

Ruch biblijny i liturgiczny

Nr 4

ROK XVIII

1965

O. Augustyn Jankowski OSB, Tyniec

MATER ECCLESIAE

(Podstawy biblijne ostatnio ogłoszonego tytułu Maryi)

Trzecia sesja trwającego Soboru przyniosła w wyniku między innymi — wbrew tu i ówdzie zgłaszanym uprzednio zastrzeżeniom — maryjny tytuł Matki Kościoła. Wśród tych zastrzeżeń typu intelektualnego powtarzał się zarzut nowości takiej tytułatury oraz obawa o brak dla niej tak cenionego dziś na tle tendencji ekumenicznych uzasadnienia biblijnego. Pierwszy zarzut łatwo uchylić, albowiem już dzieje teologii średniowiecznej rejestrują tytuł maryjny Matki Kościoła¹, jak i ostatnie dziesięciolecia obfitują w opracowania teologiczne analogii zachodzących między Maryją a Kościołem². Ujęcie więc w tym tytule maryjnym relacji macierzyńskiej Boga-

¹ Pierwszym, jak dotąd ustalono, który posłużył się tytułem Matki Kościoła mówiąc o Maryi był Berengaudus († 1125), autor komentarza *Expositio super septem visiones libri Apocalypsis*. W sprawie Nie-wiasty z Ap 12, 1 n pisze on: *per mulierem possumus in hoc loco et beatam Mariam intelligere, eo quod ipsa mater sit Ecclesiae, quia eum peperit, qui caput est Ecclesiae: et filia sit Ecclesiae, quia maximum membrum est Ecclesiae* (PL 17, 876). Tekst cenny w wielu względów: jest to komentarz właśnie biblijny, poprawnie w kategoriach biblijnych formułuje on przesłankę „Mater capitis”, nado wskazuje, jak dawna była w Kościele świadomość wielorakich relacji między Bogarodzicą a Kościołem. U Ruperta z Deutz († 1135) występuje bez większej zmiany sensu liczba mnoga: *Mater Ecclesiarum* w komentarzu do Pnp na zwrot *źródło ogrodów* (PL 168, 898). W średniowieczu ta i analogiczna tytułatura — w rodzaju *Mater misericordiae, salutis, gratiae, restitutionis* — pozostaje w ścisłym związku ze zbawczym dziełem Chrystusa. I pod tym względem teologowie średniowiecza są kontynuatorami myśli Ojców Kościoła, począwszy od św. Ambrożego, który w liście 63, 33 pisze: *Virgo genuit mundi salutem, virgo peperit vitam universorum* (PL 16, 1198).

² Por. takie syntetyczne pozycje katolickie, jak O. Semmelroth, *Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses*, Würzburg 1950; A. Müller, *Maria et Ecclesia* w *Acta Congressus mariologici-mariani...* 1958, Roma 1959, II, 345—366; spośród niekatolickich wybija się M. Thurian, *Marie, Mère du Seigneur et figure de l'Eglise*, Taizé 1962.

rodzicy względem Kościoła jest nie tylko wznowieniem dawnej tradycji, lecz także dojrzałym owocem refleksji teologów w latach ostatnich. Pozostaje druga kontrowersja — sprawa rzekomego braku uzasadnienia biblijnego. Niniejszy szkic nią się zajmie.

Zastosujemy tu dwie metody dzisiejszej teologii biblijnej: poszukiwanie w Nowym Testamencie już zaczątkowych opracowań teologicznych posłannictwa matczynego Maryi oraz uwzględnienie całości zbawczego planu Bożego, rozwijającego się poprzez oba Testamenty. Plan ten zaś wykazuje analogiczne w pewnym stopniu zadania Maryi i Kościoła. W znanych więc i już odkrytych biblijnych wątkach maryjno-eklezjologicznych³ postaramy się nadto odnaleźć uzasadnienie dla tej relacji wzajemnej, jaką określa tytuł Matki Kościoła. Chodzi więc o coś więcej niż przeprowadzenie poprawnego formalnie wniosku — konkluzji teologicznej — na podstawie dwóch biblijnych przesłanek: Maryja jest Matką Chrystusa, a niejako Chrystusem przedłużonym jest Kościół, więc Maryja w pewien sposób⁴ jest Matką Kościoła. Chodzi mianowicie o to, czy da się uzasadnić nadto tekstami biblijnymi macierzyńską relację Bogarodzicy względem Kościoła jako zamierzoną w zbawczym planie Boga.

Wątki maryjno-eklezjologiczne snujące się poprzez całość objawienia biblijnego — Nowa Ewa i Oblubienica Boga — pozwalają na ustalenie takich punktów analogicznych między Bogarodzicą a Kościołem: 1) oblubieńczy i macierzyński zarazem (choć nie w jednakiej mierze) stosunek do Słowa Wcielonego, 2) macierzyństwo duchowe względem ludzi. Maryja jest pierwowzorem Kościoła w obu wypadkach. Twierdzenie to można uważać już za trwałe osiągnięcie współczesnej teologii biblijnej⁵. Nadto Maryja Wniebowzięta jako najdosłowniejsza przedstawicielka Kościoła stanowi jednostkowy i osobowy pierwowzór tego, czym kiedyś będzie Kościół eschatologiczny, scharakteryzowany przez Apostoła jako *chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś takiego, lecz święty i nieskalany* (Ef 5, 27). Zachodzi więc z kolei pytanie, czy Maryja będąc

³ Por. mój artykuł „*Matka-Mesjasza pierwowzorem Kościoła — Nowe drogi i próby syntezy mariologii biblijnej*”, AtKpł 56 (1964) 209—219. Znamienne jest również uwzględnianie w traktatach eklezjologicznych stosunku Kościoła do Maryi jako swego pierwowzoru. Za przykład mogą służyć dzieła Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, Bruges^{2, 3} 1962, 2 tomy; H. U. von Balthasar, *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, 2 tomy.

⁴ Już św. Augustyn subtelnie wycieniał ów sposób, odróżniając tym samym relację Matki od Córki, gdy chodzi o Maryję i Chrystusa: *De sancta virginitate* 6 (PL 40, 399 CSEL 41, 239 n RJ 1644).

⁵ A. George w *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris 1962, 587 n ostatnią część hasła *Marie* poświęca stosunkowi Maryi do Kościoła. Tytuł Nowej Ewy, nadany Maryi przez Tradycję od czasów św. Ireneusza, autor ten uznaje za zupełnie z punktu widzenia biblijnego poprawnie wysnuty wzorem tytulatury biblijnej Chrystusa jako Nowego Adama.

pierwowzorem Kościoła jest w tym swoim charakterze prototypu również jego matką. Kwestia ta nie wykracza bynajmniej poza kategorie biblijne, skoro w Piśmie św. typ czy pierwowzór niejednokrotnie należy do przyczyn w łańcuchu genetycznym, gdy zaś chodzi o osoby — jest po prostu protoplastą⁶. Innymi słowy — czy macierzyństwo Maryi i macierzyństwo Kościoła są dwiema analogicznymi jakoby obok siebie stojącymi wartościami, czy też i między nimi zachodzi inna potwierdzona w Piśmie św. relacja. I tak w całokształcie zbawczego planu jest oczywista najpierw taka zależność genetyczna: Kościół jest matką wiernych⁷ na zasadzie dokonanego dzieła Wcielenia i Odkupienia⁸, a więc między innymi i dlatego, że uprzednio Maryja stała się Matką Odkupiciela. Krócej: w planie zbawczym bez Maryi jako Matki Jezusa nie ma Kościoła jako matki ludzi. To stwierdzenie już uzasadniałoby słusność tytułu Matki Kościoła. Spróbujmy jednak posunąć się dalej i poszukać w objawieniu biblijnym bliżej określonej zależności Kościoła od Maryi.

TEKSTY ŁUKASZOWE

Św. Łukasz — autor trzeciej Ewangelii i Dziejów Apostolskich⁹ — w ten sposób redaguje swoją dwudzielną historię, że Maryję umieszcza w o b y d w ó c h n a p o c z ą t k u. W Ewangelii Dzieciństwa jest to zupełnie zrozumiałe ze względu na prehistorię zbawienia, ale wzmiankę o Maryi w wieczniku w dniu Pięćdziesiątnicy (Dz 1, 14) podyktował Łukaszowi chyba inny взгляд niż sama natura rzeczy czy też wierność kronikarska. Tym bardziej, że starożytność zwłaszcza semicka nie eksponowała roli społecznej kobiety. Chcąc opisać lata dziecięce Jezusa nie można było pominąć Jego Matki, ale gdy mowa o narodzinach Kościoła, co może oznaczać podkreślenie faktu Jej obecności? Być może, że właściwa Ewangelistcie symetria dwójkowa¹⁰ tutaj znajduje zastosowanie. Ale w jakim celu? Czy nie chodzi tu właśnie o nowe macierzyństwo Maryi — tym razem wobec Ko-

⁶ Por. J. de Fraine, *Adam et son lignage. Études sur la notion de „personalité corporative” dans la Bible*, (Bruges) 1959.

⁷ Różne aspekty tej prawdy biblijnej zawierają następujące teksty, które mówią bądź o ojcostwie kapłanów bądź o macierzyństwie całego Kościoła: 1 Kor 4, 15; Gał 4, 19. 26; 1 Tes 2, 7 n; Flm 10; 1 J 2, 1. 12. 28; 3, 7. 18; 4, 4; 5, 21; 2 J 1. 4. 13; 3 J 4; Ap 12, 7; 21, 2. 10—27.

⁸ O życiu przyniesionym przez Chrystusa, a rozdawanym głównie przez sakramenty Kościoła mówią teksty: J 1, 13; 3, 3—8; 6, 51—57; Gał 2, 20; Ef 2, 5; Kol 2, 12—15; 3, 3 n; 1 J 5, 1. 20; Ap 20, 4.

⁹ O takiej jego intencji świadczy prolog Dziejów (1, 1), mówiący o „pierwszej książce”.

¹⁰ Por. np. dwa zwiastowania anioła Gabriela: Zachariaszowi i Maryi, dwa narodzenia: Jana Chrzciciela i Jezusa, dwa fakty z Dzieciństwem w świątyni: ofiarowanie (przy którym znów występuje para: Symeon i Anna) i znalezienie.

ściola? Odpowiedź twierdząca się narzuca¹¹. Przypuszczenie to zdają się potwierdzać takie obserwacje. Wspólnym elementem obydwu scen początkowych dla dziejów Jezusa i dziejów Jego Kościoła jest udział w nich nie tylko Maryi, ale i Ducha Świętego. Jego dziełem — według pism Łukasza — jest początek fizycznego życia Jezusa w łonie Matki-Dziewicy, Jego również dziełem początek działalności Kościoła — przedłużonego Jezusa¹². Ukazanie tego paralelizmu — według wszelkiego prawdopodobieństwa — leżało w świadomych intencjach św. Łukasza i z tego tytułu może uchodzić za próbę jego teologii maryjno-eklezjologicznej. Nawet, jeśli odmówi mu się tego świadomego zamiaru, paralelizm jest i tak uderzający. Odczytać go trzeba wówczas jako zamierzony przez Autora pierwszorzędny — Ducha Świętego. Ewangelista bowiem od początku podkreśla skutki społeczne macierzyńskiego udziału Maryi w zbawczym planie Boga. Scena Zwiastowania ze swoim *chaire* (Łk 1, 28) ukazuje Maryję jakby w roli *Córy Syjonu*, która według zapowiedzi proroków¹³ ma się radować z przyjścia Króla-Mesjasza. Zapowiedź, jaką daje anioł Gabriel, również jest echem prorocत्व mesjańskich: jest tam dom Jakuba, tron Dawida i królestwo — elementy teokracji Izraela. Zgadzając się więc na plan Boży Maryja odpowiada „tak” nie tylko na propozycję dotyczącą jej samej, lecz i na cały zapowiedziany program. Wyraża zgodę na to, by stać się Matką Mesjasza-Króla. Scena zaś Nawiedzenia również to potwierdza. Elżbieta wita *Matkę swego Pana* i błogosławi za zawierzenie planom Bożym (Łk 1, 43, 45). Maryja z kolei w swym *Magnificat*, który stanowi do pewnego stopnia kompozycję Łukasową, słaWi przede wszystkim miłościwe zamiary Boże względem Izraela, jako potomstwa Abrahama. Dalej społeczne, izraelskie, teokratyczne akcenty ma orędzie anioła do pasterzy (Łk 2, 11).

Prorocत्व Symeona w świątyni odsłania inny — bolesny — aspekt macierzyństwa Maryi. Natchniony przez Ducha Świętego starzec wypowiada słowa o następstwach posłannictwa Mesjasza jako *znaku któremu sprzeciwić się będą*, następstwach, które tylko Maryi będą

¹¹ *Or il y a un parallèle entre l'histoire de Jésus et l'histoire de l'Eglise... Maria exerce son action maternelle à l'origine la Pentecôte comme elle l'avait fait à l'origine de la vie et de l'oeuvre du Christ.* J. Galot, *Mère de l'Eglise*, NRTb 96 (1964) 1179.

¹² Świadomość, że Kościół przedłuża historycznego Chrystusa, nie-trudno suponować u Łukasza — towarzysza św. Pawła. Tekstów tak wyraźnych jak u Pawła w Dz nie znajdujemy, gdyż Łukasz zajmuje się w nich raczej empiryczną stroną Kościoła. Niemniej podtekst Kościoła jako przedłużenia Chrystusa można znaleźć w: 9, 4 n (Jezus uwielbiony utożsamia się z wiernymi) oraz w wypowiedziach o kerygmacie, według których głos żywy Chrystusa wciąż brzmi w Kościele: 4, 29—31; 6, 2—7; 8, 25; 26, 22 n (wypowiedź Pawła).

¹³ Sof 3, 14—17; Zch 9, 9. Por. A. George, *Marie*, VThB, 583.

dotyczyć: *Również twą własną duszę przeniknie miecz, aby na jaw wyszły zamysły serc wielu* (Łk 2, 35).

Ostatnio zauważono, że Łukaszowa stylizacja Maryi jako *Córy Syjonu*, a więc przedstawicielki Izraela Bożego, zachodzi i w tej scenie. Mianowicie zbliża się dziś ów *miecz* do jego znaczenia, jakie ma u Ezechiela 14, 17n — narzędzia sprawiedliwości Bożej, które *przenika* lub *przechodzi* przez kraj i naród¹⁴. Nieunikniony skutek macierzyństwa Mesjasza jest więc z konieczności jakimś odpowiednikiem losów ludu Bożego: wspólnym mianownikiem jest bolesne macierzyństwo.

Reasumując dane tekstów Łukaszowych trzeba stwierdzić, że: 1) macierzyństwo cielesne Maryi jako występujące wciąż na tle zbawczego planu Bożego ma aspekty społeczne, wiąże się mianowicie z ideą teokratyczną Izraela, która w Nowym Przymierzu znajduje ucieleśnienie właśnie w Kościele; 2) Udział Ducha Świętego, zaznaczony na początku obu Łukaszowych wątków historycznych ujęty jest w terminach niemal identycznych: *Duch Święty zstąpi na ciebie i moc Najwyższego osłoni cię* (Łk 1, 35) — słyszy Maryja; a zapowiedź dana Apostołom w dniu Wniebowstąpienia brzmi: *Gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc* (Dz 1, 8). Maryja przy tym w scenie Nawiedzenia wyraźnie jest pośredniczką łaski tegoż Ducha (Łk 1, 41, 44); 3) udział Maryi w tym macierzyństwie jako narzędzia szczególnej łaski Bożej — nowej Arki Przymierza (Łk 1,35) — jest udziałem świadomym, co Ewangelista niejednokrotnie podkreśla, gdy mówi o refleksji Maryi na temat wydarzeń Dzieciństwa (Łk 1, 29; 2, 19, 51). Refleksje Jej dotyczyły właśnie zbawczego planu, jak tego dowodzi hymn *Magnificat*.

Wydaje się więc wysoce prawdopodobną świadoma u św. Łukasza redakcja obu wątków historycznych, która macierzyństwo Maryi rozciąga również na Kościół. Jeśli jednak odmówi się Łukaszowi tej intencji, to niepodobna odmówić tego zamiaru pierwszorzędnemu Autorowi obu dzieł Łukaszowych — Duchowi Świętemu: w Jego planie działania macierzyństwo Maryi kieruje się ku Kościołowi¹⁵.

TEKSTY JANOWE

W Czwartej Ewangelii możemy zauważyć zabieg redakcyjny podobny do tego, jakiego użył św. Łukasz umieszczając Maryję w swych Dziejach na początku życia Kościoła symetrycznie do fizycznego macierzyństwa względem historycznego Jezusa. Wprawdzie św. Jan

¹⁴ Por. P. Benoit, „*Et toi-même, un glaive te transpercera l'âme*” (Luc 2, 23, CBQ 25 (1963) 260.

¹⁵ Por. J. Galot, *Mère de l'Église*, art. cyt., 1175. Trafnie syntetyzuje to podwójne macierzyństwo L. Bouyer, *Le Trône de la Sagesse*, Paris 1957, 255.

wyraźnie nie mówi o Maryi w prologu¹⁶, niemniej umieszcza Ją jako matkę na samym początku działalności publicznej Jezusa Chrystusa i na samym końcu. Kana Galilejska (J 2, 1—11) i testament dany z Krzyża (J 19, 26n) jakoś sobie wzajemnie odpowiadają, podobnie jak było ze Zwiastowaniem i Zesłaniem Ducha Świętego w pismach Łukaszkowych. Zanalizujemy najpierw kolejno obie sceny.

W opisie godów w Kanie na samym początku rzuca się w oczy jeden szczegół redakcyjny: *Trzeciego dnia odbywały się gody w Kanie Galilejskiej i była tam matka Jezusa. Zaproszono także Jezusa i Jego uczniów na te gody* (J 2, 1n). Ewangelista wyraźnie eksponuje Matkę Jezusa, mówiąc o niej tu przed wzmianką o obecności Syna i używając określenia tego samego, jak w 19, 25 — w scenie pod krzyżem. O tyle jest to znamienne, że słowa Jezusowe w obu tych scenach nie zawierają tytułu Matki. Macierzyńska istotnie jest cała aura opisanej sceny. Jakkolwiek by się tłumaczyło sporne słowa: *Ti emoi kai soi, gynai* (2, 4), jedno jest pewne, że poprzednie stwierdzenie Maryi: *Wina nie mają* (2, 3) jest wyrazem iście matczynej troski. Jakkolwiek się ujmie sens dialogu między Matką a Synem (pozorna odmowa czy żądanie ufności), faktem pozostanie niewątpliwym, że na matczyną interwencję Maryi Jezus dokonuje pierwszego cudu. Dzięki tej interwencji *Jego godzina już wybiła*. Przy tym nie chodzi tu o pomoc tylko materialną wobec gospodarzy. Zakończenie opisu jest bardzo charakterystyczne: *Ten początek znaków uczynił Jezus w Kanie Galilejskiej. Objawił chwałę swoją i uwierzyli weń Jego uczniowie* (J 2, 11). A więc następstwem matczynej interwencji Maryi była epifania chwały Chrystusa i jej korelat — wiara uczniów. Maryja stała się niejako matką wiary uczniów¹⁷.

Tyle o tej scenie można wywnioskować na płaszczyźnie historii. Konkluzja jednak opisu tej sceny, mówiąca o „znaku” i „chwale”, stwierdzająca swoistą epifanię Chrystusa, uprawnia do tego, by przejść w rozważaniach nad godami w Kanie na płaszczyznę typo-

¹⁶ Ostatnio coraz więcej egzegetów (M.-E. Boismard, F.-M. Braun, J. Ceuppens, J.-P. Chaliel, J. Dupont, L. Legrand, A. Mollet, K. Rahner) skłania się ku przyjęciu w prologu J 1, 13 lekcji odosobnionej łacińskiego kodeksu b, zachodzącej nadtó w dwu tekstach syryjskich i u kilku Ojców: *Qui ex Deo natus est*. Wówczas byłaby tu mowa o narodzeniu dziewiczym Chrystusa jako zasadzie duchowych narodzin dzieci Bożych. Uprawnione byłoby wtedy rozciągnięcie duchowego macierzyństwa Maryi, Matki-Dziewicy, na wszystkie dzieci Boże — chrześcijan, przy czym chrzest byłby odpowiednikiem dziewiczych narodzin Chrystusa. Tak chce K. Rahner, *Marie et l'Église*, Paris 1955, 68. Jednakże, czy na tak jeszcze niepewnej — ze stanowiska krytyki tekstualnej — podstawie warto budować argument teologiczno-biblijny?

¹⁷ *On dirait qu'après avoir enfanté le Verbe fait chair, Marie a enfanté le premier miracle et avec lui la foi des disciples* J. Galot, *Mère de l'Église*, art. cyt., 1178.

logiczną. Zachęca do tego również sąsiedztwo tego opisu ze sceną oczyszczenia świątyni (2, 13—22), sceną, która też stanowi epifanię, zawierając nadto zapowiedź zmartwychwstania Chrystusa. Na płaszczyźnie misterium można dostrzec w interwencji Maryi, mianowicie w jej słowach: *Wina nie mają*, coś więcej niż historyczne stwierdzenie braku wina na konkretnych, godach jakiejś bliżej nieznaney pary, tym samym coś więcej niż matczyną troskę doczesną. Słowa te można odnieść do mesjańskiej uczyty, symbolu Odkupienia, na które czeka reszta Izraela¹⁸. W tym ujęciu interwencja Maryi jest nie tylko sprowadzeniem samego „znaku”, tj. przemiany wody w wino, ale również i jego antytypu — działalności Kościoła jako zbiornika symbolizowanych w Piśmie św. przez wino dóbr mesjańskich¹⁹, włącznie do uczyty eschatologicznej, kiedy to Oblubieńcem będzie sam Chrystus²⁰. Skuteczna zatem — podjęta jakby w imieniu Izraela Bożego — prośba Maryi, sprowadzająca zarówno typ, jak i jego antytyp — działalność sakramentalną Kościoła, uprawnia do tego, by widzieć w Marii matkę nie tylko wiary uczniów, ale i Matkę całego Kościoła²¹.

Przechodzimy z kolei do sceny testamentu — J 19, 25—27. Jeszcze do niedawna niektórzy wybitni egzegeci katolicy XX wieku byli niechętni tłumaczeniu tej sceny jako podstawy dla tezy o duchowym macierzyństwie Maryi względem wiernych (F. Ceuppens, M. J. Lagrange, A. Wikenhauser). Często przeciw takiej interpretacji wysuwano jako zarzut to, że nie zna jej tradycja. Globalne to twierdzenie nie odpowiada prawdzie²², co bardzo osłabia

¹⁸ Por. J.-P. Charlier, *Le signe de Cana*, Bruxelles-Paris 1959, 62.

¹⁹ Por. np. Iz 25, 6; Jer 31, 12; Oz 2, 24; Jl 2, 19; Am 9, 14; Zch 9, 17; Mt 26, 29; Mk 2, 22.

²⁰ Por. Ap 19, 7—9.

²¹ Por. F.-M. Braun, *La Mère des fideles. Essai de théologie johannique*, Tournai 1953, 71.

²² Orygenes we wstępie do swego komentarza do IV Ewangelii stwierdza, że „sensu jej nikt pojąć nie może, inaczej niż spocząwszy na piersi Jezusa i wzięwszy od Jezusa Maryję jako tę, która stała się i jego matką” (*In Ioh.* I, 23 GCS 4 [Or. 4], 8). Następnie uzasadnia swoistą identyczność ucznia Chrystusowego z samym Chrystusem. W kierunku zaś wyraźnie eklezjologicznym komentuje słowa testamentu z krzyża św. Ambroży: „Niechaj i do ciebie powie z drzewa krzyża Chrystus: »Oto Matka twoja«, niechaj powie i Kościołowi: »Oto syn twój«; wtedy bowiem zaczniesz być synem Kościoła, gdy na krzyżu dojrzysz Chrystusa jako zwycięzcę” (*In Lc* 7, 5 CSEL 32 (4, 284). W pierwszym z tych dwóch tekstów nacisk spoczywa na duchowej więzi uczniów Chrystusa z Maryją, w drugim zaś — Maryja jest wyraźnie typem Kościoła właśnie w swoim macierzyństwie, które tu nie może być inne niż duchowe, określone testamentem Jezusa. W przytoczonym wyżej, w przypisie 4, tekście św. Augustyna mamy również zarysowaną tezę o duchowym macierzyństwie Maryi: *quia cooperata est caritate, ut fideles in ecclesia nascerentur*. Czy jednak zdanie to stanowi bezpośredni komentarz lub reminiscencję opisu Janowego — kontekst nic nie mówi. Znamienne jednak jest to, że

tę pozycję powściągliwą. Sytuacja pod tym względem uległa radykalnej zmianie w ostatnich dziesiątkach lat. Nowe badania nad szczególnym charakterem i teologiczną konstrukcją „Duchowej Ewangelii”, które wydobły na jaw takie okoliczności, jak np. pojęcie „znaku”, schematy „epifanii”, nawiązania dziejów zbawczego planu, zwłaszcza do prorocत्व mesjańskich, nacisk na sakramenty jako na przedłużenie w Kościele zbawczego działania historycznego Jezusa, wszystko to każe egzegetom najrozmaitszych obozów szukać w scenie pod krzyżem zamierzonego przez Ewangelistę sensu głębszego. Historyczna notatka zainteresowanego osobiście ucznia o trosce Umierającego — to zbyt mało jak na dalszy i bliższy kontekst Czwartej Ewangelii.

Na swoiste powiązanie redakcyjne tego opisu z godami w Kanie wskazuje szereg znamiennych szczegółów. I tak tu i tam wysunięta na pierwszy plan wzmianka o „Matce Jezusa”, tu i tam użycie niecodziennego *appellativum* „Niewiasto”, tu i tam — dostrzeżona już przez tradycję — wzmianka o „godzinie”.

Zacznijmy od tej ostatniej. Jezusowa „godzina” u św. Jana²³ jest pełnym treści terminem teologicznym na oznaczenie postanowionej w odwiecznych planach Ojca chwili zbawczej Męki Chrystusa jako „przejścia” i zarazem środka „uwielbienia”²⁴. Jak widać z opisu godów w Kanie pierwszy „znak” Jezusowy musiał w Jego zamiarach pozostawać w jakimś związku z tą „godziną”. Wówczas Maryja miała tam swoją misję: był nią udział w sprowadzeniu zaczątkowego jeszcze w porównaniu z przyszłością mesjańską „znaku”. Począwszy zaś od tej sceny spod krzyża, równoległe pomyślanej do tamtej, od tej „godziny” dokonującego się już odkupienia — Jan bierze Maryję pod swoją opiekę.

Zauważmy dalej, że w opisie godów w Kanie Ewangelista najpierw wymienił Maryję, potem Jezusa, eksponując w ten sposób jej przyszłą interwencję. W scenie pod krzyżem jest sytuacja analogiczna: rozpoczęcie opisu od wymienienia obecności Matki i odezwanie się Jezusa do niej jako pierwszej każe znów przypuszczać zapowiedź czegoś doniosłego w sprawie jej posłannictwa. Gdyby bowiem miał to być wyłącznie *locus moralis* świadczący tylko o synowskiej trosce o Matkę, Jezus zwróciłby się najpierw do ucznia powierzając mu Matkę. Tymczasem jest odwrotnie: najpierw Maryja otrzymuje Jana za syna. A przecież w płaszczyźnie doczesnej Jan takiej opieki nie potrzebował. A zatem od tej „godziny” zacznie się wykonywanie przez Maryję posłannictwa wobec Jana i tych, których

zanim św. Doktor komentując testament spod krzyża określi go: „moralis insinuator locus”, stwierdza łączność tej perykopy z godami w Kanie na podstawie użycia terminu „godzina” (*In Ioh. tract.* 119, 1 PL 35, 1950).

