

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 6

ROK XXXIV

1981

*Księdzu Profesorowi Władysławowi Smerece
dlugoletniemu współpracownikowi naszego czasopisma
z okazji Złotego Jubileuszu Kapłaństwa
najlepsze życzenia*

*składa
REDAKCJA*

Bp. Wincenty Urban

50-LECIE KAPŁAŃSTWA KS. PROFESORA WŁADYSŁAWA SMEREKI

Człowiek pozostaje niewątpliwie zawsze pod wielkim urokiem kapłaństwa, jego piękna i wielkości oraz wspaniałych zadań. Powołany przez Boga człowiek przez sakrament święceń zostaje wszczępiony w kapłaństwo Chrystusowe i z nim idzie w ludzki świat, by głosić Chrystusowe zasady i wcielać je w życie.

Na tej kanwie pragniemy przypomnieć garść szczegółów z okazji 50-lecia święceń kapłańskich ks. prof. Władysława Smereki.

Ludzkie drogi pielgrzymowania ks. profesora Władysława Smereki układały się rozmaicie. Miały dole ciężkie i znojne oraz jasne poloty. Ks. Władysław Smereka urodził się w Sąsiadowicach 9 czerwca 1907 roku. Sąsiadowice była to wioska czysto polska. Duszpasterstwo tej parafii prowadzili Karmelici Trzewiczkowski.

W domu rodzinnym panował gorący patriotyzm polski i był on pełen ducha polskiego i religijnego. Ojciec ks. Władysława Smereki

był długoletnim wójtem w Sasiadowicach. Żył w duszy pięknie tęsknoty do wolności Ojczyzny, której świty wówczas już pojawiały się na niebie polskiego życia. Początkowe nauki ks. Smereka pobierał w Sasiadowicach. W 1918 roku wstąpił do Gimnazjum Klasycznego w Samborze, gdzie w 1926 roku złożył egzamin dojrzałości. W tymże roku zapisał się jako alumn do Seminarium Duchownego we Lwowie i został studentem Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jana Kazimierza. Środowisko teologiczne we Lwowie było bardzo żywotne. Wspaniałe rumieńce nadał mu i rozbudził ducha wielki arcybiskup Józef Bilczewski, były profesor dogmatyki Uniwersytetu Lwowskiego, zmarły w 1923 roku.

W umyśle ks. Władysława Smereki szczególniejsze zamiłowania biblijne, na które był on szczególnie podatny i chłonny, rozwijał dwaj zasłużeni profesorowie bibliści polscy, mianowicie: ks. profesor Aleksy Klawek z zakresu Starego Testamentu i ks. prof. Piotr Stach z Nowego Testamentu. Ks. Władysław Smereka oddawał się gorliwie studiom teologicznym, a zwłaszcza biblijnym.

Dobrze przygotowany otrzymał święcenia kapłańskie 28 czerwca 1931 roku w katedrze lwowskiej z rąk Arcybiskupa Bolesława Twardowskiego, metropolity lwowskiego (Por. *Schematismus Archidioecesis Leopoliensis Ritus Latini*, Leopoli 1931, s. 188).

Pierwszą placówką, na którą był skierowany ks. Władysław Smereka jako neomysta, była parafia Horodenka, gdzie pracował z ogromnym zapałem jako wikariusz i katecheta w szkole. Całą duszą i z wszystkimi zdolnościami poświęcił się młodzieży szkolnej. Młodzież pozaszkolną prowadził w ramach tzw. Akcji Katolickiej w kolumnach Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej i Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Żeńskiej. Stowarzyszenia Młodzieży w Horodence prowadzone przez ks. Władysława Smerekę odznaczały się ogromną żywotnością, formowały dobrze młodzież i przygotowały ją wspaniale do jutra życia. Ks. Smereka przygotowywał z młodzieżą liczne przedstawienia. Jeździł z nimi aż do Zaleszczyk. W zimie organizował kursy kroju i szycia dla dziewcząt. Urządzał wycieczki dla młodzieży. Zasłużył się naprawdę bardzo owocnie i dobrze na odcinku troski o młodzież polską w parafii Horodenka.

W 1933 roku przeszedł do Sokolnik, polskiej parafii koło Lwowa, z czasów błogosławionego Jakuba Strepy. Tutaj znalazł element młodzieży bardzo dobrej i podatnej, chętnej. Prowadził ją również w ramach duszpasterstwa Akcji Katolickiej, Stowarzyszeniach, mianowicie Katolickiej Młodzieży Męskiej i Żeńskiej. Z ogromnym zamiłowaniem rozwijał piękny chór młodzieżowy, mając do pomocy bardzo uzdolnionego organistę Jana Smyczyńskiego. Wspaniałym wyczynem młodzieży prowadzonej przez Ks. Władysława Smerekę było „Wesele Sokolnickie”, nagrane przez Radiostację Lwowską na całą Polskę. Był to swoisty pomnik troski o kulturę ludową, jej piękno i bogatą tradycję.

Występy chóru na eliminacjach wojewódzkich zdobywały zawsze pierwsze nagrody. W zimie ks. Smereka urządzał kursy dla dziewcząt z zakresu trykotarstwa, a dla chłopców z zakresu robienia szczotek. Ks. Władysław Smereka wycisnął głębokie piętno w pracy młodzieżowej w Sokolnikach.

Rok 1934 ubogaca kapłańską pielgrzymkę doczesną ks. Władysława Smereki przeniesieniem do parafii Lwów-Lewandówka. Parafia ta należała do trudnych. Nie można tu było otworzyć Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej czy Żeńskiej. Ks. Smereka opiekował się tu szczególnie młodzieżą sportową i pracował odważnie w TSL.

Przy pełnym porywie dla pracy katechetycznej, duszpasterskiej, młodzieżowej, oświatowej ks. Władysław Smereka nie zaniedbał nigdy umiłowanych dróg pracy naukowej z zakresu bibliistyki. Prowadził bardzo praktyczne z młodzieżą *Godziny biblijne*. Szerzył wśród wiernych zamiłowanie do Pisma Świętego i jego czytanie. W roku 1936 ogłosił we Lwowie drukiem pracę pt. *Pismo święte a Akcja katolicka*, przyjętą bardzo życzliwie, zwłaszcza w kołach pracowników Akcji katolickiej.

Przy bardzo usilnej i wyteżającej pracy ks. Władysław Smereka miał 3 grudnia 1938 roku we Lwowie promocję na doktora teologii. Jego promotorem był ks. profesor Piotr Stach. Tematem rozprawy doktorskiej była *Najstarsza legenda o Matce Najświętszej*. Dyplom doktorski wręczył mu jako Rektor Uniwersytetu Jana Kazimierza profesor Edmund Bulanda, zamiłowany profesor z zakresu sztuki.

W 1947 roku ks. Władysław Smereka związał się z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Objął tu wykłady z archeologii, języka greckiego i hebrajskiego. W 1953 roku habilitował się z zakresu egzegezy Nowego Testamentu na podstawie pracy pt. *Proces Jezusa Chrystusa*. W pracy tej szczególnie oryginalny był rozdział *Przesłuchanie śledcze w procesie Chrystusa*. Praca habilitacyjna ks. Władysława Smereki była częściowo drukowana: *Annasz i jego udział w procesie Chrystusa* (RBL 7 (1954) 139—755) oraz *Chrystus w śledztwie Sanhedrynu* („Analecta Crac.” 1 (1969) 57—82).

W roku 1966 — na millenium Chrztu Polski — ks. Władysław Smereka wydał przez Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie facsimile *Nowego Testamentu* w przekładzie ks. Jakuba Wujka T.J. z roku 1593.

Głośną była praca ks. Władysława Smereki pt. *Studium pasyjne. Rys historyczny i teksty Drogi krzyżowej*. Kraków 1968. (Por. W. Urban, *Dorobek naukowy księży repatriantów w Polsce w latach 1945—1970*, „Homo Dei” 39: 1970 nr 3 s. 234). Drugie wyd. 1981.

Ostatnio ks. Władysław Smereka zabiega z ogromnym poświęceniem o wydanie facsimile i transkrypcji *Biblii Leopoldy*.

Drogi naukowe ks. Władysław Smereka wykuwał w ogromnym

trudzie i znoju. Nie miał on czasu na specjalne studia. Nie mógł odbyć podróży naukowych. Nie uzyskał stypendiów naukowych.

Niezmiernie ważne są wysiłki dydaktyczne ks. Władysława Smereki. W latach 1939—1945 doznał on gehenny wojennej. W czasie okupacji ogłoszono na niego wyrok śmierci. Ratując życie ks. Smereka przeniósł się z Lewandówki do Białogóry koło Gródka Jagiellońskiego. W 1940 roku dotarł szczęśliwie do Łańcuta. Chory obłożnie na nerki, został uratowany przez dwie siostry Boromeuszki, pochodzące z Sokolnik koło Lwowa. Były to siostry rodzone ks. Prałata Antoniego Reczucha, pracujące wówczas w Łańcucie. Z Łańcuta przeszedł do Chotowej koło Dębicy, mając niezmiernie trudne warunki, pozbawiony był tu wszelkich dochodów. Tutaj włącza się w „tajne nauczanie”, przerabiając z młodzieżą chętną materiały z klas gimnazjalnych.

W 1942 roku zawitał do Ujanowic koło Limanowej. I tutaj zaangażował się z ogromnym zapałem i poświęceniem w tajne nauczanie. W marcu 1945 roku wniósł podanie do Kuratorium o uznanie Gimnazjum w Ujanowicach. Gimnazjum to trwało do 1952 roku. Ukończyło je „20 księży i ponad 150 młodzieży”.

To są zasadnicze kierunki pracy dydaktycznej ks. Władysława Smereki.

Można i trzeba tu jeszcze poruszyć, przynajmniej w krótkim zarysie cechy osobowości ks. profesora Władysława Smereki. Jest On kapłanem głębokiej wiary i pobożności. Cechuje go stateczna wola niesienia pomocy człowiekowi i świadczenia niebywałej uczynności. Tych cech doznała między innymi Archidiecezja Wrocławska od 1947 roku, kiedy cierpiała dotkliwie na brak kapłanów, ks. Smereka dojeżdżał z Krakowa i poświęcał czas świąteczny, wakacyjny na pomoc duszpasterską w takich parafiach jak: Kąty Wrocławskie, Warzeńczyce. Głosił rekolekcje w Domanicach, Kostomłotach, Osieku, Piotrowicach, Imbramowicach. Dojeżdżał do Milina, Maniowa, Borzogniewu, Wichrowa, Chmielowa i innych placówek, wkładając swoje poświęcenie i umiłowanie kapłańskie w formację duchową Ludu Bożego, który z utęsknieniem oczekiwał wówczas na pomoc kapłańską.

Ks. Władysław Smereka jest człowiekiem pogody i radości życia chrześcijańskiego. Cechuje go autentyzm radości, bez sztuczności i udania. Umie przekazywać, nawet i twarde wypowiedzi z humorem i wzięciem. Ma wielką życzliwość dla ludzi. Chce naprawdę nieść pomoc człowiekowi. Jest ogromnie szczerym i życzliwym wychowawcą młodzieży. Jako kapłan realizuje w duchu ewangelii swoje powołanie.

Oto skromna wiązanka myśli osnuta na tle 50-lecia Jubilat — ks. profesora Władysława Smereki.

Ks. Jerzy Chmiel

BIBLIJNE POMNIKI POLSKIEJ MOWY. INICJATYWY EDYtorskie KS. PROF. WŁADYSŁAWA SMEREKI

Zainteresowania ks. prof. Władysława Smereki starymi polskimi przekładami biblijnymi datują się jeszcze od czasów lwowskich, kiedy spotkał tam wybitnego znawcę literatury staro-cerkiewno-słowiańskiej, profesora filologii ruskiej w Uniwersytecie Jana Kazimierza, Jana Janowa (1888—1952), z którym potem kontaktował się owocnie w Krakowie. Po zawierusze wojennej ks. Smereka osiadł w Krakowie, gdzie w r. 1947 otrzymał asystenturę w Wydziale Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego. Po usunięciu Wydziału Teol. z UJ ks. Smereka pozostał w Krakowie na Papieskim Wydziale Teologicznym, gdzie był profesorem zwyczajnym egzegezy Nowego Testamentu od r. 1973 aż do emerytury w 1977 r. Rozwijał też ks. Smereka aktywną działalność w Polskim Towarzystwie Teologicznym. Już od 1933 r., gdy był wikariuszem w Sokolnikach, pełnił funkcję sekretarza Towarzystwa. Później w latach 1960—62 i 1966—73 był prezesem Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie.

Podane wyżej szczegóły biografii naukowej ks. prof. Smereki są ważne dla zrozumienia jego działalności edytorskiej na polu najstarszych polskich przekładów biblijnych. W roku Millennium Chrztu Polski — 1966 — staraniem ks. prof. Smereki ukazało się w Polskim Towarzystwie Teologicznym w Krakowie facsimilowe wydanie przekładu Nowego Testamentu dokonanego przez ks. Jakuba Wujka w r. 1593. Pióra ks. Smereki jest obszerny wstęp i uwagi. Metropolita krakowski Karol Wojtyła w przedmowie do wydania Wujkowego pisał: „Życie ducha ludzkiego wyraża się przez słowo, życie ducha polskiego przez słowo polskie. Jakże ważnym momentem w rozwoju życia był ten moment historyczny, gdy w nasze polskie słowo przyoblekło się Słowo Boże przekazane wszystkim narodom w Objawieniu Starego i Nowego Testamentu. (...) Biblia ks. Wujka nie posiada wyłącznie znaczenia zabytku z przeszłości, w którym możemy śledzić piękno języka polskiego w jego historycznej postaci. W dziele tym należy upatrywać coś więcej. Należy w nim widzieć trwały wzór, wedle którego prawda i moc objawionego Słowa Bożego stale odzwierciedla się w naszej ojczystej mowie”.

W ostatnich latach ks. prof. Smereka wysunął projekt reedycji pierwszej polskiej Biblii katolickiej, przełożonej przez ks. Jana Nicza Leopolicę, mistrza Akademii Krakowskiej, w r. 1561. Oto opinie wybitnych znawców.

Prof. Stanisław Urbańczyk, dyrektor Instytutu Języka Polskiego PAN, pisze: „W pożodze ostatniej wojny polskie biblioteki poniosły olbrzymie, niepowetowane straty. Spłonęły bezmiernej wartości rękopisy i starodruki, świadkowie kultury naszych przodków. Z rękopi-

pisów tzw. petersburskich, z trudem odzyskanych w traktacie ryskim (r. 1921), spłonęło w Warszawie 85%. Przepadła większość rękopisów, zgromadzonych w bibliotekach warszawskich, przepadło mnóstwo rękopisów i starodruków w innych miastach, np. w Gdańsku, Poznaniu, Wrocławiu. To było przyczyną, że od wojny polscy uczeni starali się wydać w fototypii najcenniejsze zabytki literatury polskiej i języka. W ostatnich latach ruch edytorski osłabł z powodu kryzysu ekonomicznego. W tym świetle projekt fototypicznego wydania Biblii Leopolicy z r. 1561 uważamy za godny poparcia. Jest to druk istniejący tylko w kilku egzemplarzach, które są trudno dostępne, a co gorsza łatwo mogą przepaść w następnej zawierusze wojennej. Biblia Leopolicy to pierwszy drukowany przekład katolicki, wcześniejszy niż przekłady protestanckie, aż do wydania Biblii Wujka był dla polskich katolików podstawowym źródłem. Jest to przy tym przekład bardzo piękny, dowód wielkiej translatorskiej umiejętności polskich uczonych. Przekład ten wieńczy ciąg średniowiecznych wysiłków o zdobycie własnego przekładu. Trzeba tu dodać, że język Biblii Leopolicy, posiadający duże walory artystyczne, nie był dotąd opracowany naukowo właśnie z powodu trudno dostępnych egzemplarzy. Biblia Leopolicy jest bogata w ilustracje, których Biblia Wujka jest pozbawiona. Ilustracje powiększają wartość druku”.

A oto zdanie historyka sztuki, prof. Karola Estreichera: „Biblia Starego i Nowego Testamentu w tłumaczeniu J. Leopolicy, zarówno I wydanie jak i wydanie II, stanowi pod względem typograficznym, obok Miechowity *Chronica Polonorum* (1519) najświetniejszą książkę polską epoki Odrodzenia. Drukarnia Scharffenbergera użyła do ilustrowania obu wydań Biblii klocków drzeworytniczych, w znacznej mierze pochodzących z Biblii niemieckiej Marcina Lutra. Zbiór tych klocków drzeworytniczych zachował się w ilości ok. 200 sztuk w Muzeum Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prócz tego w obu wydaniach Leopolicy znajduje się wiele ilustracji odbitych z klocków niemieckich, włoskich, a także polskich. Dla dziejów kultury polskiej Biblia Leopolicy posiada zasadnicze znaczenie. Wydanie I pod względem językowym jest ciekawsze dla językoznawców, wydanie II Leopolicy jest dla historii grafiki europejskiej, kultury polskiej, drukarstwa o tyle bardziej interesujące, że zawiera więcej, znacznie więcej ilustracji. Jestem całkowicie pewny, że ewentualne facsimilowe wydanie Biblii Leopolicy, poprzedzone krótkimi rozprawami fachowych uczonych, rozejdzie się bardzo szeroko nie tylko w kraju, ale i zagranicą. Wystawa klocków drzeworytniczych z Biblii Lutra i Leopolicy, która miała miejsce w Moguncji w roku 1973, wzbudziła olbrzymie zainteresowanie u historyków książki w Niemczech, a także w Stanach Zjednoczonych. Już choćby to świadczy, jak ważną wprost sprawą jest wydanie reprodukcyjne Biblii Leopolicy”.

Do projektu wydania Biblii Leopolicy odniósł się entuzjastycznie wprost Czesław Miłosz. W liście do ks. Smereki z 31 X 1980 r. (a więc

w gorącym miesiącu Nagrody Nobla!) pisze: „Mimo nawału listów i depesz odpowiadam na list Księdza, bo sprawa wydaje mi się b. ważna. Nie wiem, czy to zbieg okoliczności — bo w jeszcze niedrukowanej mojej przedmowie do Księgi Hioba, która właśnie wychodzi u Ks. Pallotynów w Paryżu, wygłaszam pochwałę Biblii Leopolicy — czy też myśl o wydaniu Leopolicy podsunął mój przyjaciel śp. ks. Józef Sadzik. W każdym razie wydanie Leopolicy będzie wielkim czynem, naprawiającym szkodę, jako że ta Biblia jest nikomu nie znana”. A w owej wspomnianej przedmowie do tłumaczenia Księgi Hioba (Editions du Dialogue — Paryż 1981; KUL — Lublin 1981) tak wyznaje: „O pierwszym pełnym przekładzie Biblii, Leopolicy, drukowanym w 1561 roku, tylko słyszałem i chyba nikt, poza kilkoma filologami, w życiu nie oglądał tego białego kruka. Oni to, ci mędrzy ze szkiełkiem, wpoili w nas przekonanie, że Biblia Leopolicy używa archaicznego języka i dlatego uległa zapomnieniu, zastąpiona przez późniejszą o kilka dziesiątków lat Biblię Wujka. Zdarzyło mi się oglądnąć tę rzadkość, Leopolicę, dopiero w jednej z bibliotek amerykańskich i przestałem filologom wierzyć. Śliczny polski język, nawet dzisiaj nie bardziej niż u Wujka staroświecki, siła ekspresji: czego chcieć więcej? Na pytanie, dlaczego Leopolica został zapomniany, nie mam odpowiedzi. Tak czy owak, brak nowych wydań Leopolicy, z pewnością monumentu polszczyzny, nie świadczy o szacunku dla naszego dziedzictwa”.

„Biblia magno labore, magnoque sumptu meo imprimenda curavi”. Tak napisał w drukarskiej dedykacji — ówczesnym zwyczajem — drugiego wydania Biblii Leopolicy królowi Stefanowi Batoremu drukarz wydawca, Mikołaj Scharffenberger. I wielki to trud, i ogromny też koszt. Ale oby inicjatywa ks. prof. Władysława Smereki doczekała się urzeczywistnienia!

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

BIBLIOGRAFIA PUBLIKACJI KS. PROF. WŁADYSŁAWA SMEREKI

1933—1939

1. Ciekawe teksty staropolskie. *Gazeta Kościelna* 22 (1935) 255—257, 23 (1935) 269—271, 24 (1935) 281—284
2. Dlaczego mamy czytać Pismo święte? *Gazeta Kościelna* 19 (1936) 223—224, 20 (1936) 236—237
3. Godzina biblijna. *Gazeta Kościelna* 31—32 (1936) 344—345, 37 (1936) 395—397, 39 (1936) 426—427
4. Kółka biblijne. *Gazeta Kościelna* 21 (1936) 248—250, 22 (1936) 264, 23 (1936) 274—276, 24 (1936) 288—289
5. Pismo święte a Akcja Katolicka, Lwów 1936, s. 82
6. Rozpowszechniajmy czytanie Pisma świętego. *Gazeta Kościelna* 13 (1936) 153—155, 14 (1936) 164—165, 15 (1936) 177—180, 16 (1936) 189—191
7. „Albowiem kto by czynił wolę Bożą, ten bratem moim, i siostrą i matką jest”. *Gazeta Kościelna* 40 (1937) 422
8. Nowe polskie wydanie Ewangelii św. Lwów 1937, s. 15; *Gazeta Kościelna* 14 (1937) 166—167, 15 (1937) 179—181, 16 (1937) 188—196
9. Kilka uwag o ostatnich wydaniach Ewangelii św. *Gazeta Kościelna* 45 (1937) 484—485, 46 (1937) 497—498, 48 (1937) 520—522
10. Kilka uwag o ostatnich wydaniach Ewangelii św. Lwów 1938, s. 18
11. Ewangelia i Psalmy. *Gazeta Kościelna* 47 (1938) 744—745

1945—1950

12. O nowy przekład Pisma św. *Wiadomości duszpasterskie* 2 (1946) 10—12
13. Ewangelia w dziele poświęcenia się N. Sercu Jezusa i N. Sercu Maryi. *Wiadomości duszpasterskie* 9 (1946) 8—14
14. Z okazji wydania nowego przekładu Nowego Testamentu. *Wiadomości duszpasterskie* 4 (1947) 145—148
15. Najważniejsza książka. *Wiadomości duszpasterskie* 9 (1948) 311—317
16. Ruch biblijny w Polsce. *RBL* 1 (1948) 97—101
17. Nieznany żywot Pana Jezusa Krysta z pierwszej połowy XV wieku. *RBL* 3 (1948) 246—250
18. Ze Zjazdu Teologicznego w Krakowie. *RBL* 3 (1948) 254
19. Betlejem w historii i legendzie. *RBL* 4 (1948) 339—343
20. Protoewangelia Jakuba na ziemiach polskich. *RBL* 4 (1948) 349—350
21. Ks. E. Dąbrowski, *Dzieje Pawła z Tarsu*. W-wa 1947; *RBL* 1 (1948) 118—119 (rec.)
22. Nowy Testament — 4 Ewangelie w jednej. Jerozolima 1945; *RBL* 2 (1948) 191 (rec.)
23. Ks. St. Ufniański, Międzynarodowe Stowarzyszenie Badaczy Pisma św. Kraków 1947; *RBL* 4 (1948) 356—358 (rec.)
24. J. Śniadecki, *Ewangeliarz z początku XVI wieku i dwa późniejsze druki polskie tegoż autora*. Kraków 1947; *Nasza Przeszość*, t. II, 1948, 357—362 (rec.)
25. Wieczera Pańska w pierwszym liście do Koryntian. *RBL* 2 (1949) 111—121
26. Doksologia „Chwała Ojcu i Synowi i Duchowi Świętemu”. *RBL* 3 (1949) 186—193
27. „Requiem aeternam”. *RBL* 5 (1949) 330—335
28. Zarys bibliograficzny ważniejszych wydań Biblii ks. Jakuba Wujka. *RBL* 1 (1950) 151—153
29. Wystawa biblijna z okazji uroczystości jubileuszowych ks. Jakuba Wujka. *RBL* 2 (1950) 151—153

1951—1960

30. Hymn Matki Bożej. RBL 1 (1951) 38—56
31. Harold Roper, *Jesus in His Own Words*, London 1950; RBL 1 (1952) 94 (rec.)
32. S. Urbańczyk, Z dawnych stosunków językowych polsko-czeskich, Kraków 1950; RBL 2 (1951) 236—240
33. Indywidualne czytanie Pisma św. RBL 2 (1952) 168—173
34. Instrukcja o nauczaniu Pisma św. RBL 2 (1952) 174—177
35. Myśl teologiczna i społeczna św. Pawła w liście do Filemona. RBL 1 (1953) 4—24
36. Annasz i jego udział w procesie Chrystusa. RBL 2 (1954) 139—155
37. Z wydawnictw biblijnych Nowego Testamentu. RBL 2 (1955) 135—149
38. Zagadnienie prazródła przekładu Ewangelii dokonanego przez ks. Jakuba Wujka. RBL 4 (1955) 289—305
39. Potrójne kuszenie Chrystusa na tle marzeń mesjańskich. RBL 1 (1956) 33—51
40. „Ecce Mater tua”. RBL 2 (1956) 244—261
41. Początki i rozwój ruchu biblijnego w Polsce. RBL 2 (1958) 81—113
42. H. Daniel-Rops — F. Amiot, *Apokryfy Nowego Testamentu*, Londyn 1955; RBL 1 (1958) 77—80 (rec.)
43. Godzina biblijna i jej znaczenie. RBL 1 (1960) 31—37

1961—1970

44. Profesor Witwicki jako tłumacz Ewangelii. RBL 3—4 (1961) 114—120
45. Proces Chrystusa w świetle najnowszych badań. RBL 3 (1962) 154—160
46. Ks. Wł. Poplatek, *Istota sumienia według Pisma św.*, Lublin 1961; RBL 1 (1962) 56—58 (rec.)
47. O. A. Jankowski, *Z rozważań nad Nowym Przymierzem*, Poznań 1958; RBL 3 (1962) 191—195 (rec.)
48. Najstarsza legenda o Matce Bożej (protoewangelia Jakuba). RBL 5—6 (1963) 262—272
49. Droga krzyżowa w Jerozolimie. RBL 1 (1964) 24—34
50. Ks. P. Nowicki, *Język aramejski — Zagadnienia podstawowe*, W-wa 1964; RBL 4 (1964) 259—260 (rec.)
51. Początki chrześcijaństwa wśród pogan. RBL 3 (1965) 180—184
52. Listy św. Jana — Przekład, wstęp i komentarz. w: *Pismo święte Starożytności i Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia)*. Poznań—W-wa, wyd. I: 1966; II: 1971; III: 1981, s. 1385—1393
53. Wstęp do wydania Nowego Testamentu w przekładzie ks. Jakuba Wujka. w: *Nowy Testament w przekładzie ks. Jakuba Wujka*. Kraków 1966, s. 7—48
54. *Pismo święte w życiu Kościoła. w: Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Bożym Objawieniu*. Kraków 1968, s. 153—190
55. *Studium pasyjne. Rys historyczny i teksty Drogi Krzyżowej*. Kraków 1968, s. 285
56. *Chrystus w śledztwie Sanhedrynu*. *Analecta Cracoviensia*, t. I, 1969, 57—82
57. Ks. prof. Aleksy Klawek jako wykładowca i komentator Psalmów. RBL 6 (1970) 279—291

1971—1980

58. *Zasługi polskich jezuitów w dziedzinie nauczania i przekładów Pisma św.* w: *Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 1872—1972*. Kraków 1972, s. 107—114

59. Biblia Poznańska. Tygodnik Powszechny 20 (1974) 7
60. Ewangelia księgą Roku Świętego. RBL 3 (1974) 161—168
61. Czy Chrystus Pan, jego Prekursor i Apostołowie zetknęli się z Kumarańczykami? w: Materiały Kongresu Bibliistów w Krakowie 1972. Kraków 1974, s. 67—111
62. Czytanie Pisma świętego. Gość Niedzielny 23 (1975) 1
63. Biblijstka polska (wiek XVI—XVIII). w: Dzieje teologii katolickiej w Polsce. Lublin 1975, s. 221—266
64. Księga Mądrości i Księgi Machabejskie — Przekład, wstęp i komentarz. w: Pismo święte Starego i Nowego Testamentu (Biblia Poznańska). Poznań 1975, t. I: 860—944; t. II: 641—673
65. Polskie Towarzystwo Teologiczne w hołdzie błog. królowej Jadwidze. RBL 6 (1978) 326—330
66. Memorial Plaque in Honour of the Rev. Prof. Aleksy Klawek. Folia Orientalia 21 (1980) 311—315

1981

67. Drogi krzyżowe. Rys historyczny i teksty. Kraków 1981, s. 203

Kraków

oprac. KS. TADEUSZ MATRAS

* *

*

W dniu 25 listopada 1981 r. odbyło się uroczyste posiedzenie Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie z okazji ZŁOTEGO JUBILEUSZU KAPŁAŃSTWA KSIĘDZA PROFESORA DRA HAB. WŁADYSŁAWA SMEREKI. Referat nt. „Działalność biblijna Akcji Katolickiej w okresie międzywojennym w Polsce” wygłosił ks. lic. Andrzej Targosz, dając na tym szerokim tle obraz aktywności ks. prof. Smereki w dziedzinie krzewienia znajomości Pisma Świętego wśród wiernych, a zwłaszcza wśród młodzieży. Życzenia w imieniu Papieskiego Wydziału Teologicznego w Krakowie złożył Jubilatowi — emerytowanemu profesorowi zwyczajnemu tegoż Wydziału — ks. dziekan prof. Marian Jaworski. Ks. prezes doc. Jerzy Chmiel wygłosił *laudationem*, kreśląc syntezę działalności dydaktyczno-naukowej Jubilata i wręczył mu medal pamiątkowy Towarzystwa. Życzenia złożyli również studenci Wydziału oraz przybyli na uroczystość koledzy, przyjaciele — wśród nich wielu orientalistów i polonistów — i b. uczniowie Jubilata.

Uchwałą Zarządu Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie ks. prof. Smereka został wpisany do księgi zasłużonych członków Towarzystwa.

Red.

Ks. Jan Łach

SŁUŻEBNA ROLA MARYI W ODKUPIENIU W ŚWIELE RELACJI O ZWIASTOWANIU (Łk 1,26–38)

Określenie służebnej roli Maryi w dziele zbawczym Boga jest postulowane przez wszystkie objawy naszej maryjnej pobożności. Istnieje jednak konieczność jej racjonalnego uzasadnienia, w świetle naczelnej prawdy o „jedynym pośredniku między Bogiem i ludźmi, jakim jest człowiek — Chrystus — Jezus” (1 Tym 2, 5).

O służebnej, a nie innej roli Maryi w dziele odkupienia jesteśmy przekonani, przyjmując za prawdę to, co wyraził Sobór Watykański II: „Błogosławiona Dziewica, przeznaczona od wieków łącznie z wcieleńiem Słowa Bożego na Matkę Boga, stała się tu na ziemi, z postanowienia Opatrzności Bożej, Matką-żywicielką Boskiego Odkupiciela, w sposób szczególny przed innymi szlachetną towarzyszką i pokorną służebnicą Pana... Dlatego do Błogosławionej Dziewicy stosuje się w Kościele tytuły: Orędowniczki, Wspomożycielki, Pomocnicy, Pośredniczki... Kościół nie waha się jawnie wyznawać taką uporządkowaną rolę Maryi, ciągle jej doświadcza i zaleca ją wiernym, aby oni wsparci macierzyńską opieką, jeszcze silniej przyłgnęli do Pośrednika i Zbawiciela”¹.

Pytanie więc nasze jest następujące: czy to przekonanie, wyrażone w konstytucji soborowej i przyjęte w kulcie maryjnym jest wynikiem tylko rozważań teologicznych, czy też jest ono zawarte w księgach Objawienia Bożego?

Trudno w krótkim artykule dać odpowiedź kompletną i wyczerpującą na postawione pytanie. Dlatego ograniczamy się do jej sformułowania tylko w oparciu o analizę relacji o zwiastowaniu (Łk 1, 26–38). Wszak w tej właśnie perykopie mieści się sformułowanie, które definiować może rolę Maryi w dziele zbawczym Boga. Tym sformułowaniem jest końcowe zdanie: *oto ja służebnica Pana, niech mi się stanie według twego słowa* — (Łk 1, 38).

*Doule*² *kyriou* = służebnica Pana wyraża całe oddanie się woli

¹ KO 62.

