

Ruch biblijny i liturgiczny

Nr 4

ROK XV

1962

Ks. Aleksy Klawek, Kraków

DOMINUS REGNAVIT

(Psalm 93 — wulg. 92.)

Jahwe jest królem — oblekł się w majestat,
Jahwe oblekł się w moc i się przepasał
i oto krąg ziemi zbudował,
który się nigdy nie chwieje.
I tak przed laty tron sobie wzniosłeś,
Ty, który jesteś od wieków.

Podniosły nurty, o Jahwe,
podniosły nurty swój szum,
podniosły nurty plusk swoich fal,
lecz potężniejszy niż huki wód wielkich,
potężniejszy niż morza bałwany,
potężny Jahwe w górze wysoko!

Także twe prawa są mocne i trwałe
a chwała święta dom twój ozdabia
przez długie wieki.

Psalm 93 opisuje potężny majestat Boga-Stworzyciela. Jest to utwór pełen poezji i realizmu. Poeta przedstawia nam Boga Jahwę tak, jak go czuje i widzi w głębi swej duszy i drży na widok ogromu wspaniałości Bożej. Wypowiada się w krótkich zdaniach, rzuca szybko myśli, jedna po drugiej, nie łącząc ich żadnymi spójnikami, nie rozwija ich szerzej zostawiając uzupełnienie brakujących członów słuchaczowi czy czytelnikowi. To wyraźnie świadczy o jego wewnętrznym wzruszeniu, podobnym do tego, które przeżywał prorok Izajasz na widok „chwały Jahwy” (Iz 6). Psalm wykazuje rytm regularny odpowiadający poezji hebrajskiej a całość utworu, dzięki swej lapidarności, przypomina poniekąd styl Norwida czy Wyspiańskiego. Kilkakrotne powtarzanie tych samych wyrazów wprowadza

w nasz hymn przepiękną melodyjność, którą potęguje częste używanie słów z długą samogłoską *a* posiadającą dźwięk najmiłszy dla ucha. A spółgłoska *r* powtarzana sześciokrotnie w wierszu 3 i 4 naśladuje wyrażnie grę rozhukanych fal, ich grzmienie i wrzenie.

Na wzór kilkunastu innych psalmów dzieli się psalm 93 na strofy, mianowicie na dwie równodługie zwrotki, po których następuje dwu-wierszowe zakończenie liturgiczne mające to samo metrum a zawierające pochwałę Prawa Bożego i świętyni.

Wiersz ma charakter opisowy. Autor mówi o Bogu w trzeciej osobie, lecz pod wpływem emocji duchowej przechodzi powoli do bezpośredniej rozmowy z Bogiem i odzywa się do Jahwy w drugiej osobie: *Ty jesteś od wieków*. W drugiej strofie dając obraz burzy morskiej wzywa Boga na jej świadka i przywołuje go wykrzyknikiem: *O Jahwe!* a kończy wiersz uwagą zwróconą do Boga pisząc: *Twoje prawa są wieczno-trwałe — dom twój świętość zdoła na wieki!*

Jest rzeczą trudną, by w jednym z języków współczesnych oddać kongenialnie treść i formę psalmu, gdyż autor zbyt fragmentarycznie ujął swe myśli. Pokusił się o przekład naśladujący oryginał sławny filozof i literat izraelski, Martin Buber¹, dał rzeczywiście tłumaczenie ciekawe i doskonałe w swoim rodzaju, ale niezrozumiałe częściowo dla dobrego znawcy języka niemieckiego a oparte na dość dowolnej interpretacji tekstu.

Psalm 93 jest od szeregu lat przedmiotem ożywionych dyskusji, które dotąd nie doprowadziły jeszcze do jednomyślności w poglądzie na właściwą treść utworu. Ogłoszono rozmaite hipotezy², by przy ich pomocy

¹ Obecny prezes Akademii Nauk w Izraelu.

² Rozprowadzanie poszczególnych hipotez jest niepotrzebne, ponieważ nie odpowiadają w wielkiej części faktom rzeczywistym a są tylko wynikiem pewnych ogólnych zasad. Przede wszystkim są podyktowane chęcią, by wszędzie znaleźć wpływy obce. A obecnie skłaniamy się raczej ku przyznaniu kulturze izraelskiej wartości samodzielnych. A z tego wynika, że poszczególne utwory i pisma należy najpierw tłumaczyć jako wyniki własnych rozważań i przeżyć. Pierwszeństwo mają roztrząsania psychiczne i folklorystyczno-autochtoniczne. Jednakże dla scharakteryzowania współczesnego myślenia badaczy Biblii zestawiamy najważniejsze opinie:

1) Hipoteza historyczna uważa, że psalm pochodzi z czasów Ezechiasza a „rzeki” oznaczają napad wojsk asyryjskich. Lecz aluzje do takiej sytuacji są za słabe w psalmie.

2) Hipoteza mityczna, bardzo rozpowszechniona w kołach liberalnej teologii, twierdzi, że psalm nawiązuje do walki Jahwy z żywiołami pramorza, do obrazu przejętego z Babilonii, gdzie Marduk walczy z Tiamat. Obraz ten jest zastosowany przez Izajasza 51, 9 do Jahwy, to prawda, ale w psalmie 93 nie ma mowy o walce, jest tylko powiedziane, że Jahwe krąg ziemi buduje i umacnia. Gdyby opis burzy był podany przed aktem budowania, można by przypuszczać, że Jahwe, tak samo, jak Marduk, ziemię w ciężkiej walce wyrывa prawdom, lecz według psalmu ziemokrąg już istnieje i już istniejący jest atakowany przez burzę morską. Stąd dalszy wniosek, że psalmista w tym wypadku korzystał z własnej fantazji, z własnych przeżyć, a nie kopiował epepe babilońskiej.

wykazać, jak poszczególne słowa psalmu łączą się z myśleniem religijnym współczesnych autorowi Izraelitów. Najszerzej przyjęła się opinia szkoły skandynawskiej, która głosi, że istniało w Izraelu święto „intronizacji Jahwy jako Króla” i że właśnie na to święto układano psalmy rozpoczynające się od słów: *Jahwe malak-Jahwe jest królem*. Mamy rzeczywistość trzy psalmy treścią pokrewne, a głoszące w pierwszym wierszu: *Dominus regnavit — Pan jest królem*. Jest jednak rzeczą bardzo wątpliwą, czy je ułożono na obchód coroczny święta Jahwy-Króla. W Mezopotamii rzeczywistość odbywały się każdego roku obchody ku czci Marduka-króla, bo król babiloński obchodził uroczyste rocznicę objęcia rządów, lecz dotąd nie posiadamy żadnych dowodów historycznych na to, że na Syjonie zaprowadzono podobne święto. Obchód Nowego Roku nastęrczał sposobność, by do liturgii tego dnia wprowadzić uczczenie królowania Jahwy nad światem, lecz wszelkie próby rekonstrukcji takiego święta zupełnie zawiodły. I nic nie pomoże powoływanie się na zwyczaj babiloński odczytywania w dniu Marduka-króla epepei Enuma Elisz, zawierającej opis stworzenia świata przez bogów, i wykazywanie, że psalm 93 właśnie dlatego mówi o stworzeniu ziemi, gdyż był przeznaczony na święto podobne ku czci Jahwy. Nie wiemy przecież, czy takie święto istniało i dlatego wnioski krytyków holdujących tej hipotezie są chybione. Ze wspomnianej analogii tylko to wynika, że Marduk był przez Babilończyków czczony jako budowniczy świata, tak samo jak Jahwe przez Izraelitów.

Jednakże to połączenie myśli o królowaniu Jahwy i o stworzeniu świata przez niego jest bardzo charakterystyczne. Że Jahwe był i jest królem Izraela, to zawsze podkreślano, ale nowością jest to, że w psalmie występuje jako Bóg i Król całego świata. Nie jest to nowością zupełną, bo już u Izajasza (około roku 700) Jahwe uważany jest za króla wszechświata (6, 3 i 5), ale pogląd wielkiego proroka został uzupełniony bliższym uzasadnieniem władzy królewskiej Jahwy. Dla autora psalmu Jahwe dlatego jest królem, ponieważ stworzył wszechświat, a chwila ukończenia budowy wszechświata jest chwilą i dniem objęcia rządów przez Jahwę. Nie dzi-

3) Hipoteza kultyczna chce koniecznie w psalmie widzieć hymn ułożony na święto intronizacji Jahwy jako Króla. W komentarzach jest ona najczęściej bardzo szczegółowo rozpracowana i dlatego jest wyżej w tekście specjalnie uwzględniona i skrytykowana.

4) Hipoteza eschatologiczna widzi w psalmach z wersetami *Dominus regnat* obraz króla przyszłości i przypisuje im charakter mesjański, lecz tekst tych psalmów mówi o prapoczątkach ziemi a nie o jej końcu czy o jej przyszłej chwale. Dlatego taka interpretacja jest bardzo szfuczna.

5) Interpretacja egzystencjalna, czyli realno-życiowa, liczy się z realnością życia i z realnym myśleniem autorów, nie przypisując im zbyt wybujałej fantazji w sprawach religijnych i narodowych. Myślenie fantastyczne zjawia się dopiero za czasów Daniela, ojca apokaliptyki, którego proroctwa spisano około roku 300, kiedy psalm 93 prawdopodobnie już dawno był znany. Komentarz podany w tekście, właśnie tę hipotezę rozprowadza, którą można także nazwać personalistyczną, gdyż główny nacisk kładzie na osobiste przeżycia autora.

wilbyśmy się, gdyby lud izraelski pamięć tego faktu uczcił osobnym świętem, i w rzeczywistości to uczynił, ale nie ustanowił na wzór Babilonu święta rocznego, lecz święto tygodniowe, które jest tak bardzo charakterystyczne dla religii izraelskiej. Psalm 93 był przeznaczony na uczczenie Boga, Króla i Stworzyciela, i na odmawianie w wigilię szabatu, jak nas o tym poucza Biblia grecka.

Septuaginta, a z nią Wulgata, podają na początku psalmu uwagę: *laus cantici in die ante sabbatum quando fundata est terra*. Z tego wynika, że psalm był odmawiany w dniu przed szabatem, czyli w piątek wieczorem na rozpoczęcie szabatu, kiedy to według pradawnej tradycji ukończone zostało stworzenie ziemi i nieba. Jest to uwaga świadcząca o przeznaczeniu psalmu i podająca wskazówkę, jak psalm ten kiedyś sobie interpretowano i jaką wobec tego intencję należy przypisać autorowi.

Poeta rozwija po prostu myśl, że Jahwe jako Stworzyciel „kręgu ziemi” jest władcą i królem wszechświata, a jest nim od chwili ukończenia dzieła stworzenia, od chwili wykończenia budowy ziemi, która stała się jego tronem. Obraz ten należy uzupełnić innym porównaniem zawartym w psalmie 99, 5, gdzie ziemia nazwana jest *podnóżkiem jego stóp* a rozwiniętym przez Izajasza 66, 1, który w usta Jahwy kładzie słowa: *Niebo jest moim tronem a ziemia podnóżkiem stóp moich*. Innymi słowy, cały świat jest dla poetów religijnych Izraela tronem Boga Jahwy, sięgającym od nieba do ziemi, a trzy cytowane wersety biblijne dopiero nam wyjaśniają, jaki jest właściwy sens słów psalmu 93: *Ty, Jahwe, przed laty tron sobie wzniosteś*.

Psalm dalej podkreśla, że tron Jahwy jest niezniszczalny, że *nigdy się nie zachwieje*. By uzasadnić to twierdzenie, autor nie przytacza argumentów spekulatywnych, nie powołuje się na wypowiedzi Boże, lecz każe czytelnikom psalmu razem z sobą spoglądać na orkany morskie, które nieraz szaleją a jednak ziemią wstrząsnąć nie potrafią. *Rzeki — flumina — neharot* to nie zwykle rzeki i potoki, jak często piszą komentarze, lecz prądy morskie. Taka interpretacja słowa *neharot* jest całkiem poprawna, gdyż także Izajasz pisze o rzekach czyli nurtach morskich (44, 27) a w księdze Jonaśza 2, 4 żali się prorok, że w głębi morskiej nurt-rzeka (*nahar*) go porywa. Niewątpliwie poeta był nieraz nad Morzem Śródziemnym i podziwiał *wód tych ogromnych* potęgę, kiedy to fale spiętrzone atakowały brzegi ziemi palestyńskiej, stanowiącej szczególną własność Jahwy, i z coraz to większym hukiem i rykiem natarcie potęgowały. Sile sztormów morskich przeciwstawia teraz autor potęgę Boga *na wysokości*, a ma on tu na myśli potęgę gromów i piorunów, którą tak wspaniale opisuje psalm 29 (28), nazywając grom wyraźnie głosem Bożym — *qol Jahwe*. Mamy więc w psalmie 93 opis walki nawałnic morskich z gromami burz powietrznych, porównanie szumu fal z potężniejszym o wiele hukiem piorunów. Grom z nieba idący, symbol wszechmocy Bożej, zwycięża i to dla poety jest dowodem, że tron Boży jest niezniszczalny na wieki.

A ponieważ tron Boży wiecznie trwa, to także prawa, które Jahwe jako król ogłasza, są trwałe i niezienne. Jest więc dobre logiczne przejście od wiersza 4 do 5. Psalmista użył tutaj wyrazu *edot*, który określa prawa jako wychodzące z ust Bożych, jako jego wypowiedzi, a którym chętnie posługuje się księga Deuteronomium³.

Tak samo wzmianka o „świętości” świątyni łączy się dobrze z poprzednimi wierszami. Przecież świątynia jest *domem*, pałacem, Boga Jahwy, jest symbolem i zwierciadłem tronu niebieskiego, opisanego nam tak barwnie przez Izajasza w rozdziale 6, gdzie to Serafini bezustannie śpiewają: *święty, święty, święty Jahwe Zastępów*. Tu ponownie zarysowuje się zależność psalmisty od Izajasza.

Trzeba nam jeszcze wrócić do 1 wiersza i dokładniej wyjaśnić słowa: *Dominus regnavit* czy *regnat*, jak ma psalterz Piusa XII. Słowa te mogły oczywiście być okrzykiem hołdującym dla Boga-króla, lecz niewiadomo, czy taki okrzyk wznoszono kiedykolwiek w czasie nabożeństwa na Syjonie. Okrzyk ten, którym witano króla w Izraelu, mógł być przejęty przez poetów do psalmów, by podkreślić władzę królewską Jahwy, a później był recytowany czy odśpiewywany przez chór lewitów razem z całym psalmem, ale nie ma nigdzie wzmianki o tym, by stanowił responsorium ludu, jak np. wiersz *quoniam in saeculum misericordia eius* w psalmie 118 (117). Że jednak te słowa cieszyły się pewnym wzięciem, o tym świadczy psalterz, który je wykazuje aż w 5 psalmach (ps. 47, 93, 96, 97, 99).

A teraz powstaje pytanie, jaki właściwie jest sens zwrotu: *Jahwe malak* — *Dominus regnat*. Czy należy tłumaczyć: „Pan jest królem” czy „Pan został królem” czy „Pan obejmuje królowanie”? Gramatycznie są wszystkie trzy przekłady poprawne, jedynie kontekst i pewne ogólne rozważania tu rozstrzygają, ale największe prawdopodobieństwo przemawia za przekładem: „Jahwe jest królem”, zwłaszcza jeżeli się uwzględni wielkie podobieństwo między hebrajskim *perfectum* a akkadyjskim *permansivum*, z którego wynika, że *perfectum* określa zawsze pewien trwały stan lub pewną stałą funkcję. I znów stoimy przed nową trudnością i nowym pytaniem, mianowicie czy *malak* oznacza trwały stan, czy stałą funkcję, czy Jahwe ma tytuł i stanowisko prawne króla, czy raczej w zwrocie *Jahwe malak* jest zawarte pojęcie o stałym urzędowaniu królewskim Jahwy. Za mało dotąd zastanawiano się przy interpretacji tych słów nad istotą semickiego *verbum*. W zasadzie bowiem hebrajskie *verbum* nie oznacza jakiejś osoby czy rzeczy, lecz jej ruch, jej czynność i działalność. Wobec tego ogólnie przyjęte tłumaczenie: „Jahwe jest królem” nie jest błędne, ale za blade i nie dość ściśle. Poetom nie chodziło o to, by powiedzieć, że Jahwe ma godność królewską, że prawnie jest królem świata. Gdyby na ten prawny moment chcieli nacisk położyć, napisaliby, jak Izajasz 5, 5,

³ Por. Deut 4, 45 6, 17. 20. Przykazania Boże są tam nazwane *edot* jako wypowiedzi, jako oświadczenia Jahwy, *miszpaticim* jako rozstrzygnięcia spraw wątpliwych a *huqqim* jako postanowienia stałych norm. Słowo *micwah* oznacza rozkaz Boży.

ham-melek Jahwe. Pisząc natomiast *Jahwe malak*, używając perfectum zamiast nomen, pragnęli zaznaczyć, że Jahwe jest królem bardzo czynnym, władcą na wskrós aktywnym, spełniającym wszystkie obowiązki, jakie na niego nakłada stanowisko króla. A ponieważ do funkcji króla obok obrony kraju należała troska o budowę świątyni i pałaców, o czym dużo piszą księgi królewskie w rozdziałach o Salomonie i Omrim, nie dziwny się, że psalmista każe Jahwie krąg ziemi budować, aby miał tron godny jego majestatu. Nakładając więc na perfectum *malak* jaskrawsze barwy, interpretując je głębiej, musimy stwierdzić, że jednak trzeba pozostać przy przekładzie: „Jahwe jest królem”, trzeba się nim zadowolić, bo języki indoeuropejskie nie potrafią jednym słowem oddać głęboką myśl semicka. Najbliższym oryginałowi byłby przekład polski: „Jahwe, król dzielny, ubrał się w majestat”... lecz trudno go wciągnąć do psalterza, gdyż jest zbyt antropomorficzny dla pojęć dzisiejszych.

Razi nas także w wierszu 1 wyrażenie antropomorficzne: „*Jahwe się przepasał*”. Zrozumiemy je dobrze uwzględniając ówczesne zwyczaje. Na Wschodzie noszono ogólnie długie suknie. Królowie babilońscy są na rzeźbach stale przedstawieni w długich szatach. Lecz przy pracy i w czasie walki każdy „się przepasywał”, by skrócić suknię i uzyskać większą swobodę ruchów. Dlatego też *Jahwe* przystępując do budowy wszechświata, przepasuje się, by móc rozwinąć całą swą siłę i potęgę. Dalsze słowa psalmu o ubieraniu się „*Jahwy* w majestat i wszechmoc” wzorowane są zapewne na wspomnianej już wizji Izajaszowej, w czasie której Bóg się objawia jako Wszechwładca świata w płaszczu królewskim, którego końce okrywają jak dywan całą świątynię niebieską. O ubieraniu się *Jahwy* w „moc i potęgę” mówi znów Izajasz w jednym z późniejszych utworów, znajdującym się w rozdziale 51, 9: *Do czynu, do czynu, ramię Jahwy, oblecz się w moc*.

Trudno określić datę powstania psalmu. Dawid nie wchodzi w rachubę jako autor, gdyż za jego czasów jeszcze świątyni nie było. Można by pomyśleć o czasach Ezechiasza (około roku 700), za którego rządów prorokował Izajasz, lub o okresie króla Jozjasza (640—609), lub wreszcie o epoce po niewoli babilońskiej. Uważam jednak, że czasy króla Jozjasza najwięcej odpowiadają treści psalmu. Ugruntowanie monoteizmu przez króla na podstawie księgi Deuteronomium mogło na to wpłynąć, że idea Boga-Króla zaczęła się coraz więcej przyjmować, a „świętość”, której psalmista się domaga dla domu Bożego, byłaby lekką aluzją do oczyszczenia kultu od wszelkich naleciałości pogańskich. Jeżeli zaś opinia niektórych biblistów, że opis stworzenia świata Rodz 1 pochodzi z tego właśnie okresu, okaże się słuszną, to uzyskamy nowy argument, że psalm 93 został wówczas ułożony. Pokrewieństwo bowiem ps. 93 z Rodz 1 jest oczywiste, bo tu i tam jest mowa o stworzeniu świata i o święceniu szabatu, jakkolwiek psalm 93 ma tylko w dopisku późniejszym wzmiankę o szabacie, a oba utwory są właściwie hymnami ku czci Boga-Stworzyciela.

W liturgii Kościoła łacińskiego psalm 93 dość często zachodzi. Odma-
wia się go w Laudes we wszystkie prawie niedziele i święta jako pieśń
poranną ku czci Stworzyciela. W kościołach obrządku greckiego śpiewa
go się uroczyście przy niesporach sobotnich a odmawia w każdej mszy św.
w czasie ofertorium, kiedy kapłan welonem okrywa kielich i chleb.

Psalm 93 to biblijne, starotestamentowe: *Christus vincit, Christus re-
gnat, Christus imperat.*

Kraków

Ks. ALEKSY KLAWEK

Ks. Stanisław Grzybek, Kraków—Częstochowa

TEOLOGIA KSIĘGI ESTERY

Księga Estery należy do tych nielicznych ksiąg St. T., które zostały
napisane specjalnie w tym celu, aby jej czytelnikom przedstawić wyraźnie
naukę o Opatrzności Bożej czuwającej stale nad losami swojego narodu.
To twierdzenie wygląda na pewien paradoks, bo czyż może pouczać
o Opatrzności Bożej taka księga, która przynajmniej w swej protokano-
nicznej części (roz. 1, 1—10, 3) w ogóle tego Boga nie wspomina, w dru-
giej części (dodatki dk)¹, poza modlitwą Mardocheusza i Estery opisuje
wydarzenia z historii Żydów przebywających w niewoli perskiej, które
nie mają nic wspólnego ani z religią ani z prawdziwym Bogiem Izraeli-
tów? Takie spojrzenie na Est jest spojrzeniem powierzchownym i wynika
z niezrozumienia rodzaju literackiego, w jakim księga ta została napisana.
Właśnie dlatego aby jeszcze bardziej uwypuklić problemy religijne autor
Est zastosował tu nowy sposób pisania: celowo przemilcza to, o co mu
najbardziej chodzi, w tym celu, aby czytelnik sam wpadł na te zagad-
nienia, i sam je odkrył, a przez to jeszcze bardziej zainteresował się tą
księgą i przekonał się do tej nauki, jaką ona przekazuje. Np. opisując
w roz. 4 rozmowę Mardocheusza z Esterą nie mówi nic o Bogu, ale tak
formuluje cały przebieg rozmowy, aby każdy, nawet najmniej zorientowany
w zagadnieniu czytelnik, mógł się z łatwością domyśleć, że głównie chodzi
mu tu o P. Boga. Odzywa się bowiem wprost do Estery, która wzbrania się
iść do króla, że *jeśli ty zachowasz milczenie w tym czasie, to uwolnienie
i ratunek dla Żydów przyjdzie z innego miejsca, a ty i dom ojca twego
zginiecie*². Jakie to *inne miejsce* ma na myśli Mardocheusz? Na pewno
nie myśli o pomocy wojskowej sąsiadów, o akcji militarnej zorganizowa-
nej wewnątrz kraju, czy o powstaniu żydowskim, bo to wszystko byłoby

¹ Por. F. K. Roiron, *Les parties deuteroniques du livre d'Esther*, RScR 6 (1916), s. 1—16; C. Torrey, *The Older Book of Esther*, Harv TR 36 (1943), s. 1—40.

² Por. Est 4, 14.

bezsensowne. Myśli jedynie o Bogu i na jego pomoc liczy, jak to później zupełnie jasno wynikać będzie z jego modlitwy³. Ale tu celowo ukrywa wzmiankę o Bogu, aby Nim jeszcze bardziej zaintrygować i zaciekawić czytelnika, a co najważniejsze, zmusić go do pewnych osobistych refleksji, które już same ze swej natury, zapisują się zwykle głębiej i w sercu i ludzkiej pamięci, aniżeli oficjalne oświadczenia, nad którymi bardzo często po ich wysłuchaniu przechodzimy do porządku dziennego. I właśnie Est napisana takim rodzajem literackim nie pozwala czytelnikowi przejść nad sobą do porządku dziennego. Treść jej zapisuje się głęboko w pamięci także dzięki pewnemu dramatycznemu układowi całego opowiadania, w którym autor pomijając wiele znanych powszechnie szczegółów historycznych, główny nacisk w swej księdze kładzie na pouczenie religijno-moralne, któr jest w ogóle naczelnym celem tej jego księgi. Aby osiągnąć swój cel wprowadza nieznany dotąd powszechnie, nowy styl pisania tzw. midrasz historyczny, który razem z dramatycznym układem opisywanych wydarzeń sprawia, że Est jest nie tylko najciekawszą, ale i najbardziej oryginalną księgą St. T.

Także przy wydobywaniu z Estery zawartej w niej teologicznej treści trzeba jeszcze pamiętać o jednej kwestii, a m. o podwójnym tekście tej księgi, tj. o tekście H (krótsza wersja) i tekście G (wersja dłuższa). Pozostawiając w tej chwili na boku wszelką dyskusję na temat wzajemnego stosunku tych tekstów do siebie, należy zgodnie z wieloma egzegetami⁴ stwierdzić, że Est nie wolno kawałkować na części, ale zawartą w niej naukę trzeba omawiać całościowo w oparciu o obie wersje księgi. Słusznie stwierdza J. Goettsberger⁵, że zarówno tekst H jak i G i Wg opisują te same wydarzenia, a różnią się między sobą tylko zakresem, tj. obszerniejszym względnie szczuplejszym opowiadaniem tego samego faktu. W zasadzie dodatki greckie nie wnoszą do księgi nowych problemów, zatem należy je traktować jako uzupełnienie omawianych kwestii, albo jak chcą niektórzy egzegetyci jako pierwszy autentyczny komentarz oryginalnego tekstu H księgi Estery⁶. Stąd też mówiąc o myślach teologicznych omawianej przez nas księgi, będziemy brali pod uwagę hebrajski tekst Est poszerzony o dodatki dk, bo taki tekst Sobór Trydencki uznał za kanoniczny i natchniony⁷.

