

Ruch biblijny i liturgiczny

Nr 3

ROK XXI

1968

Ks. Stanisław Witek, Lublin

TEOLOGIA POKORY W NOWYM TESTAMENCIE

Doskonałość etyczna człowieka kultury grecko-rzymskiej, uformowanego w duchu filozofii antycznej, polegała na kultywowaniu mądrości pełnej umiaru, na osobistej technice wypośrodkowania w postępowaniu, ale ostatecznie w samej osobie ludzkiej zamykała jej cel najwyższy. Inaczej jest z doskonałością człowieka biblijnego, która wypracowuje się w napięciu między transcendentnym i osobowym Bogiem a Jego stworzeniem, całkowicie zależnym od potęgi Stwórcy. Dlatego na tle antropocentrycznego światopoglądu starożytnego, religijność biblijną wyraźnie charakteryzuje pokora, która znajduje się w głównym nurcie objawienia Starego i Nowego Testamentu, i jest przede wszystkim pokorą człowieka wobec Boga.

1. STARY TESTAMENT

Izrael nie oddawał czi Bogu filozofów, wszechogarniającemu Rozumowi w świecie, ale Bogu Stwórcy i Bogu Patriarchów. Prawda o stworzeniu, poznana z objawienia, otwierała mu oczy na nową rzeczywistość. Przyjęcie tego faktu dało mu poznać transcendencję Bożą, pojąc całkowitą zależność stworzenia od Stwórcy. Dzięki temu mógł on zrozumieć, że dzieła Boże spełniane wobec człowieka nie są powodowane przez nieuniknioną konieczność, której musiałby się podporządkować także sam Bóg, ale wynikają z wolnej decyzji Jahwe, są natchnione przez Jego miłość, i miłości także wymagają od człowieka.¹ Całkowite oddanie się człowieka Bogu, poleganie na Jego pomocy, oczekiwanie z ufnością Jego łaski, łączące się z cierpliwością, skruchą i pokorą, wyrażone zostało w starotestamentowej postawie *biednego* i sprecyzowane w pojęciu *anawah* (ubóstwo).²

¹ J. Bonsirven, *La constitution sociale du règne de Dieu*, „Revue d'Ascetique et de Mystique” 32 (1956) 4.

² Por. C. Spicq OP, *Théologie morale du Nouveau Testament*, t. I, Paris 1965, s. 160–161.

Pojęcie to jest kluczem do zrozumienia całej religii Starego Testamentu, owianej bojaźnią Bożą, połączoną z ufnością w Boga. Ideał *anawah* początkowo miał swoje korzenie w stosunkach ekonomiczno-społecznych. Z biegiem czasu jednak nabierał coraz więcej znaczenia religijnego. Od epoki twórczości Ben Syracha wyraźnie odnosi się nie tyle do ludzi faktycznie biednych i uciskanych, co przede wszystkim do duchowej elity narodu izraelskiego, oznaczając ludzi całkowicie oddanych Bogu, cechujących się wrażliwością na Jego sprawy, podatnych na Jego działanie, i charakteryzujących się pokorą ujawnianą wobec Niego. Od określenia rzeczywistości socjologicznej, nędzy w znaczeniu materialnym i niskiego stanowiska w społeczeństwie, słowo to staje się wyrażeniem technicznym na oznaczenie pokory religijnej³. Podkreśla ona dobrowolne i całkowite oddanie się Izraelity swojemu Bogu, implikując szczególnie małość i bezsilność człowieka, oraz jego duchową nędzę i zależność od Stwórcy. Posłuszeństwo Prawu, służba Boża i pokora religijna, były czymś niemal identycznym. Faktyczne ubóstwo, jakkolwiek nie było koniecznym warunkiem przynależenia do *anawim* (biednych), stanowiło podatny grunt dla kultuwowania pokory. Rzeczywiście też *anawim* w wielkiej mierze rekrutowali się z biedniejszych warstw ludności, przeciwstawiając się duchowo *pyszny*, *bogaty*, którzy byli skłonni do egoizmu osobistego i grupowego, i ulegali obcym wpływom kulturowym za cenę wierności obyczajom i religii ojców. W historii Izraela, jako grupa żarliwa religijnie i narodowo, *anawim* odegrali wielką rolę.

2. EWANGELIE SYNOPTYCZNE

Główne zarysy doktrynalne, przedstawione w Ewangeliach synoptycznych, tkwią głęboko w pojęciach Starego Testamentu, również gdy chodzi o zagadnienie pokory. Już dzieje dziecięstwa Chrystusowego, będące wyrazem teologii św. Łukasza i tradycji pierwotnej, nawiązują do atmosfery duchowej *anawim*. Postacie otaczające Zbawiciela należą do *cichych ziemi, oczekujących pocieszenia Izraela*⁴. Myśli pulsujące w tej grupie starotestamentowej, głęboko przyswojone przez Maryję, w postaci wzniosłej i czystej przejawiały się w *Magnificat*. Pokora cichych i ubogich, także jej własna, znajduje się w centrum idei hymnu⁵. Opiewa on stosunek pokornych do

³ A. Gelin PSS, *Les Pauvres de Yahvé*, Paris 1963³, passim; H. Urs von Balthasar, *Der Glaube der Armen*, „Tübinge Theologische Quartalschrift” 147(1967) 177—180.

⁴ Por. Łk 2, 25.

⁵ A. Gelin, op. cit., s. 125—129.

Boga, i odniesienie się Jahwe do Jego sług. Maryja zapożycza tu szereg charakterystycznych wyrażen ze Starego Testamentu.⁶

Również Chrystus w nauczaniu pokory nawiązuje do formuł dotychczas używanych. Po rozpoczęciu życia publicznego, stosuje On do siebie tekst Izajasza o głoszeniu Ewangelii ubogim, uzdrawianiu skruszonych na sercu, wypuszczeniu na wolność znękanych.⁷ Zapytany przez uczniów Jana Chrzciciela, wskazuje też na ewangelizowanie ubogich jako na znak swego posłannictwa.⁸ Użyte tu pojęcie *anawim* było znane słuchaczom, i miało tradycyjną treść religijną. Greckie słowo *ptochos* znaczeniowo oddaje zwykle hebrajski termin *ani*. Chodzi o człowieka, który pogrążony w pokorze oczekuje pomocy tylko od Boga. Jest on przedstawicielem mistycznej linii w Izraelu, która była kontynuowana przez Maryję, Symeona, Annę i pasterzy, a pełnego dowartościowania doczekała się u samego Chrystusa. Są to pobożni i sprawiedliwi, oczekujący odkupienia Izraelowego, żywiący gorące pragnienie przyścia Królestwa Bożego. Pozycja społeczna jest tutaj sprawą drugorzędną.⁹

Ideał pokory Chrystus ogłosił uroczyście w kazaniu na Górze. Dał przez to wyraz kilkuwiekowej tradycji duchowej Izraela, zwracając się też do słuchaczy, którzy przez Stary Testament byli przygotowani do przyjęcia Jego Nowiny. Wśród ośmiu Błogosławieństw, pierwsze dotyczące ubogich w duchu (*anawim*), odnosi się do ludzi, którzy pokornie schylają się przed Bogiem.¹⁰ W redakcji św. Mateusza słowo *ptochoi* (biedni) ma niewątpliwie wydźwięk religijny. Chodzi tu o *ubogich w duchu*, świadomych swojej niemocy w dążeniu do Królestwa Bożego i przekonanych o potrzebie Odkupienia. Mowa jest również o tych, którzy całkowicie zdają się na Boga, nie opierają się na własnych siłach, ale błagają o pomoc Bożą. Mając duszę otwartą na Boga, są oni zdolni do przyjęcia *pocieszenia Izraelowego*. To pierwsze błogosławieństwo określa zasadniczą postawę chrześcijanina, jako duchowego dziedzica Starego Testamentu. W takim usposobieniu Chrystus widzi warunek uczestniczenia w nadchodzącym Królestwie Bożym. Dalsze błogosławieństwa są szerokim rozwinięciem tego dominującego motywu.¹¹ W *czystości serca* chodzi o prostotę nastawienia i intencji, dalekiej od wynoszenia się i obłudy, świa-

⁶ R. A. Gauthier OP, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris 1951, s. 393.

⁷ Łk 4, 18—21.

⁸ Mt 11, 2—5.

⁹ R. A. Gauthier, op. cit., s. 397—398; A. Gelin, op. cit., s. 136. 154; J. M. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, Paris 1927⁴, s. 187.

¹⁰ P. Dausch, *Die drei älteren Evangelien (übersetzt und erklärt)*. (*Die Heilige Schrift des Neuen Testaments I Bd*), Bonn 1921², s. 108; A. Gelin, op. cit., s. 43. 97.

¹¹ R. North, „*Humilis corde*” in *luce psalorum*, „*Verbum Domini*” 28 (1950) 160. Por.: A. Charlier, *L'esprit de pauvreté*, „*Itinéraires*” Nr 109 (1967) 136.

domą ludzkich ograniczeń i całkowitej zależności od Boga. Określenia *biedny, utrapiony, cierpiący prześladowanie*, są to pewnego rodzaju synonimy podstawowego słowa *anaw*. To samo wyrażają określenia *miłosierny* i *pokój czyniący*. Błogosławieństwa wygłoszone w kazaniu na Górze można więc uważać za nowotestamentową promulgację dotychczasowego ideału *anawah*. Łączy się to z krytyką faryzeizmu, która jest ważnym tematem nauczania Chrystusowego. Droga do osiągnięcia sprawiedliwości przed Bogiem nie prowadzi tylko przez drobiazgową realizację przepisów Prawa Mojżeszowego. Faryzeusz, fanatyk litery Prawa, sam chciał być sprawcą swojego zbawienia, przy czym Bóg miał być kontrahentem na mocy sprawiedliwości zamiennej, a nie miłosiernym Dawcą daru łaski. Jak hellenistyczny cynik czy stoik, faryzeusz uważał sprawiedliwość moralną za pewnego rodzaju umiejętność życia, gdzie wysiłkiem woli i mozolnym studium T o r y, wypracowywała się upragniona przez niego świętość. Tymczasem droga jest błędna w samym swoim założeniu, bo do osiągnięcia zbawienia, opartego na łasce Bożej, prowadzi przede wszystkim pokora, odwrócenie się od siebie i własnej doskonałości, a przez to poddanie Zbawicielowi.¹²

Chrystus głosił nie tylko pokorę wobec Boga, wzywał do stawania się jako dzieci, świadome swojej słabości i oczekujące pomocy od Ojca¹³, co jest innym wyrażeniem tej samej podstawowej idei; zalecał również pokorę braterską, która jest miernikiem pokory wobec Boga. Ma ona wyrażać się w chętnym posługiwaniu bliźnim, jako dzieciom tego samego Ojca. Wszystkie dary otrzymane od Boga powinny dopomóc do tym lepszej i chętniejszej służby. Pokora stanowi więc regułę postępowania wobec drugich. Kto jest najwyższy wśród ludzi, ma się uważać za sługę wszystkich.¹⁴

Chrystus nie tylko nauczał pokory. W sposób nieosiągalny dla innych łączy On w sobie dwa jej kierunki działania: boskie pochylenie się ku innym (*condescendentia*) z motywu najdoskonalszej miłości z jednej strony, i uznanie swej ludzkiej zależności od Ojca oraz dawanie jej wyrazu z motywu religijności.¹⁵ Przez głoszoną przez siebie naukę i przez dokonane dzieło zbawcze nakreślił On zarazem miejsce i rolę, jakie przypadają człowiekowi w realizowaniu planu Bożego.¹⁶ Sam wezwał też do naśladowania siebie jako *cichego i po-*

¹² M. Meinerz, *Theologie des Neuen Testamentes*, Bonn 1950, t. I, s. 97—98; J. Bonsirven SJ, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris 1951, s. 131, 153; A. Gelin, op. cit., s. 146.

¹³ Mt 18, 3—4.

¹⁴ Mt 20, 25—28; Mk 9, 34—35; R. North, op. cit., s. 153.

¹⁵ B. Häring, *Das Gesetz Christi*, Freiburg i. B. 1956, s. 544—546; F. Tillmann, *Die Idee der Nachfolge Christi (Handbuch der katholischen Sittenlehre Bd III)*, Düsseldorf 1953⁴, s. 218—222.

¹⁶ Por. G. Salet SJ, *La part de l'homme dans l'accomplissement du plan divin*, „Nouvelle Revue Théologique” 78 (1956) 241.

korrego serca.¹⁷ Wzór pokory Chrystusowej ujawnił się zarówno w Jego przykładzie postawy wobec Ojca, gdy jako Mesjasz szukał jedynie chwały Boga, jak i wobec ludzi, będąc między nimi jak ten, który służy, pełen dla nich zrozumienia, skromności i słodyczy.¹⁸ Dobity wyraz tego nastawienia zostawił przez umywanie nóg swoim uczniom, nie pomijając nawet swojego zdrajcy. Urzeczywistniony w Chrystusie ideał *slugi Bożego* (Ebed Jahve)¹⁹ i doprowadzenie pokory aż do uniżenia w śmierci krzyżowej²⁰, stanowi centrum nauki Nowego Testamentu o pokorze chrześcijańskiej. Szczególnie podkreślona tu została zasadnicza rola chwały Bożej, jaka się wiąże z zagadnieniem pokory człowieka, oraz społeczny aspekt pokory, obejmującej w duchu chrześcijańskim także miłość ku ludziom i skromne nastawienie wobec innych, czego w wielkiej mierze brakowało w Starym Testamencie.²¹

Pokora w nauczaniu Chrystusowym, przeprowadzonym słowem i przykładem, jest niewątpliwie czymś złożonym. Na pierwszy plan wysuwają się dwa główne jej rysy. Jednym z nich jest poczucie ubóstwa wobec Boga, drugim natomiast uniżenie się wobec ludzi, wynikające z pierwszego elementu.²² W swojej istocie pokora jest religijną postawą duszy wobec Boga, i nie ma charakteru poniżania siebie wobec drugich. W tej postawie kryje się poczucie nędzy zwłaszcza wobec dóbr nadprzyrodzonych, oraz przeświadczenie o niemożliwości ich zdobycia własnymi siłami ludzkimi. To poczucie i ta świadomość sprawiają, że człowiek wyznaje przed Bogiem swoją słabość i niemoc, zwraca się do Niego z prośbą o wszystko, jako do Źródła wszelkiego dobra. Dziękuje też Bogu za wszystkie łaski, które otrzymał w jakiegokolwiek postaci, uznając to za niezasłużony dar Jego dobroci. W ujęciu Chrystusowym w pokorze chodzi więc przede wszystkim o podkreślenie nędzy ludzkiej i potrzeby łaski Bożej, a wszystko inne, co uważa się nieraz za jej istotną właściwość, np. skromne zachowanie się wobec drugich, jest tylko czynnikiem wtórnym i uwarunkowanym.²³

3. LISTY ŚW. PAWŁA

W pismach św. Pawła Apostoła wyrazy z grupy *tapeinos* (niski, pokorny), występują częściej niż w innych księgach Nowego

¹⁷ Mt 11, 29.

¹⁸ Mk 10, 45; Łk 22, 27.

¹⁹ Por. H. Urs von Balthasar, op. cit., s. 181—183.

²⁰ Por. *hymn chrystologiczny* Flp 2, 6—8.

²¹ D. A. Schlatter, *Die Theologie des Neuen Testaments. Erster Teil: Das Wort Jesu*, Calw und Stuttgart 1909, s. 315—316; O. Schaffner, Demut, W.: „*Handbuch theologischer Grundbegriffe*”, Hrg. H. Fries, München 1962, t. I, s. 219.

²² Por. C. Spicq, op. cit., t. I, s. 161—162.

²³ Por. R. A. Gauthier, op. cit., s. 404.

Testamentu. Tylko w jednym przypadku (1 Kor 10, 1) słowo to zostało użyte w znaczeniu negatywnym, jakie posiadało dawniej w literaturze biblijnej i pozabiblijnej.²⁴ Zostaje mu więc nadany sens pozytywny. Również zamiast dawnego słowa *tapeinosis*, oznaczającego niskie położenie człowieka, które sprowadza zmiłowanie Boże, używa św. Paweł wyrazu *tapeinophrosine*, niespotykanego dotąd w literaturze świeckiej, ani nawet w LXX, a mającego oddać ideę pokory, czyli wewnętrznego nastawienia tego człowieka, który jest *tapeinos* w dotychczasowym słownictwie biblijnym.²⁵ Jego odpowiedniki znaczeniowe są wyraźnie nobilitowane. Jeżeli w St. Testamencie często spotykamy się z faktem szczególnego wybrania *niskich*, to dla Apostoła Narodów to *tapeinon* jest jedynym przedmiotem wybrania ze strony Boga.²⁶ Św. Paweł sam głęboko przeniknięty pokorą i poczuciem niegodności własnego wybrania, nasycą tym nastawieniem własną pracę apostołską. O pokorze myśli też w kategoriach rozwijającego się Kościoła, i domaga się jej od swoich chrześcijan.²⁷ Treść tego pojęcia rozpatruje przede wszystkim na planie nauki soteriologicznej. Drogę do osiągnięcia zbawienia stanowią wiara i miłość. W porządku realizacji przybierają one postać *sprawiedliwości z wiary, i mądrości w miłości*. W jednym i drugim przypadku ujawnia się i urzeczywistnia *metanoia*. Polega ona na zerwaniu z właściwym człowiekowi upadłemu sposobem myślenia egocentrycznego, z zwróceniem się ku Bogu zbawiającemu przez łaskę. Porządek łaski zakłada porządek pokory człowieka, będącego zarazem stworzeniem i grzesznikiem.²⁸

W nauce św. Pawła pokora jest szczególnym wyrazem miłości. Wzorem dla niej jest Chrystus, który będąc Bogiem uniżył samego siebie.²⁹ Nawijając może do charakterystyki, którą Chrystus dał sam o sobie, św. Paweł łączy pokorę z cichością.³⁰ Te dwa słowa, podobnie jak w Ewangeliach, wyrażają niewątpliwie ideę *anawah*. Uspodobienie pokory polega na tym, by nie nastawiać się na coś

²⁴ Por. Plato, *Nomoi*, VI 774 c; Plutarch, *De vita pud.* 14.

²⁵ L. Soubigou, *Humilité et fierte chrétiennes d'après saint Paul*, „L'année Théologique” 2 (1941) 193—205; G. Gratseas, *L'humilité chez l'apôtre saint Paul*, „Mélanges de Science Religieuse” 15 (1958) 152.

²⁶ 1 Kor 1, 26—28; A. Dihle, *Demut*, W: „*Reallexikon für Antike und Christentum*”, Hrg. Th. Klauser, Stuttgart 1957, t. III, kol. 750.

²⁷ H. Rosman, *In omni humilitate*, „*Verbum Domini*” 21 (1941) 315—320; A. Humbert CSSR, *Morale de saint Paul: Morale du Plan du Salut*, „Mélanges de Science Religieuse” 15 (1958) 24.

²⁸ H. Pohlmann, *Die Metanoia als Zentralbegriff der christlichen Frömmigkeit. Eine systematische Untersuchung zum Ordo salutis auf biblisch-theologischer Grundlage (Untersuchungen zum Neuen Testament*, Hrg. E. Klostermann, H. 25), Leipzig 1938, s. 72—73. Por. R. Bultmann, *Das Problem der Ethik bei Paulus*, „*Zeitschr. f. neutest. Wiss. u. die K. d. ält. K.*” 23 (1924) 135—136.

²⁹ Flp 2, 5—11.

³⁰ Ef 4, 2; Kol 3, 12.

wysokiego (*ta hypsila*), ale trzymać się przy niskości (*tapeina*).³¹ Nastawieniu człowieka wypowiadającemu się w *hypsila phronein* zostaje tu przeciwstawione usposobienie *tapeina phronein*. To stanowi o pokorze, w której służy się Bogu, i postępuje zgodnie ze swoim powołaniem³², stroniąc od pokory udanej i fałszywej.³³

Z pokorą przejawianą wobec Boga, i z chęcią zajmowania niższego miejsca, która jest odzwierciedleniem wzoru Chrystusa, łączy się u św. Pawła altruistyczne nastawienie wobec drugich. Chodzi przede wszystkim o to, aby ich cenić wyżej od siebie³⁴, wzajemnie się sobie podporządkowywać³⁵, uprzedzać się okazywaniem poważania, i znosić się wspólnie w miłości.³⁶ To w konsekwencji prowadzi do jedności i miłości wśród chrześcijan, oraz stanowi konieczną podwalinę zgodnego współżycia gminy.³⁷ Apostoł podejmuje tu i rozwija ewangeliczną myśl o pokorze braterskiej, wyrażającej się w dobrowolnej służbie bliźniemu. Jest to coś innego niż duchowa postawa wobec Boga, o jakiej jest mowa w 2 Kor 7, 6. Chodzi o swoiste odniesienie się do innych ludzi, o niewysuwanie wobec nich szczególniejszych roszczeń, oraz nie wymuszanie siłą jakichś uprawnień. Jest to ulubiony aspekt pokory w przepowiadaniu św. Pawła.³⁸ Jego podkreślanie było może wywołane potrzebą konsolidowania pierwszych grup chrześcijańskich.

Na koncepcję pokory Apostoła Narodów, obok doświadczeń osobistych, wpłynęła niewątpliwie refleksja nad przykładem i nauką Chrystusa. Widoczne są także jej powiązania z ideami Starego Testamentu. Nie jest wykluczone, że za pośrednictwem Gamaliela oddziaływała tu również myśl rabinistyczna.³⁹ Wpływ tradycji żydowskiej⁴⁰ może nam tłumaczyć, dlaczego pokora znalazła się u św. Pawła w katalogach cnót⁴¹, skoro ma ona przede wszystkim wyrażać poczucie małości człowieka wobec Boga, a więc stanowi przeżycie religijne, a nie ma charakteru jednej z wielu cnót etycznych, jak litość, dobroć, łagodność, cierpliwość, które mogą praktykować również poganie. Być może, że w pewnej mierze zaważyła tu filozofia

³¹ Rz 12, 16 i in.

³² Ef 4, 2; Kol 3, 12.

³³ Kol 2, 18. 23.

³⁴ Flp 2, 3.

³⁵ Ef 5, 21.

³⁶ Rz 12, 10.

³⁷ K. Thieme, *Die ταπεινοφροσύνη Philipper 2 und Römer 12*, „Zeitschr. f. die neutest. Wiss. u. die Kunde des Urchristentums” 8 (1907) 33; E. Kutsch, *Demut*, II. *Biblisch*, W: „Die Religion in Geschichte und Gegenwart”, Hrg. F. M. Schiele, H. Gunkel, L. Zscharnack, Tübingen 1955³, t. II, kol. 78; A. Gelin, *op. cit.*, s. 148—149.

³⁸ D. K. Thieme, *Die christliche Demut. I Hälfte, Wortgeschichte und die Demut bei Jesus*, Giessen 1906, s. 14—29. 41—42.

³⁹ H. Rosman, *op. cit.*, s. 274—275.

⁴⁰ Por. 1 QS s. 1; *Talmud babil.*: Aboth IV, 12; V, 21; Berakhoth II, i in.

cynicko-stoicka, rozpowszechniona w środowiskach, w których żył i pracował Apostoł, gdyż jej problematykę etyczną św. Paweł znał i używał jej słownictwa technicznego, stosując nawet stoicką formę diatryby.⁴² Jest to zupełnie zrozumiałe, gdyż chciał on przemawiać do ludzi współczesnych w sposób ogólnie dla nich zrozumiały.

4. INNE PISMA NOWEGO TESTAMENTU

Podobnie jak u św. Pawła, również w liście św. Jakuba można uchwycić naukę apostołską o pokorze w okresie jej adaptacji do potrzeb świata chrześcijańskiego, zdobywającego coraz szersze tereny misyjne. W duchu starotestamentowej tradycji i nauki Chrystusa zwraca on uwagę na pokorę wobec Boga. Pokora polega przede wszystkim na poddaniu się Bogu, na uznaniu swoich grzechów, na skrusze serca za przewinienia, i na oplakiwaniu wykroczeń człowieka (4, 6—10).⁴³ Myśli te często będą powracać w ascezie wschodniej, zwłaszcza w kręgach monastycznych.

Św. Piotr Apostoł wiąże ze sobą dwa ujęcia pokory: pokorę braterską głoszoną przez św. Pawła, i pokorę człowieka wobec Boga, jaką podkreślał św. Jakub.⁴⁴ Najpierw poleca on pokorę mającą znaczenie społeczne; od razu jednak wznosi się do podkreślenia pokory wobec Boga, która jest fundamentem pokornego odniesienia się do drugich. Dopiero wtedy bowiem, gdy człowiek uniża się pod mocną ręką Boga, potrafi być pokornym także wobec ludzi.⁴⁵ Znamienne jest tu *moralność niewolnika*⁴⁶, wychodząca z postawy *slugi Jahwe* jako konkretnego przykładu danego przez Chrystusa Jego uczniom, którym jak niewolnik umywał nawet nogi. Według św. Piotra chrześcijanin ma być pokorny i słodki, podległy i posłuszny, upodabniając się w ten sposób do Mistrza.⁴⁷

W pismach św. Jana Apostoła nie spotykamy wyrażeń z grupy *tapeinos*. Nie mniej zawierają one wiążące się z nimi treści. Podczas gdy ludzie zabiegają o własną chwałę⁴⁸, Chrystus nieustannie szuka czci Ojca.⁴⁹ Wola Ojca jest dla Niego wszystkim. Całe życie Chrystusowe jest zarazem służbą dla ludzi, czego najlepszym symbolem było

⁴¹ Ef 4, 2; Kol 3, 12. Por. R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments (Handbuch der Moraltheologie, Hrg. M. Reding, Bd VI)*, München 1954, s. 156.

⁴² A. Jagu, *Saint Paul et le Stoicisme*, „Revue des Sciences Religieuses” 32 (1958) 249.

⁴³ R. A. Gauthier, op. cit., s. 402.

⁴⁴ 1 P 3, 8; 5, 5—6.

⁴⁵ R. A. Gauthier, op. cit., s. 404.

⁴⁶ 1 P 2, 18—25; por. R. Schackenburg, op. cit., s. 251. 253.

⁴⁷ C. Spicq OP, *La 1^a Petri et le témoignage évangélique de saint Pierre*, „Studia Theologica” 20 (1966) 44—45.

⁴⁸ J 12, 42—43.

⁴⁹ J 7, 18; 8, 50 i in.

umywanie nóg podczas Ostatniej Wieczerzy. Taka postawa uniżenia się przed Bogiem i ludźmi jest potrzebna, aby mieć udział we wspólnocie z Chrystusem.⁵⁰ W Ewangelii św. Jana, jeszcze wyraźniej niż u św. Pawła, miłość, pokora i posłuszeństwo łączą się z sobą, stapiając się jakby w jedną całość.⁵¹

Ogólnie biorąc, pokora chrześcijańska, wypływająca z ducha Nowego Testamentu, jest uznaniem własnej małości człowieka, w zestawieniu z wielkością Boga. Jest ona odczuciem potrzeby łaski i wszechstronnym uzależnieniem od jej otrzymania. Pochodzi ze serca, które przekracza naturalne własne możliwości, i udoskonalenie znajduje tylko w Bogu.⁵² Wynika ona z uświadomienia sobie przez chrześcijan, pod wpływem objawienia Nowego Testamentu, trzech zasadniczych rzeczywistości, jakimi są: Bóg, grzech i łaska, w oparciu o podstawową prawdę o stworzeniu człowieka i wszechstronnym uzależnieniu go od działania mocy Bożej.⁵³ Wyraźny teocentryzm pokory chrześcijańskiej stał się możliwy dzięki personalistycznym elementom nowej religii, która skłaniając człowieka do uznania jego zaleźności, nie łamie równocześnie jego godności osobowej. Postawa świadomego zrezygnowania z absolutnej niezawisłości, zarówno na terenie bytu jak i działania, nosi znamiona stosunku osobowego, opartego na miłości, a więc nie sprowadza człowieka do roli niczyjego narzędzia. Chodzi tu o intersubiektywny porządek osób, o dobro nałożone jako obowiązek moralny sumieniu poszczególnego człowieka, o postawienie go w autentycznym układzie stosunków obiektywnych. Jest to relacja do Boga jako Stwórcy i Dawcy łaski, a w konsekwencji także do ludzi, których samo istnienie, jako współtworzeń, a tym więcej charakter chrześcijański, jako uczestników tego samego Ciała Chrystusowego, implikują takie odniesienia.⁵⁴

Czy chodzi tu o pokorę jako specjalną cnotę moralną? W Nowym Testamencie *tapeinophronein* nie oznacza praktykowania określonych czynów, i działania w ten sposób zasługująco. Chodzi tu o swoisty stan ducha, o pewną wewnętrzną dyspozycję człowieka, o specyficzny sposób myślenia, który umożliwia przyjęcie łaski Bożej i przygotowuje wejście do Królestwa Bożego. W tej perspek-

⁵⁰ J 13, 6—8.

⁵¹ A. Stöger, *Demut*, *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Hrg. J. B. Bauer, Graz-Wien-Köln 1962², s. 197—198; C. Spicq, *Bénignité, mansuétude, douceur, clémence*, „Revue Biblique” 54 (1947) 338; R. Bultmann, op. cit., s. 140—141; A. Dihle, op. cit., kol. 748.

⁵² O. Kuss, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Regensburg 1937², s. 393—394; D. A. Hayes, *Humility*, „Dictionary of the Bible”, edit. J. Hastings, Edinbourg 1921³, s. 372.

⁵³ E. Raitz v. Frenz SJ, *Selbstverleugnung*, Einsiedeln 1936, s. 109—110.

⁵⁴ L. Gilen, SJ, *Demut des Christen nach dem Neuen Testament*, „Zeitschrift f. Asceze u. Mystik” 13 (1938) 284; L. Malavez, SJ, *Amour païen, amour chrétien*, „Nouvelle Revue Théol.” 64 (1937) 966—967.

tywie pokora nie jest jakąś wypracowaną sprawnością działania, dającą się zaszeregować do grupy określonych cnót w układzie arystotelesowskim. Stanowi ona poznanie i dobrowolne uznanie prawdziwego stanu człowieka przed Bogiem, oraz zdanie sobie sprawy z niemożności wysuwania wobec Niego jakichś roszczeń. Istnieją wprawdzie w Nowym Testamencie katalogi cnót, gdzie między innymi wymieniana jest pokora.⁵⁵ Brakuje ich jednak u Synoptyków, w listach św. Pawła, których autorstwo nie było dyskutowane, oraz w pismach Janowych. Zresztą i św. Paweł, któremu te katalogi się przypisuje, nie uważał pokory za cnotę w znaczeniu platońsko-arystotelesowsko-stoickim, choćby z tej racji, że tak rozumianych cnót, polegających na usprawnieniu „uczynków” i to własną mocą człowieka, nie traktuje jako wyznaczników jego wartości moralnej. Wytycznymi działania są dla niego postulaty religijne: pełnienie woli Bożej, naśladowanie Chrystusa, unikanie zgorzenia i grzechu.⁵⁶

Znaczenie pokory jako postawy religijnej, a nie specjalnej cnoty moralnej, wynika z szerokiego kontekstu życia moralnego chrześcijan w okresie apostołskim. Związane jeszcze silnie z duchem judaizmu i pobożnością *anawim*, życie to opierało się przede wszystkim na głębokiej czci wobec Boga i Chrystusa. W perspektywie przeżywanym przez wiarę i miłość faktów dokonanego odkupienia, postawa ta rozciągała się równocześnie na własne *ja* wierzącego, oraz na wszystkich innych wierzących. Przez naśladowanie Chrystusa realizowano wzór okazany w dokonaniu dzieła zbawienia; kształtując zaś życie według tego wzoru, przejmowano również moralne jego rysy, zwłaszcza rys tak podstawowy, jak pokora, podkreślana przez Mistrza. Właściwa relacja człowieka wobec Boga rzutowała na własne jego postępowanie wobec siebie, w znaczeniu skromności osobistej, oraz na odniesienie się do drugich, przez uwypuklanie ich wartości w Bogu, którego byli stworzeniami i dziećmi. W pierwotnym chrześcijaństwie nie było więc oddzielenia religijności od etyki życia codziennego. Służono Bogu i bliźnim, nie nastawiając się metodycznie na ćwiczenie cnót moralnych, a więc na kształtowanie własnej doskonałości osobowej. Ta jedność dwóch dziedzin życia była okresowo możliwa dzięki napięciu oczekiwania i tymczasowości, charakterystycznemu dla wczesnego chrześcijaństwa, a widocznemu w księgach Nowego Testamentu. Dopóki w nastawieniu na przyjście *dnia Pańskiego* uważano świat za prowizorium chwili, można było zadowolić się doraźnymi wskazaniami, niezbędnymi dla praktyki życia. Nie było jeszcze konieczności systematyzowania tych reguł praktycz-

⁵⁵ Ef 4, 2; Kol 3, 12; 1 P 3, 8.

⁵⁶ A. Dihle, op. cit., kol. 750—751.

nych, ich logicznego przepracowywania, uzasadniania i obrony. Zasadnicza zmiana nastąpiła z chwilą zakorzenienia się Kościoła w świecie, co przypada już na okres wczesnej patrystyki.⁵⁷

Lublin

Ks. STANISŁAW WITEK

Ks. Edward Zawiszewski, Pelplin

ZAGADNIENIA SPOŁECZNE W PRAWODAWSTWIE STAREGO TESTAMENTU

Na kartach Pisma św. Starego Testamentu znajdujemy cały szereg przepisów prawnych odnoszących się do różnych przejawów życia społecznego. Tworzą one pewnego rodzaju kodeks społeczny, mający regulować życie społeczeństwa izraelskiego. W odróżnieniu jednak od kodeksów społecznych dzisiejszej doby nosi on na sobie szczególnie piętno pochodzenia od Boga w sposób bezpośredni.

Uwzględnienie powyższego faktu pozwala należyście ocenić zasadnicze tendencje przejawiające się w ustawodawstwie społecznym narodu wybranego, a szczególnie podstawową zasadę równości wszystkich członków społeczeństwa¹.

1. Zasada równości członków społeczeństwa może być słusznie uznana za fundament izraelskiego kodeksu społecznego. Pragnąc bowiem zapewnić swemu społeczeństwu pomyślne warunki rozwoju prawodawca izraelski oparł je na zdrowych zasadach równowagi społecznej. Społeczeństwo więc Izraela składać się miało z ludzi równouprawnionych, związanych ze sobą ścisłymi więzami wspólnoty². Współobywatel, współczłonek społeczeństwa określany bywa na kartach Pisma św. słowem „brat” (Kpł 25, 35, 46)³. Toteż prawo mojżeszowe nie zna uprzywilejowania jakiegoś stanu czy warstwy społecznej⁴. Jednakową opieką otacza wszystkich członków społeczeństwa. Wymowną ilustracją powyższej zasady jest nakaz, skierowany do sędziów, polecający im trzymać się skrupulatnie zasad sprawiedliwości bez względu na osobę podsądnego⁵. Jak wielkie zaś

⁵⁷ Ibid., kol. 751—752.

¹ Zob. Fr. E. Küber, *Die soziale und volkswirtschaftliche Gesetzgebung des A.T.*, Wiesbaden 1870, 24. — por. R. Peters, *Die soziale Fürsorge im A.T.*, Paderborn, 1936; M. Buber, *Biblischer Humanismus*³, Werke 2 (München 1964) 1085—92.

² Zob. Fr. Buhl, *Die sozialen Verhältnisse der Israeliten*, Berlin 1899, 11—12.

³ Zob. R. Peters, dz. cyt. 7.

⁴ Por. Fr. Kübel, dz. cyt. 24.

znaczenie przywiązywał pracodawca do zachowania sprawiedliwości świadczy znamieny nakaz z Księgi Wyjścia (23, 3): *A także w procesie nie czynź względów dla biednych*⁶. Nakaz ten jest tym bardziej znamieny, że przecież człowiek biedny cieszy się specjalnymi względami prawodawcy izraelskiego. Biednym bowiem zapewnia on szczególną opiekę prawa, zapewniając im obronę wobec przemożnej potęgi bogaczy. Tymczasem w sytuacji, w której wchodzi w grę obrona sprawiedliwości, odstępuje od tej zasady i stawia sprawiedliwość ponad współczucie dla biednych. W ten sposób niedwuznacznie daje do zrozumienia, że żaden motyw nie może uprawniać do zbaczania z drogi sprawiedliwości. Nawet motywy najbardziej szlachetne, jak litość nad nieszczęściem ludzkim, muszą ustąpić przed postulatem sprawiedliwości. Co zaś prawodawca określił tak silnie i stanowczo jako normę i postulat, to nieustannie podejmować będą Procyzy w formie żądania i groźby. W swej mowie wstępnej, w której piętnuje występki Izraela, Izajasz woła: *Troszcie się o sprawiedliwość*, a jako jedno z największych dóbr po nawróceniu obiecuje: *Przywrócę twoich sędziów, jak dawniej*. Syjonowi zaś zapowiada: *Wówczas cię nazwą: Miastem Sprawiedliwości* (Iz 1, 17. 26.).

Sąd bezstronny i całkowicie niezawisły jest ideałem prawodawcy, gdyż każdy obywatel ma równe prawo do uzyskania sprawiedliwego wyroku. Każdy ma te same uprawnienia obywatelskie. Wykluczenie bowiem uprzywilejowania jakiegoś stanu czy warstwy społecznej zabezpiecza równouprawnienie wszystkich członków społeczeństwa. Podstawą zaś równouprawnienia jest równość wszystkich wobec Boga — Jahwe. Moment powyższy został wyraźnie podkreślony w przepisach normujących obowiązek składania dorocznego podatku na rzecz świątyni. Według bowiem przepisów, zawartych w Księdze Wyjścia, każdy Izraelita winien był składać jednakową sumę pieniędzy: pół sykla⁷. Przy czym zastrzega wyraźnie, że *Bogaty nie będzie zwiększał, a ubogi nie będzie zmniejszał wagi pół sykla*⁸, aby pouczyć, że wobec Boga nie ma żadnej różnicy między nimi. Bogaty nie ma żadnych przywilejów, ani też większych uprawnień aniżeli ubogi, a ubogi nie potrzebuje czuć się mniej wartościowym niż jego bogaty współobywatel.

2. Zresztą społeczeństwo izraelskie miało być społeczeństwem bezklasowym, w którym byłaby zachowana równowaga w podziale dóbr materialnych. Okazja do zrealizowania tego założenia stał się podział ziemi obiecanej, kiedy to każdy Izraelita otrzymał uprawnienie do uczestniczenia w podziale ziemi, przepro-

⁵ Zob. Pwt 16, 18—20; Wj 23, 1—3. 6—8.

⁶ Zob. Ks. St. Łach, *Księga Wyjścia*, Poznań 1964, 226. — Biblia Tyniecka poprawia T M i czyta: „dla bogatych” (zob. Pismo św., Poznań 1965, 95).

⁷ Wj 30, 11—16. — por. Fr. Kübel, dz. cyt. 21.

⁸ Wj 30, 15. — zob. Ks. St. Łach, dz. cyt. 268.

wadzonym drogą losowania. Podzielono w ten sposób całą Palestynę na poszczególne pokolenia, rody i rodziny, uznając jednakowe prawa wszystkich obywateli. Żadnej roli nie odgrywało przy tym ani stanowisko, ani pochodzenie społeczne, a uwzględniano jedynie liczbę członków danego rodu lub rodziny⁹.

W ten sposób każdy obywatel otrzymał wówczas prawo do odpowiedniej działki ziemi, która miała mu dostarczać środków utrzymania. Zyskiwał dzięki temu niezależność pod względem gospodarczym oraz został związany silnymi więzami z całą społecznością narodu wybranego. Wylosowany dział ziemi miał pozostawać w danej rodzinie we wieczystym jej posiadaniu. W dążeniu bowiem, które miało ustrzec naród wybrany przed szkodliwym w skutkach podziałem na klasy uprzywilejowane gospodarczo i klasy pozbawione dóbr materialnych, prawodawca starał się przeciwstawić nadmiernemu bogaceniu się jednostek i tworzeniu przez nich wielkich majątków przez wykupowanie ziemi rodowej z rąk jej pierwotnych właścicieli. Ziemia nie mogła stać się przedmiotem spekulacji handlowych i w zasadzie nie mogła ulec przewłaszczeniu.

Żaden bowiem Izraelita nie miał absolutnie prawa do ziemi. Otrzymał ją losiem z nadania Bożego i był tylko jej użytkownikiem, a właścicielem ziemi pozostawał nadal Bóg sam¹⁰. Wszelkie zaś transakcje kupna i sprzedaży miały za przedmiot nie samą posiadłość ziemską, lecz jedynie otrzymane z niej produkty¹¹. Właściciel sprzedający ziemię nigdy nie tracił swoich uprawnień i w każdym czasie mógł wykupić sprzedaną posiadłość, czy to sam osobiście czy też za pośrednictwem swoich krewnych¹². Krewni zaś byli obciążeni obowiązkiem wykupu sprzedanej ziemi na tej samej zasadzie solidarności rodowej, która w wypadku zabójstwa obowiązywała ich do krwawego pomszczenia krewniaka. Poza tym prawo wykupu ziemi rodowej nie ulegało przedawnieniu. Jeśli zaś zdarzyło się, że ani sam właściciel, ani jego krewni nie mogli wykupić sprzedanej ziemi, to i w tym wypadku właściciel nie tracił praw swoich do ziemi rodowej. Odzyskiwał bowiem własność swoją w najbliższym roku jubileuszowym. W roku jubileuszowym bowiem ziemia sprzedana lub oddana w zastaw miała wracać do swego właściciela¹³. Znamienne przy tym jest to, że do właściciela musiała wrócić także ziemia ofiarowana na rzecz świątyni¹⁴.

Czy rzeczywiście ziemia rodowa utrzymywała się w posiadaniu

⁹ Zob. Lb 26, 54; 33, 54.

¹⁰ Zob. Kpł 25, 23; Lb 33, 53.

¹¹ Zob. Kpł 25, 16.

¹² Zob. Kpł 25, 23—27. — Por. R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, I, Paris 1958, 40.

¹³ Zob. Kpł 25, 10, 28. — por. R. North, *Sociology of the Biblical Jubilee*, Roma 1954, 158—175.

¹⁴ Zob. Kpł 27, 16—21.

danych rodów? Na to pytanie dostarczają nam odpowiedzi częściowo księgi historyczne i prorockie.

W trzeciej Księdze Królewskiej znajdujemy opis incydentu, związanego z winnicą Nabota¹⁵. Nabot pada tu ofiarą bezprawia i gwałtu za to, że nie chciał sprzedać królowi ziemi rodowej, „dziedzictwa ojców swoich”. Z powyższego incydentu możemy wnioskować o tym, że przekonanie o nieprzewłaszczalności ziemi rodowej i zakaz sprzedawania ziemi zapadł głęboko w świadomość poszczególnych obywateli. Mimo to jednostki wpływowe i bardziej bezwzględne nie liczyły się z prawem, gromadząc majątki ze szkodą współobywateli. Zły przykład lekceważenia prawa dawali niestety sami królowie, którzy mieli być stróżami sprawiedliwości w narodzie wybranym. W takiej sytuacji obrońcami ludu i rzecznikami sprawiedliwości stawali się jedynie mężowie, Boży, prorocy. W wypadku Nabota przeciwstawił się samowoli króla Achaba prorok Elias, a klasycznym przykładem interwencji proroka wobec chciwości bogaczy pozostaje Izajaszowe „biada”: „Biada tym, którzy przydają dom do domu, przyłączają rolę do roli, tak iż nie ma wolnego miejsca, i wy sami mieszkanie w środku kraju” (Iz 5, 8).

Nawiązując do ideału Prawodawcy w Pięcioksięgu Mojżeszowym, Izajasz piętnuje nienasyconą żądzę posiadania i wykazuje, że gromadzenie przez bogaczy ziemi rodowej jest szkodliwe dla społeczeństwa. Wykupywanie ziemi z rąk jej właściwych posiadaczy prowadzi do osłabienia narodu. Zubożałe masy nędzarzy, wyzute z posiadania własnej posiadłości rodowej, przestają być pełnoprawnymi obywatelami. Przestają być „*joszew ha'ir*”, a stają się tylko „*joszew ba'ir*” czyli mieszkańcami obojętnymi na losy narodu, z którym czują się mało związani. Społecznego znaczenia Mojżeszowego prawa o nieprzewłaszczalności ziemi rodowej dowodzi więc Izajasz najpierw racjami rozumowymi, gdyż zwraca się do ludzi, którzy nic sobie nie robią z Boga i Jego praw. W dalszych jednak wierszach odwołuje się do autorytetu Boga, zapowiadając nieurodzaj i zniszczenie kraju, jako karę, przez którą Pan Bóg w odpowiedni sposób będzie karać chciwość bogaczy.

3. Zasada nieprzewłaszczalności ziemi rodowej znalazła swój oddźwięk także w prawie spadkowym Izraelitów, gdzie postanowienia, odnoszące się do prawa dziedziczenia, ograniczały poważnie uprawnienia testatora do rozporządzenia swoim mieniem, wyznaczając z góry osobę spadkobiercy¹⁶. Z mocy prawa, w normalnych warunkach, prawo dziedziczenia przysługiwało jedynie synom. Przy czym pierworodny otrzymywał podwójną część spadku¹⁷. Jeżeli

¹⁵ Zob. 3 Krl 21, 1—16.

¹⁶ Por. R. de Vaux, dz. cyt. 89—91; A. G. Barrois, *Manuel d'Archéologie Biblique*, II, Paris 1953, 28—31; M. Cohn, Erbrecht, *Jüdisches Lexicon* II, 442.

¹⁷ Por. Pwt 21, 15—17.

zaś dany obywatel nie miał syna, wówczas prawo dziedziczenia przechodziło na córki, z tym jednak zastrzeżeniem, że córki, dziedziczące majątek rodowy, zobowiązane były do zawierania związków małżeńskich wyłącznie w obrębie własnego pokolenia¹⁸. Dzięki temu ziemia rodowa pozostawała w posiadaniu danego pokolenia i stan jego posiadania nie ulegał uszczupleniu, a równowaga gospodarcza społeczeństwa nie doznawała zachwiania.

Innym sposobem prawnego wyznaczenia spadkobiercy był określony ustawowo obowiązek lewiratu, który był równocześnie jednym ze sposobów zabezpieczenia bytu materialnego opuszczonej wdowy¹⁹. Z ustanowienia Prawodawcy pierworodny syn, urodzony z małżeństwa lewirackiego, był uznawany prawnie za potomka zmarłego pierwszego męża swojej matki i przejmował na siebie wszelkie prawa swego legalnego ojca, zwłaszcza zaś jego imię i prawo do posiadłości rodowej po zmarłym²⁰.

4. W aspekcie troski Prawodawcy o sprawiedliwy podział dóbr materialnych wśród społeczeństwa izraelskiego należy patrzeć także na postanowienia, regulujące zagadnienie wierzytelności i długu. Według intencji Prawodawcy bowiem udzielenie pożyczki miało być aktem miłości bliźniego, a nie spekulacją dochodową. Wychodził on z założenia, że najczęstszą przyczyną zaciągania pożyczki było to, co określamy jako „extrema necessitas”. Wykorzystanie zaś nieszczęścia bliźniego dla własnej korzyści, byłoby niesprawiedliwością. Dlatego Prawodawca potraktował pożyczkę jako jeden ze sposobów normalnej pomocy sąsiedzkiej dla sprawnego i właściwego funkcjonowania gospodarstwa. Starał się on osiągnąć to przez nadanie pożyczce charakteru obowiązku religijnego²¹ oraz przez stanowczy zakaz pobierania procentów od współobywateli²².

Wierzyciel, udzielając pożyczki, był uprawniony przyjąć w zastaw jakieś przedmioty na rzecz udzielonej pożyczki. Nieklamany wszakże podziwem musi nas przejść tak wysoce humanitarne zarządzenie, na mocy którego nie wolno było komornikowi wchodzić do domu dłużnika, aby tam wybrać przedmiot do zajęcia w zastaw²³ — jedynie sam dłużnik miał prawo wybrać odpowiednie przedmioty i wynieść je na dwór do czekającego tam wierzyciela. Pod żadnym zaś pretekstem nie było dozwolone zajmować w zastaw przedmiotów, niezbędnie potrzebnych do codziennego życia. Zatem nie było wolno zajmować kamieni młyńskich, czyli żaren²⁴, których używano codziennie do zmielenia mąki na chleb, ani odzienia wdowy²⁵. Jeżeli zaś

¹⁸ Por. Lb 27, 8; 36, 1—12.

¹⁹ Zob. R. Peters, dz. cyt. 54.

²⁰ Pwt 25, 5—6. por. Fr. Nötscher, *Biblische Altertumskunde*, Bonn 1940, 87.

²¹ Pwt 15, 8. — por. R. de Vaux, dz. cyt. I, 260.

²² Zob. Wj 22, 24; Kpł 25, 35—38; Pwt 23, 20. — por. Ks. S. Lach, dz. cyt. 224; R. de Vaux, dz. cyt. I, 261. A. Barrois, dz. cyt. II 217—221.

dłużnik nie miał nic innego do zastawienia, jak tylko swoje wierzchnie odzienie, to wówczas wierzyciel musiał je oddawać przed zachodem słońca, aby ubogi mógł okryć się nim na noc ²⁶.

Prawdziwym zaś ukoronowaniem tych postanowień prawnych mających regulować udzielanie pożyczki i kwestię długów, była instytucja roku szabatowego. W roku szabatowym bowiem wygaszały wszelkie wierzytelności i długi. W ten sposób Prawodawca pomagał ubogim do zrzucenia wszelkich ciężarów, obciążających ich hipotekę, i bronił ich przed popadnięciem w ostateczną nędzę.

Pomimo to zdarzało się, że jakiś obywatel popadał w tak straszną nędzę, że nie mając środków do życia zaprzedawał się w niewolę. Nigdy jednak nie mogła to być niewola wieczysta. W roku szabatowym niewolnicy pochodzenia izraelskiego musieli być wyzwoleni, a właściciel był obowiązany zaopatrzyć ich we wszystko, co było konieczne do podjęcia samodzielnej egzystencji, aby nie byli zmuszeni na nowo zaprzedać się w niewolę z braku środków do życia ²⁷.

W ogóle położenie niewolników, nawet cudzoziemców, było w Izraelu o wiele znośniejsze aniżeli w najbardziej cywilizowanych krajach ówczesnych. Czymś niespotykanym w świecie starożytnym było już to, że prawodawca w ogóle zajmował się ulżeniem ich doli i przyznawał im osobowość prawną. A prawo izraelskie szło jeszcze dalej, biorąc w obronę niewolnika nawet przed jego właścicielem. Za okaleczenie niewolnika, powodujące trwałe uszkodzenie jakiegos organu ciała np. złamanie ręki, czy nawet wybicie zęba, właściciel tracił władzę nad niewolnikiem i musiał przywrócić mu wolność ²⁸. Tym mniej nie miał on prawa pozbawić niewolnika życia, jak to było np. u Rzymian. Za zabójstwo niewolnika pan jego był pociągany do odpowiedzialności. Poza tym niewolnikom przysługiwało prawo do odpoczynku w dzień szabatu oraz w inne dni świąteczne ²⁹.

Te postanowienia prawne łągodziły w poważnej mierze dolę niewolników, i dzięki nim sytuacja niewolników izraelskich była bardziej zbliżona do położenia robotników najemnych, jedynie z tą różnicą, że robotnik utrzymywał wynagrodzenie za pracę, a niewolnik nie pobierał zapłaty.

5. W sprawie zapłaty za pracę najemną prawodawca zabiera głos przede wszystkim w tym celu, aby nakazać wypłacanie zapłaty zaraz po wykonaniu roboty: *Tegoż dnia oddasz mu zapłatę, nie pozwolisz zająć nad nią słońcu, gdyż jest on biedny i całym ser-*

²³ Zob. Pwt 24, 10—11. — por. A. Barrois, dz. cyt. 219.

²⁴ Zob. Pwt 24, 6.

²⁵ Zob. Pwt 24, 17.

²⁶ Zob. Pwt 24, 12—13; Wj 22, 25.

²⁷ Zob. Pwt 15, 12—15. — por. Fr. Nötscher, dz. cyt. 141.

²⁸ Zob. Wj 21, 26—27. — por. Ks. Łach, dz. cyt. 213.

²⁹ Zob. Pwt 12, 12; 16, 11.

cem jej pragnie, by nie wzywał Jahwe przeciw tobie, a to by cię obciążło grzechem (Pwt 24, 15)³⁰.

6. Jest rzeczą oczywistą, że pomimo całej troski o zachowanie równowagi gospodarczej w społeczeństwie izraelskim prawodawca nie był w stanie przeprowadzić swoich zamierzeń w sposób idealny, ani też uniknąć wszelkiego zróżnicowania społecznego. Także Mojżesz uznaje to, kiedy oświadcza ludowi: *Ubogiego bowiem nie zabraknie w tym kraju* (Pwt 15, 11)³¹. Los ubogich w Izraelu był jednak z pewnością znacznie znośniejszy, aniżeli w innych krajach. Przede wszystkim oszczędził im Prawodawca wielu upokorzeń przez podkreślenie ich równości społecznej z bogatymi, jak to wykazał przepis o składaniu podatku na świątynię.

Stary Testament patrzy na ubóstwo jako na zło i nie zna pojęcia ubóstwa w znaczeniu ofiary i wyrzeczenia się z motywów religijnych. W tym ujęciu ujawnia się jednak prawda, że ubóstwo nie jest przeznaczone człowiekowi przez Boga. Raczej przeciwnie, ideałem jest dobrobyt całego społeczeństwa i całkowite wyeliminowanie nędzy. Dlatego też czasy mesjańskie będą przez proroków przedstawiane, jako czasy rajskiej pomyślności i dobrobytu.

Niemniej jednak Prawodawca izraelski jest trzeźwym realistą i zdaje sobie sprawę z tego, że ideał powszechnego dobrobytu nie będzie osiągnięty. Nie pomija więc milczeniem zagadnienia nędzy i ubóstwa, ani też nie pozostawia go dobrej woli jednostek, ale stara się ustawowo uregulować problem opieki nad nieszczęśliwymi i potrzebującymi. Według słów autora biblijnego opiekunem ubogich i nieszczęśliwych jest sam Bóg — Jahwe (Pwt 10, 18). I nie było to powiedzenie gołosłowne, gdyż w oparciu o autorytet Jahwe podaje on nakazy, mające na celu zapewnienie ubogim minimum środków, koniecznych do utrzymania życia.

Przede wszystkim Prawodawca obciąża obowiązkiem opieki nad ubogimi posiadaczy ziemi, gdyż w ujęciu Prawodawcy izraelskiego prawo do ziemi nie miało charakteru absolutnego. Właścicielem ziemi był w rzeczywistości sam Bóg, który Izraelitom dał Ziemię Obiecaną w użytkowanie³².

W przeciwieństwie do prawa rzymskiego Mojżeszowe prawo własności pociągało za sobą poważne konsekwencje społeczne, kładąc tamę poczynaniom szkodliwym dla Społeczeństwa. Użytkowanie własności w rozumieniu prawa Mojżeszowego zostało potraktowane jako służba dla dobra całej społeczności, a nie jako środek do zaspokojenia jedynie indywidualnych potrzeb czy zachcianek. Na tej podstawie prawo własności zostało ograniczone przez nałożenie na

³⁰ Por. Kpł 19, 13; Tob. 4, 14; Jr 22, 13.

³¹ Por. Mt 26, 11.

³² Zob. Kpł 25, 23; Lb 33, 53.

właściciela obowiązków na rzecz społeczeństwa, zwłaszcza świątyni i ubogich.

Na rzecz ubogich Prawodawca wyznaczył specjalną dziesięcinę co trzy lata (Pwt 14, 28). Ponadto ubogim i potrzebującym należało się to, co samo urosło na polu w roku szabatowym i w roku jubileuszowym (Wj 23, 11)³³. Należał im się także ostatek zboża i owoców na polu i w ogrodzie oraz kłosa i owoce opadające na ziemię³⁴. Poza tym każdy ubogi miał prawo zaspokoić swój głód, zrywając kłosa na polu i winogrona w winnicy, przez którą przechodził, z tym jedynie zastrzeżeniem, aby nic nie wynosił z sobą, a kłosów nie żął sierpem, ale jedynie zrywał ręką³⁵.

Spośród ubogich i potrzebujących szczególną troskliwością otoczył Prawodawca wdowy i sieroty, jako najbardziej potrzebujące opieki i pomocy. Za ich krzywdami Bóg się będzie ujmować w szczególny sposób³⁶.

Toteż krzywdy, wyrządzane sierotom i wdowom, są najbardziej napiętnowane, a pomoc dla nich zalicza się do czynów najbardziej zasługujących. Wspaniałą ilustracją takiego rozumienia prawa Mojżeszowego jest słynne wyznanie sprawiedliwego Joba, który za szczególną podstawę do chluby wobec Boga poczytuje sobie miłosierdzie wobec wdów, sierót i biednych³⁷.

Reasumując dokonany przegląd kodeksu społecznego Izraela, możemy śmiało stwierdzić, że takie prawo mogło narodowi wybranemu zapewnić pomyślne warunki rozwoju. Całkowicie jest więc uzasadniona дума, z jaką autor Pięcioksięgu podkreśla wartość tego prawa: *„Któryż naród wielki ma prawa i nakazy tak sprawiedliwe, jak całe to Prawo, które ja wam dziś nadaję”* (Pwt 4, 8).

Wreszcie musimy przyznać, że te idee i prawa, tak pełne humanitaryzmu, nie są dalekie od ducha Nowego Testamentu i łatwo możemy rozpoznać w nich fundamenty i postawy, na których Boski Zbawiciel nasz rozwinął, udoskonalił i dopełnił naukę Bożą Nowego Zakonu. Albowiem jak jeden jest Autor ksiąg świętych, który mówił: *„do ojców przez proroków, na końcu zaś tych dni przemówił do nas przez Syna”* (Hbr 1, 1—2), tak jedno jest Objawienie, stanowiące jedną całość w księgach Starego i Nowego Przymierza.

Pelpl'n

KS. EDWARD ZAWISZEWSKI

³³ Por. Kpł 25, 6. — zob. Ks. S. Ł a c h, dz. cyt. 228.

³⁴ Zob. Kpł 23, 22; Pwt 24, 19—22.

³⁵ Zob. Pwt 23, 25—26.

³⁶ „Nie będziesz krzywdził żadnej wdowy i sieroty. Jeślibyś ich skrzywdził i będą się skarżyli do mnie, usłyszę ich skargę i zapali się gniew mój i wygubię was mieczem i będą żony wasze wdowami, a dzieci wasze sierotami” (Wj 22, 21—23).

³⁷ Zob. Jo 31, 16—23.

Ks. Mirosław Kołodziejczyk, Rzym

NOWA MIARA ODPUSTU CZĘŚCIOWEGO

Papież Paweł VI w dniu 1 stycznia 1967 r. ogłosił konstytucję apostolską *Indulgentiarum doctrina*¹, która wprowadza pewne zmiany w praktyce odpustów. Nowość przepisów tejże Konstytucji, w porównaniu z dotychczas obowiązującymi, polega na wprowadzeniu i przestrzeganiu trzech zasadniczych zmian. Zostaje mianowicie wprowadzone nowe określenie miary odpustu częściowego², zmniejszona zostaje liczba odpustów zupełnych oraz redukuje, a właściwie całkowicie usuwa Konstytucja odpusty tzw. rzeczowe i lokalne, czyli przywiązane do rzeczy i miejsc³.

Artykuł niniejszy omawia pierwszą z wprowadzonych przez Konstytucję zmian w praktyce odpustowej. Zasługuje ona na szczególniejszą uwagę nie tylko dlatego, że Papież umieścił ją w swym dokumencie na pierwszym miejscu, ale również dlatego, że najlepiej obrazuje myśl przewodnią całej reorganizacji praktyki odpustów oraz ze względu na jej znaczenie teologiczne⁴.

1. NA CZYM POLEGA PROBLEM?

Odpust — według określenia Konstytucji — *jest to darowanie wobec Boga kary doczesnej za grzechy już zgładzone co do winy*⁵.

Przy określaniu wielkości odpustu chodzi więc o ustalenie „ile” tej kary doczesnej zostaje darowanej. Problem jest o tyle trudny, że chodzi tu przecież o darowanie kary doczesnej zaciągniętej przez człowieka wobec Boga, czyli na płaszczyźnie niewidzialnego stosunku człowieka do Boga. Na tej zaś płaszczyźnie nie można przykładać żadnych jednostek miarowych widzialnych wielkości ziemskich, które można by dodawać lub odejmować.

¹ Paulus VI, *Constitutio Apostolica Sacrarum indulgentiarum recognitio promulgatur*, AAS 59(1967), s. 5—24. Polskie tłumaczenie tejże Konstytucji ukazało się w Ruchu biblijnym i liturgicznym 20(1967), s. 1—13.

² Wydaje się, że łacińskiemu określeniu „*indulgentia partialis*” lepiej odpowiada jego polskie tłumaczenie „odpust częściowy” niż „częstkowy”. Zdrobienie takie nie ma odpowiednika w nazwie łacińskiej i jest trochę już archaiczne.

³ Zmiany powyższe zostały scharakteryzowane w paragrafie V Konstytucji, który stanowi przejście od części teologicznej do przedstawienia szczegółowych norm regulujących na nowo praktykę odpustów.

⁴ Na teologiczne znaczenie tej zmiany, nie analizując jej obszerniej, zwracają uwagę w swych krótkich komentarzach do Konstytucji: O. Semmelroth, *Zur Theologie des Ablasses*, w: *Nachkonziliare Dokumentation*, Trier 1967, Band 2, s. 69; E. Mura, *Costituzione Apostolica „Indulgentiarum doctrina” con breve commento*, Citta del Vaticano (1967), s. 48 n.

⁵ Por. AAS 59(1967), s. 21.

Zagadnienie jest mniej skomplikowane, pod tym względem, gdy chodzi o odpust zupełny. Polega on na darowaniu wobec Boga całości kary doczesnej, należnej za grzechy już co do winy odpuszczone⁶.

Przy odpuście częściowym zagadnienie jego wielkości jest bardziej skomplikowane. Nie chodzi tu już o darowanie całości, ale tylko części należnej do odpokutowania kary doczesnej. Nasuwa się więc pytanie, jaka „część”, „ile” należnej kary doczesnej zostaje darowanej przez odpust częściowy?⁷ Mowa tu już nie o całości kary doczesnej, jak przy odpuście zupełnym, ale tylko o jej „części”. A przecież sam przedmiot, o ile można tak nazwać doczesne kary grzechowe⁸, należy do zakresu niewidzialnej, duchowej, niewymierzalnej ludzkimi wielkościami relacji zachodzącej między Bogiem a człowiekiem. Tu leży zasadnicza trudność zagadnienia. Z jednej strony rzeczywistość nie dająca się ująć jednoznacznie przy pomocy ludzkich, ziemskich, dających się dzielić na części wielkości. Z drugiej strony samo pojęcie odpustu częściowego domaga się jakiegoś bliższego określenia jego wielkości, aby można go wyróżnić od odpustu zupełnego.⁹

Z tego wynika wniosek, że żadne ziemskie, liczbowe określenie wielkości odpustu częściowego nie potrafi wyrazić adekwatnie jego wielkości. Będzie to określenie tylko analogiczne. Wysiłek zaś idzie w tym kierunku, aby znaleźć taką miarę odpustu częściowego, jaka, przy swej analogiczności, określałaby możliwie najlepiej wielkość darowanej przez tenże odpust kary doczesnej.

2. MIARA DOTYCHCZASOWA

W dotychczasowej praktyce odpustowej Kościoła, do określenia wielkości odpustu częściowego stosowano miarę czasową, sprowadzającą się do ilości dni czy lat.¹⁰ Określenie to miało swą genezę w starożytniej praktyce pokutniczej Kościoła, a ściślej mówiąc w taryfje pokutniczej ksiąg pokutnych.¹¹

⁶ Konstytucja pozostawia w mocy obowiązującej dotychczasowe rozróżnienie na odpust zupełny i częściowy. Por. tamże, s. 21. Por. także: Seraphinus de Angelis, *De indulgentiis. Tractatus quod earum naturam et usum*, ed. altera, s. 6.

⁷ Odpust częściowy albo już z góry jako taki zamierzony jest przez udzielającego, albo też odpust zupełny, z braku wszystkich warunków i dyspozycji, może stać się częściowym. Por. *Konstytucja, norma 7* (s. 22); E. Mura, *art. cyt.*, s. 55.

⁸ Odnośnie do rozumienia doczesnych kar grzechowych, por. O. Semmelroth, *art. cyt.*, s. 53—58; K. Rahnner, *Bemerkungen zur Theologie des Ablasses*, w: *Schriften zur Theologie*, t. II, Einsiedeln 1964⁷ s. 204 nn.

⁹ Por. O. Semmelroth, *tamże*, s. 70.

¹⁰ Por. *Enchiridion indulgentiarum*, Typis Polyglottis Vaticanis 1952.

¹¹ Historyczne opracowanie dyscypliny pokutnej, por. N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter, vom Ursprung bis zur Mitte des*

Chrześcijanin, który popełnił pewne grzechy ciężkie, według obowiązującej w starożytności i średniowieczu dyscypliny pokutnej, musiał naprzód odbyć pokutę kościelną, kanoniczną, zanim został ponownie przywrócony do pełnej jedności z Kościołem. Pokuta kanoniczna, która miała różne stopnie i była dość różnaita w różnych Kościołach partykularnych, polegała na pewnych ćwiczeniach pokutnych oraz pociągała za sobą skutki społeczno-prawne, obowiązywała przez pewien, według kanonów i taryf ksiąg pokutnych, określony czas.

Odpust początkowo polegał na skróceniu czasu czy całkowitym darowaniu nałożonej przez Kościół grzesznikowi pokuty kanonicznej. Wówczas określenie odpustu przy pomocy ilości dni czy lat było jednoznaczne. Oznaczało bowiem, że o taką ilość dni czy lat zostaje pokutnikowi, mocą udzielonego odpustu, skrócony czas nałożonej mu poprzednio przez Kościół pokuty kanonicznej.¹²

W XI wieku zmienia się pojęcie odpustu. Następuje przejście w rozumieniu odpustu od darowania kary kanonicznej, pokuty kościelnej do darowania kary doczesnej wobec Boga.¹³

Mimo tego przejścia w pojmowaniu odpustu z płaszczyzny zewnętrznej, kościelno-kanonicznej na zakres wewnętrzny, niewidzialny zachowano w praktyce odpustowej nadal przez długie wieki określanie jego wartości przy pomocy ilości dni i lat. Ale to mierzenie odpustu w ilości dni czy lat przestało już być jednoznaczne, ponieważ doczesnej kary grzechowej wobec Boga nie można mierzyć na dni czy lata jak to miało miejsce przy pokucie kanonicznej, nakładanej przez Kościół. Tłumaczono takie określanie wielkości odpustu częściowego w ten sposób, że darowana zostaje zyskującemu ten odpust taka kara doczesna, jakiej odpuszczenia by dostąpił spełniając, według starożytnej dyscypliny pokutnej, przez wymieniony przy odpuście okres czasu, pokutę kanoniczną.¹⁴

Pomijając to, że „ilość” darowanej wobec Boga kary doczesnej przez odpust częściowy nie może być znana człowiekowi, miara jego wielkości, w znaczeniu dopiero co wyjaśnionym, sama w sobie jest bardzo niedokładna. Pokuta kanoniczna w starożytności i średniowieczu znała różne kategorie pokutników i była dość różnorodna w poszczególnych Kościołach partykularnych. Należałoby więc określić o jaki rodzaj pokuty kanonicznej i w jakim Kościele partykular-

14 *Jahrhunderts* Paderborn 1922; B. Poschmann, *Der Ablass im Licht der Bussgeschichte*, Bonn 1948.

¹² Odpustów takich udzielano czy to z racji pewnych dobrych czynów, jak np. jałmużny czy pielgrzymek do Rzymu. Por. P. Galtier, *De Paenitentia Tractatus dogmatico-historicus*, Romae 1957, s. 543 n.

¹³ Za pierwszy odpust zupełny w nowym jego rozumieniu, uważany jest odpust ogłoszony przez papieża Urbana II w 1095 r. dla krzyżowców. Por. DCT 7, 1607; S. de Angelis, *dz. cyt.*, s. 17.

¹⁴ Por. S. de Angelis, tamże, s. 7.

nym odbywanej chodzi. Ponadto „ilość” darowanej kary doczesnej przy odbywaniu pokuty kanonicznej zależała także od osobistej dyspozycji pokutnika. Więc przy powyższej mierze odpustu częściowego należałoby uwzględnić nie tylko ilość czasu, ale dokładny rodzaj pokuty kanonicznej i również osobistą dyspozycję pokutnika.¹⁵

Oprócz tych niedokładności, możliwych do uniknięcia, czasowe mierzenie odpustu częściowego prowadziło niekiedy do błędnego (czasowego) pojmowania kar czyścowych i samego odpustu. Teologowie przy wyjaśnianiu czasowej miary odpustu częściowego zmuszeni byli zaznaczyć, że nie polega on bynajmniej na skróceniu o tyle a tyle dni czy lat mąk czyścowych.¹⁶

Liczenie odpustów w dniach i latach prowadziło nieraz do niepoważnego sumowania czasowego odpustów. R. Laurentin¹⁷ wspomina o astronomicznej wprost sumie 154000 lat odpustu.

Owa niedokładność i nieporozumienia do jakich prowadziło, sprawiły, że określenie wielkości odpustu częściowego w ilości dni czy lat, nie miało już żadnego znaczenia poza historycznym wspomnieniem. Dlatego spodziewano się, że czasowa miara odpustu częściowego zostanie usunięta z kościelnej praktyki odpustowej.

Komisja, której w okresie Soboru Watykańskiego II zlecono przygotowanie projektu reformy w dziedzinie odpustów, jako pierwszy z postulatów w praktycznej części Relacji przedłożonej Ojcom Soboru, zaproponowała następującą zmianę: *Odpust częściowy, którym obdarzone są modlitwy czy uczynki pobożne, oznacza się jedynie słowami „odpust częściowy” bez żadnego dodawania określenia dni czy lat.*¹⁸

Zaproponowana przez Komisję zmiana znalazła uznanie na Auli soborowej w czasie krótkiej dyskusji nad zagadnieniem odpustów.¹⁹ Patriarcha Maksimos IV w swym przemówieniu, postulował na pierwszym miejscu, odnośnie do praktyki odpustowej, całkowite zniesienie rachunkowości dni, lat czy nawet wieków. Z zadowoleniem stwierdził, że postulat ten został już zrealizowany przez Komisję w przedłożonym Schemacie.²⁰ Podobnie kard. J. Döpfner w swej

¹⁵ Por. R. Laurentin, *Bilan du Concile. Histoire — Textes — Commentaires avec une chronique de la quatrième Session*, Paris 1966, s. 143.

¹⁶ Por. S. de Angelis, tamże; A. Piolanti, *J Sacramenti*, Florentiae 1956, s. 481.

¹⁷ Por. *dz. cyt.*, tamże.

¹⁸ *Positio de sacrarum indulgentiarum recognitione*, Typis Polyglottis Vaticanis 1965, s. 39.

¹⁹ Obszerne sprawozdanie z tej dyskusji, jaka miała miejsce w dniach 11—15 listopada 1965 r., podaje R. Laurentin w *dz. cyt.*, s. 141—152.

²⁰ Por. R. Laurentin, tamże, s. 146—147. Wystąpienie Patriarchy Maksimosa IV na Auli soborowej było bardzo mocne. Postulował, jeśli nie całkowite zniesienie to duże ograniczenia i zmiany w praktyce odpustów, których, w takim rozumieniu, nie zna Kościół Wschodni.

interwencji na Auli soborowej mówił o konieczności uwolnienia się od jakichkolwiek obliczeń matematycznych w dziedzinie odpustów.²¹

Po linii zaprojektowanej przez Komisję zmiany i wypowiedzi na Auli soborowej poszła konstytucja apostolska *Indulgentiarum doctrina*. Stwierdza ona naprzód, że przy odpuście częściowym pominięte zostaną dawne określenia ilości dni i lat.²² W formie zaś obowiązującej normy postanawia że *na przyszłość odpust częściowy oznaczany będzie tylko słowami „odpust częściowy” bez dołączania jakiegokolwiek określenia dni albo lat.*²³

W myśl powyższej decyzji, która weszła w życie z dniem 1 marca 1967 r.²⁴, usunięta została przez Kościół dotychczasowa, przez wiele stuleci będąca w praktycznym zastosowaniu, miara wielkości odpustu częściowego przy pomocy ilości dni czy lat.

3. WPROMADZENIE NOWEJ MIARY

Komisja przygotowująca Projekt dokumentu o odpustach w czasie Soboru, przy określaniu miary wielkości odpustu częściowego, chciała uwolnić się od wszelkich liczb i jakiegokolwiek matematyki.²⁵ Z drugiej strony, skoro zatrzymano w mocy obowiązującej rozróżnienie na odpust zupełny i częściowy, trzeba było z konieczności wskazać na czym polega ich różnica w wielkości skutku.

Gdy krytykowano nieodpowiedniość miary odpustu częściowego w ilości dni czy lat, ujawniła się tendencja, aby za miarę wziąć wartość za doświadczenia zyskiwaną przez spełnienie czynu u obdarzonego odpustem.²⁶

Autorzy Projektu poszli za tą myślą. Wysunęli oni wniosek, aby za miarę wielkości odpustu częściowego przyjąć także darowanie kary doczesnej ze skarbu Kościoła, jakie on już sam otrzymał przez modlitwę czy spełnienie czynu pobożnego obdarzonego odpustem.²⁷

Konstytucja i tym razem podjęła przedstawioną propozycję. *Wierny, który przynajmniej z sercem skruszonym wypełnia czynność obdarzoną dopustem częściowym — postanawia Papież — zyskuje za pośrednictwem Kościoła takie odpuszczenie kary doczesnej, jakiego już sam dostąpił na mocy swej czynności.*²⁸

²¹ Por. R. Laurentin, *tamże*.

²² Por. AAS 59(1967), s. 20.

²³ Por. Norma 4, AAS, *tamże*, s. 21.

²⁴ Przepisy wprowadzone przez konstytucję *Indulgentiarum doctrina* zaczęły obowiązywać po upływie 3 miesięcy od jej ogłoszenia. AAS, *tamże*, s. 24.

²⁵ Wiadomość ta pochodzi z osobistej rozmowy z jednym z członków tejże Komisji.

²⁶ Por. A. Lépicier, *Le indulgenze. Loro origine, natura et svolgimento*, Vicenza 1931, s. 82.

²⁷ Por. *Positio...*, s. 39.

²⁸ Por. Norma 4, AAS, *tamże*, s. 21.

W ten sposób wprowadzona została do kościelnej praktyki odpustowej nowa miara wielkości odpustu częściowego.

4. ANALIZA OKREŚLENIA NOWEJ MIARY

Przytoczone powyżej ostateczne określenie nowej miary odpustu częściowego, poprzedzone zostało w części wstępnej do norm ujęciem szerszym, wyjaśniającym, którego analiza jest konieczna do właściwego zrozumienia nowo przyjętej miary.

Odnosnie odpustu częściowego... — wyjaśnia Konstytucja — wyszukano nową normę, czyli miarę, wedle której bierze się pod uwagę samą czynność wiernego, spełniającego czyn obdarzony odpustem. Ponieważ zaś chrześcijanin oprócz zasługi, która jest głównym owocem czynności, może dostąpić ponadto przez swój czyn odpuszczenia kary doczesnej i to tym większego im większa jest miłość działającego i wartość czynu, postanowiono, żeby to samo odpuszczenie, jakie wierny uzyskuje swoim czynem, przyjmując jako miarę odpuszczenia kary, jakie władza kościelna dodaje hojnie przed odpust częściowy.²⁹

W przytoczonym określeniu wyjaśniającym jak i w samej normie poprzednio podanej, wyróżnić można dwie zasadnicze części.

Część pierwsza obejmuje zdania od początku tekstu aż do słowa „postanowiono”, a w normie zaś odpowiadają jej słowa końcowe — „jakiego (odpuszczenia kary doczesnej) już sam dostąpił na mocy swej czynności”. Jej przedmiotem jest określenie tego, co w części drugiej rozważanych tekstów zastosowane będzie jako miara odpustu częściowego.

Naprzód stwierdza Konstytucja, że przy nowej mierze odpustu częściowego brane jest pod uwagę samo wykonanie (ipsa actio) przez wiernego czynności, czyli dzieła obdarzonego odpustem (opus indulgentia ditatum). Wynika z tego stwierdzenia, że miara odpustu częściowego złączona zostaje nie z dziełem jako takim, które zostało obdarzone odpustem, ale z samym jego wypełnieniem przez wiernego. Chociaż nie oznacza to bynajmniej, jak później zostanie podkreślone, żeby i samo dzieło nie miało wpływu na jego wielkość.

Następnie zostaje podkreślone, że wierny przez swoją czynność otrzymać może również darowanie kary doczesnej. Papież nie mówi tego wyraźnie, ale z kontekstu jest jasne, że to darowanie kary doczesnej dokonuje się mocą wartości zadośćczynnej, jaką zawiera w sobie dana czynność wiernego.

Naukę katolicką o zadośćczynieniu określili już Sobór Trydencki i do niej odwołuje się papież Paweł VI w doktrynalnej części swej Konstytucji.³⁰ Uczy on naprzód, że nie zawsze z łaską usprawiedliwienia, czyli z odpuszczeniem winy grzechowej darowana zostaje

²⁹ Por. *Tamże*, s. 20n.

³⁰ Por. *tamże*, s. 7.

grzesznikowi również cała kara, należna za te grzechy. Zglądzenie tej pozostałej kary może nastąpić albo przez zadośćuczynienie za nią w czasie życia ziemskiego albo przez oczyszczenie się z nich po śmierci przez męki czyścicowe. Zadośćuczynienie na ziemi, jak uczy dalej Sobór Trydencki, dokonuje się przez cierpliwe znoszenie kar i różnych doświadczeń zsyłanych przez Boga oraz przez czyny pokutne nałożone penitentowi przez spowiednika w sakramencie Pokuty albo też podejmowane dobrowolnie, czyli poza zadośćuczynieniem sakramentalnym.³¹

W omawianym określeniu konstytucja *Idulgentiarum doctrina* bierze pod uwagę darowanie kar doczesnych na drodze pozasakramentalnego zadośćuczynienia. Konstytucja zakłada tutaj powszechnie w teologii katolickiej przyjętą naukę, że te czyny ludzkie, które zasługują na nagrodę w życiu wiecznym, mają także wartość zadośćczynną za kary doczesne. Jako główny owoc tej czynności ludzkiej wymienia Papież zasługę. Czyni to chyba ze względu na jej wyższą godność w porównaniu z wartością zadośćczynną. Zasługa na nagrodę wieczną, jak twierdzi św. Tomasz z Akwinu³², jest nieskończenie godniejsza niż darowanie kar doczesnych.

Do zadośćuczynienia pozasakramentalnego za grzechowe kary doczesne wobec Boga, wymagane jest ze strony Boga, aby chciał przyjąć to zadośćuczynienie; ze strony człowieka, aby daną czynność wykonał w stanie łaski i w okresie życia ziemskiego³³, a ze strony samego czynu wymagane jest, aby był godziwy, nadprzyrodzony, wolny oraz aby nosił w sobie coś z charakteru kary. Z tego wynika, że oprócz charakteru karnego danego czynu, są to te same warunki, jakie wymagane są do zasługi.³⁴

Konstytucja w analizowanych tekstach nie wspomina o pierwszym z tych warunków, który znany jest z Objawienia Bożego³⁵, gdyż leży on u podstaw katolickiej nauki o odpustach.

Na pierwszy plan wysuwa natomiast Papież dyspozycję ze strony człowieka wykonującego czynność zadośćczynną. Z nauki Soboru Trydenckiego, który uczy, że przez Chrystusa zasługujemy i zadośćczynimy³⁶, wynika iż do zadośćuczynienia ze strony człowieka wymagany jest stan łaski. Konstytucja już to zakłada, a tylko pod-

³¹ Por. DS 1580, 1693.

³² Por. *Suppl.*, q. 25, a. 2, ad 2.

³³ Dusze w czyśćcu już nie zadośćczynią, ale zadośćcierpią za kary doczesne. Por. E. Doronzo, *Tractatus dogmaticus de poenitentia* — Tom. III. *De satisfactione et absolutione*, Milwaukee (1952), s. 306 n; W. Granat, *Sakramenty święte. Część II — Chrzest, bierzmowanie, pokuta*, Lublin 1966, s. 360.

³⁴ Por. Galtier, *dz. cyt.*, s. 427.

³⁵ P. Galtier (*dz. cyt.*, s. 429) przytacza jako dowód tej prawdy następujące teksty Pisma św.: Powt Pr 7, 13—14; Dan 4, 24; Tob 4, 11; Łk 3, 8; 2Kor 7, 10; 1Kor 11, 31—32. Por. E. Doronzo, *dz. cyt.*, s. 313—317.

³⁶ Por. DS 1690—1691.

kreśla proporcjonalność między darowaniem kary doczesnej a miłością. Odpuszczenie kary doczesnej jest tym większe, im większa jest miłość działającego.

W innym zaś miejscu podkreśla Konstytucja, że do zyskania odpustu, obok spełnienia przepisane go dzieła, a właściwie przy jego spełnianiu, wymagane jest ze strony wiernego także odpowiednie usposobienie, a mianowicie, *aby kochał Boga, brzydził się grzechami, pokładał ufność w zasługach Chrystusa Pana i wierzył mocno, że społeczność świętych jest dla niego wielkim pożytkiem*.³⁷ Znowu miłość Boga zostaje wysunięta na pierwsze miejsce między dyspozycjami wymaganymi ze strony wiernego do zyskania odpustu. Czyli wielkość oraz wartość zadośćuczynienia, a konsekwentnie wielkość odpuszczenia kary doczesnej zależy, zgodnie z nauką Konstytucji, głównie i przede wszystkim od dyspozycji z jaką wierny spełnia daną czynność, *ex opere operantis*, to znaczy, że zależą od usposobienia wiernego.³⁸

Na drugim miejscu, według Konstytucji, wielkość zasługi i odpuszczenia kar doczesnych zależy również od wartości, znakomitości (*operis praestantia*) spełnianego dzieła. Papież nie określa bliżej od czego zależy owa „*praestantia operis*”, która ma wpływ na wielkość zasługi i darowania kar doczesnych. Jak już wspomniano, dzieło zadośćczynne oprócz godziwości, nadprzyrodzoneści i wolności, musi także odznaczać się charakterem kary, pewnej uciążliwości. Ogólnie teologowie przyjmują, że w stanie natury upadłej każdy czyn dobry spełnia powyższy warunek i dlatego jest równocześnie zadośćczyniacy.³⁹ Na to również wskazuje Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, kiedy, charakteryzując ogólnie Kościół pielgrzymujący, pisze, że *posiada on postać tego przemijającego śwata i żyje wśród stworzeń, które wzdychają dotąd w bólach porodu*.⁴⁰ Wszelkie dobro, jakiego dokonuje człowiek w czasie życia ziemskiego, dokonuje się w trudzie, w bólach podobnych do bólów rodzenia.

Konstytucja *Indulgentiarum doctrina* nie tylko podkreśliła, że wielkość odpuszczenia kary doczesnej zależy także od dzieła, ale konsekwentnie w normie 13 postanawia, że odpustami obdarzone zostaną tylko ważniejsze, szczególniejsze (*praecipuae*) modlitwy oraz ważniejsze, szczególniejsze (*praecipua*) czyny pobożności, miłości i pokuty.⁴¹

Należy jeszcze zwrócić uwagę, że Konstytucja mówi, iż wierny może nadto dostąpić (*consequi in super possit*) odpuszczenia kary

³⁷ Por. *Constitutio...* s. 19.

³⁸ Por. I de Quibert, *Theologia spiritualis — Ascetica et mystica*, Roma 1937, s. 42.

³⁹ Por. Św. Tomasz, *Suppl. q. 15, a. 1, ad 2*; P. Galtier, dz. cyt., s. 427; E. Doronzo, dz. cyt., s. 259—270, 318—324.

⁴⁰ Por. AAS 57(1965), s. 53.

⁴¹ Por. AAS 59(1967), s. 23. Por. także E. Mura, *art. cyt.*, s. 50n.

doczesnej. Wydaje się że w sformułowaniu tym nie można dopatrywać się stwierdzenia, jakoby nie każdy czyn zasługujący był zadośćuczyniającym, czyli odpuszczał kary doczesne. Zaś warunkowe „possit” wyrażać może tylko tę myśl, że o zaistnieniu faktycznym odpuszczenia kar doczesnych mamy tylko pewność moralną i nigdy nie możemy twierdzić z całą pewnością, że ono rzeczywiście się dokonało.

Podsumowując analizę pierwszej części rozpatrywanych tekstów, należy przyjąć wniosek, zgodnie z ich treścią, że wierny może dostąpić pozasakramentalnego darowania kary doczesnej. Wielkość zaś darowania kary doczesnej zależy od gorliwości w miłości wiernego i od wartości samego dzieła spełnianego.

Po tym wyjaśnieniu, Konstytucja w części drugiej analizowanych określić przechodzi już do sprecyzowania samej miary odpustu częściowego. Podstawę tej miary stanowi omówione w części pierwszej darowanie kary doczesnej. *To odpuszczenie kary doczesnej — postanawia Papież — jakie wierny zdobywa przez swą czynność, postanowiono przyjąć jako miarę odpuszczenia kary doczesnej, jakie władza kościelna dodaje przez odpust częściowy.*⁴²

Należy zwrócić uwagę, że tekst Konstytucji nic nie mówi o „ilości” darowanej kary doczesnej. Widocznie chce przez to podkreślić, że wiadome to jest jedynie Bogu. Natomiast ani Kościół, ani sam wierny, nie wiedzą „ile” kary zostaje darcwanej. Stąd Papież mówi tylko o darowaniu, odpuszczeniu kary doczesnej i ono jest miarą odpustu częściowego. To samo (hanc ipsam) odpuszczenie kary doczesnej, jakie (quam) zyskuje sam wierny wzięte jest jako (tamquam) miara odpuszczenia, które (quam) władza kościelna hojnie dodaje przez odpust częściowy.

W samej zaś normie 5 postanawia Konstytucja, że przez odpust częściowy Kościół udziela takiego darowania kary doczesnej, jakiego wierny dostąpił już przez swą czynność.

Zaimki użyte przez Konstytucję nie mówią nic o samej wielkości darowanej kary doczesnej, ale tylko wyrażają równowartość odpuszczenia kary doczesnej na mocy samego spełnienia czynu i darowania kary doczesnej na mocy obdarzenia tej czynności przez Kościół odpustem częściowym. Czyli obdarzenie odpustem częściowym polega na „podwojeniu” przez Kościół wartości zadośćuczynnej, czyli odpuszczenia kary doczesnej, jakie wierny zdobywa przez spełnienie dzieła obdarzonego tymże odpustem. To jest właśnie nowa miara odpustu częściowego. Zwróćmy jeszcze raz uwagę, że nie mówi ona nic o „ilości” darowanej kary doczesnej, ale tylko o jego „podwojeniu” przez odpust częściowy. Rachunkowość w nowej mierze ograniczona została do minimum, chociaż nie dało się uniknąć jej całkowicie.

⁴² AAS 59(1967), s. 21.

Owo „podwojenie”, idąc za wyjaśnieniami C. Dumonta⁴³, zilustrować można przy pomocy pewnych porównań. Podobnie jak się mówi, że ten, kto łączy swą modlitwę z urzędową, liturgiczną modlitwą Kościoła, dwa razy się modli, czy tak jak się mówi „qui bene cantat, bis orat”, tak ten, kto łączy swe zadośćuczynienie z zadośćuczynieniem, którego Kościół udziela przez odpust, zadośćuczyni w podwójny sposób. Należy jednak zaznaczyć, że przytoczone porównania ilustrują tylko samo podwojenie darowania kary doczesnej a nie jego pewność, gdyż przy odpuście częściowym jest ono zagwarantowane wyraźnie przez Kościół.

5. OCENA NOWEJ MIARY

Jedną z pierwszych jej wartości pozytywnych, to podkreślenie godności osoby ludzkiej. Spełnienie, wykonanie przez wiernego dzieła obdarzonego odpustem częściowym decyduje na pierwszym miejscu o wielkości darowania kary doczesnej przez odpust. Dopiero na drugim planie wymienia Konstytucja godność samego dzieła. To wypuklenie osobistego udziału wiernego w spełnianiu dzieła odpustowego przy określaniu miary odpustu częściowego jest przejawem chrześcijańskiego personalizmu.

Warto także zaznaczyć, że ta sama myśl leży również u podstaw dwóch innych zmian wprowadzonych przez Konstytucję w praktyce odpustowej. Ograniczenie liczby odpustów zupełnych ma na celu, według Konstytucji, lepsze osobiste przygotowanie się wiernych do ich zyskania, a zniesienia odpustów rzeczowych i miejscowych, ma podkreślić, między innymi, że odpust związany zostaje z czynnością wykonaną przez wiernego, a nie z miejscem czy rzeczą jako takimi.⁴⁴

Nowa miara odpustu częściowego sprzyja rozwojowi osobistej świętości i pobożności. Już nie chodzi tylko o ilość spełnionych dzieł obdarzonych odpustem, jak to mogło się zdarzać przy dotychczasowej mierze, ale o jakość spełnienia tych dzieł, o czym decyduje świętość osobista wiernego, jego gorliwość. Osobista dyspozycja, gorliwość z jaką wierny spełnia dzieło odpustowe mają bowiem przede wszystkim wpływ na wielkość uzyskanego darowania kary doczesnej, czyli na wielkość odpustu częściowego.⁴⁵

Widoczne to jest także i w innych wypowiedziach Konstytucji. Celem odpustów, oprócz zgładzenia kar doczesnych, jest także — jak uczy Papież — *aby nakłonić wernych do spełniania uczynków pobożności, pokuty i miłości, tych zwłaszcza, jakie przyczyniają się do wzrostu*

⁴³ Por. C. Dumont, *Constitution apostolique „Indulgentiarum doctrina” du 1er janvier 1967 sur la révision des indulgences*, *Nouvelle Revue Théologique* 99(1967), t. 89, s. 314.

⁴⁴ Por. AAS 59(1967), s. 20 Por. także O. Semmelroth, *Zur päpstlichen Neuordnung des Ablasswesens, Geist und Leben* 40(1967), s. 354n.

⁴⁵ Por. E. Mura, *art. cyt.*, s. 51.

wiary i dobra wspólnego.⁴⁶ Korzystanie z odpustów... — pisze Konstytucja w innym miejscu — *nie daje nikomu sposobności do nie-dbalstwa i w żaden sposób nie zwalnia od wysiłku gorliwego wyrabiania dyspozycji, wymaganych do pełnego zjednoczenia z Bogiem.*⁴⁷

W świetle tych wypowiedzi staje się jasne, że nowa miara odpustu częściowego i inne zmiany w praktyce odpustowej, mają na celu wpływać na rozwój osobistej świętości wiernych.

Już przy analizie tekstów zwrócono uwagę, że nowa miara nie mówi nic o „ilości” darowanej przez odpust częściowy kary doczesnej oraz wyzbyła się, o ile to tylko było możliwe, wszelkiej rachunkowości. Ponadto jest ona połączona wewnątrznie z samym wykonaniem i dziełem odpustowym, a nie sztucznie dołączona z zewnątrz.

Nowa miara odpustu częściowego odsuwa również niebezpieczeństwo magicznego pojmowania odpustów. Jak wielkość odpustu częściowego zależy od osobistego wysiłku wiernego tak jego skuteczność zależy od rozdzielania przez Kościół zadośćuczynienia dokonanego przez Chrystusa Pana, Najświętszej Maryi Panny i Świętych.⁴⁸

Wspomniane zalety nowej miary odpustu częściowego wskazują na jej większą odpowiedzialność i doskonałość niż dotąd stosowana miara ilości dni i lat. Jednak przy jej cenie, obok wymienionych i ogólnie uznawanych jej wartości, są również głosy wskazujące na pewne braki i niedoskonałości, jakie zawiera w sobie także i nowa miara.

Pewne zastrzeżenia krytyczne pod adresem nowo przyjętej miary wysunął O. Semmelroth. Zarzuca on nowej mierze, że nie jest ona żadną „konkretną miarą” (ein konkretes Mass), ponieważ człowiek nie może wiedzieć, jaką wartość ma jego czyn przed Bogiem, a więc konsekwentnie nie może poznać także podwojonej jego wartości. Nowo wprowadzoną przez Konstytucję miarę nazywa on rozwiązaniem próbnym, a nawet kompromisem. Należałoby, jego zdaniem, zrezygnować z wszelkiego rachunkowego odmierzania.⁴⁹

Wymienione zarzuty wydają się przesadne, jeśli weźmie się pod uwagę niedoskonałości pochodzące z analogiczności pojęć teologicznych. Wiadomo, że jak zasługi i wzrostu łaski nie można pojmować na sposób dodawania konkretnych wielkości, tak samo odpuszczenia częściowego kar doczesnych nie można pojmować jako odejmowania jakos konkretnych jednostek, na które byłaby podzielna owa kara. Dlatego nie może tu być w ogóle, wydaje się, mowy o jakiegokolwiek „konkretnej mierze”. Ale czy z tego powodu trzeba od razu zrezygnować z wszelkiej miary? Chyba nie. W przeciwnym razie można by dojść do przekonania, że zrezygnować trzeba z wszelkiego ludzkiego przedsta-

⁴⁶ Por. *tamże*, s. 17.

⁴⁷ Por. *tamże*, s. 19.

⁴⁸ Por. AAS 59(1967), s. 11—12.

⁴⁹ Por. O. Semmelroth, *Zur Theologie des Ablasses*, s. 70—71; Tenże, *Zur päpstlichen...*, s. 352.

wiania rzeczywistości niewidzialnej, nadprzyrodzonej. Raczej wysiłek powinien pójść w tym kierunku, aby szukać pojęć wyrażających, mimo swej analogiczności, możliwie najdokładniej oznaczaną rzeczywistość.

Do tego zmierza Konstytucja. W miejsce mniej odpowiedniej miary, wprowadziła doskonalsze, co przyznaje sam O. Semmelroth, określenie wielkości odpustu częściowego. Ograniczyła rachunkowość do minimum. Zrezygnować zaś z wszelkiej wymierzalności Konstytucja nie mogła chociażby z tego względu, że jest to konieczne do zrozumienia zachowanego w mocy rozróżnienia na odpust zupełny i częściowy.⁵⁰

Podniesione zastrzeżenia mają ten plus, że nie pozwolą zasnąć w uwielbiającym zachwycie nad nową miarą, ale zmuszą będą do dalszego badania i szukania doskonalszego ujęcia teologicznego poruszonego zagadnienia. Możliwe, że z biegiem czasu wypracowane zostanie jeszcze doskonalsze pojęcie teologiczne natury odpustu i jego wielkości.⁵¹ Dlatego dobrze jest dostrzegać pewne doskonałości chociażby w nowo przyjętej mierze odpustu częściowego, aby szukać doskonalszej. Do pracy tej zachęca sama Konstytucja, kiedy podkreśla, że Kościół zaprasza wszystkie swoje dzieci do rozważania i zastawiania się nad odpustami zostawiając im, w korzystaniu z nich, świętą i sprawiedliwą wolność dzieci Bożych.⁵²

Rzym

KS. MIROŚLAW KOŁODZIEJCZYK

Zusammenfassung

Dieser Artikel bespricht das neue Mass des Teilablasses, das durch die Apostolische Konstitution *Indulgentiarum doctrina* eingeführt worden ist.

Zuerst stellt der Autor die Schwierigkeiten des Problems dar. Die Grösse des Ablasses, der ein Erlass der zeitlichen Strafe vor Gott ist, ist sehr schwer zu bestimmen. Diese Schwierigkeiten sind grösser beim Teilablass als bei dem vollkommenen Ablass, der die Ganzheit der zeitlichen Strafe erlässt. Hier handelt es sich um eine Grösse im geistlichen Bereich, wo man keine irdischen, teilbaren Massangaben im eigentlichen Sinn anwenden kann. Also jedes Mass des Teilablasses ist immer ein analogisches Mass. Dieses Mass ist um so besser, je mehr es die bezeichnete Wirklichkeit genauer bestimmt.

Das bisherige Mass des Teilablasses, das ihn im Zeitmass von Tagen

⁵⁰ O. Semmelroth również rozróżnienie między odpustem zupełnym a częściowym uważa za trudne do wytłumaczenia i zalicza je do próbnych rozwiązań Konstytucji. Por. *Zur päpstlichen...*, s. 352—353

⁵¹ B. Poschmann (dz cyt.) zapoczątkował nową teorię na temat natury odpustów, według której odpust, zarówno dla zmarłych jak i dla żywych udzielany jest *per modum suffragii*, czyli jest to modlitwa Kościoła a nie akt władzy jurysdykcyjnej Teorii tę podjął i dalej uzasadnia K. Rahner, por. art cyt., Tenże, *Sulla dottrina ufficiale odierna dell'indulgenza*, w: *Punti scottanti di teologia*, t. 8: *Sull'indulgenza*, Edizioni Paoline (1968), s. 68—112.

⁵² Por. AAS 59(1967), s. 18.

und Jahren bestimmte, hatte wenig Genauigkeit, führte zu einigen Missverständnissen und wurde deshalb von Theologen kritisiert. Schon die den Konzilsvätern vorgelegte *Positio de sacramentis indulgentiarum recognitione* schlug die Veränderung des bisherigen Masses vor. Die Apostolische Konstitution hat diesen Vorschlag angenommen und hat die neue Massangabe eingeführt.

Der Hauptteil des Artikels ist der theologischen Analyse der Texte der Konstitution gewidmet. Zuerst analysiert der Autor die Texte über den strafabbüssenden Wert der guten Werke. Infolge dieses genugtuenden Wertes des guten Werkes erlangt der Mensch ausser dem Verdienst auch die Nachlassung zeitlicher Sündenstrafen vor Gott. Diese Nachlassung der zeitlichen Strafe, die der Gläubige durch sein gutes Werk erwirbt, beschliesst der Papst, als neue Massnorm des Teilablasses zu nehmen. Mit anderen Worten: durch einen Teilablass verdoppelt die Kirche diesen Strafnachlass, den der Gläubige durch sein Handeln erlangt. Aber die Konstitution sagt nicht über die Quantität dieses Strafnachlasses. Sie stellt fest, dass durch einen Teilablass die Kirche diesen Nachlass an zeitlicher Strafe hinzufügt, den der Gläubige schon durch sein Tun erhält.

Bei der Beurteilung betont der Autor die positiven Werte des neuen Masses, wie z. B. die Personalisierung des Ablasswesens, die Begünstigung des persönlichen Eifers, die Beschränkung auf das Minimum des Rechnens. Endlich macht der Autor aufmerksam auf einige Vorbehalte, die besonders O. Semmelroth macht. Diese Vorbehalte, wie z. B. dass das neue Mass kein konkretes Mass ist, scheinen übertrieben aber muntern auf zur Suchen nach einem noch genaueren Mass des Teilablasses.

Ks. Stanisław Burzawa, Paryż

LITURGIA NA PIERWSZYM SYNODZIE BISKUPÓW

W czasie obrad Pierwszego Synodu Biskupów, który odbył się w Rzymie (październik 1967), zajęto się także liturgią. Prasa poinformowała o wynikach głosowań, ale wiadomo, że wielu biskupów odpowiedziało na podstawowe pytania: *placet juxta modum*. W oficjalnym organie Liturgicznej Komisji Posoborowej: *Notitiae* z listopada 1967 r. opublikowano sprawozdanie z przebiegu dyskusji, podając także treść propozycji i poprawek postawionych przez biskupów uczestniczących w Synodzie.

Na życzenie Ojca Św. postawiono Ojcem Synodu trzy kwestie dotyczące:

I. Nowych modlitw eucharystycznych. II. Formuł konsekuracyjnych. III. Składu Apostolskiego.

Ad I. Czy podoba się Ojcem, by do liturgii łacińskiej wprowadzono trzy nowe kanony?

Na 183 głosujących 127 *placet*, 22 *non placet*, 34 *placet juxta modum*. Poprawki zgłoszone przez biskupów można ująć w sześć punktów:

1. Wprowadzić nowe kanony, ale należy dać pierwszeństwo kanonowi rzymskiemu; winno się go odmawiać w niedziele i święta uroczyste.
2. Należy podać pewne przepisy regulujące użycie tego lub innego kanonu; nie można pozostawić wolnego wyboru celebransowi.
3. Nowe kanony winny być zarezerwowane dla grup i wspólnot dobrze przygotowanych.
4. Przed wprowadzeniem w życie nowych kanonów, należy je przedstawić Konferencjom Biskupim, a wiernych należy przygotować na ich przyjęcie.
5. Nie tylko trzy nowe kanony, ale może być większa ilość kanonów; zezwolić na posłużenie się kanonami liturgii wschodnich oraz upoważnić Konferencje Biskupie, by mogły powziąć decyzje kompozycji nowych kanonów.
6. Należy odnowić kanon rzymski w ten sposób, by można się nim posługiwać z łatwością.

Ad II. Czy podoba się Ojcom, by w nowych kanonach słowa konsekuracyjne brzmiały: *Hoc est enim Corpus meum. Quod pro vobis tradetur?*

Na 183 głosujących 110 placet, 12 non placet, 61 placet juxta modum.

1. Słowa *Quod pro vobis tradetur* winny być dodane nie tylko w nowych kanonach, ale także w kanonie rzymskim, a to ze względu na ich ważność.
2. Słowo *tradetur* należy rozumieć w czasie teraźniejszym, bo tak go też użyto w innych księgach Pisma Świętego.

Czy podoba się Ojcom, by w nowych kanonach słowa konsekuracyjne wymawiane nad winem brzmiały: *Hic est enim Calix Sanguinis mei, novi aeterni testamenti, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum* (opuszczając słowa: *Mysterium fidei?*)

Na 183 głosujących 93 placet, 48 non placet, 42 placet juxta modum.

3. Słowa *Mysterium fidei* należy opuścić nie tylko w nowych kanonach, ale także w rzymskim.
4. Słowa te nie powinny być usunięte z liturgii; ale mogą stanowić aklamację wiernych po konsekracji, albo je włączyć w modlitwę następującą po konsekracji.

Ad III. Czy podoba się Ojcom, by Konferencje Biskupie mogły decydować o użyciu we Mszy Św. nie tylko Symbolu Nicejsko-Konstantynopolitańskiego, ale także Składu Apostolskiego? 142 placet, 22 non placet, 15 placet juxta modum.

1. Władzę tę mogą otrzymać Konferencje Biskupie od Stolicy Apostolskiej i to w wypadkach ściśle określonych.

2. Symbol Nicejsko-Konst. winien być zawsze wybrany we Mszach śpiewanych.
3. Skład Apostolski może być odmawiany we Mszach Św. dla dzieci, odprawianych w dni powszednie i przy innych okazjach, kiedy można użyć prostszej formy Mszy Św.
4. W każdym kraju należy wybrać jedną formułę Symbolu, gdyż to ułatwi wiernym udział.
5. Należy czuć, by Skład Apostolski był zawsze śpiewany.
6. Zawsze i wszędzie należy odmawiać Skład Apostolski.

Oprócz powyższych kwestii postawionych biskupom na życzenie Ojca Św. 26 października odbyło się głosowanie nad ośmioma innymi kwestiami dotyczącymi struktury i treści Mszy Św. i Breviarza.

I. Czy podoba się Ojcom struktura Mszy Św. zwanej normatywną?

71 placet, 43 non placet, 62 placet juxta modum. Było do przewidzenia, że na to pytanie odpowiedzą biskupi w znacznej części „placet juxta modum”, a to ze względu na jego zbyt ogólne sformułowanie.

1. Msza normatywna winna być czytana, a nie śpiewana, aby ją można łatwiej odprawić w parafiach w niedziele i święta.
2. Zezwolić Konferencjom Biskupim na dokonywanie pewnych przystosowań Mszy normatywnej do okoliczności czy to ze względu na region czy na miejscową tradycję.
3. Schemat Mszy normatywnej nie może być zbyt uproszczony.
4. Niczego nie pozostawiać do wyboru celebransowi, ale wszystko ustalić, określić, aby nie wprowadzać zamieszania i różnic między regionami i kościołami.
5. Nie rozbudowywać zbyt wiele liturgii słowa w odniesieniu do liturgii eucharystycznej.
6. Zezwolić Konferencjom Biskupim na dobór czytań i na tworzenie nowych oracji.
7. Przewidzieć we Mszy Św. chwile ciszy.
8. Nie można zostawiać czasu na refleksje, bo to nie odpowiada mentalności współczesnego człowieka.
9. Skrócić albo nawet usunąć śpiewy po czytaniach.
10. Modlitwa powszechna nie jest konieczna w każdej Mszy Św.; zezwolić na możliwość umieszczenia modlitwy powszechnej po Komunii Św.
11. Po liturgii słowa wprowadzić chwilę ciszy, dając przez to wiernym możliwość medytacji przyjętego Słowa Bożego.
12. Zachować modlitwy i obrzędy ofiarnicze jak dotychczas; modlitwy te winny być zawsze obowiązujące.
13. Pozostawić „Orate fratres”.
14. Zmniejszyć ilość imion świętych w kanonie.

15. W każdym kanonie po konsekracji winna mieć miejsce akklamacja wiernych.
16. Konferencje Biskupie winny mieć władzę powzięcia decyzji, gdy chodzi o komunię pod dwoma postaciami; po komunii wprowadzić więcej modlitw.

II. Czy podoba się Ojcom, by w każdej Mszy Św. miał miejsce akt pokutny w różnych formach zależnie od okresów liturgicznych i innych okoliczności w których uczestniczyliby wszyscy obecni? 108 placet, 23 non placet, 39 placet juxta modum.

1. Akt pokutny we Mszy Św. winien być krótki, ściśle określony i jeden dla całego Kościoła.
2. Różne formuły aktu pokutnego pozostawić do wyboru Konferencjom Biskupim lub celebransowi.
3. Tak sformułować absolicję kończącą akt pokutny, by wierni nie brali ją za prawdziwą absolicję.
4. Akt pokutny może być również dobrze na początku liturgii eucharystycznej jak i na początku liturgii słowa.
5. Zachować Confiteor, ale winni go wierni odmawiać wspólnie z kapłanem; zachować tylko pierwszą część Confiteor; dodać słowa „per omissionem”.

III. Czy podoba się Ojcom, by wprowadzić (ad experimentum) trzecie czytanie?

72 placet, 59 non placet, 41 juxta modum.

1. Doświadczenia nie są konieczne.
2. Można pozwolić na doświadczenia w pewnych określonych Kościołach.
3. Nie przedłużać doświadczeń ponad dwa lata.
4. Nie zobowiązywać do trzech czytań, ale poczekać na wyniki doświadczeń.
5. Zalecać trzy czytania, ale nie czynić ich obowiązującymi; zamieścić je w mszale, ale dać możliwość wyboru między pierwszym a drugim.
6. We Mszach Św. bez udziału wiernych pozwolić na jedno czytanie.

IV. Czy podoba się Ojcom, by można było zastąpić Introit, Offertorium i Communio innymi śpiewami według opinii Konferencji Biskupiej?

126 placet, 25 non placet, 19 placet juxta modum.

1. W doborze tekstów nowych winien być zachowany pewien porządek.
2. Treść tekstów winna harmonizować z przewodnią myślą obchodzonej uroczystości.

3. We Mszach bez udziału wiernych nie należy opuszczać części, które powinny być śpiewane.
4. Zachować teksty, które były dotąd w użyciu, a to ze względu na ich piękno i treść.

V. Czy podoba się Ojcom, aby psalmy (także złorzeczące i historyczne) pozostały w cyklu czterech tygodni?

117, placet, 25 non placet, 31 placet juxta modum.

1. Pozostawić psalmy złorzeczące, ale dać możliwość zastąpienia ich innymi.
2. Usunąć psalmy złorzeczące a także części złorzeczące innych psalmów.
3. Psalmy złorzeczące mogą figurować jedynie w godzinach nie obowiązujących.

VI. Czy podoba się Ojcom raport odnośnie do laudes i nieszporów?

144 placet, 7 non placet, 23 placet juxta modum.

1. Officium winni odmawiać wszyscy, ale nie zawsze pod grzechem ciężkim. Zobowiązać jedynie do odmawiania laudes i nieszporów.
2. Laudes i nieszporu winny się składać z trzech psalmów, jednego czytania i modlitwy; poza chórem opuścić hymn, wersety i responsoria.
3. Przy końcu laudes umieścić modlitwy, które znajdują się przy końcu prymy, gdyż treścią ich jest prośba o uświęcenie dnia i ofiarowanie naszych zajęć.

VII. Czy podoba się Ojcom propozycja odnośnie do godzin mniejszych?

141 placet, 13 non placet, 20 placet juxta modum.

1. Godziny mniejsze nie powinny być obowiązujące przynajmniej dla księży, którzy nie są zobowiązani do modlitwy chórowej.
2. Może być jedna godzina mniejsza składająca się z hymnu, psalmów, czytania dłuższego niż dotychczas i modlitwy.
3. Znieść kompletę a pewne jej elementy dołączyć do nieszporów.

VIII. Czy podoba się Ojcom raport dotyczący matutinum?

1. Matutinum winno być nie obowiązujące.
2. Usunąć z matutinum psalmy, a pozostawić jedynie czytania.
3. Ordynariusz może zewoląć na zastąpienie czytań wyznaczonych innym wyjątkiem z Biblii.
4. Księża mogą sobie dobrać czytania w zależności od treści obchodzonej uroczystości.

5. Aby charakter dydaktyczny nie dominował nad charakterem modlitewnym officium.
6. Czytania hagiograficzne winny być historyczne, mają okazywać właściwą osobowość świętego, a nie konwencjonalną.

Analizując wypowiedzi „placet juxta modum” widać, że w wielu wypadkach domagano się daleko idących modyfikacji. Propozycje biskupów sięgają daleko poza przedstawione schematy, choć pewien procent Ojców Synodu oponował wskazując na niebezpieczeństwo zerwania z tradycją.

Większość biskupów wyraziła wdzięczność dla „Consilium” za to, czego dokonano w dziedzinie liturgii, gdyż praca Komisji Liturgicznej służy dobru Kościoła. Z wielkim uznaniem mówiono o zasługach Kardynała Lercaro.

Domagali się biskupi, aby odtąd nie wprowadzano zmian stopniowo i częściowo, ale raczej poczekać aż całość przewidzianych zmian będzie gotowa i wówczas wydać dokument, by uniknąć ciągłego zakłócania nowymi, stopniowymi zmianami w małych odstępach czasu. Należy dążyć do definitywnego ustalenia zasad i jednolitych stałych praw. Odnośnie do swobodnego dokonywania eksperymentów, zdania Ojców Synodu były podzielone. Jedni domagali się zaprzestania eksperymentów, gdyż to niepokoi wiernych, a u księży powoduje brak dyscypliny i jednomyślności. Drudzy podkreślali potrzebę dokonywania prób przed wprowadzeniem zmian, które jednak powinny być przeprowadzone w określonych wspólnotach, regionach i terenach misyjnych. Pozwolić na przeprowadzenie prób może nie tylko St. Ap., ale także Krajowe Konferencje Biskupie. To pozwoli na ustalenie odpowiednich formuł i obrzędów, które będą prawdziwie przystosowane do potrzeb współczesnego świata, do warunków i tradycji narodów i innych wspólnot. Szczególnie mocno podkreślili biskupi misyjni, by nie zobowiązywano Kościołów misyjnych do przyjęcia kultury zachodniej.

Na pytania i trudności biskupów odpowiedział Kardynał Lercaro, którego główne myśli rzucają dużo światła na metodę wprowadzania zmian oraz wskazują kierunek i zakres reformy na przyszłość.

1. Progresywny charakter liturgicznej reformy.

Nie można kwestionować stopniowego wprowadzania zmian, gdyż jest to konieczne ze względu na przygotowanie księży i wiernych. Zaznajomienie się wiernych ze zmianami, asymilacja nowości, przyjęcie zmiany wymagają czasu. Zresztą instrukcja z 26 września 1964 roku aprobowała metodę progresywnego wprowadzania zmian: „Odnowa liturgii zostanie przyjęta przez wiernych z większą łatwością, gdy będzie się jej dokonywać stopniowo, etapami, gdy zmiana będzie poprzedzona katechezą” (nr 4). Komisja Liturgiczna

stara się przeprowadzić reformę w czasie możliwie najkrótszym, ale należy pamiętać o tym, że przeprowadzenie ankiet, doświadczeń, badań wymaga czasu. Prace te nie mogą być wykonane od razu. Realizacja reformy liturgicznej dokonuje się od samego początku według ściśle określonego planu.

2. Kompetencje Konferencji Biskupich.

Aby liturgia była czymś żywotnym, mającym wpływ na duszę współczesnego człowieka, należy jej dać pewną giętkość, łatwość przystosowania. Liturgia winna odpowiadać duchowi tradycji każdego narodu. Należy się więc starać, by każde nabożeństwo można było dostosować w pewnej mierze do odpowiedniej grupy. Komisja Liturgiczna zdaje sobie z tego sprawę i troszczy się o to, by Konferencjom Biskupim a także księżom pozostawić możliwość adaptacji nabożeństw, ale należy jednocześnie czuwać, by te przystosowania nie wykraczały poza principium Konstytucji Soborowej, o zachowaniu istotnej jedności rytu rzymskiego (art. 38). W liturgii jest wiele miejsca na tradycje narodów, dlatego pewne obrzędy i gesty, jak aspersion, przyklęknięcia, znaki krzyża i tym podobne, będą mogły być wprowadzone lub zredukowane przez Konferencje Biskupie, o ile tego wymaga dobro wiernych. Tak wielkiej swobody nie można pozostawić poszczególnym księżom, gdyż to uniemożliwiłoby zachowanie istotnej jedności obrządku rzymskiego. Po troskliwej i solidnej formacji będą księża mogli korzystać z pewnej swobody, gdy chodzi o przykład o dobór czytań czy pewnych gestów w ściśle określonych wypadkach w celu ożywienia celebracji. Komisja Liturgiczna przywiązuje do tej sprawy dużą wagę.

3. Dokonywanie eksperymentów i sprawa uproszczenia obrzędów.

Od samego początku swej pracy Komisja Liturgiczna pragnęła dokonać pewnych eksperymentów przed ogłoszeniem dokumentów mających na celu wprowadzenie zmian w Liturgii. Tak było z rytmem koncelebracji, tak jest obecnie z obrzędem katechumenatu dorosłych, czy z obrzędami pogrzebowymi, tak się też postąpi w pracach nad obrzędem sakramentu małżeństwa. Regiony wybrane do przeprowadzenia prób są zróżnicowane ze względu na sytuację społeczną i religijną. Komisja Liturgiczna przyjmuje dwa rodzaje eksperymentów. Pierwszy z inicjatywy „Consilium” polega na zleceniu dokonania pewnych eksperymentów komisjom liturgicznym każdego kraju w określonym czasie, według pewnych zasad, w różnych środowiskach. Po przeprowadzeniu zleconych prac komisje liturgiczne wysyłają sprawozdania, zaznaczając także trudności, uwagi i sugestie. Drugi rodzaj przeprowadzenia prób proponowany jest przez konferencję biskupów na podstawie art. 40 Konstytucji Soborowej:

„Aby przystosowanie odbyło się z należyłą przezornością, Stolica Apostolska w razie potrzeby udzieli kościelnej władzy terytorialnej, uprawnienia do przeprowadzenia potrzebnych prób w odpowiednich grupach i określonym czasie”. Ten rodzaj dotyczy zwłaszcza przystosowań koniecznych w określonym regionie, aby liturgia, zachowując jedność istotną obrządku rzymskiego, harmonizowała z duchem tradycji danego narodu. Podobne doświadczenia mogą być przeprowadzone we wspólnotach zakonnych. Komisja Liturgiczna przychylnie jest ustosunkowana do tego rodzaju prób i pozwala na nie chętnie, choć zawsze pisemnie określając zakres tej akcji i kompetencje instytucji kierującej przeprowadzeniem prób. Sprawozdania dostarczają doskonałego i cennego materiału.

Tu i ówdzie słyszy się zarzuty przeciw zbytniemu uproszczeniu obrzędów. Kardynał Lercaro zapewnił Ojców Synodu, że członkowie i eksperci Komisji Liturgicznej rozważą te zarzuty, ale przypomniał też dwie zasady odnośnie do tego problemu. Według Konstytucji Soborowej piękno obrzędów wymaga szlachetnej prostoty, z czym łączy się sprawa powtórzeń, a następnie łatwość przystosowania liturgii do charakteru narodu (art. 34; 37—40). Jeśli chodzi o modyfikacje w obrzędach zawarte w instrukcji z dnia 4 marca 1967 roku, to należy zauważyć, że Kongregacja Obrzędów ogłosiła instrukcję na prośbę licznych Konferencji Biskupich. Prawie wszystkie uproszczenia wskazane zostały przez Konferencje Biskupie. W schemacie „Mszy normatywnej” prawie że nie dokonano nowych uproszczeń.

4. Liturgia słowa a liturgia eucharystyczna.

Zdarza się że niektórzy się dziwią jakoby liturgia słowa została zbytnio rozbudowana i dopatrują się w tym pomniejszenia czci należnej Najświętszemu Sakramentowi. Mówią, że jest to sprzeczne z ostatnimi dokumentami Stolicy Apostolskiej (Enc. *Mysterium fidei*, instr. *Eucharysticum Mysterium*). Przyznanie więcej miejsca liturgii słowa nastąpiło na życzenie Ojców Soboru (Konst. Sob. art. 35), a znajduje to swoje uzasadnienie w powszechnej tradycji liturgicznej. Nikt nie zakwestionuje chyba konieczności i ważności pastoralnej i katechetycznej funkcji słowa w liturgii. We wszystkich liturgiach wschodnich i zachodnich liturgia słowa uległa poważnej ewolucji, a początkami swymi sięga kultu synagogałnego. Czytania biblijne, śpiewy psalmów wprowadzają wiernych w misteria Chrystusa. Homilia, modlitwa powszechna zajmowały także ważne miejsce w tradycji liturgicznej. Liturgia porównawcza dostarcza nam na to licznych dowodów. Rozbudowana liturgia słowa i przyznanie jej więcej miejsca w odnowionych obrzędach po Soborze posiada swoją podstawę w teologii liturgii, gdyż Kościół powołany jest do sprawowania liturgii, w której oddaje chwałę swemu Bogu i sam czerpie niezliczone łaski, przeżywając misteria Chrystusa w obrzę-

dach, tekstach i symbolach. Kościół winien się jednak przygotować na przyjęcie słowa i odpowiedzieć na nie. Po odprawieniu liturgii słowa zbliża się Kościół do eucharystycznego stołu. Pierwsza część nadaje drugiej właściwe znaczenie, ponieważ wprowadza w aktualizujące się misteria Chrystusa i ukazuje w jasny sposób objawienie się, dawanie się Boga ludzkości. Obydwie części stanowią jeden akt kultu: „Obydwie części, z których niejako składa się Msza Św., tak ściśle łączą się ze sobą, że tworzą jeden akt kultu. Dlatego Sobór usilnie zachęca duszpasterzy, aby w katechezie gorliwie uczyli wiernych uczestniczenia w całej Mszy Św. (art. 56). Należy ubolewać, zauważa Kardynał Lercaro, nad tym, że dotychczas wierni uważali liturgię słowa za coś drugorzędnego, od czego można się łatwo dyspensować. Jakże można zrozumieć czym jest Eucharystia bez uprzedniego zetknięcia się z Chrystusem w Jego Słowie. On jest obecny w swoim Słowie, albowiem gdy się czyta w Kościele Pismo Św., wówczas On Sam mówi (art. 7). Wiara, nadzieja i miłość, do których pobudzają nas czytania biblijne, psalmy, homilia, modlitwa powszechna ułatwiają nam włączenie się w akcję samego Chrystusa, działającego poprzez znaki. Jeśli zredukujemy liturgię słowa do zaledwie kilku momentów, to nie możemy się spodziewać w naszych umysłach i w sercach odpowiednich dyspozycji, potrzebnych do przeżycia świętych czynności przy stole eucharystycznym.

Troską biskupów jest wypracowanie liturgii żywej tzn. by wierni w niej odczuli zetknięcie się z Bogiem i braćmi ochrzczoneymi w Chrystusie. Pozostaje jednak jeszcze wiele do zrobienia, zwłaszcza w niektórych krajach, na szczęście jednak niewielu. Realizacja uchwał soborowych w dziedzinie liturgii zależy całkowicie od współpracy biskupów, specjalistów i duszpasterzy. Jedynie odważna, pogłębiona i zespołowa praca może wydać owoce. Przykładem takiej pracy winna być dla zespołów krajowych praca Soborowej i Posoborowej Komisji Liturgicznej.

Paryż

Ks. STANISŁAW BURZAWA

Ks. Bogusław Nadolski T.CHR, Poznań

WEWNĘTRZNA STRUKTURA LITURGII cd.

W nr 6(1967) zamieściliśmy pierwszą część artykułu omawiającego strukturę liturgii w odcinku *ad Patrem*, obecnie podajemy następne części artykułu.

(Redakcja)

2. PER CHRISTUM

Dialektyka trynitarna liturgii nie wyczerpuje się w jej odcinku *ad Patrem*. Drugi bardzo istotny rys Służby Bożej w Kościele zawiera się w słowach *per Christum*.

Rys ten nie stoi w żadnej kolizji z *ad Patrem*. Bóg bowiem na zawsze pozostanie ostatecznym celem liturgii.

Chrystus jest Drogą od Boga do ludzi i od ludzi do Boga. Jest Jedynym Pośrednikiem Nowego Przymierza (Hbr 9, 15). Kapłanem na wieki według obrządku Melchizedeka (Hbr 6, 18).

Dzięki Chrystusowi jako Pośrednikowi mamy dostęp do Boga. W obecnej ekonomii zbawienia droga do Boga Ojca prowadzi przez Chrystusa — *ad Patrem per Christum* — Chrystus jest tą Drogą życia (Hbr 10, 20).

Swoją funkcję pośrednictwa Chrystus nadal spełnia w liturgii *semper vivens ad interpellandum pro nobis* (Hbr 7, 25) — napisze autor listu do Hebrejczyków.

W Chrystusie Bóg podarował ludzkości nowy kult.

Chrystus całym swym życiem oddaje chwałę Bogu, jest pierwszym *adoratorem* Boga Ojca.

Największą jednak chwałę Bogu oddał Jezus przez swoją Mękę, Śmierć, Zmartwychwstanie i Zesłanie Ducha świętego (*Mysterium Paschale*). *Mysterium Paschale* otwiera nową epokę w dziejach kultu.¹ Chrystus jako *catholicus Patris sacerdos*² swoją liturgię przekazał Kościołowi i chciał, aby Kościół w niej uczestniczył. Cała więc liturgia Kościoła jest uobecnianiem liturgii Chrystusa, jest jej prolonacją.³ Służba Boża w Kościele jest dziełem Chrystusa Kapłana i Jego Ciała, którym jest Kościół⁴. Zadaniem Kościoła jest kontynuowanie *Mysterium Paschalnego*. Konstytucja o liturgii mocno podkreśla, że *od tego czasu (od pierwszej Paschy) Kościół nigdy nie zaprzestał zbierać się na odprawianie Mysterium Paschalnego czytając to „co było o nim we wszystkich pismach” (Łk 24, 27) sprawując Eucharystię,*

¹ H. Schmidt, *Der Kult und der heutige Mensch*, dz. cyt. 336.

² Tertulian, *Adv. Marcionem*, PL 2, 376.

³ Konstytucja o Liturgii św. (w dalszym ciągu KL) a. 7.

⁴ tamże.

w której „uobecnia się zwycięstwo i tryumf Jego śmierci” i równocześnie składając dzięki „Bogu za niewysłowiony dar” (2 Kor. 9, 15) w Chrystusie Jezusie, „dla uwielbienia Jego chwały” (Ef 1, 12), przez Ducha św.⁵

W Służbie Bożej Kościoła, która jest wykonywaniem kapłańskiego urzędu Jezusa Chrystusa⁶, Jezus nadal pełni najważniejszą rolę, rolę najwyższego Kapłana-Pośrednika. Rolę tę spełnia posługując się kapłanami. Kapłan w liturgii nie jest delegatem ludu, ale zastępuje Chrystusa, jest Jego pełnomocnikiem, *działającym w imieniu Chrystusa*⁷. Chrystus jest nadal obecny w czynnościach liturgicznych. *Jest obecny w Ofierze Mszy św.: czy to w osobie odprawiającego, gdyż ten sam, który kiedyś ofiarował się na krzyżu, obecnie ofiaruje się przez posługę kapłanów, czy też zwłaszcza pod postaciami eucharystycznymi. Obecny jest mocą swoją w sakramentach, tak, że gdy ktoś chrzci, sam Chrystus chrzci. Jest obecny w swoim słowie, albowiem gdy w Kościele czyta się Pismo św. wówczas On sam mówi...*⁸. Prawdę tę bardzo mocno podkreślił w komentarzu do encykliki *Mediator Dei*, M. Roguet, kiedy pisał, iż z prawdy, że Chrystus jest obecny w czynnościach liturgicznych, że liturgia jest kultem Chrystusa i Kościoła nie wynika, że Kościół wyraża, zastępuje Chrystusa. Kult, który sprawuje Kościół i sakramenta św., które administruje nie są tylko ustanowione przez Chrystusa, ale Chrystus jest zawsze obecny w Kościele przez swoją skuteczność uświęcającą, przez obecność w społeczności. Stąd właśnie wynika cała wielkość liturgii⁹.

Zobaczmy teraz jak ta prawda o centralnym miejscu Chrystusa w liturgii wyraża się w praktyce życia Kościoła. *Lex bowiem credendi est lex orandi*.

Wszystkie modlitwy liturgiczne, jak wiadomo, skierowane były w starożytności chrześcijańskiej, *ad Patrem*, to była reguła. Modlitwy te jednak kończyły się charakterystycznym: *per Christum*. Tak więc modlitwa *ad Patrem* wstępuje zawsze *per Christum*. „Jeden jest bowiem tylko Pośrednik między Bogiem i ludźmi, Jezus Chrystus” (1 Tym 2, 5). Kościół przedkłada Ojcu Niebieskiemu przez Jezusa Chrystusa Pośrednika:

a) swoją część i chwałę — *Bogu jedynie mądryemu niech będzie przez Jezusa Chrystusa cześć i chwała na wieki wieków amen* (Rz 16, 27),

b) swoje dziękczynienie: *dzięki składam Bogu memu przez Jezusa Chrystusa* (Hbr 13, 15),

c) swoje prośby — *On (Chrystus) wstawia się za nami* (Rz 8, 34).

⁵ tamże, a. 6.

⁶ tamże, a. 7.

⁷ Fr. Van den broucke, *Initiation...* dz. cyt. s. 48.

⁸ KL. a. 7.

⁹ zob. *Mediator Dei* w komentarzu M. Roguet, n. 20, 10.

Niektóre dokumenty z II i III zachowały jeszcze piękniejsze zakończenie modlitw, w których bardzo mocno zaakcentowane jest pośrednictwo Chrystusa np. *Per sacerdotem aeternum Filium tuum*, lub *per Christum Filium tuum Dominum nostrum verum pontificem et solum sine macula peccati sacerdotem*¹⁰.

Wydaje się, że to prawo zanoszenia modlitw do Boga przez Chrystusa wyrażało się nie tylko w modlitwach liturgicznych, ale było także prawem innych modlitw. Tertulian poucza, iż wierni winni modlitwy, dziękczynienie składać Bogu w Kościele *per Christum Jesum catholicum Patris sacerdotem*¹¹. Św. Klemens w liście pierwszym do Koryntian, każe modlić się o zachowanie liczby chrześcijan nie uszczuplonej na całym świecie, przez Jezusa Chrystusa umiłowanego Syna¹².

Jeszcze mocniej pośrednictwo Chrystusa zaakcentowane jest w anaforach. Kanon rzymski kończy się wspaniałym akordem czci Bożej. Chwała ta realizuje się jednak przez Chrystusa — *per Ipsum et cum Ipso et in Ipso...*

Jeszcze wyraźniej podkreśla tę prawdę *Euchologia Serapiona* (około 350 r.), której anafora kończy się następującą doksologią: *Przez Twojego jedynego Syna Jezusa Chrystusa, w Duchu św. jak była tak niech będzie z pokolenia na pokolenie i na wieki wieków — wszelka chwala*.¹³

Ślusznie też akcentuje się chrystocentryczny charakter anafory św. Hipolita (około 215 r.), która po wstępnych aklamacjach rozpoczyna się od następujących słów *Dziękujemy Ci Panie przez umiłowanego Syna Twego Jezusa Chrystusa, któregoś nam zesłał w ostatnich dniach jako Zbawiciela i Odkupiciela...* i kończy się przepiękną doksologią, która stała się wzorem doksologii rzymskiego kanonu: *aby Ciebie uwielbiali i chwalili w Synu Twoim Jezusie Chrystusie, wraz z którym niech Ci będzie cześć i moc w Kościele świętym teraz i zawsze i po wszystkie wieki amen*.¹⁴

Właściwe zrozumienie miejsca Chrystusa w liturgii, a zwłaszcza we Mszy św. pozwoli na właściwe ustanowienie wielu spraw w Służbie Bożej Kościoła. Między innymi przyczyni się do:

1) Należytego zrozumienia struktury modlitw liturgicznych, a zwłaszcza ich charakterystycznego zakończenia *per Christum*. Nie ma bowiem modlitwy liturgicznej bez odniesienia do Jedynego Kapłana Jezusa Chrystusa.¹⁵

¹⁰ A. J. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, Paris 1958, t. II, 143.

¹¹ Tertulian, *Adv. Marcionem*, 4, 9, PL 2, 376.

¹² Klemens, *I List do Koryntian*, POK, Poznań 1929, t. I, 161—163.

¹³ *L'Euchologie de Serapion de Thmuis*, w: L. Deiss, *Aux sources de la liturgie*, Paris 1964, 131.

¹⁴ Hipolit, cyt. za W. Kowalski, *Liturgika*, 443.

¹⁵ J. Sauvage, *Comment faire entrer les jeunes de nos colleges dans la priere de l'Eglise*, „La Maison Dieu” 42(1955), 63.

2) Winno dokonać rewaloryzacji Mysterium Paschalnego. Cały bowiem kult chrześcijański jest właśnie kontynuacją tego Mysterium. Msza św., każda Msza św. jest nie tylko pamiątką śmierci Chrystusa, ale właśnie prolongacją Jego męki, śmierci, zmartwychwstania i wniebowstąpienia, czyli mysterium paschalnego.

3) Pozwoli nam również lepiej zrozumieć miejsce kapłana w liturgii jako zastępcy i pełnomocnika Chrystusa. Zrozumienie roli kapłana jako narzędzia w odnawiającym się stale dziele naszego zbawienia w liturgii napotyka dziś pewne trudności. Człowiek współczesny skłonny jest widzieć w kapłanie raczej urzędnika niż duszpasterza. Sporadyczne kontakty z księdzem stają się dla ludzi okazją zakłopotania, a samemu duszpasterzowi dają tym samym małe szanse skutecznego wpływu. H. Schmidt jest zdania, że najpilniejszym zadaniem dzisiejszego duszpasterstwa jest ratowanie osobowości kapłana¹⁶. Uwagi Schmidta odnoszą się w całej pełni do warunków zachodniej Europy, ale *mutatis mutandis* można je w pewnym zakresie odnieść także do warunków życia Kościoła w Polsce.

3. IN SPIRITU SANCTO

Trzecim członem prawa dialektyki trynitarniej w liturgii jest *in Spiritu Sancto*, który także tworzy odcinek drogi uczestniczenia w Liturgii. Chwała Boża realizuje się w Kościele przez Chrystusa w Duchu Świętym. Miejsce Ducha Świętego w liturgii jest specyficzne. Duch Święty jest nie tylko obecny w liturgii, ale jest jej duszą. Jeżeli liturgia Kościoła jest kontynuacją liturgii Chrystusa, to tam, gdzie Chrystus, tam też i Duch Święty zwany często *Duchem Chrystusa* czy *Duchem Syna*. Działania bowiem Chrystusa według nauki Nowego Testamentu i działania Ducha Świętego są nierozdzielne¹⁷. Można więc za H. Schmidtem powiedzieć, że liturgia jest kultem tych, którzy przez Niego (Chrystusa) mają dostęp do Ojca w jednym Duchu¹⁸.

Działanie liturgii zmierza do tego, aby *Kościół i poszczególne jego członki wzrastały coraz bardziej w podobieństwo naszego Zbawcy*¹⁹. A właśnie Duch Święty udziela nam życia Bożego; będąc grzesznikami przez Niego zostaliśmy obmyci, uświęceni, usprawiedliwieni w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa i przez Ducha Boga naszego. (1. Kor. 6, 11). Również przez Ducha świętego *miłość Boża rozlana jest w sercach naszych* (Rz 5, 5). On czyni nas dziećmi Bożymi. (Rz 8, 16). Kościół więc choć jest Mistycznym Ciałem Chrystusa, to jednak

¹⁶ H. Schmidt, *Gefahren und Möglichkeiten für den religiösen Kult in der modernen Gesellschaft*, w: *Der Kult...* dz. cyt. 296.

¹⁷ H. Schmidt, *Introductio...* dz. cyt. 76.

¹⁸ tamże.

¹⁹ *Mistici Corporis Christi*, Kielce 1945, 31—32.

żyje i działa pod kierownictwem i działaniem Ducha Świętego²⁰. Prawdę tę bardzo wyraźnie uwypukla definicja liturgii, podana przez H. Schmidta, w myśl której cała liturgia Kościoła dokonuje się *pioque afflatu Spiritus Sancti*²¹. Niemniej wyraziście podaje to Konstytucja o Liturgii, zaświadczając, że Kościół kontynuując misterium paschalne czyni to w *Jezusie Chrystusie, dla uwielbienia Jego (Boga) chwały przez moc Ducha św.*²².

Potwierdzenie tej prawdy znajdziemy w praktyce Kościoła. I tak św. Justyn zaświadcza, że przełożony zgromadzenia: *wielbi i chwali Ojca wszechrzeczy przez imię Syna i Ducha Świętego*²³. Św. Klemens pisze, że *oddajemy Bogu chwałę, przez Sługę Jego Jezusa Chrystusa Pana wszystkich żywych i umartwych i przez Ducha Świętego*²⁴.

Tę samą prawdę wyraża również Euchologia Serapiona²⁵

Działanie Ducha Świętego w liturgii sięga jeszcze dalej. Według dokumentów Kościoła Duch Święty jest duszą Kościoła²⁶ i jako dusza Kościoła jest zasadą żywej i organicznej jedności Kościoła *w jednym duchu wszyscy ochrzczeni byliście w jedno ciało, czy to żydzi czy poganie, wolni czy niewolnicy wszyscy przepojeni jesteście jednym Duchem*²⁷. Duchowi Świętemu, zdaniem Piusa XII, należy: *Przypisać dokonywanie łączności wszystkich części Ciała między sobą i z ich wzniosłą Głową, gdyż w swej całości przebywa on i w Głowie i w Ciele i w poszczególnych członkach*²⁸. Duch Święty organizuje kult w Kościele jako Mistycznym Ciele Chrystusa. Duch Święty żyje w Kościele, uczy Kościół modlić się i adorować Ojca w Duchu i w Prawdzie²⁹. A Liturgia *wyraża Kościół* jako wspólnotę ochrzczonych³⁰, jest manifestacją Kościoła, epifanią rytualną misterium Kościoła³¹, *aktem par excellence Kościoła*³². Wszystkie działania, czynności liturgiczne są wspólne, cały Kościół bierze w nich udział, wszystkie członki. To jest jakiś bardzo charakterystyczny rys Służby Bożej Kościoła. Liturgia posiada charakter społeczny. Liturgia według klasycznego określenia Piusa XII *obejmuje całkowity kult publiczny Ciała Mistycznego Jezusa Chrystusa, a więc Jego Głowy i członków*³³. Jeżeli mówimy o liturgii, że jest aktem, czynem społecznym, korpo-

²⁰ por. J. Congar, *Exquisses du mystere de l'Eglise*, Paris 1953², 179,

²¹ H. Schmidt, *Introductio...* dz. cyt. 64.

²² KL. a. 6.

²³ Justyn, *Apolog.* 1, 65.

²⁴ Klemens, Aleks., *Quis dives salvetur*, 42, 2), Pa. 6, 652.

²⁵ *Euchologie de Serapion*, w: Deiss, *Aux sources...* dz. cyt. 47.

²⁶ *Mistici Corporis Christi*, 32.

²⁷ 1 Kor 12, 13.

²⁸ *Mistici Corporis Christi*, 31—32.

²⁹ H. Schmidt, *Introductio...* dz. cyt. 66.

³⁰ H. Dalmais, *Initiation a la Liturgie*, Paris 1958, 59.

³¹ Jounel, *Notes tirés du caractere de la liturgie*, „La Maison Dieu 77(1965), 91.

racyjnym³¹, zbiorowym, kolektywnym, to nie należy tego rozumieć jakoby wspólnota należała do istoty liturgii jako jej czynnik konstytutywny, jakoby wspólnota stworzyła dla siebie liturgię. Wspólnota należy do istoty liturgii jako czynnik integrujący. Liturgia bowiem w swym ruchu zstępującym jest przede wszystkim działaniem Boga, czynem Chrystusa dla wspólnoty wiernych, a nie dziełem wspólnoty³⁵. Natomiast w swym ruchu wstępującym, jako odpowiedź na *wyjście* ku Bogu, będzie dziełem całej społeczności wiernych. Będzie dziełem społecznym wspólnotowym. Organizatorem tego właśnie kultu całej społeczności Mistycznego ciała Chrystusa jest Duch Święty. Dlatego św. Augustyn³⁶ z naciskiem podkreśla, że kto nie należy do wspólnoty chrześcijan, nie ma w sobie i nie otrzymuje Ducha Świętego. Warunkiem otrzymania Ducha Świętego jest trwanie w związku jedności przez uczestnictwo w miłości. Im ta łączność, ten udział we wspólnotcie wiernych, w braterskiej miłości jest większy, tym pełniejsze jest zamieszkanie Ducha Świętego.

Jest rzeczą charakterystyczną, że chrześcjanie pierwszych wieków doskonale rozumieli tę wspólnotę w Duchu Świętym. To był charakterystyczny rys pierwszych chrześcijańskich gmin, o którym wspomina nawet Pliniusz w swym raporcie o chrześcijanach do Trajana³⁷. Tertulian napisze, że *tworzymy jedno ciało, złączeni głębokim przekonaniem o prawdziwości naszej religii, jednością urządzeń kościelnych i węzłem wspólnej nadziei. Tworzymy związek i zgromadzenie, tak że jakby zwartym szeregiem w czasie modlitwy otaczamy Boga. Taki gwałt podoba się Bogu*³⁸. św. Ignacy chwali Efezjan za to, że trwają w doskonałej jedności. W obrzędzie konsekracji biskupa Hipolit zaznacza o upomnieniu skierowanym do biskupa, aby zabiegał o wytworzeniu wspólnoty wśród wiernych. Didaskalia przypomina wiernym, iż są „społecznością świętych”, Kościołem Katolickim świętym i doskonałym. Kiedy zaś w tej dziedzinie wkradły się pewne nadużycia i zaniedbania, św. Paweł gani zdecydowanie rozbitcie i tworzenie się partii³⁹ i upomina *nie opuszczajcie wspólnych zebrań, jak to niektórzy zwykli czynić, przeciwnie, dodajmy sobie nawzajem otuchy* (Hbr. 10, 25). To poczucie w Duchu Świętym wyraziło się szczególnie w 1) modlitwach liturgicznych i 2) we Mszy św.

³² I. Dalmais, *Initiation...* dz. cyt. 61.

³³ *Mediator Dei*, 36.

³⁴ M. Voestslandt, *Pour une liturgie mieux comprise et mieux vecu*, „Notre Catechese” 40(1956) 20.

³⁵ H. Rheinfelder, *Wie findet der Laie zur Liturgie*, „Liturgisches Leben 3(1937), 130—131.

³⁶ Augustyn, *Sermo CCLXIX in Pentecostes III PL* 38, 1235.

³⁷ *Affirmabant autem hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire... Quibus peractis more sibi discendeo fuisse rursusque coneundi...* Epistolarum L b. 10, ep. 90.

³⁸ Tertulian, *Apolog.* POK, Poznań 1947, t. 20, 156.

³⁹ 1 Kor 11, 17, por. także Jk 2, 1—4.

1) Modlitwy liturgiczne mają charakter społeczny. Są to modlitwy całego Kościoła. Kościół się modli. To był następny podstawowy rys modlitwy liturgicznej oprócz skierowania do Ojca — *ad Patrem*, przez Chrystusa — *per Christum*. Cały Kościół *plebs sancta, famuli tui, Ecclesia tua, populus tuus*, kierował swoje modlitwy do Boga. Zawsze tu brzmiała nuta wspólnoty *my* — *quaesumus, rogamus, deprecamur*⁴⁰. Tę wspólną modlitwę kapłan zanosił do Boga, a wierni przez *Amen* wyrażali swoje potwierdzenie. Byli przekonani, że przedstawiają się Bogu nie indywidualnie, ale jako członkowie Kościoła⁴¹. We wspólnej modlitwie widzieli pierwsi chrześcijanie obecność szczególną Chrystusa w myśl zapewnienia: *Tam, gdzie dwóch albo trzech zgromadzeni są w imię moje, tam ja jestem wśród nich.* (Mt. 18, 20). Dzieje Apostolskie dobitnie zaświadcza o wspólnej modlitwie wiernych: *wszyscy ono trwali jednomyślnie na modlitwie z niewiastami i z Maryją Matką Jezusa oraz braćmi Jego*, albo: *udał się do domu Maryi... gdzie zebrało się wielu na modlitwę* (Dz. Ap. 1, 15, 12, 12). Modlitwa ich miała rzeczywistość *katolicki*: charakter, była modlitwą wszystkich i za wszystkich. Zgromadzenie pierwszych chrześcijan to był Kościół modlący się, Kościół na modlitwie.

2) Społeczny charakter Służby Bożej najbardziej uwydatnia się we Mszy św., która jest centrum. *Każda Msza św. ma zawsze charakter publiczny i społeczny*⁴². Msza św. bowiem jest nie tylko ofiarą Chrystusa, lecz także ofiarą całego Kościoła, — *sacrificium Christi Totus*⁴³. I stąd właśnie wypływa jej społeczny charakter. Jednakże należy cofnąć się jeszcze dalej, by stwierdzić, że charakter społeczny Mszy św. wypływa w pierwszej linii ze społecznego charakteru ofiary krzyżowej. Chrystus jako Najwyższy Kapłan, jedyny Pośrednik między Bogiem i ludźmi, w ofierze krzyżowej ofiarował swoje życie Ojcu Niebieskiemu za całą ludzkość, za wszystkich ludzi. To był wielki czyn społeczny dla wszystkich⁴⁴. Tę ofiarę Chrystus zostawił Kościołowi swej Oblubienicy⁴⁵.

Chrystus we Mszy św. ofiaruje się swemu Ojcu na nowo żądając od Kościoła współpracy. Kościół więc usprawiedliwia istnienie Mszy św. Z woli samego Chrystusa ofiara krzyżowa ma się stać ofiarą całego Kościoła. Jeśli mówimy, że ofiara Chrystusa jest darowana Kościołowi, to chcemy powiedzieć, że ona darowana jest członkom Kościoła, każdemu chrześcijaninowi. Jezus nie zadowolił się złożeniem swej ofiary na krzyżu, ale chce być ofiarowanym przez Kościół. Kościół ma ofiarowywać Chrystusa, jak On to uczynił w czasie Ostatniej Wieczerzy. Na krzyżu ofiarował się Sam, na

⁴⁰ A. J. Jungmann, *Missarum sollemnia*, t. II, 145.

⁴¹ I. Dalmais, *Initiation*, dz. cyt. 34.

⁴² R. Jammes, *La Messe sacrifice du Crist total*, Paris 1950, 16.

⁴³ tamże.

⁴⁴ tamże.

⁴⁵ Denz. 938.

ołtarzu chce ofiarować się w łączności ze swoim Kościołem⁴⁶. Toteż ofiara Kościoła nie jest inna niż ofiara Chrystusa, właśnie w ofierze i przez ofiarę Chrystusa Kościół składa swoją własną ofiarę. Kościół do tej ofiary nie wnosi istotnie nic nowego, ofiara bowiem Chrystusa jest doskonała. Kościół we Mszy św. ratyfikuje całkowity kult *Słowa Wcielonego*, który jest właśnie prolngowany w Ciele Mistycznym. Przyjmuje intencje Chrystusa za swoje, czyni je własnymi, mówi niejako „Amen” na kapłańskie działanie Chrystusa⁴⁷. Wszyscy zaś członkowie Ciała Mistycznego mają sposobność do tego, by coraz świadomiej i z wyboru włączyć się w ofiarę Chrystusa⁴⁸. We Mszy św. Kościół jest składającym ofiarę i równocześnie darem ofiarnym⁴⁹.

Jedność Kościoła i Chrystusa jest tak wielka, że idzie aż do jedności w akcie obłacji⁵⁰. C. Gourbillon wyraża tę prawdę w zwięzłym stwierdzeniu, iż: *my ofiarujemy i jesteśmy ofiarowani. Chrystus nas ofiaruje z całym Kościołem, z całym Kościołem my ofiarujemy Chrystusa*⁵¹. Kościół składa najświętszą Ofiarę przez kapłana, który działa jako reprezentant całego Kościoła. Jest on równocześnie i pierwszorzędnie ministrem i przedstawicielem Chrystusa. Przez jego działanie ofiara Chrystusa staje się ofiarą Kościoła. Kapłan nie działa jednak jako indywiduum, ale działa w imieniu Kościoła, w jego mocy i misji. Składa ofiarę imieniem Ciała Mistycznego. Teodor z Mopswesty pisze, iż kapłan we Mszy św. jest: *linqua communitio totius Ecclesiae*⁵². Wierni winni również włączyć się w ofiarę Chrystusa i Kościoła. Dzieje się to najpierw przez to, że kapłan reprezentuje lud Boży, działa także w ich imieniu, choć nie jako delegat ludu Bożego. Kapłan przy ołtarzu zastępuje Chrystusa ofiarującego jako Głowa w imieniu wszystkich członków. Wierni przez Chrystusa Głowę uczestniczą w ofierze⁵³.

Ofiara Mszy św. wymaga osobistego zaangażowania się wiernych. Winni cni wnikać w intencje Chrystusa, w Jego posłuszeństwo, w Jego ofiarę Ojcu Niebieskiemu, w te uczucia, które przejmowały duszę Boskiego Zbawiciela, gdy składał ofiarę ze siebie. Św. Paweł wyraża to słowami: *Badźcie przejąć tym samym duchem, który ożywił Chrystusa Jezusa* (Flp. 2, 5).

Jest rzeczą uderzającą, że ten właśnie aspekt Mszy św. jest dominującym. Takie społeczne pojęcie Mszy św. było bardzo żywe

⁴⁶ A. J. Jungmann, *La Messe son sens ecclesial et commnautaire*, Paris 1958, 11.

⁴⁷ J. Baciocchi, *Les sacraments actes libres du Seigneur*, Nouvelle Rev. Theol. 73(1951) 683.

⁴⁸ J. Galot, *Eucharistie vivante*, Paris 1963, 71.

⁴⁹ Augustyn, *De civitate Dei* 10, 6.

⁵⁰ por. *La dispute sur la Messe*, „Ressurrection” 21(1962) 164—199.

⁵¹ G. Gourbillon, *Le mystere de la Messe et de la Communion*, Lion 1942, 3.

⁵² Teodor z Mopswestii, *Sermo* 5, 16.

⁵³ *Mediator Dei* 64.

w świadomości chrześcijan pierwszych wieków i to tak dalece, iż sądzono, że kapłan ekskomunikowany nie może ważnie konsekrować, ponieważ nie może mówić *offerimus* w imieniu całego Kościoła⁵⁴. Ten społeczny charakter Służby Bożej bardzo uderza, kiedy czytamy najstarsze jej opisy u św. Justyna czy Hipolita. Służba Boża spełniana była w języku zrozumiałym przez uczestników, śpiewy wykonywało całe zgromadzenie wiernych. Lud Boży otaczał ołtarz — stół ofiarny. Modlono się wspólnie *za siebie, za ochrzczonych, za wszystkich nieobecnych*⁵⁵. Wspólne były wszystkie akklamacje, a zwłaszcza *Amen* na zakończenie kanonu. Wyrazem wspólnoty była Komunia św., którą przyjmowali wszyscy obecni. Wyrazem społecznego charakteru Służby Bożej i ducha łączności było *fermentum* — cząstka postaci eucharystycznych, którą zanoszono kapłanom sprawującym eucharystię w innych Kościołach. Zwyczaj ten przetrwał aż do IX wieku⁵⁶. Wymowny opis wspólnego uczestnictwa wiernych we Mszy św. pozostawił nam także św. Jan Chryzostom⁵⁷. Doceńnianie takiej właśnie modlitwy było, jak to wyżej wskazano, uderzającym rysem pobożności pierwszych chrześcijan. W chrześcijaństwie istnieje prawo zbawienia we wspólnocie, w społeczności. Objawienie wskazuje nam, że Bóg związał życie religijne jednostki i jej zbawienie z wcieleniem do społeczności⁵⁸. W Starym Testamencie Bóg wybrał naród, któremu polecił strzec wiary monoteistycznej. Z tego narodu miał wyjść Mesjasz. Udział w dobrach Mesjasza mógł mieć tylko członek narodu wybranego. Ten, który należał do Ludu Bożego. Ten Lud Boży — Stary Testament określa bardzo charakterystycznie *Qahal Jahwe-Ecclesia Dei*.

Kościół Chrystusowy jest nowym ludem wybranym, *owym Izraelem*, o którym pisze św. Piotr (19. 2, 9—10). Bóg więc nadal kontynuuje swoje dzieło zbawcze, dzieło uświęcenia ludzi we wspólnocie, w społeczności. Każdy człowiek w łonie tej społeczności może znaleźć swoje zbawienie, swój rozwój wewnętrzny. Kościół Chrystusowy jest *przeto misterium* — miejscem spotkania się Boga z człowiekiem, miejscem chcianym i wybranym przez Boga, miejscem, w którym człowiek nic nie traci, a przeciwnie wszystko zyskuje — bo zyskuje swoje zbawienie, dochodzi do pełni wieku Chrystusowego (Ef. 4, 13). Będzie to jednak tylko wtedy możliwe, kiedy człowiek zrozumie swoje powołanie do zbawienia we wspólnocie Chrystusowej i swoją postawę wewnętrzną dostosuje do wymagań tej wspólnoty. Tak więc Bóg chciał, aby osoba mogła się zbawić wchodząc w społeczność Kościoła, który jest dalej żyjącym Chrystusem. I właśnie ten fakt, że Bóg dał nam Jezusa jako Pośrednika i Kapłana,

⁵⁴ A. J. Jungmann, *La Messe...* dz. cyt. 13.

⁵⁵ Justyn, *Apolog.* 1, 65.

⁵⁶ A. J. Jungmann, *Missarum sollemnia*, t. III, 237—239.

⁵⁷ zob. *Hom.* 18. PG 61, 527.

⁵⁸ C. Vagaggini, *Initiation...* dz. cyt. t. I, 188—204.

który dalej *vivit ad interpellandum pro nobis* (Hbr 7, 25) jest ostatecznym fundamentem modlitwy liturgicznej⁵⁹. Modlitwa liturgiczna ma w sobie także dziwną skuteczność. Jest bowiem modlitwą Kościoła, to znaczy, że Chrystus jako Głowa Mistycznego Ciała przyjmuje modlitwę Kościoła jako swoją i przedstawia ją Ojcu Niebieskiemu. Modlitwa Kościoła nie jest inna. W Kościele wierny otrzymuje modlitwę Chrystusa, wchodzi w tę modlitwę. Kościół proponuje mu modlitwę Chrystusa i przyjmuje go do środowiska, w którym ta modlitwa ma szczególniejsze warunki rozwoju. Pius XII po raz pierwszy określa tę skuteczną modlitwy Kościoła terminem *ex opere operantis Ecclesiae*⁶⁰. Skuteczność ta płynie z faktu, że Chrystus uznaje za swoją akcję działanie zorganizowane i dokonane przez Kościół. Swą skuteczność modlitwa liturgiczna czerpie także z zapewnienia samego Chrystusa o obecności wśród modlących się⁶¹. Ta właśnie obecność Chrystusa jest obecnością Boga wśród swego ludu⁶². Zdaniem Jungmanna ta obecność Chrystusa jest do tychczas za mało podkreślana. Zwykle, kiedy mówimy o obecności Chrystusa — mamy na myśli Jego obecność pod postaciami eucharystycznymi, tymczasem obecność Chrystusa w Eucharystii odpowiada obecności w Ciele Mistycznym — w Kościele. W Kościele kontynuuje się życie Chrystusa. Kościół jest *plenitudo Christi*⁶³.

Chrystus jest zawsze między nami obecny, jak to wynika z Jego słów: *Gdzie dwaj, albo trzej zgromadzeni są w imię moje, tam ja jestem pośrodku nich*⁶⁴. Kiedy przeglądamy nasze *papiery rodzinne*, jakimi są akta męczenników, przekonujemy się, jak często w rozprawach sądowych powtarzają się słowa, które świadczą jak mocno w świadomości pierwszych chrześcijan zakotwiczyła się ta prawda, że na drodze naszej do Boga stoi Kościół Chrystusowy, społeczność ochrzczonych. Niestety świadomość ta z biegiem wieków doznała coraz większego zaciemnienia. Modlitwy Mszy św. przeszły głębokie zmiany. Wpłynęły na to różnorodne przyczyny. Liturgia bowiem wyraża życie całego Kościoła. Liturgia aktywnie uczestniczy w tym życiu. Z drugiej jednak strony całe życie Kościoła odbija się jakoś w liturgii. Kościół jest żyjącym paradoksem i liturgia w tym paradoksie uczestniczy. Błędy eklezjologiczne bardzo mocno niekorzystnie wpłynęły na oblicze liturgii.

Ogólnie rzecz ujmując można powiedzieć, że liturgia podzielała z Kościołem takie paradoksy, jak wspólnota — instytucja. Nie trudno dostrzec, jak w dziejach Kościoła odchodzono od pojęcia

⁵⁹ B. Bro, *Peut-on passer de la liturgie*, La vie spirituelle 103(1960), 13.

⁶⁰ *Mediator Dei*, 40.

⁶¹ por. Mt 18, 20.

⁶² I. Hamman, *La pierre*, t. I, 143.

⁶³ A. J. Jungmann, *Liturgie et histoire du salut*, Lumen vitae 10(1955), 286.

⁶⁴ por. Mt 18, 20.

Kościoła jako wspólnoty. Jak powoli następowało zhierarchizowanie i zinstytucjonalizowanie Kościoła. Liturgia uczestniczyła również w ciągu wieków w paradoksie inicjatywa — posłuszeństwo. Dlatego dotkliwie odbiły się w liturgii dążności unifikacyjne, immobilistyczne, rubrycystyczne. Stąd też wieki XVII—XX nazwano wiekami stabilizacji liturgii i erą rubrycystów. W szczególności zaś na zaciemnienie świadomości ducha wspólnoty wpłynęły:

1) spory chrystologiczne w IV i V wieku,
 2) drugą przyczyną był niezrozumiały język. Łacina staje się językiem martwym,
 3) dalszą przyczyną stało się alegoryczne tłumaczenie poszczególnych obrzędów i modlitw Mszy św. Alkuin pierwszy zaaplikował tę metodę do liturgii⁶⁵,

4) następną przyczyną to solonizacja, czyli dążność do rozbudowy zewnętrznych momentów, zewnętrznych wyrazów liturgii, ze szkodą na wewnętrznej treści. Zaznaczyła się ona w różnych dziedzinach:

a) architekturze — zaczęto wznosić coraz wspanialsze budowle, bogato zdobione, zwłaszcza ołtarze. Poczęto umieszczać obrazy na ołtarzach. Wreszcie przyszedł barok z nowymi ozdobami miłymi dla oczu, ale zaciemniającymi całkowicie ideę ołtarza — stołu⁶⁶.

b) w muzyce, szatach i rytach daje się zauważyć tendencja do dramatyzowania, mnożą się incenzacje (na ewangelię okadzano nie tylko księdza, ale i lud), procesje, które stają się coraz więcej pochodami triumfalnymi. Mnożą się też modlitwy.

5) Klerykalizacja stworzyła dalszą przyczynę zaciemnienia społecznego charakteru Mszy św. Pozycja społeczna kapłanów wzrasta.

Tworzy się liturgia kleru zamiast liturgii całego ludu Bożego⁶⁷.

6) Indywidualizm wreszcie podkreślił społeczny charakter liturgii. Pojawia się on jako groźny wróg wspólnoty chrześcijańskiej. Jego szczególnie rozkwit przypada na czasy reformacji Lutera. W liturgii przejawia się w różny sposób.

Wydaje się, że wyliczenie przyczyn powodujących zanik społecznego charakteru Mszy św. w mentalności ludzi, o tyle jest celowe na tym miejscu, iż pozwoli łatwiej zrozumieć dążenia Kościoła w naszych czasach do obcinania *frędzelków*, które w ciągu wieków narastały przy prawdzie, oraz dążenia do ukazywania współczesnemu człowiekowi autentycznego oblicza liturgii. Taki stan przetrwał aż do naszych czasów. Dopiero ruch liturgiczny zapoczątkowany w XX wieku w wielu krajach usiłuje przywrócić społeczny wyraz Mszy św., która w swej istocie jest ofiarą całego Kościoła. Uwieńczeniem tych starań jest niewątpliwie Konstytucja Soborowa o Liturgii św., która przywraca Służbie Bożej jej charakter społeczny i zabiega o to, by

⁶⁵ A. J. Jungmann, *Missarum... dz. cyt.* t. I. 121.

⁶⁶ Tenże, *La grande prière*, dz. cyt., s. 77 nn.

⁶⁷ A. J. Jungmann, *Missarum... dz. cyt.* t. I. 106—120.

wierni zrozumieli, że liturgia jest *kultem Kościoła*, wyraża Kościół, a wszystkie jej czynności są czynnościami całego Kościoła⁶⁸. Tymczasem w duchowości współczesnej młodzieży uderza zbytni indywidualizm. Mówimy zbytni, ponieważ indywidualizm należy do zasadniczych cech psychiki młodzieńczej. Indywidualizm ten staje się o tyle niebezpieczny, iż lekceważy społeczne formy pobożności. W wypowiedziach młodzieży dostrzec można niepokojące zagubienie prawdy o Kościele⁶⁹. Młodzież usiłuje kształtować swój stosunek do Boga w dialogu: Chrystus i ja. Akcentuje ściśle osobisty stosunek do Boga. Hasło uprzywatnienia przekonań religijnych, tak dziś lansowane, niewątpliwie nie pozostaje bez wpływu na tego rodzaju ustawienie stosunku do Boga. Konieczne przeto wydaje się uświadomienie młodzieży i wiernym:

1) prawdy o Mistycznym Ciele Chrystusa i o społecznym charakterze Służby Bożej w Kościele. Ta prawda niestety nie jest jeszcze całkowitą własnością w świadomości naszych wiernych.

2) nadrzędnego waloru, priorytetu modlitwy wspólnej, społecznej.

Te prawdy uświadomione i przeżyte pozwolą zapewne wiernym zrozumieć, że Najświętsza Ofiara jest przedziwnym współdziałaniem — *coactio* — Chrystusa, hierarchii, duchowieństwa i wiernych. *Coactio totius Christi* — całego Kościoła, wszystkich członków rodziny Bożej, której Ojcem jest Bóg, Matką Kościół, odwiecznym bratem Chrystus, a dziećmi wszyscy wierni⁷⁰.

Poznań

KS. BOGUSŁAW NADOLSKI T. CHR.

⁶⁸ por. KL. a. 26, 27.

⁶⁹ zob. T. Ryłko, *Młodzież na Mszy św. jest, rozumie, bierze udział*, *Homo Dei* 2(104) 1961, 114—123.

⁷⁰ H. Schmidt, *Introductio... dz. cyt.* 394.

Ks. Aleksy Klawek, Kraków

STWORZENIE WSZECHŚWIATA

Posłuchajmy, co napisał psalmista Pański (ps. 136):

*Dziękujcie Panu, bo On przedobry,
bo na wieki trwa łaskawość Jego!
Jemu, który tak mądrze stworzył niebios,
bo na wieki trwa łaskawość Jego!
Który ziemię nad wodami rozłożył,
bo na wieki trwa łaskawość Jego!
Który stworzył wielkie światła,
bo na wieki trwa łaskawość Jego!
Słońce, aby dniem władało,
bo na wieki trwa łaskawość Jego!
Księżyc i gwiazdy, aby nocą władały,
bo na wieki trwa łaskawość Jego!
Dziękujcie Bogu niebios,
bo na wieki trwa łaskawość Jego!*

Natchniony wieszcz dziękuje Bogu, że raczył stworzyć świat i w nim przygotować siedzibę dla człowieka, a równocześnie wzywa wszystkich do łączenia się z nim w pieśń dziękczynną ku czci Boga-Stworzyciela. Słowa przezeń dobrane świadczą o tym, że znał opowiadanie o stworzeniu świata i człowieka, jakie nam Biblia podaje w pierwszych rozdziałach księgi Genezis i jakie każdy z nas poznał jako dziecko na nauce katechizmowej. Wówczas nie wszystko było dla nas jasne i dzisiaj tak samo powstają w nas wątpliwości i pytania, jak należy rozumieć tekst biblijny, który interpretowany dosłownie nie zgadza się z wynikami współczesnej nauki przyrodniczej. Wiemy dzisiaj, że autorom biblijnym nie chodziło o żadne szczegóły przyrodnicze czy astronomiczne, lecz tylko o wskazanie, że Bóg jest stworzycielem wszechświata. Rozważmy więc dzisiaj opis biblijny o stworzeniu świata, zawarty na pierwszych kartach Pisma św.

ROZWAŻANIE ¹

Ludzie we wszystkich okresach swego istnienia na ziemi z podziwem zawsze patrzyli na cały świat, na całą przyrodę, na człowieka i na rozwój społeczeństw. Jako istoty myślące i dzielące się swymi myślami z innymi stawiali sobie od czasu do czasu pytanie: skąd to wszystko się bierze, kto to wszystko tak pięknie i wspólnie urządził. A głos wewnętrzny im odpowiadał odruchowo: To wszystko jest dziełem istoty wyższej od nas, mądrzejszej, potężniejszej, istoty, którą umownie nazywamy Bóstwem, Bogiem, Panem. Nie mając żadnego objawienia, jak ta istota tajemnicza bliżej wygląda, snuli ludzie najrozmaitsze myśli, tworzyli coraz to nowe obrazy, nieraz i bardzo dziwaczne o Bogu i Jego działalności, przenosząc na Bóstwo ogólne pojęcia ludzkie i robiąc z Boga potężnego człowieka czy króla wszechwładnego z wszelkimi dobrymi i złymi stronami życia i charakteru.

Jednak dzięki szczególnej Opatrzności Bożej znaleźli się ludzie, którzy oświeceni światłem Bożym prostowali mylne pojęcia i obrazy, jakie sobie ludzkość w mrokach cywilizacji żyjąca przez wieki tworzyła.

Lud Boży, lud wybrany przez Boga, czyli naród izraelski, miał wśród swoich członków ludzi, którzy lepiej od innych zrozumieli tajemnice świata, przemyślali je i przekazywali współczesnym i potomnym ustnie i pisemnie. Takim pismem ułożonym przez nich przy pomocy Bożej czyli pod szczególną opieką Ducha świętego, z Jego natchnienia, czyli jak się częściej mówi, pod działaniem Jego inspiracji, jest właśnie opis stworzenia świata w sześciu dniach, który wszyscy znamy. Powstał on kilkaset lat przed narodzeniem Chrystusa a celem jego było przekazywanie prawdy o Bogu-Stworzycielu i prostowanie innych błędnych wierzeń rozpowszechnionych u Babilończyków, Egipcjan, Kananejczyków i Greków.

By jednak zrozumieć treść opisu i intencję autora natchnionego, trzeba sobie uprzytomnić, że ludzie w owych odległych bardzo czasach nieco inaczej myśleli i rozumowali aniżeli my. Przypomnijcie sobie przypowieści zawarte w ewangeljach, które dowodzą, że Pan Jezus najchętniej lud nauczał przedkładając im obrazy i opowiadania, używając dużo porównań i przenośni. By zrozumieć nasze twierdzenie, przypomnijmy sobie np. przypowieść o miłośnierym Samarytaninie, o Synu marnotrawnym, o ziarnku gorczycznym, o Chrystusie jako siewcy itd. To samo czynili dawni prorocy, nazywając np. Boga dobrym pasterzem, który owieczki swe czyli swój lud, prowadzi na zielone pastwiska i do strumyków orzeźwiających (psalm 23). Tak samo postąpił kapłan uczony, układający około roku 400 przed Chr. dla ludu Bożego, związanego w szcze-

¹ Rozważanie to może być również podkładem katechezy.

gólny sposób z Bogiem Jähwe, opowiadanie o stworzeniu świata i człowieka. Ułożył tekst przepiękny, pełen poezji i pobożności, rozkładając dzieło stworzenia na 6 dni i dodając siódmym dzień jako dzień odpoczynku. Takie oto opowiadanie swoją obrazowością przemawiało do dusz słuchaczy i późniejszych czytelników tekstu, to ich łatwiej i głębiej przekonywało aniżeli krótkie jakoby katechizmowe stwierdzenie, że Pan Bóg stworzył niebo i ziemię, aniżeli wywody uczone opierające się na ówczesnej znajomości przyrody i filozofii. A całym swym opowiadaniem natchniony mówca czy pisarz chciał tylko wykazać, że cały świat wraz z całą ludzkością jest dziełem Boga Wszzechmogącego. A wszystkie inne jego powiedzenia nie są żadnymi twierdzeniami, lecz tylko ornamentacją głównej myśli, by tym sposobem wzbudzić u słuchaczy i czytelników większe zainteresowanie i głębsze zrozumienie.

I dzisiaj uczeni badają początki świata i początki życia na ziemi, snują najrozmaitsze przypuszczenia, budują coraz to inne teorie i zmieniają je co kilka lat, bo nowe wyniki eksperymentalne ich do tego zmuszają. Ale jedno udowodnili, że wszechświat istnieje już chyba 2 miliardy lat a człowiek żyje na ziemi już około 800 tysięcy lat, że świat i życie organiczne rozwijały się powoli (ewolucyjnie), zanim otrzymały formę dzisiejszą. Nikt z nas nie przeczy, że nauka, ma duże osiągnięcia, ale także to, co pisze i twierdzi Pismo św. jest w doskonałej harmonii z tym, co nauki przyrodnicze stwierdziły jako fakty rzeczywiste. Ale pamiętajmy o tym, że wspominając dawne czasy nie wolno nam się dziwić, że w wielu wypadkach dawni mieszkańcy ziemi inaczej myśleli niż ludzie dzisiejsi. Dawniej człowiek siedział i pracował wieczorami przy łuczywie tylko czy przy świecach, a nie przy lampach elektrycznych, jak my dzisiaj, ale nie mając dzisiejszych wynalazków ludzie ówcześni nie byli ani gorsi ani mniej myślący ani mniej inteligentni od nas. My dzisiaj wiemy, że słońce nie obraca się koło ziemi, lecz ziemia około słońca, ale w czasach biblijnych tego nikt nie wiedział, bo oko myli a lunety i teleskopy astronomów to zdobycz nowszych czasów. Dlatego też szczegóły o wyglądzie ziemi, o wyglądzie ciał niebieskich zawarte w Biblii są w rzeczywistości mylne, a Bogu na tym nie zależało, by pod tym względem naszych przodków uświadomić. Nawet i Pan Jezus takich powiedzeń jak „słońce wschodzi itd.” nie prostował, bo to nie miało żadnego znaczenia dla zbawienia i udoskonalenia duszy ludzkiej, a o to jedynie chodziło Bogu Ojcu i Panu Jezusowi. Bóg szanował i szanuje samodzielność człowieka, nie chciał i nie chce mu narzucać, niczego, co rozum ludzki potrafi z czasem sam sobie zdobyć.

Stąd też czytając biblijny opis stworzenia świata, wyobraźmy sobie, że jesteśmy w teatrze. Gdy w okresie Bożego Narodzenia oglądamy „jasełka”, wpatrujemy się w piękne obrazy przesuwane się na scenie, lecz wiemy dobrze, że postacie występujące są tylko obra-

zami osób, których istnienie za czasów Pana Jezusa przypuszczamy lub też stwierdzamy na podstawie świadectwa Biblii, wiemy, że osiołki i bydłęta są tylko symbolami czy znakami, które mają uzmysłowić, że cała przyroda wita Zbawiciela świata. Tak samo jest opis biblijny „Stworzenia świata” jakoby żywym obrazem przekonującym widzów, że Bóg jest Stworzycielem nieba i ziemi. A tłem tego obrazu i kulisami tej sceny są zwyczaje i sposoby myślenia człowieka owych dawnych epok. Jest to obraz o głębokiej treści, o pięknie niezwykłym, pełen szczegółów ozdobnych szarmonizowanych doskonale. Nikt dotąd, żaden poeta o sławie wiekopomnej, nie zdołał napisać podobnego poematu, który by tak majestatycznie a równocześnie tak prostymi słowy opisał dzieło stworzenia. Ta prostota opisu, często wyśmiewana przez autorów krytykujących Biblię, nie jest jego ujemną stroną, nie jest dowodem naiwności dziecinnej, lecz jego ogromną zaletą świadczącą o wybitnych zdolnościach pisarskich autora, który umiał trudne zagadnienia w formie prostej a pięknej przekazać słuchaczom i czytelnikom. Dzięki swej prostocie tenże „obraz żywy” przemawiał żywo do wyobraźni i duszy człowieka przez długie wieki i będzie tak nadal przemawiał przez przyszłe stulecia, chociaż by nasze poglądy naukowe na wszechświat stokrotnie się zmieniały.

Starajmy się teraz bliżej zapoznać niektóre szczegóły opisu biblijnego. Obraz 7 dni, w których pisarz biblijny umieszcza powstanie wszelkich stworzeń, najwięcej utkwi każdemu w pamięci. Tenże tydzień, liczący 7 dni po 24 godziny, nie jest okresem ściśle podanym, w którym Bóg by stworzył świat, lecz dyspozycją, którą pisarz wprowadził w swój utwór, aby harmonijnie wyliczyć najważniejsze dzieła stworzone przez Boga. Tak jak na scenie w czasie przedstawienia jeden akt następuje po drugim, jeden obraz przesuwają się po drugim, i tutaj obrazy się zmieniają i każdy dzień przynosi nowy szczegół, by wyraźniej zaznaczyć główną treść utworu i ją utrwalić w pamięci widza, to jest słuchacza czy czytelnika. Kiedy spisywano nasze opowiadanie, nasz poemat o „Stworzeniu świata”, był już od dawna tydzień jako miara czasu u ludu Bożego zachowany a siódmy dzień jako dzień odpoczynku z rozkazu Bożego przez wszystkich szanowany. Dlatego chciał autor ludowi ponownie przypomnieć obowiązek wdzięczności wobec Boga — za to, że im pozwolił każdego siódmego dnia odpoczywać po ciężkiej pracy i w wolnych godzinach chwalić Boga modlitwą, czego nie znają sąsiednie narody. Przecież i szabat czyli niedziela, kiedy żadnych „dzieł” czy prac nie wykonujemy, jest instytucją przez Boga stworzoną a ustaloną przez Mojżesza na wyraźny rozkaz Boga Jahwe, jest więc „dziełem Bożym”, niejako ostatnim dziełem Boga-Stworzyciela, którym obdarował człowieka, by mu przysporzyć szczęśliwych chwil w jego ciężkim nieraz życiu.

Powtarzam, ustanowieniem szabatu chciał Bóg uszczęśliwić człowieka. Podkreśla to autor natchniony, bo pragnie na duchu podnieść lud żyjący w przykrych warunkach, gdyż po powrocie z niewoli jeszcze nie doszedł do równowagi gospodarczej, pragnie kres położyć ogólnemu niezadowoleniu i skrajnemu pesymizmowi. Dlatego w opisie „Stworzenie Świata” tyle razy powtarza się słowa: *i widział Bóg, że jest dobrze* a na końcu dodaje: *i widział Bóg, że jest bardzo dobrze!* Stąd nowy motyw, nowa zachęta, by Bogu dziękować za wszystko i śpiewać z psalmistą:

*Dziękujcie Panu, bo On przedobry,
bo na wieki trwa łaskawość Jego!*

Przypomniał autor ludowi dobroć Boga, której nowym dowodem było uwolnienie z niewoli babilońskiej i możliwość odbudowania ojczyzny i świątyni, a której pierwszym dowodem było zbudowanie świata.

A jakie właściwie dzieła wylicza opis „Stworzenia Świata”, jakie twory Boże? To wszystko, co ówczesnych mieszkańców Palestyny najwięcej interesowało, co ich pociągało życiowo czy wzrokowo. Byli oni pasterzami i małymi rolnikami, patrzyli codziennie na niebo, na obroty słońca i księżyca, na miliony gwiazd, które w Palestynie jaśniej świecą niż u nas, spoglądali od czasu do czasu na morze Śródziemne i burze morskie, na nim żyli się z swoimi trzodami, słuchali śpiewu ptaków, bali się dzikich zwierząt, podziwiali rośnięcie traw dających pożywienie ich trzodom. Autor opisu znał umysłowość swoich współplemieńców i stosując się do niej mówił im: to wszystko, co widzicie koło siebie, jest darem dla was, darem stworzonym ręką Boga Wszechmogącego, Boga Jedyne. Porządek stwarzania poszczególnych dzieł był mu obojętny, ale zaczął od tego i zakończył tym, co było dla niego i dla człowieka myślącego najważniejsze: najpierw wspomina o stworzeniu światła a na końcu pisze o stworzeniu człowieka.

Wielkie to było słowo: *fiat lux*, niech światło się stanie, był to rozkaz rzucony krótko w mroki odwieczne: „zróż się, światło” i nagle zrodziło się światło, ale nie było to nasze światło słoneczne. Wówczas bowiem ludzie byli przekonani, że jasność dnia jest światłem odrębnie istniejącym, niezależnie od słońca. Czy jest to mniemanie tak bardzo dziwne? Gdy mamy dzień pochmurny lub gdy nad ranem świt się zbliża, nie widać jeszcze słońca a jednak stosunkowo jasno jest na ziemi. Dopiero późniejsi astronomowie stwierdzili, że jasność dnia pochodzi od słońca. Ale starożytni semici sądzili, że jasność ta istnieje sama od siebie a, że słońce tylko ją upiększa i potęguje. Dzieląc takie przekonanie z wszystkimi ludźmi owych czasów, tak prostymi jak uczonymi, pisarz biblijny tylko stwierdza swym powiedzeniem, że wszelka jasność dnia, potrzebna człowiekowi do życia i do pracy, jest dziełem wszechmocy Bożej, a nie narzuca

nam zdania, że jasność dnia i światło słoneczne są niezależne od siebie.

Przypatrmy się także bliżej, jakie myśli religijne autor w swym poemacie szczególnie podkreślił i jakie chciał przekazać na własność tak swoim ziomkom jak i przyszłym pokoleniom ludu Bożego:

1) Pierwsze słowa opisu są najważniejsze. Zdanie: *Na początku stworzył Bóg niebą i ziemię* jest jakoby tytułem czy nagłówkiem całego utworu, streszczającym jego przewodnią myśl mającą wartość wieczną i bezwzględną. Kiedy w Credo odmawiamy słowa: *wierzę w Boga Ojca, wszechmogącego Stworzyciela nieba i ziemi*, powtarzamy w nieco innej formie językowej tekst ułożony około roku 400 przed Chr. przez autora biblijnego. Pisząc „niebo i ziemia” tenże uczony kapłan nie miał na myśli tylko nieba i ziemi, tego co człowiek ogląda oczyma swymi, lecz wyrażeniem tym określał ogół wszelkich stworzeń. Pisząc o stworzeniu nieba i ziemi, pouczał czytelników, że Bóg stworzył wszechświat (kosmos), że stworzył wszystko, cokolwiek istnieje na ziemi i pod ziemią, w niebie i na niebie. A że taki akt stworzenia kiedyś przed wiekami został przez Boga dokonany, na to daje dowody w późniejszych wierszach, wyliczając liczne dzieła Boże, oglądane codziennie przez człowieka, dzieła takie, jakie interesowały ówczesnych pasterzy i rolników a poza którymi oni innych nie spostrzegali.

Świat pierwotny był w wyobraźni otoczenia naszego autora „chaosem”, to jest mieszaniną dwóch elementów: wody i ziemi, ale autor nie twierdzi, że w rzeczywistości taki był stan ziemi przed jej uporządkowaniem i ozdobieniem żywą przyrodą. O tym stanie pierwotnym czy wszechświata czy samej planety ziemskiej człowiek nic konkretnego nie wiedział a Bóg mu nic nie objawił; były to tylko przypuszczenia i fantazje zmyślane przez ludzi inteligentniejszych a przyjęte przez ich plemiona. Nasz autor z konieczności oparł się na takim poglądzie, by mieć odpowiednie tło do dalszego opowiadania o wszechpotężde Boga Jahwe, do wykazania, że Bóg jest Stworzycielem i Panem wszelkiego stworzenia. Jest to zresztą rzeczą całkiem zrozumiałą, że człowiek wówczas takie snuł obrazy i wnioski. Znał morze i jego potęgę, znał powodzie spowodowane przez fale morskie i wylew rzek wiosennych, żył w nim obraz odwiecznej walki między morzem a ziemią, między wodą a lądem. Wspomnieniem tej walki żywiołów był znany wszystkim opis popotopu, który spowodował zalew całej Mezopotamii. A czy dzisiaj usiłowanie inżynierów, by na rzekach górskich tamy budować i okiełzać siłę niszczycielską wody nie jest wyraźnym dowodem gigantycznego zmagania się sił morza i lądu? Bóg to spowodował, Bóg tak kierował siłami przyrody, że przed milionami lat wody ustąpiły miejsca lądowi stałemu, na którym mogło się rozwinąć bujne życie roślin i zwierząt i gdzie człowiek mógł z czasem znaleźć stałą siedzibę. Jakże więc rozumiały stają się wiersze, w któ-

rych Bóg nakazuje, by wody zebrały się w jedno miejsce a ukazał się łąd! Autor odgadł myśl Boga, który w swej dobroci stworzył na ziemi ojczyznę rodzajowi ludzkiemu.

Następnym momentem, który nas po kilku tysiącach lat jeszcze zawsze w podziw wprawia, to oświadczenie Biblii, że Bóg jednym słowem wszystko stwarza. A słowo oznaczało u Semitów także myśl i akt woli. Przekonujemy się więc, na podstawie opowiadania biblijnego, że Bóg aktem woli, postanowieniem trwającym odłamek sekundy, wszystko stwarza, że Bóg jest istotą wyższą, nadziemską, duchową, która ruchem energii wewnętrznej wszystko powołuje do życia. czy do istnienia w wszechświecie. A twierdzenie i przekonanie autora inspirowanego jest i naszym przekonaniem, jemu je zawdzięczamy a późniejsze wieki potrafiły tylko ściślej rozpracować jego myśl podstawową.

Byстрыm obserwatorem przyrody był nasz autor. Kiedy opisuje dalsze dni wyznaczając każdemu inne akty twórcze Boga, zachowuje pewien porządek. Przechodzi od niższych gatunków do coraz wyższych, zaczyna od roślin, potem wylicza ptaki, ryby i gady a na ostatnim miejscu zwierzęta czworonożne. Zdrowy instynkt pozwolił mu zauważyć, że w świecie żywych organizmów istnieje pewna gradacja, pewne stopniowanie. Nie całkiem obca była mu myśl, że pewna ewolucja, powolny rozwój od form mniej doskonałych do coraz doskonalszych, zaznacza się w dziele stworzenia. Autor miał to przecucie, że Bóg kazał przyrodzie powoli się rozwijać, ale nie zdawał sobie sprawy z doniosłości swych spostrzeżeń i nie potrafił ich ująć ściślej i obszerniej. Był bowiem poetą religijnym a nie filozofem ani przyrodnikiem. Ten w swej głębi tak ciekawy opis jest dla nas dowodem, że do nas z tych kartek przemawia głęboki myśliciel a nie przeciętny zbieracz motywów ludowych, że jego opowiadanie i w XX wieku robi silne wrażenie na czytelniku.

Koniec swego opowiadania poświęca autor opisowi stworzenia człowieka. Jest dlań rzeczą pewną, że człowiek stanowi jakoby koniec ewolucji, że stworzenie człowieka jest ukoronowaniem działalności twórczej Boga. Ani słówkiem tekst nie wspomina, skąd się wzięło ciało ludzkie, tylko od razu powstaje istota stworzona na obraz i podobieństwo Boże, stworzona słowem tylko czyli aktem woli Boga wszechmocnego, istota, którą nazwano „Adam”, to jest człowiekiem, a która jest tak rodzaju męskiego jak i żeńskiego. Nigdy nie dojdziemy do tego, by się dowiedzieć, w jaki sposób właściwie Bóg powołał do życia pierwszą parę ludzką. Wprawdzie w II rozdziale księgi Genesis znajduje się opis raju i stworzenia Adama i Ewy, ale tekst ten, o którym innym razem podamy dokładne wyjaśnienie, zawiera tylko obrazowe rozwinięcie myśli, że Bóg stworzył człowieka i wyznaczył mu na ziemi siedzibę, a nie przekazuje nam żadnych faktów objawionych. Z Biblii tylko tyle wynika, że nagle człowiek zjawia się na ziemi, nosząc w sobie po-

dobieństwo do Bóstwa. Ciało człowieka mogło być, oczywiście, osobno przez Boga stworzone, ale z tekstem biblijnym da się połączyć i druga możliwość, wobec dzisiejszych badań prawdopodobniejsza — chociaż jeszcze nie pewna pod każdym względem — że ciało pewnego gatunku zwierząt udoskonalilo się w tym stopniu, że mogło być przetworzone w istotę ludzką, i to dzięki temu, że otrzymało obok specjalnych sprawności cielesnych, obok silniej rozwiniętego mózgu, siłę innego rodzaju, energię duchową, która tej już teraz odmiennej istocie umożliwia panowanie nad innymi stworzeniami i wykorzystywania ich do własnych celów. Przywykliśmy potęgę tę nazywać „duszą” czy „duchem”, ale kiedy autor biblijny spisywał swoje opowiadanie, ogół ludu Bożego jeszcze nie przywykł do tych pojęć i wyrazów, nawet nie rozumiał dobrze ich treści, bo dopiero świat grecki miał je nam przekazać, wyjaśnić i pogłębić i ustalić raz na zawsze powiedzenie, że człowiek nosi w sobie duszę nieśmiertelną. Dlatego właśnie autor spisujący pierwszy rozdział księgi Genezis, zamiast mówić o duszy, użył wyrazów obrazowych, stwierdzając, że człowiek nosi w sobie dokładny obraz Boga, że jego siły duchowe są odbiciem, kopią zmniejszoną sił właściwych Bogu. My dzisiaj uczymy, że nasze podobieństwo z Bóstwem polega na posiadaniu rozumu, wolnej woli i łaski uświęcającej, ale Biblia wyraźnie tego nie mówi i mówić nie mogła, gdyż wyrazy wspomniane były mało używane i ich głębszy sens był dla przeciętnego człowieka niezrozumiały. Dlatego musiał autor użyć określenia obrazowego, może mniej ścisłego, ale za to bardzo pięknego, że człowiek nosi w sobie obraz i podobieństwo Boże, a określenia w całej pełni dopiero zrozumiałego w świetle Nowego Testamentu.

Często wspomina się także w literaturze współczesnej, że opis stworzenia świata powstał pod wpływem mitologii babilońskiej czy też z zapożyczeń z innych religii (egipskiej, kananejskiej). Ale w okresie, kiedy nasz autor swój poemat układał, była religia Starożytności już ściśle ustalona, odcięta całkiem od religii innych narodów, pełna nienawiści do bałwanów pogańskich, więc trudno mówić o zależności od wpływów obcych. Owszem, niektóre wyrażenia tekstu hebrajskiego przypominają mitologię babilońską, np. *tehom* tj. głębia, przepaść wodna, pramorze, który to wyraz ma odpowiadać słowu babilońskiemu *tiamat*, oznaczającemu mitycznego potworka morskiego. Lecz argument ten jest całkiem chybiony. Czy kiedy dziś mówimy o wulkanie, ktokolwiek kojarzy słowo to z bożkiem rzymskim „Wulkanem”? Obecnie wulkan oznacza górę wulkaniczną a nic więcej. Tak samo rzeczownik *tehom* oznaczał jedynie głębię morską a nie zawierał już żadnej aluzji do potwora babilońskiego i bogini Tiamat.

Rozważanie nasze przekonało nas, że opowiadanie o stworzeniu świata jest literackim ujęciem naszego dogmatu: *na początku stworzył Bóg niebo i ziemię*. Powstało ono w okresie, kiedy umysł ludzki

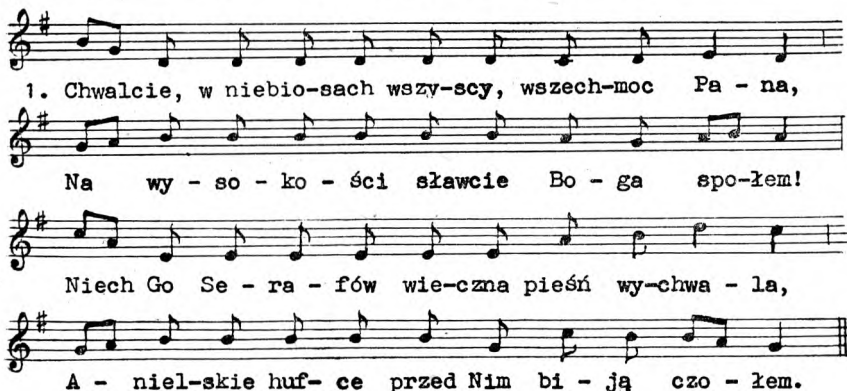
zaczynał wnikać w głąb prawd przekazywanych ludowi drogą tradycji od najdawniejszych czasów do chwili odbudowy pamiętek religijnych w Jerozolimie, w czasach Ezdrasza i Nehemiasza. Była to chwila przełomowa, kiedy wierzenia dość prymitywne zaczęto głębiej ujmować, stosownie do potrzeb umysłowych nowej generacji.

Aż po dzień dzisiejszy opis stworzenia świata, odpowiednio wyjaśniony, nie stracił swej aktualności, jest równocześnie lekturą miłą dla dzieci, pouczającą dla starszych, a zachwycającą głębszych myślicieli.

Dziękujemy Bogu z jednej strony za dzieło stworzenia a z drugiej strony za przekazanie nam prawdy o stworzeniu świata i człowieka w formie tak prostej, pięknej i głębokojej.

Zakończenie

Recytacja lub śpiew psalmu 148. Por. tekst w RBL. Dołączamy melodię ułożoną przez śp. Salezjanina o. Mańskiego.



1. Chwalcie, w niebio-sach wszy-scy, wszech-moc Pa - na,
 Na wy - so - ko - ści sławcie Bo - ga spo-łem!
 Niech Go Se - ra - fów wie-czna pieśń wy-chwa - la,
 A - niel-skie huf- ce przed Nim bi - ją czo - łem.

1. Chwalcie, w niebiosach wszyscy, wszechmoc Pana,
 Na wysokości sławcie Boga spolem;
 Niech Go Serafów wieczna pieśń wychwala,
 Anielskie hufce przed Nim biją czołem.
2. Niech słońce, księżyc sławią Stworzyciela,
 Niech gwiazd miliony Jemu hołd składają.
 Niech Go błękitne czczą przestwoiry nieba
 I ciemne chmury, co się tam zbierają.
3. Rzekł boskie słowo, a niebo powstało,
 Poddane wiecznym już niezmiennym prawom,
 Aby swym pięknem ziemię ozdabiało,
 Po wieki Stwórcy posłuszne rozkazom.

4. *Chwal Pana, wszelkie na ziemi stworzenie,
Chwalcie Go morza i morskie potwory,
Chwalcie Go burze siejące zniszczenie,
Chwalcie Go śniegi, grady, mgły i mrozy.*
5. *Góry i lasy, pagórki i sady,
Przed Panem chylcie czoła razem z nami.
Niech trzody w polu, dziki zwierz i gady
Czczą Pana wspólnie z ptactwem i rybami.*
6. *Przed Nim klękajcie, Adama synowie,
Królowie świata i wszystkie narody,
Biedni, bogaci, dzieci i ojcowie,
wszelakich ludów rodziny i grody.*
7. *Cała gromado, starzy jak i młodzi,
Pieśnią i lutnią chwalcie Pana swego,
Gdyż imię Jego wielbić nam się godzi,
Prześwięte imię Boga wszechmocnego.*
8. *Pana majestat nad niebiosą sięga,
Po krańce ziemi ogrom Jego chwały.
Straszna imienia Bożego potęga,
A z lękiem czci Go głos ludzkości całej.*
9. *Ze czcią i trwogą lud nasz hołd Mu składa,
Gdyż Pan się do nas na Synaju zbliżył
I za swych synów odtąd nas uważa,
Choć za niewierność nieraz nas poniżył.*
10. *Chwalmy wspólnymi głosy Tróję Świętą,
Wraz z Ojcem Syna i Ducha osoby!
A Jej istotę zawsze niepojętą
Po wszystkie wieki niechaj czczą narody.*

Ks. Stanisław Grzybek, Kraków

VI MIĘDZYNARODOWY KONGRES STUDIUM STAREGO TESTAMENTU

W dniach od 15 do 19 kwietnia br. odbył się w Rzymie VI Międzynarodowy Kongres Studium Starego Testamentu. Kongres ten zgromadził tym razem w auli Pap. Uniwersytetu Gregoriańskiego przy Piazza della Pilotta 4, około 250 uczonych, profesorów i miłośników Pisma Świętego, pochodzących z 25 różnych narodowości. Zwołany on został przez Międzynarodową Organizację Studium Starego Testamentu, powołaną do życia 20 września 1950 r. w Leiden przez holenderskie stowarzyszenie egzegetów Starego Testamentu.

Zanim przejdziemy do szczegółowego omówienia roli i znaczenia obecnego Kongresu, warto na początek podać kilka wprowadzających uwag na temat samej Międzynarodowej Organizacji Studium St. T., jak również na temat pięciu poprzednio już odbytych kongresów.

Międzynarodowa Organizacja Studium St. T., jest dziełem uczonych holenderskich i powstała, jak to wspomnieliśmy już wyżej, 18 lat temu w wyniku uchwał kończących krajowy zjazd egzegetów w Holandii. Zebrany na tym zjeździe (30. VIII—20. IX. 1950) chodziło przede wszystkim o to, aby trudną do odczytania, a równocześnie najpiękniejszą księgę świata — Stary Testament — przybliżyć współczesnemu człowiekowi. Aby ten cel osiągnąć należy zjednoczyć wysiłki poszczególnych uczonych na tym odcinku, należy prowadzić pracę zbiorowo, i za wszelką cenę dążyć do postawienia na wysokim poziomie studium St. T. Organizacja ta miała również stanowić doping w indywidualnej pracy poszczególnych egzegetów. Na powyższym zebraniu wybrano zarząd nowo powstałej Organizacji z profesorami: A. Bentzenem jako prezesem i A. H. de Boerem, jako sekretarzem na czele. Członkowie tej organizacji składający się z uczonych żydowskich, protestanckich i katolickich, postanowili wydawać swoje czasopismo *Vetus Testamentum* (wychodzi od 1951 r. jako kwartalnik), oraz zbierać się co trzy lata celem przedyskutowania najbardziej aktualnych problemów biblijnych. Pierwszemu też Prezesowi prof. A. Bentzenowi zlecono urządzenie I Kongresu w Kopenhadze w 1953 r. Od tegoż to czasu pod koniec każdego Kongresu będą się odbywały wybory nowych władz organizacji i wyznaczać się będzie miejsce następnego spotkania.

Dziś już Międzynarodowa Organizacja Studium St. T. ma można powiedzieć swoją historię i posiada na swoim koncie sześć zorganizowanych i udanych kongresów. Odbyły się one w następującym porządku: Pierwszy w Kopenhadze w 1953 r. pod przewodnictwem prof. A. Bentzena, drugi w Strasburgu (Francja) w 1956 r. pod przewodnictwem O. R. de Vaux OP., trzeci w Oxfordzie (Anglia) w 1959 r. pod przewodnictwem prof. Driwera. Czwarty Kongres miał miejsce w Bonn w 1962 r. i przewodniczył mu prof. M. Noth, piąty zaś odbył się pod przewodnictwem prof. Stamma, w Genewie w 1965 r. Na tym też Kongresie Międzynarodowa Organizacja Studium St. T. wybrała na swojego Prezesa prof. R. MacKenziego, obecnego rektora Pap. Instytutu Biblijnego w Rzymie, zlecając mu w tymże mieście urządzenie w 1968 r. VI swojego Kongresu.

O. Rektor MacKenzie dzieła dokonał. Otwierając w dniu 15 kwietnia br. obrady tegoż kongresu podkreślił wielką rolę i symboliczne znaczenie miejsca, w którym się odbywa. Międzynarodowa Organizacja Studium St. T., powiedział dostoyny mówca, przerwała dotychczasowe swoje tradycje i zjechała się na swoje obrady tym razem z tej strony Alp. Ma to swoje znaczenie i swoją wagę. Uczestnicy kongresu wezmą jeszcze raz do ręki tekst Pisma św. i odczytywać go będą niewątpliwie w świetle tego wszystkiego, co przez 20 wieków działo się i jeszcze po dzień dzisiejszy dzieje się w Wiecznym Mieście, w Rzymie.

Przechodząc z kolei do omówienia samych obrad kongresu, należy podkreślić, że posiada on przede wszystkim wielkie znaczenie naukowe. Wprawdzie poruszana przez referentów problematyka nie dotyczyła jakiejś z góry określonej naczelnej idei, nie mniej jednak można w niej wyróżnić trzy zasadnicze nurty: 1. nurt religijno-teologiczny, 2. filologiczno-leksykograficzny i 3. nurt historyczny.

Zagadnieniom religijno-teologicznym poświęcone były takie referaty, jak: referat prof. T. C. Vriezena z Utrechtu, pt. *Studium Starego Testamentu a historia religii*, referat prof. E. Auerbacha (96 lat) z Haify naświetlający problem Aarona i jego kapłaństwa, referat prof. de Savignaca z Brukseli, podający nową interpretację poematu o Odwiecznej Mądrości z księgi Przyp 8, 22—32, oraz referat prof. H. L. Ginsberga z Nowego Jorku przekazujący próbę rozwiązania ciągle aktualnego problemu cierpienia w oparciu o należycie odczytany tekst księgi Joba.

Uderzającym niemal dla wszystkich wyżej wspomnianych mówców był fakt, że zarzucając aktualną jeszcze do niedawna hipotezę zależności treści ksiąg St. T. od odkrytych w Rasz Szamra ugaryckich tekstów, bardzo łatwo szukali oni natchnienia dla autorów biblijnych w babilońsko-asyryjskich czy też w egipsko-kanaanejskiej literaturze. Nie mniej jednak podkreślano oryginalność i wyższość religii izrael-

skiej nad wierzeniami sąsiadujących z Izraelem pogańskich narodów.

Druga grupa referentów przypisywała w swoich prelekcjach wielką rolę w zrozumieniu tekstów St. T. znajomości języków starożytnych, jak również stosowaniu należytej krytyki tekstu w oparciu zarówno o starożytne tłumaczenia Biblii, jak również o odkryte niedawno kumrańskie i inne dokumenty. Z uznaniem należy tu odnotować referat prof. H. Orlińskiego z Nowego Jorku, który mówiąc o hebrajskim podkładzie LXX do księgi Jozuego, wykazał, że również w odniesieniu do innych ksiąg St. T. tłumacze Biblii na język grecki byli zawsze wierni swojemu prahebrajskiemu tekstowi i oddali go bardzo dokładnie w swoim tłumaczeniu na język grecki. Z tego też względu można powiedzieć, że LXX posiada dziś dla nas olbrzymie znaczenie, jeśli chodzi o odczytanie oryginalnej i autentycznej myśli autorów ksiąg świętych.

Mniej więcej po tej samej linii rozumowania co prof. Orliński przedstawił swoje wywody prof. Viktor Korosec z Jugosławii. Mówiąc o odkrytych ostatnio na Bliskim Wschodzie klinowych dokumentach, zawierających teksty umów państwowych postulował wykorzystanie zawartych tam wyrażen przy egzegezie Biblii, dla lepszego zrozumienia tekstów St. T. — Prof. Stanisław Segert z Pragi, w swoim referacie o hebrajskiej Biblii i semickiej porównawczej leksykografii, stał na stanowisku, że napisanie słownika porównawczego, zawierającego różne znaczenia wyrażen podobnych w różnych językach Starożytnego Wschodu, może się bardzo przyczynić do odczytania tekstów Pisma św., szczególnie tzw. hapax legomena, których prawdziwego sensu na podstawie tekstów samej Biblii dziś jeszcze dobrze zrozumieć nie można. — Prof. Hans Kosmala, Dyrektor Szwedzkiego Instytutu Teologicznego w Jerozolimie zwrócił w swoim referacie uwagę na bogactwo myśli, jakie znajduje się w kumrańskiej literaturze. Wykazał on na przykładzie jednego tylko terminu „geber” (= człowiek), używanego w Biblii i w Qumran, jak często jedno tylko słowo może mieć rozmaite i wielorakie znaczenie. Konieczną zatem rzeczą jest, jeśli się pragnie dotrzeć do autentycznego sensu Biblii coraz to lepsze i głębsze poznanie języków wschodnich.

Trzecia grupa referentów w swoich wypowiedziach zwracała uwagę na jeszcze inny problem, a m. in. na rolę środowiska i tła, na którym powstał St. T. Chodziło tu głównie o tło historyczne, tj. o wykazanie powiązań Izraela w przeszłości z takimi narodami jak Assyryjczycy, Egipcjanie, Syryjczycy, czy nawet Fenicjanie. Ale również chodziło także i o tło archeologiczne, które szczególnie dziś w dobie intensywnie prowadzonych wykopalisk, dostarcza nieraz najważniejszych argumentów potwierdzających i wyjaśniających prawdziwość biblijnych opowiadań.

Tą kwestią zajął się w swoim referacie prof. H. J. Stoebe z Szwajcarii, zwracając uwagę na to, że w Biblii często rodzaj literacki, jak

również swoisty sposób przedstawiania przez autorów swoich myśli, różne obrazy i przenośnie służyły im do przedstawienia właściwej i zamierzonej przez nich historycznej treści. Dziś ten sposób wyrażenia się nie odpowiada mentalności współczesnego człowieka, jednak w starożytności odgrywał olbrzymią rolę i był powszechnie przez pisarzy używany. Autorom posługującym się tą formą pisania chodziło nie tyle o przekazanie historycznej prawdy, o jakimś zdarzeniu, ile o przekonanie czytelnika o zawartej w nim religijnej treści (Np. sceny opisujące w księgach królewskich upokorzenie Saula, miały przygotować czytelnika do tym lepszego zrozumienia wywyższenia Dawida i jego wybrania). Chodzi tu zatem w pewnym sensie o religijną historię Izraela. Ale i ta historia nie będzie dobrze rozumiana bez tła, na którym powstała. Dlatego też o tym tle w sensie ścisłym mówił prof. S. Herrmann z Bochum (N.R.F.) przedstawiając w swoim referacie stosunki panujące w północnym i południowym królestwie Izraela, w sensie zaś szerszym omówili je dwaj referenci: prof. F. Fensham z Poł. Afryki, oraz prof. M. Dunand z Beirutu (Liban).

Pierwszy wskazał w oparciu o pewne teksty St. T. na relacje wiążące już od dawna Izrael z Tyrem za czasów króla Dawida, Salomona i późniejszych proroków, drugi podzielił się z audytorium wynikami wykopalisk prowadzonych w ostatnich latach w Byblos, w Sydonie i w Jeruzalem.

Oceniając ogólnie cały Kongres należy z uznaniem podkreślić, że był on wydarzeniem niezwykle udanym. Sam wysoki poziom referatów jak i rzeczowa dyskusja dowiodły raz jeszcze, że tylko mozolna i twórcza praca prowadzona systematycznie z dnia na dzień może dopomóc dzisiejszej ludzkości do odczytania prawdziwego sensu świętych ksiąg St. T.

Jednakże obecna ocena tego Kongresu byłaby niezupełna, gdybyśmy nie zwrócili tu jeszcze uwagi na dwa fakty: Kongres zaszczycił swoją obecnością w pierwszym dniu jego obrad JEm. Kard. A. Bea, w ostatnim zaś dniu uczestników przyjął na specjalnej audyencji Ojciec Święty Paweł VI.

Namiestnik Chrystusowy w odpowiedzi na homagium złożone Mu w imieniu wszystkich przez O. MacKenziego, Rektora P.I.B i Przewodniczącego Międzynarodowej Organizacji Studium St. T. oświadczył między innymi, że St. Testament jest wspólnym dziedzictwem i wspólnym dobrem nas wszystkich: zarówno Żydów, protestantów jak i katolików. Wszyscy powinni go nie tylko studiować, otaczać wielką czcią, ale także jego tekstami się modlić. Jest on bowiem nie tylko dziełem literackim, ale przede wszystkim księgą religijną. Napisany w celu religijnym i ułożony według kryteriów religijnych przekazuje ludzkości pewne religijne posłannictwo: najpierw Narodowi Wybranemu, a potem całej ludzkości niesie wieść o miłości

Boga, który pragnie zbawienia człowieka. Z tego też względu należy studiować Biblię pod wszystkimi jej aspektami. Tak czyni Kościół. Widzi w niej nie tylko historię ale i głęboką teologię.

Powyższe myśli rzucone przez Namiestnika Chrystusowego stanowiąc powinny wspierające dyrektywy i jasne wytyczne dla wszystkich studiujących Biblię, szczególnie zaś dla egzegetów katolickich. Ci ostatni w wyjaśnianiu Pisma św. kierowali się dotychczas wskazówkami, zawartymi w encyklice Piusa XII *Divino Afflante Spiritu* z 30 września 1943 r. Dziś po II Soborze Watykańskim mając jeszcze w ręku dogmatyczną Konstytucję *Dei Verbum*, o Bożym Objawieniu, niewątpliwie dostrzegą w Biblii jeszcze lepiej jej nieprzemijające wartości, mające na celu zjednoczenie i zbawienie świata.

Rzym

KS. STANISŁAW GRZYBEK

HANS JOACHIM DEGENHARDT, *Lukas-Evangelist der Armen. Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften. Eine traditions- und redaktiongeschichtliche Untersuchung* Stuttgart 1965, s. 256.

Rozprawa ta została napisana na teologicznym fakultecie Uniwersytetu w Würzburgu pod kierunkiem profesora R. Schnackenburga.

Praca dzieli się na trzy części. W pierwszej części autor porusza historyczno-zbawczą koncepcję Łukasza, problem ubogich w starotestamentalnym ludzie Bożym i pojęcie ucznia w pismach św. Łukasza. W drugiej części analizuje wszystkie teksty św. Łukasza o posiadaniu własności, albo o wyrzeczeniu się dóbr ziemskich. Część trzecia omawia stosunek Dziejów Apostolskich do własności, a ponadto w ekskursie jest poruszone zagadnienie posiadania w gminie z Qumran. H. J. Degenhardt wykazuje, że św. Łukasz interesuje się problemem stosunku chrześcijan do dóbr ziemskich, włączył on w swoją Ewangelię znane mu wypowiedzi Jezusa na temat własności. Ewangelista, korzystając ze źródeł, przekazuje logia Jezusa. Jedną z nich podaje w brzmieniu dosłownym (zgodnie ze św. Markiem), a inne przerabia. Redakcyjna praca św. Łukasza ogranicza się do powiązań logiów, do włączenia ich w kompozycję oraz do stylistycznych poprawek. Św. Łukasz, jak wszyscy Ewangelisti, nie tylko przekazał słowa Jezusa, ale również zastosował je do konkretnych potrzeb i stosunków w gminie chrześcijańskiej i dzięki temu okazał się teologiem i duszpasterzem. W redaktorskiej pracy św. Łukasza można zauważyć trzy charakterystyczne rysy: 1) Ewangelista przynosi wskazania Jezusa, skierowane do uczniów, na tych, którzy pełnią urzędy w gminach; 2) rozwija pouczenia Chrystusa; 3) zaleca spełnianie uczynków miłosiernych w Kościele.

Autor dochodzi do wniosku, że św. Łukasz nie poprzestaje na nawiązaniu do judaistycznego sposobu pojmowania miłosierdzia i stosunku do własności, ale idzie dalej. Miłość bliźniego była również znana w świecie hellenistyczno-rzymskim. Św. Łukasz, zdaniem H. J. Degenhardta, dokonał syntezy tych dwóch kierunków: judaizmu i poglądu hellenistyczno-rzymskiego oraz dołączył do tego punkt widzenia Jezusa na tę sprawę. Ewangelista tak mocno akcentuje napomnienia i nakazy Jezusa, gdyż chce wyrobić u nowonawróconych z pogaństwa zrozumienie dla chrześcijańskiej miłości bliźniego. U podstaw tego powiązania, zdaniem autora, leżą duszpasterskie intencje Ewangelisty. W tym miejscu widać, że św. Łukasz nie tylko przekazuje tradycję i zbiera różne sposoby ujęcia, ale jest twórcą, któremu leży na sercu sprawa gmin chrześcijańskich.

H. J. Degenhardt opiera się na badaniach H. Gressmanna, M. Dibeliusa, czy H. Haenchena. Autor wydaje się nie przytaczać przekonujących argumentów przemawiających za pewnymi opiniami i tak np. doszukuje się źródeł przypowieści o bogaczu i Łazarzu w literaturze ludowej Egiptu. Podobnie nie uzasadnia stwierdzenia (str. 135), że ostrze ataku przypowieści kieruje się przeciw libertyńskiemu, ewentualnie gnostyckiemu przeciwnikom. H. J. Degenhardt uważa (str. 151), że w pewnych wypadkach zrekonstruowanie pierwotnego kontekstu wypowiedzi Jezusa (np. 18, 24—25) jest niemożliwe, ale mimo to nieco dalej stwierdza, że św. Łukasz stosuje obydwa logia w sensie pierwotnym.

Z pewnością u wielu egzegetów wzbudzą zastrzeżenia niektóre sformułowania autora. Według H. J. Degenhardta np. pojęcie „uczeń” nie odnosi się nigdy w *Dziejach Apostolskich* do grona dwunastu, a tym słowem określane są ci, którzy stoją na czele gmin chrześcijańskich. Te stwierdzenia nie zgadzają się np. z wynikami badań H. Rengstorfa, który utrzymuje, że „uczeń” jest w *Dziejach Apostolskich* określeniem chrześcijanina. Autor mówi o formalizmie w uczynkach miłosiernych u Żydów. Odmiennego zdania jest natomiast w tym względzie H. L. Strack - P. Billerbeck. J. Gamberoni sądzi, że Nowy Testament kontynuuje dalej poglądy judaistyczne, ale nie może natomiast stwierdzić wpływu środowiska hellenistycznego na św. Łukasza.

Rzym

KS. M. BEDNARZ

ERNST KITZINGER, *Mosaïques byzantines israéliennes*, Milano 1965, in 16^o str. 24 i 28 plansz.

Książeczka Kitzingera wyszła w serii edycji kieszonkowych Uneska (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization). Wydanie urzekające! Krótkie, rzeczowe omówienie dziejów powstania bizantyńskich mozaik Palestyny, a potem barwne plansze na kredowym papierze; widać na nich nawet najmniejsze uszkodzenia poszczególnego kamyczka. Taką techniką drukarską nie może się pochwycić wiele państw na świecie.

Wiadomo, że dopiero od rządów Konstantyna Wielkiego (306—337) Palestyna zaczyna się dźwigać ekonomicznie i kulturalnie. Kiedy stolica Wschodniego Imperium Romanum zostaje Konstantynopol, władcy nad Bosforu faworyzują budowle wznoszone dla upamiętnienia scen z życia Chrystusa. Wieki V i VI były w tym względzie najbardziej sprzyjającym okresem. (Później najazd Arabów zahamował ten rozwój i osłabił go na dłuższy czas). Pod wpływem chrześcijan także i Izraelci wprowadzają mozaikę do swoich synagog, rzadziej natomiast do domów prywatnych.

Zbiór 28 plansz zapoznaje nas z mozaiką kamienną, ułożoną na podłodze budowli dziś już nie istniejących lub zachowanych jedynie w stanie szczątkowym. Są to: kościół Rozmnożenia chleba i ryb w Tabka (3 plansze z V wieku, w tym słynny motyw dwóch ryb z koszykiem), willa w Bet-Guvrin (2 plansze), znana synagoga Bet-Alfa (7 plansz z VI w., w tym scena ofiarowania Izaaka), klasztor Kyria Maria w Bet-Szean czyli Bejsan (4 plansze z 569 roku), synagoga w Nirim (3 plansze), Hulda (plansza ze świecznikiem siedmioramiennym), kościół poza murami Cezarei (mozaika z lampartem i pelikanem), pałac Omojadów w Kirbet-el-Minja (VIII wiek). „Połączenie form abstrakcyjnych z obrazami zaczerpniętymi z życia było głównym przedmiotem całej sztuki bizantyjskiej. To połączenie nie zostało zrealizowane na kamiennych mozaikach pierwszego okresu bizantyjskiego nigdzie z większym powodzeniem, jak właśnie na terenie Palestyny” (str. 24).

Poznań

KS. MICHAŁ PETER