

lestwa niebieskiego” (Łk 18, 24—27 i par.). Zwróćmy uwagę, że Chrystus nie mówi, iż bogaty nie może w ogóle wejść do królestwa niebieskiego, ale że jest to dla niego tak trudne, że praktycznie niemożliwe. Dlaczego? Odpowiedź daje nam 1 Tm: ponieważ żądza bogactw kryje za sobą tak niebezpieczne pokusy, że te praktycznie uniemożliwiają zbawienie.

Tak więc wpływ literatury greckiej ogranicza się do formy samej sentencji: „chciwość jest korzeniem wszelkiego zła”. Jej zawartość treściowa bierze się z Biblii, zwłaszcza z ksiąg mądrościowych a przede wszystkim z samego nauczania Chrystusa.

To co najbardziej uderza w sformułowaniu 1 Tm 6, 10 i w tyłu sformułowaniach ewangelii, zwłaszcza zaś Łukasza, to radykalizm, z jakim jest praktykowany problem bogactw¹⁵. Bogacze są w praktyce wykluczeni od królestwa Bożego. Wykluczona jest również w sposób absolutny możliwość służenia Bogu i mamonie (Łk 16, 13; Mt 6, 24).

Jeżeli zważymy na ten radykalizm w potraktowaniu problemu bogactw, nie będziemy się dziwić także bardzo radykalnym stwierdzeniem 1 Tm, że *filargyria* „jest korzeniem wszelkiego zła”.

Stadniki

KS. STANISŁAW HAŁAS SCJ

Ks. Andrzej Korpusik

STWORZENIE ŚWIATA W KOLEKTACH MSZAŁU PAWŁA VI

Oczekiwanie jest bardzo charakterystyczną cechą chrześcijan. Prawie dwadzieścia lat czekaliśmy na polskie wydanie Mszału Pawła VI.

Zastanówmy się nad problemem stworzenia świata w nowym Mszałe¹. Szukając odpowiedzi na ten problem można by analizować wszystkie teksty euchologiczne. W niniejszym artykule chcemy się ograniczyć do kolekty², która wśród modlitw euchologii mniejszej posiada specyficzne funkcje.

¹⁵ Matura T., *Le radicalisme évangélique*, Paris 1978, s. 69—110.

¹ *Missale Romanum* ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Vatican 1970, 1975.

² *Collecta* jest nazwą starogolikańską stosowaną dla określenia pierwszej modlitwy wypowiedzianej przez kapłana w czasie sprawowanej liturgii. Nazwa ta jest stosowana konsekwentnie dopiero w drugim typicznym wydaniu *Missale Romanum* (1975). Pierwsze wydanie (1970) w IGMR używa

1. WYRAŻENIA OKREŚLAJĄCE ŚWIAT

Rzeczywistość, którą określamy słowem świat, jest bardzo zróżnicowana i nie zamyka się w tym jednym słowie. Słownictwo polskie jest stosunkowo ubogie i często jednym słowem „świat” wyraża różne odcienie kryjące się w terminologii łacińskiej, greckiej czy hebrajskiej.

Chociaż świat należy do rzeczywistości najbardziej pierwotnych i tajemniczych, nie można sformułować jego jednoznacznej i ścisłej definicji, określenia naukowego czy teologicznego³.

Kolekty Mszału Pawła VI chcąc oddać cały koloryt „świata” używają różnych terminów. Stąd różnorodność słownictwa spotykanego w Mszałe, które chce zamknąć i opisać świat będący miejscem dokonywującego się zbawienia⁴. Na określenie rzeczywistości ziemskiej używa się następujących wyrażenia mundus, terra, saeculum, universum, orbis, res⁵.

Każdy z tych terminów ma swoje specyficzne zabarwienie treściowe, które nie zawsze odpowiada naszym, polskim terminom: świat, ziemia, okrąg ziemski.

