

Ruch biblijny i liturgiczny

Nr 3

ROK XX

1967

Ks. Wawrzyniec Gnutek, Tarnów

KONSTYTUCJA DEI VERBUM A CZTERY EWANGELIE

Konstytucja II Soboru Watykańskiego o Bożym Objawieniu przyjmuje i potwierdza w ogólnych zarysach dotychczasową tradycyjną naukę Kościoła o Objawieniu przekazanym w Nowym Testamencie. Szczególną uwagę poświęca jednak Czterem Ewangeliom i ich znaczeniu w przekazaniu Objawienia Bożego, czyli Słowa Bożego spisane pod natchnieniem. Stąd na czołowe miejsce wszystkich Pism natchnionych Starego i Nowego Testamentu wysunięto w niej Cztery Ewangelie jako centralny punkt skupiający w sobie całe dzieje Objawienia.

Wytyczne Konstytucji dogmatycznej *DEI VERBUM* — wysunięte po raz pierwszy w takiej formie w dokumencie kościelnym — podają sposób, w jaki autorowie Ewangelii układali i napisali swe dzieła pod natchnieniem Ducha Świętego i — określają formę, w jakiej zostawili i jaką nadali swym Ewangeliom. Można je zestawić i ująć w następujące punkty: Konstytucja *Dei Verbum* zakłada, że...

a) Ewangelista nie spisali wszystkiego, co wiedzieli o Chrystusie Panu, lecz...

b) Wybrali spośród innych wielu przekazanych drogą ustnego przepowiadania pewne tylko zdarzenia opowiedziane przez apostołów. Wybrali także i włączyli do swych dzieł pewne rzeczy z tych, które przed nimi inni już spisali.

Zagadnienia — czy pisma te były natchnione czy nie — Konstytucja *Dei Verbum* nie rozstrzyga ani się nimi nie zajmuje.

Uzupełniając ten punkt o wybraniu pewnych tylko rzeczy — wzięty dosłownie z Instrukcji o historycznej prawdzie Ewangelii, możemy dodać, że: *autorowie święci posługując się metodą zgodną z osobliwym celem, jaki każdy z nich sobie założył, napisali dla użytku kościołów cztery Ewangelie*¹. Konstytucja *Dei Verbum*, słowa Instrukcji: *quae-*

¹ *Instructio de historica Evangeliorum veritate, 2.*

dam e multis traditis, użyte w niej bez bliższego oznaczenia rozszerzyła wyjaśnieniem: — *quaedam e multis aut ore aut iam scripto traditis*.

c) Pewne wydarzenia czy mowy Chrystusa ujęli w ogólną syntezę — albo mając na uwadze stan kościołów rozwinęli szerzej. Trzeba zaznaczyć, że i ten punkt wzięła Konstytucja dosłownie ze wspomnianej Instrukcji. Wyczuwa się tutaj potrzebę dalszych — bliższych wyjaśnień ze strony autorytatywnej, ponieważ niektórzy z komentatorów chcieliby widzieć w tej wytycznej podstawę i pełną aprobatę wyjaśniania takich tekstów, jak n. m. Mt 16, 16 w sensie nie historycznie wypowiedzianych słów Piotra: *Tyś jest... Syn Boga żywego*, lecz dodatkiem ewangelisty, napisanym oczywiście pod natchnieniem. Inni znów dopatrują się „zielonego światła” dla posługiwania się metodą historii form (Formgeschichte) z większą swobodą i bez ograniczeń, nie tylko do opowiadania Synoptyków.

d) Pozostawili nam Cztery Ewangelie nadając im formę uroczystego i radosnego orędzia czy ogłoszenia — jakbyśmy dziś powiedzieli (*forma praeconii retinentes*) ... *Zawsze jednak w taki sposób, iż podali nam o Jezusie Chrystusie rzeczy prawdziwe i nieskażone (vera et sincera)*.

e) Celem, jaki przyświecał Ewangelistom przy pisaniu tego, co zaczępnęli czy to z własnej pamięci i wspomnień czy też ze świadectwa tych, którzy byli naocznymi świadkami od początku i przeznaczeni do głoszenia Ewangelii, była myśl, ażebyśmy poznali niewzruszoną prawdę tego, czego się nauczyliśmy.²

Nie pozostawili nam zatem Ewangelisci — i nie mieli takiego zamiaru dzieł ściśle historycznych w naszym, nowoczesnym pojęciu.

Nie napisali życiorysu Jezusa Chrystusa, jak się dziś pisze z zachowaniem metody i sposobu naukowego opracowania życia. Nie pisali też kroniki historycznej tak, jak ją dziś pojmujemy. — Krótko mówiąc rodzaj i forma Ewangelii napisanych nie mają odpowiednika w literaturze światowej. — Jak widzieliśmy, Konstytucja Soborowa o Objawieniu Bożym określiła rodzaj i formę literacką i nakreśliła ramy, w jakich należy szukać prawdy historycznej w Czterech Ewangeliiach.

Na czym wobec tego zasadza się historyczność Czterech Ewangelii i jak ją należy pojmować w myśl Konstytucji Soborowej *Dei Verbum*?

Tekst Konstytucji używa terminu historyczność Ewangelii raz jeden tylko — i to w zdaniu pobocznym, wtrąconym³. Nie mniej jednak słowa użyte w tym zdaniu — zamieszczone nota bene na osobistą interwencję papieża — *quorum historicitatem incunctanter affirmat* (podmiot Kościół rozumie się) świadczą o intencji Soboru podkreślenia z naciskiem historycznego charakteru Czterech Ewangelii.

² Jest to wyraźna aluzja do Łk 1, 1—4.

³ *Dei Verbum*, cap. V, 19.

W myśl nauki Soborowej Konstytucji historyczność Ewangelii polega na tym, że przekazały one wiernie to, co Jezus w czasie swego ziemskiego pobytu między ludźmi rzeczywiście (*reapse*) uczynił i czego uczył dla ich wiecznego zbawienia — i to aż do chwili odejścia do nieba. Taka właśnie myśl i najgłębsze przekonanie Kościoła zawiera się w zdaniu głównym, od którego zależy poboczne o historyczności Czterech Ewangelii, przytoczone wyżej. W zdaniu głównym znajdujemy też potwierdzenie stanowczej nauki Kościoła w tym względzie zarówno w przeszłości, jak i w chwili obecnej. Wskazują na to użyte słowa: *Sancta Mater Ecclesia firmiter et constantissime tenuit ac tenet...*

W oczach Kościoła wierności historycznej opowiadaniu Czterech Ewangelii o tym, co Jezus dla zbawienia ludzi uczynił i czego nauczył, dodaje fakt, że apostołowie przekazali swym słuchaczom po Wniebowstąpieniu, to wszystko z tym pełniejszym zrozumieniem i znajomością (*intelligentia*), jakim się cieszyli sami, wprowadzeni w pełniejsze zrozumienie tego, co dotąd widzieli i słyszeli, przez wydarzenia związane z chwałą Chrystusa Pana i pouczeni światłem Ducha Prawdy. Wierności historycznej Ewangelii nie umniejsza okoliczność, że Ewangeliści nie spisali całej Tradycji apostołowskiej wybierając z niej tylko pewne zdarzenia i podając niektóre w syntezie a inne znów w szerszym ujęciu, zależnie od potrzeb i zamierzonego celu. Czynili to jednak zawsze tak, by nam udzielić wiadomości zgodnych z prawdą i bez skażenia (*vera et sincera*).

Komentarz do zrozumienia myśli Konstytucji Soborowej znajdziemy we wspomnianej Instrukcji o historycznej prawdzie Ewangelii.

Bezpośrednio bowiem po słowach, które z Instrukcji o sposobie, jak ewangeliści spisali swe dzieła, przejęła Konstytucja *DEI VERBUM*, czytamy w tej Instrukcji: *Hagiografowie bowiem z tego, co otrzymali, te rzeczy głównie wybrali, które były dostosowane do różnych warunków wiernych i do zamierzonego celu (hagiografów); opowiadali je też w taki sposób, który odpowiadał tym samym warunkom i temu samemu celowi. Ponieważ sens wypowiedzi (enuntiationis) zależy także od kontekstu — ewangeliści przekazując słowa lub czyny Zbawiciela, jeden w innym a drugi w innym kontekście, rozwinęli je dla pożytku słuchaczy. Dlatego egzegeta niechaj dochodzi, do czego zmierzał Ewangeliista opowiadając w taki sposób o powiedzeniu albo czynie lub przez umieszczenie w pewnym kontekście. Nie sprzeciwia się bowiem bynajmniej prawdziwości opowiadania to, że ewangeliści relacjonują słowa lub czyny Pańskie w różnym porządku, i odtwarzają Jego zdania (sententias) w sposób różny, nie dosłownie, zachowując jednak ich sens.*⁴

Wytyczne o sposobie podejścia autorów świętych przy pisaniu Ewangelii Konstytucja *VERBUM DEI* przeniosła i zastosowała do Ewangelistów z Instrukcji, poprzedzając je uwagą — również wziętą z Instrukcji — o pełniejszym zrozumieniu podawanego słuchaczom przekazu u samych apostołów tego, co widzieli, słyszeli i przeżyli przy boku Chrystusa Pana.

⁴ *Instr. de h. Ev. Ver.*, 2.

Wydaje się rzeczą słuszną i pomocną do lepszego zrozumienia nauki Soborowej Konstytucji o historycznym charakterze Ewangelii poznać wypowiedzi o sposobie posługiwania się apostołów przy ustnym ewangelizowaniu. Instrukcja widzi konsekwencję wypływającą z posiadania pełniejszej znajomości w tym, że tak jak sam Jezus po zmartwychwstaniu wyjaśniał apostołom zarówno słowa Starego Testamentu, jak i swoje własne, tak i apostołowie wyjaśniali Jego słowa i czyny kierując się potrzebami swych słuchaczy.⁵

Przepowiadali Ewangelię posługując się różnymi sposobami wypowiedzania myśli (*variis modis dicendi utentes*) zgodnymi i z ich zamiarem i z umysłem słuchaczy.

Instrukcja podaje konkretne sposoby wypowiedzania myśli, którymi apostołowie się posługiwali, a które należy rozróżnić i brać pod rozwagę. Są one następujące: katechezy, opowiadania, świadectwa, hymny, dokso-logie oraz inne tego rodzaju formy literackie, jakie zwykle były w użyciu w Piśmie św. i u ludzi tych czasów.⁶

Z tego wynika wniosek, że nie każdy szczegół przekazany w Ewangeliach napisanych pod natchnieniem ma być brany i rozumiany dosłownie.

Dogmatyczny dokument Soborowy, dając zdrowe i pewne podstawy w wytycznych, pozostawia szerokie pole dla badań, co zostało wzięte do Ewangelii napisanych pod natchnieniem z Ewangelii ustnej, żywej wciąż i przepowiadanej (= tradycji apostołskiej) także i wtedy, kiedy ewangeliści swoje dzieła układali i po ich napisaniu — a co mogło być i zostało przejęte z zebranych na piśmie opowiadań z życia P. Jezusa i nauk przez Niego głoszonych. Bardzo szczegółowym badaniom podlegać będzie wiele miejsc i tekstów Czterech Ewangelii dla ustalenia, co ewangeliści skrócili i ujęli w syntezę, a co rozprowadzili szerzej mając na oku stan i potrzeby ówczesnego Kościoła i jaki im przyświecał osobliwy cel przy pisaniu.

Na tej drodze da się wyjaśnić i rozwikłać sporo trudności napotykanych w Ewangeliach, a wynikających z pozornych rozbieżności i niejasności w przedstawieniu wydarzeń z życia i nauczania Chrystusa Pana przez poszczególnych ewangelistów.

W ramach wytycznych Konstytucji o sposobie układania i napisania Czterech Ewangelii przez ich natchnionych autorów mieszczą się także wysuwane w czasach nowszych teorie, jak: teoria o rodzajach literackich; teoria o stylu ustnym i mnemotechnicznym *Jousse'a*;⁷ jeśli będą stosowane z wielkim umiarem i poczuciem odpowiedzialności za prawdę historyczną — nie mechanicznie i zbyt pochopnie. To ostatnie zastrzeżenie odnosi się przede wszystkim do wysuniętej w r. 1919 przez Di-

⁵ Por. teksty: Lk 24, 27; nadto Lk 24, 44—45; Dz 1, 3.

⁶ Por. treść w swobodnym przekładzie tekstu *Instr. de h. Ev. Ver.*, 2.

⁷ M. Jousse SJ., *Le style oral et mnemotechnique chez le verbatim-monteurs*, Paris 1925.

beliusa, a propagowanej następnie przez Bultmana i Cullmana teorii znanej pod nazwą: *Formgeschichtliche Methode* = metoda historii form. Instrukcja Komisji Biblijnej z 21 IV 1964 r. taką daje wskazówkę o metodzie historii form: *Gdzie zajdzie wypadek, wolno katolickiemu egzegecie badać, jakie zachodzą elementy zdrowe w metodzie historii form, którymi mógłby się posłużyć w sposób należyty w celu osiągnięcia pełniejszego zrozumienia Ewangelii. Niechaj postępuje rozważnie jednak, ponieważ wyżej wspomniana metoda jest często związana z pryncypiami filozoficznymi i teologicznymi nie do przyjęcia, które nierzadko wypaczają samą metodę jako też i wnioski w materii literackiej.* Instrukcja po tym wskazaniu wylicza błędne założenia i filozoficzne i teologiczne różnych zwolenników teorii historii form bez wymieniania konkretnych nazwisk.

Zobaczymy dla ilustracji kilka przykładów, które potwierdzają sposób podejścia autorów Ewangelii, w jaki układali i napisali swe dzieła: Z dostępnego obszernego materiału wybrali pewne tylko wydarzenia. U św. Jana czytamy: *I wiele innych znaków, których nie zapisano w tej księdze uczynił Jezus wobec swych uczniów* (Jn 20, 20).

Swobody wyboru materiału będącego do dyspozycji hagiografów dowodzi także zestawienie cudów u Jana i Synoptyków; każdy z Ewangelistów prócz powtórzonych przez innych ma również i swoje, nie notowane gdzie indziej.

Ujęcie w syntezę nauk Jezusowych daje się zauważyć w Kazaniu na Górze u św. Mateusza (rr 5—7); także w przejmujących grozą *Biada wam...* w r. 23.

Streszczenie znów widzimy np. u Łukasza w relacji o modlitwie Pańskiej i o Błogosławieństwach.⁸

Szersze rozwinięcie i poszerzenie Ewangelii o Chrystusie podał Jan Ewangelista przytaczając opowiadanie o zapowiedzi ustanowienia Eucharystii. Uzupełnia ono relację Synoptyków o samym ustanowieniu. Kontekst poprzedzający zawiera opowiadanie o dwu cudach: o rozmnożeniu chleba i o tym, jak Jezus idzie po wodach jeziora ku łodzi wiozącej apostołów. Rozmnożenie chleba to jedyny cud, który Jan zamieścił razem z trzema Synoptykami. W Kafarnaum Chrystus Pan mówi ożywaniu chleba, którym będzie Jego Ciało. Kontekst obydwu cudów następujących po sobie przed zapowiedzią ustanowienia Eucharystii jest przygotowaniem apostołów na przyjęcie „twardej mowy”. W pierwszym Jezus ukazał, że ma moc nad chlebem; w drugim uczniowie widzieli — oni tylko — że ma moc nad swym Ciałem.

W przytoczonym przykładzie Jan widzi potrzebę uzupełnienia i poszerzenia nauki o Eucharystii przez przytoczenie faktu zapowiedzi Chrystusa Jej ustanowienia opuszczonego przez Synoptyków i ma zamiar

⁸ *Ojciec nasz*, Mt 6, 9—15 i Łk 11, 1—4; Błogosł., Mt 5, 3—12; i Łk 6, 20—26.

umocnienia we wierze czytelników Ewangelii, dlatego opowiada szerzej w zestawionym kontekście.

Najlepszym przykładem rozwinięcia i poszerzenia Ewangelii o Jezusie Chrystusie na tle potrzeb w pierwotnym Kościele wskutek powstających błędów pod koniec I w. jest Prolog św. Jana. Szerzące się początki gnozy, błąd Cerynta i jego zwolenników, przesadny kult św. Jana Chrzciciela w gronie jego zwolenników zwanych baptystami lub Joannitami.

W doborze materiału, jego rozmieszczeniu i w sposobie przedstawienia samodzielnością i oryginalnością wybijają się Ewangelie Mateusza i Jana. Jest rzeczą zrozumiałą i naturalną, że świadek naoczny ma w czym wybierać i wie, co wybrać z tego, co widział i słyszał. Dlatego jest w pełni samodzielny i oryginalny, gdy mu przychodzi wybrać, ułożyć i przedstawić i przekazać na piśmie, czego był świadkiem także i wtedy, kiedy się liczy z nastawieniem i potrzebami czytelników i z celem, jaki mu przyświeca. W takim położeniu byli Mateusz i Jan pisząc pod natchnieniem jako narzędzia działającego Ducha Świętego, narzędzia wolne i rozumne.

Inaczej się sprawa przedstawia, jeśli ktoś ma pisać o tym, co inni widzieli i słyszeli, a czego on nie był świadkiem. Taki autor w doborze materiału zasłyszanego, czy wyczytanego jest znacznie ograniczony i bardzo zależny od innych, naocznych świadków, którzy już pisali wiele z tego, co widzieli i słyszeli. Może tylko zasłyszany materiał samodzielnie rozłożyć i przedstawić po swojemu.

W takim położeniu byli dwaj Ewangelisci, uczniowie apostołscy — autorowie drugiej i trzeciej ewangelii. Ten wzgląd może dopomóc do wyjaśnienia nie jednej trudności tzw. kwestii synoptycznej.

Zbierzmy na koniec podstawowe stwierdzenia nauki Soboru II Watykańskiego o Ewangeliiach zawarte w dogmatycznej Konstytucji *DEI VERBUM*. Są one następujące:

Istnieją tylko Cztery Ewangelie uznane przez Kościół. *Ewangelie są znakomitą świadectwem o życiu i nauce Słowa Wcielonego, naszego Zbawiciela* (Dei Verb. t. V 18). Sobór uznaje i naucza, że mają one i powstanie i początek apostołski. Zostały napisane przez apostołów i mężów apostołskich, tj. bezpośrednich uczniów i słuchaczy apostołów.⁹

Ewangelie zostały napisane pod natchnieniem Ducha Św. — Ich autorami są dwaj apostołowie Mateusz i Jan oraz dwaj uczniowie apostołscy, Marek i Łukasz.¹⁰

Konstytucja *Dei Verbum* zakłada następującą, chronologiczną kolejność powstania Ewangelii: pierwsza Mateusza, druga Marka, trzecia Łukasza, czwarta Jana.

Ewangelisci, dwaj apostołowie — spisali ze swej pamięci i wspomnień, co sami widzieli i słyszeli jako naoczni świadkowie.

⁹ ... e da uomini della loro cerchia (= przez mężów z ich otoczenia) przekład włoski — I Documenti del Vaticano II, Napoli 1966, str. 129.

¹⁰ Konstytucja mówi o autorach świętych Ewangelii, nie używając ani razu terminu używanego: redaktorzy.

Ewangelści-uczniowie apostołscy, spisali pod wpływem osobliwego działania Ducha Św. wydarzenia z życia i nauki Jezusa Chrystusa, opowiedziane ustnie przez naocznych świadków — apostołów, autorytatywnych głosicieli Ewangelii Chrystusowej. Wykorzystali również spisane wcześniej przez innych mowy i wydarzenia.

Przekazana w Ewangeliach nauka Objawiona stanowi istotną podstawę i fundament naszej wiary.

Kościół uznawał zawsze bez przerwy i uznaje bez wahania historyczny charakter Czterech Ewangelii; jest też pewien tego, że podają one wierne — jak Jezus żył, czego nauczał i co uczynił dla zbawienia wszystkich ludzi.

Cztery napisane Ewangelie razem wzięte przedstawiają nam w rzeczywistości jedną Ewangelię, przyniesioną na świat i głoszoną przez Jezusa Chrystusa, Jego apostołów, — przekazaną przez ewangelistów w pochwórnym kształcie i formie: *evangelium quadriforme = evaggelion tetramorfon*.

Ewangelści nadali swym dziełom i zachowali w nich formę *praeconium*, tj. uroczyście ogłoszonego orędzia.

Tarnów

Ks. WAWRZYNIEC GNUTEK

Ks. Ignacy Bieda SJ., Warszawa

SKUTECZNOŚĆ „EX OPERE OPERATO” MSZY ŚWIĘTEJ I SAKRAMENTÓW I JEJ STOSUNEK DO „OPUS OPERANTIS”

Sprawcą naszego zbawienia jest Jezus Chrystus, *jedyny pośrednik między Bogiem i ludźmi* (Tym 2, 4), który przez swoją śmierć i zmartwychwstanie dokonawszy raz na zawsze obiektywnego odkupienia wszystkich ludzi, dzieło naszego zbawienia, czyli subiektywne odkupienie każdego człowieka kontynuuje i kontynuować będzie tak długo, dopóki nie dopełni się liczba wybranych, tj. do końca czasów. *Dla urzeczywistnienia tak wielkiego dzieła Chrystus jest zawsze obecny w swoim Kościele, szczególnie w czynnościach liturgicznych. Jest obecny w Ofierze Mszy świętej, czy to w osobie odprawiającego, gdyż Ten sam, który kiedyś ofiarował się na krzyżu, ofiaruje się obecnie przez posługę kapłanów, czy też zwłazsza pod postaciami eucharystycznymi. Obecny jest swoją mocą w sakramentach...¹* Najpotężniejszymi przeto środkami łaski są

¹ Wat. II, SC n. 7. Uwaga: Przytaczając dokumenty Drugiego Sob. Watykańskiego, oznaczamy je początkowymi literami dwóch pierwszych łacińskich słów, od których rozpoczynają się dane dokumenty: *Sacrosanctum Concilium* — SC, *Lumen gentium* — LG, *Presbyterorum Ordinis* — PO.

przede wszystkim Msza Święta i sakramenty: *W czcigodnej Ofierze Ołtarza kontynuuje się niewątpliwie dzieło naszego odkupienia i bywają nam udzielane jego owoce. W sakramentach i w swojej ofierze Chrystus realizuje codziennie nasze zbawienie i w każdej chwili zadośćczyni za rodzaj ludzki i poświęca go Bogu*².

Msza święta ubecniając na łonie Kościoła Ofiarę Krzyża jest *niejako potężnym narzędziem, które przydziela wiernym zasługi, jakie Zbawiciel nabył na krzyżu: Ilekroć obchodzimy pamiątkę tej ofiary, dokonuje się dzieło naszego odkupienia*³. Sakramenty święte można by zaś nazwać arteriami, którymi z Chrystusa-Głowy spływa nieustannie nadprzyrodzone życie na Kościół. Z owego Winnego Szczepu, jakim jest Chrystus, przekazują one Jego życiodajne soki poszczególnym latoroślom. I tak Chrzest wszczepia nas w Chrystusa i obdarza Jego homogenicznym życiem. Bierzmowanie życie to doprowadza do dojrzałości umacnia je i uodparnia. Sakrament Pokuty obumarłe gałązki znowu ożywia. Kapłaństwo i Małżeństwo w sposób szczególny uświęcają tych, którzy w Mistycznym Organizmie pełnić mają specjalne funkcje i zapewniają im odpowiednie pomoce. Nadprzyrodzone życie we wszystkich jego przejawach i rozgałęzieniach doprowadza do szczytu Eucharystia⁴, a Namaszczenie Chorych, oczyszczając duszę z resztek ziemskiego pyłu, wzmacnia ją do stoczenia ostatniej walki. Tak więc sakramenty święte, widzialne i skuteczne znaki łaski, są niejako przedłużeniem Człowieczeństwa Chrystusowego na ziemi, są narzędziami Chrystusa, którymi On, Nowy Adam, dosięga nas w sposób wprawdzie niewidzialny, ale realny, wchodzi z nami w osobisty kontakt, obdarzając nas życiem Bożym, jakie nam wysłużył, a którym sam od pierwszego momentu wcielenia cieszył się w całej pełni.

Dlatego też Drugi Sobór Watykański chcąc odnowić życie Kościoła, kładzie tak wielki nacisk na to, aby wierni brali we Mszy świętej jak najczynniejszy udział i do sakramentów przystępowali z pełnym osobistym zaangażowaniem się⁵, gdyż od tego zależy stopień uświęcenia się i otrzymanej łaski, *którą Duch Święty udziela każdemu według miary jak chce i według własnej każdego dyspozycji i współdziałania*⁶. I nie czym innym, ale tym właśnie powodowany nakazuje wprowadzić do Liturgii języki ojczyste, by wierni, rozumiejąc łatwiej modlitwy Kościoła, głęboką symbolikę różnych obrzędów i same sakramentalne znaki, mogli z nich odnosić jak najobfitsze owoce⁷.

Tutaj jednak nasuwa się pewna trudność: Przecież sakramenty

² Pius XII, *Mediator Dei*, AAS 39 (1947), 533.

³ *Mediator Dei*, 551; cfr. Wat. II, SC n. 2.

⁴ Św. Tomasz, IV S, d. 2, q. 1, a. 2 ad 1; S. Th. III, q. 73, a. 3.

⁵ L. Renwart zauważa, że wszystkie dokumenty Drugiego Soboru Wat. z wyjątkiem „*Inter mirifica*”, „*Nostra aetate*” i „*Dignitatis humanae*” mówią o Eucharystii i to bardzo często. Cfr. *L'Eucharistie à la lumière des documents récents*, NRTh 3 (1967), 255.

⁶ Tryd. D 799.