³ Por Est 4, 17^k—17^z. L. Bigot w swoim artykule (por. DThC, V, s. 868) stwierdza, że nuta religijna jest w Est tendencyjnie przytłumiona.

⁴ Por. H. Höpfl-A Miller-Metzinger, *Introductio specialis in V. T.*, Romae 1956, II, s. 326 nn.

⁵ Por. J. Goettsberger, *Einleitung in das Alte Testament*, Freiburg in Br. 1928, s. 190.

⁶ Por. H. Ringgren, *Das Buch Esther*, Göttingen 1958, s. 113—116.

⁷ Por. Denz 784; EB n. 45.

I. PRZYMIERZE BOGA Z IZRAELEM

1. Geneza wszelkich poczynań Izraelitów

Wszystkie teologiczne myśli Est opierają się o podstawowe zagadnienie przymierza Boga ze swoim narodem wybranym. Zasadniczym tekstem pozwalającym autorowi Est na przeprowadzenie tych zamierzonych przez niego myśli jest tekst zapisany w Kodeksie Przymierza: *Jeśli słuchać będziecie głosu mojego i strzec umowy mojej, będziecie mi własnością osobliwą ze wszystkich narodów*⁸. Myśli o przymierzu między Bogiem a ludem przewijają się przez całą Est i są właściwie jedynym źródłem i pobudką do działania dla Mardocheusza, Estery i całego narodu wybranego. Mardocheusz zachęcający niezdecydowaną jeszcze do szybkiego wystąpienia w obronie swojego narodu Estere, przekonywuje ją właśnie argumentami wypływającymi z przymierza Boga z ich narodem⁹. Jahwe przecież przyrzekł, że ocali swój naród, więc słowa dotrzyma, jak już tyle razy dał tego niezliczone dowody¹⁰. Tym bardziej, że naród zrozumiał swój błąd i zaczyna na nowo wypełniać przyjęte na siebie przez ojców zobowiązania. Wchodzi na drogę zachowywania przykazań Bożych, modlitwy, pokuty i postu¹¹.

Także Estera wierzy w przymierze i wiele się po nim spodziewa. Nawet w swojej modlitwie żyjąc nadzieją wysłuchania jej przez Boga, wspomina na przymierze: *ja słyszałam od młodości mojej w pokoleniu moim w ojczyźnie, — mówi — że Ty Panie wybrałeś Izraela ze wszystkich narodów i ojców naszych ze wszystkich przodków ich na wieczystą posiadłość i uczyniłeś im tak wiele rzeczy, według obietnicy*¹². Znamienne tu są słowa: *ja słyszałam od młodości mojej* tzn., że Izraelici często przypominali swoim dzieciom i wszystkim żyjącym w poszczególnych pokoleniach, ten specjalny przywilej jaki otrzymali od Boga, tj. przymierze. Szczycili się nim i między sobą i w stosunku do innych narodów wyliczając liczne dobrodziejstwa wyświadczone im przez Boga. Zaś w chwilach tragicznych cała ich nadzieja i ostateczny ratunek leżał w przymierzu.

W poglądach swoich na to przymierze, niewątpliwie wiele przejęli z pouczeń proroków, których pisma w niewoli były szeroko czytane i pilnie przepisywane¹³. Pod tym względem Est ma wiele wspólnych cech z Iz, Jer, a zwłaszcza z dobrze znanym w niewoli Ez. Zestawienie poglądów starszych proroków z treścią Est pozwala nam postawić twierdzenie, że Żydzi mimo licznych odstępstw podczas trwania niewoli i tak wierzyli

⁸ Por. Wyjście 19, 5.

⁹ Por. Wyjście 19, 1—24, 8.

¹⁰ Por. A. Neher, *Moïse et la vocation juive*, Paris 1956.

¹¹ Por. ks. St. Grzybek, *Post w Starym Testamencie*, RuBib 2 (149), s. 94.

¹² Por. Est 4, 17m.

¹³ Por. ks. J. Archutowski, *Niewola Babilońska*, Kraków 1935, s. 102 nn.

w swojego Boga, który coraz wyraźniej zarysowywał się przed nimi jako Bóg jedyny i osobowy mający absolutną przewagę nad pogańskimi bóstwami, uczynionymi ręką ludzką¹⁴.

2. Dekalog najwyższą normą wiary i moralności

Jest rzeczą bardzo charakterystyczną, że Żydzi, których dzieje opisuje Est, występują zawsze jako jeden zwarty i wspólnie działający naród. Chociaż są rozproszeni po całym królestwie Aswerusa (= Kserksesa), to jednak wszędzie zachowują swoją odrębność narodową i po tym ich można poznać, że *praw króla oni nie wykonują, bo prawa ich są inne niż każdego innego narodu*¹⁵. Oczywiście, że autorowi nie chodzi tu o jakieś przepisy administracyjne, czy cywilne prawo perskie, bo to wszystko Żydzi zachowywali sumiennie, ale przede wszystkim o Prawo Mojżeszowe czyli o przepisy natury religijnej. One bowiem wyodrębniały Żydów żyjący w diasporze od reszty ludów świata, stwarzały u nich osobisty styl ich życia a bardzo często były nawet przyczyną wielu konfliktów. Est właśnie niemal w całości opisuje taki konflikt, który zaistniał najpierw między Amanem, pierwszym ministrem króla perskiego, a Żydem Mardocheuszem, a potem konflikt ten rozciągnął się na cały naród przebywający w niewoli perskiej. U podtasw tego konfliktu leżały przepisy Dekalogu, które zabraniały Żydom bałwochwalstwa. Mardocheusz w obawie o grzech bałwochwalstwa, odmawia Amanowi pokłonu. Przyczynę takiego swojego zachowania się podaną lakonicznie w 3,2, sam Mardocheusz wyjaśnia później w swojej modlitwie: *Panie Ty wiesz wszystko, że nie uczyniłem tego* (tj. nie ukloniłem się Amanowi) *ani z pychy, ani z zuchwałości, ani z żądzy sławy... ale aby nie stawiać wyżej czci człowieka nad cześć Boga, i aby nikomu się nie kłaniać, oprócz Ciebie, Panie mój*¹⁶. Ta sama myśl jest zupełnie wyraźnie, chociaż bardzo zdawkowo podana w 3,2: Mardocheusz odmawia pokłonu Amanowi, ponieważ *jest Żydem*. To oświadczenie ma każdemu czytelnikowi wystarczyć. Żydzi nie upadali na twarz przed nikim, tylko przed samym P. Bogiem. Aman zażądał za wiele, dlatego Mardocheusz jako gorliwy wyznawca Prawa Mojżeszowego musiał przeciwstawić się takiemu żądaniu. To zachowanie się Mardocheusza świadczy nie tylko o jego wewnętrznej i religijnej postawie ale rzutuje również i na cały naród, który także stał na straży tego prawa, co dodawało Mardocheuszowi silnego moralnego poparcia i co upewniało go w przekonaniu, że walczy o słuszną sprawę. Sprawa ta, to jest sprawa kultu prawdziwego Boga, sprawa tolerancji religijnej ostatecznie zwycięża i zyskuje oficjalne potwierdzenie ze strony samego króla perskiego w jego znamienym drugim dekrete¹⁷. On sam zarządza, aby *odpis tego dekretu był wystawiony*

¹⁴ Por. ks. J. Archutowski, *Monoteizm Izraelski*, Kraków 1924, s. 174.

¹⁵ Por. Est 3, 8; Wg 13, 4.

¹⁶ Por. Est 4, 17^{d.e.}

¹⁷ Por. Est 8, 12^a—12^x.

na widok publiczny i aby pozwolono Żydom na każdym miejscu jawnie postugiwać się ich własnymi prawami¹⁸. Jak zgodnie stwierdza większość egzegetów¹⁹, termin *własne prawa* (= *heautoi nomimoi*) należy rozumieć przez przepisy religijne, prawa zawarte w Dekalogu i Kodeksie przyrzeczenia. Sam król perski Aswerus, po przemyśleniu całego problemu doszedł do wniosku, że prawa te są słuszne i sprawiedliwe²⁰. Zatem Żydzi walczą w imię słusznej sprawy, dopominając się o swoje religijne swobody. W takiej interpretacji całego zagadnienia Est nie tylko nabiera wyraźnego religijnego charakteru, ale staje się jasne, że główną pobudką do jej napisania, było ze strony autora usiłowanie rozstrzygnięcia pewnych religijnych trudności. Jak widać z całej treści Est autor cel swój osiągnął dzięki zaakcentowaniu zasadniczej roli Dekalogu i Przyrzeczenia w codziennym życiu narodu wybranego.

II. OPATRZNOŚĆ BOŻA PODSTAWOWĄ PRAWDĄ WIARY IZRAELITÓW

1. Pan Bóg Stwórcą całego świata

Całą swoją wiarę w niewoli perskiej opierali Żydzi na fakcie, że Pan Bóg jest Stwórcą i Panem wszystkiego co istnieje. Myśli te doskonale oddaje modlitwa Mardocheusza w następujących słowach: *ponieważ Tyś uczynił niebo i ziemię i wszystko co na niej pod niebem godne jest podziwu, Ty jesteś Panem wszystkiego i nie ma nikogo ktoby sprzeciwił się Tobie, Panu*²⁰. Podobnie wiara w Boga-Stwórcę wynika z modlitwy Estery (4,17ⁿ—17ⁿ), gdzie P. Bóg prawdziwy jest przeciwstawiony bożkom fałszywym, a Jego istnienie jest gwarancją istnienia człowieka. Krytycy akatollicy²¹ twierdzą, że to pojęcie Boga-Stwórcy wyrobili sobie Żydzi dopiero po niewoli babilońskiej. Gdyby jednak tak było, to mimo wszystko musieliby oni mieć do tego jakieś podstawy. Główną podstawą była lektura i znajomość Tory oraz nauczanie kapłanów, którzy tą drogą poprzez rozwijanie i podtrzymywanie życia religijnego swoich współbraci, chcieli także nauczyć ich patriotyzmu i zachować ich dla swojego narodu²². Niewątpliwie także mieszkający w Persji Żydzi znali na pamięć wiele tekstów Tory zwłaszcza te z Powt Pr, które mówią o Bogu, że *daje życie i śmierć, że rani i leczy i nie ma nikogo ktoby się mógł wyrwać z ręki Bożej*²³. Na tej też podstawie i Mardocheusz i Estera nazywają Boga *Panem i Królem Wszchemogącym*. Nadają Mu tytuły *El-Szadai* (H), *Pantokratos* (G), *Omnipotens* (Wg), wierząc, że On jeden może pokrzyżować plany napadającego

¹⁸ Por. Est 8, 12^s.

¹⁹ Por. J. Schildenberger, *Das Buch Esther*, Bonn 1941, s. 109 n.

²⁰ Por. Est 4, 17c.

²¹ Por. B. Stade, *Biblische Theologie des A. T.*, Tübingen 1905, s. 238

²² Por. ks. J. Archutowski, *Niewola Babilońska*, dz. cyt. s. 89 nn.

²³ Por. Est 4, 17b; także Powt Pr 4, 34—40.

na Żydów Amana. Ta wiara jest tak głęboka i tak dziecięco-ufna, że niemal graniczy z pewnością. Wyczuwamy ją choćby ze słów rozmodlonej Estery: *Ponie mój wspomnij na mnie samotną, nie mającą prócz Ciebie żadnego wspomoczyela*²⁴.

2. Pan Bóg — królem królów

Chociaż idea Boga jako króla²⁵ należy do fundamentalnych prawd religijnych ludzi starożytnego Wschodu, a szczególnie Semitów, to jednak P. Bóg w St. T. królem jest nazywany stosunkowo rzadko²⁶. Najczęściej tym terminem określają Go prorocy i autorzy różnych psalmów. W Est przymiot Boga jako króla mocno podkreśla w swej modlitwie sam Mardocheusz. Z jego wypowiedzi wynika, że Żydzi przebywający w niewoli mimo utraty swej niepodległości jednak nadal uważali Boga za swojego jedynego Pana i suwerennego władcę. W początkach ich bytu państwowego tytuł króla w odniesieniu do Boga oznaczał nie tylko władcę, ale również sędziego i panującego. Podczas niewoli zaś Żydzi w Bogu-Królu widzieli raczej możnego opiekuna swojego aniżeli karzącego ich sędziego. Bóg-Król to Ktoś, kto pamięta o nich i *nie gardzi swoim dziedzictwem, które wykupił z Egiptu*²⁷. Także nie dopuści do tego, aby poganie zaplanowali nad Izraelem. Myśl tę wyrażają często powtarzające się słowa modlitwy: *Panie nie wydawaj berła Twego* (tj. Twojej władzy) *tym którzy nie istnieją i niech się nie naigrawają z naszego upadku*²⁸. Bóg-Król, zdaniem autora Est to władca panujący nad całym światem, to realnie istniejący władca w przeciwstawieniu do bożków pogańskich, które nie istnieją, są fikcją jak również Król, który karze swoich podwładnych za ich upadki i przestępstwa przeciwko Niemu, ale równocześnie daje im nadzieję ostatecznego ich wybawienia. Jednym słowem to taki Król, od którego zależni są wszyscy inni królowie ziemscy, choćby najbardziej potężni, dlatego bo On jest *Królem bogów i władcą nad wszystkimi władcami*²⁹. Takie ujęcie Boga-Króla jest bardzo podobne do tego z którym spotykamy się w Ps 109, co wskazuje na to, że Żydzi w niewoli perskiej znali dobrze psalmy i proroków i na tych księgach formowali swoje religijne pojęcia. Boga uważali nadal za swojego Króla, chociaż nie mieli swojej ziemskiej ojczyzny i przebywali w niewoli, co świadczy, że ich pojęcie królowania Boga i Jego królestwa już wtedy nosiło na sobie pewne cechy uniwersalnego panowania Boga nad całym światem.

²⁴ Por. Est 4, 17^l.

²⁵ Por. P. van Imschoot, *Theologie de l'Ancien Testament*, Paris 1954, II, s. 22.

²⁶ Por. O. A. Jankowski, *Królestwo Boże*, art w Pod Ec Bib, I, s. 690.

²⁷ Por. Est 4, 17^g.

²⁸ Por. Est 4, 17^q.

²⁹ Por. Est 4, 17^r.

3. Główne przymioty Boże

Bogu Izraelowemu, mówi autor Est, można całkowicie zaufać, bo On jest przede wszystkim święty, sprawiedliwy, wszystkowiedzący i miłośny³⁰.

Świętość Boga w religii St. T. należy do Jego istoty, dlatego Izajasz nazywa Go wyraźnie *Świętym Izraela*³¹. U Boga wszystko jest święte, Jego słowa, Jego ramiona, Jego duch nawet, Jego imię i dlatego tego imienia nikomu wymawiać nie wolno³². Świętość Boga Izraela doceniają także poganie, jak to wynika z tenoru dekretu król Aswerusa, gdzie Żydzi są nazwani, *synami najwyższego żywego Boga* (= świętego), *który dobrze kieruje i nami i przodkami naszymi*³³. Między Bogiem a narodem wybranym istnieje jakiś ścisły związek, wynikający właśnie z tej świętości Boga a oparty na pojęciu ojcostwa i dziecięstwa Bożego. Oczywiście, że Izraelici dalecy byli jeszcze od pojęcia dziecięstwa w sensie wyrażonym przez św. Pawła, ale to swoje pojęcie i oni sami i Persowie opierali na Przymierzu Izraela z Jahwą. To właśnie Przymierze łączyło ich razem ze sobą wokół ich Boga a tym samym zbliżało do Niego i równocześnie odcinało ich tak bardzo od środowiska w którym przypadkowo żyć im wypadło.

Nie mniej jednak Izraelici nie mieli odwagi skorzystać z tej bliskości swojego Boga, bo zawsze widzieli przepaść między najświętszym Bogiem a swoją własną grzesznością. Wyznaje to Estera w poczuciu swej własnej i całego narodu winy: *Zgrzeszyliśmy przed obliczem Twoim, sprawiedliwy jesteś Panie*³⁴. Poczucie grzeszności czyniło małymi i zawstydzalo Żydów przebywających w niewoli perskiej i na tym tle poszerzała się odległość między nimi a Bogiem i równocześnie u nich pogłębiało się pojęcie prawdziwej świętości Boga, której nikt z ludzi dorównać nie potrafi. Bóg jest najświętszy i z tego Jego atrybutu wynikają wszystkie inne przymioty Boże.

Bezpośrednio ze świętością łączy się sprawiedliwość Boża. Izraelici wyrażali ją terminem *cadiq* (= *sprawiedliwy*) i widzieli w niej zgodność działania Boga z Jego naturą a następnie z Jego przymierzem zawartym z Izraelem³⁵. Dlatego sprawiedliwości domagali się na codzień i ściśle ją respektowali we wzajemnych stosunkach między sobą i między ludźmi z którymi im współżyć wypadło. Uważali, że król perski Asverus sprawiedliwie postąpił gdy odrzucił od siebie nieposłuszną królową Waszti (1, 15). Nie postąpił przy tym lekkomyślnie, ponieważ pytał się najpierw jaką karę przewiduje samo prawo za taki występki. Dwaj eunuchowie spiskujący na życie króla natychmiast po wykryciu ich spisku zostają ska-

³⁰ Por. P. van Imschoot, dz. cyt. s. 28—63.

³¹ Por. Iz 1, 4; 10, 17; 30, 11. 12.

³² Por. Amos 2, 7; Ez 10, 29; Kapł 20, 3; Iz 52, 10; Ps 98, 1; Jer 23, 9; Ps 105, 42; Iz 63, 10 itp.

³³ Por. Est 8, 12q.

³⁴ Por. Est 4, 17n.

³⁵ Por. O. Jankowski, *Bóg*, art. w Pod Enc Bib I, s. 200.

zani na karę śmierci, bo tego domaga się zwykle poczucie ludzkiej sprawiedliwości (2, 23). Mardocheusz także za wykryciu spisku spodziewa się sprawiedliwej nagrody. Bardziej jednak od ludzi sprawiedliwy jest P. Bóg. Estera stwierdza, że słusznie P. Bóg ukarał swój naród niewolą, ponieważ za swoje odstępstwa od Boga wszyscy zasłużyli na tę karę. *Zgrzeszyliśmy przed obliczem Twoim — wyznaje w swojej modlitwie — i wydateś nas w ręce wrogów naszych, zato, żeśmy czcili bóstwa ich. Sprawiedliwy jesteś Panie*³⁶. Sprawiedliwość Boża domaga się odpowiedzialności zbiorowej, ale Est w oparciu o proroka Ezechiela roz. 18, zna już odpowiedzialność jedynostkową³⁷. Widzimy jej dowody w działaniu Opatrzności Bożej w życiu takich osób jak Amana, Waszti, Mardocheusza, Estery itp. Sprawiedliwość ta nie jest przekupna. Amanowi na nic się nie przydało jego srebro, które zamierzał wnieść do skarbców królewskich w zamian za otrzymanie dekretu skazującego Żydów na zagładę. W ekonomii Bożej jest ono bez wartości, bo sprawiedliwość Boża zawsze odniesie ostateczne zwycięstwo. Można śmiało powiedzieć, że cała Est jest jednym wielkim dowodem tego zwycięstwa i wspaniałego tryumfu tej właśnie Bożej sprawiedliwości.

Sprawiedliwość ta między innymi opiera się przede wszystkim na wszechwiedzy Bożej. Ta wszechwiedza różni się od wiedzy zwykłych ludzi, choćby to byli nawet prorocy. Bóg bowiem zna serce i nerki, t. j. wszystkie tajemnice³⁸. Do tego wszechwiedzącego Boga zwraca się Estera — *Panie Ty wiesz wszystko, wiesz, że nienawidzę bezbożnych... Ty znasz niedolę moją*³⁹.

Zdaniem autora Est wszechwiedza Boża utożsamia się z wolą Bożą. Izraelici byli przekonani, że jeśli P. Bóg coś zechce, wszystko wykona. Potrafi pokrzyżować plany nawet najmocniejszych ludzi, zniweczy zamiary królów i przekreśli knowania sprytnego Amana i cel swój osiągnie. Dlatego bo jest prawdomówny. Zawsze w ciągu dziejów Izraela dotrzymywał słowa i gdy raz wybrał ich na *wieczystą posiadłość* ciągle czyni wszystko zgodnie z swoją obietnicą. Dlatego Żydzi ufają Bogu bezgranicznie. Podstawa tej ufności leży w tym przekonaniu, że nie ma nikogo mocniejszego nad Boga. Mardocheusz oświadcza otwarcie: *Panie, Królu, który panujesz nad wszystkimi, ponieważ w mocy Twojej jest wszystko i nie masz takiego ktoby Ci się sprzeciwił, gdy zechcesz ocalić Izraela*⁴⁰. Jest to jeszcze niedoskonałe pojęcie Wszchemocy Bożej oparte na analogiach wziętych ze stosunków ludzkich ale właściwie wystarczające jeśli zważymy, że początkami swoimi sięga przymierza zawartego między Bogiem a Jego ludem.

Ale najciekawszym przymiotem Bożym mocno podkreślonym w Est jest miłosierdzie Boże. Wydawałoby się na pierwszy rzut oka, że P. Bóg nie jest miłosierny, jeśli dopuścił na swój naród wybrany niewolę. Tego zdania

³⁶ Por. Est 4, 17n.

³⁷ Por. Ez 18, 3n.

³⁸ Por. Ps 7, 10; 44, 22.

³⁹ Por. Est 4, 17u.w.

⁴⁰ Por. Est 4, 17b.

są tacy krytycy jak H. Gunkel, O. Proksch, W. Eichrodt i inni⁴¹, którzy nazywają Boga Izraelskiego Bogiem natury, surowym i ostrym sięjącym ogniem i siarką na swoje stworzenia⁴². Zapominają jednak owi autorzy o tym, że fakty te na które się powołują opierają się na sprawiedliwości Bożej, z której zawsze bierze swój początek prawdziwe miłosierdzie. Wiara Izraelitów w ten przymiot Boga była bardzo żywa w czasie niewoli zarówno babilońskiej jak i perskiej a Est jest tej właśnie wiary żywym i autentycznym świadectwem. Jeżeli Mardocheusz i Estera zanoszą swoje modlitwy do Boga, to tylko dlatego, że liczą na miłosierdzie Boże. Miłosierdzie to jest równocześnie wyznaniem ich wiary w Opatrzność Bożą. Dlatego Mardocheusz woła do swego Boga: *Wysłuchaj prośby mojej Panie i bądź łaskaw ludowi Twojemu i obróć smutek nasz w radość, abyśmy żyli i imię Twoje wielbili*⁴³.

Idea miłosierdzia Bożego była od dawna znana w Izraelu i wiązała się z problemem wybrania Izraela i wyniesienia go nad inne narody. Dlatego też autor Est powołuje się na wiele faktów z przeszłości swojego narodu, na miłosierdzie okazywane Abrahamowi, na wykupienie swojego ludu z Egiptu, na dobrodziejstwa świadczone *ojcom i przodkom naszym*⁴⁴. A jeśli w Est czytamy, że P. Bóg dopuścił do wydania dekretu skazującego Żydów na śmierć to nie dlatego, że o nich zapomniał, ale aby się okazało jeszcze większe nad nimi Jego miłosierdzie.

Miłosierdzie Boże w Est nosi już charakter miłosierdzia uniwersalnego. P. Bóg ukazuje się tu już jako obrońca całego uciśnionego narodu, niemniej jednak pamięta o jednostkach jak to zaznacza się wyraźnie w życiu choćby Mardocheusza i Estery. Bóg jest skory do odpuszczania win, bogaty w miłosierdzie szczególnie dla słabych i uciśnionych, a takimi właśnie są Żydzi przebywający w niewoli perskiej. Żydzi uważali, że wiele swojego miłosierdzia okazał im P. Bóg przez Cyrusa, który dekretem swoim złagodził im pobyt w niewoli⁴⁵. Mardocheusz hołdował tej zasadzie, że P. Bóg wybiera sobie pewne osoby przez które całemu narodowi okazuje swoje miłosierdzie. Za taką osobę uważał Estere, która jego zdaniem była narzędziem Opatrzności Bożej. Tego samego zdania była też i Estera, jak to wynika choćby z końcowych słów jej modlitwy: *O potężny nad wszystkimi Boże, wysłuchaj głosu pozbawionych nadziei i wyratuj nas z ręki niegodziwych... i wspomóż mnie opuszczoną i nie mającą nikogo prócz Ciebie Panie*⁴⁶. Wielka nadzieja, połączona z ufnością w pomoc miłosiernego i sprawiedliwego Boga, oparta na niezachwianej wierze w Opatrzność Bożą czuwającą nad losami człowieka, leżą u podstaw teologicznych pojęć Żydów, żyjących pod koniec niewoli perskiej.

⁴¹ Por. P. F. Ceuppens, *Theologia Biblica*, Romae 1938, I, s. 308; także W. Eichrodt, *Theologie des A. T.*, Leipzig 1939, I, s. 23 nn.