² Podstawowym znaczeniem terminu greckiego *doulos* (oddający hebr. ‘bd), który został tu użyty w rodzaju żeńskim, jest niewolnik, który był w pogardzie zarówno w starożytnej Grecji, jak i w Izraelu. Wyjątek stanowił niewolnik — Izraelita, którego osoba — przez pamięć na trudy nie-

Bożej, gdyż wypełnienie obietnicy łączy się z posłuszeństwem, z oddaniem się do wyłącznej, a zarazem pełnej dyspozycji. Nie chodzi tu zresztą o nieraz zbyt wyolbrzymiany „consensus Maryi” (fiat Maryi!). Trzeba bowiem pamiętać, że działanie Boże nie zależy od ludzkiej woli, chociaż jej przeciwieństwo nie znosi. Raczej wypada zwrócić tu bardziej uwagę na akt wiary, który wyraża Maryja w odniesieniu do tego wszystkiego, kim się miała stać, a zarazem — ściśle się z wiarą łączący — akt miłości Boga i Jego wierność przymierzu, zawartemu z narodem wybranym. Jest to odpowiedź dana w miejsce tej, którą winien dać naród. Ten wszakże stał się niewierny, wszeteczny, odchodzący do obcych bogów i dlatego odrzucony.

Idou he doule kyriou jest aktem wiary, a więc przede wszystkim właściwego zrozumienia woli zbawczej Boga. Treść tej woli zbawczej mieści się w centrum perykopy zwiastowania (ww. 30—33). *Nie bój się Maryjo, znalazłaś bowiem łaskę u Boga i oto poczniesz w łonie i porodzisz syna, i nazwiesz go imieniem Jezus. Będzie On wielki...* Wezwanie do porzucenia bojaźni umotywowane zostało tym, że Maryja znalazła łaskę u Boga. Znaleźć łaskę (hebr. *masa'hēn*) jest formułą częstą w Starym Testamencie (por. Rdz 6, 8; Wj 33, 12, 17; Lb 11, 15; Sdz 6, 17; 1 Sm 20, 3; 27, 5; 2 Sm 14, 12; i in.)³. Jak wynika z 43 przypadków, w których *hen* łączy się z *masa'*, w BH chodzi w tych miejscach nie o charakterystykę działania łaski, ale aktywności ludzkiej lub też pełnego uświadomienia przez człowieka otrzymanych darów Boga⁴, darów które zostały ofiarowane na zasadzie wolnego wyboru Boga. Maryja znalazła łaskę u Boga czyli została przewidziana do spełnienia zadania, które Bóg zaplanował, realizując plany zbawcze.

Wynikiem tej łaski, wybrania, które siebie uświadamia i z wiarą przyjmuje Maryja, ma być poczęcie, a potem zrodzenie syna. *Syllem-pse en gastri kai texe hyion* jest również sformułowaniem znanym ze Starego Testamentu. W podobnym brzmieniu występuje ono w związku z zapowiedzią narodzin Ismaela (Rdz 16, 11), w zwiastowaniu na-

woli egipskiej (*oikos douleias*) — była nietykalna, a wykorzystywano jedynie jego pracę. Termin ten w Izraelu zatracił swój hańbiący charakter i stał się nawet terminem technicznym na oznaczenie służby Bożej. NT ukazuje nowy aspekt tego pojęcia — ludzkość w niewoli grzechu (*douleia tes hamartias* — Rz 6, 17). Także Jezusowi w liście do Filipian przypisano określenie *doulos* (2, 7). Oznacza to, iż Jezus przyjął postać niewolnika na znak solidarności z ludźmi będącymi w niewoli grzechu. Jego śmierć uwalnia ludzi z tej niewoli. I jeżeli św. Paweł nazywa siebie *doulos Christou Jesou* (Rz 1, 1; Fil 1, 1; Gal 1, 10), to chce w ten sposób zaznaczyć odpowiedzialny, zobowiązujący i podporządkowany charakter swojej posługi, wynikający ze szczególnej łączności z Kyriosem, Jezusem Chrystusem. Zob. R. Tuente, *doulos*, w: *Theologisches Begriffslexicon zum Neuen Testament*, II, 1141—1145.

³ Zob. S. Mandelkern, *Veteris Testamenti concordantiae hebraicae atque chaldaicae*, Hierosolymis — Tel Aviv 1967, 411.

⁴ Zob. W. Zimmerli, *charis*, w: ThWNT, IX, 370 n.

rodzin Samsona (Sdz 13, 5), a także wtedy, gdy narodził się Samuel, którego matce Jahwe dał możność poczęcia (1 Sm 1, 20; por. też Rut 4, 13). Podstawą największą do pozbycia się obaw stanowi jednak objawienie Maryi imienia dziecka, które ma porodzić. Jezus — jest skróconym imieniem hebrajskim *j^hošûa'* = Jahwe zbawił lub Jahwe zbawia. Znamienny jest fakt, że imieniem *Jošûa'* obdarzone zostały 2 osoby znane ze Starego Testamentu. Pierwsza — to izraelski przywódca po śmierci Mojżesza (por. księga Jozuego) oraz kapłan żydowski po niewoli babilońskiej (por. Ag 2, 1; Zach 3, 1—10). Znamienny to zbieg okoliczności, że w obydwu wypadkach chodzi tu o ludzi mających do spełnienia ważne role po niewolach: wprowadzenie do ziemi obiecanej, do ziemi ojców. Można stąd wnosić, że nadanie takiego imienia synowi Maryi ma ukazać ten związek ideowy: powrotu do ziemi obiecanej, w ogóle odzyskanie tego, co się straciło. Wszak wiadomo, że ideę zbawienia można było wyrazić i innym imieniem, ale spośród tych możliwości wybrana została ta właśnie; *nazwiesz go imieniem Jezus*.

Maryja wierzy, że Ten, który przywróci to, co zostało stracone, będzie — jak czytamy dalej: wielki — nie jak Jan Chrzciciel — wielki przed Panem, ale wielki sam z siebie, wielki bez żadnego ograniczenia, jako syn Najwyższy (w. 32). W Starym Testamencie stosuje się to wyrażenie w odniesieniu do osoby w zwykłym, podstawowym rozumieniu tego słowa — wielki lub inaczej wysoki. Takim jest np. olbrzym wspomniany w 2 Sm 21, 20. Mianem tym określano także ludzi wyższych godnością — np. Mojżesz jest największy w całym Egipcie, gdyż zażywał w kraju egipskim, jak też u sług faraona wielkiej czci (Wj 11, 3). Jeśli jednak wyraz „wielki” stosowano bez jakiegokolwiek odniesienia, to wtedy ów atrybut odnoszono do samego Boga⁵. Jeśli więc Łukasz użył tego określenia bez żadnego odniesienia w 1, 33, to znaczy, że ów przymiot dotyczy samego Boga. Jan jest „wielki przed Panem” z powodu nazireatu (*wiña i sycery pić nie będzie* — 1, 15), Jezus natomiast będzie wielki, bo będzie nazwany *synem Najwyższego* (1, 32). Łącząc tę wypowiedź z w. 35: *Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym* — możemy stwierdzić, że przymiot wielki — najwyższy odnosi się do Boga.

Powstaje teraz pytanie, jak ów przymiot odnieść się może do „syna”? Łatwo stwierdzić w tekstach ST oraz w literaturze qumrańskiej, że tytuł „syn Boży” stosowano tylko w znaczeniu analogicznym. W takim sensie odnosi ten tytuł do króla autor Ps 2, 7 (chodzi tu o synostwo przez adopcję, a nie przez rodzenie). W Mdr 2, 18 czytamy, że synostwo uzyskać może sprawiedliwy, a objawem tego jest ujęcie się za nim samego Boga, gdy sprawiedliwy znajdzie się w niebezpieczeństwie. I chociaż w 1 QSa (*sereq ha'eda*) 2, 11—12 tytuł ten został odniesiony do Mesjasza, jako syna Bożego wszystkich narodów, to tę

⁵ R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I—II*, Paris 1957, 36.

wypowiedź rozumieć możemy nie inaczej, jak tylko w ten sposób, że będzie on miał specjalne zadanie wobec narodów, podobne do zadania prorockiego (por. Łk 1, 76)⁶.

Kiedy Łukasz mówi o Janie Chrzcicielu, wtedy łączy bardzo mocno z tą postacią tradycję starotestamentalną. Typami postaci Jana są Samson (Sdz 13, 4), czy Samuel (1 Sm 1, 11), a także Jeremiasz (1, 15). Jan został nazwany *prorokiem Najwyższego* (Łk 1, 76) i na modłę proroków ma on zadanie nawrócenia do Boga serc synów Izraela. Jego misja jest nie tylko prorocza, ale także przygotowująca. Jako prekursor w duchu i mocy Eliasza przygotowuje on naród na przyjście Boga (Łk 1, 17), ma *przygotować drogę* (1, 76). Jeżeli zaś ma przygotować drogę Jezusowi Panu, to znaczy, że ją przygotowuje samemu Bogu zgodnie z tym, co czytamy u Iz 40, 3 (*droga dla Jahwe*).

Ta identyfikacja Jezusa z Jahwe ST została napomknięta w wypowiedzi włożonej w usta Elżbiety: *A skądże mi to, że matka Pana mojego przychodzi do mnie?* (Łk 1, 43). Ta sama myśl w sposób niezwykle jasny została sformułowana w Łk 2, 11: *Dla was narodził się dzisiaj w mieście Dawida Zbawiciel, Mesjasz, Pan*. Jedynie Łukasz kładzie te pojęcia obok siebie na określenie Jezusa⁷. Ta identyfikacja Jezusa z Kyriosem ST została wyrażona przez wskazanie, że jest On Synem Najwyższego i że taki ukazał się w ciele. Identyfikację tę Łukasz uważa za najważniejszy punkt w swojej nauce. Jest to zresztą oryginalna myśl Łukasza. W w. 33 Łukasz czyni znak równania między *Kyrios, ho Theos* i *hypsistos* (Pan Bóg = Najwyższy). Stosując ten znak równania wskazuje na Jezusa, jako na transcendentnego zbawiciela świata⁸. W 1, 31 Łukasz nawiązuje też do jednego z najważniejszych tekstów ST, jakim jest prorocтво Iz 7, 14 n; tekstu, który odgrywa zasadniczą rolę w teologii przymierza Dawidowego. Ma on związek najprzód z dwukrotną wzmianką w perykopie o zwiastowaniu, mówiącą o dziewiczości Maryi (1, 27 i 34). Jest to zarazem tekst zacytowany wyraźnie w zwiastowaniu Józefowi (Mt 1, 23). Właśnie w tym tekście mieści się imię zbawcy określone słowem Immanuel (Bóg z nami). Tego „Boga z nami” zrodzić ma dziewica (*ha'almāh*), rozumiana jednoznacznie w tekstach zwiastowań, jako ta, która poczne bez udziału męża, ale za interwencją samego Boga, Znamienne jest tutaj — jak zaznacza to G. Voss⁹, że zapowiedź Izajaszowa, ujęta w formie uroczystego wyroku, dotyczy zbawcy jako wziętego spoza bezpośredniego kręgu Achaza, chociaż ostatecznie jest to „nasienie

⁶ G. Fohrer, *hyios*, w: ThWNT, VIII, 340—355.

⁷ Zob. na ten temat R. Laurentin, *Structure et théologie*, dz. cyt., s. 127.

⁸ Por. na ten temat szczegółowiej w mojej pracy: *Ze studiów nad teologią ewangelii dzieciństwa Jezusa*. W: *Studia z biblistyki*, t. I, Warszawa 1978, 278 n.

⁹ *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen*, Paris 1965, 67—68.

Dawidowe" (Iz 11, 1). W ten sposób niejako daje się dowód, że to sam Bóg jest przyczyną zbawienia Izraela, że to On przez tego, który jest „Bogiem z nami” zasiądzie na tronie Dawidowym, aby dokonać jego wyzwolenia.

To samo, historycznie rzecz biorąc, stanie się przez zapowiedzianego Maryi Jezusa. Zjawi się On na świecie w rodzinie Dawidowej, gdyż Maryja jest *poślubiona mężowi, któremu na imię Józef, z domu Dawida*, ale będzie to syn dziewicy, co także wskazuje, że jego narodzenie nastąpi dzięki specjalnej interwencji Boga — niejako z pominięciem człowieka z linii Dawidowej.

Maryja wierzy, jest świadoma tego, że Jezus ma być rzeczywistym synem z rodu Dawidowego dzięki nadaniu mu imienia przez ludzi (ale też z woli Boga). On też posiędzie tron Dawidowy w sposób prawnie mu należny, ale mimo to będzie On „rogiem zbawienia” nie z domu Dawida, tylko „w” domu Dawida. To znaczy, że będzie On niejako bezpośrednio dany przez Boga dla Domu Dawidowego.

W ogóle jest to charakterystyczne w Ewangelii Łukaszej, że w wypowiedziach kierowanych do Jezusa przez ludzi, mimo wyraźnych określeń *syn Dawida* w pozostałych Ewangeliach, poza opowiadaniem o uzdrowieniu ślepego w Jerycho (Łk 18, 38 n i par.; Mt 20, 30 n; Mk 10, 47), nigdzie nie mamy tego tytułu odniesionego do Jezusa. Naturalne pochodzenie Jezusa Łukasz pozostawia jakoby nie wyjaśnione — milczy na ten temat.

To niezwykłe poczęcie i narodzenie Jezusa zostało także ukazane w w. 34 perykopy o zwiastowaniu, który zawiera najprzód pytanie Maryi — jak to się stanie, gdy nie zna ona męża. Nie jest w tym pytaniu zawarta chęć wywołania nastroju, nie chodzi o jakieś psychologizowanie zapowiedzi i reakcji Maryi, ani wskazanie, że Maryja złożyła ślub dziewictwa, ale raczej jest to wprowadzenie do istotnej myśli zawartej w odpowiedzi: *Duch Święty spocznie na tobie i moc Najwyższego osłoni cię*.

Pneuma hagion jest wyrażeniem charakteryzującym wypowiedzi zawarte u Łukasza (3, 22; 4, 1. 41. 18). Przez *ruach Jahwe* określano w ST wyraźną interwencję Boga ukazaną w nadzwyczajnym jego działaniu dla dobra ludu wybranego.

Bóg działał sam, interweniował niejako bezpośrednio. Ale Bóg działał też poprzez ludzi. I wtedy mówi się, że Duch Pana na nich zstępuje, że przez tych ludzi (szczególnie w przypadku proroków) działa. Charakterystyczną scenę opisuje np. autor 1 Sm 10, 6 (por. też 11, 6): Saul znajduje się wśród proroków i wtedy *opanuje go „duch Jahwe”* i będzie prorokował wraz z nimi i stanie się innym człowiekiem. Zaraz potem czytamy: *Gdy ci się spełnią te znaki, uczyni co zdoła twa ręka, gdyż Bóg będzie z tobą* (1 Sm 10, 7). Potem, jak wiadomo odchodzi duch Jahwe od Saula i zstępuje na Dawida, a namaszczenie, którego dokonał Samuel jest widowym znakiem tego, że Bóg jest teraz z Dawidem. Kiedy Izajasz rozważa obietnicę daną Da-

widowi przez Natana (2 Sm 7) wypowiada prorocstwo o ródźce, która wyrośnie z pnia Jessego i *spocznie na niej duch Jahwe, duch mądrości, rozumu, rady i męstwa; i upodoba sobie w bojaźni Jahwe* (Iz 11, 1—3). To „zstąpienie ducha Bożego” na człowieka oznacza więc specjalne posłannictwo osoby obdarzonej, która odtąd działać będzie modą Bożą, a właściwie działać będzie przez nią sam Bóg.

Na Maryi spocznie *duch Pana*. Paralełę do tego, co tu czytamy (Łk 1, 35), możemy znaleźć w Dz 1, 8, gdzie jest mowa o tym, że Duch Święty zstąpi na uczniów, aby byli świadkami Chrystusa po całym świecie. Można stąd wnosić, że w zdaniu podanym przez Łk 1, 35 znajduje się zapowiedź, iż właśnie w Maryi spocznie Boża wszechmoc.

Słowa paralelne do *pneuma hagion*, jakimi są *dynamis hypsistou* nie zawierają wprawdzie elementów nowych (*dynamis* = *moc*), wyraźniej jednak wskazują na skutek „zstąpienia Ducha Świętego” na Maryję. Jest nim poczęcie dziecka bez udziału mężczyzny. Stąd mający się narodzić syn Maryi jest nie tylko świętością (święty Boży — por. Mk 1, 24), ale i rzeczywistym Synem Bożym. Jak Adam został stworzony przez Boga (Łk 3, 38), tak też Jezus ma z nim związek (nieskończenie doskonalszy przez zrodzenie)¹⁰. Chociaż jednak w tekście zawiera się stwierdzenie „zrodzenia” Jezusa dzięki mocy Najwyższego, to nie kładzie się tu nacisku na relację o biologicznych elementach i skutkach tego faktu, ale raczej na sens teologiczny wydarzenia; mianowicie na prawdę, że Jezus jest rzeczywiście zapowiedzianym Mesjaszem oraz że Chrystus nie tylko będzie uobecniał Boga w narodzie (z nami Bóg), jak to się dokonywało przez izraelskich królów, ale że to sam Bóg uobecni się przez Mesjasza, który przychodzi z wysoka.

Ta wszechmoc zarazem osłoni — czyli obejmie Maryję.

W tych dwóch wyrażeniach autor Ewangelii po prostu starał się wyjaśnić bliżej to, co konsekwentnie stanie się przez Maryję, z którą „jest Pan”.

On sam będzie i Panem, i rządcą, i sędzią. On będzie *panował nad domem Jakuba na wieki, a królestwu Jego nie będzie końca* (Łk 1, 33).

To wprawdzie wydawać się może niemożliwe, ale u Boga *wszystko jest możliwe*. Określa to znamienne powiedzenie zawarte w w. 37. Przypomina to określenie zdarzenia z Sarą, która mimo podeszłego wieku porodziła przeciw syna (Rdz 18, 14). W tekście, który zawiera jego opis, użyto *dabar* — przełożone przez tłumaczy LXX przez *rhe-ma*. *Dabar* oznacza i słowo, i zdarzenie. Jest więc tutaj mowa o bezpośredniej interwencji zbawczej Boga w świecie. U Boga bowiem to, co się dzieje, jest słowem; to co się mówi, jest czynem¹¹.

¹⁰ Zob. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium, Erster Teil, Kommentar zum Kap 1, 1—9*, 50, Leipzig 1970 53.

¹¹ G. Stählin, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1962¹⁰, 92.

Maryja wyraziła wiarę w te wszystkie tajemnice słowami: *oto ja służebnica pańska*. Wyraziła ją jednak w ten sposób, że postanowiła w nich wziąć czynny udział: *niech mi się stanie według tego słowa*.

Ten czynny udział Maryi najlepiej postulują słowa skierowane do niej w pozdrowieniu: *Pan z tobą*. Przez te słowa objawia się wola Boża, aby taki czynny udział mogła Ona pełnić.

Pan z tobą nie jest tu zwykłą formułą pozdrowienia, w sensie życzenia, ale jest to istotna treść zapowiedzi (por. Sdz 6, 13). Mieści się w niej mianowicie wskazanie, że rozpoczyna się w tym momencie realizacja zbawienia, realizacja konkretna, a związana ściśle z faktem przymierza zawartym przez Boga z Izraelem (por. 2 Sm 23, 5). Jahwe z tobą — Pan z tobą — jest istotnym elementem przymierza Dawidowego¹². Tutaj należy zwrócić uwagę, że ci, którzy pisali historię Dawida i którzy ją potem w późniejszych dziełach reinterpreterowali, zwracali uwagę, że sukcesy i w ogóle wyniesienie Dawida łączyło się ściśle z tą rzeczywistością, iż Bóg był z Dawidem. *Jahwe 'immô* jest najkrótszą formułą wyrażenia takiej świadomości (por. 1 Sm 16, 18; 17, 37; 18, 12. 14. 28; 2 Sm 5, 10 (1 Krn 11, 9), 7, 3. 9 (1 Krn 17, 2. 8; 1 Krl 1, 37; Ps 89, 22. 25). W całym zresztą kompleksie opowiadań zamieszczonych w 1 Sm 16, 14 — 2 Sm 5, 12 sukcesy Dawida są uzasadniane tym, że Jahwe jest z Dawidem; w tym również ma swoją rację zapowiedź dana Dawidowi przez Natana (2 Sm 7, 1—16), nazwana w tzw. „ostatnich słowach Dawida” — Przymierzem (2 Sm 23, 5).

Idea „Boga z nim” charakteryzuje także okres Sędziów, i nie dotyczy ona tylko jednostek, ale całej społeczności. Społeczność Izraela jest zobowiązana wyznawać, że Jahwe jest tym, który daje pomyślność narodowi. Wojny święte kończyły się zwycięstwem, bo Jahwe był z wojskiem lub z przywódcą wojska (por. Sdz 2, 18; 6, 12. 13. 16). Jahwe, który był z narodem, wyzwolił go z Egiptu (Wj 3, 12; Joz 1, 5; 3, 7). Ta opieka nad narodem, nad Izraelem, jest niczym innym jak wiernością Boga warunkom przymierza, zawartego z Abrahamem, Izaakiem, Jakubem (Wj 2, 24): *I wspomniał Bóg na swoje przymierze z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem*. Autorowie biblijni odnoszą ideę „Bóg z nim” do czasów patriarchów. Pojawia się ona w odniesieniu do nich w tych miejscach, gdzie podkreślona zostaje szczególna ich rola. Określeń tych użył tak Jahwista, jak i Elohista (zob. — z historii Izaaka: Rdz 26, 3a; 26, 28; Jakuba: Rdz 28, 15; 31, 3. 5; 48, 4; 48, 21).

Krótko mówiąc — tego, kogo Bóg powołał do ratowania, do wybawienia narodu z nieszczęść określano mianem: „Bóg jest z nim”.

Użycie u Łk 1, 28 takiego określenia pod adresem Marvi należy więc z jednej strony do formuły pozdrowienia, z drugiej jednak — i to jest zasadnicze — zawiera się tutaj odniesienie do przymierza za-

¹² Por. W. Vischer, *Die Immanuel — Botschaft im Rahmen des Königlichen Zionfestes*, Zollikon — Zürich 1955, 22.

wartego przez Boga z narodem wybranym. Jest to bowiem wyraźnie terminologia przymierza (zob. Rdz 6, 8. 18; Wj 33, 12).

W ten sposób Maryja jest w sposób istotny związana z woli Boga z dziełem zbawczym Boga; jest ona skierowana wprost do tej roli. Zwiastowanie zawarte już w samym adresie: *Zdrowaś Maryjo, łaski pełna, Pan z tobą* — jest właściwie promulgacją zawartego przymierza między Nią a Bogiem.

W świetle tego, co powiedzieliśmy wyżej, można by zaryzykować takie sformułowanie: dlatego Maryja staje się Matką, bo zawarte zostało z nią przymierze, na mocy którego ma ona włączyć się ściśle w posłannictwo Zbawcy. To zadanie zrozumiała w pełni i na nie zareagowała świadomym przyzwoleniem: *genoito moi kata to rhema sou*. Ma je spełniać przez Syna. Dlatego słusznie nazywa się, jak mówi Sobór: „Oređowniczką, Wspomożycielką, Pomocnicą, Pośredniczką”.

Warszawa

Ks. JAN ŁACH

Ks. Andrzej F. Dziuba

BIBLIJNA IDEA ODDANIA SIĘ BOGU W WIERZE

W wierze jako przyjęciu człowiek spotyka się z Bogiem, który wychodzi na spotkanie z darem swojej miłości i wymaganiem absolutnego wzajemnego oddania. Wiara nie polega na teoretycznym uznaniu, czy przyjęciu pewnej doktryny, ale przede wszystkim na dobrowolnym przyjęciu zbawczego powołania Boga (por. DWR 10), wyrażonego przez tę doktrynę, czyli na uznaniu i przyjęciu daru Ojca, jakim jest Jego Syn, w którym Bóg daje nam siebie. Osobowe oddanie przez wiarę jest wynikiem spotkania dwu osób, w którym wola ma zasadnicze znaczenie u osoby poznającej i poznawanej. Bóg objawiając się w Chrystusie, oddając się z miłości człowiekowi jako najwyższy dar zbawczy, domaga się od człowieka bezwzględnego dobrowolnego oddania (por. J 3,16; Rz 5,6—9; Hbr 11,6). Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym zwraca uwagę, że objawiając się w pełni w swoim Synu Bóg wzywa człowieka do uczestnictwa w własnym życiu (KO 4,7).

Człowiek tylko przez wiarę może odpowiedzieć na inicjatywę Boga i poddać się Jego łasce, i to wyraża się nie tylko przejęciem daru, ale także i przede wszystkim dobrowolnym oddaniem siebie w darze Bogu przez Chrystusa. Oddanie to realizuje się i wyraża w ufności, nadziei i posłuszeństwie.

Oddanie się Bogu w posłuszeństwie, nadziei i ufności — to nie jest, jakby się mogło wydawać, marginesowy aspekt wiary, ale właśnie jej zasadniczy rdzeń, jej podstawowe źródło egzystencji. Bóg okazuje nam *swoją miłość przez to, że Chrystus umarł za nas, gdyżśmy byli jeszcze grzesznikami* (Rz 5,8; por. 8,32—39) i wzywa człowieka do pełnej ufności i nadziei, których przedmiotem jest zbawienie (por. Rz 8, 24. 28—30). W tej rzeczywistości okazuje się wielka miłość Boga, któremu wbrew wszelkim ludzkim racjom trzeba zawierzyć przez podjęcie Jego zbawczego powołania. Właśnie w Biblii wiara jest określana jako „uwierzenie Bogu”, „zawierzenie Bogu” czy „zaufanie Bogu”.

UFNA NADZIEJA

Warto zauważyć, że czasownik hebrajski *he'emin* (hifil od *'aman*) używany w odniesieniu do Boga właśnie określa postawę człowieka względem Boga, który mu się objawia przez swoje słowa i dzieła. Człowiek zaś odpowiada pełnym zaufaniem w całkowitym oddaniu się, zawierając Bogu, ponieważ On jest wierny, to znaczy strzeże przyrzeczeń i dobroci, nigdy nie zawodzi (por. Pwt 7,9; 1 Krl 8,23; 2 Krn 6,14). Wymowna jest biblijna paralela *he'emin* (wierzyć) z *batach* (ufać) tak typowa dla Starego Testamentu (por. Ps. 37,3; Job 24,22; Mi 7,5). Najczęściej słowo Boże wyraża jakieś żądanie (por. Rdz 15,1—7; Ps 106,12) lub obietnicę (por. Pwt 9,23; 2 Krl 17,14), ale te dwa momenty występują także łącznie (por. Rdz 12,1—7)¹.

Wiarę biblijną wyrażającą oddanie się Bogu opromienia nadzieją (por. Ps 42,6; 43,5; Iz 8,15). Najpiękniej na kartach Starego Testamentu wyraził tę myśl Deuteroizajasz (por. Iz 40,51). Naród wybrany w niewoli czuje się opuszczony przez Boga, któremu się oddał (por. Iz 40, 27), prorok jednak pociesza swych rodaków przypominając, że Bóg, któremu zawierzyli, choć ukryty, jest jednak wieczny, wszechmocny, miłosierny i nieskończenie mądry (por. 40,28—29; 54,5—8). Nadzieja jawi się tutaj jako nadludzka, cudowna, duchowa moc, której sam Bóg udziela człowiekowi (por. 40,31). Całe to prorocstwo mówi o potędze wiary wyrażającej się w oddaniu Bogu, która mimo wszelkich przeciwności ludzkich wychodzi zwycięsko, bo korzeniami swymi, nadzieją, sięga wieczności.

Najbardziej wyraźnie św. Paweł w Rz 4,18 łączy wiarę oddania z ufną nadzieją, kiedy to, stawiając Abrahama za wzór wiary, podkreśla, że wbrew nadziei uwierzył w nadzieję, że stanie się ojcem wielu narodów (por. Rdz 12,1—7; 15,1—21; 22,1—18). Wiara, która stała się przewrotem w życiu Abrahama, z jednej strony jest momen-

¹ Por. H. Langhammer, *Pojęcie wiary w Starym Testamencie*, RTK 21 (1974) z. 3 s. 76—78; P. von Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. 2 Paris 1956 s. 102

tem rzeczywistniającym jego osobowość, z drugiej zaś wejściem w rzeczywistość ponadosobową, jest darem Bogu, który wyszedł jemu naprzeciw z darem specjalnego powołania². Bóg obiecuje Abrahamowi liczne potomstwo (por. Rdz 12,2; 15,5), własny kraj (por. Rdz 12,1n; 17,8), pełnię błogosławieństwa (por. Rdz 15,1), ale i ma wielkie wymagania (por. Rdz 12,1; 15,6). Patriarcha powierzył swoje życie Bogu, zdał się na Niego, pewien, że to co przyrzekł Wszechmocny — Odwieczna Prawda, musi się spełnić (por. Rdz 12,4; Rz 4,20; Hbr 11). Chociaż zdawało się po ludzku, że wszystkie okoliczności były przeciw takim perspektywom. Abraham jednak oddał się Bogu, to znaczy zaufał, podjął Jego wezwanie i nie został zawiedziony.

Wyrazem ufnej wiary oddania (por. Rdz 15,6) jest *chodzenie przed obliczem Boga* i doskonałość (por. 2 Krl 20,3; Iz 38,3), bo tego właśnie żądał Bóg od Abrahama według Rdz 17,1. Abraham przyjął te warunki i przez ich realizację rozpoczął nowe wspólne życie z Bogiem³. Nie dziwi nas, że ufne oddanie się w wierze Abrahama stawia chrześcijanom za wzór św. Paweł (por. Ga 3,6—18; Rz 4,18—25) oraz autor Listu do Hebrajczyków (por. 11,7—9; 17—19), podkreślając jednocześnie, że uwierzył wbrew nadziei (por. Rz 4,18) i *nie okazał wahania ani niedowierzania, co do obietnicy Bożej* (Rz 4,20) przekonany, że wszystko, co Bóg obiecał, mocen jest wypełnić (por. Rz 4,19—21). Całe dzieje Izraela jako narodu wybranego także są klasycznym przykładem odpowiedzi, bardziej lub mniej doskonałej, na objawienie Boże (por. Wj 20,3—17; Oz 3—23,19).

Św. Paweł całe swoje oddanie w wierze streści we wspaniałym wyznaniu: *Wiem komu uwierzyłem* (2 Tm 1,12), a autor Listu do Hebrajczyków cały 11 rozdział poświęca przykładom ufnej nadziei, pokładanej w Bogu, który jest *godzien wiary* (11,11) dodając, że *wiara jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy* (11,11). Ta ufna nadzieja dotyczy przyszłości, która obiecana została chrześcijanom, a której sprawiedliwi Starego Przymierza natychmiast po śmierci nie mogli osiągnąć (por. Hbr 10,13—16.26.39). Niekiedy ufna nadzieja oddania połączona jest z tym, co niewidzialne (por. Hbr 11,7), albo z *Niewidzialnym* (por. Hbr 11,27).

Tajemnica miłości Boga względem ludzi, jak uczy Vaticanum II, przewyższa wszelką wiedzę (por. KK 6), który w realizacji swych planów oddaje swego Syna i przez Niego wzywa do uczestnictwa w życiu Bożym (por. J 3,16; 1 J 3,1—2). Przyjęcie tej tajemnicy przez wiarę wymaga, aby człowiek odważnie i z całym zaufaniem powie-

² Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkova, Kraków 1970 s. 16—17; G. O'Collins, *The Theology of Hope*, „The Way” 8 (1968) s. 263; R. Łukaszczyk, *Osobowy charakter wiary religijnej*, w: *W kierunku człowieka*, red. B. Bejze, Warszawa 1971 s. 194.

³ Por. H. Langkammer, art. cyt., s. 77; J. Stępień, *Idea powołania chrześcijańskiego*, w: *W kierunku*, dz. cyt., s. 126.

rzył się Bogu jako absolutnej Miłości podejmując Jego zbawcze wezwanie. W posłannictwie realizowanym przez Chrystusa sam Bóg, Ojciec Chrystusa i nasz w Chrystusie, wychodzi na spotkanie.

Objawienie jako słowa i czyny Boga skierowane do człowieka zawierają w sobie dobrowolny dar dla człowieka, a jednocześnie ludzki wyraz tego daru (por. KO 2). W tym darze człowiek ma uczestniczyć. Mimo takiego stwierdzenia, św. Paweł powie, że *zbawienie nasze jest przedmiotem nadziei* (Rz 8,24) i słusznie, bo choć dokonało się ono obiektywnie w Chrystusie, to jednak odnośnie do poszczególnego człowieka jest w stadium ciągłej realizacji, ponieważ nie dokonało się jeszcze ostateczne uczestnictwo w Jego chwale. Wiara kieruje życie ludzkie ku spotkaniu z Chrystusem Chwalebny (por. Rz 8,23; Flp 1,23; 1 Tes 4,17); na dnie tej podstawy trwa ufna nadzieja oddania w wierze będąca owocem działania Ducha Św. (por. 2 Kor 3,5). To właśnie ona stanowi integralny element żywej wiary, pozwala na ukierunkowanie całego życia poprzez realizację powołania ku spotkaniu z uwielbionym Chrystusem: *Wierzymy, że w Nim również żyć będziemy* (Rz 6,8; por. 2 Kor 5,5—10; 1 J 3,2—3)⁴. Wiara jako osobowa postawa człowieka jest darem, zupełnie dobrowolnym, złożonym Bogu w synowskiej ufnej nadziei i miłości oddania, w odpowiedzi na Jego niewysłowiony dar — Jezusa Chrystusa, jest ona oddaniem się Absolutowi, który jest Miłością, a więc wszystkim (por. KO 5; DWR 10, 11).