⁷ Wat. II, SC 11; 36 § 2; 54—59.

i Msza św. działają „ex opere operato” a nie „ex opere operantis”, a zatem i ich skuteczność nie zależy od świętości kapłana czy szafarza sakramentów⁸, ani też owoców Mszy św. i łask sakramentalnych Bóg nie udziela ze względu na zasługi tych, którzy we Mszy świętej uczestniczą lub przystępują do sakramentów. Wydaje się słuszną uwaga pewnego czytelnika *Słowa Powszechnego*, że jest mu rzeczą zupełnie obojętną, w jakim języku odprawia się Mszę św. lub sprawuje sakramenty, podobnie jak jest rzeczą bez znaczenia, w jakim języku pisze lekarz receptę⁹. Tego rodzaju twierdzenie posiada jednak tylko pozory słuszności, a zresztą i samo porównanie nie jest szczęśliwe. Przede wszystkim trzeba zaznaczyć, że nie recepta lecz choroego, ale lekarstwo; nadto zaś w naszym wypadku słowa dokonują samej istoty Ofiary Eucharystycznej, względnie stanowią tzw. formę sakramentów. Ofiarę Ołtarza w imieniu Chrystusa sprawuje kapłan, wypowiadając nad chlebem i winem słowa konsekracji, a znak sakramentalny składa się z rzeczy i ze słów — *usuń słowo, a czy woda nie jest tylko wodą? Dołącza się słowo do elementu i staje się sakrament*¹⁰. Jakkolwiek cały sakrament jako znak oznacza łaskę i jej udziela, to jednak moc oznaczania i udzielania łaski przysługuje w pierwszym rzędzie słowom¹¹. Pod pewnym więc względem same sakramenty można nazwać „lekarstwami” udzielającymi nam i podtrzymującymi w nas zdrowie, tj. nadprzyrodzone życie łaski¹². Chociaż prawdą jest, że ani owoce Mszy świętej ani łaski sakramentalne jako jest bez znaczenia dla tzw. „opus operantis”, od którego również i to skutki „ex opere operato” nie zależą od języka, to jednak język nie w wielkiej mierze zawisła owocność Mszy św. i sakramentów i stopień otrzymanej łaski. Na tym miejscu wypada pokrótce określić znaczenie „ex opere operato” i „ex opere operantis”.

„Opus operatus” jest wyrażeniem łacińskim, składającym się z rzeczownika „opus” i z imiesłowu czasu dokonanego strony biernej od słowa „operor”. Mimo że słowo „operor” jest deponens, to jednak Tertulian, Laktancjusz i św. Augustyn nierzadko używają go w stronie biernej. Kontrowersje dotyczące ważności święceń symoniackich, szczególnie zaś ważności sakramentów udzielanych przez niegodnych szafarzy, stały się dla teologów XII w. okazją do głębszych studiów nad sposobem działania sakramentów¹³. U św. Tomasza „opus operatum” w odniesie-

⁸ Tryd. D 855, 839.

⁹ *Słowo Powszechne* 4/5 lutego 1967.

¹⁰ Św. Augustyn, *In Joannis Evang.* 80, 3, PL 35, 1840.

¹¹ Leon XIII, D 1963.

¹² Św. Tomasz: „Ideo ab hac universali medicina et prima (Verbo Incarnato) aliae particulae medicinae procedunt universali medicinae conformes, quibus mediantibus virtus universalis medicinae proveniat ad infirmos et haec sunt sacramenta, in quibus sub tegumento rerum sensibilium divina virus secretius operatur salutem” (*IVS. prolegom.*).

¹³ A. Michel, *Opus-operatum — opus operantis*, DThC XI, 1; O. Semmelroth, *Opus operatum — opus operantis*, LThK VII, 1184 (1962).

niu do sakramentów zachodzi w komentarzu do Summy Piotra Lombarda i odnosi się wrażenie, że stosunkowo nie tak dawno zdobyło sobie prawo obywatelstwa w języku teologicznym. Na Soborze Trydenckim Ojcowie, chcąc lepiej przedstawić skuteczność sakramentów, brali pod uwagę różne formuły jak np.: „per ipsa sacramenta”, „per ipsa sacramenta tamquam instrumenta”, „per usum sacramentorum”, „per opus operatum sacramentorum”, „ex vi sacramenti”, „ex virtute sacramenti”, „per ipsa sacramentorum opera”. Ostatecznie zatrzymano wyrażenie „ex opere operato”¹⁴, już to dlatego że przeszło od trzech wieków posługiwano się nim powszechnie w Kościele i że dobrze oddawało jeden z istotnych punktów katolickiej nauki o sakramentach; już to i z tej racji, że Ojcowie nie chcieli ustąpić przed protestantami¹⁵. Ci bowiem bardzo gwałtownie zwalczyli formułę „ex opere operato”, zarzucając katolikom — zresztą całkiem niesłusznie — że rozdają usprawiedliwienie w sposób magiczny, nie żądając od przyjmującego sakrament żadnych dobrych uczynków i żadnego współdziałania¹⁶.

„Ex opere operato” przetłumaczone na język polski brzmiałoby dosłownie: mocą dokonanego dzieła. Jest to jednak trochę niezgrabne i mało zrozumiałe. Chyba lepiej je oddamy przez „mocą dokonanego obrzędu”. Kiedy więc Kościół naucza, że sakramenty udzielają łaski „ex opere operato”, to chce przez to powiedzieć, że osoba przyjmująca sakrament dostępuje uświęcenia nie „ex opere operantis”, tj. nie ze względu na swoje zasługi, czyli swą moralną wartość, ani też nie ze względu na zasługi szafarza sakramentu, ale że z woli Chrystusa i ze względu na Jego zasługi sam sakrament ważnie sprawowany posiada siłę wewnętrzną siłę uświęcającą¹⁷. Innymi słowy, łaski sakramentalnej nie wysługuje ani szafarz sakramentu, ani też nie otrzymuje jej osoba przyjmująca sakrament z tytułu pobożności, jaką w niej wywołuje ewentualnie sakramentalny obrzęd, lecz mocą Bożego ustanowienia łaska jest związana niezawodnie z samym sakramentem ważnie udzielonym. Według powszechnie przyjętej dziś nauki teologów łaska zależy od sakramentu jak od przyczyny sprawczej, chociaż natura tej przyczynowości podlega swobodnej dyskusji.

To samo trzeba również powiedzieć i o skuteczności Mszy św. jako Ofiary samego Chrystusa. Pierwszym dokumentem Urzędu Nauczycielskiego, który wyraźnie naucza, że Msza św. działa „ex opere operato”, jest encyklika Piusa XII *Mediator Dei*: *Jeśli chodzi o Ofiarę Eucharystyczną i o sakramenty, to skuteczność ich jest raczej i na pierwszym miejscu ex opere operatio... W czcigodnej Ofierze Ołtarza kontynuuje się bez wątpienia dzieło naszego odkupienia i bywają nam udzielane jego owoce... Cieszą się one tzw. obiektywną mocą i dają duszom udział w Bo-*

¹⁴ Tryd. D 851.

¹⁵ Theiner, *Acta auth. Conc. Trid.* II, 460.

¹⁶ Kalwin, *Antid. Concil. Trid. ad sess. VII, can. 5*; cfr. *Apologia Confessionis Augustanae ad art. 13.*

¹⁷ *Mediator Dei*, 533.

skim życiu Jezusa Chrystusa. Dlatego też jest w nich skuteczność nie z naszej, ale z Bożej mocy... Sakramenty i Ofiara Ołtarza jako czynności samego Chrystusa mają w sobie wewnętrzną siłę, która łaskę Bożej Głowy przekazuje członkom Mistycznego Ciała i na nie ją wylewa...¹⁸. Dodać jednak należy, że nauka Piusa XII nie jest żadną nowością. Nauczali tego zgodnie wszyscy teologowie i wynika to niedwuznacznie z orzeczenia Soboru Trydenckiego, który Mszę świętą zwie *ofiara czystą, której żadna niegodność albo niegodziwość ofiarujących splamić nie może*.¹⁹

Wypada tutaj zaznaczyć, że skuteczność Mszy świętej „*ex opere operato*” przedstawia się nieco inaczej niż skuteczność sakramentów. W sakramentach Chrystus Pan swą uświęcającą moc kieruje wprost do nas, nawiązuje z nami bezpośrednio osobisty kontakt i przekazuje nam życie łaski. Tymczasem Msza święta niezależnie od pobożności ofiarujących, ale ze względu na Chrystusa, który w tej ofierze jest zarówno Głównym Ofiarnikiem, jak i Hostią ofiarną, niesie Bogu hołd nieskończonego uwielbienia i wdzięczności, jest ofiarą przebłagalną za nasze grzechy i wyprasza nam różne łaski i dobrodziejstwa. Będąc bowiem ponowieniem sakramentalnym Ofiary Krzyża, jest tym samym nieskończonej wartości aktem czci i dziękczynienia, w którym Bóg znajduje zawsze nieskończone upodobanie. Ten zaś niewypowiedziany hołd uwielbienia i wdzięczności, jaki Chrystus niesie w naszym imieniu swemu Niebieskiemu Ojcu, obraca się na naszą korzyść, stając się równocześnie ofiarą przebłagalną za żywych i umarłych oraz ofiarą wypraszającą nam wszelkie dary i łaski. Skuteczność Mszy świętej można zatem przyrównać do tej, jaką posiada modlitwa, która Bogu zawsze jest miła i której Bóg zawsze wysłuchuje.²⁰

Bezpośrednim nadto skutkiem, jaki sakramenty sprawiają w duszy „*ex opere operato*”, są wewnętrzne dary habitualne (łaska poświęcająca, cnoty nadprzyrodzone, dary Ducha Św.), względnie ich wzrost. Natomiast Msza św. nie udziela nam ich bezpośrednio, ale tylko pośrednio, o ile Bóg ofiarą Mszy świętej przejednany otwiera przed nami niewyczerpane skarby swego Miłosierdzia i Dobroci i, jeżeli tak można się wyrazić, zobowiązuje się, by nam np. umożliwić zdobycie stanu łaski, jeśli go nie mamy, byśmy w nim wzrastali i wytrwali aż do końca, czy też stosownie do naszych potrzeb i okoliczności okazując nam w jakiś inny sposób swą dobroć.²¹

Skuteczność „*ex opere operato*”, jaką cieszą się sakramenty i Msza św., nie ma nic wspólnego z magią. Wbrew twierdzeniom niektórych kół racjonalistycznych i protestanckich Kościoł Katolicki stale głosił i głosi, że sposób działania sakramentów i Mszy św., chociaż przewyższa nieporównanie wszelką moralną wartość i zdolność naszego subiektywnego wy-

¹⁸ *Mediator Dei*, 532—33 passim.

¹⁹ Tryd. D 939.

²⁰ De la Taille, *Mysterium fidei*, el. XXV § 1.

²¹ De la Taille, o.c.el. XXV § 1; K. Rahner - Angelus Häusling, *Die vielen Messen und das eine Opfer* (1966), 80 ss.

silku, daleki jest od praktyk magicznych. W magii bowiem sam człowiek przekonany jest, że na drodze fizyczno-mechanicznej uda mu się zniewolić bóstwo i otrzymać do swej dyspozycji jego moc i to niezależnie od swych moralnych wartości. W naszym natomiast wypadku pod działaniem łaski Bożej poddajemy się moralnie Bogu, który dla większego naszego dobra poprzez znaki zmysłowe pragnie nas obdarzyć swym życiem, a z naszej strony działaniu tych znaków dobrowolnie się podporządkujemy, czyniąc wszystko, by ich skuteczności nie udaremnić.²²

Tak bowiem ze strony szafarza sakramentów jak i sprawującego ofiarę Mszy św. konieczne jest świadome i dobrowolne działanie zgodne z wolą Chrystusa i według intencji Kościoła; a ze strony przyjmującego sakrament czy uczestniczącego we Mszy św. wymaga się pewnego usposobienia duszy, polegającego przede wszystkim na wierze oraz na pozytywnym i ochotnym poddaniu się Chrystusowi, który przez sakramenty i swą Ofiarę pragnie nas włączyć w misterium Odkupienia, obdarzając nas jego owocami. Kto przyjmuje sakrament i chce go przyjąć owocnie — o ile w pełni włada rozumem — musi się do łaski sakramentalnej należycie przygotować. Przygotowanie to obejmuje szereg zbawiennych aktów, do obudzenia których nadprzyrodzonej pomocy Bóg nie odmawia, owszem przebieg usprawiedliwienia rozpoczyna zawsze sam Bóg, pobudzając człowieka do dobrego łaską uprzedzającą. Powołując się na Boże objawienie, naucza tego Sobór Trydencki, wyliczając nawet niektóre zbawienne akty, jakie zazwyczaj mają miejsce²³. Oprócz bojaźni Bożej, odwrócenia się od grzechów, nadziei przebaczenia, szczerzej woli poprawy, jakiejś początkowej miłości, na pierwszym miejscu kładzie nacisk na konieczność wiary teologicznej, która *jest początkiem ludzkiego zbawienia, podstawą i korzeniem wszelkiego usprawiedliwienia, bez której niepodobna podobać się Bogu i dojść do dziedzictwa Jego synów.*²⁴ Wiara ta tym bardziej jest potrzebna, że same sakramenty są już publicznym jej wyznaniem i dlatego zwa się „sakramentami wiary”.²⁵

W sakramencie Bóg zbliża się do człowieka, chce go dopuścić do uczestniczenia w swej naturze, obdarzyć swym Bożym życiem, przyodziać szatą przybranego synostwa; pragnie zamieszkać w jego duszy i oddać mu się już tu na ziemi w posiadanie jako przedmiot radosnej radości, będącej zapoczątkowaniem i przedsmakiem przyszłego rozkoszowania się Nim w niebie: *To dziwne zjednoczenie, które określamy mianem zamieszkania, różni się tylko stanem od tego, jakim Bóg obejmuje Niebian uszczęśliwiając ich.*²⁶ Nic więc dziwnego, że na przyjęcie tak wielkiego Daru człowiek ma obowiązek przygotować swoją duszę, że musi dobro-

²² C. Vagaggini, *Il senso teologico della Liturgia* (1958), 69.

²³ *Tryd. D.* 798.

²⁴ *Tryd. D.* 801.

²⁵ *Wat. II SC n.* 59; św. Tomasz: „Sunt autem sacramenta quaedam signa protestantia fide qua homo iustificatur” (*S. Th. III, 61, 4*).

²⁶ Leon XIII, *Divinum illud*, ASS XXIX, 653.

wolnie wyjść na spotkanie i powitanie tak dostojnego Gościa. Przebieg usprawiedliwienia tak pierwszego jak i drugiego można słusznie nazwać dialogiem między Chrystusem i człowiekiem, gdzie inicjatywę ma wprawdzie zawsze Chrystus, ale i człowiek nie może zachowywać się tylko biernie i obojętnie, lecz w swoje uświęcenie powinien się z całą świadomością osobiście zaangażować. To pozytywne jednak przyspobienie duszy, czyli to „opus operantis” nie wywiera na łaskę sakramentalną sprawczego wpływu, ale sprowadza się do rzędu przyczynowości tzw. materialnej. Jest ono przeto warunkiem — *conditio sine qua non* otrzymania łaski przez sakrament i miarą według której Bóg tej łaski udziela. Dla zilustrowania tego zwykli się autorzy²⁷ posługiwać następującym porównaniem: Gdy przyłożymy płomień do mokrego drzewa, palić się ono nie będzie, ale by się mogło zająć, musi wpiერw obeschnąć. Jednak nie obeschnięcie zapala drzewo, ale przyłożony doń ogień. Podobnie ma się rzecz i w naszym wypadku. Zbawienne akty przygotowujące duszę do usprawiedliwienia same z siebie nie sprowadzają jeszcze łaski poświęcającej, ale stanowią nieodzowną dyspozycję do niej i czynią nas moralnie bardziej godnymi jej otrzymania, chyba że pod działaniem specjalnej łaski obudzimy akt nadprzyrodzonej miłości, która jakby potężny płomień żarem swym pochłania w mgnieniu oka wszystkie przeszkody, dając nam usprawiedliwienie „*ex opere operantis*”.

Wypada jeszcze zwrócić uwagę i na to, że celem sakramentów jest oddawanie Bogu czci, że są one publicznymi aktami kultu. Teologia potrydencka w przeciwieństwie do teologii z okresu Złotej Scholastyki tego aspektu sakramentów na ogół nie uwzględniała, a co przypomina nam Drugi Sobór Watykański (SC n. 59). W jaki sposób należy to rozumieć? Według św. Tomasza kult zewnętrzny przybiera formę adoracji, ofiary i czynności za pomocą których dostępujemy rzeczy boskich, a takimi czynnościami są sakramenty²⁸. *Człowiek uznaje Bożą wspaniałość i swoje podporządkowanie się Bogu albo przez oddanie Mu czci albo przez przyjęcie czegoś boskiego* (S. Th. II—II, qu. 81, a. 3 ad 2). Na innym zaś miejscu mówi: *W sprawowaniu sakramentów można rozważać dwie rzeczy: cześć Bożą i uświęcenie człowieka. Pierwsza dotyczy człowieka w odniesieniu do Boga, druga zaś dotyczy Boga w odniesieniu do człowieka* (S. Th. III, q. 60, a. 5). W sakramentach bowiem, które w imieniu Chrystusa sprawuje Kościół przez szafarza, działa sam Chrystus, w nich wykonuje On swoje kapłaństwo, udzielając nam rzeczy Bożych — *tradendo nobis divina*, tj. uczestnictwa w naturze Bożej, skierowując nas tym samym efektywnie do naszego nadprzyrodzonego celu. Przyjmując sakramenty, bierzemy czynny udział w akcie kultu, o ile przez nabożne ich przyjęcie wyrażamy naszą wiarę i chęć całkowitego przynależenia do Boga. Nie potrzeba chyba dodawać, że bez tego usposobienia sakramenty

²⁷ Św. Robert Belarmin, *De Sacramentis II*, c. 1; Billuart, *De Sacramentis*, diss. 3, a. 1; Ant. Piolanti, *I Sacramenti* (1960), 72.

²⁸ II, II, q. 84 *introductio*; q. 89 *introductio*.

mogą stracić całkowicie albo przynajmniej częściowo swą treść jako wyraz czci Bogu oddawanej²⁹.

Z tego to właśnie powodu ostatni Sobór wprowadza do Liturgii języki narodowe, pragnąc by wierni przez łatwiejsze zrozumienie znaków sakramentalnych i różnych modlitw Kościoła, jakie im towarzyszą, mogli je z lepszym usposobieniem przyjmować i odnosić z nich obfitszy owoc. *Celem sakramentów jest uświęcenie człowieka, budowanie Mistycznego Ciała Chrystusowego a wreszcie oddawanie Bogu czci. Jako znaki mają one także pouczać. Wiare nie tylko zakładają, ale za pomocą słów i rzeczy dają jej wzrost, umacniają ją i ożywiają. Słusznie więc nazywają się sakramentami wiary. Udzielają wprawdzie łaski, ale ich sprawowanie również jak najlepiej usposabia wiernych do owocnego przyjęcia tej łaski, do oddania Bogu należnej czci i czynnej miłości. Stąd ważną jest rzeczą, aby wierni mogli łatwo zrozumieć znaki sakramentalne i gorliwie przyjmowali te sakramenty, które są ustanowione dla wzrostu życia chrześcijańskiego* (SC n. 59).

Od osobistego wysiłku uzależnione jest również w wielkiej mierze korzystanie z owoców, jakie nam daje Msza św. „ex opere operato”. Jakkolwiek uwielbienia, czci i dziękczynienia, które ofiara Mszy św. jako ofiara samego Chrystusa składa Bogu, nie potrafimy nigdy udaremnić, to jednak jest ona również ofiarą przebłagalną (sacrificum propitiatorium) i ofiarą wypraszącą (sacrificum impetratorium). Jako ofiara przebłagalna jedna nas z Bogiem uzyskując nam darowanie win i kar, na które zasłużyliśmy naszymi grzechami. Odpuszczenie win nie jest jednak, jak to już wyżej zaznaczyliśmy, bezpośrednim owocem Mszy świętej; ale pośrednim, o ile ze względu na nią otrzymujemy „ex opere operato” łaskę uczynkową (skuteczną lub wystarczającą) do pojednania się z Bogiem czy to przez sakrament Pokuty, czy też „ex opere operantis” przez akt miłości. Natomiast darowanie kar doczesnych, przynajmniej częściowe, jest owocem bezpośrednim, bylebyśmy — rzecz jasna — znajdowali się w stanie łaski poświęcającej i byli wolni od grzesznych przywiązań³⁰. Jako zaś ofiara wypraszącą wyjednywa nam Msza święta u Boga różne dobrodziejstwa i łaski, bądź to w sposób niezawodny, bądź też zawodny, zależnie od tego, czy udzielenie ich służy naszemu zbawieniu. Nie potrzeba chyba wiele uzasadniać, że brak odpowiednich dyspozycji z naszej strony może być powodem, że powyższe owoce mogą nam zostać udzielone w mierze mniej obfitej, albo też możemy je całkowicie udaremnić, stając się wskutek naszej niedbałości jeszcze w większym stopniu niegodnymi Bożego zmiłowania i dobroci.

Oprócz tego osobista pobożność ofiarujących zarówno kapłana, jak i wiernych, którzy, jakkolwiek nie wykonywają czynności ściśle ofiarnej

²⁹ H. Schmitt, *Introductio in Liturgiam occidentalem* (1959), 102 ss; E. H. Schillebeckx, *Chrystus Sakrament spotkania z Bogiem* (Znak 1966), 90 ss.

³⁰ Św. Tomasz, *S. Th.* III, q. 79, a. 5 i ad 3.

zastrzeżonej kapłaństwu hierarchicznemu, jednakowoż składają także Ofiarę Eucharystyczną³¹, nadaje samej Mszy św. nową wartość, wprowadzie skończoną i przypadościową, nową skuteczność „ex opere operantis”, o ile Msza św. jest także ofiarą kapłana, wiernych, owszem całego Kościoła. W całej liturgii Mszy świętej, jak to zauważa Eug. Masure³², uderza nas ogromny wysiłek Kościoła, jego nieustanna, gorąca modlitwa, ażeby Bóg wejrzał miłościwie na naszą dobrą wolę i raczył przyjąć ofiarę, którą Mu składamy. Ofiara Ołtarza jako ofiara Chrystusa podoba się zawsze Bogu w sposób nieskończony i jest w Jego oczach zawsze „ofiara czystą, świętą i niepokalaną”. Jeżeli zatem Kościół, powołując się na zasługi Zbawiciela i wzywając orędownictwa N. Maryi Panny i Świętych, prosi kornie, by Bóg zechciał jego ofiarę „pobłogosławić, uznać, zatwierdzić, prawdziwą i świętą uczynić”, by raczył na nią wejrzeć „przyjemnym i łaskawym obliczem”, jak wejrzał kiedyś na ofiarę Abła, Abrahama i Melchizedecha, to rzecz jasna, nie może mieć na uwadze ofiary Mszy świętej jako ofiary Chrystusa. Troska Kościoła w tym wypadku dotyczy czego innego. Chodzi mu o to, ażeby akt ofiarny, którym przez kapłana Kościół, sam kapłan i wierni biorący we Mszy świętej udział, składają w ofierze Chrystusa a w Nim i samych siebie, ażeby ten akt czci i uwielbienia był Bogu miły, by go Bóg raczył przyjąć, ażeby nasze zjednoczenie z Chrystusem było jak największe. Ażebyśmy dzielając jak najgłębiej uczucia czci i miłości, jakie ożywiają Naszego Arcykapłana, stali się godni, by i nasza ofiara była „na woń wdzięczności”. Względnie ażeby Chrystus Pan nasze uczucia miłości i oddania się Bogu uczynił niejako swoimi, a włączając nas w Siebie, razem z Sobą również i nas ofiarował Ojcu na miłe całopalenie. *Kościół zatem bardzo się troszczy o to, aby obecni podczas tego misterium wiary chrześcijańskiej nie byli jak obcy i milczący widzowie, lecz aby przez obrzędy i modlitwy tę tajemnicę dobrze zrozumieli, w świętej czynności uczestniczyli świadomie, pobożnie i czynnie... i składali Bogu dzięki, a ofiarując Niepokalaną Hostię nie tylko przez ręce kapłana, lecz także razem z nim uczyli się samych siebie składać w ofierze i przez pośrednictwo Chrystusa z każdym dniem doskonalili się w zjednoczeniu z Bogiem i wzajemnie ze sobą, aby w końcu Bóg był wszystkim we wszystkich* (SC n. 48)³³. Bez większego zatem zaangażowania się w ofiarę Mszy świętej nie tylko że nie będziemy mogli wynieść z niej większych owoców, ale nawet samą Mszę świętą jako ofiarę naszą czynimy czymś bezdusznym i pustym. Przecież „ofiara widzialna jest sakramentem, tj. świętym znakiem ofiary niewidzialnej”³⁴, tzn. jest symbolicznym wyrażeniem na zewnątrz naszej czci, naszego całkowitego oddania i poświęcenia się Bogu: *Zewnętrzny bowiem*

³¹ Tryd. D. 938; *Mediator Dei* AAS (1947), 522; *Wat. II*, SC 10, 48; LG 10, 11; PO 5.

³² *Le sacrifice du Chef* (1932), 203

³³ G. Philips, *La partecipazione dei fedeli al sacrificio della Messa, Eucaristia* (Desclée 1957) 388 ss.

³⁴ Św. Augustyn, *De civ. Dei*, X, 5.

obrzed ofiarny z natury swej ma koniecznie wyrazić kult wewnętrzny: ofiara zaś Nowego Prawa oznacza ów najwyższy hołd, który sam główny Ofiarnik, jakim jest Chrystus, a w Nim i przez Niego wszystkie Jego mistyczne członki z należną czcią Bogu niosą i Go uwielbiają.³⁵

Naszego zbawienia dokonuje Syn Boży Wcielony, który po to stał się człowiekiem, by w ludzkiej naturze i poprzez nią przekazać nam życie Boże. W Człowieczeństwie Chrystusowym z racji jego hipostatycznego zjednoczenia z Bożą Osobą Słowa cała pełność bóstwa mieszka cieleśnie (Kol. 2, 9) i dlatego słusznie można je nazwać „Sakramentem” kat'echochen i narzędziem, którym Syn Boży posługuje się dla naszego uświęcenia. Przybrana natura ludzka służy Bożemu Słowu za żywe narzędzie zbawienia nierozdzielnie z Nim zjednoczone (LG n. 8)³⁶.