⁴² Por. Rodz 7, 17; 19, 24; Wyjście 3, 2; 19, 16 nn.

⁴³ Por. Est 4, 17^b.

⁴⁴ Por. Est 4, 17^{g-n}.

⁴⁵ Por. Iz 45, 1.

⁴⁶ Por. Est 4, 17^{l-t}.

III. MORALNO ETYCZNE POGLĄDY KSIĘGI ESTERY

Zdaniem wielu egzegetów akatolickich, zarówno dawniejszych⁴⁷ jak i najnowszych⁴⁸, Est nie zasługuje na miano księgi posiadającej pozytywny i umoralniający charakter. Odbija przede wszystkim bardzo mocno od ducha miłości tak właściwego księgom N. T., a przez swoje cyniczne okrucieństwa i wyrafinowaną zemstę, odstrasza od siebie każdego przeciętnego czytelnika⁴⁹. Czy można zatem mówić o jakichś moralno-etycznych jej pouczeniach i wzorach do naśladowania piących z tej księgi?

1. Etyka Starego Testamentu

Postawiony wyżej problem jest bardzo złożony i skomplikowany, dlatego nie można go inaczej rozwiązać, jak tylko w oparciu o szersze tło etyki St. T. Zdaniem J. Schildenbergera⁵⁰, nienawistne i mściwe zachowanie się Żydów w stosunku do ich nieprzyjaciół można usprawiedliwić wychodząc z założenia, że Żydzi postępowali zgodnie z tzw. *Cherem* tj. starotestamentalną klątwą⁵¹. Istnieją różne rodzaje tej klątwy, a najbardziej pospolita polegała na tym, że zwyciężonym w walce wrogom Boga względnie swego narodu, odbierano nie tylko życie, ale zabijano także ich zwierzęta i w ogóle cały żywy dobytek, a majątek martwy palono⁵². Takie postępowanie nie było czymś niemoralnym, ale uchodziło powszechnie jako zewnętrzny wyraz sprawiedliwości Bożej, która w ten sposób otrzymywała swoją pełną satysfakcję i odnosiła ostateczne zwycięstwo. Prawo moźeszowe nakazywało przestrzegać bardzo dokładnie tego *Cheremu*. Król Saul np. został ukarany przez Boga odrzuceniem, właśnie za to że nie zastosował tej klątwy w pełni w odniesieniu do Agaga, króla Amalekitów i po zwycięstwie nad nim nie zniszczył jego całego dobytku, lecz co lepsze sztuki bydła zostawił dla siebie⁵³. Estera знаła na pewno ten szczegół z życia chciwego króla i dlatego w obawie by i ją nie spotkała taka kara, jak również i aby uczynić zadość sprawiedliwości Bożej poprosiła króla Aswerusa, o zezwolenie na drugi dzień walki⁵⁴. Ten dzień już właściwie nie był Żydom potrzebny, bo szala zwycięstwa już przechyliła się na ich stronę zdecydowanie, ale Esterze chodziło o zupełne pokonanie wroga. Prośba jej nie zawiera w sobie chęci jakiejś nieludzkiej zemsty czy mściwości, ale jest wyrazem dokładnego rozumienia przepisów etyki St. T. Przepisy te nie powstały nagle, ale od wieków były uświęcone w Izraelu

⁴⁷ Por. E. Renan, *Histoire du peuple d'Israel*, Paris 1893, IV, s. 161.

⁴⁸ H. Ringgren, dz. cyt. s. 115 n.

⁴⁹ Np. pozwala na mordowanie bezbronnych kobiet i dzieci (8, 11), masowe zabijanie wrogów (9, 5), a później na urządzenie z tego powodu pijatyk i swawolnych zabaw (9, 17, 18).

⁵⁰ Por. J. Schildenberger, dz. cyt. s. 47.

⁵¹ Zob. *Le herem* w P. van Imschoot, dz. cyt. II, s. 146 nn.

⁵² Por. Powt Pr 13, 16 n; 1 Mach 5, 5.

⁵³ Por. 1 Król 15, 1—24.

⁵⁴ Por. Est 9, 2. 13. 15.

i miały już swoją długą tradycję, dlatego postępowanie zgodnie z nimi było nawet obowiązkiem Izraelitów. O tym, że Estera nie kierowała się zemstą, a tylko zwykłym stosowaniem *Cheremu*, świadczy ten fakt, że Żydzi po wymordowaniu swoich wrogów zarówno w pierwszym jak i w drugim dniu walki, *na majątek ich ręki swojej nie wyciągnęli*⁵⁵. To jest najlepszym dowodem, że walka nie miała charakteru rabunkowego, ale wypływała z pobudek czysto narodowych i religijnych.

Jednakże takie tłumaczenie tylko w części usprawiedliwia zachowanie się Żydów w stosunku do ich przeciwników. W Est, musimy to szczerze powiedzieć jest jeszcze mimo wszystko dużo zawziętości i nienawiści, które bardzo jaskrawo zarysowują się zwłaszcza podczas walk prowadzonych na odległych od stolicy prowincjach państwa perskiego. Wielu bowiem mieszkańców Persji, zwłaszcza żyjących spokojnie zdala od Suzy, nie zawniło nic w sprawie Amana i Mardocheusza, a jednak i oni także zginęli w walce. Utrata ich życia jest rezultatem rozszalanej na „śmierć i życie” walki, która gdy osiągnęła swój punkt kulminacyjny, nie знаła już prawa łaski i miłosierdzia dla nikogo, kto nie był Żydem. Pod tym względem Est nie można jeszcze porównywać z księgami N. T., choćby z ewangelią św. Łukasza, ale też i nie ma podstaw do takiego porównania, bo przecież są to jeszcze czasy St. T., odległe od poglądów moralnych Chrystusa, co najmniej o 3 wieki.

2. Etyka prowadzenia wojny

Wprawdzie nie można jeszcze na podstawie Est mówić o wojnie w ścisłym tego słowa znaczeniu. Wybicie bowiem przez Żydów w Susie 500 mężczyzn a na prowincjach choćby nawet wzmiankowanych przez tekst 75.000, jeszcze nie uprawnia nas do nazywania tej walki wojną⁵⁶. Nie mniej jednak już i z tego faktu możemy wyciągnąć pewne wnioski o poglądach Żydów na prowadzenie wojny i na ich stosunek do nieprzyjaciół, zwłaszcza w okresie po niewoli babilońskiej.

Przede wszystkim Żydzi prowadząc jakiegokolwiek wojny zaczynali je zawsze w imię obrażonej sprawiedliwości Bożej. Widzieli w niej stale czy to w odniesieniu do siebie czy do swoich wrogów, w wypadku przegrania takiej wojny karę Bożą za popełnione grzechy, szczególnie za bałwochwalstwo. Jednakże przed rozpoczęciem wojny, prowadzili z przeciwnikiem pertraktacje i zachęcali go do pokoju⁵⁷. W czasie samej akcji dawali przeciwnikowi możliwość obrony i zdobycia środków do życia⁵⁸. Dochowywali w czasie wojny, czy po jej zakończeniu, wszelkich zobowiązań, choćby to miało wypaść później na ich szkodę⁵⁹. Słowa Est 8, 11, z drugiego dekretu

⁵⁵ Por. Est 9, 10, 15.

⁵⁶ Por. Est 9, 15, 16.

⁵⁷ Por. Powt Pr 20, 10.

⁵⁸ Por. Powt Pr 20, 19.

⁵⁹ Por. Joz 9, 18 nn.

królewskiego, pozwalające Żydom na wymordowanie wszystkich wrogów począwszy od mężczyzn aż do dzieci, są właściwie formułką, która na podstawie *Cheremu* ma odpowiadać takiemu samemu oświadczeniu *Amana* z 3, 13, gdzie czytamy, że *Aman* wysłał listy do wszystkich prowincji królewskich, *aby wygubić i wybić i wyniszczyć wszystkich Żydów od chłopca do starca dzieci i kobiety w tym samym dniu*. Chociaż Żydzi mogli na podstawie nowego dekretu króla odplacić swoim wrogom zemstą za zemstę, to jednak nie czytamy nigdzie w *Est*, aby znęcali się nad swoimi wrogami, owszem odnosząc się do nich z szacunkiem nie tknęli nawet pozostawionego przez nich ich majątku. Zresztą walka Żydów z Persami była tylko ich obroną, przed atakami wrogów. Z tej też racji konsekwentnie nie można święta *Purim* nazywać pamiątką rzezi i zemsty Żydów nad ich wrogami, ale radosną uroczystością z okazji odniesionego zwycięstwa. Tak więc nawet wojna prowadzona przez Żydów była dążeniem do pokoju, uwolnienia się z rąk wroga i zaprowadzenia dobrobytu w narodzie i w kraju ⁶⁰.

Stosunek człowieka do człowieka

Wyraża się on już ogólnie w poglądach Żydów na prowadzenie wojny. Żydzi unikali wojny, dlatego bo szanowali życie ludzkie. Z tej racji *Mardocheusz* ratuje życie króla, podobnie *Estera* życie całego narodu, zdając sobie sprawę z tego jak wielkim nieszczęściem jest śmierć człowieka. *Estera* nie nalegała na śmierć swoich wrogów. Zanim wyprosi u króla zezwolenie na wydanie dekretu pozwalającego Żydom bronić się przed atakami wrogów, będzie używać wszystkich środków, by sprawę załatwić polubownie. Nie chce za żadną cenę dopuścić do rozlewu krwi. Przez swoją dyplomację, przez wydanie uczyty, przez rozmowy z królem, z *Amanem* i z innymi dostojnikami będzie usiłowała odwrócić zło od swego narodu bez wojny. Ucieknie się do niej jako do ostatecznego środka, ale wychodząc z założenia, że jest to raczej zastosowanie zwykłego prawa odwetu a nie walka.

Troska o człowieka wypływa w *Est* z miłości do niego samego. Sama *Estera* daje wielki dowód tej swojej miłości, ryzykując swoje własne życie, aby ocalić życie swoich bliźnich. Jak wielką jest jej ofiara w tym względzie świadczą o tym jej pełne rezygnacji słowa, *pójdę — mówi — do króla, a jeśli zginę, to zginę* ⁶¹. Słowa te są wyrazem wielkiej ofiarnej miłości bliźniego i właściwie już nie wiele różnią się od wzoru tej miłości jaki zostawił nam w *N. T.* sam *Jezus Chrystus*.

Kraków—Częstochowa

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

⁶⁰ Por. *Est* 10, 3.

⁶¹ Por. *Est* 4, 16.

Ks. Stanisław Szamota, Frydrychowice

EUCHARYSTIA W LITURGII KOŚCIOŁA

Ze słowem Eucharystia kojarzy się nam wiele pojęć takich jak ołtarz, tabernakulum — msza, komunia, adoracja — hostja, monstrancja — sakrament, wystawienie — procesja, benedykcja. Bogata treść tego słowa jest jakby syntezą dogmatu o Tajemnicy Ołtarza. Kościół starochrześcijański Eucharystię nazywał po prostu liturgią (*laos ergon — czyn ludu*). I słusznie. Z woli bowiem Chrystusa Eucharystia (*eucharistein — dziękczynienie*) ma być przede wszystkim publicznym i całkowitym kultem Jego Mistycznego Ciała. Chrześcijanin, jako członek Kościoła uczestniczy w kapłaństwie Chrystusa-Głowy i w Jego ofierze krzyżowej, ponawianej jako *ofiara czysta* na ołtarzach we Mszy św. W ten sposób Eucharystia staje się również ofiarą osobistą każdego ochrzczonego: przez Nią realizuje się najdoskonalej jego *gloria Patri per Filium in Spiritu Sancto*. Równocześnie w uczcie ofiarnej przez Komunię św. chrześcijanin przyswaja sobie owoce Odkupienia, ku uświęceniu i zbawieniu duszy swojej. Z *actio Christi* na ołtarzu łączy się nie tylko czynne uczestnictwo wiernych we Mszy św. lecz także *praesentia Christi*. Tak więc pojęcia przytoczone wyżej a odnoszące się w jakiś sposób do Eucharystii, podkreślają albo czyn Chrystusa, albo Jego obecność. Te dwa aspekty Eucharystii są równocześnie kluczem do zrozumienia historycznej ewolucji w zakresie pobożności eucharystycznej i podstawą właściwego ukształtowania form liturgii eucharystycznej w praktyce duszpasterskiej Kościoła.

Dla pierwszego tysiąclecia Eucharystia była zasadniczo Ofiarą i Pokarmem: dlatego też bardziej świadome i aktywne przeżycie samego misterium mszalnego jest dla tych czasów tak charakterystyczne. Msza św. była w tym okresie rzeczywiście zbiorowym i centralnym aktem kultu wszystkich wiernych: widowym znakiem tej prawdy to ołtarz-stół ofiarny pośrodku świątyni, a przy nim celebrowano *facie ad populum*. Również sam przebieg Mszy, w której lud brał czynny udział przez śpiew aklamacji, składanie darów ofiarnych i Komunię, świadczy o *actio Christi* podkreślanej w pierwszym tysiącleciu liturgii eucharystycznej Kościoła. Natomiast *praesentia Christi* nie doznaje adoracji bogatej w subtelności rubryk i ceremoniału późniejszych czasów. Pierwsze wieki zdają się nie przywiązywać większej wagi obrzędowej do faktu obecności Chrystusa w Eucharystii. Nie znaczy to jednak, by jej nie uznawały i nie czcili na swój sposób. Przechowywano wprawdzie Eucharystię w domach prywatnych chrześcijan, a po prześladowaniach w *sacrarium*, w bocznej ścianie przy ołtarzu, czy w tzw. gołąbku nad ołtarzem, ale przechowywano nie specjalnie dla celów adoracyjnych, tylko jako Wiatyk dla chorych. Nas dzisiaj może gorszy lub dziwi pewna poufalskość i bezceremonialność tych czasów w obchodzeniu się z Eucharystią, czy wobec Niej: postawa stojąca, branie na rękę Ciała Pańskiego przy

Komunii św., uświęcanie oczu i uszów przez zwilżanie Krwią Najświętszą, posyłanie św. Postaci chorym nieraz przez świeckich i to w zwyczajnym woreczku, brak skrupulatnego zbierania cząstek pozostałych na patenie, brak licznych ablucji i częstego przyklękania. Te i inne objawy pozornego nieuszanowania są konsekwencjami stylu pobożności eucharystycznej na pierwszym etapie jej rozwoju. Cechuje ją kontemplacja CHRYSTUSA - BOGA, który z krzyża i ołtarza, jako zwycięzca śmierci i grzechu, jako prawdziwy *Kyrios* i *Pantokrator* ukazuje się ludowi w swojej *passio gloriosa*. Stąd *crux gemmata* bez wizerunku Chrystusa, a jeżeli był On przedstawiony na krzyżu, to jako tryumfujący w królewskiej szacie z koroną na głowie. W poczuciu przynależności do takiego właśnie Chrystusa i doskonałej jedności wewnętrznej z Nim jak i między sobą, wierni starożytnego Kościoła, z prostotą serca i radością gromadzili się przy ołtarzu dla uczczenia Eucharystii. Ołtarz przypominał im samego Chrystusa, na nim uobecniał się Jego czyn zbawczy z polecenia danego w wieczerniku: *to czyńcie...*¹

Kiedy Kościół rozprawił się już z herezjami, podważającymi prawdę o Bóstwie Chrystusa, nadchodził zwolna czas na kontemplację Jego człowieczeństwa. Pod naporem liturgii gallikańskiej za Karolingów, obiektywizm, zwięzłość i monumentalna struktura obrzędów rzymskich, ustępują egzaltowanemu subiektywizmowi, który zaczyna rozbijać organiczną jedność społeczności chrześcijańskiej, jaką *una fides mentium et pietas actionum* wytworzyły przy ołtarzu. Zwiększa się dystans między kapłanem celebrującym Mszę św. a ludem, który zaczyna już coraz więcej tylko słuchać, tracąc świadomość wspólnoty z Chrystusową Ofiarą. Wskutek większej ilości kapłanów przy kościołach klasztornych, zwiększa się liczba ołtarzów, przy których liczne *missae lectae*, podkreślają jeszcze bardziej obraz rozbicia wspólnoty wiernych w najważniejszym akcie kultu, na rzecz pobożności prywatnej: ta zaś, nie kontrolowana przez Kościół, szuka innych źródeł przeżyć religijnych na swoich drogach, w czym dopomagają jej w znaczej mierze zakony żebrzące.

Początek drugiego tysiąclecia zaznacza się już upadkiem klasycznej liturgii mszalnej, wyrosłej z ducha *actuosae participationis fidelium in Sacrosanctis Ecclesiae mysteriis*, na rzecz uwypuklenia raczej obecności Chrystusa w Eucharystii. Pod wpływem gotyku Eucharystia przestaje być właściwie Eucharystią-dziękczynieniem, najdoskonalszym środkiem kultu o charakterze społecznym i misterium ofiarnym w znaczeniu pierwotnym. Rodzi się mistyka Najśw. Sakramentu jako przedmiotu kultu samego w sobie, zawierającego Dawcę łaski, BOGA-CZŁOWIEKA, wyniszczonego i przeżywającego swoją bolesną Mękę nawet w krwawiającej Hostii z Bolsena. Ewolucja nowej średniowiecznej pobożności eucharystycznej, karmiona wybujałym indywidualizmem, postępuje szybko naprzód i prowadzi do wypaczeń, nadużyć oraz upadku ducha

¹ J. A. Jungmann S. J., *Missarum Sollemnia*, Wien 1949.

liturgicznego. Indywidualizm gotyku działa na liturgię w dwóch kierunkach: negatywnie, przez rozbitcie wewnętrznej jedności wiernych z Chrystusem-Głową i Jego ministrem-kapłanem: pozytywnie, przez tworzenie nowych form eucharystycznej pobożności². Czyn świeckich w akcji mszalnej, oddzielonych swego czasu od kapłana nawet zasłoną, zostaje ograniczony do samej wiary w obecność Chrystusa: zamiast *to czyńcie — róbcie co chcecie*. Ze społecznością wiernych łączy kapłana w jego izolacji już tylko martwa prawna idea zastępcy ludu. Lud oddzielony od kapłana zewnętrznie traci w następstwie stanu rzeczy również wewnętrzną łączność z tym wszystkim co czyni kapłan i jest pozostawiony swojemu własnemu subiektywizmowi. Na gruncie zupełnego braku zrozumienia dla organicznego i społecznego charakteru ofiary mszalnej powstają nowe zwyczaje a nieraz i wypaczenia: przerost mszy wotywnych, instytucja altarzystów, stypendia, msze (prywatne, sicca, nautica, venatica, bifaciata, trifaciata) celebrowane kilka razy dziennie, obrócenie kapłana plecami do ludu, cofnięcie ołtarza na ścianę absydy, słuchanie kilku mszy naraz. Te i inne objawy świadczą o tym, że Eucharystia jako Ofiara Nowego Zakonu stała się *mysterium depopulatum*.

Z centralnego punktu świątyni zrezygnowano szukając bocznych kaplic zacisznych, aby sobie w większym skupieniu zapewnić możliwość osiągnięcia obfitszych owoców w postaci różnorodnych *utilitates missae*, wyliczanych przez współczesnych pisarzy ascetycznych.

Na skutek nowych prądów również i jasna struktura mszy rzymskiej doznaje zaciemnienia przez dodatki o znamionach pobożności prywatnej jak np. modlitwy ze złożonymi rękami, u stopni ołtarza, przy ofiarowaniu, przed Komunią św., powstałe na zasadzie *horror vacui* — ostatnia Ewangelia itp. Obiektywne zrozumienie obrzędów mszalnych w ich genetycznym rozwoju, ustępuje miejsca przesadnemu alegoryzmowi w tłumaczeniu poszczególnych części Mszy św. (*Lavabo* — Piłat umywa ręce). Z akcji mszalnej zostają usunięte na dalszy plan takie momenty, które podkreślały mocno czyn wiernych, jako społeczności zjednoczonej w *Corpus mysticum* z najwyższym Kapłanem Chrystusem i Jego przedstawicielem widzialnym przy ołtarzu. Zanika procesja z darami ofiarnymi do ołtarza: jej namiastką staje się intencja mszalna, wręczona kapłanowi poza mszą. Często Komunię św. podczas mszy, zastępuje pacyfikał. Nawet osoby dążące do wyższej doskonałości, przyjmują Komunię św. zaledwie kilka razy do roku, z okazji nadzwyczajnych wypadków, czy uroczystości takich jak np. profesja zakonna, pasowanie na rycerza, koronacja, przed bitwą, przed ordaliami i pojedynkiem, z okazji pielgrzymki czy innej podróży, zwłaszcza morzem.

Nic dziwnego, że w takich warunkach Sobór Laterański IV w 1215 r. uważał za konieczne zobowiązać wiernych do przyjmowania Komunii św.

² A. L. Mayer, *Die Liturgie und der Geist der Gotik*, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft B. V., 1926.

przynajmniej raz w roku około Wielkiej Nocy i to pod sankcją przykazania obowiązującego *sub gravi*. W atmosferze nowej eucharystycznej pobożności, obok wspaniałych kwiatów mistycznych wzlotów, zaczęły się w liturgii pokazywać chwasty nadużyć, mówiące o dziwnym kompleksie sprzecznosci oraz pomieszanie pietyzmu dla świętości z frywolną ironią i profanacją. Czasem rozsiewano Najśw. Sakrament po polach uprawnych, *ut germinent et ditentur*. W oparciu i zasadę filozofii scholastycznej — *nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu* — tęsknota za oglądem zmysłowym i duchowym szukała swego zaspokojenia w przyswajaniu sobie tą drogą treści ideologicznej istoty rzeczy widzialnych i niewidzialnych. Uważano, że i na Chrystusa eucharystycznego wystarczy patrzeć, aby się z Nim jednoczyć. Pragnienie oglądania Hostii prowadzi do powstania wielkiego podniesienia, na którym tendencja gotyku do empiryzmu i osobistego przeżycia religijnego, koncentruje swoją uwagę: podniesienie Postaci eucharystycznych zaczyna się uważać za moment najważniejszy Mszy św. Celtyckie podanie ludowe o św. Gralu, wystąpienie Berengarjusza, negacja przeistoczenia samej hostii, bez związku przyczynowego z przeistoczeniem wina itp. przyczyny, łączenie z prądami kulturalno-filozoficznymi epoki, umacniały coraz bardziej nowy zwyczaj ukazywania Postaci eucharystycznych podczas podniesienia. Ordo mszalne Arcybiskupa Paryża Odo Sully (1196—1208) zawiera pierwszą wzmiankę o obowiązującym kapłanów podniesieniu Hostii konsekrowanej: równocześnie rubryka robi uwagę, aby podniesienie hostii przy *qui pridie* nie było zbyt wysokie. Już bowiem ta pierwsza elewacja postaci stawała się dla ludu źródłem zaspakajania pragnienia oglądania Hostii. Kler tym upodobaniom wychodził na przeciw i już przy *pridie* podnosił hostię *nimis alte*. Podniesienie wielkie po konsekracji, miało przeciwdziałać podniesieniu przy *qui pridie*, przypominającemu potrząsanie darów ofiarnych w Starym Testamencie. *Missale plenum* Piusa V. sankcjonuje przerwę myśli ofiarniczej dla adoracji Chrystusa przy podniesieniu, które się staje dla ludu punktem kulminacyjnym Mszy św. Do uczestnictwa we Mszy św. i spełnienia obowiązku sumienia w sposób zadawalający, wystarczyło według pojęć ówczesnych oglądanie Hostii, która jak św. Gral, promieniowała na patrzących cudowną siłą zbawienia: wielu po widzeniu Hostii wychodziło z kościoła, aby „zbierać podniesienia“ w innych kościołach, zaspakajając pragnienie osobistej pobożności. Kapłani chcąc zadowolić wymagania wiernych przedłużali podniesienie, powtarzali kilka razy, obracali się trzymając Hostię podniesioną, to w lewo, to w prawo. Jakieś bractwo zaskarżyło pewnego proboszcza i wytoczyło mu proces tylko z tego powodu, że członkowie jego mieli wyznaczone takie miejsce w kościele, z którego, nie było widać Hostii podczas podniesienia. Żądano, aby przechowane Postaci eucharystyczne używano nie tylko dla chorych jako Wiatyku lecz żeby pozostawały podniesione dłużej w celu kontemplacji i oglądania³.

³ L. Beauduin O.S.B., *L'occident a l'école de L'orient* — Ireni-

Niemal do XV w. podniesienie było jedyną okazją widzenia Hostii. Nawet gdy niesiono Najśw. Sakrament w procesji niedzieli Palmowej, czy Bożego Ciała, czy jako Wiatyk ciężko choremu, używano do tego celu kielicha, puszki czy jakiegokolwiek naczynia nieprzezroczystego i zamkniętego. Dopiero z końcem XIV w. a przede wszystkim w dokumentach liturgicznych XV w. spotykamy się z szeregiem określeń, stanowiących dalszy etap rozwoju w kierunku możliwości ukazywania Hostii ludowi także z okazji procesji: noszono więc Najśw. Sakrament — *in aperto vasculo, in vase vitreo, in pixide cristallina, in vase perspicuo, in monstrantia cristallina sive conservatorio*⁴. Czasy te łączą z procesją teoforyczną obchód sześciu ważniejszych świąt w roku, takich jak Boże Narodzenie, Wielkanoc, Zesłanie Ducha św., Boże Ciało, WW. Świętych i rocznica poświęcenia kościoła. Z procesją zaczyna się wiązać błogosławieństwo Najśw. Sakramentem.

