

# RUCH BIBLIJNY i LITURGICZNY

---

ROK LXIV (2011) · NUMER 4 · ISSN 0209-0872

---

## ARTYKUŁY

---

- KS. PAWEŁ PODESZWA · „Trzeba, abyś w Rzymie zaświadczył o Mnie” (Dz 23, 11b).  
Rzym w Dziejach Apostolskich.....293
- KS. JERZY STEFAŃSKI · Prymat historyczności czytań hagiograficznych  
w księdze *Liturgii godzin*. Kwestie redakcyjne .....309
- KS. ROBERT J. WOŹNIAK · Historyczno-teologiczne podstawy teorii  
wydarzenia liturgicznego zorientowanej trynitarnie.....331

## SPRAWOZDANIA · WIADOMOŚCI

---

- KS. KAZMIERZ PANUŚ · Sprawozdanie prezesa Polskiego Towarzystwa  
Teologicznego za rok 2010.....357
- KS. HENRYK SŁAWIŃSKI · Spotkanie homiletów Arbeitsgemeinschaft für Homiletik  
(Monachium, 27–30 września 2010) .....368
- KS. STANISŁAW WRONKA · *Pismo Święte w życiu i misji Kościoła*. Międzynarodowy  
Kongres nt. adhortacji apostołskiej *Verbum Domini* (Rzym, 2–4 grudnia 2010) ...371
- KS. JANUSZ MIECZKOWSKI, JAROSŁAW A. SUPERSON SAC · Sympozjum liturgiczne  
*Znaczenie i działalność Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów*  
(Wrocław, 17 maja 2011).....374
- KS. JANUSZ MIECZKOWSKI, JAROSŁAW A. SUPERSON SAC · IX Międzynarodowe  
Sympozjum Liturgiczne *Ars liturgica. L'arte a servizio della liturgia*  
(Monastero di Bose, 2–4 czerwca 2011) .....376

## RECENZJE

---

379

## TABLE OF CONTENTS

### ARTICLES

---

- P. PODESZWA · „You must also bear witness in Rome” (Acts 23, 11). Rome in the Acts of the Apostles .....293
- J. STEFAŃSKI · The primacy of the historicity of hagiographic readings in the book of the *Liturgy of the Hours*. Editorial issues .....309
- R. J. WOŹNIAK · Historical-systematic fundaments of the Trinitarian theory of the liturgical event .....331

### REPORTS · NEWS

---

- K. PANUŚ · Annual report of the president of Polish Theological Society for the year 2010.....357
- H. SŁAWIŃSKI · Meeting of homilists of the Arbeitsgemeinschaft für Homiletik (Munich, 27–30 September 2010) .....368
- S. WRONKA · *Sacred Scripture in the Life and Mission of the Church*. International Congress on the Apostolic Exhortation *Verbum Domini* (Rome, 1–4 December 2010) .....371
- J. MIECZKOWSKI, J. A. SUPERSON SAC · Liturgical symposium *Significance and activities of the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments* (Wrocław, 17 May 2011).....374
- J. MIECZKOWSKI, J. A. SUPERSON SAC · IXth International Liturgical Conference *Ars liturgica. Art at the service of the liturgy* (Monastery of Bose, 2–4 June 2011) .....376

### REVIEWS

---

ARTYKUŁY

---



KS. PAWEŁ PODESZWA

## „Trzeba, abyś w Rzymie zaświadczył o Mnie” (Dz 23, 11b). Rzym w Dziejach Apostolskich

Księga Dziejów Apostolskich jest „monografią historyczną” pierwotnego Kościoła, która obejmuje około trzydzieści lat życia i działalności pierwszych wspólnot uczniów Chrystusa. Jak stwierdza jeden ze współczesnych autorów żydowskich, Dzieje Apostolskie „oferują prawdziwy wgląd w życie, sposób myślenia i aspiracje pierwszego pokolenia chrześcijan”<sup>1</sup>. Zgodnie z programem literackim i teologicznym wyrażonym na samym początku księga opowiada o rozszerzaniu się wiary w Jezusa, Mesjasza i Syna Bożego „w Jerozolimie, Judei, Samarii i aż po krańce ziemi” (Dz 1, 8). Głoszenie ewangelii Jezusa stanowiło centrum misyjnego zaangażowania Jego świadków, którzy opowiadali i przypominali życie i nauczanie Jezusa z Nazaretu oraz w świetle doświadczenia paschalnego coraz pełniej odkrywali działanie Boga w Nim i w życiu Jego uczniów. Ta radosna i pełna nadziei dobra nowina musiała dotrzeć do wielu, stąd autor z taką pasją opowiada o misyjnej działalności pierwotnego Kościoła, który niesie ewangelię coraz dalej „aż po krańce ziemi”. Nie dziwi zatem fakt, że w Dziejach Apostolskich, najczęściej w Nowym Testamencie, pojawia się nazwa Rzymu (Ῥώμη), stolicy cesarstwa rzymskiego: pięć razy (18, 2; 19, 21; 23, 11; 28, 14, 16), oprócz Dziejów Apostolskich jeszcze tylko w Rz 1, 7. 15 oraz 2 Tm 1, 17<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> G. Vermes, *Twarze Jezusa*, Kraków 2008, s. 185.

<sup>2</sup> Do tych miejsc można jeszcze dodać 1 P 5, 13, gdzie nie występuje wprost nazwa Rzym, ale autor listu wspomina „Babilon”, co jest powszechnie interpretowane jako odniesienie do stolicy cesarstwa: „Pozdrawia was wspólnota w Babilonie, wybrana razem z wami, a także Marek, mój syn”. Niektóre rękopisy (np. 2138) mają w miejscu „Babilon” nazwę „Rzym”. Nazwę dawnej stolicy imperium babilońskiego należy ro-

Przedmiotem naszej refleksji będzie pięć tekstów z Dziejów Apostolskich, w których pojawia się nazwa Rzym. Stawiamy pytanie o znaczenie tego miasta w drugiej części podwójnego dzieła Łukasowego<sup>3</sup>: czy chodzi tylko o informacje natury geograficznej, związane z rozwojem i przemieszczaniem się chrześcijaństwa w kierunku stolicy imperium, czy należy raczej widzieć w tym pewien zamierzony przez autora program i znaczenie teologiczne.

### „Klaudiusz nakazał opuścić Rzym wszystkim Żydom” (18, 2)

Pod koniec drugiej wyprawy misyjnej, o której opowiadają Dzieje Apostolskie w 15, 36–18, 22<sup>4</sup>, po pobycie w Atenach i znanej mowie na Areopagu (17, 16–34) Paweł przybył do Koryntu (18, 1) na początku 50 roku (luty–marzec)<sup>5</sup>. W tym czasie miasto<sup>6</sup> liczyło ponad pół miliona mieszkańców. W czasach rzymskich zawdzięczało ono swój rozwój dogodnemu położeniu pod względem handlowym między dwoma morzami, a także wpływowi administracji rzymskiej. Jednak mimo rozwoju gospodarczego Korynt nie stał się nigdy znanym ośrodkiem myśli

---

zumień w sensie przenośnym jako kryptonim Rzymu. Podobnie w Ap 14, 8; 16, 19; 18, 2. 10. 21 oraz *Apokalipsie Barucha* (11, 1; 67, 7; 77, 12. 17) – zob. S. Hałas, *Pierwszy List św. Piotra*, Częstochowa 2007, s. 350. 355–356. Podobnie J. Gnilk, *Piotr i Rzym. Obraz Piotra w pierwszych dwu wiekach*, Kraków 2002, s. 131, uważa, że „Pierwszy List Piotra wpisuje się w żydowsko-chrześcijańską tradycję apokaliptyczną, w której symboliczne imię „Babilon” zaczęto nadawać Rzymowi, jako miejscu bezbożności i występku”.

<sup>3</sup> Powszechnie przyjmuje się dzisiaj opinię, że Łukasz jest autorem zarówno Ewangelii, jak i Dziejów Apostolskich. Często mówi się o dwudziele Łukasowym – zob. J. Załęski, *Teofil w kontekście prologu w dziele Łukasza* (Łk 1, 1–4; Dz 1, 1–2), [w:] W. Chrostowski, *Ex Oriente Lux. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 65. rocznicę urodzin*, Warszawa 2010, s. 609, przypis 2 wraz z wieloma odniesieniami bibliograficznymi.

<sup>4</sup> Szczegółowiej na temat drugiej wyprawy misyjnej zob. W. Rakocy, *Paweł Apostołem Żydów i pogan*. Łukasowski obraz powstania i rozwoju Pawłowych wspólnot, Kraków 1997, s. 83–117.

<sup>5</sup> Datację życia i pism Apostoła przyjmujemy za W. Rakocy, *Paweł Apostołem. Chronologia życia i pism*, Częstochowa 2003. Tablica chronologiczna życia i piśmiennictwa apostoła Pawła znajduje się na s. 385–387.

<sup>6</sup> Na temat Koryntu zob. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian*, Częstochowa 2009, s. 29–42, gdzie autor omawia kolejno położenie geograficzne miasta, rys historyczny, infrastrukturę miasta w czasach rzymskich, ekonomię, przemysł, sztukę, a także początki chrześcijaństwa w Koryncie.

filozoficznej czy literackiej tak jak Ateny. Słynął jednak jako miejsce i jednocześnie symbol niemoralności i rozwiązanego życia<sup>7</sup>.

Według *Dziejów Apostolskich*, kiedy Paweł przybył do Koryntu z odalonych około 60 km Aten, znalazł oparcie w żydowskim małżeństwie Akwili i Pryscyllii, którzy już prawdopodobnie stali się chrześcijanami<sup>8</sup>. Dowiadujemy się najpierw, że Akwila był „Żydem pochodzącym z Pontu, który wraz ze swoją żoną Pryscyllą przybył niedawno z Italii” (18, 2). Następna część wersetu wyjaśnia, że ich obecność w Koryncie nie była efektem ich wolnej czy zamierzonej decyzji, ale znaleźli się tam, ponieważ „Klaudiusz nakazał bowiem opuścić Rzym wszystkim Żydom” (διὰ τὸ διατεταχέναι Κλαύδιον χωρίζεσθαι πάντας τοὺς Ἰουδαίους ἀπὸ τῆς Ῥώμης). Właśnie w kontekście tej informacji o wypędzeniu Żydów ze stolicy cesarstwa po raz pierwszy pojawia się w *Dziejach Apostolskich* nazwa Rzym. Fakt ten znany jest także z innych źródeł, szczególnie ze świadectwa Swetoniusza, rzymskiego autora biografii cesarzy, który stwierdza: „Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Romae expulit”<sup>9</sup>. Prawdopodobnie przyczyną edyktu Klaudiusza, który zwykle jest datowany między 25 stycznia 49 roku a 24 stycznia 50 roku<sup>10</sup>, były zamieszki wśród Żydów zamieszkujących Rzym, wzniecone z powodu niejakiego Chrestosa (Christusa), który zgodnie z przekonaniem Swetoniusza miał osobiście wzniecać niepokój. *Dzieje Apostolskie* stwierdzają jedynie, że Klaudiusz wypędził „wszystkich Żydów” (πάντας τοὺς Ἰουδαίους), co nie wydaje się możliwe, ponieważ w Rzymie w tym czasie była liczna diaspora żydowska<sup>11</sup>. Skoro małżonkowie zostali jed-

<sup>7</sup> Znane było określenie „postępować po koryncku” na oznaczenie uprawiania w wyszukany sposób rozpusty – zob. J. M. Czernski, *Pierwszy List św. Pawła do Koryntian*, t. 1, Opole 2006, s. 41.

<sup>8</sup> H. Langkammer, *Dzieje Apostolskie*, Lublin 2008, s. 208; W. Rakocy, *Paweł Apostoł Żydów i pogan*, dz. cyt., s. 107. Co prawda tekst *Dziejów Apostolskich* podkreśla, że byli Żydami, ale nie przekreśla to możliwości, że stali się już chrześcijanami. Ponadto w kontekście wzmianki o wypędzeniu Żydów z Rzymu, być może Łukaszowi chodzi o podkreślenie ich żydowskiego pochodzenia – zob. H. Conzelmann, *Acts of the Apostles*, Philadelphia 1987, s. 151.

<sup>9</sup> Tekst świadectwa Swetoniusza cytują za R. Pesch, *Atti degli apostoli*, Assisi 1992, s. 702.

<sup>10</sup> Na temat datacji tego wydarzenia zob. W. Rakocy, *Paweł Apostoł*, dz. cyt., s. 102–107.

<sup>11</sup> Według R. Pesch, *Atti*, dz. cyt., s. 702 mogło być około 50 tysięcy Żydów. Wielu autorów podaje różną liczbę diaspyry żydowskiej w Rzymie w I wieku. Przegląd róż-

nak wypędzeni z Rzymu, świadczy to pośrednio, że byli szczególnie aktywni we wspólnocie rzymskiej, a ich umiejętności zaangażowania potwierdza także późniejsza ich działalność w Koryncie, Efezie i ponownie w Rzymie<sup>12</sup> (1 Kor 16, 19; Rz 16, 3–4).

Według *Dziejów Apostolskich* Akwila i Pryscylla przybyli „niedawno” do Koryntu z Italii (προσφάτως ἐληλυθότα ἀπὸ τῆς Ἰταλίας). Ta wzmianka może odgrywać ważną rolę dla Łukasza, ponieważ sugeruje ona, że małżonkowie byli w Koryncie krótko, a zatem nie można ich uważać za założycieli pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej w tym mieście. Uczynił to dopiero Paweł zgodnie z tym, co czytamy w 1 Kor 3, 6. Mimo że Akwila i Pryscylla przebywali w Koryncie od niedawna, zadomowili się tam na tyle, że mogli udzielić schronienia i pomocy nowemu przybyszowi z Aten. Łukasz informuje czytelnika, że Paweł zamieszkał u nich, ponieważ wykonywał ten sam zawód wyrabiania namiotów (18, 3)<sup>13</sup>. W ten sposób małżonkowie, którzy przybyli z Rzymu, pomogli Pawłowi odnaleźć się w nowym miejscu, zapewniając pracę oraz dach nad głową. Od tego momentu Akwila i Pryska<sup>14</sup> pozostali przyjaciółmi apostoła oraz czynnie uczestniczyli w jego misji ewangelizacyjnej (por. 18, 18. 26; Rz 16, 3; 1 Kor 16, 19; 2 Tm 4, 19).

Pierwsze przywołanie stolicy cesarstwa w *Dziejach Apostolskich* nie wydaje się mieć jakiegoś szczególnego znaczenia teologicznego. Jest raczej informacją geograficzną, która wyjaśnia powód przybycia Akwili i Pryscylli do Koryntu. Poprzez nawiązanie jednak do konkretnego wydarzenia historycznego (edyktu cesarza Klaudiusza z 49 roku),

---

nych opinii można znaleźć w R. Penna, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo 1991, s. 46, przypis 53. Sam autor dowodzi, że mogło być około 20 tysięcy Żydów.

<sup>12</sup> Prawdopodobnie Akwila i Pryscylla powrócili do Rzymu, co było możliwe po śmierci cesarza Klaudiusza w 54 roku. Neron cofnął bowiem dekret. Paweł pozdrawia ich w zakończeniu Listu do Rzymian. Apostoł miał zamiar przybyć do Rzymu i liczył na życzliwość i pomoc wspólnoty w przygotowaniu wyprawy do Hiszpanii (Rz 15, 24. 26). Tak oddane mu małżeństwo mogło odegrać ważną rolę w lokalnej wspólnocie rzymskiej, przygotowując ją na przybycie Pawła do stolicy cesarstwa – zob. W. Rakocy, *Paweł Apostoł*, dz. cyt., s. 272.

<sup>13</sup> Na temat zawodu Pawła zob. J. A. Fitzmyer, *Gli Atti degli Apostoli. Introduzione e commento*, Brescia 2003, s. 657.

<sup>14</sup> W Listach Pawłowych Pryscylla jest nazywana przy pomocy zdrobnienia Pryska (Rz 16, 3; 1 Kor 16, 19 oraz 2 Tm 4, 19).



umożliwia datację pobytu Pawła w Koryncie, a tym samym całej drugiej podróży misyjnej, która musiała rozpocząć się wiosną 47 roku.

### „Muszę jeszcze zobaczyć Rzym” (19, 21)

Podczas kolejnej podróży misyjnej Paweł przebywał przez jakiś czas w Efezie. Położenie miasta sprzyjało pracy ewangelizacyjnej, a główne szlaki komunikacyjne, które się tam zbiegały, zapewniały szybki i łatwy kontakt z innymi prowincjami Azji. Łukasz skoncentrował swoją uwagę na opowiadaniu o działalności apostoła, poprzez którego „Bóg czynił niezwykle cuda” (19, 11), podkreślając w ten sposób sukcesy apostolskiej działalności Pawła. Zresztą on sam wspomina o tym w 1 Kor 16, 9, pisząc, że przed Ewangelią „otwarła się wielka i obiecująca brama”, choć Paweł miał także świadomość, że „przeciwnicy są liczni”. Łukasz, opowiadając o pobycie Pawła w Efezie, przytacza kilka epizodów, które jednoznacznie potwierdzają sukcesy ewangelizacyjne: cudotwórcza działalność apostoła (19, 11–12), zwycięska konfrontacja z praktykującymi magię (19, 19). Ten okres działalności Pawła został podsumowany przez Łukasza w 19, 20 stwierdzeniem, że „mocą Pana słowo rozszerzało się i utwierdzało”<sup>15</sup>.

W trakcie pobytu w Efezie Paweł podjął decyzję udania się do Jerozolimy poprzez Macedonię i Achaję. Bezpośrednim powodem takiej decyzji było dostarczenie do Jerozolimy składki, która została zebrana na potrzeby tamtejszej wspólnoty. Być może Paweł miał zamiar odwiedzić jeszcze inne wspólnoty w Macedonii i Achai, gdzie także przeprowadzono składkę dla braci w Jerozolimie, choć Łukasz wprost tego nie pisze. Jednocześnie w tym samym momencie Paweł postanowił udać się także do Rzymu. Autor Księgi informuje nas o tym, przytaczając bezpośrednio w 19, 21 postanowienie Pawła: „A skoro już tam przybędę – powiedział Paweł – muszę jeszcze zobaczyć Rzym” (εἰπὼν ὅτι μετὰ τὸ γενέσθαι με ἐκεῖ δεῖ με καὶ Ῥώμην ἰδεῖν). Można zatem powiedzieć, że od tego momentu rozpoczęła się podróż Pawła do Rzymu, która jednak wiodła przez Jerozolimę. Kiedy czytamy zapis Łukaszowy o początku tej podróży oraz o decyzji Pawła udania się do stolicy cesarstwa (19, 21–22),

<sup>15</sup> Według niektórych komentatorów werset ten rozpoczyna ostatnią sekcję księgi – zob. W. G. Kümmel, *Introduction to the New Testament*, London 1975, s. 154–156.

uderza paralelizm<sup>16</sup> między tym tekstem a wprowadzeniem do podróży Jezusa do Jerozolimy w Łk 9, 51–52. Zależności literackie ilustruje poniższy schemat:

Dz 19, 21–22

Ὡς δὲ ἐπληρώθη ταῦτα,

ἤθετο ὁ Παῦλος ἐν τῷ πνεύματι

πορεύεσθαι

εἰς Ἱεροσόλυμα

εἰπὼν ὅτι μετὰ τὸ γενέσθαι με

ἐκεῖ δεῖ με καὶ Ῥώμην ἰδεῖν

ἀποστείλας δὲ εἰς τὴν Μακεδονίαν

δύο τῶν διακονούντων αὐτῷ

Łk 9, 51–52

Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι

τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ

καὶ αὐτὸς τὸ πρόσωπον ἐστήρισεν

τοῦ πορεύεσθαι

εἰς Ἱερουσαλήμ

καὶ ἀπέστειλεν

ἄγγέλους πρὸ προσώπου αὐτοῦ

Mamy zatem cztery elementy, które powracają w obu tekstach: (1) wspomnienie zakończenia jakiegoś etapu; (2) decyzja udania się do Jerozolimy (i Rzymu w przypadku Pawła); (3) wysłanie posłańców, którzy poprzedzają głównych bohaterów; (4) podróż jako realizacja woli Boga<sup>17</sup>.

W ten sposób dla Łukasza początek podróży Pawła do Rzymu przez Jerozolimę jest analogicznym wydarzeniem do decyzji Jezusa, który postanowił udać się do Jerozolimy. Nie chodzi tylko o zwykłe powtórzenie, ale w ten sposób Łukasz daje do zrozumienia, że zamierzone udanie się do stolicy cesarstwa jest wynikiem przede wszystkim wypełniania się woli Bożej. Najpierw obie formy czasownikowe, które nawiązują do „wypełnienia się czasu” (ἐπληρώθη oraz συμπληροῦσθαι), wskazują, że nadchodzi i rozpoczyna się nowy okres przewidziany przez Boga, który przyniesie ważne wydarzenia w historii zbawienia. W przypadku Pawła decyzja udania się do Jerozolimy, a potem do Rzymu została powzięta „w duchu” (ἐν τῷ πνεύματι), co może być rozumiane jako wewnętrzna decyzja w duchu ludzkim, ale także jako postanowienie, które jest owocem wolnego posłuszeństwa Pawła wobec Bożego planu<sup>18</sup>. Wskazuje na to także kolejny element tekstu. Paweł mówi, że „musi zobaczyć jeszcze Rzym” (δεῖ με καὶ

<sup>16</sup> Według J.-N. Aletti, *Il racconto come teologia. Studio narrativo del terzo vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli*, Bologna 2009, s. 71–103 używanie paralelizmów jest dominującą techniką literacką Łukasza. Autor przytacza wiele przykładów. Zestawienie paralelizmów między Jezusem a Pawłem ilustruje tabela na s. 83–84.

<sup>17</sup> E. R. Martinez, *Luca - Atti. Un viaggio spirituale* (ad uso degli studenti), Roma 1999, s. 41.

<sup>18</sup> R. Pesch, *Atti*, dz. cyt., s. 738. Niektórzy chcieliby widzieć tutaj bezpośredni wpływ Ducha Świętego. Przeciwno takiej interpretacji występuje J. A. Fitzmyer, *Gli Atti*, dz. cyt., s. 686.

Ῥώμην ἰδεῖν). Użycie formy czasownika δεῖ jest charakterystyczne dla wyrażenia konieczności wypełnienia się planu samego Boga (podobnie 9, 16; 23, 11)<sup>19</sup>. Zatem zamierzona podróż do Rzymu jest zgodna całkowicie z Bożymi zamiarami. Stolica cesarstwa staje się zatem celem podróży Pawła, ponieważ także tam ma zanieść Jezusową ewangelię, co staje się jeszcze bardziej oczywiste w świetle następnego tekstu.

### „Trzeba, abyś w Rzymie zaświadczył o Mnie” (23, 11)

Paweł przybył do Jerozolimy (21, 17) i „opowiedział szczegółowo, czego Bóg dokonał dzięki jego pracy wśród pogan” (21, 18). Jednak od samego początku jego pobyt we wspólnocie wywołał pewne niepokoje i napięcia podsycane przez radykalnych chrześcijan pochodzenia żydowskiego, którzy zarzucali Apostołowi wzywianie do odstąpienia od Prawa Mojżeszowego (21, 21). To było też przyczyną zamieszek na terenie świątyni w Jerozolimie (21, 27–28), w wyniku których Paweł został zatrzymany przez Rzymian (22, 29), a następnie postawiony przed Wysoką Radą (22, 30). Po przesłuchaniu, które nie pozwoliło ustalić winy Pawła, a jeszcze bardziej skłóciło i doprowadziło do sporów wewnątrz Sanhedrynu (23, 10), apostoł został odesłany do koszar, które znajdowały się w twierdzy Antonia. Tam w nocnym widzeniu zobaczył zmartwychwstałego Jezusa, który mu powiedział: „Odwagi! Trzeba, abyś i w Rzymie zaświadczył o Mnie, tak jak to uczyniłeś w Jerozolimie” (θάρασει· ὡς γὰρ διεμαρτύρω τὰ περὶ ἐμοῦ εἰς Ἱερουσαλήμ, οὕτω σε δεῖ καὶ εἰς Ῥώμην μαρτυρῆσαι).

Słowa Zmartwychwstałego nawiązują niewątpliwie do zamiaru Pawła wyrażonego wcześniej w 19, 21. Teraz to sam Jezus nie tylko dodaje mu odwagi i wspiera w chwili próby, ale potwierdza Pawłową decyzję udania się do Rzymu. To, co dotychczas mogło się wydawać tylko pomysłem Pawła, zostaje uznane i potwierdzone autorytetem samego zmartwychwstałego Pana. Ponadto wcześniej była mowa o zamiarze Apostoła, aby „zobaczyć Rzym” (καὶ Ῥώμην ἰδεῖν), który teraz słowami Jezusa zostaje

<sup>19</sup> Jezus używa tego samego czasownika w pierwszej zapowiedzi konieczności męki, śmierci i zmartwychwstanie (Łk 9, 22) – zob. E. R. Martinez, *Luca - Atti*, dz. cyt., s. 42. Na temat tej formy czasownika jako wyrazu „konieczności Bożej” („la necessità divina”) zob. s. 49–52.

sprecyzowany jako „dawanie świadectwa o Jezusie” (καὶ εἰς Ῥώμην μαρτυρήσαι.)<sup>20</sup>. Paweł ma zatem zanieść świadectwo o Jezusie, podobnie jak to czynił w Jerozolimie, aż do Rzymu. Misja niesienia świadectwa jest związana z głoszeniem ewangelii<sup>21</sup>, przywoływaniem w pamięci życia Jezusa i wydarzeń, poprzez które dokonało się zbawienie świata, przede wszystkim wydarzenia paschalnego. Podobnie jak wcześniej, wszystko jest wynikiem realizującego się Bożego planu zbawczego (οὕτω σε δεῖ). Tak więc podróż Pawła do Rzymu będzie rozumiana jako wypełnienie Bożego planu, aby świadectwo o Jezusie mogło dotrzeć do stolicy imperium. Kolejny raz Rzym staje się celem misji ewangelizacyjnej Pawła, która wynika z Bożych zamiarów i zostaje jednoznacznie potwierdzona przez Chrystusa zmartwychwstałego. Jednocześnie Łukasz nadaje także interpretację wydarzeniom w Jerozolimie. Są one okazją do dawania świadectwa o Jezusie i jednocześnie przygotowują Pawła do podróży w kierunku Rzymu. Wszystko jest zgodne z Bożym planem, który konsekwentnie się realizuje. W ten sposób Łukasz zapowiada także dalszy ciąg Dziejów Apostolskich, które opowiadają o podróży Pawła do Rzymu.

### „Wreszcie udaliśmy się do Rzymu” (28, 14)

Paweł został wkrótce przeniesiony do więzienia w Cezarei Nadmorskiej (23, 23), gdzie stanął przed Feliksem (23, 2–27), a następnie przed prokuratorem Porcjuszem Festusem (25, 6–12). Podczas przesłuchania Paweł skorzystał z przywileju, które dawało mu obywatelstwo rzymskie, i odwołał się do cesarza rzymskiego (25, 12). Podczas długiej mowy wygłoszonej przed królem Herodem Agryppą II i jego siostrą Berenike Paweł był tak przekonywujący, że król nawet zaproponował Festusowi, że można byłoby go uwolnić, gdyby nie wcześniejsze odwołanie do cesarza (26, 27). Rozpoczęła się zatem podróż w kierunku Rzymu, która jednak okazała się długa i pełna nieprzewidzianych sytuacji. Jak opowiadają Dzieje

<sup>20</sup> Przytoczone tutaj słowa Jezusa przypominają także wypowiedź Pawła z 22, 21, kiedy przemawiając w świątyni jerozolimskiej, wspomina swoją rolę w kamienowaniu Szczepana (22, 20) – pilnował szat zabójców. W tym kontekście mówi: „Pan mi powiedział: «Idź, bo posłę cię daleko, do pogan»” (22, 21).

<sup>21</sup> R. Filippini, *Per una teologia lucana della testimonianza. Un'indagine nel libro degli Atti degli Apostoli*, [w:] *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare*, Roma 2000, s. 101–118.

Apostolskie, po drodze Paweł doświadczył różnego rodzaju niebezpieczeństw i przeciwności, łącznie z rozbięciem statku i koniecznością spędzenia zimy na Malcie. Na początku wiosny 59 roku Paweł wyruszył statkiem z Malty w kierunku Italii. Przybył do Syrakuz, gdzie pozostał trzy dni (28, 12), następnie do Regium (28, 13) oraz Puteoli, gdzie spędził tydzień u tamtejszych chrześcijan (28, 14a). Po pobycie w tym mieście portowym leżącym na północ od dzisiejszego Neapolu Paweł rozpoczął ostatni pieszy etap podróży do Rzymu: „Wreszcie udaliśmy się do Rzymu” (καὶ οὕτως εἰς τὴν Ῥώμην ἦλθαμεν). Podróż ta mogła trwać około tygodnia. Paweł i jego towarzysze przechodzili z pewnością obok Formii, gdzie znajdował się grób Cycerona. Od Terraciny droga wiodła przez tzw. bagna pontyjskie, które August osuszył, prowadząc obok drogi kanał, który mógł być wykorzystany do przewożenia ciężarów<sup>22</sup>. Chrześcijanie rzymscy musieli się dowiedzieć o przybyciu Pawła, bo jak nas informują Dzieje Apostolskie, wyszli mu na spotkanie „aż do Forum Appiusza i Trzech Gospód”<sup>23</sup> (28, 15). W ich towarzystwie Paweł dotarł do Wiecznego Miasta. Było to olbrzymie miasto tętniące życiem, które według szacunków mogło mieć około miliona mieszkańców. Większość z nich należała do klas niższych. Byli to niewolnicy, plebejusze, wyzwoleńcy oraz liczni imigranci, którzy przybywali do Rzymu w poszukiwaniu pracy jako rzemieślnicy czy kupcy. Liczną rzeszę mieszkańców ówczesnego Rzymu stanowili przybysze ze Wschodu, często zamieszkujący osobne dzielnice. Wśród nich bardzo silną i zwartą kolonię stanowili Żydzi, co także potwierdzają wykopaliska archeologiczne, które odsłaniają szereg synagog i cmentarzy żydowskich pochodzących z I wieku. To właśnie w obrębie tych wspólnot żydowskich pojawiło się chrześcijaństwo w Rzymie<sup>24</sup>.

Kiedy Paweł przybył do Rzymu, został osiągnięty zamierzony i wyznaczony przez samego Boga cel podróży apostoła. Jego świadek przyszedł z ewangelią do stolicy cesarstwa. Jest jednak oczywiste, że to nie Paweł

<sup>22</sup> A. Paciorek, *Paweł Apostoł – Pisma*, cz. 1, Tarnów 1997, s. 74.

<sup>23</sup> Forum Appii znajdowało się 65 km od Rzymu, zaś Tres Tabernae około 50 km od stolicy – zob. J. A. Fitzmyer, *Gli Atti*, dz. cyt., s. 838.

<sup>24</sup> A. Paciorek, *Paweł Apostoł*, dz. cyt., s. 190. Na temat początków chrześcijaństwa w Rzymie zob. R. Penna, *Lettera ai Romani*, t 1: *Rm 1-5. Introduzione, versione, commento*, Bologna 2007, s. 20–39. Na temat historii miasta zob. J. A. Fitzmyer, *Gli Atti*, dz. cyt., s. 656–657 wraz z podstawową bibliografią dotyczącą historii Rzymu.

jako pierwszy przyniósł ewangelię do Rzymu, bo chrześcijaństwo dotarło do stolicy już w latach czterdziestych pierwszego wieku, choć same jego początki w Rzymie nie są dobrze udokumentowane<sup>25</sup>. Dla Łukasza jednak jest ważne, że nastąpiło przejście Pawła ze świadectwem o Chrystusie z Jerozolimy do Rzymu. Autor *Dziejów Apostolskich* pojmował bowiem misję pierwotnego Kościoła i samego Pawła jako głoszenie ewangelii Jezusowej między Jerozolimą a Rzymem, co było równoznaczne z objęciem dwóch światów: żydowskiego i pogańskiego jednocześnie<sup>26</sup>.

„W Rzymie pozwolono mu zamieszkać  
w domu prywatnym” (28, 16)

Po przybyciu Pawła do Rzymu zastosowano wobec niego areszt domowy. Pozwolono mu zamieszkać w prywatnym mieszkaniu pod strażą żołnierza (‘Οτε δὲ εἰσήλθομεν εἰς Ῥώμην, ἐπετράπη τῷ Παύλῳ μένειν καθ’ ἑαυτὸν σὺν τῷ φυλάσσουντι αὐτὸν στρατιώτῃ). Paweł nie był zatem traktowany jako zagrożenie dla porządku publicznego. Miał spokojnie czekać na rozsądzenie jego sprawy przez trybunał cesarski. Prawdopodobnie chrześcijanie rzymscy pomogli Pawłowi znaleźć mieszkanie w stolicy, a pomimo pozostawania pod strażą żołnierza apostoł cieszył się dość znaczną swobodą przyjmowania gości. Mógł bez przeszkód spotykać się z innymi ludźmi. Jak informują nas *Dzieje Apostolskie*, już po trzech dniach zaprosił do siebie przedstawicieli wspólnoty żydowskiej w Rzymie (28, 17), wobec których wyjaśnił powody swego uwięzienia (28, 17–20) oraz rozpoczął misję głoszenia ewangelii Jezusa (28, 23–31).

Najpierw warto zwrócić uwagę na to, że Paweł po przybyciu do Rzymu, stolicy świata pogańskiego, podjął misję wobec Żydów z diaspory rzymskiej. Być może kolejny raz Łukasz w ten sposób zwraca naszą uwagę, że pobyt Pawła w Rzymie, który w naturalny sposób mógłby się kojarzyć z misją wśród pogan, nie wyklucza w żaden sposób Żydów z kręgu jego misyjnych zainteresowań. To oni stają się w pierwszym rzędzie adresatami jego ewangelii. Paweł w swojej działalności misyjnej był bardzo gorliwy:

<sup>25</sup> R. Penna, *L’apostolo Paolo*, dz. cyt., s. 64–76.

<sup>26</sup> D. Marguerat, *Luc-Actes entre Jérusalem et Rome. Un procédé lucanien de double signification*, „*New Testament Studies*” 45 (1999), s. 70–87. Autor zwraca uwagę, że całe dzieło Łukasze rozpoczyna się w Jerozolimie (Łk 1–2), a kończy w Rzymie (Dz 28).

„od rana do wieczora przekonywał ich do wiary w Jezusa Chrystusa” (28, 23), szukając odpowiednich argumentów w tradycji żydowskiej, powołując się „na Prawo, Mojżesza i na Proroków” (28, 23). Jak bywało to wcześniej, tak i teraz Paweł zdołał przekonać niektórych, inni zaś nie uwierzyli (28, 24). Wobec takiego faktu Paweł stwierdza jednoznacznie, nawiązując do proroctwa Izajasza, że „zbawienie Boże zostało skierowane do pogan i oni je usłyszą”. W ten sposób Paweł, wychodząc od swojego osobistego doświadczenia misyjnego, prorocko zapowiada, że ewangelia głoszona będzie poganom i oni ją usłyszą, to znaczy uwierzą i przyjmą ją w posłuszeństwie samemu Bogu.