Chrystus Pan, składając na krzyżu swoje Człowieczeństwo w krwawej ofierze odkupił cały rodzaj ludzki definitywnie — jedną bowiem ofiarą udoskonalił na wieki tych, co są uświęceni (Hebr 10, 14). Z tego jednak nie wynika, że wszyscy poszczególni ludzie zostali automatycznie zbawieni i uświęceni: *Chociaż (Chrystus) rzeczywiście za wszystkich umarł, to jednak nie wszyscy otrzymują dobrodziejstwo Jego śmierci, ale tylko ci, którym zostają przydzielone zasługi Jego męki*³⁷. Ażeby zatem odkupienie stało się efektywnie udziałem wszystkich, musi każdy wspomaganą łaską Bożą wejść w życiową styczność z Ofiarą Krzyża: *Można poniekąd powiedzieć, że na krzyżu urządził Zbawiciel zbawczą sadzawkę, którą napełnił swoją przelaną krwią; ale jeśli ludzie nie zanurzą się w jej falach i nie obmyją w niej brudów swoich grzechów, zapewne nie zostaną oczyszczeni i zbawieni*³⁸. Życiodajne strumienie Jego Krwi docierają do nas w sposób szczególny w sakramentach i w ofierze Mszy świętej: *Aby więc krew Baranka mogła wybielić poszczególnych grzeszników, trzeba wspólnego wysiłku wiernych. Chociaż Pan Jezus pojednał nas z Bogiem, jednakowoż chciał, aby do Jego krzyża wszyscy się zbliżali doprowadzeni przez sakramenty, a zwłaszcza przez Ofiarę Eucharystii, by uzyskać zbawienne owoce przezeń na krzyżu zrodzone. Dzięki temu czynnemu uczestnictwu jednostek jak z każdym dniem członki upodabniają się do Tego, który jest ich Głową, tak również zbawienie płynące z Głowy udziela się członkom*³⁹.

W obecnej zatem nadprzyrodzonej ekonomii zbawienia na czoło wysuwa się „obiektywna” skuteczność środków naszego uświęcenia, których moc działania przewyższa nieporównanie to wszystko, na co się możemy subiektywnie zdobyć⁴⁰. Autoodkupienie i autouświęcenie nie

³⁵ *Mediator Dei*, 553.

³⁶ Cfr. Wat. II, SC n. 5; PO n. 5; św. Cyryl Al. epist. PG 77, 262; św. Jan Dam., *De fide orth.* PG 94, 1079; św. Tomasz, S. Th. III, q. 62, a. 5; *Compend.* 212.

³⁷ *Tryd.* D 795.

³⁸ *Mediator Dei*, 551.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Św. Leon Wielki, sermo 74, 2.

Ks. Kazimierz Hoła, Kraków

ZAGADNIENIA KONTROWERSYJNE W TEOLOGICZNEJ NAUCE O SAKRAMENCIE NAMASZCZENIA CHORYCH

Teologiczna nauka o sakramencie namaszczenia chorych posiada wiele nie rozwiązanych jeszcze problemów, które czekają na dociekania ze strony teologów. Niniejszy artykuł, chcąc w jakiejś mierze spełniać ten postulat, podejmuje próbę rzucenia nowego światła na problem natury i odżywiania sakramentu namaszczenia chorych oraz pragnie wskazać na możliwość pewnych zmian w sposobie jego szafowania w myśl zaleceń Konstytucji o Liturgii Świętej II Soboru Wat.

1. Sakrament żywych czy umarłych?

Tradycyjna teologia zaliczała — i do chwili obecnej czyni to jeszcze większość teologów — sakrament chrztu i pokuty do sakramentów umarłych, wszystkie zaś pozostałe sakramenty — a więc także i namaszczenia chorych — do sakramentów żywych. Uznanie sakramentu namaszczenia chorych wyłącznie za sakrament żywych nie jest dostatecznie uzasadnione. Przyjrzyjmy się temu problemowi bliżej. W tym celu przypomnijmy naprzód pojęcia i rozróżnienia, jakie wprowadza teologia przy klasyfikowaniu sakramentów do dwóch grup: sakramentów żywych i umarłych.

Sakramentami żywych nazywa teologia te sakramenty, które z natury swojej przeznaczone są dla „żywych na duszy”, czyli dla posiadających już łaskę usynowienia; sakramenty te zakładają więc u przyjmującego stan łaski. Udzielają one zasadniczo (per se), tj. ze względu na swe główne przeznaczenia tzw. łaski drugiej, czyli pomnażają łaskę usynowienia. Sakramenty natomiast umarłych z natury swojej przeznaczone są dla „umarłych na duszy”, czyli dla tych, którzy nie posiadają łaski usynowienia. Udzielają one zasadniczo tzw. łaski pierwszej, czyli łaski usprawiedliwienia.

Za zaliczeniem namaszczenia chorych do sakramentów żywych przytaczają teologowie szereg argumentów. Oto ważniejsze z nich: 1°. Sakramenty umarłych ustanowione są primario, czyli ze względu na swój pierwszorzędnny cel, dla gładzenia grzechów ciężkich, namaszczenie zaś chorych primario nie jest ustanowione do gładzenia grzechów ciężkich, gdyż w przeciwnym razie św. Jakub mówiąc o tym skutku namaszczenia nie byłby się posłużył trybem warunkowym „a jeśli się grzechów dopuścił będzie mu odpuszczone”¹; tak samo również i Sobór Trydencki nie byłby użył tego trybu, co jednak uczynił w słowach „Res enim haec gratia est Spiritus Sancti, cuius unctio delicta, si quae sint adhuc expianda, ac peccati reliquias abstergit”².

2°. Jeśli oprócz pokuty inny sakrament umarłych był ustanowiony w tym celu, by per se i primario gładził grzechy popełnione po chrzcie,

¹ Jak. 5, 15.

² Denz. 909.

to pokuta nie byłaby simpliciter konieczna do zbawienia dla tych, którzy po chrzcie popadną w grzechy ciężkie, co jest niezgodne z orzeczeniem dogmatycznym Soboru Trydenckiego³.

3^o. Namaszczenie chorych było zawsze uważane w Kościele za dopełnienie sakramentu pokuty, a zatem ją suponuje. Nadto jak chrzest jest duchowym odrodzeniem, a pokuta duchowym wskrzeszeniem, tak namaszczenie chorych jest duchowym uzdrowieniem. Lecz jak uzdrowienie ciała suponuje cielesne życie, tak też duchowe uzdrowienie zakłada duchowe życie⁴.

Wymienione argumenty nie uprawniają jednak — jak sądzymy — do zaliczenia namaszczenia chorych bez reszty do sakramentów żywych. Słowa bowiem św. Jakuba „a jeśliby się grzechów dopuścił, będzie mu odpuszczone” niekoniecznie musi się interpretować w tym sensie, że namaszczenie chorych nie jest primario ustanowione dla gładzenia grzechów ciężkich. Tłumaczenie to wydaje się być sztuczne. Można te słowa rozumieć w sposób następujący: jeśli ktoś ma grzechy ciężkie, będą mu one przez namaszczenie chorych odpuszczone, gdyż będzie ono w tym wypadku działać jako sakrament umarłych. Po wtóre upoważnia do uznania namaszczenia chorych za sakrament żywych dogmat Soboru Trydenckiego orzekający, że sakramentalne wyznanie grzechów jest konieczne do zbawienia dla tych, którzy po chrzcie popełnili grzechy ciężkie⁵. Dogmat ten różnie może być rozumiany. Chociaż według intencji Ojców soboru dogmat ten mówi o wyznaniu grzechów w sakramencie pokuty, to jednak implicite odnosi się on prawdopodobnie również i do sakramentu namaszczenia chorych, w którym wykonywana może być ta sama władza odpuszczania grzechów, co i w sakramencie pokuty. Dla poparcia powyższego twierdzenia można wskazać na pewną analogię. Sobór Trydencki naucza, że do zbawienia konieczny jest chrzest z wody lub jego pragnienie⁶. Z tym twierdzeniem pozostaje jednak w zgodzie powszechne mniemanie teologów, że chrzest z wody może być zastąpiony przez chrzest krwi.

Dogmat o konieczności sakramentalnego wyznania grzechów ciężkich popełnionych po chrzcie można tedy rozumieć w sposób następujący:

1^o. Dla dorosłych zdrowych, którzy po chrzcie popadli w grzechy ciężkie, konieczne jest dla osiągnięcia zbawienia wyznanie ich w sakramencie pokuty.

2^o. Dla dorosłych chorych (poważnie), którzy są w stanie się spowiadać, konieczne jest — również na podstawie prawa Bożego — wyznanie grzechów ciężkich w sakramencie pokuty lub przed przyjęciem sakramentu namaszczenia chorych⁷.

³ Denz. 911.

⁴ Św. Tomasz, Suppl. 25, 1.

⁵ Denz. 911.

⁶ Denz. 796.

⁷ Możliwe jest udzielenie namaszczenia chorych po wyznaniu przez chorego grzechów, bez uprzedniego sprawowania sakramentu pokuty. Szerzej problem ten będzie omówiony w III części niniejszego artykułu.

3°. Dla dorosłych chorych, którzy nie są w stanie się spowiadać, wyznanie grzechów, nawet ciężkich, nie jest konieczne. Choremu, który ze względu na słabość spowodowaną chorobą, nie jest w stanie grzechów wyznać, zostają bowiem one zgładzone w sakramencie namaszczenia chorych, o ile tylko człowiek ów obudził przedtem nadprzyrodzony żal za grzechy (w danym wypadku tzw. żal mniej doskonały).

Uznania sakramentu namaszczenia chorych za sakrament żywych nie domaga się także z koniecznością argument opierający się na twierdzeniu, że Kościół uważał ten sakrament za dopełnienie sakramentu pokuty. Namaszczenie chorych jest bowiem dopełnieniem sakramentu pokuty w wypadkach, gdy po nim jest przyjmowane, w tym sensie, że usuwa pozostałości grzechów, które w tymże sakramencie nie zostały odpuszczone. Grzechy te może jednak również odpuścić namaszczenie chorych bez sakramentu pokuty i wtedy działa ono nie jako dopełnienie sakramentu pokuty, lecz jako sakrament sprawujący per se ten skutek.

Nie dowodzi wreszcie tezy, iż namaszczenie chorych jest sakramentem żywych, argument opierający się na analogii między życiem naturalnym a nadprzyrodzonym. Brzmi on: uzdrowienie duchowe w sakramencie namaszczenia chorych zakłada posiadanie życia nadprzyrodzonego podobnie jak uzdrowienie cielesne suponuje posiadanie życia naturalnego. Lecz sakrament, który suponuje posiadanie życia nadprzyrodzonego, jest sakramentem żywych. Argument ten nie bierze pod uwagę dwóch okoliczności:

1° że otrzymanie (w danym wypadku przywrócenie) życia nadprzyrodzonego nie domaga się z koniecznością przyjęcia sakramentu pokuty, lecz może być sprawione przez sam sakrament namaszczenia chorych

2° że możliwe jest uzyskanie w tym sakramencie podniesienia w jakiejś mierze ze słabości duchowych (co można by nazwać częściowym uzdrowieniem duchowym) nawet bez odpuszczenia grzechów ciężkich. Zatem argument ten nie dowodzi również, że namaszczenie chorych jest bez reszty sakramentem żywych.

Teologiem, który zakwestionował prawomocność zaliczania namaszczenia chorych do sakramentów żywych, był Herman Schell. Zdaniem jego dla chorych, którzy nie mogą przyjąć sakramentu pokuty, namaszczenie chorych jest sakramentem umarłych, przeznaczonym do zgładzenia grzechów ciężkich, byleby nie została postawiona przeciwko temu przeszkoda. Przeszkodą taką według Schella jest jedynie permanentny opór woli (przeciwko nawróceniu)⁸.

Poglądy Schella na naturę sakramentu namaszczenia chorych spotkały się z ostrą krytyką teologów⁹. Wydaje się jednak, że krytyka ta nie była w zupełności słuszna; w rzeczywistości bowiem namaszczenie chorych sprawowane w pewnych okolicznościach działa rzeczywiście jako sakra-

⁸ Dogmatik, IV s. 633. Cytuję wg: B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik, Freiburg im Br. 1923 t. II, s. 447.

⁹ Zob. np. T. Specht, Lehrbuch der Dogmatik, Regensburg 1925, 217 nfl., t. II, s. 421.

ment umarłych. Tradycyjna teologia nie bez słuszności głosiła, że sakrament ten jest sakramentem żywych. Była to jednak tylko część prawdy. Stanowisko Schella należy uznać za krok naprzód, w stosunku do poglądów całej reszty teologów. Zasięgą jego pozostanie to, że wskazał on na drugą część prawdy: iż namaszczenie chorych w pewnych wypadkach działa także jako sakrament umarłych.

Bliższa analiza działania sakramentu namaszczenia chorych upoważnia nas do przyjęcia następującego poglądu:

1°. Jeśli chory przyjmuje (godziwie i owocnie) namaszczenie chorych w stanie grzechów ciężkich, to działa ono jako sakrament umarłych, tzn. odpuszcza per se grzechy, zarówno lekkie, jak i ciężkie, a równocześnie z tym dokonuje podźwignięcia ze słabości duchowych i ewentualnie cielesnych.

2°. Jeśli chory przyjmuje namaszczenie chorych w stanie łaski uświęcającej, to sakrament ten per se pomnaża ową łaskę, czyli działa jako sakrament żywych i jak zwykle sprawia skutki sobie właściwe, tzn. podnosi chorego na duszy i ewentualnie na ciele.

2. Czy namaszczenie chorych odżywa?

Teologowie opowiadają się za odżywaniem jakiegoś sakramentu, jeśli przemawiają za tym poważne racje oraz jeśli spełnione mogą zostać w danym wypadku niezbędne do tego warunki. Warunkami tymi są: ważne lecz bezowocne przyjęcie sakramentu, a następnie usunięcie przeszkody postawionej łasce. Wymienione warunki spełnione mogą być w odniesieniu do wszystkich sakramentów z wyjątkiem jedynie sakramentu pokuty, którego bezowocne przyjęcie jest zdaniem teologów zarazem przyjęciem nieważnym. Racją odżywiania danego sakramentu jest z jednej strony jego obsolutna lub przynajmniej względna niepowtarzalność, z drugiej zaś strony szczególna potrzeba otrzymania przez ów sakrament łask nieodzownych do osiągnięcia właściwego mu celu.

Co do odżywiania sakramentu namaszczenia chorych zdania wśród teologów są podzielone: jedni uważają, że sakrament ów odżywa, inni zaś temu przeczą. Bliższa analiza natury tego sakramentu i okoliczności, w jakich może być przyjęty, przemawia jednak bardziej — jak sądzimy — za jego odżywaniem.

Racją domagającą się odżywiania namaszczenia chorych jest naprzód względna jego niepowtarzalność. Sakrament ten nie jest wprawdzie na podstawie prawa Bożego niepowtarzalny nawet w ciągu jednej i tej samej choroby, ale faktem jest, że z takich czy innych powodów — tj. na podstawie prawa kościelnego czy ze zwyczaju — nie bywa w jednej chorobie, resp. w okresie jednego stanu chorobowego, powtarzany. A łaska tego sakramentu jest choremu b. potrzebna. Wolno tedy przypuszczać, iż Bóg w miłosierdziu swoim postanowił, że sakrament ten przyjęty przez chorego ważne, lecz bezowocnie odżyje, o ile tylko usunie on przeszkodę postawioną łasce.

Za odżywaniem namaszczenia chorych przemawia po wtóre to, że

sakrament ten może być tylko częściowo bezowocnie przyjęty, zwłaszcza w stanie nieprzytomności chorego. Namaszczenie chorych sprawia — względnie może sprawić — 3 odrębne skutki, jakimi są: odpuszczenie grzechów, podźwignięcie ze słabości duchowych, podźwignięcie ze słabości cielesnych. Wiele racji przemawia za tym, że odpuszczenie grzechów, zarówno lekkich, jak i ciężkich, nie jest bezwzględnym warunkiem podźwignięcia ze słabości duchowych i cielesnych, lecz jest tylko nieodzowne do tego, by skutki te w doskonalszym stopniu zostały osiągnięte. Częściowo bezowocne przyjęcie sakramentu namaszczenia chorych może zwłaszcza nastąpić w takiej sytuacji, kiedy chory przyjmie go po utracie (nie) przytomności będąc w stanie grzechów ciężkich, za które uprzednio nie obudził żalu. Jest prawdopodobne, że Bóg, ze względu na potrzebę i stan chorego, udzieli mu wtedy łask, których nie wyklucza grzech ciężki: podźwignięcia w jakiejś mierze ze słabości duchowych i cielesnych. Bóg może również wesprzeć wtedy chorego łaskami, które doprowadzą go po odzyskaniu przytomności do skruchy, co pociągnie za sobą łaskę usprawiedliwienia oraz doskonalsze podźwignięcie z niemocy duchowych i cielesnych. Nastąpi więc wtedy odzycie sakramentu. Można się spodziewać, że Bóg dzięki dobroci swojej doprowadzi do odzycia w ten sposób owego sakramentu, jeśli będzie on przyjęty przez chorego po raz ostatni w życiu.

3. Perspektywy zmian w sposobie szafowania namaszczenia chorych.

Gdy mówimy najogólniej o sposobie szafowania namaszczenia chorych, to chodzi nam o to, jak dokonuje się jego znak widzialny, dalej, czy sakramentu tego udziela się wraz z sakramentem pokuty i Wiatykiem czy bez nich i wreszcie w jakiej kolejności te 3 sakramenty są sprawowane.

Z dziejów Kościoła wiadomo, że sposób szafowania sakramentu namaszczenia chorych uległ różnym zmianom. Świadcami tego zjawiska jesteśmy także i dzisiaj i spodziewać się możemy, że zachodzić ono będzie również i w przyszłości.

W Konstytucji o Liturgii Świętej II Soboru Watykańskiego znajdujemy postanowienie wprowadzające zmiany w kolejności udzielania sakramentu namaszczenia chorych oraz zalecenie przeprowadzenia zmian w sposobie dokonywania znaku widzialnego w tym sakramencie. O zmianie kolejności czytamy w punkcie 74: „Oprócz obrzędów osobno udzielanego Namaszczenia Chorych i Wiatyku, trzeba ułożyć obrzęd pełny i ciągły, w którym Namaszczenia udzielać się będzie choremu po spowiedzi, a przed przyjęciem Wiatyku”. Zmiana, jak widzimy, polega na tym, że namaszczenia udzielać się będzie nie po Wiatyku — jak to obowiązywało dotychczas w praktyce duszpasterskiej — lecz przed nim.

Zalecenie dotyczące wprowadzenia zmian w znaku sakramentalnym wyrażone jest w punkcie 75 Konstytucji. Czytamy tam: „Liczbę namaszczeń należy stosować do okoliczności, a modlitwy wchodzące w skład obrzędu

Namaszczenia Chorych tak przejrzyć i ująć, aby odpowiadały różnym stanom chorych przyjmujących ten sakrament”.

Na szczególną uwagę zasługuje tutaj zalecenie dotyczące zmian w modlitwach wchodzących w skład obrzędu namaszczenia, które to modlitwy zawierają w sobie formę tego sakramentu. Konstytucja poleca tak ułożyć owe modlitwy, by odpowiadały lepiej różnym stanom chorego, tzn. różnym stanom jego choroby. Jeśli więc np. namaszczenia udziela się umierającemu, to wtedy — jak przypuszczać możemy — stosowniejsze będzie w myśl zaleceń Konstytucji raczej prosić Boga o wzmocnienie duszy i pokrzepienie ciała chorego niż o cielesne uzdrowienie, natomiast prośbę o uzdrowienie ciała należałoby dodawać wtedy gdy choroba nie jest beznadziejna. Byłoby to także zgodne z dosyć powszechnym przekonaniem teologów, iż skutek cielesny osiąga namaszczenie chorych nie w sposób charyzmatyczny, lecz tak, że uzdrowienie duchowe w sposób naturalny pociąga za sobą pokrzepienie ciała.

Z zagadnieniem tym wiąże się bardziej zasadniczy problem: jak winien być określony znak sakramentalny namaszczenia chorych, by lepiej wyrażał skutki, jakie ów sakrament sprawia?¹⁰ W sakramencie namaszczenia chorych sprawowane są 2 odrębne moce: moc odpuszczenia grzechów oraz moc podnoszenia ze słabości duchowych i cielesnych. Co jest ich znakiem? Tzw. materią sakramentu chorych jest namaszczenie oliwą. Jest to znak wyrażający sprawowanie mocy podnoszenia ze słabości duchowych i cielesnych. Owo podnoszenie ze słabości winno być jednak również wyrażone w znaku sakramentalnym za pomocą słów, gdyż słowa dopiero ostatecznie doterminują rzecz, czyli materię¹¹.

Znakiem sprawowania mocy odpuszczania grzechów są jedynie słowa absolucji. W sakramencie namaszczenia chorych znak ten jest rzeczowo taki sam jak w sakramencie pokuty.

Dochodzimy tedy do następującego wniosku: Znak sakramentalny namaszczenia chorych jest złożony, składa się bowiem z czynności namaszczenia i ze słów. Słowa te winny wyrażać zarówno sprawowanie mocy odpuszczania grzechów, jak i mocy podnoszenia ze słabości duchowych i cielesnych. A jak w rzeczywistości rzecz się przedstawia? Przeglądając różne formy, jakie stosowane były w dziejach Kościoła przy udzielaniu sakramentu namaszczenia chorych spostrzegamy, że rozmaicie wyrażają one skutki tego sakramentu. Jedne spośród nich mówią wyraźnie jedynie o odpuszczeniu grzechów, inne proszą Boga o uleczenie duchowe czy cielesne¹². Ale spotkać można również formy wyrażające wszystkie istotne skutki sakramentu namaszczenia chorych. Przykładem takim jest

¹⁰ Stawiając w ten sposób problem suponujemy, że Chrystus ustanowił znak sakramentalny namaszczenia chorych jedynie in genere, a dokładniejsze jego określenie pozostawił Kościołowi.

¹¹ Mamy tu analogię do zaleceń Konstytucji o Liturgii w odniesieniu do sakramentu pokuty. W punkcie 72 Konstytucja poleca tak ująć obrzęd i formułę pokuty, by jaśniej wyrażały naturę i skutek tego sakramentu.

¹² Por. E. Martene, *De Antiquis Ecclesiae ritibus* t. I, Antuerpiae 1763.

piękna forma z dzieła *Liber Sacramentorum* przypisywanego Grzegorzowi Wielkiemu. Brzmi ona: *Deus omnipotens, Pater Domini nostri Jesu Christi, in virtute Spiritus Sancti, eius in Trinitate Deus, miserere huic famulo tuo, et tribue ei remisionem omnium peccatorum et recuperationem ab imminente aegritudine per hanc sanctem unctionem et nostram deprecationem. Qui vivis...*¹³. Forma ta mówi najpierw o odpuszczeniu grzechów, a następnie o uzdrowieniu z choroby, nie precyzując wyraźnie o jaką chorobę chodzi; może więc to być prośba o uzdrowienie zarówno duchowe, jak i cielesne.

Będąca obecnie w użyciu w obrządku łacińskim forma: *Per istam sanctam unctionem etc.* ustępuje pod względem doskonałości zacytowanej wyżej formie z *Liber Sacramentorum*. Wyraźnie wymienia ona tylko jeden skutek namaszczenia, tj. odpuszczenie win. Można przypuszczać, że postanowienie Konstytucji o Liturgii Świętej II Soboru Watykańskiego, polecające tak ująć modlitwy towarzyszące obrzędowi namaszczenia, by odpowiadały różnym stanom chorego, otwiera również — jak to zresztą czyni wyraźnie Konstytucja w odniesieniu do sakramentu pokuty — możliwość dokonania zmian w formie tego sakramentu po tej linii, by doskonalej i jaśniej wyrażała ona istotne jego skutki. Byłoby rzeczą bardzo pożądaną, by nowa forma, jaka być może zostanie w przyszłości wprowadzona, wzorowała się na tej, która znajduje się w tzw. *Liber Sacramentorum* Gregorii Magni.

Należy tu jeszcze wyjaśnić, jak się to dzieje, że konkretna forma sakramentu namaszczenia chorych, określona w danej chwili przez Kościół, nie wyraża wszystkich skutków tego sakramentu, a jednak sakrament ów skutki te powoduje. Otóż należy pamiętać, że ważna jest w tym wypadku intencja Kościoła: Kościół pragnie sprawować ten sakrament zgodnie z wolą Chrystusa, a więc i sprawić przezeń wszystkie skutki, jakie sakrament ów sprawić może. Forma namaszczenia chorych nie została bowiem określona przez Chrystusa in specie. Czyni to dopiero Kościół. Można powiedzieć, że w danej formie określonej przez Kościół wszystkie skutki namaszczenia zostają wyrażone zawsze intencjonalnie; wyraźnie zaś może być określony jeden lub kilka z nich, względnie mogą być razem wyrażone jedynie w sposób równoznaczny.

Pozostał nam wreszcie do rozważenia problem związku namaszczenia chorych z sakramentem pokuty. Od natury tego związku zależy, czy namaszczenie chorych winno być udzielane łącznie z sakramentem pokuty, czy też bez niego. Nie wdając się w bardziej szczegółowe dociekania na ten temat pragniemy jedynie przedstawić konkretne wnioski dotyczące problemu oraz wskazać na możliwość pewnych zmian, jakie w zależności od ustalenia wymienionego związku wprowadzić może Kościół do obrzędu udzielania sakramentu namaszczenia chorych.

Przypuszczenie o bliskim związku namaszczenia chorych z sakramentem pokuty nasuwa tekst Jak 5, 14—16. Apostoł wymienia najpierw

¹³ Tamże, *Ordo VIII*, s. 311.

skutki sakramentu namaszczenia chorych, do których zalicza odpuszczenie grzechów i podźwignięcie ze słabości chorego, a następnie w wierszu 16 dodaje: „wyznawajcie tedy grzechy jedni drugim”. Teologowie różnie pojmują związek w tym tekście wiersza 16 z wierszami poprzednimi. Jedni uważają, że wiersz 16 nie ma związku z poprzednimi, lecz zawiera zupełnie nową myśl, a więc odpuszczenie grzechów, o jakim mówi św. Jakub w wierszu 15 jest wyłącznym skutkiem obrzędu namaszczenia wraz z modlitwą kapłańską. Drudzy sądzą, że odpuszczenie grzechów nie jest sprawione przez obrzęd namaszczenia, lecz jedynie przez sakrament pokuty, o którym jest mowa w wierszu 16. Inni wreszcie utrzymują, że odpuszczenie grzechów jest zależne zarówno od wyznania ich, jak i od obrzędu namaszczenia. Zależność tę pojmują oni następująco: udręczenie duchowe i cielesne w chorobie może być skutkiem popełnienia grzechów ciężkich. Chory winien się pozbyć tego udręczenia przez przyjęcie sakramentu pokuty, który z ustanowienia Bożego jest najbardziej zasadniczym środkiem do odpuszczenia grzechów; jeśli jednak spowiadać się nie może, to grzechy będą mu zgładzone przez obrzęd namaszczenia wraz z modlitwą kapłańską, czyli przez sakrament namaszczenia chorych.