²³ Por. J 2, 4; 7, 30; 8, 20; 12, 23, 27; 13, 1; 17, 1; 19, 27.

²⁴ Głębłą teologiczną terminu „godzina” uwypuklił A. George, *L'Heure de Jean* 17, RB 61 (1954) 392—397.

on reprezentuje. Jan bowiem tutaj — podobnie jak to zachodzi parokrotnie w jego ewangelii — jest kimś więcej niż uczestnikiem sceny historycznej. Jak Nikodem, Samarytanka czy ślepo urodzony jest on zarazem symbolicznym przedstawicielem pewnej zbiorowości. Jakiej? Ze względu na kontekst, fakt ogłoszenia uroczystego testamentu z krzyża, testamentu, który wypowiedział Odkupiciel, trzeba nadać tej Janowej reprezentacji zakres jak najszerszy. Będzie to zgodne z wypowiedziami tejże ewangelii o doniosłości zbawczej śmierci Chrystusa czy z aluzjami do krzyża, gdzie mowa jest zawsze o powszechności i jednoczeniu. Sam Jezus stwierdza: *A Ja, gdy z ziemi zostanę podniesiony, przyciągnę wszystkich do siebie* (J 12, 32). Natomiast Ewangelista snuje taką refleksję na temat zastępczej śmierci Jezusa: *Jezus miał umrzeć za naród, a nie tylko za naród, ale także, by rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno* (J 11, 51n). Dokonuje się więc w tej chwili „jednoczące rozdarcie Krzyża” (H. de Lubac). Rodzi się w tej „godzinie” lud Boży czasów mesjańskich zapowiedziany w końcowych rozdziałach Izajasza²⁵, czyli Kościół — ogół dotąd rozproszonych dzieci Bożych, reprezentowanych przez Umiłowanego Ucznia. A Maryja z ust Odkupiciela i Twórcy Kościoła uzyskuje tytuł jego Matki.

Sprawa duchowego macierzyństwa nie pozostaje tylko na płaszczyźnie prawnej, nie jest sprawą samej tytulatury. Aktowi bowiem, którym Syn pasuje swoją Matkę na Matkę dzieci Bożych, odtąd zjednoczonych w Kościele, towarzyszą również akty wewnętrzne Maryi. Tekst Janowy wprowadzie nic o nich nie mówi, niemniej, wynikają one z innych danych niewątpliwie biblijnych. Niepodobna bowiem w scenie pod krzyżem nie dopatrzeć się urzeczywistnienia prorocтва Symeona o mieczu, który przeniknie duszę Maryi. Liturgia bizantyjska Wielkiego Piątku i łacińskie średniowiecze w sekwencji „Stabat Mater” usiłują wczuć się w osobisty ból matczyny Bogarodzicy. Współczesna natomiast teologia biblijna usiłuje wydobyć raczej akcenty społeczne tych przeżyć. Już nie tyle idzie o uwypukloną przez św. Bernarda bolesną zmianę: *filius Zebedaei pro Filio Dei*²⁶, ile raczej o nieodzowne od „znaku sprzeciwu” cierpienie na widok Izraela zamykającego się na zbawienie skutkiem odrzucenia Mesjasza²⁷. Trzeba wciąż mieć na uwadze to, że cały kontekst Janowego opisu Męki jest wyraźniej niż u Synoptyków eklezjologiczny i sakramentalny.

Trafność tego nowego akcentu doznaje ubocznego potwierdzenia dzięki drugiemu podobieństwu, jakie zachodzi między godami w Kanie a sceną testamentu. Jest nim mianowicie tu i tam zastoso-

²⁵ Por. A. G. Hébert, *The Virgin Mary, Daughter of Sion*, Theology 54 (1950) 403—410.

²⁶ *Sermo in Dom. infra Oct. Ass. BMV*, 15 PL 183, 438.

²⁷ Por. P. Benoit, „*Et toi-meme...*”, art. cyt. CBQ 25 (1963) 260 n.

wana tytułatura „Niewiasto”. Egzegeci, dla których słowa umierającego Jezusa są tylko wyrazem troski synowskiej, przytaczają w swych komentarzach dowody, że tego rodzaju zwracanie się do kobiet miało analogie w świecie starożytnym. Niemniej i to trzeba zauważyć, że 1) zwrot taki w Palestynie nie był stosowany, gdyż mówiło się wówczas po aramejsku do matki *immā*; 2) wprawdzie Grecy zwracali się szacownym tytułem *gynai* do znakomitych kobiet, ale nie znamy ani jednego wypadku, by mówił tak syn do matki²⁸; 3) Ewangelista w obydwu tych scenach, gdy mówi od siebie, stale nazywa Maryję wyraźnie „Matką Jezusa”²⁹. A zatem Jezus celowo w dwu tych scenach pełnych symbolicznej głębi nie chce nazywać Maryi swą Matką. Dlaczego? W znanych scenach u Synoptyków — Mk 3, 31—35 wraz z parabelami oraz Łk 11, 27n — zachodził zupełnie zrozumiały względ pedagogiczny, jakim była chęć poprawienia zbyt przyziemnej oceny ważności więzów krwi. W obu scenach Janowych ten względ nie może mieć zastosowania. Tutaj jest coś innego, tu przemawia Mesjasz, nadając swym wypowiedziom celowo sens mesjański³⁰. Stąd termin „Niewiasto” winien tu zabrzmieć na sposób jak najbardziej „biblijny” — właśnie bez analogii greckorzzymskich. Słusznie więc ostatnio dosłuchano się w nim echa jego użycia z Protoewangelii: *Wprowadzam nieprzyjaźń między siebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej...* (Rdz 3, 15), gdzie mamy zarys posłannictwa Matki Mesjasza³¹. Ostatnio również biorąc pod uwagę kontekst eklezjologiczny opisu Męki w IV Ewangelii — zwłaszcza wzmiankę o tunice bez szwu, symbolu jedności Kościoła — dopatrzone się, śladem św. Ambrożego, w Maryi — typu samego Kościoła³². Spostrzeżenia te naprowadzają na taki wniosek syntetyczny: Chrystus w obydwu tych scenach przez użycie tytułu „Niewiasto” uwydatnia posłannictwo Maryi różne od prostej relacji fizycznego macierzyństwa wobec Siebie samego, a pozostające w ścisłym związku z „Jego godziną” zbawczą. Na podstawie zaś bliższego i dalszego kontekstu IV Ewangelii to posłannictwo Maryi wiąże się z Kościołem — jest mianowicie jakby przesunięciem

²⁸ Por. A. Feuillet, *Les adieux du Christ à mère (Jn 19, 25—27) et la maternité spirituelle de Marie*, NRTh 96 (1964) 475.

²⁹ Por. J 2, 1. 3. 5; 19, 25. 26 (dwa razy).

³⁰ Por. J. Galot, *Marie dans l'Évangile*, Paris-Louvain 1958, 128.

³¹ F.-M. Braun, *La Mère des fidèles*, dz. cyt., 80—94 powołuje się przytym na Janowe określenia działalności szatana jako echa opisu Księgi Rodzaju: J 8, 44; 13, 2. 27; 1 J 3, 8. A. Feuillet, *Les adieux...*, art. cyt., 475 n proponuje poszerzyć tę argumentację o tekst J 16, 21, gdzie widzi więcej punktów stycznych z Rdz 3, 15 n (LXX). Podobnie sądzi R. H. Lightfoot, *St John's Gospel. A Commentary*, Oxford 1956, 317.

³² Tego zdania jest anglikanin E. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, London² 1947, 529 n.

się Jej macierzyństwa względem Jezusa na macierzyństwo względem Kościoła³³.

Innym potwierdzeniem biblijnym dla dwojakiego macierzyństwa Maryi jest znany tekst 12 rozdziału Apokalipsy, zawierający znów określenie „Niewiasta” w kontekście nie pozostawiającym najmniejszej wątpliwości co do zamierzonego przez autora nawiązania do Protoewangelii. *Mulier amicta sole* rzuca światło i na Janową scenę testamentu — od strony jej symbolicznego znaczenia. Część egzegetów zgłasza i tu sprzeciw: ich zdaniem „Niewiasta obleczona w słońce” jest „znakiem” o sensie wyłącznie eklezjologicznym. Dodatkowym zaś argumentem przeciw interpretacji maryjnej tego „znaku” ma być zdanie *woła cierpiąc bóle i męki rodzenia* (Ap 12, 2), które nie może się odnosić do Maryi jako sprzeczne z tradycyjnym ujęciem Jej dziewiczego, bezbolesnego macierzyństwa. Tymczasem interpretacja skrajnie eklezjologiczna nie jest wolno od pewnej jednostronności: nie liczy się mianowicie z niewątpliwą, zamierzoną przez autora paralelę do Protoewangelii, z której nie da się usunąć Matki Mesjasza. Zarzut zaś dodatkowy co do bólów rodzenia nie uwzględnia cech znamienych Janowej symboliki w Apokalipsie — mianowicie ich „wielopiętrowości” (E.-B. Allo), „elastyczności” zastosowań i często charakteru osobowego. Przy interpretacji eklezjologiczno-maryjnej, która — naszym zdaniem — odpowiada wszelkim wymogom egzegezy integralnej, trudności te ustępują. „Niewiasta obleczona w słońce” symbolizuje przede wszystkim Lud Boży obu Przymierzy, ale niemniej wciela konkretne rysy ziemskiej Matki Mesjasza, bo bez jej udziału nie nastąpiło faktycznie wydanie na świat Mesjasza przez Lud Boży³⁴. Bóle zatem rodzenia są oczywiście na pierwszym miejscu „bólami mesjańskimi” znanymi teologii judaizmu, ale ponieważ cały rozdział 12 Apokalipsy stanowi ponadhistoryczną syntezę³⁵, łatwo można i trzeba dojrzeć w tym skrócie dzieła Odkupienia także ten inny udział Maryi — Jej duchowe bóle rodzenia ściśle na Golgocie powiązane ze sprawą Ludu Bożego Nowego Przymierza³⁶. Elastyczność symbolu Niewiasty pozwala jej w tekście Apokalipsy być i Matką Mesjasza (Ap 12, 5) i zarazem *reszty potomstwa* (Ap 12, 17): do tego więc stopnia spleta się w jednomacierzyństwo Kościoła i Maryi. Skoro więc „Niewiastą obleczoną w słońce” jest Kościół i Maryja, mamy tu potwierdzenie duchowego macierzyństwa Maryi wobec „reszty potomstwa”, a więc ludu Bożego czasów mesjańskich, uczniów, których Zmartwych-

³³ Por. L. Bouyer, *Le quatrième évangile*, Tournai-Paris 1958, 226.

³⁴ Por. A. Th. Kassing, *Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12. Kapitel der Apokalypse*, Düsseldorf 1958, 160.

³⁵ Por. A. Feuillet, *Le Messie et sa Mère d'après le chap. XII de l'Apocalypse*, RB 66 (1959) 58.

³⁶ Por. L. Legrand, *La virginité dans la Bible*, Paris 1964, 128.

wstały chciał nazwać „braćmi”³⁷. Przy tym można zauważyć jeszcze taką analogię w IV Ewangelii: Chrystus z uczniami dzieli się Matką w scenie testamentu, a po zmartwychwstaniu niejako dzieli się z Ojcem³⁸ w znanym. — tak różnym od zanotowanych przez Synoptryków wypowiedzi — zdaniu: *Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego oraz do Boga mego i Boga waszego* (J 20, 17). Te nowe więzy rodzinne są owocem dokonanego Odkupienia i zarazem realizacją zapowiedzi prorocत्व mesjańskich o miłości Boga, która przybiera akcenty zarówno ojcowskie³⁹ jak i matczyne⁴⁰.

Ostrożność niektórych egzegetów, która każe im się powstrzymać od uznania celowego u św. Jana podkreślenia macierzyństwa duchowego Maryi w scenie testamentu, może mieć jeszcze inne źródło. Jest nim mianowicie trafny skądinąd postulat metodologiczny teologii biblijnej, by nie interpretować tekstu świętego przy pomocy kategorii o wiele późniejszych, właściwych dla rozwiniętej już z biegiem wieków teologii. Może więc i tu zachodzić obawa projekcji nowożytniej mariologii z jej indywidualizującym i abstrakcyjnym ujęciem tej relacji macierzyńskiej. Tymczasem ta obawa nie zachodzi, jeśli się św. Jana umieści, jak wszystkich hagiografów NT, w kategoriach zbawczego planu Boga. Plan ten miał się kontynuować poprzez Kościół. A więc nie mógł inaczej ująć Ewangelista macierzyństwa duchowego Maryi niżeli w ścisłym związku z Kościołem. Inne ujęcie byłoby anachronizmem⁴¹.

WNIOSKI

Teksty Łukaszone, kładąc nacisk na udział Maryi w dziele Wcielenia i na Jej łączność z działaniem Ducha Świętego, oraz teksty Janowe z IV Ewangelii i Apokalipsy, wiążące się raczej z dziełem Odkupienia i realizacją dóbr mesjańskich w Kościele, wzajemnie się uzupełniają, tak iż macierzyństwo Maryi wobec wiernych, a tym samym wobec Kościoła, ukazuje się jak gdyby na przecięciu wielu linii biegnących od Starego Przymierza ku Nowemu. Pozostaje na zakończenie odpowiedzieć na pytanie postawione na początku: jakie można podać racje biblijne dla tego „jedynego i podwójnego macierzyństwa” (P. Claudel)?

³⁷ Por. J 20, 17.

³⁸ Por. A. Feuillet, *Les adieux...*, art. cyt., 483—485.

³⁹ Por. np. Iz 45, 9—13; 63, 16; 64, 7; Jer 3, 14, 19; 31, 20; Oz 11, 1—4; 8 n; Ml 3, 17.

⁴⁰ Por. Iz 49, 15; 66, 13.

⁴¹ ...il importe de ne pas projeter nos idées actuelles en ces vieux textes qui ont beaucoup à onus apprendre, mais sur un plan qui est toujours celui de l'histoire du salut. En conséquence il nous semble anachronique de soutenir que Jean aurait pu célébrer une maternité spirituelle de Marie qui serait comme autonome, sans rapports étroits avec la maternité de l'Église. A. Feuillet, *Les adieux...*, art. cyt., 487.

Omówione wyżej teksty Łukaszowe i Janowe — według interpretacji szeregu współczesnych teologów biblijnych — skłaniają nas do wyjścia poza ich ramy, nakazują uwzględnić całość zbawczego planu Bożego rozwijającego się poprzez oba Przymierza. Biblijne wątki eklezjologiczno-maryjne: Nowej Ewy, Matki żyjących, Oblubienicy Boga czy Jego Mieszkania, nabierają na tym tle o tyle nowego światła, iż da się zarysować jakąś wewnętrzną relację Maryi do Kościoła. Jest to coś więcej niż stwierdzona analogia dwóch obok siebie stojących wielkości. W różnych bowiem stadiach tego planu poczynając od Protoewangelii a kończąc na apokaliptycznej *Niewieście obleczonej w słońce* Maryja, Matka Mesjasza, ukazuje się jako od wieków przez Boga pomyślana realizacja jednostkowa tego, czym ma być cały Kościół. Ona w porządku łaski otrzymuje dary do przekazania Kościołowi. Ale z drugiej strony — jako świadome narzędzie współdziałające ze zbawczym planem Ona pierwsza realizuje w sobie te postawy duchowe, jakie w Niej staną się wzorem i zapowiedzią odpowiednich postaw Kościoła. Zgodnie z biblijnym sposobem myślenia Maryja jest typem Kościoła na sposób analogiczny do protoplastów występujących w Piśmie św. A więc nie ujmując nic z suwerennej inicjatywy zbawczej Boga Ojca, nie uszczuplając w niczym posłannictwa Jedyne go Pośrednika Chrystusa, nie zmieniając misji Ducha Pocieszyciela — można ze stanowiska biblijnego relację Maryi względem Kościoła określić jako macierzyńską⁴².

Tyniec

O. AUGUSTYN JANKOWSKI OSB

Ks. Wacław Schenk, Bytom

GENEZA I ZAŁOŻENIA REFORMY LITURGICZNEJ

Trwający sobór jest podsumowaniem dorobku ostatnich pokoleń, nurtujących ich zagadnień, które narastały, znajdując wyraz w troskach ostatnich papieży: Leona XIII — o sprawy społeczne, Piusa X — Eucharystię, Benedykta XV — o losy rozdartej Europy, Piusa XI —

⁴² Przed laty blisko 20 w swoim syntetycznym skrócie pisał Ks. A. Zychliński: *Duchowne macierzyństwo Maryi odnosi się w pierw do Kościoła, a za pośrednictwem Kościoła do poszczególnych dusz. Kościół bowiem jako Matka odkupionej ludzkości wyszedł z przebitego boku Zbawiciela na krzyżu tak, iż poczęty jest w sercu Maryi i z niego zrodzony. Macierzyństwo Kościoła jest przedłużeniem duchowego macierzyństwa Maryi. Tajemnica katolicyzmu*, Poznań 1946, 71. Nie inaczej pisze współczesny wybitny teolog szwajcarski: *In Maria findet die aus Christus entstömende Kirche ihr personales Zentrum und die Vollverwirklichung ihrer kirchlichen Idee*. H. U. von Balthasar, *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, II, 168.

o rolę laikatu w Kościele, Piusa XII — o właściwe rozumienie istoty Kościoła, o rolę liturgii jako kontynuacji stale działającego, zbawiającego uwielbionego Chrystusa i o miejsce Jego Matki Najśw. w zbawczym dziele. Troski te zespolił Jan XXIII, historyk z formacji naukowej i pneumatyk z formacji teologiczno-ascetycznej, ujmując je w rozmiarach ogólnoludzkich, ogólnoświatowych.

Sobór rozpoczyna również nową epokę w dziejach Kościoła, u progu której ujawnia się troska o przyszłość wiary chrześcijańskiej w świecie. Rozwój demograficzny ludności ziemi dokonywa się bowiem na niekorzyść wiary chrześcijańskiej. Obserwujemy bardzo duży przyrost naturalny w krajach pogańskich i proporcjonalnie o wiele mniejszy w krajach chrześcijańskich. Patrząc na kryzys duszpasterstwa w krajach chrześcijańskich przypominano sobie, że w pierwszych wiekach jedyną formę duszpasterstwa stanowił udział wiernych w liturgii. Powstało zatem pytanie: czy nie warto by było wrócić do pierwotnej formy duszpasterstwa przez zespolenie całego życia religijnego wokół liturgii, która jest szczytem działalności Kościoła i źródłem jego mocy. Nasunęło się jednak od razu zagadnienie przydatności obecnej formy liturgii. Czy umożliwia ona wiernym pełny i owocny w niej udział? Jest faktem, że od dłuższego czasu istnieje rozbrat między liturgią a wierzącym ludem, że człowiek odszedł od liturgii, a liturgia oddaliła się od człowieka.

Należało więc usunąć ten rozdźwięk, po pierwsze — przez zbliżenie liturgii ludowi drogą reform, a zwłaszcza akomodacji liturgii do różnych kultur w krajach młodego chrześcijaństwa oraz drogą uproszczenia liturgii w krajach należących do kultury łacińskiej; po drugie — przez zbliżenie człowieka do liturgii drogą uświadamiania, przyswajania liturgicznego sposobu myślenia. Jest to zadaniem duszpasterzy; bez takiego wychowania wiernych reforma pozostałaby martwą literą. Najpierw bowiem trzeba tworzyć odpowiednie „esse”, „cogitare”, potem dopiero można przejść do „agere”.

Świadomy udział wiernych w liturgii zakłada najpierw pracę duszpasterzy nad samymi sobą, *aby coraz głębiej rozumieli to, co sprawują w świętych obrzędach, aby żyli życiem liturgii i udzielali go wiernym powierzonym ich pieczy* (Konst. o liturgii, art. 18). Intensywny rozwój teologii w okresie soboru i po soborze wymaga stałego studium, zwłaszcza dokumentów soborowych; w przeciwnym bowiem wypadku duszpasterz będzie posługiwał się słownictwem nieco przedawnionym, będzie podawał prawdę niepełną. Poza tym duszpasterz będzie musiał się starać o integrację, koncentrację swojego własnego życia wewnętrznego, by skupiało się ono wokół liturgii; będzie musiał się starać, *aby czynności duszpasterskie należycie wiązały się z liturgią świętą i aby jednocześnie duszpasterska praca liturgiczna była wykonywana nie osobno i niezależnie, lecz w ścisłej łączności z innymi czynnościami pasterskimi. Konieczna jest*

zwłaszcza wewnętrzna łączność między liturgią a katechezą, nauczaniem religii i kaznodziejstwem (Instr., art. 7).

Reforma życia liturgicznego w parafii powinna następować stopniowo i etapami, po odpowiednim wprowadzeniu wiernych w ducha odnowy. Nie chodzi bowiem tylko o zewnętrzne zmiany, o rubryki, teksty, zasięg języka narodowego, owszem, sprawy te są również ważne, bo zbliżają liturgię ludowi, nie stanowią one jednak istoty odnowy.

Teologiczne przygotowanie podstawy odnowy dotyczy właściwie całej teologii. Przewycięziono pewną stagnację w teologii, w dopatrywaniu się zagadnień, stawianiu pytań, szukaniu rozwiązań, w argumentacji. Teologia ożyła. Zauważono, że musi ona być pluralistyczną — prawda o Bogu jest tak bogata, że wypowiedź jednej szkoły nie wystarcza; musi być ekumeniczną, tzn. uwzględniającą elementy prawdy Bożej i słuszne rozwiązania zagadnień teologicznych przez inne chrześcijańskie wyznania, a nawet przez inne religie; teologia powinna być poza tym duszpasterską; należy podać nie tylko abstrakcyjne „verum”, ale także pociągające „bonum”, nie tylko „de Deo docere”, ale również „ad Deum ducere”. Stąd postulat, by na ambonie i w katechezie nie wyklądać teologii szkolnej (będącej koniecznym elementem formacji w wychowaniu seminaryjnym), ale kerygmatyczną, posługującą się językiem Biblii, Ojców Kościoła i językiem współczesnym.

W przepowiadaniu należy ożywić świadomość niektórych zaginionych i zapomnianych prawd teologicznych, stanowiących podstawę modlitwy liturgicznej oraz warunek świadomego, czynnego i owocnego udziału w liturgii:

Teocentryzm. Modlitwy liturgii, zwłaszcza najstarsze, są skierowane do Ojca Niebieskiego przez Chrystusa w jedności Ducha św. Ojcu składamy Ofiarę Mszy św., tj. Ofiarę Chrystusa i naszą; Jego prosimy o Komunię św. w modlitwie „Ojczy nasz”, gdyż „codzienny nasz chleb” oznacza w liturgii Komunię św., Jemu dziękujemy za pokarm duchowy i zadatek wiecznej chwały; Jego wzywamy i uwielbiamy za pośrednictwem Świętych Pańskich: „mirabilis Deus in sanctis suis”.

Chrystocentryzm. Wszystkie czynności liturgiczne skupiają się wokół osoby Chrystusa, naszego Pośrednika i Arcykapłana; przez Niego staję się nam bliskim niewidzialny Bóg; przez Niego mamy dostęp do Ojca; Jego poznajemy w liturgii słowa, by „przez wiarę mieszkał w sercach naszych” (Ef 3, 17), tj. przez posiadanie Jego sposobu myślenia, bo wiara — to wspólnota myślenia z Chrystusem (Lippert), „sentire cum Christo”; pobożność — to owe „być w Chrystusie” św. Pawła; moralność — to żyć z Chrystusem i naśladować go; być chrześcijaninem — to należeć do Chrystusa, „Domini sum”, przejść z Chrystusem przez życie i śmierć do chwały zmartwych-

wstania i wiecznego z Nim u Ojca przebywania; do Niego należymy od chwili włączenia w Jego Mistyczne Ciało, tj. w społeczność wierzących w Kościele Chrystusowym.

Kościół jest w liturgii żywą, organiczną społecznością ludu Bogo, ludu świętego, hierarchicznie uporządkowanego i ściśle ze sobą zespolonego wiarą, miłością i kultem. *Trwali mocno przy nauce apostołskiej oraz w łączności braterskiej, łamali chleb i modlili się* (Dz Ap 2, 42). Silne, jednostronne podkreślenie widzialnego i hierarchicznego charakteru Kościoła było wynikiem kontrowersji z innowiercami i spowodowało niestety zaniedbanie mistycznej, pneumaticznej, wewnętrznej strony Kościoła. Tymczasem jest On świętą i uświęcającą społecznością wszystkich wierzących; cała społeczność Kościoła jest posiadaczem Ducha św. i pośrednikiem zbawienia. Kościół — to jedność Ducha św., sakramentów, dóbr duchowych i materialnych; to jedno ciało, w którym każda cząstka posiada swoją funkcję i godność (*Katech. Rom. I, 10, 5, 23, 25*).

Po reformacji pojęcia świętości, posiadania charyzmatów oraz zbawczego pośrednictwa zacieśniają się coraz bardziej do posiadacza kościelnego urzędu. Następuje klerikalizacja działalności Kościoła. Podmiotem zbawczego pośrednictwa nie jest już cała „societas sanctorum”, lecz jedynie kapłan, urzędnik, przedstawiciel hierarchii. Wierni stanowią tylko przedmiot duszpasterstwa, ich funkcja staje się bierną. Następuje wyraźne rozgraniczenie Kościoła nauczającego i słuchającego (Arnold, op. cit., s. 80—81). Rozgraniczono pojęcia „my” i „wy”. Tymczasem Duch Boży, który działał na początku Kościoła działa w nim dalej, rozwijając go i zachowując. Kościół jest nieprzerwanym uobecnianiem zbawczym dzieł Boga, Jego prawdy i życia. Chrystus nie jest tylko założycielem Kościoła, ale i stale w nim obecny. On jest Głową, Źródłem, Mocą Zbawcą Swojego Ciała, którym jest Kościół.

Dopiero pełne pojęcie istoty Kościoła umożliwia następnie zrozumienie istoty liturgii. Podmiotem bowiem liturgii jest cały Chrystus, Głowa i Ciało; do Jego Ciała należą wszyscy, cały populus Dei, nie tylko zaś duchowieństwo. Do niedawna pojmowano podmiot liturgii dosyć ciasno: był nim bowiem tylko pojedynczy kapłan jako przedstawiciel urzędu, a nie cały Kościół. Wierni byli „tylko obecni”, za nich odprawiano, za nich też przyjmowano Komunię św. Tymczasem liturgia jest dziełem zespołowym wszystkich uczestników: kapłana — celebransa, asysty, lektora, chóru (scholi, kantorów), ministrantów, komentatora, kaznodziei i całego ludu. Msza św. odprawiana przez jednego jest formą uproszczoną, w której celebrans przejmuje funkcje wszystkich innych czynników: lektora, chóru i ludu. Wierni mają „prawo i obowiązek” brać czynny udział w świętych czynnościach (Konst. o liturgii, art. 14). Dlatego należy przy odprawianiu uwzględnić czynny udział wszystkich obecnych. *Duszpasterze powinni czu-*

wać, aby czynności liturgiczne odprawiały się nie tylko ważne i godziwie, lecz także, aby wierni uczestniczyli w nich świadomie, czynnie i owocnie (Konst. o liturgii, art. 11). Nie wystarczy więc już tradycyjny sposób odprawiania *valide et licite*, nie wystarczy np. zupełnie po cichu odprawiana Msza św. z udziałem wiernych w niedziele i święta, w czasie której lud albo milczy, albo nieprzerwanie śpiewa, bez uwzględnienia struktury Mszy św., albo nawet (co już lata temu zabroniono) odprawia się nabożeństwa pozaliturgiczne (godzinki, wspólny różaniec, Gorzkie Żale).