Ostatnie dwa wersety, które stanowią zakończenie otwarte księgi, informują nas, że Paweł pozostał dwa lata (od wiosny 59 do wiosny 61) w wynajętym przez siebie mieszkaniu i przyjmował wszystkich, którzy przychodzili do niego (28, 30). Łukasz wspomina, że Paweł „przyjmował wszystkich” (ἀπεδέχετο πάντας), co może oznaczać poszczególne osoby, ale także „wszystkich”, to znaczy zarówno Żydów, jak i pogan<sup>27</sup>. Tak zatem misja Pawła obejmuje wszystkich bez wyjątku, nawet w Rzymie pozostaje on apostołem Żydów i pogan. W ten sposób Paweł wiernie wypełnia swoje powołanie bycia świadkiem Jezusa wobec wszystkich ludzi (Dz 22, 15).

Paweł „nauczał o królestwie Bożym i o Panu Jezusie Chrystusie odważnie i bez przeszkód” (κηρύσσων τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ διδάσκων τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ πάσης παρρησίας ἀκωλύτως). To zakończenie nawiązuje niewątpliwie do prologu księgi, gdzie Łukasz pisze, że zmartwychwstały Jezus ukazywał się apostołom przez czterdzieści dni i mówił im o tym, co odnosi się do królestwa Bożego (Dz 1, 3):

Dz 1, 3

λέγων

τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ

Dz 28, 31

κηρύσσων

τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ

Paweł podjął to samo zadanie. Jak Jezus zmartwychwstały głosił królestwo Boże w Jerozolimie, tak teraz Paweł czyni dokładnie to samo: głosi królestwo Boże w Rzymie. Apostoł kontynuuje zatem misję samego Chrystusa zmartwychwstałego. W sercu jego kerygmatu jest głoszenie królestwa Bożego oraz „nauczanie tego, co dotyczy Pana Jezusa Chrystusa” (καὶ διδάσκων τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ).

<sup>27</sup> Niektóre manuskrypty (614, 2147) dodają: „Żydzi i Grecy”.



Przepowiadanie Pawła, skoro dotyczy głoszenia królestwa Bożego, musi odnosić się do zmartwychwstałego Pana, Jezusa z Nazaretu, który jest Mesjaszem Izraela. Warto zwrócić uwagę na podobieństwo także konstrukcji gramatycznej pomiędzy Dz 1, 3 a 28, 31. Na początku Łukasz pisze, że Jezus mówił apostołom o tym wszystkim, co odnosi się do królestwa Bożego”, w zakończeniu Paweł naucza „o tym wszystkim, co odnosi się Pana Jezusa Chrystusa”:

Dz 1, 3

λέγων

τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ

Dz 28, 31

διδάσκων

τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ

Dla Łukasza jest zatem oczywista tożsamość królestwa Bożego i Jezusa Chrystusa, zmartwychwstałego Pana. Mamy zatem istotne elementy pierwotnego kerygmatu chrześcijańskiego. Na tym polega także misja Pawła, o której mówił mu wcześniej sam Jezus w 23, 11. Paweł miał dawać świadectwo o Jezusie, a zatem przywoływać w pamięci i głosić Jezusa historycznego, Mesjasza Izraela, który poprzez wydarzenie paschalne śmierci i zmartwychwstania jest Panem i w Nim objawia się i przychodzi królestwo Boże.

Paweł podjął się tego zadania głoszenia ewangelii i dawania świadectwa o Jezusie „z całą odwagą” (μετὰ πάσης παρρησίας) tak jak Piotr i Jan w Jerozolimie (Dz 4, 13) oraz „bez przeszkód” (ἀκωλύτως). To ostatnie emfaticzne stwierdzenie Łukasz na samym końcu księgi podkreśla, że mimo iż Paweł znajduje się w areszcie domowym, słowo Boże nie uległo skrępowaniu i bez przeszkód może się rozszerzać (2 Tm 2, 9). W ten sposób ewangelia Jezusa dotarła „aż po krańce ziemi” (Dz 1, 8)<sup>28</sup>. Cel został osiągnięty, polecenie Jezusa zrealizowane, Łukasz może zakończyć także swoje opowiadanie<sup>29</sup>. W ten sposób Dzieje Apostolskie są księgą zakończoną, a jednocześnie otwartą, bo słowo Boże będzie ciągle z odwagą głoszone przez następnych świadków Jezusa, którzy poniosą Jego ewangelię po kolejne krańce ziemi.

<sup>28</sup> J. A. Fitzmyer, *Gli Atti*, dz. cyt., s. 848–849.

<sup>29</sup> A. Decaux, *Święty Paweł*, Warszawa 2006, s. 229.



## Podsumowanie

Nazwa stolicy imperium rzymskiego jest przywołana pięciokrotnie w Dziejach Apostolskich, które opowiadają o rozszerzaniu się ewangelii Jezusowej „aż po krańce ziemi”. Analiza poszczególnych odniesień do Rzymu wykazała, że nie chodzi tylko i wyłącznie o informacje natury geograficznej dotyczące kierunku misji pierwotnego Kościoła i apostoła Pawła. W fakcie przemieszczania się ewangelii ku Rzymowi jest odczytywany Boży plan zbawienia, który obejmuje całą ludzkość, to znaczy zarówno Żydów, jak i pogan. Misja ewangelizacyjna jest postrzegana jako głoszenie ewangelii między Jerozolimą a Rzymem. W mieście Dawidowym wszystko miało swój początek, tam mieszkali przede wszystkim naoczni świadkowie Jezusa, tam zstąpił Duch Święty, który uzdolnił apostołów do bycia świadkami Jezusa najpierw w samej „Jerozolimie, Judei, Samarii i aż po krańce ziemi” (Dz 1, 8). Ale zbawienie nie jest zarezerwowane tylko dla jednego narodu, ono jest dla wszystkich, także dla pogan (Dz 28, 28). Stąd apostołowie rozpoczęli misję, która miała umożliwić wypełnienie Bożego planu zbawienia wszystkich. W tym zadaniu misyjnym szczególnie miejsce zajmował Paweł powołany przez Chrystusa zmartwychwstałego, który stał się apostołem Żydów i pogan. Jego misja rozpoczęła się i trwała w jedności ze wspólnotą jerozolimską oraz z apostołami, choć z upływem lat zaczęła ogarniać coraz to nowe tereny zamieszkiwane zarówno przez Żydów, jak i pogan. Można powiedzieć, że jego apostolska misja dokonywała się między Jerozolimą a Rzymem. Paweł miał świadomość konieczności zaniesienia orędzia zbawczego aż po krańce ziemi wszystkim narodom pod niebem i dlatego sam pragnął udać się do Rzymu (19, 21). Ta jego determinacja przywołuje, jak powiedzieliśmy, postanowienie samego Jezusa pójścia do Jerozolimy, które było przecież jednoznaczne z wypełnieniem się Bożych planów zbawczych. Paweł podjął takie samo postanowienie, pragnąc, aby w ten sposób w nim i poprzez niego mógł się wypełnić Boży zamiar. Następnie sam Jezus objawił się Pawłowi i potwierdził, że jego powołaniem, które wynika z Bożego planu (Dz 22, 15), było dotarcie ze świadectwem o Nim aż do stolicy imperium, aby i tam głosić Jezusa (23, 11). Właściwie od tego momentu wszystko zostało w pewien sposób podporządkowane temu zadaniu, a wydarzenia, w których Paweł

uczestniczył, stały się kolejnymi etapami realizacji planu Bożego, który konsekwentnie, mimo wielu trudności prowadził apostoła do Rzymu. Kiedy tam przybył, natychmiast z wrodzoną sobie gorliwością podjął powierzoną mu misję i odważnie głosił królestwo Boże, i nauczał o Jezusie (28, 31). Jego misja kolejny raz łączyła Żydów i pogan, którzy przyjmując wiarę w Jezusa, zmartwychwstałego Mesjasza, tworzyli jedną wspólnotę uczniów Jezusa Chrystusa. Nie chodziło o zastąpienie misji wśród Żydów ewangelizacją pogan, ale o kontynuację i jedność misji Kościoła adresowanej do wszystkich ludzi.

Rzym jawi się zatem w Dziejach Apostolskich jako symbol realizacji Bożych planów, misji głoszenia dobrej nowiny, która jest przeznaczona dla wszystkich bez względu na przynależność narodową, kulturową i szerokość geograficzną. Rzym jest zatem wpisany w tę „zbawczą geografie” Boga, która wiedzie od Jerozolimy, gdzie dokonano się zbawienie świata, aż po krańce ziemi. Wieczne Miasto staje się symbolem przechodzenia od świata żydowskiego do świata pogańskiego, ale bez wykluczania czy pomijania kogokolwiek. Stolica cesarstwa jest także miejscem kontynuacji misji samego Jezusa oraz odważnego dawania świadectwa Jezusowej ewangelii, którą Paweł poświadczył nie tylko głoszeniem i nauczaniem o Jezusie, ale po kilku zaledwie latach przypieczętował własną krwią świadka-męczennika przelaną właśnie w tym mieście. I tak jak około trzydziestu lat wcześniej ewangelia Jezusowa wyszła z Jerozolimy, aby dotrzeć do Rzymu, tak odtąd z Rzymu promieniuje na cały świat, aby „mocą Pana słowo Boże rozszerzało się i utwierdzało” (Dz 19, 20).

Gniezno

KS. PAWEŁ PODESZWA

## Słowa kluczowe

Rzym, Dzieje Apostolskie, Paweł, misja ewangelizacyjna, świadectwo

## Summary

„You must also bear witness in Rome” (Acts 23, 11).

Rome in the Acts of the Apostles

The article focuses on the analysis of five texts from the Acts of the Apostles where the name Rome (18, 2; 19, 21; 23, 11; 28, 14, 16) is mentioned. The recurrence of the

name of the Empire’s capital does not only constitute purely geographical information. This is because Rome has come to symbolize the mission of spreading the Good News being directed at all people regardless of their nationality or residence. Consequently, Rome is part of God’s “redeeming geography”, which has its beginning in Jerusalem (where salvation took place) and reaches all the corners of the globe. Paul’s mission between Jerusalem and Rome represents the Gospel leaving the Jewish world in order to reach the pagan world without excluding or neglecting anyone in the process. The Empire’s capital is also home to the continuation of the mission of Jesus himself as well as to bearing witness to Jesus’ Gospel in a courageous manner. Paul did not only bear witness to the Gospel through his teachings but also, a few years later, as a witness – martyr through his own blood shed in that very City. And just as thirty years earlier Jesus’ Gospel had taken roots in Jerusalem only to arrive in Rome, so then it radiate from Rome all over the world so that “the word of the Lord could continue to spread with influence and power” (Acts 19, 20).

## Keywords

Rome, the Acts of the Apostles, Paul, evangelising mission, testimony



KS. JERZY STEFAŃSKI

## Prymat historyczności czytań hagiograficznych w księdze *Liturgii godzin*. Kwestie redakcyjne

Za nową redakcją czytań hagiograficznych (zwanymi także historycznymi) nowej posoborowej księgi *Brewiarza rzymskiego* w łonie *Consilium*<sup>1</sup> była odpowiedzialna Grupa studyjna nr 6 (*Coetus a studiis* nr 6 *De lectionibus historicis*)<sup>2</sup>, jedna z jedenastu grup, którym powierzono prace nad kształtem nowej księgi *Brewiarza rzymskiego*. Początek prac Grupy studyjnej nr 6 przypada na połowę kwietnia 1964 roku<sup>3</sup>. Relator wspomnianej grupy B. D. Gaiffier SJ, bollandysta belgijski, przedstawił wtedy na drugim posiedzeniu sesji plenarnej członków *Consilium* (17–20 kwietnia 1964) pierwszą nieco ogólnikową, ale merytoryczną prezentację problemów związanych z czytaniem określonymi jako historyczne. Powyższą sesję bezpośrednio (16 kwietnia) poprzedziły obrady relatorów oraz wybranych konsultorów związanych nie tylko z reformą księgi *Brewiarza rzymskiego*<sup>4</sup>. Na tymże posiedzeniu sprawy

---

<sup>1</sup> Powstanie, organizację i bilans prac tego organu odpowiedzialnego za redakcję posoborowych ksiąg liturgicznych opisuje J. Stefański, *Rola Consilium w posoborowej reformie liturgicznej*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 23 (1985) z. 2, s. 291–310.

<sup>2</sup> Relatorem tejże grupy został mianowany B. De Gaiffier SJ. Był on znanym bollandystą doskonale przygotowanym do realizacji zadań związanych z czytaniem hagiograficznymi (*nota bene* na początku 1967 roku jego funkcję przejął A. Amore OFM). W skład grupy wchodziło: A. Amore OFM, B. Cignitti, J. Lucchesi, J. Pascher, R. Volpini. Początkowo sekretarzem grupy był A. Amore, później B. Cignitti. Skład osobowy grupy *Consilium* podaje *Elenchus membrorum – consultorum – consiliariorum Coetuum a studiis*, In Civitate Vaticana 1967. Skład osobowy grupy nr 6 podano na s. 45.

<sup>3</sup> Informuje o tym A. Bugnini, *La riforma liturgica (1948–1975)*, Roma 1983, s. 534.

<sup>4</sup> Program i przebieg II sesji plenarnej członków *Consilium* syntetycznie omawia P. Marini, *Il primo periodo di attività* (marzo–giugno 1964), „*Ephemerides liturgicae*” 107

odnoszące się do nowej redakcji księgi *Brewiarza rzymskiego* prezentował A. G. Martimort kierujący całością prac związanych z odnową księgi *Brewiarza rzymskiego*. Odnośnie do interesującej nas tutaj materii przypomniał on, że w kwestii kalendarza i miejsca świętych w tymże kalendarzu konieczne są niektóre „wstępne” ustalenia, na przykład:

– zgodnie z normami konst. *Sacrosanctum Concilium* nr 108 oraz 111, zachowując uprzywilejowaną rolę dla Świąt Pańskich, należy wybrać wspomnienia świętych o powszechnym znaczeniu<sup>5</sup>;

– dla uroczystości ku czci znacznych świętych (w dotychczasowym *Brewiarzu rzymskim* określanych jako *primae et secundae classis*) należy opracować własne pełne teksty *officium*;

– dla pozostałych świętych Kościoła powszechnego wymienionych w danym dniu w kalendarzu generalnym można zaproponować wybrane własne elementy *officium* (np. życiorys, hymn, antyfony, orację, itd.), a może wystarczy jedynie własna oracja w formularzu mszalnym,

– poza opisami męczeństwa i żywotami świętych należy w duchu konst. *Sacrosanctum Concilium* nr 92c poddać rewizji historycznej także inne teksty z *officium* ku czci świętych, np. antyfony, responsoria, orację itp.

Po raz pierwszy z kwestią czytań historycznych członkowie sesji plenarnej *Consilium* zapoznali się w dniu 18 kwietnia 1964 roku<sup>6</sup>. Wystąpienie relatora B. De Gaiffiera SJ miało charakter obszernego wykładu zapoznającego obecnych z nieco nawarstwioną już i skomplikowaną materią czytań historycznych obecnych w dotychczasowym *Brewiarzu rzymskim* oraz koniecznością szukania rozwiązań w powyższym przedmiocie. Relator przypomniał najpierw, że do kompetencji grupy studyjnej nie należy ani nowa redakcja kalendarza zawierającego katalog świę-

(1993), s. 421. Pierwsze szczegółowe propozycje prac oczekujących na wstępne opracowanie w materii hagiograficznej przedstawił A. G. Martimort – zob. *Schemata n. 5. De Breviario 1* [16 IV 1964], *Quaestiones de Officio Divino Consilio proponendae a Mons. Martimort*, s. 3.

<sup>5</sup> Warto tu przypomnieć, że Grupa studyjna nr 6 przez cały okres swej działalności była „skazana” na ścisłą współpracę z Grupą studyjną nr 1 *De Calendario* (relator P. Jounel). Od ustaleń tejże bowiem Grupy odnośnie do kategorii obchodów liturgicznych danego świętego (czyli od przyznania obchodów w wymiarze uroczystości, święta, wspomnienia obowiązkowego czy dowolnego) zależało jednostkowe opracowanie czytania historycznego ku czci danej osoby umieszczonej w kalendarzu generalnym.

<sup>6</sup> Poniżej streszczone wystąpienie B. De Gaiffiera SJ zawarte jest w *Schemata n. 28. De Breviario 9* [10 IX 1964]: *De lectionibus historicis deque textibus historicis*, s. 1–9.

tych czczonych w Kościele powszechnym, ani też określenie przyszłej struktury godziny czytań, z dwoma, trzema lub większą ilością czytań, poprzedzonych dobraną ilością psalmów (czy nokturnów). Ustalenia w powyższych sprawach, które z pewnością muszą w najbliższej przyszłości nastąpić, warunkują jednakże dalszy ciąg procedowania. W punkcie wyjściowym dalszych prac obowiązują natomiast dwie normy: *festas sanctorum reducenta sunt* oraz *lectiones de sanctis fidei historicae reddantur*<sup>7</sup>.

W swej prezentacji problemów odnoszących się do czytań historycznych, B. de Gaiffier zwrócił uwagę na kilka „delikatnych kwestii” (*quelques points délicats*).

Święta apostołów. Niektóre z czytań odmawianych w te liturgiczne dni zawierają treści legendarne, czerpane z niezbyt przekonywującej tradycji. Jeśli dany apostoł nie pozostawił po sobie żadnego pisma, należy poszukać homilii ojca Kościoła, który pisał o danym apostołe lub w ogóle o charyzmacie apostołów.

Święta osób szczególnie czczonych w Kościele powszechnym. Ich czytania historyczne wymagają często rzetelnego przepracowania. Aby nie pozostawać na poziomie abstrakcji, relator omówił ten problem na przykładzie święta św. Cecylii (22 listopada). Jej aktami męczeńskimi szczególnie intensywnie zajmował się wybitny bollandysta H. Delehaye<sup>8</sup>. Doszedł on do przekonania, że w całej hagiografii rzymskiej nie istnieje bardziej skomplikowany problem, aniżeli życiorys św. Cecylii, zaś jej opis męczeństwa z okresu starożytnego jest *composition purement artificielle* i jest przedsięwzięciem inspirowanym pobożnością, a nie historią. Należy zatem skrupulatnie przeegzaminować w sensie naukowym wszystkie *Passiones* oraz *Legendae sanctorum*, na których oparte są czytania historyczne dotychczasowego *Brewiarza rzymskiego*. Starożytny Rzym (do VIII wieku) był ostrożny w przyjmowaniu do liturgii tekstów nie w pełni wiarygodnych, jednakże wpływy pozarzymskich środowisk i zwyczajów liturgicznych (zwłaszcza pochodzących z terenów galijskich) stopniowo

<sup>7</sup> Por. konst. *Sacrosanctum Concilium* nr 92c.

<sup>8</sup> Ze względu na fakt, że kult św. Cecylii jest z jednej strony szeroko znany i praktykowany, a z drugiej strony w sensie historycznym mocno skomplikowany, B. de Gaiffier zaznacza, że w swych twierdzeniach opiera się źródłowych opracowaniach H. Delehaye'a: *Les Passions des Martyrs et les genres litteraires*, Bruxelles 1921; *Etudes sur le Legendier Romain*, Bruxelles 1936.

pozostawiały swoje ślady na liturgii rzymskiej, w tym także na czytaniach historycznych *Brewiarza rzymskiego*. Późniejsze okresy historyczne (np. renesans) nie wykazywały koniecznej wrażliwości *stricte* naukowej w omawianej tutaj materii. Przeważało przekonanie<sup>9</sup>, że w modlitwie najważniejszy jest duch pobożności. Z powyższych ogólnikowych z natury rzeczy rozważań wynikają dwie konkluzje:

- należy przywrócić *officium* (z jego lekturami historycznymi) z jego pierwotnym przekazem, czyli przesłanie modlitewne, a nie informację historyczną;
- jeśli przewiduje się w przyszłości zachowanie *lectiones sanctorum*, muszą one zostać poddane wymogom naukowej historycznej krytyki tekstu.

Jakie jednak rozwiązanie znaleźć dla powyżej wspomnianego święta św. Cecylii, osoby zresztą od wieków wymienianej w kanonie rzymskim? Najłatwiejszym usunięciem powyższej trudności byłoby skreślenie tego święta z kalendarza *Brewiarza rzymskiego*. Wywołałoby to z pewnością zdziwienie i brak zrozumienia u wielu wiernych. Zatem alternatywą jest zachowanie tego obchodu liturgicznego, nawet z dotychczasowym tekstem legendy. Wielu bowiem współczesnych autorów, specjalistów w hagiografii, życzliwie ocenia teksty legend związanych z życiorysami starożytnych świętych<sup>10</sup>. Legendy te bowiem należy odczytywać nie tyle w kluczu prawdy historycznej, ile raczej w ich zamiarze przekazywania treści duchowych, eksponowania takich cnót jak męczeństwo, dziewictwo, heroizm w wyznawaniu i przekazywaniu wiary, ukazywanie ortodoksyjnego ascetyzmu, prawości życia, niezwykłego altruizmu, itd. Powyższe wartości zauważone w życiu takich postaci ze starożytności chrześcijańskiej, jak np. święci Cecylia, Agnieszka, Wawrzyniec czy Sebastian, wyrażane były i „ubrane” zostały w szatę językową epoki życia osób uznawanych za świętych. W tych legendach nie chodziło przecież o przekazanie jakiegoś historycznie wątpliwego faktu, zdarzenia. Jeśli Kościół przez wieki zezwalał na podtrzymywanie niektórych legend w kolejnych wydaniach *Brewiarza rzymskiego*, to oczywiście nie w zamiarze prze-

<sup>9</sup> W tej kwestii B. De Gaiffier cytuje znany autorytet liturgiczny: P. Salmon, *L'Office Divin. Histoire de la formation du Bréviare*, Paris 1959–1967, vol. 1–2.

<sup>10</sup> B. De Gaiffier wymienia R. Aigraina, H. Delahaye'a, P. Jounela, A. G. Martimorta, C. Vagagginię, itd.



kazywania jakiś nieprawdziwych faktów, lecz jedynie dla podkreślenia duchowego waloru i znaczenia życia świętego, który nadal jest, także dla współczesnych przykładem do naśladowania, podziwiania i zbudowania duchowego. Przy określaniu istoty kultu świętych chodzi zawsze o heroiczną naśladowania Chrystusa. Jednakże przytaczany tutaj dokument (*Schemata* n. 28) skłania się do opinii, że teksty poetyckie, fikcyjne, choćby były nawet inspirowane pozytywnymi motywacjami, nigdy nie mogą stanowić materii przeznaczonej do modlitwy. Jeśli powstały „ku zbudowaniu serc”, gdy nie mają potwierdzenia w prawdzie historycznej, nie mogą występować w księdze przeznaczonej dla liturgii. Lekcje czytań *Sanctorale* muszą w sposób absolutny zawierać wyłącznie teksty ściśle historyczne, naukowo sprawdzalne. Oczywiście można w różnoraki sposób przydzielać poszczególnym świętym określone teksty: wyimki z akt męczenników, teksty danego świętego, teksty innych świętych o danej osobie (najlepiej z tej samej epoki, co opisywany święty) itd. Przykładem służyłby tu np. dzień św. Polikarpa z lekturą zaczerpniętą z jego akt męczeńskich lub dni wspomnień św. Cypriana czy Ignacego Antiocheńskiego z czytaniem przejętymi z ich autorskiej twórczości.

Wobec zaplanowanej na 29 IX–9 X 1964 IV sesji plenarnej *Consilium* przewodniczący Grupy studyjnej nr 9 A. G. Martimort odpowiedzialny za całość prac redakcyjnych nad przyszłą księgą *Brewiarza rzymskiego* poprosił wszystkich relatorów pracujących nad rewizją *Brewiarza rzymskiego* o przygotowanie odpowiednich propozycji dla przedłożenia ich pod obrady wspomnianej sesji. Tezy przesłane przez Grupę studyjną nr 6 ograniczały się na tym etapie prac do kilku ogólnych stwierdzeń<sup>11</sup>. Zakładały one najpierw, że ogólna ilość obchodzonych świąt w *Brewiarzu rzymskim* dozna znacznej redukcji. Większość bowiem z nich powinna pozostać w kalendarzach kościołów lokalnych lub zakonnych. Należy jednak pozostawić czytania hagiograficzne, jednakże zupełnie w innej formie niż w dotychczasowym *Brewiarzu rzymskim*. Usunąć należy wszelkie teksty, które idee świętości proponują czy przekazują w niehistorycznej postaci, zaniedbując przy tym eksponowanie doktryny duchowej, którą było wypełnione życie danego świętego.

<sup>11</sup> Zawarte są one w *Schemata* n. 31. *De Breviario* 10 [14 IX 1964], *Relatio generalis de reformatione Breviarii*, s. 16n.

Powyższe nieco generyczne stwierdzenia powtórzone zostały w rozszerzonej formie w osobnym dokumencie przeznaczonym do zaprezentowania na wymienionej powyżej IV sesji plenarnej *Consilium*<sup>12</sup>. Kierując się wskazaniem konst. *Sacrosanctum Concilium* art. 111, aby w całym Kościele „wspominać świętych o prawdziwie powszechnym znaczeniu”, wydaje się sprawą konieczną wybrać ze starożytności chrześcijańskiej takie osoby świętych, co do których historyczności nie ma żadnych wątpliwości. Należy jednak „wstępnie” rozważyć kilka następujących kwestii. Dotyczą one trzech spraw:

Święta Apostołów. Zrozumiałe, że będą one w pełnym komplecie obecne w kalendarzu powszechnym. Nie można jednakże w przyszłym *Brewiarzu* rzymskim umieścić wszystkich dotychczasowych historycznych czytań, gdyż ich treść nie zawsze jest do pogodzenia z kryteriami nauk historycznych. Najprostszym rozwiązaniem byłoby czerpanie z homilii ojców Kościoła odnoszących się do określonego apostoła albo przejęcie tekstu biblijnego, w którym obecna jest postać danego apostoła.

Święta ku czci niektórych świętych bardziej znanych i popularnych, jednakże historycznie „niepewnych”. Oczywiście chodzi tutaj o takie postaci jak wzmiankowana wcześniej św. Cecylia. Z dziejów *Brewiarza* rzymskiego wiadomo, że teksty tzw. *Passiones Sanctorum* dopiero od VIII wieku zaczęły pojawiać się w *Officium divinum*. Zatem tzw. „lektura historyczna” w swym merytorycznym przekazie niekoniecznie jest w pełni historyczna. Wychodząc z założenia, że jest to element obcy pierwotnej tradycji rzymskiej, zdaniem wybitnego znawcy omawianej tutaj materii P. Salmona, bez najmniejszych obaw można zrezygnować z niego, czyli opuścić wszystkie lektury „historyczne” podobne do *officium* św. Cecylii. Warto tutaj dodać, że powyższe wątpliwości dotyczą zaledwie 5 do 7 osób obecnych w dotychczasowym *Brewiarzu* rzymskim.

Odnośnie do struktury merytorycznej czytań hagiograficznych należy unikać podawania w nich encyklopedycznych danych biograficznych danego świętego. Oczywiście najlepszym rozwiązaniem byłoby wyszukanie tekstów pozostawionych przez samego świętego, zwłaszcza dotyczących problematyki życia duchowego, dobrze oddającego charyzmat danego świętego. Należy przy tym unikać tekstów niedoj-

<sup>12</sup> Poniższe stwierdzenia powtarzamy za *Schemata* n. 36. *De Breviario* 12 [27 IX 1964], *De lectionibus historicis deque textibus historicis*, s. 1–4.

rzałych duchowo lub opisujących nadzwyczajne, „cudowne” sytuacje, historycznie niepewne. Czytanie hagiograficzne mogłaby poprzedzać krótka informacja biograficzna.

Przy prezentacji powyższych kwestii przez B. De Gaiffiera w czasie powyżej wspomnianej IV sesji plenarnej wszyscy członkowie *Consilium* potwierdzili słuszność tychże propozycji<sup>13</sup>.

Następny dokument prezentujący dalszy etap prac związany z czytaniem hagiograficznymi ukazał się dopiero po roku<sup>14</sup>. Nowy relator Grupy studyjnej nr 6 A. Amore OFM na sesji z udziałem przewodniczących (relatorów) wszystkich grup zajmujących się nową redakcją *Brewiarza rzymskiego* odbytej w opactwie benedyktyńskim w Genui w dniach 6–8 lutego 1967 przedstawił najpierw aktualny stan prac. Na to posiedzenie A. G. Martimort przygotował (wraz ze swoją Grupą studyjną nr 9 *De Generali structura Officii divini*) specjalną „próbkę” (*specimen*) tekstów przysłanego *Brewiarza rzymskiego*. Obejmowała ona okres dwóch tygodni z uwzględnieniem dni od 10 do 19 kwietnia 1967 roku, gdyż na te właśnie dni została wyznaczona VIII sesja plenarna członków *Consilium*. *Specimen* w swej ostatecznej redakcji był relatywnie obszerny (252 strony). Obejmował on bowiem wszystkie pełne teksty *officium* „próbne” *brewiarza* (wraz z czterotygodniowym układem psalterza), który miał być codziennie wspólnie odmawiany przez członków sesji plenarnej<sup>15</sup>. *Specimen* odnośnie do czytań hagiograficznych uwzględniał zgodnie

<sup>13</sup> Potwierdza to *Schemata n. 50. De Breviario 14* [1 XII 1964], *Relatio de Sessionibus quas Coetus a studiis IX diebus 26, 27 septembris ac 1 octobris Romae habuit*, s. 1–16. Ostatni rozdział tego dokumentu na s. 14–16 podaje wyniki głosowań ojców *Consilium*, zob. VI: *Quaestiones Membris Consilii ad exsequendam Constitutionem Liturgicam in Sessionibus diebus 28, 29 septembris, 1 octobris in Aedibus ad S. Martam propositae, indicato etiam exitu suffragationis*.

<sup>14</sup> Chodzi tu o *Schemata n. 206. De Breviario 43* [15 II 1967], *Relatio Sessionis Coetus IX „De structura Generali Officii divini” quae Genuae apud abbatiam S. Maria „Della Castagna” diebus 6, 7, 8 februarii 1967 habita est*, s. 6–7. Należy tu jednak doprecyzować, że na omawianym tutaj spotkaniu relatorów A. Amore powtórzył zasadnicze myśli zawarte w *Schemata n. 216. De Breviario 47* [17 III 1967], *De Officio divino – Relationes particulares*, s. 19–20. Późniejsza data tego dokumentu w relacji do *Schemata n. 26* (15 II 1967) usprawiedliwiona jest faktem, że *Schemata n. 216* jest zbiorem wcześniejszych relacji. Sprawozdanie bowiem A. Amore o aktualnym stanie prac związanych z czytaniem historycznymi (*De Lectionibus hagiographicis – brevis relatio de statu laboris*) nosi datę 4 II 1967.

<sup>15</sup> Szczegółowe omówienie struktury i zawartości całości *specimen* podaje *Schemata n. 215. De Breviario 46* [15 III 1967], *Relatio generalis de structura breviarii*, s. 1–16.

z ówczesnym kalendarzem teksty przeznaczone jedynie dla trzech świętych: papieża Leona I (11 kwiecień), męczennika Hermenegilda (13 kwietnia) oraz męczennika Justyna (14 kwietnia). Przy doborze powyższych czytań kierowano się przyjętymi dotąd kryteriami. I tak dla św. Leona dobrano wyimek z jego własnej twórczości. Podobnie *ex novo* utworzono czytania dla św. Justyna i Hermenegilda, proponując teksty o treściach ascetycznych (*nota bene* żaden z powyższych obchodów nie znalazł się w nowym kalendarzu generalnym na tym samym miejscu, a św. Hermenegild został przeniesiony do kalendarza partykularnego). Na początku każdej lektury hagiograficznej umieszczono bardzo krótki biogram danego świętego. Tak przygotowany materiał został następnie dostarczony Grupie studyjnej nr 18 bis (*De orationibus et praefationibus recognoscendis*, relator A. Dumas OSB) w celu opracowania odpowiednich oracji dla *officium* ku czci świętego. Na tymże spotkaniu relatorów (6–8 lutego 1967) A. Amore raz jeszcze określił (a właściwie przypomniał) ogólne kryteria prac redakcyjnych swej grupy. Zatem świętym z epoki Kościoła starożytnego należy pozostawić te czytania, które zaczerpnięte są z ówczesnych dokumentów, natomiast dla osób żyjących w średniowieczu i czasach współczesnych trzeba przepracować wszystkie czytania, inspirując się kryterium eksponowania życia i duchowości Kościoła. Należy bowiem mieć stale na uwadze fakt, że lektury hagiograficzne, pomimo iż dotyczą osób z epok czasami bardzo odległych od dnia dzisiejszego, przeznaczone są jednak dla współczesnego odbiorcy i jemu mają służyć swymi duchowymi tekstami<sup>16</sup>. Dlatego słuszny jest postulat rezygnacji z tekstów przejętych kiedyś z legend. Wyjątkowo jedynie można zgodzić się na niektóre treściowe elementy *legendariae* (*aliqua elementa legendaria vel non certa*), o ile są one świadectwem popularnej tradycji, a na tle całości określonego czytania historycznego stanowią jedynie nieistotną jego część<sup>17</sup>. A. Amore zapowiedział również, że do

<sup>16</sup> *Schemata n. 216*, s. 20 precyzuje: wszystkie czytania hagiograficzne muszą inspirować się podwójnym kryterium *ex una parte fides historica, ex altera vera utilitas spiritualis pro lectoribus nostrae aetatis*.

<sup>17</sup> Jako ciekawostkę z prezentowanego powyżej *Schemata n. 206*, s. 7 można przytoczyć wynik głosowania konsultorów (a raczej relatorów grup studyjnych) w kwestii zastępowania czytań patrystycznych czytaniem hagiograficznymi w dni dedykowane obchodom ku czci świętych kategorii *memoria ad libitum*. Na tym etapie prac redakcyjnych większość obecnych na sesji była przeciwna takiej możliwości. Wynik głosowania:

każdego czytania historycznego grupa studyjna przygotowuje *elementa praecipua* określające charyzmat życia danego świętego.

*Ad modum rubricae* umieszczono krótką informację chronologiczną i biograficzną jako wzorcowe dla przyszłych tekstów *officium* ku czci świętych<sup>18</sup>. Ostatnim zastrzeżeniem, a raczej wyjaśnieniem, które złożył A. Amore na spotkaniu relatorów, była prośba skierowana do grupy studyjnej przygotowującej nowy kalendarz generalny o przyspieszenie jej prac, gdyż to kalendarz warunkował w istotny sposób (decydując, jacy święci będą obchodzeni w roku liturgicznym w Kościele powszechnym) wyszukiwanie czytań dla określonej ilości świętych.

17 kwietnia w czasie trwania obrad VIII sesji plenarnej członków *Consilium* na wspólne posiedzenie zostali zaproszeni wszyscy relatorzy zajmujący się redakcją nowej księgi *Brewiarza rzymskiego*<sup>19</sup>. Członkowie *Consilium* posiadali już ogólną orientację o kierunku reformy zasadniczej struktury nowego *Brewiarza rzymskiego*, gdyż przez cały tydzień 9–15 kwietnia recytowali *Officium divinum* przy pomocy *specimen* uprzednio przygotowanego. W czasie dyskusji ojcowie *Consilium* zgodzili się z ogólnymi kryteriami reformy czytań hagiograficznych zaprezentowanymi przez relatora A. Amore, które można by streścić następująco:

- *de sanctis antiquioribus „legenda” expungantur;*
- *adhibeantur „acta sincera”;*
- *assumantur scripta Sancti celebrati, si praesto sint;*
- *pro Sanctis mediae vel recentioris aetatis fiat lectio nova, in qua lectores, praeter historicam fidem, inveniant utilitatem spiritualem.*

Nierozstrzygniętą kwestią sporną pozostała sprawa obchodów kategorii *memoria ad libitum*. Chodziło tu o możliwość zastępowania czytania patrystycznego lekturą hagiograficzną lub też jego dodania jako trzecią lekturę. W czasie dość zróżnicowanej dyskusji V. Fontaine postulował, aby czytanie hagiograficzne ograniczało się do eksponowania podstawo-

*placet 5, non placet 8*. Ta szczegółowa kwestia będzie jeszcze kilkakrotnie powracała w czasie dalszych prac redakcyjnych.

<sup>18</sup> W ostatecznej redakcji księgi *Brewiarza rzymskiego* krótkie informacje na temat biografii i charyzmatu świętości, które w *specimen* poprzedzały czytanie hagiograficzne, zostały umieszczone na początku całego *officium* ku czci świętego.

<sup>19</sup> Informuje o tym *Schemata n. 227. De Breviario 48 [9 V 1967]*, *Acta de Officio divino in adunatione Commissionis coordinatricis et in Sessione VIII Consilii mensis aprilis 1967*, s. 1. Przedstawione poniżej opinie dyskutantów znajdują się na s. 6.

wych treści życia dotyczących danego świętego (*reducatur ad essentialia*), występowało w każdym *officium* ku czci świętego i było recytowane razem z lekturą patrystyczną. A. Rose proponował, aby w dni dedykowane wspomnieniom *ad libitum* była możliwość wyboru *officium*: albo ku czci świętego z oczywistą dodatkową lekturą hagiograficzną, albo *officium de feria*. J. Lécuyer uważał, że czytanie hagiograficzne zgodnie z kalendarzem liturgicznym powinno zawsze występować jako trzecia lektura (po czytaniu biblijnym i patrystycznym). Inną opinię prezentował A. G. Martimort. Nie chciał on bowiem zbyt obciążać *pensum officii*, zachowując zarazem kult przysługujący świętym. Bp H. Volk obawiał się, że zbyt rygorystyczny przy sprawdzaniu tekstów w aspekcie ich rzetelności historycznej może budzić podejrzenie o uleganie nadmiernemu racjonalizmowi. W kwestii krótkich zdań biograficznych poprzedzających czytania hagiograficzne wypowiedział się kard. G. Conway. Uważał on, że jest to dobra inicjatywa. Takie krótkie teksty powinny poprzedzać każde czytanie historyczne, jakkolwiek nie są one przeznaczone do publicznej recytacji.

20 czerwca 1967 A. G. Martimort wysłał do wszystkich konsultorów pracujących nad redakcją nowej księgi *Brewiarza rzymskiego* list zapraszający na czterodniowe obrady (20–23 lipca 1967) do Bayerische Katholische Akademie w Monachium. Równocześnie sekretarz Grupy studyjnej nr 9 koordynującej całość prac związanych z reformą *Brewiarza rzymskiego* dołączył obszernie sprawozdanie streszczające aktualny stan dotychczasowych ustaleń w powyższej materii<sup>20</sup>. Zapowiedziano równocześnie w tym dokumencie, że w obliczu planowanej na 21–28 listopada 1967 IX sesji plenarnej członków *Consilium* będzie trzeba przygotować następny *specimen officium* brewiarzowego przeznaczonego właśnie na te dni, aby ojcowie *Consilium* mogli bezpośrednio zapoznać się nad dalszym procedowaniem w materii nowej redakcji księgi *Brewiarza rzymskiego*. We wspomnianym dokumencie poświęcono więcej miejsca nierozstrzygniętemu dotąd problemowi miejsca czytań hagiograficznych we wspomnieniach dowolnych (*memoria ad libitum*). Pięciu konsultorów (I. Pascher, E. Lengeling, A. Amore, V. Raffa oraz B. Cignitti) chciało za-

<sup>20</sup> Zawarte jest ono (wraz z zaproszeniem do Monachium autorstwa A. G. Martimorta) w *Schemata n. 231. De Breviario* 50 [20 VI 1967], *De structura Generali Breviarii*, s. 1–16. Poniższe wiadomości powtarzamy za s. 4–5.



chowania zarówno czytania patrystycznego, jak też hagiograficznego, jakkolwiek z pewnymi modyfikacjami. I. Pascher uważał, że jeśli duchowny ma szczególną cześć dla danego świętego, poświęci mu też nieco więcej czasu w postaci osobnej lektury. Jeśli jest natomiast innego zdania, będzie recytował *officium de tempore*. J. Lengeling sugerował pozostawienie czytania historycznego jako ponadobowiązkowego. A. Dumas oraz A. Rose proponowali umieścić rubrykę zezwalającą na czytanie albo pierwszej, albo drugiej, albo obydwu lektur (czyli *ad libitum*). P. Visentin rozróżniał czytania patrystyczne *per annum* oraz takie, które bezpośrednio „przylegają” do określonego okresu liturgicznego. Te ostatnie nie powinny być nigdy opuszczane. Większość konsultorów była odmiennego zdania. I tak np. B. Neunheuser, A. Dirks, A. Lentini, S. Famoso, P. Jounel uważali, że jeśli w danym dniu liturgicznym będzie proponowana lektura hagiograficzna, nie będzie to żadnym pomniejszeniem roli czytań patrystycznych „na ten raz” nie czytanych. S. Famoso przypomniał, że nie należy oceniać *officium* ku czci świętego za mniej godne od *officium* ferialnego. Z wypowiedzi P. Jounela wynikało, że w projekcie nowych czytań patrystycznych zyskały one rangę czytań biblijnych, co oczywiście nie odpowiada zamiarom i zamierzeniom całej reformy księgi *Brewiarza rzymskiego*. Słuszna byłaby zatem możliwość zastępowania czytań patrystycznych hagiograficznymi w dni określane jako *memoria ad libitum*. Ponadto zdaniem A. Dirksa *Lectio continua* czytań patrystycznych występuje w projekcie przyszłej księgi *Brewiarza rzymskiego* raczej rzadko i nie warunkuje w sposób jednoznaczny ich waloru poznawczego.

Na spotkanie konsultorów w Monachium (20–23 lipca 1967) A. Amore *pro competencia rei* przygotował własną relację<sup>21</sup>. Dotyczyła ona omówienia kryteriów doboru czytań hagiograficznych opracowanych na listopad, biorąc pod uwagę, że IX sesja plenarna członków *Consilium* odbędzie się pod koniec listopada tegoż samego roku i że na tę sesję będzie przygotowany *specimen* zawierające pełne teksty *officium*. Ów listopadowy zestaw czytań hagiograficznych, jak zaznacza A. Amore, był jego autorskim projektem przygotowanym jedynie z pomocą sekretarza grupy studyjnej B. Cignittiego. Ten zestaw czytań został rozesłany wszystkim konsultorom grupy studyjnej z prośbą o wyrażenie opinii i ich przesła-

<sup>21</sup> Poniżej streszczamy *Schemata n. 232. De Breviario 51* [18 VI 1967], *De lectionibus hagiographicis*, s. 1–3.

nie na adres sekretarza grupy przed terminem otwarcia posiedzenia w Monachium (20–23 lipca 1967). Powyższy dokument został opatrzoney kilkoma uwagami i wyjaśnieniami. A. Amore zaznaczył najpierw, że (przeciętna) długość tekstu nie przekracza objętości trzech czytań hagiograficznych występujących w II nokturnie aktualnego *Brewiarza rzymskiego*. Dla niektórych dni dedykowanych świętym zaproponowano dwa teksty czytań, z których należy w przyszłości wybrać tylko jeden. Alternatywą do tego byłoby zachowanie obydwu czytań, z których jedno mogłoby pełnić funkcję czytania patrystycznego, a drugie hagiograficznego. Zestawowi czytań historycznych na miesiąc listopad towarzyszyły jedno- lub dwuzdaniowe objaśnienia, które w celu zrozumienia *modus procedendi* przy doborze i wyborze określonych lektur dla całości *sanctorale* nowej księgi *Brewiarza rzymskiego*, poniżej jako „wzorcowe” podajemy. Należy również dodać, że zestaw świętych podany w schemacie A. Amore przestrzega projektu kalendarza generalnego z roku 1967 opracowanego przez grupę studyjną nr 1 (*De Calendario*). Poniższe cyfry oznaczają kolejne dni listopada.

Święto (*nota bene* nie używano wtedy późniejszego określenia *solemnitas*) *Wszystkich Świętych*. Zaproponowano nowe czytanie, i to nie dlatego, że dotychczasowe było niedoskonałe, lecz ze względu na autora św. (*Venerabilis*) Bedę, gdyż nie on jest autorem dotychczasowego tekstu. Kto nim jest? A. Amore prosi konsultorów o pomoc w odszukaniu autora tego tekstu, gdyby większość opowiedziała się za jego zachowaniem. W przeciwnym przypadku trzeba by wybrać zaproponowane kazanie św. Bernarda, opata.

*Wspomnienie wszystkich wiernych zmarłych*. A. Amore chciałby zatrzymać dotychczasowe czytanie św. Augustyna z II nokturnu, *quia optimae et meliores non inveni* (proponował jedynie usunięcie jednego zdania z tego tekstu). Warto tu dodać, że konsultorzy jednak znaleźli inny tekst – św. Ambrożego *O śmierci brata Satyra*.

*Wspomnienie dowolne św. Marcina de Porres*, zakonnika. Proponowane czytanie jest wyjątkiem z homilii Jana XXIII, papieża, ogłoszonej w czasie kanonizacji tego świętego. Czytanie to bowiem dobrze eksponuje charakterystyczne przymioty i cnoty tego świętego.

*Wspomnienie obowiązkowe św. Karola Boromeusza*, biskupa. Lektura była urywkiem z encykliki papieża Piusa X wydanej z okazji 400-lecia (1610)



kanonizacji św. Karola. W dalszej redakcji skorzystano z tekstu będącego przemówieniem św. Karola wygłoszonego w czasie ostatniego synodu zwołanego przez tego świętego.

*Święto rocznicy poświęcenia Bazyliki Laterańskiej.* Aktualny tekst jest historycznie niepewny. Mógłby go zastąpić wyimek z przemówienia św. Augustyna na temat potrzeby rozwoju duchowego wiernych (w dalszych pracach redakcyjnych umieszczono tutaj kazanie św. Cezarego z Arles ukazujące, że sakrament chrztu czyni nas świątynią Boga).

*Wspomnienie obowiązkowe św. Leona Wielkiego, papieża.* Relator A. Amore zaproponował tutaj dwa teksty przemówień św. Leona, pozostawiając konsultorom możliwość wyboru.

*Wspomnienie obowiązkowe św. Marcina z Tours, biskupa.* Lekcję stanowi opis życia świętego autorstwa historyka Sulpicjusza Sewera, który dobrze znał św. Marcina, gdyż również żył w IV wieku. Warto tu przypomnieć, że św. Marcin był pierwszym świętym nie męczennikiem (pomijamy tu osobny problem św. Jana Apostoła).

*Wspomnienie obowiązkowe św. Jozafata, męczennika i biskupa* (w poprzednim *Brewiarzu rzymskim* 14 listopada). Czytanie wyjęte z encykliki Piusa XI dedykowanej temu świętemu (*Ecclesiam Dei*). Tekst opisuje dzieło życia i męczeństwo św. Jozafata ofiarowane w duchu ekumenizmu dla jedności Kościoła.

*Wspomnienie dowolne św. Alberta Wielkiego, biskupa i doktora Kościoła.* Proponowany tekst wyjęty jest z bulli kanonizacyjnej Piusa XI eksponującej charyzmat życia i świętości św. Alberta (propozycję tę zastąpiono później autorskim komentarzem św. Alberta do Ewangelii św. Łukasza).

*Wspomnienie dowolne św. Małgorzaty Szkockiej.* Zaproponowano tekst opisujący jej życie pióra żyjącego w XI wieku Turgota (w ostatecznej redakcji przydzielono na ten dzień wyimek z konst. *Gaudium et spes* mówiący o świętości rodziny i małżeństwa; św. Małgorzata była bowiem matką ośmiorga dzieci).

*Wspomnienie dowolne św. Gertrudy, dziewicy.* Czytanie zostało zaczerpnięte z autobiograficznego dzieła zatytułowanego *Revelationes*.

*Wspomnienie obowiązkowe św. Elżbiety Węgierskiej.* W *Officium* umieszczono tutaj tekst z listu kierownika duchowego św. Elżbiety Konrada z Marburga, który zaraz po jej śmierci w roku 1232 został wysłany na adres papieża Grzegorza IX.

*Wspomnienie obowiązkowe św. Cecylii, dziewicy.* Pomimo znanych kontrowersji związanych z brakiem dostatecznych źródeł historycznych, a opierając się na trwałej i mocnej tradycji dotyczącej *fama sanctitatis*, A. Amore zaproponował dwa różne teksty, z których jeden, autorstwa św. Augustyna o radości płynącej z wiary, znalazł się księdze *Brewiarza rzymskiego*.

*Wspomnienie dowolne św. Klemensa, papieża i męczennika.* Przewidziano dwa teksty do wyboru, obydwa z jego listu do Koryntian.

*Wspomnienie dowolne św. Kolumbana, opata.* Z przedłożonych dwóch czytań wybranych przez A. Amore pierwsze miało służyć jako patrystyczne (ze *Wskazań św. Kolumbana – Instructiones*), a drugie, które mogłoby zostać przyjęte jako hagiograficzne, zaczerpnięto z *Vita Santi Columbani* autorstwa Jonasza z Bobbio z VII wieku (w ostatecznej redakcji *Brewiarza rzymskiego* znalazł się tekst ze *Wskazań*, gdyż perykopa z *Vita...* zawierała szereg nieścisłości historycznych).

*Wspomnienie dowolne św. Piotra z Aleksandrii, biskupa męczennika z początku IV wieku.* A. Amore umieścił tutaj dwa czytania do wyboru. Jedno jest kompilacją pism rówieśników św. Piotra, czyli św. Epifaniusza, bpa Salaminy, oraz Euzebiusza z Cezarei, drugie pochodzi z *Passio* świętego, które jednak sam A. Amore niezbyt wysoko ocenia (to wspomnienie pominięto w końcowej redakcji kalendarza generalnego).

*Święto św. Andrzeja, apostoła.* Występują tutaj dwie propozycje czytań: pierwsze autorstwa św. Bazylego opisuje powołanie apostoła przez Chrystusa, drugie św. Bernarda traktuje o męczeńskiej śmierci apostoła.

Na październik i listopad 1967 roku papież Paweł VI zwołał do Rzymu I Synod Biskupów reprezentujących wszystkie episkopaty świata. W dniach 21–25 października omawiano problematykę liturgiczną. Ograniczono się jednak do trzech zasadniczych obszarów zagadnień. Dyskutowano bowiem *De ordine Missae*, *De Officio divino* oraz *De sacramentis*. W celu ułatwienia dyskusji nad księgą brewiarza Grupa studyjna nr 9 opracowała *specimen* pełnego *Officium divinum* na 12–18 listopada<sup>22</sup>. Przy prezentacji kwestii czytań hagiograficznych relator (A. G. Martimort) opisał dotychczasowy znany już *modus procedendi*. Przypomniął on zatem, że odnośnie do świętych epoki Kościoła starożytnego opuszczono w całości *lectiones legendariae*. Pozostawiono jedynie takie czytania, którym nie można

<sup>22</sup> Informuje o tym *Relatio ad Synodum Episcoporum de principiis ad instaurationem Breviarii*, s. 1.

było nic zarzucić w sensie historycznym (*acta sincera*). Najstarszym zatem świętym dedykowano przeważnie takie teksty patrystyczne, które w dość jednoznaczny sposób nawiązywały do charyzmatu życia danego świętego. Relator powtórzył znane kryterium „klasycznego” doboru czytań hagiograficznych odnoszące się do świętych, którzy pozostawili po sobie literacką twórczość. Korzysta się wtedy z dowolnego tekstu najbardziej charakteryzującego danego autora, względnie dobrze przylegającego do określonego czasu liturgicznego. Odnośnie do współczesnych świętych chodzi przede wszystkim o to, aby nie były to ich biografie, lecz takie teksty, które służą duchowemu wzrostowi korzystających z księgi *Brewiarza rzymskiego*<sup>23</sup>.

Struktura dotychczasowego *Matutinum* (proponowano równocześnie wtedy nową nazwę *officium lectionum*) została po jej omówieniu przedstawiona ojcom synodu do oceny i poddana głosowaniu. 139 Ojców głosowało *placet*, 7 *non placet*, a 28 *placet iuxta modum*. Jedno z tych zastrzeżeń (*modus*) postulowało, aby czytanie hagiograficzne było w pełni historyczne, aby z niego wyłaniała się autentyczna, oryginalna figura świętego, a nie jakiś uogólniony opis, który można by przypisać każdemu, czyli w efekcie żadnemu świętemu<sup>24</sup>.

W ramach przygotowań do X sesji plenarnej członków *Consilium* planowanej na kwiecień 1968 odbyło się z inicjatywy A. G. Martimorta robocze spotkanie wszystkich relatorów pracujących wraz ze swoimi zespołami nad rewizją poszczególnych elementów księgi *Brewiarza rzymskiego*. Spotkanie to miało miejsce w opactwie benedyktyńskim S. Maria Della Castagna w Genui w dniach 27 II–1 III tegoż roku. Czytaniom hagiograficznym poświęcono relatywnie wiele czasu<sup>25</sup>. Relator A. Amore zapowiedział najpierw, że jest już na ukończeniu zestaw czytań hagiograficznych obejmujący okres od adwentu do wielkiego postu. Ten zestaw otrzymali wszyscy ojcowie *Consilium* w czasie najbliższej sesji. Równocześnie wszyscy zainteresowani (czyli znawcy problematyki

<sup>23</sup> Tamże, s. 4–5.

<sup>24</sup> Wyniki głosowań i treść „zastrzeżenia” zob. *De liturgia in Prima Synodo Episcoporum*, „Notitiae” 3 (1967), s. 362–363.

<sup>25</sup> Przebieg dyskusji i wyniki głosowań relatorów, które podajemy poniżej, zostały utrwalone w *Schemata* n. 284. *De Breviario* 70 [15 III 1968], *Relatio Sessionis Coetus IX Genuae habitae diebus 27 februarii – 1 martii 1968*, s. 9–11.

hagiograficznej), którzy zgodzili się współpracować z Grupą studyjna nr 6, otrzymali list z przypomnieniem kryteriów doboru i wyboru czytań dla określonych świętych. W liście zawarta była równocześnie prośba o wskazanie dalszych nazwisk ewentualnych współpracowników – znawców omawianej materii, aby przygotować maksymalny wybór tekstów dla *Sanctorale*. Relator poinformował obecnych, że grupa aktualnie przegląda wszystkie antyfony i responsoria pod kątem ich waloru historycznego. Podjęto również prace nad rewizją wszystkich oracji towarzyszących dotychczasowemu *Sanctorale*.

W czasie dyskusji na sesji w Genui większość obecnych postulowała, aby czytania podkreślały indywidualny wymiar duchowości świętego, ukazywały jego aktualność dla dzisiejszych warunków życia oraz uwytknęły jego znaczenie dla całego Kościoła.

Dyskutowano również na temat struktury *officium lectionum*. W dni liturgiczne ku czci świętych mających kategorię *festum* oraz *memoria obligatoria* czytania patrystyczne miały być zastępowane lekturami hagiograficznymi. To samo dotyczy obchodów *memoria ad libitum* z wyjątkiem okresów liturgicznych określanych jako „czasy mocne” (*tempora fortiora*). Należy wówczas recytować czytanie patrystyczne, a hagiograficzne dodawać jako trzecią lekturę. Można by jednak przewidzieć inne rozwiązanie polegające na tym, aby opuszczając czytanie historyczne, dodać inny element z *officium* uwzględniający świętego danego dnia liturgicznego (np. orację, hymn, itd.). Nie była to jednak opinia wszystkich konsultorów (relatorów). Niektórzy optowali za całkowitym usunięciem *officium* ku czci świętych w „czasach mocnych”. Były również opinie poszukujące rozwiązań pośrednich, polegających na uwzględnieniu czytania hagiograficznego (jako trzecie) oraz stosowaniu oracji własnej świętego zarówno w jutrzni, jak też w nieszporach.

Zróźnicowanie powyższych opinii najlepiej oddaje przeprowadzone głosowanie odnośnie do czterech kwestii:

– pytanie 1: czy w czasach uprzywilejowanych przy obchodach *memoria ad libitum* czytanie hagiograficzne ma występować jako trzecia lektura? Odpowiedź: 12 *placet*, 1 *placet iuxta modum* (*modus*: czytanie wówczas musi być krótkie);

– pytanie 2: czy w takim (powyższym) *officium* oracja na zakończenie godziny czytań powinna być *de sancto* czy *de tempore*? Odpowiedź:

głosy za i przeciw rozłożyły się po połowie, czyli 6 osób za i 6 przeciw. Trzynasta osoba głosowała *iuxta modum* (*modus*: nigdy nie używać dwóch oracji, czyli *de sancto* i *de tempore* w jednym *officium*);

– pytanie 3: czy w *officium* powyżej rozważanym uwzględnić jakiś element hagiograficzny w jutrzni i niesporach? Odpowiedź: 8 *placet*, 4 *non placet*, 1 *iuxta modum* (*modus*: tylko w jutrzni);

– pytanie 4: czy takim elementem mogłaby być antyfona i oracja na końcu jutrzni i niesporów (propozycja E. Boneta), czy raczej jedynie jedno z wezwań umieszczonych w *preces* (propozycja V. Raffa)? Odpowiedź: za pierwszą propozycją 8 głosów, za drugą 2, 3 kartki bez odpowiedzi.

Dla ojców X sesji plenarnej *Consilium* wyznaczonej na 23–30 kwietnia 1968 roku A. G. Martimort przygotował zbiorczą informację o dotychczasowych rezultatach redakcyjnych prac związanych z odnową księgi *Brewiarza rzymskiego*.

Odnosnie do czytań hagiograficznych poza przypomnieniem znanych już kryteriów obowiązujących przy doborze czytań relator poinformował, że znaczna ich część została już przygotowana<sup>26</sup>. Dalszy proces prac redakcyjnych z wypracowaną metodologią dotychczasowych ustaleń powoli doprowadzał do kompletowania całości czytań hagiograficznych zgodnie z przewidzianą strukturą roku liturgicznego, w tym oczywiście *Sanctorale*. Warto tu bowiem przypomnieć, że z Grupą studyjną nr 6 *De lectionibus historicis* w „naturalny” sposób ściśle współpracowali członkowie Grupy studyjnej nr 1 *De Calendario*, a zwłaszcza jego relator P. Jounel<sup>27</sup>. Na początku 1969 roku wszyscy konsultorzy *Consilium* otrzymali półroczny zestaw czytań hagiograficznych obejmujący „kalendarzowych” świętych przypadających na dni od 3 grudnia do 31 maja<sup>28</sup>. Na niektóre dni były przewidziane podwójne czytania historyczne. W towarzyszą-

<sup>26</sup> „iam magna ex parte compositae sunt vel proxime componentur” – *Schemata* n. 288. *De Breviario* 71 [17 IV 1968], *Relatio generalis de labore peracto hisce ultimis mensibus ab omnibus Coetibus qui Officio divino instaurando incumbunt*, s. 10.

<sup>27</sup> *Consilium* od samego początku przewidywało ścisłą współpracę tychże dwóch zespołów. W przypisie do składu osobowego Grupy studyjnej nr 6 znajdujemy dopowiedzenie: *Huic Coetui cooperationem praestant etiam Sodales Coetus 1* – zob. *Elenchus membrorum...*, dz. cyt., s. 45.

<sup>28</sup> Zestaw ten zawarty jest w *Schemata* n. 339. *De Breviario* 87 [3 II 1969], *De lectionibus hagiographicis*, s. 1–94. Towarzyszy temu jednostronicowy list podpisany przez A. Amore oraz B. Cignittiego.

cym liście A. Amore prosił o pisemne wyrażenie swych uwag na temat każdego z czytań (*sententiam singulatim manifestare*), a przy podwójnych lekturach opowiedzenie się za jedną (*quaenam ex duabus magis placet*). Finalny, jakkolwiek jeszcze prowizoryczny układ wszystkich czytań hagiograficznych łącznie z lekturami patrystycznymi Typografia Watykańska opublikowała na początku 1970 roku<sup>29</sup>. Nakład wynosił 800 egzemplarzy. Kopie te zostały wysłane wszystkim konsultorom *Consilium* oraz tym fachowcom omawianej materii, których wskazały konsultowane uprzednio narodowe komisje liturgiczne oraz narodowe centra liturgiczne<sup>30</sup>. Wszelkie uwagi należało nadesłać na adres kongregacji do końca maja 1970. Nadesłane uwagi przepracowane przez Grupę studyjną nr 6 doprowadziły w kilka miesięcy później do ustalenia ostatecznego katalogu czytań hagiograficznych, które znalazły się w *editio typica* księgi *Liturgia horarum* z roku 1970 i 1971.

Analizę zbiorczą wszystkich rodzajów literackich tekstów historycznych obecnych w powyższym pierwszym wydaniu ksiąg *Liturgia horarum* najlepiej opisują konsultorzy odpowiedzialni za ich redakcję: A. Amore (relator grupy nr 6)<sup>31</sup> oraz P. Jounel (relator grupy nr 1)<sup>32</sup>, a także dwaj polscy autorzy korzystający zresztą z wiedzy powyższych konsultorów<sup>33</sup>. W oparciu o tychże czterech autorów, zwłaszcza opierając się na kategoryzacji literackiej opisanej przez „rzymskich” konsultorów, można wyodrębnić następujące grupy tekstów hagiograficznych:

– Święty przemawia własnym tekstem. Katalog takich autorskich czytań dotyczy 79 świętych (według H. Sobeczki). Przykładem może

<sup>29</sup> Zob. *Schemata n. 349. De Breviario 93* [marzec 1970], *Lectiones Patrum et Lectiones Hagiographicae pro Officio Divino (ad instar manuscripti)*, Typis Polyglottis Vaticanis, s. 1–423.

<sup>30</sup> Te powyższe szczegóły podaje *Sacra Congregatio pro Cultu Divino, Res Secretariatius n. 42* [9 IV 1970], *Venerabiles et venerati Patres*, s. 3.

<sup>31</sup> A. Amore, *Le letture agiografiche nella Liturgia delle Ore*, [w:] *Liturgia delle Ore. Documenti ufficiali e studi*, Torino 1972, s. 229–240.

<sup>32</sup> J. Jounel, *Les lectures du Sanctoral*, „*Ephemerides liturgicae*” 86 (1972), s. 31–40.

<sup>33</sup> I. Miazek, *Czytanie patrystyczne i hagiograficzne*, „*Ateneum Kapłańskie*” 75 (1983) t. 101, s. 69–76; H. J. Sobeczko, *Czytania biblijne, patrystyczne i hagiograficzne*, [w:] *Mirabile Laudis Canticum. Liturgia Godzin. Dzieje i teologia. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu biskupowi Stefanowi Cichemu, biskupowi legnickiemu, przewodniczącemu Komisji do Spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski*, red. H. J. Sobeczko, Opole 2008, s. 344–347.

tu być Testament duchowy św. Anieli Merici (27 I); List 64 św. Grzegorza VII, papieża (25 V), Wyznanie wiary św. Jana Damasceńskiego (4 XII);

– Acta Martyrum, czyli zapisy procesu sądowego. Zastąpiły one występujące poprzednio *passiones* (opisy męczeństwa) ze względu na ich małą historyczną wiarygodność. W nowej księdze Liturgii godzin występuje ich (według J. Miazka) zaledwie 9. Z takimi aktami męczenników (oczywiście w wymiarze tylko kilkunastu zdań) spotykamy się w *officium* ku czci świętych męczennic Perpetuy i Felicyty (7 III), św. Justyna (1 VI), św. Cypriana (16 IX);

– Święty pisze o innym sobie współczesnym świętym. Przykładem jest tutaj Żywot św. Antoniego (17 I) napisany przez św. Atanazego, świadectwo św. Augustyna złożone w Wyznaniach na cześć matki św. Moniki (27 VIII), Traktakt o dziewicach dedykowany św. Agnieszce (21 I) napisany przez św. Ambrożego;

– Teksty patrystyczne, które jakkolwiek nie odnoszą się wprost do życiorysu danej osoby, podkreślają jednak charyzmat świętości typowy dla danego świętego czy nawet nawiązują do *specificum* epoki, w której żył dany święty. Przykładem służą takie teksty, jak Traktakt przeciw Faustusowi św. Augustyna przeznaczony na dzień św. Damazego, papieża (11 XII). Czytanie to mówi o oddawaniu czci męczennikom, gdyż św. Damazy odznaczał się szerzeniem kultu świętych męczenników (IV wiek). W tym samym „literackim” gatunku jest Traktakt o dziewictwie św. Ambrożego dedykowany św. Łucji, dziewicy męczennicy (13 XII). Natomiast w dzień św. Sylwestra papieża (31 XII), który rządził za panowania Konstantyna Wielkiego (IV wiek), czytamy tekst z Historii Kościoła Euzebiusza, biskupa Cezarei, o znaczeniu pokoju w życiu Kościoła w epoce konstantyńskiej;

– Homilie i pisma papieskie. Dla św. Męczenników Karola Lwangi i towarzyszy (3 VI) jako czytanie hagiograficzne dobrano wyimek z homilii papieża Pawła VI w dniu kanonizacji tychże męczenników z Ugandy. Na wspomnienie św. Marii Goretti (5 VII), dziewicy i męczennicy, znajdujemy homilię papieża Piusa XII wygłoszoną w dniu jej kanonizacji. Homilia Jana XXIII papieża wygłoszona w czasie kanonizacji św. Marcina de Porres (3 XI) stanowi zarazem czytanie historyczne w jego *officium*. Perykopa z listu apostołskiego *Egregiae virtutis* papieża Jana Pawła II przeznaczona jest na święto patronów Europy Cyryla i Metodego



(14 II). W dniu św. Jozafata biskupa i męczennika (12 XI) czytamy urywek z encykliki papieża Piusa XI *Ecclesiam Dei*.

– Dokumenty Soboru Watykańskiego II (w sumie aż siedmiokrotnie według H. Sobeczki zastosowane) służą również jako czytania hagiograficzne. Oto kilka przykładów: na wspomnienie św. Oskara, biskupa (3 II), podany jest dekret *Ad gentes* (art. 23–24); na wspomnienie św. Małgorzaty Szkockiej (16 XI) przewidziano konst. *Gaudium et spes* (art. 48) z motywem o świętości małżeństwa i rodziny. Również *proprium Poloniae* korzysta z powyższej kategorii tekstów, np. na wspomnienie bł. Bogumiła (10 VI) użyto perykopy z dekretu *Ad gentes* (art. 38) nakazującej „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody”; podobną metodę redakcyjną zastosowano we wspomnieniu bł. Rafała Kalinowskiego, z konst. *Lumen Gentium* wybrano bowiem urywek (art. 43 i 44) przypominający, że rady ewangeliczne są darem Bożym.

Cztery zaledwie czytania odbiegają od powyższych „literackich” kategorii lektur hagiograficznych. Są one bowiem kompilacją z różnych źródeł historycznie pewnych, aby ukazać figurę wybitnego świętego, którego osobowość przemawia także do współczesnego czytelnika<sup>34</sup>.

Zamiast zakończenia można pokusić się o sumaryczne stwierdzenie, że nowy katalog czytań hagiograficznych zawarty w księdze *Liturgia horarum*, owoc długoletnich prac redakcyjnych Grupy studyjnej nr 6 i nie tylko, dostarczył współczesnemu użytkownikowi tejże księgi dużo rzetelnego, ambitnego, twórczego i inspirującego pokarmu duchowego.

Gniezno

JERZY STEFAŃSKI

## Słowa kluczowe

Brewiarz rzymski, Liturgia godzin, redakcja, hagiografia

<sup>34</sup> Zob. A. Amore, *Le letture*, dz. cyt., s. 239.



## Summary

### The primacy of the historicity of hagiographic readings in the book of the *Liturgy of the Hours*. Editorial issues

Nine groups, the largest number for any one liturgical book, were established among those in the first series for the reform of Roman Office, or “Breviary,” as it was designated. These groups, numbered as designed in the general plan, were Group 1, the calendar; Group 2, revision of the Psalter; Group 3, distribution of the psalms; Group 4, biblical readings of the Office; Group 5, patristic readings; Group 6, hagiographic readings; Group 7, hymns; Group 8, chants of the Office; Group 9, general structure of the Divine Office. Both members and relators of Group 6 approved six principles to govern the selection of hagiographic readings. The principles, as presented by Fr. Agostino Amore, relator of Group 6, were the following: (1) Legends are to be expunged altogether; (2) true “acts” are to be used if available; (3) if acts are not available, an exposition from the Fathers regarding the saint will be used, or (4) a writing of the saint, if available, will be presented; (5) for saints of the Middle Ages or of modern times, a new reading, historically true and spirituality profitable, will be provided; and (6) at the beginning of a reading, in the manner of a rubric and as related to the reading, will be put some chronological and biographical elements regarding the saint.

## Keywords

Breviary, Liturgy of the Hours, editing, hagiography



KS. ROBERT J. WOŹNIAK

## Historyczno-teologiczne podstawy teorii wydarzenia liturgicznego zorientowanej trynitarnie

Artykuł, który niniejszym prezentuję, stanowi przyczynek do trynitarnie zorientowanej teologii liturgii, zbudowanej na pojęciu perychorezy trynitarniej. Ze względu na obfitość materiału badawczego cały argument podzielony zostanie na kilka części. Przedmiotem niniejszego artykułu – i jednocześnie pierwszej części całości wywodu – są historyczno-teologiczne podstawy rozumienia wydarzenia liturgicznego jako wydarzenia trynitarnego. Zostanie tu przedstawiona analiza formalnych wymiarów teologii liturgii w kluczu trynitarnym. Idzie tu nade wszystko o przedstawienie zarysu rozumienia liturgii jako rzeczywistości trynitarniej w teologicznej tradycji Kościoła. Analiza taka pozwoli na wyartykułowanie genetycznego związku pomiędzy liturgią a wiarą trynitarną. Ten zaś będzie stanowił punkt wyjścia do dalszych analiz. Część druga poświęcona będzie pojęciu perychorezy trynitarniej w perspektywie użycia tego pojęcia do teologicznego opisu liturgii. Część trzecia stanowić będzie analizę możliwości wykorzystania pojęcia perychorezy do opisu istoty liturgicznego działania oraz liturgii jako działania w perspektywie wypracowania z wnętrza liturgii teologicznej teorii podmiotu działającego. Zadaniem czwartej części będzie weryfikacja tezy o liturgicznym charakterze wewnętrznego życia Boga (J. Corbon).

### Liturgiczna geneza teologii chrześcijańskiej

Wszelka refleksja teologiczna nad fenomenem liturgii musi być *de facto* konstatacją źródłowego i genetycznego związku pomiędzy powstaniem

wczesnej wspólnoty i jej teologii a pra-celebracją liturgiczną<sup>1</sup>. Jest dzisiaj faktem niezaprzeczalnym, iż pierwotnym fenomenem chrześcijańskim jest kult liturgiczny powstały we względnej, przetransponowanej ciągłości względem kultu Izraela<sup>2</sup>. Warto zwrócić uwagę, iż w procesie tworzenia się kanonu jednym z istotnych argumentów kanoniczności danego tekstu był argument liturgiczny (użycie podczas liturgii)<sup>3</sup>. Zanim jeszcze zostały spisane księgi stanowiące dziś kanon Nowego Testamentu, pierwsi chrześcijanie celebrowali liturgię, w której obchodzili kultyczną pamiątkę śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Pamiątka ta była zarówno wyrazem ich żywej pamięci i próbą uzewnętrznienia podstawowych wektorów ich żywego doświadczenia Jezusa przed- i popaschalnego, jak i miejscem ich refleksji nad owym doświadczeniem podstawowym. Stanowi ona zatem – owa liturgiczna pamiątka – całkiem nowe jakościowo doświadczenie<sup>4</sup> i przeżycie żywej obecności Pana, który „był umarły, a oto jest żyjący na wieki wieków” (Ap 1, 18).

<sup>1</sup> Por. J. F. Nielsen, *Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament. Eine Studie zur biblischen Liturgie und Ethik*, Freiburg 1937; D. Aune, *Worship, Early Christian*, [w:] *The Anchor Bible Dictionary*, t. 6, New Haven-London 1992, 973–989; P. M. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, Oxford 2002; J. Roloff, *Der Gottesdienst im Urchristentum*, [w:] *Handbuch der Liturgik: Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*, hrsg. von H.-Ch. Schmidt-Lauber, M. Meyer-Blanck, K.-H. Bieritz, Göttingen 2003, 45–71; G. Wainwright, *Christian Worship. Scriptural Basis and Theological Frame*, [w:] G. Wainwright, *The Oxford History of Christian Worship*, Oxford 2005, 1–31; M. E. Johnson, *Apostolic Tradition*, [w:] G. Wainwright, *The Oxford History of Christian Worship*, dz. cyt., 32–76; A. Fürst, *Die Liturgie der Alten Kirche: Geschichte und Theologie*, Paderborn 2008; V. A. Alkin, *The Earliest History of the Christian Gathering. Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries*, Leiden 2010 (*Vigiliae Christianae. Supplements*, 102).

<sup>2</sup> G. Rouwhorst, *Christliche Gottesdienst und der Gottesdienst Israels. Forschungsgeschichte, historische Interaktionen und Theologie*, [w:] *Theologie des Gottesdienstes*, hrsg. von M. Klöckener, A. A. Häussling, R. Messner, t. 2: *Gottesdienst im Leben der Christen*, Regensburg 2008, 491–573 (*Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, 2).

<sup>3</sup> Ch. Theobald, *Kanon der Heiligen Schrift. III. Systematisch-theologisch*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 5, Freiburg im Breisgau 1960, 1183n; por. B. Metzger, *The Canon of the New Testament: its Origin, Development and Significance*, Oxford 1987, 251nn; A. Ziegenaus, *Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart*, Freiburg-Basel-Wien 1990, 9–10 (*Handbuch der Dogmengeschichte*, I.3a).

<sup>4</sup> Próba filozoficzno-teologicznego opisu tego doświadczenia i jego treściowej zawartości jest analiza zaproponowana przez J. L. Marion, *Prologomènes à la charité*, Paris 2007. Marion ujmuje całe pierwotne, popaschalne doświadczenie Jezusa w perspekty-

Zauważony fakt posiada transcendentne znaczenie dla określenia zarówno kształtu jak i podstawowej zawartości wszelkiej teologii liturgii. Stwierdza on bowiem, powtórzmy raz jeszcze, uprzedniość działania liturgiczno-kultycznego wobec refleksji teologicznej. W rzeczy samej owo działanie może być uznane za pierwotny kształt refleksji nad wydarzeniem Chrystusa, jest ono bowiem w swojej formie konkretnym wyznaniem wiary<sup>5</sup>. Mamy tu zatem do czynienia nie tyle z teologią dyskursywną, co z teologią celebrowaną, czy teologią pojętą jako celebacja. Z natury rzeczy taka postać teologii wiąże się bardziej z przeżywaniem prawdy niż z jej dyskursywnym opracowywaniem. Jednocześnie – co zasługuje na znaczącą uwagę – taka pierwotna forma teologii jako celebacji stanowi dynamiczny impuls dla prób przemyślenia zawartości treściowej wiary, która już została „przedjęta” w liturgicznej celebacji.

Pierwotna liturgia jest jako wydarzenie tym, co daje do myślenia. Wyraźne odwołanie do sławnej definicji symbolu P. Ricouera wydaje się tutaj jak najbardziej na miejscu (*le symbole donne à penser*)<sup>6</sup>. Wszak liturgia

wie pojęcia paruzji oznaczającej zarówno obecność jak i przybywanie. Jego zdaniem, jakościowa nowość doświadczenia popaschalnego apostołów charakteryzuje się oscylacją między obecnością i nieobecnością Jezusa. Należałoby tu mówić zasadniczo o nowej formie obecności, która wykracza poza dotychczasowe rozumienie obecności i nieobecności. Pozorna nieobecność, manifestująca się negatywnie niewidzialnością, staje się przestrzenią doświadczenia radykalnie nowego wymiaru obecności. Ta zaś związana jest ściśle z rzeczywistością sakramentalno-liturgiczną, która stanowi trzon kościelnej egzystencji.

<sup>5</sup> Por. M. Wiles, *The Making of Christian Doctrine: a Study in the Principles of Early Doctrinal Development*, Cambridge 1967, 62–93.

<sup>6</sup> Por. P. Ricoeur, *Le symbole donne à penser*, „Esprit” 27 (1959) nr 7–8, 60–76: „«Le symbole donne à penser»: cette sentence qui m’enchante dit deux choses; le symbole donne; je ne pose pas le sens c’est lui qui donne le sens; mais ce qu’il donne, c’est à penser, de quoi penser. A partir de la donation, la position. La sentence suggère donc à la fois que tout est déjà dit en énigme et pourtant qu’il faut toujours tout commencer et recommencer dans la dimension du penser. C’est cette articulation de la pensée donnée à elle-même au royaume des symboles et de la pensée posante et pensante que je voudrais surprendre et comprendre”. Powyższy opis kładący nacisk na donację sensu, jaka dokonuje się poprzez symbol, stanowi dobrą podstawę opisu liturgii w kontekście działania symbolicznego. Przy czym owa symboliczność wcale nie musi i *de facto* nie oznacza wykluczenia realistycznego opisu wydarzenia sakramentalno-liturgicznego. Na taką realistyczną, osadzoną w głębi bytu interpretację symbolu wskazuje sam Ricoeur w dalszej części swojego eseju, kiedy pod koniec tekstu zauważa, że: „Pour faire bref, je dirai que le symbole donne à penser que le Cogito est à l’intérieur de l’être et non

jest niczym innym jak pewnego rodzaju symbolem, językiem symbolicznym, w którym została odsłonięta, dana do przeżycia i egzystencjalnie zakomunikowana prawda zbawienia dokonanego w Chrystusie i Duchu. Właśnie ze względu na swoją symboliczną strukturę powstała na styku języka (słowa) i gestu liturgia jest tym, co daje do myślenia, co pobudza myślenie, co wzywa do przemyślenia wiary. Przemyśleć wiarę oznacza zaś w tej liturgicznej perspektywie zasadniczo dwie rzeczywistości: przemyślenie tego, co stanowi fundament liturgicznego wydarzenia, czyli sam fakt zbawienia, jak i przemyślenie własnego, liturgicznego już doświadczenia owego zbawienia. Zauważona podwójność materii zadanej myśleniu przez liturgię (zarówno obiektywne *factum*, jak i osobiste jego doświadczenie w liturgii) stanowi radykalny punkt wyjścia wszelkiej teologii. Wszak teologia będzie już zawsze refleksją nad faktycznie podarowanym zbawieniem w perspektywie jego konkretnego doświadczenia w liturgii.

Liturgia pierwotna stanowi zatem o całej dynamice i specyfice chrześcijańskiej teologii w jej pierwotnej postaci. Jej pomnikami są pisma Nowego Testamentu<sup>7</sup>, które powinny być rozumiane wewnątrz ich liturgicznego źródła. Pisma te jednocześnie stanowią nieusuwalną podstawę wszelkiej dalszej refleksji teologicznej. „O teologii możemy myśleć – stwierdza F. Young – jako o żywej konwersacji wewnątrz Kościoła, która wyrasta z i prowadzi do konkretnych praktyk wiary: liturgii, modlitwy, akcji społecznej, rozeznawania i podejmowania decyzji”<sup>8</sup>. Zauważona tu dwubiegowość związku liturgii i teologii przyznaje samej liturgii wybitnie teologiczny charakter.

Z praktycznego punktu widzenia cały opisany powyżej proces można by ująć schematycznie w następującej postaci<sup>9</sup>: pierwotna liturgia, stanowiąca

---

*l'inverse; la seconde naïveté serait donc aussi une seconde révolution copernicienne: l'être qui se pose dans le Cogito découvre que l'acte même par lequel il s'arrache à la totalité participe encore de l'être qui l'interpelle en chaque symbole”.*

<sup>7</sup> Stwierdzenie teologicznego charakteru kanonicznych pism wczesnochrześcijańskich jest tu istotnie ważne. To właśnie Nowy Testament jako zbiór ksiąg stanowi najpierwotniejszą postać chrześcijańskiej teologii. Zob. K. Vanhoozer, *First Theology. God, Scripture & Hermeneutics*, Downers Grove, Illinois-Leicester, England 2002.

<sup>8</sup> F. Young, *The Trinity and the New Testament*, [w:] *The Nature of New Testament Theology*, ed. by Ch. Rowland, Ch. Tuckett, Oxford 2006, 287.

<sup>9</sup> Szczegółowe przedstawienie genezy kanonu można znaleźć w: R. E. Brown, R. F. Collins, *Canonicity*, [w:] R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, *New Jerome Biblical*

uzewnętrznienie apostołskiej pamięci, jest słowno-gestualną celebracją, która z natury rzeczy zawiera elementy rozumienia samej celebracji w jej odniesieniu do rzeczywistości celebrowanej (Chrystus w swojej zbawczej tajemnicy). Jako taka stanowi ona początek refleksji dyskursywnej, której ostateczna forma została spisana i zamknięta w postaci określonego kanonu Nowego Testamentu. Następnie pisma, które stanowią ów kanon, są odczytywane podczas liturgii, stanowiąc rodzaj przewodnika po chrześcijańskim doświadczeniu Boga w Jezusie i Duchu Świętym. Istnieje zatem wyraźna więź pomiędzy powstaniem kanonu pism nowotestamentalnych, pierwotną refleksją teologiczną w jej chrystologicznej postaci<sup>10</sup> i liturgią. Fundamentem i spoiwem tego związku jest sama liturgia, owa – jak ją nazywa Marksches za Assmannem – teologia *implicite*<sup>11</sup>.

### Liturgiczne źródła dogmatu trynitarnego

Punktem wyjścia formułowania się trynitarniej wiary Kościoła jest doświadczeniowy<sup>12</sup> depozyt objawienia Boga, jakie miało miejsce w Chrystusie i Duchu Świętym<sup>13</sup>. Jego adresatami byli wybrani przez

---

*Commentary*, Englewood 1990, 1034–1054.

<sup>10</sup> E. Dirscherl, „... der mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht wird“. *Die Bedeutung der Liturgie für die Rede vom Wort und Atem Gottes in der Trinitätstheologie*, [w:] *Liturgie und Trinität*, hrsg. von B. Groen, B. Kranemann, Freiburg-Basel-Wien 2008, 59–60 (*Quaestiones Disputatae*, 229).

<sup>11</sup> Ch. Marksches, *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen: Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie*, Tübingen 2007, 137.

<sup>12</sup> Doświadczenie jako podstawę teologii opisuje wyczerpująco R. Schaeffler, *Philosophische Einübung in die Theologie*, t. 1: *Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre*, Freiburg 2008 (Scientia Religio). Filozoficzne podstawy jego koncepcji doświadczenia zostały wyłożone w: *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Freiburg 1995. Z punktu widzenia historycznego warto zapoznać się z pracami: H. Geybels, *Cognitio Dei experimentalis. A Theological Genealogy of Christian Religious Experience*, Leuven 2007 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 209) oraz P. Miquel, *L'expérience spirituelle dans la tradition chrétienne*, Paris 2000 (Théologie historique, 108). Pojęcie doświadczenia jest również podstawą biblijnej chrystologii E. Schillbeeckxa zaprezentowanej w trylogii: *Jezus, het verhaal van een levende*, Bloemendaal 1974; *Gerechtigheid en liefde, genade en bevrijding*, Bloemendaal 1977; *Mensen als verhaal van God*, Baarn 1989.

<sup>13</sup> Boskie odsłanianie siebie w Duchu Świętym posiada zasadniczo inną naturę niż objawienie w Chrystusie. Mówiąc o objawieniu w Duchu Świętym, mam na myśli

Chrystusa apostołowie. To oni właśnie otrzymali od samego Pana misyjny nakaz. Spełnieniem tego nakazu jest pierwotna liturgia chrzcielna stanowiąca tygiel i rezerwar przyszłych formuł trynitarnych *explicitie*. Wiara trynitarna rodzi się w swojej postaci *explicitie* właśnie z celebracji chrztu<sup>14</sup> jako wydarzenia bazowego całego chrześcijaństwa.

Uwypuklenie takiej perspektywy posiada o tyle doniosłą wagę, o ile ujawnia liturgiczną uprzedniość prawdy celebrowanej przed prawdą wyznawaną. Późniejsza zasada *lex orandi lex credendi est* odnosić się będzie nie tylko do rzeczywistości konkretnej formy liturgicznej aktu i materii wiary, dla których wydarzenie liturgiczne jest normatywne. Zasada ta bowiem odsłania nade wszystko genezę dogmatu: pochodzi on z liturgii. Prawda wiary, zanim staje się przedmiotem systematycznej refleksji, jest już uprzednio formą i treścią celebracji. Liturgia jest fundamentalnie *Sitz im Leben* całej teologii. Najstarsze fragmenty Nowego Testamentu posiadają wybitnie liturgiczną kompozycję i charakter. Słynne hymny chrystologiczne (np. Flp 2, 6–11; Kol 1, 15–20; Ef 1, 3–14) przeszczepione do *corpus Paulinum* z pierwotnej liturgii świadczą dobitnie o liturgicznej genezie pism nowotestamentalnych<sup>15</sup> w ich chrystologicznej postaci<sup>16</sup>. Również sama Apokalipsa to interpretacja historii zaproponowana przez „zgrupowanie liturgiczne”, które

---

pierwszorzędnie heremenutyczną rolę świadectwa Ducha Świętego o Jezusie. Swoiste objawienie w Duchu Świętym dokonuje się w tajemnicy sakramentalnie i liturgicznie ukonstytuowanego Kościoła, który jest szczególnym dziełem Ducha Świętego. Na temat początków teologii trynitarniej z ducha rodzącej się chrystologii zob. F. Dünzl, *Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 2006, 11–19; J. Wohlmuth, *Trinität – Versuch eines Ansatzes*, [w:] *Monotheismus Israels und christischer Trinitätsglaube*, hrsg. von M. Striet, Freiburg-Basel-Wien 2004, 42nn (Quaestiones Disputatae, 210).

<sup>14</sup> Szerzej na temat samego chrztu, jego teologii i celebracji por. J. B. Revel, *Traité des sacrements*, t. 1–2, Paris 2004–2005 (Théologies).

<sup>15</sup> H. Langkammer, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976; por. R. P. Martin, *Some Reflections on New Testament Hymns*, [w:] *Christ the Lord. Studies in Christology Presented to Donald Guthrie*, ed. by H. H. Rowdon, Leicester 1982, 37–49; G. Segalla, *La cristologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1985, 89–95.

<sup>16</sup> M. Hengel, *Hymnen und Christologie*, [w:] tenże, *Studien zur Christologie. Kleine Schriften*, t. 4, Tübingen 2006, 185–204 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 201); tenże, *Das Christuslied im frühesten Gottesdienst*, [w:] tenże, *Studien zur Christologie*, dz. cyt., 205–258.



stanowi podstawowy wymiar ontologii fundamentalnej Kościoła i jej konkretne odświeżenie<sup>17</sup>. Wspomnijmy również formuły epistolarnych pozdrowień (np. 2 Kor 13, 13), które w swojej formie posiadają wybitnie liturgiczny charakter<sup>18</sup>.

Intuicje takie potwierdza najnowsza debata o wczesnej liturgii i jej wymiarze doktrynalnym<sup>19</sup>. Jej protagonistami są Hurtado<sup>20</sup>, Hengel<sup>21</sup> i Bauckham<sup>22</sup>. Wszyscy wymienieni autorzy zgadzają się co do faktu związku pierwotnej liturgii i doktryny. Związek ten bądź jest genetyczny (doktryna powstaje z wydarzenia celebracji liturgicznej), bądź jest performatywny (liturgia odświeżania, prezentuje doktrynalną zawartość wiary chrześcijańskiej). Oczywiście wydaje się, że oba procesy zachodziły w liturgii jednocześnie: tworzyła ona i odświeżała pierwotny kształt i zawartość doktryny wiary, szczególnie w jej chrystologicznym wymiarze. To właśnie dzięki pierwotnej liturgii dokonała się inkluzja Chrystusa w przestrzeń kultyczną. Inkluzja ta stanowi kamień węgielny i potwierdzenie przekonania o boskiej naturze Jezusa Chrystusa (*divine identity* – identyfikacja Jezusa z Bogiem Izraela)<sup>23</sup>. Tak oto geneza trynitarnego (pierwotnie binitarnego) wyznania wiary jest ściśle liturgiczna. Świadkiem owej genezy są pisma Nowego Testamentu.

<sup>17</sup> U. Vanni, *Apocalipsis. Una asamblea litúrgica interpreta la historia*, Estalla 2001, 18.

<sup>18</sup> F. Courth, *Trinität. In der Schrift und Patristik*, Freiburg-Basel-Wien 1988, 29–30 (*Handbuch der Dogmengeschichte*, 2.1a); A. Hamman, *Die Trinität in der Liturgie und im christlichen Leben*, Einsiedeln 1967, 132–138 (*Mysterium Salutis*, 2).

<sup>19</sup> Na temat debaty zob. L. Hurtado, *The Binitarian Pattern of Earliest Christian Devotion and Early Doctrinal Development*, [w:] B. D. Spinks, *The Place of Christ in Liturgical Prayer. Trinity, Christology and Liturgical Theology*, Collegeville 2008, 23–29. Uwagi krytyczne (a przynajmniej próbe ostudzenia nadmiernego entuzjazmu) pod adresem projektu wspomnianych biblistów można znaleźć w: J. D. G. Dunn, *Did the First Christians Worship Jesus? The New Testament Evidence*, London 2010, 1–7.

<sup>20</sup> L. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids 2005.

<sup>21</sup> M. Hengel, *Hymns and Christology*, [w:] tenże, *Between Jesus and Paul. Studies in the Earliest History of Christianity*, London 1983, 78–96.

<sup>22</sup> R. Bauckham, *Jesus and the God of Israel. God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, Grand Rapids 2008, 127–151.

<sup>23</sup> O. González de Cardedal, *Cristología y Liturgia*, „Cuadernos Phase” 5 (1988), 11; por. A. Cordovilla, *Gloria de Dios y salvación del hombre: una aproximación al cristianismo*, Salamanca 1997, 28nn.

Powróćmy jednak do samej genezy liturgicznej wiary trynitarnej<sup>24</sup>. Istotnie ważny jest tu mandat misyjny z Mt 27, 19–20 (par. Mk 16, 19; Łk 24, 9). Jest on początkiem – na ile stanowi kulminację osoby, misji, dzieła i orędzia Jezusa – długiego procesu kształtowania się teologii trynitarnej. Jezus posyła swoich uczniów, aby ci nauczali (czynili uczniów) i chrzcili. Zauważmy, iż sam Jezus wedle znanych nam przekazów nie chrzcił. Nakaz chrztu jest nakazem kultycznym: idzie w nim o konkretny znak, poprzez który człowiek został włączony we wspólnotę z Bogiem. Wspólnota owa – co ważne – nie pozostaje bliżej nieokreślona, lecz jest wyraźnie specyfikowana wspomnieniem imion trzech osób boskich: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Chrztost prowadzi zatem do bycia zanurzonym we wspólnotę z Ojcem Jezusa, z samym Jezusem i z Duchem Świętym. Mamy tu do czynienia z wyraźną strukturą trynitarą formuły chrzcielnej, dzięki której sama istota i sens chrztu zostają ustanowione trynitarne<sup>25</sup>.

Misyjny mandat, jaki Jezus powierzył swoim uczniom, posiada wyraźnie kultyczny charakter. Nakaz chrztu jest nakazem rytualnym – tak przynajmniej był rozumiany od najwcześniejszych czasów<sup>26</sup>. Świadczy o tym chociażby znany fragment *Dziejów Apostolskich* traktujący o chrzcie dworzanina królowej Etiopskiej Kandaki (Dz 8, 25–40). Chrztost posiada tu już formę sakramentalno-rytualno-symbolicznego zanurzenia w wodzie. Teologia nowotestamentalnych pism ów sakramentalny symbolizm łączyła z wydarzeniem paschy Chrystusa (Rz 6, 1–11; Kol 2, 11–12).

Chrztost jest bezspornie najmocniejszym momentem liturgiczno-kultycznego kształtowania się wiary trynitarnej. Podobnie – aczkolwiek w nieco mniejszym stopniu – jest z instytucją eucharystyczną. Nowotestamentalne teksty odwołują nas w tym względzie do faktycznego wydarzenia, jakim jest ostatnia wieczerza w swoim paradygmatycznym charakterze. Najstarsze świadectwa pawłowe (1 Kor 11, 26) wskazują, iż *mandatum* Jezusa przekazane podczas ostatniej wieczerzy

<sup>24</sup> F. Young, *The Trinity and the New Testament*, art. cyt., 288.

<sup>25</sup> F. Courth, *Trinität...*, dz. cyt., 31.

<sup>26</sup> Miejsce chrztu w uniwersum teologicznym pierwszych chrześcijan przedstawia: G. Theissen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2003, 171–194. Na temat socjologicznych wymiarów wczesnochrześcijańskiego rytuału chrzcielnego w ich historycznym kontekście zob. również: G. Theissen, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh 2007, 353–365.

zostało zrozumiane jako wezwanie do kultycznego celebrowania żywej i działającej obecności zmartwychwstałego Pana w swoim Kościele<sup>27</sup>.

Na szczególną uwagę zasługują tu teksty pochodzące z tradycji Janowej, które widzą Eucharystię jako faktyczną celebrację konstytuującą Kościół (eucharystyczna eklezjogeneza) dzięki jej istotnej i organicznej więzi z wewnętrznym życiem Trójcy. Eucharystia jako celebracja tworząca wspólnotę wierzących w Jezusa jest zakorzenieniem ludzkiego, odnowionego życia w życiu samego Boga. Metafora winnego krzewu (J 15, 1–8) w swojej wybitnie binitarnej formie stanowi podstawę dalszego odślaniania trynitarnego wydarzenia Eucharystii, która dokonuje radykalnego zjednoczenia między sprawującymi ją ludźmi a samym Bogiem. Zjednoczenie to dokonuje się we krwi Jezusa, gdyż to właśnie jego własna tajemnica stanowi pierwotną podstawę liturgii eucharystycznej. Janowa hermeneutyka wydarzenia celebracji liturgicznej jest wybitnie trynitarna. Mowa Eucharystyczna Jezusa w J 6<sup>28</sup> pełna jest aluzji trynitarnych. Jan prezentuje tu eucharystyczny „chleb z nieba” jako fundamentalny dar Ojca (Jn 6, 32) komunikujący jego życie w Synu (Jn 6, 57). Eucharystia staje się w ten sposób znakiem, który legitymizuje Jezusa jako przedwiecznego Syna Ojca (J 6, 29–35): doświadczenie eucharystyczne staje się wyjątkowym miejscem zbawczego i życiodajnego doświadczenia synostwa Jezusa. Co więcej, jeśli Jezus jest chlebem Ojca karmiącego wybranych życiem, również i Duch jest życiodajny (J 6, 63; por. J 3, 1–21): Eucharystia jako sakrament ciała Pana uaktywnia się w ożywiający działaniu Ducha<sup>29</sup>.

W ten sposób pisma tradycji Janowej przyczyniają się do pogłębienia świadomości rzeczywistości już celebrowanej. Okazuje się, że jest ona w swej istocie pogłębieniem i radykalizacją jedności z Chrystusem, który sam stanowi „jedno z Ojcem”. Eucharystia jest wchodzeniem w logikę boskiego życia trynitarnego. Jan zachęca swoją wspólnotę

<sup>27</sup> J. M. Courth, *The Growth of the New Testament*, [w:] *Oxford Handbook of Biblical Studies*, ed. by J. W. Rogerson, J. M. Lieu, Oxford 2008, 531.

<sup>28</sup> Zob. C. Claussen, *The Eucharist in the Gospel of John and in the Didache*, [w:] *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*, ed. by A. F. Gregory, Ch. M. Tuckett, Oxford 2005, 135–164.

<sup>29</sup> Por. H. Langkammer, *Pneumatologia biblijna*, Opole 1998, 133 (Opolska Biblioteka Teologiczna, 27); L. Morris, *The Gospel According to John*, Grand Rapids 1995, 340–341 (The New International Commentary on the New Testament).

do uświadomienia sobie i faktycznego przeżycia trynitarnej głębi prawdy celebrowanych rytów.

Pisma Janowe mogą być w tym względzie uznane nie tylko jako podręczniki katechumenatu, ale wyraźne zaproszenie do wtajemniczenia sakramentalnego. Stanowią one swoistego rodzaju teologię liturgiczno-sakramentalną *in nuce*<sup>30</sup>. Teologia Jana jest teologią chrztu i Eucharystii, dwóch rzeczywistości, które sakramentalnie tworzą Kościół. Jeszcze raz napotykamy zatem potwierdzenie uprzedniości działania liturgicznego względem teologii. Ewangelia i pisma Janowe są bowiem tak skonstruowane, aby stanowić teologiczne pogłębienie świadomości liturgicznie celebrowanego zbawienia.

Taka postać rzeczy uprawnia do stwierdzenia liturgicznego charakteru samej trynitarnej wiary. Oczywiście nie w sensie ograniczenia jego znaczenia jedynie do działalności liturgicznej, której celebracja chrztu i Eucharystii są momentami uprzywilejowanym teologicznie i egzystencjalnie. Stwierdzając liturgiczny charakter trynitarnej wiary Kościoła, mam na myśli jej genezę i najgłębszą naturę, która zawsze zakłada liturgiczne i perychoretyczne współbycie z Trójjedynym Bogiem. Organiczny i genetyczny związek między treścią wiary i celebracją jest takiej natury, że odsłania przed człowiekiem prawdę jego nowego bycia, które całe jest uczestnictwem, ofiarowanym współbyciem (*Mit-sein*<sup>31</sup>) z Trójjedynym Bogiem. Liturgia sama w sobie jest teologią fundamentalną<sup>32</sup> i już zawsze jednocześnie ontologią fundamentalną. W niej bowiem pierwotnie odsłania się boskie trynitarne bycie-w-sobie jako trynitarne i relacyjne *Mit-sein* agapicznie dzielone w absolutnej i nieumniejszonej niczym boskiej wolności z człowiekiem.

Liturgicznie osadzony początek teologii trynitarnej słusznie bywa określany mianem performatywnej teologii trynitarnej (*performati-*

<sup>30</sup> R. E. Brown, *An Introduction to the Gospel of John*, dz. cyt., 229–233.

<sup>31</sup> Pojęcie *Mit-Sein* lub *Miteinandersein* pochodzi z metafizyki M. Heideggera, w której stanowi jedno z podstawowych określeń ludzkiego bycia; por. L. P. Hemming, *One God, One's Self, One World. Being with Others*, Oxford 2010.

<sup>32</sup> A. Grillo, *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*, Padova 1995 (Caro Salutis Cardo. Studi, 10); tenże, *Introduzione alla teologia liturgica. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani*, Padova 1999 (Caro Salutis Cardo. Sussidi, 3).

ve Trinitätstheologie)<sup>33</sup>. Performatywność, o którą idzie, związana jest z rytualnym kształtem pierwotnej wiary trynitarnej. Wiara ta nie jest jedynie pustym wyznaniem. Posiada ona bowiem konkretne efekty, jest operatywna, działająca, ożywiająca i skuteczna. Co więcej, pierwotna teologia trynitarnej jest chrześcijańską *praxis* sakramentalno-liturgiczną. Celebracje chrztu i Eucharystii są dla pierwszych chrześcijan podstawowymi formami wyrazu ich wiary. Liturgia staje się w ten sposób działaniem czysto teologicznym, fundamentalną postacią samej teologii. Teologia trynitarnej u swoich początków posiada zatem wybitnie praktyczną strukturę i naturę.

To wszystko uprawnia do wyciągnięcia wniosków. Pierwszym z nich jest stwierdzenie fundamentalnej i mocnej nieodłączności wiary trynitarnej i liturgii u samych źródeł. Drugim wnioskiem – organicznie związanym z pierwszym – jest nieodłączność sakramentu i liturgii, liturgii i sakramentu<sup>34</sup>. Druga ze wspomnianych „nieodłączności” stanowi fundament pierwszej: związek liturgii i teologii trynitarnej zakorzeniony jest w paschalnej dynamice jedności działania liturgiczno-sakramentalnego. Okazuje się, iż od samych swoich początków teologia trynitarnej łączy się ściśle z historycznym faktem zbawienia, również w jego sakramentalnej konstelacji. Narodziny teologii trynitarnej wewnątrz liturgiczno-sakramentalnej celebracji świadczą dobitnie o jej egzystencjalnym charakterze. Jednocześnie jedynie teologia trynitarnej zdolna jest oddać pojęciowo egzystencjalne bogactwo doświadczenia chrześcijańskiego, którego wyraz stanowi liturgia. Teologia trynitarnej posiada wyraźne cechy liturgicznej teorii hermeneutycznej, wszak stanowi ona jedyny adekwatny opis owego pradoświadczenia chrześcijańskiego, z którego narodziło się działanie liturgiczne. W tym sensie to właśnie liturgia stanowiła z historycznego punktu widzenia konieczny pomost między owym pradoświadczeniem a *explicite* wyrażoną prawdą wiary. Liturgiczny początek wiary i teologii trynitarnej *explicite* oznacza, iż to właśnie liturgia stanowiła adekwatną kondensację pradoświadczenia

<sup>33</sup> T. Söding, *Ein Gott – Ein Herr – Ein Geist. Die neutestamentliche Trinitätstheologie und ihre liturgische Bedeutung*, [w:] *Liturgie und Trinität*, dz. cyt., 28–39.

<sup>34</sup> A. Grillo, *Teologia sacramentaria, teologia liturgica e teologia fondamentale: verso una convergenza*, [w:] *Corso di teologia sacramentaria*, t. 1: *Metodi e prospettive*, edd. A. Grillo, M. Perroni, P.-R. Tragan, Brescia 2000, 108–136.

chrześcijańskiego, która wyartykułowała prawdę owego doświadczenia w jasnych kategoriach pojęciowych. Z tego powodu teologia trynitarna stanowi nie tylko adekwatny opis samego pradoświadczenia, ale i powstałej z niego liturgii. Teologia liturgii musi być zatem radykalnie i nieodwołalnie trynitarna. Teologia zaś trynitarna musi być teorią liturgiczną, to znaczy musi budować się i odwoływać do doświadczenia liturgicznego, które stanowi odzwierciedlające trwanie pradoświadczenia chrześcijańskiego. Takie umiejscowienie teologii trynitarniej wewnątrz uniwersum liturgicznego jest szansą ożywienia nie tylko samej teologii trynitarniej poprzez nadanie jej pojęciom egzystencjalno-praktycznego wymiaru, lecz nade wszystko samej praktyki liturgicznej poprzez jej trynitarnie wyjaśnienie. Takie zaś wyjaśnienie nadaje liturgii całkiem nowy sens: została ona bowiem pojęta jako prawdziwie zbawcze spotkanie i dialog z żyjącym i prawdziwym Ojcem Jezusa w Duchu Świętym.

### Trynitarność działania liturgiczno-sakramentalnego w teologii patrystycznej

U podstaw trynitarnego rozumienia wydarzenia chrztu w epoce patrystycznej odnajdujemy nie tylko zauważone powyżej świadectwo ewangeliczne, ale i wybitnie trynitarną interpretację chrztu Jezusa w Jordanie. Aczkolwiek pierwsi chrześcijanie zdawali sobie sprawę z zasadniczej różnicy, jaka dzieli chrzest Janowy od chrztu sakramentalnego, ich rozumienie tego drugiego odwołuje się i buduje na bazie trynitarnie interpretowanego chrztu w Jordanie<sup>35</sup>.

Na faktyczność kategoriałnego związku między wiarą trynitarną i liturgią chrzcielną zwracają uwagę zarówno teksty magisterium<sup>36</sup>, jak i wczesne dogmatyczne syntezy wiary będące w dużej mierze uważną

<sup>35</sup> K. McDonnell, *The Baptism of Jesus in the Jordan. The Trinitarian and Cosmic Order of Salvation*, Collegeville 1996, 188–200, 236–237; M. E. Johnson, *The Rites of Christian Initiation. Their Evolution and Interpretation*, Collegeville 2007, 63.

<sup>36</sup> Wymienić tu należy nade wszystko 9 (8) kanon Synodu w Arles (314), który zwraca uwagę na konieczność użycia prawowiernej formuły chrzcielnej do ważności chrztu. Formuła ta to oczywiście wezwanie Trójcy – zob. *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, 72–73 (*Źródła Myśli Teologicznej*, 37).

lekturą świadectwa Pisma, zaproponowane przez Ireneusza z Lyonu, Hipolita Rzymskiego<sup>37</sup> i Tertuliana<sup>38</sup>.

Ireneusz z Lyonu to jeden z pierwszych świadków rodzącej się refleksji teologicznej w chrześcijaństwie. To właśnie on proponuje zwięzłą formułę wiary, którą określa mianem reguły wiary<sup>39</sup>. Co istotne z punktu widzenia niniejszej prezentacji, owa zwięzła i wczesna formuła wiary jest trynitarna i jednocześnie chrzcielna. W wykładzie zasad wiary *Epideixis* Ireneusz stwierdza: „Dlatego chrzest naszego odrodzenia (*palingenesia*) dokonuje się przez te trzy artykuły, obdarzając nas zrodzeniem (*anagenesis*) ku Bogu Ojcu przez jego Syna w Duchu Świętym”<sup>40</sup>.

Trynitarna reguła wiary, zaczątek późniejszego symbolu (wyznania wiary), jest tu wyraźnie widoczna. Pomiedzy celebracją chrztu i trynitarną wiarą zachodzi istotna relacja: chrzest jako wejście w wiarę jest jednocześnie wejściem we wspólnotę z Trójjedynym Bogiem. To sam chrzest jest najbardziej podstawową, symboliczno-rytualną regułą wiary. Z reguły tej powstało pełne chrzcielne wyznanie wiary<sup>41</sup>.

Podobne ujęcia spotykamy w teologii wieku IV, kluczowym dla rozwoju i wypracowania lingwistycznych oraz semantycznych reguł trynitarniej świadomości. Jest to zasada ważna zarówno dla chrześcijańskiego wschodu, jak i zachodu. Za przykład mogą tu służyć chociażby

<sup>37</sup> Hipolit Rzymski, *Traditio Apostolica*, 21.

<sup>38</sup> Tertulian, *De anima*, 1; *De baptismo*, 3; *De spectaculis*, 4. Na temat wczesnej postaci rytualnej chrztu i jej teologicznej hermeneutyki zob. B. D. Spinks, *Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism. From the New Testament to the Council of Trent*, Aldeshot 2006.

<sup>39</sup> Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, 6: „A to jest porządek naszej wiary i podstawa (naszej) budowy i oparcie dla obyczaju. Bóg Ojciec niestworzony, niepojęty, niewidzialny, jeden Bóg, stwórca wszystkiego: to pierwszy artykuł naszej wiary. Drugi artykuł zaś to: Słowo Boże, Syn Boży, Jezus Chrystus, nasz Pan, który objawił się prorokom według właściwości ich prorokowania i według stanu zrzędzenia Ojca, przez którego wszystko się stało, który w ostatnim czasie, aby sprowadzić wszystko w jedno, stał się człowiekiem wśród ludzi, widzialnym i dotykającym, dla zniszczenia śmierci i ukazania życia i zaprowadzenia wspólnoty człowieka z Bogiem! A to trzeci artykuł: Duch Święty przez którego prorocy przepowiadali i ojcowie nauczali o sprawach Bożych, a sprawiedliwi kierowali się na drogę sprawiedliwości i który w ostatnim czasie został wylany w nowy sposób na ludzkość odnawiając człowieka po całej ziemi dla Boga”.

<sup>40</sup> Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, 7; zob. tenże, *Adversus haereses*, I, 10, 1-2.

<sup>41</sup> Por. M. Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg-Basel-Wien 2007, 188-208.



teksty *De Spiritu Sancto* Bazylego Wielkiego i Ambrożego z Mediolanu. W obydwu przypadkach mamy do czynienia z dziełami fundamentalnymi dla dopracowującej się teologii trynitarnej, które wiążą teologię trynitarną z wydarzeniem chrztu.

Zdaniem obu ojców formuła chrzcielna stanowi podstawę właściwego wyznawania wiary. Stanowi ona dlatego podstawowy argument chociażby za bóstwem Ducha Świętego. Bazyli<sup>42</sup> podkreśla, iż to właśnie chrzest uczy prawdziwej wiary trynitarnej<sup>43</sup>. Sama formuła chrzcielna w swojej dla siebie koordynacji imion stanowi dla Bazylego podstawę, aby wnioskować, iż relacja Ducha Świętego do Syna jest podobna do tej, jaką Syna ma w stosunku do Ojca<sup>44</sup>. Ambroży<sup>45</sup> zwraca uwagę, iż chrzest może być uznany za ważny, tylko gdy zostanie dokonany w imię trzech. Opuszczenie jednej z osób powoduje nieważność sakramentu<sup>46</sup>. Chrzest zostanie dokonany i dopełniony tylko i wyłącznie, gdy towarzyszy mu otwarte wyznanie wiary trynitarnej w Ojca, Syna i Ducha Świętego. Stąd też Ambroży podkreśla stanowczo różnicę, jaka istnieje pomiędzy chrztem Janowym a chrztem Chrystusa. Tylko ten ostatni jest rzeczywistością oferująca zbawienie, a dokonuje się to poprzez włączenie chrzczonej osoby w komunie trynitarną poprzez wyznanie wiary w Trójcę<sup>47</sup>. Działanie Ducha Świętego w sakramencie chrztu i wyrażone przywołanie jego imienia w formule sakramentalnej stanowi dla Ambrożego wyraźny znak i dowód boskiego charakteru trzeciej osoby<sup>48</sup>.

---

<sup>42</sup> Na temat jego teologii trynitarnej zob. V. H. Drecoll, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, Göttingen 1996 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 66); B. Sesboué, *Saint Basile et la Trinité: Un acte théologique du IV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1998; S. M. Hildebrand, *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea. A Synthesis of Greek Thought and Biblical Truth*, Washington D.C. 2007.

<sup>43</sup> Bazyli Wielki, *De Spiritu Sancto*, 10, 26 i 12.

<sup>44</sup> Tamże, 17, 43.

<sup>45</sup> Na temat teologii trynitarnej Ambrożego zob. D. H. Williams, *Ambrose of Milan and the End of Nicene-Arian Conflict*, Oxford 1995 (Oxford Early Christian Studies); Ch. Marksches, *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie*, Tübingen 1995 (Beiträge zur Historischen Theologie, 90).

<sup>46</sup> Ambroży, *De Spiritu Sancto*, 3.

<sup>47</sup> Ambroży, *De Spiritu Sancto*, 3, 41–44.

<sup>48</sup> Tamże, 4, 55 i 5.



Jasno pokazuje to związek wiary trynitarniej z sakramentem chrztu, który stanowi jej bliższe źródło i podstawową weryfikację<sup>49</sup>.

Wybitnie trynitarną teologię sakramentalnego działania liturgicznego napotykamy w *De Mysteriis* Ambrożego. Jej podstawą jest trynitarne działanie stwórcze wspólne Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu. Pomiedzy liturgicznym misterium a działaniem stwórczym zachodzi głęboka jedność. Liturgia wpisuje się w logikę działania stwórczego, które stoi u jej podstaw. Ambrożę, posługując się nośnymi stwierdzeniami Ps 22, 6: „Verbo Domini coeli firmati sunt, et Spiritu oris ejus omnis virtus eorum”, stwierdza, iż stworzenie jest miejscem działania Słowa Bożego i Ducha Pańskiego. Interpretacja Ambrożego opiera się na rozległej trawestacji starotestamentalnej teologii stworzenia poprzez wydarzenie Chrystusa i przyjście Ducha Świętego. To właśnie w ich świetle stworzenie może zostać uznane za prefigurację boskiego działania w sakramentalnych misteriach. Kategoria działania (*operatio*) stanowi tu klucz i fundament trawestacji i transpozycji ideowej, która pozwala nadać słowom starotestamentalnego psalmu wyraźnie trynitarną i sakramentalną konotację. Działanie sakramentalne, misteryjne zostało pierwszorzędnie wpisane i ujęte wewnątrz stwórczego działania Bożego jako jego szczególny *modus*: tajemnice są ujęte figuratywnie już w samym *origo* świata<sup>50</sup>.

Trynitarność sakramentalnego działania liturgicznego odsłania się w szczególny sposób, kiedy Ambrożę przechodzi do omówienia formuły chrzcielnej. Jego istotną część poświęcona jest wykazaniu jedności trzech na podstawie jedności samej formuły i chrzcielnego *Credo*, które zdaniem Ambrożego wyklucza jakiegokolwiek subordynacjonistyczne interpretacje<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> Bazyli Wielki, *De Spiritu Sancto*, 27, 67

<sup>50</sup> Ambrożę, *De Mysteriis*, 9: „Considera autem quam vetus mysterium sit, in ipsius mundi praefiguratum origine. In principio ipso, quando fecit Deus coelum et terram, Spiritus, inquit, superferebatur super aquas (Gen. I, 2). Qui superferebatur super aquas, non operabatur super aquas? Sed quid dicam operabatur? quod ad praesentiam spectat, superferebatur. Non operabatur, qui superferebatur? Cognosce quia operabatur in illa mundi fabrica, quando tibi dicit Propheta: Verbo Domini coeli firmati sunt, et Spiritu oris ejus omnis virtus eorum (Psal. XXXII, 6). Utrumque prophético subnixum est testimonio, et quia superferebatur et quia operabatur. Quia superferebatur, Moyses dicit: quia operabatur, David testificatur”.

<sup>51</sup> Ambrożę, *De Mysteriis*, 28: „Descendisti igitur; recordare quid responderis, quod credas in Patrem, credas in Filium, credas in Spiritum sanctum. Non habes illic: Credo in majorem et minorem et ultimum: sed eadem vocis tuae cautione constringeris, ut si-

Jednocześnie wspólne działanie osób boskich zostało przez Ambrożego wyraźnie oznakowane: to Bóg Ojciec opieczętowuje swoich wybranych, umacnia ich Chrystus Pan, a Duch Święty wyciska w ich sercach swoje znamię. Chrzest jako liturgiczno-sakramentalne *actio* to wspólne i nierozdzielne działanie Trójcy o wyraźnie wyspecyfikowanych trzech momentach przypisanych poszczególnym osobom trynitarnym<sup>52</sup>.

Podobnie jak w *De Spiritu Sancto*, także w *De Mystериis* Ambrożę przykłada wielkie znaczenie do działania Ducha Świętego, bez którego pomocy nie jest możliwe, aby „woda oczyszczała” (*aquam non mundare sine Spiritu*)<sup>53</sup>. Tajemnica odrodzenia dokonuje się jego boską mocą. Działanie Ducha Świętego ujęte jest jednak integralnie w perspektywie działania Chrystusa, na co wyraźnie wskazuje fragment alegoryczno-sakramentalnego odczytania wydarzenia uzdrowienia chromego opisane w J 5, 4<sup>54</sup>.

Podobnie i analogicznie jak z chrztem rzecz ma się z Eucharystią. Trynitarny charakter liturgii eucharystycznej widać bardzo wyraźnie w wielu tekstach starożytnych<sup>55</sup>. Chrześcijaństwo od samego początku

militer credas in Filium, sicut in Patrem credis: similiter in Spiritum sanctum credas, sicut credis in Filium; hoc solo excepto, quod in cruce solius Domini Jesu fateris tibi esse credendum”.

<sup>52</sup> Ambrożę, *De Mystериis*, 42: „Unde repete quia accepisti signaculum spiritale, spiritum sapientiae et intellectus, spiritum consilii atque virtutis, spiritum cognitionis atque pietatis, spiritum sancti timoris (Esai. XI, 2): et serva quod accepisti. Signavit te Deus Pater, confirmavit te Christus Dominus; et dedit pignus Spiritus in cordibus tuis, sicut Apostolica lectione didicisti (II Cor. V, 2)”.

<sup>53</sup> Ambrożę, *De Mystериis*, 42: „Aquam non mundare sine Spiritu, Joannis testimonio et ipsis quibus idem sacramentum administratur, verbis declaratur. Quod etiam asseritur significatum per Evangelicam piscinam, et paralyticum a Domino ibi sanatum: quo loco Spiritus sanctus in ejusdem Christi baptismo verte descendisse ostenditur, et quid in hoc mysterio intelligendum?”.

<sup>54</sup> Ambrożę, *De Mystериis*, 22: „Ideo tibi dictum est: Quia angelus Domini descendebat secundum tempus in natatoriam, et movebatur aqua; et qui prior descendisset in natatoriam post commotionem aquae, sanus fiebat a languore quocumque tenebatur (Joan. V, 4). Haec piscina in Hierosolymis erat, in qua unus annuus sanabatur: sed nemo ante sanabatur, quam descendisset angelus. Ut esset indicium quia descenderat angelus, movebatur aqua propter incredulos. Illis signum, tibi fides: illis angelus descendebat, tibi Spiritus sanctus: illis creatura movebatur, tibi Christus operatur ipse Dominus creaturae”.

<sup>55</sup> Por. R. J. Daly, *Trinitarian Theology in Early Christian Anaphoras*, [w:] *God in Early Christian Thought: Essays in Memory of Lloyd G. Patterson*, ed. by A. B. McGowan, B. E. Daley,

wiedzieli, iż Eucharystia jest wydarzeniem nie tylko chrystologicznym, ale i paradygmatycznie pneumatologicznym<sup>56</sup> i jako taka posiada związek z Ojcem, który posyła Syna i Ducha Świętego dla zbawienia świata. Doksologiczno-trynitarnie ujęcie Eucharystii<sup>57</sup> widać już wyraźnie u Justyna<sup>58</sup> i u Hipolita<sup>59</sup>. Na szczególną uwagę zasługuje tutaj rozumienie Eucharystii, jakie spotykamy w teologii syryjskiej. Jej anafory eucharystyczne – zresztą jak większość anafor wschodnich – jest ściśle trynitarna zarówno w swojej strukturze jak i treści<sup>60</sup>.

Potwierdzeniem istotnego związku zachodzącego między teologią trynitarną i liturgią eucharystyczną jest kwestia epiklezy<sup>61</sup>. Idzie tu szczególnie o średniowieczny spór o miejsce i status epiklezy. Jego przedmiotem była czynna obecność Ducha Świętego i statut jego aktualizującego działania w liturgii. Spór ten wyraźnie pokazuje, iż Eucharystia dokonuje się zarówno jako czyn Chrystusa, jak i jednocześnie jako czyn Ducha Świętego, którzy pozostają w stosunku do siebie w nierozdzielnej jedności życia i działania<sup>62</sup>.

Osobną kwestią zasługującą na specjalne potraktowanie jest zagadnienie *doksologii* liturgicznej w jej związku z wiarą trynitarną<sup>63</sup>. Powszechnym zwyczajem w Kościele było adresowanie modlitw liturgicznych do Ojca przez (*dia*) Syna, przez lub w (*en*) Duchu Świętym<sup>64</sup> bądź też wychwalanie Ojca przez Syna w Duchu Świętym. Ta pierwotna formuła została

T. J. Gaden, Leiden 2009, 239–270 (Vigilae Christianae. Supplements, 94).

<sup>56</sup> Zob. *Le Saint-Esprit dans la liturgie. Conférences Saint-Serge, XVIe semaine d'études liturgiques*, Paris, 1-4 juillet 1969, Roma 1977, 7–11 (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia, 8).

<sup>57</sup> Mateo-Seco, *Dios*, 151–152.

<sup>58</sup> Justyn, *Apologia Pierwsza*, 65.

<sup>59</sup> Hipolit, *Traditio Apostolica*, 4.

<sup>60</sup> B. Vargese, *West Syriac Liturgical Theology*, Aldershot 2004, 53nn (Liturgy, Worship and Society).

<sup>61</sup> P.-M. Gy, *Épiclese*, [w:] J.-Y. Lacoste, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 1998, 393–394.

<sup>62</sup> Cyryl Jerozolimski pisze o przedkonsekracyjnym wezwaniu całej Trójcy – zob. *Myst.*, III, 3, 7.

<sup>63</sup> A. Gerhards, *La doxologie, un chapitre définitif de l'histoire de dogme?, Trinité et liturgie. Conférences Saint-Serge XXXe Semaine d'Études Liturgiques*, Roma 1984, 103–118.

<sup>64</sup> Por. Hipolit Rzymski, *Traditio Apostolica*, 3, 6; Klemens Aleksandryjski, *Quis dives salvetur*, 42, 20; Orygenes, *Or.*, 33, 1.6.

w ferworze sporów ariańskich w IV w. przekształcona przez Bazylego Wielkiego<sup>65</sup> w taki sposób, aby uniknąć subordynacyjnej wieloznaczności związanej z wyrażeniem *dia*, które zostało zastąpione z biegiem czasu przez nadające się lepiej do wyrażenia jedności i równości *kai*<sup>66</sup>. Doksologia spełniała również zasadniczą funkcję w liturgii syryjskiej, w której przybrała bardziej rozbudowaną postać. Za przykład niech posłuży anafora Sewera z Antiochii: „Chwała niech będzie Ojcu, który posłał swojego Syna do śmiertelników; adoracja Synowi, który ich ożywił przez swoją ofiarę; cześć i uznanie Duchowi Świętemu, który ich wskrzesi z prochu. O Trójco adorowana przez wszystkich, Tobie chwala”<sup>67</sup>. Zwrócić należy uwagę na wybitnie historiozbawczą orientację przytoczonej doksologii. Uwielbienie, jakie Kościół oddaje liturgicznie Bogu, zakotwiczone jest w trynitarnym działaniu zbawczym w świecie. Uwielbienie to zatem odnosi się nie tylko do Boga w jego transcendentnym bóstwie, ale i do Boga zaangażowanego w dzieje świata.

### Trynitarność liturgii według Vaticanum II

Trynitarne ujęcie rzeczywistości liturgicznej to całkiem nowy trop w dokumentach magisterium. Na wyraźnie trynitarny charakter i istotę kultu liturgicznego zwrócił uwagę Sobór Watykański II. Przyjdzie nam teraz zmierzyć się z jego ujęciem teologii liturgii poprzez teologię trynitarną.

Nie ulega wątpliwości, iż sobór myśli o liturgii jako o dziele całej Trójcy. Na uwagę zasługuje wybitnie teologiczny charakter tekstów konst. *Sacrosanctum Concilium*, szczególnie jej wprowadzającego rozdziału, w którym zaprezentowano wizję liturgicznego misterium od strony jego istoty. Rozważmy następujący fragment konstytucji: „Ideoque, sicut Christus missus est a Patre, ita et ipse Apostolos, repletos Spiritu Sancto, misit, non solum ut, praedicantes Evangelium omni creaturae, annuntiarent Filium Dei morte sua et resurrectione

<sup>65</sup> Bazyli Wielki, *De Spiritu Sancto*, 29, 73.

<sup>66</sup> H. J. Feulner, *Doxologie*. IV. *Liturgisch*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 3, Freiburg im Breisgau 1959, 357; T. Federici, *Doxología*, [w:] *El Dios Cristiano. Diccionario Teológico*, dirs. X. Pikaza, N. Silanes, Salamanca 1992, 361.

<sup>67</sup> Sewer z Antiochii, *Hymn* 15, 17 (*Partologia Orientalis*, 6.1).

nos a potestate satanae et a morte liberasse et in regnum Patris transulisse, sed etiam ut, quod annuntiabant, opus salutis per Sacrificium et Sacramenta, circa quae tota vita liturgica vertit, exercerent. Sic per Baptismum homines paschali Christi mysterio inseruntur: commortui, consepulti, conresuscitati; piritum accipiunt adoptionis filiorum, «in quo clamamus: Abba, Pater» (Rom 8, 15), et ita fiunt veri adoratores, quos Pater quaerit. Similiter quotiescumque dominicam cenam manducant, mortem Domini annuntiant donec veniat. Idcirco, ipsa die Pentecostes, qua Ecclesia mundo apparuit, «qui receperunt sermonem» Petri «baptizati sunt». Et erant «perseverantes in doctrina Apostolorum et communicatione fractionis panis et orationibus... collaudantes Deum et habentes gratiam ad omnem plebem» (Act 2, 41–42, 47). Numquam exinde omisit Ecclesia quin in unum conveniret ad paschale mysterium celebrandum: legendo ea «in omnibus Scripturis quae de ipso erant» (Lc 24, 27), Eucharistiam celebrando in qua «mortis eius victoria et triumphus repraesentantur», et simul gratias agendo «Deo super inenarrabili dono» (2 Cor 9, 15) in Christo Iesu, «in laudem gloriae eius» (Eph 1, 12), per virtutem Spiritus Sancti” (konst. *Sacrosanctum Concilium*, 6).

Jak nietrudno zauważyć, podstawą teologii liturgii jest teologia misji trynitarnych, która tradycyjnie opisywała zaangażowanie boskich osób w dzieje zbawienia. Zgodnie z tradycyjnym ujęciem *missio* oznacza posłanie jednej z boskich osób przez inną. Misja jest ekonomicznym przedłużeniem wewnątrztrynitarnych, immanentnych pochodzeń: zrodzenia i tchnienia. Stąd Ojciec przez nikogo nie jest posłany, ale sam – jako *principium totius divinitatis* – jest źródłem posłania Syna i Ducha Świętego. Ojciec jako początek (*arche, principium*) boskości, boskiego bytu jest równocześnie początkiem wszelkiego działania w Trójcy i Trójcy w świecie. Posyłając Syna i Ducha, w których odbija się cała logika jego ojcowskiej miłości, sam czyni siebie obecnym w historii świętej.

Logika odpowiedniości pochodzeń i misji wpisuje się w istotne dla chrześcijaństwa rozróżnienie immanencji i ekonomii, czyli porządku boskiego życia wewnętrznego (Bóg w sobie) i jego bycia dla nas związanego z byciem w świecie. To fundamentalne rozróżnienie wypracowane w czasach Ireneusza i Tertuliana<sup>68</sup> nie jest natury dialektycznej,

<sup>68</sup> Zob. G. Richter, *Oikonomia. Der Gebrauch Des Wortes Oikonomia im Neuen Testament, bei den Kirchenvatern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert*, Berlin 2005

rozróżnienie nie jest tu rozdzieleniem. W misjach bowiem odsłaniają się boskie wewnętrzne pochodzenia. Misja Syna i Ducha Świętego nie tylko objawia porządek pochodzeń w Bogu, ale nade wszystko sprawia, że one w sposób właściwy ekonomii dokonują się w świecie. Synostwo Syna zostało przyniesione, zaczyna istnieć w świecie od momentu wcielenia, podobnie jak i boska geneza Ducha staje się obecna historycznie w przyjsciu trzeciej boskiej osoby do świata. Misje sprawiają, że boskie trynitarnie życie uobecnia się pośrodku świata w całej swojej dynamicznej naturze. Rzeczy boskie i ludzkie przenikają się, współistnieją na zasadzie miłującego i wolnego upodobania Ojca odsłoniętego i zrealizowanego w Synu i Duchu Świętym. Grzegorz z Nyssy pisał o owym współprzenikaniu (*akoluthia*), widząc w niej istotny wymiar teologii historii<sup>69</sup>.

Jednocześnie konst. *Sacrosanctum Concilium*, 6 wiąże posłania trynitarnie z misją nadaną przez Jezusa zmartwychwstałego apostołom. Trwanie trynitarnych misji Syna i Ducha Świętego związane jest z posłaniem apostołów: samo to posłanie stanowi a n a l o g i c z n i e przedłużenie posłania Syna i Ducha Świętego przez Ojca. Właśnie wewnątrz misji apostołów znajduje się liturgia jako istotna część ich zadania. Liturgiczne dokonywanie dzieła zbawienia przez ofiarę i sakramenty posiada znaczenie wpisane w szerszy sens ekonomicznego zaangażowania się Trójjedynego Boga. Tak jak Ojciec posyła Syna, tak Syn wybiera i posyła apostołów, aby głosili i sprawowali tajemnicę zbawienia. Apostolskie i kościelne działanie liturgiczno-sakramentalne czerpie swe żywo źródło z Ojca, który posyła Syna i Ducha Świętego. Kościelny wymiar liturgii nie znajduje się na marginesie jej trynitarniej struktury i istoty, lecz zgodnie z zamysłem bożym jest dla niej konstytutywny. Nie stanowi zatem wyparcia trynitarnego rytmu liturgii, lecz jego konkretną, trwającą w czasie i miejscu formę.

Należy zwrócić uwagę, iż konst. *Sacrosanctum Concilium*, 6 wpisuje się w zasadniczą intuicję chrześcijańskiej tradycji trynitarniej, odwołując się do wszystkich jej istotnych wymiarów. Świadczy o tym wyraźne odwołanie się do porządku wewnątrztrynitarnych pochodzeń (Ojciec posyła

---

(Arbeiten zur Kirchengeschichte).

<sup>69</sup> G. Maspero, *La teologia della storia di Gregorio di Nissa*, „Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia” 45 (2003), 383–451; J. A. Gil-Tamayo, *Akoluthia*, [w:] *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, directores de la edición L. F. Mateo-Seco, G. Maspero, Burgos 2006, 54–63.

Syna i Ducha), które stanowią fundament wydarzenia liturgicznego, również w jego apostołsko-kościelnej konstytucji. To oznacza, iż relacjami zachodzącymi między liturgią a Trójcą rządzić muszą te same prawidła, które regulują odniesienie immanencji do ekonomii. Liturgia jest tutaj *casus specialis*. Okazuje się bowiem, że jej rozumienie jest ściśle uzależnione od wcześniejszego uchwycenia wewnętrznej gramatyki trynitarniej wiary Kościoła. Teologia liturgii funduje się na teologii trynitarniej, jest jej *modus* istnienia. Wydaje się, że od strony teoretycznej konst. *Sacrosanctum Concilium*, 6 jest jednym z najbardziej trynitarnych tekstów magisterium poświęconych liturgii. Jest to ważne, o ile stanowi wyraźny i zdecydowany znak teologicznego rozumienia liturgii<sup>70</sup>.

Pojęcie usynowienia odgrywa w trynitarnym pojmowaniu teologicznego charakteru wypowiedzi konst. *Sacrosanctum Concilium*, 6 zasadniczą wagę. Jest to zarazem jedno z kluczowych pojęć teologii trynitarniej: immanentny akt rodzenia dotyczy Syna, które to imię jest imieniem własnym drugiej osoby Trójcy. Wspomniane u samego początku punktu misje Syna i Ducha mają za swój przedmiot usynowienie, czyli włączenie w synostwo Syna ludzi. Jak widać owa „synowska adopcja”, dzieło Syna i Ducha w świecie, nie jest obca istocie liturgii. Usynowienie to dokonuje się na drodze włączenia człowieka w synostwo jedyne, przedwiecznego Syna poprzez włączenie go w misterium paschalne, które znów dokonuje się fundamentalnie w liturgiczno-sakramentalnym wydarzeniu chrztu. Trynitarny fundament liturgii związany z teologią misji został ujęty w ten sposób soteriologicznie.

Trynitarność liturgii związana jest organicznie z chrystologią. W ten sposób tekst zachowuje porządek trynitarnego objawienia, które dokonuje się pierwszorzędnie w osobie wcielonego Syna<sup>71</sup>. Jeśli jeden z Trójcy jest liturgiem, liturgia jest dziełem całej Trójcy. Trynitarność liturgii czerpie swe źródło konkretnie w misji Syna.

<sup>70</sup> Wynika z tego bezpośredni wniosek natury metodologicznej: dogmatyka nie powinna abstrahować od wydarzenia liturgicznego, a liturgia powinna świadomie żyć głębią wyznawanej prawdy wiary, stanowić jej celebracyjną *m o d a l n o ś ć*.

<sup>71</sup> Zob. R. J. Woźniak, *Liturgia i revelación. Naturaleza litúrgico-sacramental de la revelación cristiana*, [w:] J. L. Gutiérrez, F. M. Arocena, P. Blanco, *La liturgia en la vida de la Iglesia*, Pamplona 2007, 99–111 (Simposios Internacionales de Teología, 27).



„Ad tantum vero opus perficiendum, Christus Ecclesiae suae semper adest, praesertim in actionibus liturgicis. Praesens adest in Missae Sacrificio cum in ministri persona, «idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit», tum maxime sub speciebus eucharisticis. Praesens adest virtute sua in Sacramentis, ita ut cum aliquis baptizat, Christus ipse baptizet. Praesens adest in verbo suo, siquidem ipse loquitur dum sacrae Scripturae in Ecclesia leguntur. Praesens adest denique dum supplicat et psallit Ecclesia, ipse qui promisit: «Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum» (Mt 18, 20). Merito igitur Liturgia habetur veluti Iesu Christi sacerdotalis muneris exercitatio, in qua per signa sensibilia significatur et modo singulis proprio efficitur sanctificatio hominis, et a mystico Iesu Christi Corpore, Capite nempe eiusque membris, integer cultus publicus exercetur” (konst. *Sacrosanctum Concilium*, 7).

Jak słusznie zauważono, 7 punkt konstytucji jest nieco chrystomoniczny. Osoba Ducha Świętego nie pojawia się w nim jako zasadnicza i istotna<sup>72</sup>. Centrum zainteresowania stanowi tu obecność (*presentia*), żywa i działająca, Chrystusa Pana. Formuła *Christus adest* posiada w tym kontekście metafizyczny wydźwięk. Obecność Chrystusa w Kościele i jego liturgicznych czynnościach jest formą „bycia przy” – ożywczego i sprawczego towarzyszenia. Obecność w chrystologii liturgii staje się podstawą teologii działania: działanie zakorzenione jest w obecności.

Ciekawym uszczegółowieniem i uzupełnieniem doktryny liturgicznej *Vaticanum II* jest *Katechizm Kościoła katolickiego*. Katechizm opisuje liturgię jako trynitarny ruch, który od Ojca bierze początek<sup>73</sup>, przechodzi przez

<sup>72</sup> „Die Wesenbeschreibung der Liturgie in SC 7, Abs. 3 bedarf freilich einer Ergänzung. In ihr wird der Heilige Geist nicht erwähnt. Der Bund zwischen Gott und Menschen wird aber aktualisiert nicht nur durch Christus, sondern auch im Heiligen Geist. Liturgie wird vollzogen im Heiligen Geist, der ebenso wie in Jesu priesterlichen Wirken auch in dem der Kirche gegenwärtig ist. Heilsvermittlung geschieht in der Kirche durch Christus im Heiligen Geist und die Gottesdienst feiernde Kirche wendet sich an den Vater durch Christus im Heiligen Geist” (R. Kaczynski, *Das Wesen der Heilige Liturgie*, [w:] *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, t. 2, Freiburg-Basel-Wien 2009, 71).

<sup>73</sup> KKK 1110: „In Ecclesiae liturgia, Deus Pater benedicitur et adoratur tamquam fons omnium benedictionum creationis et salutis, quibus Ipse nobis in Filio benedixit Suo, ad nobis Spiritum adoptionis filialis donandum”.



Syna<sup>74</sup> i w Duchu Świętym<sup>75</sup> powraca do Ojca. Źródłowość Ojca została połączona z błogosławiącym charakterem liturgicznego wydarzenia: Ojciec, absolutne źródło liturgii, jest tym, który błogosławi. Liturgia jest uczestnictwem w błogosławieństwie Ojca. Uczestnictwo dokonuje się chrystologicznie i pneumatologicznie: wszystkie dary Ojca są rozdzielane w Synu i Duchu Świętym<sup>76</sup>. W tej perspektywie rola Syna w liturgii jest zasadniczo związana z pośredniczącym<sup>77</sup> charakterem jego wcielenia i przebywania w świecie, którego szczytem jest paschalne wydarzenie<sup>78</sup>. Obecność Syna w liturgii i jego aktywne działanie umożliwiające przez Ducha Świętego stanowi podstawę aktualizacji paschalnej tajemnicy zbawienia. W tej perspektywie liturgia zostaje ujęta – zgodnie z intuicją soboru – jako *actio totus Christi*<sup>79</sup>, to znaczy Chrystusa wraz z jego Kościołem<sup>80</sup>. Działanie Ducha Świętego posiada istotnie chrystologiczną dynamikę: przygotowuje do przyjęcia Chrystusa (*Spiritus Sanctus ad Christum praeparat accipiendum*), upamiętnia jego tajemnicę (*Spiritus Sanctus mysterium Christi in memoriam revocat*) i czyni ją obecną (*Spiritus Sanctus mysterium Christi efficit actuale*). Liturgiczne działanie Ducha Świętego nie ogranicza się jednak jedynie do komunikowania tajemnicy

<sup>74</sup> KKK 1111: „Christi opus in liturgia est sacramentale quia Eius mysterium salutis per virtutem Spiritus Sancti Eius efficitur praesens; quia Eius corpus, quod est Ecclesia, veluti sacramentum (signum et instrumentum) est per quod Spiritus Sanctus mysterium salutis dispensat; quia Ecclesia peregrinans, per suas actiones liturgicas, iam praegustando, liturgiam participat caelestem”.

<sup>75</sup> KKK 1112: „Spiritus Sancti missio in Ecclesiae liturgia est congregationem praeparare ut Christo occurrat; fidei congregationis Christum commemorare et praesentare; per Suam transformantem virtutem opus salvificum Christi praesens reddere et actuale atque efficere ut donum communionis in Ecclesia ferat fructus”.

<sup>76</sup> KKK 1082: „In Ecclesiae liturgia, benedictio divina plene revelatur et communicatur: Pater tamquam fons et finis omnium benedictionum creationis et salutis agnoscitur et adoratur; in Verbo Sui, pro nobis incarnato, mortuo et resuscitato, nos Suis cumulat benedictionibus, et per Illum in corda nostra donum effundit quod omnia continet dona: Spiritum Sanctum”.

<sup>77</sup> Por. G. Wainwright, *Doxology. The Praise of God in Worship, Doctrine and Life. A Systematic Theology*, Oxford 1980, 62–70.

<sup>78</sup> KKK 1085: „In Ecclesiae liturgia, Christus Suum Paschale mysterium praecipue significat et efficit”.

<sup>79</sup> KKK 1136: „Liturgia «actio» est totius Christi. Illi qui nunc eam ultra signa celebrant, sunt iam in liturgia caelesti, ubi celebratio plene communio est et festum”.

<sup>80</sup> KKK 1140: „Tota communitas, corpus Christi suo Capiti unitum, celebrat”.

Chrystusa. Duch Święty jest nie tylko „żywą pamięcią Kościoła” (*Spiritus Sanctus vivens Ecclesiae est memoria*) o wydarzeniu i tajemnicy Chrystusa, lecz jest tym, który współdziała z Kościołem, karmiąc go nowym życiem zmartwychwstałego Pana<sup>81</sup>.

Streszczając katechizmowe intuicje, można stwierdzić, iż Ojciec jest źródłem liturgicznej działalności. To on jest „przedmiotem” całego kultu publicznego, którego głównym wykonawcą jest Chrystus Kapłan (*Christi opus in liturgia*), wcielony przedwieczny Syn. Liturgiczne dzieło Ducha Świętego to nade wszystko prowadzenie ku Chrystusowi.

Widać tu wyraźnie pozostałości schematu ontologii medioplatońskiej zbudowanej na relacji wyjścia (*prodos*) i powrotu (*epistrote*)<sup>82</sup>. Zgodnie z założeniami tejże metafizyki cała rzeczywistość stworzona wykazuje wybitnie dynamiczny charakter. Jest ona nieustannym procesem wychodzenia i powrotu do absolutnej jedności (*hen*) twórczego początku. Schemat taki został dość wcześnie zaadoptowany i przekształcony na potrzeby ewangelizacji i jej teologii. Dynamika ruchu od początku do początku zostaje tu ujęta, zgodnie ze świadectwem Nowego Testamentu, trynitarnie. Początek stworzonej dynamiki wychodzenia i powracania stanowi absolutna zasada osobowa, jaką jest przedwieczny Ojciec. Jego przedwieczny i równy mu Syn w mocy Ducha jest *medium reducens*<sup>83</sup> całego procesu. To dzięki niemu stworzenia morze zaistnieć i dzięki niemu może powrócić do Ojca. Redukująca moc (*dynamis*) Syna zakorzeniona jest zarówno w jego synowskiej relacji do Ojca jak i operatywnej obecności Ducha Świętego<sup>84</sup>.

Cała przedstawiona powyżej trynitarna teologia liturgii w duchu *Vaticanum II* opiera się na założeniu związku ekonomii i immanencji

---

<sup>81</sup> KKK 1091: „*Spiritus Sanctus est in liturgia paedagogus fidei populi Dei, artifex «operum capitalium Dei» quae Novi Testamenti sunt sacramenta. Optatum et opus Spiritus in corde Ecclesiae est ut ex Christi resuscitati vivamus vita. Cum in nobis fidei invenit responsum quod Ipse suscitavit, vera fit cooperatio. Propter hanc liturgia opus fit commune Spiritus Sancti et Ecclesiae*”.

<sup>82</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4: *Szkoły epoki cesarstwa*, Lublin 1999, 345–368.

<sup>83</sup> Bonawentura, *Hex.*, I, 10nn (V, 330nn).

<sup>84</sup> KKK 1104: „*Liturgia christiana non solum commemorat eventus qui nos salvaverunt, sed eos actuales reddit, praesentes efficit. Paschale Christi mysterium celebratur, non iteratur; celebrationes iterantur; in unaquaque ex illis effusio supervenit Spiritus Sancti qui unicum mysterium reddit actuale*”.

trynitarniej. Liturgia jest takiego związku wybitnym potwierdzeniem i pierwszym miejscem.

Kraków

KS. ROBERT WOŹNIAK

## Słowa kluczowe

Teologia, liturgia, Trójca, Biblia, patrystyka, Sobór Watykański II

## Summary

### Historical-systematic fundamentals of the Trinitarian theory of the liturgical event

The object of present research is to develop some fundamental traces of the Trinitarian understanding of the Christian liturgy. The article attempts to point out to the fundamental coordinates of Trinitarian comprehension of the liturgy from the historical perspective. In order to do this, it traces the links between first formulations of Trinitarian faith and early development of the Christian liturgy. The argument starts with consideration of some new biblical approaches to the phenomena of early Christian cult seen in its theological (Christological and Trinitarian) constellation (Bauckham, Hurtado). After this preliminary biblical-theological inquiry, some fundamental patristic texts are taken into account. The last stage of investigation is presentation of Second Vatican Council's account of the theology of liturgy which proves itself to be openly Trinitarian.

## Keywords

Theology, liturgy, Trinity, Bible, patristic, II Vatican Council



KS. KAZIMIERZ PANUŚ

## Sprawozdanie prezesa Polskiego Towarzystwa Teologicznego za rok 2010

Poprzednie walne zebranie Polskiego Towarzystwa Teologicznego odbyło się 23 lutego 2010 roku. Obejmowało część sprawozdawczą i udzielenie absolutorium zarządowi za rok 2009. W drugiej części wręczono medal „Zasłużony dla Polskiego Towarzystwa Teologicznego” ks. prał. dr. Tomaszowi Chmurze oraz wysłuchano wykładu prof. dr. hab. Andrzeja Borowskiego nt. *Kapłan i kapłaństwo w kręgu tematów literackich*.

Rok 2010 był trzecim rokiem działalności zarządu Towarzystwa wybranego 20 lutego 2008 roku na trzyletnią kadencję. Działał on w następującym składzie:

### ZARZĄD

Prezes: ks. prof. zw. dr hab. Kazimierz Panuś

Wiceprezes: ks. dr hab. Roman Kuligowski, prof. UKSW

Sekretarz: ks. mgr Kazimierz Moskała

Skarbnik: ks. dr Andrzej Mojżeszko

Bibliotekarz: ks. dr hab. Jan Bednarczyk

Kierownik Sekcji Wydawniczej: mgr Sebastian Wojnowski

### KOMISJA REWIZYJNA

Przewodniczący: ks. prof. zw. dr hab. Tomasz JELONEK

Członkowie: ks. dr Sylwester Jędrzejewski SDB, ks. dr Artur Kardaś CR

### SĄD POLUBOWNY

Przewodniczący: ks. prof. zw. dr hab. Stefan Koperek

Członkowie: ks. dr hab. Robert Tyrała, ks. dr Józef Rapacz († 6 II 2010)

Z końcem 2010 roku Polskie Towarzystwo Teologiczne liczyło 788 członków. W roku sprawozdawczym przyjęto 31 osób, w tym 8 do Oddziału w Sandomierzu, 4 do Oddziału w Kielcach oraz 5 do Sekcji Liturgicznej. Od poprzedniego walnego zebrania do domu Ojca odeszli (według posiadanych informacji): ks. prof. dr hab. Krzysztof Szczygieł, ks. inf. Jan Kościółek oraz ks. abp prof. Józef Życiński, który był członkiem Towarzystwa od 1975 roku.

Spełniając wymogi statutowe zarząd odbył w roku sprawozdawczym cztery zebrania w dniach: 27 kwietnia 2010, 29 września 2010, 24 listopada 2010, 23 lutego 2011.

Podczas pierwszego zebrania wysłuchano referatu ks. prof. dr hab. Janusza Mastalskiego nt. *Edukacja w dobie globalizacji*. Następnie powołano trzyosobowy zespół w składzie: ks. prof. Janusz Królikowski, ks. prof. Roman Kuligowski i ks. dr Bogusław Mielec do przygotowania trzyletniego cyklu sesji naukowych nt. *Teologia kultury*. Zatwierdzono ks. dr Damiana Wąsika na kierownika Sekcji Teologii Fundamentalnej.

Podczas drugiego zebrania zarządu wysłuchano referatu ks. prof. dr hab. Romana Kuligowskiego nt. *Globalizacja – refleksje nad encykliką „Caritas in veritate” Benedykta XVI*. Ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski zapoznał zarząd z programem sesji naukowej nt. *Kościół i kultura*. Ks. prezes przedstawił program konferencji naukowej *Via Pulchritudinis. Wątki biblijne w literaturze i kulturze polskiej* organizowanej przez Komitet Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, której współorganizatorem wraz z Wydziałem Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego było Polskie Towarzystwo Teologiczne. Konferencja ta odbyła się w Krakowie w dniach 16–18 listopada 2010 roku, a publikacja pokonferencyjna ukazała się w Wydawnictwie UNUM pod koniec roku 2010. W trakcie II zebrania zarządu przyjęto rezygnację ks. prof. Jana Zimnego z funkcji kierownika Oddziału w Sandomierzu.

Trzecie zebranie zarządu rozpoczął wykład ks. prof. dr hab. Jana Orzeszyny nt. *Kapłan wobec współczesnych wyzwań bioetycznych*. Następnie ks. dr Paweł Borto z Kielc przedstawił program sesji ekumenicznej zaplanowanej na 25 stycznia 2011 roku na zakończenie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan. W dalszej części zebrania ks. prof. Janusz Królikowski zaprezentował program pierwszej sesji naukowej z zakresu teologii kultury pt. *Przyszłość człowieka zależy od kultury* (tytuł zaczerpnięty ze słów Jana Pawła II) i odbędzie się w dniach 2 i 3 czerwca br. Prof. dr hab. Tomasz Węclawowicz poinformował członków zarządu o konferencji nt. *Dzieje kościoła pw. Bożego Ciała na Kazimierzu*, która odbyła się 8 listopada 2010, a której współorganizatorem była Sekcja Sztuki Sakralnej. W trakcie zebrania powołano o. dr. Andrzeja Kukłę CSsR na nowego kierownika Sekcji Prawa Kanonicznego, zatwierdzono ks. dr hab. Romana B. Sieronia, prof. KUL, na nowego kierownika Oddziału w Sandomierzu oraz ustalono terminu walnego zebrania.

Czwarte zebranie zarządu poprzedziło walne zebranie. Zostało poświęcone pracom nad programem dotyczącym kultury, zasadom finansowania działalności upowszechniającej naukę przez ministra nauki i szkolnictwa wyższego, stronie internetowej oraz tegorocznym konferencjom naukowym organizowanym. W trakcie obrad zatwierdzono ks. dr hab. Henryka Majkrzaka SCJ na nowego kierownika Sekcji Filozoficznej.

W roku sprawozdawczym Polskie Towarzystwo Teologiczne kontynuowało badania nad zagadnieniem przebaczenia. Ich efektem była ogólnopolska konferencja nt. *„Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach” (Dz 2, 42). Ideał pierwszej wspólnoty wobec rozbitej jedności. Perspektywy pojednania*, która odbyła się 25 stycznia 2011 roku w Instytucie Dialogu Międzykulturowego w Krakowie. W trakcie jej trwania wygłoszono następujące referaty: *Dz 2,42 w świetle egzegezy. Podstawowe wymiary biblijnego przesłania* (ks. prof. dr hab. Roman Pindel), *Ideał wspólnoty chrześcijańskiej w świetle tradycji prawosławnej* (dr Jerzy Ostapczuk), *Ideał wspólnoty chrześcijańskiej w tradycji protestanckiej (luteranckiej)* (ks. dr Dariusz

Chwastek), *Ideał wspólnoty chrześcijańskiej w oczach katolików* (ks. dr hab. Przemysław Kantyka, prof. KUL). Konferencja ta zamyka trzyletni program badawczy na temat pojednania.

## Działalność sekcji specjalistycznych

Polskie Towarzystwo Teologiczne tworzy 15 sekcji specjalistycznych, Sekcja Wydawnicza prowadząca Wydawnictwo UNUM, 12 oddziałów terenowych oraz Studium Syndonologiczne.

STUDIUM SYNDONOLOGICZNE moderuje ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel. Utrzymuje ono stałą łączność z syndonologami za granicą. W Kongresie Syndonologicznym w Rzymie brał udział członek Studium mgr inż. Jerzy Dołęga-Chodasiewicz z Kielc, który po powrocie do kraju odbył kilkanaście spotkań, wygłaszając dla zainteresowanych konferencje na temat Całunu Turyńskiego.

SEKCJA BIBLIJNA. Kierownikiem sekcji jest ks. dr hab. Roman Bogacz. W roku sprawozdawczym sekcja spotkała się trzykrotnie. 19 maja 2010 roku odbyło się sympozjum poświęcone kapłaństwu powszechnemu w Biblii, w trakcie którego zostało wygłoszonych 6 referatów: *Biblijne podstawy kapłaństwa powszechnego* (ks. dr hab. Roman Bogacz), *Ofiary ze zwierząt w kulcie Izraela – od przywileju głowy rodziny do posługi kapłana* (dr Anna Wajda), *Efod oraz Urim i Tummim. Kapłan przekazicielem woli Bożej* (dr Marcin Majewski), *Świątynia Nowego Przymierza* (mgr. lic. Wiesław Chałupnik), *Chrystus jako kapłan w Przemienieniu* (ks. dr Roman Mazur) oraz *Kapłańskie aspekty Tajemnicy Wcielenia* (ks. prof. dr hab. Tomasz Jelonek). Drugie spotkanie Sekcji Biblijnej odbyło się 27 października 2010 roku w klasztorze Braci Mniejszych Kapucynów w Krakowie. Tematem spotkania była *Wspólnota ludu Bożego w Starym i Nowym Testamencie*. W dyskusję wprowadzały dwa referaty: *Wspólnota ludu Bożego w ST* s. dr Natanaeli Zwijacz OSU prezentujący temat *q'chal JHWH* (wspólnoty Bożej) na podstawie studium Księgi Liczb oraz *Wspólnota ludu Bożego w Nowym Testamencie* ks. dr. Romana Mazura SDB ukazujący wspólnotę ludu Bożego Nowego Testamentu jako „Ciała Chrystusa”. Żywa dyskusja nad referatami skupiła się na problemie inspiracji, jakimi kierował się Apostoł Narodów, używając takiego obrazu Kościoła. Podkreślono, iż choć Biblii nagminnie przypisuje się czerpanie inspiracji z literatur ościennych, często ten proces jest odwrotny: wiele motywów literackich starożytnego Bliskiego Wschodu oraz kultury grecko-rzymskiej czerpało inspirację z Biblii i jej oryginalnego nauczania. Trzecie spotkanie Sekcji Biblijnej odbyło się 19 stycznia 2011 roku w siedzibie Międzyzakonnego Wyższego Instytutu Katechetycznego w Krakowie i poświęcone było zagadnieniu: *Ewangelie dzieciństwa – historia czy mit?* Referat wprowadzający w dyskusję wygłosił ks. dr Stanisław Wronka, redaktor naczelny „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego”. Prelegent w oparciu o opracowanie Carstena Petera Thiedego *Jesus. La fede. I fatti* (Padova 2009) przeanalizował najważniejsze elementy ewangelii dzieciństwa (Betlejem, spis Kwiryniusza, gwiazda, rzeź niewiątek, ucieczka do Egiptu itp.) w kontekście ich wiarygodności historycznej. W wielu miejscach w oparciu o powyższe opracowanie wykazał historyczną możliwość i duże prawdopodobieństwo zaistnienia wspomnianych sytuacji i wydarzeń. W dyskusji podkreślono obecność przynajmniej dwóch elementów „mitu” w ewangeliach dzieciństwa: wizyta pogan oraz objawienie się anioła pasterzom; zwrócono także uwagę na potrzebę właściwego rozumienia mitu oraz na inne ciekawe kwestie związane z ewangeliami dzieciństwa.

SEKCJA TEOLOGII MORALNEJ. Sekcję prowadzi ks. dr Bogusław Mielec. W roku sprawozdawczym ukończono prace nad wydaniem publikacji *Wokół Biblii i moralności*. Sekcja była także współorganizatorem konferencji naukowej z okazji 15-lecia wydania encykliki Jana Pawła II *Evangelium vitae*, które odbyło się 4 listopada 2010 roku. Prace Sekcji w ostatnim okresie koncentrowały się wokół przygotowania kolejnej konferencji naukowej pt. *Na skrzyżowaniu teologii moralnej i pedagogiki*, która odbyła się 21 lutego 2011 i miała charakter interdyscyplinarny.

SEKCJA HOMILETYCZNA. Przewodniczącym sekcji jest ks. prof. zw. dr hab. Kazimierz Panuś. W roku sprawozdawczym 2010 kierownik sekcji wziął udział w konferencji zorganizowanej w Zakopanem 9 lutego 2010 przez Komitet Techniki Rolniczej Polskiej Akademii Nauk oraz Uniwersytet Rolniczy w Krakowie, wygłaszając wykład pt. *Quo vadis Europa? Quo vadis Polsko? Niepokojące przemiany społeczno-kulturowe we współczesnym świecie*. Drugie spotkanie sekcji miało miejsce podczas konferencji: *Duchowość klasztorów polskich – klasztor franciszkanów w Krakowie* w dniu 4 grudnia 2010 roku. Kierownik Sekcji wygłosił wówczas wykład pt. *Księżna i służąca. Przesłanie duchowe błogosławionych Salomei i Anieli Salawy zawarte w kazaniach polskich*.

SEKCJA SOCJOLOGICZNO-PASTORALNA, którą kieruje ks. dr Stefan Dobrzański, skupia 22 naukowców z dziedziny socjologii, katolickiej nauki społecznej i teologii pastoralnej działających głównie w środowiskach naukowych Krakowa, Warszawy i Lublina. W roku sprawozdawczym sekcja zorganizowała jedno posiedzenie naukowe na temat pojawiającego się kryzysu spowiedzi z wykładami: *Czy istnieje kryzys spowiedzi dorosłych i młodzieży?* (ks. dr Stefan Dobrzański) oraz *Sakrament pojednania w opinii młodzieży szkół naturalnych* (dr Paweł Chmura). Członkowie sekcji brali także udział w licznych konferencjach oraz wygłaszali prelekcje popularnonaukowe.

SEKCJA TEOLOGII ŻYCIA WEWNĘTRZNEGO. Kierownikiem sekcji jest ks. dr hab. Wojciech Misztal, prof. UPJPII. 4 grudnia 2010 sekcja zorganizowała konferencję: *Duchowość klasztorów polskich – klasztor franciszkanów w Krakowie*.

SEKCJA PEDAGOGICZNO-KATECHETYCZNA. Kierownikiem sekcji jest ks. prof. dr hab. Janusz Mastalski. 1 czerwca 2010 sekcja zorganizowała wraz z prezydentem miasta Krakowa i Uniwersytetem Papieskim Jana Pawła II ogólnopolską konferencję pt. *Student z niepełnosprawnością w środowisku akademickim – współczesne wyzwania i dylematy*. Ponadto Sekcja zorganizowała spotkanie studyjne mające charakter panelu, na którym podjęto tematykę związaną z problemami wychowawczymi we współczesnej szkole.

SEKCJA DOGMATYCZNA. Kierownikiem sekcji jest ks. dr hab. Jan Żelazny, prof. UPJPII. W roku sprawozdawczym sekcja przyjęła nowych członków z różnych ośrodków akademickich w Polsce i przygotowuje międzynarodowe sympozjum poświęcone koncepcji teologii w tradycji orientalnej.

SEKCJA MISJOLOGICZNA. Pracami sekcji kieruje ks. dr Grzegorz Wita. Członkowie i sympatycy sekcji kontynuowali comiesięczne spotkania w ramach seminariów otwartych, podczas których omawiane były aktualne zagadnienia realizacji misji Kościoła. Spotkaniom towarzyszyła Eucharystia w intencji dzieła misyjnego Kościoła. Sekcja misjologiczna wraz z Działem Misyjnym Archidiecezji Katowickiej realizowała projekt *Młodzi przyszością Kościoła* mający na celu wsparcie ośrodków edukacyjnych na Bliskim Wschodzie, w Europie Wschodniej, w Afryce i w Ameryce Południowej. Efektem tych starań było zorganizowanie w sierpniu



dwutygodniowych rekolekcji dla młodzieży mołdawskiej w okolicach Kiszyniowa w Mołdawii. 13 maja 2010 roku w Katowicach w siedzibie Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego została zorganizowana międzynarodowa konferencja misjologiczna pt. *Razem dla ewangelizacji świata. Stulecie nowoczesnej myśli misjologiczno-ekumenicznej* upamiętniająca I Światową Konferencję w Edynburgu z roku 1910. W katowickim spotkaniu wzięło udział kilkudziesięciu teologów, zwłaszcza misjologów z kraju i zagranicy, reprezentujących różne (także niekatolickie) ośrodki naukowe podejmujące zagadnienia misji i ekumenii. 12 czerwca odbył się VIII Rajd Misyjny Dzieła Misyjnego Archidiecezji Katowickiej (Jaworze–Błatnia–Brenna) współorganizowany przez członków sekcji, wzięło w nim udział około 200 uczestników. W dniach 26–30 lipca 2010 kierownik sekcji ks. dr Grzegorz Wita uczestniczył w IV Kongresie International Association Catholic Missiologists w Tagaytay (Filipiny) i wygłosił referat pt. *Theology of Harmony in the Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC) Documents*. We wrześniu 2010 roku kierownik sekcji został mianowany dyrektorem Papieskiego Dzieła Misyjnego w Archidiecezji Katowickiej, tym samym Sekcja Misjologiczna zyskała nowe możliwości rozszerzenia swej aktywności. 4 grudnia 2010 roku ks. dr Grzegorz Wita wygłosił referat podczas ogólnopolskiej sesji misjologicznej zorganizowanej przez Papieską Unię Misyjną na Jasnej Górze *Aktualność wezwań „Redemptoris missio” w życiu powołanych*. Z udziałem członków sekcji miały miejsce spotkania środowisk misyjnych i misjologicznych Kościoła w Polsce (np. Niepokalanów, Kraków, Warszawa). Członkowie sekcji opublikowali kilka pozycji książkowych i artykułów oraz wzięli udział w kilku konferencjach naukowych oraz popularyzowali sprawy refleksji intelektualnej nad dziełem ewangelizacji i relacji międzyreligijnych podczas spotkań i wykładów dla różnych środowisk np. Uniwersytetu Trzeciego Wieku, Klubu Inteligencji Katolickiej, młodzieży szkolnej.

**SEKCJA PRAWA KANONICZNEGO.** Po śmierci ks. dr. Józefa Rapacza, od kilku miesięcy kieruje nią o. dr Andrzej Kukła CSSR.

**SEKCJA LITURGICZNA.** Sekcję prowadzi ks. mgr lic. Stanisław Mieszczak SCJ. Rok 2010 był czasem restrukturyzacji sekcji. Po nieudanych próbach ożywienia działalności w poprzednich latach postanowiono zwrócić się do środowisk, które żyją sprawami liturgii na co dzień. Inicjatorem tych zmian był ks. prał. Franciszek Chowaniec, który od samego początku jest aktywnym członkiem sekcji. Tak więc zainteresowano przynależnością do sekcji odpowiedzialnych za Duszpasterstwo Służby Liturgicznej Archidiecezji Krakowskiej oraz wykładowców liturgiki, którzy byli kiedyś członkami nieistniejącego dziś Koła Wykładowców Liturgiki. Po pierwszych kontaktach wskazano także na grupę kapłanów duszpasterzy, którzy byli kiedyś zaangażowani osobiście we wprowadzanie zasad odnowionej liturgii w parafiach. Dzisiaj wielu z nich jest już na emeryturze. W roku sprawozdawczym odbyły się trzy spotkania sekcji. Na spotkaniu organizacyjnym 26 kwietnia 2010 ustalono wstępną zasadę, że spotkania sekcji będą się odbywać w rytm wydawania kolejnych zeszytów kwartalnika „Ruch Biblijny i Liturgiczny”. Spotkania te będą otwarte także dla wszystkich, którzy nie są członkami towarzystwa. Tematem wiodącym każdej sesji będzie jeden z publikowanych artykułów, który przedstawi sam autor. Stworzy się zatem dobra okazja do dyskusji i pytań ze strony uczestników, a ze strony autora będzie możliwe wprowadzenie uzupełnień. Na kolejnych spotkaniach w dniach 31 maja i 25 października poruszono tematy stuły kapłańskiej i zwyczaju *fermentum*. Członkowie sekcji z racji swoich podstawowych obowiązków podejmują prace o charakterze naukowo-dy-

daktycznym na uczelni i formacyjnym w zakresie liturgii. Warto wspomnieć o kursach dla fotografów, którzy chcą robić zdjęcia w kościołach, o przygotowywaniu nadzwyczajnych szafarzy komunii świętej, o formowaniu służby liturgicznej itd.

SEKCJA SZTUKI SAKRALNEJ. Sekcją kieruje prof. dr hab. Tomasz Węclawowicz. Kierownik Sekcji brał udział w badaniach Międzyuczelnianego Instytutu Konserwacji i Renowacji Dzieł Sztuki z siedzibą w Warszawie przygotowujących program konserwatorski dla planowanych prac konserwatorskich w kościele Bożego Ciała na krakowskim Kazimierzu. W oparciu o wyniki tych badań sekcja przy współpracy Zakonu Kanoników Regularnych Laterańskich oraz Instytutu Historii Sztuki i Kultury Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II zorganizowała 8 listopada 2010 roku konferencję naukową nt. *Dzieje kościoła pw. Bożego Ciała na Kazimierzu*. Wpisuje się ona w cykl podobnych monograficznych konferencji zapoczątkowanych już w roku 1995 przez śp. ks. prof. Zdzisława Klisia, poprzedniego kierownika sekcji. W jej trakcie wygłoszono następujące referaty: *Kościół Bożego Ciała – świątynia na miarę miasta stołecznego i europejskiego* (ks. prof. Kazimierz Łatak CRL), *Kościół parafialny pw. Bożego Ciała w kontekście układu lokacyjnego miasta Kazimierza* (prof. Bogusław Krasnowolski), *Legaty na kościół i klasztor Bożego Ciała w XV wieku – z badań nad pobożnością miejską* (dr Elżbieta Piwowarczyk), *Średniowieczne herby w kościele Bożego Ciała* (prof. Zenon Piech), *Przyczynę do genezy XVII-wiecznej aranżacji wnętrza prezbiterium kościoła Bożego Ciała* (mgr Joanna Daranowska-Łukaszewska), *O sposobach wykorzystania wzorów graficznych do obrazów w kościele Bożego Ciała* (dr Beata Frey-Stec), *Rywalizacja pracowni malarskich w Krakowie w pierwszej połowie wieku XVII a wystrój kościoła Bożego Ciała* (mgr Jerzy Żmudziński), *Kościół Bożego Ciała. Dwie kaplice Maryjne i ich dekoracje sztukatorskie* (dr Michał Kurzej), *Prace konserwatorskie przy stallach z prezbiterium kościoła Bożego Ciała w latach 2002–2004* (mgr Marta Bobek), *Co zmienia prace konserwatorskie we wnętrzu kościoła Bożego Ciała na Kazimierzu – wybrane zagadnienia i wnioski w świetle przeprowadzonego rozpoznania konserwatorskiego* (mgr Janusz Sarkowicz). Teksty referatów wraz z niezbędnym materiałem ilustracyjnym ukażą się drukiem.

SEKCJA FILOZOFICZNA. Sekcja prowadzona przez o. dr. Piotra Jordana Śliwińskiego OFMCap nie przedstawiła sprawozdania. Nowym kierownikiem sekcji został 23 lutego 2011 roku ks. dr hab. Henryk Majkrzak SCJ.

SEKCJA TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ. Kierownikiem sekcji jest ks. dr Damian Wąsek. Sekcja Teologii Fundamentalnej współorganizowała w 2010 roku wiele wydarzeń o charakterze naukowym, ze szczególnym uwzględnieniem kontekstu ekumenicznego. Jej członkowie brali udział w licznych spotkaniach, sympozjach i panelach dyskusyjnych organizowanych przez ośrodki naukowe w Polsce. Konkretnie przykłady tej działalności to: Międzynarodowe Sympozjum *Wspólnota anglikańska a ekumenia. Wokół konstytucji apostołskiej „Anglicanorum coebitus” Benedykta XVI* organizowane przez ks. Tadeusza Kałużnego i o. Zdzisława Kijasa w Krakowie; wykład ks. dra hab. Tadeusza Dzidka, prof. UPJPII: *Funkcje sztuki w teologii* dla wykładowców i studentów Uniwersytetu Poznańskiego; wykład kierownika sekcji nt. *Bóg urojony R. Dawkinsa a Bóg żywy chrześcijan* wygłoszony w Instytucie Teologicznym w Bielsku-Białej dla członków i sympatyków tamtejszego oddziału oraz *Aspekty językowe sporu o istnienie Boga* wygłoszony w ramach sympozjum *Istnienie Boga. Teizm, agnostycyzm, ateizm* 3 grudnia 2010 w Krakowie; wykład dr Urszuli Pękali: *Sytuacja teologii w Niemczech* cenny z uwagi na wydane ostatnio memorandum teologów niemieckojęzycznych. Z działalności wydawniczej sekcji podkreślić należy złożenie

do druku VI tomu podręcznika do teologii fundamentalnej pod red. Ł. Kamykowskiego, A. Napiórkowskiego, T. Dzikka i D. Wąska oraz opublikowaną przez Wydawnictwo UNUM pracę doktorską kierownika sekcji pt. *Koncepcja teologii Piotra Abelarda*.

SEKCJA HISTORYCZNA. Jej pracami kieruje ks. dr hab. Józef Marecki, prof. UPJPII. W roku sprawozdawczym sekcja odbyła 5 spotkań (18 lutego, 15 kwietnia, 10 czerwca, 18 listopada, 16 grudnia) poświęconych problemom heraldyki kościelnej, sposobom tworzenia nowych herbów biskupich oraz herbom Kościołów wschodnich (głównie jakobitów, syromalabarskiego i koptyjskiego).

## Oddziały terenowe

ODDZIAŁ W KATOWICACH. Pracami oddziału kieruje ks. dr Andrzej Nowicki. W roku sprawozdawczym odbyły się dwa zebrania. Pierwsze z nich odbyło się 11 czerwca 2010 roku w ramach konferencji poświęconej 30 rocznicy przeniesienia Śląskiego Seminarium Duchownego z Krakowa do Katowic. Referat na temat: *Wyższe Śląskie Seminarium Duchowne w Katowicach w latach 1980–2010* wygłosił ks. prof. dr hab. Jan Górecki z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Członkowie sekcji Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Katowicach byli także współorganizatorami VI Dni duchowości, które odbyły się w dniach 28–29 września 2010 roku w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Katowicach pod hasłem *Śludzy komunii*. W pierwszym dniu wysłuchano następujących referatów: *Prezbiter – minister Trinitatis* (ks. dr Bojan Ravbar z Centrum Duchowości Wspólnotowej dla Księży, Diakonów i Kleryków Diecezjalnych, Loppiano k. Florencji), *Modlitwa kapłana* (dr Marian Zawada OCD), *Kapłan w kościelnej wspólnocie w świetle listów św. Pawła* (ks. dr hab. Stanisław Haręzga, prof. KUL), *Communio w relacjach prezbiterów z osobami konsekrowanymi* (dr hab. Teresa Paszkowska, prof. KUL). W drugim dniu sesji zostały wygłoszone dwa referaty: *Tożsamość prezbitera* (ks. dr Paweł Borto) oraz *Prezbiter – sacerdos et victima* (ks. dr Bojan Ravbar). Po każdym z wykładów miała miejsce ożywiona dyskusja, w której głos zabierali członkowie katowickiego oddziału Polskiego Towarzystwa Teologicznego, obecni na spotkaniu studenci Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego oraz alumni Wyższego Śląskiego Seminarium Duchownego w Katowicach. Aktualnie oddział katowicki liczy 17 członków.

ODDZIAŁ W CZĘSTOCHOWIE. Pracami oddziału kieruje ks. dr Jerzy Bielecki. W roku sprawozdawczym odbyły się 2 zebrania zarządu oddziału i zorganizowano dwa posiedzenia naukowe. 27 lutego 2010 roku miało miejsce sympozjum naukowe z racji Roku Kapłańskiego pod hasłem *Kapłan – świadek miłości*. W trakcie jego trwania wygłoszono 3 referaty: *Biblijny obraz kapłana* (prof. dr hab. Tomasz Maria Dąbek OSB), *Kapłaństwo u Ojców Kościoła* (ks. prof. dr hab. Stanisław Longosz) oraz *Istota i specyfika tożsamości kapłańskiej* (ks. bp prof. dr hab. Andrzej Czaja). Podczas drugiego posiedzenia w dniu 22 listopada 2010 roku ks. dr Jacek Kapuściński wygłosił referat pt. *Duchowieństwo w diecezji częstochowskiej w okresie II Rzeczypospolitej*.

ODDZIAŁ W PRZEMYŚLU. Pracami oddziału kieruje ks. dr Waclaw Siwak. W okresie sprawozdawczym miały miejsce dwa zebrania: 19 lutego 2010 roku z referatem ks. dra Norberta Podhoreckiego: *Relatywizm na gruncie filozofii oraz nauk przyrodniczych* oraz 8 grudnia 2010 z referatami: *Kulturowa kondycja Europy i wynikające z niej wyzwania*

w świetle nauczania Kościoła (ks. prof. dr hab. Kazimierz Bełch), *The Christian understanding of freedom and the spiritual community of Europe* (ks. dr Norbert Podhorecki), *Imperatyw maryjnego wymiaru chrześcijańskiej duchowości* (ks. dr Waclaw Siwak). Na spotkaniu tym zapoznano się także z treścią referatów członków przemyskiego oddziału PTT wygłoszonych na Międzynarodowym kolokwium *Disputationes Quodlibetales* pt. *Duša & Európa* zorganizowanym na Uniwersytecie w Prešovie (Słowacja) w dniu 25 listopada 2010. Spotkaniem towarzyszyła ożywiona dyskusja.

ODDZIAŁ W KALWARII ZEBRZYDOWSKIEJ. Kieruje nim o. dr Romuald Kośła OFM. W okresie sprawozdawczym Oddział w Kalwarii Zebrzydowskiej działający przy Wyższym Seminarium Duchownym Ojców Bernardynów zorganizował trzy spotkania. 11 marca 2011 roku w ramach Roku Kapłańskiego odbyła się sesja naukowa nt. *Kapłan wierny powołaniu*. Złożyły się na nią następujące referaty: *Kapłaństwo Ojców Kościoła* (ks. dr hab. Edward Staniak, prof. UPJPII), *Kapłan – specjalista i pasjonat w sprawach kontaktu z Bogiem* (ks. prof. dr hab. Roman Pindel), *Wpływ szkoły na gorliwość kapłańską katechety: blaski i cienie* (ks. dr hab. Tadeusz Panuś, prof. UPJPII). 22 kwietnia 2010 roku zaprezentowany został kolejny referat o kapłaństwie: *Urząd kapłana według współczesnej teologii zachodniej* (o. dr Roger Cicholaz OFM z Bornhofen, Niemcy). Trzecie spotkanie odbyło się 8 listopada 2010 z racji inauguracji nowego roku akademickiego 2010–2011. Podczas uroczystości inauguracyjnych ks. prof. dr hab. Stanisław Ludwik Piech wygłosił wykład: *Institut teologiczny dla zakonników z Galicji w Kalwarii Zebrzydowskiej i we Lwowie (1824–1891)*.

ODDZIAŁ W TUCHOWIE. Kieruje nim o. dr Janusz Urban CSsR. W roku sprawozdawczym zorganizowano następujące 3 sympozja i warsztaty: *Biblia księgą życia i świadectwa misjonarza redemptorysty* (Tuchów, 25–27 stycznia 2010) – doroczne sympozjum naukowe organizowane w ramach pogłębiania duchowości apostołskiej w perspektywie działalności misyjno-rekolekcyjnej redemptorystów. Głównym prelegentem był ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski; *Duszpasterstwo małżeństwa i rodziny* (Lubaszowa, 21–23 września 2010) – warsztaty duszpastersko-katechetyczne. Głównym prelegentem i prowadzącym był dr Mieczysław Guzewicz – mąż, ojciec trojga dzieci, dr teologii biblijnej, członek Komisji Episkopatu Polski do spraw rodziny; *Przychodzę z ufnością przed Twój święty obraz. 60 lat Nieustannej Nowenny w Polsce (1951–2011)* (Tuchów, 13 października 2010). Sympozjum to było połączone z uroczystą inauguracją nowego roku akademickiego w Wyższym Seminarium Duchownym Redemptorystów. Głównym prelegentem sympozjum był ks. dr hab. Janusz Królikowski, prof. UPJPII, który w wykładzie inauguracyjnym przedstawił symbolikę i przesłanie teologiczno-duchowe tej najbardziej znanej w świecie ikony. Wydany został także ósmy numer pisma naukowego warszawskiej Prowincji Redemptorystów „*Studia Redemptorystowskie*”.

ODDZIAŁ W KIELCACH. Pracami oddziału kieruje ks. dr Paweł Borto. W roku sprawozdawczym odbywały się regularne comiesięczne spotkania, podczas których dzielono się doświadczeniami z różnych konferencji naukowych. Wspólnie z ośrodkiem radomskim przygotowano dwudniową sesję naukową na temat: *Chrześcijańskie świadectwo – od początków do współczesności*. W jej ramach przeanalizowano współczesny kontekst świadectwa, źródłowe rozumienie świadectwa w chrześcijaństwie oraz sens wezwania do świadectwa we współczesnym kontekście. W pierwszym dniu konferencji (26 maja) w Kielcach wysłuchano następujących referatów: *Między charyzmatem a instytucją. U po-*

czątków Kościoła (ks. prof. dr hab. Józef Kudasiewicz), Świadectwo życia chrześcijańskiego w literaturze na przykładzie noweli „Sąd morza” Gertrudy von Le Fort (dr Ewa Piasta), *Dialektyka świadectwa wiary Fiodora Dostojewskiego* (ks. dr hab. Zbigniew Trzaskowski), *Jana Pawła II perspektywy nowej ewangelizacji* (ks. dr hab. Wiesław Przygoda, prof. KUL), *Kultura jako miejsce chrześcijańskiego świadectwa* (ks. dr hab. Roman Kuligowski, prof. UKSW). Kierownik oddziału ks. dr Paweł Borto był *spiritus movens* przygotowania wspomnianej już na wstępie ogólnopolskiej konferencji na temat: „*Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach*” (Dz 2, 42). *Ideal pierwszej wspólnoty wobec rozbitej jedności. Perspektywy pojednania*. W roku sprawozdawczym część osób z oddziału kieleckiego pracowała nad redakcją polskiego tłumaczenia *Herders Neues Bibellexikon* 2008, cennej dla polskiego środowiska teologicznego inicjatywy wydawniczej.

ODDZIAŁ W SANDOMIERZU liczy 26 osób. W związku ze złożeniem w dniu 24 września 2010 roku rezygnacji przez dotychczasowego kierownika oddziału ks. dr hab. Jana Zimnego, prof. KUL, 26 października 2010 roku odbyło się walne zebranie Oddziału w Sandomierzu, które wybrało na nowego przewodniczącego ks. dr hab. Romana Bogusława Sieronia, prof. KUL. W roku sprawozdawczym oddział sandomierski podjął wiele form działalności. Zorganizowano 4 konferencje naukowe w Sandomierzu i w Stalowej Woli. Były to: Spotkanie Cyrylometodiańskie – międzynarodowa sesja naukowa *Sacri Canonnes – 20 lat doświadczeń* (13 lutego), międzynarodowa konferencja naukowa z cyklu: *Bóg a życie społeczne. Agape, filantropia czy usługa? Działalność trzeciego sektora* (Stalowa Wola, 15.04), międzynarodowe sympozjum z wystawą *Sandomierskie Spotkania z Biblią w Roku Kapłańskim* (Sandomierz, 23.04), *Cmentarz Świętopawelski w Sandomierzu. W dwóchsetlecie powstania* (Sandomierz, 21. 10).

Członkowie sandomierskiego oddziału PTT wygłosili również 11 referatów podczas konferencji naukowych. Prowadzono także wzmoczoną działalność wydawniczą, czego owocem jest 20 pozycji książkowych oraz wiele artykułów, zamieszczonych zwłaszcza na łamach półrocznika „Pedagogika katolicka”, kwartalnika „Społeczeństwo i Rodzina” i „Przeglądzie Biblijnym” wydawanych przy współudziale członków oddziału sandomierskiego PTT.

ODDZIAŁ W TARNOWIE. Kierownikiem oddziału jest ks. dr hab. Janusz Królikowski, prof. UPJPiI. W roku sprawozdawczym odbyło się kilka spotkań roboczych oddziału, na których dzielono się informacjami na temat prowadzonych prac. Omawiano m.in. kwestie dotyczące przygotowywanej konferencji poświęconej związkowi wiary i kultury w kontekście przemówienia papieża Jana Pawła II w UNESCO w 1980 roku. Tarnowski oddział PTT przygotowuje publikację okolicznościową poświęconą 225. rocznicy powstania diecezji tarnowskiej. Zgłosiło się już 76 autorów gotowych do włączenia się w prace nad przygotowywaną publikacją. W ramach działalności oddziału tarnowskiego wydano także książkę: *Od Świętej Trójcy uwielbiona* (Biblos, Tarnów 2010), która zawiera materiały z sympozjum mariologicznego z Bochni z 2009 roku. Pod patronatem oddziału i przy współpracy z członkami ukazał się trzeci numer rocznika „Studia Regionalne” (Mielec-Tarnów) za rok 2010, w którym niektórzy członkowie opublikowali efekty swoich naukowych poszukiwań.

ODDZIAŁ W RZESZOWIE. Kierownikiem oddziału jest ks. dr hab. Andrzej Garbarz, prof. Uniwersytetu Rzeszowskiego. W roku sprawozdawczym oddział uczestniczył w kilku znaczących dla środowiska Podkarpacia konferencjach. Niektóre z nich organizowane były wspólnie z Caritasem Diecezji Rzeszowskiej, Stowarzyszeniem *Civitas Christiana* i Instytutem Jana Pawła II w Rzeszowie. I tak: 17 maja 2010 roku w Ośrodku Caritasu Diecezji



rzeszowskiej w Myczkowcach zostały otwarte Ogrody Biblijne. Na konferencji z tej okazji referat wygłosił ks. prof. Tomasz Jelonek; 12 czerwca 2010 roku w Myczkowcach odbyła się część II konferencji nt. *Kultura chrześcijańska przełomu tysiącleci* (pierwsza miała miejsce w 2008 roku), 16 października 2010 roku odbyła się w Myczkowcach konferencja nt. *Kultura pogranicza*. 3 grudnia 2010 roku w Instytucie Jana Pawła II odbyła się konferencja międzynarodowa pt. *Spór o wizję człowieka we współczesnej kulturze*. Z większości wymienionych konferencji opublikowano materiały pokonferencyjne. Ponadto członkowie Oddziału w Rzeszowie brali czynny udział poprzez referaty i dyskusję w szkoleniu propagującym idee transplantologii. Spotkania takie odbyły się w Brzozowie i w Rzeszowie. Członkowie rzeszowskiego oddziału PTT opublikowali szereg artykułów w czasopismach teologicznych oraz angażowali się w różnorodną działalność naukową i duszpasterską, m.in. prowadząc cykliczne lub autorskie audycje w Katolickim Radiu VIA.

**ODDZIAŁ W BIELSKU-BIAŁEJ.** Kierownikiem oddziału jest ks. prof. zw. dr hab. Tadeusz Borutka. Oddział powstały 26 września 2006 roku liczy aktualnie 44 członków. W roku 2010 odbyły się trzy spotkania w siedzibie Instytutu Teologicznego im. Św. Jana Kantego w Bielsku-Białej przy ul. Żeromskiego 5: spotkanie oplatkowe 12 stycznia 2010 roku dla członków Bielskiego Koła Polskiego Towarzystwa Teologicznego i środowiska akademickiego Podbeskidzia z udziałem bpa Tadeusza Rakoczego i przedstawicieli władz Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; 27 kwietnia 2010 roku wykład nt. *Życia i działalności pisarskiej Św. Jana Kantego* wygłosił ks. inf. Władysław Gasidło; 9 listopada 2010 roku wykład nt. *Teologia wobec ateizmu naukowego – polemika z „Bogiem urojonym” Dawkinsa* wygłosił ks. dr Damian Wąsek (Bielsko-Biała). Wykładom towarzyszyła żywa dyskusja.

Członkowie bielskiego oddziału PTT wzięli również udział w odbywającej się dniach od 15 do 16 listopada 2010 roku konferencji naukowej na temat: *Pytania o wspólnotę* organizowanej wspólnie z Katedrą Polonistyki Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku-Białej oraz odbywającej się w dniach od 7 do 8 grudnia sesji naukowej nt. *Współczesne oblicza humanizmu* organizowanej wspólnie z przez koła naukowe humanistów i teologów z Katedry Polonistyki Akademii Techniczno-Humanistycznej i Instytutu Teologicznego im. Św. Jana Kantego w Bielsku-Białej.

**ODDZIAŁ W RADOMIU.** Kierownikiem oddziału jest ks. dr Dariusz Zbigniew Skrok. W roku sprawozdawczym oddział liczący obecnie 56 osób przygotował dwie konferencje naukowe. Pierwsza z nich odbyła się 27 kwietnia 2010 nt. *Pokuta dzisiaj*. W jej trakcie wygłoszono następujące referaty: *Pokuta w refleksji teologicznej kościoła anglikańskiego* (ks. dr hab. Przemysław Kantyka, prof. KUL), *Formy pokuty pozasakramentalnej w starożytnym Kościele* (dr Piotr Turzyński), *Ars celebrandi – szafarz sakramentu pokuty* (ks. dr Dariusz Skrok), *Problemy bioetyczne w konfesjonale. Przemiany mentalnościowe w dziedzinie prokreacji. Doświadczenie włoskie* (ks. prof. dr hab. Artur Jerzy Katolo), *Przygotowanie do posługi konfesjonatu w formacji seminarzysty* (ks. dr Jarosław Wojtkun), *Formacja stała księży – rola Centrum Myśli Benedykta XVI* (ks. dr hab. Roman Kuligowski, prof. UKSW). Materiały pokonferencyjne ukazały się w Wydawnictwie UNUM dzięki wsparciu finansowemu ministra nauki i szkolnictwa wyższego.

Dруга konferencja naukowa, która odbyła się w dniach 26–27 maja 2010 roku w Kielcach i w Radomiu podjęła temat: *Chrześcijańskie świadectwo od początków do współczesności*. W drugim dniu obrad w Radomiu podjęto następujące tematy: *Ekumeniczne perspektywy chrześcijańskiego świadectwa* (ks. dr hab. Przemysław Kantyka, prof. KUL), *Chrześcijanin*

wobec promocji laickiej wizji świata (ks. dr Daniel Swend), „Struktury świadectwa” w Kościele pierwotnym (ks. dr Tomasz Siemieniec) oraz *Liturgia jako miejsce świadectwa na rzecz jedności* (ks. dr hab. Andrzej Żądło, prof. UŚ).

ODDZIAŁ W SOSNOWCU jest najmłodszym oddziałem, swoje istnienie rozpoczął 20 listopada 2009 roku. Kierownikiem oddziału jest ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna. W roku sprawozdawczym odbyły się trzy posiedzenia zarządu połączone z Eucharystią bądź wspólną Liturgią godzin, wykładem zaproszonego prelegenta oraz dyskusją nad bieżącymi sprawami. Oddział sosnowiecki zorganizował także symposium: *Jan Paweł II - odwaga świętości*, na którym wygłoszono następujące referaty: *Odwaga świętości w procesie wychowania w rodzinie* (ks. prof. dr hab. Janusz Mastalski), *Jan Paweł II - zdumiewanie się tajemnicą człowieka* (ks. dr Leszek Łysień) oraz *Biblijne podstawy wezwania do świętości w nauczaniu Jana Pawła II* (dr Grażyna Wrona).

### Uwagi końcowe

Do najważniejszych dokonań Zarządu Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie w roku sprawozdawczym należy zaliczyć przeprowadzenie 2 ważnych, wspomnianych wyżej, konferencji naukowych: *Via Pulchritudinis. Wątki biblijne w literaturze i kulturze polskiej* oraz *Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach (Dz 2, 42). Ideał pierwszej wspólnoty wobec rozbitej jedności. Perspektywy pojednania*.

Należy się cieszyć rozwojem Towarzystwa, które posiada 15 sekcji specjalistycznych w Krakowie i 12 oddziałów terenowych. Na szczególne uznanie zasługuje ożywiona działalność oddziałów w Przemyślu, Kielcach, Radomiu i Sandomierzu oraz krakowskich sekcji biblijnej, teologii fundamentalnej i misjologicznej. Godne podkreślenia jest także przyjęcie w roku sprawozdawczym 31 nowych członków Towarzystwa. Należy również przyznać, iż organizowanie spotkań sekcji historycznej i filozoficznej napotykało na trudności.

Polskie Towarzystwo Teologiczne jest kanonicznie publicznym stowarzyszeniem wierznych, a w prawie polskim organizacją kościelną o krajowym zasięgu działania. Stąd też zarząd na ręce kard. Stanisława Dziwisza oraz księży biskupów obecnych na walnym zebraniu składa serdeczne podziękowanie Konferencji Episkopatu Polski za troskę władz kościelnych o rozwój towarzystwa. Zarząd dziękuje również wszystkim aktywnym członkom towarzystwa, którzy mimo wielorakich trudności czynią wszystko, aby nasza działalność była kontynuowana i służyła dalszemu uwrażliwieniu polskiego społeczeństwa na myśl teologiczną.

KS. HENRYK SŁAWIŃSKI

## Spotkanie homiletów Arbeitsgemeinschaft für Homiletik (Monachium, 27–30 września 2010)

W dniach od 27 do 30 września 2010 roku odbyło się w Monachium spotkanie homiletów należących do międzynarodowego stowarzyszenia Arbeitsgemeinschaft für Homiletik. Miejscem obrad była uroczą i pięknie położoną rezydencją Schloss Fürstenried służąca za ośrodek rekolekcyjny i konferencyjny archidiecezji Monachium-Fryzyinga (Exerzitenhaus der Erzdiözese München und Freising), w którym przed laty przebywał w czasie studiów teologicznych Józef Ratzinger. Swoje wspomnienia z semestru 1947/1948 opisał w książce *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977)*, Stuttgart 1998, s. 52, 67. Tematem spotkania było *Kazanie i grzech (Predigt und Sünde)*. Wprowadzenia w temat konferencji naukowej dokonał ewangelicki biskup Gerhard Ulrich, a po nim prof. Erich Garhammer z Würzburga. Zwrócili oni uwagę na aktualność zagadnienia grzechu rozpatrywanego w wymiarze ekumenicznym: katolickim i ewangelickim. Nawiązali do dramatycznych wydarzeń dotyczących molestowania nieletnich. Zaznaczyli jednocześnie, że mówienie o grzechu zakłada też mówienie o przebaczeniu.

Wykład wprowadzający do konferencji wygłosił prof. dr Michael Meyer-Blanck. Dotyczył on historycznej i protestanckiej perspektywy podjętego zagadnienia i był połączony z prezentacją przykładów kazań na temat grzechu. Mówca zauważył, że przy omawianiu grzechu nie chodzi tylko o błędy poszczególnych osób, ale o cały wymiar ludzkiej egzystencji naznaczonej grzechem. Przypomnił żart o tym, że każde kazanie o grzechu można streścić w ten sposób, że kaznodzieja był przeciw. Prof. Meyer-Blanck podkreślał, że mówienie o grzechu domaga się uzupełnienia o stwierdzenie, że Jezus przewyciężył grzech. Analizując, dlaczego ten rodzaj kaznodziejstwa jest niepopularny, prelegent wskazał na takie błędy, jak mówienie ogólne, a nie konkretne, czyli obrażanie kazania o grzechu i sprawiedliwości w wykład, a także moralizowanie, czyli wskazywanie, co zrobić, by podobać się Bogu. Następnie mówca zauważył, że według ewangelicznych opisów Jezus na początku nie pytał, czy człowiek jest grzesznikiem, czy też nie, ale nawiązywał z nim relację, mówił do każdego człowieka. Dopiero potem rodziło się w człowieku doświadczenie, które wyraził Piotr: „Odejdź ode mnie, Panie, bo jestem człowiek grzeszny” (Łk 5, 8). Jezus dotarł do Piotra. Dziś dostrzega się rozpowszechniony brak bojaźni Bożej i czci Boga. Można mówić o schorowanym sumieniu współczesnego człowieka. Zamiast o grzechu mówi się o poczuciu winy bez odniesienia do Boga. Ponadto prof. Meyer-Blanck zwrócił uwagę na współczesne wyzwania wobec kazań o grzechu: różnica płci a doświadczenie grzechu (kobiety szybciej niż mężczyźni doświadczają poczucia winy); poczucie grzechu a poczucie winy (w psychologii pastoralnej rozróżnia się winę i poczucie winy – istnieje poczucie winy bez samej winy, kazanie powinno to uwzględnić); doświadczalny wymiar grzechu i łaski. Wskazując na konsekwencje współczesnej refleksji teologicznej nad grzechem dla homiletyki, prelegent stwierdził, że w kazaniu należy unikać moralizowania i trywializowania; pytanie



o moralność nie powinno być oddzielone od pytania o Boga, czyli moralność musi być odnośzona do Boga, a pytanie o Boga musi obejmować pytania moralne; im bardziej Bóg jest ujmowany personalnie, osobowo, tym bardziej moralność jest ujmowana jako doświadczenie Boga, a mówienie o tym uwzględnia doświadczenie kaznodziei, które jest bliskie doświadczeniu innych. Błędem natomiast jest akademizacja, czyli mówienie o grzechu bez odniesienia do możliwości uzyskania odpuszczenia grzechów. Kazanie bowiem powinno umożliwić podjęcie ostatecznej decyzji i doświadczenie przebaczenia. Jeśli kazanie pominięto rzeczywistość grzechu, będzie mową bez mocy – kazanie o grzechu wskazuje na potrzebę Chrystusa Odkupiciela. Z tej perspektywy „grzech” jest nie tylko ważnym, ale też dobrym tematem kaznodziejskim.

Próby systematyczno-teologicznego spojrzenia na grzech z perspektywy katolickiej dokonał młody teolog dr Jürgen Bründl. Omówił on koncepcje teologiczne dotyczące rozumienia ludzkiej gotowości do odkupienia. Prezentował myśli Rahnera, Schoonenberga i Sievernicha. Zastanawiał się m.in. nad kontrowersyjną kwestią możliwości mówienia o grzechu bez odniesienia do Boga. Podczas późniejszej sesji dr Bründl zaprezentował misteryjny i symboliczny film *The serious Man* o naukowcu, fizyku kwantowym żydowskiego pochodzenia, który chciał być dobrym człowiekiem, a wciąż doświadczał życiowych przeciwności. Spadały one na niego nieoczekiwanie. Dyskusja po filmie pozwoliła odkryć wiele analogii z biblijną historią zbawienia.

Z kolei o grzechu z perspektywy ewangelickiej mówił w metodycznie uporządkowanym wystąpieniu prof. dr Martin Laube z Bonn. Stwierdził, że mówienie o grzechu wcale nie musi być niezrozumiałe dla współczesnego człowieka. Już na początku zaznaczył, że uznanie grzechu jest wynikiem wiary. Nie pochodzi ono z rozumu, ale ze słowa Bożego. Odwołując się do autorytetu K. Bartha, prelegent stwierdził, że poznanie grzechu wynika ze spotkania z Chrystusem, spojrzenia na Niego. Poznanie grzechu to nie poznanie siebie, ale odbite w zwierciadle poznanie Chrystusa. Nauczanie o grzechu jest cieniem nauczania o łasce. Centrum nauczania ewangelicznego jest nauczanie o łasce Bożej. Grzech i łaska są korelatami, ale czy można kłaść jednakowy nacisk na grzech i łaskę? Według Karla Bartha grzech wszedł na świat wbrew woli Bożej, o czym wyraźnie pisze Paweł Apostoł w Liście do Rzymian. W świecie upragnionym przez Boga nie ma miejsca na grzech. Karl Barth poszedł tu swoją drogą, ponieważ Luter, do którego wraca współczesne nauczanie ewangelickie, mocno eksponował znaczenie grzechu.

Dalej prof. Laube wyjaśniał, że grzech jest niepojęty, ale im człowiek bardziej wierzy w Boga, tym lepiej rozumie grzech. Nie da się tłumaczyć grzechu naturalistycznie. Wyjaśniając istotę ewangelickiego rozumienia grzechu, prelegent stwierdził, że wszyscy są grzesznikami, niewolnikami grzechu (jestem grzesznikiem i nic na to nie poradzę). Grzech ma charakter strukturalny, ale też jest konsekwencją osobistych decyzji ludzi: u podstaw indywidualnych grzechów leży grzech pierworodny. Grzech to nie tylko synonim złego samopoczucia. Grzech jest niewiarą, ma odniesienie do Boga. W odróżnieniu od katolicyzmu ewangelizm podkreśla radykalizm grzechu: człowiek nie tyle grzeszy, ile jest grzesznikiem. Reformatorzy podkreślili ciężar grzechu: nie grzeszne czyny tworzą grzesznika, ale człowiek jest grzesznikiem i dlatego jego całe postępowanie jest grzeszne. Człowiek sam z siebie nie jest zdolny do czynienia dobra – to kamień węgielny reformacji. Człowiek nie jest panem swojej woli – Marcin Luter

mówił o zniewolonej woli. Momentem wyznawania grzechu jest modlitwa. Ewangelicy podkreślają, że pojednanie z Bogiem dokonuje się przez Chrystusa, a katolicy, że pojednanie z Bogiem następuje przez Chrystusa w Kościele. Wspólne obu wyznanom jest doświadczenie grzechu oraz rozróżnienie między grzechem i grzesznikiem. Szczególnie w kazaniu należy dawać jasno do zrozumienia, że potępienie grzechu nie oznacza potępienia grzesznika. Kwestie wiary mogą być rozumiane różnie, ale grzech jest doświadczeniem wspólnym – uświadamianym w sumieniu.

W dyskusji po wykładach prof. Heinz-Günther Schöttler dostrzegł w nich brak biblijnego fundamentu. Stwierdził, że u podstaw biblijnego rozumienia grzechu (Rdz 2-3) tkwi zanik rozróżnienia między Stwórcą i stworzeniem. Ponadto podkreślano wielokrotnie, że grzech jest nie tyle tematem kazania, co raczej kontrapunktem przy omawianiu wybranego tematu, jakiegoś aspektu Dobrej Nowiny o zbawieniu. Zauważono też, że nie ma swego uzasadnienia teologicznego tłumaczenie katastrof naturalnych karą Bożą. Można takie tłumaczenia zrozumieć na płaszczyźnie historycznej jako pragnienie religijnego wyjaśnienia wydarzeń zachodzących w świecie i poszukiwanie religijnej odpowiedzi na pytania o przyczynę wydarzeń. Stwierdzono także, w oparciu o doświadczenia praktyków, że trudno się mówi kazania o grzechu. Jednocześnie jednak uznano, że nie ma lepszego momentu na mówienie o grzechu niż kazanie. Bo jeśli nie podczas kazania, to kiedy?

Uzupełnieniem usystematyzowanych konfesyjnych wykładów na temat grzechu był multimedialny referat prof. dra Hubertusa Luterbacha, który dotyczył grzechu z perspektywy kulturowo-historycznej. Poczynając od Starego Testamentu, prelegent omawiał różne spojrzenia na grzech. Uwzględnił rozróżnienie między kulturami nisko i wysoko rozwiniętymi. Podkreślał, że historia zna kultury, w których osobista odpowiedzialność człowieka i wolność jest ograniczona. Rozróżnił ponadto między czynem i intencją. W antyku etyczność czynu łączono z intencją. Z kolei fundamentem chrześcijańskiego ujęcia grzechu jest odniesienie do Boga. W oparciu o historyczne świadectwa prof. Luterbach mówił m.in., że był czas, w którym chrześcijanie wypowiadali prośbę o przebaczenie grzechów popełnionych ciałem i poszczególnymi zmysłami: słuchem, wzrokiem, dotykiem – zakładano, że Bóg nie pozwala, by jakkolwiek grzech przeszedł niezauważony. Mówił też o próbach, którym poddawano osoby oskarżone o popełnienie jakiegoś grzechu. Na przykład oskarżeni mieli przysięgać na szkatułkę z relikwiami albo przechodzić przez rozżarzone węgle. Oskarżano i skazywano na śmierć nawet zwierzęta, na przykład koguta, że jako świadek cudzołóstwa nie piał, albo psa, że wówczas nie szczekał.

Treść prezentowanych wykładów była pogłębiania i uzupełniana w małych grupach. Warto jeszcze dodać, że od wielu już lat w konferencjach organizowanych przez Arbeitsgemeinschaft für Homiletik biorą udział naukowcy z Polski. W konferencji monachijskiej uczestniczyli: ks. dr hab. Jan Twardy, ks. dr hab. Leszek Szewczyk, ks. dr hab. Henryk Sławiński oraz zajmująca się zagadnieniami z pogranicza teologii i językoznawstwa na gruncie polskim i niemieckim dr Elżbieta Kucharska. Następną konferencję zapowiedziano na wrzesień 2012 roku. Na miejsce obrad zaproponowano Wiedeń.

KS. STANISŁAW WRONKA

## Pismo Święte w życiu i misji Kościoła. Międzynarodowy Kongres nt. adhortacji apostołskiej *Verbum Domini* (Rzym, 2–4 grudnia 2010)

Posynodalna adhortacja apostołska *Verbum Domini* o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła Benedykta XVI jest pokłosiem XII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, które miało miejsce w Watykanie w dniach 5–26 października 2008 roku. Ojciec Święty podpisał dokument 30 września 2010 roku we wspomnienie św. Hieronima, patrona biblistów, natomiast oficjalnie został on zaprezentowany w biurze prasowym Stolicy Apostolskiej 11 listopada 2010 roku przez abpa Nikołę Eterovića z Chorwacji, sekretarza generalnego Synodu Biskupów, i innych przedstawicieli kurii rzymskiej. Katolicka Federacja Biblijna, której sekretariat generalny znajduje się w St. Ottilien (Niemcy), oczekiwała pracowicie na tę wielką kartę współczesnego apostołatu biblijnego, dlatego mogła już trzy tygodnie później w dniach 2–4 grudnia 2010 zorganizować międzynarodowy kongres będący chyba pierwszym w całym Kościele spotkaniem poświęconym nowemu dokumentowi papieskiemu. Prelegentami byli wybitni hierarchowie, bibliści, teologowie oraz ludzie kultury, głównie katolicy, ale nie brakło też głosu ze strony prawosławnych, protestantów i anglikanów, a nawet żydów. Miejscem spotkań było auditorium Jana Pawła II na Papieskim Uniwersytecie Urbaniańskim, którego zabudowania na wzgórzu Gianicolo naprzeciw okien apartamentów papieskich można zobaczyć z placu św. Piotra. W kongresie uczestniczyło około 150 osób: duchownych, zakonnych i świeckich z całego świata. Używano różnych języków, głównie włoskiego, niemieckiego i angielskiego, ale dobre tłumaczenia symultaniczne i dostępne teksty wystąpięń w różnych wersjach sprawiały, że nie było problemów z komunikacją.

Kongres rozpoczął się we czwartek 2 grudnia rano intronizacją Pisma Świętego i ekumeniczną liturgią słowa Bożego, na którą złożyły się czytania ze Starego i Nowego Testamentu oraz wspólna modlitwa (podobna liturgia otwierała kolejne dni kongresu). Następnie bp Vincenzo Paglia z Włoch, przewodniczący Katolickiej Federacji Biblijnej, skierował do uczestników słowo pozdrowienia, w którym podziękował za organizację tego kongresu i ukazał adhortację jako dar dla wszystkich chrześcijan pomocny w odkrywaniu realizmu słowa Bożego i w budowaniu na nim lepszego świata. Zasadniczą treść kongresu stanowiły trzy sesje odnoszące się do trzech części adhortacji. Każda z sesji wypełniała jeden dzień, dzieliła się na część przedpołudniową i popołudniową, prowadzoną przez innego przewodniczącego, który nie tylko animował obrady, ale poprzedzał je dłuższym wprowadzeniem, i zawierała kilka referatów połączonych z dyskusją.

Sesji I *Biblia, tradycja, hermeneutyka* przewodniczył najpierw ks. prof. Armand Puig i Tàrrrech z Barcelony w Hiszpanii. We wprowadzeniu zwrócił uwagę na rolę Ducha Świętego i wiary Kościoła w rozumieniu Biblii jako żywego Słowa Bożego. Pierwsze referaty wygłosili: kard. Kurt Koch ze Szwajcarii, przewodniczący Papieskiej Rady ds.

Popierania Jedności Chrześcijan (*Biblia, alfabet Boży? Relacja pomiędzy objawieniem, słowem i tekstem*) i prof. Thomas Söding z Bochum w Niemczech (*Uprawiać egzegezę, uprawiać teologię. Relacja konieczna i całościowa*). Purpurat mówił o słowie Bożym jako Osobie, Tradycji i Piśmie, które stanowi element konstytutywny Kościoła i wymaga właściwej interpretacji naukowej i duchowej, natomiast drugi prelegent ukazał potrzebę egzegętów i teologów w lekturze Pisma Świętego, by dotrzeć do jego autentycznego przesłania i zaktualizować je bez popadania w niebezpieczny fundamentalizm.

Część popołudniową poprowadził bp John Olorunfemi Onaiyekan z Nigerii, który w słowie wstępnym przedstawił charakterystyczne cechy hermeneutyki katolickiej oraz praktyczną troskę biskupa o lepszą znajomość Pisma Świętego wśród wiernych (publikacje biblijne, czytanie w grupach, pomoc egzegętów, wykorzystanie współczesnych mediów). Następnie swoimi refleksjami podzielili się: archimandryta prof. Jack Khalil z Balamand w Libanie (*Hermeneutyka prawosławna*), prof. Florian Wilk z Göttingen w Niemczech (*Hermeneutyka protestancka*) i bp Michael James Nazir-Ali z Anglii (*Hermeneutyka anglikańska*). Każdy z nich podkreślił wagę adhortacji dla wspólnego poszukiwania prawdy Biblii, która stanowi bazę dla jedności wszystkich chrześcijan, oraz ukazał specyfikę podejścia do Pisma Świętego we wspólnocie, do której należy.

W piątek 3 grudnia po celebracji słowa Bożego najpierw głos zabrał abp Nikola Eterović, sekretarz generalny Synodu Biskupów, przedstawiając proces powstawania dokumentu (papież nawiązał wyraźnie do konst. *Dei Verbum*, wykorzystał wszystkie 55 propozycji ojców synodalnych i 2 propozycje patriarchy Konstantynopola Bartłomieja I) oraz charakterystyczne aspekty słowa Bożego: chrystologiczny, pneumatologiczny, trynitarny, sakramentalny, ekumeniczny, kosmiczny. Rozpoczętej następnie sesji *III Tekst biblijny w historii i w życiu Kościoła* przewodniczył przed południem bp Ambrogio Spreafico z Włoch. We wstępie zwrócił uwagę na ścisłą więź między Pismem Świętym i Tradycją, które wcielają się w kulturę. Dlatego egzegeta nie może być tylko archeologiem słowa, ale jego prorokiem. W pierwszym referacie *Żydowska lektura tekstu biblijnego* rabin prof. David Banon z Maroka, obecnie w Strasburgu we Francji, przybliżył formę midraszu, który pozwala dotrzeć do sensu nigdy nie danego wprost, ale ukrytego w tekście. Z kolei o. prof. Mark Sheridan OSB ze Stanów Zjednoczonych, obecnie w Rzymie, mówił o *Biblii w lekturze ojców Kościoła*, ukazując założenia, zasady i procedury chrystologicznej egzegezy patrystycznej, ważnej także dzisiaj. Na koniec wystąpili Albert Schweitzer z Niemiec, sekretarz generalny Katolickiej Federacji Biblijnej (*Adhortacja apostolska Verbum Domini a Katolicka Federacja Biblijna*) i ks. dr Miller Milloy ze Szkocji, sekretarz generalny Zjednoczonych Towarzystw Biblijnych (*Adhortacja apostolska Verbum Domini a Towarzystwa Biblijne*). Obydwaj podkreślili wielkie znaczenie adhortacji dla apostołatu biblijnego: publikacji egzemplarzy Biblii i rozpowszechniania jej znajomości.

Część popołudniową poprowadził abp Rino Fisichella z Włoch, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Nowej Ewangelizacji. Wskazał on na niewyczerpywalność i trwałość słowa Bożego, które potrzebuje głosicieli, duchownych i świeckich, niezrażających się trudnościami i przesładowaniami. Kolejni prelegenci przedstawili fundamentalną rolę Pisma Świętego we wszystkich wymiarach życia i misji ewangelizacyjnej Kościoła. Byli to następujący eksperci: prof. Martin Klöckener z Niemiec, obecnie we Fryburgu w Szwajcarii

(*Biblia i liturgia*), ks. prof. Chino Biscontin z Włoch (*Biblia i homilia*), o. Enzo Bianchi z Bose we Włoszech (*Biblia i lectio divina*), ks. prof. Cesare Bisoli SDB z Rzymu (*Biblia i katecheza*).

W sobotę 4 grudnia w ramach sesji III *Biblia, społeczeństwo, kultura* przed południem kard. Peter Turkson z Ghany, przewodniczący Papieskiej Rady *Iustitia et Pax*, wygłosił referat *Czytanie Biblii źródłem sprawiedliwości i pokoju*. Nakreślił w nim biblijną wizję sprawiedliwości, która prowadzi do prawdziwego pokoju pomiędzy ludźmi i narodami. Następnym punktem programu miała być audiencja u Ojca Świętego Benedykta XVI, ale do niej nie doszło. Jedyne kard. Tarcisio Bertone, sekretarz stanu Stolicy Apostolskiej, przysłał list do uczestników kongresu, w którym wyrażał uznanie dla działalności Katolickiej Federacji Biblijnej oraz innych stowarzyszeń biblijnych i pojedynczych osób na rzecz rozpowszechniania Biblii. Wykorzystano zatem ten czas na mszę świętą planowaną pierwotnie na zakończenie kongresu. Koncelebrowali ją przy ołtarzu katedry św. Piotra w bazylice watykańskiej księża uczestniczący w kongresie pod przewodnictwem kard. Petera Turksona, który wygłosił też homilię.

Natomiast po południu miał miejsce okrągły stół nt. *Przekazywanie orędzia biblijnego w dzisiejszej kulturze*. Dyskusję zagał i animował kard. Gianfranco Ravasi, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Kultury, a udział w niej wzięli: Paola Pitagora z Włoch, aktorka i pisarka, dr Gherardo Colombo z Włoch, sędzia walcząca kiedyś ze zorganizowaną mafią, a obecnie wydawca, oraz o. dr Marko Rupnik SJ ze Słowenii, obecnie w Rzymie, teolog i artysta plastyk. Zastanawiali się oni przy współudziale audytorium nad sytuacją kultury współczesnej, jej oddalaniem się od treści biblijnych. Pokazywali, w jaki sposób można przywrócić dialog Biblii z różnymi dziedzinami życia i kultury, który jest potrzebny obu stronom. Biblia może oczyścić i scalić kulturę, a z kolei kultura może pomóc słowu Bożemu dotrzeć do ludzi. Synteza tych dwóch rzeczywistości zdolna będzie objawić prawdziwe piękno, które zbawi świat (Fiodor Dostojewski). Kongres zakończył bp Vincenzo Paglia, przewodniczący Katolickiej Federacji Biblijnej, dziękując wszystkim za zaangażowanie i życząc Katolickiej Federacji Biblijnej, skupiającej ponad 200 instytucji, aby odważnie niosła słowo Boże na cały świat i przyczyniła się do narodzin nowej pobożności biblijnej.

Trzy dni kongresowe wypełnione referatami i wymianą opinii pomiędzy znającymi i miłującymi Biblię uczestnikami z różnych kontynentów przyniosły wiele treści, które trudno ogarnąć i przyswoić sobie w tak krótkim czasie. Dobrze, że materiały z kongresu zostaną opublikowane, bo będzie można wracać do tych refleksji i lepiej rozumieć adhortację Benedykta XVI, a dzięki temu obficie czerpać z bogactwa słowa Bożego i skuteczniej głosić je innym, tak by mogli spotkać w nim Chrystusa, jedynego Zbawiciela człowieka.

KS. JANUSZ MIECZKOWSKI, JAROSŁAW A. SUPERSON SAC

## Symposium liturgiczne *Znaczenie i działalność Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów* (Wrocław, 17 maja 2011)

17 maja 2011 roku w Auli Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu odbyło się symposium liturgiczne pt. *Znaczenie i działalność Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów*. Zorganizowała go Komisja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Konferencji Episkopatu Polski, by wyrazić wdzięczność bp. Stefanowi Cichemu za jego 10-letnią pracę przewodniczącą tej komisji.

Symposium rozpoczęło się od Eucharystii w archikatedrze wrocławskiej, której przewodniczył kard. Antonio C. Llovera, prefekt Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. On także wygłosił homilię.

Po przywitaniu gości przez rektora Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu ks. prof. dr. hab. Waldemara Irka jako pierwszy głos zabrał kard. Llovera, który przedstawił referat: *Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów – znaczenie i zadania*. W pierwszej części wystąpienia kardynał zaznaczył, że kongregacja czuje się odpowiedzialna za dziedzictwo liturgii i chce mu pozostać wierna. Sam papież Benedykt XVI przedłożył kongregacji konkretne zadania, z których najważniejsze to: przedstawianie właściwego sensu liturgii, ożywanie jej i ukazywanie jako prawdziwego źródła uświęcenia człowieka, przezwyciężenie kryzysu związanego z sekularyzacją wewnątrz samego Kościoła, przedstawianie liturgii jako centrum obecności Boga w życiu człowieka oraz odnowa liturgiczna w duchu konstytucji *Sacrosanctum Concilium* i *Gaudium et spes*, które nie zostały jeszcze dobrze zrozumiane w swych najgłębszych pokładach. W tych wszystkich zadaniach potrzebny jest głęboki zmysł Tradycji Kościoła. W konkretnych działaniach ma się to przejawiać w dwóch aspektach: intelektualnym (ukazywanie relacji Bóg–człowiek w perspektywie całej teologii) oraz formacyjnym (przygotowanie prostych materiałów formacyjnych, pomagających kapłanom, osobom konsekrowanym, seminarzystom i wiernym właściwie przeżywać sakramenty święte). Poza tym kard. A. C. Llovera zwrócił uwagę na te zadania kongregacji, które stanowią zwykle jej działanie, czyli: czuwanie nad życiem liturgicznym Kościoła, usuwanie nadużyć, problemy inkulturacji, tworzenie i zatwierdzanie ksiąg i tekstów liturgicznych oraz troska o muzykę i sztukę liturgiczną.

W drugim wystąpieniu ks. dr Arkadiusz Nocoń, pracownik kongregacji, przedstawił *Stan prac nad dokumentami bieżącymi we współpracy pomiędzy Konferencją Episkopatu Polski a Kongregacją ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów*. Relacja ta dotyczyła lat 2001–2011. Do najważniejszych dokumentów wydanych przez kongregację w tym czasie należały: trzecie wydanie typiczne *Mszалу rzymskiego* (2002, 2008), *Martyrologium Romanum* (2001, 2004) oraz instrukcje: *Liturgiam authenticam* (2001) i *Redemptionis sacramentum* (2004). Z dokumentów tych kongregacja zatwierdziła polskie tłumaczenie *Ogólnego Wprowadzenia do Mszału rzymskiego* oraz wymienione instrukcje. Ponadto w tym czasie zatwierdzone zostały także tłumaczenia



wcześniej wydanych ksiąg: *Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne* i II wydanie typiczne *Liturgii godzin*. Przyjęto także lekcjonarz dla „Ruchu Światło-Życie”, *Obrzędy pogrzebu związane z kreacją zwłok* i wiele nowych tekstów liturgicznych związanych ze wspomnieniami świętych i błogosławionych. Kongregacja watykańska udzieliła też wielu indultów i dyspens (np. Komunia święta na rękę, zgoda na uroczystość św. Stanisława w Krakowie w III Niedzielę Wielkanocną w roku 2011), zatwierdziła kalendarze liturgiczne nowych patronów dla grup społecznych, miast, diecezji i Polski, zatwierdziła wiele bazylik mniejszych oraz wydała zgodę na koronacje obrazów i figur. Inicjatywą samej polskiej komisji były obrzędy konsekracji wdów, jednak nie zostały one zaakceptowane, gdyż nie może się pojawić taka księga, zanim Stolica Apostolska nie opublikuje najpierw jej wydania typicznego.

Trzecim prelegentem był prof. Roberto Fusco (Watykan), który wygłosił referat: *Nadanie tytułu bazyliki mniejszej znakiem szczególnej więzi z Kościołem Rzymskim i z osobą Następcy św. Piotra*. Przypomniał on najpierw historię nadawania tego tytułu oraz przedstawił zadania wynikające z tego aktu, które zawarte są w dwóch dokumentach: *Domus Dei* (1968) i *Domus Ecclesiae* (1989). Tytuł bazyliki mniejszej nadaje się kościołom poza Rzymem od roku 1783. Przez pierwsze 206 lat (do 1989 roku) tytuł ten otrzymało w Polsce 56 kościołów, natomiast przez następne 22 lata – aż 62. W Polsce mamy więc 119 bazylik na ogólną liczbę 1 590 w świecie. Najwięcej jest ich w diecezji krakowskiej – 13, choć nie wszystkie z nich posiadają dokumenty ich ustanowienia (chodzi o bazylikę Świętych Apostołów Piotra i Pawła, Świętego Krzyża i katedrę na Wawelu). Przedstawiając te statystyki, profesor zaapelował, by bazyliki te naprawdę reprezentowały wpływ *lex orandi* na *lex vivendi*, by stawały się ośrodkami duchowymi, które oddziałują nie tylko architekturą, ale także liturgią i miłością.

Ostatnim mówcą był ks. prof. Helmut Sobeczko (Opole), który przedstawił *Działalność Komisji Konferencji Episkopatu Polski ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów w latach 2001-2011*. Ksiądz profesor przedstawił najpierw krótką historię tej komisji, która rozpoczęła działalność w 1919 roku. Następnie zaprezentował współczesną działalność Komisji, w której pracuje 13 osób: 4 biskupów i 9 konsultorów. Prace komisji idą w dwóch kierunkach: wprowadzenie reformy liturgicznej i nowych ksiąg liturgicznych oraz działalność formacyjna. Komisja ta czuwa m.in. nad wprowadzaniem w życie zarządzeń Stolicy Apostolskiej i Konferencji Episkopatu Polski (której przedstawia sprawozdania), opracowuje sprawy związane z liturgią zarówno pod względem obrzędowym, jak i duszpasterskim, przeprowadza badania związane z duszpasterstwem liturgicznym, kieruje opracowaniem przekładów łacińskich na język polski, czuwa nad przygotowaniem do nich melodii, opracowuje adaptacje tekstów i obrzędów dla potrzeb diecezji, ustala formę typograficzną i oprawę graficzną polskich ksiąg liturgicznych, opracowuje przekłady instrukcji Stolicy Apostolskiej dotyczących liturgii, sama przygotowuje instrukcje krajowe w tym zakresie, opracowuje teksty i melodie do nabożeństw pozaliturgicznych, sprawdza polskie przekłady tekstów liturgicznych, czuwa nad formacją liturgiczną służby liturgicznej, popiera dzieła apostołstwa liturgicznego i biblijnego, udziela wyjaśnień w sprawach liturgicznych i współpracuje z innymi komisjami episkopatu. Od 1994 roku komisja wydaje swój kwartalnik „Anamnesis”, a od 2002 roku prowadzi stronę internetową. Po ostatnim wystąpieniu nastąpiło zamknięcie obrad i zakończenie sympozjum.

KS. JANUSZ MIECZKOWSKI, JAROSŁAW A. SUPERSON SAC

## IX Międzynarodowe Sympozjum Liturgiczne *Ars liturgica. L'arte a servizio della liturgia* (Monastero di Bose, 2–4 czerwca 2011)

W dniach od 2 do 4 czerwca 2012 roku w Opactwie w Bose odbyło się IX Międzynarodowe Sympozjum Liturgiczne pt. *Ars Liturgica. L'Arte a servizio della liturgia* (*Ars liturgica. Sztuka w służbie liturgii*). Organizatorem sympozjum byli: Wspólnota Bose wraz z Narodowym Urzędem dla Kościelnych Dóbr Kultury przy Konferencji Episkopatu Włoch, jak i Urzędem ds. Liturgii przy Konferencji Episkopatu Włoch. W sympozjum uczestniczyło około 200 osób (liturgiści, architekci, artyści) z wielu krajów Europy i kilkunastu ośrodków naukowych.

Po przywitaniu uczestników i odczytaniu przesłanych listów (m.in. od Ojca Świętego Benedykta XVI i patriarchy Konstantynopola Bartłomieja) przeor Wspólnoty z Bose Enzo Bianchi wprowadził uczestników w temat sympozjum. Zauważył on, że punkty *Konstytucji o Liturgii świętej* 122–130 nie zostały dotychczas dogłębnie przeanalizowane i często są pomijane. Stwierdził również, że sztuka pełni rolę służebną wobec liturgii, a nie stanowi jej części konstytutywnej, jak również, że nie każda sztuka religijna jest sztuką liturgiczną. Sympozjum ma pomóc znaleźć odpowiedź, czy sztuka liturgiczna właściwie opowiada o Bogu, który stwarza, uświęca, ożywia i błogosławi.

Jako pierwszy z prelegentów zabrał głos Yves-Marie Blanchard (Institut Catholique Paris), który przedstawił zagadnienie *Czy sacrum istnieje w Nowym Testamencie? (Esiste il sacro nel Nuovo Testamento?)*. Rozpoczął on od stwierdzenia, że *sacrum* oznacza „rzeczywistość oddzieloną od”. W Starym Testamencie była to rzeczywistość bardzo ważna i codziennie doświadczana. Izraelita ciągle żył między *sacrum* a *profanum*, między „czystością” a „nieczystością”, między codziennymi obowiązkami a rytuałem. Jezus Chrystus przez tajemnicę wcielenia, tzn. przyjęcia ludzkiego ciała, złamał obowiązującą relację *sacrum*–*profanum*. Bóg zbliżył się do człowieka aż tak blisko, że kto widzi Chrystusa, widzi Boga. Miejscem *sacrum* jest Jezus Chrystus. Choć samo słowo *sacrum* nie występuje w Nowym Testamencie, są pewne sytuacje, które je wyrażają: *sacrum* nie zależy od rzeczy, ale od relacji wzajemnej człowieka złączonego z Bogiem.

Drugim prelegentem pierwszego dnia obrad był Uwe Michael Lang (Universit Europa Roma), który przedstawił wykład *Liturgia i język sacrum. Konfrontacja stanowisk (La liturgia e il linguaggio del sacro. Posizioni a confronto)*. Zauważył, że słowo „konsekracja” ma trzy znaczenia: konsekracja Syna przez Ojca, konsekracja Jezusa Chrystusa przez siebie samego (modlitwa arcykapłańska), uczestnictwo wiernego w kapłaństwie Jezusa Chrystusa (Jezusa posyła apostołów na cały świat). Autor odwołał się do definicji liturgii zawartej w konst. *Sacrosanctum Concilium*, enc. *Mediator Dei* i nauczaniu św. Tomasza z Akwinu, podkreślając, że liturgia jest święta (*sacra*), gdyż działa w niej sam Jezus Chrystus. „Kult w duchu i prawdzie” nie oznacza wykluczenia użycia materii w kulcie



Boga. Zadaniem sztuki sakralnej jest wprowadzić w sakramentalność, jak również oddać w sposób widzialny akt wiary. Dziś jednak brak jest kryteriów teologicznych dla sztuki sakralnej. Ani enc. *Mediator Dei*, ani konst. *Sacrosanctum Concilium* nie mówią o relacji liturgia–sztuka i nie podają dokładnych kryteriów teologicznych. Prelegent, odwołując się często do nauki Benedykta XVI, podkreślił, że sztuka chrześcijańska musi uwzględnić inkarnację Syna Bożego i umiejętnie łączyć elementy nowe z tradycją.

Trzecim i ostatnim referentem pierwszego dnia był Thomas Sternberg (Westfälische Wilhelms Universität Münster), który przedstawił ten sam temat. Rozpoczął on od stwierdzenia, że w przestrzeni kościoła to, co jest *profanum*, może być dobre. Odwołał się w ten sposób do myśli J. Piepera. Sakralność pojawia się tam, gdzie panuje *silentium*. O sakramentalności dzieła nie decyduje wola jego autora, ale akt dedykacji. Mówiąc o sakramentalności, wyróżnił w niej wiele kategorii, np. estetyczną, symboliczną, personalną, odmienności, artystyczną. Obecnie Kościół ma problem z określeniem, co to jest sztuka sakralna czy architektura sakralna, gdyż w przeszłości dawał on co prawda kryteria dla sakralności, ale nieraz okazywały się one niewłaściwe.

Drugi dzień obrad rozpoczął się od wystąpienia Roberta F. Tafta (Pontificio Istituto Orientale Roma) na temat: *Piękno które zbawi świat. Sztuka i liturgia na ortodoksyjnym Wschodzie* (*La bellezza che salverà in mondo. Arte e liturgia nell'Oriente ortodosso*). Sam tytuł prezentacji prelegent zaczerpnął z powieści *Idiota* F. Dostojewskiego. Podkreślił on, że na Wschodzie „piękno” jest „sposobem wcielenia”, co wyraziło się w widzialnym obliczu Jezusa Chrystusa w świecie. W myśli ortodoksyjnej Kościół jest niebem na ziemi. Stąd ikonografia w kościele, mury, freski, mozaiki, meble, sztuka liturgiczna – wszystko to wyraża dynamikę Kościoła. Kościół nie służy tylko prywatnej modlitwie, ale jest przede wszystkim przestrzenią wejścia w komunię ze wszystkimi świętymi. Liturgia w nim to teofania Boga, ona jest najważniejsza, ona jest „teologią pierwszą”.

Następnie Giuliano Gresleri (Università degli Studi Bologna) wystąpił z tematem: *Sztuka dla liturgii w myśli M.-A. Couturiera* (*L'arte per la liturgia nel pensiero di M.-A. Couturier*). Dominikanin M.-A. Couturier był artystą tworzącym w pierwszej połowie XX wieku († 1954). Zauważył on, że współczesny człowiek żyjący w środowisku miejskim potrzebuje takiego rodzaju sztuki, która koresponduje z jego środowiskiem życia. Tę myśl przewodnią M.-A. Couturiera podjął kard. G. Lercaro, który w 1955 roku zorganizował w Bolonii sympozjum *Architettura sacra*, kierując się mottem: „Wysławiać w języku żywych chwałę Boga żyjącego”. Wyraziło się to w zaadoptowaniu sztuki modernistycznej w budowaniu nowych przestrzeni liturgicznych w zburzonych przez wojnę dzielnicach Bolonii.

W części popołudniowej wystąpiło kilku prelegentów z dużych miast Europy prezentujących doświadczenie w dziedzinie sztuki sakralnej. Pierwszym był Jonathan Goodall z Londynu, który przedstawił *Sztukę liturgiczną w Kościele anglikańskim* (*L'arte liturgica nella Chiesa d'Inghilterra*). Dzięki wielu emigrantom, którzy po II wojnie światowej osiedlili się na Wyspach Brytyjskich, widać rozwój sztuki sakralnej. W Kościele anglikańskim relacja między sztuką i liturgią jest uprzywilejowana, ponieważ tak jak liturgia przemienia osobę i jej ciało, tak sztuka ma przetworzyć przestrzeń i czas. Gesty, muzyka, elementy materialne wykorzystane podczas liturgii mają być formą przekazywania Dobrej Nowiny, inkarnacji, łaski przetwarzającej materię. Najważniejsi współcześni twórcy w tym Kościele to: S. Fyodorow, T. Denny, G. KilBride, F. Grier, S. Cox.

Kolejnym prelegentem był Marco di Capua z Rzymu, który zaprezentował temat: *Drzwi aniołów Igora Mitoraja (Le Porte degli angeli di Igor Mitoraj)*. Przedstawił on wejściowe drzwi bazyliki Santa Maria degli Angeli w Rzymie autorstwa Igora Mitoraja. Przypomniał, że Michał Anioł nie ukończył zleconej mu pracy, nie wykonał drzwi wejściowych do tego kościoła. Po kilku wiekach dokończenie dzieła zostało powierzone Mitorajowi, rzeźbiarzowi urodzonemu w Krakowie. Chciał on przez swoje dzieło przekazać ideę piękna. Jego drzwi są jakby łonem matki, symbolem wejścia do nowego świata. Jego dzieło zostało przez krytyka sztuki Marco di Capua ukazane jako właściwy przykład łączenia nowoczesności z klasyką (tradycją).

Następnie Guido Schlimbach z Ratyzbony przedstawił: *Muzeum Kolumba w Kolonii (Il museo di Kolumba di Colonia)*. Muzeum to wybudowane na planie bazyliki zostało otwarte w 2007 roku. Znajdują się w nim różnego rodzaju eksponaty sztuki religijnej i liturgicznej pochodzące z różnych epok. Muzeum nie posiada wystawy stałej, ale co roku we wrześniu dokonuje się nowe usytuowanie zgromadzonych dzieł. Każda wystawa ma swoje motto, które określa ideę przewodnią zgromadzonej kolekcji.

Na koniec został zaprezentowany temat *Nowy ewangeliaarz Kościoła ambrojańskiego (Il nuovo Evangeliaario Ambrosiano)*. Prace nad nim jeszcze trwają. Będzie on podzielony na 3 tomy, każdy po 180 stron. Wypracowany został dla niego nowatorski charakter pisma. Każda perykopa ewangeliczna opatrzona zostanie odpowiednim obrazem. Obecnie trwają prace nad doborem artystów, którzy zagwarantują widzialność tekstu zapisanego w obrazie. Prelegentami byli: Pierluigi Cerri (grafika), Francesco Tedeschi (dobór artystów), Norberto Valli (teologia księgi) z Mediolanu.

Ostatni dzień sympozjum rozpoczął się od wystąpienia Christosa Yannarasa (Università Panteion Atene) zatytułowanego *Sztuka jako manifestacja doświadczenia liturgicznego (L'arte come manifestazione dell'esperienza liturgica)*. Liturgia oznacza dzieło wspólne, więc to co indywidualne musi zniknąć. Wszystko ma być ofiarą miłości dla Boga – anaforą. Anafora jest skałą, każdy użyty materiał, kolor, muzyka w liturgii nie ma zadania dekoracyjnego. W Kościele Wschodnim celem obrazu nie jest prowokacja, emocje, ale wyrażenie wiary w Trójcę Świętą. Nie idziemy do kościoła, aby zdobywać cnoty, ale by poczuć, że śmierć jest zwyciężona. Dzieła niektórych artystów, nawet genialnych, jak np. Picassa, nie nadają się do użytku liturgicznego, bo nie potrafią przekazać prawdy o Bogu. Najważniejsza jest miłość, wszystko inne ma drugorzędne znaczenie.

Obrazy podsumował P. De Clerk (Institut Catholique Paris). Zadał on pytanie, czy sztuka może czemuś służyć, czy nie straci w ten sposób swojej obiektywności, a także co zrobić, by poprawić jakość sztuki liturgicznej w dzisiejszym zsekularyzowanym świecie? Według niego nie jest możliwa sztuka stworzona przez kogoś, kto nie „czuje” Kościoła. Po reformie soborowej wytworzył się rodzaj rynku, na którym sztuka i liturgia walczą ze sobą.

MARTINO SIGNORETTO, *Metafora e didattica in Proverbi 1-9*, Cittadella Editrice, Assisi 2006, 288 s. (Studi e ricerche. Sezione biblica)

Martino Signoretto jest kapłanem diecezji werońskiej, wykładowcą introdukcji i egzegezy Starego Testamentu w Studium Teologicznym San Zeno, Wyższym Instytucie Nauk Religijnych oraz w Fundacji Toniolo w Weronie.

Książka *Metafora e didattica in Proverbi 1-9* jest przygotowaną do druku rozprawą doktorską, którą ks. Signoretto obronił na Wydziale Teologicznym Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Jej recenzentami byli: Nuria Calduch-Benages i Charles Conroy. Prof. N. Calduch-Benages jest ponadto autorką wstępu (s. 7-8). Pisz w nim: „Studium to jest oryginalne, gruntowne i intuicyjne, co z pewnością będzie otwierać nowe horyzonty i pobudzać do stawiania nowych pytań wobec pierwszego zbioru Księgi Przysłów” (s. 8).

Trzon pracy stanowi pięć rozdziałów, poprzedzonych wprowadzaniem i zakończonych konkluzją. Wprowadzenie (s. 11-24) zgodnie ze swoim tytułem *Zebranie i organizacja* gromadzi i porządkuje najważniejsze informacje dotyczące Prz 1-9 oraz sygnalizuje to wszystko, co znalazło się w poszczególnych rozdziałach książki, podając przy tym najważniejsze pozycje bibliograficzne. Wprowadzenie kończy się siedmioma wskazówkami metodologicznymi.

Rozdział I został zatytułowany *Kompozycja i redakcja* (s. 25-54) i ma charakter wprowadycyjny. Omówiono w nim dwa zagadnienia: Prz 1-9 – dziesięć pouczeń i poematów mądrościowych oraz *Sitz im Leben* Księgi Przysłów i jej warstwy przedredakcyjnej. Autor prezentuje w nim najważniejsze badania dotyczące środowiska, kompozycji i redakcji księgi, zwłaszcza rozdziałów 1-9. Czyni to rzetelnie, bez niepotrzebnych opisów, tym bardziej że literatura dotycząca tej kwestii jest bogata.

W rozdziale II *Poezja i układ* (s. 55-76) ks. Signoretto ukazuje dwa kierunki hermeneutyczne, obejmujące Prz 1-9. Pierwszy z nich dotyczy układu (struktury) zbioru, drugi – powiązania ze sobą metafor. Jest to rozdział teoretyczny, bardzo dobrze opracowany, mocno oparty na literaturze przedmiotu, szczególnie angielskojęzycznej. Zaprezentowaną teorię wdraża w następnych dwóch rozdziałach.

*Struktura i system metaforyczny w Prz 9* to rozdział III (s. 77-120). Ze względu na powiązania z kolejnymi rozdziałami można go określić jako kluczowy dla całej pracy. Rozpoczyna się przekładem Prz 9, a następnie analizą filologiczną. Po badaniu leksykalnym autor przechodzi do egzegezy tekstu według przedstawionych już kierunków hermeneutycznych, czyli struktury oraz metafor Prz 9. Studium to przeprowadza na dwóch grupach tekstów: opisujących uczyty Mądrości i Głupoty (Prz 9, 1-6. 13-18) oraz pouczających szydercę i mądrego (Prz 9, 7-12). W analizie struktury poruszono następujące zagadnienia: Prz 1-6. 13-18 jako teksty ramowe rozdziału, Prz 9, 7-12 jako perykopa enigmatyczna oraz struktura końcowa Prz 9. Natomiast w analizie metafor ks.

Signoretto w pierw w wprowadza czytelnika w układ metafor i ich powiązania, a następnie szczegółowo ukazuje przesłanie metafor uczt (Prz 9, 1–6. 13–18). Osobno porusza zagadnienie Prz 9, 7–12. Rozdział ten kończy się krótkim podsumowaniem zatytułowanym *Prz 9 – metafora i dydaktyka*, w którym możemy przeczytać: „System metaforyczny uwydatnia charakter syntetyczny Prz 9, gdyż jest aluzyjny: każdy symbol może nawiązywać do wielu rzeczywistości, może posiadać liczne konkretne odniesienia. Podczas gdy płaszczyzna dydaktyczna rozdziału uwydatnia jego charakter egzemplaryczny: oferuje przykład antytezy, nawet jeśli nie jest on w stanie wystarczająco wyczerpać wszystkich możliwych znaczeń metaforycznych” (s. 120).

Kolejny czwarty rozdział *Układ i system metaforyczny Prz 1–9* (s. 121–189) jest studium porównawczym. Najpierw autor omawia Prz 9 oraz pierwszy zbiór Księgi Przysłów. Natomiast dalsze stronnice książki to ponowne wykorzystanie znanych już kierunków hermeneutycznych. Pierwszy (dotyczący struktury) formułuje układ Prz 1 i Prz 7–8 w świetle Prz 9. Ks. Signoretto w kilku zdaniach wyjaśnia sposób doboru poszczególnych fragmentów, a następnie przeprowadza ich analizę porównawczą. Zestawia następujące fragmenty: 1, 27 i 9, 7–12; 1, 8–19 i 1, 20–33; rozdział 7 i rozdział 8; 1, 8–19 i rozdział 7 w świetle rozdziału 9; 1, 20–33 i rozdział 8 w świetle rozdziału 9. Ostatni paragraf to badanie struktury sekwencji narracyjnych w świetle Prz 9, 1–6. 13–18. Poprzez drugi kierunek hermeneutyczny (metafory) autor analizuje Prz 1 i Prz 7–8, odnosząc te teksty do Prz 9, 1–6. 13–16. Kolejny krok egzegetyczny to badanie Prz 2–6 w świetle antytek Prz 9, 1–6. 13–16. Dział ten kończy się kilkudzaniowym podsumowaniem, wykazującym koherencję analizowanych tematów.

Ostatni rozdział *Metafory i dydaktyka w Prz 1–9* (s. 191–236) rozpoczyna się zdefiniowaniem znaczenia hebrajskiego wyrazu *māšāl* (powszechnie tłumaczonego jako „powiedzenie”, „przysłowie”). Ks. dr Martino Signoretto proponuje zwiększyć uwagę na pierwotne znaczenie czasownika *mšl* „być jak” (s. 191) oraz na jego wydzwięk w Księdze Przysłów. Następne paragrafy to zestawienie ze sobą metafor i dydaktyki Prz 9 z punktu widzenia ich formy i treści oraz analiza różnic pomiędzy nimi. Po rozważaniach teoretycznych autor przechodzi do płaszczyzny egzystencjalnej. Jego studium biegnie w kierunku etyki, noetyki, poezji oraz kosmologii – porządku i chaosu, a kończy na aspekcie soteriologicznym – śmierci i życiu. Na koniec tego rozdziału poruszono kwestię objawienia i źródła Mądrości (Prz 8, 22–31).

Książkę kończy konkluzja *Zestawienie, układ i teologia* (s. 231–236) oraz zestaw tablic (s. 237–261). Jest ich wszystkich 29. Dziesięć z nich utworzono na podstawie innych prac, pozostałe są owocem studium ks. Signoretta. Tablice są skonstruowane przejrzysto i interesująco, doskonale ilustrują poruszane zagadnienie i graficznie przedstawiają analizowane kwestie. Całość uzupełnia ułożona w jednym bloku bibliografia (s. 263–279) oraz indeks autorów (s. 281–284). Objaśnienie skrótów zamieszczono na początku książki (s. 9–10).

*Metafora e didattica in Proverbi 1–9* ks. Martino Signoretta jest studium rzetelnie przeprowadzonym, jego treść wyjaśnia dobrze temat. Autor wykorzystał literaturę przedmiotu, przy czym potrafił zachować własne, twórcze spojrzenie na Księgę Przysłów 1–9. Książka jest bardzo dobrze wydana, a mimo to niezbyt droga. Zarówno w tekście, jak i w tablicach zachowano właściwą wielkość liter hebrajskich, co pozwala na swobodne ich odczytywanie.

MICHAŁ WOJCIECHOWSKI, *Etyka Biblii*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, 400 s.

Biblia jako przekaz Bożego objawienia mówi o sprawach dotyczących wiary i moralności – właściwego postępowania człowieka powołanego przez Boga, obdarzonego prawdą o Bogu, o człowieku i o świecie. Autor swoją pracę poświęcił omówieniu etyki biblijnej, starając się ująć ją w sposób całościowy, kompletny. Istnieje wiele opracowań dotyczących kwestii szczegółowych albo nauki tylko Starego lub Nowego Testamentu, dlatego z radością trzeba przyjąć się próbę takiej szerokiej syntezy. Praca składa się z czterech części. Trzy pierwsze są poświęcone zagadnieniom dotyczącym całości etyki biblijnej, czwarta – konkretnym problemom dotyczącym rodziny i społeczności.

Pierwsza część zatytułowana *Teologiczne czynniki etyki* rozpoczyna się omówieniem Boga jako źródła etyki, biblijnych wezwań do naśladowania Jego postępowania, świętości i miłości, do posłuszeństwa względem Jego woli i prawa. Autor podaje biblijne uzasadnienia rozumowe i praktyczne wymagań moralnych, omawia następstwa ludzkich czynów, wskazuje na maksymalizm i moc wiążącą etycznych wymagań stawianych w Biblii, przykłady radykalizmu głoszonego przez Jezusa i problem minimum moralnego, ukazuje Pismo Święte jako źródło etyki, zwracając uwagę na trudności związane z korzystaniem z niego, ponieważ zawiera ono różnego rodzaju przykazania, pouczenia, parenezy, zachęty i przykłady. Dlatego autor podaje sposoby aktualizacji tekstów powstałych w różnych czasach i proponuje metodę postępowania w korzystaniu z moralnych wskazań Biblii w oparciu o właściwe rozeznanie sytuacji, do której odnosi się konkretne pytanie, i odpowiednie odczytanie tekstów biblijnych. Dalej przedstawia biblijną koncepcję dobra i zła, naukę o aniołach, o szatanie, o wolności oraz ostatecznym rozdziale dobra i zła. Kończy rozdziałem zatytułowanym *Jedność i pluralizm etyki biblijnej*, pokazującym rozwój nauki moralnej Biblii.

Część druga poświęcona jest antropologicznym czynnikiem etyki. Autor omawia w niej biblijną koncepcję człowieka, terminologię stosowaną na określenie człowieka jako jedności, którą często rozumiano w oparciu o greckie koncepcje filozoficzne, a nie przez odwoływanie się do semickiego myślenia autorów tekstów natchnionych, oraz społeczny wymiar człowieka. Kolejne rozdziały pokazują człowieka w dziejach zbawienia jako stworzonego przez Boga, grzesznego, ale zbawionego, powołanego do uczestnictwa w wiecznym życiu z Bogiem. W ostatnim rozdziale widzimy wzorcowych bohaterów biblijnych, wybitne osobistości, męczenników, wartość zwyczajnego, dobrego życia wśród bliźnich oraz ostrzegające przykłady negatywne.

Trzecia część to próba systematyzacji norm biblijnych, powiązania wielu szczegółowych norm z głównym przykazaniem miłości, pokazania, że główny grzech to odrzucenie Boga jako najwyższego dobra. Autor omawia biblijne rozumienie prawa i sprawiedliwości, miłości Boga i bliźniego, hierarchię wskazań szczegółowych stanowiących zastosowanie podstawowych norm w konkretnych warunkach, ogólne cechy dekalogu i poszczególnych przykazań, właściwych i niewłaściwych postaw, systemy etyczne wewnątrz Biblii (kilka równoległych w Startym Testamencie, radykalne nauczanie moralne Jezusa i pouczenia powstałe w Kościele popaschalnym), wypowiedzi niedoskonałe i nieaktualne ze Starego Testamentu, związane z ówczesną kulturą i sposobem postępowania.

Ostatnia część zatytułowana *Wobec rodziny i społeczności* omawia kwestie małżeństwa i życia płciowego, więzi rodzinnych (rodzice, dzieci, krewni, wspólnota), dóbr

maturalnych i pracy, ludzi w potrzebie oraz problemy związane z prawem i państwem, którym autor poświęcał szersze opracowania.

Poócz bibliografii ogólnej na początku książki po każdym rozdziale jest bibliografia szczegółowa obejmująca, jak zaznaczył autor w angielskim streszczeniu, łącznie około 1,1 tys. pozycji. Te wykazy stanowią pomocne ukierunkowanie dla dalszych prac z zakresu etyki biblijnej i wchodzących w jej skład szczegółowych zagadnień. Indeks miejsc biblijnych pomaga odnaleźć omówienie wykorzystywanych tekstów.

W postaci prezentowanej książki polska literatura biblijna otrzymuje bardzo wartościową syntetyczną pracę wskazującą kierunki dalszych szczegółowych studiów, w jakich może podążać myśl badaczy. Jest ona również cenną pomocą dla przedstawicieli różnych dyscyplin teologii oraz wszystkich zainteresowanych nauką etyczną podaną w Biblii i w ogóle życiem chrześcijańskim opartym na Bożym objawieniu.

Kraków

TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

---

ROMANO PENNA, *Le prime comunità cristiane. Persone, tempi, luoghi, forme, credenze*, Carocci editore, Roma 2011, 310 s.

Romano Penna, znany włoski biblista i emerytowany profesor Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego, podjął się analizy w sposób diachroniczny różnych miejsc i osób, różnych form i wierzeń związanych z powstaniem chrześcijaństwa oraz z poszczególnymi okresami jego rozwoju w początkowej fazie. Zróżnicowanie, na jakie wskazuje i do którego nawiązuje, jest niewątpliwie chociażby z punktu widzenia językowego. W tej publikacji o początkach chrześcijaństwa zgromadził niezwykle obfity materiał zarówno biblijny, jak i pozabiblijny. Uporządkował go jednak nie wedle tematyki teologicznej, ale uwzględniając po kolei różne środowiska kulturowe. Poczynając od ziemi Izraela i od ruchu zainicjowanego w przez Jezusa z Nazaretu, przeszedł przez poszczególne etapy ekspansji chrześcijaństwa najpierw w środowisku żydowskim, potem syryjskim, następnie greckim, aż wreszcie rzymskim. W ten sposób odkrył wielobarwne grupy wierzących w Jezusa, które ukonstytuowały się w Jego imieniu. Przedstawia świadectwa zaczerpnięte z pism biblijnych w kontekście danych zawartych w dziełach autorów starożytnych.

Książka składa się z dwunastu rozdziałów, wstępu (s. 11–12) oraz konkluzji (s. 267–273). Zaopatrzona jest w niezwykle bogatą bibliografię (s. 275–300), choć nie zawsze dostępną dla polskiego czytelnika. Cenny niewątpliwie jest również indeks zamykający publikację (s. 301–310). Warto odnotować, że poszczególne rozdziały ubogacone są oryginalną terminologią przede wszystkim biblijną, ale nie tylko. Terminy hebrajskie i greckie są zapisane za pomocą czytelnej, jasnej, a przy tym spełniającej naukowe kryteria transkrypcji. W publikacji można wskazać trzy różne bloki tematyczno-strukturalne. Pierwszy (rozdziały 1–3) stanowi z jednej strony analizę działalności Jezusa z perspektywy eklezjologicznej, a z drugiej zawiera doprecyzowanie stawianych zagadnień oraz wyjaśnienie terminów. Drugi i zasadniczy blok (rozdziały 4–10) stanowi próbę opisu poszczególnych wspólnot. Wreszcie ostatni (rozdziały 11–13) to rodzaj syntezy z punktu widzenia kulturowego.

Rozdział otwierający książkę (s. 13–30) nosi tytuł: *Kościół i kościoły na początku chrześcijaństwa*. Autor przedstawia w nim dane biblijne i pozabiblijne (nie tylko chrześcijańskie) oraz wyjaśnia sam pojęcie kościoła (*ekklesia*). Ponadto analizuje różne inne terminy na określenie wspólnoty zaczerpnięte przede wszystkim z języków hebrajskiego i greckiego.

Przed przejściem do poszczególnych wspólnot, jakie powstały w efekcie misji paschalnej, Romano Penna przedstawia Jezusa z Nazaretu oraz grupy uczniów wokół niego (s. 31–46). I stawia kluczowe pytanie: czy Jezus chciał założyć Kościół (*ekklesia*)? Sugestywny wydaje się tytuł trzeciego rozdziału: *Od wiosek do miast* (s. 47–59), w którym autor stara się wpisać działalność Jezusa w kontekst społeczny Izraela początków nowej ery.

Niezwykle ciekawy i obszerny jest rozdział poświęcony wspólnotom judeochrześcijańskim (s. 61–104). Penna wyjaśnia, co rozumie pod terminem judeochrześcijaństwo. Na podstawie świadectw, jakimi dysponujemy, stwierdza istnienie przynajmniej trzech takich wspólnot: jerozolimskiej, damasceńskiej i rzymskiej. Inne wspólnoty judeochrześcijańskie są jego zdaniem znane jedynie w sposób bardzo ogólny.

Jednemu z kluczowych miast w historii chrześcijaństwa, Antiochii, Romano Penna poświęca osobny rozdział (s. 105–113). Była ona trzecim co do wielkości miastem imperium i szczególnie ważnym z perspektywy historii chrześcijaństwa. Tam bowiem nazwano uczniów po raz pierwszy *christiano*i, co zdaniem autora jest przymiotnikiem utworzonym na wzór łaciński, a nie grecki. Stamtąd też zwrócono się z przesłaniem chrześcijańskim do pogan i stamtąd wyruszyli na misje Barnaba i Paweł z Tarsu. Antiochia w tekstach biblijnych jest postrzegana jako miasto, z którego misje kierują się ku Zachodowi, do świata hellenistycznego. Ale na podstawie tekstów późniejszych wiemy, że z Antiochii wyruszały misje również ku Wschodowi skierowane do ludności mówiącej przede wszystkim po aramejsku.

Dużą część publikacji (s. 115–168; 169–192) jest poświęcona wspólnotom chrześcijańskim o tradycji Pawłowej. Autor najpierw przedstawia, w jaki sposób epistolografia Pawła z Tarsu świadczy o wspólnotach (s. 115–126), a następnie dzieli je na kościoły Pawłowe (s. 127–168) oraz postpawłowe (s. 169–192).

Trzy rozdziały o mniejszej objętości w porównaniu z poprzednimi dotyczą wspólnot chrześcijańskich o tradycji synoptycznej (s. 193–206), kościołów o tradycji Janowej w Azji Mniejszej (rozdział IX, s. 207–224) oraz chrześcijaństwa w Egipcie (rozdział X, s. 225–230). Penna zwraca uwagę na niezwykle skąpą wiedzę o początkach chrześcijaństwa w Egipcie wobec faktu, że Aleksandria była drugą co do wielkości metropolią imperium zamieszkałą przez wielu wyznawców judaizmu.

Po tej panoramie autor podejmuje się analizy niejako socjologicznej (s. 231–257), starając się wyjaśnić, jak wspólnoty chrześcijańskie tworzyły się w różnych kontekstach kulturowych i społecznych oraz co czerpały z tych środowisk. Kilka stron na zakończenie poświęconych jest sytuacji chrześcijaństwa oraz zmian, jakie dokonały w nim się na przełomie pierwszego i drugiego wieku (s. 259–265).

Recenzowana publikacja oferuje syntezę danych biblijnych i jest próbą ukazania zróżnicowania eklezjalnego u samych początków chrześcijańskiej drogi. Warto zaproponować tę publikację i polskiemu czytelnikowi.