Powyższe hipotezy nie są pod każdym względem zadowalające. Bardziej prawdopodobne wydaje się następujące rozwiązanie:

W sakramencie namaszczenia chorych sprawowane są 2 odrębne moce: moc odpuszczania grzechów oraz moc podnoszenia ze słabości duchowych i cielesnych. Moce te są ze sobą związane i od siebie uzależnione. Związek ich polega na tym, że odpuszczenie grzechów, zarówno lekkich, jak i ciężkich, jest warunkiem doskonalszego podźwignięcia ze słabości duchowych i cielesnych. Związek między owymi mocami nie jest jednak tego rodzaju, by niemożliwe było sprawowanie jednej bez drugiej: możliwe jest bowiem podźwignięcie w jakiejś mierze ze słabości duchowych i cielesnych bez odpuszczenia grzechów, nawet ciężkich. Zatem w tekście Jak. 5, 14—16 związek wiersza 16 z poprzednimi jest następujący: chory — o ile jest w stanie to uczynić — chcąc w pełni owocnie przyjąć sakrament namaszczenia chorych winien pozbyć się grzechów. Grzechów można się pozbyć w ten sposób, że zostaną one odpuszczone mocą udzieloną przez Chrystusa apostołom i ich następcom w kapłaństwie. Warunkiem odpuszczenia grzechów jest w zwyczajnych okolicznościach ich wyznanie, zatem przed przyjęciem sakramentu namaszczenia chorych należy grzechy wyznać — o ile oczywiście przyjmujący ów sakrament jest w stanie to uczynić. Jeśli natomiast ze względu na słabość spowodowaną chorobą nie jest on w stanie grzechów wyznać, to i tak będą mu one w sakramencie chorych zgładzone, o ile tylko obudził za nie przedtem żal nadprzyrodzony (mniej doskonały). Przypomnieć tu należy, że zarówno moc odpuszczania grzechów, jak i moc podnoszenia ze słabości duchowych i cielesnych może być w sakramencie chorych sprawowana za pomocą jednego, choć złożonego znaku. Jest prawdopodobne, że apostołowie w ten sposób moce te sprawowali: po wyznaniu przez chorego grzechów często bez rozgrzeszenia, które by było

sprawowaniem sakramentu pokuty, modlili się nad nim i namaszczali go oliwą przez co równocześnie odpuszczali mu grzechy oraz podnosili na duszy i na ciele¹⁴.

Z tego co wyżej zostało powiedziane wynika, że dawanie abszolucji przed udzieleniem sakramentu namaszczenia chorych nie jest w żadnym wypadku konieczne. Spodziewać by się należało, że po tej właśnie linii pójdzie wprowadzenie w czyn postanowienia Konstytucji o Liturgii Świętej, polecającej ułożyć obrzęd osobno udzielanego namaszczenia chorych. Pamiętać jednak należy, że w praktyce duszpasterskiej obowiązuje nadal następujący sposób postępowania: chory, jeśli jest w stanie to uczynić, winien wyznać grzechy, po czym należy mu udzielić abszolucji (czyli sprawować sakrament pokuty), a następnie dopiero zaopatrzyć go sakramentem namaszczenia. Jeśli natomiast chory, ze względu na swój stan spowodowany chorobą nie może grzechów wyznać, należy mu od razu, bez uprzedniej abszolucji, udzielić sakramentu namaszczenia chorych, mocą którego grzechy — o ile za nie żałował — będą mu odpuszczone. Udzielanie w takich wypadkach abszolucji przed namaszczeniem jest zupełnie zbędne.

Kraków

KS. KAZIMIERZ HOŁA

Ks. Tadeusz Chromik SJ

Ks. Władysław Kubik SJ, Kraków

LITURGIA A KATECHEZA

Bóg „chce, aby wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do uznania prawdy” (1 Tym 2, 4).

Zbawczy plan Boga i jego realizację w historii określamy nazwą „Misterium zbawienia”. Słowo „misterium” tak często używane przez św. Pawła (Ef 3, 4) oznacza mądrość i dobroć Boga, który podejmuje ukryty w Nim od wieków zbawczy plan, polegający na objawieniu się Boga człowiekowi i zaproszeniu go do wspólnoty z Sobą przez danie mu udziału w życiu samej Trójcy Świętej¹. Oznacza również realizację Bożego planu zbawienia w Jezusie Chrystusie. W tym wypadku określenie „Misterium zbawienia” zastępujemy wyrażeniem „Misterium Chrystusa”.

W „Misterium Chrystusa” realizującym się poprzez etapy historyczne wyróżniamy trzy zasadnicze okresy:

okres przygotowania w Starym Przymierzu,

¹⁴ Por. L. Por. L. Godefroy, *Extrême onction*, W: A. Vacant, *Dictionnaire de theologie Catholique*, V, col. 1910—11.

¹ Cfr Ks. Augustyn Janowski OSB, *Konstytucja Dogmatyczna o Objawieniu Bożym*, Znak 152 (1967), s. 178.

okres realizacji i wypełnienia w Jezusie Chrystusie, okres kontynuacji i uobecnienia w społeczności Kościoła, zwłaszcza poprzez liturgię. Te trzy okresy rozwoju Misterium Chrystusa tworzą Historię zbawienia, która na ziemi zakończy się Paruzją.

Zanim objawienie się Boga i Jego zbawczego planu osiągnęło swój szczytowy punkt w Jezusie Chrystusie, musiało przejść przez długi okres przygotowania i zapowiedzi w Starym Przymierzu. Całe Stare Przymierze jest figurą i zapowiedzią Nowego. Fakty i zdarzenia, które przedstawia Pismo Św. St. Przymierza są to fakty, poprzez które Bóg odkrywa i objawia swoje zbawcze misterium. Daje się poznać jako autor naszego zbawienia wzywający ludzi do przyjaźni z sobą, aby ich zaprowadzić do swego Królestwa i obdarować życiem wiecznym². Powołanie Abrahama, historia Mojżesza, historia narodu wybranego, historia Dawida czy Izajasza są faktami, poprzez które Bóg się objawia interweniując w historię ludzką i wypowiadając swoje Słowo do ludzi.

Plan zbawczy realizuje Bóg w historii przy pomocy ludzi, którzy są jednocześnie świadkami i narzędziami Jego Przymierza. Takimi osobami są patriarchowie, prorocy, królowie, sędziowie i mędrcy Izraela. Ich rola polegała na przygotowaniu przyścia Chrystusa. Każdy z bohaterów biblijnych przedstawiał pod jakimś aspektem Jezusa Chrystusa bądź to jako Proroka, Króla czy Kapłana. Dopiero ściśle powiązanie tych ludzi z osobą Chrystusa daje ich historii prawdziwe znaczenie.

Historyczny etap przygotowania był konieczny, by świat mógł coraz lepiej poznawać Boga poprzez Jego zbawcze dzieła. Potrzebne było głoszenie słowa Bożego przez proroków, byśmy umieli przyjąć i zrozumieć pełne objawienie się Boga, które otrzymaliśmy dopiero w Jezusie Chrystusie — Słowie Bożym. Jezus stanowi centrum Historii zbawienia. W Nim i przez Niego poznaliśmy Ojca (Mt 11, 25) i całe misterium naszego przybrania na synów Bożych; w Nim też w sposób doskonały wypełnia się i objawia zbawczy plan Boga. Boga poznajemy przede wszystkim przez Jezusa Chrystusa. W Swoim Słowie — *Synu* Bóg Ojciec wypowiada się w sposób najpełniejszy i najgłębszy. On nie tylko przekazał ludzkości słowa Boga, ale sam jest Wcielonym Słowem Boga wśród nas. Jezus Chrystus rozpoczął nowe czasy — Nowe Przymierze. Przez swoje życie, mękę, śmierć i zmartwychwstanie dokonał zbawienia, a dokonując go, objawił równocześnie potęgę miłości Ojca zbawiającego (Ef 1, 20). Sam stał się „jedynym Pośrednikiem między Bogiem a ludźmi (1 Tym 2, 5).

Jezus Chrystus został posłany przez Ojca do ludzi, aby im głosić i objawiać zbawienie. Chrystus jest pełnią objawienia. Jego posłannictwo jest Radosną nowiną — Ewangelią zbawienia. Swoją misję przekazuje Jezus Apostołom i całemu Kościołowi: „Jak mnie posłał Ojciec tak i ja was posyłam” (J 20, 21). Społeczność Kościoła jest zatem kontynuacją zbawczego misterium Chrystusa. Dzięki Kościołowi świat może nadal poznawać to misterium. Kościół nieustannie je proklamuje przez głoszenie

² Jean Honoré, *Pastorale Catechetique*, Mame 1964, s. 46.

Ewangelii, przez sprawowanie liturgii oraz przez żywą wiarę i świadectwo życia swych członków.

Obowiązek kontynuowania dzieła Chrystusa występuje już przy powołaniu Apostołów. Ich zadaniem jest głoszenie słowa Bożego — wypełnienie testamentu Chrystusa: „Idźcie, nauczajcie” (Mt 28, 19). Z tego polecenia spływa na cały Kościół posłannictwo głoszenia światu Dobrej Nowiny o zbawieniu wszystkich ludzi w Jezusie Chrystusie. Głoszenie i przepowiadanie Ewangelii jest istotnym zadaniem Kościoła, przez które pragnie doprowadzić ludzkość do przyjęcia zbawienia, jakie jej Bóg ofiaruje i do dawania odpowiedzi na wezwanie Boga.

Gdy chodzi o zakres czasowy, misja Kościoła obejmuje okres pomiędzy pierwszym i drugim przyjściem Chrystusa. Te dwa terminy — pierwsze i drugie przyjście Chrystusa — są Bożym czasem, w którym cała ludzkość ma wchłonąć Słowo Boże, żyć Ewangelią zbawienia i przygotować się na ostateczne spotkanie z Bogiem. Aktualność apostołskiej misji Kościoła będzie trwała aż do czasu powtórnego przyjścia Chrystusa na ziemię.

W sposób szczególny i najbardziej intensywny wypełnia Kościół posłannictwo Chrystusa poprzez liturgię. W Liturgii „Bóg przemawia do swego ludu, Chrystus w dalszym ciągu głosi Ewangelię, lud zaś odpowiada Bogu śpiewem i modlitwą. Co więcej, modły skierowane do Boga przez kapłana, który przewodniczy zgromadzeniu zastępując osobę Chrystusa („in persona Christi”), są wypowiedziane w imieniu całego ludu świętego... Dlatego nie tylko podczas czytania tego, co zostało napisane dla naszego pouczenia, lecz także gdy Kościół modli się, śpiewa lub działa, wiara uczestników wzrasta, a dusze wznoszą się ku Bogu, aby Mu oddać duchowy hołd i otrzymać obfitszą łaskę” (Konst. o Lit. nr 33).

Kościół zatem, spełniając misję głoszenia Słowa w ramach liturgii, cieszy się szczególną obecnością Chrystusa. Obecność ta jest obecnością przynoszącą zbawienie. Liturgia bowiem uobecnia misterium zbawienia. Ona jest samym sprawowaniem tego misterium. Jest aktualną fazą historii zbawienia. Konstytucja o Liturgii świętej wyraźnie uczy, że „w liturgii... szczególnie w Boskiej Ofierze Eucharystycznej dokonuje się dzieło naszego Odkupienia” (nr 2). Liturgia nie tylko przypomina historyczny fakt dokonania zbawienia świata przez Chrystusa w Jego Paschalnym misterium męki, śmierci i zmartwychwstania, ale mocą Chrystusa kapłana działającego teraz ustawicznie uobecnia je, ofiarując całemu światu zbawienie i przygotowując go na spotkanie z Chrystusem w Paruzji — w dniu Jego ponownego przyjścia. Człowiek poddający się oddziaływaniu liturgii poddaje się tym samym osobowemu oddziaływaniu zbawczemu Jezusa Chrystusa. „Słusznie przeto uważa się liturgię za wykonywanie kapłańskiego urzędu Jezusa Chrystusa: w niej przez znaki widzialne wyraża się i w sposób właściwy poszczególnym znakom urzeczywistnia uświęcenie człowieka” — czyli jego zbawienie (K. o Lit. nr 7). Widzialne, zbawcze działanie Chrystusa skończyło się z chwilą Jego Wniebowstą-

pienia. Odtąd możliwość spotkania się z Chrystusem zbawiającym dokonuje się na płaszczyźnie liturgiczno-sakramentalnej.

Sakramenty są „widzialnie zwróconym ku nam odkupieniem, tak byśmy się w nich mogli prawdziwie spotkać z żywym Chrystusem. Niewidzialne dla nas działanie zbawcze staje się widzialne w sakramentach”³.

Sw. Leon Wielki słusznie uważa, że to, „co było widzialnym w Chrystusie przeszło teraz do sakramentów Kościoła”⁴.

Sw. Tomasz zaś dodaje, że „sam Chrystus spełnia wszystkie sakramenty. On bowiem chrzci, On odpuszcza grzechy, On jest prawdziwym Kapłanem, który ofiarował się na ołtarzu krzyża i którego mocą konsekruje się codziennie na ołtarzu Jego Ciała. A jednak wybrał szafarzy, ponieważ nie miał być obecny cieleśnie wśród wszystkich swych braci”⁵.

Liturgia ukazuje także cały rozwój misterium zbawienia. Przedstawia główne etapy historii, poprzez które doszło do zbawczego przymierza. Cykl roku liturgicznego jest streszczeniem historii zbawienia. Poszczególne części roku liturgicznego przywołują na pamięć zasadnicze etapy wypełniania się misterium Chrystusa poczynawszy od stworzenia i obietnicy zbawienia poprzez obietnice mesjańskie, które się wypełniły w Chrystusie Panu aż do ostatecznego wypełnienia w dniu Paruzji.

Jezus Chrystus działający w liturgii jest mocą dla wiernych. Budzi w nich żywą wiarę. Czyni ich swoimi świadkami w świecie. Wszystko to sprawia swoim działaniem w liturgii. „Liturgia bowiem w najwyższym stopniu przyczynia się do tego, aby wierni życiem swoim wyrażali oraz ujawniali innym misterium Chrystusa i rzeczywistą naturę prawdziwego Kościoła... w przedziwny sposób umacnia ich siły do głoszenia Chrystusa, i tak znajdującym się poza Kościołem ukazuje go jako sztandar wzniesiony dla narodów, aby rozproszone dzieci Boże zgromadziły się w jedno, aż się stanie jedna owczarnia i jeden pasterz” (Kon. o Lit. nr 2).

Wobec tak doniosłej roli Liturgii prawdziwego znaczenia nabiera wypowiedź Konst. o Liturgii św.: „Matka Kościół bardzo pragnie, aby wszyscy wierni zostali doprowadzeni do pełnego, świadomego i czynnego uczestnictwa w sprawowaniu Liturgii” (nr 14). Bardziej zrozumiałym staje się również wezwanie skierowane do duszpasterzy, którzy „powinni czuwać, by czynności liturgiczne odprawiały się nie tylko ważne i godziwie, lecz także, aby wierni uczestniczyli w nich świadomie, czynnie i owocnie” (nr 11).

Jeżeli liturgia jest aktualnym etapem realizacji Misterium Chrystusa w Historii zbawienia, zachodzi pytanie, w jakim stosunku do niej pozostaje katecheza?

Istotnym zadaniem Kościoła jest doprowadzenie ludzi do przyjęcia zbawienia zaofiarowanego im przez Boga. To zadanie jest treścią wychowaw-

³ E. H. Schillebeeck o. p., *Chrystus Sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966, s. 69.

⁴ Cytuje za: E. H. Schillebeeck, *Chrystus Sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966; Leon Wielki, *Sermo* 74, 2; PL 54, 398.

⁵ Sw. Tomasz CG IV, 76.

czego posłannictwa Kościoła. Kościół powinien je wypełnić przy użyciu wszystkich dostępnych sobie środków.* Sam Sobór określa, że pierwszym z tych środków „jest nauczanie katechetyczne, które wiarę oświeca i umacnia, karmi życie duchem Chrystusowym, doprowadza do aktywnego i świadomego uczestnictwa w misterium liturgicznym, oraz pobudza do działalności apostołskiej”⁶. Słowa te wytyczają i określają pionierską rolę katechezy. Katechizować to znaczy iść i nauczać zgodnie z nakazem Chrystusa: „Idźcie i nauczajcie”, to głosić światu Ewangelię zbawienia i wprowadzać ludzi w Misterium Chrystusa uobecniające się w Liturgii. Nie wystarczy zatem samo teoretyczne zapoznanie ludzi z fazami rozwojowymi zbawczego misterium. Katecheza powinna skontaktować człowieka z tym misterium i doprowadzić do przyjęcia zbawienia.

Bóg okazywał ludziom swoją życzliwość i wolę zbawczą poprzez zdarzenia i fakty. W katechezie, która czerpie wskazania z liturgii, chodzi nie tyle o zapoznanie się z jak największą ilością osób i zdarzeń biblijnych, ani o samo ilustrowanie prawd katechizmowych faktami biblijnymi, ale o nauczanie właściwego rozumienia i odczytywania zbawczych zdarzeń.

W Starym i Nowym Przymierzu odkrywamy całą pedagogikę faktów i zdarzeń, poprzez które Bóg się objawia ukazując swoje zbawcze działania wśród ludzi. Te fakty, które zdecydujemy się podawać, będziemy zawsze ukazywali w świetle Chrystusa, który przyjdzie. Można podać ogólną zasadę, że wszystkie postacie St. Przymierza powinno się przedstawiać w odniesieniu do Misterium Chrystusa. Należy ukazywać, w jaki sposób osoby powołane przez Boga odpowiadały na Jego wezwanie: trzeba podkreślać wierność i zaufanie tych osób, z jakim przyjmowały słowo Boże; trzeba w ten sposób wyrabiać religijną postawę naszych słuchaczy wobec Boga⁷.

Misterium Paschalne Chrystusa zajmuje centrale miejsce w liturgii Kościoła. Podobnie powinno ono stanowić centralny temat i właściwą perspektywę każdej katechezy. Zadaniem katechezy jest objawiać Jezusa Chrystusa jako naszego Pośrednika. Poprzez nauczanie mamy Go coraz lepiej poznawać i ukochać, bo „życie wieczne polega na tym, by ludzie poznali Boga i Tego, którego On posłał Jezusa Chrystusa” (J 17, 3).

Zarówno we Wcieleniu, jak i w zdarzeniach ewangelicznych katecheza powinna ukazywać Syna Bożego jako tego, który objawia ludziom miłość Ojca poprzez słowa, znaki i czyny dobroci. Natomiast w Misterium Paschalnym — w męce, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa katecheza znajdzie fundament wiary chrześcijańskiej. To misterium bowiem zawiera i streszcza w sobie zbawienie wszystkich ludzi. Daje pewność zbawienia, bo jest nosicielem naszego zbawienia. Ryty, gesty, znaki i słowa występujące w sprawowaniu liturgii powinny ułatwić jego poznanie.

Powiązania liturgii i katechezy są różnorodne. Zresztą, liturgia sama w sobie jest katechezą, bo sprawując misterium zbawienia jednocześnie je ogłasza i zwiastuje. Bez cienia wątpliwości liturgia „ta katecheza w dzia-

⁶ *Gravissimum Educationis* nr 4.

⁷ Cfr Jean Honoré, *Pastorale Catéekétique*, Mame 1964, s. 63.

łaniu" jest najwspanialszym sposobem, przez który Kościół proklamuje swoją wiarę i prawdę objawioną⁸. Dla każdego tematu doktrynalnego liturgia ma znaki i święte ryty, które daną prawdę wyrażają i w których prawda dogmatyczna znajduje swój mocny punkt oparcia. Liturgia ofiaruje katechezie teren do wykorzystania. Tu katecheza uczy się wiecznej aktualności misterium zbawczego, które ma przepowiadać. W nauczaniu zatem nie można oddzielać prawdy doktrynalnej od wyrażenia jej i przeżywania w liturgii.

Dla przykładu podajemy wytyczne dla nauczania w klasie pierwszej. Zapoznajemy dzieci z osobą Jezusa Chrystusa. Jeżeli chcemy, aby nasza katecheza była liturgiczną, nie będziemy kładli zbyt wielkiego nacisku na same historyczne fakty z życia Pana Jezusa, ale na pierwsze miejsce wysuniemy prawdę o zbawczym działaniu i obecności Chrystusa dzisiaj wśród nas. W pamięci dziecka powinno mocno utkwieć, że Bóg Ojciec z miłości ku nam posyła swego Syna na ziemię. Misterium Wcielenia powinno przeżyć jako fakt trwający w liturgii. W lekcje o życiu Pana Jezusa włączymy znaki liturgiczne, które świadczą o działaniu Jego dzisiaj. On czyni nas dziećmi Boga przez Chrztosć św. On gromadzi nas w niedzielę na Mszy św. On mówi do nas i przewodniczy naszej modlitwie przez swego kapłana. On pozostaje stale między nami w Chlebie Eucharystycznym.

W klasie przygotowującej do pierwszej Komunii św. możemy ująć jako streszczenie Historii zbawienia. Stworzenie, odejście ludzi od Boga i obietnica zesłania Zbawiciela to fakty z okresu przygotowania zbawienia — i tak je należy ustawić. Powtórkę materiału o życiu P. Jezusa przedstawimy jako realizację Misterium zbawienia w Jezusie Chrystusie, w Jego męce, śmierci i zmartwychwstaniu. Bezpośrednie przygotowanie do sakramentu pokuty i Eucharystii św. potraktujemy jako doprowadzenie dzieci do źródła zbawienia. Przy formowaniu sumienia w oparciu o przykazania, szczególnie o przykazanie miłości, główną naszą troską będzie to, by dzieci dawały Bogu swoim postępowaniem odpowiedź na jego zbawcze wezwanie, czyli zbawienie, które nam udostępnia dzisiaj w liturgii. Podajemy tylko ogólne wytyczne. Rozpracowanie konkretnej jednostki może być różne. Nie każda z nich będzie wprost nawiązywała do liturgii. Chodzi o częste wypuklanie głównych idei, które tworzą misterium zbawienia i są treścią liturgii.

W podawaniu nauki o sakramentach świętych należy stale nawiązywać do obecności Chrystusa zbawiającego poprzez znaki sakramentalne. Jego osoba i działanie powinny głęboko zapaść w świadomość dziecka. W znakach Sakramentalnych ma ono rozpoznać wezwanie — zaproszenie Boga czekającego na naszą odpowiedź. Dlatego poznawanie Chrystusa działającego w Sakramentach świętych należy łączyć z praktyką życia chrześcijańskiego. Katecheza o Sakramentach św. nie prowadząca do częstego korzystania z nich mija się z celem.

Nauczanie oparte o Dekalog powinno się rozpocząć od przypomnienia, że

⁸ Tamże, s. 50.

Bóg skierował do nas zaproszenie, wezwanie przez zaofiarowanie nam zbawienia. Tu jest miejsce na powtórzenie Katechezy o sakramencie Chrztu. Przez Chrztę św. Bóg obdarował zbawieniem każdego z nas z osobna. Przyjęliśmy je przez trzykrotne „wierzę”. Teraz w końcowych klasach szkoły podstawowej nadszedł czas uświadomienia sobie, że chrzcielne „wierzę” jest odpowiedzią na Boże zaproszenie, jest podjętym na całe życie zobowiązaniem, którego treścią ma być posłuszeństwo i gotowość wypełnienia warunków określonych przez Boga i koniecznych do osiągnięcia zbawienia. Poznajemy je w treści poszczególnych przykazań i w oparciu o nie staramy się układać nasze chrześcijańskie postępowanie i życie. Dajemy tym samym dowód, że przyjmujemy Boże zbawienie i wyrażamy zgodę na zbawczy plan Boga.

Równocześnie nie można zapominać, że cała pedagogika wiary i cała praca duszpasterska Kościoła chce w ostateczności prowadzić wiernych do coraz bardziej świadomego i głębokiego zrozumienia ich powołania eucharystycznego. W tym sensie możemy powiedzieć, że liturgia jest celem dla katechizacji. Wychowanie bowiem do żywej wiary dokonywane się w ramach nauczania powinno znaleźć swoje pogłębienie w uczestnictwie w kulcie liturgicznym Kościoła. Nigdy bowiem katolik nie daje bardziej oczywistego dowodu wyznania swej wiary niż wtedy, gdy czynnie uczestniczy w sprawowaniu liturgii, przyjmuje Sakramenty święte, a w szczególności gdy bierze udział w zgromadzeniu eucharystycznym. Ten czynny i świadomy udział w liturgii może nastąpić tylko w wyniku solidnego wychowania w ramach katechizacji.

Powiązanie zatem katechezy z liturgią jest koniecznym postulatem właściwego wychowania chrześcijańskiego. Katechizacja, która by nie czerpała swoich treści z liturgii i do niej nie prowadziła byłaby wielkim nieporozumieniem. Skoro w liturgii bije bez przerwy źródło naszego zbawienia, to katecheza chrześcijańska powinna stale do tego źródła doprowadzać i ustawicznie z niego czerpać życie, zbawienie i moc.

Nauka Kościoła wyrażona w Konstytucji o Liturgii św. jest w tym względzie bardzo pouczająca. Liturgia jest „szczytem do którego zmierza działalność Kościoła i jednocześnie jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc. Albowiem prace apostołskie to mają na celu, aby wszyscy stawszy się dziećmi Bożymi przez wiarę i chrztę, gromadzili się wspólnie, wielbili Boga pośród Kościoła, uczestniczyli w Ofierze i pożywali Wieczere Pańską” (nr 10).

Kraków

*KS. TADEUSZ CHROMIK SJ.
KS. WŁADYSŁAW KUBIK SJ.*

Ks. Ireneusz Pawlak, Gniezno

ŚPIEWY ORDINARIUM MISSAE W ŚWIETLE ODNOWY LITURGICZNEJ

Konstytucja Soborowa o Liturgii Św. stanowi zasadniczy zwrot w dotychczasowym pojmowaniu funkcji wiernych podczas świętych obrzędów. Wierni na mocy Sakramentu Chrztu stają się nie tylko widzami, lecz prawdziwymi uczestnikami i wykonawcami czynności liturgicznych¹. Aby jednak wierni dobrze swoją funkcję spełniali, nie wystarczy ich pouczyć, trzeba także dostarczyć im pomocy, zaopatrzyć w teksty i melodie, by liturgia stała się nie tylko „czynnością w najwyższym stopniu świętą”², lecz aby była także dziełem sztuki — według słów Pawła VI: „Liturgia ad arte sono sorelle”³.

