

Ruch biblijny i liturgiczny

Nr 3

ROK XV

1962

Ks. Stanisław Grzybek, Kraków-Częstochowa

ZŁOTE JUBILEUSZE KAPŁAŃSKIE

Dobrze się złożyło, że redakcja „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego“ założonego i wydawanego niemal przez 10 lat z wielkim trudem i poświęceniem przez ks. prof. dra Aleksę Klawa k a może dziś, tj. w 15 roku swojego istnienia złożyć swoim najbardziej zasłużonym współpracownikom i sympatykom naszego pisma najlepsze życzenia z okazji ich złotego jubileuszu 50-lecia kapłaństwa.

50 lat kapłańskiej pracy, pracy duszpasterskiej, organizacyjnej, naukowej i społecznej to bardzo wiele. To przede wszystkim 18 250 odprawionych Mszy św., to ponad 10 000 wygłoszonych kazań, referatów i przemówień, to ok. 200 000 wyspowiadanych ludzi, to w odniesieniu do pracowników naukowych zapisane i wydrukowane ponad 20 ton papieru. To jest ten bilans, który się da zmierzyć miarą, zważyć wagą i zamienić na dostrzegalne wartości. Ale jest jeszcze inny bilans, bilans nadprzyrodzonego życia, wiadomy tylko samemu Bogu, którego nie uchwyci żadna miara ani nie dostrzeże najbardziej wprawne oko wnikliwego badacza. Ten bilans jest największą radością i powodem do słusznej dumy dla każdego zasłużonego Jubilat-kapłana.

„Ruchowi Biblijnemu i Liturgicznemu“ jako organowi Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie, przypadł w udziale miły i zaszczytny obowiązek złożenia serdecznych życzeń i szczerých gratulacji kapłanom-Jubilatom związanym ściśle z naszym Towarzystwem Teologicznym.

Przede wszystkim składamy życzenia:

JE. Najrzewielebniejszemu Księdzu Arcybiskupowi drowi EUGENIUSZOWI BAZIAKOWI, Ordynariuszowi-Metropolicie archidiecezji krakowskiej, wielkiemu sympatykowi i opiekunowi P. T. T. w Krakowie, propagatorowi „Ruchu Biblijnego i Li-

turgicznego“ w archidiecezji krakowskiej i diecezji lubaczowskiej, razem z wyrazami głębokiej czci i synowskiego przywiązania.

Najlepsze życzenia przekazujemy także:

Ks. drowi FERDYNANDOWI MACHAYOWI, infułatowi i archiprezbiterowi kościoła mariackiego, proboszczowi par. Najśw. Marii Panny w Krakowie, i Dziekanowi miasta Krakowa długoletniemu wydawcy i przyjacielowi „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego“.

Ks. drowi WŁADYSŁAWOWI WICHROWI, profesorowi Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, Tajnemu Szambelanowi Ojca Św., Gremialnemu Kanonikowi Kapituły Katedrałnej Krakowskiej, 12-letniemu Prezesowi Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie, stałemu współpracownikowi „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego“.

Ks. drowi TEOFIŁOWI DŁUGOSZOWI, profesorowi UJK i UJ, założycielowi Polskiego Towarzystwa Teologicznego we Lwowie, profesorowi Historii Kościoła Powszechnego w Arcybiskupim Seminarium Duchownym w Krakowie.

Z okazji niniejszej uroczystości pozwalamy sobie umieścić kilka uwag biograficznych o dostojnych jubilatach.

* * *

Jego Ekscelencja Ksiądz Arcybiskup dr Eugeniusz Bazia k urodził się 8 marca 1890 r. w Tarnopolu, gdzie uczęszczał do Szkoły Powszechnej i gdzie również ukończył gimnazjum w 1908 r. W tymże samym roku wstąpił do Metropolitalnego Seminarium Duchownego ob. łac. we Lwowie, zapisując się równocześnie na studia teologiczne na Uniwersytecie Jana Kazimierza. Po czteroletnich studiach uniwersyteckich otrzymuje święcenia kapłańskie 14 lipca 1912 r. Od tego czasu poświęci się niezmqdowanie pracy pedagogiczno-duszpasterskiej, którą niby jedną wielką klamrą obejmie całe swoje bogate w treść kapłańskie i biskupie życie. Od roku 1912 do 1919 pełni najpierw obowiązki wikariusza w Żółkwi, a potem administratora parafii rzym.-kat. w Tarnopolu. Po zakończeniu pierwszej wojny światowej zostaje powołany w 1919 r. do Arcybiskupiego Seminarium Duchownego na stanowisko najpierw prefekta studiów a potem wicerektora. Na tym stanowisku pracuje bardzo ofiarnie do 1931 r., zyskując sobie wielką sympatię i miłość swoich wychowanków. Równocześnie jako wicerektor pełni obowiązki katechety w żeńskim Seminarium Nauczycielskim we Lwowie. W między czasie pisze pracę naukową i zyskuje stopień doktora teologii na UJK. 17. XI. 1921 r.



JE. KS. ARCBP DR EUGENIUSZ BAZIAK
zmarł w Warszawie 15. VI. 1962 r.

Władza diecezjalna w uznaniu jego zasług mianuje go w 1931 r. proboszczem i dziekanem w Stanisławowie, zaś Ojciec Święty Pius XI, odznacza go godnością Protonotariusza Apostolskiego. Krótko, bo zaledwie 2 lata duszpasterzuje ks. arcbp Baziak na stanowisku proboszcza i dziekana, gdzie daje się poznać jako gorliwy duszpasterz i prawdziwy apostoł Chrystusowej sprawy. Dnia 15 września 1933 r. Stolica Apostolska wynosi go do godności biskupa sufragana lwowskiego, zaś ówczesny rządca archidiecezji ks. arcbp Twardowski obdarza go równocześnie zaszczytną funkcją rektora Seminarium Duchownego. Znowu wraca ks. arcybiskup do Lwowa, ale tym razem już po to, by objąć w nim wkrótce już na stałe rządy archidiecezją lwowską. W roku 1944 Stolica Apostolska mianuje go arcybiskupem tyt. Pariańskim i koadiutorem JE. ks. arcbpa Twardowskiego z prawem następstwa po jego śmierci. Dnia 22 listopada 1944 JE. ks. arcbp Baziak obejmuje jako prawowity rządca arch. lwowskiej w posiadanie stolicę Metropolitalną we Lwowie. Od 23 lipca 1951 mianowany Administratorem Apostolskim pełni po dzień dzisiejszy obowiązki Ordynariusza Archidiecezji Krakowskiej.

Najdostojniejszemu Arcypasterzowi na tak uroczysty i ważny dzień Jego życia 50-lecia kapłaństwa ślemy najserdeczniejsze życzenia poparte naszą gorącą modlitwą do Dobrego Pasterza i Jego i naszej wspólnej Matki¹.

* * *

Ks. Ferdynand Machay urodził się 4 maja 1889 r. w Jabłonce na Orawie, jako ósme z 11 dzieci. Pierwsze nauki pobierał w Szkole Powszechnej w rodzinnej miejscowości, skąd w 11 roku życia wyjechał do gimnazjum do Bratysławy (dawne Węgry). Gimnazjum ukończył z odznaczeniem w 1908, poczym wstąpił do Seminarium Duchownego diecezji spiskiej. Po roku pobytu w tymże Seminarium przełożeni uznając jego zdolności wysłali go na dalsze studia uniwersyteckie do Budapesztu. Po skończonych studiach wraca w swoje rodzinne strony i otrzymuje 29 czerwca 1912 r. święcenia kapłańskie w katedrze w miejscowości Kapituła Spiska pod Lewoczą. Pełni kolejno obowiązki wikariusza w Zazribie na Orawie Słowackiej a w następnym roku (1913) zostaje przeniesiony na to samo stanowisko do Rozembarku do duszpasterza ks. A. Hlinki. Od roku 1914—1918 podczas trwania pierwszej wojny światowej pełni obowiązki kapelana wojskowego, po czym wraca do swojej diecezji,

¹ Po złożeniu niniejszego artykułu doszła nas smutna wiadomość o śmierci śp. ks. arcbpa E. Baziaka dnia 15. VI. 1962 r. Redakcja R. B. L. postanowiła nie zmieniać nic w niniejszym artykule by w ten sposób uczcić pamięć zmarłego Arcypasterza.



KS. DR FERDYNAND MACHAY

Ks. Infulat, archiprezbiter Kościoła Najśw. Marii Panny w Krakowie

gdzie oddaje się pracy charytatywno-społecznej. Kiedy po odzyskaniu niepodległości w listopadzie 1918 ludność Spisza i Orawy uchwaliła przyłączenie się do Polski, ks. inf. Machay wyjeżdża razem z delegacją górali do Paryża, celem zatwierdzenia tej uchwały. Na skutek jego zabiegów Rada Ambasadorów uchwałą z 28 lipca 1920 r. przyłączyła skrawki Spisza i Orawy do Polski, które pod względem kościelnym zostały włączone do archidiecezji krakowskiej. Tą drogą staje się Czcig. Jubilat już całkiem prawnie kapłanem archidiecezji krakowskiej i od 1920 złączy swe losy już nierozdzielnie z samym miastem Krakowem. W 1920 r. mianuje go JE. ks. kard. Sapieha penitencjarzem przy kościele Najśw. Marii Panny, a w kilka lat później Generalnym Sekretarzem Akcji Katolickiej na całą archidiecezję. W związku z tym zaczął się liczne wyjazdy i prace w terenie, gdzie ks. Jubilat daje się poznać jako niestrudzony pracownik w winnicy pańskiej. W roku 1929 wyjeżdża powtórnie do Paryża na dokończenie studiów społecznych, gdzie zyskuje doktorat teologii na Uniwersytecie Warszawskim. Po powrocie ze swoich studiów pełni kolejno obowiązki wikariusza przy Katedrze Wawelskiej, a od 1934 ponownie penitencjarza przy kościele Mariackim. W 1937 r. otrzymuje probostwo Najśw. Salwatora na Zwierzyńcu, a dnia 17 października zostaje mianowany proboszczem par. Najśw. Marii Panny i dziekanem miasta.

Olbrzymia, różnorodna i bogata w treść jest praca naukowa, społeczna, organizacyjna i duszpasterska ks. inf. Machaya. Jest wprost rzeczą niemożliwą ocenić ją obiektywnie i scharakteryzować należycie w tym krótkim sprawozdaniu. Z konieczności rzeczy traktuję ją tylko „per capita“, sądząc, że inni specjalnie do tego powołani uczynią to o wiele lepiej i dokładniej ode mnie.

Ks. inf. Machay to przede wszystkim duszpasterz, ale taki który podbudował swoje zainteresowania duszpasterskie solidnym naukowym przygotowaniem. Wyrazem jego zainteresowań naukowych są napisane przez niego następujące prace: *Moja droga do Polski*, wyd. dwukrotnie 1922 i 1938; *Działalność duszpasterska kard. Radziwiłła*, *Zadania duszpasterskie ludzi świeckich*, *Rozwiązanie sprawy społecznej* itp. Ks. inf. Machay oprócz pisanych przez siebie większych prac, artykułów, esejów i recenzji, założył dwa wydawnictwa, z których pierwsze *Wydawnictwo Ks. Machaya*, prowadzone przed II wojną światową zajmowało się głównie dostarczaniem pomocy homiletycznych kapłanom i przyswajało w polskim tłumaczeniu znakomite dzieła ks. bpa Prohaszki i ks. bpa Totha. Drugie wydawnictwo popularnie nazywane *Wydawnictwem Mariackim* zaczęło rozwijać swoją działalność dzięki inicjatywie ks. Infułata od r. 1945 i rozbudowane na szeroką skalę dostarczało społeczeństwu różnych książek związa-

nych głównie z problematyką religijną. Niezapomniane są także zasługi Czcig. Jubilata związane z czasopiśmie „Polonia Sacra“ i „Ruch Bibl. i Liturgiczny“, które to pisma, szczególnie to ostatnie właśnie dzięki hojnej pomocy materialnej ks. Inf. Machaya, mogło przetrzymać swój kryzys i może wychodzić do dnia dzisiejszego.

Koroną życia ks. jubilata Machaya, jest, jak on to sam określa, jego opieka i troska nad nieuleczalnie i obłożnie chorymi i opuszczonymi w jego parafii. Daje mu ona wiele satysfakcji i prawdziwej radości w trudnych i ciężkich chwilach jego doczesnego życia. Nam zaś pozwala sobie urobić o nim zdanie, że jest to kapłan naprawdę wielki, nie na przeciętną miarę, godny następcą wielkich apostołów miłości i chrześcijańskiego miłosierdzia.

Za całą spuściznę jego bogatego 50-letniego kapłańskiego życia, jesteśmy ks. infułatowi Machayowi szczerze wdzięczni, życząc mu wielu łask Bożych i dalszej życzliwości ludzkiej jeszcze na przyszłe jak najdłuższe lata jego ziemskiego życia. Plurimos annos!

* * *

Ks. dr Władysław Wicher urodził się 22 stycznia 1888 r. w Krzyszkowicach pow. Myślenice z rodziny chłopskiej. Do Szkoły Powszechnej uczęszczał w rodzinnej miejscowości i w Myślenicach, zaś egzamin dojrzałości złożył w gimnazjum św. Anny w Krakowie w 1908 r. Bezpośrednio po maturze wstępuje do Krakowskiego Seminarium Duchownego w Krakowie, gdzie studiuje teologię na Uniw. Jagiell. przez dwa lata. Od 1910—1915 przebywa na dalszych studiach w Insbrucku i tam uzyskuje doktorat teologii. W międzyczasie 8 września 1912 r. otrzymuje święcenia kapłańskie i odprawia uroczystą Mszę św. prymicyjną w swoich rodzinnych Krzyszkowicach. Od r. 1915—1919 pełni obowiązki wikariusza w Dziekanowicach, a potem katechety w Białej i w Żywcu. W 1919 r. Rada Wydziału Teologicznego Uniw. Jagiell. powołała go na stanowisko zastępcy profesora teologii moralnej. Od tego czasu wiąże się ks. prof. Wicher już całkowicie z Uniwersytetem i z pracą naukową, która stanie się największą treścią jego życia. Habituje się w 1923 r., zaś w roku 1929 otrzymuje nominację na profesora nadzwyczajnego. W latach 1937—1939 pełni obowiązki dziekana Wydziału Teologicznego UJ, a w międzyczasie w 1938 r. otrzymuje nominację na profesora zwyczajnego. Aresztowany w październiku 1939 przez władze hitlerowskie razem ze wszystkimi profesorami UJ, przebywa w obozie koncentracyjnym w Sachsenhausen aż do 1940 r. Po powrocie z obozu pracuje przez lata okupacji od 1941—1945 jako administrator parafii Dziekanowice, k. Wieliczki.

Po wyzwoleniu w 1945 r. wraca z powrotem na Uniw. Jagiell., gdzie wykłada w dalszym ciągu aż do 1954 r. umiłowaną przez siebie teologię moralną. W 1954 r. razem z innymi profesorami Wydz. Teolog. UJ, przenosi się do Warszawy na Akademię Teologii Katolickiej, na której wykłada przez 3 lata. Od 1957 r. prowadzi wykłady w Seminarium Duchownym w Krakowie.

Bardzo rozległa i bogata jest społeczna, organizacyjna i naukowa praca ks. prof. Wichra. Prawie przez 12 lat od 1945 aż do 1957 r. jest prezesem Polskiego Towarzystwa Teologicznego, przez 10 lat redaktorem naczelnym czasopisma „Polonia Sacra“, współpracownikiem „Przeglądu Powszechnego“, „Ruchu Biblijnego“, „Ateneum Kapłańskiego“, „Homo Dei“ itp.

Nie sposób jest wyliczyć wszystkie prace naukowe dostojnego Jubilata, uczynią to niewątpliwie lepiej i dokładniej jego biografowie, ja tu ograniczę się tylko do niektórych z nich. Z prac monograficznych na uwagę zasługują następujące: *Niewolnictwo w nauce moralnej chrześcijaństwa*, Lwów 1922, Ks. Szymon Stanisław Makowski, *moralista polski XVII w.*, Kielce 1926, *Obowiązek misyjny*, Kielce 1930, *Urzędowa a osobista religijność*, Kraków 1934, *Pozytywizm teonomiczny u Jana Makowskiego i Jana Szydłowskiego, teologów kalwińskich XVII w.*, Warszawa 1935, *Moralność seksualna dzisiejszej młodzieży szkolnej*, Warszawa 1937, *Nauka teologii moralnej w dawnych seminariach misjonarskich*, Kraków 1947, *Principium reflexum i sumienie wątpliwe*, Warszawa 1948, *Teologia moralna na Wydziale Teologicznym Akademii Krakowskiej od końca XVIII w.*, *Wolność woli, determinizm psychologiczny jako zagadnienie etyczne i wychowawcze*, Warszawa 1932.

Poza tym ks. prof. W i c h e r napisał cały szereg artykułów i recenzji w takich czasopismach jak Przegląd Powszechny, Ateneum Kapłańskie, Przegląd Współczesny, Misterium Christi, Trzeźwość, Homo Dei, Polonia Sacra, Ruch Biblijny i Liturgiczny, Głos Narodu, Niedziela itp.

Niezależnie od pracy pisarskiej ks. prof. W i c h e r gromadził i gromadzi po dzień dzisiejszy w około siebie liczne rzesze studentów-teologów i kapłanów, których szczególnie interesuje teologia moralna, odbywa z nimi seminaria naukowe i kieruje ich pracami zarówno magisterskimi jak i doktorskimi. Jego rozległa wiedza, subtelnosc w obcowaniu z drugimi, wielka osobista kultura, jedna mu grono licznych przyjaciół, nie tylko z pośród jego uczniów ale także i z tych, którzy choćby jeden raz tylko zetknęli się z nim w swoim życiu.

Ojciec święty Pius XII w uznaniu jego zasług odznaczył go godnością tajnego szambelana, zaś JE. ks. arcbp Baziak zaliczył go w poczet katedralnych kanoników Kapituły Krakowskiej.



KS. DR WŁADYSŁAW WICHER
Profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego, Tajny Szambelan Ojca Świętego
Kanonik Kapituły Metropolitalnej w Krakowie

Ks. Teofil Długosz urodził się w 1887 r. w miejscowości Świdówka, w pow. bocheńskim. W 1908 r. złożył egzamin dojrzałości w Gimnazjum im. Nowodworskiego w Krakowie, po czym wstąpił do Seminarium Duchownego ob. łać. we Lwowie odbywając równocześnie studia teologiczne na UJK w latach 1908—1912. Dnia 30 czerwca 1912 r. otrzymuje święcenia kapłańskie, po których pełni obowiązki wikariusza w parafii Złoczów aż do 1915 r. W tym roku JE. ks. arcbp lwowski wysłał go na dalsze studia do Wiednia, gdzie pracuje naukowo aż do 1918 r. Uwieńczeniem jego studiów wiedeńskich jest doktorat, który zyskuje na Uniw. Jagiell. w Krakowie w 1919 r. Od tego czasu aż do 1930 r. pracuje jako katecheta we Lwowie, najpierw w Szkole Powszechnej PP. Benedyktynek łać., a potem w Gimnazjum SS. Urszulanek, interesując się równocześnie umiłowaną przez siebie dziedziną historii kościelnej. W r. 1930 na wniosek Wydziału Teologicznego UJK we Lwowie otrzymuje stypendium z Ministerstwa WRiOP i wjeżdża na dalsze studia do Rzymu, gdzie pracuje w Archiwum Watykańskim pod kierunkiem Józefa Korzeniowskiego i dra Ludwika Boratyńskiego do 15 lipca 1931 r. Po powrocie z Rzymu otrzymuje stanowisko zastępcy profesora Historii Kościoła Powszechnego we Lwowie. Habilituje się w 1937 r. Od chwili wybuchu II wojny światowej wykłada Historię Kościoła Powszechnego i w Polsce, najpierw w Seminarium Duchownym ob. łać. we Lwowie, a potem od 1945 r. w Kalwarii Zebrzydowskiej. W październiku 1950 Rada Wydziału Teologicznego UJ powołuje go na stanowisko zastępcy profesora Historii Kościoła Powszechnego, na którym pracuje aż do 1954 r. Dnia 2 października 1954 r. otrzymuje nominację na profesora nadzwyczajnego na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, gdzie wykłada do 1957 r. Równocześnie od 1954 do dziś jest profesorem Historii Kościoła Powszechnego w Arcybiskupim Seminarium Duchownym w Krakowie.

Olbrzymie są zasługi ks. prof. Długosza na przestrzeni jego 50 lat kapłaństwa, zarówno naukowe, jak i organizacyjne, wydawnicze i społeczne.

Już jako uczeń Gimnazjum Nowodworskiego w Krakowie był redaktorem pisma pt. *Młodzież*, organu abstynenckiego koła młodzieży szkół średnich. Potem jako młody kapłan po skończonej pierwszej wojnie światowej razem z kolegami, którzy słuchali wykładów wybitnego historyka ks. prof. Fijałka, zakłada i wydaje czasopismo „Przegląd Teologiczny“ i jest jego naczelnym redaktorem w latach 1920—1925. Równocześnie za jego staraniem i z jego inicjatywy powstaje towarzystwo „Biblioteka Religijna“ im. arcbpa Bilczewskiego, które oprócz książek popu-



KS. DR TEOFIL DŁUGOSZ
Profesor UJK, UJ i A. T. K.

larnych zamierza także wydawać książki naukowe m. in. Komentarz do Pisma św.

W tym samym czasie wspólnie z ks. Szydelskim, prof. UJK przystąpił do zorganizowania „Polskiego Towarzystwa Teologicznego“, które miało popierać twórczość naukową teologów w Polsce. Jest członkiem komitetu organizacyjnego i członkiem zarządu tegoż towarzystwa przez długie lata aż do wybuchu drugiej wojny światowej.

Od 1923—26 jest naczelnym redaktorem „Miesięcznika Katechetycznego“, od 1926—27 redaktorem tygodnika ludowego „Ojczyzna“, w 1928 r. zakłada czasopismo „Lwowskie wiadomości parafialne“, które redaguje i sam prowadzi do 1930 r. Wielkie są jego zasługi w dziedzinie zorganizowania „Gazety Kościelnej“ której jest stałym współpracownikiem w latach 1925—26, podnosząc jej poziom i nadając niemal charakter naukowego pisma.