Pożytek wiernych nakazuje, by odprawiano przy ołtarzu, który jest widoczny dla ogółu wiernych; z takim tempem, by uczestnicy mogli śledzić czynności celebransa (w reformie nie chodzi o skrócenie liturgii w kierunku minimalizmu, co doprowadziłoby w konsekwencji do anemii religijnej i powolnej utraty wiary); z taką kulturą ruchów, gestów i szat liturgicznych, by można ze zbudowaniem na to patrzeć; takim głosem, by ostatni pod chórem słyszał np. słowa błogosławieństwa na końcu Mszy św. (*elata voce*); taką dykcją, by można zrozumieć teksty liturgiczne, również i polskie. Reforma podkreśla silnie rolę niedzieli i roku kościelnego, co pociąga za sobą ograniczenie mszy wotywnych, zwłaszcza żałobnych. W związku z tym jest chyba nieporozumieniem odprawianie Mszy św. w Środę Popielcową przy bocznym ołtarzu św. Józefa oraz odmawianie litanii do tego Świętego po posypaniu głów popiołem. Udział wiernych wymaga poza tym więcej mszy śpiewanych, recytowano-śpiewanych i recytowanych. Zupełnie „cicha” msza została już kilka lat temu usunięta i jest niedopuszczalna w wypadku odprawienia z udziałem ludu. Śpiew lub gra organów w czasie czytanej Mszy św. ogranicza się do tych momentów, które dopuszczają śpiew przy Mszy św. śpiewanej. Nie wolno bowiem zacierać struktury Mszy św., nie bacząc na czytania z Pisma św., na dialog kapłana z wiernymi i głośno odmawiane modlitwy (oracja, modlitwa nad darami, prefacja, Pater noster, pokommunia, słowa błogosławieństwa).

W obecnej reformie chodzi o wyprowadzenie liturgii z pewnej martwoty i zastoję, z roli niezrozumiałego dla wielu rytualnego obrzędu zastrzeżonego tylko dla kapłana-liturga. Liturgia ma się ponownie stać autentycznym wyrazem żywej pobożności kapłana i ludu, modlitwą — nie tylko okazją do niej, spotkaniem z Bogiem w liturgii — nie obok niej, prawdziwym kultem Bożym w duchu i prawdzie, godnym Boga przenikającego serca ludzkie, i godnym człowieka obecnego z ciałem i duszą, rozumem i sercem.

Owocny udział w liturgii zakłada bowiem nie tylko należyte sprawowanie jej przez kapłana, ale i dobrą intencję i wiarę, odpowiednią dyspozycję uczestniczącego. Sposób odprawiania ma oczywiście duży wpływ na wewnętrzną i zewnętrzną aktywność obecnych.

W przeciwnym wypadku liturgia staje się tylko tradycyjnym obrzędem (np. ślub), podczas gdy chodzi o wewnętrzne przeżywanie bliskości Boga. Dlatego Instrukcja (art. 19) zaleca wychowywanie wiernych najpierw w małych grupach (wieczór liturgiczny), dlatego też wprowadza się słowo wstępne przed udzielaniem sakramentów świętych, odczytanie lekcji i ewangelii w języku narodowym oraz homilię i słowa łączące komentatora, który jednak powinien wystąpić w sposób bardzo delikatny, używając mało słów, i to uprzednio przygotowanych. W tym celu niektórzy duszpasterze urządzają Tygodnie Liturgiczne i redagują ogłoszenia parafialne z krótkimi dodatkami o treści teologicznej. W ten sposób pogłębia się wewnętrzny, owocny udział uczestników w liturgii. Wtedy liturgia będzie znowu *lit-urgią*, dziełem zespołowym całego Ludu Bożego i autentycznym wyrazem jego pobożności i kultu.

Sercem kultu chrześcijańskiego jest Eucharystia, wokół której skupiają się pozostałe Sakramenty i sakramentalia oraz święta całego roku liturgicznego.

Celem Mszy św. jest włączenie obecnych w nurt Serca Jezusa, miłującego swoich aż do końca, wiernego Swemu Ojcu aż do śmierci, i to śmierci na krzyżu. Zjednoczenie z Chrystusem i przez Niego i z Nim i w Nim z Ojcem dokonuje się najpierw przez wiarę (dlatego liturgia słowa), następnie przez miłość bliźniego w formie daru modlitwy za wszystkich ludzi i o zbawienie całego świata (dlatego modlitwa wiernych, *oratio fidelium*) oraz daru materialnego, przynieszonego w czasie obchodu ołtarza i przeznaczonego na cele społeczności parafialnej (czasem w formie tacy). *Bo kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może też miłować Boga, którego nie widzi* (1 J 4, 20). Sprawdzianem szczerości naszego oddania się Bogu jest więc nasza postawa wobec bliźniego. Dlatego następuje po liturgii słowa, liturgia miłości bliźniego. Potem dopiero możemy w modlitwie dziękczynienia i błogosławieństwa (prefacja, kanon) uobecniać wieczną miłość i ofiarną wierność Chrystusa Pana i w ciszy po przeistoczeniu modlić się: *Ojcze Niebieski, ofiarujemy Ci Ciało i Krew Syna Twojego i z Nim i w Nim samych siebie, swe prace i trudy, radości i cierpienia w intencji żyjących i zmarłych*. Wtedy Ojciec może nas zaprosić do Swego Stolu i podać nam pokarm duchowy, który nas łączy z Chrystusem i między sobą (Por. Ks. R. Rak, *Msza św. recytowana i śpiewana*, Katowice 1965).

Wszystkie pozostałe Sakramenty mają ścisły związek z Eucharystią, źródłem wszelkich łask (*Katech. Rzymski* II, 4, 47). W nich żyje i działa Chrystus. Sakramenty, to nie rzeczy, obrzędy (np. ślub), ale kontakt, dialog z Bogiem przez spotkanie z Chrystusem. Celem tego dialogu jest *uświęcenie człowieka, budowanie mistycznego Ciała Chrystusa, a wreszcie oddawanie czci Bogu* (Konst. o liturgii, art. 59). Na uwagę zasługuje *szczególne znaczenie społeczne* (art. 63) Sakra-

mentów, bo każdy Sakrament jest spotkaniem z całym Chrystusem, a więc i z Jego mistycznym Ciałem. (por. Ks. W. Schenk, *Liturgia Sakramentów św.*, Cz. I—II, Lublin 1962—64).

Sakramentalia przypominają fakt, że przez Wcielenie Chrystusa został poświęcony cały świat (consecratio mundi), że człowiek przez używanie wszystkich dóbr zgodnie z Wolą Bożą chwali Stwórcę wszechrzeczy.

Rok liturgiczny nie jest jedynie przedstawieniem i przypomnieniem faktów minionych czasów. *Jest to raczej sam Chrystus, który trwa w Kościele swoim i kroczy drogą ogromnego miłosierdzia swego, którą rozpoczął za swego życia* (Mediator Dei, s. 90) W liturgii każdego święta jest obecny i działa Chrystus, w liturgii jest zawsze „dzisiaj — hodie”, przy czym snop światła oświetla po kolei poszczególne momenty bogatego życia Jezusa, wydobywając poszczególne klejnoty skarbcza Jego Serca, którego echem i odbiciem są cnoty Świętych Pańskich, a zwłaszcza Jego Matki Najświętszej.

Reforma liturgii i udział wiernych w niej osiągają wtedy swój cel, gdy przynoszą trwałe owoce, a mianowicie upodobnienie do Chrystusa. Upodobnienie to (homo conformatus Christo) jest owocem długiej pracy nad sobą przez codzienne, niedzielne włączenie się w misterium paschalne Pana, tzn. w Jego przejście przez śmierć i zmartwychwstanie do życia w chwale u Ojca. Wtedy uczestnicy w liturgii stawszy się z Chrystusem i solą ziemi, zwiastować będą życie Boże na ziemi i przelewać je na innych.

Bytom

Ks. WACŁAW SCHENK

WSPÓLNA MODLITWA WIERNYCH

(„Wypominki”)

WSTĘP

Soberowa Konstytucja o Liturgii św. wydała następujące pouczenia i postanowienia odnośnie do wspólnej modlitwy wiernych (Art. 53):

„Po Ewangelii: homilii, należy przywrócić „modlitwę powszechną” czyli „modlitwę wiernych”, zwłaszcza w niedziele i święta nakazane, aby z udziałem wiernych odbywały się modlitwy za Kościół święty, za tych, którzy nami rządzą, za tych, którzy znajdują się w różnych potrzebach oraz za wszystkich ludzi i o zbawienie całego świata”.

A oto, co mówi o tej modlitwie Instrukcja do należytego wprowadzenia w życie konstytucji o świętej Liturgii z dnia 26 września 1964 r. (n. 56):

„W miejscach, w których już istnieje zwyczaj odmawiania modlitwy powszechnej albo wiernych przed offertorium, po odmówieniu oramus niech się na razie odmawia nadal, według przepisów obowiązujących w poszczególnych krajach. Celebrans niech kieruje tą modlitwą albo z krzesła (sedes), albo od ołtarza, albo przy pulpicie, albo przy balaskach.

Intencje względnie prośby może śpiewać diakon albo kantor, albo inny odpowiedni ministrant (idoneus minister), pozostawiając dla celebransa słowa wstępne i modlitwę na zakończenie, którą zwykle niech będzie modlitwa: Deus, refugium nostrum et virtus (por. Missale romanum orationes diversae n. 20), względnie inna bardziej odpowiadająca szczególnym potrzebom¹.

W miejscach zaś, w których nie ma zwyczaju odmawiania modlitwy powszechnej albo wiernych, kompetentna władza terytorialna może zdecydować, aby ją odmawiano na sposób wyżej określony, według formuł na razie przez nią samą zatwierdzonych".

Niniejsza książeczka ma na celu wyjaśnić i wytłumaczyć owe modlitwy tak, aby właściwym władzom kościelnym dostarczyć danych do ich ułożenia oraz norm, które należy zachować przy zatwierdzaniu odnosnych tekstów modlitewnych.

Z Citta di Vaticano, 13 stycznia 1965 r.

z polecenia
Przewodniczącego Komisji
A. Bugnini C. M.
Sekretarz

ROZDZIAŁ I

WSKAZÓWKI PRAKTYCZNE CO TO SĄ MODLITWY POWSZECHNE (WYPOMINKI) ICH ZNACZENIE W DUSZPASTERSTWIE

1. Modlitwa powszechna (wypominki), czyli wspólna modlitwa wiernych, są to prośby zanoszone do Boga przez zgromadzenie wiernych pod przewodnictwem celebransa (lub odpowiedniego ministranta) w różnych intencjach Kościoła i świata.

2. Oto trzy zasadnicze cechy tej modlitwy:

- a. Jest ona *prośbą* skierowaną do Boga: a więc nie chodzi tu tylko o uwielbienie Boga czy dziękczynienie albo też uczczenie świętych. Modlitwa, o której mowa, nie polega też na przypomnieniu różnych prawd dotyczących obowiązku kultu albo istoty mszy świętej.
- b. Jest ona *powszechną*: chce wyprosić u Boga wielorakie łaski dla Kościoła, dla świata i dla wszystkich potrzebujących pomocy Bożej. Niemniej należy modlić się również w intencjach wiernych uczestniczących w tej modlitwie.
- c. Jest prawdziwą modlitwą *wiernych*, ponieważ zebrani mają odpowiadać na każde wezwanie kapłana, a nie poprzestawać na jednej tylko odpowiedzi po wszystkich intencjach wyliczonych przez celebransa.

3. Wspólna modlitwa wiernych ma być wprowadzona nie tylko podczas mszy świętych, lecz i poza nimi „w nabożeństwach i różnych czynnościach liturgicznych”, jak to ujmuje Soborowa Konstytucja o Liturgii świętej (art. 118). Dzięki wypominkom Kościół Boży, zebrany na modli-

¹ N. B. Melodie dla wspólnej modlitwy wiernych, które można dostosować do tekstów mających uzyskać aprobatę właściwej władzy kościelnej podane są w dodatku, który opuszczamy; wydane są też osobno pt.: „Cantus, qui in Missali romano desiderantur, iuxta Instructionem ad executionem Constitutionis de sacra Liturgia recte ordinanda et iuxta ritum Concelebrationis” (Typis Polyglottis vaticanis 1965).

twie, wyrażając swoją niezachwianą wiarę w świętych obcowanie a razem i w swoje własne powołanie, ukazuje się oczom ludzkim jako ten, który za nimi oręduje i prosi. Lud Boży wykonywuje swoje króleskie kapłaństwo przede wszystkim przez uczestnictwo sakramentalne, ale też i przez zanoszenie do Boga niniejszych błagań. Wypominki mają być odmawiane przez wiernych nie zaś przez katechumenów.

4. Wspólna modlitwa wiernych zajmuje wybrane miejsce we mszy świętej: jest ona jakby pomostem łączącym dwie jej części. Z jednej strony stanowi zakończenie Liturgii Słowa uprzytomniającej nam cudowne sprawy Boże i nasze powołanie chrześcijańskie; z drugiej zaś, wprowadza do Liturgii Ofiary wymieniając także niektóre spośród tych intencji, czy to powszechnych czy też bardziej indywidualnych, za które składa się ofiarę.

5. Ponieważ zwyczaj odmawiania wspólnej modlitwy wiernych ma doniosłe znaczenie i stanowi normalną część mszy świętej, powinno się ją jak najczęściej odmawiać, a „zwłaszcza ma być przywrócona w niedziele i święta nakazane” (Konst. art. 53), ale również i w tygodniu we wszystkich mszach odprawianych z udziałem wiernych.

§ II. STRUKTURA TEJ MODLITWY ORAZ SPOSÓB JEJ ODMAWIANIA

6. Wypominki składają się z następujących części: podawanie intencji, odpowiedzi wiernych, formuły zakończenia. Między poszczególnymi częściami można dodać parę słów wprowadzających.

7. Celebrans powinien bowiem krótko zachęcić wiernych do tej modlitwy, ponieważ ma to wielkie znaczenie tak liturgiczne jak i duszpasterskie. Celebrans zwraca się więc do wiernych, nie do Boga. W swym przemówieniu może nawiązać do okresu liturgicznego, do święta czy uroczystości ku czci świętego na ten dzień przypadających, wyprowadzając z nich niejako treść wspólnej modlitwy. To przemówienie można opuścić dla słusznej przyczyny, zwłaszcza jeśli bezpośrednio przedtem była homilia.

8. Stosownie do dawnego zwyczaju kościoła rzymskiego celebrans może sam podawać wiernym intencje modlitwy, Instrukcja jednak (n. 56) powierza ten obowiązek w sposób szczególny diakonowi.

We mszach świętych bez diakona intencje podaje komentator, albo sam celebrans, lub jeden z koncelebrujących albo też ktoś, kto godnie to uczyni.

Jeżeli modlitwa wiernych jest śpiewana (czego należałoby sobie życzyć), wtedy zapowiadający intencje powinien umieć dobrze śpiewać.

Jeżeli celebrans osobiście nie zapowiada intencji, to wtedy odpowiada na nie wraz z wiernymi; nie może też zacząć ofiarowania przed zakończeniem owej wspólnej modlitwy wiernych (por. co powiedziane w Instrukcji n. 66 i 72 o Bierzmowaniu i sakramencie małżeństwa udzielanych w trakcie mszy św.).

9. Po wstępnym kapłańskim słowie zachęty (w schematach niżej podanych nazwiemy je sekcją „A”) podawane są intencje, w których należy się modlić. Dzielą się one zazwyczaj na cztery grupy (a wyjątkiem wypadków wymienionych w nr 10), mianowicie:

Sekcja B) za potrzeby Kościoła powszechnego: np. za Papieża, za Sobór, za Hierarchię, za misje, o zjednoczenie chrześcijan, o powołania kapłańskie i zakonne itd.

Sekcja C) Sprawy narodowe i światowe np. o pokój; za rządzącymi państwami, o zachowanie od klęsk żywiołowych, o dobre zbiory, w intencji wyborów, w okresie kryzysów ekonomicznych itp. (por. poniżej sekcja C).

Sekcja D) za wszystkich dotkniętych niedostatkiem lub walczących z trudnościami, np. za nieobecnych, prześladowanych, bezrobotnych, chorych i cierpiących, za konających, za więźniów wygnańców itp. (por. poniżej sekcja D).

Sekcja E) za wiernych zebranych w kościele i sprawy miejscowej gminy chrześcijańskiej, np. za mających otrzymać chrzest, bierzmowanie albo święcenia, za przygotowujących się do małżeństwa, za duchowieństwo parafialne, w intencji misji czy rekolekcji parafialnych, w intencji przystępujących do pierwszej komunii św. itd. (por. poniżej sekcja E).

Z każdej z powyższych grup należy wybrać przynajmniej po jednej intencji.

10. W wypadku okolicznościowego nabożeństwa np. z okazji ślubu, pogrzebu itp. należy szerzej uwzględnić intencje partykularne z tym obchodem związane, nigdy jednak nie można opuścić całkowicie intencji ogólnych, o których była mowa powyżej.

11. Jeżeli chodzi o formę w jakiej te intencje są ujęte, jest ona trójaka (por. rzut oka historyczny str...):

- a) forma pełna (módlmy się za... aby...). Wymienia się tu tych, za których się modlimy i to o co dla nich prosimy. W ten też sposób ujęte są wezwania modlitewne w Wielki Piątek.
- b) forma niepełna pierwsza (módlmy się aby...) tu wymieniamy od razu o co prosimy, podmiot zaś tej modlitwy wypowiadamy jednym tylko słowem, jak np. w wezwaniach drugiej części Litanii do Wszystkich Świętych.
- c) forma niepełna druga (módlmy się za...) gdzie wymieniamy tylko tych, za których się modlimy. Przykłady tej formy znajdujemy w niektórych litaniach błagalnych tak na Wschodzie jak i na Zachodzie.

12. Największe znaczenie ma ta część modlitwy wspólnej, w której wierni wyrażają swój udział. Aby udział ten był na prawdę pełny i żywy, najlepiej jest by wierni odpowiadali na każde wezwanie do modlitwy.

Cztery są tego sposoby:

- a) krótka odpowiedź, zawsze ta sama, na każde wezwanie. Ta forma uczestnictwa jest łatwiejsza i przyjęta w tradycji pod nazwą litanii,
- b) krótka chwila ciszy po wezwaniu do modlitwy, podczas której wszyscy modlą się w milczeniu; ten udział skupiony był stosowany przez kościół rzymski przy modlitwach w Liturgii Wielkiego Piątku. Nie daje on może wrażenia czynnego udziału, może jednak prowadzić do pełnego rozmodlenia,
- c) wspólne odmawianie wezwań litanijnych; ponieważ jednak może to łatwo znużyć jest wskazanym, by zmieniać treść tych wezwań: wierni zaś powinni koniecznie mieć w rękę teksty tych modłów,
- d) można też łączyć sposób drugi z pierwszym, to znaczy: po wezwaniu litanijnym następuje chwila ciszy, po czym na znak dany przez diakona wierni wszyscy razem głośno odpowiadają na wezwanie litanijne. Ten sposób odmawiania wspólnych modlitw można zachować np. przy większych uroczystościach.

Jasne jest jednak, że pierwszy sposób jest najodpowiedniejszy, chociaż pozostawia się w tym względzie całkowitą wolność.

13. Czynny udział wiernych jest najistotniejszą cechą owej wspólnej modlitwy i Soborowa Konstytucja o Liturgii świętej domaga się go otwarcie. To też byłoby całkowicie nie na miejscu, gdyby we mszach,

w których wierni biorą udział na wezwanie litanijne odpowiadała tylko asysta lub Schola cantorum.

14. Na zakończenie wspólnej modlitwy wiernych celebrans a nie kto inny (por. Instr. nr 56) odmawia końcową orację.

§ III. JAK NALEŻY STOSOWAĆ W PRAKTYCE WSPÓLNA MODLITWĘ WIERNYCH

15. Wspólna modlitwa wiernych ma prawdziwie wyrażać modlitwę Kościoła. Kościół zaś jest powszechny, lecz i mocno osadzony w czasie i przestrzeni. A zatem należy sobie życzyć, by zachowana była swoboda w układzie inwokacji oraz ich dostosowaniu do potrzeb rozmaitych krajów i ludzi.

16. Oracja końcowa jak i odpowiedzi wiernych mogą być bardziej ujednolicone w poszczególnych krajach czy też obszarach językowych, natomiast może być pozostawiona większa swoboda w doborze intencji oraz sposobie uczestnictwa wiernych. Jednakże, należy zawsze zachować istotne cechy tej wspólnej modlitwy, o których była mowa wyżej.

17. Komisja do wprowadzenia w życie Soborowej Konstytucji o Liturgii świętej przedkłada zasady i normy według których należy ułożyć wspólnie modlitwy wiernych w obrządku rzymskim.

18. Episkopaty poszczególnych krajów a jeżeli sprawa tego wymaga to i miejscowi Ordynariusze mają zatwierdzić tekst tych modlitw (por. Instr. nr 56) oraz dostarczyć rektorom kościołów obszerny zbiór intencji modlitewnych.

19. Rektorom kościołów wypada pozostawić swobodę:

- a) dowolnego wyboru intencji spośród schematów i formuł zaaprobowanych,
- b) dołączenia paru innych intencji prze siebie ułożonych pod warunkiem jednak zachowania ogólnego schematu obejmującego cztery rodzaje intencji według tego co powiedziano w nr 9. Poza tym nie wolno mu improwizować w czasie nabożeństwa, tylko musi on posługiwać się tekstem uprzednio przez siebie napisanym.

20. Nie trzeba by wspólna modlitwa wiernych trwała zbyt długo, aby nie była uciążliwą dla wiernych. Dlatego też, odnośna władza może w danym wypadku określić ilość intencji, której nie należy przekraczać. Jednakże i wtedy ta liczba może być przekroczona, jeżeli szczególne okoliczności ku temu skłaniają, np. z okazji pielgrzymki lub przy jakimś wyjątkowym obchodzie.

ROZDZIAŁ II

WZORY SCHEMATÓW PRZY UKŁADANIU WSPÓLNEJ MODLITWY WIERNYCH

Nie wymaga się bynajmniej wiernego przekładu na różne języki podanych tu wzorów; wypada raczej by je dostosować do mentalności i ducha języka poszczególnych krajów.

Także i termin „modlitwa wspólna” czy też „modlitwa wiernych” może być oddany innymi słowami, jak np. „modlitwa błagalna”, „modlitwa powszechna”, lub według dawnego polskiego zwyczaju „Wypominki” itp. Zwroty „wspólna modlitwa” oraz „modlitwa wiernych” są zachowane w dokumentach oficjalnych, jako zdawna przyjęte i mające ściśle okre-

ślone znaczenie. Niemniej ich dosłowny przekład nie zawsze będzie odpowiedni, ponieważ Msza święta jako taka jest też „wspólną modlitwą” a Ojciec nasz jest w najpełniejszym znaczeniu „modlitwą wiernych”.

Wzory tu podane nie wykluczają innych sposobów układania tychże modlitwa zwłaszcza w tych krajach, w których ich zwyczaj już istnieje. (Np. w niektórych okolicach układa się prośby na wzór drugiej części Litanii do Wszystkich Świętych).

PIERWSZY SCHEMAT

(ogólny)

- A) (Wezwanie do modlitwy, por. wyżej nr 7).
Bracia najmilsi, módlmy się całym sercem do Boga Ojca Wszechmogącego, który chce, by wszyscy ludzie byli zbawieni i dostąpili poznania prawdy.
- B) (1-sza seria intencji) (por. wyżej n. 9. B.).
Módlmy się za święty Kościół Boży: aby Pan raczył go strzec i zachować.
(wierni por. wyżej n. 12 a).
Spraw to Boże Wszechmogący. (Można wedle uznania, używać podanego tu wezwania, czy też innego spośród niżej przytoczonych, czy też jeszcze jakiegoś innego, byleby tylko były one dostosowane zarówno do podanych intencji jak i do wezwania celebrującego kapłana. Np. jeżeli mówimy: „Módlmy się do Boga, Ojca Wszechmogącego...” nie należy odpowiadać „Chryste, zmiłuj się”).
Można także użyć innego sposobu uczestniczenia wiernych, jeżeli wydaje się on bardziej wskazany. Przykłady podane są wyżej n. 12 b, c, d).
- C) (2-ga seria intencji por. wyżej n. 9. C.).
Módlmy się za wszystkie narody świata: ażeby Pan raczył zachować pokój pomiędzy nimi.
— Spraw to, Boże Wszechmocny.
- D) (3-cia seria intencji por. wyżej n. 9. D.).
Módlmy się za wszystkich znajdujących się w ucisku: ażeby Bóg wesprzeć ich raczył.
— Spraw to, Boże Wszechmocny.
- E) (4-ta seria intencji por. wyżej n. 9. E.).
Módlmy się i za nas tu zebranych i za naszą społeczność: ażeby Pan jako ofiarę godną siebie przyjmując nas raczył.
— Spraw to, Boże Wszechmocny.
- F) (Modlitwa końcowa odmawiana przez Celebransa por. wyżej n. 14).
(bez „módlmy się”) Wszechmocny wieczny Boże, Ty zbawiasz wszystkich i nie chcesz by ktokolwiek zginął, prosimy, wysłuchaj błagań Twego ludu i spraw, by Opatrzność Twoja ustrzegła świat od wszelkiego złego i by Kościół twój cieszył się dobrem pokoju. Przez Chrystusa Pana naszego.
(wierni odpowiadają): Amen.

DRUGI SCHEMAT

(ogólny)

- A) Rozpoczynamy teraz, bracia, wspólną modlitwę. Pamiętajmy abyśmy nie modlili się wyłącznie za siebie i w swoich tylko intencjach, ale razem, wspólnie, módlmy się do Pana naszego wszyscy za wszystkich.

- B) Za cały lud chrześcijański — o obfitość Bożej dobroci błagajmy:
— Chryste, wysłuchaj nas
2. Za tych, którzy jeszcze nie uwierzyli —
o dary duchowne prosimy:
— Chryste, wysłuchaj nas.
- C) 1. Za rządzących państwami — pomoc Bożą wypraszajmy:
— Chryste, wysłuchaj nas.
2. O pogodę i urodzaje — Tego, który wszystkim rządzi błagajmy:
— Chryste, wysłuchaj nas.
- D) 1. Za braci naszych nieobecnych, Tego, który wszystkiego dogląda
prosimy:
— Chryste, wysłuchaj nas.
2. Wieczny odpoczynek dla zmarłych u Chrystusa sędziego wy-
praszajmy:
— Chryste, wysłuchaj nas.
- E) 1. O dobre wyniki misji (rekolekcji) dla naszej parafii, łaskawego
Zbawiciela prosimy:
— Chryste, wysłuchaj nas.
2. Za N., który w przyszłą sobotę ma otrzymać święcenia — Wiekui-
stego Kapłana prosimy:
— Chryste, wysłuchaj nas.
- F) Nastaw uszy łaskawości Twej, Panie, na prośby nasze, i błagania
proszących Cię życzliwie wysłuchaj: Przez Chrystusa Pana naszego.
Amen.

TRZECI SCHEMAT

(na czas adwentu)

- A) Modlitwami uprzedzając przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa,
bracia najmilsi, Jego miłosierdzie usilnie błagajmy, aby On, który
dla ewangelizowania ubogich i leczenia skruszonych serc przyszedł
na ten świat, także w obecnym czasie, wszystkim potrzebującym
dał zbawienie.
- B) 1. Ażeby Kościół swój święty nawiedził i zawsze nim rządził, prosimy
Pana:
— Kyrie eleison.
2. Ażeby Ojca świętego, biskupa naszego i cały episkopat napełnił
darami, duchowymi łaskami, prosimy Pana:
— Kyrie eleison.
- C) 1. Ażeby za Jego łaską czasy nasze były spokojne, prosimy Pana:
— Kyrie eleison.
2. Ażeby myśli tych, którzy nami rządzą kierował według swej woli
dla pozyskania dóbr wszelakich, prosimy Pana:
— Kyrie eleison.
- D) 1. Ażeby choroby i głód oddalił, i wszelkie niepokoje odwrócił --
prosimy Pana:
— Kyrie eleison.
2. Ażeby wszystkich prześladowanych litościwie uwolnił — Prosimy
Pana:
— Kyrie eleison.
- E) 1. Abyśmy w całej prawdzie byli wobec ludzi świadkami dobroci
Bożej — Prosimy Pana:
— Kyrie eleison.
2. Aby nas w godzinie przyjścia swego jako sługi, czuwających
i gotowych napotkał — prosimy Pana:
— Kyrie eleison.

- F) Panie, ucieczko nasza i mocy, usłysz pobożne modlitwy Kościoła, które są przecież Twoim dziełem, i spraw, abyśmy to wszystko, o co prosimy, rzeczywiście zyskali. Przez Chrystusa Pana naszego.

CZWARTY SCHEMAT

(podczas pogrzebu i mszy żałobnej)

- A) Boga Ojca wszechmogącego, który Syna swego wskrzesił z martwych, prosić będziemy o zbawienie dla żywych i umarłych.
- B) Ażeby lud swój chrześcijański, w jedności wiary ustalił — Błagajmy Pana:
— Ciebie błagamy, wszechmogący Boże.
- C) Ażeby świat cały uwolnił od nieszczęść wojny — błagajmy Pana:
— Ciebie błagamy, wszechmogący Boże.
- D) Ażeby się okazał Ojcem, zwłaszcza dla bezrobotnych, głodnych i bezdomnych — błagajmy Pana:
— Ciebie błagamy, wszechmogący Boże.
- E) (por. wyżej n. 9)
- E) 1. Za tego zmarłego N., który przez chrzest otrzymał zaród życia wiecznego — ażeby też na zawsze otrzymał towarzystwo świętych w niebie — błagajmy Pana:
— Ciebie błagamy, wszechmogący Boże.
2. Za niego, który pożywał Ciało Chrystusa, chleb żywota wiecznego, ażeby go wskrzesił w dniu ostatecznym — błagajmy Pana:
— Ciebie błagamy, wszechmogący Boże.
(albo, jeśli zmarły był kapłanem: za niego, który w Kościele spełniał urząd kapłański, ażeby mu dał udział w liturgii niebieskiej, błagajmy Pana:
— Ciebie błagamy, wszechmogący Boże.
3. Za dusze braci, krewnych dobrodziejów naszych, aby otrzymali nagrodę za swe trudy — błagajmy Pana:
— Ciebie błagamy, wszechmogący Boże.
4. Za wszystkich, którzy pomarli w nadziei zmartwychwstania, aby ich przyjął w jasności oblicza swego, błagajmy Pana:
— Ciebie błagamy, wszechmogący Boże.
5. Za braci naszych, którzy obecnie cierpią, aby ich wspomógł i pocieszył — błagajmy Pana:
— Ciebie błagamy, wszechmogący Boże.
6. Za nas wszystkich, którzyśmy tu przybyli z wiarą i pobożnością, aby nas zjednoczył w chwalebnym królestwie swoim — błagajmy Pana:
— Ciebie błagamy, wszechmogący Boże.
- F) Prosimy Cię, Panie, niech pokorna modlitwa nasza pomocną będzie duszom sług i służebnic twoich; racz je oczyścić od wszystkich grzechów i dopuścić do udziału w owocach Twojego odkupienia. Przez Chrystusa...

PIĄTY SCHEMAT

(również na czas pogrzebu czy mszy żałobnej)

- A) Obecnie, bracia, klękniemy do modlitwy, w której prosić będziemy już nie tylko w intencji naszego zmarłego, ale też za Kościół, o pokój dla całego świata i o zbawienie dla nas wszystkich. Pana Boga naszego błagajmy.

- B) Za wszystkich pasterzy Kościoła; aby to co głoszą słowem, wykonali uczynkiem:
— Wysłuchaj, Panie, i spraw to litościwie.
- C) Za wszystkich zwierzchników Ojczyzny, aby służyli pokojowi i sprawiedliwości:
— Wysłuchaj, Panie, i spraw to litościwie.
- D) Za wszystkich, którzy boleści doznają na duszy czy na ciele, aby nigdy nie myśleli, że ich Bóg opuścił:
— Wysłuchaj, Panie, i spraw to litościwie.
- E) (por. wyżej nr. 10):
1. Aby Bóg duszę sługi swego zmarłego N. spod panowania ciemności i od kary uwolnić raczył:
— Wysłuchaj, Panie i spraw to litościwie.
 2. Aby wszystkie jego grzechy puścił w niepamięć wiekiustą:
— Wysłuchaj, Panie i spraw to litościwie.
 3. Aby go Bóg przy sobie w spokoju i światłości umieścić raczył:
— Wysłuchaj, Panie i spraw to litościwie.
 4. Aby mu szczęśliwości i towarzystwa świętych i wybranych udzielić raczył:
— Wysłuchaj, Panie i spraw to litościwie.
 5. Za wszystkich zmarłych bliźnich i dobrodziejów... Aby ich do swej światłości wiekiustej przyjąć raczył:
— Wysłuchaj, Panie i spraw to litościwie.
 6. Za wszystkich wiernych zmarłych.
Aby ich w królestwie niebieskim umieścić raczył:
— Wysłuchaj, Panie i spraw to litościwie.
- F) Boże, Stwórcu i Odkupicielu wszystkich wiernych, udziel duszom zmarłych sług i służebnic twoich odpuszczenia wszystkich grzechów: niech przez pobożne modły nasze dostąpią miłosierdzia, którego zawsze pragniemy. Przez Chrystusa Pana naszego.

SZÓSTY SCHEMAT

(w czasie obrzędów ślubnych)

- A) Ukochani bracia, módlmy się wspólnie o pokój dla całego świata, o szczęśliwe warunki pracy dla Kościoła, o jedność (i zgodę) dla wszystkich ludzi — a zwłaszcza prosić będziemy Chrystusa Pana w intencji tych, którzy się w stadło małżeńskie łączą.
- B) Za cały lud chrześcijański: aby z dnia na dzień wzrastał w mocy, Chrystusa Pana błagajmy:
— Ciebie prosimy, wysłuchaj nas, Panie.
- D) Za tych, których nękają przeciwności i krzywdy, albo jakiegokolwiek nieszczęścia, aby ich wspomógł i wyzwolił — Chrystusa Pana błagajmy:
— Ciebie prosimy, wysłuchaj nas, Panie.
(tu przedstawia się intencją C i D, aby uniknąć niekorzystnego zestawienia małżeństwa i nieszczęść).
- C) O pokój dla całego świata, ażeby każdy według swych możliwości nad zachowaniem pokoju pracował — Pana błagajmy:
— Ciebie prosimy, wysłuchaj nas, Panie.
- E) por. wyżej nr 10
1. Za tych wiernych chrześcijan N. i N. obecnie małżeństwem połączonych, o zbawienne pomoce dla nich Pana błagajmy:
— Ciebie prosimy, wysłuchaj nas, Panie.

2. Aby błogosławił temu związkowi, tak jak ongiś uświęcił gody w Kanie Galilejskiej, Pana błagajmy:
— Ciebie prosimy, wysłuchaj nas, Panie.
 3. Aby dał im dzieci, dla utrzymania gatunku, Pana błagajmy:
— Ciebie prosimy, wysłuchaj nas, Panie.
 4. Aby dał im miłość doskonałą, pokój i pomoc, Pana błagajmy:
— Ciebie prosimy, wysłuchaj nas, Panie.
 5. Aby ich zachował w zgodzie i wierności, aby dawali dobrą świadectwo imieniowi chrześcijańskiemu, Pana błagajmy:
— Ciebie prosimy, wysłuchaj nas, Panie.
 6. Aby przez Ducha świętego odnowił łaski Sakramentu Małżeństwa wszystkim obecnym tu małżonkom. Pana błagajmy.
— Ciebie prosimy, wysłuchaj nas, Panie.
 7. Aby wszystkich bliźnich naszych, którzy już z tego świata zeszedli, do niebieskiej szczęśliwości przyjąć raczył. Pana błagajmy:
— Ciebie prosimy, wysłuchaj nas, Panie.
- F) Wszemchny, wieczny Boże, spójrz łaskawie na te służki Twoje i daj im w Tobie tylko ufającym dary łaski Twojej. Niech zachowają miłość w jedności. Niech w tym życiu zasłużą sobie wraz z potomstwem swoim na radości wiekuistego szczęścia. Przez Chrystusa, Pana naszego.

INNE MODLITWY KOŃCOWE

1. Wysłuchaj, Panie, próśb ludu Twego i niech Twa uprzedzająca łaska udziela nam czegokolwiek brakuje zasługom tych, którzy Cię proszą. Przez Chrystusa...

(Sakramentarz z Verony)

2. Niech się raduje, prosimy Cię, Panie, lud Twój wyproszonymi dobrodziejstwami. Daruj im litościwie to, o co, Tobie zawierzywszy, modlą się z ufnością. Przez Chrystusa...

(Sakramentarz z Vicenzy)

3. Wejrzyj, Panie, na lud kornie proszący, i towarzyszy mu łaskawie, gdy pokłada ufność w Twoim miłosierdziu. On bez Ciebie nawet istnieć nie może, kieruj więc nim tak przez doczesne dobrodziejstwa, aby wiekuiste radości pozyskał. Przez Chrystusa...

(Sakramentarz z Verony)

4. Podaj prawicę, prosimy Cię, Panie, ludowi Twemu, błagającemu o miłosierdzie, przez które niech uniknie tego, czego się człowiek lęka, pomoce w życiu doczesnym pozyska i wiekuiste radości osiągnie. Przez Chrystusa...

(tamże)

5. Wejrzyj, Panie, na prośby rodziny twojej i wspomóż ją, nasyc i umocnij, gdy całym sercem poddaje się Tobie, aby zawierając Twej Opatrzności, żadnego zła nie zaznała, a przeciwnie napełniła się dobrem. Przez Chrystusa.

(tamże)

6. Wysłuchaj, Panie, próśb naszych, i uczyni, abyśmy poddani zawsze majestatowi Twemu, tym łatwiej jednali sobie dary łaski Twojej.

(tamże)

7. Panie, daj się przebłagać naszymi modłami, aby zaś niczyje pragnienie nie było bezskuteczne, niczyja prośba daremna, spraw, abyśmy otrzymali to, o co z wiarą prosimy. Przez Chrystusa.

(Mszał rzymski)

8. Wszchemogący, wieczny Boże, który rządysz niebem i ziemią, wysłuchaj łaskawie próśb ludu Twójego i racz obdarzyć nasze czasy Twoim pokojem. Przez Chrystusa.

(Mszał rzymski)

9. Panie, niech uszy miłosierdzia Twego otworzą się na modlitwy tych, którzy Cię błagamy i abyś mógł spełnić ich pragnienia, daj im prosić o to, co się Tobie podoba. Przez Chrystusa.

(Mszał rzymski)

10. Wszchemogący wieczny Boże, w nadmiarze swojej dobroci przewyższasz zasługi i pragnienia błagających Cię; zlej na nas miłosierdzie swoje i odpuść to, co niepokoi sumienia, a użyż tego, co nie ośmielamy się modlić. Przez Chrystusa.

(Mszał rzymski)

11. Boże, który wiesz, że życie ludzi tu obecnych podlega przeróżnym potrzebom, wysłuchaj pragnienia tych, którzy Cię błagają i przyjmij intencje Twoich wiernych, Przez Chrystusa.

(Mszał rzymski)

12. Prosimy Cię, Panie, niechże łaskawość Twoją towarzyszy błaganiom ludu, aby to o co prosi pod Twoim natchnieniem, z hojności Twojej otrzymał. Przez Chrystusa.

(Sakramentarz z Verony)

13. Panie Boże, królu nieba i ziemi, Ty wszystko stworzył i wszystkim rządysz — wysłuchaj prośby nasze i daj wszystkim Twoim wiernym wytrwać w prawdziwej wierze i w dobrych uczynkach; daj niewiernym zbawienne nawrócenie do Ciebie, daj abyśmy tak jak i oni, służyli Ci zawsze w gronie wybranych, Przez Chrystusa.

(Mszał Leofryka z Exeter)

14. Niechże modlitwa nasza wstąpi aż do tronu świętości Twojej i niech nie pozostanie daremną nasza prośba. Przez Chrystusa.

(Mszał Stowe)

15. Prosimy Cię, Panie, przyjmij łaskawie modlitwy Swojego Kościoła, aby pokonawszy wszelkie przeciwności i błędy, służył Ci w bezpiecznej wolności. Przez Chrystusa.

(Mszał rzymski)

16. Boże, Ty jeden znasz liczbę wybranych, którzy się mają znaleźć w niebieskiej szczęśliwości; daj, prosimy, aby za przyczyną wszystkich świętych Twoich, imiona tych, których polecono naszym modlitwom oraz wszystkich wiernych zachowała spisana księga wybranych do szczęśliwości. Przez Chrystusa.

(Mszał rzymski)

DODATEK

HISTORIA WYPOMINKÓW CZYLI WSPÓLNEJ MODLITWY WIERNYCH

1. Modlitwę wiernych znajdujemy dzisiaj we wszystkich prawie obrzędach, wydaje się nawet, że dawniej posiadały ją wszystkie obrządki. Jej początki odnosi się do czasów apostoelskich albo i synagogałnych nawet, jeśli urywek 1 Listu do Tymoteusza 2, 1—4, przytoczony przez Konstytucję o Liturgii świętej, nie ma na myśli tej właśnie modlitwy liturgicznej, a jedynie chrześcijański obowiązek modlitwy w ogóle.

2. Natomiast oczywisty związek z wypominkami odnajdujemy w zakończeniu listu św. Klemensa do Koryntian. Następca Piotra przy końcu swej egzorty wzywa Koryntian, aby „modlono się do Stwórcy wszechrzeczy, usilnie prosząc Go i błagając, żeby na całej ziemi strzegł i zachował wszystkich bez wyjątku swoich wybranych, przez służę swego Jezusa Chrystusa”.

Następnie i bezpośrednio po tym, Klemens zwraca się do Boga prosząc Go w uroczystej modlitwie za cały lud Boży, za wszystkich, którzy znajdują się w ucisku, za odpuszczenie grzechów, o pokój i za władców i kończy wspaniałą doksologią.

3. Pierwszą jasną wzmiankę o wypominkach jako części składowej liturgii, po homilii czy też udzielonym chrzcie a przed pocałunkiem pokoju i Liturgią eucharystyczną, znajdujemy u św. Justyna Apologety (I Apol., rok 150). pisze on tak:

„(w niedzielę, po odczytaniu Pisma i homilii przewodniczącego) stoimy wszyscy razem i modlimy się (67); w odniesieniu zaś do chrztu: „wprowadzamy nowoochrzczonego w społeczność braci, modlimy się też wspólnie za nas samych, za tego, który przyjął chrzest, za wszystkich też innych gdziekolwiek się znajdują, abyśmy stali się godnymi prawdy, którą poznajemy, abyśmy uczciwie postępowali i zachowywali przykazania tak, aby dostąpić wiecznego zbawienia”.

Justyn wyraźnie odróżnia owe wypominki od ofiary eucharystycznej i modlitwy, którą przewodniczący zebraniu wypowiada nad przyniesionym chlebem i winem, a na końcu której zebrani odpowiadają: Amen.

4. Na początku III w. św. Hipolit w dziele *Traditio apostolica* przepisywa podobnie, aby zaraz po przyjęciu chrztu nowoochrzczone „wraz ze wszystkimi wiernymi modlili się wspólnie i nie czynili tego zanim obrzęd chrzcielny nie będzie ukończony”. Następuje pocałunek pokoju a potem ofiarowanie chleba i wina (Ed. Botte, Münster, 1963, 54, Paryż 1946, 53).

5. Wielu Ojców Kościoła wspomina często ową wspólną modlitwę wiernych (np. na Zachodzie: Cyprian, Tertulian, Ambroży, Arnobiusz, Augustyn, Syrycius; na Wschodzie: Klemens, Dionizy Aleksandryjski, Orygenes, Atanazy, Jan Złotousty i inni). Co prawda z niektórych tekstów nie wynika jasno czy chodzi o wspólną modlitwę podczas akcji liturgicznej, niemniej jednak w większości wypadków owe wzmianki do niej się odnoszą.

Wyżej przytoczone świadectwa Ojców Kościoła II i IV w., nie podają jednak szczegółów odnośnie do struktury tejsze modlitwy oraz intencji w niej wymienionych. Tertulian (*Apologeticus* 39, 2) wspomina mimochodem, że „chrześcijanie modlą się także i za cesarzy, za wszystkich, którzy w ich imieniu sprawują władzę, za sprawy doczesne, za pokój i ażeby dzień ostateczny nie przyszedł niespodziewanie”. Ambroży zaś: „należy w modlitwie pamiętać o wiernych, o władcach i o wszystkich innych”. (*De sacramentis*, 4, 14).

6. Uroczyste modlitwy liturgii Wielkiego Piątku są najdawniejszym świadectwem wspólnie modlitwy wiernych w obrządku łacińskim; Baumstark i Jungmann odnoszą ten tekst do III wieku; przytacza go w wieku V Prosper z Aquitanii; w następstwie spotykamy go tylko w Wielki Piątek, lecz *Ordo romanus* 10 z początku VIII w. świadczy, że posługiwano się tym tekstem nie tylko w W. Piątek ale i w Wielką Srodę.

Jak wiadomo owe modlitwy wyliczają dziewięć intencji: za Kościół, za Ojca świętego, za Duchowieństwo i wiernych, za imperatora rzymskiego, za katechumenów, za wszystkich potrzebujących pomocy, za heretyków i schizmatyków, za żydów i za pogan.

Struktura tej modlitwy jest następująca:

a) za każdym razem celebrians wzywa wiernych do modlitwy podając im intencję: módlmy się... za... ażeby...

b) po każdym wezwaniu do modlitwy wierni klękają na znak dany przez diakona i modlą się w milczeniu,

c) następnie, również na znak dany przez diakona, powstają a celebrians głośno odmawia modlitwę w intencji uprzednio podanej,

d) wierni zaś łączą się czynnie z tą modlitwą odpowiadając na nią: Amen.

7. Na Wschodzie istniała inna forma owej wspólnej modlitwy, mianowicie litania. Liturgia rzymska przyswoiła ją sobie pod koniec V wieku.

Wygląda ona następująco:

a) Diakon zapowiada intencję w której należy się modlić. Czyni to albo w formie pełnej, tak jak w obrządku rzymskim (módlmy się... za... ażeby...) albo w formie skróconej: módlmy się aby... lub też: módlmy się za... W tej ostatniej formie nie podaje się treści intencji lecz za kogo należy się modlić. Wraz ze skróconą formą intencji wzrasta też ich liczba i pojawiają się nowe: o zbiory, za dobroczyńców, za zmarłych itd., wylicza się też intencje dotyczące zebranych na nabożeństwie: odpuszczenie grzechów, anioł stróż, życie chrześcijańskie, dobra śmierć itd.

b) Na każde wezwanie diakona wierni odpowiadają krótką modlitwą błagalną; w miarę jak wzrasta liczba intencji owe odpowiedzi wiernych powtarzają się parokrotnie za każdym razem aż do 5, 10 czy 20 razy (Testamentum Domini, tekst synajski. V wiek). Albo też po 5 i 3 razy (Testamentum Domini, tekst liturgii etiopskiej).

c) Kapłan w tych intencjach za każdym razem modli się głośno czy to po paru intencjach naraz czy też raz tylko na końcu.

(Por. Roghetti, *Storia liturgica*, 3, Milano 1949, 244).

Pierwsze ustawodawstwo w tej sprawie na Wschodzie znajdujemy w kan. 19 Soboru w Laodycei w połowie IV w. — przed rokiem 381 —: „należy najpierw” odmawiać osobno modlitwy za katechumenów, po przemówieniach episkopów, a po wyjściu katechumenów, za pokutników. Po wyjściu tychże... następują trzy modlitwy wiernych w ten sposób, że pierwsza odbywa się w milczeniu, na drugą zaś i trzecią wierni odpowiadają jak zazwyczaj; po czym daje się pocałunek pokoju... na koniec składa się dary ofiarne”.

(H e f e l e - L e c l e r c q, *Histoire des Conciles*, 1, 1010).

8. Trudno jest orzec czy jest to pierwotna forma wspólnej modlitwy w liturgiach wschodnich, zwłaszcza jeżeli chodzi o Syrię. Wydaje się bowiem, że niektóre teksty pochodzą dopiero z III w. Lecz jakiegokolwiek byłyby początki wszędzie pod koniec IV w. spotykamy na Wschodzie tę formę już w pełni ustaloną.

W następnych wiekach zwyczaj ten przyjął się szybko i na Zachodzie często wypierając lokalną formę wypominków. W ten sposób pojawiają się: litania celtycko-germańska tzw. *Deprecatio Sancti Martini*, litania ambrożyjska *Divinae pacis* używana dotąd w Mediolanie w okresie Wielkiego Postu (obie są zresztą dosłownym tłumaczeniem tekstu greckiego¹) oraz w Rzymie *Deprecatio Gelasii Papae*, dosyć przeciętna jeżeli chodzi o tekst.

1) Zdaje się, że stąd wywodzi się ostatnia część litanii do Wszystkich Świętych — por. Bishop, *Liturgica historica*, 142 — powstanie tych litanii nie jest jasne, wiemy jednak, że za czasów Karola Wielkiego posługiwano się nimi przy wypominkach, ale nie we mszy św., lecz w procesjach.

¹ Pomija się dodatek z wzorami melodii.

Owa deprecatio została wprowadzona przy końcu V wieku i połączona od samego początku lub wkrótce potem z pieśnią na wejście mszy św. papieskiej. Wyparła też ona, z wyjątkiem Wielkiego Tygodnia starożytną formę rzymską wypominków dopóki z kolei nie zastąpiono jej przy końcu VII wieku prostą aklamacją: *Kyrie eleison*.

9. Wspólna modlitwa wiernych odbywała się nie tylko podczas mszy św., ale też — jak z powyższych uwag wynika — i na zakończenie innych jeszcze uroczystych nabożeństw.

Najdawniejsza forma rzymska tej oracji dochowała się przy końcu Liturgii Słowa w Wielki Piątek; litanie zaś znajdujemy w obrządkach bizantyńskim, ormiańskim i innych przy końcu jutrzni i nieszporów; miał ją dawniej i obrządek rzymski, o czym świadczą preces *feriales et dominicales* zamieszczone w brewiarzu.

10. Na Wschodzie w IV wieku, potem także i w Rzymie wprowadzono modlitwę wstawienniczą kapłana (*intercessio sacerdotalis*) przy końcu anafory lub w kanonie mszy św.; podejmuje ona owe intencje a często też powtarza dosłownie starodawne wspólne modlitwy, jak o tym mówią liczne świadectwa a także i wszystkie obrządki z wyjątkiem mozarabskiego. (Obrządek mozarabski ma komemorację składających dary w czasie, gdy przynoszone są one do ołtarza tzn. w czasie „ofertorium”).

11. W liturgii wizygockiej w Hiszpanii (a także w liturgiach galikańskich) istniał, jak się zdaje, miejscowy zwyczaj wspólnej modlitwy: obejmowała ona wezwanie do modlitwy, wypowiedziane przez kapłana, i skierowane do wiernych (w Galii zwano ją prefacją mszalną), następnie intencje, o które miano się modlić.

12. Tam, gdzie obrządek rzymski wyparł obrządki gallikańskie zachowano zawsze w niedziele jakieś wspólne modlitwy i to zazwyczaj pod koniec Liturgii Słowa; przed rozpoczęciem Liturgii Ofiary. Dowody istniejącej w Galii wspólnej modlitwy wiernych przytacza Synod Lyonński w 517, który wspomina „modlitwę wiernych odmawianą po Ewangelii” oraz *Expositio Missae* przypisywane Germanowi z Paryża (w. VII), gdzie jest mowa o litanii diakona w łączności z modlitwą kapłana.

Owe zwyczaje gallikańskie przeszły prawdopodobnie do mszału rzymskiego w formie wspólnych modlitw, które znajdujemy w niektórych dokumentach germańskich i lotaryńskich (tak np. w *Missale Leofrici Exoniensis*), celtyckich i anglosaskich (*Missale Drummodiense*, *Evangelium Eboracense*) w IX, X i XI wieku.

13. W germańskich i gallikańskich zbiorach prawa kanonicznego z początku X w., umieszczany jest kanon wzięty, jak mówią źródła, z Synodu w Orleanie. Oto jego tekst: „Oportet ut in diebus dominicis vel festis post sermonem intra Missarum solemnium habitum ad plebem, sacerdos admoveat, ut iuxta apostolicam institutionem, orationem omnes in communi pro diversis necessitatibus fundant ad Dominum: pro rege et episcopo eorum, et rectoribus ecclesiarum, pro pace, pro peste, pro infirmis, qui in ipsa parochia lecto decumbunt, pro nuper defunctis; in quibus singillatim precibus plebs orationem dominicam sub silentio dicat: sacerdos vero orationes ad hoc pertinentes per singulas admonitiones solemniter expleat. Post haec sacra celebretur oblatio” (Mansi, VII, 361; PL. 132, 224; 140, 658; 161, 193).

14. Z XII wieku posiadamy różne wzory wspólnej modlitwy po homilii w Niemczech i Czechach; pomiędzy tymi świadectwami pierwsze miejsce należy się tekstowi znajdującemu się w homiliarzu zatytułowanym „*Speculum Ecclesiae*” Honoriusza z Autun. Modlitwa zaczyna się od skhortacji: „Fratres... non debetis hic otiosi stare, sed pro vobismetipsis et pro tota Ecclesia sancta Dei orare, ut Deus... dignetur eam pacificare,

etc. „Następuje 14 długich inwokacji litanijnych dotyczących: Kościoła i duchowieństwa (4), króla i przełożonych (2), tych, którzy znajdują się w przeciwnościach (5), całego ludu chrześcijańskiego (1), celebransa (1), zebranych w kościele (1). Modlitwa kończy się słowami: „Eia, nunc preces vestras alta voce ferite ad coelum, et cantate in laudem Dei: „Kyrie eleison”.

15. Powyższy tekst stał się prawdopodobnie modelem według którego układano w następstwie w średniowieczu wezwania litanijne (zwane w Galii „Formules du Prône” albo „Prières du Prône”). O tych wypowiedziach mamy świadectwa lub teksty na przestrzeni od XIII do XVI w., ze wszystkich prawie krajów, które przyjęły obrządek rzymski: a więc Hiszpania, Galla, Anglia, Niemcy, Irlandia, Polska, Czechy a także i z miasta Sieny w Italii. Ten tekst jest następujący: „Omni die dominico... septimanarius... orat populum ut oret pro pace, et pro his, qui vadunt stant ad servitium Dei, ut eis Deus... et nobis sic concedat vivere in hoc saeculo, quod cum ipsis in regno coelorum partem possimus habere. Item pro infirmis in animo vel corpore, ut... Postea moneat ut oret populus pro animabus defunctorum... Et dicat ut cantent Pater noster, et clerus dicat psalmum...”

W późnym średniowieczu kapłan podawał około dwanaście lub piętnaście intencji: „Módlcie się (lub: Módlmy się) za... aby...”, następnie duchowieństwo odmawiało często jeden lub dwa psalmy i wezwania modlitewne, a wierni mówili po cichu Ojciec nasz.

Dotychczas nie posiadamy żadnych świadectw o tego rodzaju modlitwach w Rzymie.

16. Począwszy od Reformacji (w. XVI) a zwłaszcza po Soborze Trydenckim ta średniowieczna forma wspólnej modlitwy wiernych uległa wielkim zmianom w większości krajów.

W Italii, Hiszpanii oraz w Polsce pod wpływem nowych ksiąg liturgicznych rzymskich oraz nabożeństw ludowych owe modlitwy zanikły stopniowo lub od razu.

W Niemczech zastąpiono je i to aż do naszych czasów, piękną modlitwą ułożoną przez Piotra Kanizjusza w r. 1556; jest to zbiorowa modlitwa wiernych skierowana do Boga. Potem przekształcono ją we formę litanijną, w której wierni biorą czynny udział, zazwyczaj po wymienieniu przez celebransa lub komentatora intencji modlitw według modelu proponowanego przez Kanizjusza.

W Galii „preces pronai” (jak je zwano) zostały raptem w XVII w. przeniesione przed kazanie i obciążone różnymi pouczeniami; z biegiem czasu stopniowo zanikały, lecz ich pamiątka przechowała się aż do dzisiaj w szczątkowej formie.

17. Bossuet doskonale podkreśla znaczenie tej wspólnej modlitwy wiernych w 2-jej części swego Katechizmu diecezjalnego (1687):

- „Dlaczego lepiej jest wysłuchać mszy św. parafialnej niż jakiegokolwiek innej?
- Dlatego, że na tej mszy zbierają się wierni.
- Dlaczego jeszcze?
- Dlatego, że na tej mszy parafialnej jest „pronaus” (wypominki).
- A cóż to jest pronaus (wypominki)?
- Składa się on z dwóch głównych części.
- Jakie są te części?
- Po pierwsze wspólna modlitwa przez Boga nakazana za Kościół po-

wszecny, za duchowieństwo, za panujących, za chorych, za uciśnionych, za wszystkie potrzeby ludu Bożego tak ogólnie jak i partykularnie.

— Czy taka modlitwa jest przyjęta przez Boga?

— Bez wątplenia, zwłaszcza gdy jest wspólnie odmawiana przez duszpastera i wiernych razem zgromadzonych”.

(*Catéchisme du Diocèse de Meaux*, Paris 1687, 2-a p. str. 4—5).

Tyniec

tlumaczył O. P. SZANIECKI OSB.

Ks. Jan Kruppik, Poznań

ROLA LITURGII W KATECHEZIE MŁODZIEŻOWEJ

1. W ubiegłym pięćdziesięcioleciu młodzieżowe programy nauki religii niedwuznacznie zdradzały swoją zależność od programów wykładu teologii w seminariach duchownych. W seminaryjnych programach zawsze pierwsze miejsce zajmowała dogmatyka i etyka, po nich — dyscypliny biblistyki i historii; liturgia zaś (jako rubrycystyka) wraz z praktyką śpiewu kościelnego znalazła się na szarym końcu jako nauka praktyczna. Programy nauki religii szkół średnich wykazały strukturę identyczną. Na ogół nie przewidywały osobnych lekcji liturgicznych, pozwalały jednak katechecie uzupełnić zasadniczy wykład liturgicznymi informacjami. W tym celu drukowało się też zwięzłe „liturgiki” szkolne.

Budzący się silnie po I wojnie światowej ruch liturgiczny zaznaczył niebawem swój wpływ na polu nauki religii: w polskim programie gimnazjalnym znalazła się w klasie IV (odpowiadającej dzisiejszej VII) całoroczna nauka „liturgii” (nie liturgiki), a jako podręcznik wprowadzono stosownie wydany mszał rzymski. Była to nowość, która przyjęła się dość łatwo w katechezie polskiej i przetrwała do czasów powojennych.

Za granicą przyznano liturgii w nauce religii w szerokim zakresie funkcję dydaktycznej ilustracji tez dogmatyczno-etycznych. W podręcznikach znalazły się w każdym paragrafie dodatki liturgiczne, wyrażające istotę danego problemu w języku liturgii i jej symbolach. Ilustrację plastyczną tworzyły doskonałe reprodukcje dzieł sztuki kościelnej, wprowadzające do dialektyki pożądany element przeżycia uczuciowego.

Trzeba zadać sobie pytanie, czy powyższe próby dydaktyczne — z których w obecnym polskim programie nie pozostał żaden ślad — uznać można za najpełniejsze wyczerpanie wszystkich możliwości dydaktyczno-wychowawczych liturgii katolickiej? — Wyjaśnić szukać nam wypadnie m. in. w historii Kościoła.

2. W dziejach Kościoła. W pierwotnym Kościele nauka apostołska wiązała się organicznie z praktyką życia nadprzyrodzonego, służąc przygotowaniu duszy w jej zjednoczeniu z Bogiem. Ta praktyka i zasada utrwaliła i pogłębiła się w dziejach Kościoła w tej

mierze, że z całą pewnością uznać ją trzeba za dzieło Ducha Świętego. Świętość ludu chrześcijańskiego wyrosła nie z ławy szkolnej, nie z takiego czy innego systemu pedagogicznego, lecz z żywego związku dusz z ołtarzem. Ołtarz Chrystusowy umacniał dusze nie tylko Bożym Ciałem, lecz także światłem Ducha Świętego. Wesołą nowiną o zmartwychwstaniu Jezusa podawano zawsze wraz z Chlebem będącym zadatkim wskrzeszenia ciał w dzień ostateczny (J 6, 55). Nauka o niesieniu krzyża trafiała do serc i umysłów, gdyż stanowiła warunek i przygotowanie do eucharystycznego zjednoczenia z Chrystusem.

Wymowy tych faktów nie osłabiają równoczesne fakty otwierania sal szkolnych w klasztorach, rezydencjach biskupich i proboszczowskich. Każda szkoła katolicka, jakiegokolwiek typu i stopnia, była zawsze w służbie ołtarza; w oderwaniu od ołtarza traciła swój sens.

Warto z tego aspektu przeanalizować dzisiejszą praktykę nauki religii i zbadać, czy nie uległa doktrynalnej emancypacji mniej lub więcej tracąc żywotny związek z ołtarzem?

3. Analiza. Wiedeński pedagog Hadriga w dziele *DIE RELIGIOESE ERZIEHUNG* wzmiankuje na str. 286 znamienne typowe doświadczenie dydaktyczno-wychowawcze:

W katolickiej grupie młodzieżowej, w której dość często prowadzone kursy rekolekcyjne, prelegent jednego z tych kursów, kapłan bardzo wykształcony, rozwijał głębokie i frapujące problemy wobec swoich słuchaczy. Słuchali go z wielką uwagą. „To były naprawdę interesujące nauki” — zwierzali się chłopcy. Silne wrażenie i ostateczny skutek okazały się jednak krótkotrwałe.

Następny rekolekcionista, mniej wykształcony, ograniczył się do praktycznej analizy problemów w rodzaju — pokus nieczystych, ipsacji, seksualnych myśli i wyobrażeń. Otóż ten kapłan stał się od razu powiernikiem chłopców. Godzinami wystawali pod jego drzwiami szukając porady; wyczuli od razu, że rekolekcionista wie o dręczących ich trudnościach. Nić zaufania i współpracy wtedy zawiązana przetrwała lata.

Duszy młodzieńczej nie odpowiadają problemy zbyt ogólnie i przedmiotowe. Dużą zato wagę przywiązują młodzi do swoich problemów osobistych, do sprawy zbudowania własnego światopoglądu. Problemom religijnym gotowi są poświęcić wiele uwagi, jeżeli doświadczą religię jako moc skutecznie formującą osobowość człowieka. Toteż nauka religii tym większe budzi zainteresowanie, im mniej przypomina wykład szkolny, a więcej zbliży się do osobistej zaprawy życia wewnętrznego.

Trzeba z naciskiem podkreślić, że taką wymarzoną nauką będzie katecheza szukająca silnego oparcia w liturgii. Pisze w tym przedmiocie Dom Marmion (*ZJEDNOCZENIE Z BOGIEM W TAJEMNICY OJCA*): „Liturgia z natchnienia Ducha Świętego czerpie w Piśmie św., w Tradycji i symbolice Kościoła naukę czystą i dosko-

nale dostosowaną do potrzeb dusz wierzących. Teksty liturgiczne są arcydziełem kompozycji doktrynalnej. Nowy Testament tłumaczy się w nich Starym. Modlitwy wskazują duszy jej właściwą postawę wobec Boga (...)"

Wiedzę religijną zdobywa się zajmując właściwą postawę wobec Boga. W studium Boga zapomina się często, że jest to właściwie tylko wpatrywaniem się istot stworzonych w oblicze swojego Stwórcy. Na tym polega ta właściwa postawa duszy szukającej prawdy religijnej. Postawa niewłaściwa zdradza się w tym, że tajemnicę Boga analizuje się tak, jakoby On był istotą nam równą, podległym jak inne przedmioty świata naszym badaniom laboratoryjnym. Od tak wypaczonego studium uchroni nas liturgia, ucząc nas patrzeć na Ojca Niebieskiego oczami Chrystusa. Chrystus jako warunek poznania prawdy wymagał ściśle określonej postawy duchowej — przede wszystkim modlitewnej. Prawdziwe poznanie Boga nie dochodzi do skutku za pośrednictwem gołego wykładu-instruktażu, lecz zawsze na drodze integralnej mobilizacji wszystkich sił naturalnych i nadprzyrodzonych. Tak integralnie działającą metodę znajdziemy tylko w liturgii, wprowadzającej w życie człowieka wierzącego wszystkie decydujące momenty dzieła zbawienia. Liturgia poza tym rozwiązuje zadowalająco problem integracji dogmatycznej z etyką — problem podejmowany dość dawno, na razie bez skutku.

Warto więc podjąć się dzieła budowy nowego młodzieżowego programu nauki religii ściśle według wskazań dydaktyczno-wychowawczych roku liturgicznego.

4. **Konkretne propozycje.** Pierwsza trudność w realizacji programu radykalnie liturgicznego to uwzględnienie w nim nieprzedawnionych wartości programów dotychczasowych, tj. systematycznego studium Pisma św., chronologicznej nauki historii Kościoła i zwięzłej syntezy katechizmowej (dogmatyczno-etycznej). Tych pozycji nie sposób usunąć z katechezy młodzieżowej. Znajduje się jednak dosyć dla nich miejsca, jeżeli ściśle liturgiczny nurt nauki ograniczy do dwóch ściślejszych cykli roku liturgicznego, tj. okresu Bożego Narodzenia i Wielkanocy. Pierwszy cykl wypełni miesiąc grudzień i niecały styczeń, drugi — marzec, kwiecień i maj. Będą to miesiące wzmożonej zaprawy w nocio chrześcijańskiej. Duch liturgiczny, wprowadzenie duszy w rytm Mistycznego Ciała Chrystusowego uchroni zaprawę od skrajnego naturalizmu wychowawczego.

Powyższa praca zajmie około 5 miesięcy. Czas pozostały przeznaczy się na studium Pisma św. (2 miesiące), historię Kościoła (2 miesiące) i katechizmową syntezę (1,5 miesiąca). W sumie przestudiują młodzi w ramach czteroletniej nauki — Pismo św. w ciągu 8 miesięcy, historię także przez 8 miesięcy, a syntezie katechizmowej poświęcą 3 miesiące czasu. Liturgiczny „nowicjat” przewidziany na wszechstronną zaprawę trwać będzie przez 18 miesięcy.

Realizacja takiego programu będzie musiała bazować na szeroko zaprojektowanych pracach przygotowawczych. Trzeba będzie przewidzieć cztery wersje sektoru liturgicznego, tj. odrębną wersję dla każdego z czterech roczników młodzieżowych, stosownie do zmieniającej się w zawrotnym tempie struktury psychicznej ucznia. Jedna tylko wersja, czterokrotnie powtarzana znużyłaby młode dusze. Trzeba koniecznie uwzględnić różnice psychicznej bazy reakcyjnej w każdorazowym roczniku.

Zasadę psychicznej bazy reakcyjnej trzeba będzie w tej samej mierze uwzględnić w pozostałych miesiącach nauki. Problemy historii kościelnej pojmuje uczeń czternastoletni inaczej niż maturzysta. Jeszcze większa różnica zachodzi w pojmowaniu problemów dogmatyczno-etycznych. W związku z tym trzeba będzie w ramach czteroletniej nauki przewidzieć co najmniej dwa dydaktyczne cykle, tj. w każdym dwuleciu podać integralną wiedzę, niezbędną w aktualnej fazie rozwojowej chłopca i dziewczyny.

Pozostało mi jeszcze uprzedzić zarzut, że realizacja tak skomplikowanego programu wymagać będzie wyjątkowo, wyrobionej kadry katechetów. Ku uspokojeniu zbyt lęklwych dusz powiem, że pełne wypracowanie tego pokroju programu przeciągnie się przez szereg lat. Program nie spadnie jako gotowy owoc w ciągu jednej nocy na nasze zdziwione głowy, lecz wyrośnie ewolucyjnie z żywej, twórczej dyskusji naszej braci katechetycznej. W konsekwencji, brak dostatecznego przygotowania katechetów okaże się wadą z roku na rok poważnie się zmniejszającą.

Poznań

Ks. JAN KRUPPIK

Ks. Zdzisław Kapera, Kraków

NOWE ODKRYCIA W JEROZOLIMIE (1961—1963)

W Jerozolimie od kilku lat prowadzone są prace wykopaliskowe, zakrojone na szeroką skalę. Podjęcie badań na obszarze Jerozolimy, a zwłaszcza na terenie nowożytnego Starego Miasta, którego początki sięgają czasów Sulimana Wspaniałego (XVI w. po Chr.), wymaga dużej odwagi. Eksploracja Jerozolimy jest wyjątkowo trudna ze względu na niekorzystne warunki naturalne. Miasto wznosi się na kredowych wzgórzach, wapiennych i osadowych. W swej historii kilkakrotnie było równane z ziemią i ponownie odbudowywane. Obszar starożytnej Jerozolimy jest obecnie gęsto zabudowany, przede wszystkim w obrębie murów Starego Miasta. Wobec względnie ustabilizowanej sytuacji politycznej strefa jordańska Jerozolimy, a więc teren, który szczególnie interesuje archeologów i biblistów, jest obecnie modernizowany. Planuje się na nim wzniesienie szeregu nowych obiektów — np. w dolinie Tyropeonu ma powstać nowoczesna szosa. Ten stan rzeczy dostarcza okazji do przeprowadzenia badań. Równocześnie podjęcie wykopalisk było konieczne, gdyż planowane prace budowlane łączyły się z groźbą przemieszania warstw i zniszczenia zabudowy przeszłości. Prowadzenie prac archeologicznych w opisanych warunkach jest jednak bardzo kosztowne. Trzeba zwrócić uwagę na fakt, że badania na terenie Jerozolimy prowadzone są już od prawie stu lat, a mimo to wiele problemów związanych z dziejami i topografią miasta nie zostało rozwiązanych¹. Należy się spodziewać, że obecne prace rzucą na te zagadnienia więcej światła. Badania te rozpoczęto w 1961 roku. Prowadzone są one pod kierunkiem Kathleen M. Kenyon (kierownik *British School of Archaeology in Jerusalem*) oraz Rolanda de Vaux (kierownik *Ecole Biblique et Archéologique de St. Etienne*). Z innych współfinansujących badania instytucji warto wymienić *Royal Ontario Museum*, którego przedstawiciel, dr A. D. Tushingham, współpracuje z kierownictwem ekspedycji. Przeciętny sezon badawczy trwa ok. 3 miesięcy. W pracach bierze udział 25—35 specjalistów oraz od 270 do 400 robotników. Badaniami objęto kilkanaście punktów miasta, m. in. Ofel, rejon Bazyliki Grobu Św., sadzawki Siloe, dolinę Tyropeonu².

¹ Pierwsze prace wykopaliskowe w Jerozolimie przeprowadzone zostały w r. 1867 przez Ch. Warrena, działającego z ramienia *Palestine Exploration Fund*, założonego w r. 1865.

² Dotychczas opublikowano następujące wstępne sprawozdania: K. M. Kenyon: *Excavations in Jerusalem 1961, Palestine Exploration Quarterly* (=PEQ) 94 (1962) 72—89; *Excavations in Jerusalem 1962*, PEQ 95 (1963) 7—27 (non vidi); *Excavations in Jerusalem 1963*, PEQ 96 (1964) 7—18; R. de Vaux: *Chroniques archéologique. Jérusalem*, *Revue Biblique* (=RB) 69 (1962) 98—100, RB 70 (1963) 416—419, RB 71 (1964) 253—258. Prócz tego ukazały się następujące popularne opracowania K. Kenyon: *Biblical Jerusalem, Expedition 5*, 1 (1962) 32—35, *Ancient Jerusalem*, *Discovery* 23, 4 (1962) 18—23, *Excavations at Jerusalem*, *Antiquity* 36 (1962) 93—96, *Excavations in Jerusalem 1961—1963*, *Biblical Archaeologist* 27 (1964) 34—52.

Jerozolima położona jest na dwu wzgórzach (zachodnim i wschodnim) o liniach grzbietów biegnących w kierunku południe-północ, rozdzielonych dolina Tyropeonu. W południowej części wschodniego wzgórza wzdłuż się pagórek świątyni z Meczetem Omara i Ofel, ograniczony od wschodu doliną Cedronu. Kwestia Syjonu, Miasta Dawidowego (2 Sam 5, 7) rozstrzygnięta jest już od lat. Znajdowało się ono na Ofelu, czego dowiodły kolejne badania Ch. Warrena (1867—1868), J. F. Blissa i A. C. Dickie'go (1894—1897), R. Weilla (1913—1914), R. A. S. Macalistera i J. G. Duncana (1923—1925), J. W. Crowfoota i G. M. Fitzgeralda (1927)³.

Celem nowych badań na Ofelu była weryfikacja datowania odkrytych obiektów oraz ustalenie, czy poniżej szczytu pagórka na wschodnim stoku, nachylonym ku źródłu Gihon, nie ma murów dotąd nie znanych. Badania poczyniono schodząc w dół zbocza od baszty, która, wg Macalistera, wchodziła w skład murów miasta z XIII w. przed Chr., wzniesiona zaś została trochę później przez Dawida i była remontowana przez Salomona⁴. Macalister przeprowadził swe wykopaliska w niezbyt szczęśliwy sposób. Oczyszczono mianowicie front odkopanych murów i baszty, dokonując przecięcia warstw zewnętrznych, co przy obecnych pracach utrudniło stratyfikację. Tym niemniej ustalono, że tzw. baszta Dawida związana jest z warstwą zawierającą ceramikę oraz monety z II w. przed Chr., a więc nie może pochodzić z okresu wcześniejszego niż machabejski. Prawdopodobnie mamy tu do czynienia z konstrukcjami z czasów Jonatana, a więc z lat 153 lub 143 przed Chr.⁵

Tzw. rampa, względnie bastion jebużejski, na północ od wieży Dawida (na grzbiecie), okazała się budowlą wzniesioną na ruinach domów z VII w. przed Chr. Z pewnością nie jest to budowla jebużejska, lecz najprawdopodobniej wzniesiono ją po powrocie z wygnania.

U końca wykopu z 1961 r., w odległości ok. 50 m w dół od baszty Dawida, natrafiono na masywny mur, zbudowany z dużych, nieociosanych głazów. Jego szerokość sięgała 2,7 m. Był to mur obronny miasta, gdyż na zewnątrz od niego nie znaleziono śladów budynków mieszkalnych. Wg K. Kenyon, mur ten wzniesiono ok. r. 1800 przed Chr., a więc w okresie średniego brązu II⁶. Mur ten, był użytkowany aż do VII w. przed Chr. Nosi on naturalnie ślady wielu przeróbek. Odkrycie tego muru było niewątpliwie najważniejszym osiągnięciem pierwszej kampanii. Mur miasta jebużejskiego, przebiegał poniżej szczytu Ofelu. Miasto nie było więc ograniczone do niewielkiej przestrzeni samego grzbietu. Problem zaopatrzenia w wodę ze źródła Gihon, a tym samym samowystarczalności twierdzy — stanowiący jedną z podstawowych trudności kwestii Syjonu, tj. miasta Dawidowego — jest wobec tego rozwiązany pozytywnie. Jeżeli bowiem mur miasta przebiegał ok. 50 m poniżej szczytu, to dostęp do tzw. tunelu Parkera (rozpoczynającego się u źródła

Por. też krótkie notki K. Kenyon w *Antiquity* 37 (1963) 40 oraz *Antiquity* 38 (1964) 9—10.

³ Obszerny i niezwykle sumienny przegląd badań na Ofelu podaje U. A. Fic, *Syjon. Miasto Dawidowe w świetle tekstów i wykopalisk*, Lwów 1933, s. 113—188. Dzieło U. A. Fica wymaga obecnie pewnych poprawek.

⁴ Fic, *op. cit.*, s. 147—148.

⁵ W 1 Mach 12, 37 czytamy, że za Jonatana mieszkańcy Jerozolimy Zabrali się, aby budować miasto. Wtedy zwała się część muru po wschodniej stronie przy potoku...

⁶ Wg K. Kenyon (*Archeology in the Holy Land*, London 1960 s. 170 i 194) okres ten przypada na lata 1850—1580 przed Chr.

Gihon znajdował się w obrębie murów⁷. Przypomnijmy, że tunel ten identyfikuje się z sinnorem, którym Joab wdarł się do twierdzy Jebuzytów (2 Sam 5, 8; 1 Kron 11, 6; Flawiusz, Antiq. VII: 3, 1).

Próby znalezienia północnej granicy jebuzejskiej Jerozolimy nie powiodły się. Najstarsze ślady osadnictwa, jakie znaleziono na północ od powierzchni badanej przez Macalistera sięgały okresu żelazo I^s i być może pochodziły z X w. przed Chr. Prawdopodobnie więc miasto Jebuzytów nie sięgało zbyt daleko na północ w kierunku pagórka świątyni. W omawianym wykopie, od strony wschodniej, natrafiono na wiele ociosanych bloków oraz na fragmenty protojońskich kapiteli. Zdaniem K. Kenyon fakt ten sugeruje bliskość akropolis, względnie dzielnicy królewskiej. Taka kamieniarka znana jest z czasów Omriego i Achaba, wystarczy wspomnieć Samarię czy Megiddo. Ponieważ sposób obróbki kamienia jest fenicki, a wiemy, że Salomon zatrudniał murarzy fenickich przy rozbudowie Jerozolimy (podobnie jak to potem czynili Omri i Achab), więc K. Kenyon przypuszcza, że znalezione relikty wiążą należy z czasami Salomona.

Na zewnątrz wschodniego muru odsłonięto w skarpie płytką, zamkniętą murem grotę. Zawierała ona wiele naczyń, datowanych na wiek IX przed Chr. Nie był to grób, jak z początku przypuszczano, ponieważ nie znaleziono żadnych śladów zwłok. Bardziej prawdopodobna interpretacja była możliwa dopiero po przebadaniu najbliższej okolicy grotty. W jej sąsiedztwie znaleziono niewielkie pomieszczenie, w którym stały pionowo dwa bloki kamienne, massebot. Przy dalszym poszerzeniu wykopu odsłonięto zagadkowy, niski, murowany obiekt o wymiarach podstawy $1,75 \times 1,5$ m, pusty w środku. K. Kenyon skłonna jest tu widzieć ołtarz, interpretując zarazem całość opisanego zespołu jako sanktuarium związane z nieortodoksyjnymi kultami. O tym, że tego rodzaju kulty kwitły w Palestynie, w okresie monarchii, wiemy dobrze z Księg Królewskich i Kronik, a Jerozolima nie była wyjątkiem⁹.

W związku z badaniami przeprowadzonymi na Ofelu należy jeszcze dodać, że odkryto również kilka teras, które umożliwiały zabudowę stoku, nachyłego pod kątem 45° . Mury ograniczające platformy są równoległe, względnie prostopadłe do grzbietu wzgórza. Przestrzenie wewnątrz murów wypełnione są przede wszystkim kamieniami. Odsłonięte ruiny zwalonych teras sięgają swymi początkami XIII w. przed Chr., a więc okresu późnego brązu¹⁰. Zachowane resztki zbudowanych na terasach domów pochodzą z VII w. przed Chr. Mury platform noszą ślady kilkakrotnych rekonstrukcji.

⁷ Por. opis tunelu: Fic, op. cit., s. 161ⁿ.

⁸ Podział epoki żelaza przyjmuje się powszechnie za W. F. Albrightem (Archeologia Palestyny, Warszawa 1964, s. 145). Okres żelazo I przypada na wieki XII—X przed Chr., żelazo II na wieki IX—VI (początek).

⁹ K. Kenyon nie wyklucza jednak interpretacji, którą wysunął R. de Vaux (RB 71, 1964, 253—254). Zdaniem de Vaux odkryty zespół zabytków to kenotaf, a massebot to stela kommemoratywna poświęcona dwóm zmarłym, których pochowano gdzieś indziej. De Vaux zwraca uwagę, że w Biblii spotykamy *massebah* — świętą stelę, która reprezentowała bóstwo męskie, oraz stelę kommemoratywną. Przykładem tej ostatniej jest kamień ustawiony na grobie Racheli przez Jakuba (Gen 35, 20).

¹⁰ Początek późnego brązu wiąże się ze wzrostem potęgi XVIII dynastii w Egipcie (1580), a koniec okresu z najazdem Ludów Morza (około 1200 przed Chr.). Por. K. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land*, London 1960, s. 194—195 i 221.

Zespół teras datowanych na okres późnego brązu został w okresie izraelskim powiększony o dodatkowe, masywne platformy. K. Kenyon byłaby skłonna dopatrywać się w nich Millo Dawida, Salomona i Ezechiasza (2 Sam 5, 9; 1 Król 9, 15 oraz 2 Kron 32, 5)¹¹. Chronologia tych platform nie została dotąd sprecyzowana, ale przypuszcza się, że pochodzą one z X wieku przed Chr.

U stóp wzmiankowanych powyżej teras, między nimi a zewnętrznym, wschodnim murem miasta, znaleziono ruiny magazynów i pomieszczeń mieszkalnych zawierających ceramikę z w. VII i początku VI, co pozwala łączyć je ze zniszczeniem Jerozolimy przez Babilończyków w r. 587 przed Chr.¹². To o tych ruinach mówi Neh 2, 12—15. Nie zostały one odbudowane. Powierzchnia, na której się one znajdowały pozostała poza murem miasta, Poniżej bowiem szczytu wschodniego grzbietu znaleziono mur datowany na wieki V—IV przed Chr., a więc najprawdopodobniej wzniesiony w czasach Nehemiasza. W okresie machabejskim dodano do tego muru dużą basztę.

Badaniami objęto również zachodnią część Ofelu. Rozpoczęto mianowicie sondaż w rejonie murów odkopanych przez Crowfoota w roku 1927. Jak dotąd jednak — bez specjalnych sukcesów. W każdym razie, K. Kenyon podaje w wątpliwość datowanie fortyfikacji odkrytych przez Crowfoota. Nie wiązały się one z wczesnym okresem historii miasta, z latami 1200—900 przed Chr., lecz wprost przeciwnie¹³. Mury odkryte przez Crowfoota nie odbiegają — jeżeli chodzi o technikę budowlaną — od murów odkopanych na stoku wschodnim przez K. Kenyon. Co do datowania tych ostatnich na okres po powrocie z wygnania nie ma żadnych wątpliwości.

Seria sondaży przeprowadzonych w rejonie sadzawki Siloe przyniosła odkrycie muru przecinającego dolinę Tyropeonu i zamykającego wschodni brzeg sadzawki. Zdaniem R. de Vaux mur ten może pochodzić z okresu odbudowy fortyfikacji wokół Jerozolimy przez Jonatana (1 Mach 10, 11). Najstarsze ślady osadnictwa pochodzą z I w. po Chr. W sąsiedztwie natrafiono też na kamieniołom z okresu monarchii; znaleziono w nim skrupy naczyń z okresu żelazo II.

Rozpoczęto również badania na południe od Bramy Marokańskiej (bab el Mogharbe), w rejonie drogi schodzącej w dolinę Tyropeonu. Natrafiono tu na resztki budowli (fragment posadzki, odrzwia, starannie opracowane płyty kamienne) wzniesionej za panowania Heroda Wielkiego. Trudno jest cokolwiek powiedzieć na temat charakteru tego obiektu, gdyż odsłonięto na razie niewielki jego fragment. K. Kenyon skłonna jest wiązać omawianą budowlę z amfiteatrem wzniesionym przez Heroda Wielkiego w Jerozolimie (Flawiusz, Antiq. XV: 8, 1). Za jej przypuszczeniem przemawia, jak dotąd, jedynie rzeźba terenu.

Badania w okolicy Bazyliki Grobu Św. miały na celu dostarczenie nowych argumentów dla rozwiązania problemu tzw. drugiego muru północnego Jerozolimy, poza którym miało miejsce ukrzyżowanie (J 19, 20 i Hebr 13, 12)¹⁴. Przeprowadzono, je na południe od samej Bazyliki, na niewielkim terenie, udostępnionym przez Joannitów. Stwierdzono, że

¹¹ Co do kwestii Millo i dyskusji o nim, por. Fic, op. cit., s. 151 nn.

¹² W warstwie żelazo II znaleziono pieczęć z napisem LHGY YS'L = (należy) do Haggy'iego, (syna) Yishala. Paleograficznie została datowana na początek VII w. przed Chr. Por. J. Prignaud, *Un sceau hébreu de Jérusalem et un ketib du livre d'Esdras*, RB 71 (1964) 372 nn.

¹³ Por. Fic, op. cit., s. 149.

¹⁴ Tzw. drugi mur Jerozolimy łączył, wg Flawiusza (Bell. Jud. V: 4, 2), Antonię z Bramą Gennath obejmując północną część miasta. O Bramie Gennath wiemy tylko tyle, że wchodziła w obręb pierwszego muru, bie-

w VII w. przed Chr. znajdował się tam kamieniołom. Zagłębienie wypełnione było grubą na 11 m warstwą gruzu, w którym znaleziono ceramikę pochodzącą z I i być może II w. po Chr. Przypuszczenie K. Kenyon, że zasypania dokonano w okresie wznoszenia Aelii Capitoliny, wydaje się dość prawdopodobne¹⁵. Ponieważ miejsce pozostało nie zamieszkałe do II w. po Chr., autentyczność tradycji Grobu Św. wydaje się być potwierdzona. Należy jednak ponownie podkreślić, że wynik, ze względu na ograniczoną powierzchnię dostępną badaniom, nie jest ostateczny, a sam przebieg drugiego muru pozostaje nadal zagadką, choć K. Kenyon uważa za najbardziej prawdopodobne przeprowadzenie jego linii na wschód od Bazyliki Grobu Św.

Z dramatycznym zniszczeniem Jerozolimy przez Tytusa wiąże się dwa znaleziska. W murach budowli herodiańskiej (por. wyżej) znaleziono skarb — 23 monety wybite w okresie powstania antyrzymskiego. W sąsiedztwie, we fragmencie kanału oczyszczającego, natrafiono na kości i cząski ludzkie pomieszane z mulem — makabryczne relikty bohater-skiej walki w obronie miasta obleganego przez Rzymian.

Dla zabezpieczenia się przed odrodzeniem nacjonalizmu żydowskiego Tytus pozostawił w Jerozolimie X Legio Fretensis, która kontrolowała ruiny Świętego Miasta. Legion ten kwaterował na wzgórzu zachodnim, na południe od Cytadeli (Pałacu) Heroda Wielkiego. Teren ten jest obecnie nie zabudowany jedynie w obrębie tzw. Ogrodu Armeńskiego, założonego w XVIII w. po Chr. Wobec uzyskania zgody patriarchatu armeńskiego podjęto wykopaliska, odsłaniając bazyry z XIV w. oraz fragmenty mozaiki bizantyjskiej. Warstwy rzymskiej jeszcze nie osiągnięto, ale znaleziono już ok. 20 dachówek ze stemplem LEG. X. FR.

Relikty z okresu bizantyjskiego wystąpiły na wszystkich niemal stanowiskach, na których przeprowadzano badania. Najciekawszy jest odsłonięcie w rejonie Bramy Marokańskiej fragmentów dwu budowli, z których jedna usytuowana jest wzdłuż linii wschód-zachód, a druga — wzdłuż linii północ-południe. Budowle te otoczone są od wschodu i południa portykami. Rozbudowany system kanalizacyjny oraz sam plan budowli potwierdzają przypuszczenie R. de Vaux, że odkryto ruiny dwóch szpitali. R. de Vaux wiąże odkryte zabytki z czasami Justyniana I (527—565 po Chr.). Mianowicie Cyryl ze Scytopolis (Żywot św. Sabasa § 72—73) pozostawił wzmiankę o szpitalu zbudowanym przez Justyniana, który liczył z początku 100 a potem 200 łóżek. Podobną notatkę znajdujemy w dziele Prokopa *O budowlach Justyniana* (De Aedificis V, 6)¹⁶. Zgodnie z tym przekazem Justynian miał ufundować dwa położone obok siebie szpitale, z których jeden przeznaczony był dla pielgrzymów, a drugi — dla ubogich.

Jak już powyżej wzmiankowano badacze natrafili w ciągu trzech lat wykopalisk także na wiele reliktyw średniowiecznej i nowożytnej Jerozolimy aż po wiek XVI po Chr.

Rozpoczynający badania w Jerozolimie nie zawiedli się w swych nadziejach. Wykopaliska, które przeprowadzono w kilkunastu punktach, przede wszystkim w obrębie Starego Miasta, dostarczyły wielu faktów, pomocnych dla odtworzenia historii i topografii miasta, poczynając od

gnącego od Świątyni (na wzgórzu wschodnim) do Cytadeli (Pałacu Heroda na wzgórzu zachodnim). W zależności od przyjętego położenia Bramy Gennath, rejon Grobu Świętego znajdzie się albo w obrębie murów miasta Heroda Wielkiego, albo poza nim.

¹⁵ De Vaux nie wyklucza, że zasypanie może się również wiązać z okresem prac budowlanych, podejmowanych przez Heroda Wielkiego (RB 71, 1964, 255).

¹⁶ Oba cytaty za R. de Vaux (RB 71, 1964, 256—257).

okresu jebużejskiego, a kończąc na czasach Sulimana Wspaniałego. Należy jeszcze dodać, że właściwie były to pierwsze badania na terenie Świętego Miasta, podczas których konsekwentnie zastosowano ścisłą analizę form ceramicznych oraz stratygraficzną metodę datowania znalezisk. Studia nad ceramiką palestyńską zostały w ostatnich latach posunięte daleko naprzód dzięki wysiłkowi m. in. R. A m i r a n, K. K e n y o n i P. L a p p a. Dlatego podawane powyżej przypuszczalnie datowania najprawdopodobniej nie ulegną zmianie, a co najwyżej uściśleniu.

Kraków

ZDZISŁAW KAPERA

DOKUMENT HISTORYCZNY O NAZARET

W krytycznych ocenach ewangelii często spotykano wzmiankę, że istnienie miasta Nazaret w epoce Nowego Testamentu nie jest historycznie udokumentowane, że wobec tego ono wówczas nie istniało. Stąd wysnuwano dalszy wniosek, że opowiadanie ewangelii o zamieszkanu P. Jezusa wraz z rodzicami tamże jest legendą później utworzoną. A zwolennicy Drewsa i Smitha jeszcze dalej poszli twierdząc, że Pan Jezus w ogóle nie istniał.

W ostatnich 10 latach tego zarzutu już się nie podnosi, gdyż spokojne, neutralne i obiektywne badania tekstów ewangelicznych a *limine* odrzucają taką interpretację. Ostatnio przybył nowy dokument, o którym wspomnieliśmy przed rokiem, stwierdzający bezpodstawność hipotezy ultrakrytyków. Ekipa archeologów pod przewodnictwem Uniwersytetu jerozolimskiego znalazła w Cezarei, głośnej siedzibie prokuratorów rzymskich, fragmenty tablicy marmurowej wylizającej oddziały kapłanów żydowskich rozproszonych po zburzeniu Jerozolimy w r. 70. Tekst odczytał, uzupełnił i zrekonstruował prof. M. A v i - J o n a h i ogłosił w czasopiśmie *Israel Exploration Journal* (pt. *A list of Priestly courses from Caesarea*). Z rekonstrukcji, trudnej a umiejętnie przeprowadzonej, wynika, że na tablicy kamiennej zestawiono w oparciu o I Kron 24, 7—18 poszczególne 24 oddziały kapłanów dodając przy każdym miejscowość, w której znalazł schronienie po roku 70. Na podobne zestawienie, oddziałów kapłańskich zwrócił już uwagę prof. D a l m a n w dziele: *Orte und Wege Jesu* z r. 1924. Wspomniał on o poecie żydowskim z VII czy VIII wieku po Chr., który w „lamentacji” wspomina pełen żalu, że „oddział nazaretański (*miszmeret nacrat*), wypędzony został aż do bram (granic) kraju”.

Z tablicy znalezionej ostatnio w Cezarei zachowały się tylko 3 małe ułamki z kilkudziesięciu literami, które jednak wystarczyły, by tablicę językowo zrekonstruować. Wiersz, który nas bliżej obchodzi, brzmi w rekonstrukcji:

„Oddział osiemnasty Hapiceca Nacaret”, a z niego zachowały się tylko ostatnie litery: (*n*)-*c-r-t*, z litery pierwszej *n* odczytać można tylko część dolną. Jednakże rekonstrukcja dalszych liter wiersza i dalszych fragmentów nie ulega wątpliwości, gdyż jest zagwarantowana i Kron 24, 15) a nie 25, 15, jak podano w wspomnianym artykule.

Tekst stwierdza, że oddział kapłański noszący imię *Hapiceca* — kapłana z czasów Dawida czy Nehemiasza? — osiedlił się w Nazaret, że więc miasto to istniało około r. 70 po Chr., że istnieć musiało w epoce N. T.

Z napisu obecnie odnalezionej dowiadujemy się także, jaką była właściwa pisownia nazwy miasta. Z greckiej formy „Nazaret” należałoby wnioskować, że Nazaret pisano w hebrajskim przez *zajin*, lecz teraz jest

rzeczą pewną, że pisano przez *cade*. Wobec tego również etymologia nazwy staje się językowo jaśniejsza i pewniejsza. Nazaret wywodzi się od rdzenia „*nacar*” = czuwać, pełni straż. Miasteczko to, dość wysoko położone w pobliżu głównego traktu, było niejako „strażnicą”. Etymologia dawna wywodząca nazwę od „*necer*” = latorośl, nowy pęd roślinny, operuje za wiele alegorią, której stosowania w toponomastyce dotąd nie stwierdzono.

Kraków

A. K.

Ks. Władysław Pałubicki, SVD Lublin

PISMO ŚW. W KATECHEZIE MISYJNEJ

Wyznanie Psalmisty: *Słowa Twoje [Boże] są pochodnią dla nóg moich i światłością dla moich ścieżek* (Ps 119, 105) stały się dewizą życiową niemal dla wszystkich głosicieli „Dobrej Nowiny”. Już w pierwszych wiekach zwracano uwagę na to, żeby Słowo Boże było dostępne dla ludzi wszystkich ras i kultur. Dlatego też tłumaczono Pismo św. na języki tubylcze. Świadczą o tym już tak wcześniej dokonane przekłady Biblii jak: łacińskie, koptyckie, syryjskie, egipskie, etiopskie, armeńskie, georgijskie, arabskie, gockie i słowiańskie. Głosiciele Ewangelii rozumieli dobrze, że Pismo św. jest częstokroć najlepszym misjonarzem¹ i nierzadkie były wypadki, kiedy to czytanie Biblii przyczyniło się prędzej do nawrócenia niż płomienne kazanie wytrawnego kaznodziei.

W późniejszych jednak stuleciach Pismo św. zeszło przez jakiś czas na dalszy plan w katechezie misyjnej. Miejsce Biblii zajął katechizm, a Pismo św. służyło tylko do wyjaśnienia niektórych partii katechizmu, względnie do udokumentowania niektórych twierdzeń teologicznych.

Dopiero pod koniec Średniowiecza i w czasach powożytnych zaczyna się ponownie rozwijać w krajach misjonowanych ruch biblijny. Jest to zasługa głównie samych misjonarzy, zarówno protestanckich jak i katolickich.

1. Zasługi protestantów

Jednym z pierwszych misjonarzy rozpowszechniających Pismo św. na terenie misji był B. Ziegenbalg. W latach 1708—1715 dokonał on przekładu całego Nowego Testamentu na język tamilski². W Chinach najwięcej propagowali Pismo św. K. Guetzlaff i J. Schereschewski, którzy przełożyli całe Pismo św. na szereg dialektów miejscowych. Na terenie Afryki to samo uczynili

¹ A. Lehmann, *Die Hl. Schrift in der Missionen und in den jungen Kirchen*, RGG³, 1152.

² Por. R. Steiner, *Missionsuebersetzungen*, EK, I, 488.

R. Moffat, E. Steere, oraz J. L. Kapf. Były to jednak wypadki raczej sporadyczne, ograniczające się do niewielu krajów.

Na szeroką skalę rozwinął się ruch biblijny w misjach protestanckich dopiero na początku 19. w., ściślej — od założenia w 1804 r. *British and Foreign Bible Society*. Amerykańskim odpowiednikiem tej organizacji jest założone w 1816 r. *American Bible Society*³. Początkowo towarzystwa te — przy pomocy szeregu innych założonych w poszczególnych krajach — zajęły się rozpowszechnianiem Pisma św. w krajach ojczystych. Z biegiem czasu jednak działalność swoją rozszerzyły też na tereny misyjne. Owoce ich pracy nie kazały na siebie długo czekać. Już bowiem w 1912 r. podano do wiadomości, że towarzystwa te rozprowadziły więcej niż cztery i pół miliona egzemplarzy Pisma św. na całym świecie⁴, a w 150 rocznicę swego założenia *British and Foreign Bible Society* rozesłało do różnych krajów misyjnych przeszło 450 000 tomów Biblii.

W 1950 r. wszystkie protestanckie towarzystwa biblijne złączyły się w jedno o nazwie *United Bible Societies* z głównym ośrodkiem w Londynie. Ofiarna praca tego towarzystwa już po dwu latach mogła zaprezentować światu wspaniałe osiągnięcia: W 1952 r. statystyka podawała 2 601 196, a w 1955 r. 2 956 834 egzemplarzy Pisma św. rozprowadzonych po całym świecie. Z tego najwięcej przypada na następujące kraje⁵:

| | | | |
|---|---------|-------------------------|--------|
| 1. Ekwador | 334 350 | 7. Australia | 66 889 |
| 2. Afryka Południowa | 218 581 | 8. Filipiny | 27 372 |
| 3. Afryka Zach. i Centr. | 212 927 | 9. Nowa Zelandia . . . | 18 051 |
| 4. Brazylia | 97 448 | 10. Madagaskar | 10 596 |
| 5. Japonia | 87 918 | 11. Indonezja | 10 582 |
| 6. India, Pakistan, Cejlon | 77 652 | 12. Malazja | 9 744 |

Ruch biblijny w misjach protestanckich nie ogranicza się oczywiście jedynie do przekładów biblijnych. Organizuje się też specjalne stowarzyszenia biblijne, które troszczą się o to, by na każdej większej stacji misyjnej była czytelnia udostępniająca lekturę Biblii. Prowadzi się też kursy biblijne oraz pogadanki na temat Pisma św. — o ile to możliwe nawet przez radio i telewizję.

United Bible Societies wydają też od roku swego powstania dwa czasopisma: *The Bible Translator* oraz *Bulletin of the United Bible Societies*. Czasopisma te w wysokim stopniu przyczyniają się do rozpowszechnienia Pisma św. niemal na całym świecie. Każdy numer przynosi szereg artykułów informujących o tłumaczeniach

³ Por. W. Buehlmann, *Die Bibel in der Kath. Weltmission*, NZM 16 (1960) 3.

⁴ Tamże.

⁵ Por. R. S. Steiner, *Bibelgesellschaften*, RGG³, 1163.

i roli Pisma św. w krajach ojczystych i w misjach. Zawiera też wiele cennych prac odnośnie do słownictwa hebrajskiego, greckiego oraz języków nowożytnych, na które przekładane jest Pismo św.

2. Wysiłki katolików

Obok pracy protestantów zmerają też wysiłki katolickich misjonarzy. O ich wielkim zainteresowaniu się Pismem św. świadczy ostatni międzynarodowy tydzień studiów poświęcony katechezie misyjnej, który odbył się w lipcu 1960 r. w Eichstatt. Jedną z głównych prelekcji we wspomnianym tygodniu był referat biskupa Leona Artura Elchinger a pt. *Biblia i katecheza*. Biskup zwraca się do misjonarzy z bardzo konkretnymi pytaniami. Tytułem przykładu warto tu przytoczyć choć kilka z nich⁶: 1) Gdyśmy raz niespodzianie odwiedzili szkołę misyjną, lub mieszkanie misjonarza, na jakim miejscu znaleźlibyśmy Pismo św.? Czy znajdowałoby się ono na miejscu honorowym wśród najczęściej używanych książek? 2) Wielu z naszych katechumenów bez wątpienia modli się w swej salce katechetycznej przed figurą ozdobioną kwiatami i świecami. Co będziemy sądzić o misjonarzu, który będzie miał w swej sali wykładowej piękny pulpit z Biblią, którą będzie otaczał czcياً ze względu na zawarte w niej Słowo Boże? 3) Jak wielkie wrażenie zrobiłoby to na wiernych i katechumenach, gdyby misjonarz oznajmił im pewnego dnia: „Dziś wieczorem Bóg będzie do was przemawiał o oznaczonej godzinie i w określonym miejscu?” 4) Co powiedzieliby nasi nowo ochrzczeni katolicy, gdyby ich ktoś z niewierzących zapytał, co faktycznie wiedzą o Bogu, i na czym opierają tę swoją wiedzę? Czy w takich wypadkach wskażą na katechizm, czy na Pismo św. jako na najważniejsze źródło wiedzy o Bogu? — A nieco dalej podkreślił biskup Elchinger: „Należy z wielką starannością pielęgnować korzenie katechezy, a pierwszym z nich jest właśnie Pismo św.”⁷. Z tych kilku za ledwie myśli biskupa Elchinger a łatwo wysnuć wnioski, że przypisuje on Biblii wielką wagę w katechezie misyjnej.

Nasuwa się jednak pytanie: co zrobili dotychczas misjonarze katolicycy w dziedzinie rozpowszechniania Pisma św. w krajach misyjnych? Otóż należy zauważyć, że katolicy już bardzo wcześniej zaczęli tłumaczyć Biblię na języki tubylcze w krajach misjonowanych. Starczy tu przytoczyć choćby takie przykłady: Już na przełomie 13 i 14 w. misjonarz chiński Giovanni da Montecorvino przetłumaczył na język mongolski Psalmy i Ewangelie⁸. Nieco póź-

⁶ Por. L. A. Elchinger, *Bibel und Katechese*, w: *Katechetik heute*, Freiburg 1961, 140 n.

⁷ B. A. Elchinger, *art. cyt.*, s. 153.

⁸ Por. G. Scheukler, *Die Stellung der Hl. Schrift in der missionarischen Glaubensberuendung*, ZMR 47 (1963) 178—191.

niej jezuita Fernandez przełożył na język mongolski Ewangelie na niedziele całego roku⁹. Z tłumaczeń japońskich na uwagę zasługuje głównie tzw. „Biblia Bareta” z 16 w., która — jak się wydaje — nie jest w całości dziełem tego sławnego jezuitę, lecz powstała przy współpracy wielu autorów¹⁰. Całość wspomnianego dzieła dzieli się na trzy części. Część pierwsza zawiera Ewangelie na niedziele i ważniejsze święta roku oraz Ewangelie na Środę Popielcową, Wielki Czwartek i Czwartek po Wielkiejnocy. Część druga — to Ewangelie na wszystkie piątki Wielkiego Postu, które służyły prawdopodobnie do odczytów na wieczornych zebraniach urządzanych we wspomnianych dniach. Ponadto w części tej znaleźć można zebrane razem opisy męki Pańskiej według czterech Ewangelistów. Część wreszcie trzecia zawiera Ewangelie przeznaczone na dni tych świętych, których szczególną czcią otacza się w Japonii¹¹.

Wspomnieć też należy japońskie tłumaczenie Biblii z roku 1613. Tłumaczenie to ukazało się drukiem w Miyako. Zawiera ono cały Nowy Testament i nieliczne wyjątki ze Starego Testamentu. Uważnie też należy odnotować nazwisko ojca J. G o n z a l v e z a, który w 18 w. bardzo przyczynił się do rozpowszechnienia Pisma św. na Cejlonie głównie przez swoje oratoria osnute na tle scen biblijnych¹².

Gdy chodzi o rozpowszechnienie Pisma św. w Indii, to trzeba tu wymienić przede wszystkim biskupa Anastazego Hartmanna (1803—1866). Oprócz takich prac, jak katechizmy, modlitewniki, śpiewniki dokonał on jednego z najlepszych przekładów Biblii na język tubylczy¹³. Ponadto trzeba podkreślić też wysiłek wielu misjonarzy indonezyjskich, którzy dokonali szeregu przekładów Pisma św. na różne dialekty Indonezji¹⁴. I tak w 1854 r. ukazało się na Jawie tłumaczenie całej Biblii na miejscowy język dokonane przez J. G e r i c k e. A w 1879 r. H. C. K l i n k e r t wydał ponownie tłumaczenie Pisma św. na język tubylczy poprawiając dotychczasowe. Ukazały się też tłumaczenia Biblii w różnych dialektach Batak. Stosunkowo wcześniej

⁹ Por. G. Schuekler, *art. cyt.*, s. 153.

¹⁰ Por. H. Cieślík, *Die Heilige Schrift in der alten Japanmission*, NZM 11 (1955) 37.

¹¹ Tamże.

¹² Por. R. Boudens, *Themes bibliques dans la litterature catholique indigene a Ceylan*, NZM 16 (1960) 27—39.

¹³ Por. L. Faeh, *Bibeluebersetzungs-Arbeit von Bischof Anastasius Hartmann 1803—1866*, NZM 20 (1964) 1—9.

¹⁴ Por. F. Groenen, *Die Bibeluebersetzung in die indonesische Sprache*, NZM 20 (1964) 116—132.

¹⁵ Por. J. Specker, *Die Einschätzung der Heiligen Schrift in den spanisch-amerikanischen Missionen*, NZM 18 (1962) 241—254 oraz NZM 19 (1963) 11—28.

znane też były przekłady Pisma św. w Ameryce Północnej i Środkowej¹⁵, w Afryce¹⁶ i w Oceanii¹⁷.

Upowszechnianie Pisma św. w ciągu ostatniego sześćdziesięciolecia to głównie zasługa znanej już skądinąd *Sodalicji św. Piotra Klawera*, z siedzibą w Rzymie oraz *Instytutu Prasy Misyjnej* z głównym ośrodkiem w Paryżu. Dzięki energicznej akcji tych instytucji, przy ofiarnej współpracy misjonarzy Pismo św. zna już dziś 95% ludzi naszego globu¹⁸. Przy czym należy pamiętać, że liczba tłumaczeń i zakres rozpowszechniania się „Dobrej Nowiny” wzrasta z dnia na dzień. Trudno byłoby tu wymieniać wszystkie formy upowszechniania Biblii we współczesnej pracy misyjnej. W każdym razie trzeba podkreślić, że człowiek prawie każdego zakątka ziemi, jeśli tylko chce, może już słuchać lub czytać Pismo św.

Fakt ten ma istotne znaczenie dla katechezy misyjnej. Pismo św. bowiem — jak podkreśla W. Buehlmann¹⁹ — jest tym środkiem misjonowania, który jest skuteczny na wszystkich frontach misyjnych. Słowo Boże natchnione trafiają swoją głębią i bezpośredniością prędzej do przekonania poganina niż nawet najlepiej wypracowane kazanie misjonarza. Tym, którzy czytać jeszcze nie potrafią, udostępnia się „Dobrą Nowinę” w formie opowiadań, pieśni, obrazów lub sztuk teatralnych osnutych na tle relacji zaczerpniętych ze Starego i Nowego Testamentu. Uderzającą jest rzeczą, że zwłaszcza ludy prymitywne — ale nie tylko one — chętniej słuchają opowiadań Starego Testamentu niż Nowego²⁰. Świat Starego Przymierza razem ze swoją psychiką i obyczajowością jest im bardzo bliski. W Chinach i w Indii wielką poczytnością cieszą się np. Księgi Powtórzonego Prawa, Księgi Mądrościowe oraz Psalmi²¹.

Trzeba jeszcze dodać, że podobnie jak protestanci, również katolicy misjonarze organizują w misjach kongresy biblijne, pogadanki, odczyty i kursy Pisma św., nawet korespondencyjnie.

Jest rzeczą pocieszającą, że dziś — jak się wydaje — zaczyna realizować się w pełni to, co w 1543 r. w formie życzenia wyraził biskup z Meksyku Jan de Zumarraga: „Oby Bóg sprawił, żeby Pismo św. zostało kiedyś przetłumaczone na wszystkie języki świata, żeby nie tylko Indianie, lecz i pozostałe narody mogły je czytać i rozumieć”²².

Ks. Wł. PAŁUBICKI SVD

¹⁵ Por. m. in. L. Mettler, *Katholische Bibelubersetzungsbearbeitung in der Zulassung*, NZM 18 (1962) 22—31.

¹⁷ Por. C. Laufer, *Bibelubersetzung im Vikariat Rabaul*, NZM 16 (1960) 206—215.

¹⁸ Por. G. Schuekler, *art. cyt.*, s. 95.

¹⁹ *Por. art. cyt.*, s. 6.

²⁰ Por. A. Lehmann, *art. cyt.*, s. 1152.

²¹ Tamże.

²² Por. G. Schuekler, *art. cyt.*, s. 181.

INNOWACJE WE MSZY ŚW.

Na podstawie „Instrukcji o należyтым wykonywaniu Konstytucji o Liturgii św.” i dyrektyw Episkopatu Polski oraz nowego „Ritus servandus in celebratione Missae” z dnia 27. I. 1965 r.