Podstawowymi śpiewami wiernych w liturgii mszalnej są części, które określa się mianem Ordinarium Missae. „Należy ... dbać o to — poucza Konstytucja o Liturgii — aby wierni umieli wspólnie odmawiać lub śpiewać stałe teksty mszalne, dla nich przeznaczone...”⁴. Choć Konstytucja nadal podtrzymuje w mocy recytacje i śpiewy w języku łacińskim, dopuszcza jednak do czynności liturgicznych język narodowy: „We mszach odprowadzanych z udziałem wiernych można pozwolić na stosowanie języka ojczystego w odpowiednim zakresie...”⁵. Na innym miejscu zaś zaznacza: „Należy troskliwie pielęgnować także śpiew ludowy, tak aby głosy wiernych mogły rozbrzmiewać podczas nabożeństw, a nawet w czynnościach liturgicznych...”⁶. Stosownie do zalecenia Konstytucji o Liturgii, Kongregacja Św. Obrzędów pozwoliła kompetentnej władzy na dopuszczenie języka narodowego m. in. do części Ordinarium Missae⁷.

W dotychczasowych wydaniach Graduale Romanum czy Kyriale części Ordinarium Missae, zwłaszcza zaś Kyrie, Sanctus i Agnus były ujmowane w jedną całość jako schematy oznaczone kolejnym numerem od I—XVIII. W większości schematów dochodzi jeszcze Gloria. Credo podane jest oddzielnie. System ten zachowało także Kyriale Simplex⁸.

Historycznie rzecz biorąc, poszczególne części Ordinarium włączane były do liturgii sukcesywnie. Bezspornie najstarszym śpiewem jest Sanctus. Stanowi ono radosną aklamację, którą wierni wspólnie z kapłanem kończą

¹ Por. Konstytucja o Św. Liturgii, art. 14 Cyt. za Ateneum Kapłańskim, 332 (1964).

² Tamże, art. 7.

³ Przemówienie z dn. 4. I. 1967 r., *La celebrazione liturgica sia rivestita di espressione artistica*, Notitiae 26 (1967) s. 33.

⁴ Konstytucja o Św. Liturgii, art. 54.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, art. 118.

⁷ Instrukcja o należytych wykonywaniu Konstytucji o Liturgii Świętej z dn. 26 września 1964 r., art. 57 b. Wiadomości Diecezjalne Lubelskie 1—7 (1965).

⁸ *Kyriale Simplex*, Romae 14 decembris 1964.

śpiew Prefacji. Sanctus bardzo długo utrzymało się jako śpiew kapłana proste śpiewy ludu przejęła schola cantorum⁹. Z czasem dzięki coraz bardziej kwiecistym melodiom śpiewu Sanctus stał się tak długi, że ok. 1600 r. Benedictus jako odrębną część przeniesiono na czas po konsekracji¹⁰. Stan taki utrzymał się do 1958 r.¹¹.

Kyrie było początkowo odpowiedzią wiernych na wezwania Modlitwy Powszechnej mającej swoje właściwe miejsce przed przygotowaniem darów ofiarnych. Papież Gelazy I (492—496) przeniósł Oratio Fidelium na początek Liturgii Słowa, a Grzegorz Wielki skrócił ją tak dalece, że w praktyce pozostało tylko wołanie ludu ograniczone do trzykrotnego Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison¹².

Wzmianki o śpiewie Gloria sięgają już pierwszej połowy II w. Początkowo nie związane z Mszą, dostały się przypuszczalnie do liturgii papieskiej w okresie Bożego Narodzenia. W VI w. papież Symmachus pozwala na śpiew Gloria w niedziele i święta męczenników oraz w Mszach biskupich. Kapłani mogli je odmawiać tylko na Wielkanoc. Z końcem XI w. weszło do każdej Mszy mającej charakter świąteczny. Hymn Gloria od samego początku był śpiewem wiernych i jako taki przetrwał do XI w., wtedy bowiem dopiero funkcję wiernych przejęła schola¹³.

Jako zebranie w jedną całość prawd wiary z soboru w Nicei (325) i Konstantynopolu (381) potwierdzono Credo na soborze chalcedońskim (451). Starożytność wiązała wyznanie wiary raczej z Sakramentem Chrztu¹⁴. Być może chodziło tu o Skład Apostolski. Do liturgii mszalnej natomiast weszło Credo w związku z herezją Ariusza. Na Wschodzie śpiewa się je od VI w. w każdej Mszy. W liturgii rzymskiej przyjęło się dopiero w XI w. Ze względu na bardzo długi tekst stało się Credo raczej recytatywem wykonywanym na przemian przez 2 chóry. Funkcja ludu ograniczała się do słuchania¹⁵.

Agnus Dei weszło do liturgii za papieża Sergiusza I (687—701). W ówczesnym Liber Pontificalis czytamy, że kler i lud śpiewał Agnus Dei, podczas obrzędu łamania chleba¹⁶. Zasadniczym więc celem tego śpiewu było wypełnienie luki powstałej na skutek dłuższego obrzędu. Z czasem

⁹ J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, t. II, Wien-Freiburg-Basel 1962, s. 163.

¹⁰ *Tamże*, s. 172.

¹¹ *Instrukcja Kongregacji Św. Obrzędów o Muzyce Sakralnej i Liturgii* z dn. 3 września 1958, art. 27 d. Ch. Zieliński, *Sztuka sakralna*, Poznań—Warszawa—Lublin 1959, s. 896—918.

¹² Ks. W. Schenk, *Udział ludu w ofierze Mszy św.*, Lublin 1960, s. 11.

¹³ J. A. Jungmann, *dz. cyt.*, t. I, s. 446 n.

¹⁴ *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Teil II, Red. A. G. Martimort, Leipzig 1961, s. 380.

¹⁵ J. A. Jungmann, *dz. cyt.*, t. I, s. 598.

¹⁶ „...ut tempore confractionis dominici corporis „Agnus Dei, qui tollis peccata mundi miserere nobis” a clero et populo decantetur”. *Cyt. za Jungmannem, Tamże*, t. II, s. 414.

jednak Agnus straciło ten charakter i stało się śpiewem przedkomunijnym będąc jakby dalszym ciągiem błagania o pokój. Przymuszczenie wynikiem takiego rozumienia śpiewu jest zmiana w XI w. słów trzeciego wezwania na „dona nobis pacem”¹⁷.

Konstytucja o Liturgii przywraca właściwe znaczenie częściom Ordinarium Missae, które znów stają się śpiewami wiernych lub wiernych i celebransów razem. Możliwość użycia języka narodowego z jednej strony w ogromnym stopniu ułatwiła świadome uczestnictwo wiernych w liturgii, z drugiej jednak strony zastosowanie go stworzyło szereg trudności związanych z adaptacją tekstów do zasad języka danego kraju, do poziomu umysłowego i religijnego wiernych, co z kolei postawiło w szczególnej sytuacji kompozytorów i muzyków kościelnych.

O trudnościach tych świadczą oficjalne wypowiedzi episkopatów różnych krajów. I tak episkopat Księstwa Monako wysuwa zastrzeżenia, że tłumaczenia tekstów, dokonane zbyt pośpiesznie, są niedokładne: albo zbyt szerokie, albo za bardzo niewolnicze¹⁸. Episkopat Jugosławii skarży się, że brakuje melodii do tekstów w języku narodowym, te zaś które są, większości wiernych nie odpowiadają¹⁹. Podobnie jest w Szwajcarii, gdzie również brakuje liturgicznych śpiewów w języku narodowym²⁰.

Mimo trudności, w krajach zachodnich poczyniono w tej dziedzinie dość znaczne postępy. Najwięcej inicjatywy przejawiają tu Niemcy i Francja, aczkolwiek w obydwu wypadkach próby te idą w różnych kierunkach. W Niemczech da się wyróżnić 3 odmiany Mszy w języku ludowym:

1. Msze z dosłownie tłumaczonym tekstem Ordinarium.

Ten rodzaj pod względem muzycznym dzieli się jeszcze na Msze typu chorałowego oraz na kompozycje zrytmizowane. Pięć Mszy „Gemeindegesänge der heiligen Messe” H. Rohra, kompozycje W. Kümpla i K. Schollmeiera²¹ — oto przykłady stylu chorałowego. Do drugiego typu należy zaliczyć „Fünf deutsche Ordinarium” K. Krafta.

2. Msze z pewnymi zmianami w tekście Ordinarium.

Przykładem może tu być „Deutsche Ordinariumsmesse” F. Schieri oraz „Mainzer Dom-Messe” H. Rohra. Ta ostatnia Msza przeznaczona jest do wykonywania przez lud i chór wielogłosowy równocześnie.

3. Śpiewane parafrazy.

W tej grupie figuruje znaczna liczba Ordinarium Missae skomponowa-

¹⁷ *Tamże*, s. 421.

¹⁸ „Interpretationes textuum in lingua gallica, festinanter peractae ad ea quae requiruntur in multis non respondent. Sunt vel nimis late (e. g. in Credo pro „consubstantialem Patri” ponitur „de même nature” seu „eiusdem naturae”) vel nimis strictae...” *Notitiae* 9—10 (1965) s. 290.

¹⁹ „Desunt melodiae pro textibus in linguas vulgares conversis. Musici quidem modos musicos conficiunt, sed hi minus placent et a populo non libenter acceptantur”. *Tamże*, 5 (1965) s. 115.

²⁰ „...Nec extat sufficium copia cantuum liturgicorum lingua vernacula canendum”. *Tamże*, 7—8 (1965) s. 230.

²¹ *Singende Gemeinde*, Leipzig 1966.

nych w ostatnich dziesiątkach lat²². Są to odpowiedniki naszych Mszy rytmowanych w rodzaju „Nieogarniony”, „Na stopniach Twego” itp.

W ślad za wielką ilością kompozycji mszalnych w Niemczech nie poszła w wielu wypadkach jakość tzn. wartość artystyczno-muzyczna. Pojawiło się wiele Mszy nacechowanych przeraźliwym dyletantyzmem. Sytuację sprzyjającą do upowszechniania tych kompozycji stwarzał fakt, że duszpasterze niemieccy w większości wypadków zostali zaskoczeni odnową liturgii i stanęli wobec niej bezradni. Chcąc wybrnąć z trudnej sytuacji chwytali bezkrytycznie każdy nowy utwór bez względu na jego wartość artystyczną²³. Dlatego już na Zjeździe Cecylianistów w Brixen w maju 1964 r. zalecono wielką ostrożność przy wprowadzaniu w powszechne użycie nowo powstałych Mszy niemieckich²⁴.

We Francji tworzenie Mszy liturgicznych śpiewanych w języku narodowym poszło inną drogą. Teoretykiem i zarazem pionierem nowej praktyki stał się J. Gelineau. Nie klasyfikuje on śpiewów według ich melodii czy podkładu słownego, lecz na zasadzie ich funkcji liturgicznej. I tak rozróżnia śpiewy procesyjne, litanie (Kyrie, Agnus), recytatywy (Credo), psalmy, hymny (Gloria), aklamacje (Sanctus). Za jego wzorem poszło wielu francuskich kompozytorów np. P. Deiss, D. Julien, R. Reboud, P. Serval, R. Marthouret (Jef) i in.²⁵.

W oparciu o te same założenia rozwija się ruch muzyczno-liturgiczny w Hiszpanii²⁶.

Na tle krajów w tym zakresie aktywnych, wydaje się, że stosunkowo małe postępy uczyniły Włochy, gdzie wymienia się jako znane tylko 15 kompozycji mszalnych. Z tej liczby nie wszystkie odpowiadają duchowi odnowionej liturgii i wymogom artystycznym głównie ze względu na bardzo skromne techniczne środki wyrazu. P. Santucci i L. Picchito najbardziej znani kompozytorzy²⁷.

W tym miejscu wypada się zapytać, co w tej dziedzinie dzieje się w Polsce?

Sytuację odnowy liturgiczno-muzycznej w Polsce doskonale ilustruje wypowiedź nadesłana z Polski do Rzymu, w której m. in. czytamy: „Episcopi Poloniae paulatim et per progressionem procedunt in istis variationibus

²² E. Quack, *La musique religieuse en langue allemande*, Concilium 12 (1966) s. 93.

²³ Ks. K. Mrowiec, *Kompozycje mszalne w języku polskim*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 3 (1966) s. 206.

²⁴ Ks. K. Mrowiec, *Realizacja postanowień Konstytucji „De Sacra Liturgia” w odniesieniu do muzyki kościelnej we Francji i w Niemczech*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 6 (1965) s. 378.

²⁵ R. Reboud, *Le chant sacré du peuple en France depuis la guerre*, Concilium 12 (1966) s. 88 n.

²⁶ D. P. Puig, *Rénovation liturgique et musique sacrée en Espagne*, Concilium 22 (1967) s. 105—108.

²⁷ L. Borello, *Réforme liturgique et chant sacré en Italie*, Concilium 22 (1967) s. 102.

liturgicis introducendis, ideoque ex parte fidelium nullae murmurationes habentur”²⁸. Wydaje się, że mimo indultu Stolicy Apostolskiej pozwalającego na śpiewanie części Ordinarium Missae w dosłownym tłumaczeniu polskim, udzielonego Polsce już 7. VII. 1961 r.²⁹ i wyprzedzającego o przeszło 2 lata ogłoszenie Konstytucji o Liturgii, reforma liturgiczna zaskoczyła duszpasterzy, którzy podobnie jak księża niemieccy, stanęli wobec niej bezradni. Wprawdzie istniało już kilka Mszy polskich (ks. A. Chlondowskiego, ks. Br. Schmidta), a w niedługi czas potem powstały nowe (ks. W. Lewkowicza, ks. R. Raka i in.), lecz znane były one i śpiewane tylko w niewielu ośrodkach. Kryzys ów pogłębił się jeszcze i przez ten fakt, że przez długi czas — bo prawie 2 lata od chwili wejścia w życie Konstytucji o Liturgii — nie było żadnego autorytatywnego wyjaśnienia na powstałą wątpliwość, czy teksty Ordinarium Missae śpiewane po polsku czynią zadość wymogom liturgii i nie wymagają dublowania przez celebransa. Wyjaśnienie takie nadeszło dopiero w październiku 1966 r.³⁰. Tymczasem zaczęły powstawać u nas kompozycje mszalne stojące nie zawsze na wysokim poziomie artystycznym³¹. W trosce o przyszłość muzyki kościelnej w Polsce i podniesienie jej poziomu powstaje aktualnie przy Instytucie Muzykologii Kościelnej KUL zespół złożony z m u z y k ó w — f a c h o w c ó w, którego zadaniem będzie ocena nowo powstałych kompozycji liturgicznych.

W tej sytuacji wszystkie Diecezjalne Komisje Muzyczne powinny przysłać tam powstające na ich terenie kompozycje i dopiero po pozytywnej ocenie zatwierdzać je do powszechnego użytku³². Warto jeszcze dodać, że „Imprimatur” jednego ordynariusza wystarcza, by kompozycja mogła być wykonywana także w innych diecezjach³³.

Ogólnie można powiedzieć, że w Polsce wierni po większej części znają przynajmniej jedną mszę liturgiczną, choć trafiają się miejscowości, gdzie nawet tego minimum nie opanowano. Jest to oczywiście dopiero początek pracy, gdyż jedna msza absolutnie nie wystarcza. Każda parafia winna znać dwie lub trzy kompozycje tego rodzaju, aby uniknąć monotonii w służbie Bożej.

²⁸ Notitiae 5 (1965) s. 117.

²⁹ *Instrukcja Episkopatu Polski o wprowadzeniu w życie przywileju Stolicy Apostolskiej z dnia 7 lipca 1961*. Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej 5 (1962) s. 131 n.

³⁰ Zarządzenie Biskupów Polskich dotyczące dalszego rozszerzania użycia języka polskiego w liturgii Mszy św. z dnia 17 października 1966 (maszynopis).

³¹ Por. Ks. K. Mrowiec, *Kompozycje mszalne w języku polskim*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 3 (1966) s. 203 n.

³² Bp St. Jakiel, *Język polski w liturgii według uchwał Episkopatu i melodie do polskich śpiewów liturgicznych*. Referat wygłoszony na Konferencji Przewodniczących Komisji Liturgicznych w Nysie, dn. 30 marca 1967 (maszynopis).

³³ Notitiae 23 (1966), dubium 103.

W szerszym zakresie śpiewa się jeszcze „Kyrie eleison” niż „Panie, zmiłuj się nad nami”. Jest to zrozumiałe, ponieważ dopiero od 1 stycznia 1967 r. wolno używać obu tekstów zamiennie. Intonacja „Chwała na wysokości Boga” i „Wierzę w jednego Boga” należy w zasadzie do celebransa. Coraz powszechniej, zwłaszcza w krajach zachodnich, przyjmuje się jednak praktyka, że części te intonuje kantor. W wielu Mszach wydanych drukiem np. w Niemczech wyraźnie zaznaczono: „Vorsänger”³⁴.

Wypada się jeszcze zastanowić, czy części Ordinarium Missae pozostaną nadal w dotychczasowej formie w liturgii?

Jest rzeczą niewątpliwą, że obecna praktyka nasuwa szereg zastrzeżeń i to zarówno co do tekstu, jak i melodii. Podstawowym założeniem, które trzeba przypomnieć, jest to, że części Ordinarium Missae z natury swojej są śpiewami i przede wszystkim jako takie powinny być traktowane.

Wynikają stąd postulaty najpierw w odniesieniu do tekstu.

1. Wydaje się, że obecne tłumaczenie części Ordinarium Missae nie może być tłumaczeniem ostatecznym.

Niezgrabności stylistyczne i prozodyczne (choćby wymienić fatalnie ustawiony akcent w polskim przekładzie Gloria: „Chwalimy Cię. Błogosławimy Cię”) sprawiają, że tekst stał się nieśpiewny i sprawia niemało trudności kompozytorom. Podkładem do śpiewu powinno być słowo żywe, przemawiające do współczesnego człowieka, a nie tekst mający pod wieloma względami wartość wyłącznie historyczną. Dlaczego więc nie użyć słów dziś powszechnie stosowanych np. „niebo” zamiast „niebiosa”, „Ciebie” zamiast „Cię”, „Ty jesteś” zamiast „Tyś jest” itp?

2. Należy się zastanowić dalej, czy konieczna jest śpiewana proza. Pieśń najłatwiej jest przyswajalna wtedy, gdy posiada formę rymowaną, zwrotkową. Odpowiednia struktura literacka stanowi podstawę lekkości i rytmiczności melodii. Tekst prozodyczny komplikuje składnię muzyczną, co w konsekwencji utrudnia jej chłonność. Zbyt długie partie przeznaczone do śpiewu męczą wykonawców, słuchaczy zaś nużą i oczywiście nie osiągają zamierzonych skutków³⁵. Dla przykładu weźmy Gloria. Jest to hymn pisany prozą hymniczną pierwszych wieków — na owe czasy zrozumiałą i ogólnie przyjętą³⁶. Czy jednak dziś nie należało by przetłumaczyć Gloria nie tylko na współczesny język polski, lecz nadać mu formę rymowaną? Z pewnością istota liturgii na tym nie ucierpi, a udział wiernych np. dzieci w ogromnym stopniu zostanie ułatwiony. Podobnie i Credo, jeśli ma być

³⁴ Por. F. Schieri, *Deutsche Ordinariumsmesse*, Freiburg im Breisgau 1965, s. 2.

³⁵ Ks. T. Miazga, *Co mówi Konstytucja Liturgiczna o muzyce*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 6 (1965) s. 376.

³⁶ H. Hucke, *Musique sacrée et réforme liturgique*, Concilium 12 (1966) s. 64.

wspólnym wyznaniem wiary całego zgromadzenia liturgicznego³⁷, powinno posiadać odpowiednią formę literacką.

Zasopismo „Bibel und Liturgie” rozpisało w 1964 r. ankietę pod hasłem: „O przyszłość muzyki kościelnej”³⁸. Pytania rozesłano do muzyków kościelnych począwszy od profesorów uniwersytetu, dyrygentów chórów — aż do księży-duszpasterzy i organistów włącznie. Jedno z pytań ankiety brzmiało: „Czy teksty stałe winny być wykonywane jedynie w dosłownym tłumaczeniu na język narodowy, czy też mogą być zastąpione przez parafrazę lub (do) wolne tłumaczenie poetyckie?” Przytłaczająca większość uczestników ankiety wypowiedziała się za parafrazą — z wyjątkiem Sanctus — wszystkich części Ordinarium, jako bardziej odpowiadająca duchowi języka ludowego. Wśród zwolenników parafrazy wymienić można takie nazwiska, jak H. B. Meyer SJ, K. Schollmeier, E. Quack i inni.

Jeśli chodzi o melodie do omawianych tekstów, to zaznaczyć trzeba, że przedstawione wyżej sugestie J. Celineau zyskują sobie coraz więcej uznania. Najnowsza „Instrukcja o Muzyce w Świętej Liturgii” wyraźnie zaleca, aby sens i natura każdego śpiewu była zachowana³⁹. W komentarzu do wspomnianej instrukcji L. Agustoni prawie dosłownie przytacza ideę Gelineau mówiącą o podziale śpiewów według ich funkcji liturgicznych. Chodzi tu nie tylko o Ordinarium, lecz w ogóle o wszystkie śpiewy mszalne. Dlatego też inne muszą być środki wyrazu w aklamacji Sanctus, inne w wyznaniu wiary, jeszcze inne w litanijnym śpiewie Kyrie. Muzycznie więc poszczególne części nie mogą być traktowane w jednakowy sposób⁴⁰. Sanctus jest dalszym ciągiem Prefacji — śpiewu uwielbienia — dlatego powinno stać się punktem kulminacyjnym i centrum wszystkich śpiewów mszalnych. Jest to zgodne z cytowaną instrukcją, według której na pierwszym stopniu uczestnictwa w mszy śpiewanej wierni mają wykonać przynajmniej Sanctus, pomijając śpiew innych części Ordinarium, które wykonuje się na drugim, wyższym stopniu uczestnictwa⁴¹. W wypadku Sanctus nie może wiernych nikt zastąpić ani wyręczyć. Z tak ustawionego zagadnienia wynika wyraźnie, że nie chodzi o wspólny udział w Sanctus, lecz o udział przez Sanctus w liturgii⁴². Melodie do Sanctus powinny więc być krótkie, zwarte, aby nie przedłużały zbytnio liturgii i umożliwiały włączenie się całego zgromadzenia w śpiew.

Credo, ponieważ jest formą wyznania wiary, winno być śpiewane przez

³⁷ Por. Ks. Z. Bernat, *Śpiew i muzyka w odnowionej liturgii*, Homo Dei 2 (1966) s. 117.

³⁸ *Enquete Um die Zukunft der Kirchenmusik* Bibel und Liturgie 5 (1964/65) s. 335—54.

³⁹ „Genuina celebrationis ordinatio... postulat quoque, ut sensus et natura propria cuiusque partis et cuiusque cantus probe serventur... Sacra Congregatio Rituum, *Instructio de Musica in Sacra Liturgia*, Romae die 5 martii 1967, art. 6.

⁴⁰ L. Agustoni, *Instructio de Musica in Sacra Liturgia*, Notitiae 27 (1967) s. 827.

⁴¹ *Instructio de Musica in Sacra Liturgia*, art. 29.

⁴² H. Hucke, *dz. cyt.*, s. 58.

wszystkich lub przynajmniej w taki sposób, aby lud miał zapewniony znaczny udział⁴³. Powszechnie jest przyjęte, że akt wiary, osobistego zaangażowania się jasno uwydatnia się wtedy, gdy każdy wypowiada cały tekst. Ma to miejsce np. podczas przysięgi. Jeśliby tekst wypowiadał kto inny w zastępstwie wiernych, wówczas byłby to nie akt wiary, lecz śpiew o wierze, na temat wiary⁴⁴. Nic nie przeszkadza, aby do powszechnego użytku wszedł krótszy tekst Składu Apostolskiego, byleby stał się tekstem liturgicznym. Krótszy tekst dałby podstawę do ładnych, recytowanych melodii, o które trudno przy dosłownym przekładzie obecnego Credo mszalnego.

Kyrie i Agnus zalicza się do śpiewów litanijnych. Właściwym miejscem Kyrie jest Oratio Fidelium. Nie wiadomo czy ten śpiew ostoi się w Liturgii Wejścia przy postępującej reformie liturgii⁴⁵. Dzisiaj stanowi on właściwie przedłużenie śpiewu na wejście i w liturgii uroczystej towarzyszy czynności okadzania ołtarza. Melodia na Kyrie winna być potraktowana z uwagi na niepewną perspektywę, jednakże zapewnić powinna możliwość udziału ludu i scholi (lub chóru wielogłosowego) równocześnie albo na przemian — z uwagi na swój litanijny charakter.

Agnus Dei otrzymuje w świetle nowej instrukcji swoją dawną funkcję — śpiewu towarzyszącego przy łamaniu chleba. Stąd wolno tyle razy je powtarzać, ile to jest konieczne, zwłaszcza podczas koncelebry⁴⁶. Z tej przyczyny należało by na tę część zwrócić baczną uwagę i uwzględnić możliwość wydłużania śpiewu w nowych kompozycjach mszalnych.

Być może, iż niedługo cykliczne formy Ordinarium Missae wytworzone przez tradycję należeć będą do historii — jak chcą tego niektórzy autorzy — a miejsce ich zajmą śpiewy tworzone odpowiednio do funkcji liturgicznej, którą spełniają⁴⁷. Z pewnością nic nie stanie się samo. Potrzeba wytrwałej pracy, a raczej współpracy różnych specjalności teologicznych i nieteologicznych, zwłaszcza różnych dziedzin sztuki. Nie trzeba chyba uzasadniać, że przy opracowywaniu śpiewów mszalnych jakiś głos należy się także muzykom — nie tylko teologom i literatom. W takim dopiero ustawieniu problemu praca przyniesie w swoim czasie pion, jeśli nie naszemu, to przyszłym pokoleniom.

Gniezno

KS. IRENEUSZ PAWLAK

⁴³ *Instructio de Musica...* art. 34.

⁴⁴ Byłby to nie „un acte de foi”, lecz „un chant sur la foi”. H. H u c k e, dz. cyt., s. 56.

⁴⁵ Por. Ks. W. Danielski, *Uczestnictwo wiernych we Mszy św. w świetle jej struktury liturgicznej*, W: Wykłady liturgiki (praca zbiorowa), Lublin 1967, s. 83 (maszynopis).