Podczas benedykcji celebrans robił nad ludem trzy krzyże wypowiadając przy tym słowa: *benedictio Dei Patris et Filii et Spiritus Sancti descendat super vos et maneat semper Amen*. Ponieważ od procesji teoforycznej zaczęła się zwykle nabożeństwo w większe święta, siłą faktu powstał zwyczaj celebrowania Mszy, która miała miejsce po procesji, *coram exposito Sacramento*. Nawet ordo benedyktyński w Bursfeld z poł. XV w. poleca, aby po procesji Bożego Ciała opat wystawił Najśw. Sakrament na ołtarzu, gdzie powinien pozostać aż do końca Mszy św., po której należy ludowi udzielić błogosławieństwa przy słowach *sit et benedictio*. Żeby dogodzić upodobaniom ludu, który przywiązywał wielką wagę do jak najdłuższego oglądania Hostii, celebrans śpiewał trzy razy jakąś antyfonę eucharystyczną, obrócony do ludu z monstancją. W fundacji niderlandzkiego kapłana z miasteczka Oldenzal 1495 r. czytamy: *Et ipso die (w Boże Ciało) sacerdos celebrans cantabit devote tribus vicibus — Ecce panis Angelorum — Corpus Domini demonstrando, choro sibi respondente*. Dalszy rozwój przytoczonych form pobożności eucharystycznej prowadził z kolei do zastosowania ich także poza uroczystością Bożego Ciała, podczas innych Mszy, czy poza Mszą, jako odrębnych nabożeństw. Na początku XVI w. możemy stwierdzić już dosyć rozpowszechniony zwyczaj odprawiania mszy fundacyjnych *de Corpore Christi* z wystawieniem we wszystkie czwartki całego roku. O taki przywilej papieski ubiegali się nie tylko parafie lecz i kościoły zakonne, które nadto w niedziele urządały tego rodzaju Msze. Było to nieraz powodem gorszących sporów między proboszczem a przeło-

kon I (1926): „Dans la pensée de l'Eglise romaine, les développements légitimes qui se sont produits à partir du XII-e siècle dans l'Eglise latine sont accessoires et ne doivent pas modifier les principes traditionnels du culte eucharistique. — O przechowywaniu Eucharystii tak dalej pisze: — „On ne réserve pas parce qu'on doit adorer: on adore parce qu'on doit réserver”.

⁴ P. Brove S. J., *Die Entstehung der Sakramentsandachten*, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft B. VII. 1927.

zonym zakonnym⁵. Z udziałem w Mszach czwartkowych wiązały się odpusty, a specjalne *Fraternitas Corporis Christi* lub nawet miasta, organizowały i finansowały te nabożeństwa eucharystyczne, odprawiane często przy bocznych ołtarzach. Pomału czwartkowe nabożeństwa eucharystyczne oddzielono od Mszy i zaczęto odprawiać po nieszporach i Kompletie, jako celebry samodzielne połączone z błogosławieństwem. Klasztory żeńskie, które z różnych powodów były pozbawione Mszy św. codziennej, otrzymywały jako rekompensatę przywilej wiecznego wystawienia w obrębie klauzury. Synod diecezjalny w Ypern z 1577 r. zakazuje proboszczom, nawet w parafiach o jednym księdzu, odprawiania Mszy tzw. *suchych* nie mających Przejścia, które urządzało w niedziele rano, aby ci, którzy nie mogli być na głównej Mszy parafialnej, nie byli całkiem pozbawieni nabożeństwa. *Missam siccam* miały zastąpić Laudesy o Najśw. Sakramencie z wystawieniem i kazaniem.

Tak podczas podniesienia jak i wystawienia Hostii św. przyciągała lud. Wierzono mocno, że Jej widok uświęca dusze i oddala wszelkie nieszczęścia. Prawdziwa pobożność łączyła się w tym wypadku nieraz z pewnymi objawami zobobonu i wypełniała kościoły wiernymi. Nic dziwnego, że duchowni schlebując upodobaniem ludu, lub kierując się innymi motywami, mnożyli bez żadnych ograniczeń procesje eucharystyczne i Wystawienia, co nie odbyło się bez nadużyć i wypaczeń w życiu liturgicznym Kościoła. Musiała nastąpić reakcja. Jej wodzem duchowym stał się kard. Mikołaj z Kuzy (zm. 1464 r.). Coraz częściej podnosiły się na synodach diecezjalnych głosy za ograniczeniem wystawień. Nie brakło i takich, którzy wobec wystawień zajęli stanowisko negatywne. Argumentowano, że zbyt częste ukazywanie Hostii św. ludowi *sine velamine* przyczynia się do pomniejszenia bojaźni i czci dla Najśw. Sakramentu — że Eucharystia została ustanowiona przede wszystkim jako Ofiara i Pokarm w Komunii św.⁶. Dekrety reformatorskie, tu i ówdzie wydane, próbowały ograniczyć procesje eucharystyczne i wystawienia tylko do Bożego Ciała z oktawą. Również i większa cześć dla Najśw. Sakramentu zdawała się być w ten sposób zabezpieczona⁷. Próby reformy okazały się krótkotrwałe i nie zmieniły dotychczasowego stanu rzeczy w kulcie eucharystycznym.

⁵ Rozstrzygnięcie przez władze duchowne sporu między proboszczem a klasztorem Dominikanek: „...Die Monstranz mit dem Leib des Herrn nicht alle Sontage, sondern nur an den Festtagen in der Kapelle ausgesetzt werden dürfe, und das teils wegen der Ehrfurcht vor dem Sakrament, teils um die Nachteile zu verhindern, die aus der häufigen Exposition für die Pfarrkirche entstehen könnten“, art. cyt. wyżej.

⁶ Synod w Schwerin z 1492 r. wyjaśnia: „...Das Sakrament oft aussetzen, heisst nicht es ehren, sondern es der Geringschätzung preisgeben, weil es den Laien zu familiär wird“. — Inny synod orzeka: — „Item providetur de Corpore Dominico, ne ad alios deferatur usus ad eos, ad quos est institutum, et ne publice seu aperte ad aspectum teneatur“ (art. cyt. wyżej).

⁷ Dominikański *Młot czarownic* z 1487 r. popiera również to stanowisko, gdy pisze: „...Antiquissimae consuetudines ecclesiarum Galiae et

Sami papieże Kalikst III, Paweł II, Leon X, nie popierali tendencji reformatorskich i chętnie, w formie przywilejów, udzielali zezwoleń na wystawienia w czwartki całego roku, większe święta, a nawet w rocznice śmierci proboszcza czy fundatorów — *in monstrantia seu vase vitrio aut cristallino, auro vel argento circumdata*. Rok 1535 przynosi ze sobą nową formę adoracji Najśw. Sakramentu: jest to 40-to godzinne nabożeństwo, na pamiątkę spoczynku Ciała Chrystusowego w grobie. *Missae pro pace*, obowiązująca w drugi dzień wystawienia, wskazuje na pierwotny charakter tego nabożeństwa: mianowicie było ono publiczną modlitwą o pokój dla Kościoła. Dopiero później, pod wpływem Jezuitów, otrzymało ono charakter nabożeństwa przebiegającego za grzechy karnawału. *Instructio Clementina* z 1705 r. reguluje jego obrzędy.

Wystąpienie Lutra nie sprzyja uregulowaniu form kultu eucharystycznego w duchu liturgii, z równoczesnym uwzględnieniem *actio Christi*. Sobór trydencki (1545—1563) wbrew poglądom Lutra, wyjaśnia naukę katolicką o prawdziwej, rzeczywistej i istotnej obecności Chrystusa Pana w Eucharystii. Praktycznym postulatem obrony dogmatu były oczywiście wystawienia, dające wiernym okazję do wyznawania swej wiary: w wielu krajach, opanowanych przez protestantyzm, wystawia się Najśw. Sakrament prawie codziennie lub też na stałe, dzień i noc. Znowu podnoszą się głosy przeciw przerostom tej formy kultu eucharystycznego. Większość jednak trzyma się starych praktyk, przeważnie z tego względu, że lud był do nich przywiązany a z okazji wystawień zapełniały się kościoły. Dopiero w XVII w. Rzym stanął mocno na stanowisku kard. Mikołaja z Kuzy, aby poza oktawą Bożego Ciała wystawienia robiono bardzo rzadko, tylko z ważnych powodów uznanych przez biskupa. Zwłaszcza w stosunku do Zakonów, zasada ta była postawiona dosyć ostro. W dekrete Kongregacji Soborów z dn. 17. VIII. 1630 r. czytamy: *S. Congr. censuit, non licere Regularibus, etiam in eorum propriis ecclesiis, SS. Eucharistiae Sacramentum publice adorandum exponere nisi ex causa autem privata posse, dummodo SS. Sacramentum e tabernaculo non extrahatur, et sit velatum ita, ut ipsa Hostia videri non possit*. Kościół pomalu zaczyna wstępować na drogę powrotną do pierwszego tysiąclecia swego istnienia, jeżeli chodzi o uporządkowanie kultu Eucharystii z punktu widzenia liturgicznego. Dekrety Stolicy Apostolskiej w tej sprawie nie zmieniły dotychczasowego stanu rzeczy, gdyż nie były respektowane, zwłaszcza przez Zakony. Jeden z teologów włoskich XVII w. z ubolewaniem stwierdza: *passim enim Regulares exponunt populo Eucharistiam ad adorandum, absque episcoporum licentia*. Tak więc piętno, które gotyk wycisnął na pobożności eucharystycznej, pozostało zasadniczo do dnia dzisiejszego, przynajmniej w praktyce duszpasterskiej: teoretyczna postawa Kościoła jest jednak pod tym względem raczej negatywna, zwłaszcza gdy chodzi o *expositio publica* —

quarundam Germaniae, cum decreverint Eucharistiam ad auras deportare, non poterit hoc esse illicitum, verum quod non in patulo, sed in sacrario abscondito et incluso" (art. cyt. wyżej).

ostensorio inter Missarum sollemnia. Kanon 1274 K. P. K. nie zakazuje wyraźnie Mszy z wystawieniem nawet w uroczystość Bożego Ciała (*fieri potest — infra octavam* nie aktualne!). Co do *expositio privata* niema żadnych ograniczeń: wystarczy jakakolwiek słuszna przyczyna, aby zrobić benedykcję w puszcze bez specjalnego zezwolenia Ordynariusza. Natomiast gdy chodzi o wystawienie w monstracji — *ex iusta et gravi causa publica* — potrzebna jest aprobata biskupa. Encyklika „*Mediator Dei*” Piusa XII z 20. XI. 1947 r. zaleca wszystkie formy adoracji Eucharystii zgodnie z tradycją Kościoła, jako bardzo pożyteczne i chwalebne: ma na myśli jednak *Eucharisticus adorationis cultus... a divina litatione distinctus* i pomija zupełnie milczeniem zwyczaj odprawiania Mszy św. z wystawieniem.

Z samego układu kwestii omawianych w encyklice można się wiele nauczyć: 1. Istota Ofiary Eucharystycznej. 2. Uczestnictwo wiernych w Ofierze, 3. Komunia wiernych a Msza św. 4. Adoracja Eucharystii. Również w praktyce duszpasterskiej należałoby zachować powyższy porządek. Encyklika bowiem godzi w sposób harmonijny dwa aspekty kultu Eucharystii, wysuwając na pierwszy plan czyn Chrystusa-Kapłana, a następnie Jego obecność, domagającą się wyznania wiary: *adoro Te devote, latens Deitas*. W duchu tym należałoby ukształtować np. sam obchód uroczystości Bożego Ciała. Wprawdzie święto Bożego Ciała nie wyszło z ducha Eucharystii w sensie pierwotnym tego słowa, tylko powstało raczej w oparciu o mistykę Sakramentu jako widzialnego znaku żywej obecności Boga-Człowieka, nie mniej jednak i dzisiaj struktura obrzędowa liturgii Bożego Ciała, nie powinna się ograniczać tylko do form, będących nieraz świadectwem naiwnej pobożności: zachowując hierarchię wartości obrzędowych, uroczystość Bożego Ciała ma podkreślać również samo znaczenie Ofiary Chrystusa, w której wierni uczestniczą przez Komunię św. i której owocem dopiero jest Chrystus wśród nas obecny.

Frydrychowice

Ks. STANISŁAW SZAMOTA

Ks. Józef Żelazek

LITURGIA I DZIECKO

I. STOSUNEK P. JEZUSA I KOŚCIOŁA DO DZIECKA

Świat pogański mierzył wartość dziecka jego walorami naturalnymi, dopuszczał więc nawet mordowanie dzieci fizycznie upośledzonych. U Izraelitów potomek męski był upragniony, budząc nadzieję wypełnienia się na nim zapowiedzi mesjańskich; mniejszą wartość przedstawiała dziewczynka, gdyż wykluczała ze względu na swą płć ziszczenie się proroctw mesjańskich.

P. Jezus radykalnie zmienił ustosunkowanie się do dziecka. Już jako Dziecię Boże ze złóбка rzuca nowe światło na ludzkie dziecięctwo. W nauczaniu zaś precyzuje swój stosunek do dziecka. Apostołom nakazuje dopuścić dzieci do siebie, zapewniając, że one stoją najbliżej królestwa niebieskiego: „Pozwólcie dzieciątkom przychodzić do mnie, a nie zabraniajcie im: albowiem takich jest królestwo Boże“ (Łk. 18, 16). Na innym miejscu upomina starszych, by duchowo stali się dziećmi: „Zaprawdę powiadam wam: Jeśli się nie nawrócicie i nie staniecie się jako dziatki, nie wnieście do królestwa niebieskiego. Ktokolwiek tedy uniży się jako to dzieciątko, ten jest większy w królestwie niebieskim“ (Mt. 18, 3—4). Ostrzega też P. Jezus przed gorszeniem dzieci: „A kto by zgorszył jednego z tych małych, którzy we mnie wierzą, lepiej by mu było, aby mu zawieszono kamień młyński u szyi, i zatopiono go w głębokościach morskich“ (Mt. 18, 6). Boski mistrz w miłowaniu dzieci posuwa się tak daleko, że równa je sobą: „A kto by przyjął jedno dzieciątko takie w imię moje, mnie przyjmuje“ (Mt. 18, 5).

Kościół św., wierny spadkobierca nauki swego Założyciela, otacza dziecko specjalnie troskliwą opieką. By przemienić je na dziecko Boże, nakazuje, aby „dzieci jak najprędzej były ochrzczone“ (C. I. C. can. 770). Pragnie też, by wcześniej przyjęły pierwszą Komunię św., wymagając od nich jedynie odróżnienia Chleba Eucharystycznego od zwykłego chleba. Na rodziców Kościół nakłada obowiązek, aby potomstwu swemu zapewnili wykształcenie religijne i moralne, wychowanie fizyczne i społeczne, a także dbali o jego dobro doczesne (C. I. C. can. 1113). Nie tylko rodzice i ich zastępcy, lecz także rodzice chrzestni mają troszczyć się, by dzieci nauczano katechizmu (C. I. C. can. 1335). Na walki zaś życiowe Kościół umacnia dzieci sakramentem Bierzmowania. W czynnościach liturgicznych dziecko zajmuje uprzywilejowane miejsce: w kościele stoi najbliżej ołtarza, na procesjach postępuje przed celebransem. To są sprawy znane z codziennego pełnienia obowiązków pasterskich.

II. LITURGIA KOŚCIOŁA I DZIECKO

Pragnę zwrócić uwagę na mniej znane objawy troski Kościoła o dziecko, na sakramentalia, a więc błogosławieństwa, jakimi darzy dziecko jeszcze przed jego urodzeniem, a potem w ciągu życia, oraz na ceremonie pogrzebowe, przepisane dla dziecka.

1. Błogosławieństwo kobiety ciężarnej.

Jeszcze przed narodzeniem dziecka Kościół udziela mu swego błogosławieństwa. Jest ono połączone z błogosławieństwem matki, która ma wydać na świat potomstwo, bo wtedy życie dziecka jest ściśle związane z życiem matki. Modlitwy więc odnoszą się do obojga.

Po wersetach zanosimy w pierwszej oracji błaganie, by Bóg, który

przez wiarę dał nam poznać tajemnicę Trójcy św., mocą tej wiary zabezpieczył swą służebnicę przed wszystkimi przeciwnościami.

Treść drugiej modlitwy obraca się około mającego narodzić się dziecicia. Wspominając na naszych przodków w Izraelu, uświęconych przez Boga mocą Ducha św., na przygotowanie ciała i duszy Najświętszej Dziewicy, by za sprawą Ducha św. stała się godnym mieszkaniem Syna Bożego, na napełnienie św. Jana Chrzciciela Duchem św. i uwolnienie go w łonie matki od grzechu pierworodnego, bo w chwili nawiedzenia „skoczyło dzieciątko w żywocie“ (Łk. 1, 44) św. Elżbiety, prosimy, aby Bóg przyjął ofiarę skruszonego serca i gorące pragnienie swej służebnicy, błagającej o zachowanie dziecięcia, które jej zezwolił począć, by przy połoгу szczęśliwie ujrzało światło, a potem wiernie Bogu służyło i osiągnęło życie wieczne.

Po pokropieniu matki wodą święconą odmawia się psalm 66. Jest to hymn pochwalny na cześć sprawiedliwych rządów Boga nad światem i Jego opieki nad Izraelem. Budzi on nadzieję, że Bóg sprawiedliwy pokieruje losem matki i dziecka, oraz udzieli im swej opieki. Wiersz 7, w którym wspominamy, że ziemia dała swój owoc, pozwala ufać, że i matka wyda owoc swego żywota.

Pokrzepieni tą ufnością w następujących wersetach wychwalamy Tróję św., która poleciła swoim aniołom, by strzegli matki na wszystkich drogach Bożych. Do aniołów też zwracamy się w ostatniej modlitwie.

Na zakończenie kapłan, kreśląc znak krzyża św., udziela w imię Trójcy św. błogosławieństwa, prosząc, aby zstąpiło na matkę i jej dziecko, oraz pozostało zawsze z nimi.

Ponieważ w czasie porodu grozi matce i dziecku niebezpieczeństwo utraty życia, a dziecku i życia wiecznego, gdyby zmarło przed udzieleniem Chrztu św., Kościół swą macierzyńską troską obejmuje oboje, bo życie tych dwojga jest wtedy niepodzielnie ze sobą złączone, udzielając im swego błogosławieństwa. Otucha i męstwo wstępuje w serce matki, gdy czuje nad sobą opiekę Boga i Kościoła w tej chwili, zanim smutek jej w radość się przemieni, że człowiek przyszedł na świat.

2. Błogosławieństwo po urodzeniu dziecka (wywód).

Gdy matka urodzi dziecko, po przebytej chorobie udaje się do kościoła, gdzie klęka przy jego drzwiach, oczekując na błogosławieństwo, którego zasadniczo udziela proboszcz, chyba że matce łatwiej je otrzymać od innego kapłana, ale i wtedy powinien to być przełożony kościoła, a nie jego pomocnik.

Po wręczeniu matce zapalanej świecy, pokropieniu jej wodą święconą i wezwaniu wspomnienia w imieniu Pana, kapłan w antyfonie oznajmia, że „ta weźmie błogosławieństwo“, poczem odmawia Psalm 23, wymieniając cnoty moralne tych, którzy mogą zamieszkać na miejscu świętym. Muszą się odznaczać niewinnością rąk, czystością serca, być wolni od próżności

i zdrady wobec bliźniego. Przed takimi podniosą się bramy wieczne i przez nie wejdzie Król Chwały. Podobnie przed matką otworzą się bramy świątyni i stanie przed obliczem Pana mocnego i potężnego, bo, jak zapewnia powtórzona w całości antyfona, „ta weźmie błogosławieństwo od Pana i miłosierdzie od Boga, zbawiciela swego: ponieważ ta jest z rodu szukających Pana“.

Następnie kapłan podaje matce do ręki koniec stołu, zwisający z lewej strony, i wprowadza ją do kościoła, mówiąc: „Wejź do świątyni Bożej, uczcij Syna błogosławionej Maryi Dziewicy, który dał ci potomstwo. Po doprowadzeniu matki do ołtarza, gdzie ona klęka i dziękuje za otrzymane macierzyństwo, kapłan „zwraca się do Trójcy św., odmawia Ojcze nasz i te same wersety, jakie są przepisane przy błogosławieństwie matki przed położeniem.

Po ich zakończeniu wzywa do modlitwy, w której, wspominając macierzyństwo Matki Najświętszej, dzięki któremu smutki wiernych matek zamieniają się w radość, błaga Boga, by łaskawie spojrział na służebnicę swoją, z weselem przychodzącą do świątyni z podziękowaniem za wydanie na świat potomstwa, i sprawił, aby wraz ze swym dziećciem za wstawiennictwem Najświętszej Maryi Panny po tym życiu weszła do radości wiecznego szczęścia.

Kropiąc wodą święconą, kapłan na zakończenie składa życzenie, by pokój i błogosławieństwo Trójcy św zstąpiły na matkę i pozostały z nią na zawsze.

Chociaż to błogosławieństwo bezpośrednio przeznaczone jest dla matki, nie pomija jednak dziecka. Uzasadniony jest więc zwyczaj, że matka przychodzi na jego przyjęcie bezpośrednio po udzieleniu dziecku Chrztu św., trzymając je na rękach.

Dotychczasowe błogosławieństwa były skierowane zasadniczo do matki, a pośrednio tylko do dziecka. Rytuał przepisuje jednak specjalne błogosławieństwa dzieci.

3. Błogosławieństwo dziecka.

Pierwsze z nich jest ogólne. Wezwawszy wspomnienia w imieniu Pana, Stwórcy nieba i ziemi, kapłan w dalszych wersetach prosi o zmiłowanie się Boga, który strzeże małe dzieci, o wysłuchanie modlitwy i przyjęcie swego wołania.

W modlitwie zaś błaga P. Jezusa, który zechciał być dzieckiem, choć jako Bóg został zrodzony przed wiekami, i umiłował niewinność wieku dziecięcego, oraz miłownie brał dzieci w swoje objęcia, aby temu dziecku udzielił swego błogosławieństwa, które sprawi, że złość nie odmieni jego umysłu, że, podobnie jak Dziecię Jezus, będzie wzrastało w latach, w mądrości i łasce i podobało się Jezusowi.

Kropiąc dziecko wodą święconą, kapłan prosi by pokój i błogosławieństwo Trójcy św. zstąpiło na nie i pozostało w nim na zawsze.

4. Błogosławieństwo dziecka celem uzyskania dla niego miłosierdzia Bożego.

Drugie z błogosławieństw dzieci ma specjalny charakter. Celem jego jest uproszenie miłosierdzia Bożego dla dziecka. Wyraża to modlitwa, w której przypominamy nakaz Chrystusa Pana, by apostołowie dozwolili dzieciom przyjść do Niego, bo takich jest królestwo niebieskie. Ośmieleni tą miłością Jezusa ku dzieciom, prosimy Go, aby ze względu na wiarę i pobożność Kościoła i rodziców dziecka, któremu udziela się błogosławieństwa, wylał na nie moc swego błogosławieństwa, dzięki któremu niech wzrasta w cnocie i mądrości u Boga i u ludzi, dojdzie do pogodnej starości i osiągnie zbawienie wieczne.

W następującym po modlitwie Psalmie 112 wzywamy dzieci, by chwaliły imię Pańskie, bo Bóg, chociaż sam wywyższony, łaskawie patrzy na małych i poniżonych, by ich wywyższyć. Ostatni wiersz czyni aluzję do św. Elżbiety, Której Bóg dał dziecię po długim okresie niepłodności, by się weseliła, gdyż przez porodzenie dziecięcia Bóg zdjął z niej hańbę niepłodności. Psalm ten bardzo trafnie dobrany jest do błogosławieństwa, udzielanego dzieciom.

Po jego zakończeniu odmawia się Ojciec nasz i, udziela się błogosławieństwa.

5. Błogosławieństwo dzieci, zwłaszcza zebranych w kościele.

Trzecie z błogosławieństw, udzielanych dzieciom tym różni się od poprzednich, że otrzymuje je większa grupa dzieci, przyprowadzonych do kościoła.

Kiedy dzieci o oznaczonej godzinie zbiorą się w świątyni w towarzystwie rodziców, którzy je pouczyli, by się pobożnie zachowywały, ustawia się je w porządku, oddzielnie chłopców i dziewczynki.

Kapłan najpierw wygłasza okolicznościowe przemówienie. Następnie w antyfonie zwraca się do dzieci z zachętą, by chwaliły imię Pana. Jest to pierwszy wiersz z Psalmu 112, po którym odmawia się następne, aby na zakończenie powtórzyć antyfonę: „Chwalcie, dzieci, Pana: chwalcie imię Pańskie“. Antyfonę tę i psalm, omówiony już przy poprzednim błogosławieństwie, można opuścić, jeśli zebrało się mniej dzieci, lub błogosławieństwa udziela się mniej uroczyście.

Wtedy bezpośrednio przechodzi się do wersełów. Przypominają one nakaz Chrystusa, by zezwolić dzieciom przychodzić do Niego, gdyż ich jest królestwo niebieskie, zapewniają, że aniołowie zebranych dzieci zawsze oglądają oblicze Ojca, wyrażają prośbę, by nieprzyjaciel nic nie wskórał u tych dzieci, a duch nieprawości im nie szkodził. Po zwykłych wersełach, poprzedzających każdą modlitwę, następują trzy oracje.

W pierwszej z nich po wspomnieniu zdarzenia ewangelicznego, prosimy aby Chrystus Pan ze względu na niewinność chłopców i dziewczynek i na pobożność ich rodziców pobłogosławił zebraną dźwiatwę, by wzrastała w łasce

Boga poznawała i miłowała, strzegła Jego przykazań i szczęśliwie osiągnęła upragniony cel.

W drugiej modlitwie błagamy Boga, aby za pośrednictwem Maryi, zawsze Dziewicy, strzegł zebraną gromadkę od wszelkiej przeciwności i zasadzek nieprzyjacielskich.

W trzeciej zwracamy się do świętych aniołów, aby ich pomoc broniła dzieci i pozwoliła im cieszyć się wiecznym towarzystwem z chórami anielskimi.

Na zakończenie kapłan, kreśląc znak krzyża św., prosi, aby Bóg w Trójcy św. błogosławił dzieciom i strzegł ich serc i umysłów, poczem kropi je wodą święconą.

6. **Błogosławieństwo dzieci chorych.**

Ostatnie z błogosławieństw dotyczy dzieci chorych, które jeszcze nie doszły do używania rozumu, więc nie mogą przyjąć sakramentu Namaszczenia chorych. Jest to dowód czulej miłości Kościoła, że przychodzi dzieciom z pomocą w cierpieniu, by przez modlitwę swoją uprosić im skutki podobne do tych, jakie stają się udziałem dorosłych w sakramencie Namaszczenia.

Wchodząc do chorego dziecka, kapłan składa życzenie pokoju dla tego domu i dla mieszkających w nim i kropi wodą święconą chorego, jego łóżko i całe mieszkanie.

Odmawiany potem Psalm 112 nabiera przy chorym innego wydźwięku. Nawojując do chwaleń Pana, przypomina, że chociaż Bóg mieszka na wysokościach, to jednak patrzy na niskości, podnosi z ziemi nędznego, a ubogiego z gnoju wywyższa, więc i to dziecko może podźwignąć z choroby. Jeśli cudownie położył kres nieplodności św. Elżbiety, by mogła porodzić dziecko, to tym bardziej mocen jest już żyjącemu przywrócić zdrowie. Tak rozumiany psalm ten jest pełen nadziei w chorobie.

Po wezwaniu do modlitwy prosimy Boga, dla którego wszystko dorasta, by wyciągnął swoją prawicę nad chorującym w młodym wieku dzieckiem, i by za Jego sprawą doszło do pełni lat oraz zachowało wierność i miłe posłuszeństwo Bogu przez wszystkie dni swego życia.

W drugiej modlitwie, pomyśl na miłosierdzie Boga, dającego wszelką pociechę, mającego w swej pieczy wszystkie stworzenia, wlewającego łaskę uzdrowienia dla duszy i ciała, prosimy Boga, by raczył chorego podnieść z łoża boleści i wrócił go w dobrym zdrowiu Kościołowi świętemu i rodzicom. Uzdrowione zaś dziecko niechaj po wszystkie dni przedłużonego swego życia wzrasta w łasce i mądrości u Boga i u ludzi, służy Bogu w sprawiedliwości i świętości oraz zanoszi Mu należne dzięki za okazane sobie miłosierdzie.

Trzecia modlitwa zwraca się do Boga za pośrednictwem aniołów, któ-

rzy posługują Mu w niebie, by za ich wstawiennictwem życie chorego dziecka zostało umocnione.

Zakończywszy ostatnią modlitwę, kapłan kładzie prawą rękę na głowę dziecka, i, wspominając, jak P. Jezus kładł ręce na chorych, a ci się dobrze mieli, prosi przez zasługi świętych Apostołów Piotra i Pawła i wstawiennictwo wszystkich świętych, aby Jezus, Syn Maryi, był łaskawy i życzliwy dla chorego.

Jeśli czas na to pozwala, a rodzice dziecka tego sobie życzą, kapłan według swego uznania może teraz odmówić początek Ewangelii według św. Jana

Udzielenie błogosławieństwa w imię Boga wszechmogącego kończy tę ceremonię.

7. Obrzędy pogrzebowe dzieci.

Jeśli jednak P. Bogu spodoba się powołać dziecko do siebie, wtedy Kościół jego pogrzeb otacza bogatymi w treść ceremoniami, na które składają się obrzędy w domu zmarłego, w drodze do kościoła, w kościele, w drodze do grobu i przy grobie.

a) W domu zmarłego.

Gdy umrze dziecko ochrzczone przed dojściem do używania rozumu, Kościół przepisuje, by zostało ubrane na biało; na głowę kładzie się mu wianek z kwiatów lub pachnących ziół. Jest to symbol nienaruszalności ciała i dziewictwa dziecka.

Kapłan w komży i białej stule wchodzi do mieszkania, gdzie złożono zwłoki, kropi je wodą święconą, poczem rozpoczyna antyfonę: „Niech imię Pańskie“, po której następuje Psalm 112. Przy pogrzebie nabiera on innej treści. Imię Pańskie zostało uwielbione przez śmierć niewinnego dziecka, które powiększyło zastępy niebieskie. P. Bóg wejrzał ze swych wysokości na ziemię i ubogiego jej mieszkańca wywyższył, aby imię Pańskie było błogosławione odtąd aż na wieki.

b) W drodze do kościoła.

Niosąc zwłoki do kościoła, śpiewamy Psalm 118. Wystawia on tych, którzy zachowują prawo Boże. Dziecko, które nie doszło do używania rozumu, nie mogło go przestąpić. Zatem „błogosławieni niepokalani w drodze, którzy chodzą w zakonie Pańskim“. Niepokalani w krótkiej drodze swego życia, dziecko będzie na wieki wystawiać Boga w prostocie swego serca. Połączone z Bogiem, będzie się teraz przypatrywało drogom Pana i rozmyślało o Jego sprawiedliwości.

Jeśli droga do kościoła jest dłuższa i skończy się Psalm 118, wtedy podejmuje się śpiew 148. Wzywamy w nim niebo i ziemię oraz wszystko, co je zamieszkuje, do chwalenia Pana. Niechże głoszą chwałę Jego młodzieńcy i panny, do których grona należy zmarłe dziecko. Ostatni wiersz,

głoszący chwałę wszystkich świętych, odnosi się i do dziecka, które przez śmierć swoją powiększyło ich grono.

c) W kościele.

Po wejściu do kościoła i ustawieniu trumny intonuje się antyfonę, a po niej Psalm 23. Opiewa on triumfalny wjazd Króla Chwały na górę Syjon. Podobnie w chwale wchodzi dusza dziecka do nieba, bo jest ono niewinnych rąk i czystego serca, nie użyło za życia próżności i nie stało na zdradzie bliźniemu. Teraz więc w nagrodę bierze błogosławieństwo od Boga, a przed jego duszą otwierają się bramy nieba.

Po zakończeniu Psalmu powtarza się antyfonę, która zapewnia, że ze zmarłe dziecko weźmie błogosławieństwo od Pana i dozna miłosierdzia Bożego, ponieważ należy do rodu szukających Pana.

Po odśpiewaniu: „Kyrie, eleison. Christe, eleison. Kyrie, eleison“ odmawia się Ojciec nasz i kropi trumnę wodą święconą.

W poprzedzających modlitwę wersetach zwraca uwagę drugi, w którym jakoby przemawiało zmarłe dziecko, ciesząc się, że Bóg przyjął je do siebie z powodu niewinności i umocnił je na wieki w swojej obecności.

W modlitwie, wyrażając pewność, że Bóg zmarłe po Chrście dzieci bez ich zasług natchmiał obdarza życiem wiecznym, jak to też uczynił dziecku, któremu sprawiamy pogrzeb, prosimy, abyśmy za pośrednictwem Matki Najświętszej i wszystkich świętych, służąc Bogu czystym umysłem, połączyli się na wieki z błogosławionymi dziećmi w raju.

Jeśli odbywa się pogrzeb dziewczynki, zmieniamy odpowiednie wyrazy w antyfonie i modlitwie.

d) W drodze do grobu.

Opuszczając kościół, intonuje się antyfonę, a po niej Psalm 148.

Po przybyciu do grobu powtarza się antyfonę, która nakazuje wszystkim chwalić imię Pana.

Wziewawszy Trójcy św., śpiewa się wersety, z których środkowy oznajmia, że P. Jezus domagał się dopuszczenia dzieci do siebie, bo ich jest królestwo niebieskie; stało się ono udziałem grzebanego dziecka.

W modlitwie, wspominając na umiłowanie przez Boga świętej czystości, dzięki której dziećmi zostało powołane do królestwa Bożego, błagamy, by P. Jezus przez zasługi swej męki i wstawiennictwo Matki Boskiej oraz wszystkich świętych sprawił, abyśmy ze wszystkimi wybrańcami Bożymi mogli współwesościć się w niebie.

Gdy opuszcza się trumnę do grobu i zasypuje ziemią, śpiewa się hymn „Witaj Gwiazdo morza“. Jego prośby dotyczą pielgrzymujących do Boga. W drodze do królestwa niebieskiego prosimy, aby Najświętsza Dziewica była naszą przewodniczką, wyjednała nam zgładzenie win, oświecenie umysłów, pomnożenie łaski, bezpieczny żywot na ziemi i prośby nasze odniosła swojemu Synowi, byśmy i my osiągnęli królowanie z Jezusem.

Jeśli zwłok nie odprowadza się na cmentarz, to modlitwy powyższe odmawia się w kościele.

e) Skrócony porządek grzebania dzieci.

Ze słusznej przyczyny można skrócić ceremoniał pogrzebu dzieci, przestając jedynie na tej części, która jest przepisana do odprawienia w kościele, kończąc ją odśpiewaniem hymnu „Witaj Gwiazdo morza“.

f) Uwagi o pogrzebie dziecka.

Bogaty w ceremoniał jest pogrzeb dziecka. Kościół św. traktuje go bardzo poważnie. Przepisuje przyprowadzenie zwłok z domu do kościoła, modlitwy w świątyni, odprowadzenie na cmentarz, a nawet dopuszcza powrót do kościoła, czego nie ma przy pogrzebach dorosłych.

Pogrzeb dziecka jest tak uroczysty, bo Kościół św. cieszy się, że dusza dziecka powiększyła grono świętych. Treść więc modłów jest radosna. Nie zanosimy ich za niewinne dusze, lecz stwierdzamy w nich szczęśliwość dzieci zmarłych; psalmy kończą się doksologią, wielbiącą Tróję św. za to, że powołała duszę dziecka do królestwa niebieskiego. Teksty więc liturgiczne niosą pociechę i ukojenie dla pozostałych przy życiu, szczególnie dla rodziców, zapewniając o wiecznym szczęściu zmarłego.

Omawiając błogosławieństwa, jakich Kościół udziela dzieciom nie możemy pominąć uroczystości pogrzebowych, bo i one należą do sakramentaliów, przez które Kościół oddziaływa na wiernych, a są bardzo mało znane.

III. WNIOSKI DUSZPASTERSKIE

Dzieci są skarbem Kościoła, który za przykładem P. Jezusa otacza je swoją matczyną opieką, dając temu wyraz w ustanowionych przez siebie sakramentaliach, przez których udzielanie pomnaża łaskę uświęcającą i udziela łask uczynkowych swym najmłodszym członkom i ich rodzicom. Z tych dobrodziejstw może korzystać dziecko jeszcze przed urodzeniem, w błogosławieństwie matki przed położeniem Kościół modli się o zachowanie poczętego życia. Błogosławiając matkę po urodzeniu dziecka prosi także o wieczną radość dla niego. Dla młodego wieku Kościół przepisał aż trzy błogosławieństwa, w tym dwa indywidualne, a trzecie zbiorowe, udzielane większej grupie dzieci zebranych w kościele. W wypadku choroby Kościół prosi o przedłużenie życia dziecka. A gdy nastąpi śmierć, pogrzeb jego otacza przepychem liturgii, ciesząc się z narodzenia nowego świętego. Kościół więc pragnie przez sakramentalia zapewnić dziecku łaski jeszcze przed narodzeniem, aby je nimi wzmacniać w życiu i duszę jego przeprowadzić do nieba.

Wykorzystujmy w pracy duszpasterskiej te czynności liturgiczne. Najpierw musimy pouczyć o ich istnieniu, następnie wy tłumaczyć ich znaczenie, by matki i dzieci garnęły się do błogosławieństw. Pogrzeb dzieci odprawiamy, zachowując wszystkie przepisane czynności liturgiczne, nie ograniczając się tylko do porządku skróconego. Wtedy postawą swoją duszpasterską przekonamy, że dzieci naprawdę stanowią skarb Kościoła. Łatwiej będzie nam, rodzicom i dzieciom zrealizować hasło Wielkiej No-

wenny, by „wychować młode pokolenie w wierności Bogu i Kościołowi“, bo przez życie liturgiczne zwiążemy je z Bogiem i Kościołem.

Zachęcając do korzystania z sakramentaliów i hojnie ich udzielając, musimy wyjaśnić ich znaczenie, aby przez należyte przyjmowanie zapewnić ich skuteczność. W tym celu wyjaśnimy, że sakramentalia wywierają swe skutki *ex opere operantis Ecclesiae et personae*, czyli udzielają łask dzięki działaniu w nich Kościoła, Mistycznego Ciała Chrystusa, i dzięki pobożności tych, którzy je przyjmują. Wszak w modlitwie przy udzielaniu ogólnego błogosławieństwa dziecku prosimy, by P. Jezus wejrzał na wiarę i pobożność Kościoła i rodziców dziecka. Modlitwa przy błogosławieństwie zbiorowym odwołuje się do niewinności dzieci i pobożności ich rodziców. W modlitwach zaś pogrzebowych wspominamy na niewinność zmarłych, która ich duszom otworzyła bramy nieba. Trzeba więc pouczać i rodziców i dzieci, by w duchu pobożności przyjmowali sakramentalia, co im zapewni wzrost w miłości Boga i bliźniego i wierniejsze zachowanie Jego woli. Zwracajmy też uwagę, że przez sakramentalia oddajemy cześć Bogu, który za ich pośrednictwem uświęca tych, którzy w nich pobożnie uczestniczą.

Wprowadzenie dzieci w życie liturgiczne przez udzielanie im błogosławieństw i sprawianie pełnego pogrzebu będzie naszą odpowiedzią na wezwanie Chrystusa Pana: „Pozwólcie dzieciętkom przychodzić do mnie, a nie zabraniajcie im: albowiem takich jest królestwo Boże“ (Łk. 8, 16).

Ks. JÓZEF ŻELAZEK

Felicja Żurawka, Kraków

SERCE OTWARTE

I. TEKST EWANGELII

A był to dzień Przygotowania. Żydzi więc nie chcąc, aby ciała pozostały na krzyżu przez szabat, gdyż ów szabat był wielkim świętem, prosili Pilata, żeby kazał ukrzyżowanym połamać golenie i zdjąć ich z krzyża.

Przyszli zatem żołnierze i połamali golenie pierwszemu, a potem drugiemu, który był ukrzyżowany razem z Jezusem. Lecz gdy przyszli do Jezusa i zobaczyli, że już umarł, nie łamali mu goleni, ale jeden z żołnierzy przebił mu włócznią bok i natychmiast wypłynęła krew i woda.

Rzeczy te opowiada naoczny świadek — a świadectwo jego prawdziwe jest i on wie, że mówi prawdę — abyście także wierzyli. Albowiem wszystko to stało się, żeby spełniło się Pismo: „Żadnej kości mu nie połamią” oraz inne słowa Pisma: „Podniosą oczy na tego, którego przebodli”.

II. ANALIZA TEKSTU

1. Typ tekstu. Opis zdarzenia historycznego.
2. Temat. Przebicie włócznią boku Chrystusowego na krzyżu.
3. Tekst. Jan 19, 31—37.
4. Czas zdarzenia. Wielki Piątek, 7 kwietnia (14 nizan) 30 roku. Między godziną 12-tą a 15-tą, według naszego podziału godzin, a 6-tą a 9-tą według podziału żydowskiego.
5. Miejsce zdarzenia. Jerozolimskie miejsce straceń na Kalwarii.
6. Uczestnicy zdarzenia. Pan Jezus, dwaj łotrzy, rzymscy żołnierze, osoby stojące pod krzyżem.
7. Okoliczności zdarzenia.

Na czele narodu żydowskiego stała starszyzna, składająca się z członków rodzin kapłańskich, uczonych w Piśmie św. i ludzi świeckich, zajmujących wyższe stanowiska urzędowe. Część z nich (71) była członkami najwyższego trybunału sądowiczego żydowskiego, tzw. Sanhedrynu. Pałali oni szczególną nienawiścią do Chrystusa za to, że chciał oczyścić praktyki religijne Żydów z ducha formalizmu, narzuconego im przez faryzeuszów, że ganił pychę i obłudę przywódców narodu żydowskiego, że podawał się za

Mesjasza i Syna Bożego. Obawiając się rosnących wśród ludu żydowskiego wpływów Chrystusa, pojmali go przy pomocy jednego z uczniów, Judasza, strażcy świątynnej i żołnierzy, przydzielonych im przez władającego politycznie Palestyną rzymskiego prokuratora, Piłata, skazali go niesprawiedliwym wyrokiem Sanhedrynu na śmierć, po czym uzyskali jego zatwierdzenie przez Piłata, któremu przedstawili Chrystusa jako politycznego przestępcę, podburzającego lud przeciwko Rzymowi i głoszącego się królem żydowskim. Piłat, acz niechętnie, bo nie wierzył w oskarżenia żydowskie, skazał Chrystusa na śmierć krzyżową, która była karą rzymską, stosowaną względem niewolników, piratów, zbiegów, morderców, rozbójników, buntowników itp.

8. Przebieg i sens zdarzenia.

Mordercy Chrystusa — członkowie Sanhedrynu — umieli w zdumiewający sposób pogodzić ze sobą dwie rzeczy: popełnienie z zimną krwią zbrodni bogobójstwa i dbałość o to, aby Boski Skazaniec i jego dwaj towarzysze kaźni, wisząc na krzyżach, nie zakłócili porządku rytualnego służby bożej(!), w związku z nadchodzącą paschą. Gdyby dogorywali w tym czasie przez kilka dni — co nie było rzeczą wykluczoną i nieraz się zdarzało u bardzo silnych skazańców — całe miasto stałoby się nieczyste. Należało zatem przyspieszyć ich śmierć, tak by można było, w myśl przepisów prawa Mojżeszowego, pochować ich zwłoki jeszcze przed zachodem słońca¹. Gdy więc upewnili się, że nic im już nie zagraża ze strony Chrystusa, gdyż rozstał się on z życiem, opuścili swój posterunek pod krzyżem i z szatańską radością w sercu z odniesionego zwycięstwa, wrócili do miasta, by w gronie swych rodzin „pobożnie“ obchodzić święta.

Wpierw jednak zaszli do Piłata z prośbą, by zarządził stosowane w pewnych wypadkach przyspieszenie śmierci, żyjących jeszcze towarzyszy Chrystusa. Rzymianie nie znali w zasadzie prawa łaski dla skazańców, ale kara krzyż mogła już w samym wyroku być złagodzona, przez przyspieszenie śmierci. Czyniono to za pomocą łamania nóg skazańca. *Z punktu widzenia lekarskiego — pisze dr Hynek² — oznaczało to utratę oporu dla nóg i jako skutek tego nagłe zawiśnięcie całego ciężaru ciała na mięśniach ramion i klatki piersiowej, powodujące natychmiastowe powstanie tępcowych kurczy tych mięśni z następowym uduszeniem.*

Piłat przychylił się do ich prośby i wysłał na Kalwarię żołnierzy z rozkazem wykończenia skazańców. Żołnierze, przybywszy na Kalwarię, połamali nogi obu jeszcze żyjącym złoczyńcom, ale gdy stanęli pod krzyżem Jezusowym stwierdzili, że już nie żyje. Wówczas to jeden z nich³ doko-

¹ Por. Powt. Pr. 20, 22 n: *Gdy popełni człowiek coś, co śmiercią ma być karane, a skazany na śmierć zawieszony będzie na szubienicy, nie zostanie na drzewie trup jego, ale tegoż dnia będzie pogrzebany, bo przeklęty od Boga jest ten, co wisi na drzewie i żadną miarą nie splugawisz ziemi twojej, którą ci Pan Bóg da w posiadłość.*

² Por. Hynek R. E., *Święty Całun*, Poznań, 1937, s. 67.

³ Tradycja mówi, że zwał się Longinus (prawdopodobnie od greckiego

nał czynu, który — choć w rzeczywistości nie był niczym innym jak urzędowym potwierdzeniem śmierci skazańca, a nie, jak chcą niektórzy, dobrowolnym aktem brutalności żołnierskiej — nabrał historycznego rozgłosu i znaczenia, jakiego jego skromny wykonawca z pewnością się nie spodziewał. Zbliżywszy się do krzyża na odpowiednią odległość i zamierzwszy się, dobrze sobie znanym ruchem wbił lancę w bok Chrystusa. A gdy wyciągnął włócznię, z otwartej, a nieśmiertelnej odtąd rany, wypłynęła krew i woda: dwa strumienie, przed którymi ludzkość schyla głowy i ugina kolana, jako przed dwoma źródłami symbolizującymi jej odkupienie.

Zdarzenie to dało początek różnym egzegetycznym rozważaniom i badaniom. Więc najpierw: czy cios ten wymierzony został przez żołnierza pieszego czy konnego? Zdania są podzielone. Dr Hynek⁴ pisze: *Została ona (rana) zadana włócznią żołnierza konnego, ściśle według reguł szermierczych (co wskazuje na to, że Rzymianie mieli doskonale wypracowane reguły władania bronią).*

Powtóre: czy przeбитo został bok prawy czy lewy? Za lewym opowiada się Lagrange⁵, uważając w tym wypadku cios za pewniejszy. Ks. Kaczmarczyk⁶ sądzi podobnie, bo żołnierz stał naprzeciw krzyża i trzymał włócznię w prawej ręce. Ks. Szczepański⁷ opowiada się natomiast za prawym bokiem. Daniel Rops⁸ stwierdza, że w sztuce reprezentowane są obie możliwości, ale Rembrandt, wielki artysta, przy tym człowiek bardzo sumienny, jeśli chodzi o badanie realiów, maluje on zawsze ranę w prawym boku. Rops zauważa równocześnie, że uderzenie w prawy bok było w rzymskiej sztuce szermierczej uderzeniem klasycznym, ponieważ bok lewy był podczas bitwy zakryty tarczą. Ale przede wszystkim badania wykazują, że po śmierci krew zbiera się zawsze w prawym przedśionku, którego przedłużeniem w górę jest żyła próżna górna, w dół — żyła próżna

słowa *lonche*, czyli włócznia, lanca. Osoba jego osnuta jest legendą, która powiada, że był on chory na oczy i krew Chrystusowa, która trysła z zadanej przez niego rany, uzdrowiła go cudownie. Miał on się nawrócić, zostać mnichem w Cezarei Nadmorskiej i umrzeć jako męczennik. Niektórzy utożsamiają go z setnikiem (centurionem), wzmiankowanym przez Mt. 27, 54, Mk. 15, 39 i Łk. 23, 47, który widząc w jaki sposób Pan Jezus znosił swe cierpienia i jak umarł, oraz widząc zjawiska towarzyszące tej śmierci, oddał cześć Bogu mówiąc: *Istotnie ten człowiek był sprawiedliwy, był Synem Boga!* Żołnierze, którzy przybyli od Piłata z rozkazem uśmiercenia skazańców, różnili się jednak prawdopodobnie od tych, którzy dokonali ich ukrzyżowania. Również legenda o św. Graalu powstała w związku z zadaniem tej rany Chrystusowi i z zebraniem rzekomo przez apostołów krwi Chrystusowej do kryształowego kielicha o tej nazwie.

⁴ Hynek j. w. s. 50.

⁵ Lagrange J. M. OP, *L'évangile de Jésus Christ*, Paris 1930, s. 576.

⁶ Kaczmarczyk Józef ks., *Męka Jezusa Chrystusa podług czterech ewangelii*, Kraków 1932, s. 196.

⁷ Szczepański Władysław ks., *Bóg-Człowiek w opisie ewangelistów*, Kraków 1936, s. 398, nota 4.

⁸ Daniel Rops, *Dzieje Chrystusa*, Warszawa 1950, t. II, s. 244.

dolna, cios zadany w lewy bok byłby przebił przedsiónek lewy, zawsze pusty, albo też — uwzględniając pochyle położenie serca — także puste komory. Jest więc jasne, że cios został zadany w bok prawy. W końcu fizjologia potwierdza, że gdy rana została zadana, Jezus już nie żył: żywe płuco byłoby się zaciągnęło i wstrzymało krew.

Za prawym bokiem opowiada się też — według relacji dra Hynka⁹ — dr Barbet, który przeprowadzał szczegółowe badania nad Całunem Turyńskim. Stwierdził on, że włócznia, która trafiła w prawy bok, przenikła w przedniej części klatki piersiowej między piątym a szóstym żebrzem, kierując się nieco w górę i w lewo. Włócznia ta, po przebyciu około ośmiu cm poprzez prawe płuco, otworzyła worek osierdziowy i przebiła prawy przedsiónek serca. Sama rana była około cztery i pół cm szeroka i półtora cm wysoka. Była więc na tyle duża, że Tomasz mógł się domagać włożenia doń swej ręki, by stwierdzić autentyczność zmartwychwstałego Chrystusa, na co mu zjawiający się w wieczniku Chrystus zezwolił¹⁰.

Fic¹¹ cytuje jeszcze jedną w tym względzie wypowiedź dra Barbeta: *Jedyną, dostępną częścią serca, zawierającą u trupa krew, jest prawy przedsiónek, który przekracza (débordre) mostek na prawo, daleko od linii środkowej... Na lewo znajdują się tylko komórki, wydłużające się w kierunku czubka (pointe) serca i puste u trupa: uderzenie lancą z lewej strony nie wywołałoby żadnego krwawienia.*

A wreszcie sprawa najważniejsza: czy wypłynięcie z otwartej rany krwi i wody było cudem czy zjawiskiem naturalnym? Powyższe wywody już poniekąd na to pytanie odpowiadają, ale egzegeci nie są w tej mierze jednogłośnie zgodni. Za cudem m. in. opowiedział się Orygenes, co wobec stanu ówczesnej medycyny nie było może rzeczą dziwną. Ale są i współcześni bibliści, którzy tak sądzą. Zdaniem Lagrange'a¹², który też należy do tej grupy, św. Jan tak właśnie musiał sądzić, gdyż — relacjonując ten fakt — podkreśla swą naocność i prawdziwość, co w wypadku naturalności zjawiska byłoby zbyt czyste. Również Durand¹³ głosuje za cudem, uważając wypowiedź Jana za charakterystyczną w tym względzie. To, że nie mówi on tego wyraźnie, aczkolwiek przytacza dwa cytaty z Pisma św., uzasadnia autor tym, że dla Jana cud był pewnikiem. Durand uważa też, że ciosem tym, którego nie usprawiedliwia, jego zdaniem, ani zwyczaj, ani świadomość, kierowała jakaś siła tajemna, która postużyła się nierefleksyjnym odruchem żołnierza dla swoich celów, bo wedle praw natury zjawisko wypływającej krwi i wody było rzeczą niemożliwą.

Ta „nierefleksyjność“ żołnierza nie budzi jednak przekonania. Wiedział on na pewno co robi. Ponieważ łamanie nóg nie było potrzebne wobec

⁹ Hynek j. w. s. 50.

¹⁰ Jan 20, 24—29.

¹¹ Fic Atanazy OP, *Jezus Chrystus*, Poznań 1951, t. II, s. 179.

¹² Lagrange M. J. OP, *S. Jean*, s. 499.

¹³ Durand Alfred TJ, *Evangile selon Saint Jean*, Paris 1927, s. 497.

oczywistej śmierci skazańca, chciał jednak ten fakt uczynić jeszcze bardziej niewątpliwym, urzędowo pewnym. Zrobił to w sposób żołniersko fachowy. Myli się również Durand w sprawie niemożliwości przyrodniczej wpływu krwi i wody. Właśnie badania lekarskie stwierdzają całkowitą naturalność i prawidłowość tego faktu. Inna rzecz, że lekarze różnią się jeśli chodzi o wyjaśnienie tego zjawiska.

Dr Le Bec¹⁴ pisze na ten temat: *Można by sądzić, że tylko opłucna, otaczająca płuca, została przebita i że zawierała ona pewną ilość płynu opłucnego, co nazywa się w medycynie wylewem opłucnej. Taki wylew patologiczny mógł łatwo zajść w czasie ostatnich chwil życia Chrystusa, wskutek całkowitego wyczerpania, w jakim znajdował się wskutek poważnych zaburzeń w krwiobiegu.*

Inaczej jednak referuje tę sprawę Ricciotti¹⁵: *Fizjologowie agielscy usiłują tłumaczyć wylew krwi i wody podejrzewając, że przez cios lancy została zadana rana w przednim sercu. W wypadku takiej rany powstaje wewnętrzny krwotok osierdzia i następuje rozkład krwi, której czerwone ciała opadają na dół, podczas gdy osocze pozostaje na powierzchni, dlatego kiedy osierdzie zostaje otwarte niedługo po śmierci elementy krwiste i wodniste wychodzą z niego osobno.*

Ks. Kaczmarczyk¹⁶ przytacza następującą opinię dra Konstantego Glazóra, lekarza zdrojowego w Marienbadzie, której mu on osobiście udzielił: *Naturalnym następstwem śmierci jest, że krew, uprzednio równomiernie rozmieszczona w ciele, po śmierci opada w niżej położone partie ciała i już w jaką godzinę po śmierci rozpada się, przez ścinanie na tzw. skrzep (cruor) i surowicę krwi, która kolorem przypomina wodę (serum). Przeto u Pana Jezusa, wiszącego prostopadle na krzyżu, krew po śmierci opadła w kierunku większych naczyń krwionośnych płucnych, brzusznych jam opłucnowych i nóg. Również i worek sercowy normalnie zawiera pewną ilość, aczkolwiek skąpą, cieczy surowiczej. Nic też dziwnego, że po przebicu włócznią przez żołnierza boku Chrystusowego, które nastąpiło na pewno dopiero w jaką godzinę po skonaniu Chrystusa, wytrysnęła obficie krew i woda, albowiem wbita włócznia w prawy bok poniżej żebra ostatniego, otworzyła opłucnową, uszkodziła większe naczynia krwionośne płucne, otworzyła worek sercowy i uszkodziła mięsień sercowy, wypełniony cieczą krwisto-surowiczą, a więc już rozpadła na cruor i serum.*

Dr Hynek¹⁷ natomiast tak referuje zdanie, wyżej wspomnianego dra Bamberta: *Z tej rany wypłynęła — nie pędzona już akcją serca, lecz jako ciecz na skutek własnego ciężaru — ciemna, gęsta, pośmiertna krew. Przy pozycji, jaką miały zwłoki, wiszące jeszcze na krzyżu, można przypuszczać, że była to krew z prawego przedsionka serca, albo z żyły*

¹⁴ Le Bec E. w *Revue de Philosophie*, 1926, s. 142.

¹⁵ Ricciotti G., *Życie Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1954, s. 656—657, par. 616.

¹⁶ Kaczmarczyk j. w., s. 197.

¹⁷ Hynek j. w. s. 50.

(v. cava superior — zbierającej krew z głowy, szyi i obydwóch kończyn górnych). Krew ta ciekła z rany w dół aż na granicę klatki piersiowej.

Tyle co do wylewu krwi. Znacznie jednak większą trudność, jak twierdzi dr Hynek¹⁸, przedstawiało ustalenie skąd się wzięła woda, która również wypłynęła z otwartej rany. Pó dłuższych badaniach ustalił autor co następuje, również na podstawie dra Barbeta: U ludzi zmarłych po długiej i ciężkiej agonii (jaką też niewątpliwie była śmierć na krzyżu), wypełnia się worek osierdziowy (otaczający serce) przezroczystym płynem surowicznym i powstaje tzw. „hydropericardium“. Ten właśnie, podobny do wody płyn, wyciekł z krwią z przebitego boku Chrystusa.

Jeszcze dokładniej relacjonuje badania dra Barbeta Fic¹⁹: Krew w ciele zmarłego aż do momentu wysuszenia lub rozkładu trupa, zachowuje się w żyłach i przedsiolkach serca w stanie płynnym. Zatem co do krwi, rzecz nie przedstawia żadnej trudności. Przebicie prawego przedsionka serca spowodowało obfite jej wypłynięcie na zewnątrz, gdyż ciało znajdowało się w pozycji pionowej. Istnieje natomiast trudność z wodą. Nie mogła nią być ani woda w znaczeniu chemicznym, ani surowica krwi (hipoteza Kaczmarczyka), która powstaje dopiero z chwilą krzepnięcia (w tym wypadku nie mogłaby wyciec równocześnie z krwią), ani surowiczny płyn ołucznowy, znajdującej się w nieznacznej ilości między dwoma częściami ołucznej. Dopiero dr P. Barbet dał zadawałające wyjaśnienie. Czynił on doświadczenia na świeżych zwłokach, przebijając skalpelem bok i serce, i stwierdził, że przy przebicu, zwłaszcza jeśli zgon poprzedziła długa i ciężka agonja, wypływała ciecz surowicza hydropericardialna, gromadząca się w worku osierdnym dokola serca. Jeżeli przebicie było powolne, wycieka najpierw woda, gdyż skalpel, zanim osiągnie serce, przebija osierdzie, przy gwałtowniejszym jednak uderzeniu równocześnie występuje krew i woda.

Fakt przebicia boku (serca) Jezusowego musiał w oczach ewangelisty posiadać szczególne znaczenie, gdyż kilkakrotnie podkreśla on, że opisując go — mówi prawdę. Powołuje się przy tym na dwa teksty starotestamentowe: Jeden z nich odnosił się do baranka paschalnego i podawał przepis, co do jego zabicia i spożycia: *W jednym domu będzie jedzony i nie wyniesiecie nic z domu z mięsa jego, ani nie potamicie kości jego*²⁰. To samo potwierdza zresztą inny tekst: *Nie zostawią nic z niego aż do zaranja i kości jego nie złamią*²¹. Otóż ten tekst uważa św. Jan za proroczy w stosunku do Chrystusa, którego kości istotnie na krzyżu nie połamano. Tym samym zaś przeprowadza ewangelista analogię pomiędzy barankiem paschalnym, którego składano Bogu w ofierze, a Chrystusem, który sam siebie Bogu ofiarował za ludzkość. Ewangelista zresztą już na wstępie swej ewangelii powiada, że go św. Jan Chrzciciel²² nazwał Ba-

¹⁸ Hynek j. w. s. 53.

¹⁹ Fic, j. w., s. 179—180.

²⁰ Wyjśc. 12, 46.

²¹ Liczb, 9, 12.

rankiem Bożym. Drugi tekst starotestamentowy, cytowany przez Jana, jest wyjątkiem z księgi proroka Zachariasza²³, który — przepowiadając nawrócenie Izraelitów — powiada: *I wyleję na dom Dawidów i na mieszkańców Jeruzalem ducha łaski i modlitwy i patrzeć będą na mnie, którego przebodli i płakać będą płaczem, jako nad jednorodzonym i będą nad nim żałować, jako żałują śmierci pierworodnego*. Jest to więc ze strony ewangelisty podwójne zaświadczenie mesjańskiej godności Chrystusa.

Przy przebicciu boku i otwarciu Serca Jezusowego stoimy więc wobec zjawiska naturalnego, którego rzeczywistość została potwierdzona przez sobór w Vienne²⁴ w 1311 r. Nie znaczy to jednak, by na tym wyczerpywało się całe zagadnienie. Fizjologiczny proces gra tu nawet rolę drugorzędną i to bez względu na to czy omawiają go bibliści zwolennicy cudu, czy egzegeci, stojący na gruncie lekarskiego wyjaśnienia. Gdyż zarówno otwarcie Serca, jak i wytrysk krwi i wody, użyte zostały przez obie strony przede wszystkim jako podstawa do wniosków o charakterze teologicznym. Uznano, mianowicie, że zdarzenie to ma głęboką wymowę symboliczną.

Symbolem, jak wiadomo, może być każdy znak zewnętrzny, za którym ukrywa się jakaś rzeczywistość niewidzialna. Symbol jest więc rzeczą umowną, ale nie oderwaną od rzeczywistości. Jest jakby łącznikiem widzialnym pomiędzy jakąś treścią duchową, a umysłem człowieka. A jest tym łącznikiem dlatego, że z symbolizowaną rzeczywistością ma wspólne elementy, odpowiednie do wyrażenia owego ukrytego sensu. I właśnie w tej krwi i wodzie dopatrzyli się teolodzy symbolu odkupienia ludzkości przez Chrystusa i ustanowienia przez niego swego Kościoła. Według Jana — pisze Braun²⁵ — *jak i według św. Pawła (Rzym. 3, 25) jest krew narzędziem przebłagania (1 Jan 1, 7 i Apok. 1, 5), woda zaś jest elementem chrztu (Jan 3, 5), działającym mocą ofiary krzyżowej (Jan 3, 14—15). Apolinariusz, biskup Hierapolis (około 171 r.) zbliża się do tych pojęć, uważając krew i wodę za dwa środki oczyszczenia. Stąd do idei Kościoła, wynikającego z boku Jezusa, jako nowa Ewa, jest tylko krok do zrobienia. Jest to po prostu konkluzja teologiczna! I to ostatnie znaczenie wzięło górę. Rozwijają je na wyścigi św. Augustyn, św. Cyryl Jerozolimski, św. Jan Chryzostom, św. Tomasz.*

²² Jn 1, 30, 36.

²³ Zach. 12, 10. Śmierć syna, a w dodatku jedynaka, była u Żydów szczególnie oplakiwana, o czym świadczy werset Jerem. 6, 36. Prorok opisując karę bożą, jaka spadnie na Żydów za ich niewierność, zaleca Izraelitkom przybrać wówczas żalobę jak po jedynaku — tak wielkie bowiem będą nieszczęścia, które je spotkają.

²⁴ *Sacro approbante concilio, declaramus praedictum apostolum et evangelistam Joannem rectum in praemissis factae rei ordinem tenuisse, narrando quod, Christo jam mortuo, unus militum lancea latus aperuit* (E. D., n 480).

²⁵ Braun François-Marie OP, *Evangile selon Saint Jean*, Paris 1935, s. 472.

Inaczej mówiąc: krew symbolizuje — eucharystię, woda²⁵ — chrzest, dwa podstawowe sakramenty, do których wszystkie inne się odnoszą. A choć chrzest jest pierwszy w porządku chronologicznym — to jednak istnieje on tylko dla eucharystii, do niej prowadzi. Ona jest jego celem. Woda chrztu bierze zresztą swą moc z krwi Chrystusowej, z którą była zmieszana, a ta krew uobecnioma jest w eucharystii. Sakramentami tymi włada Kościół, więc gdzie one — tam i on. A zatem jeśli one pod postacią krwi i wody wypłynęły z Serca Jezusowego, więc i Kościół z niego wyszedł. Kościół jako szafarz sakramentów i Kościół jako społeczność ludzka, bo ludzie stają się członkami Kościoła przez chrzest, a odżywiają się duchowo eucharystią. Serce Jezusowe natomiast, które dokonuje tego wszystkiego, jest symbolem miłości Chrystusa i symbolem miłości Boga do ludzi w ogóle.

Ta ostatnia symbolika i prawdy pod nią ukryte, stały się aktualne, bardziej ludziom świadome w nowych, zwłaszcza we współczesnych czasach, dzięki całemu szeregowi objawień prywatnych²⁷. Otwarte Serce Jezusowe i strumienie krwi i wody wyrażają bowiem wymownie nieskończoną miłość i miłosierdzie boże względem ludzkości. Największa miłość Chrystusowa wypowiedziała się w nich bez słów, lecz bywając milczenia, które są wymowniejsze niż najbardziej nawet ważne słowa. Ludzkość wymowę tego symbolu zrozumiała i wielbi go, bo mu on uprzytomnia miłość i miłosierdzie Tego, który ukochał swoich aż do końca, bo aż do ostatniej rany w sercu, tego najświętszego stygmatu, który Chrystus chciał zachować w swym chwalebnym ciele.

Bo też była ona — zdaniem bpa Bougaud²⁸ — ostatnim słowem wszystkich tajemnic, ostatnim rysem wzruszającej a wzniosłej piękności Chrystusa takiego, jakim go już odtąd po wsze czasy ludzkość czcić miała: z rękami rozpostartymi, by objąć w uścisku świat cały, z głową w koronie cierpienia i miłości, z ciałem przyodzianym jedynie purpurą krwi własnej, z przebitymi rękami i nogami i z otworzonym sercem.

III. ROZMYŚLANIE

Stań w duchu u stóp krzyża Jezusowego i obejmuj wzrokiem tę tragiczną grupę: dwóch zbrodniarzy, dręczonych jeszcze cierpieniami męki krzyżowej i niewinny Jezus, uciszony już męczeńską śmiercią pośrodku nich. Pozornie scena jak wiele jej podobnych w dziejach okupacji rzymskiej w Palestynie — w rzeczywistości jedyne, niepowtarzalne zdarzenie ukrzyżowania Boga-Człowieka pośród złoczyńców. Zastanów się nad tym,

²⁵ Fakt, że z Serca Jezusowego nie wyszła woda w czysto chemicznym znaczeniu, nie zmienia postaci rzeczy, gdyż chodzi tu nie o skład płynu, ale o to, że ewangelista tak go nazwał, bo go miał za wodę.

²⁷ Św. Gertruda, św. Małgorzata Alacoque, Józefa Menéndez, S. Faustyna Kowalska.

²⁸ Bougaud, *Jezus Chrystus*, Poznań 1927, s. 437.

co tę śmierć spowodowało ze strony Żydów, ludzkości, ciebie samego (ej). Daj spłynąć krwi i wodzie, wybiegłym z przebitego Serca Jezusowego, na swą głowę, ręce i duszę i proś Chrystusa by one omyły i orzeźwiły i wzmocniły cię na dalsze dni twego życia i wieczność całą. Schroń się w to już na wieki otwarte Serce Jezusowe, z którego wytrysły dwa źródła odkupienia dla ciebie, dla twych najbliższych, dla mnie i dla całej ludzkości.

IV. ZASTOSOWANIE

1. **Ogólne.** Jak się przedstawia w naszym środowisku kult Serca Jezusowego, praktyka pierwszych piątków, nabożeństwo do miłosierdzia bożego, uzmysłowionego w dwóch strumieniach — krwi i wody — wypływających z otwartego Serca Jezusowego? Czy rozpowszechniona jest praktyka poświęcania się osobistego i rodzin Najśw. Sercu Jezusowemu? Czy parafia nasza została ofiarowana oficjalnie Sercu Jezusowemu? Czy stosunki wewnętrznorodzinne ulegają poprawie dzięki nabożeństwu całej rodziny do Serca Jezusowego, tego symbolu miłości Boga do ludzi? Jakie znamy dowody miłosierdzia bożego względem ludzi w naszym środowisku?

2. **Osobiste.** Jak ja sam (a) ustosunkowuję się do Serca Jezusowego — do jego miłości i miłosierdzia? Czy korzystam ze źródeł łask, płynących zawsze dla mnie z otwartego Serca Jezusowego? Czy szerzę kult Serca Jezusowego i Miłosierdzia Bożego w mej rodzinie, w moim otoczeniu zawodowym, towarzyskim?

V. POSTANOWIENIA ZBIOROWE I INDYWIDUALNE

Szerzenie kultu Serca Jezusowego i nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego. Wyrabianie w sobie nadprzyrodzonego spojrzenia na związki, zachodzące między zwykłymi nieraz zdarzeniami życiowymi, a dowodami Miłości i Miłosierdzia bożego w życiu danego środowiska, swej rodziny, swym osobistym, a także rodzinnego kraju. Przemedytowanie litanii do Serca Jezusowego i do Miłosierdzia Bożego. Przeczytanie ksiąg religijnych, tematycznie związanych z Sercem Jezusowym i Miłosierdziem Bożym.

VI. MODLITWA

Uczczenie Chrystusa na krzyżu, któremu żołnierz rzymski otwiera Serce. Podziękowanie za dar krwi i wody — tych źródeł wielu łask nadprzyrodzonych. Przeproszenie za oziębłość własną i innych ludzi dla Boskiej Miłości i Miłosierdzia. Udanie się w opiekę Boskiego Serca. Przedstawienie Boskiemu Sercu Jezusowemu i jego Miłosierdziu szeregu spraw własnych, osób, które się polecają modlitwom naszym, spraw ogólnokrajowych i Kościoła katolickiego.

Ks. Jerzy Buxakowski, Pelplin

O FORMACH CZYNNEGO UDZIAŁU WIERNYCH WE MSZY ŚWIĘTEJ

Odbyty w lipcu 1959 r. Synod Diecezjalny diec. Chełmińskiej powziął pewne uchwały, które mają wpłynąć na ożywienie udziału wiernych we Mszy św. Na ogólną liczbę 233 nowych Statutów Synodalnych przeszło 30 spośród nich dotyczy pośrednio lub bezpośrednio Mszy św. W niniejszym artykule pragniemy zapoznać czytelników z aneksem do tych Statutów oraz z ich omówieniem, by w ten sposób stworzyć podstawy do dyskusji jak również ożywić u wiernych zainteresowanie się bezkrwawą ofiarą Mszy św.

CZEŚĆ PIERWSZA

ANEKS DO STATUTÓW SYNODALNYCH DIECEZJI CHEŁMIŃSKIEJ O CZYNNYM UDZIALE WIERNYCH WE MSZY ŚWIĘTEJ

Założenia ogólne

Msza św. jest ofiarą społeczną, toteż z natury swojej wymaga współuczestniczenia wiernych. Do tego współuczestnictwa nawołują liczne wypowiedzi Stolicy św., a zwłaszcza Instrukcja Świętej Kongregacji Obrzędów z dnia 3 września 1958 r. (A. A. S. XXV/1958).

Ważnym przeto warunkiem czynnego współuczestnictwa wiernych we Mszy św. będzie uwzględnienie intencji i założeń obecnie obowiązujących przepisów Stolicy Apostolskiej oraz ujednoczenie ich realizacji na terenie diecezji. Szczególnie podkreślić należy praktyczny wydźwięk stawianych tą drogą wymogów.

„Uczestnictwo to powinno być przede wszystkim wewnętrzne”, co dokonuje się przez współofiaraę: „wierni mają się łączyć jak najściślej z Najwyższym Kapłanem — i z Nim i przez Niego składać ofiarę oraz razem z Nim siebie ofiarowywać” (enc. „Mediator Dei”). Nawiazaniem do tego winien być wewnętrzny duch współmodlitwy.

Uczestnictwo obecnych stanie się pełniejsze wówczas, gdy do uwagi wewnętrznej dołączy się również udział zewnętrzny (op. c.). Ku temu wskazuje się na konieczność:

- częstszego niż dotąd objaśnienia liturgii i rubryk, zwłaszcza przed Mszą św. i to również przed Mszą św. odprawianą dla wiernych
- konsekwentnego pouczenia, że Komunia św. jest integralną częścią Mszy św., toteż poza Mszą św. można udzielić Komunii św. tylko dla poważnie uzasadnionych przyczyn;
- podniesienia kultury śpiewu, aby „przemienić chłodną

i przygnębiającą niemotę towarzyszącą wielu obrzędom liturgicznym w święte podniesienie serc” (Roncalli A. G. Epistoła Paschalis Domini Patriarchae Venezia 1957);

— liturgicznego wychowania ministrantów (np. przez zwiększenie troski o poprawne odmawianie ministrantury z koniecznością dobrego przykładu ze strony celebranta, przez dbałość o porządek, o strój itp.). Ministranci z czasem winni stanowić w parafii pierwszą szkołę pełnego wychowania religijnego. Ta „Schola divini servitii” winna objąć całą parafię (Roncalli op. c.);

— objaśnienia wiernym ważnej roli języka łacińskiego jako języka liturgicznego — owego silnego wyrazu misterium oraz jedności i powszechności Kościoła. Wskazywać też należy na właściwe ramy roztropnego stosowania i wprowadzania języka ojczystego w dzieło współmódlitwy.

Przepisy szczegółowe

I. MSZA ŚW. ŚPIEWANA

A. Nakazuje się:

- 1) wyćwiczyć z wiernymi i wspólnie podczas każdej śpiewanej Mszy św. odśpiewywać odpowiedzi liturgiczne: Amen, Et cum spiritu tuo, Gloria Tibi, Domine, Habemus ad Dominum, Dignum et iustum est, Sed libera nos a malo, Deo gratias;
- 2) podczas każdej Mszy św. śpiewanej odśpiewywać (przynajmniej organista) po łacinie odnośny Introit, Graduale, Alleluja, (vel Tractus), Offertorium, Communio;
- 3) we Mszach, które mają Credo, odśpiewywać po polsku „Wierzę w Boga” (w postawie stojącej) wg obowiązującej w diecezji melodii; jest to więcej wskazane niż śpiew chóru;
- 4) Teksty polskich pieśni dobierać stosownie do danych części Mszy św. (wykorzystywać tzw. polskie pieśni mszalne) i zgodnie z czasem roku kościelnego, lecz wolno je wykonywać dopiero po odśpiewaniu tekstów łacińskich, wskazanych wyżej pod 2);
- 5) zupełne milczenie organów oraz śpiewu wiernych podczas Podniesienia oraz podczas błogosławieństwa kapłańskiego przed Ostatnią Ewangelią. Po donośnie wypowiedzianych słowach błogosławieństwa kapłańskiego wszyscy wierni winni głośno odpowiedzieć: „Amen”.

B. Zachęca się:

- 1) do wspólnego wyćwiczenia i wykonywania wraz z całym kościołem przynajmniej jednej Mszy św. gregoriańskiej (np. VIII — De Angelis, lub najłatwiejszych: XV — Dominator Deus, XVI — In feriis per annum oraz III Credo);
- 2) do śpiewania (początkowo choćby na jednym tonie) części zmienionych Mszy św. (Introit i dalsze) przez co najmniej kiluosobowy zespół, który tą drogą może stać się zaczątkiem chóru gregoriańskiego;
- 3) do świętego milczenia od Konsekracji do Pater Noster w ośrodkach liturgicznie zaawansowanych (np. kaplice seminaryjne i zakonne).

C. Nie wolno:

- 1) śpiewać od Offertorium do Komunii św. pieśni niezwiązanych treściowo z daną częścią mszalną (np. pieśni do Najśw. Maryi Panny i Świętych Pańskich);

- 2) wykonywać żadnych partii solowych wokalnych ani instrumentalnych;
- 3) przygrywać na organach kapłanowi do śpiewu Prefacji lub innych śpiewów kapłańskich;
- 4) śpiewać żadnych tekstów liturgicznych przełożonych dosłownie na język polski, z wyjątkiem tekstów wprowadzonych przez niepamiętny zwyczaj;
- 5) podczas Mszy żałobnych, adwentowych i wielkopostnych grać na organach poza czasem towarzyszenia grą do śpiewu.

II. MSZA ŚW. CZYTANA — z towarzyszeniem śpiewu wiernych

A. Nakazuje się:

- 1) teksty polskich pieśni dobierać stosownie do danych części Mszy św. i zgodnie z duchem roku kościelnego;
- 2) podczas Credo wszyscy wierni winni odmówić po polsku „Wierzę w Boga” (w postawie stojącej);
- 3) zupełne milczenie organów oraz śpiewu wiernych podczas Przejścia oraz podczas błogosławieństwa kapłańskiego przed Ostatnią Ewangelią. Po donośnie wypowiedzianych słowach błogosławieństwa kapłańskiego wszyscy wierni winni głośno odpowiedzieć: „Amen”.

B. Zachęca się:

— do przyciszenia gry na organach oraz do zaprzestania śpiewu podczas Lekcji, Ewangelii, Prefacji i Pater Noster.

C. Nie wolno:

- 1) śpiewać od Offertorium do Komunii pieśni niezwiązanych treściowo z daną częścią mszalną (np. pieśni do Najśw. Marji Panny i Świętych Pańskich);
- 2) wykonywać żadnych partii solowych, wokalnych ani instrumentalnych;
- 3) śpiewać żadnych tekstów liturgicznych przełożonych dosłownie na język polski;
- 4) podczas Mszy żałobnych, adwentowych i wielkopostnych grać na organach poza czasem towarzyszenia grą do śpiewu;
- 5) we Mszy św. czytanej — z towarzyszeniem śpiewu wiernych — nie poleca się współdziałania wiernych w odpowiedziach mszalnych z wyjątkiem „Amen” po ostatnim błogosławieństwie kapłana.

III. MSZA ŚW. CZYTANA — recytowana

Przystępując do współuczestniczenia we Mszy św. recytowanej, trzeba mieć przede wszystkim na uwadze to, że „całej akcji liturgicznej przewodniczy celebrans” (cyt. Instrukcja Kongregacji Obrzędów), toteż rolę komentatora należy rozumieć tak, jak to wspomniana instrukcja określa:

- a) wypada by urząd komentatora spełniał kapłan lub przynajmniej kleryk. Jeśli ich nie ma, można obowiązek powierzyć świeckiemu mężczyźnie, odznaczającemu się dobrymi obyczajami i dobrze pouczonemu. Niewiasty nie mogą nigdy pełnić obowiązków komentatora, pozwala się tylko na to, by w razie konieczności niewiasta prowadziła śpiew lub modlitwy wiernych;
- b) komentator, jeśli jest kapłanem lub klerykiem ma być ubrany w komżę i stać w prezbiterium lub przy balustradzie, albo na

ambonie lub na kazalnicy, jeśli zaś jest świeckim, ma stanąć przed wiernymi w odpowiednim miejscu, lecz poza prezbiterium i nie na kazalnicy;

c) wyjaśnienia i wskazówki podawane przez komentatora należy przygotować na piśmie. Mają być one nieliczne, jasne dzięki zwięzłości, wygłaszane w stosownym czasie i umiarkowanym głosem. Jednym słowem należy je tak rozłożyć, by nie przeszkadzały pobożności wiernych, lecz ją wspomagały (tłum. Ojców Benedyktynów z Tyńca w „Ruchu Biblijnym i Liturgicznym” 1959 r. Nr 1);

d) o ile komentator nie ma przynajmniej święceń lektora, nie wolno mu odczytywać po polsku Ewangelii.

Mając powyższe na uwadze należy w odniesieniu do Mszy św. recytowanej zastosować następujące przepisy:

A. Nakazuje się:

- 1) wyćwiczyć i wykonywać przez wszystkich wiernych obecnych w kościele łacińskie odpowiedzi liturgiczne: Amen, Et cum spiritu tuo, Gloria Tibi, Domine, Habemus ad Dominum, Dignum et iustum est, Deo gratias oraz wspólną recytację Pater Noster po łacinie;
- 2) w recytacjach podczas Mszy św. młodzieżowych i dla dzieci oprzeć się na jednolitych wzorach modlitw recytowanych (nie będących dosłownym tłumaczeniem tekstów mszalnych (jakie ukaza się z mocą obowiązującą dla całej diecezji Chełmińskiej);
- 3) powyższe recytacje można przeplatać pieśniami dostosowanymi do danej części Mszy św. i do czasu roku liturgicznego.

B. Zachęca się:

- 1) do zaprowadzenia w miarę możliwości jednolitego mszalika wśród młodzieży danej parafii;
- 2) by nawet podczas Mszy św. czytanych odprawianych zupełnie bez towarzyszenia organów śpiewu lub recytacji przyzwyczaić wiernych do głośnego udzielania po łacinie odpowiedzi liturgicznych (poprzednio wymienionych).

C. Nie wolno:

- 1) recytować podczas Kanonu jakichkolwiek modlitw wspólnych. Wolno natomiast odnośne intencje przy „memento vivorum” oraz przy „memento mortuorum”;
- 2) recytować wspólnie podczas Mszy św. „Ojcze nasz” w języku polskim;
- 3) bezwzględnie nie wolno podczas Przeistoczenia oraz błogosławieństwa kapłańskiego przed Ostatnią Ewangelią recytować wspólnie jakichkolwiek inwokacji, aktów strzelistych lub modlitw.

CZĘŚĆ DRUGA

OMÓWIENIE ANEKSU DO POWYŻSZYCH STATUTÓW

I. Podstawy ogólne

Ks. Prof. W. Granat w ostatnio wydanym VII tomie *Dogmatyki Katolickiej* (Lublin 1961) zwięźle i dobitnie ujmując istotne cechy społecznego udziału wiernych we Mszy św.: *Ofiara mszy św. jest dziełem całego*

mistycznego ciała a więc nie tylko Chrystusa Pana i kapłanów drugorzędnych lecz i wszystkich wiernych. Jest dogmatem wiary, że mszę św. ofiarują Chrystus Pan i kapłani wyświęceni, a również należy uczyć, że wierni składają tę samą ofiarę chociaż w inny sposób" (str. 343). W innej zaś wypowiedzi tegoż Autora czytamy, że człowiek, który bierze udział we Mszy św. powinien w dalszym ciągu żyć tą ofiarą i starać się, by jego życie było ustawiczną Mszą św., tj. było skierowane ku Bogu we wszystkich jego przejawach, w przeciwnym bowiem razie człowiek kłamie swej Mszy św.; w ofierze Mszy św. nie składamy ograniczonej części swojego „ja”, lecz całą naszą osobowość kierujemy przez Chrystusa ku Bogu, a daru złożonego nie wolno nam Stwórcy odbierać. Na Mszę św. wierni niosą wszystkim prace i cierpienia i w ogóle najmniejszą kruszynę dobra, by je złączyć ze wspólnym dobrem Chrystusa i Kościoła, a taka właśnie łączność jest zbawieniem mistycznego organizmu... (Msza święta jako ofiara Kościoła — Ruch Bibl. i Lit., Nr 6, 1949, str. 435).

Powyższe słowa wprowadzają w istotę naszego tematu, bo mówią o potrzebie łączenia dzieł członków Kościoła z Jego Głową, poczyniń ludzkich z jedynie zbawczymi poczynaniami Boga-Człowieka, cierpień naszych, z cierpieniami Jezusa. Dzieła bowiem ludzkie, poczynania ziemskie, cierpienia doczesne same sobie zostawione nie dają zbawienia i w tym sensie rzeczywiście byłyby bezcelowe. — Ich pełen sens, i cel urzeczywistnia się tylko wtedy, jeżeli łączymy je z Łaską, czyli, jeśli uniemy je wprowadzić na płaszczyznę życia nadprzyrodzonego. A tę płaszczyznę otworzyła dla całej ludzkości Krzyżowa Ofiara Chrystusa. Msza św. zaś jako Bezkrwawe Uobecnienie Ofiary Krzyża jest ustawicznym środkiem rozprowadzania Łask Zbawienia między ludzkość. Tak więc wartość ludzkich czynów, cierpień i zasług właśnie przez Mszę św. doznaje swej nadprzyrodzonej rewaloryzacji i przez Mszę świętą ludzkie ofiary łączą się, niby za pomocą mistycznych, tajemniczych kanałów z Boskim Oceanem Łaski.

Stąd status questionis niniejszego opracowania: W jaki sposób należy przygotować wiernych do takiego współuczestnictwa we Mszy świętej, by jak najwięcej z niej zaczerpnęli Łask? — Jakie formy nadać owemu czynnemu współuczestnictwu, by Msza święta stała się rzeczywiście ostoją i mocą naszego wewnętrznego życia religijnego?

Takie postawienie zagadnienia dyktuje nam samo życie. Życie bowiem wielu katolików ujawnia tę wielką bolączkę, którą najkrócej można określić jako rozbieżność między postępowaniem a praktykami religijnymi. — Rozbieżność religijności od moralności oto bolączka dzisiejszej formacji duchowej wielu katolików. To coś na wyobrażenie toru kolejowego, — gdy szyny jego nie pójdą równoległe do siebie, gdy będą odbiegać od siebie, wówczas ich rozbieżność tym szybciej doprowadzi do katastrofy, im bardziej od siebie odejdą. — Taki też jest stosunek między wiarą a życiem z wiary.

Liturgia stanowi centrum życia chrześcijańskiego, a więc jako taka musi zadzierzgnąć jak najsilniejszą więź między życiem a praktykami religijnymi, między człowiekiem a łaską. Współudział wiernych w liturgii musi być tak ustawiony, by łączył jak najsilniej źródła łaski z postępowaniem danego człowieka. Sama modlitwa istotą swą tego nie dosięga, ale wymóg ten spełnić może ofiara. Ofiara bowiem dla zaistnienia swego musi wpierw zaangażować czyn danego człowieka. Ofiara nie zezwala na to, by religijność ograniczała się do słów i westchnień. Ofiara to czyn.

Oto dlaczego na czoło wszelkich rozważań o współudziale wiernych z liturgią Mszy musimy postawić ofiarę. Wszak Syn Boży ośrodkiem

swego zstąpienia uczynił ofiarę. Ofiarami wypełnił swe ziemskie bytowanie. Ofiarą Krzyża dokonał dzieła Odkupienia. — Droga wiernych nie może być inna niż droga Boskiego Mistrza. Bez ofiary nie ma autentycznego życia z wiary. Dlatego też centrum naszej liturgii stanowi Msza św., jako kontynuacja Ofiary Chrystusowej, jako wezwanie, by odtąd wszyscy łączyli się w zasługach Odkupiciela właśnie przez współofiarę. A współofiarowaniem i w pierwszym rzędzie współofiarowaniem ma być udział wiernych we Mszy św. Tam bowiem dokonuje się podniesienia zasług ziemskich ofiar do rangi współzasługi Ofiary Zbawiającej. Tam owoce Odkupienia przedmiotowego stają się naszym udziałem i przyczyną odkupienia podmiotowego.

Pierwszą więc i najważniejszą formą uczestniczenia wiernych we Mszy św. będzie współofiarą. — Zgodnie podkreślają to liczne nowe dyrektoria liturgiczne. Belgiskie dyktorium mówi zwięźle o Mszy św., że jest ona Ofiarą całego Chrystusa, czyli również Kościoła i również ludu bożego¹.

Tak przeto z zasadniczego, bo dogmatycznego punktu widzenia współofiarą jest pierwszą i główną formą owocnego współuczestniczenia we Mszy św.

Dlatego będzie celowym pouczyć wiernych o konieczności ich wcześniejszego przygotowania do każdej Mszy św., w której zamierzają uczestniczyć. Nazwijmy to przygotowaniem dalszym, czyli współofiarą czynu. To przygotowanie dalsze do dzieła współofiarą stanowić mają akty poświęceń, ofiar, wyrzeczeń i czynów spełnianych w codziennym życiu wiernych ze względu na Mszę św., w której zamierzają uczestniczyć. Nawijazujemy tu jak najbardziej do konkretów, czyli po prostu przygotowaniem będzie, gdy np. starszy uczeń postanowi sobie: „ze względu na niedzielą Mszę św. przez cały tydzień pomogę młodszemu bratu w uczeniu się arytmetyki”, albo gdy żona obieca sobie: „wszystkie dni w tym tygodniu powitam powracającego z pracy męża pogodną rozmową”, albo inne postanowienie: „ze względu na jutrzejszą Mszę św. odwiedzę i dopomogę samotnemu lub biednemu choremu etc. etc. — Każdy dzień, każda chwila podsunie tu tysiące możliwości. A właśnie wszystkie te ofiary (lub ich skuteczne postanowienia) składać należy wraz z kapłanem w momencie Ofiarowania. Wszak nic lepiej nie symbolizuje ofiary naszych prac, wysiłków i obowiązków, jak chleb składany na patenie, bo ileż to trzeba złożonej pracy ludzkiej nim z zasianego jednego ziarna wzrosnie wiele ziaren, a z nich przerobiona zostanie mąka i wypieczony chleb?

Trudne też zazwyczaj dla ludzi pojęcie „ofiarowania cierpienia”, łatwiejsze się stanie dla zrozumienia, jeśli wskażemy, iż chodzi tu m. i. o takie skonkretyzowanie postanowienia jak np. uczyniona na nadchodzący tydzień (dzień) obietnica nienarzekania na przełożonego, zaprzestanie tytyskiwań na wady towarzysza pracy, wzbudzenie intencji ofiarowania cierpienia choroby w danym dniu za daną bliższą osobę, za kapłanów, za ojczyznę itp. itp. — Takie są bowiem drobne formy wielkiej umiejętności znoszenia cierpień w duchu ofiary Chrystusowej.

Taka współofiarą będzie najlepszym sposobem leczenia tego, co nieraz nam wyrzucają, że są katolicy, którzy często uczestniczą we Mszy św., a nie stają się lepszymi. Wydaje się bowiem prawie niemożliwym, by człowiek, który często ze względu na Mszę św. tak mocno zaangażowuje swą wolę i czerpie pomoc łaski, nie miał się stawać coraz lepszym.

¹ „Sacrifice du Christ total, celui de l'Eglise, celui du peuple de Dieu” — Mgr Himmer Pour une messe plus fraternelle Centore diocésain de documentation, Tournai, 1956.

U dzieci forma tych współofiary musi oczywiście być sprowadzona do zupełnie drobnych i łatwych do zrealizowania form.

Bliższe przygotowanie do współofiary mszalnej nazwijmy współofiara obrzędową. Stanowić ją będą wszelkie poczynania związane bezpośrednio z daną Mszą św., a więc: służenie do Mszy św., uczestniczenie w chóralnych śpiewach, w modlitwach, w recytacji, w asyście, złożenie stypendium mszalnego, składanie innych materialnych ofiar z tej okazji itp. Warto tu zresztą wiernym objaśnić, że tzw. składka mszalna (kolekta) jest głęboko uzasadniona tradycją i wymową ofiary. Wszak często bywa przeznaczona na dzieła pomocy charytatywnej, na utrzymanie kościoła, na inwestycje sakralne i im podobne cele. A że składana jest w duchu wspólnoty ofiarowania i z racji kultu ofiarnego, przeto w pełni zasługuje na nazwę współofiary obrzędowej.

Współofiary wiernych w najściślejszym znaczeniu nazwijmy współofiara sakramentalną. Stanowi ją to, o czym mówią słowa Instrukcji Stolicy Apostolskiej z 3 września 1958 r.: *Świeccy... czynnie uczestniczą w liturgii i to na mocy charakteru Chrztu św., dzięki któremu w czasie Ofiary Mszy św. na swój sposób ofiarują razem z kapłanem boską żertwę Bogu Ojcu*². Warto zaś dodać to, co silnie akcentował Ojciec św. Pius XII w encyklice „*Mediator Dei*”: *Bezkrwawego ofiarowania — immolatio — gdy Chrystus mocą wypowiedzianych słów konsekracji obecnym staje się na ołtarzu, dokonuje jedynie kapłan sam, jako występujący w imieniu Chrystusa, a nie jako przedstawiciel wiernych. Kapłan jednak złożywszy na Ołtarzu Boską Żertwę, zanosí Ją w ofierze Bogu Ojcu na chwałę Przenajświętszej Trójcy i na pożytek całego Kościoła. W tym zaś ofiarowaniu — oblatio — w węższym znaczeniu tego słowa, wierni biorą udział na dwa sposoby: ofiarują mianowicie nie tylko przez ręce kapłana, lecz poniekąd także razem z nim: udział ten decyduje, że ofiara wiernych staje się integralną częścią kultu liturgicznego.*

W tym więc rozumieniu należy przyjąć najważniejsze bodajże słowa Aneksu do Statutów Diecezji Chełmińskiej, że współudział wiernych we Mszy św. ma być przede wszystkim wewnętrzny, co dokonuje się głównie przez współofiary: *wierni mają się złączyć jak najściślej z Najwyższym Kapłanem... i z Nim i przez Niego składać ofiarę oraz razem z Nim ofiarowywać siebie.*

Pamiętajmy zaś, że skoro Msza św. jest Ofiarą, to głównie na tej samej płaszczyźnie trzeba z nią skutecznie się łączyć. Współuczestnictwo musi być przede wszystkim współofiara. Nad brakiem tego zrozumienia bolał już przed wojną znany liturgista Ks. Bieszek, gdy stwierdzał, że *Ofiara św. nie cieszy się u wiernych równym zrozumieniem, ani też równą wziętością, co kult eucharystyczny. Wobec kultu eucharystycznego, Ofiara św. ustępuje w cień, na drugie miejsce. A winna się rzec mieć na odwrót. Wszak obecność Pana w Eucharystii jest owocem ofiary... Szeregując wartości religijne we właściwym porządku należy Ofiarę św. postawić nad i przed kultem eucharystycznym*³.

Dopiero na tle właściwie zarysowanego dzieła współofiary we Mszy św. uzasadnione stają się dalsze słowa Aneksu, że nawiązaniem do tego winien być wewnętrzny duch wspólmodlitwy. — I tu trzeba mocno podkreślać, że współmodlitwa liturgiczna, to modlitwa nie tylko z innymi ludźmi, ale współmodlitwa z samym Chrystusem wiecznie wstawiającym się za nami w niebie, oraz współmodlitwa z całym Kościołem.

² (pkt. 93 b — tłum. Ojców Benedyktynów z Tyńca)

³ *Mysterium Christi*, 1937, nr 6 str. 161.

Dalej Aneks wskazuje na konieczność częstszego, również codziennego objaśniania liturgii oraz na potrzebę konsekwentnego pouczenia wiernych, że „Komunia św. jest integralną częścią Mszy św., toteż poza Mszą św. można udzielać Komunii św. tylko dla poważnie uzasadnionych przyczyn”.

Osobno mamy też zachęte do specjalnej troski nad liturgicznym wychowaniem ministrantów. Jego podstawą jest przykład ze strony celebransa. Stosujmy też więcej tę praktykę, by ważniejsze funkcje powierzać tylko starszym ministrantom, dla najstarszych („honorowych”) zastrzegamy prawo przejścia do swego rodzaju „scholi. cantorum” przy organie.

Aneks celowo porusza również sprawę języka liturgicznego. Tu zważmy pierw, że dziś nieraz zbyt namiętnie dyskutowana sprawa języka naprawdę nie leży w samej istocie zagadnienia współdziałania wiernych we Mszy św. (choć jest ważnym jego współczynnikiem). Nie czynimy przeto z tego zagadnienia pierwszoplanowego, by nie wyparło zainteresowania tym, co najważniejsze: jak współofiarować i współzasługiwać z Chrystusem, jak współdziałać z Łaską Mszy św. Nie oznacza to byśmy mogli zagadnienie to lekceważyć, boć Łaska nawiązuje do dyspozycji naturalnych a taką ważną dyspozycją jest język obrzędu. Pamiętajmy jednak, że:

— trzeba zaufać Kościołowi i tego zaufania nie podrywać przez przesadne nowatorstwo;

— nie należy zbyt wpatrywać we wzory zagraniczne, lecz trzeba szukać własnej racji stanu w tym zakresie, (a u nas zbyt forsowne wprowadzanie języka rodzimego może być przez wiernych zupełnie opacznie zrozumiane);

— stale miejmy na uwadze, że łacina jest cennym znakiem jedności i powszechności Kościoła. Jest też trafnym wyrazem elementu mistycznego i tajemniczego naszej liturgii.

Mając to wszystko na uwadze, winniśmy poważnie przemyśleć rozszerzenie zakresu stosowania rodzimego języka przede wszystkim w pierwszej części Mszy św., tzn. w liturgii słowa (Msza katechumenów), w reszcie zaś ze spokojem oczekujemy ostatecznych rozwiązań od nadchodzącego Soboru Powszechnego.

II. Współuczestniczenie wiernych we Mszach ze śpiewem.

W powyższym zrozumieniu pragniemy tu omówić:

- Msze śpiewane (przez kapłana — missae cantatae) oraz
- Msze czytane (przez kapłana — missae lectae), ale połączone z towarzyszeniem śpiewu wiernych.

Ponieważ większość przepisów Aneksu powtarza się w odniesieniu do obydwu powyższych form Mszy św., przeto na początku omówimy to, co jest im wspólne.

Wpierw przepisy o charakterze nakazu:

1) jednym z najbardziej zasadniczych nakazów jest obowiązek dobiegania podczas Mszy św. pieśni mszalnych dostosowanych treścią do roku kościelnego oraz do danej części mszalnej. — Słusznie można chyba powiedzieć, że zachowanie tego właśnie przepisu będzie probierzem urobienia liturgicznego danego środowiska.

Stanowczy zakaz śpiewania innych pieśni przynajmniej od Offertorium do Komunii (włącznie), nie wyklucza uzasadnionego wyjątku śpiewania np. we Mszy św. ku czci Matki Bożej podczas Ofiarowania pieśni „Zdrowaś Maryja” o ile tekst Offertorium zawiera również słowa „Ave Maria, gratia plena”;

2) śpiewanie „Wierzę w Boga” podczas Credo w diecezji Chełmińskiej od dwu lat stało się już powszechnym zwyczajem, toteż nie wymaga to specjalnej zachęty;

3) potrzeba uwypuklenia ważności kapłańskiego błogosławieństwa (na końcu Mszy św.) uzasadniony przepis, który nakazuje, by również we Mszy śpiewanej organy na tę chwilę umilkły, a wszyscy wierni mają tu wspólnie odpowiedzieć „Amen”.

Przechodząc do omawiania zakazów zauważmy, że:

1) w szeregu diecezji i parafii zachodniej Polski zakazy wykonywania z chóru podczas Mszy św. partii solowych oraz akompaniowania do śpiewów kapłańskich nie wymagają silniejszego podkreślenia, są bowiem na ogół respektowane;

2) zakaz śpiewania przez wiernych tekstów będących dosłownym tłumaczeniem ze mszału oparty został na jasnym, niedwuznacznym i aż czterokrotnym sformułowaniu omawianej Instrukcji⁴. Nasz Aneks czyni tu wyjątek dla tekstów wprowadzonych u nas przez niepamiętny zwyczaj (Msza za zmarłych). Ostatnio indult Stolicy Apostolskiej dozwolił na śpiewanie dosłownych tłumaczeń Gloria, Credo, Sanctus i Agnus Dei;

3) a jak rozumieć intencję zalecenia, że w czasie Mszy żałobnych adwentowych i wielkopostnych organy poza towarzyszeniem do śpiewu wiernych winny milczeć? — Intencja prawodawcy bierze tu pod uwagę racje psychologiczne: milczenie organów w tych właśnie Mszach ma potęgować nastrój pokuty. I odwrotnie — w innych Mszach (np. po długim W. Poście) muzyka organowa uwypukli i uwydatni nastrój radości. Zaprowadzenie jednak tej zasady musi duszpasterz poprzedzić roztropnym objaśnieniem, by nie wywołać wśród wiernych zadziwienia.

Z kolei przejdźmy do przedstawienia przepisów odnoszących się tylko do Mszy św. śpiewanej (przez kapłana).

Podstawowym założeniem jest tu wymóg, by podczas każdej Mszy św. śpiewanej wszyscy wierni odśpiewywali responsoria. Jest to wymóg tak elementarny, że trudno mówić o innych formach współdziałania wiernych, dopóki ten nie zostanie przeprowadzony i urzeczywistniony. Oto wskazanie Komisji Duszpasterskiej Episkopatu: *Zasadniczo winno się dążyć do tego, aby Msze św. były raczej śpiewane a nie czytane, szczególnie przy większej ilości wiernych; śpiewać winni wierni w czasie Mszy św. i po łacinie i po polsku. Duszpasterz doloży wszelkich starań, aby wszyscy wierni śpiewali po łacinie odpowiedzi na wezwanie kapłana, („Sakramencie więte w duszpasterstwie” str. 35/6).*

Niewątpliwie najwięcej trudności nastręcza przepis o konieczności odśpiewywania po łacinie odnośnych części zmiennych tzn. Introitu, Graduale, Alleluja (lub Tractus), Offertorium i Komunii. — Jest to jednak wyraźny nakaz Instrukcji Stolicy Ap.⁵ W diecezji Chełmińskiej szereg organistów przepis ten już stosuje i praktyka ich wykazała, że śpiew ten można bardzo udatnie urzeczywistnić, jeśli wykonuje (choćby na jednym tonie) trzy — lub więcej osobowy zespół.

Trzeba też wspomnieć o zachęcie do wspólnego wyćwiczenia i wykonywania wraz z całym kościołem przynajmniej jednej Mszy św. gregoriańskiej, przy czym specjalnie oprócz Mszy VIII („De Angelis”) wskazuje się najłatwiejsze XV i XVI.

W Mszach czytanych (in missis lectis) z towarzyszeniem śpiewu wiernych bardzo celowa jest zachęta do zaprzestania śpiewu i przyciszenia gry organowej podczas Lekcji, Ewangelii, Prefacji i Pater Noster. —

⁵ pkt. 14a i 21b.

Mowa tu jedynie o zachęcie a nie o nakazie, bo w Mszach niedzielnych i świątecznych z powodu rozśpiewania dużej liczby wiernych nie zawsze uda się to przeprowadzić. Chodzi jednak o jedną więcej formę uwydatnienia roli liturga przy ołtarzu, a więc warto zachęcić organistów, aby przynajmniej w dni powszednie tego przestrzegali, a celebrans winien szczególnie wówczas pamiętać o tym, by *clara voce* owe części wyglądać (por. Instrukcję punkt 34, a również punkt 78, który zaleca, by „we Mszy transmitowanej przez radio zwłaszcza jeśli nie ma komentatora, celebrans wymawiał głosem nieco podniesionym te słowa, które wg przepisów rubryk mają być odmawiane głosem przyciszonym (*submissa voce*), a to co ma być odmawiane głośno (*clara voce*) niech mówi „głośniej”, aby słuchacze mogli bez trudu śledzić całą Mszę św.” — Wydaje się, że w pewnej mierze przepis ten zastosować należałoby chyba również w tych dużych świątyniach gdzie cały przebieg modłów od ołtarza przekazują wzmacniacze).

I jeszcze jedna kwestia, czy np. w czasie niedzielnej Mszy czytanej (*Missa lecta*) połączonej ze śpiewem wiernych zaprzestać tego śpiewu na czas wszystkich responsoriów, by wszystkim wiernym umożliwić głośne recytowanie mszalnych odpowiedzi kapłanowi. Otóż praktyka wykazuje, że wprowadzało to dość dużo zamieszania i przedłużało Mszę, toteż Aneks wypowiada się przeciw tej praktyce. Uniknąć bowiem tego zamieszania można jedynie wtedy, jeżeli zmienia się forma współuczestniczenia we Mszy św., ale wówczas mówimy już o Mszy recytowanej, a tam zasadniczo zmienione jest nastawienie całości i nad wszystkim czuwa komentator.

III. Czynne współuczestnictwo wiernych we Mszach recytowanych

Msze recytowane znalazły sobie już prawo obywatelstwa w większości parafii. — Jest rzeczą zrozumiałą, iż jako duszpasterskie *novum* sposób ich przeprowadzania nie zawsze jest doskonały. — Wypada nam więc dzisiaj zastanowić się nad tym, w jaki sposób można tę ważną formę oddziaływania liturgicznego pełniej wykorzystać, uwolnić od niepożądanych błędów i uczynić naprawdę cennym środkiem wychowania liturgicznego. Słowem — chodzi nam o przedyskutowanie takich ram i form, dzięki którym treść mszalna uzyska jak najlepszy dostęp do dusz naszych wiernych.

Ramy i formy liturgiczne uzyskują swoje najkorzystniejsze ustalenie przez ustawienie ich do celu, któremu mają służyć. Wpierw więc powinniśmy się zastanowić nad celem przeprowadzenia Mszy recytowanej. — I tu rzecz jasna — cel Mszy recytowanych bardzo przewidującego określił już przed równymi 30 laty pionier polskiego ruchu liturgicznego Ks. Michał Kordel. W jednym bowiem ze swych artykułów w *Mysterium Christi* takie pozostawił słowa: *Co chcemy osiągnąć przez Mszę recytowaną? Wyuczyć i przyzwyczaić wiernych (zwłaszcza młodzież) do czynnego udziału we Mszy św., do zrozumienia nie tylko modlitw ale i poszczególnych ich części. Msza wspólna dużo przyczynia się do orientowania się w jej częściach jak postępują po sobie, co się w nich dokonuje, ułatwia przystępowanie do Komunii św. w czasie ofiary a nie przed nią. Ma stanowić pomost do Mszy śpiewanej, której nigdy nie zastąpi⁶.*

Trafność ujęcia ks. Kordela polega na cennej zbieżności jego myśli z duchem często tu dziś wspomnianej Instrukcji rzymskiej z 1958 r. —

⁶ *Mysterium Christi*, 1929/30, nr 2, str. 21.

Stąd wyciągamy ważny wniosek duszpasterski: w hierarchii form współuczestniczenia we Mszy św. Msze recytowane nie stanowią formy najdoskonalszej — jak to się czasami mniema, lecz stanowią bardzo ważną, głównie ze względów dydaktycznych, formę pośrednią. Mają bowiem spełnić określony cel: przybliżyć wiernych do lepszego zrozumienia i przeżywania liturgii mszalnej. Takie określenie celu jasno wykazuje konieczność częstego, ale nie ustawicznego przeprowadzania takich Mszy głównie w środowiskach młodzieży i dzieci, a wielokrotnie uzasadni tę samą potrzebę dla innych środowisk.

Powyższe ustawienie celu ułatwi nam określenie ról, jakie przypadają we Mszy recytowanej poszczególnym współuczestniczącym. Krótko wspomniemy omawianie rozgraniczeń ściśle dogmatycznych, a w większej mierze zajmiemy się współczynnikami praktycznymi, które z dogmatycznych powinny wpływać.

Przede wszystkim z największym naciskiem trzeba podkreślić za Instrukcją rzymską i za Aneksem, że również we Mszy recytowanej przewodniczącym widzialnego dzieła i działania liturgicznego jest celebrans i tylko celebrans. Zaznaczają to zgodnie wszystkie dyrektoria liturgiczne, stosując dla celebransa takie określenia *le chef de la célébration* (Fr., n. 33), *le président de l'Assemblée* (Na., p. 20). Dyrektorium francuskie szerzej uzasadnia główną rolę celebransa tym iż działa on in persona Christi. A więc rola celebransa zostanie godnie uwydatniona, jeśli we Mszy recytowanej:

1° celebrans donośnym głosem odmawia: *Kyrie eleison* i wszelkie wezwania responsorialne, pierwsze słowa „*Gloria in excelsis Deo*” i „*Credo in unum Deum*”, oraz — co szczególnie musimy przypomnieć — słowa błogosławieństwa na końcu Mszy św.;

2° dalej — kapłan powinien zaznaczyć swą rolę głównego liturga przez donośne wygłoszenie następujących modlitw: Kolekta, Prefacja, Pokomunia.

W tych trzech częściach trzeba przyzwyczaić wiernych do skupionego słuchania słów celebransów i wyjaśnić im, że szczególnie wtedy występuje on jako ich rzecznik i przedstawiciel Chrystusa. Dlatego też już w nowym obrządku liturgii W. Tygodnia spotykamy w rubrykach nakaz „*omnes auscultant*”. — Zrozumiałym jest jednak, że przede wszystkim sam celebrans przejęty zrozumieniem swej roli winien godnie, donośnym i namaszczoneym głosem te modły wypowiedzieć. Przewodniczyć też powinien poważnemu wspólnemu wygłoszeniu „*Pater noster*”;

3° a wreszcie rolę celebransów godnie podkreśla skupiona cisza w najważniejszych chwilach jego misteryjnego działania, bo tym uzasadnia się obowiązek ciszy w czasie całego Kanonu. Skupiona, cicha wspólmodlitwa jest tu najlepszą formą uwydatnienia ważności chwili.

Druga co do ważności rola we Mszy recytowanej przypada komentatorowi.

Samą nazwą „komentator” jako nie polska nie jest najszcześniejsza, ale dość wiernie oddaje rolę tego urzędu i taką też a nie inną nazwę stosuje Instrukcja rzymska.

W zasadzie nie jest to nowy urząd w Kościele i w liturgii. Wpływa bowiem z roli diakona, toteż zasadniczo pełnić tę rolę powinni duchowni, a tylko w razie ich braku świecki mężczyzna (lub młodzieniec). Niewieście nie wolno odczytywać komentarzy, co najwyżej może rozpocząć i prowadzić teksty wspólnie recytowane.

Dyrektorium z Tournai, podobnie zresztą i inne dobitnie przypominają, że słowa komentatora nigdy nie powinny stanowić ośrodka głównego

zainteresowania wiernych. Mają służyć zbliżeniu wiernych do ołtarza i liturga a nie oddalać. Stąd też wymogi stawiane w Aneksie komentarzom:

1° mają być nieliczne, by nadmiarem słów nie odciągały uwagi od zasadniczego toku liturgii i od ołtarza;

2° zwięzłe, ale na tyle treściwe, by wprowadzały w istotny sens danej części mszalnej;

3° wygłaszane w stosownym czasie i umiarkowanym głosem.

Jedną z najważniejszych rad dla komentatora jest to, że musi uprzednio, przed każdą Mszą recytowaną porozumieć się:

po pierwsze — z celebransem. Przedłożyć celebransowi tekst komentarzy i recytacji i w miarę potrzeby wspólnie omówić części zbieżne, części odrębne, przerwy itp.;

po wtóre — komentator musi osobiście, a nie za pośrednictwem kartki czy ministranta, uzgodnić z organistą nazwy, kolejność i długość pieśni, które mają być śpiewane w danej Mszy recytowanej.

Z kolei trzeba nam wspomnieć o roli samych wiernych we Mszy recytowanej. — W zasadzie wszystkie już poprzednie uwagi o roli celebransa i komentatora czynione były pod kątem jak największego zaangażowania wiernych w dzieło uczestniczenia we Mszy św. Tu wystarczy więc dodać, że jako zasadą trzeba przyjąć, iż zbraną w kościele wspólnotą wiernych nigdy nie wolno uważać jako zbiorowisko jednostek stojących obok siebie, lecz jako społeczność zjednoczoną, czyli tajemniczą, lecz rzeczywistą więzią. Łaski przynależności do Kościoła. Ośrodkiem tej jedności jest nie tylko światopogląd, nie tylko wspólnota dążności, ale sam Chrystus mistycznie obecny wśród naszej wspólnoty.

Wszystko, co wyżej powiedziano wyznacza formalne ramy współuczestnictwa we Mszy recytowanej. Ramy te znalazły swoje częściowe sformułowanie w odnośnych przepisach Aneksu do Statutów Synodalnych Diecezji Chełmińskiej. Tym bowiem uzasadniamy zawarte tam:

a) przepisy zakazujące

1) że w recytacji nie wolno stosować tekstów dosłownie tłumaczonych z Proprium Ordinarium oraz z Kanonu Mszy. Przepis ten wynika z jasnych i nie dwuznacznych słów Instrukcji Kongregacji Obrzędów, która w punkcie 14c podaje: „Surowo zabrania się, by razem z kapłanem odprawiającym odmawiano głośno po łacinie, lub dosłownie przetłumaczone części Proprium Ordinarium i Kanonu Mszy, bez względu na to, czy czynią to wszyscy wierni, czy też komentator” (o wyjątkach osobno).

2) w duchu tej samej Instrukcji w czasie Kanonu nie powinno być również żadnych wspólnych recytacji, a samemu recytatorowi wolno tylko podesunąć intencje związane z „Memento vivorum” oraz z „Memento mortuorum”. — Najbardziej zaś zrozumiałą i nie wymagającą żadnych objaśnień jest stanowczy zakaz wspólnego odmawiania jakichkolwiek aktów strzelistych w czasie Podniesienia (jak to nieraz bywa w rodzaju „Pan mój i Bóg mój” i in.), chodzi bowiem o prastary w liturgii zwyczaj, iż kulminacyjne momenty misteriów mają być przeżywane w najwyższym stopniu skupienia. Zrozumiałe też względy przemawiają za zachowaniem ciszy w czasie tzw. Ostatniego Błogosławieństwa wypowiedzanego przez kapłana, nie trzeba bowiem dublować tych słów, które ex professo należą do niego i tylko do niego. — Tym zresztą wyraziściej powinny brzmieć słowa ekfonezy wiernych: „Amen”.

3) zakaz wspólnego recytowania „Ojczy nasz” w językach ludowych (punkt 32) jest uzasadniony starożytną praktyką oraz faktem, iż jest to

chyba jedyna nieco dłuższa modlitwa, z którą praktykujący katolicy całego świata są na tyle osłuchani, iż bez większego trudu potrafią ją recytować, a i zrozumienie jej nie przysporzy żadnych trudności. Liczni już zresztą duszpasterze donoszą, iż nauczenie tej recytacji po łacinie udało się niespodziewanie szybko.

b) przepisy nakazujące i zalecające

1) nakaz najważniejszy — zaprowadzenie we wszystkich parafiach tego, co Instrukcja Kongregacji Obrzędów uznaje za minimum, za pierwszy stopień urobienia liturgicznego, a mianowicie, „gdy wierni dają celebransowi łatwiejsze odpowiedzi liturgiczne”, oraz gdy wspólnie recytują po łacinie „Pater noster”. — Krótko zauważmy tutaj, że nieraz się zdarza konieczność odprawienia Mszy św. bez organisty — tutaj ta właśnie zachęta ogromnie może się przyczynić do ożywienia Mszy św. (np. w parafiach, gdzie organista grywa tylko w niedzielę). Będzie to niejako pierwszy krok Mszy św. recytowanych.

Zachęta naszego Aneksu do rozpowszechnienia mszalików w miarę możliwości jednolitych dla danej parafii — to także ważny wymóg urobienia liturgicznego;

2) z poprzednich wywodów wynika, że również Mszę św. recytowaną wolno przeplatać tylko tymi pieśniami, które duchem i treścią odpowiadają danej części Mszy św. oraz danemu okresowi roku liturgicznego;

3) a wreszcie dochodzimy tą drogą do omówienia ostatniego, ale najbardziej praktycznego punktu, a mianowicie do sprawy wzorcowego tekstu Mszy recytowanych osobnego dla dzieci (do 14 lat) i osobnego dla młodzieży (wyżej 14 lat).

Teksty Mszy recytowanych powinny opierać się na pewnych zasadniczych założeniach, a więc:

— wspólnym ich założeniem dogmatycznym powinno być silne uwypuklenie idei współofiary, bo uczestnictwo we Mszy św. ma być w pierwszym rzędzie współofiara, a wspólmodlitwa dopiero w dostosowaniu do współofiary. Drugim założeniem dogmatycznym to silniejsze zaakcentowanie roli liturga-kapłana, czyli celebransa.

Jeśli chodzi o założenia dydaktyczne, to ważne są dwa wymogi: Po pierwsze — by objaśnienia i recytacje przygotowywały do samodzielnego rozumienia i przeżywania tajemnic Mszy św. oraz po wtóre by przyuczaly przez wykorzystywanie mnemotechnicznych uzdolnień młodego wieku (stąd np. celowość zastosowania nieco ginącego tekstu „Ciebie Boże chwylimy” itp).

Po wtóre powinno się zostawić otwartą możliwość stosowania innych tekstów recytowanych, zgodnych z obowiązującymi przepisami Stolicy Apostolskiej.

Zresztą w praktyce nie wydaje się być celowym stałe, coniedzielne stosowanie Mszy recytowanych. — Początkowo, aż do przyuczenia można częściej stosować, jednakże później może wystarczyć dla danego środowiska dzieci Msza recytowana raz w miesiącu, w niedzielę z góry określoną (np. w drugą niedzielę miesiąca). — Wciąż bowiem miejmy przed oczyma, że komentarze do Mszy św. mają być tylko środkiem swego rodzaju katechizowania, toteż z czasem można przeprowadzać Mszę recytowaną bez komentatora, skoro to jeszcze więcej zaangażuje uwagę dzieci czy młodzieży.

Zakończenie

W ten sposób dobiegamy do końca naszych rozważań. — Ukazały one obszerność zadań jakie stoją przed miłośnikami liturgii. Dotyczyły troski

o nadanie możliwie najowocniejszej formy współuczestniczenia wiernych w liturgii mszalnej.

Stąd więc wyprowadzić należy najogólniejsze i najpraktyczniejsze wnioski dla każdego duszpasterza:

— w pierwszym rzędzie sam kapłan jako liturg i jako duszpasterz musi się przejąć nie tylko treścią ale i formą sprawowania świętych obrzędów, toteż jego namaszczenie i jego pietyzm liturgiczny stanowią będą zasadniczy warunek tego, czy ten sam duch przejęcia i zrozumienia udzieli się wiernym.

Dalej — wprowadzenie wszelkich nowych form współuczestnictwa wiernych musi być poprzedzone zrozumiałymi i przystępnymi katechezami, objaśniającymi sens i myśl wprowadzonych form. Diecezjalne projekty Mszy recytowanych mają tu stanowić w swych poszczególnych częściach dogodny materiał do kolejnego omawiania.

Szczególnie celowym będzie zaznajomienie z obowiązującymi przepisami omawianego Aneksu do Statutów Diecezjalnych jak najszerzego ogółu kapłanów, a również i organistów (każdy proboszcz winien kilkakrotnie sprawdzić, czy jego organista jest z tym tekstem zaznajomiony).

W ten sposób uczynimy nowe, wielkie kroki do jeszcze obfitszego uprzystępnienia wiernym bezcennego skarbcza Mszy św. Tą drogą przyczynimy się też najlepiej do pogłębienia świadomości, że „Eucharystia jest sakramentem jedności Kościoła, mistycznego Ciała *jednego* Chrystusa. Eucharystia tę jedność wyraża i będąc źródłem miłości braterskiej winna ją stwarzać. Msza św. i Komunia św. są bowiem w wielkiej mierze Sakramentem zjednoczenia wiernych między sobą, poręką ich ścisłej jedności w Jezusie Chrystusie, bezcennym środkiem jednoczenia ludzi w miłości.

Pelplin

Ks. JERZY BUXAKOWSKI

BIBLIA WE Wczesnym Średniowieczu

W dniach od 26 kwietnia do 2 maja br. Spoleto we Włoszech gościło w swych murach uczestników X Tygodnia Studiów Mediewistycznych, którego tematem w tym roku była Biblia we wczesnym średniowieczu (*La Bibbia nell'Alto Medioevo*). Jakkolwiek ten tydzień studiów, podobnie jak i poprzednie, został zorganizowany przez Włoski Ośrodek Studiów Wczesnośredniowiecznych, mający swoją siedzibę w Spoleto i był zależny organizacyjnie od Uniwersytetu w pobliskiej Perugii, to jednak ze względu na swój tegoroczny wyraźny charakter biblijny obudził zrozumiałe zainteresowanie biblistów, którzy wzięli liczny w nim udział obok specjalistów-historyków.

Tematycznie Tydzień Studiów objął trzy dziedziny: dziedzinę kultury ogólnej, filologii i sztuki.

W pierwszym dziale wysunęły się na pierwszy plan dwie prelekcje: o. Danielou i o. J. Leclercq. O. Jan Danielou TJ, z Instytutu Katolickiego w Paryżu, mówił o tradycyjnej typologii biblijnej w zastosowaniu do liturgii wczesnego średniowiecza. Prelegent ograniczył się do omówienia, i to wnikliwego, typologii biblijnej w odniesieniu do sakramentu chrztu, następnie postaci biblijnych ze Starego Testamentu w zastosowaniu do osoby Zbawiciela, a wreszcie — roli niedzieli. W ikonografii

chrześcijańskiej istniały dwa symbole ryby: ryba chrztu i ryba eucharystyczna; ryba chrztu jako symbol wody żywej, ryba eucharystyczna zaś jako znak posiłku eucharystycznego. Zagadnienie monogramu IXTYS jest drugorzędne. Na przykładzie prefacji o Józefie starotestamentalnym na drugą niedzielę postu, ze Mszału z VIII. w., można doskonale zaobserwować uprzywilejowaną rolę historii Józefa egipskiego w średniowieczu. Typologia Józefa egipskiego posiadała w średniowieczu taką moc porównawczą, że w małżeństwie Józefa z córką Putyfara — co podaje tylko apokryf — dopatrywano się typu związku Chrystusa z Kościołem. Istniał silny związek między przedstawieniem Zmartwychwstania, chrztu i niedzieli. *Lectio divina* w średniowieczu była nie tyle egzegetyczna, ile raczej typologiczna: typologia, zwłaszcza w liturgii, przesiąkła w epokę.

W drugim referacie, który wygłosił o. Jan Leclercq, benedyktyn z Clairvaux, była mowa o wpływie Pisma św. na hagiografię monastyczną średniowiecza. Księgami Pisma św. najbardziej uprzywilejowanymi w średniowieczu były z Nowego Testamentu listy św. Pawła, a ze Starego — Pięcioksiąg i przede wszystkim psalmy. Biblia była źródłem do opisywania świętych ze względu na modele postaci biblijnych, wzory cnót itp. służące doskonale do ilustracji życia. Hagiografia wczesnego średniowiecza posiadała charakter suprahistoryczny, w oparciu o Pismo św. Istniała podwójna egzegeza: egzegeza spirytualna w odniesieniu do hagiografii oraz egzegeza mystagogiczna w odniesieniu do liturgii.

Warto jeszcze wymienić z pierwszego działu tematycznego prelekcje Raula Manselli, z Turynu, na temat: *Św. Grzegorz Wielki i Pismo św.* oraz cykl prawno-społeczny, na który złożyły się odczyty C. G. Mor, Padwy, który mówił o *relacji Pisma św. a prawo kanoniczne*, W. Ullman, z Trinity College w Cambridge, na temat *Biblia a prawo państwowe średniowiecza* oraz P. E. Schramm, z Göttingen, o *Starym i Nowym Testamencie w przepisach i symbolach miast*.

W dziedzinie filologicznej godnymi odnotowania były referaty o. B. Fischera, OSB z Beuron, o *wydaniach Pisma św. w średniowieczu*, o. J. Gribomont, przeora znanego opactwa benedyktyńskiego św. Hieronima w Rzymie, na temat *świadomości filologicznej u przepisowawcy wczesnego średniowiecza*; B. Smalley, z Oxford, o *egzegezie biblijnej w literaturze łacińskiej*, lub wreszcie C. A. Mastrelli, z Pizy, który mówił o *technice przekładu średniowiecznej Biblii*.

W dziale sztuki zainteresowanie wzbudziły prelekcje A. Grabar, z Collège de France w Paryżu, który przedstawił tematykę biblijną w ikonografii chrześcijańskiej u schyłku epoki starożytnej i w zaraniu średniowiecza oraz M. Cagianò de Azevedo z uniwersytetu katolickiego w Mediolanie, o *spuściznie figuratywnej Biblii w początku V. wieku*.

Ks. ALEKSY KLAWEK, *Onomastyka Biblijna*, Wrocław—Warszawa—Kraków 1961, s. 14.

Praca ks. prof. Aleksego Klawka nestora polskich biblistów pt. *Onomastyka Biblijna* została wydrukowana w *Onomastica*, 7 (1961) s. 403—416, w czasopiśmie poświęconemu nazewnictwu geograficznemu i osobowemu. Jest ona rezultatem żmudnych dociekań i długoletnich badań Dostojnego Autora nad problemem imion i nazw używanych w Biblii, stąd jej znaczenie jest bardzo wielkie. Właściwie jest to zwięzła i dokładna historia onomastyki biblijnej zestawiająca wszelką napisaną na ten temat literaturę, zarówno biblijną jak i pozabiblijną.

Zagadnienie to interesowało Czcię. Autora już bardzo dawno o czym świadczą liczne Jego artykuły i większe prace pisane na ten temat. Wystarczy że wspomnę tu niektóre z nich, np. *De pronuntiatione vocis Jerusalem* (Coll. Theol. 1932, s. 384 nn), *Imię hebrajskie Boga Jahwe i Elohim* (Sprawozdanie PAU 37, nr 4), *Imię Maria*, (RuBibLit 4, 1951, s. 56 nn) itp. Obznajmiony doskonale w temacie ks. prof. Klawek stawia tezę, że imiona odgrywały u Semitów bardzo wielką rolę i miały niemal zawsze symboliczne i mistyczne znaczenie. Nadawano je wszystkim istotom żyjącym do tego stopnia, że to co istniało musiało mieć imię, bo imię wyrażało istotę rzeczy. Semici byli tego zdania, że to co nie ma imienia nie istnieje w ogóle.

Pierwotnie, zdaniem ks. prof. Klawka, tłumaczono imiona alegorycznie w czym mistrzem okazał się Filon Aleksandryjski, ale to nie rozwiązywało ciekawego zagadnienia onomastyki biblijnej bez reszty, owszem miejscami je nawet zaciemniało. Dopiero XIII wiek przyniósł pewne zmiany, gdy teologowie hiszpańscy w oparciu o właściwą znajomość języków semickich (szczególnie arabskiego i hebrajskiego) zaczęli studium nad onomastyką biblijną wprowadzać na właściwą drogę. Pełnię jednak sukcesów w tej dziedzinie odnoszą dopiero egzegeci XIX i XX w., którzy po wyjaśnienie znaczenia imion biblijnych sięgają do religii porównawczej, jak również do odkrytych niedawno tekstów w Ugarit w Babilonii i Egipcie.

Zagadnienie onomastyki biblijnej dotychczas w polskiej literaturze biblijnej nie było ani dobrze ani wyczerpująco opracowane. Dlatego za podjęcie się tej pracy, opracowanie jej zwięzłe i zasadnicze, a zarazem za jej wydanie należy ks. prof. Klawkowi prawdziwa wdzięczność i szczerze uznanie. Pokolenie młodych biblistów, jak również i studiującej biblistykę młodzieży może czerpać z tej pracy cenne wiadomości zarówno natury merytorycznej jak i metodologicznej.