A. OGÓLNE UPROSZCZENIA

1) Tekstów, należących do chóru albo do ludu (Introit, Kyrie, Gloria, Graduał, Credo, Offertorium, Communio), celebrans nie powtarza prywatnie, o ile chór albo lud śpiewa lub recytuje części te po łacinie.

2) Celebrans nie czyta prywatnie Lekcji lub Epistoły i Ewangelii, o ile czyta je lektor, diakon lub inny kapłan po polsku.

3) Ukłony w chórze ze strony celebransa i jego asysty obowiązują tylko na początku i na końcu funkcji liturgicznej.

4) Okadzenie celebransa po Ewangelii zostało zniesione, a okadzenie duchowieństwa w chórze dokona się tylko „in globo” dla każdej strony chóru, wyjąwszy odznaczonych godnością biskupią.

5) Opuszcza się całowanie ręki i przedmiotów podawanych lub odbieranych.

6) Przy rozdawaniu Komunii św. wiernym odpada każdorazowe nakreślenie krzyżyka Hostią św., nad puszką.

B. ORDO MISSAE

I. (Zmiany ogólne dotyczące wszystkich rodzajów Mszy św.)

1) W modlitwach u stopni ołtarza opuszcza się Ps. *Judica*, i znak krzyża na *Adiutorium nostrum in nomine Domini* odpada.

2) Gdy bezpośrednio przede Mszą św. odbyła się *alia actio liturgica*, opuszcza się wszystkie modlitwy u stopni ołtarza aż do *Oramus te Domine* włącznie. Do *actio liturgica* zalicza się wypadki podane w Kodeksie Rubryk nr. 424 oraz *Asperges*, wigilie żałobne, wprowadzenie zwłok zmarłego bezpośrednio przede Mszą św. pogrzebową, *Tertia* przed Mszą pontyfikikalną lub konwentualną, *Expositio Ssmi Sacramenti* — ale nie Komunia św. wiernych.

3) Na początku Introitu odpada znak krzyża.

4) Na *Gloria* celebrans nie wykonuje *circulus* rąk i odpada znak krzyża na końcu. W czasie *Gloria* odpadają wszystkie ukłony z wyjątkiem imienia *Jesus*. — Skłonienia głowy bowiem nadal obowiązują podczas całej Mszy św. na imię „*Jesus*” i „*Maria*” oraz Ojca św. w Kanonie i na imię Świętego, *de quo dicitur Missa aut fit commemoratio*, i na „*Gloria Patri...*”

5) Ilekroć w czasie Mszy św. kapłan wypowiada słowo *Oremus* otdą nie pochyla głowy. Ruchy rąk są jednak nadal te same. Gdy po *Oremus* następuje *Flectamus genua*, celebrans kęka na oba kolana i przez chwilę trwa w milczeniu na modlitwie, po czym wstaje i mówi lub śpiewa *Levate*.

6) W czasie czytania lub śpiewania Lekcji i Ewangelii odpadają wszelkie genufleksje — z wyjątkiem Pasji.

7) W tekstach polekcyjnych (*Alleluja*, *Tractus*) nigdy się nie przykęka, jedynie w dzień Zesłania Ducha św. na werset *Veni Sancte Spiritus*.

8) Na słowa *Credo in unum Deum* obowiązuje nadal *circulus* rąk, ale odpadają wszystkie ukłony z wyjątkiem imienia „Jeśus”. Na słowa: *Et incarnatus est* odtąd tylko się inklinuje. Przyklęknięcie obowiązuje tylko dwa razy do roku: w święto Bożego Narodzenia i w uroczystość Zwiastowania Najśw. Maryi Pannie. Znak krzyża na końcu także odpada.

9) Na modlitwę *Deus, qui humanae substantiae* celebrans pozostaje na środku. Na *Lavabo* idzie jednak na stronę epistoły.

10) Gdy ministrant kończy *Suscipiat* celebrans nie odpowiada *Amen*, lecz zaraz mówi *elata voce* lub śpiewa modlitwę nad darami ofiarnymi, czyli *Sekrety*, — ale bez *Oremus*.

11) Kończąc inwokację *Gratias agamus Domino Deo nostro* przed prefacją odpada wzniesienie oczu na krzyż i ukłon głowy.

12) Podczas *Sanctus* celebrans nie pochyla się, a na słowa: *Benedictus, qui venit... Hosanna in excelsis* nie żegna się.

13) Na *Memento* za żywych i umarłych odpada *circulus* rąk, a pozostaje tylko zwyczajne ich złożenie. Po *Memento* kapłan znów rozkłada ręce.

14) Na słowa: *Per eundem Christum Dominum nostrum* bezpośrednio przed *Nobis quoque peccatoribus* odpada pochylenie głowy.

15) Doksologię Kanonu t. j. *Per ipsum et cum ipso* przed *Pater noster*, celebrans śpiewa lub mówi *elata voce*. Znaki krzyża opuszcza się. Celebrans trzyma w lewej ręce kielich, a w prawej Hostię św. nad kielichem *parum elevatum*, aż do *Per omnia saecula saeculorum. Amen*. Włącznie. Dopiero po *Amen* położy Hostię św., nakrywa kielich pałąk i przyklęka.

16) *Pater noster* celebrans mówi *clara voce* lub śpiewa aż do końca, więc także słowa: *sed libera nos a malo*, — ale bez *Amen*. Mówi natomiast zaraz dalej *clara voce*, albo śpiewa dalej: *Libera nos, quaesumus...* (tzw. embolizm). Ręce pozostają rozłożone przed pierśią. Dawny przepis skierowania wzroku na Hostię św. podczas Mszy czytanej odtąd odpada. Żegnanie się pateną i jej pocałowanie odpada. Przed *Per eundem Dominum nostrum...* celebrans przerywa śpiew, opuszcza ręce, odkrywa kielich i przyklęka, po czym wzięwszy patenę spod korporału lekko ją wyciera puryfikaterzem i podsuwa pod Hostię św. itd. Słowa: *Per eundem Dominum...* i następne aż do *Pax et Domini sit et semper vobis et cum* włącznie celebrans również śpiewa lub mówi *clara voce*.

17) Na ablucję palców celebrans nie przechodzi na stronę epistoły.

18) Na antyfonę do Komunii i na Postkomunię celebrans nie przechodzi na stronę epistoły, lecz aż do końca Mszy św. pozostaje na środku ołtarza. (Ministrant więc nie przenosi mszału).

19) Po benedykcji, którą celebrans udziela *clara voce*, opuszcza się ostatnią Ewangelię i modlitwy Leona XIII po czytanej Mszy.

II. Zmiany dodatkowe w różnych rodzajach Mszy św.

a) Missa, quae privatim celebratur

We Mszy św. prywatnej język łaciński nadal obowiązuje we wszystkich częściach Mszy św.

b) Missa lecta, quae cum populo celebratur

1) Lekcję i Ewangelię czyta celebrans tylko po polsku, i to *versus populum* od ołtarza, balustrady lub z ambony. Gdy celebrans czyta Lekcję od balustrady lub z ambony, dokąd musi się udać w ornacie, zmówi z tego miejsca *versus altare* Graduał i *Munda cor*, po czym znów zwrócony do wiernych czyta Ewangelię.

2) Lekcję może też czytać lektor, i to od balustrady (ministrant) albo z ambony (kleryk).

Wówczas celebrans po oracji idzie *ad scabellum* po stronie epistoły i siedząc wysłucha Lekcji. Gdy po Lekcji lektora celebrans ma zamiar czytać Ewangelię od balustrady lub z ambony, wówczas siedząc nadal zwróci się do ołtarza, po czym idzie do stóp ołtarza i *ante infimum gradum altaris profunde inclinatus* odmówi *Munda cor*. Następnie udaje się do balustrady lub na ambonę.

3) Ewangelię może też czytać diakon lub drugi kapłan. Musi on jednak być odziany w albę i stulę! *Munda cor* mówi on *genuflexus in infimo gradu*, po czym idzie po benedykcję do celebransa siedzącego na sedile. Tam stojąc pochyłony prosi celebransa o benedykcję słowami *Jube, domne, benedicere*. Celebrans wstaje i benedykuje go słowami *Dominus sit in corde...* Następnie diakon lub drugi kapłan idzie do balustrady albo na ambonę i tam po pozdrowieniu *Dominus vobiscum* i słów *Sequentia sancti Evangelii...* (w tłumaczeniu polskim) czyta Ewangelię po polsku. Po przeczytaniu Ewangelii wraca do celebransa i podaje mu ewangeliarz do pocałowania.

4) Gdy diakon lub drugi kapłan wykonuje również funkcję lektora, wówczas z ambony mówi zwrócony do ołtarza *Munda cor* a w kierunku celebransa *Jube, domne, benedicere*.

5) Przy udzielaniu wiernym Komunii św. należy używać języka polskiego, począwszy od słów *Ecce Agnus Dei*. Obowiązujący tekst brzmi: *Oto Baranek Boży, oto, który gładzi grzechy świata. Panie, nie jestem godzien, abyś wszedł do przybytku mego, ale rzeknij tylko słowo, a będzie uzdrowiona dusza moja. Zamiast słów Corpus Christi należy mówić Ciało Chrystusa.*

Przy udzielaniu Komunii św. wiernym poza Mszą św. kapłan odmawia również *Misereatur* i *Indulgentiam* po polsku, a wierni mają przedtem odmawiać *Confiteor* po polsku. Obowiązujący tekst brzmi:

Niech się zmiłuje nad wami wszechmogący Bóg, a odpuszczywszy wam grzechy, doprowadzi was do życia wiecznego. Amen.
Przebaczenia, odpuszczenia i darowania grzechów niech wam udzieli wszechmogący i miłosierny Pan. Amen.

c) Missa cantata

1) Lekcję i Ewangelię śpiewa lub czyta się po polsku *versus populum*. Na razie jednak aż do ustalenia przez Episkopat odpowiednich melodii teksty te należy tylko czytać. Po łacinie śpiewa się jednak *Dominus vobiscum* i *Sequentia sancti Evangelii*.

2) Gdy celebrans ma zamiar Lekcję i Ewangelię śpiewać wzgl. czytać od balustrady lub z ambony, postępuje jak wyżej II, b nr 1.

3) Gdy jest do dyspozycji lektor albo diakon lub drugi kapłan, postępuje się jak powyżej II b, nr 2—4.

d) Missa solemnis

1) Do Mszy św. z asystą wymaga się obecności diakona i subdiakona.

2) Miejscem celebransa i asysty w czasie „Liturgii Słowa” są sedilia po stronie epistoły. (Krzesło fotelowe nie przysługuje kapłanom).

3) Lekcję i Ewangelię wolno także śpiewać wzgl. czytać od balustrady lub z ambony. (Cfr. II, c, nr 1).

4) Po skończonej Lekcji subdiakon idzie do celebransa, który siedząc błogosławi go. Subdiakon zaś stoi pochyłony.

5) Celebrans siedząc nakłada kadzidło do okadzenia ewangeliarza.

6) Diakon mówi *Munda cor* jak dawniej, po czym idzie do celebransa. Stojąc pochylony mówi *Jube, domine, benedicere*, celebrans zaś wstaje i błogosławi go słowami *Dominus sit in corde*. Po skończonej Ewangelii subdiakon zanosi ewangeliasz celebransowi do pocałowania. Okadzanie celebransa jednakże odpada.

7) Celebrans wygłasza homilię z ambony lub od balasek, po czym powraca *ad sedem*, by zaintonować Credo a następnie przewodniczyć modlitwom powszechnym, które częściowo można śpiewać.

8) Teraz wraca do ołtarza, by w dalszym ciągu odprawiać mszę św. Subdiakon nie używa welonu, lecz zanosi kielich, jak zwykle przykryty *velum* i *bursą* do ołtarza. Po wlaniu wody do kielicha staje po lewej stronie celebransa i asystuje mu razem z diakonem przy incenzacji ołtarza. W czasie podniesienia subdiakon okadza Sanctissimum.

Subdiakon nie trzyma pateny, więc asystuje przy okadzaniu ołtarza. Na *Sanctus* i *Agnus Dei* nie wchodzi na *suppedaneum*. W czasie Podniesienia okadza z boku od strony epistoły Hostię św. i kielich.

e) Missa in cantu cum Diacono

Msza św. śpiewana z diakonem przedstawia się tak samo, jak *Missa solemnis* (cf. II, d) z tą tylko różnicą, że diakon wykonuje również funkcje subdiakona, jeśli w danej chwili jest to możliwe.

Diakon więc:

- 1) śpiewa lekcję, ale nie idzie po niej do celebransa po benedykcję,
- 2) zanosi kielich na ołtarz, 3) wlewa wino i wodę do kielicha, 4) zanosi „osculum pacis” chórowi, po czym wraca na stronę Lekcji, 5) zdejmując palkę i asystuje przy ablucji, 6) wyciera kielich i odnosi go na kredens.

III. Msza św. z okazji bierzmowania

Przepisany jest następujący porządek:

a) jeżeli sam biskup mszę św. celebruje:

- 1) Bierze się formularz: *missa de Spiritu Sancto* (votiva II classis),
- 2) Po ewangelii przemówienie Biskupa,
- 3) Przed bierzmowaniem odnowienie przyrzeczeń chrztu św.,
- 4) Bierzmowanie (jeden znak krzyża św. przy słowach: signo te...),
- 5) Dalszy ciąg mszy św.

b) jeżeli inny kapłan celebruje mszę św.

- 1) Wypada, by Biskup asystował *ex throno* przy mszy św.,
- 2) Po ewangelii celebrans przechodzi *ad sedem*, gdzie pozostaje aż do końca bierzmowania,
- 3) Biskup po ewangelii przemawia i bierzmuje.

IV Msza św. *pro sponsis*

Sakramentu małżeństwa powinno się udzielać podczas mszy św.

1) Bierze się formularz: *missa pro sponsis*, także *tempore clauso*. O ile rubryki nie pozwalają na wotywę, bierze się formularz dnia z komemoracją *missae pro sponsis*.

2) Po ewangelii odpowiednia homilia.

3) Po homilii udzielenie ślubu.

4) Po *Pater noster* i przed *Placeat benedictio sponsorum*, nawet, gdyby jedna lub druga strona lub obie strony już z okazji dawniejszego ślubu otrzymały to błogosławieństwo.

5) Jeżeli inny kapłan celebrował mszę św. a inny udziela ślubu, celebrans po ewangelii przechodzi *ad sedem*, gdzie pozostaje aż do zakończenia ceremonii, a następnie podczas mszy św. udziela błogosławieństwa (po *Pater noster* i przed *Placeat*). Homilię wygłasza kapłan udzielający ślubu ubrany w komżę, stulę i — jeżeli taki zwyczaj — w kapę.

V. Sposób udzielenia wiatyku

Zachowuje się następujący porządek:

- 1) *Aspersio loci*,
- 2) Spowiedź,
- 3) Namaszczenie,
- 4) Udzielenie odpustu zupełnego,
- 5) Wiatyk.

Ks. WACŁAW SCHENK, *Liturgia Sakramentów Świętych, Część I. Initiatio Christiana* (Chrzest, Bierzmowanie, Eucharystia), Lublin 1962; *Część II. Paenitentia Christiana* (Pokuta i Chorych Namaszczenie), *Consecratio Mundi* (Kapłaństwo i Małżeństwo), Lublin 1964. Wyd. Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

W roku 1961 ukazało się staraniem Komisji Duszpasterskiej Episkopatu Polski direktorium duszpasterskie dla kapłanów pt. *Sakramenty święte w duszpasterstwie* (Poznań, Księg. św. Wojciecha). Dzieło to ma duże znaczenie dla duszpasterstwa. Nie mniej jednak nie jest ono ani dogmatyką Sakramentów, ani wykładem liturgii, ani katechetyką sakramentologiczną: jest to po prostu sumą praktycznych wskazań i dyrektyw duszpasterskich, jak autorzy we Wstępie sami przyznają. Rzeczą jasną jest, że direktorium pastoralne wymaga pewnego uzupełnienia naukowego, a tym właśnie jest *Liturgia Sakramentów Świętych*, poważne dzieło ks. Wacława Schenka z Bytomia, profesora liturgiki na KUL-u. Można dziś powiedzieć, że *Sakramenty święte w duszpasterstwie* oraz *Liturgia Sakramentów św.* to jedna całość, stąd olbrzymia wartość pracy ks. prof. Schenka, stanowiąca naukowe zaplecze direktorium pastoralnego, wartość tym większa, że jest to pierwsza tego rodzaju praca naukową w Polsce.

A oto kilka szczegółów: *Część I: Initiatio christiana*. Chrzest, Bierzmowanie i Eucharystia należą właśnie do owej inicjacji. We wstępie omawia ks. Schenk Sakramenty św. w ogólności, podkreślając szczególnie ich charakter społeczny, teocentryczny i personalistyczny, co jest również nowością w polskiej literaturze liturgicznej. Nowością będzie podkreślenie sakramentów św. jako „znaków wiary”, co od czasów reformacji i teologii kontrowersyjnej rzadko bywało poruszane, a co dopiero Konstytucja o Liturgii we właściwy sposób ustawiła, że *sakramenty święte wiare nie tylko zakładają, lecz za pomocą słów i rzeczy dają jej wzrost, umacniają ją i wyrażają* (art. 59). Autor omawia również zagadnienie „regale sacerdotium”, wykazując w jaki sposób wierni biorą udział przez sakramenty św. w kapłaństwie Chrystusa. Ma to niezmiernie znaczenie dla aktualnej dziś sprawy laikatu w Kościele. Nie zapomina też autor o „gens sancta”, która powstaje przez Chrystusa, działającego w sakramentach św. Bo Chrystusowi nie zależy tylko na uświęceniu jednostki, lecz na uświęceniu całej społeczności chrześcijańskiej, całego Kościoła, by był *pelen chwaty, nieskalany i bez zmyzy, bez czegokolwiek, co by mu ujmę przynosiło, ale święty i niepokalany* (Efez 5, 27).

Następnie przechodzi ks. Schenk do badań historyczno-liturgicznych każdego sakramentu. Przedstawia rozwój liturgii poszczególnych sakramentów od czasów apostołskich począwszy aż do chwili obecnej, omawiając wyczerpująco kwestie szafarza sakramentu i przyjmującego sakrament oraz kwestię innych warunków, jak czasu, miejsca udzielania rytu itd. Nowością jest dołączona do każdego sakramentu jego teologia, nowa dziedzina liturgii. Nie jest ona tu wyczerpująco omówiona, stąd słuszny tytuł *Z teologii liturgii*, ale wystarczy, by znaleźć tu wspaniałe myśli do różowań, kazań i konferencji liturgicznych. Dla przykładu: Sakrament chrztu św. jest sakramentem powrotu do Boga, przymierzem z Bogiem; ochrzczony jest człowiekiem w Jezusie Chrystusie;

chrzest to „współumieranie z Chrystusem”, to nova creatura, regeneratio, coresurrectio. Chrzest powoduje przynależność do rodziny Bożej i pozostaje w szczególnym stosunku do Eucharystii, do Sakramentu Pokuty czy Chorych Namaszczenia. — Oto teologia chrztu św. W ten sam sposób podaje ks. Schenk teologię innych sakramentów i za to należy się autorowi szczególne uznanie i podziękowanie. I z tego należy się cieszyć, że autor nie pominął tu omówienia Sakramentu Ciała i Krwi Pańskiej, bo inni autorzy dołączają ten traktat przeważnie do traktatu o Mszy św. Jeżeli jednak Eucharystia należy do *initiatio christiana*, to miejsce jej jest tutaj, wśród sakramentów św.

Część II *Liturgii Sakramentów św.* składa się z 4 rozdziałów, z których dwa pierwsze obejmują Poenitentia Christiana, dwa drugie Consecratio Mundi.

W rozdziale I omawia autor liturgię sakramentu Pokuty, dzieląc rozdział na sześć przejrzystych paragrafów. Dowiadujemy się o dziejach praktyki pokutnej, zwłaszcza interesujące jest zagadnienie pierwszych wieków: co uczynił z chrześcijaninem, który po raz odbytej pokucie ponownie ciężko upadł oraz sprawa przejścia ze zbyt surowego traktowania pokutników do coraz łagodniejszego. W dalszych paragrafach jest mowa o liturgii pokuty publicznej VIII w., o zaniku pokuty publicznej i przejściu na tajną, dalszym rozwoju liturgii pokuty aż do dzisiejszego dnia. Paragraf 6 to znowu teologia liturgii pokuty: Gloria Dei, salus animarum, społeczny charakter grzechu i pokuty, charakter personalistyczny pokuty, to wszystko jest „novum” w naszej literaturze liturgicznej. W rozdziale II autor ujmuje Sakrament Namaszczenia Chorych w podobny sposób, co sakramenty poprzednie, a mianowicie przedstawia rozwój liturgii namaszczenia chorych, jak również liturgii konsekracji oleju chorych, a tak samo omawia kwestię szafarza i przyjmującego, czas i miejsce udzielania Sakramentu oraz dzisiejsze obrzędy. § 5 rozdziału to znowu teologia liturgii namaszczenia chorych. Sakrament ten nie ma bezpośredniego związku ze śmiercią i nie jest sakramentem umierających. Prawda ta została zwłaszcza od czasu nazwania tego Sakramentu *Extrema Unctio* bardzo zaciemniona, co ma w duszpasterstwie duże konsekwencje. Jaka szkoda, że najnowszy rytuał rzymski (*Collectio Rituum*, Katowice 1963), wydany z polecenia Konferencji Episkopatu Polski, tej nazwy jeszcze używa. Namaszczenie Chorych to Gloria Dei, to spotkanie chorego z Chrystusem, szczególnie z Jego cierpieniem i męką. Sakrament ten ma wybitnie społeczny charakter, bo chory nie cierpi sam, lecz cierpi jako członek Mistycznego Ciała Chrystusa.

Dwa dalsze rozdziały, omawiają dwa sakramenty święte, które mają za zadanie konsekrację świata, *consecratio mundi*: kapłaństwo i małżeństwo. Znajdujemy tu bardzo dużo ciekawych wiadomości o rozwoju liturgii tych sakramentów. Najciekawsze i najpiękniejsze myśli przynosi znowu teologia liturgii tych sakramentów. W kapłaństwie Chrystusa zbiega się kapłaństwo Starego i Nowego Testamentu, tam widzimy most między Bogiem a człowiekiem. Dalej czytamy o kapłaństwie Mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa, o kapłaństwie sakramentalnym i powszechnym kapłaństwie wiernych. Bo nie tylko przez kapłanów sakramentem obdarzonych, ale przez wszystkich ochrzczonych i bierzmowanych dokonuje się *consecratio mundi* i to jest istotą kapłaństwa. Sakrament Małżeństwa to najpierw Gloria Dei, jak zresztą przy każdym sakramencie. Owa chwala dla Ojca w niebieszech była dotąd mało uwzględniana przy udzielaniu sakramentów św. Moment zbawienia był ważniejszy. Konstytucja o Liturgii (art. 6) podkreśla z naciskiem, że nie chodzi tylko o dzieło odkupienia ludzi, ale chodzi również o dzieło doskonałego uwielbienia Boga. Przez każdy sakrament wierni stają się prawdziwymi czcicielami, jakich Ojciec szuka. Sakrament Małżeństwa jest dalej świętym znakiem i obrazem

związku, jaki istnieje między Chrystusem a społecznością wiernych w Kościele. Z tego wynika przede wszystkim jedność małżeństwa chrześcijańskiego. W końcu jest małżeństwo sakramentem, uświęcającym nie tylko samych małżonków, ale całą konkretną naturę ludzką, bo jest to chyba najtrudniejszy sakrament, wymaga bowiem największych wysiłków człowieka. Wymaga zawsze ofiarnej i wiernej miłości, bo stale jest zagrożony przez grzech i utratę miłości. Stąd konieczność współpracy z łaską Bożą, konieczność modlitwy i łączenia się z Ofiarą Chrystusa. Autor w kilku słowach porusza jeszcze zagadnienie dziewictwa w Kościele, na czym tak teologia liturgii małżeństwa jak i liturgii wszystkich sakramentów św. kończy się.

Uwagi, jakie mi się nasunęły w czasie czytania książki byłyby następujące:

1. W części ogólnej, w § 5, gdzie mowa jest o sakramentach, jako znakach wiary, za mało podkreśloną została skuteczność sakramentów św. wypływająca z wiary. Sakramenty wiarę zakładają. Pewnie, że nie tylko zakładają, ale dają jej wzrost, jak już wyżej wspomniałem, powołując się na Konstytucję o Liturgii (art. 59). Nie mniej dla duszpasterstwa ważną jest ta sprawa o wiele więcej, aniżeli zwykle się sądzi. Wiemy też, że w niektórych wypadkach wiara cum voto sacramenti usprawiedliwia człowieka (Conc. Trid. *De sacr. in gen. can. 4* Denz. 847).

2. Brak w Sakramencie Chrztu św. bliższego omówienia nazwy „chrzest”. Przy Sakramencie Bierzmowania nazwa „bierzmowanie” została szczegółowo omówiona, tu tego brak.

3. W rozdziale I części II. (*De Poenitentia*) zagadnienie ekskomunik, interdyktu czy suspens oraz abszolucji z tych cenzur nie zostało poruszone. Zagadnienie to nie należy tylko do Prawa Kanonicznego, ale również do liturgii.

4. W § 3 części II na str. 33, gdzie mowa o liturgii pokuty w Polsce, dobrze byłoby dodać notatkę, że modlitwa „Boże Wszzechmogący”, jaką kapłan odmawiał nad penitentem jest identyczna z modlitwą „Domine, Deus Omnipotens” podaną po łacinie na str. 29.

5. W § 6 Sakramentu Pokuty, gdzie mowa o społecznym charakterze grzechu i pokuty warto by wskazać na liturgiczne modlitwy Kościoła za pokutujących i za grzeszników.

6. W § 4 rozdziału II w części II. na str. 77 mowa jest o przeniesieniu Komunii św. do chorego w cyborium i w sposób uroczysty. Chciałem zwrócić uwagę, że Komunię św. można nieść, gdy daleka jest droga itd, również w specjalnym naczyniu i w bursie, zawieszony na szyi. To jest też rzymską praktyką (Por. Rit. Rom. Tit. IV cap. 4 ad. 13).

To są naturalnie uwagi bardzo drobne, które w niczym nie pomniejszają wartości dzieła. Jest ono bardzo dobre i jak na początku powiedziałem, wartość jest tym większa, że jest to pierwsza tego rodzaju praca naukowa w Polsce. Całość jest jasna i przejrzysta. Dokumentacja szeroka, aparat naukowy poważny. Jesteśmy autorowi wdzięczni za obszerny i jasny konspekt historyczny, za przypomnienie dawnych form udzielania każdego sakramentu. Szczególnie jednak dziękujemy za teologię poszczególnego sakramentu, ze szczególnym podkreśleniem owej „Gloria Dei” i społecznego charakteru każdego sakramentu. W obliczu Konstytucji o Liturgii jest to dzieło naprawdę wielkie. Odda wielką przysługę tak dogmatykowi, jak i liturgiście, tak profesorowi pastoralnej i alumnowi seminarium jak i duszpasterzowi.

GERHARD EBELING, *Luther. Einführung in sein Denken*. Tübingen 1964. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) s. V, nlb. 3, 321.

Jest to w sumie 15 wykładów wygłoszonych w latach 1962/63 do słuchaczy wszystkich wydziałów na uniwersytetach w Zürichu, w Madison (N. J. - U. S. A.) i na posiedzeniu Towarzystwa im. Goethego w Wiesbaden przez znanego już autora syntez teologicznych o istocie wiary chrześcijańskiej, o modlitwie, o słowie i wierze, i o teologii kerygmatu. Dzieła te pisane były z talentem. Wykazują wpływ szkoły Bultmanna w szerszym znaczeniu. Mają wartość także dla katolików.

Ambicją mówcy było ukazać twórczy wpływ Lutera na środowisko uniwersyteckie, które zmobilizował jak nikt inny przed nim i po nim — w oparciu o studium tekstów objawionych. Z jednej strony przykład Lutera pozwala uświadomić, jakie są potencjalne energie tkwiące w zespole uniwersyteckim, z drugiej zaś wytycza drogę łączności między profesorem a społeczeństwem współczesnym. Wreszcie niezaprzeczoną wielkość historyczną tej postaci analizuje Autor — choć z zapalem. Mówcy — to jednak i z rzetelnym uwzględnieniem kryteriów oceny, które odpowiadają poszczególnym epokom. Według niego walka tego co stare z tym co nowe, krwawe zmagania się o kształt chrześcijaństwa, naprzód przeorały umysł i serce Lutera, zanim widownią ich stał się świat.

Z obu stron rozdzielonego chrześcijaństwa narastające napiętności zaciemniły prawdę historyczną dotyczącą osobowości Lutera, jego wypowiedzi i decyzji. Autor stara się przebić poprzez źródła do samego zjawiska.

Następuje szereg wykładów o paradoksach myśli Lutera.

a. Filozofia a teologia. Luter jest antyarystotelikiem, lecz nie antyfilozofem, jeśli docenić w nim wpływy Occama i mistyków i dostrzec pewne cechy myślenia historycznego i analizy fenomenu, które czynią go bliskim czasem dzisiejszym.

b. Literatura a duch. Luter przeciwstawia się wielości sensów biblijnych, uznaje tylko sens literalny, w którym zawarta jest prawda objawiona, a przyswoić sobie ją można dopiero przez wiarę.

c. Prawo a Ewangelia. Luter uznaje trwałe wartości prawa, kładąc przy tym nacisk na słowo Dobrej Nowiny, jako istotniejszą niż prawo cechę wyróżniającą chrześcijaństwa.

d. Prawo w znaczeniu cywilnym a prawo Boże. Obydwa współistnieją i odpowiadają dwom cechom człowieka, który jest i świętym i grzesznikiem zarazem.

e. Osobowość a czyn. Luter koncentruje swą uwagę na człowieku jako stwarzanym przez Boga, jako usprawiedliwanym przez Boga — i podkreśla, że człowiek jedno i drugie działanie Boga przyjmuje. Wysuwa się więc u niego na czoło pasywna strona zagadnienia. Chodzi mu przy tym raczej o „być” niż „działać” dziecka Bożego, podczas gdy teologia katolicka ustawia tę sprawę na równoległości Boskiego daru i ludzkiej współpracy.

f. Wiara i miłość. Postawą chrześcijanina jest dla Lutera przede wszystkim wiara, wiara personalna Bogu. Wiara ta nie wyłącza miłości, owszem przez miłość jest czynna. Jednak nie pozwala Luter odstępować od wiary dla tego, co mogłoby się ukazywać jako miłość.

g. Królestwo Chrystusa i królestwo tego świata. Rozróżniać je trzeba ze względu na strukturę sumienia ludzkiego. W końcu jednak zawsze człowiek integruje te sprawy, skoro Bóg nad wszystkim panuje.

h. Osobowość chrześcijańska i osobowość ziemską. U Lutera jedna i druga mają swoje znaczenie, nie w sensie rozdarcia, lecz w sensie ustosunkowania się, relacji osobistej do Chrystusa i do spraw doczesnych.

i. Wolność a niewola. Według Autora, nie ma u Lutra dualizmu świata boskiego i świata szatańskiego, jak snąc zarzucano, nie ma tu w ogóle analizy związków przyczynowych i wydzielenia zakresów, do czego musiałby użyć obcych mu metod scholastycznych. Na tle bowiem jego ulubionego sformułowania: człowiek jest wolny „wobec Boga” (to jest w żywej relacji do Boga); porzucając tę postawę, traci wolność.

W dwu ostatnich rozdziałach jest nauka Lutra o Bogu, w której ostro przeciwstawia się nauce spekulatywnej, a przyjmuje Chrystusa w ludzkim ciele, Chrystusa - Pośrednika, jako właściwą drogę do poznania Boga. Nie istnienie, istota i cechy abstrakcyjne boskiej natury mają być przedmiotem teologii, lecz nadprzyrodzona moc Boga, który przez słowo swoje objawia się ludziom i działa w nich według swej woli. Na tej drodze dowiaduje się człowiek wiele o Bogu, jednak to co wie jeszcze niczem nie jest w porównaniu do tego, czym jest Bóg sam w sobie.

We wspomnianych antynomiach uwzględniła wprawdzie Autor ewolucję poglądów Reformatora, dostrzegła również braki w dosadnych, przejawiskawionych jego sformułowaniach. Nie sądzi jednak, by należało wybierać „albo-albo”, ani też w myśl tradycji katolickiej łączyć „i to — i tamto”, lecz widzi w napięciu przeciwieństw całą dynamikę i trwałość dorobek Marcina Lutra.

Zarzut książce można by tylko jeden postawić, że pod jej urokiem w czytaniu wysuwa się na ekran osobowość Autora na równi z tym, któremu poświęcał swój trud. Sam będąc teologiem o niezwykłym wyczuciu ludzkich wartości, subtelniejszym może i bardziej pokojowym od Marcina Lutra, pozostawia jednak Gerhard Ebeling tamtemu we wszystkim pierwszy twórczy zryw i siłę wyrazu. Zatem zarzut nasz jest pozorny: korzystamy czytając z ukrytego pod tekstem, lecz żywego dialogu Reformatora z dzisiejszym jego uczniem, ciągle na tle katolickich sformułowań, na tle ruchu ekumenicznego i wykuwającej się w nowym kształcie teologii biblijnej.

Książka ta odpowiada doskonale wskazaniom podanym przez Pawła VI w Alokucji z dnia 21. I. 1965 (por. *La Docum. Cath.* 21. II. 1965 s. 289—292), ponieważ uczciwie informuje, nie zamazuje różnic, przygotowuje drogi dla szacunku i wzajemnego zrozumienia. Przy katolickim wysiłku przemyślenia teologii na nowo, może być przydatna, podobnie jak i dla reformy liturgicznej Kościoła cennym jest zapoznać się z doświadczeniami i poglądami Marcina Lutra na piękno śpiewu gregoriańskiego, na konieczność długotrwałej pracy w wyszukiwaniu tekstów ludowych i tworzeniu melodii godnych nabożeństwa.

Tyniec

O. BENEDYKT SZZANIECKI

TH. MÜLLER, *Das Heilsgeschehen im Johannesevangelium. Eine exegetische Studie u. zugleich der Versuch einer Antwort an Rudolf Bultmann.* Gotthelf-Verlag, Zürich-Frankfurt a. M. 1961.

Sam temat pracy jak i założenia Autora są ze wszechmiar godne uznania. Niemniej wydaje mi się, że samo ustawienie tematu, zwłaszcza analiza krytyczna biblijno-teologicznych poglądów R. Bultmanna przy jednoczesnym wykreślaniu osobistego punktu widzenia, stanowią, jak na pracę doktorską, temat zbyt obszerny. Rozprawę tę pisał M. pod kierunkiem prof. W. Michaelisa, a Wydział Teologii Protestanckiej w Bernie Szwajcarskim przyjął ją jako podstawę przewodu doktorskiego Autora.

W rozprawie niniejszej M. zajmuje się omówieniem fundamentalnych zagadnień teologii Janowej. Szczegółowe rozpracowanie znajduje zwłaszcza zagadnienie roli i znaczenia śmierci z bawczej Chrystusa w ro-

zumieniu Ewangelistów i przeciwstawienie tego poglądu egzystencjalnej interpretacji R. Bultmanna. Przedmiotem pracy M. są zatem fakty z bawcze Chrystusa (Heilsgeschehen) w świetle Ewangelii Janowej. Autor zastanawia się m. in. czy Bultmannowe pojęcie „Objawienia” jest wystarczające dla określenia tych faktów, a powtórze zapytuje Bultmanna, jaką treść ono posiada w jego rozumieniu. Następnie przeciwstawia się M. tezie Bultmanna jakoby śmierć Chrystusa nie miała charakteru zbawczego w relacji Jana Ewangelisty.

Polemiczny charakter niniejszej dysertacji z jednej strony niestety zaciemnia sam, skądinąd nader podstawowy, temat, a z drugiej w samej argumentacji Autor nie wykorzystuje należycie danych samego tekstu sakralnego. Np. M. całkiem słusznie podkreśla, że śmierć Jezusa Chrystusa była koniecznym aktem zbawczym z Janowego punktu widzenia oraz, że myśl ta wcale nie stanowi owocu przekazu *teologii gminy pierwotnej* (s. 103 i s. 133). Lecz na potwierdzenie tej tezy należałoby przytoczyć chociażby takie teksty, jak J 10, 15; J 11, 51 n.; 12, 24; 17, 19, które najwyraźniej nacechowane są znamionami percepcji teologicznych św. Jana, a których soteryjnej łączności nietrudno dopatrzeć się i z tzw. tekstami „Wywyższenia” (J 3, 14 n.; 8, 28; 12, 32). Jeśli zaś taki lub inny tekst będzie nawet, być może wskazywał na pewne cechy pokrewieństwa z „teologią gminy pierwotnej, to podobieństwa te wcale nie posiadają charakteru czysto zewnętrznego, ale wyrosły one w świadomości gminy pierwotnej ściśle jako owoc dogłębnych i przemyślanych przeżyć założeń teologicznych Jana Ewangelisty (Por. np. J 6, 51 z 6, 33 i 1, 14)

Nader znamienym, jak na protestanckiego teologa, jest nadto stwierdzenie, że tak osoba Jezusa Chrystusa jak i Jego śmierć zbawcza stanowią nieodłączny element składowy teologii Jana Apostoła. Konsekwencją tego rodzaju stwierdzenia jest nowe, bardzo do katolickiej teologii zbliżone, oświetlenie zagadnienia historyczności i niepoptarzalności, czyli jedyności przyjścia oraz działalności Jezusa Chrystusa, Jego Objawienia oraz darowanego przezeń życia. W ten sposób M. najwyraźniej przeciwstawia się Bultmannowemu założeniu teologicznym oraz interpretacji egzystencjalnej, która po dzień dzisiejszy odmawia charakteru historycznego soteryjnej śmierci Jezusa Chrystusa, jak w ogóle idei soteryjnej N. T.

Rozważając nadto tworzywo pojęciowe i literackie neotestamentalnej doktryny soteryjnej M. podaje nader trafne stwierdzenie: *Ein Heilsgeschehen, bei dem die Einmaligkeit derart konstitutiv ist, ist nicht gnostisch, aber auch nicht hellenistisch gedacht, sondern es steht viel näher beim Judentum, ja, sogar abgesehen vom Opfergedanken, viel mehr noch bei der Verkündigung der nachösterlichen Gemeinde* (s. 122).

Jakkolwiek sam temat, ze względu na charakter dysertacji, jest zbyt obszerny, tym niemniej ze wszechmiar godne uwagi są śmiałe i świeże, choć może niezupełnie przekonujące, postulaty Autora w stosunku do założeń egzystencjalnej interpretacji R. Bultmanna.

Bydgoszcz

Ks. LUDWIK STEFANIAK

D. E. H. WHITELEY, *The Theology of St. Paul*, Basil Blackwell - Oxford 1964, s. XVI + 295.

Autor wytknął sobie jako cel zasadniczy zobrazowanie doktryny teologicznej Pawła z Tarsu w oparciu o sam tekst sakralny, a ściślej mówiąc postanowił on ukazać *what he, actually intended to convey to his fellow Christians whom he composed his epistles* (s. XIII). Gdyby W. był konsekwentny powyższemu założeniu, to nie ulega wątpliwości, że tego rodzaju analiza źródłowa Listów św. Pawła dostarczałaby nader warto-

ściowego studium z zakresu teologii biblijnej. Niestety, Autor popełnił zasadniczy błąd zastępując analizę krytyczną rozumowaniem opartym o czynniki emocjonalne. Dlatego też kultura niniejszej pracy jest do pewnego stopnia denerwująca, a to na skutek niedociągnięć natury metodologicznej i pozostawia pewien niesmak, gdyż w rozważaniach Autora nie tyle sam tekst Listów Pawłowych odgrywa rolę dominującą, ile raczej osobiste, subiektywne, często niezdecydowane poglądy W. Autor co prawda korzysta z dorobku naukowego tej miary biblistów, co Morris, Tasker, Lagrange, Allo, Cerfaux, Schlier, Cullmann i in., lecz niestety do wyników badań wspomnianych uczonych ustosunkowuje się krytycznie, jeśli nie wręcz negatywnie, nie dając sam przekonywującej, krytycznej i źródłowej analizy tekstu Pawłowego. Nic zatem dziwnego, że tego rodzaju metoda, świadomie przyjęta przez W. a priori, nieuchronnie prowadzi musi do wniosków jednostronnych. Gdyby Autor zdecydował się na uwzględnienie chociażby takich prac, jak R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe*, München 1950, czy też jego *Neutestamentliche Theologie. Der Stand der Forschung*, München 1963 czy wreszcie G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, London 1963, i tym podobne, to niewątpliwie uchroniłyby go one np. od następującego apodyktycznego stwierdzenia: *The Baptism of John no doubt owes something to Jewish Proselyte Baptism...* (s. 166). Czy faktycznie *no doubt owes?!!!* (Por. chociażby Beasley-Murray s. 18—31). Choćby tylko pobieżne przeanalizowanie wyników badań J. Bonsirvena, S. Lyonnetta czy B. Rigaux, zajmujących się również tematyką teologii pism Pawłowych, być może spowodowałyby rewizję poglądów Autora odnośnie do autorstwa Listów Pawłowych, który do autentycznych pism św. Pawła zalicza (zresztą za F. C. Baurem, a ostatnio A. Q. Mortonem) li tylko Listy do Rzymian, 1 i 2 do Korynťian, Gałatów i Filemona. Zdecydowanie odmawia W. autentyczności i autorstwa Listom Pasterskim oraz Listowi do Efezjan.

Rozważania swe n. t. teologii Pawłowej W. oparł o następującą tematykę Listów: CHRYSOSTUS, KRZYŻ, KOŚCIÓŁ, ESCHATOLOGIA. Niejako wstęp do niniejszych wielkich tematów teologii Pawła z Tarsu stanowi rozdział omawiający zagadnienie tworzywa pojęciowego i literackiego doktryny Pawła Apostoła. Zdaniem Autora pojęcia takie, jak SYNEIDESIS i PAROUSIA są pochodzenia hellenistycznego. W. czyni jednak zastrzeżenie, że choć termin SYNEIDESIS jest tworem hellenizmu, to nie oznacza, że jakoby był on dziełem filozofii stoickiej jako systemu, gdyż o wiele częściej zachodzi on w terminologii greckiej filozofii popularnej. Przyznając pojęciu PAROUSIA greckie pochodzenie Autor nie omieszkuję dodać, że termin ten został przez św. Pawła adoptowany dla wyrażenia idei judaistycznej (s. 4). Opinię wyrażoną w ostatnim zdaniu podziela także J. Dupont. W. przyznaje jednak, że teologię geniuszu Apostoła będzie nam o wiele łatwiej odczytać, gdy wyjdziemy z założenia, że Paweł z Tarsu — to człowiek zrodzony na glebie judaizmu diaspory, wychowany i wykształcony w Jerozolimie, czyli, że osobowość jego przeniknięta jest duchem judaizmu palestyńskiego. Autor zauważa jednak, że nie możemy także niedoceniać wpływów kultury hellenistycznej na judeo-chrześcijański świat myśli, który to moment miał także swojc znaczenie dla formacji intelektualnej Apostoła. W. zwraca nadto uwagę, że przy omawianiu zjawisk językowych pism Apostoła należy także uwzględnić elementy filologiczne dostarczone nam przez koptyjskie papirusy z NAG HAMMADI, znalezione w Egipcie w 1945 r.

Historycznemu i przełomowemu dla życia Apostoła spotkaniu damasceńskiemu poświęca Autor zaledwie kilka zdań. Co prawda W. nie kwestionuje historycznego charakteru tego zdarzenia, ale jednocześnie nie widzi w spotkaniu tym źródła dla głębszych przeżyć wewnętrznych

Apostoła, które przecież miały swój dominujący wpływ nie tylko na formację osobowości Apostoła, ale także na jego świat myśli.

Omawiając zagadnienia chrystologiczne przejmując Autor niemal w całości poglądy O. Cullmanna w tym względzie. Stosunkowo szerzej potraktował W. problematykę soteriologiczną Pawła Apostoła. Autor wyraźnie akcentuje rolę aktów zbawczych męki, śmierci, zmartwychwstania i wniebowstąpienia Jezusa Chrystusa. Gdy chodzi o sakramentologię, a zwłaszcza chrzest i eucharystię, to Autor staje na stanowisku tradycyjnej teologii protestackiej. To samo należy odnieść także do jego omówienia roli i działalności Ducha Świętego czy też zagadnień etycznych oraz eschatologicznych w teologii Pawła z Tarsu.

Bydgoszcz

Ks. LUDWIK STEFANIAK

DEISSLER ALFONS, *Das Alte Testament und die neuere katholische Exegese*, Freiburg - Wien, Herder, s. 128.

Przewrót ogromny zaznacza się w bibliistyce. Z ciasnych ścian pracowni biblistów-naukowców przenoszą się dyskusje na sale wykładowe, a ich rezultaty przenikają powoli do klas szkolnych i na ambonę. Jednakże należy sobie uświadomić fakt, że wielka część współczesnych opinii naukowych to koniektury i hipotezy mniej lub więcej prawdopodobne. Wobec tego nie wolno nam się spieszyć z popularyzacją rzeczy niepewnych. Lecz obok tego mamy liczne zagadnienia biblijne, których egzegeza tradycyjna nie da się utrzymać.

Zdajemy sobie także sprawę z tego, że kwestie biblijne żywo interesują wielu katolików, zwłaszcza wśród ludzi posiadających szersze wykształcenie, którzy proszą i często doprosić się nie mogą odpowiednich wyjaśnień. Już w wyższych klasach szkół podstawowych staje „niebo w płomieniach”. Stąd też katecheci mają dziś bardzo trudne zadanie do spełnienia. Borykają się z trudnościami, gdy usiłują pewne zagadnienia uczniom wyjaśnić, i dlatego dopominają się gwałtownie publikacji, które by im udzielały koniecznych informacji naukowych.

W tym właśnie celu znana księgarnia Herdera w Fryburgu badeńskim zaczęła wydawać serię rozpraw biblijnych przeznaczonych przede wszystkim dla katechetów. Pierwsza praca, która się niedawno w tej serii ukazała, to wyżej zacytowana książka A. Deisslera, profesora Uniwersytetu fryburskiego. Jest to zwięzła „introdukcja do ksiąg Starego Testamentu”, podająca wszystkie ważniejsze wyniki badań egzegetycznych odbiegające od tez zawartych w dotychczasowych „Wstępach” do St. T. W I części daje Autor szczegółową analizę encykliki „*Divino afflante Spiritu*”, tej „Magna Charta” współczesnej bibliistyki katolickiej, w II części omawia autorstwo poszczególnych Ksiąg St. T., a w III części najciekawszej i najobszerniej opracowanej, informuje o „rodzajach literackich”, których stwierdzenie dopiero umożliwia nam zrozumienie właściwej treści każdej księgi. Charakterystyka poszczególnych form literackich jest doskonale ujęta. Tu po raz pierwszy w katolickich pracach biblijnych została bardzo jasno i dogłębnie omówiona i zastosowana do wszystkich ksiąg biblijnych zasada dziś ogólnie przyjęta, że autorzy inspirowani byli prawie wszyscy „literatami” a tworząc swe dzieła wzorowali się na ówczesnych formach literackich, które dzięki badaniom porównawczym z dawną literaturą semicką poznaliśmy dość dokładnie. Z polskich autorów już ks. Czesław Jakubiec zagadnienie to poruszył w „Wstępie szczegółowym” do Pism St. T. a ze strony ewangelickiej Prof. Szeruda w (przedwojennej) „Historii literatury hebrajskiej”. Za-

poznawszy się z metodą badań formy literackiej łatwiej zrozumiemy cały kompleks problemów i trudności, jakie rozwiązać musi współczesna biblijstyka katolicka.

Jakkolwiek praca ks. Deisslera ma wielkie walory informacyjne i śmiało staje po stronie egzegezy reprezentowanej przez wielu profesorów Pap. Instytutu Biblijnego, to jednak książka nie we wszystkim zadowala czytelnika. Wyszła jako jeden z zeszytów w serii zatytułowanej: „Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik”, ale brak w niej właśnie wskazówek, jak sobie poradzić z nowymi poglądami w szkole i na ambonie. Rzecz jasna, że publikacje tego rodzaju powinny być opracowywane przez biblistów i katechetów, aby móc z taktem pedagogicznym podejść do umysłów współczesnych i nie wywołać szoku nowością też sprzecznych z wierzeniami tradycyjnymi. Powinno się stworzyć front jednolity, nie może przecież jeden kaznodzieja czy katecheta głosić, że opowiadanie o Jonaszu jest faktem historycznym, a drugi, że to tylko fikcja literacka o głębokiej treści religijno-etycznej. Ten stan niepewności odczuwają przykro teologowie tak u nas, jak i w innych krajach, i oczekują wskazówek metodycznych ze strony Komisji Biblijnej. Oczywiście, byłoby to rzeczą łatwą, gdybyśmy operowali pewnikami, ale niestety opieramy się tylko na większym lub mniejszym prawdopodobieństwie i stąd płynie nasza chwilowa bezradność. A magisterium Ecclesiae infallibile większości tychże problemów definitywnie rozstrzygnąć nie może, ponieważ nie dotyczą bezpośrednio *depositum fidei et morum*.

Wolno nam sądzić, że stan niepewności potrwa jeszcze dobre kilkanaście lat, zanim wyteżone, wszechstronne badania, o których mówi i do których zachęca encyklika „*Divino afflante Spiritu*” doprowadzą do wyników bezspornych, które będzie można przekazywać wiernym bez zastrzeżeń.

Kraków

Ks. ALEKSY KLAWEK

Geistliche Schriftlesung. Erläuterungen zum Neuen Testament. Band 10: MAX ZERWICK, Der Brief an die Epheser, Leipzig, Benno-Verlag, s. 196.

Kościół uważa obecnie za jedno z najważniejszych swoich zadań, by przekazywać wiernym myśli biblijne i ich zachęcać do lektury Pisma św. Jest to nowy program duszpasterski, podyktowany duchem czasu i poparty uchwałami II Vaticanum. Jednakże przy realizacji tego programu napotyka się wszędzie wielkie trudności, gdyż ogół katolików posiada minimalne wiadomości o Piśmie św. a zabierając się do czytania Biblii łatwo się zniechęca — po prostu dlatego, że treść ksiąg świętych mu nie odpowiada, a ważność myśli inspirowanych nie dociera do jego świadomości. Nie dziwny się temu. Biblia powstała w innym kręgu kulturowym, używa innej terminologii aniżeli tej, do której myśmy przywykli, nie ma wobec tego dialogu myślowego między autorem biblijnym a czytającym katolikiem. Jakże inaczej podchodził do Biblii np. kardynał Newman, który wychowany w rodzinie anglikańskiej jako chłopiec 12-letni umiał na pamięć cały Nowy Testament! Z jakim mistrzostwem on rozprawdza

myśli biblijne, które znał od dziecka, które z biegiem lat coraz więcej pokochał i coraz lepiej rozumiał!

Kościół pragnie gorąco, by lektura Pisma św. formowała nowego człowieka i wychowywała gorliwszych i rozumniejszych chrześcijan, by nie była tylko jednym z wielu ćwiczeń duchownych, jakie się praktykuje w klasztorach i seminariach duchownych — bez wpływu realnego na wzmocnienie ducha pobożności i na wyrobienie światopoglądu chrześcijańskiego.

By lektura Pisma św. mogła się stać tym, czym była dla chrześcijan pierwszych wieków, musimy się najpierw sami dokształcać, gdyż dotychczasowe studium teologiczne nam przekazywało tylko fragmenty wiedzy biblijnej, a następnie nasze wiadomości przekazywać innym. Niestety, zbyt daleko odbiegliśmy w naszym życiu religijnym od ducha Skargi i Wujka! Ale to nie nasza wina, inne czasy wymagały innego nastawienia duchowego, i duszpasterskiego, a obecnie znów z nakazu potrzeb chwili nakazują nam wracać do czasów przedtrydenckich.

Bez odpowiedniej literatury nie potrafimy naprzód posunąć współczesnej akcji biblijnej. Pomimo ogromnego wzrostu wydawnictw biblijnych, tak u nas jak i za granicą, brak objaśnień do Pisma św., które by ułatwiły czytelnikowi przeciętnemu zrozumienie tekstu i nauczyły go, jak wykorzystać Słowo Boże do wyrobienia w sobie charakteru chrześcijańskiego. Wszędzie podnoszą się głosy krytykujące stan obecny, że za wiele wydaje się obszernych naukowych komentarzy, które czyta tylko kilku, najwyżej kilkunastu fachowców, a za mało komentarzy praktycznych, na które czekają rzesze tysiączne, pragnące iść za głosem Kościoła wołającym do każdego: *tolle, lege!* Może i u nas wydawcy o tym pomyślą, by rozszerzyć programy wydawnicze i zebrać autorów do opracowania komentarzy na wzór tego, który właśnie omawiamy.

Do książek opracowywanych pod hasłem: „*La Bible et la vie — Biblia a życie*” a wydawanych od szeregu lat we Francji i w Niemczech (por. wydawnictwa: *Lectio Divina*, *Connaitre la Bible*, *Die hl. Schrift für das Leben erklärt*) dochodzi obecnie seria biblijna: „*Geistliche Schriftlesung*”, która zaczęła wychodzić w NRD pod redakcją profesorów Seminarium Duch. w Erfurcie, finansowana przez wydawnictwo św. Bennona w Lipsku. Seria nowotestamentowa obliczona jest na 25 tomików, z których 8 już się ukazało.

Na szczególną uwagę zasługuje tom zawierający objaśnienia do listu do Efezjan, opracowany przez znanego profesora Pap. Instytutu Biblijnego M. Zerwicka. List do Efezjan należy do najtrudniejszych listów Pawłowych, jego teologia jest nieco odmienna i często zawila, styl rozwlekły, za wiele w nim rozważań filozoficzno-mistycznych. A jednak autor umiał opanować wszystkie trudności, dał przepiękny przekład listu i komentarz tak jasny i przejrzysty, że nieteolog od razu zrozumie myśli wielkiego Apostoła. W pierwsze piątki czytają wierni w mszalikach lekcję z tego

właśnie listu (3, 8—19), ale jakże trudno kaznodziei wykorzystać tekst do przemówień! Kto przestudiuje uwagi ks. Zerwicka, pozna tok myśli Apostoła i z łatwością je wiernym przekaze.

Otóż ks. Z. wskazał nam drogę, jaką kroczyć powinna biblistyka praktyczna.

A. K.

Ostatnio wyszła z druku praca:

Ks. dra Kazimierza R o m a n i u k a
Profesora Seminarium Duchownego
w W a r s z a w i e
pt.

WEGWEISER IN DAS NEUE TESTAMENT
Einführung in die neutestamentliche Wissenschaft

Düsseldorf 1965

Do nabycia u Autora, Warszawa
ul. Krakowskie Przedmieście 52/54