⁴⁶ *Instructio de Musica...* art. 34.

⁴⁷ H. H u c k e, *Kirchenmusik*, W: Theologisches Jahrbuch, Leipzig 1966, s. 483.

† Ks. Hieronim Feicht CM Warszawa

POLSKA TWÓRCZOŚĆ GREGORIAŃSKA

Historia śpiewu gregoriańskiego została zamknięta przez Sobór Watykański II. Jest to najdłuższe w całej historii europejskiej kultury muzycznej trwanie pewnej formy muzycznej, osiągającej szczyty swego rozwoju już w wieku IX—X, po czym zapładniającej wynalazczość muzyczną dalszych wieków, czy to w postaci tropów i sekwencji, czy następnie wielogłosowej twórczości organum i motetu. Można się na to zapatrywać w rozmaity sposób, w zależności od metody, którą się stosuje w badaniach. I tak jedni uważają wyłonienie się tropów i sekwencji z bogatych melizmatycznie responsoriów czy nawet melizmatycznych Kyrie za rozkład chorału. Drudzy zaś twierdzą, że podstawowym, bogatym formom śpiewu gregoriańskiego, jakimi są responsoria mszalne (graduał, alleluja, tractus) i responsoria jutrzniowe w niczym to nie zaszkodziło, bo one pozostały i były nadal wykonywane w swej zasadniczej postaci, a zmienione przez trop czy tekst sekwencyjny dały tylko nowe formy wzbogacające podstawowy chorał o śpiewy z niego wyrosłe, co prawda raczej stosowniejsze dla prywatnej praktyki dewocyjnej niż dla liturgii, do której się zresztą wcisnęły, a które usunął dopiero Sobór Trydencki. Dalej nastąpił wiek XV, XVI, XVII — istotny już rozkład chorału przez kompozycje pseudo-chorałowych ordinarium missae na temat pieśni narodowych, w czym my Polacy równie wiele nabroiliśmy. Wreszcie — szczyt upadku — od połowy XVIII do połowy XIX wieku przemiana modalności choralnej na dur-moll, przez upstrzenie śpiewów gregoriańskich krzyżykami i bemolami. Szczytem tego poniżenia śpiewu gregoriańskiego u nas było wydawnictwo ks. Jarmusiewicza w czterdziestych latach XIX wieku. Wydawnictwo dwujęzyczne, to jest polsko-niemieckie, opublikowane w Wiedniu. Autor — bezsprzecznie uzdolniony dyletant, zajmował się wszystkim, bo tak konstruowaniem jakichś narzędzi rolniczych, jak pisanie i publikowaniem kazań, a ze szczególnym zamiłowaniem tym na czym się najmniej znał. Nie umiejąc połączyć poprawnie dominanty z toniką, wymyślił system harmoniczny, który wyprzedzał bądź co bądź naukowy system Hugona Riemanna. Chorał wydał zaopatrzony krzyżykami, gdzie ich najmniej było potrzeba. Typ o bogatej wyobraźni, inicjatywie i przedsiębiorczości, a w ostatecznym rezultacie — szkodliwy. Potem nastąpiło odrodzenie chorału w pracowni solesmeńskiej, częściowo również w Trewirze i gdzie indziej. Wreszcie wspaniałe *Motu proprio* św. Piusa X i stopniowe edycje Kyriała, Graduału, Antyfonarza. Zauważono jednak wnet, że po jakich pięćdziesięciu latach te edycje wymagały nowych redakcji przy ich reedycji. Do tego już nie doszło i nie dojdzie. Śpiew gregoriański zakończył się tak na oficjalnych wydawnictwach watykańskich, jak na solesmeńskich *libri usuales*.

Fakt zamknięcia historii śpiewu gregoriańskiego pociąga za sobą pewne, może nawet daleko idące konsekwencje, nie tylko w liturgii, bo także

w muzyce religijnej pozakościelnej, estradowej. Czy *Missa h-moll* Bacha, *c-moll* Mozarta i *Missa solemnis* Beethovena obok jeszcze *Mszy* Brucknera nie są i nie pozostają już ostatnimi Mszami przeznaczonymi dla estrady koncertowej? Czy *Pasja* Pendereckiego, zamówiona jeszcze przed zakończeniem Soboru Watykańskiego II nie będzie ostatnią *Pasją* w języku liturgicznym łacińskim? Czy nie nastąpi koniec wspaniałych *Magnificatów* — u nas Radomskiego, Zieleńskiego, a w Europie Bacha? Czy otrzymamy jeszcze koncertowe *Stabat Mater*, które co prawda Szymanowski ułożył już w języku polskim, ale Penderecki powrócił do łacińskiego? I takich pytań nasuwa się mnóstwo. Moje uzasadnione obawy brzmią: na estradach koncertowych zostanie znacznie ograniczona nowoczesna muzyka religijna, bo kompozytorom pozostaną tylko formy *oratorium* (rzadko przecież komponowane) i *kantaty* (jak Wilkomirskiego o św. Jacku).

Natomiast zaistniały stan faktyczny otwiera nowe impulsy nauce. Zacznie się badanie śpiewu gregoriańskiego uniezależnione już od jego związku z praktyką codzienną. Wiem, że planuje się wydanie chorału w tzw. wersji germańskiej. Nie ma powodów do przerażania się tym pomysłem. Sfery naukowe samychże Niemiec głoszą już publicznie, że nie idzie tu o jakiś chorał niemiecki (czy — szerzej — germański), bo Anglia przynależąca przecież do rasy germańskiej nie ma nawet śladu wersji tym terminem nazwanej. Termin ten pochopnie wymyślony przez Piotra Wagnera przyjął się ze względu na autorytet tego uczonego. Na ostatnim Kongresie muzykologicznym w Salzburgu (1964) zgodziliśmy się utrzymać go ze względu na to, że jego użycie mówi jasno o co idzie, ale wcale nie oznacza chorału niemieckiego. Dalej, obok wydania chorału w wersji germańskiej dalsze badania pójdą w kierunku: co poszczególne narody wniosły do tego wspólnego skarbcza europejskiego, jakim był śpiew skryształizowany w tej ostatecznej formie, którą nazywamy gregoriańską. Na ten temat my mało jeszcze możemy powiedzieć, ale to co jest wiadome, jest właśnie treścią dalszej części niniejszego referatu.

Mamy własne śpiewy do patronów polskich. Co prawda w trzech officjach o św. Wojciechu: *Benedic regem cunctorum*, *Ad festa pretiosi martyris Christi Adalberti* i *O immacescibilis rosa paradisi* tylko poszczególne śpiewy są produktem polskim, bo zarówno antyfona *Benedic*, jak *Ad festa* znajdują się już w rękopisach węgierskich z drugiej połowy XII wieku zachowanym w Grazu¹. W całości polskiego pochodzenia jest officjum o św. Stanisławie biskupie z 1253 roku, pióra Wincentego z Kielc (Vincentus de Kielce). Z trzech officjów o św. Jadwidze: *Fulget in orbe dies*, *Laetare Germania* i *Mundo festus instat dies*, pierwsze wyszło z rąk niemieckiego Cystersa na Śląsku. Officjum o św. Jacku jest nieco późniejszego pochodzenia (XVI w.) a *Notas vocales ad officium s. Hyacinthi* skomponował dopiero w 1609 roku Esaias z Lipnicy; jednakże pierwsza św. Jackowi poświęcona sekwencja

¹ Zoltan Foly, *A Graci Antiphonarium*, Budapest 1956, s. 7, 25.

Funde de coelestibus pochodzi ze średniowiecza (XIV w.). Z trzech sekwencji *De quinque fratribus Polonis* jedynie ostatnia — *Psallat in devotione*, zanotowana dopiero z początkiem XVI wieku, jest dziełem polskiego twórcy.

Autorami sekwencji (nie tylko o świętych polskich) w XIV i XV wieku byli: Johannes presul Posnaniensis (zm. 1346), Adam Świn-ka de Zelona (1433), Paulus Piczkowski (XV) — Martinus de Slupca (XV w.) i Pancratius (XV? w.).²

Ostatnio znaleziono hymn na cześć św. Ottona z Bambergu — o tyle ważny, że przecież Otto uczył w szkole katedralnej gnieźnieńskiej a może i w płockiej, bo przez pół roku przebywał również w Płocku. Dalej Miechowici mają swoje (więc polskie) officjum Grobu Pańskiego, odrębne od officjum w Nysie (podległej Pradze) i officjum belgijskiego. I takich rzeczy znajdzie się zapewne jeszcze więcej.

Rozpoczęte w średniowieczu kompozycje nie skończyły się z jego wpływem. Z późniejszego czasu mamy jeszcze czy to antyfonę o świętych patronach polskich, czy officjum na zwycięstwo chocimskie pióra Sewera Orzeszko-Nucerinusa. Z innych śpiewów mamy jeszcze własną, krakowską melodię do Genealogii. Poza tym posiadamy, podobnie jak pozostałe kraje zachodnioeuropejskie udramatyzowane procesje: wielkanocną, rezurekcyjną, palmową i inne. Mamy procesję do chrzcielnicy odprawianą w toku niesporów wielkanocnych i zielonościwacyjnych. Mamy również jedenaście antyfon adwentowych „O” spośród dwunastu, jakie istniały w Europie. Mamy trzy schematy Mszy żałobnych: *Si enim credimus*, *Exaudi Deus orationem i Requiem*, wszystkie z obszerniejszymi graduale, tractus i offertoriami i z dwiema sekwencjami — *Dies irae* i *Audi telus*.³ Dalej, wbrew twierdzeniom nauki europejskiej⁴ znajomość legendy o św. Brykcjuszu (Briccius) nie kończy się na wschodniej granicy Niemiec, bo zjawia się również w pięciu rękopisach polskich: wiślickim (ok. 1300), kieleckim z roku 1372, pelplińskim również z XIV wieku i w dwu płockich z XV wieku. Wreszcie, jak zorientowaliśmy się z pracy Margaret Melnicki⁵, mogą rękopisy polskie dostarczyć śpiewów, które w Europie wskutek zużycia materiału zaginęły⁶, a u nas ocalały.

Warszawa

† Ks. HIERONIM FEICHT

² H. Kowalewicz, *Cantica Medii Aevi Polono-Latina*, t. I. *Sequentiae*, Varsovia 1964, s. 9—10.

³ T. Miazga, *Prosa pro defunctis „Audi telus”*, *The book of the first international musicological congress*, Warszawa 1963, s. 565—566.

⁴ F. Künstle, *Lexicon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1931, Spalte 558/9.

⁵ *Das einstimmige Kyries des lateinischen Mittelalters*, München 1954.

⁶ H. Feicht, *Mittelalterliche Choralprobleme in Polen*, Musik des Ostens 2, Kassel 1963, s. 84—90.

Ks. Alfred Cholewiński SJ, Lublin

WIGILIA BIBLIJNA

Jedną z form współczesnego duszpasterstwa biblijnego jest tzw. Nabożeństwo Biblijne, określane również mianem Wigilii biblijnej (*Celebratio Verbi Divini*). Teoretyczne założenia oraz schemat tego nabożeństwa podał w naszej literaturze religijnej między innymi ks. Kudasięwicz¹. Zasadniczym jego zrębem jest seria czterech czytań Pisma Św. tak dobranych, by ilustrowały one rozwój jakiegoś pojęcia biblijnego w dziejach Bożego Objawienia. Pierwsze czytanie winno być w miarę możliwości wyjęte z ksiąg historycznych Starego Testamentu. Jego celem jest przedstawić odpowiedni fakt z historii Izraela, będący typem rzeczywistości chrześcijańskiej. Drugie czytanie należy wziąć z ksiąg proroczych. Ma ono pokazać, jak misterium zbawienia zapoczątkowane w historii Izraela, rozwijać się będzie w przyszłości. Czytanie trzecie, zaczerpnięte z Ewangelii, obwieszcza wypełnienie się typu i zapowiedzi proroczych w osobie Chrystusa. Czwarty wreszcie odcinek Pisma św., wyjęty na ogół z listów apostoelskich, zawierać winien konkluzje moralne, jakie z danej tajemnicy wypływają dla chrześcijańskiego życia. Każde czytanie winno być poprzedzone krótkim wprowadzeniem, a zakończone psalmem lub stosowną pieśnią, będącą jednocześnie i echem czytania i odpowiedzią ludu na słyszane Słowo Boże. Po serii czterech czytań i śpiewów zawsze powinna być homilia, wyjaśniająca misterium zbawienia ukazane w czytaniach. Jest także rzeczą wskazaną dodać po homilii modlitwę wiernych.

Na wstępie całej Wigilii biblijnej robi się uroczystą procesję intronizacyjną z Pismem św. przez środek kościoła, w czasie której wierni stojąc śpiewają „Wierzę w Boga”. Księgę Pisma św. po złożeniu jej na specjalnie udekorowanym pulpicie winno się okadzić. Na zakończenie Wigilii można urządzić krótkie Błogosławieństwo Najświętszym Sakramentem lub jakiś inny święty ryt (np. adorację krzyża, o ile tematem nabożeństwa było Odkupienie przez krzyż).

Załączone poniżej dwa przykłady Nabożeństw Biblijnych zostały przeprowadzone tytułem eksperymentu w kościele Księży Jezuitów w Lublinie w Adwencie 1965 r. Różniły się one w jednym punkcie od przedstawionego wyżej schematu takiego Nabożeństwa. Końcowa homilia była

¹ Kielecki Przegląd Diecezjalny, 40 (1964), nr 4, s. 164—183.

bardzo krótka. Szerszy był natomiast komentarz przed każdym czytaniem. Zmiana ta podyktowana była obawą, że poszczególne teksty odczytywane kolejno po sobie bez wystarczającego wprowadzenia będą niezrozumiałe, gdyż samym słuchaczom trudno nieraz będzie zrozumieć związek zachodzący między nimi. Powracanie zaś do czytań dopiero na końcu zmuszać będzie do ponownego ich przypominania i wiązania. Byłaby to duża niedogodność.

Temat pierwszego Nabożeństwa Biblijnego może być sformułowany następująco:

Przyjdź! — Oto przychodzę!

I. Intronizacja Pisma św. Śpiew — „Wierzę w Boga” i okadzenie Pisma św.

II. Czytania.

1. Wstęp.

Adwent — jak się nam to każdego roku od nowa wyjaśnia — znaczy przyjscie. Cała modlitwa Kościoła w tym okresie liturgicznym zamyka się w krótkiej, ale bogatej w treść prośbie: „Przyjdź!” A odpowiedzią Boga na tę modlitwę jest: „Oto przychodzę!”. W Piśmie św. będziemy dzisiaj wspólnie szukali światła, by zrozumieć, jaka właściwie treść kryje się w tych dwu krótkich zdaniach:

„Przyjdź!” — „Oto przychodzę!”.

2. Czytanie I.

a) Wprowadzenie.

Pierwsze nasze czytanie wyjęte będzie z księgi noszącej tytuł: „Mądrość Syracha”. Księga została napisana około r. 180 przed Chr. przez uczonego w Prawie Żyda z Jeruzolimy — Jezusa, syna Syracha). By go nie mylić z Jezusem Chrystusem, będziemy go w skrócie nazywali Syrachem). Mówi się o nim, że w cudownie harmonijny sposób łączy głęboką religijność z szerokim humanizmem.

Wybrany fragment z jego księgi, napisany już pod koniec życia, zawiera trzeźwe spostrzeżenia dotyczące tego, co się zwykło nazywać dolą człowieka („*condition humaine*”). Będzie to stwierdzenie prawdy starej jak sama ludzkość, że człowiek, mimo iż nosi w sobie marzenie nieśmiertelności, niezmaconego szczęścia i pokoju, znajduje tutaj odwrotność tego wszystkiego. W Ks. Hioba określili się to lapidarnie: „Człowiek zrodzony z niewiasty krótki ma byt i bolesny” (14,1). W refleksjach Syracha nad tą sprawą znajdzie wyraz wiara Izraela, wzbudzona objawionym Słowem Bożym, że ta sytuacja jest skutkiem grzechu człowieka. „Przeciw bezbożnym to wszystko zostało stworzone i przez nich przyszło całkowite zniszczenie” (40,10).

Nieszczęścia tego życia, sprzeczności naszej własnej natury i grzech człowieka, który jest najgłębszym i ostatecznym ich źródłem — są powodem, że na kartach Pisma św., zwłaszcza w Psalmach, ustawicznie pod-

nosi się ku Bogu wielki krzyk i lament: „Zmiłuj się nade mną, ratuj, wybaw, ulecz, oddal, wspomóż, odpuść grzech”. Wszystko to można streścić w jednej krótkiej prośbie, tak nam bliskiej, adwentowej: „Przyjdź!” Przyjdź sam i połącz kres temu wszystkiemu.

b) Czytanie Księgi Syracha 40, 1—10.

c) Śpiew: Ps. 50 — „Boże litościwy, zmiłuj się nade mną” (wg melodii ks. Gelineau S. J. w tłumaczeniu i opracowaniu ks. St. Ziemiańskiego S. J.), albo pieśń: „Spuście nam na ziemskie niwy” albo „Święty Boże”.

3. Czytanie II.

a) Wprowadzenie.

Lud Boży St. Przymierza — Izrael żył wiarą że cierpienia i nieszczęścia tego życia są złem, którego Bóg nie chciał. Prorok Jeremiasz 29, 11 skieruje do Izraela takie oto słowa Jahwe: „Jestem sobie świadom zamiarów, jakie mam co do was, zamiarów zbawiennych, a nie zgubnych”. Istotnie Bóg dał pozytywną odpowiedź na wołanie człowieka. Rzekł: „Zmiłuję się, wyratuję, ocalę, uleczę, wspomogę, daruję”, krótko — „Przybędę!” W każdym okresie dziejów swojego Ludu Bóg ponawiał przez usta swoich proroków zapewnienie, że położy kres ludzkiemu nieszczęściu. Gwarantował, że historia jego Ludu, którym kiedyś stanie się cała ludzkość — dojdzie do takiego momentu, w którym ustanie płacz, zawođenje, trwoga i śmierć.

Jedno z bardzo wielu prorocत्व dotyczących tych idealnych czasów zawdzięczamy Izajaszowi. Jest to wizja pełnego blasku i chwały Królestwa Bożego, w którym sprawiedliwe i pomyślne rządy sprawuje król określany mianem „Różdżki z pnia Jessego” albo „Korzenia Jessego”. Jesse był ojcem Dawida, największego z królów Izraela. Czas jego panowania był dla Izraela okresem świetności, dobrobytu i pokoju. Postać Dawida, syna Jessego, była dla proroków symbolem przyszłej, jeszcze większej świetności, którą gotuje ludziom sam Bóg. Kiedyś pojawi się potomek Dawida, nowa „różdżka z pnia Jessego”, przez którego Bóg przywróci raj na ziemi. Słów Izajasza, że wtedy nastąpi pojednanie się dzikich zwierząt między sobą i człowiekiem nie należy rozumieć dosłownie. Jest to symbol chcący podkreślić niezwykłość przyszłych czasów, ich zasadniczą różnicę od naszej obecnej sytuacji, w której jednym z nieszczęść (zwłaszcza w odczuciu człowieka dawnych wieków) jest obawa przed dzikimi zwierzętami.

Ta i inne podobne wizje idealnej przyszłości podsycaly nadzieję Ludu Bożego. Echem tych prorocत्व dźwięczy niejednokrotnie modlitwa Izraela — uwieczniona w psalmach. Śpiewano w nich już naprzód Bogu „nową pieśń”, nie pieśń zawođenienia i płaczu, ale pewności i radości, że „Pan królować przychodzi”.

b) Czytanie Izajasza 11, 1—10.

c) Śpiew: Ps. 95 — „Niech się radują niebiosa” albo ps. 116 — „Boga naszego chwalcie wszystkie ziemie”.

4. Czytanie III.

a) Wprowadzenie.

Rzekł Anioł do Marii: „*Oto poczniesz i porodzisz Syna, któremu nadasz imię Jezus. Będzie On wielki i będzie Synem Najwyższego, a Pan Bóg da mu tron Jego Ojca — Dawida. Będzie panował nad domem Jakuba na wieki, a Jego panowaniu nie będzie końca*” (Łk 1,31—33). Upragniony potomek Dawida przyszedł! Był nim Jezus Chrystus, Syn Najwyższego. Więc rozpoczęły się wreszcie oczekiwane czasy. Proroctwa zaczęły się realizować, tylko jak?... — Słuchając fragmentów różnych Ewangelii zwrócimy uwagę na to, jakie było życie Jezusa, czego w nim doznał...

b) Czytanie Łk 2, 1—7; Mt 4, 1—2; J 4, 4—6; Łk 9, 57—58; 6, 10—11; 11, 14—15; 9, 22; 19, 47; 22, 1—4; 23, 44—46.

c) Śpiew: „*Nie było miejsca dla Ciebie*”.

5. Czytanie IV.

a) Wprowadzenie.

Przyszedł, ale raj u nie przyniósł ze Sobą; wprost przeciwnie — podjął właśnie to, przed czym my uciekamy; to, co według mniemań ludzkości oczekującej Go miało się skończyć przez Jego przyjście. Przyjął nasze życie takim, jakim ono jest. Złożono Go w żłobie, otoczył się ubóstwem, przez ostatnie lata swojego życia nie miał własnego domu, spotkał się z niezrozumieniem, z jawną i skrytą wrogością, zdradził Go przyjaciel, pozwolił by w ostatnich godzinach Jego życia znieważono Jego Boską i ludzką godność, umarł. Do Niego też odnoszą się słyszane dzisiaj słowa Syracha: „*Wielka udręka stała się udziałem każdego i ciężkie jarzmo dla synów Adama, od dnia wyjścia z łona matki aż do dnia powrotu do matki wszystkich*”. Jezus nie stłumił krzyku, lamentu i wołania o ratunek, z jakim ludzkość zwracała się do Boga. On się w ten chór włączył! Jak mówi Autor listu do Hebrajczyków: „*Z wielkim wołaniem i płaczem za dni ciała swego zanosił On gorące prośby do tego, który mógł Go wybawić od śmierci*” (5, 7).

Jezus spełnił inne proroctwo Starego Testamentu, to, które Żydów Jemu współczesnych wprawiało w zakłopotanie, z którym nie wiedzieli, co począć: proroctwo o tajemniczym Słudze Jahwe, „*które miał być przebity za nasze grzechy, zdruzgotany za nasze winy, w którego ranach jest nasze zdrowie*” (Iz 53, 5). Trzeba było w ten sposób zniszczyć źródło naszej tragedii — grzech.

Wizja Izajasza nie była jednak pomyłką proroka. Bo historia Jezusa nie zakończyła się z chwilą, gdy zamknął oczy. Jego śmierć nie była końcem, ale przejściem. On zmartwychwstał! Żyje! Żyje na stałe tym życiem, które przedtem na chwilę pokazał trzem swoim apostołom na górze Przemienienia, a które tak ich zachwyciło, że spontanicznie zawołałi: „*Panie, dobrze nam tu być*” — jak gdyby chcieli powiedzieć: „*To jest właśnie to, na co czekaliśmy!*”.

Zmartwychwstanie Jezusa, które dla Apostołów jest faktem pewnym ponad wszelką wątpliwość, które stanowiło główny przedmiot ich przepowiadania, posiada dla ludzkości znaczenie nie dające się niczym wymierzyć. Jezus zmartwychwstały stał się dla nas znakiem, obietnicą w Nim samym już zrealizowaną, konkretnym wzorcem tego, co nas czeka, gwarantem że nasze zmartwychwstanie też nastąpi. W sytuacji człowieka nic się na zewnątrz nie zmieniło. Zostało wszystko jak dawniej — ludzki jęk, samotność i śmierć. Temu wszystkiemu został jednak odebrany oścień; zniweczony został absurd istnienia zapadającego się w nicość. Jezus zmartwychwstały i mimo swej śmierci żywy przywrócił logikę, sens i radość istnienia. W nasze życie wstąpiła odtąd nuta niezniszczalnego optymizmu. Stan ducha kogoś, kto naprawdę wierzy w Zmartwychwstanie, może być teraz już tylko taki, jaki przebija z przepięknego fragmentu drugiego listu św. Pawła do Koryntian.

b) Czytanie 2 Kor 4, 8—18; 5, 1—2.

c) Śpiew: Ps 125. „*Pan ukazał nam swe dziwy*” albo: „*Otrzyjcie już łzy płaczący*” (zwłaszcza 3 zwrotka).

III. Zakończenie (Homilia).

„*Przyjdź!*” — „*Oto przychodzę!*”. Tajemnica Adwentu. Rozpoczęła się niemal jednocześnie z historią ludzkości, trwa dziś jeszcze i trwać będzie, aż Bóg położy kres naszym dziejom. Tło tego człowieczego wołania jest zawsze to samo. To, które tak świetnie opisał Syrach w swojej księdze. Człowiek, o ile jest szczerzy wobec siebie, odczuwa swoją niemoc, sięgając korzeni bytu. Przyznaje, że jest istotą przemijającą, skończoną, ubogą, rozdartą w sobie, noszącą w sobie zarzewie zła. Ponieważ nie potrafimy wybawić samych siebie, przyzywamy Tego, który jest Pełnią, Bogactwem, by zstąpił do nas i w nas po to, by nas zbawić, by nam darować wieczność, uleczyć nasz wewnętrzny chaos.

Bóg w swojej miłości odpowiedział: „*Oto przychodzę!*” W tych krótkich słowach streszcza się całe Objawienie. One są treścią świętych ksiąg St. i N. Testamentu. Bóg ciągle przychodzi. Wszystkie czasy naszej historii są Jego przychodzeniem do nas. Jedno wszakże Jego przyjście posiadało wyjątkowe, jedyne w swoim rodzaju znaczenie dla nas. Przyjście Syna Bożego w osobie Jezusa Chrystusa. Punkt zwrotny w dziejach świata. W Nim i przez Niego została nam ukazana droga i dana nam została moc wyjścia z bolesnej sytuacji, w jakiej się znajdujemy. Tą drogą jest nie ucieczka od życia, ale przyjęcie tego, czym jesteśmy, podjęcie bez buntu, w uległym posłuszeństwie Bogu — jak Jezus — naszego życia, z tym co nam ono niesie dobrego lub złego. Mocą do kroczenia tą drogą jest sam Jezus, który przez wiarę i chrzest witalnie nas ze Sobą złączył w jednym Kościele chcąc, by Jego los i nasz los były identyczne, tutaj i tam.