Najczęściej kolekty używają słowa *mundus*. Jest ono tłumaczeniem greckiego *kosmos*, który u Greków oznaczał uporządkowany i piękny świat⁶. Kosmos dla Greków to rzeczywistość, która się sama

zamienne nazwy *collecta* z staroromańską nazwą *oratio* (por. nr 32, 88, 217). Historia poucza, że w ramach Ruchu Liturgicznego chciano tę modlitwę nazwać „modlitwą Kościoła” (Kirchengebete) lub prosto „modlitwą” (Gebete). W latach sześćdziesiątych proponowano nazwać tę modlitwę „modlitwą dnia” (Tagesgebet), aby podkreślić związek z Liturgią Godzin oraz wymiar „hodie” liturgii. Nazwano ją również „modlitwą otwarcia” (Eröffnungsgebet) akcentując moment funkcjonalny.

H. Büsse, *Das „Tagesgebet” als integrierendes Element der Eröffnung. Überlegungen zur Realisierung der Wahlmöglichkeiten bei den Orationen der Messfeier*, in: T. Mass-Ewerd, K. Richter (Hrsg.), *Gemeinde im Herrenmahl*, Freiburg 1976, 224—225.

Liturgia mediolańska nazywa tę pierwszą kapłańską modlitwą „*oratio super populum*”, ponieważ jest codzienną modlitwą publiczną i kończy wejściową procesję, tak jak „*secretum*” jest zakończeniem procesji przygotowania darów i „*post communionem*” zakończeniem procesji przyjmowania komunii. A. G. Martimort, *L'Eglise en priere. Introduction a la liturgie*, t. I, Paris 1983, 346.

³ B. Nadolski, *Urzeczywistnianie się Kościoła w liturgii w świetle dokumentów Vaticanum II*, Poznań 1981, 79.

⁴ G. M. Lukken, *Czy liturgia ma przyszłość?* RBL 23 (1970) 120.

⁵ Termin	ile razy w Mszałe	ile razy w kolekcie
mundus	185	45
terra	147	27
saeculum	129	14
universum	86	12
orbis	30	2
res	23	7

⁶ W. Beinert, *Das Böse — der Schatten auf Gottes guter Welt*, ThPQ 132 (1984) 163. e

rządzi dzięki swej wewnętrznej równowadze uwalniającej ją od wszelkiego odniesienia⁷. W terminie tym podkreślony zostaje moment przestrzenny świata pełen ładu i niezmienności⁸. Sesemann podkreśla charakter osobowy kosmosu i widzi w nim nie tylko wymiar porządku powszechnego, ale też zgodę, jedność między ludźmi⁹. Jest przeto kosmos klejnotem, drogocennym darem w ręku człowieka, sugeruje jego odpowiedzialność za ten wielki skarb. Ten sam termin kosmos występujący w LXX trzeba zabarwić zmysłem semickiego rozumienia świata przez Żydów. Świat dla Żydów — Izraelitów był przestrzenią ich historii z Jahwe. Mieli oni tak mocną wiarę, że nie pytali o początek świata i wiary w Jahwe jako Stwórcę, ale kształtowali ją na swojej historii pełnej zbawczych interwencji¹⁰. Świat nie jest ostatecznym królestwem Bożym, które na początku i jeszcze teraz powstaje z chaotycznej materii, jednak nie-boski, ale jest prawdziwie „dobrym dziełem” (Rdz 1, 31)¹¹. Trzeba przypuszczać, że w tradycji łacińskiej słowa mundus ukrywają się nurty greckiego i semickiego myślenia. Dlatego mundus jest tak wieloznacznym terminem, ale zawsze o odcieniu pozytywnym. Myśl żydowska, którą możemy nazwać biblijną, bo spotykamy ją na kartach Pisma św., została w większym stopniu zaakcentowana przez chrześcijaństwo. Przez pryzmat tej koncepcji patrzą na kosmos — mundus również kolekty Mszалу Pawła VI. Widzą one świat jako przestrzeń spotkania z Bogiem, który świat stworzył, odkupił i utrzymuje w istnieniu. Kolekty łączą bowiem Boga Stwórcę z Bogiem Odkupicielem, tak jak to uczynił wcześniej Kościół przyjmując do kanonu Pisma św. księgi Starego i Nowego Przymierza, podkreślając charakter uniwersalności odkupienia, które stanowi całość ze stworzeniem¹².

W kulturze chrześcijańskiej, grecko-rzymskiej i żydowskiej pojęcie świata jako kosmos tworzy ustawiczne napięcie z pojęciem *saeculum*. Jeden i drugi termin oznacza świat. Kosmos podkreśla jednak moment przestrzenny, a *saeculum* akcentuje moment czasu. Termin *saeculum* oznacza: pokolenie, okres jednego pokolenia, panowanie władzy, ogół ludzi należących do tego samego pokolenia, a zwłaszcza świat dzisiejszy, dzisiejsze czasy. Biblijnie termin ten oznacza długotrwały rodzaj czasu (Ps 142, 3; 92, 2; Iz 58, 2; Dn 7, 18; etc.)¹³. Gdy czas ten odnosimy do świata, to termin *saeculum* oznacza trwanie (gr. *aion*, łac. *aevum*)¹⁴. Akcentuje się tu „wiek”, nie mniej nie

⁷ G. Martelet, *Pierworodny z całego stworzenia*, Com 2 (1982) 21.

⁸ Lukken, art. cyt., 115.

⁹ H. Sesemann, *Kosmos*, w: ThWNT III, Stuttgart 1950, 837.

¹⁰ H. R. Schlette, *Welt*, w: HTG II, Kösel 1963, 813.

¹¹ G. Häffner, *Welt*, w: *Sacramentum mundi*, Bd IV, Freiburg 1969, 1303.

¹² W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, Warszawa 1979, 96.

¹³ A. Blaise, *Dictionnaire latin — français de auteurs chretiens*, Turnhout 1967, 732.

¹⁴ Tamże, 732.

oznacza to jedynie czasu, tym bardziej „stulecia”, lecz także całą przestrzeń widzialnego świata stworzonego (Wj 15, 18; Ps 65, 7; Hbr 1, 2), a nawet szczególne upostaciowienie stworzonego świata przestrzennego, ciągle się dokonujące w materialnych wymiarach¹⁵.

Z czasem termin *saeculum* nabrał zabarwienia pejoratywnego i oznaczał to co przemijające, zmienne, czasowo tylko światowe, w przeciwieństwie do tego co istotne, niezmienne, nieprzemijające, duchowe¹⁶. Zaczęto uważać świat za dolinę płaczu, za więzienie — w przeciwieństwie do wieczności¹⁷. Zaczęto widzieć pod tym względem stan laicki, pogan, życie doczesne, „światowość” (2 Tm 4, 9; Rz 12, 2)¹⁸. Na wiele wieków ten pejoratywny pogląd na świat i całą rzeczywistość stworzoną zawładnął Kościołem. Dzisiaj nastąpiło oczyszczenie tego terminu z naleciałości wiekowych i używa się go w kolektach mszalnych i to w znaczeniu pozytywnym, akcentując moment czasu zawarty w rdzeniu treściowym słowa *saeculum*. Kiedyś oddzielano moment przestrzenny od momentu czasowego¹⁹, a obecnie mówi się, że czas jest czwartym wymiarem przestrzeni, mówi się o „czasoprzestrzeni”. Ona stanowi podstawę języka między bytami. W religii jest to język między człowiekiem, a Bogiem-Stwórcą a Zbawcą, a wtórnie człowieka z człowiekiem²⁰. W Kościele, a ściślej w czasoprzestrzeni Kościoła, następuje złączenie ekonomii stworzenia z ekonomią zbawienia, co nadaje jej charakteru omegalnego: istnieje alfa i omega, początek i koniec, stworzenie i eschatologia.

Tak rozumiany świat staje się bazą naszych rozważań. Inne terminy, które występują w kolektach, są zwarte w czasoprzestrzeni kosmos — *saeculum* i ją konkretyzują, nadają jej specyficznego charakteru. I tak określenie *terra* zawęża świat tylko do ziemi, którą człowiek otrzymał od Boga Stwórcy i ma ją zaludnić i czynić poddaną (Rdz 1, 28). Zamyka w sobie to określenie trud pracy, którą musi człowiek wykonać realizując misję z opisu stworzenia. Ziemia jest miejscem pracy człowieka i jego rozwoju ilościowego. Termin *terra* podkreśla realność i konkretność ludzkiego działania, a z drugiej strony ukazuje geograficzną rozciągłość pracy.

Innym terminem jest *unīversum*, który podkreśla powszechność świata, a zarazem element jedności. Już rdzeń „uni” wskazuje na jedność. Czasoprzestrzeń jest powszechna, ale istnieje w niej ukierunkowanie do jedności. Jednością całej materii, rzeczywistości istniejącej jest źródło, z którego pochodzi wszystko, jak i cel do jakiego

¹⁵ Cz. Bartnik, *Zarys teologii przestrzeni*, CT 54 (1984), f. 4, 21—22.

¹⁶ Lukken, art. cyt., 113.

¹⁷ A. Blaise, *Le vocabulaire latin des principaux themes liturgiques*, Brepols 1968, 540.

¹⁸ Blaise, dz. cyt., 732.

¹⁹ Bartnik, art. cyt., 34.

²⁰ Tamże, 33.

zmierza. Określenie *universum* nadaje specyficznego charakteru czasoprzestrzeni, w której porusza się człowiek. Mówi, że chociaż istnieją różne sposoby tłumaczenia (*versus*) rzeczywistości, to prawidłowe widzenie, mimo tego, że dotyka tylko części, fragmentu, to finalnie prowadzi do jedności, zjednoczenia. *Universum* jest to przestrzeń spotkania człowieka z człowiekiem, jego pracy, życia w drodze do zjednoczenia z Bogiem. W tej przestrzeni mają swoje miejsce słońce, gwiazdy, zwierzęta i byt osobowy — człowiek.

Doskonałe „*unio*” dokonało się w Jezusie — Synu Bożym przez przyjęcie ludzkiej natury, a szczególnie w Misterium Paschalnym.

Realność świata wyraża się też terminem *res*, który mówi, iż rzeczywistość stworzona jest podstawą dla rozwoju życia. Określenie *res* obejmuje przedmiotowo wszystkie rzeczy. Podkreślone to zostaje przez użycie połączenia „*rerum omnium*”, które oznacza wszystko. Źródłem wszystkich rzeczy jest Bóg.

2. BÓG STWORZYCIEL

Piękno natury stanowi przedmiot kontemplacji dla człowieka. Świat stanowi źródło pytań, niepokojów, trosk. Rodzi się pytanie o jego przyczynę, charakter tej przyczyny. Pytamy też o stosunek przyczyny sprawczej świata do swego dzieła.

Zdawać się może, że z odpowiedzią nie będzie problemu. W zestawieniu werbalnym *Missalis Romani*²¹ siedem razy występuje słowo *creator* oraz pięć razy *creatio*.

W kolektach Kościół modli się: *Deus universae creaturae*, *Deus, creator omnium, rerum omnium Deus creator et rector*. Kryje się pod tymi stwierdzeniami fakt stworzenia świata. Wyraźne stwierdzenie mówiące o stworzeniu świata spotykamy tylko jeden raz w modlitwie o pokój: *Deus, conditor mundi* — zwraca się Kościół do Boga w tej modlitwie. Słowo *conditor* wydaje się być bogatsze w treści od *creator*. Analiza słowa *conditor* wskazuje, że oznacza ono²²:

1. *Creator* — Stwórcę (*Conditor Deus*, Hbr 11, 10)
2. tego, który w sobie zamyka; jak artysta nosi w sobie
3. konstruktora

Lacińsko-polski słownik stwierdza, że *conditor* kryje w sobie założyciela, sprawcę, twórcę oraz autora. Określenie *conditor* zawiera w sobie *creator*, a więc Stwórcę. Podkreśla w sposób zdecydowany autorstwo, niezależność od nikogo. Wskazuje wprost na twórczość,

²¹ T. Schnitker, W. Slaby, *Concordantia verba Missalis Romani. Partes euchologicae*, Münster 1983, 398—399.

²² Blaise, dz. cyt., 192.

z którą wiąże się spontaniczność. Jest to wykonanie tylko swoich planów, które istnieją w autorze. Nie bierze od nikogo wzoru, jest twórczy. Autorstwo to charakteryzuje się zupełną nowością i oryginalnością. Cały plan pochodzi z wnętrza autora i nie dopuszcza zewnętrznej korekty.

Myśl „konstrukcji” podsuwa nam czas działania, który jest potrzebny najpierw do zaplanowania konstrukcji, a następnie do wykonania tej oryginalnej myśli. Myślenie techniczne XX wieku osłabia, pomniejsza autora planu, bo dzisiaj taką konstrukcję rysuje i oblicza komputer, bezduszna maszyna. Stwórca świata nie jest bezosobowym demiurgiem, ale kimś bliskim i wielkim, dlatego nie wymyka się Mu jego dzieło. Zauważalne jest tu nawiązanie wprost do Pisma św. przedstawiania Boga jako budowniczego: „Oczekiwał (Izrael) miasta zbudowanego na silnych fundamentach, którego architektem i budowniczym jest sam Bóg” (Hbr 11, 10; por. Ap 21, 10—22).

Zapytajmy go kolekty nazywają Conditor?

Kolekta wskazuje na osobę Boga, który dla żydów jest Jahwe²³, a dla chrześcijan Ojcem²⁴. On jest Konstruktorem świata — cały wszechświat do „dzieło palców Twoich” (Ps 8, 4; por. Ps 19, 3—5). Podkreślona tu zostaje myśl, która towarzyszy powstaniu konstrukcji oraz działanie, które potrzebne jest dla wykonania zaplanowanego dzieła. Tego działającego Boga spotykamy na kartach Pisma św. Jego czynność stwórcza otwiera całe Pismo św., a zostaje określona czasownikiem *bara*²⁵. Termin ten stosowany jest jako terminus technicus na oznaczenie stwórczych czynów Boga. Słowo *bara* w kal i niphala oznacza stworzyć mocą siebie właściwą²⁶ i w tym znaczeniu odnoszone jest zawsze tylko do Boga²⁷. Nigdy słowo *bara* nie łączy się z biernikiem materii²⁸, oznacza ono ideę stworzenia z niczego²⁹ i wyodrębnia działanie Boga Swótcy, który kieruje się jedynie swoją wolą w daniu istoty wszystkim rzeczom widzialnym i niewidzialnym³⁰. Wg tradycji starszej kosmogonia biblijna przedstawia Boga jako architekta świata, który własnymi rękami buduje świat (hebr. *pasah*), a wg

²³ Przypuszczano, że sama nazwa Boga Jahwe, określała pierwotnie pewną funkcję „Ten, który daje byt”, czyli „Stworzyciel” — X. Léon-Dufour, *Stworzenie*, w: STB, Poznań 1978, 908.

²⁴ Blaise, dz. cyt., 267.

²⁵ *Bara* (gr. *ektisen*, łac. *creavit*) — etymologicznie oznacza ciąć, rozrywać, nacinać, wykonać, układać.

²⁶ S. Łach, *Księga Rodzaju*. Wstęp — Przekład z oryginału. Komentarz, t. I, cz. I, Poznań 1962, 182. W tym znaczeniu *bara* jest użyty w ST 47 razy.

²⁷ H. Junker, *Das Buch Genesis*, Würzburg 1955, Bd I, 23.

²⁸ Łach, dz. cyt., 183.

²⁹ Cz. Jakubiec twierdzi, że idea stworzenia z niczego pojawiła się dopiero 2 Mch 7, 28 — *Genesis. Księga Rodzaju*, Warszawa 1957, 32.

³⁰ F. Fienecker, *Schöpfung*, w: *Lexikon zur Bibel*, Wuppertal 1961, 1228.

młodszej kosmogonia biblijna widziała w Bogu Stwórcę świata, który stworzył świat przez rozkazujące słowo (hebr. *bara*) — świat jest dziełem Słowa Bożego. Człowiekowi, który jest w świecie, jest jednym z elementów świata stworzonego, nie przypisuje się nigdy *bara*, to jest atrybut Boga. Stworzyć — dla Boga, o którym mówi Księga Rodzaju — to przede wszystkim stworzyć świat widzialny, wszechświat widzialny, pełen harmonii i piękna. Grecy nazywali taki świat kosmosem, a ludzie współcześni mówią o nim natura, a Pismo św. zachowuje dla niego miano stworzenia³¹.

Słowo *bara* wskazuje dalej na łatwość i lekkość z jaką Stwórca każe pojawić się swoim dziełom: „Bóg rzeki” (Rdz 1, 3. 6. 9., etc.). Nie ma tu cienia „mocowania się z naturą”, przymusu i konieczności. Bóg Ojciec stworzył świat przez Słowo swoje — Jezusa i nadal „przez Syna swojego ożywia wszystko i uświęca”, „obdarza świat wszelkimi dobrami”³², chce doprowadzić swoje dzieło na światło „do pełnej świętości”³³. Bóg stwarza w słowie — owo słowo (*verbo*) nie jest tylko wypowiedzią (*parola*) lub Mądrością Ojca, jak gdyby było jego funkcją psychologiczną; jest Synem — Bogiem z Boga — Tym „w którym, przez którego i dla którego wszystko istnieje”³⁴.

Dzieło stworzenia jest całkowicie aktem woli Bożej i nosi w sobie charakter wolnego czynu³⁵, czynu, który jest fragmentem planu Bożego³⁶, a zarazem pierwszym rozdziałem historii zbawienia³⁷.

Fascynacja Twórcą świata wyraża się bezpośrednio w tytułaturze Jego imienia, które spotykamy w kolektach. Zachwyt dla imienia Bożego wyrażamy nie tylko uznając Go za *Conditora*, ale również dlatego, że jest *Creatorem*. Termin *creator* bardziej akcentuje stronę osobową *Conditora*, bo może oznaczać twórcę, sprawcę, ale też ojca i założyciela.

Obok tego, że Bóg jest *Creator*, jest On też *Rector*, tzn. kierownik, władca, sternik. Obok więc momentu stwórczego, zostaje zaakcentowany moment ciągłej odpowiedzialności i ciągłego trwania — *creatio continua*. Nic przeto dziwnego, że tytułatura Boga w kolektach jest

³¹ Martelet, art. cyt., 21.

³² III Modlitwa Eucharystyczna.

³³ IV Modlitwa Eucharystyczna.

³⁴ A. Sicari, *Między „Obietnicą” i „Wypełnieniem”*, Com 4 (1984) nr 4, 17—18.

³⁵ Żyd w modlitwie „Kadisz” wołał do Boga: „Niech będzie uwielbione i uświęcone Jego wielkie Imię na świecie, który stworzył podług swojej woli...” cyt. za P. Talec, *Wiara jest wyborem*, Warszawa 1984, 85.

³⁶ B. Nadolski, *Miłosierdzie Boże w rzymskich anafarach eucharystycznych*, w: *Posłanie Miłosierdzia Bożego*, Gorzów Wlkp. 1983, 86.

³⁷ Y. Congar, *Kościół jako sakrament zbawienia*, Warszawa 1980, 174, por. także: „Izraelici widzieli w Bogu chętniej Wybawcę Izraela i Twórcę Przymierza niż Stwórcę świata i człowieka, ale jednocześnie trzeba stwierdzić, że idea stworzenia jest w Izraelu starożytna” — L é o n - D u f o u r, *Stworzenie*, art. cyt., 907.

bogata, bo chce nawiązać do wszystkich wymiarów Jego dzieła. I tak kolekty mówią po prostu Deus, ale za chwilę zauważają Jego wielkość i pełnię siły — nazywając Go Omnipotens. Innym razem podkreślają Jego niezależność od czasu — sempiternus Deus, jak również nazywają Go invisibilis Deus, czyli nieosiąglą dla oka, bez widocznych struktur i form: „Ja Jestem, który Jestem” (Wj 3, 14). Nie jest Bóg kimś strasznym, zabijającym, ale tworzącym relacje osobowe. Dlatego w kolektach znajdujemy odniesienie do Niego jako Ojca i to Ojca Świętego, a zarazem Pana. Tytuł Pan nasuwa myśl poddaństwa i panowania. On — Bóg panuje nad światem przez wszystkie wieki. Jego woli poddany jest los wszystkich wieków, również i nasze czasy. Ten świat jest wciąż przez Niego odnawiany (renovatus), bo Jego panowanie jest służbą.

To osobowe zaufanie Panu i Ojcu pozwala zapytać o motyw i cel stworzenia, którym kieruje się Wszechmocny i Wieczny Bóg.

3. MOTYW STWORZENIA

Patrząc na świat, jako na owoc finalny działającego Boga, trzeba nam spojrzeć na motyw, które towarzyszyły temu celowemu działaniu Wszechmocnego Stwórcy. Motyw czynu zmienia jego kwalifikację. Chcemy przeto odkryć w modlitwach Kościoła motyw powstania świata. Poznanie motywu ułatwi nam zajęcie odpowiedniej postawy wobec Tego, który jest Stwórcą świata i człowieka.

Należy stwierdzić, że kolekty są bardzo dyskretne i nie ogłaszają wprost motywu i celu stworzenia. Zresztą sam Bóg, którego znamy z kart Pisma św. jest Bogiem mówiącym przez swoje działanie więcej i wyraźniej niż przez słowa. Spójrzmy na działanie Boga, które sławia słowa kolekt Mszali Pawła VI, Boga, który jest „*rerum ordinator hominumque rector*”, „*rerum omnium creator et rector*”, „*rerum conditor*”, „*creator omnium*”. Jednak Bóg nie tylko stworzył świat, ale również człowieka na swoje podobieństwo (Rdz 1, 27) — „*qui nos ad imaginem tuam creasti*”. Człowiekowi oddał zarząd nad światem i dla tego człowieka, który przez grzech Go odrzucił, zesłał Syna swojego. Okazuje wielką troskę światu przez to, że daje Syna, który rozprasza ciemności tego świata oraz umiłował ten świat do tego stopnia, że oddał za niego swoje życie. Nie było to oddanie życia dla śmierci, ale dla zbawienia świata, a była to śmierć krzyżową, aby zbawić całą ludzkość. Przez te czyny Jednorodzonego staliśmy się z woli Boga „nowym stworzeniem” (2 Kor 5, 17). Boża interwencja nie zamyka się tylko wysłaniem Syna i Jego śmiercią na Krzyżu, ale On wciąż światem kieruje i go odnawia przez sakramenty, podnosząc upadłą ludzkość, która czerpie prawdziwą radość ze zmartwychwstania Jezusa Chrystusa i doznaje prawdziwego pojednania.

Dopełnieniem Bożych interwencji w ten świat jest wylanie Ducha Świętego w Dzień Pięćdziesiątnicy, który zostaje nazwany Duchem Uświęcicielem. Cała ziemia ma się cieszyć darami Ducha Świętego, który przez swoje ukazanie ma nawrócić świat. Owocem Bożej interwencji jest rozszerzanie się Ewangelii i panowanie porządku Bożego.

Po nagromadzeniu tylu faktów zawartych w kolektach, postaramy się wyciągnąć wnioski.

Jeżeli przyjmujemy twierdzenie, że Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty są w równorzędnym stopniu przyczyną stworzenia świata⁸⁸, to możemy stwierdzić, że motywem pierwszorzędnym stworzenia jest miłość. Źródłem świata i Bożych działań jest MIŁOŚĆ. Teologia odróżnia motyw wewnętrzny i zewnętrzny stworzenia. Motywem tym jest zawarcie przymierza (motyw wewnętrzny) i stworzenie warunków do realizacji przymierza⁸⁹. Bóg stworzył świat z miłości, bo sam jest Miłością (1 J 4, 8). Miłość ta przybrała konkretny wyraz w Jezusie Chrystusie posłanym na świat: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał” (J 3, 16). Jezus umiłował swoich, aż do ofiary z życia (J 13, 1; Ga 2, 20; Ef 5, 2; Ap 1, 5). Najdoskonalej miłość okazuje się w dziele zbawczym Jezusa Chrystusa (J 13, 16; 17, 23; Rz 5, 5; Ef 1,6; etc.). W jedności z Misterium Paschalnym Jezusa pozostaje Duch Święty, który nazywany jest Pocieszycielem, Nauczycielem Prawdy, Stróżem Objawienia (J 14, 17. 26; 15, 26n; 16 13—15). On jest źródłem miłości i owocem prawdziwej miłości Ojca i Syna, a także miłości, która jest dynamiką Kościoła i każdego człowieka. Nie sposób inaczej myśleć, gdy tak wiele faktów mówi o daniu się Boga światu i człowiekowi, jak tylko o miłości, która wg słów Jezusa jest wtedy największa, gdy ktoś życie swoje oddaje (J 15, 13) — On je dał.

Motywy stworzenia i utrzymywania, czyli stwarzania warunków rozwoju świata jest miłość, która prowadzi do przymierza Boga z człowiekiem w Jezusie Chrystusie. W niej, w miłości, następuje złączenie historii stworzenia i zbawienia. W całej działalności stwórczej da się już zauważyć rys paschalny: przejście z ciemności do światła, z nieładu do porządku Bożego. Stworzenie nie jest przedmową do historii zbawienia, ale początkiem tej historii — spotkania Boga z człowiekiem, aż do tego stopnia, że Bóg stał się Człowiekiem. Stworzenie pochodzi z odwiecznego i trwałego dialogu miłości. Już ST nie zajmuje się stworzeniem, by rozwiązać problem początku, zaspokoić ludzką ciekawość, ale widzi w tym fakcie punkt wyjścia planów Bożych. Objawienie ukazuje stworzenie w kontekście zbawczym i prowadzi do pełniejszego poznania roli „pośrednictwa” Chrystusa

⁸⁸ Denz. 254, 428, 706.

⁸⁹ K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd III, 1, Die Lehre von der Schöpfung, Zurich 1970, 103—376.

w zbawieniu i stworzeniu⁴⁰. Dlatego, gdy „stworzenie skazuje siebie na oddalenie od Ojca, On (...) osiągnie je i otoczy swoją jeszcze większą miłością: posyłając Syna „Stwórcę” (któremu towarzyszy Duch absolutnej miłości między Nim i Ojcem) (...) przyjmując je znów w tym totalnym posłuszeństwie, z jakiego się zrodziło”⁴¹. Stworzenie znajduje wypełnienie w Zmartwychwstaniu, które jest źródłem radości świata: Deus, qui, per resurrectionem Filii tui Domini nostri Jesu Christi, mundum laetificare dignatus es”. Akt stwórczy nie jest przypadkowy. Bóg pamięta o swoim dziele i wciąż nim kieruje, aby ludzkość i świat cały doprowadzić do doskonałej jedności z Sobą — to jest cel całej historii zbawienia. Najdoskonalszą jedność poznajemy w Trójcy Przenajświętszej, która przez dzieło stworzenia, zbawienia i uświęcenia, objawia się nam w czasoprzestrzeni Kościoła.

Koszalin

KS. ANDRZEJ KORPUSIK

Ks. Kazimierz Hoła

TAJEMNICA EUCHARYSTII W ASPEKTACH DZIEJOZBAWCZYCH I DOGMATYCZNYCH

1. EUCHARYSTIA DAREM ZOBOWIĄZUJĄCYM

Za ideę przewodnią niniejszych rozważań poświęconych pewnym wybranym — jak zobaczymy dalej — aspektom teologicznym tajemnicy Eucharystii w świetle nowszej refleksji teologicznej obieramy prawdę wypowiedzianą przez Jana Pawła II o darze Eucharystii. Jest ona mianowicie, jak powiada Papież, „największym darem, jakim w porządku łaski i sakramentu Boski Oblubieniec obdarzył i stale obdarza swoją Oblubienicę — Kościół”. A jest to dar, który tak bardzo nas zobowiązuje. „Zawsze najgłębiej zobowiązuje dar — mówi dalej Papież — gdyż przemawia on nie tyle mocą ścisłego uprawnienia, ile mocą osobistego zawierzenia i tak — domaga się zaufania i wdzięczności. Eucharystia jest takim właśnie darem, takim dobrem”¹.

⁴⁰ T. Wilski, *Stworzenie*, w: Z. Pawlak (red), *Katolicyzm A—Z*, Poznań 1982, 348.

⁴¹ Sicari, art. cyt., 18.

¹ Jan Paweł II, *List do wszystkich biskupów Kościoła o tajemnicy i kulcie Eucharystii* z 24. II. 1980; zob. „Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi” Nr 5—6, 1980 s. 115n.