Nie obca była także ks. prof. Długoszowi organizacyjna i społeczna praca zarówno wśród szeregów braci kapłanów jak również wśród młodzieży i starszego społeczeństwa. Między innymi pracował wybitnie w takich organizacjach jak „Towarzystwo Wzajemnej Pomocy Kapłanów“, „Stowarzyszenie Księży Prefektów“, „Towarzystwo Szkoły Ludowej“ i inne.

Mimo, że wachlarz zainteresowań ks. prof. Długosza był szeroki a działalność jego wszechstronna, mimo tego miał on jeszcze zawsze czas na ścisłą pracę naukową, która właściwie jest naczelną pasją jego życia. Jego dorobek naukowy można by podzielić na trzy okresy: 1. od 1919—1930 r.; 2. od 1930—1939 r., a 3. od r. 1940 do chwili obecnej. Pierwszy okres obejmuje prace metodologiczne i podręcznikowe, z nich najważniejsze są następujące: *Postulaty badań nad kaznodziejstwem polskim*, *Kościół w Polsce, stan obecny w świetle cyfr*, *Monografia parafii — wskazówki metodologiczne*, *Ks. arcbp Bilczewski wobec rzeczywistości szkolnej*, *Rekolekcje w ocenie młodzieży*, *Historia Kościoła Katolickiego*, Lwów 1925 i inne. Drugi okres pisarskiej pracy naukowej ks. prof. Długosza opiera się już o materiały zdobyte w Archiwum Watykańskim i wyraża się następującymi pozycjami: *Oryginały synodów prowincjalnych polskich w XVII w.*, *Procesy informacyjne 25 biskupów na wakansie*, *Visitatio liminum*, *Relacje arcybiskupów lwowskich*, *Relacje biskupów kamienieckich, kijowskich, inflanckich, smoleńskich i metropolitów kijowskich*, *Dzieje diecezji smoleńskiej*, *Korektury rzymskie w statutach prowincjonalnych gnieźnieńskich 1607, 1628, 1634*, *Biskupi polscy XVII i XVIII wieku*, *Rzut oka na dzieje lwowskiego Wydziału Teologicznego* itp. Od czasu wojny do dziś wydrukował ks. prof. Długosz obszerną pracę pt. *Życiorys królowej Jadwigi*, poza tym drobne prace np. *Życie liturgiczne diecezji krakowskiej*

w XV wieku, *Życie liturgiczne Krakowa za czasów królowej Jadwigi* itp. Niezależnie od prac drukowanych posiada ks. prof. Długosz olbrzymią ilość prac w rękopisach gotowych do druku. Oto tytuły niektórych z nich: *Relacje biskupów łuckich 1590—1800 roku*, *Dzieje parafii Niegowić*, *Rozwój sieci parafialnej w Polsce*, *Tytuły kościołów w Polsce*, *Skutki wolności wyznania w świecie w ciągu XIX w.*, *Polityczno-kościelne stanowisko Kołłątaja*, *Ks. Józef Kalasanty — 300-lecie zgonu*, *Św. Pius X*, *Pius XII*, *Kardynał Adam Sapieha*, *Przed soborem*, *Milennium*. Niezależnie od tego ks. prof. Długosz jako współpracownik „Lexikonu Buchbergera“ współpracuje czynnie z tym wydawnictwem, drukując tam odpowiednie artykuły dotyczące spraw Kościoła w Polsce.

Mimo swojego wieku i ciężkiej choroby, która ostatnio niespodziewanie go nawiedziła, Czcigodny Ksiądz Jubilat nie wypuszcza pióra z ręki. Może największą jego zasługą jest to, że umiał zgromadzić wokoło siebie liczną rzeszę studentów, którzy zachęteni przez niego do badań nad historią Kościoła Powszechnego i w Polsce piszą po dzień dzisiejszy pod jego kierunkiem liczne prace magisterskie i doktorskie wzbogacając w ten sposób naukowy dorobek katolickiej teologii w Polsce.

Kraków-Częstochowa

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

Ks. Aleksy Kiawek, Kraków

PIEŚŃ O STWORZENIU

(Rodz. 1, 1—2, 4)

W r. 1881 William Clifford, biskup diecezji katolickiej w Clifton (pod Bristolem), napisał w *Dublin Review* dłuższy artykuł pt. *The days of the week and the days of creation*, w którym usiłuje wykazać, że prolog Księgi Genesis jest „pieśnią liturgiczną“, że wobec tego nie zawiera bezpośrednio myśli objawionych o stworzeniu świata. Był to okres, w którym — podobnie jak dzisiaj — z powodu nowych wyników badań geologicznych ostro zaczęto egzegezować tradycyjną biblijnego opisu stworzenia świata czyli tzw. hexaemeronu. Hipoteza biskupa Clifforda spotkała się z ogólnym sprzeciwem biblistów i dogmatyków, a dalsze wyjaśnienia autora z r. 1889, wydane pt. *The days of creation. Some further considerations* nie przekonały przeciwników nawet o możliwości takiej interpretacji tekstu biblijnego, a tym mniej o definitywnym rozwiązaniu trudności, z jakimi biblistyka ówczesna uporać się nie potrafiła. Nie dziwnym się tym protestom. Kiedy nieco później zasłużony komentator ksiąg biblijnych O. Hummelauer TJ wystąpił z hipotezą, że sześć dni stworzenia to sześć wizji Adama, również spadły na niego gromy oburzenia, nawet z katedry Uniwersytetu Jagiellońskiego. Były to czasy, kiedy encyklika Leona XIII *Providentissimus Deus* nie była jeszcze ogłoszona, a dopiero w tej magna charta nowszej egzegezy biblijnej papież wyraźnie zaznaczył, że księgi inspirowane Pisma św. nie zawierają żadnych objawionych wskazówek w sprawach przyrodniczych. Jednakże z drugiej strony trzeba przyznać, że hipoteza Clifforda była wprawdzie genialna, ale w rzeczywistości nie poparta odpowiednimi argumentami. Powtarza się tutaj sprawa Mikołaja Kopernika. Wielki astronom występuje śmiało ze swoją poniekąd nową tezą, lecz dowodów na jej prawdziwość właściwie nie przytoczył, gdyż nie mógł ich przytoczyć. Dopiero późniejsze badania astronomów przyniosły mu wawrzyn zupełnego zwycięstwa. Clifford nie mógł się również powołać na szczegółowe badania ksiąg mojżeszowych jak również nie mógł się powołać na przykłady z literatury babilońskiej czy na teksty akkadyjskie i szumerskie hymnów liturgicznych, gdyż odpowiednie studia, które by te kwestie mogły rozświetlić były dopiero w stadium przygotowania. Obecnie jednak, kiedy po 80 latach nauka wzbogaciła nasze wiadomości o świecie starożytnym i o kulturze wschodniej, możemy stwierdzić, że hipoteza Clifforda posiada silne podstawy w tekście biblijnym i w tekstach pokrewnych znalezionych w Mezopotamii

i Syrii. Wznowienie teorii Clifforda i nowe jej uzasadnienie, tak filologiczne jak historyczne, oznacza znamienity zwrot w interpretacji naukowej pierwszego rozdziału księgi Genesis i przekreślenie stanowcze wszelkich teorii konkordacyjnych czy historyczno-religijnych. Na Zachodzie nawet już wciągnięto interpretację biskupa angielskiego do podręczników szkolnych. Otto Hilker np. daje w *Katechezach dla V klasy szkół podstawowych* (z r. 1949) pierwszemu rozdziałowi tytuł: *pieśń o stworzeniu* (das Schöpfungslied), a znany pisarz francuski H. Daniel-Rops, w swej historii biblijnej dla dzieci (histoire sainte de mes filleuls) z r. 1945, za którą otrzymał list pochwalny Ojca św. Piusa XII, pisze o *świętym poemacie stworzenia* (le poème sacré de la création).

Wiele się zmieniło w naszych poglądach na kwestie biblijne w ostatnich 50 latach, zwłaszcza odkąd Pius XII w encyklice *Divino afflante Spiritu* i *Humani generis* wskazał na nowe drogi, jakimi kroczy i kroczyć powinna współczesna egzegeza.

Pierwszy rozdział księgi Genesis zawierający opis stworzenia świata nie uchodzi już obecnie za dzieło, które wyszło spod rąk Mojżesza czy jednego z jego współpracowników. Jest to właściwie już faktem udowodnionym lingwistycznie, że opis stworzenia świata jest prologiem, który kiedyś osobno ułożono a później, to jest około r. 444 przed Chr., przy ogólnej redakcji ksiąg biblijnych zamieszczono na początku całej biblii. Tak samo istniał *du*gie lata osobno hymn ku czci Chrystusa-Logosu, prolog ewangelii św. Jana: In principio erat Verbum, zanim go dołączono do czwartej ewangelii. Za odrębnością Rodz. 1 przemawia odmienny charakter stylu i języka i odmienny sposób myślenia religijnego. Wystarczy mała tylko znajomość języka hebrajskiego, by móc zauważyć ogromne różnice między rozdziałem 1 a rozdziałami następnymi, zawierającymi opis raj. Według zasad krytycznych zaprowadzonych swego czasu przez Wellhousena a obecnie przez filologów uzupełnionych, a częściowo zmienionych, tworzy Rodz. 1 razem z niektórymi późniejszymi ustępami Pięcioksięgu tzw. kodeks kapłański (Kod. P), spisany po niewoli babilońskiej. Nie rozpatrując bliżej tego zagadnienia, gdyż bezpośrednio nie dotyczy naszego tematu, można się na to zgodzić, że autor Kodeksu P przejął pieśń tę jako prolog do swego dzieła, które krótko potem zostało włączone do Pentateuchu Ezdraszowego. Lecz również prawdopodobna jest druga możliwość, że Rodz. 1 nie stanowiło części Kodeksu P, lecz zostało bezpośrednio przez ostatniego redaktora (Ezdrasza?) wciągnięte jako wspaniały literacki wstęp do 5 ksiąg mojżeszowych.

Teraz stawiamy pytanie, kiedy i w jakich okolicznościach spisano nasz hymn. Niewątpliwie jest to utwór przeznaczony jakoby

do celów liturgicznych, jak to słusznie zauważył Clifford. Nowsze badania literackie potwierdzają w zupełności to zdanie. Wiadomo, że Hebrajczycy w piątki wieczorem, po skończonej robocie dziennej, schodzili się na rozpoczęcie szabatu, by czytać ustępy z Biblii, lub kiedy Biblia nie była jeszcze jednolicie opracowana czy też ogólnie rozpowszechniona, recytować z pamięci czy to opowiadania biblijne, czy też stosownie do okoliczności psalmy. W Septuagincie pozostał jeszcze dopisek przy psalmie 92, przejęty przez Wulgatę: *in die ante sabbatum quando fundata est terra*, który na to wskazuje, że w wieczory piątkowe odmawiano ten właśnie psalm, zawierający pochwałę Boga-Stworzyciela. Dokładną analogię do psalmu 92 stanowi hymn z Rodz. 1. Ułożono go w tym celu, by go recytować od czasu do czasu w piątki ku przypomnieniu „synom Izraela“, że Bóg stworzył wszechświat i ustanowił szabat.

Można by przyjąć, że autor pieśni żył po niewoli babilońskiej, że był współczesnym reformatora Ezdrasza, ale równie dobrze mógł żyć 2 wieki wcześniej, w okresie panowania króla Jozjasza (640—609). Za drugą możliwością przemawia fakt, że właśnie za długich, przeszło 30-letnich rządów głęboko religijnego króla Jozjasza zreformowano kult w świątyni jerozolimskiej i przywrócono Jahwie należną mu cześć, co ze swej strony wpłynęło na rozkwit życia religijnego. W takich warunkach mogło i dojść do spisywania utworów religijnych, zwłaszcza że odnalezienie księgi Deuteronomium wstrząsnęło do głębi umysłami całego społeczeństwa. Autor anonimowy, znający dobrze język hebrajski i literaturę hebrajską, odczuł w sobie natchnienie, by hymn ten ułożyć — a mówiąc teraz teologicznie, było to natchnienie Boże, takie samo, jakie Bóg dawał autorom natchnionym innych ksiąg biblijnych. Jest to wprawdzie utwór krótki, ale i prorocy (np. Izajasz) układali nieraz pod natchnieniem Ducha św. bardzo krótkie pieśni czy kazania, które dopiero późniejsi uczniowie i wielbiciel zbierali w większą całość. Prawdopodobnie znał autor części ksiąg mojżeszowych, mianowicie dekalog z księgi Exodus i księgę Deuteronomium, która w 6 rozdziale tj. przy powtórzeniu dekalogu, podaje ostre upomnienia o święcenie szabatu. Ten właśnie ustęp dekalogu jest dowodem, że kwestia godnego obchodzenia siódmego dnia była w tych latach szczególnie aktualna i że należało ludność wszelkimi sposobami zachęcać do zachowania czy przywrócenia dawnej tradycji. Autor pisząc swą pieśń zastosował się do potrzeb chwili, utwór jego był naprawdę w owych latach reformy Jozjasza bardzo aktualny. Jednakże myśl o stworzeniu świata w 6 dniach nie jest inwencją naszego autora, lecz przejął on ją z dawnej tradycji zachowanej nam przez Elohistę (IX w. przed Chr.) przy tekście dekalogu (Ex. 20, 11) i sze-

rzej rozwinął przeznaczając na każdy dzień inne dzieło czynności twórczej Boga.

Ustaliwszy w ogólnych zarysach pochodzenie „pieśni o stworzeniu“ należy się zastanowić nad jej formą literacką. Uważano dotąd, że to opis prozaiczny o treści historycznej czy też mitycznej. Uwzględniając obecnie fakt dość późnego powstania hymnu trzeba odrzucić wszelkie próby interpretacji mitycznej, gdyż w epoce Jozjaszowej trudno mówić o tworzeniu nowych mitów. Tak samo interpretacja historyczna, której teologowie dawali pierwszeństwo, nie da się utrzymać, gdyż — jak szczegółowo wykazał salezjanin Castellino, opis Rodz. 1 dotyczy okresów prehistorycznych, a nie historycznych. Ponieważ zaś autor hymnu żadnej aluzji nie czyni, jakoby był zaszczycony przez Boga osobnym objawieniem, jakoby — na wzór Izajasza czy Eliasza — miał wizje nadprzyrodzone, nie jesteśmy upoważnieni do przyjęcia tezy, że myśli hymnu były przez Boga autorowi bezpośrednio przekazane.

Pozostała teraz tylko jedna możliwość, mianowicie że opis stworzenia świata należy uważać za utwór poetycki, że jedynie literacka interpretacja tekstu jest uzasadniona. Wobec tego musimy odpowiedzieć na pytanie, czy cechy formalne przemawiają za tym, że autor ujął swój utwór rytmicznie czy nawet metrycznie, a chcąc dać zadawalającą odpowiedź, musimy sięgnąć po analogiczne teksty biblijne i pozabiblijne. Asyriologia obecnie jednomyślnie stwierdziła, że epopea o stworzeniu świata Enuma Elisz, jak i pieśń o Gilgameszu (o potopie), są ujęte rytmicznie. Dalej skonstatowano, że teksty religijne z Ugarit — o bożku Baalu, o bogini Nikal, o królu Keret — są poezją a nie prozą. Starszymi jeszcze tekstami są modlitwy szumerskie, których strukturę rytmiczną wykazali von Soden i Falkenstein. Za chybione należy uważać próby Sieversa i Arvida Bruno, którzy wszędzie w Biblii widzą wiersze rytmiczne. Lecz nie ulega wątpliwości, że większa część pieśni proroków spisana jest rytmicznie a nawet niejednokrotnie metrycznie. Stąd też wzrasta prawdopodobieństwo, że Rodz. 1 jest poezją a nie prozą. Owszem nie mamy w tych 33 wierszach naszego prologu tej samej struktury, którą mają psalmy, lecz psalmy są przeważnie poezją liryczną, a Rodz. 1 zalicza się do poezji epicznej (opisowej), formą zbliżonej do pieśni o winnicy u Izajasza (r. 3), czy do tekstu o mądrości (Proverbia 9): Sapientia aedificavit sibi domum. Z góry zaznaczam, że w Rodz 1 nie ma żadnych śladów metryki, która częściowo jest stwierdzona np. w psalmach, lecz jest przeprowadzona piękna rytmika, która jest znamieną dla dawnej poezji semickiej.

Przepiszmy sobie tekst Rodz. 1 stychometrycznie, to jest, od-

dzielając od siebie wiersze, które stanowią w sobie całość logiczną i które było można wymówić jednym tchem, a przekonamy się, że rozdział ten nie ma zwykłej struktury prozaicznej, że posiada dziwną melodyjność, która oczywiście jaśniej występuje przy recytacji tekstu hebrajskiego a która dowodzi, że autor chciał stworzyć pieśń rytmiczną.

Oto podział tekstu na człony rytmiczne:

I rzekł Bóg:

Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię.

.....

Ziemia była (jeszcze) pustką i próżnią

I ciemność okrywała głębię wodną

A duch Boga unosił się nad wodami.

I rzekł Bóg:

Niech stanie się jasność

I stała się jasność

I widział Bóg, że jasność tak piękna.

I oddzielił Bóg jasność od ciemności

I nazwał Bóg jasność dniem

A ciemność nocą.

I nastał wieczór

I nastał ranek:

To był dzień pierwszy.

.....

I rzekł Bóg:

Niech powstanie sklepienie w środku wód

I niech oddzieli wody jedne od drugich.

I uczynił Bóg to sklepienie

I oddzielił wody będące nad sklepieniem

Od wód będących pod sklepieniem.

I tak się też stało.

I nazwał Bóg sklepienie niebem.

I nastał wieczór

I nastał ranek:

To był dzień drugi.

.....

.....

.....

I rzekł Bóg:

Uczyńmy ludzi na obraz nasz,

Nam całkiem podobnych.
 Niech panami będą
 Nad rybami morza i ptakami nieba,
 Nad bydłętami i dzikimi zwierzętami
 I nad wszelkimi zwierzątkami
 Ruszającymi się po ziemi.
 I stworzył Bóg ludzi na obraz swój,
 Na obraz Boga stworzył ich.
 I pobłogosławił im Bóg
 I rzekł im Bóg:
 Miejcie potomstwo, miejcie liczne dzieci,
 Zapelniajcie ziemię, ujarzmiajcie ją
 I bądźcie panami
 Nad rybami morza i ptactwem nieba
 I nad wszystkim, co żyje, co się rusza na ziemi.

.....

I widział Bóg,
 Że oto wszystko, co uczynił
 Jest tak bardzo piękne.
 I nastał wieczór
 I nastał ranek:
 To był dzień szósty.

.....

I wykończone zostały niebo i ziemia
 I wszelkie ich wojsko.
 I skończył Bóg w dniu siódmym
 Dzieło, którego dokonał
 I spoczął w dniu siódmym
 Po dziele, którego dokonał.
 I pobłogosławił Bóg dzień siódmy
 I uczynił go świętym,
 Gdyż spoczął w nim po dziele swoim,
 Które On — Bóg — stworzył pracą swoją.

Stosownie do ogólnych zasad poezji semickiej, autor ujął swój hymn w paralelizmy synonimowe i syntetyczne, powtarzające się dwu- i trzykrotnie. Ponieważ treść jest opisowa a nie liryczna, przeważają paralelizmy syntetyczne, to znaczy rozwijające a nie tylko powtarzające daną myśl. Poszczególne stychy (wiersze) nie mają tej samej ilości sylab, jak tego się domaga poezja klasyczna, lecz poezja semicka i szumerska dopuszczają taką nierówność, chociaż przeważnie w poszczególnych wierszach jest ta sama liczba zgłosek akcentowanych. Przy takim stanie rzeczy istnieje

wielka dowolność a poeta nie jest skrepowany regułami formalistycznymi i może swobodnie swe myśli wypowiedzieć, do czego także dąży poezja współczesna. Rzecz oczywista, że dopiero szczegółowy rozbiór tekstu oryginalnego daje dokładny obraz rytmiki stosowanej przez autora.

Ważnym jest także stwierdzenie, że tekst dzieli się na strofy, co jest cechą charakterystyczną niektórych utworów hebrajskich, np. psalmu 41/42 i 45. Z 6 dni stworzenia każdy jest zamknięty w jednej strofie, zaczynającej się mniej więcej od tych samych słów i kończącej się tymi samymi słowami, co jest także ulubioną grą poetów hebrajskich. Można także wspomnieć o pięknej grze słów, np. w zwrocie *tohu wabohu* (1, 2) i *perū uredū* (1, 28), ale to świadczy tylko o tym, że autor zna piękno swego języka i stosuje je świadomie w swym utworze, nie dowodzi to natomiast tego, że pisze on poemat rytmiczny.

Jeżeli interpretujemy tekst Rodz 1 jako utwór poetycki, to odpadają liczne trudności, z którymi dotąd walczyła egzegeza. Ale jednej trudności dobrze rozwiązać jeszcze nie potrafimy, mianowicie skąd pochodzi pobożne wierzenie Izraelitów, że Bóg stworzył świat w 6 dniach. Nasz autor-poeta przejął ten motyw, jak wyżej wspomiano, z księgi Exodus 20, 11, ale skąd się motyw ten wziął tam w dekalogu, nie jest jasne. Jeżeli słowa Ex. 20, 11: *bo w sześciu dniach uczynił Jahwe niebo i ziemię...* należały do pierwotnego tekstu dekalogu, to pochodzą one z czasów mojżeszowych¹, a z tego by wynikało, że już za Mojżesza mówiono o tym, że świat stworzono w 6 dniach. Wiara taka powstała prawdopodobnie pod wpływem instytucji szabatu, która jest starsza od dekalogu. Ponieważ według pradawnej tradycji człowiek odpoczywał siódmego dnia a sześć dni pracował, przypisano i Bogu sześć dni pracy a jeden dzień odpoczynku. A ponieważ głównym dziełem, główną pracą Boga było stworzenie nieba i ziemi, powstało pobożne wierzenie, że Bóg stworzył świat w sześciu dniach. Takie antropomorficzne myślenie o Bogu jest nam obce, ale było ono ogólnie rozpowszechnione od okresu patriarchów, a zaczęło dopiero znikać pod wpływem działalności wielkich proroków.

Przy końcu należy się jeszcze nad tym zastanowić, czy wiersz Rodz 1, 1 mówiący krótko i lapidarnie „na początku stworzył Bóg niebo i ziemię“ łączy się bezpośrednio z „pieśnią o stworzeniu“,

¹ Blizsze uzasadnienie przykazania o święceniu szabatu mogło być dodane albo za czasów Mojżesza, co jest rzeczą najprawdopodobniejszą, albo później przez redaktora źródła E (Elohista) lub jeszcze późniejszego redaktora, łączącego J i E. Lecz i w tym wypadku tj. jeżeli dodatek ten powstał w epoce późniejszej, kwestia, dlaczego Bogu przypisywano stworzenie świata w 6 dniach, wymaga wyjaśnienia.

to znaczy, czy stanowi jej wiersz wstępny, czy też jest dodatkiem innego autora inspirowanego. Stawianie takiego pytania jest całkiem uzasadnione, gdyż wchodząc głębiej w sens tych kilku wariantów, stwierdzamy, że między nimi a następnymi wersetami „pieśni“ jest znaczna dysharmonia. Wiersz 1 mówi o stworzeniu „nieba i ziemi“ a według „pieśni“ Bóg je stwarza dopiero drugiego dnia. By wybrnąć z tej trudności, wyjaśniają komentatorzy ogólnie, że słowa „niebo i ziemia“ stanowią jedno pojęcie, że oznaczają „wszechświat“, że autor tu użył figury retorycznej *hendiadyojn*. Lecz twierdzenie to jest mylne, gdyż na oznaczenie jednego pojęcia użyłby autor hebrajski konstrukcji *szamajim wā-arec* a nie *'et hasz-szamajim we'et ha-arec*. Także kompozycyjnie odbiega wiersz 1 od całości utworu. Autor-poeta każe Bogu przemawiać i słowem stwarzać poszczególne dzieła, a w wierszu 1 mamy tylko krótką relację o stworzeniu nieba i ziemi. Dlatego należy wysunąć możliwość, że autorem wiersza 1 jest ktoś inny, że wiersz 1 jest dodatkiem redaktora z czasów Ezdrasza. Ponieważ „pieśń o stworzeniu“ rozpoczynała się od wiersza 2 — *ziemia była pustką i próżnią* — i wylicza potem poszczególne dzieła, a nie wspomina o tym, skąd pochodzi owe *tohu wabohu*, ów chaos pierwotny, jak Grecy mawiali, *pramateria*, jak my dzisiaj mówimy, redaktor późniejszy w kilku słowach brak ten uzupełnia i naukę o Bogu-Stworzycielu ujmuje głębiej i wszechstronnie. Jednakże i dodatek redaktorski nie wyraził jasno myśli, z którą myśmy się zrośli, że Bóg stworzył świat z niczego. Dopiero w II wieku przed Chr. matka synów machabejskich pięknymi, prostymi słowami myśl tę wypowiedziała: *Proszę cię, dziecko moje, spojrzysz na niebo i na ziemię i na wszystko, co tam się znajduje, a ty wiesz, że Bóg to wszystko stworzył z niczego* (2 Mach. 7, 28).

Jakkolwiek krytyka źródeł i tekstu obecnie nam narzuca rozczłonkowanie opowiadań biblijnych, badanie ich form literackich i przyjęcie innego datowania poszczególnych Ksiąg świętych, to jednak treść ich dogmatyczna nie zostaje w niczym uszczuplona, lecz w innej szacie, przy stałym uwzględnieniu momentów ewolucyjnych, jeszcze jaśniej jest uzasadniona.

Ks. Władysław Smereka, Kraków

PROCES CHRYSYDUSA W ŚWIELE NAJNOWSZYCH BADAŃ

Proces Chrystusa Pana w Jerozolimie nie jest zwyczajnym wydarzeniem historycznym. Ma on nadzwyczajne znaczenie a to z powodu następstw jakie wynikły z tego tragicznego zdarzenia jerozolimskiego, które trwają nieprzerwanie aż po nasze czasy i trwać będą do końca życia ludzkiego na ziemi. Nie można go żadną miarą porównać z jakąś tragedią ludzką, np. z procesem Sokratesa czy innych, bo genezą swoją sięga dziejów moralnych ludzkości, to jest owego potężnego kataklizmu, jakim — wedle teologii katolickiej — był grzech pierworodny.

Proces Jezusa jest najbardziej pamiętny i najbardziej znaczący ze wszystkich wielkich procesów historii świata. Nie bez znaczenia dla oceny wagi tego procesu jest fakt, iż po powstaniu państwa Izraelskiego w 1948 r. zrodziła się koncepcja rewizji procesu Chrystusa. Wedle doniesień prasy światowej, opublikowanych z wiosną 1949 r., wniosek formalny w tej sprawie, liczącej 8 000 słów, w postaci 15-to stronicowego aktu, przedłożył jerozolimskiemu ministerstwu sprawiedliwości pewien prawnik holenderski, występujący pod pseudonimem H. 187.

Podobno na kilkanaście lat przedtem, podjęli rewizję procesu Chrystusa sami Żydzi; wieści o tym są jednak niepewne, a nawet częściowo sprzeczne. Wedle jednej wersji (E. Schwarzenbauer: *Revision des Prozesses Jesu?* — *Kath. Digest.* 3. (1949), s. 407—409), miało to być dnia 25 czerwca 1931 r., a wedle drugiej wersji dnia 25 kwietnia 1933 r. (Jerusalem, *Revue mensuelle illustrée* 28 (1933), s. 464. W jednym z powyższych dni miała się odbyć w Jerozolimie rozprawa. Przewodniczył Dr Veldeissel, oskarżał w czterogodzinnej mowie Dr Bändeisler. Po wygłoszeniu pięciogodzinnej mowy obrońcy, Dr Reichswaera, zapadł wyrok uniewinniający Jezusa stosunkiem głosów cztery do jednego¹.

Dla wierzącego chrześcijanina nie trzeba żadnego innego dowodu poza księgami Nowego Testamentu na to, że Jezus z Nazaretu jako niewinny został skazany i stracony. Także niechrześcijanie, którzy dostrzegali w Nim jedną z najszlachetniejszych i najbardziej porywających postaci w historii ludzkości również byli tego zdania, gdy bez uprzedzenia i wrogiego nastawienia przystępowali do badania źródeł przewodu sądowego. Jeżeli jednak Jezusa mimo winy skazano i wyrok wykonano, to nasuwa się

¹ Por. Jos. Blinzler, *Der Prozess Jesu (Das jüdische und das römische Gerichtsverfahren gegen Jesus Christus auf Grund der älteren Zeugnisse dargestellt und beurteilt)* Regensburg 1960, wyd. 3, s. 12 n.

pytanie, co stanowiło podstawę prawną-formalną i materialną takiego orzeczenia i kto za nie ponosił odpowiedzialność. Odpowiedź nie łatwa.

Ewangelie nasze mimo, że nie są dziełami sensu stricto historycznymi, stanowią przecież źródło historyczne bezwzględnie prawdziwe i pewne. Jednak autorowie ich nie byli prawnikami, nie używali więc terminologii prawniczej, lecz posługiwali się zwykłym codziennym językiem, co utrudnia dziś badaczom zorientowanie się w zasadach procesu. Stąd różne powstały poglądy co do kompetencji Sanhedrynu w zakresie interesującego nas zagadnienia.

Według jednych do kompetencji Sanhedrynu należały sprawy gardłowe z tym, że zapadające wyroki śmierci wymagały zatwierdzenia władzy rzymskiej, do której należało i wykonanie wyroku. Głównym przedstawicielem tego poglądu jest wybitny badacz prawa rzymskiego Theodor Mommsen². Tezę jego przyjęli w swych rozprawach dwaj znani historycy prawa: Robert Mayr³ i Fryderyk Doerr⁴. Obydwaj przedstawiając proces w oświetleniu prawnym historycznym uwzględnili relacje Ewangelistów, prawo talmudyczne i rzymskie. Nie odbiega od tego poglądu również ks. Eug. Dąbrowski⁵. Inni, a w szczególności G. Rosa di⁶ przyjmują, że do kompetencji Sanhedrynu nie należały sprawy zagrożone karą śmierci, lecz tylko sprawy z zakresu religii. Proces więc Jezusa według nich przed Sanhedrynem był aktem gwałtu i przekroczeniem jego kompetencji i jako taki nie miał z wymiarem sprawiedliwości nic wspólnego.

Przeciwnego zdania jest paryski prawnik J. Juster⁷. Twierdzi on, że Rzymianie pozostawili Sanhedrynowi całkowitą jurysdykcję nie tylko w zakresie spraw religijnych, lecz także w pewnych innych sprawach kryminalnych, w tym nawet w gardłowych. Tezę jego poparł egzegeta protestancki H. Lietzmann⁸. Obydwaj są jednak zdania, że w przypadku Jezusa Sanhedryn uwięził i oddał Go Rzymianom do osądzenia i wydania wyroku.

² *Römische Geschichte*, Berlin¹⁹ 1927, t. IV oraz *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899, s. 240.

³ *Der Prozess Jesu in Archiv für Kriminal-Anthropologie und Kriminalistik*, Leipzig 1905, t. 20, s. 286 i nn.

⁴ *Der Prozess Jesu in rechtsgeschichtlicher Beleuchtung*, Berlin-Stuttgart-Leipzig 1920, s. 40 i nn. Praca Doerr'a została przetłumaczona na język polski przez Stef. Glasera, prof. Uniwersytetu Wileńskiego i wydana w Wilnie w 1927 r., s. 23 nn.

⁵ *Proces Chrystusa*, Warszawa 1933.

⁶ *Il processo di Gesù*, Firenze 1933, s. 181—209.

⁷ *Les Juifs dans l'empire romain*, Paris 1914, t. 2, s. 132—145.

⁸ *Der Prozess Jesu (Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften in Berlin)* Nr XIV, Berlin 1931, s. 313—322.

Do podobnych wniosków dochodzi R. W. Husband⁹, uwzględniając w swej pracy znalezione jurysdyczne papirusy. Wedle niego Sanhendryn aresztował Chrystusa i przeprowadził przewód sądowy jedynie w tym celu, aby nagromadzony materiał podać Piłatowi, od którego zależał dalszy bieg sprawy¹⁰.

Do podobnych rezultatów dochodzą pisarze żydowski jak Salomon Zeitlin¹¹, Hyman Coldin¹², Jules Izaak¹³ i wielu innych. Według Imberta¹⁴, prof. Instytutu katolickiego w Paryżu sąd żydowski nie wydał wyroku, lecz tylko przeprowadził przesłuchanie oskarżonego Jezusa. Paul Winter w ostatnio wydanej książce pt *On the Trial of Jesus*¹⁵ obciąża głównie Piłata odpowiedzialnością za śmierć Jezusa.

Do najlepszych i najnowszych monografii o procesie Jezusa należy praca ks. Józefa Blinzlera, profesora w Passau pt. *Der Prozess Jesu*¹⁶. Autor dysponując bardzo wybitną wiedzą i znakomitą pod względem formalnym metodą pogłębił po mistrzowsku objęty badaniem materiał historyczny i nadał konkluzjom swoim niepowседневną moc przekonywującą. Ważna dla badaczy naukowych jest między innymi konkluzja oparta o ważne i obiektywnie zebrane dokumenty, iż teza o nielegalności procesu żydowskiego, która ma wielu zwolenników pośród pisarzy nowoczesnych jest nie do utrzymania¹⁷: historyczną odpowiedzialność za niesprawiedliwy wyrok ponoszą zdaniem Blinzlera członkowie Sanhendrynu oraz zebrany wokół pretorium tłum jerozolimski, nie wyłączając odpowiedzialności Piłata, który przyjmując ostatecznie winę Jezusa, wyrok wykonał. Stanowisko to podziela w pewnym sensie także prof. Uniwersytetu Jerozo-

⁹ *The Prosecution of Jesus. Its date, history and legality*, Princeton 1916.

¹⁰ Ks. Dąbrowski Eug., dz. cyt. s. 46.

¹¹ *Who Crucified Jesus?* New York 1947, s. 163 nn.

¹² *The Case of the Nasarene Respend*, New York 1948, s. 398 nn. Praca bardzo obszerna licząca ponad 800 stron. Por. również Jos Blinzler dz. cyt. s. 142 nn, oraz recenzję tego dzieła napisaną przez J. W. w RBL V (1952), s. 488—491.

¹³ W powieści pt. *Jésus et Israel*, Paris 1943 i 1948. W tym duchu napisał Schalom Asch romans pt. *Nazarener*, Amsterdam 1950.

¹⁴ W dziele pt. *Est-ce Pilate, qui a condamné Notre Seigneur Jésus Christ?* Paris 1947. Patrz J. Blinzler dz. cyt. s. 24 i nn.

¹⁵ *W Studia Judaica*, vol I, Berlin 1961, s. 116.

¹⁶ Wydanie drugie wyszło w 1955 r. w Regensburgu, tamże ukazało się znacznie rozszerzone trzecie wydanie w 1960 r., o którym w tekście mowa.

¹⁷ Na wzmiankę zasługuje również fakt, że na paryskim Wydziale Prawa Prof. Jacquenot wraz z innymi przeprowadził specjalne badanie procesu Jezusa i doszedł do wniosku, że z racji pogwałcenia przepisów prawa karnego, które miało miejsce w procesie Chrystusa wyrok był nieważny (por. Blinzler, dz. cyt. s. 13).

limskiego Józef Klausner¹⁸, który obciąża odpowiedzialnością za śmierć Jezusa arystokrację kapłańską stanowiącą trzon Sanhendrynu.

Obiektywni badacze procesu Chrystusa rozróżniają w nim cztery etapy:

1. Areszt (Mt 26, 47—56; Mr 14, 43—52; Łk 22, 47—53; J. 18, 3—12).
2. Postępowanie przed trybunałem Sanhendrynu.
3. Postępowanie przed trybunałem rzymskim (Piłatem).
4. Wyrok.

Taki schemat podają nam Ewangelie i zgadza się on z przepisami prawnymi Talmudu. Prawo Mojżeszowe zachowane w Starym Testamencie, daje nam zbyt ogólnikowe wiadomości o przewodzie procesowym. Wprawdzie posiadamy szczegółowy system przepisów w Talmudzie w traktacie Miszny¹⁹ pt. „Sanhendryn“, ale jest rzeczą wątpliwą, czy to prawo w Talmudzie skodyfikowane z końcem II wieku po Chrystusie, istniało i miało moc obowiązującą w czasie procesu Jezusa. Szukać zatem należy rozwiązania we wnioskach, jakie nasuwają się z porównania instytucji procesowych ówczesnych czasów, w Palestynie i w innych okupowanych prowincjach rzymskich.

W dotychczasowych badaniach poszukiwano podstawy prawnej procesu Chrystusowego w prawie talmudycznym, a nie znajdując tam rozwiązania wysuwano szereg zarzutów historycznej nieścisłości w tekstach ewangelicznych. Między innymi wedle przepisów Miszny proces karny w sprawach tzw. gardłowych mógł odbyć się tylko w dzień, a nie nocą; rozprawy sądowe w przeddzień sabbatu i świąt były zakazane; pomiędzy przesłuchaniem a wyrokiem musiała być jednodniowa przerwa; za bluźniercę uważano tylko tego, kto wymawiając imię Boże „Jahwe“ równocześnie bluźnił, a wszystkie te przepisy wedle relacji Ewangelistów nie były zachowane. Aby choć częściowo usunąć te niezgodności należy szukać innych możliwych dróg rozwiązania.

Blinzler w swej pracy wyżej cytowanej twierdzi, że za czasów Chrystusa istniały dwa rodzaje przepisów prawnych — saducejskie prawo i faryzejskie. Pierwsze było surowe, drugie bardziej humanitarne²⁰, przy czym Chrystus miał być sądzony wedle prawa pierwszego, którego charakteru i jego poszczególnych instytucji określić nie mógł.

¹⁸ *Jesus von Nazareth (Seine Zeit, Sein Leben und Seine Lehre)* Berlin 1930, s. 461 i nn.

¹⁹ U nas proces karny w Talmudzie opracował w rozprawie pod tym tytułem Salomon Ladier (Lwów 1933 r.).

²⁰ Blinzler, dz. cyt. s. 146 nn i 160 nn

Wyniki dawnych i najnowszych badań papirologicznych pozwalają wnioskować, że Paletyna od czasów Aleksandra Wielkiego pozostawała pod silnymi wpływami świata hellenistycznego²¹. Ten proces w czasach Chrystusowych bardzo już w Palestynie wyraźny i zaawansowany, wycisnął pewne piętno obce nie tylko na prawie obyczajowym, lecz również na pewnych formach postępowania karnego w sądownictwie żydowskim. Przemawia za tym przypuszczeniem obok innych względów, również i fakt, że silnej hellenizacji na polu mniemań filozoficzno-religijnych i obyczajowych uległo stronnictwo Saduceuszy, do którego należał Annasz. Dodajmy, że Józef Flawiusz nazywa²² Saduceuszy szczególnie surowymi i nieubłaganymi w sądzeniu. Prawdopodobnym wydaje się, że mimo braku odnośnych postanowień w oficjalnym judejskim prawie karnym, bywało w żydowskiej praktyce sądowej niekiedy stosowane jakies wstępne, przed orzekającym przewodem postępowanie inkwizycyjno-śledcze.

Znawca prawa ptolemejskiego prof. Rafał Taubenschlag²³, porównał proces świętego Pawła opisany w Dziejach Apostolskich z procesami znanymi z papirusów i wykazał wielkie podobieństwo obydwu procesów zarówno co do struktury ogólnej, jak i odrębnych szczegółów. Taubenschlag rozróżnił w procesie św. Pawła postępowanie policyjne²⁴, połączone z inkwizycyjnym przesłuchaniem (zwanym w prawie ptolemejskim *pethanagke*, a w rzymskim *quaestio per tormenta*) i postępowanie sądowe²⁵. Analogiczne dwa przewody spotykamy w procesie Chrystusowym. Pojmanie i stawienie Jezusa przed Annaszem ma znamiona postępowania policyjno-śledczego, natomiast rozprawa przed Sanhedrynem i Piłatem to dalszy tok postępowania, ale już sądowego.

Nie znamy judejskich przepisów policyjnych co do obchodzenia się z więźniem oraz co do traktowania go przy przesłuchaniu. Św. Jan świadczy, że Jezusa bito w czasie śledztwa (18, 22). Egipskie prawo ptolemejskie, zachowane w papirusach, jak też i prawo rzymskie zna rozmaite tortury jako środki inkwi-

²¹ Por. Paul Wendland, *Die Hellenistisch-Römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tübingen 1907, s. 103 nn. A. J. Festugière, *Le monde grecoromain au temps de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, T. I, Paris 1935 I, s. 67 nn. i R. Sugrayer de French *Etudes sur le droit palestinien à l'époque evangelique*, Fribourg 1946, s. 132 nn.

²² Ant. 20, 9, 1.

²³ Patrz jego prace: *Das Strafrecht im Rechte der Papyri*, Berlin 1916, s. 58 i *Proces Apostoła Pawła w świetle papirusów*, Kraków 1920, s. 7.

²⁴ Dz. Ap. 21, 33 i 22, 24—30.

²⁵ Dz. Ap. 23, 25—26, 16, por. Mommsen, *Die Rechtsverhältnisse des Apostel Paulus* w ZNW 1901, s. 89 nn; oraz cyt. wyżej prace Taubenschlaga s. 1—6 i s. 58 nn.

zycyjne. Reportaż sądowy św. Jana sprawia, jeśli chodzi o scenę przesłuchania wstępnego u Annasza, wrażenie skrótu; mimo to przezierną zeń specyficzna intencja Annasza, występującego tu nie w charakterze osoby prywatnej, lecz jako przedstawiciel Sanhedrynu w sensie politycznym, religijnym, społecznym i policyjnym. Intencją jego było dowiedzieć się w pierwszym rzędzie, jaką to naukę głosił Jezus, może przeciwną prawu Mojżesza i niebezpieczną dla bogactwa klas uprzywilejowanych, a następnie także, jakich to Jezus ma zwolenników (Jn 18, 12 nn.). Pierwsze z tych pytań miałyby przygotować materiał dowodowy dla trybunału żydowskiego, drugie zaś mogłyby z uwagi na silne podówczas napięcie ruchu wolnościowego zainteresować trybunał rzymski. Zeznania Jezusa nie wypadły po myśli pytającego dostojnika. Nie takie zeznania pragnął on usłyszeć; więc funkcjonariusz śledczy²⁶ bije Jezusa. Przyjęło się, że Zbawiciel otrzymał policzek; atoli słowo *rapisma*²⁷ oznacza również uderzenie różgą lub pałą.

Na możliwość przyjęcia w procesie Chrystusa fazy śledczej zwrócono uwagę w piśmiennictwie teologicznym polskim już w r. 1954²⁸. Hipotezę tę wydają się potwierdzać znalezione dokumenty z Qumran dotyczące istnienia podwójnego kalendarza²⁹. Opierając się na tradycyjnym kalendarzu kapłańskim należałoby przyjąć iż pojmanie Chrystusa nastąpiło w nocy z wtorku na środę a nie z czwartku na piątek. W takim przypadku było dość czasu, by przeprowadzić śledztwo przed Annaszem i odbyć w dzień (środa i czwartek) dwie rozprawy przed Sanhedrynem. Koncepcja taka stanowi niewątpliwie przyczynek w usiłowaniach wytłumaczenia dopatrywanych się nieścisłości w opisie Męki Chrystusa przez Ewangelistów.

Gdyby jednak jakieś znaleziska archeologiczne nadal rozszerzały materiał istotny do oceny procesu Chrystusowego, zawsze należy mieć na uwadze, że przed Annaszem, Kajfaszem, Herodem i Pilatem oraz żądającym śmierci tłumem jerozolimskim stał

²⁶ Św. Jan nazywa go *hyperetes*; wyraz ten nie oznacza prywatnego służącego. W znaczeniu urzędowej osoby używa tego słowa św. Mateusz (5, 25).

²⁷ W. Bauer, *Wörterbuch zum N. Test.*, Giessen 1928, c. 1178 n; Fr. Zorell, *Lexicon Graecum N. Testamenti*, Parisii 1931, c. 1175.

²⁸ Ks. Smęka, *Annasz i jego udział w procesie Chrystusa* w RBL VII (1954) s. 139—155.

²⁹ Za czasów Chrystusa był w użyciu podwójny system liczenia czasu — oficjalny księżycowy hellenistyczny i stary tradycyjny zachowany przez pewne środowiska religijne. Por. A. Jaubert, *La Date de la Cène* (Calendrier Biblique et Liturgie Chretienne), Paris 1937, s. 136 nn. i 139 nn., oraz G. Danesi, *Le Settimana Santa u Moraldi, Introduzione della Bibbia* (Roma) 537—540). Ks. J. Łach, *Ostatnia wieczerza we współczesnej problematyce biblijnej* 12 (1959), s. 138 nn.

nie człowiek zwyczajny, całkowicie równy innym ludziom, lecz Bóg-Człowiek. Dlatego zbłądziłby zasadniczo ten, kto chciałby wyodrębnić wstrząsającą tragedię jerozolimską z dziejów całej ludzkości i rozpatrywać proces Chrystusowy z punktu li tylko prawniczego lub historycznego nie uwzględniając również jego teologicznego aspektu.

Kraków

Ks. WŁADYSŁAW SMEREKA

O. Augustyn Jankowski OSB, Tyniec

ELEMENTY TEOLOGII MĘCZEŃSTWA W LIŚCIE DO FILIPIAN

Męczeństwo, rozumiane precyzyjnie po katolicku, zjawisko towarzyszące od początku dziejom Objawienia i dziejom Kościoła, słusznie stanowi przedmiot zainteresowania również i teologów. Jego zaś teologię można ujmować na różne sposoby. I tak św. Tomasz z Akwinu, opracowując teologicznie zagadnienie męczeństwa, umieszcza je w ramach rozważań o cnocie męstwa¹. Jak z tego widać, stosuje on jako ramę z góry przyjęty arystotelesowski schemat cnót kardynalnych. Innymi słowy etyka, i to ujęta w zasadzie od strony człowieka, dyktuje mu całe ujęcie zagadnienia i dostarcza gotowych ram. Natomiast cytaty z Pisma św. i głosy Tradycji stanowią dla niego argumenty mające uzasadnić poszczególne twierdzenia. Przy tym ujęciu materiał na ten temat zawarty w Liście św. Pawła do Filipian prawie zupełnie nie został uwzględniony. Jedno bowiem jedyne miejsce z niego przytoczone, mianowicie przykład samego Chrystusa z 2, 8, służy za dowód wyższości męczeństwa nad cnotą posłuszeństwa². Sposób ujęcia zagadnienia za św. Tomaszem powtarzają podręczniki i encyklopedie, poszerzając co najwyżej o opracowanie kanonistyczne i ocenę wartości apologetycznej męczeństwa³, co jednak nie stanowi jego teologii w sensie ścisłym. Wobec tego nie wydaje się przedsięwzięciem chybionym próba skonstruowania teologii męczeństwa według zasad dzisiejszej teologii biblijnej, tzn. obrania za punkt wyjścia przede wszystkim danych zawartych w tekście natchnionym, a następnie dokonania syntezy tych danych. Biblijna teologia męczeństwa musiałaby uwzględnić już ostatnie księgi Starego Testamentu, potem przejść do Nowego — zadanie to wielkie. Niniejszy artykuł ma

¹ Par. S. Theol. II—II^{ae} q. 124.

² Tamże, a. 3 ad 2-m.

³ Por. R. Hedde, *Martyre*, Dictionnaire de Théologie Catholique, X, 220—254.

być tylko tego szkicem do jednej części przyszłego wielkiego obrazu. Materiału do niego dostarcza bowiem wprawdzie bardzo zasadnicze, ale tylko jedno pismo Nowego Testamentu. Dzięki jednak syntetycznemu umysłowi św. Pawła, na którego przy pisaniu Listu działała łaska męczeństwa jako na „więźnia w Panu“, wkład Listu do Filipian do konstrukcji biblijno-teologicznego traktatu o męczeństwie może być bardzo znaczny.

Zadanie wyszukania elementów teologii męczeństwa w Liście do Filipian napotyka na wstępną trudność — na brak terminu określającego to pojęcie. Znacznie bowiem późniejszy termin teologiczny *martyrion* czy też pokrewne mu wyrazy⁴ w ogóle nie zachodzą w tym liście. Z drugiej jednak strony nie ulega wątpliwości, że św. Paweł pisze ten list „z pozycji męczennika“, jako więzień, który liczy się z możliwością wyroku śmierci, a i adresaci tego listu są w podobnym położeniu, skoro ich trzeba przestrzegać przed zastraszeniem (1, 28). Obie te okoliczności uzasadniają poszukiwanie danych dotyczących męczeństwa. Celem uniknięcia przesadnej jednostronności, jaką słusznie krytyka zarzuciła komentarzowi E. L o h m e y e r a⁵ sprawdzianem kwalifikującym poszczególne wypowiedzi Listu do omówienia pod obranym kątem, będzie dla nas niewątpliwym ich związek ze wspomnianymi dwiema okolicznościami.

I. MĘCZEŃSTWO W BOŻYM MISTERIUM

1. Jego sens jako „znaku“ (1, 28)

Nie nazwane wprawdzie osobnym terminem męczeństwo — ukazuje się w Liście do Filipian jako przewidziane przez Boga i celowe w Jego planach położenie Jego sług, którzy głoszą ewangelię w ten sposób, że muszą o nią walczyć (1, 27), nie dając się przy tym zastraszyć (1, 28), Walka ta toczy się w sposób swoisty. Polega on na niestosowaniu w walce żadnej przemocy, co widać ze znamienego zestawienia obok siebie w 1, 29 n „cierpienia“ i „toczenia walki“.

Składnikiem pozytywnym tej sytuacji jest — sądząc na podstawie porównania: *jaka widzieliście u mnie i o jakiej teraz słyszycie* (1, 30) składanie ś w i a d e c t w a Chrystusowi nie tylko słowem, ale i przez ponoszenie następstw tego apostołskiego kerygmatu. Obowiązek ten jednak nie spoczywa na samych apostołach, gdyż pojęty jako składanie świadectwa Chrystusowi całą swą postawą moralną, rozciąga się na cały Kościół, a więc i na

⁴ Np. Janowa *martyria*, która w sensie bliskim znaczenia ścisłego, występuje np. w Ap 1, 9; 6, 9; 20, 4.

⁵ *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon*. Göttingen¹² 1961.

poszczególnych wiernych. Jest on następstwem szczególnego położenia wiernych, tych *nienagannych dzieci Bożych pośród narodu zepsutego i przewrotnego, jawiących się jako źródła światła na świecie* (2, 16).

Ostateczna, najskrajniejsza konsekwencja w wypełnianiu tego obowiązku — oddanie życia za sprawę Chrystusa — ma cel *latreuty czny*, jest bowiem uwielbieniem Boga czy Chrystusa. Na ten właśnie cel wskazuje przenośnia zastosowana w 2, 17: *Jeśli moja krew ma być wylana przy ofiarniczej postudze około waszej wiary...* Zestawione tu razem i połączone przez wspólny rodzajnik *he thysia kai leiturgia* stanowią jeden akt kultu wyłącznie Bożego. Umierając za Chrystusa Apostoł jest więc zarazem liturgiem i żertwą tego szczególnego obrzędu ofiarniczego. Nadto męczeństwo przynosi chwałę Chrystusowi: *Chrystus będzie uwielbiony w moim ciełe: czy to przez życie, czy to przez śmierć* (1, 20). „Śmierć“ w ustach więźnia, który się liczy z możliwością wyroku skazującego na nią, oznacza z pewnością śmierć męczeńską dla sprawy Chrystusa na podstawie całego kontekstu historycznego Listu do Filipian. W obydwu wyżej omówionych tekstach zachodzi z namienna równoległość między zadaniami Apostoła i męczennika — urzeczywistnienie zapowiedzi Chrystusowej: „Będziecie mi świadkami *martyres*“ zwróconej w Dziejach Apostolskich (1, 8) do Apostołów.

Szczególną celowość męczeństwa dla przebiegu i zakończenia Bożego misterium w dziejach uwypukla to zdanie: *W niczym nie dajecie się zastraszyć przez przeciwników. To właśnie dla nich jest zapowiedzią zagłady, a dla was — zbawienia, i to od Boga* (1, 28). Emfaza końcowego zwrotu: *kai toúto apô tou Theou* podkreśla, że odmalowana sytuacja, tzn. nieustraszona postawa wiernych wobec prześladowań, postawa istotna dla męczenników, jest przewidziana przez Boga jako zapowiedź *éndeixis*), a więc jako pewien znak. Znak ten stanowiąc zapowiedź odpłaty eschatologicznej groźny jest dla prześladowców, a krzepiący dla prześladowanych. Wprawdzie użyte w tym zdaniu terminy *apôleia* (=zagłada) i *sôtêria* (=zbawienie) są eschatologiczne w sensie ścisłym, tym niemniej sam sąd — podobnie jak jest z *éndeiigma* w 2 Tes 1, 5 — dokonuje się już *teraz*, na co wskazuje użycie czasu teraźniejszego *estin*⁶.

Męczeństwo nadto jest ważnym czynnikiem także w widzial-

⁶ Analogiczne wypowiedzi o sędzie, który już się dokonuje, a więc w dziejach, zob. J 3, 19; 12, 31; 16, 8.11. Niektóre plagi opisane w Apokalipsie św. Jana są również dziejowymi zwiastunami ostatecznego Dnia gniewu — jego antycypacjami (np. Ap 6, 1—17; 8, 1—9, 21). Zresztą cała ta księga jest uzasadnieniem teologicznym tego „znaku”, jakim są dla Kościoła prześladowania.

nym życiu Kościoła. Ma ono bowiem skutki empiryczne niezależnie od poruszonej już wyżej doniosłości dla rozwoju Bożego misterium. Dowodem na to są nowiny, jakimi się dzieli Apostoł z Filipianami (1, 12—20), dotyczące zewnętrznych skutków jego uwięzienia, a więc jego świadectwa składanego Chrystusowi. Dominantą całego tego sprawozdania jest radosna świadomość, że Chrystus i Ewangelia Jego mają korzyść z faktu przebywania Apostoła w więzieniu. Dostrzega on w lokalnym środowisku wiernych takie dodatnie jego skutki, jak rozgłos imienia Chrystusowego wśród pogan (1, 13) i wzrost otuchy u miejscowych chrześcijan, którzy śmieiej głoszą słowo Boże (1, 14). Cierpienie więc męczeńskie stanowi rzucający się w oczy argument apologetyczny dla stojących na zewnątrz Kościoła, a w jego wnętrzu dodaje bodźca do wzmożonego apostołstwa dzięki przełamaniu oporu psychicznego, jakim jest paraliżujący działalność zewnętrzną lęk przed prześladowaniami. Radość towarzysząca faktowi męczeństwa musiała stanowić mocny argument apologetyczny dzięki swej paradoksalności: oto nawet fizyczne rozstanie się Kościoła z męczennikiem spowodowane przez jego śmierć nie tłumilo radości, a to skutkiem zupełnie nadprzyrodzonej oceny tego faktu jako „ofiarniczej posługi około wiary“ (2, 17 n).

2. Związek męczeństwa z łaską i miłością

Jako jeden z czynników rozwoju Bożego misterium w dziejach męczeństwo musi pozostawać w ścisłym związku z motorami tego misterium, jakimi są łaska i miłość.

W rzeczy samej List do Filipian stwierdza, że wybranie do męczeństwa jest z strony Boga aktem łaski: *Wam z łaski dane jest to dla Chrystusa: nie tylko w Niego wierzyć, ale i dla Niego cierpieć, skoro toczycie tę walkę, jaką widzieliście u mnie, a o jakiej u mnie teraz słyszycie* (1, 29 n). Zawarte tu aluzje do przeżyć w Filipach (Dz 16, 19—40) i do uwięzienia trwającego w chwili pisania listu wyjaśniają dobrze, o jakiej to walce mówi Apostoł. Trzymając się strony werbalnej tej wypowiedzi, można by wysnuć dwa dalsze wnioski: 1) w związku z użyciem czasownika *charizesthai* łaskę męczeństwa można uznać za *charizmat*, oczywiście w sensie szerszym, 2) jeśli się nie połączy zwrotu *tô hypèr Christou* jako przedmiotu z bezokolicznikiem „cierpieć“, co czyni większość tłumaczy i komentatorów, lecz uzna się ten zwrot za podmiot dla orzeczenia „dane jest z łaski“, wówczas łaska ta wygląda na jakiś znak wyróżniający, jakies „PRO CHRISTO“ lub na dowód „istnienia dla Chrystusa“⁷.

Przy tym łaska męczeństwa ma charakter nie tylko osobistego

⁷ Tak ujmują E. Lohmeyer, kom. cyt., ad loc. oraz E. Peterson, *Apostel und Zeuge Christi, Auslegung des Philipperbriefes*, Freiburg i Br.³ 1952, ad loc.

przywileju, lecz także wyraźnie — korzyści społecznej, skoro także i drudzy mogą mieć w niej udział. Stwierdza to zdanie: *Noszę was w sercu jako tych, którzy mają udział w mojej łasce* (*charis* jest lekcją krytycznie pewną, *gaudium* zaś Wulgaty zmienia sens): *zarówno w moich kajdanach, jak i w obronie ewangelii za pomocą dowodów* (1, 7). Wprawdzie wyraz *charis* oznacza tu w pierwszym rzędzie łaskę apostołatu, ale na podstawie sytuacji ukazanej w najbliższym kontekście zakres znaczeniowy tego terminu rozciąga się i na męczeństwo. Zresztą jest ono nieodłącznym następstwem apostołatu. Wspomniany tu udział wiernych w praktyce jest udziałem właśnie w tych następstwach — a są nimi osobiste cierpienia uwięzionego Apostoła i świadectwo składane przez niego ewangelii z pozycji oskarżonego. Zarówno bowiem *bebaiōsis* jak i *apologia* tu zastosowane są to terminy z zakresu sądownictwa, jak wykazują papyrusy⁸.

Oczywisty w teologii Nowego Testamentu związek miłości jako cnoty wlanej z łaską⁹ — lapidarnie wyrażony zestawieniem obu tych pojęć w 2 Kor 8, 7 — ma zastosowanie również i do tej łaski, jaką jest męczeństwo, bo i tu motorem jest miłość. Cały urywek pierwszego rozdziału Listu do Filipian, w którym Apostoł dzieli się nowinami i odsłania serce (1, 12—26), ukazuje w pełni ten właśnie główny motor życia i działania Apostoła-więźnia. Cieszy się on z tego, że *na wszelki sposób rozgłasza się Chrystus* (1, 18). A pointą uzasadniająca ten jego stan duszy jest stwierdzenie-hasło: *dla mnie bowiem żyć — to Chrystus, a umrzeć — to zysk* (1, 21). W zdaniu tym „Chrystus“ jako orzecznik oznacza więcej niż osobę historycznego Chrystusa, bo cały trud życia apostołskiego zmierza do budowania mistycznego Jego Ciała. Tą więc samą miłością, która odnosi się do Chrystusa, z Niego biorąc początek, obejmuje św. Paweł również i adresatów *mających udział w jego łasce*, skoro mówi: *noszę was w sercu* (1, 7), lub też: *gorąco tęsknię za wami wszystkimi — miłością Chrystusa Jezusa* (1, 8). Jak widać więc, nie jest to sprawa osobistego li tylko sentymentu Pawła, dla którego Filipianie są

⁸ Por. BGU 531, 21; P. Lips. 58, 18; P. Par. 62, II, 8. Obszerniejsza bibliografię por. W. Bauer, *Griechisch-duetsches Wörterbuch*, Berlin⁷ 1956, 190. 275.

⁹ „...la charité est une vertu infuse, iniment liée avec la *charis*, et qui est faite pour grandir. Elle semble être le meilleur des dons de Dieu et résumer la vie chrétienne, du moins dans son déploiement et sa puissance d'action extérieure; si elle est, en effet, vertue intérieure, insérée dans le coeur des chrétiens, elle est de soi exubérante, se manifestant en dehors, au sein de la communauté”. C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament*, Paris 1955, II, 19.

wyjątkowo bliscy, lecz jest to czymś integralnie związanym z urzędem Apostoła Chrystusowego.

Więzień ten nie tylko sam żyje taką miłością, darząc nią wiernych, ale liczy także na pomoc z ich strony, pomoc wywołaną przez taką samą miłość. Wprawdzie zupełnie wyraźnie zaapeluje do niej u Filipian dopiero w 2, 1, ale to, że ona jest czynna w adresatach, stanowi dla niego źródło ufności. Wyraża ją tymi słowami: *wiem, że mi to wyjdzie na zbawienie dzięki waszej modlitwie i pomocy, udzielanej przez Ducha Jezusa Chrystusa* (1, 19). Modlitwa i pomoc zlewają się tu w jedno pojęcie (*hendiadys* skutkiem użycia jednego rodzajnika dla obu rzeczowników). Skuteczność zaś tej nadprzyrodzonej interwencji poręcza „Duch Jezusa Chrystusa“, Dawca miłości (2, 1; por. Rz 5, 5). Słowa te stanowią ilustrację dla zapowiedzi Chrystusowej, że Paraklet będzie zawsze z Jego uczniami (J 14, 16) jako Ten, który wraz z nimi wciąż ma „dawać świadectwo“ (J 16, 26n).

II. DONIOSŁOŚĆ MĘCZEŃSTWA DLA SAMEGO MĘCZENNIKA

W Liście do Filipian heroizm męczeństwa, tak podkreślany w późniejszych opracowaniach teologicznych, ukazuje się pośrednio, mianowicie w fakcie paradoksalnej *radości*. Ujawnia ją sam Apostoł-więzień w związku ze swym położeniem. Do niej też zachęca adresatów. Oto — z wyraźnym zlekceważeniem doczesnych względów osobistych — rad on jest z tego, że nawet niejako jego własnym kosztem *rozglasza się Chrystusa* (1, 18). W tymże samym wierszu zapowiada on na przyszłość: *i będę się cieszył co zdaje się dotyczyć szczytowego punktu czynności świadczenia — śmierci za Chrystusa*. Wskazuje na to podjęcie tej samej myśli, tylko już zupełnie wyraźnie, w 2, 17 n: *A jeśli nawet moja krew ma być wylana przy ofiarniczej postudze około waszej wiary, cieszę się i dzielę radość z wami wszystkimi, a także wy się ciescie i dzielcie radość ze mną*.

Radość ta ma za jedną z pobudek swoistą pewność, że w tych warunkach *umrzeć — to zysk* (1, 21), bo *odejść i być z Chrystusem — to o wiele lepsze* (1, 23). Apostoł więc wyraża pewność natychmiastowego połączenia się z Chrystusem po śmierci. Czy jednak to natychmiastowe połączenie się w myśli Apostoła wiąże się z tymi właśnie warunkami, tzn. ze śmiercią męczeńską? Słuszna wydaje się odpowiedź twierdząca. Inaczej bowiem brzmiałyby słowa Apostoła w rozdziale trzecim, gdy ogólnie mówi o przedmiocie swych osobistych nadziei eschatologicznych: *...upodobniając się do Jego śmierci jakoś dojdę do pełnego powstania z martwych. Nie mówię, że już to osiągnąłem i już się stałem doskonałym, lecz pędzę, abym też pochwycił..., pędzę ku wyzna-*

czonej miecie, ku nagrodzie, do jakiej Bóg wzywa w górę w Chrystusie Jezusie (3, 11 n. 14). Ze słów tych przebija tylko nadzieja szczęśliwego końca — tam zaś była pewność. W duchu tej pewności od samego początku oceniał Kościół skutek śmierci męczeńskiej, czcząc męczenników od razu jako świętych i od razu uciekając się do ich orędownictwa u Boga.

* * *

Wydobyte w powyższym szkicu elementy teologii męczeństwa, wzbogacone nadto o analogiczne dane z pozostałych ksiąg Nowego testamentu dałyby po szerszym opracowaniu obraz męczeństwa może nie tak precyzyjny, jak ten, który zawiera się w późniejszych opracowaniach moralistów i kanonistów, ale — jak się zdaje — o wiele barwniejszy, bo powiązany z całością Bożego misterium.

Tyniec

O. AUGUSTYN JANKOWSKI OSB

Ks. Tadeusz Szwagrzyk, Kraków

BINACJA W ZARYSIE HISTORYCZNO-PRAWNYM

(dokończenie)

Ogólną zasadę podaje kan. 806 § 1, że kapłanowi wolno zasadniczo w tym samym dniu tylko jedną Mszę św. odprawić.

Tenże kanon uznaje i potwierdza dwa już nam znane, z prawa przedkodeksowego, wyjątki od powyższej zasady. Mianowicie dwa razy w roku tj. w uroczystość Bożego Narodzenia i w Dniu Zadusznym mogą kapłani i dzisiaj trzy Msze św. odprawić, po myśli kan. 806 § 1; jeżeli chodzi o Boże Narodzenie, to przywilej odprawiania trzech Mszy św., jak pamiętamy, wywodzi się ze starożytnego zwyczaju istniejącego już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, a który następnie został potwierdzony przez prawo kanoniczne⁷¹. Co do Dnia Zadusznego — jak już wspomnieliśmy powyżej — Konstytucja papieska *Quod expensis* z dnia 21 sierpnia 1748 r. po raz pierwszy udzieliła przywileju wszystkim kapłanom zarówno diecezjalnym jak i zakonnym w Hiszpanii, odprawiania trzech Mszy św. w tym dniu. Papież Leon XIII przywilej ten rozszerzył na kraje Ameryki Łacińskiej listem Apostolskim *Trans Oceanum* z dnia 18 kwietnia 1897, a wreszcie papież Benedykt XIV Konstytucją *Incrementum altaris* z 10 sierpnia 1915 roku, przywilej ten rozszerzył na cały Kościół obrządku łacińskiego⁷².

Kapłani obrządku wschodniego nie mają tego przywileju, jak to wy-

⁷¹ C. 3, X, III, 41; c. 48, D. 1, de consecr.

⁷² AAS 7 (1915) 401.

nika z listu Apostolskiego papieża Benedykta XIV *In superiori*, z dnia 29. XII. 1755 r. i orzeczenia św. Kongregacji Rozkrzewienia Wiary⁷³.

Kodeks Prawa Kanonicznego z jednej strony stawia zasadę, że *każdego dnia tylko jedna Msza św.*, a tylko dwa razy w roku wolno kapłanowi trynować, z drugiej zaś strony prawodawca przewiduje w kan. 806, że mogą zaistnieć okoliczności, kiedy kapłanowi wypadnie tego samego dnia odprawić dwie Msze św., a nawet trzy. Prawo kanoniczne na to pozwala, ale tylko wtedy, gdy zaistnieją pewne, prawem przewidziane warunki.

Wolno dziś trynować na podstawie indultu Stolicy Apostolskiej, binować zaś na mocy pozwolenia Ordynariusza miejscowego, zgodnie z przepisem kan. 806. Kapłan, który chce binować, musi zwrócić się do Ordynariusza miejscowego o pozwolenie, podając równocześnie przyczynę określającą potrzebę binacji.

Ordynariusz miejscowy może skorzystać z władzy jaką mu przyznaje kan. 806, na podstawie roztropnego swego sądu, pozwalając na binację, ale tylko w niedziele i święta *de praecepto*, ilekroć z powodu braku kapłanów w dniu świątecznym, znaczna część wiernych nie mogłaby inaczej wypełnić swego obowiązku uczestniczenia we Mszy św.

Tylko Stolica Apostolska może zezwolić na binację w święta zniesione oraz w dni powszednie. Tak np. w Polsce dozwolona jest binacja w święta kanonicznie zniesione na mocy Indultu Stolicy Apostolskiej.

Są też wypadki, że Stolica Apostolska pozwala na binację w dni powszednie z racji odprawienia Mszy św. za nowożeńców, w pierwsze piątki miesiąca, w dniu pogrzebu...⁷⁴.

Z kanonu 806 wynika, że Ordynariusz miejscowy ma rzeczywistą, prawdziwą władzę zezwalania na binację, a nie tylko możliwość wydawania autorytatywnego orzeczenia o zaistnieniu prawdziwej potrzeby binacji, jak to niektórzy dawniejsi autorzy utrzymywali, opierając się na Konstytucji papieża Benedykta XIV *Declarasti*⁷⁵.

Pozwolenie na binację to akt jurysdykcji biskupa, a więc nie tylko samo *iudicium de necessitate fidelium*, lecz musi być dana *positiva licentia*. Jednak nie jest to dyspensa od prawa. Ordynariusz miejscowy osądza, że istnieje potrzeba i zezwala na odprawienie w takich okolicznościach, bo samo prawo też na to pozwala, ale nie automatycznie.

Sam więc Ordynariusz na mocy prawa powszechnego nie może ani binować, ani też pozwalać na binację, jak tylko w wypadku konieczności zachodzącej wówczas, gdy w przeciwnym razie znaczna część wiernych nie mogłaby uczestniczyć we Mszy św. w święto nakazane (*de praecepto*) z powodu braku kapłanów. Powodem binacji nie może być ani jakakolwiek korzyść materialna, ani żaden zwyczaj, ani presumpcja, ani wreszcie ubóstwo kapłana, ale wyłącznie duchowa konieczność wiernych i brak

⁷³ Gasparri, *Fontes* II, n. 437; AAS 8 (1916) 104.

⁷⁴ Por. M. Coronata, *Institutiones Juris Canonici*, Taurini 1951, I, n. 197.

⁷⁵ Gasparri, dz. cyt. II, n. 365.

odpowiedniej liczby kapłanów, którzy by potrzebom duchowym wiernych mogli zadośćuczynić⁷⁶.

Nie ma Ordynariusz zasadniczo władzy zezwalania na binację w święta kanoniczne zniesione, na podstawie prawa powszechnego, chociażby w te dni odbywały się uroczyste Msze św. przy udziale znacznej liczby wiernych, a tym bardziej w inne dni nieświęteczne.

Jest też rzeczą zrozumiałą, że *a fortiori* nie może udzielać władzy binowania z innych powodów, jak np. z powodu ubóstwa kapłana, lub dla potrzeby jakiejś osoby prywatnej, względnie jakiejś rodziny. Nie może też udzielić takiej władzy, jeżeli jest do dyspozycji inny kapłan, który może Mszę św. odprawić.

Może natomiast Ordynariusz pozwolić na binowanie także w oratoriach publicznych lub półpublicznych, jeżeli zaistnieją warunki, o których mowa w kan. 806 § 2.

Konieczność binacji może być uzasadniona brakiem dostatecznej liczby kapłanów, którzy by mogli odprawić wystarczającą w sumie liczbę Mszy św. w różnych porach dogodnych lub co więcej, możliwych dla wiernych, chcących obowiązkowi uczestniczenia we Mszy św. zadośćuczynić.

Odgrywać też mogą rolę względy szczupłości miejsca w kościele lub znaczna od niego odległość parafian, którzy nie mogą wszyscy jednocześnie opuścić swych domów i gospodarstw, aby uczestniczyć w Mszy św. nakazanej.

W ocenie konieczności binacji Ordynariusz bierze pod uwagę nie tylko niebezpieczeństwo niezachowania przykazania uczestniczenia we Mszy św., płynące z warunków zewnętrznych, ale również i konieczność ułatwienia wiernym wypełnienia tego obowiązku drogą zapewnienia im takiej możliwości w różnych porach dnia, tj. rano, przed południem, a nawet wieczorem, uwzględniając tu niekiedy „złą wolę”, opieszałość, oziębłość czy lenistwo⁷⁷, ale konieczność wypoczynku ludzi ciężko pracujących, ich trudne warunki życiowe itp., a którzy nie mogą się udać na Mszę św. do innego kościoła.

Jedyną więc przyczyną uzasadniającą kanoniczne zezwolenie Ordynariusza miejsca na binowanie jest konieczna potrzeba wiernych, a więc nie wystarczy sama tylko pożyteczność, jak np. z racji pogrzebu.

Ta konieczna potrzeba wiernych, o której mówi Kodeks, jest kwalifikowana, tzn. chodzi tu o taką konieczność, która wypływa z obowiązku uczestniczenia we Mszy św. Dawniej, jak pamiętamy, ta konieczność była szerzej pojmowana, dopuszczalna była konieczność prywatna, np. z racji przyjazdu znacznej osoby, odprawienia pogrzebu. Dziś tylko konieczność kwalifikowana, a obowiązek uczestniczenia we Mszy św. istnieje tylko w niedziele i święta nakazane, wyliczone w Kodeksie⁷⁸. Chociaż nie-

⁷⁶ F. Capello, *De Sacramentis*, I, n. 732.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Kan. 1247 § 1.

rzadko Stolica Apostolska, jak powiedzieliśmy powyżej, daje pozwolenie binacji w święta kanonicznie zniesione, a nawet dni feriałne.

Taka konieczna potrzeba może mieć miejsce:

1) gdy jeden kapłan zarządza kilku parafiami odległymi od siebie tak, że wierni nie mogą być obecni na jednej Mszy św., a nie ma innego kapłana, który by odprawił Mszę św. w drugim kościele;

2) gdy kapłan zarządza wprawdzie tylko jedną parafią, ale tak rozległą, że dla części bardzo odległej od kościoła parafialnego, trzeba odprawić drugą Mszę św., a nie ma innego kapłana;

3) gdy wszyscy parafianie nie mogą jednocześnie pomieścić się w kościele;

4) gdy w przeciwnym wypadku klasztor lub dom pobożny (np. szpital), pozostałby bez Mszy św., gdyż mieszkańcy (choćby nawet w liczbie około 20 osób), nie mogą bez wielkiego trudu udać się do kościoła, a nie ma innego kapłana do odprawienia drugiej Mszy św.

Następnie ta konieczność kwalifikowana ma dalsze ograniczenia. Prawo kanoniczne w kan. 806 § 2, mówi o przyczynach, które pozwalają Ordynariuszowi na udzielenie pozwolenia na binowanie, a kapłanowi na staranie się o nie. Są nimi:

- a) znaczna część wiernych (*notabilis pars fidelium*), oraz
- b) brak kapłanów (*penuria sacerdotum*).

Co jednak oznacza *notabilis pars fidelium*, jak należy to rozumieć? Nie mamy tu wyraźnego określenia ze strony Stolicy Apostolskiej. Według licznych wypowiedzi św. Kongregacji Soboru jest wymagana, a zarazem jest wystarczająca liczba od 20 do 30 osób do godziwego zastosowania binacji⁷⁹. Zdaniem Coronaty⁸⁰ interpretacja *notabilis pars* pozostawiona jest roztropności i sumieniu Ordynariusza miejscowego; ogólnie przyjmuje się, że wystarczy 20 osób, a nawet mniej, które nie mogłyby być na Mszy św., by biskup mógł pozwolić na binację⁸¹.

Druga przyczyna: *penuria seu defectus sacerdotum*. Kiedy to ma miejsce? Wtedy, gdy w ogóle nie ma innego kapłana, albo jest wprawdzie kapłan, ale nie chce lub nie może celebrować. Mogą być kapłani, ale ci nie są w dyspozycji proboszcza np. kapłan chory, *censuratus*, posiadający przywilej *oratorii privati*, *extraneus* w miejscowościach kuracyjnych itd.

Jest pewnym, że gdy znajdzie się kapłan, który może i chce odprawić potrzebną Mszę św., prawo binowania przyznane jakiemuś kapłanowi upada. Jednak takiego kapłana nie można zmusić, by koniecznie odprawił Mszę św. za kapłana, który miał binować. Gdy jednak zechce odprawić Mszę św., wówczas proboszcz, rektor kościoła lub inny kapłan mający binować, binować nie może, albowiem władza binowania, jak już wspom-

⁷⁹ Gasparii, dz. cyt. 387; 397. Por. Capello, dz. cyt., n. 732; H. Jone, *Commentarium in Codicem Juris Canonici*, Paderborn 1954, II, s. 60.

⁸⁰ Coronata, dz. cyt., n. 197.

⁸¹ Tamże.

nieiśmy wyżej, jest realna, nie stanowi przywileju osobistego kapłana, ale jest przywiązana do kościoła, bo decyduje tutaj „necessitas populi” i dlatego inny kapłan może z niej skorzystać zastępczo dla dobra danej parafii⁸². Natomiast przywilej personalny na binację może być uzyskany tylko drogą indultu od Stolicy Apostolskiej, jest wtedy osobisty i nie może być innemu kapłanowi odstąpiony, chyba że w indulcie jest to wyraźnie zaznaczone.

Jeżeli zaistnieje prawdziwa konieczność, a zwrócenie się do biskupa ordynariusza napotyka na przeszkodę moralnie nie do pokonania, kapłan może binować *ex praesumpta licentia*, jeżeli zachodzi *necessitas populi*. Po takiej binacji należy o niej zawiadomić biskupa⁸³.

Chociażby w jakimś kościele w niedzielę lub święta odprawiano kilka Mszy św. Ordynariusz może mimo to pozwolić na binację, jeżeli tylko zachodzi przyczyna: *notabilis pars fidelium*, pozostałaby bez Mszy św., gdyby nie zastosowano binacji⁸⁴, o ile nie ma kapłana, który byłby gotów odprawić potrzebną Mszę św. bez binacji.

Prawa binacji nie można nabyć na mocy samego zwyczaju, albowiem binacja poza wypadkiem koniecznej potrzeby jest niedozwolona⁸⁵.

Kanoniści podtrzymują zgodnie opinię istniejącą już przed Kodeksem, że każdy kapłan może odprawić drugą Mszę św. każdego dnia, ilekroć zaszłyby konieczna potrzeba konsekracji Wiatyku dla znajdującego się w niebezpieczeństwie śmierci⁸⁶.

Kan. 2321 nakłada na Ordynariuszów obowiązek karania tych kapłanów, którzy wbrew nakazowi kanonów 806 § 1 i 808, odprawiają dwie Msze św. w tym samym dniu lub też celebrować nie na czczo, karą suspensy od odprawiania Mszy św. na czas oznaczony przez Ordynariusza, po uwzględnieniu wszystkich okoliczności.

Kan. 806 § 2, zabrania Ordynariuszowi nawet w wypadku konieczności udzielać prawa trynacji jakemukolwiek kapłanowi⁸⁷. W razie potrzeby należy zwracać się w naszych warunkach do Stolicy Apostolskiej, przedkładając prośbę o trynacji na ręce Prymasa Polski⁸⁸, który posiada władzę udzielania w imieniu papieża takiego indultu. Indulty takie, rzadkie na ogół w krajach zachodnich, u nas od czasów drugiej wojny światowej, są zjawiskiem częstym, zwłaszcza w parafiach, gdzie jeden kapłan w dni świąteczne i niedzielne musi odprawiać trzy Msze św.

Co do postu eucharystycznego należy zaznaczyć, że kapłan, który binuje lub trynuje, może po pierwszej lub drugiej Mszy św. spo-

⁸² Por. Capello, dz. cyt., n. 733.

⁸³ H. Noldin, *Summa Theologiae moralis*, Oeniponte 1955, III, n. 208.

⁸⁴ Coronata, dz. cyt., n. 197.

⁸⁵ Capello, dz. cyt., n. 732.

⁸⁶ Tamże.

⁸⁷ *...non est autem in eius (Ordinarii) potestate plures quam duas Missas sacerdoti permittere. c. 806 § 2.*

⁸⁸ Warszawa, ul. Miodowa 17.

żyć ablucję, byle była dokonana tylko samą wodą; chyba że *intervallum temporis sit trium horarum*, w takim bowiem wypadku zgodnie z Motu Proprio Piusa XII *Sacram Communionem*, celebrans może spożyć ablucję także z winem⁸⁹. Gdyby jednak przez nieuwagę spożył taką ablucję, także w pierwszym wypadku, może odprawić Mszę św.

Stypendium za Mszę św. binowaną.

Kościół zawsze zabraniał, kapłanom przyjmować stypendium za Mszę św. binowaną. W wyjątkowych, tylko wypadkach lub w wyjątkowo trudnych i ciężkich czasach zezwalała Stolica Apostolska na pobieranie stypendiów i to najczęściej pod warunkiem obrócenia tych ofiar na cele pobożne⁹⁰.

Podobnie Kodeks Prawa Kanonicznego w kan. 824 § 2, postanawia, że nie wolno w razie binacji brać stypendiów za dwie odprawione Msze św. dla siebie, a ilekroć już jedna Msza jest z tytułu sprawiedliwości, nie można przyjmować stypendium za drugą; nie wolno przeto brać stypendium za Mszę binowaną proboszczowi odprawiającemu Mszę za parafian, kapłanowi zobowiązanemu do odprawiania Mszy św. na mocy fundacji lub beneficjum; inaczej mówiąc żaden kapłan nie może w razie binacji przyjąć dwóch stypendiów; we wszystkich tych wypadkach konieczny jest specjalny indult papieski; wolno natomiast przyjąć wynagrodzenie za poniesiony trud, niedogodność zewnętrzną⁹¹.

Tylko w dzień Bożego Narodzenia może kapłan, jeżeli nie jest zobowiązany z innego tytułu prawnego (np. za parafian), przyjąć stypendium z okazji każdej Mszy św.⁹²

W Dzień Zaduszny natomiast wolno dowolnie aplikować tylko jedną Mszę św. i z tej racji przyjąć jedno stypendium, choćby aplikację odłożono na dzień następny⁹³.

Drugą Mszę św., w tym dniu, należy aplikować za dusze wszystkich zmarłych, trzecią według intencji Ojca św. Jeżeli w Dzień Zaduszny odprawia kapłan tylko dwie Msze św., trzeba jedną aplikować za dusze wszystkich zmarłych, drugą można aplikować w intencji dowolnej, np. z racji otrzymanego stypendium. Według intencji Ojca św. trzeba aplikować tylko wtedy, jeżeli się odprawia trzy Msze św.⁹⁴ Kto tylko jedną Mszę św. odprawia, jest zobowiązany celebrować ją według pierwszego formularza *In Commemoratione Omnium Fidelium Defunctorum*, może przyjąć stypendium i aplikować według własnej intencji.

Kapłan niedowidzący, którego wzrok jest osłabiony, lub dla innej przyczyny posiadający indult na odprawianie tej samej Mszy św.

⁸⁹ AAS 49 (1957) 177—178.

⁹⁰ Capello, dz. cyt., n. 735.

⁹¹ Por. *Kom. Inter.*, 13 XII 1923; AAS 16 (1924) 116.

⁹² Kan. 824 § 2.

⁹³ SCC 15 X 1915 AAS 7 (1915) 479.

⁹⁴ SRC 28 *Februarii* 1917, n. 4342.

wotywniej ku czci Najśw. Maryi Panny, może w wyżej podane dni odprawiać trzy takie Msze św. Wiemy jednak, że kapłan nie ma obowiązku w te dni odprawiać trzech Mszy św.

Kapłan niedowidzący może zamiast wotywy „De Beata” czytać lub śpiewać Mszę św. żałobną (węglug czwartego formularza), gdy na to pozwala⁹⁵ kalendarz liturgiczny miejscowego kościoła.

Tę Mszę może również odprawiać trzykrotnie w Dniu Zadusznym, z zachowaniem jednak przepisów konstytucji papieża Benedykta XV *Incrementum altaris sacrificium*, co do intencji i stypendium.

Odnośnie do kwestii dopełnienia zobowiązań mszalnych niestypendialnych, a więc *ex caritate* np. *pro paupere defuncto*, *pro paupere familia*, z przyrzeczenia, względnie ze sprawiedliwości, na mocy ślubu, posłuszeństwa przełożonemu, kapłan może odprawić drugą Mszę św. w tych intencjach, chociaż przyjął stypendium za pierwszą Mszę św. Dlatego kapłan należący np. do pobożnego stowarzyszenia, które nakłada zobowiązania odprawienia Mszy św. za członka zmarłego, może temu zobowiązaniu zadośćuczynić ofiarując w intencji zmarłego Mszę binacyjną⁹⁶. Wynika to jasno z odpowiedzi św. Kongregacji Soboru, która na pytanie: *An Missa binationis offerri possit... pro defunctis Confratribus?* Odpowiedź brzmiała *Licere*⁹⁷.

Jeszcze większą wartość w tej materii posiada decyzja św. Kongregacji Soboru z dnia 3 marca 1887 roku. Na przedstawioną wątpliwość: *An sacerdos qui ex statutis sodalitatis, cui nomen dedit, tenetur missam celebrare pro sodali defuncto, possit ad satisfaciendum huic oneri, secundam missam in die binationis applicare casu*, powyższą św. Kongregacja odpowiedziała: *Affirmative*⁹⁸. Gerardus Oesterle⁹⁹ pisze na ten temat: *Ad haec confratres nullam neque directam neque indirectam materialem utilitatem seu temporale lucrum ex suo opere percipere videntur, sed unice ad spiritualia tam in vita quam post mortem emolumenta contendere.*

Mogą to również czynić kapłani ofiarując Mszę binacyjną za zmarłych konfratrów diecezjalnych, chyba że Ordynariusz wydał co do aplikacji Mszy binacyjnych inne zarządzenie.

Proboszcz zarządzający dwiema parafiami zasadniczo po myśli kan. 466 § 2, obowiązany jest do jednej tylko Mszy św. za wiernych obydwu parafii w dni świąteczne i niedzielne i nie musi w razie binacji drugiej Mszy św. za parafian ofiarować.

Kapłan, który jako proboszcz i beneficjat zarazem jest obowiązany do Mszy św. za wiernych, a na mocy fundacji do Mszy św. w niedziele lub

⁹⁵ AAS 5 (1912) 122.

⁹⁶ ASS v. XX, p. 39.

⁹⁷ Gasparii, *Fontes*, VI n. 4243.

⁹⁸ ASS XX, 35—40.

⁹⁹ Apollinaris 32 (1959) 151—152.

święta za fundatora, prawdopodobnie może w wypadku binacji jedną Mszę św. ofiarować za wiernych parafii, drugą zaś za duszę fundatora¹⁰⁰.

Tytuł sprawiedliwości, *titulus iustitiae*, po myśli kanonu 824, ma wówczas miejsce, mówi Oesterle: *...si pro celebratione missae acceptatur stipendium aut, prout Many sese exprimit quasi stipendium; tali „quasi stipendio” fruuntur: Episcopus, parochus beneficiatus, Capitulum canonicorum, qui ratione officii et beneficii — beneficium propter officium — tenentur ad applicationem pro populo, pro intentione fundatoris, pro benefactoribus*¹⁰¹.

Zakaz kan. 824 § 2, co do stypendiów za Msze binowane — może być zniesiony przez Indult Stolicy Apostolskiej.

Stolica Apostolska upoważnia nieraz Ordynariuszów do tego, że mogą nakazać kapłanom przyjmowanie stypendium z racji Mszy św. binowanej lub trynowanej, albo też na to zezwolić, bądź dla wsparcia celebrujących, bądź dla poparcia jakiegoś pobożnego celu, przeważnie zakładów wychowawczych. Jeżeli w takim wypadku istnieje nakaz odsyłania pobranych stypendiów mszalnych, kapłan obowiązany jest odesłać całe stypendium, a nie tylko w granicach taksy diecezjalnej¹⁰², wyjąwszy wypadek a) odnośnie do Mszy manualnych, co do których istnieje moralna pewność, iż nadwyżkę powszechnego stypendium ofiarowano ze względu na osobę lub z powodu większej pracy czy większej niedogodności¹⁰³; b) odnośnie do Mszy fundacyjnych, jeżeli stypendium nie zostało prawnie ustalone¹⁰⁴.

Ordynariusz może kapłanom, w ten sposób aplikującym Msze św. binowane, przyznać pewne wynagrodzenie z racji niedogodności lub zewnętrznej pracy¹⁰⁵. Nie godzi się udzielać indultu apostolskiego, by przyznano proboszczowi binującemu we własnym kościele jakieś wynagrodzenie z dochodów legatów, gdyż jest on do tego zobowiązany z racji urzędu¹⁰⁶.

Tak więc na mocy Indultu Stolicy Apostolskiej Ordynariusz może dyspensować kapłanów od przepisu kan. 824 § 2. Ta władza dyspensowania zgodnie z kan. 85, podlega ścisłej interpretacji. Pewnym jest, że Ordynariusz może nakazać odprawienie Mszy binowanej na oznaczoną przez siebie intencję lub odesłanie pobranego za nią stypendium do Kurii¹⁰⁷.

Takiego nakazu nie można dać jednak zakonnikom wyjętym, chyba że w Indulcie papieskim jest wyraźna o tym wzmianka. Zakonnicy wyjęci bowiem podlegają władzy Ordynariusza miejscowego tylko w wypadkach wyraźnie określonych¹⁰⁸.

¹⁰⁰ Capello, l. c., n. 735.

¹⁰¹ Apollinaris 32 (1959) 152—153.

¹⁰² SCC 13 XI 1937, AAS 30 (1937) 101.

¹⁰³ SCC 10 XI 1917, AAS 10 (1918) 368.

¹⁰⁴ SCC 8 V 1920, AAS 12 (1920) 536—549.

¹⁰⁵ SCC 8 V 1920.

¹⁰⁶ SCC 13 XI 1937, AAS 30 (1938) 101.

¹⁰⁷ AAS 12 (1920) 536—549.

¹⁰⁸ Kan. 615. — G. Oesterle zastanawia się nad tym jak wygląda-

Następna kwestia to: jakie są obowiązki kapłana binującego. Już powyżej powiedziane zostało, że jeżeli taki kapłan aplikuje Mszę św. *non ad mentem Ordinarii*, ale na własną intencję — ma obowiązek odesłać w całości przyjęte stypendium do Kurii. Racją takiego postępowania jest tu dyspozycja kanonu 824 § 2, iż kapłan za Mszę binowaną, nie może przyjąć stypendium. Indult zaś zezwalający na przyjęcie takiego stypendium, w naszym wypadku, jest uwarunkowany: *ad effectum erogandi eleemosynam favore Seminarii*.

Warto jeszcze dodać, że jeżeli kapłani są zobowiązani aplikować Msze św. binowane *ad mentem Episcopi*, wolno im niekiedy (5 lub 6 razy) w roku aplikować Mszę św. binowaną w intencji osobistej i swoich bliskich czy członków jakiegos pobożnego zrzeszenia, jednak tytułem darmowym, bez przyjmowania stypendium¹⁰⁹.

Kraków—Częstochowa

Ks. TADEUSZ SZWAGRZYK

łaby cała sprawa, gdyby taki nakaz mógł dać Ordynariusz miejscowy zakonnikom, którzy z drugiej strony posiadają również indult... i daje następującą odpowiedź: „Ante omnia videndae sunt clausulae utriusque rescripto appositae, utrum nempe sint derogatoriae contrariarum concessionum. Si hae clausulae speciales non habeantur rescriptum singulare, ut est in casu illud concessum determinatae Religioni, praevallet generali concessioni facultatis applicandi Missas binatas dioecesis factae Ordinatio... Obtinet enim regula 34 juris in VI^o: „Generi per speciem derogatur”. „Alii autem aliter censent” (dz. cyt. 160).

¹⁰⁹ Por. *Ephemerides Juris Canonici* 11 (1946) 390, nota 2. SCC *in Agenmen*, *Applicationis Missarum binatarum*, 12 Decembris 1936.

POKUTA

Wnioski Sesji Francuskiego Ośrodka Duszpasterstwa Liturgicznego
w Wersalu w dniach 3—5 września 1958

(tłumaczył O. Dominik Michałowski OSB)

Na sesji rozpatrywano miejsce Pokuty w Liturgii. W wyniku tych rozważań prelegenci oraz uczestnicy sesji przyjęli sześć zasadniczych punktów niżej podanych.

Punkt pierwszy

WEZWANIE DO POKUTY STANOWI JEDNĄ Z PODSTAWOWYCH PRAWD PODANYCH PRZEZ PISMO ŚW.

a) Już Stary Testament przedstawia historię ludzkości oraz dzieje narodu wybranego jako jedno pasmo grzechów i nawróceń.

b) Głoszenie Dobrej Nowiny rozpoczynają Ewangelie wezwaniem do pokuty: „Czyńcie pokutę, albowiem przybliżyło się Królestwo Niebieskie“. Takie są pierwsze słowa Jana Chrzciciela jak i samego Jezusa (Mt 3, 2 oraz 4, 17).

c) W dzień Zesłania Ducha Świętego Apostoł Piotr nawołuje do pokuty: „Czyńcie pokutę i niechaj każdy z was ochrzci się w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów waszych, a otrzymacie dar Ducha Świętego“ (Dz. Ap. 2, 38).

Jest to pierwsza mowa Apostoła.

d) To samo napomnienie powtarza się w pięciu listach do kościołów Azji M. zawartych w Objawieniu św. Jana.

Punkt drugi

LITURGIA POKUTY NIE OGRANICZA SIĘ JEDYNIEMO DO SAKRAMENTU POKUTY

a) Sakramentem pokuty jest przede wszystkim chrzest. Przyjęcie Dobrej Nowiny prowadzi do pokuty i znajduje swoje dopełnienie we chrzcie św.

b) Ale mimo chrztu człowiek nie przestaje grzeszyć. Cechuje go wewnętrzne rozdarcie: „Bo nie to czynię, co zamierzam dobrego, lecz to czynię, co znenawidziłem jako zło“ (Rz 7, 15). Chrzest wprowadza w nowe życie,

jest nawróceniem, zapoczątkowaniem pokuty. Ale wysiłek ten podjęty przy chrzcie, musi być podtrzymywany w ciągu całego życia. Pokuta, do której zobowiązuje przyjęcie chrztu jest tylko dalszym ciągiem i rozwinięciem pokuty prowadzącej do chrztu.

c) Dlatego też każdy obchód liturgiczny ma znaczenie pokutne. Jest to prawdziwe zwłaszcza w odniesieniu do liturgii mszalnej. Ofiarę Mszy św. składa się „in remissionem peccatorum“.

d) Życie Kościoła pulsuje rytmem pokuty: piątek każdego tygodnia, Wielki Post każdego roku.

e) Obok tego zasadniczego rytmu, życie Kościoła przynosi nam inne jeszcze, rozłożone w czasie obchody: pielgrzymki jubileusze, misje. Tu też odnajdujemy w różnych postaciach cechy pokutne. Owe starodawne przejawy pokuty znajdują dziś nowe wzięcie a powodzenie ich u wiernych wskazuje na ciągłość pokuty w Kościele.

W tym naświetleniu liturgicznym sakrament pokuty ukazuje się nam jako jeden z punktów szczytowych chrześcijańskiego życia pokuty. Jest on sposobem właściwym i uprzywilejowanym odpuszczania grzechów w Kościele.

Tak więc sakrament pokuty należy rozumieć w świetle całości Wyznania Wiary: „Wierzę w grzechów odpuszczenie“. Biblia i Liturgia wykazują to w sposób oczywisty.

Punkt trzeci

SŁOWO POKUTA NIE WYCZERPUJE CAŁEGO BOGACTWA TAJEMNICY KTÓRĄ OKREŚLA

Termin biblijny „metanoia“ jest bardziej obrazowy

Słowo pokuta przywodzi zazwyczaj na myśl zadośćuczynienie i umartwienie. Jednakże słowo „metanoia“ użyte w Piśmie Świętym ma znaczenie daleko szersze. Chodzi o przemianę duchową (nous), o nawrócenie i inne nastawienie. Człowiek, który żył tak jakby Bóg wcale nie istniał stwierdza nagle, że jest tylko nędznym grzesznikiem w obliczu Świętego Boga. Dlatego też w sercu swoim odwraca się od grzechu by zwrócić się ku Bogu.

Słowo pokuta podkreśla wysiłek jaki pociąga za sobą owo nawrócenie się, używając słowa metanoia zwracamy uwagę na radość jaką odczuwa skruszony grzesznik, ów syn marnotrawny odnajdujący ojca.

Nie chodzi oczywiście o zmianę słownictwa. Ale trzeba jasno wykazać, że pokuta to całkiem co innego niż samo tylko umartwienie lub czynienie zadość wymogom sprawiedliwości, która domaga się kary. Pokuta to odkrycie swego położenia w obliczu Boga. Grzesznik styka się z Bogiem po trzykroć świętym. Ten zaś bynajmniej nie odrzuca winowajcy ale zachęca go do zmiany życia by mógł brać udział w godach Baranka.

Bez pokuty próżno mówić o prawdziwym kulcie Boga.

Punkt czwarty

POKUTA CHRZEŚCIJAŃSKA JEST PRZEDĘ WSZYSTKIM
POSTAWĄ PEŁNĄ CZCI
BOGA

CO NIE WYKLUCZA PRZESŁANEK PRAWNYCH, ETYCZNYCH
I PSYCHOLOGICZNYCH, NA KTÓRYCH SIĘ OPIERA

Trzeba tu uwzględnić zarówno łaskę Bożą jak i zachowanie się człowieka.

a) Pokuta jest darem Bożym, Człowiek nie odkryłby Boga o własnych siłach, gdyby Ten nie zbliżył się doń pierwszy. Na wezwanie Boże Abraham odpowiedział wiarą. Tak też i na wezwanie do pokuty odpowiada się nawróceniem.

b) A więc zachowanie się człowieka wobec głosu Bożego nacechowane jest przede wszystkim religijnością. Nie chodzi o oddanie Panu Bogu pewnej grzeczności ale o pokazanie swoim postępowaniem, że jest się grzesznikiem, którego dosięgło miłosierdzie Boże.

Trzeba odkryć, że Bóg jest miłością. Bez tego nie ma prawdziwej skruchy.

Wyznanie grzechów jest prawdziwym „wyznawaniem“ w znaczeniu biblijnym tego słowa, uznaniem świętości Bożej wobec której jest się tylko grzesznym stworzeniem, zdaniem się na miłosierdzie Boże, które jest źródłem przebaczenia. Wyznanie grzechów jest równoznaczne z uznaniem Boga, oddaniem Mu chwały, przysposobieniem się do mającego przyjść Królestwa.

Zadośćuczynienie na koniec nie jest tylko karą, ale pierwszym krokiem na nowej drodze. Chodzi o to by naprawić szkody jakie grzech wyrządził nam samym, naszym braciom oraz całemu Kościołowi. Tak więc zadośćuczynienie jest owocem odnalezionej miłości.

Punkt piąty

POKUTA POWINNA TOWARZYSZYĆ CAŁEMU NASZEMU ŻYCIU

Nie odrazu, ale powoli i stopniowo odsłania się nam świętość Boga jak i żałosny stan człowieka. Wielcy święci mówili o sobie, że są wielkimi grzesznikami, a z ich strony nie było w tym pobożnej przesady.

Albowiem wycucie Boga i wycucie grzechu idą w parze. Gdy się stawia pierwsze kroki na drodze pokuty rozumie się lepiej, jak głęboko grzech zapuścił w nas korzenie, ale widzi się też i jaśniej miłość Bożą, która nas przynagla.

Częsta spowiedź wysubtelnia bezsprzecznie zmysł religijny u tego, który ten zwyczaj zachowuje.

Punkt szósty

POKUTA MA ZASTOSOWANIE ZARÓWNO W ŻYCIU KOŚCIOŁA
JAK I W ŻYCIU OSOBISTYM

Grzech stoi na przeszkodzie Królestwu Bożemu, dlatego też dotyczy on nie tylko grzesznika ale i całego Kościoła.

Tak więc cały kościół modli się za grzeszników i czyni za nich pokutę.

Nie można jednakże poprzestać na modlitwie i pokucie Kościoła. Wyznanie winy czynione pojedynczo i zastrzeżone tajemnicą spowiedzi istniało nawet w czasach pokuty publicznej za grzechy. Każdy bowiem obowiązany jest nawrócić się i zmienić swoje życie oraz oddawać się umartwieniu.

Kościół oddaje się pokucie w każdy piątek oraz podczas Wielkiego Postu. Jest też rzeczą pożądaną by duch pokuty istniał również i w rodzinie chrześcijańskiej. Należy tu podkreślić liczne osiągnięcia istniejące już w tej dziedzinie.

WNIOSKI DUSZPASTERSKIE

Wszystko co było powiedziane w ciągu niniejszej sesji jak też i wyłożone powyżej punkta skłaniają nas do następujących wniosków w zakresie duszpasterstwa.

1. Odnośnie do wiernych.

Stwierdzamy dzisiaj nawrót do częstej komunii świętej, jeżeli jednak chodzi o spowiedź odczuwa się pewne skrzepowanie.

a) Niektórzy zniechęcają się do spowiedzi bo wydaje im się, że nie przynosi ona pożądanego skutku. Należy im przypomnieć, że każdy sakrament przynosi skutek, sakrament jednakże pokuty wymaga jaknajpełniejszej współpracy penitenta.

b) Inni znów uważają, że najpierw należy się nawrócić a potem dopiero iść do spowiedzi. Tym trzeba przypomnieć, że skrucha nie jest dziełem wysiłków ludzkich ale, że jest ona owocem łaski otrzymanej normalnie w sakramencie świętym.

c) Zarówno jednym jak i drugim należy powiedzieć, że w sakramencie pokuty kapłan występuje w imieniu Kościoła. Wyznaje się swoje grzechy nie tylko przed Bogiem ale i w obliczu Kościoła.

d) Częsta spowiedź jest owocem wzrastającej wciąż świadomości grzechu i zrozumienia znaczenia pokuty w życiu Kościoła. Pokuta powinna przenikać życie wiernych, częsta zaś spowiedź jest jej przypieczętowaniem i pogłębieniem.

2. Odnośnie do spowiedników.

a) Przy spowiedzi kapłan udziela odpowiedniego pouczenia a następnie rozgrzesza. Istotą pouczenia jest nawoływanie do pokuty. A zatem:

- 1 — Pouczenie powinno ukazać Boga osobowego, który pełen miłości pochyla się nad grzesznikiem,
- 2 — powinno ono mówić o królestwie Bożym,
- 3 — powinno stawiać grzesznika w obliczu miłosierdzia Bożego, które wychodzi naprzeciw czyniącego pokutę,
- 4 — powinno dopomóc grzesznikowi w poprawie życia wskazując mu ku czemu ma zwrócić swoje wysiłki.

b) Wiernym należy wyjaśnić albo w kazaniach albo też przy samej spowiedzi modlitwy, które kapłan odmawia i znaki, które czyni przy udzielaniu rozgrzeszenia. Jest rzeczą ważną by podniesienie ręki przy rozgrzeszeniu i znak krzyża czynione były wyraźnie i by penitent wiedział, kiedy kapłan udziela mu rozgrzeszenia.

c) Wielkie znaczenie posiada pierwsza spowiedź dziecka. Wspomnienie tejże pozostać mu powinno na całe życie. Trzeba by dziecko od pierwszej spowiedzi wiedziało, że dostępuje ono miłosierdzia Bożego oraz że pokój i wesele w Bogu mają się stać jego udziałem.

d) Istnieją rozliczne wzory czynienia rachunku sumienia. Podają one zestawienie błędów, których należy unikać. Takiemu też celowi służy rozpatrywanie swojego życia. Niezależnie jednak od tego spowiednik może i powinien dopomóc penitentowi w rozeznaniu w sobie tych skłonności, które każdy z nas posiada i które właśnie sprawiają, że każdy jest grzesznym człowiekiem.

e) Historia Kościoła uwydatnia niebezpieczeństwo rygoryzmu. Odwraca on od pokuty, zamiast do niej prowadzić. Dobry Pasterz nie zęca się nad zranioną owieczką ale nosi ją na swoich ramionach.

f) Byłoby pożądaną rzeczą aby każdy spowiednik odczytał przynajmniej raz do roku (np. podczas dorocznych rekolekcji) z Rytuału wstęp do IV działu traktującego o sakramencie pokuty. Ustęp ten przypomni spowiednikowi, że jest on równocześnie sędzią i lekarzem, szafarzem miłosierdzia Bożego niemniej jak i Jego sprawiedliwości, pośrednikiem pomiędzy Bogiem a ludźmi i że powinien być gorliwy zarówno o cześć Bożą jak i o zbawienie dusz.

g) Na koniec, spowiednik nie powinien zapominać o tym, że on sam również obowiązany jest do pokuty i że będzie tym lepiej spowiadał, im bardziej sam będzie się przykładął, aby jego własna spowiedź przynosiła w jego życiu należyte owoce.

3. Odnośnie do życia parafialnego.

a) Dzisiaj, jak i zawsze, nauczanie o sakramencie pokuty powinno wysuwać się na pierwszy plan w problematyce duszpasterskiej. Nauczanie to powinno nawiązywać do Ewangelii w sensie wyżej przytoczonym.

b) Wyznanie grzechów okryte jest tajemnicą spowiedzi. Niemniej spowiedź sięga głęboko w życie Kościoła, jest jednym z objawów owego nurtu pokuty płynącego w Kościele. Dobrze przygotowanie spowiedzi (zwłaszcza tych masowych w przeddzień wielkich świąt) jest jednym z zagadnień

duszpasterskich. Niektórzy duszpasterze starają się właśnie wtedy głosić słowo Boże wiernym przygotowującym się do spowiedzi. W ten sposób pragną oni podkreślić właściwe tło tego sakramentu, wykazać jak ujawnia się w nim owo pragnienie pokuty ożywiające Kościół.

c) Katechizacja, kazania, życie liturgiczne muszą wciąż uwydatniać znaczenie pokuty w życiu chrześcijańskim. Inaczej wysiłki o których mowa nie będą trwałe. Sakramentu pokuty nie można traktować w oderwaniu od całokształtu wysiłków duszpasterskich.

d) W powyższym ujęciu każdoroczny Wielki Post będzie zaiste okresem uprzywilejowanym jeżeli chodzi o głoszenie pokuty. Ukaże się nam bowiem ona w świetle tajemnicy paschalnej. Będzie jej przygotowaniem ale też i następstwem. „Stary nasz człowiek został współukrzyżowany z Chrystusem, aby zniszczone było ciało grzechu. Tak i wy rozumieście, żeście umarli dla grzechu, a żyjecie dla Boga... Jak Chrystus powstał z martwych tak i my żyjemy wraz z Nim nowym życiem“ (Rz 6, 5—11).

SACRA RITUUM CONGREGATIO INSTRUCTIO PRO SACERDOTE INFIRMO VEL CAECUTIENTE CIRCA MISSARUM VOTIVARUM CELEBRATIONEM EIDEM APOSTOLICO INDULTO CONCESSAM

I — PRAENOTANDA

1. Sacerdos infirmus vel caecutiens, seu visivae potentiae debilitate, sive accidentaliter sive habitualiter, laborans, a Sancta Sede dispensationem obtinere potest celebrandi, iuxta normas inferius expositas, aut aliquam Missam ex votivis, aut Missam „quotidianam“ defunctorum.

2. Conditiones huiusmodi privilegii ad amussim observandae sunt.

3. Si, durante privilegio, sacerdos caecutiens, plane caecus evadat, novum indultum a S. Congregatione de disciplina Sacramentorum obtinere debet; eoque obtento, sub gravi tenetur uti adistentia alterius sacerdotibus vel diaconi.

II — NORMAE DE MISSIS VOTIVIS

A) Quae Missae votivae dici possint

4. Sacerdos dispensatus dicere potest:

a) aut Missam *Salve, sancta Parens*, ut in Communi festorum B. Mariae Virg., quovis anni tempore;

b) aut Missam votivam de B. Maria Virg. pro diversitate temporum assignatam;

c) aut aliam Missam, quae tamquam votiva celebrari permittitur, iuxta nn. 306—316 Codicis rubricarum.

B) Quando Missa votiva dicenda sit

5. Missa votiva dici potest quovis anni tempore; dici vero debet omnibus diebus, in quibus non permittuntur Missae defunctorum.
6. In Triduo sacro, sacerdos omnino a celebrando abstinebit.
7. In festo Nativitatis Domini, tres Missas dicere potest.

C) Quo colore utendum sit

8. Si sacerdos infirmus vel caecutiens privatim celebret semper colore albo uti potest.

Si vero in ecclesia aut oratorio publico vel semipublico celebret, adhibere potest colorem vel Missae votivae vel Officio diei conformem.

D) Quemodo Missa ordinata sit

9. Hymnus *Gloria in excelsis Deo*, dici potest semper nisi adhibeatur color violaceus paramentorum.
10. Regulariter dicitur unica oratio. Attamen fas est sacerdoti orationes addere, quae a rubricis praescribuntur vel permittuntur.
11. Symbolum dicitur:
 - a) quotiescumque dicendum est in Missa diei currentis;
 - b) si Missa celebratur ad modum Missae votivae I classis.
12. In quolibet Missa votiva dicitur praefatio communis, praeterquam in Missis de B. Maria Virgine, in quibus sumitur praefatio propria, adhibitis tamen semper verbis *Et te in Veneratione*.
13. Si Missa sit in cantu, tonus adhibetur solemnus vel ferialis, prout gradus diei currentis vel Missae votivae requirit.

III — NORMAE DE MISSIS DEFUNCTORUM

14. Missa defunctorum dici potest diebus a rubricis permissis. Adhiberi tamen potest semper Missa „cotidiana“, etiamsi Missa sit I, II vel III classis.

15. In Missa „quotidiana“ unica semper dicitur oratio, nempe *Fidelium*. Eligi tamen potest et alia magis conveniens; et, si agitur de Missa lecta IV classis, addi potest et alia oratio ad libitum eligenda.

16. Missa „quotidiana“ adhiberi potest, et quidem ter si placuerit, in Commemoratione omnium *Fidelium* defunctorum.

17. Ad sequentiam *Dies irae* sacerdos numquam tenetur. Attamen si Missam I classis cantet, licet ipse sequentiam non legat, chorus eam cantare non omittat.

Summus autem Pontifex Ioannes Pp XXIII, in Audientia diei 12 aprilis 1961, hanc Instructionem in omnibus approbare dignatus est; atque sanxit ut ab omnibus, ad quos spectat, fideliter servetur.

Contrariis quibuscumquae non obstantibus.

Datum Romae, ex aedibus S. Rituum Congregationis, die 15 aprilis 1961.

† C. Card. CICOGNANI, Praefectus

H. Dante, a Secretis

KOMENTARZ

Rytuał Rzymski zawiera Instrukcję S. K. O. o odprawianiu Mszy św. przez kapłana źle widzącego (pro sacerdote caecutiente), wydaną 12 stycznia 1921. Po ogłoszeniu przez Piusa XII dekretu o uproszczeniu rubryk, S. K. O. ogłosiła 15 grudnia 1957 podobną Instrukcję obejmującą nie tylko kapłanów tracących wzrok, lecz także chorych. Po ogłoszeniu Kodeksu rubryk powstała potrzeba zmiany Instrukcji dla kapłanów chorych i źle widzących.

1. Instrukcja odnosi się do kapłanów źle widzących oraz do kapłanów chorych, to jest takich, którzy dobrze widzą, ale ze względu na ogólny stan zdrowia nie mogą odprawiać Mszy zgodnej z oficjum dnia.

2. Wypada podkreślić, że kapłani, którzy już poprzednio otrzymali przywilej odprawiania Mszy wotywniej zachowują nadal ten przywilej na czas w indulcie określony. Winni jednak dostosować się do nowej Instrukcji.

3. Kapłan, który zupełnie utracił wzrok musi otrzymać nowy indult i jest zobowiązany korzystać z asysty innego kapłana lub diakona. Dawniejsze instrukcje mówiły tylko o kapłanie. Były już wypadki udzielenia święceń kapłańskich niewidomym posługującym się alfabetem Brailla. Ich Msze normują odrębne przepisy.

4. Dawniej kapłan korzystający z przywileju odprawiał albo zawsze piątą z wotyw o N. M. P., albo także inne wotywy o N. M. P. przepisane na okresy roku kościelnego. Obecnie kapłan może wybrać: albo Mszę wspólną na święta N. M. P., albo jedną z pięciu wotyw o N. M. P., albo jakąkolwiek inną wotywę. Możliwość szerszego wyboru jest cenna dla kapłanów chorych, lecz dobrze widzących. Mogą oni wybierać wotywy ściślej związane z okresem roku kościelnego i w ten sposób łączyć się z całym Kościołem.

W święto Bożego Narodzenia kapłan korzystający z przywileju odczytuje w trzeciej Mszy ostatnią Ewangelię, jeżeli nie odprawiał trzeciej Mszy z dnia, która zawiera prolog św. Jana, jako Ewangelię mszalną.

8. Ponieważ wotywy 4 kl. można odprawiać w kolorze dnia, kapłan korzystający z przywileju może postąpić tak samo.

9. Nigdy nie ma obowiązku odmawiania hymnu *Gloria in excelsis Deo*, natomiast można go zawsze odmówić, jeżeli nie odprawia się w szatach fioletowych.

10. Zasada regulująca odmawianie modlitwy jest podobnie elastyczna jak poprzednia. Zasadniczo odmawia się jedną modlitwę, lecz można dodać inne modlitwy przepisane (np. w rocznicę koronacji Papieża) lub dopuszczone (np. w rocznicę własnych święceń).

14. Jako Mszę za zmarłych kapłan korzystający z przywileju może zawsze odprawiać Mszę codzienną, ale może również użyć innych formularzy. Kapłan źle widzący może łatwo skorzystać z tej możliwości w czasie Mszy uroczystej, w której nie potrzebuje czytać Epistoły i Ewangelii.

15. Przepisy o modlitwach we Mszy za zmarłych są takie same jak dla innych kapłanów: w Mszach 1, 2 i 3 klasy jedna modlitwa, w Mszach 4 klasy można dodać inną.

Tyniec

O. FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI OSB

DEKRET ŚWIĘTEJ KONGREGACJI OBRZĘDÓW

Ponieważ w 1962 r. święto Najświętszego Serca Jezusowego zbiega się w dniu 29 czerwca ze świętem świętych Apostołów Piotra i Pawła, które według Kodeksu Rubryk n. 91, 3, ma pierwszeństwo, niektórzy Ordynariusze miejscowi prosili aby święto Najśw. Serca Pana Jezusa przenieść na inny dzień.

Dlatego też Święta Kongregacja Obrzędów, na polecenie Jego Świątobliwości Papieża Jana XXIII, postanawia, aby w tych krajach, w których święto świętych Apostołów Piotra i Pawła jest obowiązujące, święto Najśw. Serca Jezusowego obchodzono dnia 22 czerwca, w piątek po święcie Bożego Ciała.

Dla tych krajów należy zatem zmienić kalendarz następująco:

22 czerwca, piątek, Najśw. Serca Jezusowego,	1 kl.,
28 czerwca, czwartek, Wigilia św. Ap. Piotra i Pawła	2 kl.,
29 czerwca, piątek, św. Ap. Piotra i Pawła	1 kl.,
30 czerwca, sobota, Wspomnienie św. Pawła Ap.,	3 kl.

Z Sekretariatu Św. Kongregacji Obrzędów, dnia 13 grudnia 1961.

† C. Kard. CICOGNANI,
Bp Tuskulum, Prefek

Henryk Dante
Sekretarz

WYJAŚNIENIA ŚWIĘTEJ KONGREGACJI OBRZĘDÓW

I

WĄTPLIWOŚCI, KTÓRE POWSTAŁY PRZY INTEPRETOWANIU KODEKSU RUBRYK

Aby zadośćuczynić prośbom co do zewnętrznej uroczystości świąt, Święta Kongregacja, zasięgnąwszy zdania Komisji liturgicznej, postanowiła nadać takie brzmienie następującym numerom Kodeksu Rubryk:

N. 358 — Z samego prawa mają uroczystość zewnętrzną:

- a) święto Najśw. Serca Jezusowego;
- b) święto Najśw. Maryi Panny Różańcowej, w pierwszą niedzielę października;

c) święto Oczyszczenia N. M. P., jeżeli czynność liturgiczną związaną z tym dniem przenosi się za pozwoleniem Stolicy Świętej na niedzielę; dotyczy to tylko tej Mszy, która następuje po poświęceniu świec i procesji;

d) święto głównego Patrona, prawnie ustanowionego, narodu, kraju lub prowincji tak kościelnej jak cywilnej, diecezji, miejsca lub miejscowości albo miasta;

e) święto głównego Patrona, prawnie ustanowionego, Zakonu lub Zgromadzenia i prowincji zakonnej;

f) święto Patrona, prawnie ustanowionego, związków albo instytucji, w kościołach lub kaplicach, w których wierni zbierają się, aby uczcić Patrona;

g) święto rocznicy Poświęcenia oraz Tytułu własnego kościoła;

h) święto Tytułu oraz kanonizowanego Założyciela Zakonu lub Zgromadzenia;

i) święta lub wspomnienia, wpisane do kalendarza całego kościoła lub do kalendarza własnego, które obchodzi się przy licznym udziale ludu, co osądza miejscowy Ordynariusz.

N. 359 — Uroczystość zewnętrzna przysługująca z samego prawa, jeżeli o niej nie postanowiono inaczej w n. 358, może się odbyć albo w sam dzień, w którym święto napotyka przeszkodę, albo w niedzielę bezpośrednio poprzedzającą lub bezpośrednio następującą po oficjum święta, które napotyka przeszkodę, albo w innym dniu określonym przez Ordynariusza, zgodnie z rubrykami.

II

O TYPICZNYM WYDANIU DRUGIEJ CZĘŚCI PONTYFIKAŁU RZYMSKIEGO

Świeżo ukazało się watykańskie wydanie drugiej części Pontyfałku Rzymskiego, które na mocy dekretu tej Świętej Kongregacji z dnia 13 kwietnia 1961 zostało uznane za „typiczne“.

Aby usunąć wątpliwości, wydaje się właściwe ogłosić następujące wyjaśnienie:

Ponieważ chodzi o wydanie „typiczne“, a równocześnie „poprawione“, to jest o wydanie, w którym zredagowano częściowo lub całkowicie w prostszej a zarazem lepszej formie obrzędy i rubryki oraz śpiew gregoriański, straciły moc obowiązującą obrzędy, rubryki i śpiew gregoriański zawarte w poprzednich wydaniach.

Bez względu na wszelkie przeciwne zarządzenia.

Rzym, w siedzibie Świętej Kongregacji Obrzędów, dnia 2 stycznia 1962.

Henryk Dante
Sekretarz

† C. Kard. CICOGNANI
Bp Tuskulum, Prefekt

**SACRA RITUUM CONGREGATIO
DUBIA CIRCA INTERPRETATIONEM INSTRUCTIONIS
DE MUSICA SACRA**

Exc. mus ac Rev. mus Dominus Aloisius Carli, episcopus Signinus, post editam *Instructionem de Musica sacra et sacra Liturgia*, diei 3 septembris 1958, S. Rituum Congregationi sequentia dubia pro opportuna enodatione humiliter exposuit, nimirum:

1) Utrum, non obstante praescripto n. 76 eiusdem Instructionis, loci Ordinarius simpliciter prohibere valeat quominus imagines photographicae imprimi possint in ecclesiis, sive intra sive extra Actiones liturgicas piave exercitia.

2) Utrum, attenta praescriptione n. 100 eiusdem Instructionis, permitti possit ut musicus chorus „mixtus“, sive mulierum aut puellarum tantum musicam sacram exequatur in locis tralicio more statutis (vulgo „dalle cantorie tradizionali“), in extrema ecclesiae parte pel ad latus presbyterii positus.

3) An, ad mentem dictae Instructionis, n. 18, licitum sit cantum musicae sacrae in Actionibus liturgicis perfici totum ab uno tantum cantore, vel ab una dumtaxat muliere.

4) Utrum, denique, intra unam eademque musicae sacrae compositionem a choro mixti vel homoganeo choro, sive hominum tantum sive mulierum, cantandam, permitti possit ut monodarius (= *un solista*) vel (= *una solista*) tantum partem aliquam exsequatur.

Et S. eadem Rituum Congregatio, audito peculiaris Commissionis Liturgicae suffragio, reque mature perpensa, respondere censuit:

Ad I. *Affirmative*.

Ad II. *Affirmative*, sed in loco proprio, extra presbyterium seu extra cancellos posito.

Ad III. *Negative*.

Ad IV. *Affirmative* quoad monodarium, *negative* quoad monodariam.

Atque ita rescripsit et declaravit, die 10 mensis iulii a. 1959.

C. Card. CICOGNANI, Praefectus
Henricus Dante, Prosecretarius

**WYJAŚNIENIA ŚWIĘTEJ KONGREGACJI OBRZĘDÓW
W SPRAWIE FORMULARZA MSZY W OKTAWIE
BOŻEGO NARODZENIA ORAZ MSZY WIECZORNYCH**

Wprawdzie Kodeks rubryk nie zawiera żadnego przepisu, który nakazywałby zmienić formularz Mszy w oktawie Bożego Narodzenia, wydane jednak w Rzymie „Ordo Divini Officii“ polecało odprawiać trzecią Mszę

ze święta. Dlatego J. Em. Ks. Kardynał Stefan Wyszyński, Prymas Polski, prosił Świętą Kongregację Obrzędów o rozstrzygnięcie powstałej wątpliwości. Kongregacja Obrzędów odpowiedziała, że w dniach od 29 do 31 grudnia należy odprawić Mszę wyznaczoną w mszale na 30 grudnia.

Ze względu na rozpowszechniającą się praktykę Mszy wieczornych powstała wątpliwość, czy wieczorem należy zawsze używać formularza z kończącego się dnia, czy ewentualnie z dnia następnego, jeżeli dzień ten miał I Nieszpory. Przed dwoma laty śp. Ks. Biskup Tadeusz Zakrzewski przedstawił ustnie te wątpliwości w Kongregacji i otrzymał ustną odpowiedź zapytanego Konsultora, że po I Nieszporach należy odprawiać Mszę z dnia następnego. Ta odpowiedź o charakterze prywatnym nie była wiążąca. Obecnie Prymas Polski otrzymał urzędową odpowiedź o treści odmiennej.

SACRA CONGREGATIO
RITUUM

PROT. N. V. 22/962

VARSAVIEN.

Em.mus ac Rev.mus Varsaviensis Archiepiscopus ab ipsa Sacra Rituum Congregatione humiliter petit solutionem insequentium Dubiorum circa interpretationem Novi Codicis Rubricarum Breviarii et Missalis Romani necnon Instructionis eiusdem Sacrae Rituum Congregationis De Calendariis Particularibus diei 14 Februarii anni 1961:

1. Diebus a 29 ad 31 decembris, id est infra octavam Nativitatis Domini, quatenus Missa dici debet: tertia de festo Nativitatis Domini, an ea, quae adhuc in Missali diei 30 decembris assignatur?

2. Quoad Missas vespertinas iuxta ordinem Officii quaeritur: utrum ea celebretur, quam mane iuxta ordinem Officii dicere oporteat, an potius iuxta ordinem Vesperarum, si forte concurrant I Vesperae dominicae vel alicuius festi?

3. Utrum ius concedendi Missae votivae tertiae classis, de quibus in n. 65 Instructionis S. Rituum C. de Calendariis Particularibus, ad S. Sedem Apostolicam tantum pertineat, an ad quemque loci Ordinarium?

SACRA porro RITUUM CONGREGATIO ad praedicta tria proposita dubia censuit respondere:

Ad 1.: Dicit debet Missa, in Missali die 30 Decembris assignata;

Ad 2.: Dicit debet Missa diei currentis;

Ad 3.: Ius ad S. Sedem pertinet.

Atque ita rescripsit et servatum mandavit. Quibuslibet contrariis nihil obstantibus. Die 20 Februarii 1962.

Henricus Dante S. R. C. a Secret.

Joachim Sormanti, Subst.

UROCZYSTE POSIEDZENIE POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO

Dnia 6 czerwca 1962 r., odbyło się w auli Krakowskiego Seminarium Duchownego uroczyste zebranie Polskiego Towarzystwa Teologicznego poświęcone złotemu jubileuszowi kapłańskiego JE. ks. arcbpa E. Baziaka oraz ks. ks. profesorów: ks. infułata F. Machaya, ks. prof. Wł. Wichra, ks. T. Długosza oraz ks. prał. Maślińskiego. Zebranie zagał Prezes P. T. T. ks. prof. Wł. Smereka, witając wszystkich jubilatów i członków Towarzystwa z JE. ks. arcbpem Baziakiem na czele. Ks. Prezes w swoim przemówieniu podkreślił wielkie zasługi wszystkich jubilatów dla nauki teologicznej w Polsce i dla naszego Towarzystwa, składając im na końcu serdeczne życzenia i szczere gratulacje. Z kolei al. Niewiedzial wygłosił okolicznościową deklamację, po czym ks. prał. Al. Klawek miał zasadniczy referat pt. *40-lecie Polskiego Towarzystwa Teologicznego, fakty — wspomnienia*. Dostojny referent przypomniał wszystkim datę 16 maja 1922 r., kiedy to Rada Wydziału Teologicznego UJK we Lwowie postanowiła powołać do życia P. T. T., którego celem było kształcić zawodowo duchownych i czuwać nad rozwojem nauk teologicznych w Polsce. Praca ta rozwijała się dobrze dzięki współpracy profesorów z poszczególnych Wydziałów Teologicznych Uniwersytetów Jana Kazimierza we Lwowie, Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, Uniwersytetu Stefana Batorego i Uniwersytetu Warszawskiego. P. T. T. miało także swoje pisma jak np. *Przegląd Teologiczny, Biblioteka Religijna, Polonia Sacra* i wychodzący do dziś a założony w 1948 r. przez ks. prof. Al. Klawka *Ruch Biblijny i Liturgiczny*. Po referacie JE. ks. arcbp Baziak podziękował w swoim imieniu i w imieniu swoich kolegów w kapłaństwie za serdeczne życzenia, zachęcając wszystkich do dalszej owocnej pracy i naukowej i wydawniczej z zakresu nauk teologicznych. Piękne ramy dla całej uroczystości stworzył chór alumnów Krakowskiego Seminarium Duchownego, który pod kierunkiem ks. prof. Sapety wykonał na początku i na końcu zebrania kilka utworów wokalnych.

Kraków

Red.

ŚP. DOM BERNARD CAPELLE OSB

19 października 1961 r. zmarł w opactwie benedyktyńskim w Mont César w Belgii jego długoletni opat — O. Bernard Capelle OSB. Postać wybitna na polu nauki i ruchu liturgicznego, dla których zmarły położył wielkie zasługi. Oto co o nim pisze w 68 numerze czasopismo duszpastersko-liturgicznego *La Maison-Dieu* dyrektor tego kwartalnika Aimé-Georges Martimort.

Paweł Capelle urodził się w Namur w 1884 r. i — jak niejednen benedyktyn — przeszedł do życia monastycznego dopiero po kilkuletniej pracy w szeregach kapłanów świeckich, diecezjalnych. W tych pierwszych latach — 1912—1918 — był wikarym w Gembloux, lecz miał już za sobą studia w Rzymie, w czasie których zdobył doktorat z teologii i doktorat z nauk biblijnych. W swej pracy doktorskiej nad tekstem łacińskiego psalterza w Afryce, daje się już poznać jako przyszły liturgista, łączący w so-

bie znajomość Biblii i literatury patrystycznej. O jego powołaniu zakonnym zadecydowało opatrnościowe zdarzenie. W 1911 r., jeszcze w czasie pobytu w Rzymie, zachorował i w tym czasie zapoznał się z przyniesionymi mu „dla rozrywki“ pierwszymi ulotkami *Questions Liturgiques*, *Revue réservée au clergé et aux religieux*, wydawanymi przez opactwo Mont César przy współpracy kilku świeckich księży. Każdy numer zawierał artykuł Dom Lamberta Beauduin'a, cmawiającego z entuzjazmem nowości budzącego się ruchu liturgicznego. Piotr Capelle był tak wstrząśnięty tym odkryciem, że w wiele lat później mawiał jeszcze, że był to dlań moment decydujący. Po powrocie do Belgii przebył jednak jeszcze owe 12 lat na wikariacie w Gembloux, po czym wstąpił do opactwa Benedyktynów w Maredsous, gdzie otrzymał wraz z habitem imię — Bernarda. Sławny Dom Marmion powierzył mu tam pieczę nad biblioteką i kierownictwo nad publikacją *Revue Bénédictine*, czym go ostatecznie skierował ku pracy naukowej. Innym opatrnościowym zdarzeniem było wybranie go w 1928 r. na opata w Mont César przez mnichów, którzy go poznali swego czasu, w czasie jednego z jego tam pobytów w charakterze profesora, co zadecydowało o jego specjalizacji w historii liturgii, gdyż tu właśnie ukazywało się czasopismo *Questions Liturgiques et Paroissiales* i odbywały się doroczne Tygodnie Liturgiczne.

Dom Capelle poświęcił całą swą wiedzę i gorliwość liturgii, a służył jej słowem i piórem. Sława jego rychło przekroczyła granice opactwa i Belgii. Każdy numer *Questions* zawierał jego artykuły. Ponadto przewodniczył w Tygodniach Liturgicznych i prowadził wykłady. 12 grudnia 1935 r. Pius XI udzielił mu audiencji i wyraził w wymownych słowach swą aprobatę dłu ruchu liturgicznego¹. W 1936 r. Dom Capelle objął katedrę historii liturgii na Wydziale Teologicznym w Louvain i zajmował ją przez 10 lat. W 1946 r. nawiązał współpracę z paryskim *Centre de Pastorale Liturgique*, która przetrwała aż do ostatnich niemal chwil jego życia. Proszony był o udział we wszystkich obradach redakcyjnych czasopisma *La Maison-Dieu*, domagano się od niego często artykułów, głosił wykłady podczas sesji wersalskich. W 1950 r. mianowany został konsultorem Kongregacji Obrzędów, gdzie kilkakroć wygłaszał swe bardzo cenione opinie na temat reformy liturgicznej, jaką Stolica Apostolska rozpoczęła. Wreszcie we wrześniu 1960 r. został członkiem Papieskiej Komisji Liturgicznej, przygotowującej przyszły Sobór Powszechny, co nie tylko było zaszczytem, ale zobowiązywało do żmudnej pracy, której Dom Capelle podjął się mimo ciężaru swego wieku i męczących podróży.

Odszedł nie dokończywszy swego dzieła. Nie dokończył też publikacji zbioru swych licznych artykułów. Po tomie I.: *Travaux Liturgiques de Doctrine et d'Histoire*, (I. Doctrine, Louvain, Mont César, 1955, s. 285, in 8°), tom II jest w druku, a zbierze się jeszcze materiał i na tom III. Są to artykuły, które ukazały się w następujących wydawnictwach:

¹ *Questions Liturgiques et Paroissiales*. 21, 1936, s. 4 i 134—137.

Questions Liturgiques et Paroissiales, Cours et Conférences des Semaines Liturgiques, Revue Bénédictine, Revue de l'Histoire Ecclésiastique, Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale, La Maison-Dieu, Journal of Theological Studies — by wymienić tylko najpoważniejsze pozycje. Będzie to kiedyś potężna summa, wypracowywana stopniowo, gdyż autor tylko rzadko kiedy porywał się na syntezę, widząc czające się w nich niebezpieczeństwo.

W inwentarzu bibliograficznym² Dom Capelle wyróżnić można cztery grupy dzieł. Sam stawiał na czele swe przyczynki do teologii liturgii, z których złożył się tom I zbioru jego prac. Dodać doń trzeba sprawozdanie, jakie wygłosił w 1956 r. na Międzynarodowym Kongresie w Asyżu, na temat *Théologie Pastorale des Encycliques Mystici Corporis et Mediator Dei* i małą książeczkę *Pour une meilleure Intelligence de la Messe*. Natrafiał nieraz na trudności w wyrażaniu myśli, lecz ponieważ prawie zawsze pisał o tekstach przeznaczonych dla szerokiego ogółu, więc język literacki i brak terminów technicznych zacierają czasem precyzję, jaką by się w nich chciało znaleźć. Jednak po bliższej analizie studia te wnoszą światło do licznych, delikatnych kontrowersji, jak pojęcie kultu lub odróżnienie między tym co liturgiczne a Nieliturgiczne.

Za to jego dzieło jako historia zawiera nadzwyczaj jasne i decydujące intuicje. Wykorzystał on swą bystrość i prawie niezawodny zmysł krytyczny na całym polu historii liturgii. Dwie grupy prac wyodrębniają się tu w szczególności: studia nad *Mszą św.* i ankiety na temat kultu maryjnego. Te ostatnie stały się nadzwyczaj aktualne przy definiowaniu dogmatu Wniebowzięcia NMP. Dwukrotnie dokonał ich syntezę w I tomie *Maria* i w *Eglise en Prière*.

Dom Capelle rzucił żywe światło na historię *Mszy św.* Analizował i komentował antyczne anafory, których tekst oryginalny i datowanie ustalał z całą pewnością. W ten sposób przywrócił wartość anaforzę Serapiona, św. Bazylego i papirusowi Der Balizeh, wykorzystując odkrycia i prace papyrologów. Badał także obrzędy i modlitwy współczesnej *Mszy św.* rzymskiej: *Kyrie, Gloria, Kolekty, Credo, Prefacje, Secrety, Communicantes, Qui pridie*, łamanie Chleba, łączenie postaci, które zawdzięczają mu sensacyjne wyjaśnienia, a przyjęte zostały przez uczonych tak jednogłośnie, że stały się dziś powszechnie uznane. Nie ma już nikogo np. kto by nie znał litanii papieża Gelazego, spopularyzowanej przez muzykę do tekstu francuskiego.

Dom Capelle dochodził do rezultatów swej pracy przez powolną i szczegółową krytykę literacką i filologiczną. Nie wahał się przerobić krytyczne wydanie tekstów głównych lub dyskutowanych, jak np. *Gloria in excelsis* lub list Inocentego I do Decentiusa.

² W sprawie jego publikacji od 1934—1953 r. patrz: Universit'e Catholique de Louvain, *Bibliographie Académique*, t. 7, vol. I. Louvain 1954, s. 394—398, od 1954—1959 patrz: *Questions Liturgiques et Paroissiales*, Tables Générales, t. 1, Louvain 1959, s. 11—13.

Ta sama metoda pozwoliła mu śledzić ewolucję różnych form liturgicznych, jak np. antyfony *In Paradisum*, odróżnić różnorodność liturgii kościołów Rzymu, zidentyfikować autorów różnych modlitw — jest to, powiedzmy, czwarta grupa jego publikacji. Czy analizował *Exultet* paschalny, czy oracje w sakramentarzach, zawsze jego olbrzymia wiedza patrystyczna poddawała mu uderzające zbliżenia z dziełami św. Ambrożego, papieży Leona św. Gelazego, Wigiliusza i św. Grzegorza. Późniejsze prace Chavass'a, Pomares'a lub Lang'a wykazały jak słuszne były poglądy Dom Capelle na sakramentarze, w przeciwieństwie do awanturniczych hipotez, które uważał za swój obowiązek zwalczać ile razy się pojawiały.

Dom Capelle, proponując naukową interpretację tekstów i obrzędów, stwierdzał z radością, że przyczynia się do odnowy liturgicznej, gdyż stworzony był do nauki i nauczania, nauczania jasnego, precyzyjnego, konkretnego, którego jego uczniowie nigdy nie byli syci. Na międzynarodowych zebraniach liturgistów zachowywał przezorną rezerwę w stosunku do propozycji reformistycznych. Nie była to w jego wypadku małoduszność lub konserwatyzm: i on także umiał w danym wypadku wysunąć propozycję uporządkowania obrzędów³ i ujawniał wiele zmysłu duszpasterskiego. Lecz obawiał się — i słusznie — zacieśniania liturgii w sztuczne systemy i by jej nie pozbawiono, na skutek niezręcznych manipulacji, skarbcza modlitw Ojców Kościoła. Modlitwy te przeżywał osobiście całą swą kontemplacyjną duszą, z zawsze młodzieńczą żarliwością. Pamięamy jeszcze jego komentarz podczas jednego z Tygodni Liturgicznych w Louvain, nad rytuałem pogrzebowym. Nie był świadom tego, że ujawnił swe własne rozmyślanie na temat miłosierdzia bożego i ziemi obiecanej.

Kraków

Przyswoiła
FELICJA ŻUROWSKA

³ *Fraction et Commixtion*, art. w *La Maison-Dieu*, 35, 1953, s. 79—94, *Le Vendredi Saint*, art. w *La Maison-Dieu*, 37, 1954, s. 93—117.

O. A. JANKOWSKI OSB, Z rozważań nad Nowym Przymierzem, Pallotinum, Poznań 1958, stron 313, c. 35 zł.

Utarł się pogląd, że bibliistyka — to gałąź specjalistów-fachowców, nie nadająca się na szerszą, popularną literaturę. Mamy wprawdzie takie pozycje, jak Papini, Daniel Rops i in., których rozważania są nie tyle popularno-naukowe, ile beletrystyka z parafrazą biblijną. To samo możnaby powiedzieć o Dobraczyńskim i wielu innych.

Mało mamy natomiast takich pozycji, któreby nie były ściśle naukowymi, a zarazem nie grzeszyłyby zbytnią swobodą formy literackiej. Coś coby czytelnikowi laikowi dawało satysfakcję, że rozgryzł pewne trudności, że i on uszczknął coś z dziedziny fachowców — biblistów.

Zdaje mi się, że tę rolę spełnia właśnie mała lecz bogata w treść książka O. Jankowskiego OSB pt. *Z rozważań nad Nowym Przymierzem*, wydana przez Pallotinum w 1958 r.

Uważam, że autor dobrze się przysłużył inteligencji katolickiej, wydając tę książkę i dobrze uczynili Ci, którzy go do tego wydania namówili. Jest to bowiem prawdziwy klucz do lepszego i głębszego zrozumienia Nowego Testamentu, szczególnie tzw. przypowieści — tak nieraz mylnie i szablonowo komentowanych nawet przez samych kapłanów i kaznodziei. Zdaje mi się, że książka ta może być i powinna znakomitym podręcznikiem homiletycznym dla kapłanów — bo daje jasny i rzeczowy — zgodny z intencją autora przypowieści komentarz do tych przypowieści.

Książka ta powstała z cyklu przemówień i artykułów — zatem nie ma ona jasnego i zwartego podziału, jak to zwykle w książkach bywa. — Mimo to i tu też ułożony jest pewien plan. I tak najpierw ogólne uwagi o Nowym Testamencie, następnie okres przedewangelijny tzw. katecheza ustna. Następnie krytyczne omówienie czterech Ewangelii — wreszcie część najobszerniejsza: wykład egzegetyczno-hermeneutyczny wypowiedzi Ewangelicznych. W dodatku luźne artykuły o dogmatach maryjnych.

Przejdziemy pokrótce te części o tyle, o ile artykuł recenzyjny na to pozwoli.

Autor zwraca uwagę na ten znamieny fakt, że Ewangelia św. Mateusza jest najbardziej ze wszystkich lubiana i przez Kościół respektowana. Na str. 54: podaje kilka uzasadnień, które zacytuje:

Ewangelia Mateusza, to Ewangelia Kościoła, Kościoła Powszechnego, dlatego tak lubiana, bo tak jest powszechna: mamy w niej i Stary Testament i głosy Proroków i nieograniczone perspektywy przyszłości.

Idąc na wszystkie światy nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Mamy powiązanie ze Starym Testamentem, mamy i z całym światem, mamy głębię życia wewnętrznego w jej przypowieściach i mocną organizację widzialną. Jeżeli chodzi o czas powstania Ewangelii autor podaje różne trafne uzasadnienia. Najpierwsza data powstania Ewangelii św. Mateusza to rok 55 — bo po tym roku powstały inne Ewangelie synoptyczne, na których znać wpływ Ewangelii św. Mateusza — Ewangelia św. Marka między 55—63 r., około 63 r. Ewangelia św. Łukasza.

Ewangelia św. Marka powstała w stolicy Imperium rzymskiego i przeznaczona była dla obywateli rzymskich. Jest to skrót katechezy św. Piotra, głoszonej w Rzymie. Głównym ośrodkiem nauczania Piotra był Jezus, Syn Boga. Jezus — Mocarz było to, co mogło zaimponować Rzymianinowi. Dlatego stosunkowo najwięcej cudów i uzdrowień jest w drugiej Ewangelii. (s. 55—67).

Trzecia Ewangelia św. Łukasza, to Ewangelia dla pogan. Jest to pewnego rodzaju historia katechetyczna, inaczej historia chrystianizmu. Św. Łukasz był uczniem i przyjacielem św. Pawła. Dlatego dużo jest podobieństwa tekstów trzeciej Ewangelii z Listami św. Pawła. Zresztą św. Paweł wyraźnie wspomina o św. Łukaszu w swych Listach (Kol. 4, 14).

Czwartą Ewangelię św. Jana nazywa Klemens Aleks. ewangelią duchową, a św. Jana pierwszym teologiem.

To, że Ewangelia św. Jana jest tak wzniosła i głęboka — zawdzięcza swemu późnemu powstaniu — kiedy to autor miał czas przemyśleć naukę Chrystusa, podczas gdy inni Ewangeliści pisali na żywo — jako pamiętnikarze. Z tych rozważań mistycznych na wyspie Patmos wynika odrębny charakter czwartej Ewangelii.

Czwarta Ewangelia to apologia Jezusa Chrystusa — Mesjasza.

Najobszerniejszą część książki zajmują objaśnienia przypowieści ewangelicznych (s. 105—292). W objaśnieniach tych znać erudycję biblisty, który ma swoją ustaloną metodę. Uderza tu dążność do wnikania w intencje Parabolisty — dalekim jest od dowolnych, szerszych komentarzy homiletycznych, które często parafrazują sens tekstu — autor przeciwnie, uważa że sens przypowieści należy tu wyklądać, jak rozumiał Chrystus i jak rozumieci ówczesni słuchacze.

Używa metody indukcyjnej — od konkretnego do uogólnień. Komentarz musi uwzględnić kontekst, cechy typograficzne — wyłaniać zasadnicze człony przypowieści, natomiast to, co nie wnosi nic nowego do treści — traktuje jako dodatki dekoracyjne dla lepszego uwypuklenia przypowieści bądź to przez analogię, bądź przez kontrast. Dlatego w swej metodzie objaśnienia dalekim jest od niektórych Ojców Kościoła lub kaznodziej, którzy w każdym słowie przypowieści upatrują jakiś symbol — jakieś znaczenie ascetyczne.

Komentując przypowieści wyraźnie zarysowuje podział między przypo-

wieściami właściwymi, a parabolami, między znaczeniem literalnym, a metaforą. O ile w przypowieści wszystko zgadza się z rzeczywistością (t. zn. odpowiada ówczesnemu stanowi rzeczy) nazywa je zwykłą przypowieścią. Alegoria jest wtedy — jeżeli szczegóły przedstawione mają znaczenie przenośne, np. pasterzem, gospodarzem, królem, oblubieńcem jest zwykle Chrystus. Taki podział jest konieczny — bo są przypowieści, którym nie można nadawać przenośnego znaczenia np. o godzinie-złodzieju, bo wtedy złodziejem musiałby być sam Chrystus Pan (s. 282).

Przypowieści Chrystusa Pana są tak ułożone, że nie ma tam ani jednego niepotrzebnego słowa. Budową swą o całe niebo różnią się od przypowieści rabinistycznych, na co autor daje przykłady (s. 180 i 181).

Jaki jest cel przypowieści? Ze słów P. Jezusa (Mk 4, 10—12 i Łk 8, 9n) wynikałoby, że P. J. nauczał przez przypowieści (niekiedy bardzo trudne np. przypowieść o przewrotnym włodarzu Łk. 16, 1—8) — w tym celu — aby Żydzi nie zrozumieli i trwali w zatwardziałości, ale to jest nie do przyjęcia. Celem przypowieści było nauczać ludzi, a nie kazać, stopniowo wyjaśniać tajemnice królestwa Bożego (str. 114).

Podział przypowieści ze względu na cel dydaktyczny wygląda u autora w ten sposób: a) przypowieści mówiące o założeniu królestwa Bożego, b) jego wzroście, czyli dynamice królestwa, c) wartość Królestwa Bożego, d) rekrutacja do Królestwa Bożego, e) Królestwo Boże a istnienie zła, f) Królestwo Boże a modlitwa, g) Królestwo Boże a dobra materialne, h) nakaz pracy — i wreszcie i) czujność.

Trudno na tym miejscu omawiać wszystkie przypowieści — dla przykładowi jednak — jak autor je objaśnia — przytoczymy niektóre, charakterystyczne. Np. nauka z przypowieścią o siejbie: Słowo Boże działa w zależności od nastawienia słuchacza (s. 126). Przypowieść o kwasie uczy, że królestwo Boże ma moc przekształcania środowiska, w którym się znajduje (s. 136) Przypowieści o dziatwie na rynku, bezpłodnym drzewie figowym i grzesznikach wezwanych, to ilustracja rekrutacji do królestwa Bożego.

Są przypowieści, które mają wiele aspektów i bogactwo treści w różnym zastosowaniu. Taką jest np. przypowieść o synu marnotrawnym. Do ilu to celów nadaje się ta przypowieść w kazaniach, rekolekcjach itp. Charakterystycznym jest u autora, że on zawsze stara się wyłuskać autentyczną myśl P. Jezusa. I tak przypowieść o synu marnotrawnym była przede wszystkim dla faryzeuszów, gorszących się, że Chrystus przyjmuje grzeszników. — Inna rzecz, że w praktyce ma ona wszechstronne zastosowanie w nauczaniu.

Dla ilustracji, jak wyglądają u autora komentarze przypowieści, przytoczymy dwa przykłady: o sługach nagrodzonych i dziesięciu pannach. — Wyjaśnia najpierw znaczenie słów: „niechaj biodra wasze będą przepasane“. Wyjaśnienie wzięte z życia i zwyczaju Hebrajczyków. I tak: Biodra przepasywali Hebrajczycy w trzech wypadkach:

- a) gdy się wybierali w drogę, gdyż szata była za długa w marszu,
- b) do pracy — aby było wygodniej pracować;
- c) dla wyrażenia szacunku, według zwyczaju Hebrajczyków gospodarz zwykł był posługiwać zaproszonym gościom.

I zaraz następuje zastosowanie: i nas czeka droga, praca nieustanna i ciągle chodzimy w obecności Chrystusa Króla (s. 283). Albo: „Pochodnie gorejące w rękach waszych“. Dosłownie brać nie można, boby pochodnie spaliły dom — więc przenośnie oznacza to, aby mieć wszystko w pogotowiu do wykrzesania ognia — a więc np. światło w kaganku. — Dopiero po tym wyjaśnieniu literalnym przytacza różne dowolne wyjaśnienia przenośne np. św. Grzegorz W. w przepasaniu bioder widzi cnotę czystości, a w lampach zapalonych — dobre uczynki, ale podkreśla, że to z tekstu przypowieści nie wynika (s. 285).

Jak bardzo lubi autor dokładność w objaśnianiu przypowieści — wynika to np. z objaśnienia przypowieści o dziesięciu pannach. Na wstępie czyni poprawkę — że zamiast panien mądrych i głupich — winno brzmieć zgodnie z tekstem oryginalnym: przezorne i nieprzezorne. — Sen wszystkich panien i okrzyk — to szczegóły dekoracyjne, które mają uwypuklić zaskoczenie. — Cel przypowieści — gotowość na sąd — musi być wystarczająca, aktualna i osobista. Oliwy musi być dość, musi być pod ręką i musi być własna. Przed przyjściem Oblubieńca wszystkie panny posnęły — ale okazuje się, że sen sam przez się nie był żadną winą — bo panny przygotowane zostały przyjęte — a nieprzygotowane nie. — Ten przykład wskazuje, że autor stara się zawsze znaleźć główny i naczelny sens przypowieści, podczas gdy kaznodzieje wypaczają nieraz istotny sens przypowieści, nawiązując np. do snu, jako przyczyny odzucenia.

Ten charakterystyczny sposób komentowania przypowieści stosuje autor stale, przez co prostuje utarte i jakże często mylne komentarze tych, którzy nie dość głęboko wnikają w treść i sens przypowieści.

Zbyt dowolne nadawanie treści niektórym słowom jak np. że oliwa oznacza miłość, poświęcenie, dobre uczynki — są wdzięcznym nieraz tematem kaznodziei — ale są to już ich własne dedukcje — które nie tylko nie wynikają z sensu Parabolisty — ale często ten sens przeinaczają.

Przy końcu zwraca autor uwagę na to, że liturgia Kościoła, choć przejęła do swego skarbcza prawie wszystkie przypowieści, szczególnie umiłowała przypowieści o czujności. Najczęściej pojawiają się te przypowieści w Communie Sanctorum et Virginum. Te dwie kategorie świętych należą bowiem do stałej misji Kościoła, Kościół to Oblubienica Chrystusowa, która nie lęka się przyjścia Pańskiego, co więcej jest do Niego stęskniona, jak to mówimy w Credo: „Oczekuję zmarłych wskrzeszenia i żywota w wieku, co nadejdzie“.

To jest ostateczny sens i cel wszystkich przypowieści Chrystusowych, choć różnymi drogami i sposobami Chrystus do tego celu zmierza.

Książka kończy się krótkimi artykułami o czterech dogmatach maryjnych. Książka piękna i wartościowa. Uczy nas czytać i rozumieć Nowe Przymierze i pobudza do czytania tej niezwykłej księgi — którą Papini nie wahał się nazwać cudem.

Praca O. Aug. Jankowskiego choć ma charakter praktyczno-ascetyczny, oparta jest na najnowszej naukowej literaturze biblijnej, którą autor umiał umiejętnie zastosować do celów duszpasterskich.

Kraków

Ks. WŁADYSŁAW SMEREKA

LEOKADIA MAŁUNOWICZÓWNA, *Roma Christiana* — Podręcznik łaciny chrześcijańskiej, Lublin 1961 (wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego).

Ta nowa edycja Podręcznika łaciny kościelnej (rzecz ukazała się w Warszawie w r. 1954) jest właściwie nowym zupełnie podręcznikiem. Już sam zmieniony tytuł zdaje się na to wskazywać. Zmiany bowiem w układzie i koncepcji poszły po zmienionej linii dydaktycznej. Przede wszystkim ograniczona została i to znacznie (z 129 do 97) ilość lekcji łacińskich, podobne ograniczenie ilościowe przeprowadzone zostało, gdy chodzi o ilość lekcji polskich (z 75 do 59). Pociąga to niewątpliwie za sobą większą kumulację zagadnień gramatycznych, które w nowej edycji podręcznika muszą być omówione i zilustrowane w oparciu o mniejszą ilość tekstów czytankowych, ale z drugiej strony (i to jest niewątpliwie wielką zaletą nowej edycji) fakt ten pozwala na szybsze przejście do rzeczy w nauce języka istotnej: do lektury ciągłych tekstów łaciny chrześcijańskiej. Mówię „ciągłych”, ponieważ czytanki lekcyjne bazując na oryginalnych tekstach (są to w większości teksty liturgiczne wzięte z mszału, brewiarza, rytuału, Pisma św., wreszcie literatury starochrześcijańskiej) z konieczności przeważnie składają się z urywkowych a więc niepowiązanych ze sobą treściowo fragmentów zdaniowych. „Nie dało się znaleźć odpowiednio dużych partii tekstów ciągłych, które by zawierały jednolity materiał gramatyczny, autorka zaś nie chciała wprowadzać tekstów przez siebie preparowanych” (zob. Przedmowę na str. 5). Sytuacja ta ulega korzystnej zmianie poczynając od czytanki LIII, gdzie obok zdań luźnych pojawia się również i tekst ciągły. Dobrze się stało, że autorka zdecydowała się wbrew poglądom niektórych dydaktyków na utrzymanie pewnej ilości czytanek polskich przeznaczonych do przekładu na łacinę. Jest to przecież „bardzo ważny środek do opanowania materiału gramatycznego i leksykalnego”. Czytanki ciągłe (tzw. wypisy) zostały w naszej edycji zmienione w sposób zasadniczy. Odnosi się to zarówno do ich ilości (171 wypisów w ROMA CHRISTIANA w miejsce 21 wypisów z Podręcznika łaciny kościelnej), jak i intencji doboru tekstów. W ROMA CHRISTIANA wypisy są ilustracją różnych dziedzin piśmiennictwa chrześcijańskiego

poczynając od tekstów biblijnych a dochodząc do tekstów enucjacji obecnego papieża Jana XXIII (z r. 1959). W ramach poszczególnych działów przyjęty został układ chronologiczny w celu uwypuklenia zmian dokonujących się w łacinie kościelnej. Wstęp naszego podręcznika zawiera nadto zwięzłe ale pożyteczne uwagi dotyczące problemu tzw. łaciny chrześcijańskiej: jej specyfiki ale i organicznego związku z łaciną klasyczną. Trzeba również wskazać na znaczne powiększenie ilości słówek występujących w obecnej edycji podręcznika w porównaniu z edycją pierwszą. Podwojenie zasobu leksykalnego dokonało się na skutek powiększenia ilości wypisów łacińskich. Trzeba wreszcie stwierdzić, że omówiona powyżej pozycja jest nie tylko ważnym czynnikiem w seminaryjnej nauce łaciny przez sam fakt swego ukazania się, ale również i przez korzystne zmiany jakie wprowadza w porównaniu (z wyczerpanym od dawna) Podręcznikiem łaciny kościelnej z r. 1954.

Kraków

TYTUS GÓRSKI

Księgarnia św. Jacka w Katowicach

poleca

- MSZAL** na wszystkie dni roku kościelnego
ks. R. Tomanka
2 tomiki, stron 1114 ÷ 306
Cena zł 150 (oprawa igelitowa), zł 250 (brzeży złożone)
- MSZALIK** na niedziele i święta
ks. R. Tomanka, stron 559
Cena zł 65 (oprawa płócienna), zł 70 (igelit.), zł 135 (płótno, złożone brzeży), zł 200 (skórka, złożone brzeży)

Do nabycia w Księgarni św. Jacka w Katowicach, ul. 3 Maja 18
oraz w innych księgarniach prowadzących literaturę religijną.