Z chwilą gdy Bóg-Człowiek, Jezus Chrystus wszedł w naszą historię, wołanie ludzkie „przyjdź” — nie straciło racji bytu. Nasze życie włączone w rzeczywistość Chrystusa stało się na razie tylko szansą, początkiem tego, czym żyje zmartwychwstały Chrystus. Aby mogły być postawione następne kroki, aby mógł być osiągnięty koniec — cel, musimy nadal wołać: „przyjdź”, a Chrystus musi nadal przychodzić. I tak jest rzeczywiście. On przychodzi do nas każdego dnia. Takim momentem Jego przyjścia jest np. chwila, w której naprawdę kochamy braci, albo gdy się gromadzimy w Imię Jego, gdy słuchamy Jego Słowa w Kościele, gdy łączymy się z Nim w Eucharystii; przez to właśnie dojrzeźwa ów nowy, wewnętrzny człowiek — o którym mówił św. Paweł — i „odnawia się z dnia na dzień”; przez to dojrzeźwa w nas owoc, który zerwany będzie przez Boga wtedy, gdy nastąpi koniec, gdy Chrystus przyjdzie po raz ostatni, by dopełnić w nas swego dzieła, by wprowadzić nas tam, dokąd On wszedł i co nam zagwarantował faktem swojego Zmartwychwstania.

Oto dlaczego modlitwa: „Przyjdź” jest nadal aktualna. Wiemy już także, dlaczego na ostatniej stronie ostatniej księgi Pisma św. — w Objawieniu św. Jana — na samym końcu jest taki dwuwiersz. Chrystus zapewnia: „*Zaiste, przychodzę niebawem!*”. Jego Oblubienica, Kościół św., odpowiada: „*Amen. Przyjdź, Panie Jezu!*”.

IV. Modlitwa wiernych.

A teraz do Boga, Zbawcy naszego, który może nas zachować od upadku i stawić przed obliczem swej chwały nieskalanych w radości — przez Jezusa Chrystusa naszego Pana — zanosimy nasze błagania:

1. Módlmy się za Kościół święty,
by w nieustannej gotowości oczekiwał swojego Zbawiciela,
który obiecał wrócić w dniu ostatecznym.
2. Módlmy się za wszystkich ludzi,
aby mieli pokorę uznać własne ubóstwo i niewystarczalność
i całą swoją ufność położyć w Bogu.
3. Módlmy się za wszystkich przytłoczonych ciężarem cierpienia,
by zrozumieli, że ono jest drogą
do życia wiekuistego z Chrystusem zmartwychwstałym.
4. Módlmy się za nas tutaj zgromadzonych,
abyśmy zawsze żyli tajemnicą Adwentu
i doczekali się kiedyś jej ostatecznego spełnienia.

Módlmy się:

Pośpiesz, prosimy Cię Panie i nie zwlekaj, lecz ześlij nam potężną pomoc z nieba, aby radość z Twojego przyjścia podniosła tych, co ufają Twej dobroci. Który żyjesz i królujesz na wieki wieków. Amen.

V. Błogosławieństwo Najświętszym Sakramentem.

Przedmiotem drugiego Nabożeństwa Biblijnego była:

Tajemnica Emmanuela

- I. Intronizacja Pisma św.
- II. Czytania.

1. Wstęp.

Celem dzisiejszej wigilii biblijnej jest odnaleźć w Piśmie św. jedno z najgłębszych sformułowań centralnej tajemnicy chrystianizmu — tajemnicy Zbawienia.

2. Czytanie I.

a) Wprowadzenie.

Ujawniła się ona w historii Izraela. Ten lud przeżył w pewnym momencie swoich dziejów coś niezwykłego, coś co określiło na zawsze jego charakter, nadało mu — gdy chodzi o Jego religię — szczególny, nigdzie indziej nie spotykany profil. W czasie wędrówki pokoleń izraelskich przez pustynię, kiedy lud ten wychodził z Egiptu i był w drodze do Kanaanu, dzisiejszej Palestyny, u stóp góry Synaj, wtargnął w jego życie Ktoś Potężny, Transcendentny, Stwórca wszystkiego — Bóg. Już przedtem jako przygotowanie do tego wydarzenia objawił im swoje imię: „*Jestem, który jestem*”. (Izraelici nazywali Go odtąd „*Tym, który jest*”, po hebrajsku *Jahwe*). Teraz, pod Synajem, wyszedł z propozycją przymierza. On został w specjalny sposób ich Bogiem, zobowiązując się świadczyć temu ludowi, o ile będzie wiernym, rozmaite dobrodziejstwa — opiekę, dobrobyt, życie w pokoju. Izrael natomiast został Jego specjalnym ludem, wybranym, zobowiązanym do wiary, nadziei i posłuszeństwa względem Tego, który ich Sobie wybrał w miłości. Przeżycie pod Synajem było tak silne, że zapadło w świadomość narodu na zawsze. Izrael był odtąd w przekonaniu, które się coraz bardziej pogłębiało, któremu historia narodu dostarczała coraz to nowych dowodów, że w jego życiu zaczęło się jakieś dziwne misterium, dziwna tajemnica, którą można zamknąć w dwóch słowach: Bóg z nami. Zdawano sobie sprawę, że Bóg nawiązał z ludem dialog miłości, że On, Jahwe, ma względem niego jakieś niesłychanie życzliwe plany, chce ich dobra, szczęścia, uwolnienia od nieszczęść, które trapią ludzkość, innymi słowy chce ich zbawienia. Ta właśnie wiara oraz Słowo Boże, które je wzbudziło, znalazły swój autentyczny wyraz w natchnionych księgach Pisma św.

Jednym z piękniejszych tekstów świadczących o tej wierze i tę wiarę utwierdzających jest fragment księgi, którą można by nazwać Dokumentem Przymierza na Synaju. Zawarte w niej są obustronne zobowiązania: Boga i Izraela. Dzisiaj księga ta nosi nazwę Powtórzonego Prawa.

b) Czytanie Powt. Prawa 7, 6—13 i 4, 7.

c) Śpiew.

„Któryz naród wielki ma bogów tak bliskich, jak Bóg nasz, Jahwe!” (Pwt 4, 7). Temu przekonaniu dał Izrael wyraz w swoim kulcie religijnym, w swojej modlitwie publicznej, którą ujął w formę psalmów. „Ty mnie, Boże, znasz i przenikasz do głębi, czy siedzę czy wstaję Ty mnie znasz, myślisz me już z daleka pojmujesz i uważasz na każdy mój krok”. Spiewając te psalm pamiętajmy, że jest to i nasza odpowiedź na usłyszane przed chwilą Słowo Boże. Bo dialog miłości Boga z nami trwa i obejmuje nas również.

Ps 138. „Ty mnie, Boże, znasz...”

albo 110 z nieszpórów (zmienić odpowiednio wprowadzenie).

3. Czytanie II.

a) Wprowadzenie.

Mysterium zbawienia, o którym mówił fragment Księgi Powt. Pr. było rzeczywistością dynamiczną, nastawioną na rozwój. Jego istotnym elementem były obietnice Boże, których perspektywy były otwarte na nieskończoność. Bóg łącząc się z tym narodem miał oczy skierowane w przyszłość, do czegoś zmierzał, chciał osiągnąć jakiś cel, do którego ma dojść historia ludzkości, by w nim znaleźć cały swój sens. Izrael od samego początku swego wybrania wyczuwał, że Bóg kieruje jego historią, prowadząc ją ku czemuś wspanialszemu. Ku czemu? Nie od razu wiedziano. Bóg objawiał to powoli, stopniowo odsłaniając szczegół po szczególe swoje zamiary na przyszłość. Czynił to przez proroków. Najwybitniejszym z nich był Izajasz żyjący w drugiej połowie VIII w. przed Chr. W siódmym rozdziale jego księgi jest znamienity urywek, w którym naszkicowane zostały linie dalszego rozwoju tajemnicy zbawienia, którą żył Naród wybrany. Oto Bóg ukaże Swojemu Ludowi jeszcze większą miłość, będzie jeszcze pełniej Jego Bogiem. Dokona się to przez potomka z królewskiej krwi Dawida, którego całą istotą określa tajemnicze imię, które po hebrajsku brzmi „Immanu el”, spolszczone Emmanuel. Imiona hebrajskie były na ogół krótkimi zdaniemmi albo pół zdaniemmi, które coś znaczyły. *Immanu el* znaczy: Z nami Bóg.

Słuchając tej przepowiedni pamiętajmy, że prorokom w ich wizjach zaciera się na ogół perspektywa. Zdarzenia odległe jawią się im jako bliskie, albo inaczej: widzą dwa podobne, nakładające się na siebie wydarzenia, z których jedno nastąpi wnet — drugie w dalekiej nieokreślonej przyszłości, przy czym to pierwsze jest ilustracją, zapowiedzią drugiego. Ten właśnie wypadek zdaje się zachodzić w przypadku prorocstwa o Emmanuelu. Jego urodzenie się miało być znakiem od Boga dla Achaza, króla Judy, na którego w r. 732 napadły Syria i bratnie królestwo pń.-izraelskie. Achaz w swojej krótkowzroczności szukał protekcji w zaborczym imperium Asyrii. Izajasz, z rozkazu Jahwe, zabrania mu tego kroku, zachęca do ufności w samym Bogu, który na pewno przyjdzie z pomocą. Znakiem i zapowiedzią tej pomocy jest dziecię królewskie,

które będzie dowodem, że Bóg jest z narodem, jest Emmanuelem, „*Bogiem z nami*”.

Syn Achaza Ezechiasz, mądry i sprawiedliwy król, jeden z najlepszych w historii Izraela, wydaje się być realizacją tego proroctwa, ale tylko częściową i połowiczną. Bo sposób, w jaki prorok mówi o tajemniczym, mającym się narodzić dziecięciu, określenia jakie mu daje, przewyższają wszystko, co naród w tym królu zobaczył. To też rozważając Pismo Boże Izraelici nie sądzili, że tajemnica Emmanuela już się spełniła. Oni ciągle czekali na przyjście Kogoś, kto w jakiś potężniejszy niż dotychczas sposób zaświadczy, że „*Bóg jest z nami*”.

b) Czytanie Izaj. 7 10—14; 9, 1—6.

c) Śpiew.

Emmanuel obiecany został i dla nas. To jest i dla nas radosna zapowiedź.

Psalm 97. „*Niech się radują niebiosy*”,

albo 112. „*Chwalcie o dziatki*”.

4. Czytanie III.

a) Wprowadzenie.

Historia Izraela osiągnęła wreszcie swój kres. Tajemnica Emanuela zapowiedziana przez Izajasza osiągnęła swój punkt szczytowy. Ale zanim się to stało, nikt nie przypuszczał, że „*Bóg z nami*” będzie znaczyło aż tyle.

W piętnastym roku panowania cesarza Tyberiusza, gdy Poncjusz Piłat był z ramienia Rzymu namiestnikiem Judei, rozpoczął publiczną działalność Jezus Chrystus z Nazaretu, syn Maryi. Miał uczniów zwanych Apostołami. Jeden z nich, specjalnie przez Chrystusa umiłowany Jan, ujął to, w co pod naporem oszałamiających faktów czuł się zmuszonym uwierzyć w hymn, który umieścił na wstępie swojej Ewangelii. Jest to kwintesencja całego chrześcijaństwa. Wyraz „Słowo”, zachodzący w tym hymnie, ma specyficzne znaczenie. Oznacza on Syna Bożego mającego wspólnie z Duchem św. tę samą Bożą naturę, jaką ma Ojciec, który Izraelitom objawił się jako Jahwe. Wyraz „ciało” oznacza człowieka, naturę ludzką.

Słuchać będziemy tego hymnu — jak w Ewangelii w czasie Mszy św. — stojąco.

b) Czytanie Jan 1, 1—18 (można opuścić fragmenty o Janie Chrzcicielu)

c) Śpiew.

A więc nie prorok, nie opatrznosciowy król, jak dawniej, ale sam Bóg, we własnej osobie, rozbił namiot wśród nas, stawszy się człowiekiem. „*Bóg z nami*” — ma odtąd znaczenie dosłowne. Najlepiej i najgłębiej oddała to polska kolęda „*Bóg się rodzi*”. Pan niebiosów, Okryty chwałą, Słowo, Nieskończony, Moc, Ogień, Blask — to nazwy odnoszące się do Bóstwa Syna. Rodzi się, truchleje, obnażony, krzepnący Ogień, ciemnie-

jący Blask, ma granice, wzgardzony, śmiertelny — to stwierdzenie tej rzeczywistości, że Syn Boży, Odwieczne Słowo Boga, stało się człowiekiem, takim jak my i zamieszkało wśród nas.

Kolęda ta to szczytny pomnik wiary naszych przodków.

„*Bóg się rodzi*”.

5. Czytanie IV.

a) Wprowadzenie.

„*Wszystkim, którzy Je przyjęli, udzielił mocy, aby się stali Synami Bożymi*”. Tajemnica „*Boga z nami*” rozerwała w Chrystusie ciasne ramy jednego tylko narodu. „*Wszystkim dał moc...*” Wszyscy są powołani do udziału w Bożym bogactwie, w Bożej doskonałości i w Bożym szczęściu, nie jako zaproszeni z zewnątrz goście, ale jako przybrani synowie i córki Boże, jak domownicy Boga. Drogą do tego celu jest Jezus Chrystus. „*Wszystkim, którzy Je (Wcielone Słowo) przyjęli...*” To właśnie teraz ma się spełnić ta tajemnica, Chrystus naszymi ustami i naszym życiem ma być przepowiadany na całym świecie, aby wszyscy mogli w Nim odnaleźć w pełni Siebie, swoje dobro i swoje szczęście, aby „*Bóg z nami*” rzeczywiście znaczyło, że Bóg jest z każdym człowiekiem. To jest czas Kościoła; to jest to ustawiczne „*teraz*”, w którym dokonuje się zbawienie nasze i świata, w którym przygotowuje się ostatni akt tajemnicy Emmanuela. Nastąpi on, gdy Chrystus przyjdzie powtórnie zebrać żniwo swego pierwszego przyjścia. Św. Jan, gdy jako wygnaniec przebywał na wyspie Patmos, ujrzał w proroczej wizji to, co nastąpi potem.

Miasto święte, Jeruzalem nowe, Oblubienica — to symboliczne nazwy Kościoła, społeczności tych, którzy przyjęli Chrystusa, którym dana została moc, by się stali Synami Bożymi.

b) Czytanie Apok. 21, 1—7.

c) Spiew.

Tajemnica Emmanuela — „*Boga z nami*” zamyka się. To będzie nasza Wielkanoc. Św. Jan nawiązując do tego radosnego wydarzenia przyszłości komponuje na innym miejscu tej samej księgi hymn, który wkłada w usta tych, którzy do końca zawierzyli Chrystusowi. „*Alleluja! Chwalcie Boga naszego, wszyscy Jego służą, wielcy i mali... Bo zakrólował Bóg nasz, Wszechmogący... Weselmy się radujmy i dajmy mu chwałę... Alleluja!*”

Ps 99. *Alleluja. „Cały świat niech się w Panu weseli”.*

II. Zakończenie (Homilia).

Może lepiej teraz rozumiemy, dlaczego na określenie nauki Chrystusa pierwsi chrześcijanie wybrali słowo — Ewangelia, Dobra Nowina.

Po — jak to głęboko wyraził K. Rahnner — mimo wszelkich pozorów skomplikowanej dogmatyki i moralistyki, mimo uczonych wywodów jej wykładowców, Ewangelia, a właściwie całe Pismo św. — od pierwszej strony po ostatnią — niesie nam jedną, istotną, oszałamiającą wieść:

że To, co Nieskończone, Niepojęte, Niewymowne, To, co nazywamy Bogiem udziela się człowiekowi, staje mu się darem bliskości i absolutnego samooddania. Ten, który jest Pełnią i Wszystkim, który nigdy nie umiera, nie tracąc nic ze swojej odrębności, zaangażował się w świat, w skończone i przemijalne stworzenie i jednego tylko żąda — aby był przyjęty. Stało się to wszystko w Jezusie Chrystusie, Bogu-Człowieku. W Nim nieskończony Bóg stał się „Bogiem z nami”, tu i na całą wieczność. Zrobił tak dlatego, bo nas kocha, bo chce wypełnić Sobą naszą pustkę, skończoność, chce uleczyć nasze wewnętrzne rozdarcie, chce spełnić odwieczną tęsknotę człowieka za pełnym, wiekuistym, szczęśliwym życiem. To jest istotny przekaz chrześcijaństwa, który trzeba rozgłaszać całemu światu.

IV. Modlitwa wiernych.

A teraz we wspólnym błaganiu przedstawmy Bogu nasze gorące prośby:

- Módlmy się o wzrost Kościoła świętego,
aby spełnił swoje zadanie
jednocząc wszystkich w Chrystusie Jezusie.
- Módlmy się za wszystkich ludzi,
aby poznali wielką miłość „Boga z nami”,
który myśli o naszym szczęściu i pokoju.
- Módlmy się o wzrost naszej wiary i nadziei,
aby tajemnica Emmanuela
orientowała nasze życie ku Bogu i wieczności,
- Módlmy się za nas tu zgromadzonych,
abyśmy na co dzień żyjąc Ewangelią
świadczyli wobec bliźnich o Chrystusie, naszym Emmanuelu.

Módlmy się:

Przeniknięci nowym światłem Wcielonego Słowa prosimy Cię, wszechmogący Boże, spraw, niech w naszych czynach odbija się to, co przez wiarę jaśniej w duszach.

Przez tegoż Chrystusa, Pana naszego.

A m e n

Ks. Bolesław Barfkowski, TS., Kraków

PAMIĘCI KSIĘDZA PROFESORA HIERONIMA FEICHTA

Wiedzieliśmy o Jego chorobie i liczyliśmy się z możliwością śmierci, a jednak kiedy przyszła, trudno nam się pogodzić z tym faktem. Ksiądz prof. dr Hieronim Feicht, kapłan Zgromadzenia Księża Misjonarzy zmarł 31 marca 1967 roku. Odszedł od nas jeden z największych autorzytów muzykologii a nasz niezapomniany Mistrz.

Ks. H. Feicht urodził się 22 września 1894 roku w Mogilnie. Studia teologiczne ukończył u Księża Misjonarzy w Krakowie otrzymując w roku 1917 święcenia kapłańskie. Studia muzyczne rozpoczął w Krakowie a kontynuował we lwowskim Konserwatorium Towarzystwa Muzycznego, muzykologiczne zaś w Uniwersytecie Jana Kazimierza, Kończąc je doktoratem w roku 1925. Studiował także we Fryburgu u sławnego P. Wagnera. Po powrocie do kraju w roku 1928 przez szereg lat był profesorem w Konserwatorium Krakowskim oraz Warszawskim. W latach międzywojennych ks. H. Feicht uczył także w małych seminariach misjonarskich oraz diecezjalnych i prowadził wykłady w Instytucie Teologicznym Księża Misjonarzy w Krakowie. Przez dwa lata pełnił także funkcje proboszcza parafii św. Wincentego à Paulo w Bydgoszczy. Lata wojny spędził w Olczy koło Zakopanego. Po przeprowadzeniu habilitacji w Uniwersytecie Poznańskim (1946), ks. Feicht pracował w Zakładzie Muzykologii Uniwersytetu Wrocławskiego. W tymże mieście zorganizował w roku 1948 Państwową Wyższą Szkołę Muzyczną piastując godność rektora tejeż uczelni do roku 1951. W następnym roku został przeniesiony służbowo do Warszawy, gdzie wkrótce objął kierownictwo Katedry Historii Muzyki Polskiej. W tym czasie współpracował także z innymi wyższymi uczelniami w Polsce. Profesorem nadzwyczajnym mianowano Go w roku 1954, a zwyczajnym w 1961.

W roku 1956 ks. prof. H. Feicht zorganizował Zakład Muzykologii Kościelnej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w Lublinie. Od tego czasu jako Kierownik Katedry związał się z KUL-em na stałe. W swoich badaniach naukowych dużo miejsca poświęcał On staropolskiej kulturze muzycznej w której ważne miejsce zajmuje chorał gregoriański. I właśnie systematyczne badania nad historią średniowiecznej monodii liturgicznej rozpoczęły się dopiero w KUL. Było to możliwe o tyle, że ks. prof. Feicht był wybitnym znawcą tych zagadnień. Odkrywał On przed Swoimi stu-

dentami bogactwo problemów związanych z chorałem gregoriańskim, które u nas w Polsce czekają ciągle na opracowanie. Potrafił wpoić w nas umiłowanie staropolskiej kultury muzycznej. Przekonał nas, że każdy niemal średniowieczny rękopis muzyczny, szczegółowo zbadany, może dostarczyć bezcennych nieraz informacji o rozwoju naszej muzyki. Prowadzone pod Jego kierunkiem badania średniowiecznej monodii liturgicznej zostały uwieńczone kilkunastoma pracami magisterskimi i dwoma rozprawami doktorskimi. Kilka osób otworzyło przewody doktorskie. Te monograficzne prace, oparte na materiale źródłowym umożliwiły stworzenie syntezy naszej aktualnej wiedzy o muzyce liturgicznej w polskim średniowieczu.

Ksiądz profesor Feicht związany był z KUL-em przez przeszło dziesięć lat. Podobnie jak na innych uczelniach ujął sobie studentów bez reszty. Pasjonowały nas Jego wykłady — proste, obiektywne, zrozumiałe, ale pełne erudycji i siły przekonania. Niezapomniane pozostaną dla nas seminaria, w czasie których ks. Profesor w formie swobodnej, bezpośredniej rozmowy przekazywał nam wieloletnie doświadczenie wytrawnego naukowca, oraz zachęcał do rzetelnej, systematycznej pracy. Każdą wolną chwilę Swych pobytów w Lublinie gotów był poświęcić studentom, dla których skromny Jego pokój był zawsze otwarty. Ksiądz Profesor mimo Swjej wielkości i autorytetu urzekał nas zawsze niezwykłą wprost skromnością, szacunkiem dla cudzych poglądów oraz niezwykłą przystępnością. Cenił sumienną pracę innych, ale był bezlitosny dla naukowców niedokładnych w swych badaniach. Nigdy nie żądał dla Siebie względów, owszem, często świadomie rezygnował z tych, które Mu się należały. Po przyjeździe do Lublina zadowalała się najczęściej przywiezioną w teczce kanapką i kawą lub herbatą, którą Sam sobie przygotowywał. W czasie Swych licznych wyjazdów prowadził wprost spartański tryb życia. Tłumaczy się to niewątpliwą Jego ogromną kulturą duchową. Przyjechał kiedyś do Lublina bardzo wczesnym rankiem. Nie byliśmy o tym uprzedzeni. Ksiądz Profesor nie chcąc przysparzać innym kłopotu szedł z dworca pieszo „zwiedzając miasto”, jak Sam się wyraził, aby opóźnić swoje przybycie do akademika. Do Jego mieszkania w Warszawie można było pójść zawsze bez żadnego uprzedzenia. Odkąd Go poznałem, chodził zawsze w tym samym wytartym płaszczu i tych samych butach. W zimie nosił trochę śmieszną, bezpretensjonalną czapkę.

Ksiądz H. Feicht, wybitny naukowiec, był równocześnie przykładnym kapłanem. Doskonale łączył w sobie: wielki autorytet naukowca, osobistą ascezę, a równocześnie młodzieńczą wprost pasję w umiłowaniu życia we wszystkich jego szlachetnych przejawach.

Naukowa działalność księdza Profesora Feichta była zadziwiająco rozległa. A więc: naukowa, edytorska, pedagogiczna i kompozytorska. Brał udział w pracach Międzynarodowych i Krajowych Kongresów Muzykologicznych. Przewodniczył corocznie sesjom naukowym Bydgoskiego Towarzystwa Muzycznego. Był członkiem Rady Naukowej Towarzystwa im. Fryderyka Chopina, Rady Naukowej Instytutu Sztuki PAN, członkiem Związku

nego, członkiem Rady Kultury i Sztuki przy Ministrze Kultury i Sztuki, czy wreszcie członkiem Podkomisji dla Spraw Muzyki Kościelnej przy Episkopacie Polskim oraz innych towarzystw naukowych. Był laureatem nagród naukowych i artystycznych. Radiosłuchacze i telewidzowie będą długo pamiętać Jego świetne audycje o muzyce polskiej.

Dla nas — Jego studentów pozostanie w pamięci lekko pochylona postać kochanego księdza Profesora, który Swą dobroć ukrywał nieraz pod „srogą” miną, a Swój autorytet w prostym i naturalnym sposobie bycia. Będziemy pamiętać Jego zachęty, by własne badania naukowe prowadzić sumiennie i z pełną odpowiedzialnością. Ale też nie zapomnimy Jego poczucia humoru i błyskotliwych anegdot, którymi nas tak często zasypywał. Kto się zetknął bliżej z osobą księdza Profesora, ten zachowa Go w swej pamięci na zawsze.

Kraków

Ks. BOLESŁAW BARTKOWSKI TS.

Ks. Stanisław Grzybek, Kraków

NOWA INSTRUKCJA O MUZYCE W LITURGII ŚWIĘTEJ

W marcu br. został ogłoszony w czasopiśmie *Notitiae* (nr 27/1967/ s. 87—105) tekst nowej instrukcji o muzyce w Liturgii Świętej zaczynający się od słów *Musicam Sacram*.

Tekst ten jest szczegółowym omówieniem i rozwinięciem ogólnych przepisów liturgicznych dotyczących muzyki kościelnej, zawartych w rozdz. VI soborowej Konstytucji o Liturgii. Treść tej nowej Instrukcji o muzyce kościelnej jest następująca: rozdz. I: normy generalne, rozdz. II: uczestnicy liturgicznej celebry, rozdz. III: śpiewy podczas Mszy św., rozdz. IV: zasady śpiewu *Officium Divinum*, rozdz. V: śpiewy przy sprawowaniu sakramentów św., sakramentaliów, podczas liturgii Słowa Bożego i podczas innych nabożeństw, rozdz. VI: język liturgiczny podczas śpiewanej Mszy św. oraz o trosce o skarbiec muzyki sakralnej, rozdz. VII: melodie śpiewów w językach narodowych, rozdz. VIII: muzyka kościelna na różnych instrumentach, rozdz. IX: komisje muzyki sakralnej.