Stąd nie dziwi fakt, że Chrystus żądał ufego oddania w wierze od swoich uczniów i tych, którzy szukali u Niego pomocy. Ten czynny wyraz oddania polega na życiu liczącym się z Bogiem, życiu będącym realizacją zbawczego powołania Boga. W języku ewangelicznym jest to rzeczywistość „świadectwem” — *martyrión*: nasze życie, a w potrzebie i śmierć, świadczy, że wiara jest podstawą całej osobowości, a nie tylko zewnętrzną deklaracją (por. KK 28,50; KDK 21,43; DM 11,12,20)⁵. Jako przyjęcie posłannictwa Chrystusa wiara jest wyrazem osobistej, wolnej postawy człowieka w jego ufnym oddaniu się Bogu, który objawia się i zbawia w Chrystusie. Wymowna jest relacja Mt 14,28—31 o tonącym Piotrze. Jak długo z ufnością oddał się Chrystusowi w wierze, mógł kroczyć po jeziorze, gdy zwątpił, zaczął tonąć. Chrystus mu to ostro wypomniał: *Czemu zwątpiłeś, malej wiary* (Mt 14,31), pochwalił natomiast ufną wiarę setnika z Kafarnaum (por. Mt 8,10; Łk 7,9) i niewiasty kananejskiej (por. Mt 15,28; Mk 7,25—30)⁶.

⁴ Por. G. Voss, *Wiara w rozumieniu Nowego Testamentu*, tłum. A. Morawska, w: *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiewicz, Kraków 1969 s. 371; K. Romaniuk, *Temat powołania Bożego i jego konsekwencje dla teologii moralnej*, RTK 19 (1972) z. 2 s. 93.

⁵ Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanium II*, Kraków 1972 s. 13—14.

⁶ Por. tamże, s. 15—17; H. Langkammer, *Wiara w Nowym Testamencie*, RTK 22 (1975) z. 3 s. 26—29; K. H. Schelkle, *Gott was in*

Wydaje się, że o taką ufność w dobroć i wszechmoc Boga chodzi Chrystusowi stwierdzającemu, że dla wierzącego wszystko jest możliwe, nawet przeniesienie całej góry (por. Mk 9,23; Łk 17,5; Mt 17,20). Poprzez funkcjonalny element zaufania wiara ujawnia swoją dynamikę, angażując wolę człowieka do właściwych jej aktów w zakresie życia religijnego (por. Iz 7,9).

POSŁUSZEŃSTWO

Obok ufności i nadziei istotnym elementem oddania się w wierze jest posłuszeństwo, które jest naturalną kontynuacją i praktyczną konsekwencją dalszego skierowania ku Bogu (por. KO 5, DWR 10). Bóg wzywa do posłuszeństwa, spełnianego w wierze, lecz jest ono uzasadnione osobistym dobrowolnym aktem w kierunku dawcy powołania. Wezwanie Boże skierowane do człowieka, by przyjął zbawcze powołanie, wymaga aprobaty umysłu i woli, które nie są tylko narzędziami wyłącznie biernymi⁷. W posłuszeństwie wiary można łatwo zauważyć posłuszeństwo umysłu zawierającego autorytetowi Boga i posłuszeństwo woli w życiu wyrażającym się w spełnieniu Bożej woli przez życie wiarą oraz posłuszeństwo inicjatywie Boga Zbawcy (por. KO 5; DWR 10). Elementy te na kartach Pisma Św. jawią się najczęściej łącznie z zaakcentowaniem niektórych sytuacyjnych momentów oddania się Bogu.

Posłuszeństwo w Starym Testamencie jest istotnym warunkiem przymierza, jakie Bóg zawarł z Abrahamem (por. Rdz 17,1; 2 Krl 20,3; Iz 38,3), a potem z ludem wybranym na Synaju (por. Wj 19,5,6). Jest ono także wyrazem wierności temu przymierz. Wyliczenie postaci Starego Testamentu reprezentujących wiarę oddania głównie przez posłuszeństwo znajdujemy w Liście do Hebrajczyków (por. 11,4—7, 27,30—33).

Nowy Testament jeszcze bardziej uwypukla konieczność posłuszeństwa woli Bożej; oddanie się Bogu określa słowem „wierzyć” (*pisteuein*), jak i „być posłusznym” (*peithesthai*), a niedowiarstwo nazywa po prostu nieposłuszeństwem (por. Hbr 3,18—19)⁸. W sposób szczególny widać to u św. Pawła, który w Liście do Rzymian wprost pisze o *posłuszeństwie wiary* (1,5; 16,26), a jako przykład i wzór podaje znowu Abrahama (por. Ga 3,6—9; Rz 4,18—25), który wbrew

Christus. Theologie des Neuen Testaments, Düsseldorf 1973 s. 84—101; E. Szymanek, *Wiara w dziełach św. Łukasza*, HD 1973 s. 207.

⁷ Por. J. Alfaro, *Fides, spes, caritas*, Romae 1968 s. 473; M. L. Guérard des Lauriers, *Les dimensions de la foi*, t. 1 Paris 1952 s. 339.

⁸ Por. Voss, art. cyt., s. 362; K. Romaniuk, *Powołanie w Biblii*, Katowice 1975 s. 21—55; R. Schnackenburg, *Aufsätze und Studien zum Neuen Testament*, Leipzig 1973 s. 39—45.

ludzkim rachubom i uprzedzonym *dał posłuch wierze* (Ga 3,9). Posłuszeństwo oddania w wierze to posłuszeństwo ewangelii (por. Rz 10,16; 2 Kor 9,13), apostołskiemu słowu (por. 2 Tes 3,14) albo chrześcijańskiemu orędziu (por. Rz 6,17). Niewiara natomiast określana jest jako nieposłuszeństwo wobec Boga i prawdy (por. Rz 2,8; 10,3; 15,31), które Apostoł gotów jest karać (por. 2 Kor 10,6). To nieposłuszeństwo wobec Boga dotyczy wypełniania Jego przykazań (por. 1 Kor 7,19), a zwłaszcza przykazania miłości (por. 1 Kor 13,1—14,1). Miłość bowiem nadaje pełny sens oddaniu w wierze.

Chrystus bardzo często łączy słuchanie i przyjmowanie słowa z wypełnieniem go (por. Mt 7,21; Łk 6,46). Ta biblijna myśl o wierze wyrażającej się w oddaniu pełnym posłuszeństwa Bogu była jednym z ulubionych tematów Ojców Kościoła i pisarzy starożytnych, a szczególnie św. Augustyna, który w swych dziełach zachęcał, by chrześcijanie „wierząc poddawali się Bogu, a poddani żyli dobrze”⁹. Łatwo można zauważyć, że w Ewangelii św. Jana w mowie pożegnalnej, Chrystus podkreśla, iż posłuszeństwo Jego nauce jest objawem miłości (por. 14,21.23—24), a stąd łatwo wyciągnąć wniosek, że pełnią oddania w wierze jest po prostu miłość. Zdanie św. Pawła: *wiara czynna przez miłość* (Ga 5,6) nie odnosi się do nadzwyczajnych stanów mistycznych, ale jest konieczną dewizą każdego w pełni wierzącego chrześcijanina.

Wierząc Bogu człowiek opiera się na Bożej prawdomówności (por. J 3,33), to znaczy zdaje się na świadka bezwzględnie godnego wiary. Jednocześnie człowiek poddaje się autorytetowi słowa Bożego, bo skoro Bóg mówi, to mówi jako Bóg i Jego słowo powinno być bezwzględnie przyjęte przez człowieka¹⁰. Z drugiej strony wymagania stawiane przez chrystianizm (jego charakter absolutny, naśladowanie Chrystusa oparte na prawie miłości i krzyża, eschatyczne wychylenie życia), narzucają konieczność powzięcia najbardziej autentycznej decyzji o swojej wolności, ponieważ wiara w Chrystusa, oddanie się Jemu jest decyzją radykalną i nieodwołalną (por. Łk 11,23; Mk 9,43n; Mt 5,1—48).

Dane biblijne ukazują wiarę jako osobistą postawę zasadniczą i obejmującą całego człowieka, postawę dialogu, która nadaje życiu kierunek¹¹. Postawa ta ma swoje oparcie w głębi wolności ludzkiej pojedynczego człowieka, wezwanego wewnątrz przez łaskę do współżycia z Bogiem. Postawa ta ogarnia całego człowieka, jego ro-

⁹ *De fide et symbolo*, PL XL, 196; por. np. M. Spanneut, *Tertullien et les premiers moralistes africains*, Paris 1969, s. 22—24, 77—80. 119—122.

¹⁰ Por. R. Latourelle, *Théologie science du salut*, Montreal 1968 s. 143; C Spicq, *Théologie Morale du Nouveau Testament*, Paris 1965 s. 767.

¹¹ Por. E. Schillebeeckx, *Gott-Zukunft des Menschen*, Mainz 1969 s. 60; J. Alfaro, *Wiara*, Conc 2—3 (1966—67) s. 23.

zum, wolę i działanie (poddanie się tajemnicy miłości i prawa Chrystusa) (por. KO 5,10).

Wiara oddania zakłada w sposób konieczny pragnienie zbawienia (por. KK 14), które rozpoczyna się przez pojednanie grzesznika z Bogiem i osiąga pełnię w chwili całkowitego zjednoczenia w szczęśliwości wiecznej. Wiara osiąga pełnię, gdy jest miłością Boga, realizowaną także w miłości do ludzi¹². Problem wiary i niewiary to w końcu problem miłości. „Wiara jest porywem, i to jest poryw miłości”¹³. Jeżeli nie istnieje w nas miłość, przynajmniej w formie dążenia i stania się, to znaczy, że jeszcze ciągle nie ma w nas pełni oddania wiary. Każdy grzech, który w swej istocie jest zaprzeczeniem miłości, świadczy o koegzystencji posłuszeństwa i nieposłuszeństwa. Nieposłuszeństwo Bogu według nauki biblijnej równa się niewierze czy raczej jest jej praktycznym wymiarem. Jedynie przez działanie przyjmuje wierzący słowo Boże całą swoją istotą. Życie prawdziwie chrześcijańskie, czyli oddanie się Bogu, nie jest konsekwencją wiary, ale jej autentyczną realizacją na wszystkich odcinkach życia. Dopiero przez odpowiedź na powołanie człowiek w pełni przyjmuje rzeczywistość, której oddał się przez wiarę¹⁴.

Wymowne jest łączenie przez św. Pawła wiary, nadziei i miłości w 1 Tes 1,3 i 1 Kor 13,13 (por. Kol 1,4n), albo tylko wiary i nadziei w Kol 1,23. Również w 1 P 1,21 mamy połączenie wiary i ufnej nadziei skierowanej ku Bogu. Można zatem powiedzieć, że wiara biblijna jako oddanie się w ufnej nadziei obejmuje i miłość (wyrażoną w wierności Bogu i posłuszeństwie) i nadzieję¹⁵. Wiara chrześcijańska obejmująca zarówno ufność nadzieję jak i posłuszeństwo, będące wyrazem miłości oraz afirmacją orędzia Chrystusowego, jest nie tylko aktem czy sumą aktów, ale osobową postawą oddania, która obejmuje całego człowieka (por. KO 5,10). Osobowe spotkanie w wierze, którego konsekwencją jest ufne oddanie się Bogu, polega na przyjaznej łączności z Bogiem, wyznaczonej miłością i za cel mającą miłość¹⁶. To nie jest już tylko wiedza, ale pełna miłości obecność Boga w duszy.

¹² Por. E. Mc Donagh, *Il primato della carità*, w: *Il Rinnovamento della teologia morale*, Brescia 1967 s. 169—197; J. Blank, *W sprawie „norm etycznych” Nowego Testamentu*, Conc 2—3 (1966—67) s. 230.

¹³ J. Onimus, *Próby odpowiedzi*, tłum. E. Brzostowska, Warszawa 1972 s. 31.

¹⁴ Por. S. Smoleński, *Teologia moralna powołania chrześcijańskiego*, ACr 2 (1970) s. 190—194; R. Knieriem, *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament*, Gütersloh 1965 s. 238.

¹⁵ Por. C. Spicq, *Agape dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, t. 2 Paris 1959 s. 365—378; J. Whelen, *Faith and Hope and Love*, „The Way” 8 (1968) s. 258.

¹⁶ Por. R. Schnackenburg, *Le message moral du Nouveau Testament*, Lyon 1963 s. 136; G. Baum, *Der Mensch in seiner Welt*, w: *Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput*, wyd. J. Ch. Hampe, t. 3 München 1967 s. 74;

Nauka biblijna sugeruje, że oddanie się Bogu poprzez wiarę należy rozważać zawsze w kontekście pozostałych dwu cnót boskich. Na tę rzeczywistość trzeba jednocześnie patrzeć jako na tajemnicę niezwykle dynamiczną. Wiara chrześcijańska ma bowiem wymiar nadziei i miłości jako czynników dynamizujących ciągły proces oddawania się Bogu. Pismo Św. używa, jak wskazano wyżej, na wyrażenie tych trzech podstawowych odniesień do Boga bardzo bogatej terminologii, przez którą m.in. uwypukla szczególne aspekty relacji do Boga.

Dobrowolne oddanie się Bogu podkreślone przez Vaticanum II zgodnie z myślą biblijną stanowi wyrażenie jednego z podstawowych wymiarów życia chrześcijańskiego na odcinku relacji do dawcy powołania. Osobowe oddanie Bogu nacechowane miłością-caritas angażuje całą osobę wychodzącą naprzeciw Miłości danej w Synu. Spotkanie to nacechowane jest osobowym wymiarem w wspólnocie Ludu Bożego Nowego Przymierza. Tak rozumiane biblijne oddanie się Bogu jest rzeczywistością o wymiarze eschatycznym, a jednocześnie w pełni ziemskim. Oddając się Bogu w wierze, chrześcijanin wchodzi w zbawczą wspólnotę z Nim samym oraz z bliźnimi.

Rzym—Gniezno

KS. ANDRZEJ F. DZIUBA

K. Wojtyła, *Ewangelizacja współczesnego świata*, tłum. A. Zynel, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, t. 8 Warszawa 1976 s. 75.

Ks. Czesław Krakowiak

DEDYKACJA OLTARZA WEDŁUG PONTYFIKAŁU RZYMSKIEGO Z 1977 R.

Dedykacja kościoła i ołtarza jest obrzędem jednorazowym i niepowtarzalnym, podobnie jak sakramenty chrztu i bierzmowania. Istnieje bowiem pewna analogia między sakramentami inicjacyjnymi, które wyznaczają ważne etapy życia chrześcijańskiego, a obrzędem dedykacji kościoła jako istotnym wydarzeniem dla życia wspólnoty Kościoła miejscowego. Przez chrzest i bierzmowanie człowiek staje się żywym członkiem Ciała Chrystusa, czyli Kościoła, jako świątyni zbudowanej z żywych kamieni. Natomiast budowla wzniesiona z naturalnych kamieni, w której gromadzi się wspólnota wierzących na słuchanie Słowa Bożego, na modlitwę i sprawowanie sakramentów, staje się „kościółem”, czyli świątynią Boga, przez obrzęd dedy-

kacji. Świątynia pełni rolę służebną, a więc drugorzędną w pewnym sensie, niemniej w czasie pielgrzymowania Kościoła i jego działalności w konkretnym miejscu i czasie jest widzialnym znakiem niewidzialnej *budowli Bożej* (por. 1 Kor 3,9) i zwyczajnym miejscem gromadzenia się Kościoła. Z tej racji uroczysta dedykacja kościoła nie jest jedynie ważnym aktem zewnętrznym kończącym długotrwałe prace i wysiłki miejscowej wspólnoty przy jego budowie, lecz stanowi prawdziwy akt liturgiczny, poprzez który biskup jako pasterz Kościoła diecezjalnego, publicznie i uroczysto przeznacza wzniesioną przez ludzi budowlę na świątynię Bożą, aby w niej gromadził się Kościół, który tworzą żywi ludzie oddający cześć Ojcu w Duchu i prawdzie (por. J 4,23)¹.

Ponieważ dedykacja ołtarza stanowi istotną część obrzędu dedykacji kościoła, w artykule tym dokonamy najpierw krótkiej prezentacji całej księgi liturgicznej, a następnie dopiero omówimy liturgię dedykacji ołtarza.

1. GENEZA NOWEGO „OBRZĘDU DEDYKACJI KOŚCIOŁA I OŁTARZA”

Każdy, kto chociaż raz uczestniczył w liturgii dedykacji kościoła, pamięta, że trwała ona bardzo długo, nie we wszystkim była zrozumiała dla uczestników, zawierała pewne obrzędy dziś już mało czytelne oraz liczne powtórzenia tych samych czynności. Dotychczasowy obrzęd stosowany był w Kościele już blisko tysiąc lat. Powstał on z połączenia w jednym rycie dwóch tradycji: rzymskiej, skoncentrowanej na złożeniu relikwii pod ołtarzem i celebracji na nim Eucharystii, oraz gallikańskiej nawiązującej do liturgii sakramentów inicjacyjnych. Podobnie jak człowiek staje się chrześcijaninem i zostaje poświęcony Bogu przez obmycie wodą (chrzest) i namaszczenie olejem (bierzmowanie), tak też kościół i ołtarz są dedykowane Bogu przez obmycie wodą i namaszczenie olejem świętego krzyżem².

Celem uproszczenia tego obrzędu przeprowadzono jego częściową reformę w 1961 roku, zachowując jednak jego najważniejsze elementy jak też tradycyjną strukturę³. Dopiero po Soborze Watykańskim II, w ramach ogólnej odnowy liturgii dokonano gruntownej reformy także obrzędów dedykacji kościoła i ołtarza, stosując się do wskazań Konstytucji o świętej liturgii nr 34: „Niech obrzędy odznaczają

¹ I. M. Calabiug, L'„Ordo dedicationis ecclesiae et altaris”. *Appunti di una lettura*, Not 13 (1977) 394.

² J. Evenou, *Le nouveau rituel de la dédicace*, LMD nr 134 (1978) 85—86.

³ Zob. A. G. Martimort, *Le nouveau rite de la dédicace des églises*, LMD nr 70 (1962) 6—31.

się szlachetną prostotą, niech będą krótkie i jasne, bez niepotrzebnych powtórzeń, dostosowane do pojętności wiernych, aby na ogół nie potrzebowały wielu wyjaśnień”.

W 1964 r. powołano grupę roboczą przy „Consilium” do wprowadzenia w życie Konstytucji o liturgii celem dokonania reformy II Księgi Pontyfikału Rzymskiego „De rebus”, zawierającego między innymi obrzędy dedykacji kościoła i ołtarza. Ze względu jednak na inne, uznane za pilniejsze i bardziej palące prace, odłożono rewizję tych obrzędów na czas późniejszy⁴. Dopiero w maju 1970 r. utworzono nową grupę roboczą pod kierunkiem ks. prof. Pierre Jounela w celu kontynuowania rozpoczętych prac nad reformą Pontyfikału. Owocem prac tej grupy roboczej był tom liczący 173 strony zatytułowany: *Ordo dedicationis ecclesiae et altaris deque aliis locis et rebus sacrandis*⁵. Księga ta otrzymała czasową aprobatę Kongregacji Kultu Bożego, była jednak przeznaczona nie dla użytku liturgicznego, lecz dla celów studyjnych. Otrzymały ją Konferencje Biskupów, ośrodki studiów liturgicznych oraz wybrani eksperci celem krytycznego przejrzenia i nadesłania swoich sugestii i uwag w terminie do końca 1973 r. Prace nad projektem trwały aż do połowy 1977 r. Nowa część Pontyfikału została opublikowana dekretem Kongregacji Sakramentów i Kultu Bożego z dnia 29 maja 1977 r. i nosi tytuł: *Ordo dedicationis ecclesiae et altaris*⁶.

2. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA PONTYFIKAŁU

Omawiana księga liturgiczna liczy 162 strony i składa się z siedmiu rozdziałów, z których każdy poprzedzony jest wstępem. W dodatku umieszczono melodie antyfon i innych tekstów liturgicznych przeznaczonych do śpiewu⁷.

W porównaniu z projektem, nowe *Ordo* ogranicza liczbę poświęceń koncentrując się głównie na miejscach (kościół i ołtarz) i przedmiotach potrzebnych do sprawowania Eucharystii. Znamienna jest również sama terminologia, jaką posługuje się nowy Pontyfikał. Nie używa się w nim już terminu *consecratio* w odniesieniu do kościoła i ołtarza, gdyż jest on zarezerwowany w nowych księgach liturgicz-

⁴ J. Evenou, art. cyt., s. 87.

⁵ Zob. Not 8 (1972) 124—129.

⁶ *Pontificale Romanum: Ordo dedicationis ecclesiae et altaris*, editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1977, 162 ss. Skrót: ODEA.

⁷ Kolejność i tytuły poszczególnych rozdziałów są następujące: I Obrzęd położenia pierwszego kamienia lub rozpoczęcia budowy kościoła; II Obrzęd dedykacji kościoła; III Obrzęd dedykacji kościoła, w którym już zwykle sprawuje się liturgię; IV Obrzęd dedykacji ołtarza; V Obrzęd poświęcenia kościoła; VI Obrzęd poświęcenia ołtarza; VII Obrzęd poświęcenia kielicha i pateny (w czasie Mszy św. i poza Mszą).

nych wyłącznie do osób⁸. Posłużono się natomiast terminologią tradycyjną *dedicatio* i *benedictio*. Dedykacja odnosi się do miejsc na stałe i na trwale przeznaczonych do sprawowania liturgii (kościół, ołtarz stały), natomiast poświęcenia (*benedictio*) dotyczą miejsc służących do liturgii w sposób mniej wyłączny i publiczny, względnie na pewien tylko czas.

Na specjalną uwagę zasługuje rozdział III Pontyfikału z tej racji, że zawarty w nim obrzęd jest zupełnie nowy, nie występował dotąd w księgach liturgicznych. W oparciu o naczelną zasadę odnowy liturgii zachowania prawdziwości obrzędów, przygotowano odrębny obrzęd dedykacji kościoła, który już normalnie służy celom liturgicznym. Jest to bardzo cenna nowość, gdyż odtąd nie będzie się już traktować funkcjonującego w pełni do celów kultu kościoła, tak jakby dopiero przez obrzędy dedykacji lub poświęcenia przeznaczano go do sprawowania w nim liturgii. W praktyce będzie się jeszcze z pewnością zdarzać, że dzień dedykacji nowego kościoła nie będzie się pokrywał z faktycznym rozpoczęciem sprawowania w nim liturgii, ale wtedy powinno raczej chodzić o prowizoryczny dotąd sposób jego użytkowania.

Uroczystą i publiczną inauguracją kościoła jako miejsca zgromadzenia miejscowej wspólnoty kościelnej powinna być zawsze jego dedykacja. W tym celu nowy Pontyfikał wymaga, aby jednocześnie z dedykacją kościoła dokonać także dedykacji ołtarza, gdyż należy to do całości sprawowanej liturgii. Zanim jednak przystąpi się do dedykacji kościoła, należy zatroszczyć się o odpowiednie wyposażenie jego wnętrza we wszystkie urządzenia potrzebne do należytego sprawowania w nim liturgii.

Obrzęd dedykacji kościoła i ołtarza w nowym Pontyfikale został wyraźnie uproszczony, przez co stał się bardziej zrozumiały dla biorących w nim udział wiernych⁹.

3. ZNACZENIE OŁTARZA W KOŚCIELE

Podobnie jak Eucharystia stanowi centrum liturgii Kościoła, tak ołtarz jest centrum budynku kościelnego. Dlatego już samo jego usytuowanie w przestrzeni kościelnej powinno być takie, aby „stanowił ośrodek, ku któremu spontanicznie zwracać się będzie uwaga całego zgromadzenia wiernych”¹⁰. Ołtarz jest naturalnym symbolem Chrystusa, tak jak budynek kościelny jest symbolem Kościoła jako Jego

⁸ Por. *Ordo Consecrationis virginum*, editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1970. Zob. R. Metz, *Le nouveau rituel de consécration des vierges. Sa place dans l'histoire*, LMD nr 110 (1972) 88—115.

⁹ Zob. I. M. Calabiug, art. cyt., s. 397—450; J. Evenou, art. cyt., s. 94—100.

¹⁰ IGMR nr 262.

Mistycznego Ciała¹¹. Pontyfikał wyraźnie stwierdza, że „Chrystus Głowa i Nauczyciel jest prawdziwym ołtarzem”¹², a ołtarz chrześcijański jest jednocześnie miejscem, na którym dokonuje się Ofiara Chrystusa (*mensa sacrificii*), stołem uczy pascchalnej (*mensa paschalis convivii*) i centrum dziękczynienia¹³.

Ołtarz, będący w kościele znakiem obecności Chrystusa i miejscem składania Jego Ofiary, nabiera swego znaczenia symbolicznego dzięki obrzędowi dedykacji, a zwłaszcza poprzez namaszczenie (*Christos = Namaszczony*). Jezus Chrystus, Głowa Kościoła został namaszczony przez Ojca Duchem Świętym, członki Kościoła zostały Nim namaszczone w sakramentach chrztu i bierzmowania, natomiast ołtarz, symbol Chrystusa w zgromadzeniu Ludu Bożego, jest namaszczany świętym olejem w czasie jego uroczystego przeznaczenia do liturgii przez obrzęd dedykacji¹⁴.

W kościele powinien być tylko jeden ołtarz, aby w zgromadzeniu wiernych oznaczał Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa i jedną Eucharystię Kościoła¹⁵. Ten wymóg nowego Pontyfikału należy więc bezwzględnie zrealizować w budowanych obecnie kościołach. Istnienie drugiego ołtarza w tym samym kościele jest dopuszczalne jedynie wtedy, gdy jest on umieszczony w oddzielnej kaplicy, w której przechowuje się Najświętszy Sakrament, gdzie można również sprawować Mszę św., zwłaszcza w dni powszednie i dla mniejszej liczby wiernych. Wynika stąd jasno wniosek, że ołtarz buduje się jedynie w tym celu, aby na nim sprawować Eucharystię. Nie można zatem umieszczać w kościele wielu ołtarzy dla racji drugorzędnych, zwykle czysto dekoracyjnych, dla zachowania symetrii wystroju kościoła itd.¹⁶

Ołtarz staje się świętym przede wszystkim przez sprawowanie na nim Eucharystii¹⁷. Eucharystia jest jedynym i najważniejszym aktem koniecznym do dedykacji ołtarza. Z tej racji, dla zachowania prawdziwości sprawowanych obrzędów liturgicznych, według nowego Pontyfikału „na nowym ołtarzu nie należy celebrować Mszy św. zanim nie zostanie poświęcony, tak aby Msza dedykacji była prawdziwie pierwszą Mszą na nim sprawowaną”¹⁸. Jeśli zatem zachodzi potrzeba używania kościoła do celów liturgicznych przed jego uroczystą dedykacją, można wcześniej dokonać tylko poświęcenia ołtarza i sprawować Eucharystię na ołtarzu przenośnym, aby w dniu

¹¹ Na temat ołtarza zob.: J. Braun, *Das christliche Altar*, Muenchen 1924; *Le Mystère de l'Autel*, LMD nr 29 (1952); B. Snela, *Ołtarz — święty stół Pana*, CT 41 (1971) z. 3 s. 114—118.

¹² ODEA IV, 2.

¹³ ODEA IV, 3.

¹⁴ I. M. Calabiug, art. cyt., s. 430—431

¹⁵ ODEA IV, 7.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ ODEA IV, 13; 21; 23.

¹⁸ ODEA IV, 13.

uroczystej dedykacji kościoła dokonać również dedykacji ołtarza stałego.

4. LITURGIA DEDYKACJI OŁTARZA

W zasadzie dedykacji ołtarza dokonuje się podczas liturgii dedykacji kościoła. Jednak z różnych racji, jak np. budowa nowych ołtarzy stałych w kościołach już konsekrowanych, może mieć miejsce obrzęd dedykacji samego tylko ołtarza. Taki właśnie obrzęd będzie przedmiotem naszych rozważań.

Dedykacja nowych ołtarzy należy do biskupa ordynariusza, gdyż jemu została zlecona cała troska o Kościół partykularny (por. KL 41). Jednak wtedy, gdy nie może tego dokonać osobiście, zadanie to może zlecić swojemu biskupowi pomocniczemu, a jedynie w szczególnie ważnych wypadkach udziela w tym celu specjalnego mandatu prezbiterowi¹⁹.

Obrzędu dedykacji dokonuje się zwykle w niedzielę lub w święto, aby wierni mogli licznie wziąć udział w sprawowanej liturgii. Ponieważ celebrowanie Eucharystii należy do istoty obrzędu dedykacji, nowy Pontyfikał zaleca, aby biskup koncelebrował Mszę św. z obecnymi prezbiterami, a zwłaszcza tymi, którym powierzona została opieka duszpasterska nad parafią lub wspólnotą, dla której dedykowany jest nowy ołtarz²⁰.

Liturgia dedykacji ołtarza składa się z czterech głównych części:

- 1) Obrzędów wstępnych,
- 2) Liturgii słowa Bożego,
- 3) Modlitwy dedykacyjnej wraz ze złożeniem relikwii, namaszczeniem i okadzeniem ołtarza,
- 4) Liturgii Eucharystycznej.

1) Obrzędy wstępne

Liturgię rozpoczyna uroczysta procesja biskupa, koncelebransów i ministrantów z zakrystii lub, jeśli niesie się w niej relikwie świętych, z kaplicy, w której były przechowywane, do prezbiterium przez nawę kościelną wypełnioną wiernymi. W czasie procesji śpiewa się Psalm 42 z antyfoną: „Przystąpię do ołtarza Bożego” (nr 31—33). Po przyjściu procesji do ołtarza, składa się relikwie na przygotowanym w tym celu stoliku (nie na ołtarzu!), biskup nie całuje ołtarza, lecz udaje się na miejsce przewodniczenia i stamtąd pozdrawia zgromadzonych wiernych. Zamiast zwykłego we Mszy św. aktu pokuty ma miejsce ryt poświęcenia wody i pokropienia nią zgromadzonych i ołtarza (nr 35—36).

¹⁹ ODEA IV, 12.

²⁰ Tamże.

W dotychczasowym obrzędzie dedykacji kościoła i ołtarza odgrywał wielką i ważną rolę ryt zwany *lustratio*²¹. Używano do niego specjalnie poświęconej wody zwanej „gregoriańską” której obecnie już się nie stosuje. W liturgii rzymskiej ryt ten znany był już od VI wieku, został następnie rozwinięty w liturgii gallikańskiej, gdzie nadano mu znaczenie symboliczne. Chodziło o pewną analogię do obrzędów inicjacji chrześcijańskiej. Człowiek staje się żywą świątynią Bożą przez sukcesywne przyjmowanie sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego, natomiast budowla stawała się „templum Dei” i „domus Dei” przez oczyszczające obmycie, namaszczenie krzyżmem i sprawowaną w niej Eucharystię. Jeszcze w Pontyfikale z 1961 r. *lustratio* jest rytym przygotowującym do konsekracji kościoła, tworząc jeden wielki i złożony egzorcyzm, przez który Kościół prosił Boga o wypędzenie Złego i jego zgubnego wpływu, aby budynek mógł służyć kultowi Bożemu²².

Natomiast obrzęd pokropienia wodą w nowym Pontyfikale nabiera innego znaczenia. Wyjaśnia go wezwanie do modlitwy skierowane przez biskupa do wszystkich zgromadzonych (nr 35). Wodę poświęca się w czasie liturgii i kropi nią najpierw wiernych (osoby) na znak pokuty i na pamiątkę chrztu, a dopiero później skrapia się ołtarz. Modlitwa poświęcenia wody jest nową kompozycją nawiązującą do Rz 6,1—8, gdzie mowa jest o sakramencie chrztu, który czyni z ludzi świątynię Ducha Świętego. Również dwie antyfony towarzyszące obrzędowi pokropienia są pochodzenia biblijnego i także nawiązują do sakramentu chrztu: *Vidi aquam* (por. Ez 47,1.2.9); *Deus sanctificatus* (por. Ez 36,25—26). Po pokropieniu wodą wiernych i ołtarza biskup odmawia modlitwę mającą charakter absolucji deprekatywnej, przez co wyraża się pokutny akcent aspersji (nr 37).

Po obrzędzie pokropienia Kościół zgromadzony przez Ducha Świętego wielbi Ojca i Baranka śpiewając starożytny i świąteczny hymn „Gloria”, po którym następuje kolekta kończąca obrzędy wstępne (nr 39).

2) Liturgia słowa Bożego

Wspólnota wierzących rodzi się, karmi i wzrasta ze słuchania Słowa Bożego. W tym wypadku słowo Boże pełni również funkcję wyjaśniającą sprawowane obrzędy. Dlatego Pontyfikał zaleca wybranie czytań z lekcjonarza przewidzianego na Mszę św., w czasie której dokonuje się obrzędu dedykacji ołtarza, oraz wyjaśnienie perykop biblijnych i sensu sprawowanych obrzędów w homilii (nr 40—41). Słowo Boże ma ukazać wiernym niepojęte tajemnice Chrystusa dokonujące się w Kościele przez znaki liturgiczne, których celem jest

²¹ Por. I. M. Calabiug, art. cyt., s. 406—410.

²² Tamże, s. 407—408.

zawsze uwielbienie Boga i zbawienie człowieka. Odpowiedzią na głoszone słowo Boże jest wyznanie wiary, które zawsze ma miejsce we Mszy św. dedykacji ołtarza (nr 42).

3) Modlitwa dedykacyjna i namaszczenia

Analogicznie do innych *Ordines* w odnowionej liturgii, przed właściwą modlitwą konsekuracyjną śpiewa się Litanie do Świętych. Nie jest to tylko bezpośrednie przygotowanie do istotnego obrzędu dedykacji, lecz wspólny śpiew Litanii stanowi moment szczególnie intensywnej modlitwy całej wspólnoty Kościoła pielgrzymującego w łączności z Kościołem w niebie. Błagania litanijne poprzedza zachęta biskupa do wspólnej modlitwy (nr 43), a następnie śpiewa się wezwania do Świętych (nr 45), po których biskup odmawia modlitwę konkluzyjną, aby ołtarz stał się miejscem, na którym będą dokonywały się tajemnice naszego zbawienia, a wierni składać będą Bogu dary i modlitwy (nr 46). Litania zawiera tylko jedną prośbę typową dla sprawowanego obrzędu: o konsekrację ołtarza. Można jednak w nią włączyć wezwania tytułu kościoła, patrona miejsca, wezwania do świętych, których relikwie składa się pod ołtarzem, oraz inne prośby odpowiadające naturze dokonywanego obrzędu i duchowym potrzebom wiernych (nr 45).

a) Złożenie relikwii

Składanie relikwii pod ołtarzem jest bardzo dawnym zwyczajem Kościoła sięgającym IV wieku²³. Bardzo wczesnie bowiem łączono w Kościele Ofiarę Chrystusa z ofiarą męczenników, którzy poprzez znoszone cierpienia i śmierć w szczególny sposób upodobnili się do swego Mistrza. Prawdę tę chciano więc wyrazić w liturgii w sposób widoczny. W tym celu sprawując sakramentalnie na ołtarzu *Passio Christi* umieszczano pod nim relikwie męczenników. Uzasadnienie tej praktyki można widzieć również w Księdze Apokalipsy: *A gdy otworzył pieczęć piątą, ujrzałem pod ołtarzem dusze zabitych dla słowa Bożego i dla świadectwa, jakie mieli* (Ap 6,9). Zwyczaj umieszczania pod ołtarzem relikwii męczenników przyjął się z czasem w całym Kościele Zachodnim (por. KPK kan. 1197—1199). Niemniej istniał problem natury praktycznej, jak zdobyć relikwie męczenników dla każdego ołtarza? Bardzo często zadawano się więc relikwiami niezmiernie małymi, przez co zatracono wymowę tego znaku, a nieraz nawet składano relikwie, co do których były wątpliwości o ich autentyczności.

Problem ten stara się obecnie unormować nowy Pontyfikał akcentując jako szczególnie ważne trzy wymagania: relikwie powinny być

²³ Tamże, s. 419. Zob. A. P. Frutaz, *Il culto delle reliquie e loro uso nella consecrazione degli altari*, Not 1 (1965) 309—317.

takiej wielkości, aby można było rozpoznać w nich cząstki ciała ludzkiego; relikwie muszą być autentyczne; miejscem ich złożenia nie może być mensa, lecz należy je umieścić pod ołtarzem (nr 11). Nie wymaga się już obecnie, aby koniecznie były to relikwie męczenników, lecz można złożyć także relikwie innych świętych (nr 11; 47).

Istotny sens umieszczenia pod ołtarzem relikwii świętych polega na tym, że świadectwo całego ich życia (*martyria*), a zwłaszcza śmierć męczeńska, miały ścisły związek z Ofiarą Chrystusa. A zatem nie relikwie świętych uświęcają ołtarz, lecz właśnie one zostają uhonorowane przez to, że umieszcza się je pod ołtarzem, na którym sprawuje się Ofiarę zbawczą Jezusa Chrystusa.

W czasie składania relikwii przez biskupa w przygotowanym pod mensą ołtarzową „grobie” śpiewa się Psalm 14 z odpowiednimi antyfonami (nr 47).

b) Modlitwa dedykacyjna

Przez rytę aspersioni i złożenia relikwii ołtarz został przygotowany do uroczystego poświęcenia go Bogu. Akt ten, zgodnie ze wspólną tradycją Kościoła Zachodniego i Wschodniego, rozpoczyna biskup od specjalnej modlitwy (*prex dedicationis*), która wyraża pragnienie poświęcenia na zawsze ołtarza dla Boga i jednocześnie zawiera prośbę o jego uświęcenie (nr 21). Dotychczas w Pontyfikale były dwie odrębne preferacje konsekuracyjne, jedna dla kościoła, druga dla ołtarza. Natomiast w omawianym Pontyfikale występuje tylko jedna modlitwa dedykacyjna wspólna dla kościoła i ołtarza, gdy obrzęd dokonuje się w czasie tej samej akcji liturgicznej²⁴. Liturgia dedykacji samego tylko ołtarza posiada odrębną modlitwę dedykacyjną, różną od wyżej wspomnianej (nr 62). Jej część wstępna wychwala i wielbi Boga za Jego wielkie dzieła w historii zbawienia, które zapowiadały dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa. Następnie wspomina ołtarze zbudowane w Starym Testamencie przez: Noego, z którym Bóg odnowił przymierze miłości zawarte z ludźmi; Abrahama, ojca naszej wiary, pragnącego na ołtarzu ofiarować Bogu umiłowanego syna; Mojżesza, którego ołtarz i krew baranka mistycznie oznaczyły ofiarę krzyża. Wydarzenia te były jednak tylko zapowiedzią tego, czego dokonał Chrystus — Kapłan i Ofiara — składając siebie w krwawej ofierze, aby zgładzić grzechy całego świata i zawrzeć nowe przymierze z Bogiem. Z kolei następują prośby, aby ołtarz stał się już na zawsze miejscem Ofiary Chrystusa; stołem uczy Pańskiej dla pokrzepienia ludzi; znakiem Chrystusa i miejscem ścisłej łączności i pokoju z Bogiem; źródłem jedności Kościoła i zgody braterskiej, z którego wierni będą czerpać ducha wzajemnej miłości; centrum naszej modlitwy uwielbienia i dziękczynienia, zanim wejdziemy do niebieskich przy-

²⁴ ODEA II, 62. Por. I. M. Calabiug, art. cyt., s. 428—429.

bytków, aby z Chrystusem najwyższym Kapłanem i żywym Ołtarzem składać nieustannie ofiarę chwały (nr 48).

Po modlitwie dedykacyjnej następują trzy rytury uzupełniające: namaszczenie, okadzenie i zapalenie świecą na ołtarzu, które są widzialnymi znakami wyrażającymi niewidzialne dzieło, którego dokonał Bóg przez Kościół dla celebracji tajemnicy zbawienia, a zwłaszcza Eucharystii (nr 22). Rytury te mają jednakową strukturę złożoną z formuły słownej, wykonania odpowiedniego znaku i śpiewu Psalmu lub kantyku biblijnego²⁵.

c) Ryt namaszczenia ołtarza

Zanim biskup przystąpi do namaszczenia ołtarza, wypowiada głośno formułę deprekacyjną, aby Bóg swoją mocą uświęcił go, by stał się on widzialnym znakiem tajemnicy Chrystusa ofiarowującego się za życie świata swemu Ojcu (nr 49). Aby ryt namaszczenia był bardziej czytelny w swej symbolice, Pontyfikał zaznacza, że wylewa się olej świętego krzyżma na środek ołtarza i na jego czterech rogach, tak aby dokonało się namaszczenie całej mensy ołtarzowej. W tym czasie śpiewa się Psalm 44 z antyfoną: „Namascił cię Bóg”, w okresie zaś wielkanocnym Psalm 117 z antyfoną: „Kamień odrzucony przez budujących”. Dzięki namaszczeniu ołtarz staje się w pełni symbolem Chrystusa jako Namaszczonego przez Ojca Duchem Świętym i ustanowionego najwyższym Kapłanem, składającym na ołtarzu siebie samego w ofierze za zbawienie wszystkich ludzi (nr 22a).

d) Okadzenie ołtarza

Dalszym rytmem dopełniającym liturgię dedykacji ołtarza jest spalanie na nim kadzidła i jego okadzenie (nr 53). Obrzęd ten wskazuje najpierw na Ofiarę Chrystusa w tajemniczy sposób na nim uobecnianą i wstępującą do Boga jako wdzięczna woń, a następnie wyraża wdzięczne i miłe Bogu modlitwy zanoszone przez wiernych do tronu Bożego (nr 22b)²⁶. Ogień i kadzidło mają symbolicznie wyrażać to, co na ołtarzu dokonuje się w sposób tajemniczy. Ogień przypomina ofiarę całopalną, ale także posiada odniesienie do tajemnicy Zesłania Ducha Świętego przez Chrystusa swojemu Kościołowi (Dz 2,1—3). Natomiast miła Bogu woń według św. Pawła wypływa z ofiary paschalnej Chrystusa: *Postępujcie drogą miłości, bo i Chrystus was umiłował i samego siebie wydał za nas w ofierze i dani na wdzięczną wonność Bogu* (Ef 5,2). Ze słów wypowiedzianych przez biskupa przed okadzeniem ołtarza i ze śpiewów towarzyszących temu obrzędowi wynika, że dym kadzidła oznacza modlitwę Kościoła wznoszącą się ku Bogu. (Ps. 137).

²⁵ I. M. Calabiug, art. cyt., s. 430.

²⁶ Tamże 436—438.

e) Nakrycie ołtarza i ryt światła

Rytem kończącym uroczystą dedykację ołtarza jest jego bezpośrednie przygotowanie do sprawowania Eucharystii, w czym wyraża się również cześć okazywana ołtarzowi. Po okadzeniu nakrywa się go białym obrusem, ozdabia kwiatami i zapala przy nim świece na znak, że jest to stół Pana (*mensa Domini*), wokół którego radośnie gromadzi się Kościół na ucztę Pańską (nr 22cd; 55). Ryt światła posiada własne znaczenie teologiczne w liturgii. Światło przypomina i wskazuje na Chrystusa jako *światłość świata* (J 8,12), *światłość na oświecenie pogan* (Łk 2,32) i jedynie prawdziwe światło, które zapowiada liturgię w niebieskim Jeruzalem (por. Ap 21,10.12—23)²⁷. Ważność rytu światła została podkreślona przez to, że przewodniczy mu biskup wręczając diakonowi zapaloną świecę ze słowami: „Niech światło Chrystusa oświecła mense ołtarza i przez to niech zabłysną wspólne ucztę Pańskie” (nr 55). Następnie diakon zapala przy ołtarzu świece, które odtąd zawsze będą się palić w czasie Mszy św. W tym czasie śpiewa się antyfonę: „U Ciebie, Panie, jest źródło życia” lub inny śpiew ku czci Chrystusa światłości świata (nr 56).

4) Liturgia eucharystyczna

Obrzędy dedykacji ołtarza kończy liturgia Eucharystii, która jest najstarszą i najważniejszą częścią całego obrzędu gdyż:

- jasno ukazuje cel, dla którego zbudowany jest ołtarz, tj. dla celebracji Ofiary eucharystycznej,
- Eucharystia, która uświęca przyjmujących ją wiernych, w pewien sposób uświęca również ołtarz (nr 23).

Liturgia Eucharystii rozpoczyna się od uroczystej procesji z darami, które biskup przyjmuje przy *sedilia*, a następnie udaje się do ołtarza, całuje go (dopiero teraz!) i przystępuje do obrzędu przygotowania darów ofiarnych. Ze względu na dokonane już wcześniej okadzenie ołtarza, należące do obrzędów jego dedykacji, opuszcza się powtórne w tej samej akcji liturgicznej okadzenie (nr 58). We Mszy św. odmawia się własną prefacją zawierającą dziękczynienie Bogu za zbawczą Ofiarę krzyża Jego Syna uobecnianą sakramentalnie na ołtarzu na chwałę Boga i dla naszego zbawienia (nr 60). Liturgię kończy uroczyste błogosławieństwo (nr 63).

W zakończeniu należy podkreślić, że odnowiona liturgia dedykacji kościoła i ołtarza została w znacznym stopniu uproszczona, przez co z pewnością przyczyni się do bardziej świadomego i czynnego udziału w niej wiernych. Następną niewątpliwie ważną jej cechą stanowi

²⁷ Por. tamże, s. 439—440.

oparcie nowego rytu dedykacji na fundamencie biblijnym i najstarszej tradycji liturgicznej Kościoła. Bogactwo doktrynalne modlitw i poszczególnych rytów dedykacji powinno dostarczyć wiele treści do przepowiadania słowa Bożego w czasie przygotowania wiernych do przeżycia i świadomego uczestniczenia w sprawowanych obrzędach liturgicznych.

Lublin

KS. CZESŁAW KRAKOWIAK

Ks. Antoni Podleś

PONTYFIKAŁ PŁOCKI Z XII WIEKU

W roku 1978 zamieściłem w „Ruchu Biblijnym i Liturgicznym”¹ krótką notatkę o szczęśliwie odnalezionym kodeksie liturgicznym, zwanym *Pontyfikalem Płockim* z XII wieku. Kodeks ten do roku 1941 znajdował się w Bibliotece Seminarium Duchownego w Płocku i posiadał numer katalogowy: Mspł. 29. Wiosną 1941 roku okupant hitlerowski częściowo zniszczył na miejscu, głównie jednak skradł, wspaniały księgozbiór płocki. Według wiadomości przekazanej przez hitlerowską gazetę, wydawaną w Płocku, księgozbiór liczący 50 000 tomów, w tym 100 starych rękopisów i ponad 300 inkunabułów, został wywieziony do Państwowej i Uniwersyteckiej Biblioteki w Królewcu. Kradzież księgozbioru płockiego nazwano „porządkowaniem bibliotek w Południowych Prusach”, a Płock „miejszem odkrycia starych dokumentów kultury niemieckiej”². Naoczny świadek tego wydarzenia zeznał, że akcją kradzieży kierował ten sam fachowiec niemiecki, który w miesiącach letnich 1939 roku przyjeżdżał z Królewca do Płocka dla obejrzenia płockich zbiorów kulturalnych i artystycznych³. Prawdopodobnie był to sam dyrektor biblioteki w Królewcu dr Diesch⁴. Tą drogą biblioteka w Królewcu stała się także posiadaczem omawianego kodeksu. W czasie działań wojennych ktoś z pracowników biblioteki, znając wartość kodeksu, zabrał go ze sobą i przechowywał do roku 1973. W tym czasie wydarł 3 karty początkowe, wymazał też pieczęcie, których ślady niewyraźnie znajdują się na k. 86 i 196. Czując się bezpiecznym,

¹ RBL 31 (1978) 215—216.

² *Plocker Tageblatt*, 201.(1941) 3.

³ S. Sawicka, *Straty wojenne zbiorów polskich w dziedzinie rękopisów iluminowanych*, Warszawa 1952, s. 43.

⁴ *Plocker Tageblatt*, 201 (1941) 3.

w roku 1973 wystawił go na aukcji Hartunga i Karla w Monachium. Wiedząc, że kodeks pochodzi z kradzieży, chciał się go pozbyć nawet za bardzo niską cenę. Cena wywoławcza wynosiła bowiem zaledwie 5000 DM. Dnia 28 maja 1973 roku kodeks został zakupiony przez Bayerische Staatsbibliothek w Monachium za sumę 6200 DM⁵. Nowo zakupiony kodeks otrzymał sygnaturę Clm 28938. W roku 1975 biblioteka bawarska przeprowadziła konserwację kodeksu, która polegała na zszyciu rozluźnionego grzbietu, osiągnięciu sosnowych okładek nową skórą koloru brązowego i na dodaniu dwóch kart ochronnych papierowych. Mimo ubytku 3 kart początkowych kodeks pod względem treści nie został uszczuplony i rozpoczyna się jak dawniej: „Incipit ordo ad examinandum electum episcopum”⁶.

Kodeks liczy obecnie 211 kart pergaminowych, zwanych „charta theutonica”, znaczonej ołówkiem cyframi arabskimi w sposób ciągły w prawym rogu karty (*folio recto*). Numeracja ta jest czynnością współczesną, bowiem pierwotnie kodeks nie posiadał foliacji ani paginacji. Karta jest po obu stronach poliniowana cienkim ryłcem ołowianym i obustronnie zapisana. Na stronie pisarz mieści 21 lub 24 wiersze, zasadniczo nie wychodząc poza marginesy, które znajdują się ze wszystkich stron. Poszczególne części składowe kodeksu nie zostały przez skrybę oddzielone od siebie, lecz następują bezpośrednio jedna po drugiej. Tekst jest pisany czarnym inkaustem, który nieraz jest wyblakły i robi wrażenie ciemno-brunatnego, rubryki natomiast pisane są inkaustem czerwonym. Pismo, notację muzyczną oraz iluminację cechuje staranność i poczucie estetyczne.

Całość tekstu pierwotnego kończyła się na k. 205. Rękopis zawiera wiele dodatków, uczynionych później i ręką całkowicie inną. Dodatki takie znajdują się na kartach 205v—211v. Ponadto występują na marginesach tekstu pierwotnego jako jego uzupełnienie czy aktualizacja. Najwięcej takich dodatków znajduje się przy obrzędzie konsekracji biskupiej i konsekracji kościoła. Jeden z obrzędów: „Ordo summarium ad velandas virgines” cały jest napisany na dolnym marginesie kart 61v—64.

Kodeks jest bardzo dobrze zachowany, zarówno jego oprawa po ostatniej konserwacji jak i blok. W swojej zasadniczej treści jest czytelny. Niemożliwe do odczytania są tylko niektóre marginalia. Do karty 205, poza marginaliami, kodeks jest zapisany jednym rodzajem pisma. Różnice w piśmie są zauważalne w późniejszych dopiskach. Wydaje się, że w części zasadniczej występuje tylko jeden pisarz, chociaż widoczne są pewne nieznaczące różnice w piśmie. Można je jednak wytłumaczyć innym pergaminem, inkaustem czy też innym piórem. Charakter pisma, jednolitość używanych znaków

⁵ Hartung i Karl, *Auktionskatalog* (München), 3 (1973) 90.

⁶ W. Abraham, *Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim*, Lwów 1925, s. 406.

są argumentem za jedną ręką pisarską. W dodatkach występuje wielu pisarzy.

Kodeks w swej zasadniczej części pisany jest minuskułą. Pismo posiada cechy przejściowe, to znaczy, że nie jest wyraźnie wykształtowane, tak że nie można go zakwalifikować do minuskuły karolińskiej, ani tym bardziej do gotyku. Wydaje się jednak, że pismo to jest najbardziej bliskie minuskuły romańskiej, którą A. Gieysztor nazywa minuskułą przejściową⁷. W dodatkach występuje pismo zwane kursywą gotycką, która nie zawsze jest możliwa do odczytania, a także bastarda XV-wieczna.

Interpunkcja nie jest jeszcze wykształtowana. Kropkę stosuje się tam, gdzie współcześnie stawia się kropkę i przecinek. Notowana jest ona w środku pola minuskulnego. Występuje znak zapytania, który przybiera kształt skomplikowany, trochę przypominający s długie w formie leżącej. Cyfry występujące w kodeksie są tylko rzymskie. Stosowana jest przez pisarza brachygrafia, charakterystyczna dla pisma średniowiecznego. Nie ma w tej dziedzinie specjalnych odchyleń od ogólnie przyjętych form brachygraficznych.

W dwóch przypadkach występuje palimpsest: k. 48 i 144v. W pierwszym wypadku chodzi o tytuł święceń duchownych, w drugim natomiast o pierwsze słowa modlitwy, odmawianej przez biskupa w Wielki Czwartek nad pokutnikami, która to modlitwa na skutek wniesionej poprawki ma formę prefacji.

W kodeksie, w wielu miejscach, przy antyfonach i prefacjach podane są neumy. Neumy występujące w części zasadniczej kodeksu są typu sangalleńskiego, natomiast w późniejszych dodatkach należą do diastematycznej nutacji metzkiej. Wyposażenie kodeksu jest ubogie. Nie posiada on żadnych miniatur. Iluminacja w tekście ogranicza się wyłącznie do inicjałów. W iluminacji pisarz używa kolorów: czerwonego, zielonego i żółtego. Wśród inicjałów wyróżniają się dwa: na k. 1 „R” oraz na k. 48 „P”. Inicjał „R” rozpoczyna tekst obrzędu konsekracji biskupiej, natomiast inicjał „P” rozpoczyna tekst obrzędu udzielania święceń duchownych. Ornamentykę obydwu inicjałów wykonano kolorami: czerwonym, zielonym i żółtym przy użyciu piórka. Jako elementy dekoracyjne występują spirale, półkola oraz sęczki i daleko posunięta stylizacja roślinna. W inicjale „R” u dołu litery można dopatrzeć się motywów ryby. Występuje także floratura dosyć umiarkowana. W jednym wypadku, w tekście litanii do Wszystkich Świętych, występuje bordiura w formie floratury.

Omawiany kodeks należy do ksiąg liturgicznych używanych przez biskupów i nosi nazwę pontyfikału. Księga ta powstała z połączenia

⁷ W. Semkowicz, *Paleografia łacińska*, Kraków 1951, s. 286—288; a także A. Gieysztor, *Zarys dziejów pisma łacińskiego*, Warszawa 1973, s. 123.

„ordines” nie eucharystycznych, czyli zbioru przepisów, określających czynności kultowych i „liber sacramentorum”, czyli zbiorów zawierających formuły eucharystyczne i formularze obrzędów bez żadnych wskazówek praktycznych, to jest bez opisu ceremonii⁸. Powstanie pontyfikału spowodowały względy czysto praktyczne. Dla liturga było wygodniej przy sprawowaniu obrzędów korzystać z jednej księgi, niż posługiwać się dwoma zbiorami. Pontyfikał nie powstał nagle, lecz przeszedł długą drogę rozwojową. Czynnione były różne próby, pojawiały się zbiory mniej lub więcej kompletne, mniej lub więcej uporządkowane. Pierwszy pontyfikał pojawia się dopiero w X wieku. Jest to *Pontyfikał Rzymsko-Germański*, zwany także *Pontyfikałem Ottona* lub *Pontyfikałem Mogunckim*. Powstał on w skryptorium klasztoru św. Albana w Moguncji w latach 950 do 961—963⁹. Oryginał, który wyszedł ze skryptorium św. Albana, nie jest znany. Wszystkie egzemplarze *Pontyfikału Rzymsko-Germańskiego* dotychczas zachowane, pochodzą od wspólnego archetypu, ale żaden z nich nie może być zidentyfikowany z tym archetypem albo jego wierną transkrypcją. Dziś wiadomo jest, że częścią autentyczną i integralną pierwotnego układu kompilacji mogunckiej jest „ordo catholicorum librorum qui in ecclesia romana ponuntur” zwane przez M. Hittorpa „ordo romanus antiquus” a przez M. Andrieu „ordo L”. Wszystkie też pontyfikały, które zawierają to „ordo” są egzemplarzami rzymsko-germańskimi¹⁰. Ponieważ *Pontyfikał Płocki* zawiera także „ordo L”, jest więc typem *Pontyfikału Rzymsko-Germańskiego* w jego stadium późniejszym względem swego archetypu. Został on prawdopodobnie odpisany z jakiegoś egzemplarza francuskiego czy włoskiego.

Pontyfikał Płocki nie zawiera bezpośrednich danych, które by pozwoliły na ustalenie czasu i miejsca jego powstania oraz przeznaczenia. Współczesna literatura niemiecka datuje omawiany kodeks na początek XIV w.¹¹. W literaturze polskiej był datowany na wiek XIII lub na przełom XII—XIII w.¹². Przeprowadzając szczegółową analizę paleograficzną oraz treści kodeksu ustalono, że kodeks powstał najpóźniej w połowie XII w. w jego trzeciej ćwierci,

⁸ C. Vogel, R. Elze, *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle*, T. III, Città del Vaticano 1972, s. 3; a także: C. Vogel, *Introduction aux sources de l'histoire de culte chretien au moyen age*, Spoleto—Torini 1966, s. 182.

⁹ C. Vogel, R. Elze, *Le Pontifical...*, s. 3 i 14—18; a także: C. Vogel, *Introduction...*, s. 184—187; tenże *Les échanges liturgiques entre Rome et le pays francs jusqu'a l'epoque de Charlemagne*, *Settimana di studio sull'alto medioevo*, VII, Spoleto 1960, s. 185—295.

¹⁰ C. Vogel, R. Elze, *Le Pontifical...*, s. 12.

¹¹ W. Lipphardt, *Lateinische Osterfeiern und Osterpiele*, T. III, Berlin 1976, s. 934; a także: Hartung i Karl, *Auktionskatalog*, s. 90.

¹² W. Abraham, *Zawarcie małżeństwa...*, s. 406; a także: J. Michalak, *Zarys liturgiki*, Płock 1939, s. 217.

choć wiele argumentów przemawia za drugą ćwiercią. Kodeks został napisany specjalnie dla Polski. Świadczy o tym przysięga, którą składa elekt z racji konsekracji na ręce metropolity. Elekt przyrzeka posłuszeństwo i uległość „... specialiter sancte gneznensi ecclesie... et sancto adalberto...” oraz zobowiązuje się brać udział w „Festivitatibus sancte gneznensi ecclesie...”. Zamawiającym kodeks mógł być biskup płocki Aleksander z Malonne (1129—1156) lub jego bezpośredni następca biskup Werner (1156—1172). Nazwa „Płock” występuje w kodeksie dwa razy. Po raz pierwszy pojawia się przy obrzędzie święceń duchownych. Kandydaci są święceni „ad titulum sancte plocensis ecclesie”. Drugi raz występuje na końcu kodeksu, w części dodatkowej (XV w.) „liber ecclesie plocensis”. Tytuł święceń „plocensis ecclesie” jest palimpsestem. Napis został wykonany inną ręką, różną od całego kodeksu, choć może mu współczesną. Celem odczytania tekstu pierwotnego, laboratorium biblioteki bawarskiej w Monachium na moją prośbę przeprowadziło badania specjalistyczne (prześwietlenie promieniami UV), które niestety nie przyniosły rezultatu. Tekst pierwotny został bowiem tak starannie wyskrobany, że nie istnieje możliwość odczytania go. Wyjaśniając ten palimpsest można przyjąć zwykłą pomyłkę skryby, który przepisując kodeks, przepisał go dosłownie i wpisał tytuł święceń, jaki był we wzorze. Po przepisaniu błąd zauważono i dokonano poprawki. Wydaje się, że poprawka została dokonana w niedługim czasie po napisaniu tekstu. Świadczy o tym dokładne wyskrobanie tekstu pierwotnego. Słowa na końcu kodeksu „liber ecclesie plocensis” to notatka własnościowa wskazująca, że przynajmniej od XV wieku kodeks należał do Płocka.

Prawdopodobnie kodeks powstał w Płocku, bowiem już w połowie XII wieku istniało w Płocku przy katedrze przynajmniej dwóch pisarzy o dużej klasie stylistycznej. Kodeks mógł powstać także w klasztorze św. Wojciecha, gdzie skrybą mógł być jakiś benedyktyn pochodzenia leodyjskiego¹³. Byłby to tzw. import osobowy. Można także przyjąć, że kodeks powstał poza Polską. Biskup zamawiający kodeks polecił tylko umieścić tekst przysięgi, o której była już mowa. Potwierdzeniem tej hipotezy byłby brak w litanii świętych, którzy byli czczeni w Polsce: św. Wojciecha, występującego w *Pontyfikał Krakowski* z XI w.¹⁴ oraz specjalnie w Płocku św. Zygmunta¹⁵. Zastanawia także brak późniejszych uzupełnień litanii. Można by przyjąć, że kodeks powstał w kraju Mozy lub Północnej

¹³ Cz. Deptuła, *Krąg kościelny płocki w połowie XII wieku*, *Roczniki Humanistyczne*, Lublin, 12 (1960), z. 2, s. 92; a także: T. Dobrowolski, *Sztuka polska*, Kraków, 1974 s. 56.

¹⁴ Z. Obertyński, *Pontyfikał Krakowski z XI wieku*, Lublin 1977, s. 43.

¹⁵ A. J. Nowowiejski, *Płock, monografia historyczna*, Płock 1930², s. 364.

Francji. Potwierdzałoby to przypuszczenie podobieństwa pisma w kodeksach pochodzących na pewno z tych ośrodków: Ewangeliarz księżny Anastazji przechowywany w Bibliotece Narodowej w Warszawie oraz Biblia Płocka i Ewangelia św. Marka w Muzeum Diecezjalnym w Płocku.

Szczególne wartości odnalezionego *Pontyfikału Płockiego* polega przede wszystkim na tym, że jest on, jak dotychczas, jedynym, najstarszym kompletnym pontyfikałem polskim, który był „wzorem wielu obrzędów zachowanych w Polsce”¹⁶. W pontyfikale tym jest zawarty najstarszy opis „rezurekcji” na ziemiach polskich, tzw. „depositio crucis” i „visitatio sepulchri” oraz inne obrzędy, związane ze świętami wielkanocnymi: procesja rezurekcyjna oraz procesja do chrzcielnicy w czasie niesporów świątecznych.

Biała k. Płocka

KS. ANTONI PODLEŚ

¹⁶ J. Michalak, *Zarys liturgiki*, s. 217.

Axel Rappe/Carl Göran Bergman

TRADYCJA I ODNOWA W POMIESZCZENIU KOŚCIELNYM

Poniższy artykuł napisany jest na podstawie wykładu ks. dziekana Axela Rappego ze Szwecji, wygłoszonego przezeń w 1973 roku. Rappe jest wybitnym znawcą współczesnej architektury kościelnej. Świadczy o tym m.in. jego praca *Domus Ecclesiae*, wydana w r. 1963 w Sztokholmie. A ponieważ sądzę, że jego poglądy w tej dziedzinie winny być udostępnione znacznie szerszym kręgom zainteresowanych, otrzymałem jego zgodę na przeredagowanie i opracowanie wspomnianego wykładu.

ks. Carl-Göran Bergman

Pojęcie „kościół” jest dla większości ludzi starszej generacji związane z szeregiem wyobrażeń, które łączą się ściśle z tradycją. Wywołuje ono najczęściej wyobrażenie znanych historycznych budowli. W XIX wieku myślano przede wszystkim o katedrach. Spojrzenie na stare malowidła wykazuje, jak przenoszono się w fantazji do półmroczka pod ciężkie romańskie sklepienia albo wędrowano w procesji przez las filarów w gotyckiej świętości. Zazwyczaj są to pewnie skromniejsze motywy, które wiszą oprawione w ramy na ścianie w Dobrej Izbie — bezpretensjonalny kościół rodzinnej miejscowości, miejsce uroczystości i wielkich chwil w życiu. Zostawił on często niezatarte wrażenia na siatkówce oka. Człowiek chciałby się dobrze

czuć również w nowych pomieszczeniach kościelnych i uważa wszelkie odchylenia jako pomyłkę. Jeszcze dzisiaj wielu nie potrafi sobie wyobrazić kościoła bez wieży. Ma to oczywiście mniej do czynienia z samą funkcją wieży oraz jej przeznaczeniem w naszych czasach. Po prostu wie się tylko, że to należy do wyobrażenia o prawdziwym kościele.

Czy jednak wszystkie te wyobrażenia mają swe solidne uzasadnienie, czy istnieje jakiś fundament, który mógłby je nosić? Daremnie szukalibyśmy go w Piśmie Św. Z pewnością, Stary Testament zawiera bardzo szczegółowy opis świątyni w Jerozolimie. Ale Nowy Testament wychodzi, jak wiadomo, z założenia, że cały porządek reprezentowany przez dawny Kościół już nie istnieje, nie obowiązuje. Coś innego wstąpiło na to miejsce: Jezus Chrystus i Jego Kościół. Świątynia jest pojmowana teraz w personalnych kategoriach, składa się z *żywych kamieni* (1 P 2, 5), przyjęła postać nowego Kościoła Mesjańskiego, jest „domem duchowym”. Gdy rodził się ten punkt widzenia, architektura kościelna nie była aktualna. I miały jeszcze przeminąć setki lat, zanim chrześcijaństwo się oddzieliło i można było sobie wyobrazić poświęcone miejsca kultu.

Powyższe wywody nie mają oczywiście wyrazić jakiegś dezaprobaty dla ogólnego rozwoju, który prowadził do pojawienia się architektury kościelnej w tradycyjnym znaczeniu tego słowa. Mogą one być jednak uważane za deklarację wolności, za pełnomocnictwo dla chrześcijańskiego kościoła, aby regulować kwestię swoich budynków bez skrępowania jakimkolwiek modelem bardziej czy mniej sakralnej natury. Nic nie stoi na przeszkodzie temu, aby od czasu do czasu zastanawiać się na nowo nad pomieszczeniem dla nabożeństwa, aby lepiej odpowiadało swemu religijnemu przeznaczeniu. Choćby to była najbardziej czcigodna tradycja, to nie może nas jednak kępować. W tej dziedzinie nie istnieją żadne normy, do których przestrzegania Kościół byłby zobowiązany.

Nabożeństwo chrześcijańskie może zasadniczo odbyć się naturalnie na każdym dowolnym miejscu. Nie ma żadnych świętych miejsc, a „domem Bożym” we właściwym znaczeniu jest samo zgromadzenie wiernych. Lecz tym samym uzasadniona jest właśnie budowa kościoła — jest on po prostu po to, aby zgromadzenie mogło się zbierać. Wspólne oznaczenie „Ecclesia” — używane już w 3. wieku do budynku kościelnego — wyrażało ścisłą przynależność jednego do drugiego. Budynek kościelny ma jednak nie tylko funkcje praktyczne; może być uważany za widzialną manifestację niewidzialnej świątyni i jako symbol na świecie, materialny wyraz Kościoła jako duchowej rzeczywistości. „Domus significat ecclesiam”. „Dom oznacza Kościół” (Tomasz z Akwinu).

I warto wyjść dokładnie z tego punktu, wyjść od budynku kościelnego jako „domu zboru”, „domu parafii” — „Domus ecclesiae”.

Stąd bowiem dochodzi się bezpośrednio do nabożeństwa i do udziału zgromadzenia w nim. Parafia nie staje się już przez to chrześcijańskim zgromadzeniem, że się ludzie zbierają. Staje się nim dopiero wtedy, gdy Pan do swego zgromadzenia przychodzi, a zgromadzenie wychodzi swemu Panu naprzeciw. Ale potem nie wolno przeczyć tego, co w takim budynku się dzieje, i co jest jego pierwotnym przeznaczeniem: n a b o ż e ń s t w o.

Można słusznie mówić o liturgii jako o wielkim odkryciu naszych czasów. Liturgia była często, szczególnie w okresach rozbudzenia pietystycznego, uważana za martwy przedmiot tradycji, za przeszkodę dla ducha. Dzisiaj wiemy, jak sędzę, lepiej: liturgia była już od samego początku czymś istotnym w historycznym chrześcijaństwie. Krister Stendhal pisał kiedyś: „Ona jest wehikułem, przez który Kościół dał wyraz swemu kultowemu realizmowi i sam się przed tym chronił, aby nie zostać przemienionym w stowarzyszenie, do rozpowszechniania religijnych oraz etycznych idei. Liturgia jest manifestacją Kościoła jako kolonii niebios tu na świecie, jest drogowskazem do niebiańskiej katedry, gdzie możemy być z aniołami. Kościół jest miejscem, gdzie jesteśmy tym, czym jesteśmy w rzeczywistości: *rodem wybranym, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem nabytym* (1 P 2, 9). Do kościoła nie chodzi się w pierwszym rzędzie po to, aby coś załatwić, lecz aby być „w domu”.

Dlatego jest też całkiem naturalną rzeczą, że ośrodkiem liturgii jest stół i posiłek. I chyba nie jest tak, że nabożeństwo słowa Bożego, które chrześcijanie przejęli z synagogi, zostało później rozszerzone o wieczerzę. Raczej jest odwrotnie — nabożeństwo wyrosło z wieczerzy, Święta Wieczerza była tym „focus” liturgii, który wchłonął w siebie elementy z żydowskiej synagogi. Wieczerza święta była przedsmakiem mesjańskiej uczyty weselnej, świętem radości, opierającym się na wielkiej ofierze Golgoty, ale skierowanym w stronę przyszłości. Od stołu spoglądano na drugą stronę, na Pana, który miał znów przyjść, którego obecność przeżywano jednak już tutaj i już teraz w nabożeństwie. Miejsce pierwszej Wieczerzy Pańskiej może być z całą słusnością uważane za początek — prakomórkę — architektury kościelnej.

Był czas, kiedy społeczność Wieczerzy Pańskiej była jeszcze realnością w chrześcijańskim zgromadzeniu. Jak zachować się w takiej sytuacji? Nie siedzi się jak w kościele tradycyjnego typu plecami do siebie, podzielonym na rzędy; tzw. orientacja, skierowanie się ku wschodowi, jest nie do pomyślenia. Szuka się przede wszystkim społeczności, kontaktu z pozostałymi gośćmi przy stole i z Gospodarzem jako zgromadzającą i kierującą Osobą. Aby powiedzieć z Rudolfem Schwartzem, wielkim filozofem obrazu w starej jak i nowej architekturze kościelnej — ludzie łączą się ze sobą i tworzą krąg.

Ale ten stopień jest już dawno przekroczony, gdy budowa kościołów chrześcijańskich wkracza sa arenę historii. Ekspansja jest w pełnym toku — chrześcijaństwo zaczyna być religią całego narodu. Wielkie masy ludzkie wypełniają teraz kościoły. Społeczność Komunii świętej w sposób naszkicowany przed chwilą nie była już możliwa. Stół został zmonumentalizowany — zamiast z drewna wytwarzano go teraz z kamienia, i zsakralizowany dzięki połączeniu z grobem jakiegoś męczennika. Wierni nie siedzą już obok siebie, podnieśli się i z nabożną czcią wycofali trochę do tyłu, nawet gdy jeszcze stale można mówić o tworzeniu pewnego kręgu. W każdym razie zapowiada się coś nowego — idea ofiary nabiera coraz większej wagi w liturgii. I stopniowo nadaje to także charakter całemu pomieszczeniu: wyraża ono kierunek, zwrócenie się, złożenie ofiary przed Bogiem — staje się drogą. Kieruje oko na akt ofiary, ale zarazem jeszcze dalej, na cel wszelkiego pielgrzymowania chrześcijańskiego. Nabiera coraz bardziej symbolicznego charakteru.

Ale tego punktu widzenia nie należy nadmiernie podkreślać. Gdyż Kościół jako droga posiada jeszcze drugą i bardzo istotną motywację. Nabożeństwo składało się przecież nie tylko z Wieczerzy-Eucharystii ze wszystkimi, co wchłonęło w siebie z idei ofiary i misterium. Z synagogi zachowano nabożeństwo słowa Bożego i rozwinięto je w duchu chrześcijańskim z Ewangelią jako centralnym punktem. Do normalnego nabożeństwa należało także kazanie. Msza zarówno na Wschodzie jak i na Zachodzie jest jeszcze dzisiaj co do swej budowy podwójnym kultem, składającym się z nabożeństwowych aktów słowa i Komunii św., które łączą się w organiczną całość. Wynika z tego, że krąg — aby mówić obrazowo — nie może być jedyną formą pomieszczenia dla nabożeństw chrześcijańskich. Słuchające zgromadzenie, audytorium, formuje się zawsze w głąb — a nie tak, jak gdyby siedziało się wokół stołu. Już z tego względu musi istnieć w pomieszczeniu kościelnym jakiś kierunek, przyporządkowanie, które umożliwi ludziom w naturalny sposób widzieć i słyszeć mówiącego. Również inne momenty liturgii — procesja, chodzenie z ofiarą — wymagały tego samego co kazanie: kierunku, drogi. Z praktycznych względów, ale chętnie także rozumiane symbolicznie w sensie, jak to właśnie powiedzieliśmy, pewnej *via sacra*, „świętej drogi”.

Obydwa te pojęcia — *krąg* i *droga* — będą nam następnie towarzyszyć jako motyw przewodni. Odnoszą się one nie tylko do kultu, lecz również do architektury. Oznaczają one napięcie, które przenika całość od początku aż do naszych czasów. Odpowiadają im dwa wzory, które odtworzyło pomieszczenie kościelne: ukierunkowany albo centralny. Co mówi nam tradycja? Co rozpoznajemy, gdy przyłożymy historyczną perspektywę?

Możemy natychmiast stwierdzić, że reprezentowane są oba typy. We Florencji i w Pizie stoją one tuż obok siebie — katedra i bapty-

terium (to ostatnie z chrzcielnicą w środku wymagało już z liturgicznych względów centralnego położenia). Ale historia umie opowiedzieć jeszcze coś więcej: Także kościół Mszy św., gdzie miała być obchodzona Eucharystia, mógł zostać wykoncypowany według tej samej idei. Znajdujemy ją przecież aż do dzisiaj we wschodnim chrześcijaństwie — wszędzie tam nabożeństwo pomyślane jest centralnie, zebrane pod kopułą. Np. Hagia Sophia w starym Bizancjum albo jako bardziej znane exemplum — katedra św. Bazylego na Placu Czerwonym w Moskwie. Lecz odnotujmy, że podobne kościoły istnieją także na Zachodzie. Wymienię tylko San Vitale w Rawennie, katedrę w Akwizgranie i Temple Church w Londynie. Z pewnością wzory te są rzadko konsekwentnie realizowane, gdyż miejsce ołtarza znajduje się zawsze na peryferii, a nie w zgodności ze środkiem pomieszczenia — ale ich struktura jest bezsporna. Również w średniowieczu budowano okrągłe kościoły, aczkolwiek rzadko. Warto tu przestudiować rozwój w Armenii.

Podstawowy typ jest jednak inny. Na Zachodzie dominujące stało się położenie ukierunkowane, kościół w kształcie długiego domu. Bazylika służy jako prototyp, który w dalszym rozwoju nabrał form monumentalnych w stylu romańskim i w gotyku. Jeszcze dzisiaj wielu nie chce uznać innego modelu za równowartościowy. „Święta droga” ukazuje się jeszcze stale jako jedynie prawdziwa postać kościoła chrześcijańskiego. Chciałoby się odczuwać w pomieszczeniu na nabożeństwo potężny ciąg kierujący człowieka do przodu: ołtarz i ściana chóru jako panujące nad wszystkim powinny przyciągać nasz wzrok. Jest to dziedzictwo starej bazyliki z czasów wczesnego Kościoła. Często wskazywano na nią jako na obowiązujący wzór także dla późniejszych czasów. Tutaj społeczność nabożeństwowa miała mieć swój idealny wyraz w zebraniu kleru i laików wokół wolno stojącego ołtarza. Cały zбір miał być zebrany w kooperatywną jedność z biskupem jako duchową głową. Ten pogląd lansował również ruch liturgiczny w swej początkowej fazie. Dzisiaj można zgodzić się z tym poglądem tylko z pewnymi zastrzeżeniami. Bazylika — jak też jej odpowiedniki we wschodnim chrześcijaństwie — pojawiła się w krytycznym punkcie dziejów Kościoła chrześcijańskiego: w epoce Konstantyna, gdy chrześcijaństwo zostało uznane za religię państwową i gdy mogło święcić swoje zwycięstwo przy pomocy wspaniałej i wzniosłej architektury kościelnej. Pomieszczenie nabożeństwowe przybrało charakter, który odpowiadał sytuacji — kształtował ją hierarchiczny i autorytatywny duch. Świątynia natomiast nabrała pod względem artystycznym wzniosłego i tryumfatorskiego wyrazu. Pod obrazem niebiańskiego Chrystusa w sklepieniu absydy tronował biskup na swojej katedrze, otoczony klerem z obu stron. Między filarami ciborium zwisały zasłony, które zakrywały ołtarz. Sporą część podłużnej nawy zajmował chór liturgiczny, podczas gdy zgromadzenie, dokładnie podzielone według

stań i płci, było zdane na boczne nawy, nawę poprzeczną oraz inne pomieszczenia. Nie dało się już dłużej ukryć, że klerykalizacja była już daleko posunięta — całkiem widoczna tendencja, która miała odegrać nieszczęśliwą rolę w dalszym przebiegu.

Tak dotarliśmy do średniowiecznego pomieszczenia kościelnego, bezkrytycznie podziwianego przez długi czas. Można tu mówić o całkowitym ubezwłasnowolnieniu zgromadzenia świeckich. Msza stała się czysto kapłańskim aktem ofiarniczym. Liturgia odbywa się w oddzielnym chórze, gdzie recytowane są modlitwy i gdzie rozbrzmiewa chór gregoriański — „serafiniczna” część pomieszczenia liturgicznego, odpowiednik najświętszego miejsca w świątyni jerozolimskiej. Cały kościół rozumiany jest jako dom Boży, nie tylko dla ludzi, lecz zbudowany dla Najwyższego jako miejsce zamieszkania na ziemi, „obraz nieba” w świecie ludzi. Nie piękno należy tu kwestionować, ale stojący za tym ideał kultu. Gotycka katedra nie miała być nigdy prawdziwym kościołem parafialnym. Stało się to jasne, gdy narzucono jej później takie przeznaczenie w ewangelickich zborach kościelnych w dobie Reformacji. Z pewnością może być takie pomieszczenie niesłuchanie chwytające w swojej wizjonerskiej wyniosłości i mocy — tym niemniej przeżycie społeczności zgromadzonej wokół Stołu Eucharystii i Słowa Pańskiego doprawdy nie zostało stworzone.

Nadeszła Reformacja. Luter nie miał, sądząc po wszystkim, sentymentu dla piękna katedry. Widział ich kilka, ale przechodził nad nimi w milczeniu. Szukał czegoś innego. Jego myśli krążyły wokół sali, w której odbyła się pierwsza Wieczerza Pańska, wokół tego, co można by stamtąd wyprowadzić i co można by spożytkować dla chrześcijańskiego pomieszczenia liturgicznego. Mógł on nawet wyobrazić sobie, że kapłan zwracał się do ludu, jak sam Chrystus podczas Świętej Wieczerzy. Ale do radykalnego zerwania ze starym nie doszło nigdy w owej konfesji, która nosi jego nazwisko. Pod względem liturgii luteranizm został konserwatywny. Chór został utrzymany. Nowość polegała głównie na wbudowaniu ławek i odtąd obowiązkowej ambony — najważniejsze w nabożeństwie było słuchanie. Nie zapobiegło to jednak temu, że także na gruncie luteranistycznym mogła zakwitnąć bujna i pozytywnie ustosunkowana do tego świata sztuka.

Nadeszły późniejsze czasy, które zakwestionowały średniowieczną tradycję. Pomieszczenie kościelne miało stać się problemem. Reformowani zrozumieli to jako pierwsi i wyciągnęli wkrótce konsekwencje z zerwania ze starą wiarą; ale to zjawisko musimy pozostawić na uboczu. Bardziej interesujące jest zatrzymać się na chwilę przy ostatnim wielkim stylu kościelnym Zachodu: baroku. Ten kierunek sztuki może się wykazać wspaniałymi przykładami zarówno na gruncie katolickim jak i reformacyjnym. Teraz można znów mówić o gromadzącym pomieszczeniu, nie ma już odgradzającej bariery pomiędzy nawą podłużną a chórem. Zanika dawny podział na dwie części. W przedłużeniu perspektywy wyczuwa się już jednolite po-

mieszczenie. Ale obraz kultu — w każdym razie katolicki — jeszcze nie jest stosowany, aby wytworzyć rzeczywistą społeczność wśród zgromadzonych. Z całą pewnością można używać kościoła barokowego zarówno dla mszy jak i dla kazania, ale jego teatralny charakter wydaje się na nasz gust jednak niewłaściwy i nieco dziwny. Jest on uroczystym pomieszczeniem zarówno dla cielesnych oczu jak i dla mistycznego, ekstatycznego oglądania. Nazwiemy go późnym „symbolem nieba”, „dziełem wszech sztuk”, na podobieństwo opery, która prezentuje wszystkie rodzaje sztuki, nieraz ze wspaniałym efektem.

Po klasycystycznym intermezzo powraca średniowiecze wraz z historyzującą architekturą XIX stulecia. Grunt ku temu został przygotowany poprzez romantyzm na początku tego wieku — przetransponował on fantazję na starożytno wyobrażenia. Musiała ona jednak bardzo szybko wydawać się coraz bardziej dziwna i obca, gdy społeczeństwo przekształciło się przez uprzemysłowienie i urbanizację, gdy narastały problemy socjalne, a życie sekularyzowało się w coraz większym stopniu pod wpływem bardziej czy mniej wrogich chrześcijaństwu ideologii: liberalizmu, socjalizmu, marksizmu. Można by uważać prawie za tragiczne, że architektura kościelna właśnie w takim czasie zwróciła się ku przeszłości i w średniowiecznych marzeniach o wielkości oddała się ponownemu myśleniu w kategoriach katedry. Ale wytłumaczenie tego paradoksalnego procesu znajdziemy na innej płaszczyźnie. Dawne style kościołów z minionych czasów świętości pojmowano jako jedynie obowiązujący wyraz sakralności budynku kościelnego. Intencją było właśnie to, aby budynek tego rodzaju odróżniał się od swego świeckiego otoczenia, aby był inny od wszystkiego innego, co ludzie mieli przed oczyma. Miał on być pojmowany jako sakralny znak — w nie mniejszym stopniu także przez swoją wysoką wieżę, która wskazywała ku niebu jak stale wyciągnięty, napominający palec wskazujący. Lecz i ta krytykowana architektura kościelna XIX wieku musi być historycznie oceniona. Istniał rzeczywiście głęboki i prawdziwy rezonans dla jej idei i tez. Oslawiona restauracja katedry w Uppsali wywołała swego czasu wielki zachwyty. Nie można też przemilczeć faktu, że naśladowanie stylu szło w parze z poważnym dążeniem do odnowienia pomieszczenia kościelnego w sensie lepszego zharmonizowania z praktycznymi i liturgicznymi wymaganiami nabożeństwa. Zbyt mocno trzymano się jednak tradycji, aby mogło dojść do rzeczywistego odnowienia.

Dopiero w naszym XX wieku dochodzi do przełomowej zmiany, jednakże nie bez prekursorów w poprzedzającym go okresie. Epoka techniki pozostawiła także swe widoczne ślady na architekturze kościelnej. Można bez wątplenia twierdzić, że przejście do nowych materiałów budowlanych — najpierw żelazo i stal, potem beton — jak też zastosowanie nowoczesnych metod konstrukcyjnych, stanowi jeden z najważniejszych warunków. Na długo zanim można było rozpocząć opracowywanie pomieszczenia kościelnego z ideologicznych

punktów widzenia, zmieniło ono swój szkielet i swoją skórę pod względem technicznym. W Notre-Dame du Raincy, pionierskiej pracy współczesnej architektury kościelnej, zastosowano ten nowy sposób budowania najpierw z uwagi na koszty. Ideowej motywacji dostarczył Otto Bartning w swojej mowie przy poświęceniu stalowego kościoła w Kolonii (1928). Kościół miał sobie przypomnieć swoje prastare zadanie, aby o każdym czasie każdy materiał i każdą technikę stawiać na służbę ducha, aby materię przetransponować na formę.

Już na wstępie tego artykułu określiliśmy liturgię jako „wielkie odkrycie naszych czasów”. Żaden czynnik nie wywarł chyba głębszego wpływu na rozwój architektury kościelnej. Zarówno na gruncie katolickim jak i ewangelickim można mówić o „ruchu liturgicznym”, naturalnie różnych odcieni, ale z odnowieniem tego, co się dzieje podczas nabożeństwa, jako wspólnym celem. Zgodnie z oczekiwaniem zaangażowali się tu silnie teolodzy, jednak stała się dziwna rzecz, że równie dużo albo jeszcze więcej znaczenia mieli architekci. Możemy mówić prawie o pewnej reformie, przy której architektura kościelna wskazywała w pewnym stopniu drogę, przy której zbór mógł pojąć i przeżywać to nowe dopiero przez jej refleksy, jej odbicia w pomieszczeniu liturgicznym. „Liturgical reform can well begin with the church built itself”, pisze Peter Hammond.

Cóż się zatem wydarzyło? Nie tylko zerwanie z eklektyzmem stylów XIX wieku, zwrot do nowych ideałów architektury, co nastąpiłoby pewnie i bez tego. Zwrócono się przeciw starotestamentowej idei świątyni, która długo kształtowała charakter chrześcijańskiej architektury kościelnej. Dalej przeciw średniowiecznej tradycji, która dzieliła pomieszczenie kościelne na nawę podłużną i chór i przez to uniemożliwiała udział zgromadzenia w liturgii — klerikalizacja nie do pogodzenia z biblijną ideą o ludzie Bożym. Ten pogląd był w tak wysokim stopniu miarodajny dla wielkiej reformy liturgii, która przeprowadzona została w Kościele Rzymskokatolickim od Vaticanum II, i była także punktem wyjścia dla radykalnej zmiany w architekturze kościelnej. Wiele rzeczy przypomina tu Reformację. Patrząc w ten sposób konfesje mogą się na nowo spotkać. Mówiono o nieoczekiwanej konwergencji w rozwoju po obu stronach linii granicznej. Wspólne dążenie do wzmocnienia społeczności kultowej doprowadziło do podobnych przestrzenno-psychologicznych rozważań. U aktolików świadomość o równej wartości epifanii Słowa i Wieczerzy Pańskiej oddziaływała w tym kierunku. U protestantów potrzebę sakralności, dążenie, aby kościół kazania uczynić kościołem sakramentu. Do całego rozwoju można zastosować punkt widzenia przerzucający pomost — wszystkim chodziło o to, aby utworzyć autentyczny, pełnowartościowy i funkcjonalny kościół, czyli miejsce zgromadzenia.

A jego szczególne rysy? Stwierdzamy najpierw, że chór został zakwestionowany jako prawowita część składowa w organizmie bu-

dynku kościelnego. Bo czyż ołtarz nie należy do całego ludu? Czy w naszych czasach jest słuszne wyobrażać sobie stosunek między kapłanem a świeckimi w ten sam sposób jak w średniowieczu? Czy nie powinna tu znaleźć wyraz ich wzajemna przynależność do siebie, zarówno na nabożeństwie jak i w pomieszczeniu kościelnym? Już w latach dwudziestych sformułował katolicki architekt Dominikus Böhm w liście do swego przyjaciela ks. J. van Ackena, jednego z czołowych twórców ruchu liturgicznego, rozwiązanie dla przyszłego rozwoju: „Jeden Bóg, jedna parafia, jedno pomieszczenie”. Mniej więcej w tym samym czasie podkreślał Otto Bartning ze swego protestanckiego punktu wyjścia, że całe pomieszczenie kościelne należy uważać za jeden chór, gdzie świeccy na swoich miejscach w ławkach mieliby możliwość praktykowania powszechnego kapłaństwa.

Takie pojmowanie „służby chóru” musi naturalnie oddziaływać na uszeregowanie zgromadzenia podczas nabożeństwa. I tutaj zakwestionowano tradycję. Czy może to być bowiem idealne, aby uszeregować zgromadzenie wzdłuż nawy niczym jakiś oddział maszerujących żołnierzy? Czy jest pożądane formowanie zgromadzenia kultowego jak militarnego zastępu? Czy poczucie społeczności otrzymuje swój właściwy wyraz przestrzenny, jeśli jeden patrzy drugiemu tylko w plecy? A czy kontakt z tym, co się dzieje w liturgii, nie zostaje przerwany, jeśli odległość między ołtarzem a ostatnią ławką staje się tak wielka, jak to często ma miejsce w typowym kościele z podłużną nawą? Chór nabiera z łatwością pewnego podobieństwa do sceny świeckiego teatru, a zgromadzenie zostaje zaproszone do pasywnego zachowania się widza, co już nie ma nic wspólnego z „participatio actuosa”, które stało się głównym punktem w programie ruchu liturgicznego. Na podstawie tego uzasadnienia wyeliminowano chór jako szczególną część budynku kościelnego, a ołtarz został umieszczony centralnie w środku zgromadzenia. Stał się on gromadzącym symbolem w pomieszczeniu sakralnym jak nigdy dotąd w historii i odzyskał jednocześnie coś ze swego pierwotnego charakteru stołu dla Komunii św.: „mensa Domini”. Wokół tego Stołu zbiera się zgromadzenie podczas mszy od trzech stron. Czwarta jest zarezerwowana dla kleru i celebransa, którzy zajęli miejsce samego Pana, zwracając się do ludu. Tak wygląda nowy obraz mszy, jak ją skodyfikował Sobór Watykański, zresztą z ważnym dodatkiem, że wstęp do Eucharystii — liturgia słowa Bożego — według prachrześcijańskiego wzoru zostaje przeniesiona na miejsce kapłana lub na katedrę biskupa za lub obok ołtarza, i że „ambo” zastępuje kazalnicę oraz miejsce dla odczytywania tekstów i kazań. Na protestanckim gruncie nie znajdziemy chyba nowego porządku liturgicznego aż tak radykalnego rodzaju, ale zasadnicza intencja jest ta sama: szuka się pomieszczenia sakralnego, gdzie ludzie mogą lepiej niż w przeszłości odczuwać bliski kontakt i udział w żywej chrześcijańskiej społeczności zgromadzenia.

Przedstawiliśmy powyżej, że architektura kościelna rozwijała się według dwóch paralelnych linii — przestrzeni ukierunkowanej i centralnej, „drogi” i „kręgu”. Trudno się chyba dziwić, że nasza epoka preferowała drugą alternatywę. Hugo Schnell pisze w swym wielkim dziele o niemieckiej architekturze kościelnej w naszym stuleciu, że ukierunkowany typ kościoła — wyznaczony przez oś — od początku lat sześćdziesiątych zostaje coraz bardziej przewyżczony, choć jeszcze całkowicie nie zniknął. Z grubsza mówiąc — kwadrat wstępuje na miejsce prostokąta. Wystarczy tylko porównać kościół Bożego Ciała w Akwizgranie, choć jeden z najbardziej postępowych kościołów swego czasu z czysto funkcjonalistyczną formą kultu — z o pięć lat młodszym, liturgicznie przestudiowanym kościołem św. Wawrzyńca w Monachium, gdzie ołtarz na podobieństwo wyspy unosił się w środku przestrzeni — aby pojąć, co się stało. Pomieszczenie sakralne ma za sobą radykalną przemianę struktury, która jest znamieną dla wszelkiej architektury kościelnej późniejszej daty — w Szwecji widzieliśmy jednak z tego bardzo niewiele. W tym związku trzeba zauważyć, co znaczył beton dla przekształcenia bryły budynku w nowe, dotąd nigdy nie widziane formy. Sławny kościół główniejszym w Ronchamp wprowadził do architektury kościelnej plastycznie modelizujący prąd, który jest jeszcze stale aktualny. Otworzyły się nowe możliwości różnicowania zasadniczych planów na niezliczone sposoby. Można już dziś przepowiedzieć, że w przyszłości żaden kościół nie będzie podobny do drugiego.

„Droga” czy „krąg”? Ten drugi motyw jest teraz modny. Kościół okrągły, właściwie rozumiany jako „rotunda” — centralnie „krążące” pomieszczenie — przeżywa szczyt koniunktury. Problematyki pomieszczenia kościelnego nie da się jednak rozwiązać przy pomocy jednego pojęcia. Oczywiście jest tak, że zarówno droga jak i krąg są używane w jednym i tym samym pomieszczeniu kościelnym dla różnych momentów w nabożeństwie. Czysta rotunda z ołtarzem w centrum nie zawsze zadawała liturgicznie. Może to wnieść ze sobą nadmierne podkreślenie ołtarza i zasugerować fałszywe wyobrażenie, że msza składa się jedynie z Eucharystii. Z drugiej strony, ołtarza nie można przesunąć na peryferie, wymaga on centralnego umieszczenia w centralnej przestrzeni, także ze względów teologicznych — krąg jest przecież formą pomieszczenia, która najlepiej odpowiada istocie Eucharystii jako świętej społeczności Stołu. Na współczesnej architekturze kościelnej można się uczyć z wielką korzyścią dla siebie, jak dzisiejsi architekci usiłowali rozwiązać ten problem.

Ale może istnieje jeszcze inny problem, bardziej głęboki, który się tam zaczyna, gdzie ruch liturgiczny się zatrzymał, jak właśnie w naszych czasach. Czego potrzebują ludzie, aby w zeświecczonym otoczeniu, w którym faktycznie żyją, dojść do przeżywania nabożeństwa? Wzniosłe budowle sakralne starej czy nowej daty nie poruszają większości ludzi. Radykalni chrześcijanie sądzili, że w ogóle już

nie potrzeba kościołów. Ja przyłączam się raczej do belgijskiego benedyktyna Frédérika Debuysta. Podkreśla on, że w pomieszczeniu liturgicznym ludzie powinni odczuwać atmosferę wolności, uprzejmości, radości, ciepła, czuć się jak u siebie w domu. Dlatego domagał się on powrotu do „anonimowej” architektury kościelnej, która istniała w najdawniejszych czasach chrześcijaństwa, kiedy słowa „kościół” nie odnoszono jeszcze do budowli sakralnej, kiedy zgromadzenie dysponowało małym zespołem pomieszczeń, „mieszkalnym kościołem”, jakby to można określić, z kilkoma pomieszczeniami, z których najlepsze używano dla Eucharystii. Z tego środowiska — „domus Ecclesiae” — pierwotnego środowiska zgromadzenia chrześcijańskiego, powinien czerpać swoje inspiracje także dzisiejszy dom kościelny. Liturgiczny akt domaga się bardziej ludzkiego obramowania niż to tradycyjne. Pisze on na ten temat: „Jest to dom albo pomieszczenie dla „zgromadzenia po zmartwychwstaniu”, uprzywilejowane miejsce, gdzie spotykają się chrześcijańscy bracia i siostry, aby być ze sobą w pokoju i szczęściu”.

Pozwolę sobie na koniec zacytować kilka zdań człowieka, który na gruncie szwedzkim zastanawiał się wiele nad odnową pomieszczenia kościelnego, kanonika katedralnego przy katedrze w Uppsali, Martina Lönnebo. W pewnym eseju o katedrze przyszłości pisze on tak: „Zadanie kościoła teraz i w najbliższej przyszłości polega na tym, aby utworzyć jedność w wielości. Posłiśmy już za daleko w rozdziale między ciałem a duszą, pierwiastkiem świeckim a duchownym, ogólnoludzkim i jednostkowym. W przyszłej katedrze zbierać się będzie cały w jedną społeczność w ogólnoludzkim sensie. Na skromnym nabożeństwie będzie się mówiło „przepraszam”, „dziękuję”. Będziemy się wzajemnie miłować, spożywać razem u Stołu Pańskiego. Mogą w tym brać udział wszyscy, niezależnie od wieku, wykształcenia, zawodu i poglądów politycznych. Wtedy każdy będzie się zajmował swoimi własnymi sprawami. Jeden będzie się spowiadał, inny będzie dyskutował kwestie społeczne, trzeci kapał się w saunie, czwarty śpiewał modlitwy, piąty modlił się w grupie modlitewnej, szósty spotykał znajomych, siódmy malował ikonę, ósmy zagłębiał się w nauce o Biblii. Przechodzić się będzie od jedności do różnorodności i z powrotem — w łagodnym ruchu falowym. Przyszła katedra będzie może podobna do róży Chrystusowej. Wewnętrzny krąg będzie dla pierwiastka ogólnoludzkiego, zewnętrzny dla jednostkowego. Parter zewnętrznego kręgu służyć będzie głównie dla potrzeb cielesnych. Tam będzie miejsce dla spędzenia wolnego czasu, restauracja z tanim śniadaniem kościelnym, pokój zabaw dla dzieci itd. Róża Chrystusowa postawi potrzeby dzieci na pierwszym miejscu — „dzieci” nie określone chronologicznie, lecz od strony zachowania. Ich językiem będą łzy i śmiech.”

AXEL RAPPE
CARL GÖRAN BERGMAN

Ks. Kazimierz Romaniuk

36. ZJAZD TOWARZYSTWA STUDIÓW NOWEGO TESTAMENTU W RZYMIE

Trzydziesty szósty Zjazd Towarzystwa Studiów Nowotestamentalnych (*Studiorum Novi Testamenti Societas*) odbywał się w Rzymie, w dniach 24—28 sierpnia 1981 roku, w obszernych pomieszczeniach Domus Pacis, przy bardzo upalnej pogodzie.

Wśród uczestników — w liczbie ok. 350 — dominowali, jak od wielu lat już zresztą Amerykanie, lecz było też po kilka osób z Japonii, Australii, Indii. Polskę reprezentował niżej podpisany.

Tematyka obrad — bardzo różnorodna. Oto tytuły referatów na sesjach plenarnych: *Nag Hammadi i Nowy Testament* (R. McL. Wilson); *Antropomorfizmy jako problem główny współczesnej hermeneutyki* (E. Jüngel); *O sposobie pisania historii, czyli studium porównawcze działalności literacko-naukowej F. C. Baura i Lightfoota* (C. K. Barrett); *Rzym i Nowy Testament* (B. Corsani); *Zydzi w Rzymie za czasów św. Pawła* (R. Penna); *Problem Pawłowego rozumienia prawa* (V. Wilckens). Profesorowie Jüngel i Wilckens, wskutek choroby, nie zjawili się na zjeździe. Nad tekstem referatu Jüngela — znanym już przed zjazdem — zorganizowano bardzo interesującą dyskusję, referat zaś Wilckensa nie został wygłoszony: zastąpił go doraźnym odczytem, zbliżonym tematycznie do zagadnienia prawa u Pawła, Bo Reicke.

Bardzo zróżnicowane treściowo były również liczne — w sumie 16 — krótkie komunikaty, wygłaszane równocześnie w trzech różnych pomieszczeniach, co wpływało negatywnie na potrzebę podejmowania decyzji zwłaszcza w przypadkach, gdy zbiegały się w czasie dwa, a niekiedy nawet trzy, równie kogoś interesujące wystąpienia. Ale czy w ogóle można znaleźć inne rozwiązanie przy dużej ilości referatów, a stosunkowo ograniczonym czasie?

Z roku na rok wzrasta liczba seminariów. Tym razem było ich już 11. Uczestnicy seminarium zajmującego się od wielu lat — pod przewodnictwem M. D. Gouldera — problemem synoptycznym tym razem skoncentrowali się na źródle Q, którego istnienie M. D. Goulder kwestionuje, jak wiadomo, od dawna. I tym razem nie zdołał on jednak przekonać opozycji, której przewodził Fr. Neirynek. Tezie Gouldera, wspieranego przez W. R. Farmera i A. Fuchsa, że Mt jest chronologicznie najstarszy i że w gruncie rzeczy ewangelia Mateusza spełnia wszystkie funkcje źródła Q, przeciwstawiano skutecznie klasyczną już dziś hipotezę dwu źródeł z zakładanym w niej przeświadczeniem o chronologicznym pierwszeństwie ewangelii Marka.

Mimo wcześniejszej zapowiedzi nie doszło niestety do spotkania z Ojcem Świętym, który przebywał w Castel Gandolfo i rozpoczął zaledwie swoją rekonwalescencję po poddaniu się niedawno drugiej operacji. Skończyło się zatem na obszernej zresztą depeszy od Ojca Św., odczytanej zaraz w pierwszym dniu obrad. W ostatnim dniu zebrani zatwierdzili tekst depe-szy dziękczynnej przesłanej Ojcu Świętemu.

Przewodniczącym Towarzystwa na rok 1982 — po skończonej kadencji X. Léon-Dufoura, został, zaproponowany już zresztą w roku ubiegłym według obowiązującego zwyczaju, Prof. R. McL. Wilson z uniwersytetu St. Andrews w Szkocji, światowej sławy znawca dokumentów znalezionych w Nag Hammadi, długoletni przewodniczący Wydawnictw Towarzystwa Studiów Nowotestamentalnych.

Na drugim posiedzeniu administracyjnym (business meeting) zatwierdzono kandydatury dwu kolejnych przewodniczących: Bo Reicke na r. 1983 i R. Fuller na r. 1984.

Ostatni dzień obrad zakończył się zwiedzaniem Muzeum Kapitolinskiego i miłym przyjęciem w parku na zapleczu Kapitolu. Chętni — a było ich dość dużo — mogli też nazajutrz udać się na całodzienną wycieczkę do Ostia Antica.

Kolejny trzydziesty siódmy zjazd odbędzie się w Louvain w dniach 23—27 sierpnia 1982 r. a trzydziesty ósmy — w Canterbury (Anglia) w dniach 22—26 sierpnia 1983 r.

Warszawa

KS. KAZIMIERZ ROMANIUK

Ks. Stefan Koperek CR

MIEDZYNARODOWY KONGRES SERCA JEZUSOWEGO (TULUZA 1981)

Bezpośrednio po zakończeniu Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego w Lourdes odbył się jeszcze jeden międzynarodowy kongres poświęcony Najświętszemu Sercu Jezusowemu, zwołany przez Międzynarodowy Instytut Serca Jezusowego. Miał on miejsce w Tuluzie, w dniach od 24 do 28 lipca br. Zgromadził on około 250 przedstawicieli z różnych kontynentów i krajów, w tym kilku Polaków z kraju i zagranicy. Jednym z jego organizatorów był ks. Andrzej Chromecki, polskiego pochodzenia, kapelan Stowarzyszenia Serca Jezusowego na Południową Francję. Uczestniczyło w tym zgromadzeniu dziesięciu kardynałów, kilkunastu biskupów, księży diecezjalni i zakonni, siostry i świeccy. Najmniej jednak było kongresistów z samej Francji.

Program Kongresu zawierał dwa wyraźne nurty: nurt modlitwy, adoracji Najświętszego Sakramentu, wspólnie sprawowanej liturgii godzin i Eucharystii oraz nurt wykładów, konferencji i dyskusji w grupach językowych (francuskiej, angielskiej, niemieckiej, hiszpańskiej i włoskiej), które z kolei dzieliły się na spotkania o tematyce teologicznej i pastoralnej.

Każdego dnia o 8.45 śpiewano modlitwę poranną — laudes (po łacinie), o 12.00 koncelebrowano Mszę św., podczas której przewodniczący wygłaszali homilie, wieczorem zaś, na zakończenie zbierano się o 20.00 na wspólne nieszpory. Po obiedzie był czas adoracji wystawionego w monstracji Najświętszego Sakramentu. W ogóle trzeba podkreślić, że w kaplicy zaadoptowanej w jednym z pawilonów Ośrodka Wystawowego, wypożyczonego na czas Kongresu, wciąż można było spotkać we wszystkich wolnych chwilach, do późnych godzin wieczornych, uczestników Kongresu trwających na modlitwie i adoracji, również w czasie wykładów na sali obrad różne Zgromadzenia żeńskie z Tuluzy kontynuowały adorację.

W przeddzień zakończenia Kongresu odprawione zostały uroczyste nieszpory wobec wystawionego Najświętszego Sakramentu, wraz ze wspólną adoracją, którą prowadził ks. bp M. Gaidon. Nabożeństwo zakończono aktem poświęcenia się Najświętszemu Sercu Jezusowemu wg oryginalnego tekstu św. Małgorzaty Marii Alacoque. W dniu ostatecznym uroczystą Mszę św. koncelebrowaną, której przewodniczył ks. kard. Leo Józef Suenens, odprawiono w kościele Notre Dame de la Dalbade.

Wykłady zaś przebiegały wg następującego porządku. W pierwszym dniu wszystkich uczestników Kongresu przywitał przewodniczący Międzynarodowego Instytutu Serca Jezusowego J. John, po czym przemówienie inauguracyjne wygłosił abp Tuluzy, André Collini. Pierwszy wprowadzający wykład zaprezentował ks. kard. Mario L. Ciappi, OP pt. *Od encykliki „Haurietis aquas” do encykliki „Dives in misericordia” — potwierdzenie i rozwój kultu Serca Jezusowego*. Konferencje, wykłady w następnych trzech dniach ujmowane tak w aspekcie teologicznym jak i pastoralnym, były zgrupowane wokół trzech przewodnich tematów. I tak w dniu 25. 07. problem kultu Serca Jezusowego rozpatrywano w aspekcie chrystologicznym, następnego dnia w świetle pneumatologii i wreszcie w trzecim dniu uwzględniono stronę historyczną i eschatologiczną omawianego zagadnienia, ukazując Chrystusa, Jego Serce, „odwieczne upragnienie świata”, „źródło życia i świętości” jako centrum historii i odnowę wszechświata.

A oto poszczególne tytuły wykładów i ich autorzy: *Miłość Wcielonego Słowa ku Ojcu* — o. Cirilo Folch Gomes, OSB; *Synowska świadomość i posłuszeństwo Jezusa fundamentem teologii Serca Jezusowego* — o. Ignace de la Potterie, SJ (25. 07.); *Kochać mocą Ducha świętego* — ks. kard. L. J. Suenens; *Narodzenie z boku Chrystusowego — orientacja eklezjologiczna, ku jedności Kościoła* — ks. bp Jorge Mejia, Argentyńczyk, profesor Gregorianum (26. 07.); *Misterium Paschalne i nabożeństwo do Serca Jezusowego* — ks. kard. Joseph Ratzinger; *Serce Maryi Sercem Nowej Ewy* — Candido Pozo, SJ (27. 07.).

Przemówienie zamykające obrady Kongresu wygłosił ks. bp M. Gaidon, po czym odczytano z okazji tego Kongresu telegram zaadresowany do Ojca świętego. Słowa pożegnania wygłosił przewodniczący Międzynarodowego Instytutu Serca Jezusowego.

* * *

Kard. J. Ratzinger, nawiązując w swej homilii do Ewangelii o ukrytym skarbie, powiedział m. in., że właśnie tym „ukrytym Skarbem” jest Serce Jezusowe, które trzeba na nowo odkryć. Odkryciu owego Skarbu służyły, obok trwającej modlitwy, wykłady, konferencje, w których problem kultu Serca Jezusowego podejmowano na bazie teologii biblijnej, patrystycznej, *magisterium Ecclesiae*, jak również na płaszczyźnie pastoralnej.

Punktem wyjścia kultu Serca Jezusowego, na który zwrócili uwagę wykładowcy, jest odwieczna, synowska miłość ku Ojcu Słowa, które stało się Ciałem w Jezusie. Wyrazem tej miłości, którą pałało Jego Serce, było całe Jego ziemskie życie, od momentu Wcielenia poprzez życie ukryte, modlitwę, apostołstwo, a przede wszystkim posłuszeństwo Woli Ojca w najdrobniejszych szczegółach, co najwyraźniej zostało wypowiedziane w Męce i Śmierci Krzyżowej aż do momentu oddania ducha w Jego ręce. Miłość ku Ojcu jest zarazem miłością Ojca i Syna w Duchu Świętym ku ludziom. Dobry Pasterz daje życie swe za owce, bo je kocha i Ojciec. Życie i posłuszeństwo Jezusa Chrystusa jest formą miłości ku Ojcu (o. Gomes OSB). Miłość Chrystusowego Serca zakorzeniona jest „w Ojcu”, wedle częstego określenia św. Jana Ewangelisty. Jest to miłość wciąż aktualna,

żywa, udzielająca ludziom uczestnictwa w synowstwie Jezusa Chrystusa, w tym ukierunkowaniu „ku Ojcu”. Chrystus wciąż daje swe życie poprzez Kościół, który narodził się z Jego przebitego boku, z tajemnicy Śmierci i Zmartwychwstania. Kościół jest „owocem miłości Jego Serca” (bp G. Mejia). Stąd też, zdaniem o. Lyonnet, SJ, nabożeństwo do Serca Jezusowego jest prawdziwą „szkołą miłości Boga i ludzi”. Nabożeństwo to bowiem „zanurza nas w Tajemnicy Trójcy Świętej” (kard. Suenens), w tajemnicy Boga, który jest Miłością (J 4, 16). Otwiera nas ono na działanie Ducha Świętego, który daje nam coraz głębsze poznanie Boga, Jezusa Chrystusa obecnego w Swoim Kościele, w Królestwie Chrystusowym prowadząc do pełni Królestwa Bożego. Duch Święty też, uświęcając nas, dopomaga nam podjąć naszą odpowiedź i współdziałanie.

Owocem tego działania jest, jak się wyraził kard. Ratzinger, niejako „transplantacja serca”, chodzi bowiem o to, by nasze serca kochały „tą samą miłością Bożą” Boga samego i każdego człowieka, tak jak Bóg kocha indywidualnie, każdego. Przez nasze serce ma płynąć nurt tego Bożego życia, miłość zmierzająca do przemiany, przeobstwienia świata. Chrześcijańcom bowiem niejednokrotnie w historii brakowało serca; skutkiem czego było tyle wojen religijnych i niesprawiedliwości. Odpowiedź, którą formuje w nas Duch to miłość zwrócona zarówno ku Ojcu jak też ku braciom — głodnym, spragnionym, żyjącym w niesprawiedliwych warunkach społecznych i politycznych. Jest to miłość społeczna. I tylko Duch Święty — podkreślał arcybiskup Monachium — Duch Jezusa Chrystusa może nas uzdolnić do takiej miłości, sami z siebie do niej nie jesteśmy zdolni. Zwrócił też on uwagę w swoim wykładzie, że akt Odkupienia to nie tylko zagadnienie sprawiedliwości, ale jest ono przede wszystkim aktem miłości, stąd kult Serca Bożego wprowadza w tajemnicę dzieła naszego Zbawienia. Z naciskiem przypomniał fundamentalną misję duszpasterstwa Kościoła, którą stanowią na pierwszym planie nie sprawy socjalne, społeczne, ale zbawienie wieczne. I w tej miłości bliźnich musi być również zawarta troska o ich zbawienie.

Sesje popołudniowe, zwłaszcza w grupie pastoralnej, zmierzały do praktycznego zastosowania omawianej teologii Serca Jezusowego. Zastanawiano się nad tym, jakimi środkami miłość, której znakiem i źródłem jest Serce Jezusa, wprowadzić w życie, by stworzyć „cywilizację miłości”, głoszoną przez Pawła VI i wielokrotnie przypominaną przez Jana Pawła II, szczególnie w encyklice *Dives in misericordia*. Chodzi przecież o to, jak pisał gorliwy apostoł Serca Jezusowego, węgierski jezuita, o. Ferenc Biro (1869—1938), by „religię nie tyle praktykować, ale by praktycznie żyć religią”, żyć miłością Serca Bożego na co dzień, odpowiednio używając czasu, dóbr materialnych, wartości kulturowych, pozycji społecznej, wykorzystując je zgodnie z zamiarem Boga, wcielając Jego miłość w miłość międzyludzką, w rodzinie, społeczeństwie, między narodami.

W dyskusjach podkreślano, że świat dzisiejszy charakteryzuje agnostycyzm, ateizm i materializm, w którym człowiek staje się przedmiotem różnych „manipulacji”. Odczuwa się wielki brak miłości. Nie należy jednak popadać w pesymizm: „idole są tylko idolami”. Kult Serca Jezusowego był i jest nadal skuteczną szkołą miłości w rodzinie i narodach, szkołą godności człowieka. Zresztą trzeba też dostrzec znaki rodzące nadzieję. Są nimi coraz częściej rodzace się nowe wspólnoty zakonne, niesłychanie prężne, niezliczone grupy modlitewne, ruchy młodzieżowe, które odkrywają tę wielką Miłość, aby nią następnie się dzielić, obdarowując nią swoje środowisko. Wskazano też na wielki znak miłości — Jana Pawła II, którego nazwano „żywą ikoną Kościoła”.

Ostatecznie objawienia św. Małgorzaty, posłannictwo Paray-le-Monial; z których wyrosły praktyki nabożeństwa ku czci Serca Jezusowego, nie są niczym innym, jak przypomnieniem Ewangelii miłości i wezwaniem do

ewangelizacji świata, do jego odnowy, przemiany w Jezusie Chrystusie, który jest, tak jak to podkreślał o. T. de Chardin w swej teologicznej wizji centrum całej rzeczywistości. Jak ten zew miłości podjąć więc dzisiaj, jak go realizować? Wymieniono wiele postulatów zmierzających do tego celu.

M. in. szukano środków wskrzeszenia, ożywienia zanikłych w wielu krajach, w ostatnich latach, nabożeństw związanych z pierwszym piątkiem i sobotą miesiąca. Wskazywano na potrzebę pouczenia dzieci i młodzieży poprzez katechizację, zaprezentowano też w ramach wystaw niektóre pomoce katechetyczne (książki, rysunki, przeźrocza). Podkreślano doniosłość formacji życia małżeńskiego, rodzinnego w klimacie miłości Serca Bożego, przypomniano praktykę poświęcenia rodzin Najświętszemu Sercu. Postulowano wznowienie przez Ojca świętego i biskupów aktu poświęcenia całego świata Sercu Jezusowemu. Skierowano prośbę do Stolicy Apostolskiej, by uroczystość Serca Jezusowego obchodzić w niedzielę, celem możliwości szerszego oddziaływania na wiernych. Podkreślono potrzebę głoszenia miłości Serca Bożego w środkach masowego przekazu jak też w zwyczajnym nauczaniu duszpasterskim oraz rekolekcjach różnego typu. Na uwagę zasługuje propozycja wysunięta przez o. Drażka SJ, pracownika Radia Watykańskiego, by odnotowywać prawdziwe fakty ludzkiej dobroci, życzliwości, miłości, które będą przekazywane przez radio watykańskie. Trzeba bowiem informować świat, który zalewany jest sensacyjnymi wiadomościami o przemocy, niesprawiedliwości, zbrodniach, że istnieje też dobro, miłość niekiedy bohaterka, często niezauważana, a której ostatecznym źródłem jest właśnie miłość Boga. Informowanie o tych wydarzeniach zachęci i umocni ludzi w realizacji fundamentalnego przykazania miłości.

Miłość „przebitego” Serca Chrystusa winna wyrazić się szczególnie w miłości serca ludzkiego „przebitego”, zranionego na różny sposób przez grzech, opuszczenie, kalectwo, chorobę. Szczególnie gorący apel o praktykę tej miłości, wyrażonej w trosce, w poświęceniu się młodzieży opuszczonej, zaniedbanej, zagubionej, a także ku dzieciom i dorosłym upośledzonym fizycznie i psychicznie, wniósł na salę obrad Jean Vonier i Daniel Ange, autor m. in. książki pt. *Le père blessé* (Zraniony pastuszek), który w czasie Kongresu Eucharystycznego w Lourdes przyjął święcenia kapłańskie. Obaj pracują wśród takich właśnie „zranionych” dzieci. Oczywiście zwrócono też uwagę na konieczność odpowiedniej pomocy w seminarjach przygotowujących przyszłych kapłanów, jak również na doniosłość osobistego przekonania, zaangażowania i przykładu apostołskiego księży, sióstr zakonnych i wszystkich wychowawców. Omawiano też potrzebę właściwej ikonografii, która by głębiej przemawiała do współczesnego człowieka, wyrażając pełniej myśl teologiczną kultu Serca Jezusowego. Ukazano kilka wzorów, wśród nich mozaikę z Paray-le-Monial przedstawiającą Chrystusa Chwalebego, którego Serce stanowi niejako słońce promieniające całą rzeczywistość, przed którym klęczy św. Małgorzata wielbiąc miłość Boga samego. Kopia tej mozaiki zdobiła salę obrad, reprodukcje tego obrazu w formie małych obrazków rozdano uczestnikom Kongresu. W kaplicy też umieszczono obraz ewangelicznego Dobrego Pasterza z owieczką na ramieniu. O. H. Brincord z opactwa św. Piotra z Champagne sur Rhône, przedstawił, propagowany w jego wspólnotie zakonnej wraz z kultem Eucharystycznego Serca Jezusowego, obraz Zmartwychwstałego Chrystusa wskazującego na przebity bok. Podkreśla on w ten sposób związek kultu Serca Jezusowego z misterium paschalnym. Przedstawiono kilka innych jeszcze propozycji obrazów i medali ukazujących teologiczną treść kultu Serca Jezusowego.

Biorąc pod uwagę bogatą myśl teologiczną wykładów, jak też pastoralne postulaty, można powiedzieć, że Kongres w Tuluzie był kontynuacją Kongresu Eucharystycznego w Lourdes, stanowił bowiem jedno wielkie orędzie miłości Boga do współczesnego świata, miłości „pełnej miłosier-

dzia”, która daje Serce, daje życie, staje się chlebem, aby go łamać i podawać, przemieniając świat w nowy, w nową kulturę, w „cywilizację miłości”, prowadząc w konsekwencji ludzkość ku pełni eschatologicznej przemiany i zjednoczenia z Bogiem, który tak (...) *umitował świat...* (J 3, 16). Był on na nowo postawionym współczesnemu światu pytaniem Chrystusa, który czeka na odpowiedź naszą: „Czy ty Mnie miłujesz?” i

Tak więc w kulcie Serca Jezusowego, jak podkreślał kard. J. Ratzinger, nie chodzi o sentymentalizm, płytką, emocjonalną pobożność. Ono wprowadza bowiem nas w samą istotę Tajemnicy Paschalnej, w „tak” Chrystusowego Serca, w to „tak”, które najwierniej wypowiedziała Maryja w swoim „fiat”, zarówno w Nazarecie jak i na Kalwarii, pod Krzyżem, jednocząc się w miłości Syna ku Ojcu i ludziom.

Serce Jezusa Chrystusa Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego, jak też Niepokalane Serce Maryi po Wniebowzięciu, są wciąż żywymi, kochającymi Sercami. I dlatego te dwa nabożeństwa praktykowane w Kościele łączą się ze sobą, przenikają. Czcząc Serce Maryi, „Serce Nowej Ewy” (O. C. Pozo), czcimy samą Miłość Bożą rozlaną w Niej przez Ducha Świętego, Miłość, która Chrystusa zaprowadziła na Krzyż w bezgranicznym posłuszeństwie Ojcu i dla zbawienia ludzkości. Nabożeństwo maryjne dobrze rozumiane ma zawsze „orientację chrystologiczną”, powiedział kard. J. Ratzinger, czego wymownym znakiem jest choćby znana, starożytna modlitwa do Matki Bożej, powstała przed Synodem Efeskim, *Sub Tuum praesidium*, w której Kościół woła: „Z Synem Swoim nas pojednaj”.

Kraków

KS. STEFAN KOPEREK CR

* * *

OŚRODEK SYNDONOLOGICZNY W KRAKOWIE

W ramach Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie został powołany przy sekcji biblijno-liturgicznej Ośrodek Syndologiczny, poświęcony studiom nad Całunem Turyńskim. Fenomen Całunu, od lat badany i żywo dyskutowany, w ostatnich latach uzyskał potwierdzenie autentyczności ze strony niektórych nauk przyrodniczych. Pozostaje jednak jeszcze wiele do zbadania również ze strony nauk historycznych i teologicznych. Zadaniem ośrodka będzie próba wspólnych poszukiwań na terenie różnych dziedzin wiedzy oraz szersza popularyzacja zjawiska Całunu Turyńskiego ze strony zainteresowanych tym problemem osób w Polsce. Krakowski Ośrodek Syndologiczny mieści się przy Polskim Towarzystwie Teologicznym, 31-064 Kraków, ul. Augustiańska 7. Kierownikiem Ośrodka jest ks. doc. Jerzy Chmiel (tel. 22-56-94).

Red.

KS. JERZY RUMAK, *Mystyka świętego Pawła Apostoła*, Assisi, Tipografia Porziuncola 1978, s. 623.

Próbę przybliżenia nauki św. Pawła podjął ostatnio ks. J. Rumak w obszernym studium zatytułowanym *Mystyka świętego Pawła Apostoła* wydanej przez Tipografia Porziuncola w Asyżu.

We wprowadzeniu autor omawia podstawowe zagadnienia teologii ogólnej życia wewnętrznego na podstawie książki S. Grūnewald, *Franziskanische Mystik*, München 1932 (s. 5—30). Szczegółowe zaprezentowanie głównej tematyki pracy (s. 31—585) rozpoczyna od zagadnień rozwoju życia mistycznego u św. Pawła oraz u wiernych. Na tej ogólnej podstawie prezentuje czynnik doskonałości zwyczajnej i mistycznej. Wśród rodzajów kontemplacji autor omawia kontemplację filozoficzno-religijną, chrześcijańską i ekstazytyczną wykazując różnice oraz powiązania między nimi. Św. Paweł, jak to sam przekazuje oraz Dzieje Apostolskie, przeżywał porwy mistyczne. Szczególnie chodzi tu o wydarzenia pod Damaszkiem oraz, jak to określa autor powołując się na słowa św. Pawła, *przed laty czternastu*. Istotne zagadnienie w życiu duchowym odgrywają także zmysły naturalne i mistyczne.

Przechodząc do próby umiejscowienia życia mistycznego autor w oparciu o naukę Apostoła Narodów rozważa zadanie *pneuma* i *nous*. Specjalną grupę zagadnień stanowią charyzmaty mistyczne. Chodzi tu szczególnie o dar języków i dar wykładu oraz mowę mądrości i mowę wiedzy. U św. Pawła można znaleźć wiele odpowiedzi na ciągle aktualne pytanie: co stanowi przedmiot kontemplacji. Autor za Pawłem omawia po kolei: Pan Bóg, Mądrość Boża i Jezus Chrystus. W *Chrystusie Jezusie* oraz w *Duchu Świętym* — to główne formuły mistyczne w nauce św. Pawła. Wreszcie jako ostatnią grupę zagadnień, ks. Rumak prezentuje problematykę mistyki eschatologii (określenie autora), z Chrystusem Jezusem, w Królestwie Bożym oraz w chwale Boga Ojca.

Całość treściową zamyka streszczenie w języku łacińskim (s. 587—591). Od strony formalnej autor dodał dwa indeksy: występujących odniesień do tekstów biblijnych (s. 593—604) oraz tematyczny (s. 605—609). Nie ma natomiast indeksu nazwisk, który zwłaszcza przy tak licznych odwołaniach bibliograficznych spełniłby szczególnie pozytywną funkcję. Oprócz literatury (s. 611—616), wykazu skrótów (s. 617—618) i spisu treści (s. 619—620) zamieszczono także erratę (s. 621—623).

Pobieżny przegląd pracy ks. Rumaka ukazuje jej ogromne bogactwo treściowe. Autor dotknął wielu zagadnień szczegółowych próbując nakreślić ich syntezę. Całość rozważań oparta została na bardzo obfitej literaturze. W wielu partiach przypisy znacznie przekraczają objętość treści właściwego toku narracji. Autor wykazał dość swobodne poruszanie się w tak obszernej teologii Pawłowej. Sięga także bardzo obficie do innych tekstów biblijnych, choć nie korzysta przy ich interpretacji prawie w ogóle z nauki Ojców Kościoła i pisarzy starożytności chrześcijańskiej. Wydaje się, że ta grupa źródłowa mogłaby znacznie ułatwić właściwe odczytanie sensu wielu tekstów, zwłaszcza Pawłowych.

W interpretacji określeń biblijnych autor korzysta zasadniczo z TWNT. Wydaje się, że jest to m.in. dość często przyczyną zbyt jednostronnych in-

terpretacji tekstów Pawłowych. Co prawda autor dostrzega wątpliwości i sam je niekiedy wyraża, mimo to można dość łatwo odczuć ogólną atmosferę całości rozważań obciążoną wpływem tego słownika. Chodzi tu szczególnie o sięgnięcie po nowsze, bardziej pogłębione teologiczne komentarze do poszczególnych tekstów św. Pawła. Wydaje się także, że istotne byłoby sięgnięcie do nauki Vaticanum II, która niestety występuje tylko bardzo rzadko i to w przypisach.

W wielu punktach opinie czy stwierdzenia autora budzą odczucia, co najmniej dyskusyjne. Np. określenie małżeństwa jak charyzmatu niższego stopnia, a kapłaństwa sakramentalnego jako charyzmatu pierwszej kategorii (s. 503) czy wyłączenie soteriologii i wymienianie jej jako oddzielnej dyscypliny obok teologii i antropologii (s. 488). W wielu miejscach autor dokonał znacznych uproszczeń nauki św. Pawła (por. np. s. 602—504, 267—269). Oczywiście zaważyło to na pewnym schematyzmie ujęcia. Autor dość często ogranicza się tylko do zebrania odpowiednich tekstów Pawłowych, a w przypisach do poparcia ich komentarzami czy słownikami biblijnymi. Wydaje się, że takie zbiory wymagają szczególnej, twórczej interpretacji także i metodologicznej. Jest to szansa, która nie została w pełni wykorzystana przez autora.

Przechodząc do pewnych tylko uwag metodologiczno-formalnych należy się zastrzec, iż mogą istnieć pewne osobiste konstrukcje metodologiczne. W tych uwagach chodzi zasadniczo o konsekwencje przyjętych zasad. Oprócz błędów zamieszczonych w erracie w tekście występują bardzo liczne dalsze błędy drukarskie (por. np. s. 9, 29, 35, 43, 45, 46, 256, 263, 254, 519, 521). Słownictwo używane przez autora budzi pytania i wątpliwości (por. np. s. 9, 35, 36, 47, 269, 270, 483, 520). Zamieszczony na końcu dzieła wykaz skrótów bibliograficznych lepiej byłoby umieścić na początku. Mając na uwadze ten wykaz wydaje się nie celowe podawanie pełnych tytułów, a następnie skrótu nawet przy pierwszym powołaniu na dane czasopismo czy słownik (por. np. s. 9, 72, 255, 521). W tekście występują skróty, których z kolei brak w wykazie (por. np. s. 85, 521, 611, 612, 616) lub są inne (por. np. s. 24, 32, 80, 614). Bardzo poważnie zastrzeżenie budzi opis bibliograficzny. Nie wchodząc w szczegóły chodzi przede wszystkim o jasność i jednoznaczność wszelkich odwołań bibliograficznych (por. np. s. 10, 16, 21—23, 26, 27, 29, 31, 50, 82, 83, 85, 87). Trudno znaleźć klucz, zwłaszcza nagromadzenie obfitego materiału może pomóc przy osobistych szczegółowych refleksjach na danym etapie życia wewnętrznego.

Rzym—Gniezno

KS. ANDRZEJ F. DZIUBA

FRANZ SCHNIDER, *Die verlorenen Söhne. Strukturanalytische und historisch-kritische Untersuchungen zu Lk 15.* (Orbis Biblicus et Orientalis, 17), Göttingen 1977, s. 105.

Kolejną, 17 pozycją serii wydawniczej „Orbis Biblicus et Orientalis” jest książka F. Schnidera *Die verlorenen Söhne*. Jest to już druga książka tego autora publikowana w tej serii. Pierwszą była praca doktorska — *Jesus der Prophet* (1973). Obecny tom to rozprawa habilitacyjna przyjęta przez Katolicko-Teologiczny Fakultet Uniwersytetu w Regensburgu w roku 1976, którą przed opublikowaniem nieco skrócono.

Jak wynika z podtytułu rozprawa nie obejmuje samej tylko przypowieści o synu marnotrawnym (Łk 15,11—32), co sugeruje tytuł, lecz dotyczy wszystkich 3 przypowieści umieszczonych w rozdziale 15 trzeciej

Ewangelii. Również i „Wprowadzenie” potwierdza, iż właściwy temat pracy zawarty jest nie w tytule, lecz w podtytule, albowiem głównym zadaniem autora będzie pokazanie jak można w egzegezie zastosować współczesne metody wypracowane przez lingwistykę i literaturoznawstwo. Ponieważ metody te dają największy efekt przy badaniu tekstów narracyjnych, dlatego autor wybrał — nie podając żadnego dodatkowego argumentu — 3 następujące po sobie przypowieści: o zagubionej owcy, zgubionej drachmie i synu marnotrawnym.

Na podstawie krótkiego przeglądu badań nad przypowieściami autor odnotowuje coraz wyraźniej widoczne odejście od ściśle historycznej wykładni przypowieści. Traktuje się ją jako „fikcyjne” opowiadanie, w którym należy zbadać przede wszystkim język i struktury. Jest charakterystyczne przy tym, że jednak nie rezygnuje się z metod historyczno-krytycznych. Podobnie zatem i autor omawianej pracy uważa, że przypowieści rozdziału 15 należy badać metodami synchronicznymi (1 część) i diachronicznymi (2 część pracy).

Na podstawie analizy formy autor orzeka, iż w przypadku ww. 4—6 oraz 8—10 (zasadniczy zrab przypowieści o zagubionej owcy i przypowieść o zgubionej drachmie) mamy do czynienia z „przypowieścią o znowu odzyskanej całości”; ww. 11—32 są „przypowieścią o odzyskanej wspólnocie 2 synów z ojcem”. „Przypowieść” jest tu pojęta jako jeden ze sposobów określenia metaforycznie wyrażonej mowy. Jak twierdzi Schnider, strukturę głęboką dwóch pierwszych przypowieści nie tworzy tylko para leksemów: „stracony — odnaleziony”, lecz przede wszystkim rząd semantyczny „całość — część — pozostała część — całość”. Podobnie w przypowieści o synu marnotrawnym nie chodzi tylko o odnalezienie młodszego syna (starszy syn jest oponentem), ani też o rozmaicie pojętą marnotrawność wobec Boga dwóch kategorii ludzi (skąd więc tytuł pracy: „Marnotrawni synowie?”), czy też bezgraniczne miłosierdzie i miłość Bożą, lecz o znowu odzyskaną wspólnotę dwóch synów (również i innych) z ojcem. W krytyce redakcji w ujęciu diachronicznym autor stwierdza, iż Łukasz w rozdziale 15. zamierzał przedstawić nowy obraz Jezusa. Obok Chrystusa, który tworzy wspólnotę z grzesznikami, ukazuje także Mesjasza, który nie jest w stanie tego uczynić z faryzeuszami i uczonymi w Piśmie i którego droga prowadzi do cierpienia i śmierci.

Praca F. Schnidera rodzi pewne wątpliwości, które być może są wynikiem przystosowania jej do druku i skrócenia. Tym niemniej lektura tej książki jest niezmiernie interesująca i daje możliwość zorientowania się w metodach tu użytych. Jest bardzo dobrą podstawą do szerszego opracowania teologii rozdziału 15. Ewangelii Łukasza.

Zalesie Górne

JANUSZ TUM

KS. BOLESŁAW PRZYBYSZEWSKI, *Romańskie kościoły pielgrzymkowe*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1979, ss. 242 + 40 ilustr.

Wydane na małej poligrafii obszerne studium znanego historyka sztuki kościelnej, ks. prof. Bolesława Przybyszewskiego, jako owoc wieloletnich poszukiwań i wykładów, ma za przedmiot historię i opis kościołów związanych ze średniowiecznym ruchem pielgrzymkowym, który był imponującą w wiekach XI i XII. Zadaniem recenzenta czasopisma biblijno-liturgicznego będzie zwrócenie uwagi na te aspekty pracy, które w pierwszym rzędzie zainteresują historyka liturgii i egzegetę. Aspekty architektury i plastyki romańskiej zostawimy piórom bardziej w tej materii kompetentnym.

Historyk liturgii średniowiecznej dostał do ręki doskonały przewodnik po kościołach pielgrzymkowych wielkiej drogi św. Jakuba z Komposteli. Zostały pokróctce i barwnie przedstawione kościoły z tego szlaku, a także inne: a więc w Hiszpanii, Langwedocji, Burgundii, nad środkowym biegiem Loary, w Owernii, Prowansji, we Włoszech, w krajach germańskich i wreszcie w Polsce: Gniezno i Kraków. Autor, historyk sztuki i teolog zarazem, starał się uchwycić związki między faktami religijnymi a powstającą architekturą i plastyką. „Było rzeczą ze wszech miar wskazaną — pisze Autor — aby dzieje architektury powstającej na szlakach pielgrzymkowych, rzucić na tło niezwykle w swoich rozmiarach zjawiska religijnego, jakim były wówczas ustawiczne i liczne peregrynacje dewocyjne. Ta metoda bardzo ułatwiła zrozumienie strony funkcjonalnej budowli sakralnej, otwierającej swe podwoje na przyjęcie niezliczonych nieraz rzesz pątników” (s. 3).

Z kolei biblista znajdzie w omawianej pracy przykłady wyrażania w plastyce okresu średniowiecza pojęć i scen biblijnych. „Przy opisach ikonograficznych plastyki romańskiej nie można było pominąć uwypuklenia tendencji w ówczesnej teologii, która szukała swego oparcia w Piśmie św. Przedstawienia biblijne, których tak wiele spotykamy na portalach i kapitelach romańskich kościołów, nie były bynajmniej beładnym ilustrowaniem historii świętej, lecz w myśl założeń teologicznych miały stawić przed oczy i wrażliwe dusze pielgrzymów mniej lub więcej skrócony, ale integralny cykl dziejów zbawienia” (s. 3—4). Studium ks. P., jakkolwiek pomyślane jako praca z zakresu historii sztuki romańskiej, okazuje się jednak wcale ważnym przyczynkiem do poznania średniowiecznej hermeneutyki biblijnej, która odegrała tak decydującą rolę w rozwoju myśli teologicznej, a której kapitalne dzieło poświęcił o. de Lubac.

Omawiana praca została pomyślana jako skrypt akademicki dla studiujących historię sztuki kościelnej. Widać jednak w niej pewien pośpiech w szacie językowej i graficznej. Bardzo by się prosiła mała mapka szlaków pielgrzymich, zwłaszcza kompostelańskiego, oraz omawianych kościołów. Jest wiele błędów wynikłych chyba ze złego odczytania manuskryptu. Pół biedy, jeśli dotyczy to znanych polskich słówek, natomiast jest o wiele gorzej, a nawet całkiem źle, gdy odnosi się to do nazw i dat, co może stać się przyczyną przykrew dezinformacji u czytelnika. Z braku erraty wydawniczej wynotowuję wyłapane błędy i najważniejsze omyłki (na podstawie erraty autorskiej).

- s. 11 nr 69: winno być: Les trésors
- s. 13 w. 8 winno być: Tours (zamiast: Tarsu), podobnie: s. 19
- s. 17 w. 12d winno być: Klotara
- s. 17 w. 3d: winno być: przypłacało
- s. 22 w. 16d: XVIII
- s. 31 w. 4d: Porta (zamiast: Portal)
- s. 35 w. 4: Leonu
- s. 35 w. 9d: „Adám” (zamiast: „Amen”)
- s. 71 w. 2d: Izydora
- s. 77 w. 12: Caesarodunum
- s. 81 w. 18d: coenobium (także s. 80 w. 12d: coenobiorum)
- s. 88 w. 15: frankońskie
- s. 92 w. 1: antependium
- s. 97 w. 6d: Notre-Dame du Port
- s. 103 w. 5: „Provincia Gallia Narbonensis”
- s. 117 w. 1: Székesfehérvár
- s. 117 w. 2: XIII
- s. 124 w. 9d: podboju (zamiast: pokoju)
- s. 141 w. 12d: gurcki (zamiast: grecki, ale chyba byłoby lepiej: w Gurk)
- s. 149 w. 11: jego (zamiast: jako)

s. 169 w. 1: Pantaleona
 s. 174 w. 15d: Czaślawa (zamiast: Czesława)
 s. 177 w. 10d: d'Arquien

Byłoby dobrze, gdyby nowe wydanie, przejrzone i poprawione, tej bardzo ciekawej i cennej w literaturze polskiej pracy ukazało się w lepszej szacie graficznej wzbogacone w większą ilość ilustracji omawianych zabytków. Gdyby tak tą pozycją zainteresowało się jedno z wielkich wydawnictw artystycznych, powstałby z tego — śmiem twierdzić — piękny album sztuki.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

ROMAN MARIA ZAWADZKI, *Spuścizna pisarska Stanisława ze Skarbmierza*. Studium źródłoznawcze, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1979, ss. 268 + 16 ilustr.

Postać Stanisława ze Skarbmierza, kanonika krakowskiego, uczonego dekretysty, doradcy biskupiego, pierwszego rektora odnowionego Uniwersytetu Krakowskiego, jednego z najwybitniejszych kaznodziej z przełomu XIV i XV wieku — była przedmiotem niewielu opracowań. Podstawowym założeniem omawianego studium jest statystyczne zestawienie i omówienie wszystkich pism Skarbmierczyka oraz zebranie dokładniejszych wiadomości na temat ich przekazów rękopiśmiennych. Autor zrealizował te założenia dając pełny wykaz incypitów pism mistrza ze Skarbmierza, jak również opis wszystkich rękopisów, zawierających choćby fragment jego tekstów. Jest to zatem typowa praca źródłoznawcza, której metoda i zasady opracowania zebranego materiału nie mieszczą się w ramach niniejszej recenzji, natomiast przedmiotem niniejszego omówienia będzie aspekt homiletyczno-biblijny spuścizny mistrza Stanisława.

Zasługą pracy Zawadzkiego jest morfologia zbioru pism Stanisława ze Skarbmierza, który przedstawia się nam przede wszystkim jako zbiór kazań. Słusznie uważa Autor, że *sermo* jest charakterystyczną formą w dorobku pisarskim Skarbmierczyka, a w tym zbiorze tekstów przyjęty termin *kazanie* jest umowny „i należy pod tą nazwą rozumieć również inne formy literackie, jak homilię, ekshortację, mowę, panegiryk, a także traktat itp.” (s. 125). Rzecz znamienita, że wszystkie kazania Stanisława oparte są w jakiś sposób na Piśmie Świętym. Autor podaje tego przyczynę: zwrot do Biblii jako reakcja na dzieła Wiktela (s. 147). Wydaje się, że można by dodać jeszcze inne przyczyny. Można by tutaj postawić tezę o początkach polskiej homilii (polskiej, tzn. choć po łacinie, ale przez polskiego duchownego w Polsce). Jakże współcześnie brzmi zdanie mistrza Stanisława: „Item non debet praedicator aliud nisi Scripturas sacras vel eis consonantia praedicare” (s. 148) — można by to uznać za wypowiedź Vaticanum II! Zabiegiem formalnym są tzw. *verba thematis*, które pochodzą prawie wyłącznie z Wulgaty (s. 135). Autor badając, zresztą pobieżnie, cechy stylistyczno-językowe kazań Stanisława stwierdza ich całkowitą zależność od Wulgaty i stawia tezę, że Stanisław — z wykształcenia prawnik, a nie teolog — znał na pamięć całe Pismo Święte (s. 142). Przychylając się jak najbardziej do tej tezy, osobiście nie godzę się na owo rozróżnienie pomiędzy teologiem a prawnikiem; w średniowieczu prawnicy byli wybitnymi teologami i na odwrót, a w każdym razie i jedni, i drudzy wyrosli niejako na Wulgacie. Zawadzki, wierny założeniom swej pracy, nie wgłębia się w zagadnienie znajomości egzegetycznych mistrza Stanisława, niemniej jednak szkoda, że dla porównania nie zaglądał do

Repertorium biblicum medii aevi, w opracowaniu F. Stegmüllera i (od 1976) N. Reinhardta (Matriti 1940—1980), które osiągnęło już jedenaście tomów.

Uważam pracę Zawadzkiego za cenny wkład w historię kaznodziejstwa polskiego, a także za pewien przyczynek do historii polskiej egzegezy średniowiecznej. Nie ulega wątpliwości, że spuścizna literacka królewskiego kaznodziei i rektora Uniwersytetu, Stanisława ze Skarbimierza czeka jeszcze na dokładne rozpracowanie w postaci mniejszych lub większych prac monograficznych. Wydane w starannej szacie graficznej, na doskonałym papierze, studium Zawadzkiego przynosi chlubę krakowskiej szkole tekstologicznej. Wydawnictwu Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie, a myślę, że będzie także służyć jako nieodzowne vademecum dla przyszłych badaczy spuścizny pisarskiej Stanisława ze Skarbimierza, którego nieznanemu pisarz katedralny, odnotowując jego nekrolog w Kalendarzu krakowskim, określił jako „iurista et theologus maximus ... orphanorum et pauperum pater piissimus”.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Działalność Instytutu Anthropos w dziedzinie lingwistyki, etnologii i religioznawstwa. Praca zbiorowa pod red. H. Zimonia SVD (Materiały i Studia Księży Werbistów, nr 17), Pieniężno 1980, ss. 284.

Prezentowana praca składa się z dwóch części. Część pierwsza zawiera w uzupełnionej i poszerzonej formie referaty sympozjum, jakie zostało zorganizowane w Misyjnym Seminarium Duchownym Księży Werbistów w Pieniężnie w 1979 r. z okazji 25. rocznicy śmierci ks. Wilhelma Schmidta SVD (1868—1954), światowej sławy etnologa, lingwisty i religioznawcy, założyciela Instytutu i czasopisma „Anthropos”. Mamy tutaj przedstawioną sylwetkę W. Schmidta i ocenę jego dorobku naukowego, jak również krytyczne spojrzenie na jego tezę o monoteistycznym charakterze religii środkowoafrykańskich Pigmejów Bambuti z punktu widzenia współczesnych badań etnologiczno-religioznawczych. Jest dalej mowa o pracach ucznia Schmidta, ks. P. Schebesty SVD; ciekawą okazuje się prezentacja recepcji szkoły kulturowo-historycznej w religioznawstwie polskim; godnym uwagi jest artykuł o założeniowości religioznawstwa w świetle filozofii. „Badać religię — pisze autor artykułu ks. A. Bronk SVD — może każdy, kto dysponuje elementarną wrażliwością na zjawiska religijne, rozwijaną przez kontynuowane studia oraz odpowiednią do przedmiotu metodą badania” (s. 94). Są to wnioski bardzo ważne dla dialogu światopoglądowego u nas. W końcu jako dopełnienie tej części znajdujemy rozprawę z dziedziny Nowej Gwincei i indonezyjskich ludów pierwotnych.

W części drugiej zostały opublikowane rozprawy z dziedziny etnologii religii i religioznawstwa oraz artykuły informacyjne. Bibliistów i liturgistów może zainteresować artykuł o instytucji inicjacji młodzieży u środkowoafrykańskich Pigmejów Bambuti. Pióra redaktora książki są artykuły informujące o działalności naukowej Instytutu Anthropos, o charakterze i tematyce międzynarodowego czasopisma etnologicznego i lingwistycznego „Anthropos” oraz o działalności naukowo-dydaktycznej katedry historii i etnologii religii KUL, a zwłaszcza jej pierwszego kierownika, ks. prof. Teofila Chodźdźy SVD (1909—1979). Na koniec bardzo użyteczna jest bibliografia etnologiczno-religioznawcza artykułów opublikowanych w czasopiśmie „Anthropos” tomy 1—74 (1906—1979).

W sumie otrzymaliśmy ważny przegląd dorobku naukowego etnologiczno-religioznawczej szkoły werbistów zgrupowanej wokół Instytutu An-

thropos i jej przedstawiciele w Polsce. Wyniki tych badań powinny zainteresować egzegetów, zwłaszcza Starego Testamentu. Nieraz bowiem (np. na Kongresie Studiów ST w Rzymie w 1968 r.) egzegeci zwracali uwagę na potrzebę uwzględnienia badań etnologiczno-religioznawczych na terenie biblijnym. Warto przypomnieć, że w Polsce wielu bibliotów interesowały problemy, które dzisiaj nazywamy religioznawczymi (J. Archutowski, J. Kruszyński, E. Dąbrowski). Wreszcie recenzowana praca powinna zostać zauważona u nas i uwzględniona przez świeckich religioznawców.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

KSIAŻKI NADEŚLANE DO REDAKCJI

1. Cognar Yves OP, *Kościół jako sakrament zbawienia*. Przekł. Tomasz Mazuś. W-wa 1980, PAX, s. 213, zł 40.
2. Fros Henryk SJ, *Wprowadzenie do Mszy Świętych*, cz. I. W-wa 1980, ATK, s. 534, zł 400.
3. Kiełbasa Antoni SDS, *Zgromadzenie Sióstr Rodziny Betańskiej 1930—1980*. Kraków 1980, Wydawnictwo XX Salwatorianów, s. 53.
4. Lichniak Zygmunt, *Owocowanie ksiązkami*. W-wa 1981, PAX, s. 213, zł 40.
5. *Nauka a rozwój Kraju — Wybrane problemy Ossolineum*, pod. red. Edwarda Hałoni. Wrocław 1980, PAN, s. 322, zł 75.
6. Nemetschek Monika, *Tysiąc i jedno pytanie*. Przekł. Ireny Gano. W-wa 1981, PAX, s. 94, zł 40.
7. Pałyga Jan ks., *Wiara i niewiara*. Poznań — W-wa 1980, Pallotinum, s. 177, zł 100.
8. *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*:
t. 25: św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw namichejczykom*. Tłum. J. Sulowski, wstęp i opracowanie ks. Wincenty Myszor. W-wa 1980, ATK, s. 399.
9. *Polskie teksty ascetyczne*:
t. I: *Wybór pism Marii Kartowskiej*. Oprac. o. Joachim Roman Bar OFMConv. W-wa 1981, ATK, s. 268.
t. II: *Wybór pism Zofii Pauli Tajber i Kazimierzy Gruszczyńskiej*. Oprac. o. Joachim Roman Bar OFMConv., W-wa 1981, ATK, s. 382.
10. Praca zbiorowa, *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*. W-wa 1981, ATK, s. 577, zł 360.
11. Stopniak Franciszek ks., *Franciszek Jaczewski — biskup lubelski*. W-wa 1981, ATK, s. 263.
12. Subera Ignacy ks., *Synody prowincjonalne arcybiskupów gnieźnieńskich — Wybór tekstów ze zbioru Jana Węzyka z r. 1761*. W-wa 1981, ATK, s. 339, zł 120.
13. Świeżawski Stefan, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*. T. V: *Wszehświat*. W-wa 1980, ATK, s. 460+20 ilustr., zł 200.
14. *Wybór listów sługi Bożej Marii Franciszki Siedlińskiej — założycielki Zgromadzenia Sióstr Najświętszej Rodziny z Nazaretu*. Rzym 1975, Papieski Inst. Stud. Kościelnych, s. 349.

UROCZYŚĆ ŚW. SZCZEPANA

26 grudnia

TEOLOGIA MĘCZENSTWA

(Dz 6, 8—10; 7, 54—60; Mt 10, 17—22)

Kto wytrwa aż do końca, ten będzie zbawiony (Mt 10, 22).

1. Wstęp. W szeregu osób zdążających do żłóbka Bożej Dzieciny przychodzi w dniu dzisiejszym po aniołach i po pasterzach św. Szczepan, pierwszy męczennik. Przynosi on Chrystusowi w ofierze najwspanialszy dar: zakrwawioną palmę swojego męczeństwa. Jego obecność w betlejemskiej grocie jest odpowiedzią miłości ludzkiej na miłość bożą. Św. Szczepan zrozumiał sens i cel Bożego Narodzenia. Zrozumiał, że jest ono pełnym i wspaniałym objawieniem się miłości Boga do ludzi. I na taką miłość, miłość bez granic, trzeba również odpowiedzieć bezgraniczną miłością.

Faryzeusze ukamieniowali św. Szczepana. Wydawało się im, że go pokonali. Tymczasem on zwyciężył. Zwyciężył dlatego, bo miłość zawsze zwyciężała. Wyrazem i zewnętrznym znakiem tego zwycięstwa są jego słowa, które słyszeliśmy przed chwilą w przeczytanej lekcji: *Panie nie poczytaj im tego grzechu* (Dz 7, 60). Trzeba nosić w sercu swoim przeogromną miłość, by w momencie śmierci modlić się za tych, którzy śmierć zadają. Św. Szczepan zaprezentował nam właśnie taką klasę swej miłości. Dlatego nie umarł, dlatego żyje i dlatego razem z nami staje dziś w betlejemskiej grocie, aby nam i całemu światu powiedzieć, że śmierć z miłości jest zwycięstwem i tylko ona jedynie może stanowić podstawę do pełnego zjednoczenia z Chrystusem.

2. W dzisiejszej ewangelii Chrystus przygotowuje swoich uczniów na różne niespodzianki czekające ich w życiu. Nie tai przed nimi trudności i prześladowań, na jakie będą narażeni. Jednocześnie mówi do nich: *będą was wydawać sądom i w swych synagogach będą was biczować, nawet przed namiestników i królów będą was wodzić z mego powodu* (Mt 10, 17n), *ale ufajcie, jam zwyciężył świat!* Apostoł Jezusa Chrystusa, jego uczeń a także każdy chrześcijanin już przez samo to, że się przyznaje do Chrystusa, bardzo często jest dzisiaj lekcją, poniżany a może nawet i prześladowany. Świat

dzisiejszy nie jest entuzjastą nauki Chrystusa. Często słyszy się dziś z wielu ust słowa, które nie schodziły z ust faryzeuszów: *Twarda jest ta mowa, któż jej słuchać może?* A jednak ta mowa, te słowa mają moc zbawiania i porządkowania świata. Gdyby ludzie chcieli w całości przyjąć naukę Chrystusa, gdyby ją wcielili w swoje życie, nie mielibyśmy męczenników za prawdę, nie byłoby obozów koncentracyjnych i wojen, zniknęłyby nienawiści i uprzedzenia, wszyscy staliby się dla siebie braćmi i przyjaciółmi.

Niech krew spływająca dziś z rozbitej głowy św. Szczepana i rozlewająca się po całym świecie, będzie dla nas przestrogą i ostrzeżeniem, że niczego nie osiągnie się przez nienawiść, że nie zbuduje się nowego świata przez niepokoje i wojny, że jedynym lekarstwem na rany współczesnej ludzkości są szeroko rozwarte kochające nas ramiona Boskiego Dzieciątka Jezus.

3. W dzisiejszej ewangelii Chrystus poucza nas, że musimy cierpieć, że cierpienia są nieodłącznym towarzyszem naszego życia, ale nie wolno nam się pod ich ciężarem załamywać. Chciejmy Mu tylko zaufać. Chciejmy przejąć się jego nauką tak na śmierć i życie.

Przed wszystkim cierpienia były udziałem Jego życia. Przypomniał to Chrystus swoim uczniom w czasie Ostatniej Wieczerzy. Powiedział im wtedy: *Sługa nie jest większy od swego Pana. Jeśli mnie prześladowali i was prześladować będą... wszystko to będą wam czynić z powodu mego imienia* (J 15, 20n). Św. Szczepan nie z innego powodu poniósł śmierć męczeńską, tylko dlatego, że głosił Chrystusa i jego dobroć. Jako diakon rozdawał im chleb, a oni za to rzucali na niego kamienie. Uczył ich o miłości, a oni w zamian za to częstowali go faryzejską nienawiścią. Wyjaśniał im w chrystusowym duchu prawdy objawione, a oni go posądzali o fałszowanie Słowa Bożego. Każdy jego czyn interpretowali opacznie i dlatego wszystko to skończyło się tak tragicznie.

Często kiedy pragniemy szczerze i nieraz z najlepszą intencją służyć Chrystusowi, spotykamy się z uprzedzeniem i krytyką. Nie wolno nam się wtedy załamywać. Obowiązuje nas wówczas, jak mówi Chrystus w dzisiejszej ewangelii, roztropność, prostota i wytrwałość. To są podstawowe przymioty prawdziwego wyznawcy i naśladowcy Chrystusa, w imię Chrystusa umieć wspinałomyślnie przebaczać. Umiierający św. Szczepan przebaczał swoim prześladowcom. I nie tylko im przebaczał, ale jeszcze usprawiedliwiał ich przed Bogiem i modlił się za nich: *Panie nie poczytaj im tego grzechu* (Dz 7, 60), tak wstawiał się za nimi.

Czy umiemy wobec naszych prześladowców zająć taką postawę? To nie jest łatwa postawa. Czasami wszystko w nas burzy się przeciwko niej. Nie potrafimy opanować siebie. Idźmy wtedy po lekcję do uroczyściego dziś Świętego. Skąd czerpał św. Szczepan siłę do modlitwy za swoich prześladowców? Nie skądinąd jak tylko od swojego Mistrza. W Jezusowej szkole można się nauczyć wszystkiego.

Dlatego rozumiemy dziś jego obecność przy żłóbku. Kościół nie przez przypadek nam go tu dziś pokazuje. Pragnie nas bowiem nauczyć jednego: że jeśli jest nam nieraz w życiu źle i ciężko, to idźmy do Jezusa, wypowiedzmy przed Nim nasze żale, otwórzmy przed Nim nasze serca, w myśl słów naszej kołedy:

„Oddajmy mu pokłon boski, On osłodzi nasze troski”.

4. **Zakończenie.** Jezusa w betlejemskim żłóbku nie będziemy zbyt długo oglądać. Szybko minie okres Bożego Narodzenia. Ale pozostanie z nami eucharystyczny Chrystus, pozostanie Chrystus na ołtarzu we Mszy św. Jednoczmy się z Nim już od dziś, by życie nasze było piękniejsze i lepsze. Amen.

ŚWIĘTO ŚWIĘTEJ RODZINY

WYCHOWANIE DZIECKA

(Syr 3, 2—6; 12—14; Kol 3, 12—21; Łk 2, 22—40)

*Dziecię zaś rosło i nabierało mocy
napelniając się mądrością a łaska
Boża spoczywała w Nim (Łk 2, 40).*

1. **Wstęp.** Czterdziestego dnia po narodzeniu się Jezusa Matka Najśw. i św. Józef przynieśli Boskie Dziecię do świątyni. Przynieśli je dlatego, bo Prawo Mojżeszowe, któremu zawsze byli wierni, nazywało matce, złożyć Bogu w ofierze każdego pierworodnego syna. Czyniły to wszystkie matki izraelskie, z tą tylko różnicą, że składały za swoje dzieci okup i zabierały je uszczęśliwione z powrotem do domu. Matka Najśw. choć złożyła okup za Jezusa i zabrała Go ze sobą, to On już nie był jej własnością. Od tego momentu Jezus już będzie całkowicie należał do świątyni, już pozostanie na zawsze w domu swojego Ojca. Ofiarowanie Go w świątyni to symbol i wyraz późniejszego ofiarowania się Jezusa za zbawienie całego świata.

Jezus, Maryja i Józef obecni w świątyni to jedyna na świecie Najświętsza Rodzina, która pozostanie dla naszych rodzin na zawsze wzorem i przykładem idealnego chrześcijańskiego życia. Jej fundamentalną i podstawową troską była troska o dziecko. Jaki na tym odcinku Najśw. Rodzina zostawiła nam przykład?

2. Przede wszystkim świeci nam ona dziś przykładem religijnego wychowania dzieci. Przyniesienie Jezusa do świątyni nie było tylko zwykłym wypełnieniem przepisów prawa. Miało i ma dziś dla nas o wiele głębszą wymowę. Uczy nas jednej wielkiej prawdy: że start do życia każdego dziecka powinien się zacząć w kościele. Kościół przyjmuje każde nowonarodzone dziecko, włącza je w nawias chrze-

ściajańskiego życia i przez sakrament chrztu św. czyni z niego dziecko boże. Kościół także karmi dzieci, kiedy one przystępują do pierwszej Komunii św. i kiedy już w sposób świadomy i pełen dziecięcej ufności jednoczą się z Chrystusem, przyrzekając mu swoją miłość i swoje dziecięce do Niego przywiązanie. Za żadną cenę nie wolno, ani tej miłości, ani tego przywiązania, osłabiać ani rozluźniać. Wzmacnia je w sposób szczególny nauka religii. Rodzice dbający o religijne wychowanie dzieci podobni są do Najśw. Rodziny, która z tej właśnie racji zawsze mocna była Bogiem.

Troska rodziców o powiązanie ich dziecka z Kościołem, powinna być zasadniczą troską ich życia. Wartości, które dziecko w pierwszych latach swojego życia otrzymuje od Kościoła są, chciałoby się powiedzieć, wiecznotrwale i wyciskają niezatarte znamię na ich osobowości. Choćby z czasem na skutek różnych okoliczności i życiowych sytuacji dziecko zgubiło swoją drogę do Kościoła i na jakiś czas nawet odeszło od Boga, to i tak wcześniej czy później do niego wróci, jeśli już w swojej młodości przywiąże się do Niego i zakosztuje autentycznej Bożej miłości.

Jakże godni zatem wielkiej pochwały są ci rodzice, którzy o tym pamiętają. Ci, którzy już od wczesnej młodości prowadzą swe dzieci do kościoła, którzy z nimi w niedzielę przychodzą na Mszę św. i którzy ukazują im dobrego Boga, tego — który kocha wszystkich ludzi, a szczególnie kocha małe niewinne dzieci. Rodzicom, którzy na tym punkcie mają pewne opory można przypomnieć słowa samego Chrystusa: *Pozwólcie dzieciom przyjść do mnie i nie zabraniajcie im; do takich bowiem należy królestwo Boże* (Łk 18, 16).

3. Drugim miejscem, w którym wychowują się dzieci jest dom, rodzinny dom. Dzisiejsza ewangelia mówi, że Matka Najśw. i św. Józef po ofiarowaniu Jezusa w świątyni wrócili z Nim do swojego domu, do Nazaret, a *dziecię rosło tam i nabierało mocy, napelniając się mądrością a łaska Boża spoczywała na Nim* (Łk 2, 40). Dwóch miejsc nic nie zastąpi dziecku: kościoła i domu. Najpiękniejsze przedszkola, wspaniałe urządzone domy dziecka, nowoczesne żłobki wszystko to jest dobre, nawet bardzo dobre, ale brakuje im jednego: ciepła rodzinnego domu. Może ten dom być ubogi, może w nim brakować elementarnych rzeczy potrzebnych do istnienia i życia, może nawet czasami głód zaglądać do niego, ale jeśli jest w nim matka, to jest wszystko. Św. Bernard mówi, że „*źle jest człowiekowi na ziemi bez ojca, ale beznadziejnie źle jest bez matki*”. Matka jest słońcem, które dom oświeca; ciepłem, które go ogrzewa; cementem, który dom ze-spala i łączy. Czym byłby nazaretański domek, gdyby w nim nie było matki, tej matki — która wpatrzona w Jezusa wierna swoim matczynym obowiązkom razem ze św. Józefem pracowała nad tym, jak mówi ewangelia, by *Jezus wzrastał fizycznie, napelniał się mądrością i by łaska Boża spoczywała na Nim* (Łk 2, 40).

W tym krótkim powiedzeniu zawarty jest cały program wychowawczy każdego rodzinnego domu. Sprawadza się on do trzech czynności: troski o należytą fizyczny rozwój dziecka, troski o jego rozwój intelektualny i troski o religijne wychowanie dziecka. Te trzy czynności zsynchronizowane i zespolone ze sobą, zapewniają każdemu dziecku nie tylko piękny charakter ale także i świetlaną przyszłość. Gdyby rodzice pomyśleli o tym, nie byłoby dziś dzieci „uciekierów” z rodzinnych domów, nie wychowywałaby dzieci ulica, czy złe towarzystwo, ale wszyscy tęskniliby za domem rodzinnym, bo czuliby w nim oazę szczęścia, atmosferę życzliwości, miejsce — w którym wszyscy wzajemnie i szczerze się kochają.

4. **Zakończenie.** Moi Drodzy! Dziś obchodzimy uroczystość Najśw. Rodziny. Myślę, że każda nasza rodzina, choćby była najdoskonalszą i świętą znajdzie zawsze w Najśw. Rodzinie z Nazaretu dla siebie wzór i przykład do naśladowania. Przyglądajmy się często tej jedynej i niepowtarzalnej na świecie rodzinie i myślimy o tym, czego naszym rodzicom jeszcze nie dostawa. Prośmy dziś małego Jezusa, by przykładem swoim i łaską swoją zachęcił wszystkich w naszych rodzinach do zrozumienia tej prawdy, że człowiek wychowuje się wszędzie ale przede wszystkim w kościele i w rodzinnym domu. Amen.

ZAKOŃCZENIE STAREGO ROKU

31 grudnia 1981

DZIĘKUJEMY BOGU ZA CZAS

(1 J 2, 18—21; J 1, 1—18)

„A Słowo stało się ciałem
i zamieszkało między nami” (J 1, 14).

1. **Wstęp.** W ostatni dzień roku, bardziej aniżeli kiedy indziej uczujemy słusność słów św. Jana, że *świat przemija i pożądlivość jego, ale kto czyni wolę pańską ten trwa na wieki* (1 J 2, 17). Rozumiał to dobrze św. Paweł, Apostoł Narodów, dlatego w liście do Koryntian napisał: *Przemija postać tego-świata* (1 Kor 7, 31). Wszystko wokół nas przemija, *tu miejsca trwałego nie mamy, ale przyszłego szukamy* (Hbr 13, 14).

Nie przemija tylko Chrystus. On jest ten sam wczoraj, dziś i na wieki. On trwa. Jego istnienie i trwanie od wieków, i w czasie napełnia nas nadzieją, że my także trwać będziemy, choć skończy się kiedyś dla nas czas ziemskiego bytowania. Będziemy trwać, dzięki temu Słowu, o którym mówi dzisiejsza ewangelia, które *stało się*

ciałem i zamieszkało między nami (J 1, 14). Chrystus, odwieczne Słowo, zaistniał w czasie i zamieszkał między nami, aby między innymi nauczać nas jak szanować czas, największą i najwspanialszą wartość, jaką otrzymaliśmy od Boga. Dziś, kiedy zebrani tu w świątyni uroczystym nabożeństwem kończymy przeżyty przez nas 1981 rok, warto się zastanowić nad tym, jak ten rok przeżyliśmy, jak wykorzystaliśmy dany nam przez Boga drogocenny i jakże szybko przemijający czas.

2. Przede wszystkim podziękujemy Bogu za ofiarowany nam przez Niego czas. Czas jest święty, ponieważ uświęcił go swoją obecnością i swoim w nim życiem sam Chrystus. On istniejąc od wieków narodził się w czasie. On stał się ciałem i zamieszkał między nami. Mało powiedzieć „zamieszkał”. On sobą wypełnił każdą godzinę, każdą minutę a nawet każdą sekundę ludzkiego czasu. W czasie żył, w czasie pracował i w określonym czasie oddał za nas swoje życie. Odchodząc z tej ziemi, po dobrze przeżytym czasie mógł powiedzieć: *Ojciec jam wstawił ciebie na ziemi, wypełniłem sprawę, którąś mi zlecił, teraz wstawił syna swego* (J 17, 4n). Jezus nie zmarnował czasu ofiarowanego mu przez Ojca Niebieskiego.

Tak jak Jezusowi, tak i nam dobry Bóg dał czas. Czyśmy się zastanowili kiedy nad wartością tego wspaniałego daru? W zeszłym roku w tej świątyni byli ludzie, których dziś już nie ma między nami. Dla nich przestał już istnieć czas, zaczęła się wieczność. My, jednak jeszcze żyjemy, przyszlśmy do tej świątyni, aby właśnie dziś podziękować Bogu za czas. Gdyby nam ktoś w tej chwili powiedział, że za godzinę skończy się nasz czas, Bóg przetnie nić naszej ziemskiej wędrówki, jakbyśmy zareagowali na tę wiadomość? Cobyśmy zrobili, gdyby przed nami stał Chrystus i gdyby odezwał się do nas: *Szalony, tej nocy zażądam twej duszy od ciebie, komu więc przypadnie to coś przygotował?* (Łk 12, 20). Zabiegamy o wiele ziemskich rzeczy, zapracowujemy się na śmierć, poświęcamy większość chwil naszego życia zdobywaniu materialnych dóbr, zapominając o tym, że szybko i bezpowrotnie biegnie obok nas czas, a my wszyscy krokami olbrzymów zbliżamy się ku krainie mogił i krzyżów. Pomyślmy dziś o tym i z głębi naszego serca podziękujemy Bogu za to, że nosimy dziś jeszcze w swoim ręku czas, jutro on może już nie być naszą własnością.

3. Przepróśmy Boga za zmarnowany czas. Kard. Bertram, były arcbp Wrocławia opisuje w swej książce *Charyzmaty pracy i duszy kapłańskiej*, że kiedyś razem z pocztą otrzymał od 12-letniego chłopca list, aby mu przesłał swój autograf, jest bowiem zbieraczem autografów wielkich ludzi. Po przeczytaniu tego listu, zdrynął powiedział do siebie, nie mam czasu odpisywać na takie listy i wrzucił list do kosza. Ale coś go tchnęło, po pewnym czasie wyjął list i odpisał chłopcu, załączając obok autografu cenną sentencję: „stracony

nigdy nie wróci czas". Po upływie 12 lat otrzymuje drugi list od tego samego chłopca, który zaprasza go na swoje prymicje. Autor wyjaśnił w liście kardynałowi, że to on właśnie stał się sprawcą jego powołania. Byłem bardzo niedobrym dzieckiem, nie uczyłem się, marnowałem czas, sprawiałem wiele przykrości rodzicom, ale kiedy przeczytałem w przysłanym do mnie liście zdanie: „Stracony nie wróci nigdy czas”, przejąłem się tym bardzo. Postanowiłem zmienić się i już nie zmarnować ani jednej chwili czasu. Rezultatem tego są skończone przeze mnie studia i otrzymane kapłaństwo. Proszę przyjechać na moją pierwszą Mszę św., bo pragnę podziękować mojemu dobroczyńcy za skierowanie mnie na dobrą drogę życia.

Moi Drodzy! Czy nie warto dziś, tu w tej świątyni, powiedzieć do siebie tych samych słów. Stracony nie wróci nigdy czas! Czy nie warto przeprosić Boga za zmarnowane przez nas chwile, za ten czas który nam tak stale przecieka przez palce, za godziny, dni, a nawet i miesiące, które przeżywamy o niczym. I nie tylko przeżywamy o niczym, ale zamiast wypełnić je bogatą treścią, napełniamy je grzechem, niegodnym człowieka postępowaniem. Przed oczy Twoje Panie winy nasze składamy!

4. Przyrzeknijmy Bogu od dziś lepiej wykorzystywać czas. Przede wszystkim wykorzystajmy go na pracę nad sobą. Pogłębiajmy swoje wnętrze i swoją więź z Bogiem. Więcej się módlmy. Nie dajmy się zarazić herezji aktywności. Pamiętajmy o tym, że czas poświęcony na modlitwę owocuje stokrotnie i czyni nawet nasze ziemskie życie bardziej owocnym i produktywnym. Myślmy o tym, że z każdej straconej chwili zdamy kiedyś przed Bogiem rachunek. Bóg jest Bogiem czasu i Bogiem naszej świętości.

Więcej czasu poświęcajmy na pomoc bliźnim. Dziś szczególnie jest dużo ludzi, którzy potrzebują naszej pomocy. Są biedni, którzy potrzebują chleba; strapieni, którzy czekają na nasze pocieszenie; chorzy na odwiedzenie, samotni i opuszczeni na pokrzepienie. Czas poświęcony dla tych ludzi nie tylko liczy nam się w niebie ale także i waży. „Mnóżmy się wszyscy przez czyny żyjące a będą z nas wszystkich tysiące”.

5. Zakończenie. Msza św., w której obecnie uczestniczymy jest dziękczynieniem. To jest ofiara dziękczynna. Niech ona rozbudzi w nas uczucia wdzięczności Bogu za wszystko, co od Niego w ubiegłym roku otrzymaliśmy, szczególnie za drogi nam i tak bardzo w życiu człowieka potrzebny czas. Amen.

IDZIEMY W NOWY ROK W IMIĘ JEZUSA I JEGO MATKI MARYI

(Lb 6, 22—27; Ga 4, 4—7; Łk 2, 16—21)

*Maryja zachowywała wszystkie te sprawy
i rozważała je w swoim sercu (Łk 2, 19).*

1. Wstęp. Dziś w uroczystość Nowego Roku, Kościół ukazuje nam dwie postacie: jeszcze raz stawia nam przed oczy nowonarodzone Dziecię Jezus i jeszcze raz zwraca naszą uwagę na jego Matkę, Najśw. Maryję Panę. Jakby chciał przez to powiedzieć, że nie wyobraża sobie pełnego chrześcijańskiego życia bez powiązania się z tymi właśnie osobami. Jezus i Maryja to dwie najbliższe wierzącemu człowiekowi postacie. Dzisiejsza ewangelia ukazuje nam je w kontekście adoracji, jaką złożyli Najśw. Rodzinie ubodzy betlejemscy pasterze. Adoracja ta zapadła głęboko w serce Maryi, co św. Łukasz wyraził krótkim, ale wiele mówiącym zdaniem: *Maryja zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w sercu swoim (Łk 2, 19).*

Maryja, tak jak przystało na matkę przeżywała głęboko wszystko to, co dotyczyło Jej syna. Świadoma faktu, że jest Matką Zbawiciela świata, uczyni teraz wszystko, by to zbawienie przybliżyć ludzkości. Wierna mojąszowemu prawu ósmego dnia nada synowi swojemu imię Jezus, *którym nazwał je anioł, zanim poczęło się w łonie matki (2, 21).* Jezus i Maryja to dwie postacie, z którymi wkraczamy pełni ufności i nadziei w nowy, jakże dla nas niepewny i tajemniczy rok 1982.

2. Jesteśmy spokojni, bo z nami jest Jezus. Jego obecność wśród nas można porównywać do obecności światła w ciemnościach. Żyjemy w mroku, w wielkiej niepewności, ale On poucza nas, że nie wszystko co nas otacza, jest ciemnością, nie wszystko prowadzi do zguby. Są ścieżki, które On wydeptał i jeśli pójdziemy nimi, nie zginiemy. On jest światłością świata, kto idzie za Nim nie zginie na pewno. Dziś bardziej aniżeli kiedykolwiek potrzebne nam jest jego światło, jego nauka, jego opieka i jego wśród nas obecność. Nie wiemy, co nas spotka w nadchodzącym Nowym Roku; czy będzie on obfitował w radości i uśmiech, czy przyniesie nam łązy i cierpienie. Jedno jest pewne, że jeśli w nim żyć będziemy razem z Jezusem nie zginiemy.

Co znaczy żyć razem z Jezusem? Znaczy przede wszystkim przyjąć jego naukę, po to aby się nie wystudziła, nie oziębła i nie zamęliła nasza dusza. Żyjemy w czasach, w których toczy się walka o dusze ludzkie. Już nie chodzi dziś ludziom o większy czy mniejszy

skrawek ziemi, o takie czy inne granice, ale chodzi o idee i światopoglądy. Chodzi o ludzkie dusze, chodzi o wiarę lub niewiarę, o miłość lub nienawiść, o życie lub śmierć. I właśnie w tych czasach, już nie tyle trudnych ile ciekawych i wielkich staje przed nami Chrystus, dziś u progu Nowego Roku i mówi *Jam jest droga prawda i życie, każdy kto idzie za mną nie chodzi w ciemnościach* (J 14, 6).

Postawmy w tym roku na Jezusa na Jego naukę, na ewangelię. One niech będą dla nas światłością. W wątpliwych chwilach nie będziemy uciekać się do mędrców tego świata, nie będziemy szukać pociechy u wątpliwych pocieszycieli, ale jedynym naszym pocieszycielem i nauczycielem niech będzie Chrystus. Tak, jak kiedyś światłością płynącą od siebie rozświetlił mroki nocne betlejemskich pasterzy, tak dziś niech nam i wszystkim wokoło nas rozpromieni oblicza i utwierdzi w przekonaniu, że On jest światłością świata a ten, kto idzie za Nim, nie chodzi w ciemnościach. Tak więc niech w nadchodzącym Nowym Roku 1982 Jezus i tylko Jezus będzie dla nas drogowskazem, celem i sensem naszego życia.

3. Ale dzisiejsza ewangelia nie ukazuje nam tylko samego Jezusa. Widzimy Go i to jest niezwykle ważne, w ramionach Jego matki. Jezus i Jego matka to dwie najdroższe osoby, zespolone ze sobą najświętszą, miłością, mające na celu tylko jedno: szczęście zagubionego w świecie człowieka. Kościół ukazuje nam dziś najważniejszy przymiot Maryi: jej boskie macierzyństwo. Kościół zawsze cenił wysoko macierzyństwo, zawsze składa hołd każdej matce, która pochyła się nad swoim dziecieniem. Powiem więcej: Kościół patrzy na macierzyństwo jako na największą świętość. Jeśli dziś, w Nowy Rok, każe nam iść w życie z Matką Najśw., to czyni to dlatego, aby nas uratować od zguby.

To właśnie Matka Najśw., postawiona u boku Jezusa, uratowała Go od śmierci i uchroniła przed siepaczkami Heroda. Ona ciepłem swojego serca i gorącością swej miłości rozwijała Jego życie. W wielkim milczeniu i bardzo dyskretnie pomagała mu w dziele zbawiania świata. I dlatego dziś z tych samych względów Kościół stawia Ją nam przed oczy. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że człowiek, który z matką wybiera się w niepewną drogę życia, na pewno przejdzie ją bezpiecznie.

Jakże często oczy nasze napawamy miłym widokiem: matka ze swoim dzieckiem na rękę! Albo matka prowadząca dziecko za rękę. Matka pochylająca się nad swoim dzieckiem. Albo w czasie choroby dziecka na śmierć zatroskana o jego zdrowie. Dziś staje właśnie przed nami taka matka, Najśw. Matka, Matka zatroskana o nas; Matka, która chce nas prowadzić w nieznanne nam noworoczne ścieżki życia.

Tak jak wkraczamy w Nowy Rok z wiarą w Jezusa w sercu, tak wkraczamy też z ufnością i nadzieją w opiekę w tym roku Matki Bożej nad nami. Będzie to naprawdę rok maryjny. Cały bowiem Koś-

ciół w Polsce obchodził będzie w tym roku 600-letnią rocznicę obecności wśród nas Maryi w jej jasnogórskim obrazie. 600 bowiem lat temu sprowadzono do nas na Jasną Górę cudowny obraz Maryi, i od tego czasu ona jest z nami. Uświadamiając sobie już teraz tę prawdę z tym większą ufnością oddajmy się Maryi w opiekę.

4. **Zakończenie.** Msza św., w której obecnie uczestniczymy, jest potwierdzeniem prawdy, że z Bogiem pragniemy wejść w Nowy Rok 1982. Niech łaski, które teraz przez tę Najśw. Ofiarę spłyną na nas, towarzyszą nam w ciągu całego tego Nowego Roku i napelniają nas nadzieją, że kto całą swoją ufność pokłada w Bogu i Jego Matce, nigdy zawiedziony nie będzie. Amen.

II NIEDZIELA PO NARODZENIU PAŃSKIM

3 stycznia 1982

CHRYSTUS ŻYCIEM I ŚWIATŁEM

(Syr 24, 1. 2. 8—12; Ef 1, 3—6. 15—18; J 1, 1—18)

*W Nim było życie,
a życie było światłością ludzi (J 1, 4).*

1. **Wstęp.** Ile razy czytamy dzisiejszą ewangelię, tyle razy cisnie nam się na usta pytanie: Kim właściwie jest dla nas Chrystus? Obiecanym Mesjaszem, cudotwórcą z Nazaretu, nowym prorokiem, dobroczyńcą ludzkości? Gubimy się w przypuszczeniach. Każdy bowiem z tych tytułów ma jakieś pokrycie w życiorysie Chrystusa. Aby nas wprowadzić z wątpliwości i błędnych przypuszczeń, Kościół daje nam dziś do ręki prolog Ewangelii św. Jana i mówi, tam szukajcie odpowiedzi na swoje pytanie. Można powiedzieć, że ten prolog, ta dzisiejsza ewangelia są streszczeniem całego życia Jezusa. Są w nim wypunktowane dwa zasadnicze Jego przymioty: Chrystus jest życiem i Chrystus jest światłem. Wokół nich, niby wokół słońca, koncentruje się i skupia wszystko, co można powiedzieć o Chrystusie.

2. W jakim sensie Chrystus jest życiem? Przede wszystkim istniejąc od wieków u Boga, *a Słowo było u Boga (J 1, 1)*, już posiadał życie. Później, *gdy Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas (J 1, 14)*, Chrystus okazał się naprawdę Panem życia. Uzdrawiał chorych, wskrzeszał umarłych, pocieszał smutnych, wszędzie gdzie się pokazał niósł ze sobą radość i optymizm życia. Słusznie mówi św. Jan Ewangelista, że *w Nim było życie (1, 4)*. Tak więc Chrystus mając w sobie życie w pełni roz daje je wokoło siebie. Wyraźnie mówi na ten temat: *Jam się na to narodził i na to przyszedł na świat, aby owce życie miały i miały je w obfitości (J 10, 10)*. Jako

Pan życia karmi nas obficie wodą życia i chlebem życia. Jego woda jest źródłem wytryskującym ku życiu wiecznemu (J 4, 14), a chleb zabezpiecza przed śmiercią. *Kto pożywa tego chleba, żyć będzie na wieki* (J 6, 51). W takim ustawieniu zagadnienia, można powiedzieć, że *On jest zmartwychwstaniem i życiem* (J 11, 25), a ten, *kto żyje i wierzy w Niego nie umrze na wieki* (J 11, 26).

Kochamy takiego Chrystusa, który nie tylko niesie ze sobą życie, ale konkretnie to życie nam ofiaruje. Świat dzisiejszy tęskni za życiem, tak tęskni jak roślina tęskni za słońcem, kwiat za wodą, ptak za powietrzem. Jest ono nam bardzo potrzebne. Mnożymy swoje wysiłki, by uratować ginące życie, by podtrzymać słabe, rozwijać wątłe. Czy wykonując to wszystko, pomyśleliśmy choć przez chwilę, ile w tych naszych wysiłkach może nam pomóc Chrystus, źródło i dawca wszelkiego życia? Dziś, w czasach, w których życie ludzkie straciło na wartości, tak jak traci na wartości z dnia na dzień moneta, Czy szanujemy swoje życie i życie innych ludzi? Wpatrzeni w Chrystusa przyrzeknijmy mu dziś, że bardziej aniżeli dotychczas troszczyć się będziemy i cenić będziemy ten dar, który On przez swoje Boże Narodzenie dowartościował i na nowo ukazał światu.

3. Chrystus jest światłem! Życie i światło łączą się ze sobą nierozdzielnie. Nie można wyobrazić sobie życia bez światła ani światła, które by nie promieniowało na życie. Chrystus jako światłość świata ukazał się ludzkości już wtedy, gdy starzec Symeon wziął go w świątyni na swoje ręce i w uiesieniu ducha zawołał: *światło na oświecenie pogan i chwała ludu twego izraelskiego* (Łk 2, 32). Chrystus jako dewizę swojego życia przyjął słowa: *Jak długo jestem na świecie, jestem światłością świata* (J 9, 5) i w innym miejscu dodał: *Kto idzie za mną nie będzie chodził w ciemnościach, ale będzie miał światłość życia* (J 8, 12).

Ślepym ludziom otwierał oczy, aby im pokazać, że ceni i kocha światło. Cieszył się światłem, jak dzieci cieszą się słońcem. Z wielkim żalem mówił do Nikodema, że *światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemności aniżeli światło, bo złe były ich uczynki* (J 3, 19). Bardzo boleśnie przeżywał ten wielki dramat, ciąglego ścierania się w Jego życiu światła z ciemnością. Genezę tego wszystkiego widział w popełnianych przez ludzi grzechach i dlatego stwierdzał jednoznacznie, że *każdy, kto się dopuszcza nieprawości, nie widzi światła i nie zbliża się do światła, aby nie potępiono jego uczynków* (J 3, 20). Nie ulega wątpliwości, że odrzucenie od siebie światła jest pogrążeniem się w ciemnościach.

Światłość i ciemność zarówno w życiu Chrystusa jak i w naszym życiu wyrażają życie w łączności z Bogiem, albo życie bez Boga. Trzymając się Chrystusa i zachowując konsekwentnie Jego naukę, nie tylko „chodzimy w światłości” ale jesteśmy „synami światłości”. Można powiedzieć, że sami stajemy się światłem.

Jak działa na człowieka światło, świadczy o tym zachowanie się Apostołów, którzy byli świadkami przemienienia Pańskiego (Mt 17, 1—8). Kiedy zobaczyli, że *twarz Jego zajaśniała jak słońce, a odzienie jego stało się białe jak światło* (Mt 17, 2), spontanicznie zawołali: *Panie dobrze nam tu być* (w. 3). Apostołowie nie powiedzieli nam nic nowego. Komu nie jest dobrze, gdy żyje w promieniach światła? Kto za tym światłem nie tęskni? Jak bardzo czekamy na to, aby światło słońca zaświeciło nam po mrokach nocy czy szarudze jesieni? Jeśli ziemskie zwykłe ludzkie światło tyle niesie ze sobą człowiekowi radości, to cóż dopiero powiedzieć o świetle niebieskim, które promieniuje do nas od Chrystusa. Ukochem to światło, bo w nim jest szczęście i życie.

4. **Zakończenie.** Msza św. w której obecnie uczestniczymy, ukazuje nam Chrystusa, który niesie nam ze sobą te właśnie dwie wartości: życie i światło. Życie w Komunii św., a światło w Słowie Bożym. Od dziś inaczej będę patrzył na to, co słyszę w czytaniach mszalnych i inaczej będę podchodził do stołu pańskiego, gdzie karmi mnie sobą sam Chrystus: Życie i Światło. Amen.

UROCZYŚĆ OBJAWIENIA PAŃSKIEGO

6 stycznia 1982

Święto Trzech Króli

WIARA TRZECH MĘDRCÓW

(Iz 60, 1—6; Ef 3, 2—3a. 5—6; Mt 2, 1—12)

*Ujrzelśmy bowiem jego gwiazdę...
i przybyliśmy oddać mu pokłon (Mt 2, 2).*

1. **Wstęp.** Różnymi drogami Pan Bóg prowadzi ludzi do siebie. Dla jednych droga do Boga jest prosta i krótka. Ukazali im ją rodzice, dobrzy ludzie, przyjaciele. Inni z wielkim trudem i z wielką ofiarą zdążają do Niego. Nieraz skazani są na pokonywanie nieprzebytych trudności, aż wreszcie zablýśnie nad nimi światło wiary. Trzej Mędrcy odnaleźli Boga poprzez światło gwiazdy. *Ujrzelśmy bowiem jego gwiazdę na Wschodzie i przybyliśmy oddać mu pokłon* (Mt 2, 2).

Ukazanie się jednak gwiazdy to jeszcze nie wszystko. Trzeba umieć połączyć jej ukazanie się z dziejami świata. Trzeba popatrzeć na nią nie okiem fizycznym, ale okiem wiary. Krótko, trzeba uznać, że jej ukazanie się jest znakiem danym nam od samego Boga. Do tego jednak trzeba pokory, ufności i ofiary. Wszystkimi tymi wartościami legitymują się dziś Trzej Mędrcy, dlatego świecą nam dziś przykładem wspaniałej, jakby z galuksu wyjętej, autentycznej wiary. Jakie są jej przymioty?

2. Przede wszystkim jest to wiara żywa. Taka wiara ustawia człowieka na drodze, na której zawsze musi spotkać Boga. Zmusza ona człowieka do szukania Boga. Nie istnieją dla niej żadne przeszkody. Zgaśnięcie gwiazdy dla Mędrców było niewątpliwie przeszkodą, ale ta przeszkoda nie oderwała ich od Boga. Raz przekonani o jego istnieniu będą podejmować najśmielsze wysiłki, aby tylko dotrzeć do niego. Pójdą nawet do wrogów samego Boga (arcykapłanów i Heroda) i rzuca im w oczy pytanie: *Gdzie jest nowonarodzony król żydowski?* (Mt 2, 2). Jakby chcieli powiedzieć: On tu musi być wśród was, bo tu nas przyprowadziła Jego gwiazda; ta gwiazda, która nas ludzi uczonych, obserwujących bieg planet niebieskich zmylić nie może. Trzej Mędrcy szukając Chrystusa szli do Niego wsparci siłą swojego rozumu i łaską z nieba. Wykorzystując jedno i drugie, wypracowali w sobie tę wartość, która zawsze stanowiła i stanowić będzie dla człowieka jedyną podstawę jego porozumienia się i „dogadania” z Bogiem.

Czy naśladuję w tym Trzech Mędrców z dalekiego Wschodu? Czy szukam Boga siłą swojego rozumu, tak jak Go szukał św. Augustyn, błąkający się po manowcach manicheizmu i wszelkich innych herezji; albo Ernest Psichari, wnuk wielkiego Renana, zagubiony w piaskach Sahary? Albo ewangelijny Nikodem, który podczas nocnych rozmów z Chrystusem, dowiedział się, że *kto wierzy w Niego nie podlega potępieniu, a kto nie wierzy już został potępiony, bo nie uwierzył w imię Jednorodzonego Syna Bożego* (J 3, 18). Wiara, która jest wypadkową ludzkiego myślenia współpracującego z łaską bożą, przenosi góry. Módlmy się dziś w uroczystość Trzech Króli o taką wiarę.

3. Wiara Trzech Mędrców była jeszcze wiarą szukającą Boga. Wyraziła się ona uważnym odczytywaniem znaków czasu. Niewątpliwie, głównym, ale nie jedynym, znakiem ich czasów była gwiazda. Ona rozpałała ich wiarę w wielki płomień, tak wielki, że już żadne siły nie potrafiły go ugasić. Dlatego *ujrzawszy gwiazdę uradowali się radością bardzo wielką* (Mt 2, 10). Szli za nią nie zwracając uwagi na żadne przeszkody. Niemniej bardzo wnikliwie obserwowali wszystkie inne zjawiska. I dlatego dla nich znakiem czasu było wszystko, co wokół siebie zauważyli? Jeruzolima, arcykapłani, uczeni w Piśmie słyszane Słowo Boże, betlejemską grota, czy nawet sam król Herod. Nie zlekceważyli żadnego z tych znaków. Każdy z nich, rozważany na swój sposób dorzucał do ich religijnej refleksji nowe elementy. Ubogacał te treści, które już wcześniej stały się ich własnością. Utwierdzał ich w przekonaniu, że P. Bóg przemawia do człowieka różnymi sposobami.

Moi Drodzy! Czy my pod tym względem jesteśmy podobni do Trzech Mędrców? Pan Bóg w swojej mądrości i swojej dobroci dostarcza nam dziś także wiele znaków, czy my umiemy wyciągnąć

z nich odpowiednio wnioski? Czy potrafimy w cparciu o nie umocnić, pogłębić i wzbogacić swoją wiarę? Niewątpliwie takim znakiem dziś dla nas jest papież Jan Paweł II. Jego wiara, apostołska gorliwość, poświęcenie dla drugich, nie mieszczące się w ramach myślenia przeciętnego człowieka, jakby wyjęte z relikwiarza pierwszych wieków chrześcijaństwa, nie tylko wiele nam mówią, ale przede wszystkim wiele nas uczą. Od takiej wiary mogą się zapalić najbardziej ozięble i wystudzone serca ludzkie.

Innym znakiem naszych czasów jest O. Maksymilian Kolbe. Choć zginął prawie 40 lat temu, to jednak zapalony przez niego znicz wiary nie stracił po dzień dzisiejszy nic ze swojej aktualności. Ciągłe płonie, bo ciągle jest żywa pamięć tej miłości, która nie umiera; mocniejsza jest niż śmierć.

Moi Drodzy! Doceniajmy dziś wartość znaków czasu. Sami bądźmy znakami dla innych. Świećmy im tak, jak ongiś Trzem Mędrcom na drodze ich życia świeciła betlejemska gwiazda. Być znakiem wiary, to nie tylko wielki zaszczyt, ale to także nasz chrześcijański obowiązek.

Bóg dziś już nie objawia się tak jak ongiś objawiał się Mojżeszowi, prorokom czy mędrcom St. Zakonu. Dziś daje znać o sobie przez historię, dzieje ludzkości, w tym szczególnie poprzez innych ludzi. Ambicją naszą niech będzie zawsze być znakiem, prowadzącym i doprowadzającym innych do Boga.

4. **Zakończenie.** Msza św., w której obecnie uczestniczymy jest także dla nas znakiem. W kontekście dzisiejszego święta jest także naszym spotkaniem się z Chrystusem; z tym Chrystusem, z którym spotkali się kiedyś Trzej Królowie. Choć okoliczności tego spotkania są inne, to jednak treść jego jest ta sama. Prowadzi nas do uznania Chrystusa jako Boga i do zjednoczenia się z Nim na całe nasze życie. Amen.

ŚWIĘTO CHRZTU PAŃSKIEGO

10 stycznia 1982

SYMBOLIKA CHRZTU JEZUSA

(Iz 42, 1—4. 6—7. Dz 10, 34—38; Mk 1, 6—11)

*Tys jest Syn mój umiłowany
w Tobie mam upodobanie (Mk 1, 11).*

1. **Wstęp.** Bardzo przejrzysta i jednoznaczna jest scena chrztu Chrystusa. Otwiera ona, niby szeroka brama drogę do Jego publicznego nauczania. Jest w niej coś z majestatu i potęgi objawiającego

się Boga. Ale równocześnie jest coś z miłości i miłosierdzia Boga, który nade wszystkim pragnie zbawienia człowieka. Można by ją nazwać spotkaniem się nieba z ziemią. Reprezentanci nieba, tj. cała Trójca Święta rozmawiają z reprezentantami ziemi, tj. z pokutującym narodem z Janem Chrzcicielem na czele. Rzadko kiedy niebo tak wyraźnie rozmawia z ziemią. Ale kiedy już zaczniesz rozmawiać, wtedy dochodzi do odkrycia rąbka tajemnic bożych.

Słyszymy w tej rozmowie głos Ojca Niebieskiego proklamujący bóstwo Jezusa Chrystusa: *Tys jest Syn mój umiłowany, w Tobie mam upodobanie* (Mk 1, 11). Jezus Chrystus dziś jak zwykły człowiek staje przed Janem Chrzcicielem i przyjmuje od niego chrzest pokuty. Jakże stąd wypływają dla nas wnioski?

2. Chrystus nie potrzebował chrztu. Jeśli przyszedł nad Jordan i mieszał się z tłumem przychodzącym do Jana Chrzciciela, to przede wszystkim dlatego, że chciał im objawić Boga. Chciał ich pouczyć, że zawsze tam, gdzie człowiek upokarza się przed sobą samym, tam wtedy dzieją się wielkie rzeczy. Tam, prawdziwie objawia się człowiekowi Bóg i tam następuje dziwne spotkanie się ze sobą dwóch miłości: miłości Boga z miłością człowieka. Tam słyszy się dziwne wyznanie: *Tys jest syn mój umiłowany w tobie mam upodobanie*.

Każdy z nas po chrzcie św. stał się synem umiłowanym Boga, stał się prawdziwym dzieckiem Ojca Niebieskiego. Czy zastanowiliśmy się kiedyś nad tym wspaniałym wyróżnieniem? Czy myślimy o nim? Umiłowany syn, umiłowana córka Ojca Niebieskiego, dzięki tajemniczemu wszczępieniu się przez chrzest w Chrystusa. Czy jesteśmy świadomi tego, że dzięki temu sakramentowi cała Trójca św. mieszka w naszym sercu? Pan Bóg przychodzi do nas ze swoją miłością i mieszka w nas tak długo, dopóki go stamtąd nie wyprosimy. To zaś dokonuje się przez nasze grzechy i różne ludzkie słabości. Największym jednak wrogiem tej Miłości jest egoizm, nasza miłość własna, nasza ospałość i słodkie lenistwo. Gdy to nas ogarnie, przenieśmy się w duchu choćby na chwilę nad Jordan i pomyślimy, że tam przed wiekami dokonało się coś, co po dzień dzisiejszy siłą swojego promieniowania działa na każdego wierzącego człowieka. Otworło się niebo i razem z tym wydarzeniem zstąpiła stamtąd na nas boża łaska. Ta łaska, która ze wszystkich ziemskich wartości najbardziej jest potrzebna człowiekowi. Czy nosimy ją w tej chwili w sercu? Jeśli nie, to zróbmy wszystko, by ona na nowo napełniła naszą duszę i stała się tą niewidzialną złotą nicią wiążącą nierozzerwalnie człowieka z Bogiem.

3. Nad Jordanem Jan głosił chrzest pokuty, zapowiadając przy tej okazji nadejście tego, który jest mocniejszy od niego i któremu *on nie jest godzien, aby się schylić i rozwiązać rzemyka u Jego sandałów* (Mk 1, 7). Jan dostrzegał różnicę między swoim chrztem a chrztem Jezusa Chrystusa. Różnicę tę określił krótko: *Ja chrzci-*

łem was wodą, On zaś chrzcić was będzie Duchem Świętym (Mk 1, 8). Można jednak powiedzieć, że skuteczność jednego i drugiego chrztu zależy przede wszystkim od postawy przyjmującego. Krótko mówiąc zależy od naszej pokuty. Potrzeba i zrozumienie ducha pokuty były i są właściwe ludziom wszystkich czasów. Najbardziej może sens tej pokuty odczuwali ludzie w czasach przed narodzeniem Chrystusa. Niemal jakby głośnym wezwaniem do tej pokuty była ascetyczna, pełna surowości i wewnętrzznego skupienia postać poprzednika Chrystusa. Swoją postawą i swoją bezkompromisową nauką wymagał od ludzi bardzo wiele. Ale dziwna rzecz, ci ludzie wcale nie zrażali się do niego. Przeciwnie, jak mówi dzisiejsza ewangelia *ciągnęła do niego cała judzka kraina oraz wszyscy mieszkańcy Jerozolimy* (Mk 1, 5). Wzywał ich do zaparcia siebie, do umartwienia, do tego co boli i jest niemiłe człowiekowi, a oni jednak szli za nim. Dlaczego? Po prostu dlatego, ponieważ człowiek czując na sobie ciężar swej ludzkiej słabości za wszelką cenę dąży do zrzucenia jej z siebie. Żydzi zdawali sobie sprawę z tego, że wymagania Jana Chrzciciela są wielkie, czasem przekraczające możliwości przeciętnego człowieka, ale równocześnie wiedzieli, że nie ma lepszej recepty na pozbycie się tego wszystkiego. Stąd tak bardzo mu ufali, tak wielkim darzyli go autorytetem.

Moi Drodzy! Czy my jesteśmy podobnego usposobienia? Czy doceniamy wartość pokuty i ducha umartwienia? Zachęceni dziś postawą Jana Chrzciciela i rzesz żydowskich, a nade wszystko samego Chrystusa, spróbujmy wejść na tę drogę pokuty. Każdy z nas potrzebuje pokuty. Nawet ten kto jej nie potrzebuje, niech ją praktykuje za innych i ofiaruje w duchu chrześcijańskiej miłości za tych, którzy nie doceniają jej wartości. Pokuta, jak gorzkie lekarstwo, choć może być nieprzyjemna i gorzka, to jednak zawsze pomagająca. Jest w niej coś, co hartuje ludzkiego ducha i nie pozwala człowiekowi umrzeć w gnuśności i słabości.

4. Zakończenie. Jeśli kiedyś ogarnie nas wątpliwość na temat konieczności i skuteczności pokuty, pomyślmy o tym, że jej drogą kroczył kiedyś sam Chrystus, który nie potrzebował pokuty, ale zostawił nam jej przykład, po to byśmy w oparciu o nią *żyć mieli i mieli je w obfitości* (J 10, 10). Amen.