Powyższa instrukcja podaje nową definicję muzyki kościelnej. Nawiązując do określenia Konstytucji Liturgicznej (n. 112), że celem muzyki kościelnej jest *chwala Boża i uświęcenie wiernych*, Instrukcja stwierdza, że muzyką sakralną należy nazwać tę muzykę, która została skomponowana dla kultu Bożego i która odznacza się świętością formy. Do muzyki kościelnej zalicza się według tej Instrukcji śpiew gregoriański, polifonię sakralną dawną i współczesną, muzykę organową oraz muzykę wykonywaną na innych instrumentach dopuszczonych przy sprawowaniu

kultu, jak również śpiew ludowy liturgiczny i dewocyjny *sacer seu liturgicus et religiosus*).

Z owej Instrukcji przebija wielka troska o udział całego ludu w śpiewie podczas odprawianej liturgii i różnych nabożeństw. Ważne jest odróżnienie śpiewu odpowiednich części liturgii od samych tylko odpowiedzi śpiewanych przez wiernych na wezwania celebransa.

Chociaż Instrukcja podtrzymuje podział na Msze św. uroczyste śpiewane i czytane, to jednak w Mszach św. śpiewanych wprowadza pewne stopniowanie. Pierwszy stopień śpiewów obejmuje wszystkie części śpiewane dotychczas przez celebransa i odpowiedzi ludu oraz śpiew *sanctus*. Drugi stopień śpiewów zawiera w sobie: śpiew *Kyrie, Gloria, Credo, Agnus Dei* i *modlitwę powszechną*. Do trzeciego stopnia śpiewów najbardziej uroczystych zalicza Instrukcja *śpiew procesyjny na Wejście, (Iroit) śpiew po lekcji, alleluja przed Ewangelią, śpiew samej lekcji i Ewangelii, śpiew Offertorium i Postcomunio*.

Instrukcja dopuszcza także w numerze 32 śpiewania odpowiednich pieśni, zamiast śpiewania na *Introit, Offertorium* i *Postcomunio*, oczywiście jeśli istnieje już taki zwyczaj w danym kraju i o ile pieśni te treściowo łączą się z danym świętem lub okresem roku liturgicznego. Zwyczaj ten jednak i tekst pieśni musi być jeszcze zatwierdzony przez odpowiednią władzę terytorialną.

Instrukcja przewiduje w Mszach św. śpiewanych, różne sposoby wykonywania śpiewu, już to w części przez *scholę cantorum*, już to przez wiernych, względnie przez wiernych podzielonych na dwa chóry. Jednakże *Credo* i *Sanctus* winni śpiewać wszyscy obecni na nabożeństwie razem. Jest ciekawe, że Instrukcja przewiduje także możliwość śpiewania pewnych części stałych Mszy św. względnie *proprium* także w Mszach św. czytanych. Również Instrukcja dopuszcza podczas odprawiania liturgii śpiewanie różnych części tekstów oficjum w różnych językach.

Także Instrukcja dopuszcza podczas odprawiania liturgii udział muzyki instrumentalnej, już to jako grę solową już to jako towarzyszącą różnym śpiewom wykonywanym przez wiernych biorących udział w nabożeństwie. Instrukcja ma na myśli przede wszystkim organy piszczałkowe, ale także zezwala na inne instrumenty, odpowiadające świętej akcji liturgicznej.

Należy podkreślić, że nowa Instrukcja o muzyce w liturgii świętej jest nacechowana wielką troską o czystość kultu liturgicznego, poprawność i doskonałość śpiewu i muzyki, jak również zależy jej bardzo na tym, by przez śpiew i muzykę wzrastała chwała Boża i świętość i doskonałość wiernych. Nowa Instrukcja o muzyce kościelnej weszła w życie dnia 14 maja 1967 r.

CASIMIR ROMANIUK, *Le sacerdoce dans le Nouveau Testament*, Le Puy-Lyon 1966, s. 238.

Nie ulega wątpliwości, że Drugi Sobór Watykański w ogłoszonych przez siebie 16 dokumentach stosunkowo najwięcej miejsca poświęcił omówieniu zagadnienia Chrystusowego kapłaństwa. Uczynił to albo pośrednio, w takich konstytucjach jak *Lumen Gaudium*, *Gaudium et Spes*, czy nawet w konstytucji o *Świętej Liturgii*, albo bezpośrednio poświęcając problemowi kapłaństwa specjalny dekret *O postudze i życiu kapłanów* (Presbyterorum Ordinis, ogłoszony 7.XII.1965 r.).

Ta postawa Ojców Soboru jest bardzo wymowna i świadczy przede wszystkim o tym, jak bardzo ważnym problemem w dzisiejszych czasach jest problem kapłaństwa. Ojciec Święty Paweł VI, przemawiając do biskupów francuskich 22 listopada 1965 r. właśnie na temat kapłaństwa, wypowiedział do nich między innymi te słowa: *Czcigodni bracia: Niewątpliwie waszym pierwszym zadaniem jest odpowiedzieć na trudności, zachęcając kapłanów do szukania w dekretach soborowych, szczególnie w dekrecie im poświęconym racji potwierdzających konieczność urzędowego kapłaństwa w Kościele i jego istotnej roli polegającej na głoszeniu ewangelii jak również na wspieraniu gmin chrześcijańskich, którym oni przekazują sakramentalną łaskę*. To wszystko razem wzięte dostatecznie wyjaśnia powody, dla których dziś po Soborze wiele się mówi i pisze o kapłaństwie. W Paryżu w niespełna w 2 miesiące po zamknięciu Soboru Episkopat francuski wydał zbiorowe dzieło pt. *Les prêtres dans la pensée de Vatican II*, Paryż 1966, ss. (...) 256, (por. czasopismo *Vocation* 233, 1966), w którym poddaje szczegółowej analizie wszystkie wypowiedzi soborowe o kapłaństwie.

Niezależnie od tego rodzi się paląca potrzeba naukowego opracowania natury i przymiotów kapłaństwa, jak również określenia w oparciu o źródła istotnego celu i zadań kapłanów pracujących we współczesnym świecie. Na odcinku biblijnym tego trudnego zadania podjął się ks. prof. K. Romaniuk, za co należą mu się tutaj już teraz wyrazy serdecznej wdzięczności i uznania.

Omawiana praca Ks. Romaniuka, pod wyżej przytoczonym tytułem ogranicza się tylko do wykazania biblijnych podstaw Chrystusowego kapłaństwa i stanowi studium z zakresu teologii biblijnej Nowego Testamentu, ponieważ jedynym jej źródłem są wypowiedzi autorów ksiąg Nowego Testamentu. Tylko tam gdzie tego wymaga konieczność czy potrzeba omówienia zagadnienia na szerszym tle Autor odwołuje się także do ksiąg Starego Testamentu.

Praca składa się w zasadzie z trzech głównych części, w których Autor omawia kolejno kapłaństwo Chrystusa (ss. 17—42), kapłaństwo wiernych (ss. 43—62) oraz kapłaństwo sług Pańskich, tj. kapłaństwo uczniów i apostołów Chrystusa, rozważane oddzielnie w świetle czterech Ewangelii oraz w świetle pozostałych ksiąg Nowego Testamentu (ss. 63—229). Wartość pracy powiększa niezwykle ten fakt, że Autor doskonale rozplanował sobie materiał, który opracowuje i z którego wyciąga wnioski. Z tego względu

nie ma w pracy niepotrzebnych dyskusji, zastanowień się nad pochodzeniem czy literacką budową niektórych ksiąg. Wszystko to Autor przerzucił do oddzielnych rozdziałów, a i tam daje czytelnikowi tylko istotę problemu, to co jest najpotrzebniejsze i bez czego nie można by zrozumieć należycie wyciągniętych przez niego wniosków. Rozdziały te z natury rzeczy obfitują w bogatszy materiał krytyczny i stanowią dobrą oprawę naukową całości pracy. Mam tu na myśli przede wszystkim rozdz. I, w którym Autor mówi o mesjanizmie kapłańskim w Starym Testamencie. W oparciu o analizę pewnych tekstów Starego Testamentu, mówiących o kapłaństwie Aarona i przyszłego Mesjasza, Autor wyciąga zupełnie słuszny wniosek, że przyszłe kapłaństwo, tj. kapłaństwo Chrystusa nie będzie już więcej związane z pokoleniem Lewiego (s. 18). Nie mniej jednak w oparciu o ten mesjanizm o charakterze królewskim i kapłańskim będzie się rodziła i o niego będzie się opierała idea Chrystusowego kapłaństwa.

Również w części II, rozdz. I mówiący o starotestamentowych źródłach kapłaństwa wiernych stanowi doskonale tło dla dalszych rozważań Autora o powszechnym kapłaństwie wszystkich wiernych. Przez pokreślenie idei wybrania (Por. Wj 19,6: *Wy mi będziecie królestwem kapłanów i narodem świętym ...*) jak również idei oddzielenia i świętości Izraela, przygotowuje sobie Autor argumenty, na których później oprze swoje wywody o kapłaństwie i wszystkich wiernych, szczególnie ten, że *kapłaństwo wiernych wcale nie wyklucza istnienia kapłaństwa urzędowego, podobnie jak w Starym Testamencie wybranie całego Izraela nie kolidowało z powołaniem jednego pokolenia do godności kapłańskiej* (s. 60). Kapłaństwo wiernych, jak twierdzi Autor, wyraża się w głoszeniu przez nich mocy Bożej oraz przez składanie całego swego życia na ofiarę Bogu.

Także ważne wydają mi się rozważania odnośnie do wyznania wiary przez św. Piotra i obietnicy prymatu, analizowane w szerokim kontekście historycznym (s. 95—107). Ktoś może to określić jako rozdział nie łączący się ściśle z tematem, jednakże ze względu na ciągle jeszcze nieustające na ten temat dyskusje wśród egzegetów, których echo odbiło się nawet o aule soborową, uważam omówienie tej kwestii w tym miejscu za bardzo na czasie. Autor broni tutaj zupełnie słusznej wypowiedzi św. Mateusza, który dla nas pozostanie zawsze więcej teologiem niż historykiem.

I jeszcze jeden rozdział (z cz. III rozdz. VI, s. 183—200) wyjaśniający metafory literackie, używane przez św. Pawła dla lepszego zrozumienia istoty jego powołania jak i apostoelskich jego czynności. Uważam ten rozdział za bardzo potrzebny właśnie w tym miejscu, przede wszystkim dlatego, że podaje w nim Autor właściwe znaczenie używanych przez św. Pawła często takich terminów, jak apostoł Jazusa Chrystusa, sługa Chrystusa, władarz tajemnic Bożych, herold Ewangelii, ambasador Chrystusa, budowniczy domu Bożego itp. Terminy te znaczyły co innego dawniej i znaczą też co innego dziś. Bez ustalenia ich właściwego znaczenia tylko z wielkim trudem moglibyśmy sobie odtworzyć Pawłową koncepcję Chrystusowego kapłaństwa.

Omówione wyżej cztery rozdziały pracy Ks. Romaniuka o kapłaństwie w Nowym Testamencie, można uważać za bardzo dobre nakreślenie tła, na którym Autor całkiem swobodnie może w dalszym ciągu rozwiązywać postawiony przez siebie problem: w jakim sensie Chrystus jest kapłanem, w jakim sensie wszyscy wierni uczestniczą w Jego kapłaństwie i co sądzić o kapłaństwie apostołów, głównie na podstawie czterech Ewangelii.

Jest faktem oczywistym, że Chrystus nie nazywa siebie ani raz kapłanem. Także uczniów swoich i apostołów nie określa tym mianem. Ks. prof. K. Romaniuk podaje racje psychologiczne tego stanu rzeczy. Kapłanami byli bowiem faryzeusze, którzy to kapłaństwo skompromitowali,

zarówno na płaszczyźnie ich stosunku do Boga (niegodne sprawowanie ofiary), jak i na płaszczyźnie doczesnej, ziemskiej (stosunek do ludzi). Chrystus więc nie chciał określić się tym mianem, które u ludzi wzbudzało negatywne reakcje. Niemniej jednak wykonywał stale czynności związane z godnością kapłańską, czyniąc liczne aluzje do tego, że godność tę rzeczywiście posiada. Ale może więcej chodziło Mu o to, żeby w słuchaczach swoich wyrobić przekonanie, że jego kapłaństwo jest inne od kapłaństwa Starego Testamentu. On ma w sobie coś z tego kapłana, którego typem był Melchizedek. I na tym odcinku bardzo słuszne są uwagi Autora, wyprowadzone z analizy tekstu listu do Hebrajczyków. Istnieje tylko jedno kapłaństwo Chrystusa, w którym my wszyscy uczestnicy, jedni oficjalnie, urzędowo, inni jakoś bardziej ogólnie.

Przy omawianiu kapłaństwa apostołów Autor mocno akcentuje znaczenie powołania wybranych do tej godności (s. 67nn), oraz ich naczelną funkcję polegającą na *ministerium verbi*. Może za szeroko omawia szczegóły związane z powołaniem poszczególnych apostołów, łącznie z wyborem Macieja na miejsce Judasza i z powołaniem Pawła, ale pragnie na tym tle, tak mi się wydaje, dać czytelnikowi możliwie pełny obraz tego procesu, jaki miał miejsce w życiu uczniów Chrystusowych, począwszy od tego momentu, w którym oni „opuszcili wszystko i poszli za Nim”, aż do chwili, w której pełni świadomości swego posłannictwa otwarli drzwi wiecznika i zaczęli głosić kerygmę o zmartwychwstaniu Chrystusa.

Nie można Autorowi czynić tutaj zarzutu z tego, że przy omawianiu kapłaństwa apostołów wyakcentował znaczenie funkcji nauczycielskiej w ich życiu. Zrobił to bowiem tak, jak przedstawili to autorzy Nowego Testamentu. Pragnął przedstawić nam teologię kapłaństwa według Nowego Testamentu, a nie teologię kapłaństwa II czy III w. po Chrystusie. Niemniej spotykamy w tej części pracy ks. Romaniuka także liczne aluzje i nawiązania do znaczenia ofiary w życiu uczniów Chrystusa. Słuszna jest uwaga Autora, że nie wszystkie księgi Nowego Testamentu w jednakowy sposób podkreślają rolę czynności nauczania i ofiary w życiu kapłana. Gdy Ewangelie i niektóre listy św. Pawła akcentują mocno obowiązek posługi słowa, w życiu kapłana, to Dzieje Apostolskie i listy pasterskie kładą nacisk na czyn apostołski, tj. sprawowanie Sakramentów świętych, głównie Chrztu i ofiary Eucharystycznej.

Dla całości oceny omawianej pracy należy jeszcze podkreślić jej wartości praktyczne. Praca nie jest przeładowana analizami filologicznymi. Zaledwie w kilku wypadkach Autor ucieka się do niej (por. uwagi o słowie *šeliah*, s. 184; czy o słowach *diakoneo*, *doulein*, *ebed*, *hyperetas* itp. ss. 188—193). Ogólnie należy powiedzieć, że napisana jest jasno, językiem lekkim, potoczystym i wydaje mi się że zrozumiałym dla wszystkich. Autor czyni w niej często aluzje praktyczne zarówno pod adresem adeptów do kapłaństwa, jak i wychowawców alumnów, oraz już wyświęconych kapłanów. Z tych względów można powiedzieć, że praca ta jest nie tylko jakimś komentarzem soborowego dekretu o życiu i posłudze kapłańskiej, ale również stanowi naprawdę nowe studium tego tak ciągle ważnego zagadnienia. Za tę książkę należy się Ks. prof. Romaniukowi wdzięczność i uznanie od wszystkich kapłanów. Należy życzyć Autorowi, aby ukazała się ona jak najchętniej w polskim tłumaczeniu.

P. GINO CONCETTI, *La Teologia dopo il Concilio*, Milano 1967, s. 223.

Dnia 1. X. 1966 r. zakończył w Rzymie swoje obrady Pierwszy Międzynarodowy Kongres Teologii Soborowej¹, zwołany na życzenie Papieża Pawła VI, w niepełny rok po zakończeniu się II Soboru Watykańskiego. O obradach tego Kongresu informowało czytelników *L'Ossevatore Romano*, w swoich komunikatach w dniach od 26. IX. do 1. X. 1966 r. Informacje te były o tyle cenne, że nie ograniczały się tylko do podawania wiadomości dotyczących organizacji i przebiegu samego Kongresu, ale co najważniejsze, zawierały dokładne streszczenia wygłaszanych na tymże Kongresie referatów i komunikatów. Streszczenia te robione zaraz po wygłoszeniu referatu często przy pomocy samego referenta, jeszcze na sali obrad, dawały rekojmie ich rzetelności i dokładności. Ponieważ jednak nie wszyscy mogli do nich dotrzeć i nabyć odpowiednie numery wyżej wzmiankowanego czasopisma, Autor tych streszczeń postanowił zebrać je jeszcze raz, przepracować i wydać w oddzielnej książce. I taka jest geneza omawianej obecnie przez nas pracy.

Książka ta jednak nie jest tylko przedrukiem podanych kiedyś przez O. Concettiego informacji o rzymskim Kongresie teologów. Zawiera ona również i urzędowe przemówienia Papieża Pawła VI wygłaszane z racji tego Kongresu i przemówienie JEm. ks. Kard. G. Garrone, obecnego Prefekta Kongregacji dla Seminariorów i Uniwersytetów, na temat obowiązków i zadań, jakie czekają na teologów w nowej posoborowej epoce. Jeśli się zważy i to, że na końcu swej książki Autor dołącza również i treść końcowych rezolucji uchwalonych przez uczestników Kongresu, stanowiących pewne wytyczne dla prac teologów w przyszłości, to można powiedzieć, że praca ta zawiera pełną dokumentację, dotyczącą Pierwszego Międzynarodowego Kongresu Teologów. Z tego względu należy ją uznać za bardzo pożyteczną i potrzebną każdemu teologowi, który pragnie dostosować swoją wiedzę i swoje nauczanie do wymogów i wskazówek postawionych przed teologią, przez II Sobór Watykański.

W pracy O. Concettiego można wyróżnić trzy części: Pierwsza — wstępna podaje informacje dotyczące historii samego Kongresu, motywów jego zwołania jak również samego jego przebiegu. Druga jest zbiorem dokumentów, przemówień głównie papieskich², zawierających wytyczne dla przyszłej posoborowej pracy teologów, a trzecia — najważniejsza przekazuje streszczenia wygłoszonych na Kongresie referatów.

We wstępie Autor nawiązuje do licznych wypowiedzi papieża Pawła VI na temat Kongresu, podkreślając prawie zawsze to co Namiestnik Chrystusowy powiedział na temat celu i roli tego historycznego zebrania teologów. Ojciec Święty chciał, aby *Kongres wspólnymi wysiłkami przyczynił się do zrozumienia wartości nauki podanej przez Sobór*³. Dlatego też uczestnicy Kongresu powinni ustalić jednoznaczne rozumienie nauki Soboru i określić, jakie problemy są jeszcze przedmiotem dyskusji teologicznej i z tej też racji potrzebują większej precyzji doktrynalnej.

Jak bardzo Ojcu Świętemu leżał na sercu ten Kongres, świadczy o tym fakt, że Papież w swoim przemówieniu wygłoszonym do Kardynałów na Boże Narodzenie 1966 r., nazwał go *najbardziej godnym uwagi wydarzeniem kończącego się roku, które dało w Rzymie okazję do spotkania się licznym i znakomitym teologom jak również dało im możliwość do przedyskutowania wielu punktów nauki Soboru ekumenicznego. Nam zaś stworzyło szczęśliwą*

¹ Obszerne sprawozdanie z tego Kongresu patrz RBL 19 (1966) 297 nn.

² Polski tekst końcowego przemówienia p. Pawła VI wydrukował RBL 19 (1966) 209—215.

³ Patrz *L'Ossevatore Romano* z dnia 27. V. 1965.

okazję aby zachęcać do kultury teologicznej w jej należytym ustosunkowaniu się do Nauczycielskiego Urzędu Kościoła, i aby prosić takich nauczycieli i uczonych, by w swoich studiach bronili i rozszerzali prawdę o wierze świętej⁴. Tę wypowiedź Papieża można nazwać podsumowaniem wszystkich jego myśli zawartych w różnych jego przemówieniach z okazji tegoż Kongresu, a szczególnie w dwóch przemówieniach: wygłoszonych na rozpoczęcie i na zakończenie Kongresu.

Trzecia część omawianej przez nas pracy jest najważniejsza. Zawiera ona streszczenia wygłoszonych na Kongresie referatów i komunikatów. Chociaż na ogół referaty były co do długości sobie równe (nie mogły być dłuższe nad 30 min.), to jednak streszczenia podane przez Autora są rozmaitej długości. Sam O. Concetti stwierdza, że o długości jego streszczenia nie decydowały ani względy personalne (sama osoba prelegenta), ani też ważność tematu (wszystkie tematy były jednakowo ważne), ale jedynie możliwość dysponowania źródłami, czy tekstami samych referatów. Wielu referentów uściśliło tekst swojego streszczenia i uzgodniło go z Autorem omawianej książki, ale niektóre streszczenia są przedrukiem tego co czytaliśmy w *L'Ossevatore Romano* w dniach od 26. IX. do 1. X. 1966 r. Dalej streszczenia zostały podane nie w kolejności chronologicznej, tak jak referaty były wygłaszane, ale zastosowano do nich podział rzeczowy. Stąd ta część pracy posiada właściwie 12 rozdziałów, omawiających takie tematy jak: Tajemnica Kościoła, Kolegializm biskupów, Maria Matka Chrystusa i Matka Kościoła, Obecność Chrystusa we wspólnotcie kultowej, Pismo św. a Tradycja, Historia zbawienia, Kościół a misje, Kościół i inne religie, O wolności religijnej, Kościół a świat współczesny, Ekumenizm i Teologia II Soboru Watykańskiego.

Nie sposób jest w niniejszej recenzji choćby tylko dotknąć każdego z poruszonych tu zagadnień, dlatego ograniczymy się do omówienia naszym zdaniem najważniejszych i najbardziej dziś aktualnych problemów. Do nich zaliczamy problem obecności Chrystusa we wspólnotcie kultowej⁵, zagadnienie historii zbawienia i ostatni temat: O teologii II Soboru Watykańskiego.

Na temat obecności Chrystusa we wspólnotcie kultowej P. Concetti podaje streszczenia aż 6 referatów (B. Neueheuser, J. Jungmann, L. Ciappi, B. Duda, A. Martimort i K. Rahner), z których referat O. K. Rahnera miał za zadanie podać syntezę całości zagadnienia. O. Rahner po przedstawieniu różnych sposobów obecności Chrystusa (np. w Kościele modlącym się, praktykującym dzieła miłosierdzia, pielgrzymującym do życia wiecznego, nauczającym itp.), przeszedł do nakreślenia próby definicji, tj. do odpowiedzi na pytanie, na czym polega i co to jest ta sama obecność Chrystusa. Zakres tej obecności nakreśla Duch Święty, jak to można udowodnić ze źródeł pozytywnych Bożego Objawienia. I obecność Chrystusa jest obecnością Ducha Świętego, który jako dar Boży mieszka w sercach ludzi sprawiedliwych. *Tak więc dokładnie Duch Święty nakreśla ową obecność, która formuje się przez kult między Chrystusem, Kościołem i jego wiernymi* (s. 123).

Temat Historii Zbawienia poruszyli w swoich referatach tacy profesorowie, jak Z. Alszghi (mówił o teologii zbawienia), M. Flick (o grzechu pierworodnym), C. Martini (Św. Łukasz ewangelista w historii zbawienia) i G. Dupont (przypowieści o zbawieniu). O. Z. Alszeghi oświadczył, że

⁴ Z przemówienia p. Pawła VI, wygłoszonego do Kardynałów na Boże Narodzenie 1966 r.

⁵ Na ten temat patrz art. O. R. Kosteckiego pt. *Obecność Chrystusa w eucharystii w świetle encykliki Pawła VI „Mysterium fidei”*, RBL 20 (1967) 32—39.

problem teologii zbawienia jest trudny i nowy. Dziś określa się historię zbawienia jako *cały szereg wydarzeń doczesnych, przez które P. Bóg zachęca ludzi do szukania zbawienia, a ludzkość ze swej strony odpowiada pozytywnie na to Bożewołanie* (s. 137). Dziś w teologii dyskutuje się odnośnie do tego zagadnienia trzy kwestie: 1. na czym polega samo pojęcie historii zbawienia, 2. w jakim sensie wydarzenia składające się na tę historię są i mogą być wydarzeniami historycznymi, oraz 3. jaki jest stosunek historii zbawienia do innych religii istniejących poza Kościołem katolickim. Trzeba przyznać, że ten referat O. Alszeghiego należał do najbardziej zwiezłych i jasno przedstawiających dzisiejszy stan badań teologicznych na ten tak bardzo dziś aktualny temat.

O perspektywach teologii posoborowej mówił już właściwie w swoim końcowym referacie JEm. Kard. H. Florit, który w wypowiedziach swoich opierał się o konstytucje soborowe: *Sacrosanctum Concilium, Dei Verbum i Gaudium et spes*, oraz o dekryty: *Optatam totius i Unitatis redintegratio*. Dostojny Referent zaznaczył, że teologia posoborowa, jeśli ma spełnić swoje zadanie musi być owiana duchem Pisma św., w nim musi szukać uzasadnienia dla głoszonych przez siebie tez i stale w swoim nauczaniu do niego nawiązywać. Stąd należy zmienić dotychczasową metodę uprawiania teologii i uczynić ją ciągle opierającą się o objawienie Boże. Teologia musi dążyć do jak najbardziej ścisłego poznawania prawd Bożych a równocześnie musi dawać ciągłą syntezę nauki. Dlatego należy odrzucić tak często dziś uprawiany styl „atomizujący” teologię, a mieć na względzie to co istotne i najważniejsze. Trzeba uprawiać taką teologię, która by była życiowa i dążyła do jedności (teologia vitale i unitaria). Dlatego teologia posoborowa, zdaniem Kard. Florita, powinna być otwarta na dialog z braćmi odłączonymi i gotowa zawsze na uznanie wszystkich pozytywnych elementów zarówno w innych wyznaniach chrześcijańskich, jak i religiach niechrześcijańskich.

Jesteśmy wdzięczni O. G. Concettiemu za opracowanie i wydanie książki zawierającej streszczenia referatów wygłoszonych na I Międzynarodowym Kongresie Teologii Soborowej, tym bardziej dlatego, że zrobił to niemal w trzy miesiące po zakończeniu się Kongresu, a jeszcze na długo przed tym zanim ukażą się urzędowe akta tegoż Kongresu.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK