

Ruch biblijny i liturgiczny

Nr 4-5

ROK XXII

1969

Ks. Aleksy Klawek, Kraków

WSPÓŁCZESNA INTERPRETACJA KSIĄG STAREGO TESTAMENTU

I.

W roku 1968 minęło 25 lat od ogłoszenia Encykliki Piusa XII *Divino afflante Spiritu*, która otworzyła biblistyce katolickiej nowe drogi i nowe perspektywy. Wskazówki uzupełniające zawiera encyklika późniejsza *Humani generis* z roku 1950, a Konstytucja Soborowa *Dei Verbum* z roku 1965 jeszcze raz zestawia systematyczne poglądy na księgi Pisma św. tak Starego jak Nowego Testamentu, jakimi odtąd kierować się powinna biblistyka katolicka, a które daleko odbiegają od zasad, które ogłoszono przed 50-ciu laty w okresie walki z modernizmem, zwłaszcza w sylabusie *Lamentabili sane exitu*. Niełatwo doszło do uchwalenia i ogłoszenia tej postępowej pod każdym względem Konstytucji *O Objawieniu Bożym*, bo zwolennicy egzegezy tradycyjnej, wśród której najwięcej było biblistów włoskich, rozwijali silną propagandę, by Sobór usankcjonował biblistykę konserwatywną, od czasów ojca Leopolda Foncka TJ w Rzymie utrwaloną, co jednak nie zgadzało się z intencjami Ojca św. Jana XXII i Pawła VI, którzy popierali kierunek postępowy, zainicjowany przez Piusa XII.

Uwagi zawarte w Konstytucji *Dei Verbum* o interpretacji Słowa Bożego są krótkie, ale bardzo treściwe i otwierają przed nami szerokie horyzonty. Dlatego też biblistyka posoborowa kieruje się zasadami podanymi w Konstytucji a odbiegającymi daleko od egzegezy dawniejszej dominującej we wszystkich zakładach teologicznych, tak w Rzymie jak i poza Rzymem. Różnica między obu kierunkami jest ogromna i dlatego nie wolno się nam dziwić, że ogół teologów i katolików nieteologów nie może się pogodzić z zapatrywaniami współczesnej biblistyki, które są częściowo identyczne z тезami głoszonymi kiedyś przez modernistów i sprzeczne z orzeczeniami Komisji Biblijnej. Trzeba jednak wziąć pod uwagę, że zmieniły się ogólnie kierunki badań biblijnych i opinie orientalistów i biblistów o znaczeniu

literackim i religijnym Biblii hebrajskiej. W okresie modernizmu, w latach 1900—1920, badania filologiczne i religioznawcze doprowadzały autorów do skrajnej negacji wartości nadprzyrodzonej Pisma św. Starego Testamentu i zrównano je z innymi księgami religijnymi narodów niechrześcijańskich i uważano Biblię w ogóle za zbiór naiwnych bajek i legend, która to opinia jeszcze dzisiaj jest rozpowszechniona np. w publikacjach Kosidowskiego. Z konieczności i z obowiązku przez Chrystusa nałożonego Stolica Apostolska stanęła w obronie wartości nadprzyrodzonych Biblii i potępiła studia modernistyczne, zapożyczone w całości od liberalnej teologii protestanckiej. Obecnie po II wojnie światowej, kiedy modernizm przestał istnieć a teologia protestancka odwróciła się od biblistyki radykalno-liberalnej i bardzo pozytywnie ustosunkowała się do Biblii jako skarbnicy Słowa Bożego, niebezpieczeństwo jakie groziło wówczas studiom biblijnym minęło w zupełności, dlatego można było kurs złagodzić i przyznać katolickim egzegetom większą swobodę, aby w poszukiwaniu prawdy zawartej w księgach inspirowanych mogli stosować wszelkie metody naukowe. Zwrot ten zainicjowała encyklika *Divino afflante Spiritu* a Konstytucja soborowa zatwierdziła zasady nowego kierunku. Jest to niewątpliwie wielką zasługą śp. kardynała Be i, że przekonał Piusa XII o konieczności reformy nauk biblijnych w duchu współczesności. Pius XII miał do niego bezwzględne zaufanie i dlatego pod jego wpływem i z jego inicjatywy została wydana encyklika reformatorska.

II.

Wielu dziwiła i dziwi jeszcze ta zmiana Stolicy apostoelskiej, ale pamiętajmy, że dawne dekrety i oświadczenia z czasów Piusa X były tylko wskazówkami najwyższej władzy w Kościele a nie oświadczeniami nieomylnymi Urzędu Nauczycielskiego. W trosce o integralność nauczania Stolica Apostolska wydała te dekrety, by wśród wiernych zachować część dla Pisma św. jako źródła Objawienia i odciąć się ostro od liberalizmu w zakresie studiów biblijnych. Ale nadawała im formę językową bardzo oględną. Komisja Biblijna ujmowała dekrety w formie pytań: czy argumenty takie wystarczają, by np. negować pochodzenie II części prorocत्व Izajasza z VIII wieku, a przypisać ją nieznanemu autorowi z V wieku, a odpowiedź brzmiała: „negative”, to znaczy, że nie było dostatecznych racji odmawiania Izajaszowi rozdziałów 40—66. Jednakże po badaniach filologicznych, literackich i historycznych przeprowadzonych w ciągu ostatnich lat 60, argumentacja dawniejsza nabrała silniejszych podstaw i dlatego dzisiaj ze względów naukowych przypisujemy II część Izajasza innemu prorokowi, tzw. Deutero-Izajaszowi, co nie jest w sprzeczności z dekretem Komisji Biblijnej, ponieważ przytacza się nowe, poważniejsze argumenty.

Pozostaliśmy przy tym przykładzie. Dla naszych przekonań religijnych i naszej dogmatyki jest rzeczą obojętną, czy rozdziały 40—66 Księgi proroczej Izajasza zostały spisane przez właściwego Izajasza czy przez nieznanego inspirowanego proroka po niewoli. Lecz negując autorstwo Izajasza tych rozdziałów negowano równocześnie charakter księgi a wypowiedzi autora uważano za fikcję proroczą, ujmującą fakta, które się wówczas zdarzyły, we formie przepowiedni. To było powodem, że teologowie Komisji Biblijnej występowali w obronie prorocत्व właściwych, tworzących zrab starożytności teologii biblijnej. A kiedy dzisiaj podkreślamy istnienie „historii zbawienia”, prorocत्वom mesjańskim wyznaczamy odpowiednie miejsce, ale czas ich ogłoszenia jest dla nas rzeczą drugorzędną. Nie ma powodu doktrynalnego, by prorocत्व umieścić koniecznie w VIII, a nie w V wieku, nastąpi jedynie pewne przesunięcie w opracowaniu rozwoju myśli Bożych w ramach historii zbawienia. Nie protestujemy też przeciw twierdzeniu, że „przepowiednie” o charakterze politycznym ujęto w formę „prorocत्व” (*vaticinia post eventum*). Według zwyczaju ówczesnego nadano im taką formę literacką, lecz to nie uwłacza godności Pisma św., bo autor wzorował się na literaturze swej epoki. Nie ma więc powodu, by bronić autorstwa Izajaszowego dla rozdziału 40—60, a Dekret Komisji Biblijnej zdezaktualizował się obecnie.

Podobne rozważania dotyczą także innych problemów Starego Testamentu. Podejmujemy współcześnie ich ponowne rozpracowanie, bo logiczne myślenie i napływ nowych materiałów dowodowych zmusza do rewizji dotychczasowych poglądów. Jest to więc inne podejście do tych nieraz tak ważnych zagadnień (np. o stworzeniu świata, o grzechu pierworodnym), ale stale następuje skonfrontowanie nauki Kościoła (analogia fidei).

Słyszysz się jednak bardzo często zarzut, że współczesna egzegeza wprowadza teorię teologii protestanckiej do biblistyki katolickiej. Nie możemy temu zaprzeczyć, że dużo korzystamy z wyników badań biblistów protestanckich. Po ogłoszeniu encykliki *Pascendi* w roku 1907 nastąpiła u nas pewna stagnacja w badaniach biblijnych, teologowie naukowcy woleli pracować na polu patrystyki i historii aniżeli roztrząsać bardzo kontrowersyjne kwestie biblijne. Szczerze i prawdomówność nie pozwalała im rozwiązywać trudności w sposób konserwatywny, a wystrzegali się nowych hipotez, by nie narażać się na ataki ze strony dogmatyków i na niełaszkę Stolicy Apostolskiej. Mieliliśmy kilku poważnych biblistów, filologów (np. Scheil, Deimel, Jouon, Zorell), ale ci zajmowali się raczej językoznawstwem aniżeli samą Biblią. Nolens volens musimy się przystać do pewnego inferiorizmu na polu biblijnym w stosunku do protestantów. Najlepszym przykładem takiej właśnie sytuacji jest fakt, że nie posiadamy żadnego katolickiego wydania tekstu hebrajskiego Pi-

sma św., lecz korzystamy z Biblii masoreckiej, opracowanej przez profesorów protestanckich (Kittel i Kahle). Nie możemy zaprzeczyć, że w krytyce tekstu, krytyce literackiej i w archeologii dotyczącej ksiąg Starego Testamentu, teologowie protestanccy wytyczyli nowe drogi (np. uczyony amerykański Albright), które są obecnie ogólnie uznane, że oni pierwsi opracowali „teologie biblijne”, metodycznie miarodajne, chociaż nie zawsze możemy przyjąć ich ostateczne wnioski, gdyż nie mieszczą się w naszej teologii sikonstruowanej *per analogiam fidei*. Nie możemy jednak nie przyjmować ich tez, jeżeli są podbudowane silnymi argumentami.

Niesłuszne więc są zarzuty, tak często przeciw nam wysyłane ze strony naszego duchowieństwa i części naszej inteligencji, żeśmy zrezygnowali z katolickiej interpretacji ksiąg biblijnych a przyjęli ślepo interpretację protestancką. Przejęliśmy bowiem tylko takie tezy, opublikowane przez biblistów kościołów ewangelickich, których kontrargumentami obalić nie możemy a które teksty biblijne wyjaśniają w sposób prosty i naturalny, niezauważony przez egzegetów katolickich.

Przejmując wyniki pozytywne egzegezy protestanckiej nie przejmujemy większości ich twierdzeń dogmatycznych i nie solidaryzujemy się z poglądami Gunkela czy Bultmanna czy innych krytyków liberalnych. Natomiast jesteśmy bardzo zbliżeni do biblistów ewangelickich kościołów ortodoksyjnych wyznających Kredo apostoelskie i Kredo pierwszych Soborów powszechnych. Z nimi możemy współpracować w myśl wskazań Soboru i w dialogach przyjacielskich przedyskutować kwestie biblijne, by wspólnymi siłami odkryć „prawdę” ksiąg biblijnych.

Ustosunkowanie się pozytywne do biblistyki innych kościołów chrześcijańskich i zaznajomienie się z nią jest rzeczą konieczną, by poznać wszechstronnie zagadnienia biblijne. Jest to także wyraźnym życzeniem Soboru, który zainicjował ruch ekumeniczny.

Badania Ksiąg św. w duchu ekumenicznym, integracja poglądów biblijnych, przyjmowanych przez kościół prawosławny i inne wyznania chrześcijańskie, z wskazaniem biblijnymi Soboru jest odtąd zadaniem biblistyki katolickiej.

III.

Jeżeli więc biblistyka posoborowa ukazuje inne oblicze, należy odpowiedzieć na pytanie: na czym polega to nowe podejście do Starego Testamentu, zapoczątkowane i zaabsorbowane ćwierć wieku temu przez encyklikę *Divino afflante Spiritu*?

Dwie główne zasady, wprowadzone do interpretacji ksiąg Starego Testamentu zmieniły obraz dawnej egzegezy: pierwsza polega na przyjęciu i uznaniu rozmaitych form literackich a druga na wprowadzeniu pojęcia ewolucji w stosunku do prawd objawionych przez

Boga i w stosunku do pojęć religijnych przekształcających się powoli w duszach ludu wybranego. Interpretację statyczną i opisową, zmieniamy na interpretację ewolucyjną.

Dawniej zdawało się nam, że element ludzki jest w Piśmie św. minimalny a element Boski ogarnia całość i odsuwa w cień pracę człowieka w układaniu szczególnych ksiąg. Lecz Sobór inaczej do sprawy podchodzi. Porównuje Pismo św. z osobą Boga-Człowieka. Jak u Chrystusa element ludzki w całej pełni występuje tak i Księgi inspirowane zachowały całkowicie charakter książki świeckiej, co nie umniejszało w nich kwalifikacji nadprzyrodzonej udzielonej im przez Ducha św. Są pisane i spisane w taki sam sposób jak inne utwory pióra ludzkiego w dawnym wieku. A ponieważ w piśmiennictwie zawsze i wszędzie występowały rozmaite rodzaje literackie zawsze odróżniano prozę od poezji, zapiski kronikarskie od opowiadań historycznych czy zmyślonych, i my dziś badamy przy każdej księdze biblijnej, do jakiej kategorii pism ją zaliczyć należy i zależnie od rodzaju literackiego, jaki stwierdzamy, inaczej ją interpretujemy.

Wiedziano od dawien dawna, że istnieją odmienne rodzaje literackie w Biblii, że psalmy są poezją, a Księgi Królewskie historią, ale nie uświadomiono sobie, że mogą istnieć pisma na pozór historyczne, a w rzeczywistości podające fakty zmyślone w ramach historycznych a także pisma opisujące fakty rzeczywiste, ale upiększające je dodatkami zmyślonymi. Otóż tego rodzaju formy literackie znajdują się także wśród Ksiąg biblijnych i zmuszają nas do innej zupełnie interpretacji, do wyraźnego zaznaczenia, że wiadomości historyczne w nich zawarte są niepewne lub całkiem błędne. A równocześnie zjawia się w nas pytanie: czy można takie niewłaściwości pogodzić z nauką o inspiracji.

Potrzeba wielkiego wysiłku umysłowego, by człowiek głęboko wierzący a wychowany w tradycyjnej nauce katechizmu rozumiał, że nie tylko pisma ściśle historyczne przekazują nam prawdy wiary, lecz w tej samej mierze czynią to opowiadania ludowe i utwory alegoryczne, posługujące się symboliką, ulubioną szczególnie przez ludy semickie. Musimy się dać przekonać, że Biblia nie jest pisana stylem XIX wieku, kiedy historyzm udoskonalił historiografię, że Biblia może zawierać nieścisłości historyczne, że może zawierać powieści religijne. Autorom bowiem chodziło tylko o przekazane czytelnikom pewnych myśli religijnych, którym dodali szatę literacką, nie dbając o ścisłość w powiedzeniach dodatkowych czy ramowych. To się nie sprzeciwia nauce o inspiracji rozumnie pojętej, bo Duch Święty miał na celu tendencje pedagogiczne a ich skuteczność nie zależała od ścisłości w podawaniu zdarzeń historycznych. Cała Biblia jest jakoby jednym wielkim kazaniem a kazania nie tracą na walorze wychowawczym, jeżeli kaznodzieja podaje mylne fakta histo-

ryczne, jeżeli słowom swoim dodaje żywego kolorytu, wplatanego fikcyjne lub półfikcyjne opowiadania i przykłady. Takie ujęcie tekstów biblijnych ma swoje uzasadnienie w słowach św. Pawła, który wyraźnie pisze (2 Tym 3, 16): *każde z tych pism (Starego Testamentu) jest przez Boga natchnione i służy do pouczenia, do karcenia, do poprawy i wychowania (człowieka) w sprawiedliwości*. Innymi słowy: pisanie i czytanie ksiąg świętych ma cel moralno-wychowawczy, który zostaje osiągnięty, jakkolwiek w tekście czy w ramach tekstu znajdują się błędy historyczne czy przyrodnicze. Przecież „studia historyczne” najpiękniej opracowane i wydane, słabiej oddziałują na czytelnika aniżeli opowiadania łączące prawdę z fikcją literacką. Trylogia Sienkiewicza, upiększająca sceny historyczne fantazją autora, więcej zdziałała dla podtrzymania patriotyzmu w narodzie polskim aniżeli prace naukowe opisujące ściśle historycznie wielką przeszłość narodu. Monografia redemptorysty O. Frąsia o *Obronie Częstochowy* nikogo nie pociągnie do uczenia „czarnej Matki Bożej”, ale sienkiewiczowski opis wiekopomnego zdarzenia obudza entuzjazm szerokich mas i wzmacnia ich wiarę i ufność w pomoc Bożą i opiekę Matki Bożej.

Zbyt jednostronnie pojmowaliśmy często naukę o natchnieniu Ksiąg świętych uważając, że Biblia powinna nam przekazywać prawdę obiektywną we wszystkich szczegółach, a nie uwzględniając, że przede wszystkim prowadzi nas do „prawdy w czynach” czyli do szczerzej moralności i pobożności. By cel ten osiągnąć, nie musiał Duch Święty podwyższać zdolności pisarskich autorów, lecz zostawił im taki poziom wykształcenia i myślenia, jaki posiadali, ale bez ich wiedzy kierował ich myślami tak, by pedagogia Boża w pismach jasno występowała.

Przyzwyczajmy się więc uważać Stary Testament za zbiór ksiąg spisanych w rozmaitych formach literackich a nie za zbiór dokumentów historycznych czy dogmatycznych. Wówczas zrozumieemy, że biblistyka posoborowa daje często inne interpretacje poszczególnych ksiąg, odbiegając od tych, które podają pisma popularne czy dawne podręczniki teologiczne. Jeżeli dzisiaj publicznie uczymy, że opis stworzenia świata w Gen 1 jest utworem literackim, poematem czy prozą poetycką, a nie zestawieniem faktycznych dni, w których Bóg stworzył niebo i ziemię, to nie wypaczamy przewodniej myśli, jaka przyświecała autorowi. Wszak głosimy, że prawda o stworzeniu świata przez Boga jest zawarta w tymże hymnie ku czci Stworzyciela świata. Nie przekreślamy treści dogmatycznej, tkwiącej w opowiadaniu o raju (Gen 2 i 3), jeżeli oba rozdziały charakteryzujemy jako opis literacki walki między dobrem i złem, którą już staczać musiał pierwszy człowiek, gdy się zjawiał na ziemi.

Jeżeli dokładnie interpretujemy przejście Izraelitów przez Morze Czerwone, stwierdzamy, że szczęśliwa ucieczka plemion izraelskich

jest faktem historycznym, że opis tego zdarzenia wzmacniał przez wieki całe wiarę ludu wybranego w stałą opiekę Boga Jahwe, ale szczegóły, że wody morza tworzyły jakoby mur po obu stronach, oceniamy jako dodatek upiększający autora czy późniejszego redaktora Księgi Exodus. A taka interpretacja da się pogodzić z pojęciem „inspiracji wyżej podanym i da się zastosować do licznych innych opowiadań”. Ale i to należy szczególnie podkreślić, że egzegeza dzisiejsza nie tylko uważa niektóre części Biblii za fikcję literacką, że w nich są zawarte sceny historycznie nie stwierdzone, lecz dlatego, iż z kontekstu wynika, że autor obrał taką formę literacką dla swego dzieła, która nie wymagała ścisłości w podawaniu pewnych zdarzeń i dialogów. A nieścisłość stwierdzona przez biblistów jest dodatkowym dowodem, że obrał sobie taką dogodniejszą formę literacką.

IV.

Trudno pogodzić się biblistom ze szkoły O. Foncka, długoletniego rektora Papieskiego Instytutu Biblijnego, z nową interpretacją ksiąg biblijnych, dopuszczającą niektóre omyłki w tekstach historycznych. Lecz wyteżone prace biblistów, prowadzone przez 50 lat, doprowadziły do innych wyników, uznanych w zasadzie przynajmniej przez encyklikę *Divino afflante Spiritu* i przez Konstytucję Soborową. W szczególności są jeszcze pewne rozbieżności, zwłaszcza gdy chodzi o Księgi zaliczone do historycznych a obecnie uważanych za powieści religijne, w których tylko tło i ramy odpowiadają rzeczywistości religijnej. Od dawna prowadzono dyskusję na ten temat, zdania były podzielone, ale teraz po Soborze przeważa opinia, że to są budujące opowiadania, by w czytelnikach i słuchaczach wzbudzić żywą wiarę w ojcowską opiekę Boga Jahwe.

Czy Job istniał, czy jest tylko osobą fikcyjną? Czy Księgi Rut, Jonasza, Tobiasza, Judyty, Estery opisują zdarzenia rzeczywiste, czy zmyślane? Czy dzieje Samsona są legendą czy historią? Czy Jonasz rzeczywiście był wysłany przez Boga do Niniwy i wrzucony do morza? Oto pytania, które stawiają czytelnicy Pisma św. a na niektóre odpowiadają bibliści dzisiejsi oświadczeniem, że opowiadania te mają tylko ramy historyczne a w całości są tworem fantazji autorów. Owszem niektórzy bibliści jeszcze usiłują bronić częściowej historyczności jednej czy drugiej księgi, chociaż argumentów przekonujących przytoczyć nie mogą. Najważniejszym jest dla nas uświadomienie sobie, że interpretacja ksiąg wspomnianych jako powieści czy noweli religijnej nie sprzeciwia się zasadom głoszonym przez encyklikę Piusa XII i Konstytucję Soborową *Dei verbum*. Dlatego też w „bibliach szkolnych” i „podręcznikach do Biblii” wydawanych zagranicą z aprobatą biskupów, nie umieszcza się tych ksiąg wśród pism historycznych, lecz otwarcie się głosi, że to są pobożne, budujące opowiadania. Jako pierwszy śmiało ich fikcyj-

ność zaznaczył w książce przeznaczonej dla ogółu wiernych pisarz francuski H. Daniel Rops. W swej *Histoire Sainte* przetłumaczonej na język polski pod tytułem *Od Abrahama do Chrystusa* zaczyna opis historii zbawienia od Abrahama a nie od Adama, a prehistorii biblijnej Gen 1—11 daje nagłówek: tradycje — poematy, z czego wynika, że nie uznaje ich historyczności we wszystkich szczegółach. Jaśniej wyraża się w małej historii Biblijnej: *Histoire sainte de mes filleus* (r. 1945) pisanej do użytku szkolnego. Nad streszczeniem pierwszych 11 rozdziałów księgi Genesis umieścił zdanie: *Co sobie dawni Hebrajczycy opowiadali o początkach świata i człowieka*, a dalej: *piękny poemat o początkach*. Księgi późniejsze Judyty, Jonasza itd. uważa za opowiadania pobożne, pisząc o nich ogólnie: *Tak sobie Izraelici opowiadali nad brzegami Eufratu, by krzepić swe serca...* Za tę piękną dla dzieci napisaną książeczkę dostał list pochwalny od Piusa XII, podpisany przez ówczesnego sekretarza stanu Montiniego a dzisiejszego papieża Pawła VI. To znaczy, że taka interpretacja tych ksiąg ma cichą, powszechną aprobatę Stolicy Apostolskiej. W Niemczech zachodnich wydano w r. 1967 z aprobatą Arcybiskupa kolońskiego podręcznik do biblistyki Starego Testamentu, przeznaczony dla szkół średnich (W. Trutwin, *Gesetz und Propheten*), w którym wyraźnie zaznaczony jest charakter legendarny prehistorii biblijnej i opowiadań o Danielu, Jobie, Rut, Tobiaszu i Judycie.

Odrzucenie historyczności tych ksiąg nie jest pewnikiem ale hipotezą bardzo prawdopodobną, a przyjmując ją w oparciu o dowody językowe i literackie nie obniżamy wartości religijnej ksiąg inspirowanych, gdyż treść ich miała i ma wielkie znaczenie wychowawcze. Bohaterów tych opowiadań można w kazaniach i katechezach przedstawiać jako przykłady ludzi żyjących wiarą i ufnością, szukających pomocy u Boga w najcięższych chwilach życia własnego i w dniach nieszczęsnych całego narodu. Ileż to razy wspomina się w publikacjach współczesnych postać lekarza-filantropa Judyma jako przykład dla innych, chociaż to postać wymyślona przez Żeromskiego. Tak samo możemy przytaczać fikcyjne postacie biblijne jako wzory bezkompromisowej wiary w opiekę Bożą. Cel wychowawczy zostanie osiągnięty, a o to chodziło autorom inspirowanym. Wzorowali się po prostu na pisarzach świeckich swej epoki, a my realizujemy ich myśli i intencje.

V.

Inna także kwestia jest żywo omawiana i dyskutowana, mianowicie datowanie powstania poszczególnych ksiąg Starego Testamentu. Biblistyka katolicka trzymała się na ogół dat tradycyjnych, które wciągano do podręczników, do „Wstępów do Pisma św.”. Podaje je także najlepszy „Wstęp” w języku polskim opracowany przez

śp. ks. prof. Archutowskiego. Jednak bibliistyka posoborowa zerwała z tradycyjnym datowaniem i wprowadziła niemal ogólnie datowanie nowe, przygotowane moralnymi studiami literackimi tak protestantów jak i katolików. Znajduje się ono częściowo już w „Biblii Jerozolimskiej”.

Pięcioksiąg rozkłada się na kilka pism źródłowych. Cztery główne dokumenty czy tradycje podstawowe stanowią fundament ksiąg Mojżeszowych. Jest to hipoteza od dawna znana, ale obecnie udoskonalona i szczegółowo rozpracowana. Nie przejmujemy się ślepo teorii Wellhausena, lecz wprowadza się w nią liczne poprawki i uzupełnienia a eliminuje się zupełnie wnioski wysuwane i publikowane przez krytykę liberalno-lewicową. Mojżeszowi przypisuje się liczne rozdziały z księgi Exodus i Numeri, a także niektóre ustępy z innych ksiąg zwłaszcza kodeksy prawne, a resztę tekstu przydziela się autorom nieznanym z X wieku. (Jahwiście), z IX wieku (Elohiście), z VII wieku (Redaktorowi Deutronomium) i kompilatorem „Księgi kapłańskiej” z V wieku (po niewoli babilońskiej). Przyjmując takie datowanie jako hipotezę roboczą, otrzymujemy ściślejsze dane historyczne do opracowania ewolucji myśli religijnej w Izraelu, ewolucji kierowanej przez Opatrzność Bożą a odpowiadającej naturalnym zdolnościom człowieka w owych czasach. A ewolucje te przenosimy również na pole „teologii biblijnej”, która wskutek zmian zachodzących w każdym wieku co pewien czas zmienia swe dyrektywy i coraz więcej się usubtelnia i zbliża do poziomu Nowego Testamentu.

Księgi przypisywane Salomonowi (Księga Przypowieści, Kohelet, Pieśń nad pieśniami) są utworami z czasów po niewoli babilońskiej (IV i III wiek przed Chrystusem). Wprawdzie w tytule jest Salomon jako autor podany, ale to niczego nie dowodzi, bo ówcześni pisarze mieli zwyczaj przypisywania autorstwa znanym historycznym osobom, aby dodać powagi swym elaboratom.

Większość psalmów została również ułożona po niewoli babilońskiej. Dawidowi przypisuje się najwyżej kilkanaście Psalmów. Psalm „Miserere” nie może pochodzić od Dawida, bo brak w nim aluzji do rządów Dawida i do sytuacji jaka się wytworzyła po cudzołóstwie popełnionym przez króla z Betsabą i zamordowaniu jej męża Uriasza. Nagłówek umieszczony na początku psalmu a wspominający grzech i zbrodnię Dawida niczego nie dowodzi, bo jest dopiskiem redaktora Psalterza i jego własnym nie bardzo słusznym domysłem.

Dla proroków przyjmuje się na ogół dawne datowanie za wyjątkiem proroctwa Joela i Abdiasza i drugiej części Izajasza, jak wyżej wspomniano. Są to pisma spisane po niewoli babilońskiej. Księga Daniela jest apokalipsą spisaną w II wieku przed Chrystusem, w której dość mgliście opisane są sceny z czasów Nabuchodonozora (około 600 przed Chr.), których wartość historyczna jest bardzo wątpliwa.

Przeniesienie np. obiadu dla Daniela z Judei do Babilonu przez Habakuka jest fikcją autora. Ale mimo to księga spełniła swoje zadanie, jakie z woli Ducha Świętego spełnić miała, tzn. ożywiła wśród ludu judejskiego oczekiwanie Mesjasza i przygotowała Żydów żyjących pod obcym panowaniem duchowo do podjęcia walk wyzwolenieczych.

Zmieniły się również oceny działalności proroków. Za główne zadania wszystkich proroków, począwszy od Eliasza a skończywszy na Malachiaszu i autorze „Daniela” uważa się obronę monoteizmu, pogłębienie życia moralnego i religijnego i udoskonalenie pojęć teologicznych, z czym się łączy coraz to wyraźniejsze określanie roli Mesjasza. Przepowiadali także przyszłość, „prorokowali”, ale tylko wyjątkowo obdarzył ich Bóg wizjami przyszłości. Dlatego też nie wyjaśniamy słowa: *propheta* = *nabi* określeniem: *mąż Boży przepowiadający przyszłość, prorok*, lecz dajemy nową definicję: *nabi* to herold przemawiający w imię Jahwe.

VI.

Dążeniem biblistyki współczesnej jest nie tylko naukowe komentowanie ksiąg biblijnych, lecz także systematyczne opracowanie wierzeń religijnych ludu izraelskiego w poszczególnych okresach. Inaczej bowiem kształtowało się życie religijne za czasów patriarchów, inaczej za Mojżesza, inaczej za czasów królów a całkiem inaczej w czasie niewoli i po powrocie z niewoli. Ewolucja i sublimacja pojęć religijnych i praktyk pobożnych coraz wyraźniej występuje, im więcej się zbliżamy do epoki Nowego Testamentu. Ponieważ ewolucja ta odbywała się u ludu przez Boga wybranego, tenże proces ewolucyjny, udoskonalony objawieniami Boga, jest miarodajny do poznania istoty i składników jedynej prawdziwej religii objawionej. *Historia Zbawienia*, już zaobserwowana w średniowieczu i rozprawdzona w tzw. *specula salutis*, później nieco zapomniana, znów staje się przedmiotem badań biblistów, by głębiej poznać tajemnice Boże powoli odsłaniane ludzkości. Jest to zadaniem teologii biblijnej, by na podstawie tekstów Pisma św. z uwzględnieniem ich chronologii, opracować nie tylko „historię zbawienia”, lecz jakoby nową „summę teologiczną” czyli całokształt teologii dogmatycznej i moralnej, by wciągnąć w rozważanie naukowe liczne myśli w Biblii zawarte a nie wykorzystane przez dawnych autorów. Owszem, zawsze cytowano w podręcznikach teologicznych teksty Pisma św., ale przeważnie były one wyrwane z kontekstu i nie uporządkowane chronologicznie. Te braki uzupełnia obecnie „teologia biblijna”, które realizuje żądanie Soboru, by *Pismo św. było duszą teologii* (Dei verbum nr 24).

Lecz „historii zbawienia” i „teologii biblijnej” nie można opracować bez uwzględnienia historii religii. Innymi słowy musimy poznać inne religie, z którymi stykał się lud wybrany, a także

systemy religijne innych narodów, z którymi się nie stykał, by móc ocenić wartość religii biblijnej i jej całkowitą odrębność. O historii wspomina teolog zwykle z niechęcią, ponieważ używa się jej często do ataków na Biblię i religię Objawioną, jakoby nie było istotnej różnicy między religią Starego i Nowego Testamentu, a innymi religiami niechrześcijańskimi (pogańskimi). Zmienia się jednak ostatnio sytuacja. Bo z jednej strony wnioskowanie historyków religii stało się ostrożniejsze i więcej obiektywne, a z drugiej strony Vaticanum II, z wielką miłością zwracając się do wyznawców innych religii niechrześcijańskich, uznało, że także wyznawcy tych religii są pod opieką Opatrzności Bożej. Sobór miał wprawdzie na myśli tylko religie współczesne, ale tą samą życzliwością powinniśmy okazywać religiom pogańskim w dawnych wiekach, religii egipskiej, babilońskiej, greckiej i rzymskiej. Nie wolno nam ich potępiać i lekceważyć *a priori*, ponieważ ich wyznawcy czcili swe bóstwa *bona fide* tak, jak im nakazywało ich sumienie. Mieliby oni także nieraz wysokie pojęcie o istocie Boga i obowiązkach moralnych człowieka (np. w Egipcie), chociaż były u nich nieraz dziwactwa i aberracje, za które jednostka nie odpowiada. Zrównujemy ich wszystkich z Melchizedekiem, którego myśmy zawsze uważali za bliskiego nam wiarą i postawą. Nie wszyscy upadli tak nisko, jak to opisuje św. Paweł w liście do Rzymian 1, 21 i 25. W Atenach Dz 17, 23 mówił z wielką czcią o „kultach” Boga nieznanego, to samo my czynimy wspominając o innych religiach.

W studiach nad religią Starego Zakonu biblistyka liberalna często wskazywała wielką zależność idei izraelskich od wierzeń ludów sąsiednich a bibliści katolicy razem z protestantami ortodoksyjnymi i uczonymi żydowskimi stawali w obronie wyjątkowego charakteru religii patriarchów, Mojżesza i proroków. Rzadko przyznawano rację tym historykom religii, którzy przypuszczali i wykazywali, że jednak religia egipska, babilońska czy ugarycka wywierała pewien wpływ na religię Izraelitów. Czy nasze protesty były i są konieczne? Zakładając, że zapożyczenie pewnej myśli czy pewnej ceremonii jest dość prawdopodobne, możemy spokojnie przyjąć, że Izrael wzorował się na obcej religii, że przejął obce niby to pogańskie zwyczaje, bo to nie mogło zmienić istoty religii objawionej. Nadal trwa spór, czy imię Jahwe było oryginalnym tworem Mojżesza, objawionym przez Boga czy też imieniem zapożyczonym od Kenitów czy z Ugarit czy od Fenicjan. Tu jedynie filologia ma głos a dla teologów może to być rzeczą obojętną, skąd imię to się wzięło. Bo zapożyczenie imienia czy nawiązanie przez Boga i Mojżesza do imienia skąd inąd znanego nie przekreśla wielkości sceny w Ex 3. Nie będziemy się także bronili przed przyjęciem opinii, że Psalm 104 jest naśladowaniem hymnu Echnatona ku czci Boga — Słońca, że opis potopu wzorowany jest na poemacie babilońskim.

Czy i my nie cytujemy w kazaniach i pismach religijnych autorów niekatolików? Z pobłażliwością patrzymy na religie pogańskie, bo i Bóg na nie spoglądał okiem łaskawym, gdyż wiedział, że lud ten nie mógł sobie wypracować wyższego pojęcia o stosunku Boga do człowieka.

A wskutek tej nowej postawy w stosunku do nowej religii poddyktowanej nam przez Sobór, będziemy szeroko wciągali historię religii do naszych komentarzy do Pisma św., spokojnie rozważając możliwość oddziaływania innych systemów religijnych na religię starozakonną. Nie będziemy apologetami broniącymi za wszelką cenę naszych wierzeń czy opinii, lecz badaczami szukającymi prawdy obiektywnej, która nam ukaze objawienie w nowym, historycznym oświeceniu.

Dzięki takiej właśnie interpretacji Ksiąg Starego Testamentu treść ta stanie nam się bliższa i zrozumialsza. Przekonamy się, że istniała ewolucja pojęć religijnych i ewolucja religijności u ludu Bożego. Były chwile głębokiej wiary połączonej z wielkimi czynami, jakie opisują nam księgi machabejskie, ale także chwile wielkiego upadku, jakie podane są w Księgach Królewskich, gdy państwo północne zaczęło czcić bożków fenickich. Biblia nie kłamie. Opisuje nam człowieka, jakim był i jest, raz dobrym, świętym i wspaniałym, raz złym, brutalnym i zuchwałym. Bóg w opowiadaniach Starego Testamentu nie zmusza człowieka błyskawicami i piorunami do zaniechania zbrodni i grzechów, raczej je dopuszcza, bo szanuje wolną wolę człowieka i uznaje jego godność jako istoty myślącej. Było to postanowienie Boga, by stopniowo i powoli wychowywać człowieka, członka ludu wybranego, ale tak, by przez własny wysiłek popierany łaską Bożą, osiągnął wyższy poziom moralny i religijny.

Pamiętajmy, że „historia zbawienia” wykazuje liczne fakty, ale i liczne luki. Trudno zrozumieć, dlaczego Bóg taką właśnie drogę wybrał, dla wychowania człowieka a nie inną, skuteczniejszą i krótszą. „Historia zbawienia” wykazuje luki, bo Bóg ma swoje tajemnice, których nasz rozum poznać nie może, a których Bóg nam nie wyjawiał. Okazuje się, że są bardzo liczne, gdy zgłębiamy sceny i słowa zawarte w księgach Starego Testamentu. Tworzą one to *mysterium absconditum a saeculis* wspomniane przez św. Pawła w liście do Kolosan 1, 26.

VII.

Celem biblistyki posoborowej nie jest tylko egzegeza ksiąg biblijnych w świetle współczesnych wymagań naukowych, ale równocześnie opracowanie „historii zbawienia” i „teologii biblijnej”. O jednej i drugiej dziedzinie już od dawna wydawano prace szczegółowe sumaryczne, jednak one nie odpowiadają wymaganiom dzisiejszym. Katolickie „teologie biblijne Starego Testamentu” były raczej dog-

matykami w oświetleniu biblijnym a nie uwzględniały momentu „ewolucji”. „Historie zbawienia” czy jak wówczas mówiono „Historie objawienia” miały najczęściej formę rozważań bez podkładu naukowego. Pierwszą katolicką „teologię biblijną Starego Testamentu” opracował biblista holenderski van I m s c h o o t, polegając częściowo na pracach teologów protestanckich, po prostu dla braku prac katolickich.

By jednak spełnić życzenie Soboru i ze ścisłością należytą opracować „teologię biblijną” i „historię zbawienia” — które to dwie dziedziny wzajemnie się uzupełniają — trzeba dokonać poważnych badań wstępnych a przede wszystkim odpowiedzieć na pytanie: 1. jakie zmiany i dodatki redakcyjne znajdują się w poszczególnych Księgach, 2. jaki sens mają w ewolucji historycznej poszczególne wyrazy o treści religijnej. Opracowanie dodatków redakcyjnych (*Redaktionsgeschichte*) oraz „semantyki” terminologii teologicznej jest warunkiem koniecznym. Także trzecie pytanie jest ważne: jakie odmienne tradycyjne wiadomości o tym samym zdarzeniu występują w Biblii? Ale „historia tradycji ustnej i pisemnej” (*Traditionsgeschichte*) dotyczy tylko Pentateuchu czy Hexateuchu i została już dostatecznie opracowana przez „szkołę skandynawską” i dobrze oświetlona przez O. de V a u x O P.

Wylimitowanie dodatków redakcyjnych pozwalała nam stworzyć obraz rozwoju religii starotestamentowej a tym samym określić „warstwy ewolucyjne” historii zbawienia. Tekst pierwotny bowiem zmieniano ze względów religijnych. Kiedy np. redaktor imię Boże „Jahwe” zmienił na „Elohim”, czynił to dlatego, że Bóg był dla niego i jego generacji już „Bogiem bezimiennym”, innym w swej istocie aniżeli liczni bogowie pogańscy, noszący specjalne imiona i przydomki.

A zmiana ta w ujęciu charakteru bóstwa spowodowała jeszcze później, że imię Jahwe przez Mojżesza zaprowadzone, stało się ukrytym imieniem jedynego Boga, którego nie było wolno wymawiać.

By poznać dokładny sens dawnych wyrazów religijno-teologicznych, trzeba je „semantycznie” opracować i wykaazać, jak one z czasem inne przybierały znaczenie. Dla Nowego Testamentu jest semantyka częściowo opracowana w znanym dziele: G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum N. T.*, brak takiego dzieła dla Starego Testamentu. Dopiero niektóre wyrazy są monograficznie opracowane (np. słowa: *święty* = *qodesz*, *dusza* = *nefesz*, *ruah* = *duch*) z uwzględnieniem rdzeni akadyjskich. Jako przykład podam słowo „*veritas*”, które u Semitów nigdy nie oznaczało „prawdy” w pojęciu europejskim, lecz „stałość, trwałość, niezmiennność” (*veritas Dei* = niezmiennność Boga dobrego w stosunku do człowieka) a słowo „*salvare*” = *hoszija*” oznaczało ogólnie „ratować” a bardzo późno otrzymało zabarwienie religijne: „zbawiać”.

Dopiero po opracowaniu semantycznym najważniejszych słówek biblijnych będzie można przystąpić do wydania szczegółowej „teologii biblijnej”, która by odpowiadała wymaganiom współczesnej nauki i życzeniom Soboru.

VIII.

Ponieważ Słowo Boże jest *tajemnicą ukrytą od wieków i od pokoleń* (Kol 1, 26) a objawioną w Nowym Testamencie a *Bóg, sprawca natchnienia i autor ksiąg obu Testamentów, mądrze ustanowił, by Nowy Testament był ukryty w Starym a Stary znalazł wyjaśnienie w Nowym* (Konst. *Dei Verbum* nr 16) zaczęto już w pierwszej gminie chrześcijańskiej Pismo św. interpretować typicznie i alegorycznie, by mieć więcej przykładów harmonii obu Testamentów i wniknąć głębiej w tajemnice Boże.

Jest faktem, że Kościół za przykładem Apostołów i Ewangelistów zawsze uznawał sens typiczny i przenośny i stosował go w kazaniach. Z tego powodu obecnie niektórzy teologowie wprowadzają do komentarzy sens typiczny i alegoryczny w rozmaitych odcieniach. Szczególnie O. Jean Danielou TJ (świeżo mianowany kardynał), propaguje egzegezę alegoryczną, wzorowaną na Ojcach Kościoła. To samo uczynił śp. O. Hugo Rahner TJ publikując obszerne dzieło o symbolice Kościoła w epoce patrystycznej. Nawet protestanci zwracają się obecnie ku egzegezie alegorycznej czy „pneumatycznej”, jak ją nazywają.

Nie ma powodu, by unikać egzegezy alegorycznej. W kazaniach i rozważaniach oddaje stosowanie alegorii biblijnej wielkie usługi i jak powie O. H. Rahner „może nasze dogmatyczne, dość sztywne i stereotypowe myślenie do nowego życia pobudzić”. Sobór pośrednio ją poleca, nakazując w Konstytucji D. V. nr 23 *studium Ojców Kościoła tak wschodnich jak i zachodnich*, by w duchu dawnych wieków wyklądać Pismo św. Ma to także znaczenie ekumeniczne, bo Kościół wschodni szeroko stosuje alegorię Ksiąg świętych i ją wprowadza do swej spekulacji dogmatycznej.

Postulat taki razi jednostronnych egzegetów-teologów, lecz pamiętajmy o tym, że stosowanie sensu alegorycznego odpowiada duchowi Kościoła, a myśli alegoryczne Biblii stanowią jakoby poezję, w którą ubieramy suche prawdy Objawienia, a której pragnie dusza ludzka. Rzecz oczywista — nie wolno jej stosować w argumentacji naukowej celem udowodnienia faktu historycznego czy ustalenia prawdy objawionej.

IX.

Badając, komentując i tłumacząc Księgi Starego Testamentu pod wskazanymi aspektami dochodzi biblistyka często do nieco innej

eksplicacji tekstów aniżeli tej, która się znajduje w księgach wydanych przed Soborem, ale w niczym nie oddala się od fundamentalnych doktryn Kościoła. Owszem skreśla się cały szereg tekstów starotestamentalnych używanych na potwierdzenie dogmatów czy opinii teologicznych, lecz to nie implikuje negacji tych tez. Wszak wystarczy jeden całkiem jasny tekst na uzasadnienie tezy czy hipotezy, a rzeczą zbędną jest przytaczanie licznych tekstów o wartości wątpliwej. Negując np., że przepowiednie Daniela o 70 tygodniach są prorocstwem mesjańskim, nie zaprzecza się ani idei mesjańskiej ani istnienia innych przepowiedni mesjańskich. Nie przyznając, że Gen 3, 14 (*ipsa (ipsa) coneret caput tuum*) odnosi się bezpośrednio do Matki Bożej, nie atakuje się dalszej argumentacji na udowodnienie znanych dogmatów maryjnych. Lecz ważąc z wielką ścisłością argumenty biblijne i opracowując je subtelną akrybią egzegeza dzisiejsza przyczynia się do tego, że i teologia dogmatyczna, korzystając ze studiów biblijnych, gruntowniej jeszcze niż dawniej, opracuje dokumentację doktryny katolickiej, — by teraz w okresie ekumenizmu — teologowie Kościoła greckiego i Kościołów ewangelickich mogli przyznać rację naszym wnioskom, jako odpowiadającym Objawieniu, złożonym przez Opatrzność Bożą w Księgach Pisma św.

Biblijka współczesna jest także świadoma granic, w jakich pracuje: przystosowuje nowe poglądy i nowe argumentacje dla „Urzędu Nauczycielskiego Kościoła”, który potem zadecyduje, czy je już można przekazać do ogólnego nauczania w kazaniach i katechezie.

Kraków

Ks. ALEKSY KLAWEK

Ks. Zenon Mońka, Częstochowa

ZNACZENIE RELIGIJNE OLTARZA U IZRAELITÓW

Ofiara w każdej religii stanowi najbardziej istotną część kultu religijnego i wiąże się zawsze z ołtarzem, który z kolei należy do najbardziej sakralnych przedmiotów.

Nic przeto dziwnego, że i Biblia zawiera na swoich kartach wiele różnorodnych wzmianek o ofiarach i związanych z nimi ołtarzach¹. I tak, najstarszym ołtarzem, o którym wyraźnie wspomina Pismo Św., jest ołtarz zbudowany przez Noego zaraz po wyjściu z arki (Rdz 8, 20). Według wszelkiego prawdopodobieństwa, choć Pismo św. o tym wyraźnie nie mówi, ofiary Kaina i Abla były również złożone na ołta-

¹ Ołtarze w Starym Testamencie z punktem widzenia Prawa o ołtarzu omówił M. H. Wiener, *The Altars of the Old Testament*, Leipzig 1927, s. 1—32.

rze (Rdz 4, 3nn)². Ołtarze budowali Patriarchowie, co tak często podkreślają Księgi natchnione: *I wybudował ołtarz dla Jahwe i tam wzywał Jego imienia* (por. Rdz 12, 7: 13, 18: 26,25: 31,54:). Ołtarze wznosili i inni czołowi przedstawiciele Narodu Wybranego, z których wystarczy tu wspomnieć choćby Mojżesza, głównego organizatora kultu religijnego u Izraelitów, Dawida, który zbudował ołtarz na miejscu przyszłej świątyni jerozolimskiej (por. 2 Sm 24, 25), czy Salomona budowniczego pierwszej świątyni jerozolimskiej, która, podobnie jak Przybytek, będzie miała dwa ołtarze: ołtarz całopalenia i ołtarz kadzenia (1 Krl 16, 15: L Krl 6, 20). Te dwa ołtarze zachowa również druga i trzecia Świątynia jerozolimska do końca swojego istnienia to znaczy do całkowitego jej zniszczenia przez Rzymian w roku 70 po Chr.

Już z tego pobieżnego tylko rzutu historycznego widać, jak poważne miejsce zajmował ołtarz w życiu narodu izraelskiego.

Na podstawie tekstów biblijnych możemy powiedzieć, że ołtarz dla Izraelitów był: znakiem obecności Boga, znakiem samego Boga i miejscem składania ofiar. Te trzy względy czyniły go świętym i godnym szacunku.

1. OŁTARZ — ZNAKIEM OBECNOŚCI BOGA³

Świadczą o tym następujące fakty wzięte z historii Narodu Wybranego. Kiedy Abraham, jak czytamy w Księdze Rodzaju, przybył do ziemi Kanaan i zatrzymał się w Sychem, wtedy ukazał mu się Jahwe i powiedział: *Dam tę ziemię twemu potomstwu. I zbudował ołtarz dla Jahwe, który mu się objawił* (Rdz 12, 7). Jeżeli więc Abraham zbudował ołtarz, to uczynił to dlatego, że mu się objawił Jahwe i przyrzekł, po raz pierwszy, oddać na własność jego potomstwu ziemię Kanaan. W odpowiedzi na to objawienie buduje on ołtarz i składa na nim ofiarę dziękczynną. W tej samej Księdze Rodzaju, nieco dalej, czytamy, że podobnie postąpił i Izaak. Bowiem gdy przybył do Beerseby *Jahwe ukazał mu się mówiąc: Jestem Bogiem Abrahama ojca Twojego. Nie bój się, gdyż ja jestem z tobą, będę ci błogosławił i rozmnożę twoje potomstwo z powodu Abrahama, mojego sługi. I zbudował tam ołtarz i wzywał imienia Jahwe* (Rdz 26, 25). I znów Izaakowi objawił się Bóg i zapewnił go o błogosławieństwie dla jego potomstwa. I właśnie w odpowiedzi na to objawienie Izaak buduje ołtarz, przy którym „wzywa imienia Jahwe”, czyli modli się do Boga.

Inne teksty Pisma Św. Starego Testamentu jeszcze mocniej podkreślają, jak ołtarz i miejsce, w którym był on zbudowany, miały

² Por. *Podręczna encyklopedia biblijna*, Poznań, 1959, t. II, s. 184.

³ R. de Vaux, *Les institutions de L'Ancien Testament*, Paris 1960, t. II, s. 289.

przypominać Izraelitom obecność Boga. Oto na przykład Jakub *przybywszy do Luz w ziemi Kanaan, czyli do Betel, wraz ze wszystkimi ludźmi, zbudował tam ołtarz i nazwał to miejsce El-Betel- „Bóg z Betel”, tu bowiem ukazał mu się Bóg, kiedy uciekał przed swoim bratem (Rdz 35, 6—7)*⁴. Podobnie Mojżesz na pamiątkę zwycięstwa odniesionego nad Amalekitami zbudował ołtarz w Rafidim i złożył na nim dziękczynną ofiarę i nazwał go „Jahwe Nissi”, to jest podniósł rękę na (dom, lud) Jahwe (Wj 17, 15—16)⁵.

Klasyycznym przykładem ołtarza zbudowanego na znak przynależności do jednego Boga, był ołtarz wzniesiony przez Izraelitów we wschodniej Jordanii, opisany w Księdze Jozuego (22, 10—34)⁶. Zbudowali go synowie Rubena, Gada i połowa plemienia Manasses. *Ołtarz wyglądał okazale (w. 10) i jak zaznacza już sam autor natchniony, był on przeznaczony nie tylko do składania ofiar, ale przede wszystkim na świadectwo przynależności do jednego i tego samego Boga. Bowiem czytamy tam: Dlatego powędzieliśmy, zbudujemy sobie ołtarz nie dla całopaleń i innych ofiar, lecz jako świadectwo pomiędzy nami i wami i między pokoleniami po nas, że chcemy pełnić służbę Jahwe przed Jego obliczem przez nasze całopalenia, inne ofiary i dziękczynienia. Wasi synowie nie będą mogli kiedyś powiedzieć naszym: Wy nie macie udziału u Jahwe (w. 26—27).*

W Księdze Sędziów w rozdziale 6 znajduje się opowiadanie o ofierze Gedeona złożonej na ołtarzu ze skały na miejscu objawienia Bożego. Gedeon został najpierw nawiedzony przez anioła Jahwe. Po krótkiej rozmowie z nim, opuszcza go i idzie przygotować posiłek z zabitego koźlęcia i praśnych chlebów. Tak przygotowane dary na rozkaz anioła umieszcza na skale. I wówczas nastąpił cud, mianowicie ze skały wydobył się ogień i spalił mięso oraz chleby. I wtedy zrozumiał Gedeon, „że był to anioł Jahwe i rzekł: Ach, Panie mój, Jahwe! Oto anioła Pańskiego widziałem twarzą w twarz. Rzekł doń Jahwe: „Pokój z tobą”. Nie bój się niczego. Nie umrzesz (w. 22 nn). Wówczas Gedeon zbudował na tym miejscu ołtarz dla Jahwe i nazwał je *Jahwe-Pokój* (w. 24). Jeżeli więc Gedeon zbudował ołtarz, to uczynił tak dlatego, że mu się objawił Bóg, którego uczcił przez ofiarę całopalną⁷.

Zatem z przytoczonych faktów historycznych, popartych tekstami Pisma Św. Starego Testamentu, możemy wyciągnąć chyba słuszny wniosek, że dla Izraelitów ołtarz był nie tylko miejscem składania ofiar, ale również znakiem obecności Boga. Bowiem teofania, boskie

⁴ Por. Rdz 22, 14: 33, 20:

⁵ Por. R. de Vaux, *Les institutions*, dz. cyt. t. II, s. 289.

⁶ H. M. Wiener, *The Altars...* dz. cyt. s. 23.

⁷ Por. R. Kittel, *Studien zur Hebräischen Archäologie und religionsgeschichte*, Leipzig 1908, s. 99; K. Galling, *Der Altar in den Kulturen des Alten Orients*, Berlin 1925, s. 57 nn.

pouczenie, zapewnienie o błogosławieństwie czy jakaś nadzwyczajna łaska, były głównymi motywami do wybudowania ołtarza, który miał być znakiem obecności Boga w danym miejscu.

2. OŁTARZ — ZNAKIEM SAMEGO BOGA

W przeżyciach religijnych Izraelitów ołtarz był nie tylko znakiem obecności Boga, ale, jak wynika z treści innych tekstów biblijnych, był on również i znakiem samego Boga. Wskazuje na to przede wszystkim najbardziej doniosły i najważniejszy w całej historii Narodu Wybranego pakt Przymierza (Wj 24,3—11).

Spróbujmy więc odtworzyć sobie jego przebieg, a zwłaszcza jego końcową scenę. Wędrujący przez pustynię Izraelici rozłożyli się obozem u stóp góry Synaj. U stóp tej góry, przed zawarciem Przymierza, Mojżesz buduje najpierw ołtarz i ustawia wokół niego dwanaście słupów kamiennych, symbolizujących dwanaście pokoleń izraelskich. Następnie rozkazuje młodzieńcom izraelskim złożyć ofiarę uwielbienia i ofiarę pojednania z cielców (w. 5). Sam zaś bierze połowę krwi zabitych ofiar i wylewa ją do czar, a drugą połowę krwi skrapia ołtarz (w. 6). *Potem wziął księgę Przymierza i odczytał ją głośno wobec ludu. A gdy lud oświadczył. Wszystko co nakazał Jahwe, będziemy posłuszenie wypełniać, Mojżesz wziął drugą połowę krwi pokropił nią lud mówiąc: Oto krew Przymierza, które Jahwe zawarł z wami na podstawie wszystkich tych słów* (w. 8).

Najbardziej godnym w całym tym opowiadaniu jest fakt pokropienia jedną połową krwi ołtarza, a drugą obecnych tam ludzi. Ołtarz bowiem symbolizował tu Boga⁸, krew zaś wylana na ołtarz i lud miała być zewnętrznym znakiem łączności, jaka odtąd istnieć będzie między Bogiem a Izraelitami⁹.

3. OŁTARZ — MIEJSCEM OFIARY

Ołtarz dla Izraelitów był równocześnie i przede wszystkim miejscem ofiary. Wskazuje na to jego nazwa *mizbeah*. Hebrajskie słowo *mizbeah* oznaczające ołtarz, etymologicznie wywodzi się od czasownika *zabach*, który w sensie dosłownym oznacza: zabijać zwierzę, ofiarować¹⁰. To etymologiczne określenie ołtarza jako miejsca zabijania lub oddania czegoś na ofiarę zmieniło się wraz z rozwojem

⁸ Ks. Stan. Łach, *Pismo Święte Starego Testamentu, t. 1—2, Księga Wyjścia*, Poznań 1964, s. 235; Ks. Cz. Jakubiec, *Stare i Nowe Przymierze*, Warszawa 1961, s. 72.

⁹ Zdaniem Ks. Cz. Jakubca Mojżesz nie pokropił, jak to się spotyka we wszystkich przekładach Biblii, lecz wylał na nich krew, podobnie jak uprzednio na ołtarz. Bliższe wyjaśnienie tego rozróżnienia patrz: *Stare i Nowe Przymierze*, s. 73.

¹⁰ L. Dufour, *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris 1962, s. 73; R. de Vaux, *Les institutions*, dz. cyt. s. 279.

rytuału ofiarniczego. W czasach późniejszych, na przykład w świątyni, to co miało być ofiarowane na ołtarzu, z wyjątkiem ptaków, było najpierw zabijane poza ołtarzem i później dopiero na nim składane. Niemniej jednak ołtarz dla Izraelitów był zawsze miejscem ofiary.

Jeżeli chodzi o zewnętrzny wygląd ołtarza izraelskiego, to, jak wynika z tekstów biblijnych odnoszących się do ołtarzy Patriarchów, był on bardzo prosty i najczęściej budowany z ziemi i kamieni. Zwyczaj budowania ołtarzy w tak prosty sposób był bardzo rozpowszechniony wśród ludów starożytnego Wschodu. I jak się można domyślać na podstawie wykopalisk w starożytnym mieście w Mezopotamii Mari¹¹, wywodzi się ze starej tradycji semickiej. Tam bowiem wydobyto na światło dzienne wiele ołtarzy zbudowanych z surowej cegły, mimo że okolice Mari obfitowały w kamień.

Sposób budowania takich ołtarzy został później usankcjonowany Prawem Mojżesza o ołtarzu zawartym w Księdze Przymierza (Wj 20, 24): *Uczynisz mi ołtarz z ziemi i będziesz mi składał na nim ofiary uwielbienia i pojednania z trzody twojej i z bydła na każdym miejscu, gdzie każę ci wspominać moje imię (... 25): A jeśli uczynisz mi ołtarz z kamieni, to nie buduj go z kamieni ciosanych, bo zbeszczęścisz go, gdy przyłożysz doń swoje dłuto*¹².

Z chwilą wybudowania Przybytku, czyli świątyni przenośnej, Izraeliści zaczęli składać ofiary przede wszystkim na dwóch ołtarzach w szczególny sposób do tego przeznaczonych, a mianowicie na ołtarzu całopalenia, wykonanym z drzewa akacjowego, obitego miedzianą blachą (Wj 27, 1—8; 38, 1—7) i ołtarzu kadzenia, wykonanym również z drzewa akacjowego, obitego blachą złotą (Wj 30, 1—5; 37, 25—28:). Kiedy zaś wybudowano Świątynię jerozolimską, funkcję ich przejęły dwa identyczne ołtarze, które ze względu na stałość miejsca, jak również i ilość składanych ofiar, ulegały pewnym mniej istotnym modyfikacjom¹³.

Nie wnikając bliżej w szczegółowy opis tych ołtarzy, najogólniej możemy o nich powiedzieć, że jeżeli chodzi o ołtarz całopalenia, to, jak już sama nazwa wskazuje, służył on do składania ofiar całopalnych, uważanych za najbardziej uroczystą formę uczczenia Boga. Dlatego też palił się na nim zawsze ogień potrzebny do spalania ofiar (Kpł 3, 5; 7, 2:). Każdego dnia rano i wieczorem składano na nim ofiarę regularną i oficjalną (Lb, 28, 6. 10. 15. 23:). Natomiast jeżeli chodzi o ołtarz kadzenia, to znów, jak sama nazwa mówi, służył on do składania ofiar kadzielnych. I znów każdego dnia rano i wieczorem spalano na nim kadzidło. (Wj 30, 6). Naroża ołtarza całopalenia i oł-

¹¹ Ks. B. Wodecki, *Wykopaliska w Mari a Stary Testament*, RBiL, 1 (1957), s. 19.

¹² Por. Pp 27, 5; Joz 8,31; 3 Krl 4, 47; 4 Krl 18, 30 nn.

¹³ Por. R. de Vaux, *Les institutions*, dz. cyt. t. II, s. 284; Ks. E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki, t. I, geografia, historia*, Poznań 1958, s. 126 nn.

tarza kadzenia wystawały nieco ponad ołtarz i tworzyły charakterystyczne uwypuklenia, zwane rogami.

Ołtarz jako dzieło rąk ludzkich był nieczysty i przed oddaniem na służbę Bogu musiał być oczyszczony. Oczyszczenie, czyli konsekracja ołtarza polegała na pomazaniu krwią zabitej ofiary rogów ołtarza całopalenia i wylaniu reszty krwi u jego podstawy (Wj 29, 12: Kpł 8, 10—18: Lb 7, 1:). Dopiero przez tę ofiarę oczyszczającą stawał się ołtarz święty i mógł sprowadzać świętość na przybytek i wszystko, co było w kontakcie z nim, a więc na osoby i rzeczy¹⁴.

Jednak świętość ołtarza izraelskiego była w szczególności sposób związana z rogami zarówno ołtarza całopalenia, jak i ołtarza kadzenia. Na rogach ołtarza całopalenia, jak już wyżej zaznaczono, dokonywał się akt konsekracji ołtarza. Na rogach zaś ołtarza kadzenia arcykapłan raz w roku dokonywał bardzo ważnego obrzędu przeblagalnego (Wj 30, 10: Kpł 4, 18:)¹⁵. Przez uchwycenie rogów ołtarza morderca, w przypadku morderstwa nieświadomego, zyskiwał prawo azylu. Stąd w trudnych sytuacjach życiowych szukano przy ołtarzu schronienia. Tak na przykład postąpił Adoniasz, który popadłszy w konflikt z Salomonem *powstał i poszedł, a następnie uchwycił za rogi ołtarza mówiąc: Niech mi teraz król Salomon przysięgnie, że swego sługi nie każe zabić mieczem* (3 Krl 1,51: por. 3 Krl 2, 28). Prorok Jeremiasz chcąc podkreślić złość grzechu, a tym bardziej grzechu Narodu Wybranego, obrazowo mówi: *Grzech Judy jest wypisany żelaznym rylcem, wyryty diamentowym ostrzem, na tablicach serc i na rogach waszych ołtarzy* (Jer 17, 1). Ołtarz bez rogów tracił swoją wartość i święty charakter (Am 3, 14). Zbeshczeszczenie ołtarza polegało przede wszystkim na obcięciu jego rogów (Jdt 9, 8).

Pochodzenie rogów ołtarzowych jest kwestią wciąż żywo dyskusowaną wśród uczonych i egzegetów. Jest rzeczą pewną, że nie były one wynalazkiem wyłącznie izraelskim, ponieważ znajdowały się także na ołtarzach innych starożytnych ludów¹⁶. Tak samo ich znaczenie bywa różnie wyjaśniane przez uczonych. Jedni np. przypuszczają, że oznaczają one rogi składanych na ołtarzu ofiar zwierzęcych, albo że są pozostałością kultu Jahwe pod postacią cielca¹⁷. Jeszcze inni, jak np. H. G r e s s m a n¹⁸, twierdzą, że są pozostałością po dawnych *massebah*, które początkowo były umieszczane na ołtarzu, gdy jednak okazało się, zwłaszcza przy składaniu ofiar całopalnych, że stanowią przeszkodę, usunięto je ze środka ołtarza na jego boki. Taka możliwość, jak zaznacza R. de V a u x¹⁹, nie jest wykluczona, ale trzeba pamiętać o tym, że róg w Biblii jest symbolem mocy.

¹⁴ Ks. Stan. Ł a c h, *Księga Wyjścia*, dz. cyt. s. 263.

¹⁵ Por. Kpł 4, 2—12: 4, 13—14.

¹⁶ Por. Ks. Stan. Ł a c h, *Księga Wyjścia*, dz. cyt. s. 251.

¹⁷ B. S t a d e, *Historia*, t. I. s. 465.

¹⁸ *Die Ausgrabungen in Palestina und das Alte Testament*, 1917, s. 28.

¹⁹ R. de V a u x, *Les institutions*, dz. cyt. s. 290.

Stąd u Izraelitów rogi ołtarzowe symbolizowały przede wszystkim moc Jahwe, jaką posiada i jakiej udziela tym wszystkim, którzy przychodzą do ołtarza z ofiarami i proszą Go o pomoc²⁰. A może też są one po prostu jakimś upostaciowaniem szczególnej wartości krańcowych części ołtarza! Przecież i krańcowe części ciała kapłanów, np. ucha, wielkiego palca u ręki, czy nogi, były namaszczone krwią (Wj 29, 20). Stąd posługując się analogią, można to samo powiedzieć o ołtarzu, którego krańcowe części, jak już wyżej wspomniano, miały przecież szczególną wartość.

Nic przeto dziwnego, że tak pojęty ołtarz odgrywał poważną rolę w religijnym życiu Izraelitów i należał zawsze do pierwszorzędnych przedmiotów w całym ich kulcie religijnym. Gdy więc znalazł się w niebezpieczeństwie, albo uległ profanacji bólem napelniały się serca wszystkich. Kiedy Antioch Epifanes IV zniszczył Świątynię i zbeszcześcił ołtarze, wtedy, jak czytamy w I Księdze Machabejskiej, *Żydzi rozdierali swoje szaty, podnieśli ogromny płacz, głowy posypali popiołem, twarzą upadli na ziemię* (4, 39—40). Zbeszczeniu i profanacji uległy: świątynia i ołtarze, uważane za jedne z największych świętości religijnych i narodowych, dlatego bólem i żalem napelniły się serca Izraelitów, czego zewnętrznym wyrazem było rozdieranie szat, płacz, posypywanie głów popiołem²¹.

Wymownym świadectwem miłości do ołtarza są również psalmy, które, jak to wynika z ich treści, musiały powstać w atmosferze szacunku i czci dla ołtarza. A oto niektóre tylko z nich: *Umywam ręce moje na znak niewinności i obchodzę ołtarz Twój, Panie, by jawnie ogłaszać chwałę i rozpowiadać wszystkie cuda Twoje* (Ps 25, 6); albo: *I przystąpię do ołtarza Bożego, do Boga, który jest weselem i radością moją* (Ps 42, 4); albo też: *Pan jest Bogiem i zajaśniał nam. Ustawcie pochód z gałęzi o liściach obfitych aż do rogów ołtarza* (Ps 117, 27). Już z tych choćby pięknych słów psalmisty widać, jaką miłość musiał wzbudzać ołtarz w sercu każdego Izraelity, który przychodził do niego ze swoją ofiarą.

Po upadku Świątyni jerozolimskiej (70 r. po Chr) przestał istnieć ołtarz w Izraelu, a z nim i wszystkie akty życia religijnego Starego Przymierza. Miejsce jego zajął jeden ołtarz Nowego Przymierza, który stał się miejscem jednej ofiary „mesjańskiej” składanej na nim „od Wschodu aż do Zachodu” (Mal 1, 10 nn). Niemniej jednak te wspańskie tradycje biblijne Starego Testamentu stały się natchnieniem dla ołtarza Nowego Testamentu. A kamień, na którym Izraelici składali swoje ofiary, stał się wzorem dla ołtarza chrześcijańskiego.

Nic przeto dziwnego, że do tych tradycji biblijnych nawiązał również i Sobór Watykański II, który w dwóch nadzwyczaj ważnych

²⁰ Ks. Stan. Łach, *Księga Wyjścia, dz. cyt. s. 251.*

²¹ Por. Jdt 4, 2: 5, 21: 9, 13:

²² Por. *Konstytucja o Liturgii, art. 128.*

dokumentach dotyczących odnowy liturgicznej, mianowicie w Konstytucji o Liturgii²² i Instrukcji wydanej przez Komisję liturgiczną²³, wiele uwagi poświęcił ołtarzowi, podkreślając przy tym, że wyraża on wielkość i powagę Boga, jest symbolem Chrystusa, miejscem sprawowania świętych czynności i punktem centralnym każdego zgromadzenia wiernych²⁴.

Częstochowa

Ks. ZENON MOŃKA

Ks. Ryszard Karpiński, Rzym

WŁADZA NAUCZYCIELSKA CHRYSYTA W EWANGELII ŚW. MATEUSZA

Na pierwszy rzut oka może się wydawać dziwnym sam temat niniejszego artykułu. Nie tylko Mateusz mówi nam o Chrystusie Panu jako Nauczycielu i Jego władzy nauczycielskiej. Osoba Chrystusa jako Nauczyciela i Jego nauczanie jest treścią wszystkich ewangelii. Jednak, jeżeli głębiej przeanalizujemy takie terminy w pierwszej ewangelii i u synoptyków jak: *didaskein*, *didascalos*, *rabbei* dojdziemy do przekonania, że dla autora pierwszej ewangelii temat ten jest szczególnej wagi.

Użycie czasownika *didaskein* jest bardzo charakterystyczne w Ewangelii św. Mateusza. Używa on go 14 razy (Marek i Łukasz po 17 razy): raz w cytowanym wierszu ze Starego Testamentu (15, 9), raz w znaczeniu „świeckim” (28, 15), 4 razy w mowach Jezusa (5, 19 — 2 razy, 26, 55; 28, 20), 8 razy w odniesieniu do nauki Jezusa. Autor pierwszej ewangelii używa tego czasownika tam, gdzie jest mowa o Chrystusie jako Nauczycielu (por. Mt 4, 23; 5, 2; 9, 35; 11, 1; 21, 23 — wiersze te nie mają odpowiedników w drugiej ewangelii, albo Marek używa w nich innego czasownika). W myśl tej zasady Mateusz używa tylko 4 razy tego czasownika w miejscach paralelnych z Markiem: Mt 7, 29 = Mk 1, 22; Mt 13, 54 = Mk 6, 2; Mt 22, 16 = Mk 12, 14 i Mt 26, 55 = Mk 14, 18, natomiast unika go tam gdzie u Marka ma on inny sens niż „nauczać” i zastępuje go innym czasownikiem, np.: *lalaïn* = „mówić”: Mt 13, 3 i Mk 4, 2; *deikneïn* = „wskazywać”: Mt 16, 21 i Mk 8, 31; *legeïn* = „powiedzieć”: Mt 17, 22 i Mk 9, 31; Mt 21, 13 i Mk 11, 17; Mt 22, 42 i Mk 12, 35.

Podobnie rzecz się ma z rzeczownikiem *didaskalos*, który znaj-

²² Por. Instrukcja do należytego wprowadzenia w życie Konstytucji o świętej Liturgii, nr 91: 93.

²⁴ *Wprowadzenie do Liturgii, praca zbiorowa*, Poznań 1967, s. 541—546.

duje się u Mateusza 12 razy (u Marka również 12 razy), ale tylko 4 razy w miejscach paralelnych z Markiem: Mt 19, 16 = Mk 10, 7; Mt 22, 16 = Mk 12, 14; Mt 22, 24 = Mk 12, 19; Mt 26, 18 = Mk 14, 14. Dwa razy Mateusz zastępuje *didaskalos* w tekście Marka przez *Kyrios*: por. Mk 4, 38 i Mt 8, 25; Mk 9, 17 i Mt 17, 15 (por. także Mk 9, 5: *rabbi* i tMt 17, 4: *Kyrie*). Trzy razy brak jest zupełnie w pierwszej Ewangelii wiersza lub perykopy paralelnej, w której Marek używa ten rzeczownik: Mk 5, 35; 9, 38; 12, 32 i wreszcie trzy razy Mateusz opuszcza to wyrażenie z powodów gramatycznych lub redakcyjnych (por. Mk 10, 20, 35 i 13, 1 oraz miejsca paralelne u Mateusza)¹.

Według autora pierwszej Ewangelii Chrystus jest jedynym Nauczycielem, jego uczniowie nie powinni nazywać się nauczycielami, lecz „braćmi” (Mt 23, 8. 10)².

Uczniowie jednak (z wyjątkiem Judasza — Mt 26, 25. 49) nie zwracają się do Chrystusa przez „*didascalos*” lub *rabbi*, w przeciwieństwie do relacji Marka (4, 8; 9, 5. 38; 10, 35; 13, 1) lecz przez *kyrios*³. Faryzeusz i inne osoby, które nie należą do grona uczniów, nazywają Jezusa *didaskalos* według zwyczaju żydowskiego⁴.

Cechą charakterystyczną dla Ewangelii św. Mateusza jest również to, że autor jej łączy świadomie pojęcie nauczania Chrystusa Pana, Jego misji apostołskiej, ze specjalną władzą, autorytetem do nauczania, wyrażonym greckim terminem: *exuzia*.

Exuzia w grece klasycznej oznacza władzę, prawo w sensie podmiotowym, przywilej, wolność działania. W podobnym znaczeniu jest używana *exuzia* w Septuagincie. Tylko w późniejszych księgach, takich jak Daniel i księgi Machabejskie, *exuzia* oznacza władzę królów i Boga.

W Ewangeliah pojęcie to ma dwa znaczenia: polityczne i religijne. Mateusz używa tego terminu 10 razy, Marek — 10, Łukasz — 16. Podczas gdy Łukasz podkreśla obydwa charaktery: polityczny (7, 8; 12, 11; 19, 17; 20, 20; 23, 7 — por. także Dz Ap 5, 4; 9, 14; 26, 10. 12; Rz 13, 1. 2. 3) i religijny, Mateusz mówi tylko o charakterze religijnym i to zawsze w odniesieniu do Chrystusa Pana⁵.

¹ Zob.: W. Trilling, *Das wahre Israel*. München³ 1964, s. 36, n. 86.

² Wiersze te nie mają paralelnych u pozostałych synoptyków. Zob.: M. Meinertz, *Theologie des Neuen Testaments*, t. I, Bonn 1950, s. 174; E. Lohmeyer, W. Schmauch, *Das Evangelium des Matthäus*. Göttingen³ 1962, s. 340n.

³ Mateusz używa *Kyrios* 80 razy, Marek tylko 18 razy.

⁴ Jest rzeczą interesującą porównanie wierszy: Mt 26, 22. 25 i Mk 14, 19; Mt 8, 19. 21 i Łk 9, 57. 59. Zob.: G. Bornkamm, *Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium*, w: *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, von G. Bornkamm, G. Barth, H. J. Held, Neukirchen⁴ 1965, p. 38.

⁵ Za jednym wyjątkiem, kiedy to mówi o władzy setnika — Mt 8, 9.

Z trzech synoptyków tylko Łukasz mówi o władzy (*exuzia*) szatana: 4, 6 i 22, 53) por. także Dz Ap 26, 18; Ef 2, 2; Kól 1, 13). Mateusz świadomie unika tego.

Po tym wstępie przejdźmy do tekstów u św. Mateusza, w których występuje ten termin *exuzia*. Analiza tych tekstów pozwoli nam lepiej scharakteryzować sens tego pojęcia w pierwszej ewangelii. Wydaje się, że jej autor łączy to pojęcie na pierwszym miejscu z władzą nauczycielską Chrystusa Pana i Apostołów⁶.

I

Pierwszy z tych tekstów Mateusz umiejscawia po Kazaniu na Górze: *I stało się, gdy Jezus dokończył tych słów, zdumiewały się rzesze nad nauką jego. Albowiem uczył ich jako ten, który ma władzę (hos exuzia echon) a nie jako ich uczeni w Piśmie (7, 27n)*⁷.

Marek umieszcza te słowa na początku działalności Jezusa w Galilei, po nauczaniu w Kafarnaum (1, 21—22). Kontekst u Marka mówi również o uzdrowieniu opętanego i zdziwieniu świadków, że to jest jakaś nowa nauka z mocą (*kat'exuzian*) Mk 1, 21—27. U Marka więc pojęcie to odnosi się w pierwszym wypadku do nauki Jezusa, w drugim — do Jego cudów.

Nieco inaczej rzecz się ma u Mateusza, który celowo przytacza ten tekst o zdziwieniu tłumów po Kazaniu na Górze. Kazanie to jest programowe dla całej nauki Chrystusa, jak się wyraża O. Benoît w swoim komentarzu do Biblii Jerozolimskiej. Chrystus jest w nim przedstawiony jako nowy Mojżesz, który daje na górze ludowi Nowego Przymierza nowe Prawo. Typologia Mojżesz — Chrystus, tak wyraźna w pierwszej Ewangelii od samego jej początku — tu wydaje się mieć również swoje potwierdzenie.

Dalej, ten „nowy Mojżesz” przemawia jako mający władzę, powagę, a nie jak żydowscy uczeni w Piśmie. Jego nauczanie różni się od tych ostatnich:

a) co do sposobu: Jezus nie cytuje żadnej powagi innych mistrzów. Jego nauczanie jest z jednej strony personalne: *Słyszeliście, że powiedziano starym... a oto ja wam powiadam...*⁸. Z drugiej strony Jezus podkreśla wyraźnie, że przemawia jako ktoś, kto

Ale i ten tekst pośrednio mówi nam o władzy Chrystusa. Tak jak setnik ma władzę rozkazywania swoim żołnierzom, tak Chrystus może uzdrowić sługę setnika „na odległość”.

⁶ Pomijamy w tym artykule sens pojęcia *exuzia* jako władzy do odpuszczania grzechów w perykopie Mt 9, 1—8 i par.

⁷ Niektóre kodeksy dodają „i faryzeusze” na końcu wiersza.

⁸ Dla porównania przytoczmy wypowiedź Rabbi Yohanan ben Zakkay (+80), który mówi, że nigdy nie wygłosił zdania, którego nie usłyszałby od swojego Mistrza; Sukka 2, 28a — J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Roma 1955, n. 981.

jest posłany nie po to aby znieść Prawa lub Proroków, lecz aby je wypełnić (Mt 5, 17; por. 6, 14n.).

b) co do przedmiotu: przedmiotem nauczania uczonych w Piśmie była Tora; przedmiotem nauczania Chrystusa jest również Tora, lecz ta „dopełniona”, udoskonalona (5, 17. 18. 21nn). Ta udoskonalona Tora daje prymat czynkom (7, 21—24): *Nie każdy, który mówi Panie, Panie wejdź do Królestwa niebieskiego. Ale ten kto wypełnia wolę Ojca mego, który jest w niebie, ten wejdzie do Królestwa Niebieskiego* (7, 21), ale ostrzega również przed faryzajzmem: *Strzeżcie się, abyście sprawiedliwości waszej nie wykonywali przed ludźmi, aby was widzieli: inaczej nagrody mieć nie będziecie u Ojca waszego, który jest w niebie* (6, 1).

W Pięcioksięgu nie znajdujemy samego wyrażenia *exuzia* na określenie autorytetu Mojżesza przemawiającego. Wydaje się, że jego powaga, z jaką przemawiał do narodu wybranego, była dla tych ludzi czymś tak oczywistym, że zbędnym byłoby jej podkreślanie. Autor księgi Eklezjastyka w rozdz. 45 rozważa historię Mojżesza i Aarona i tak mówi w w. 17, odnoszącym się do Aarona: *Dał mu (Pan Bóg) przez swe polecenie władzę (exuzia) nad testamentem przykazań, aby nauczał Jakuba świadectw i oświecał Izraela w Jego Prawie*.

Również w Midraszu Tanchuma 6, 2 znajduje się wyrażenie na określenie autorytetu Mojżesza do nauczania Prawa⁹.

Można więc śmiało przypuszczać, że Mateusz, piszący swoją ewangelię dla żydów, wykorzystał ten obraz Mojżesza przemawiającego z autorytetem dla swojej koncepcji władzy nauczycielskiej Chrystusa.

II

Drugi tekst, który rzuca nam światło na nasze zagadnienie, znajduje się w tzw. misji dwunastu apostołów, w rozdz. 10 Ewangelii św. Mateusza: *I wezwawszy dwunastu uczniów swoich, dał im moc (exuzia) nad duchami nieczystymi, aby ich wypędzali i uzdrawiali wszelką chorobę i wszelką niemoc* (10, 1).

W kontekście bezpośrednim tego wiersza *exuzia* odnosi się tu tylko do wypędzania złych duchów i leczenia chorych. Jednakże w kontekście całej mowy misyjnej, jest to również władza do nauczania. W wierszu siódmym czytamy bowiem: *A idąc przepowiadajcie (keryssete), mówiąc, że przybliżyło się Królestwo Niebieskie*. To co Marek podaje w stylu kronikarskim: *Oni tedy wyszedłszy nawoływali do czynienia pokuty* (6, 12), Mateusz ujmując w formę nakazu misyjnego, który powtarza jeszcze w wierszu 10, 27: *Co wam mówię w ciemności, opowiadajcie (eipate) na świetle, i co usłyszycie na*

⁹ por. A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart⁶ 1963, s. 264n.

ucho, głoście (kerydzate) na dachach. Daje więc Chrystus swoim apostołom władzę do nauczania, władzę, mocą której sam nauczał i na potwierdzenie której sam czynił cuda. Teraz oni mają czynić podobnie.

Na taką interpretację pojęcia *exuzia* w tym kontekście wskazuje również wczesna tradycja kościelna. W liście Barnaby z pierwszej połowy II w. czytamy o Jezusie, który dał władzę (*exuzian*) nad ewangelią Dwunastu na świadectwo dla dwunastu pokoleń Izraela (8, 3).

Chrystus — Nauczyciel, przemawiający z mocą specjalną, której nie można porównywać z powagą uczonych w Piśmie, udziela więc tej mocy swoim apostołom w momencie posyłania ich na misję.

Przedmiotem nauk głoszonych przez Dwunastu ma być przybliżanie się Królestwa Niebieskiego, a więc ten sam temat, który głosił św. Jan Chrzciciel (Mk 3, 2) i sam Chrystus (Mt 4, 17). Temat ten ma miejsce uprzywilejowane na kartach ewangelii św. Mateusza, bo występuje aż 51 razy¹⁰. Cała pierwsza ewangelia jest skomponowana jako dramat, którego akcja toczy się wokół przyjścia Królestwa niebieskiego¹¹.

Misja Dwunastu jest ograniczona do narodu izraelskiego: *Tych Dwunastu wysłał Jezus rozkazując im i mówiąc: Na drogę pogan nie zachodźcie i do miast samarytańskich nie wstępujcie. Ale raczej idźcie do owiec, które poginęły z domu Izraela* (Mt 10, 5—6). Oczywiście nie można z tego wiersza wyciągać dowodu przeciwko uniwersalizmowi w pierwszej ewangelii. Musimy sobie uświadomić, że autor tej ewangelii pisał dla żydów, którzy dobrze znali prorocтва mesjańskie z Izajasza, mówiące o tym, że Mesjasz będzie przede wszystkim Mesjaszem narodu wybranego, ale także i Mesjaszem wszystkich narodów (por. Iz 2, 2nn; 49, 6n). Mateusz daje liczne dowody uniwersalizmu w swojej ewangelii (np. 2, 1—12; 5, 14; 13, 18), nawet w samej mowie misyjnej, skierowanej do Dwunastu: *Z mego powodu przed rządców i królów wodzeni będziecie na świadectwo im i poganom* (10, 18).

III

Niejako ukoronowaniem tej idei uniwersalizmu w pierwszej ewangelii jest rozkaz Chrystusa Zmartwychwstałego, zanotowany w ostatniej perykopie: *Idąc więc nauczajcie wszystkie narody...* (28, 19). U podstaw tego nakazu leży „wszelka władza” — *pasa exuzia*

¹⁰ Por. 14 razy u Marka i 34 razy u Łukasza.

¹¹ Por. P. Benoit, *Introduction aux évangiles synoptiques*, Bible de Jérusalem, Paris 1961, s. 1287; L. Algisi, *Il Vangelo di S. Matteo*, *Introduzione alla Bibbia*, a cura del P. L. Moraldi, P. St. Lyonnet, t. IV, *I Vangeli*, Torino 1962, s. 205.

Chrystusa Zmartwychwstałego: *Dana mi jest wszelka władza na niebie i na ziemi* (28, 18b).

Wiersz ten nie ma również paralelnych u innych synoptyków. Wiele już napisano na temat tego wiersza i całej perykopy końcowej pierwszej ewangelii. Do dzisiaj toczy się dyskusja wśród egzegetów co do autentyczności tej perykopy, a zwłaszcza formuły trynitarnej chrztu: czy wyszła ona spod pióra autora pierwszej ewangelii, czy też jest śladem późniejszej katechezy.

Przeciwko autentyczności tej formuły chrztu przemawia fakt, że nie jest ona wzmiankowana w żadnym innym miejscu Nowego Testamentu. Ponadto Dzieje Apostolskie i św. Paweł mówią dość często o chrzcie w „imię Jezusa Chrystusa” albo „w imię Pana Jezusa” (por. Dz Ap 2, 38; 8, 12. 16; 10, 48; 19, 5; 1 K 1, 13; 6, 11; Gal 3, 27; Rz 6, 3; zob. także Ef 4, 5).

Za autentycznością tej formuły jest świadectwo wszystkich ważniejszych kodeksów tak majuskułów jak i minuskułów. Znajduje się ona także w Didache 7, 1. 3 (obok formuły krótszej „w imię Pana” 9, 5). Euzebiusz opuszcza często formułę dłuższą, tzn. trynitarą, w miejscach gdzie nie zajmuje się bezpośrednio nakazem chrztu i zastępuje ją formułą „w imię moje”. Cytuje natomiast formułę trynitarą tam, gdzie mówi wyraźnie o nakazie chrztu¹².

Nas jednak obchodzi tutaj przede wszystkim to wyrażenie *paza exuzia*. Otóż wydaje się, że centrum tej perykopy stanowi nakaz misyjny: *Idąc więc nauczajcie wszystkie narody...* (w. 19). Wstępem do tego nakazu jest wiersz mówiący o „wszelkiej władzy”, a zakończeniem obietnica asystencji: *A oto ja jestem z wami po wszystkie dni, aż do skończenia świata* (w. 20b)¹³.

Tak część główna, jak i zakończenie są ściśle związane w tekście greckim ze wstępem mówiącym o „wszelkiej władzy” za pomocą spójników *un* = więc i *kai idu* = a to i niejako z niego wypływają. Szczegółowa analiza wszystkich czasowników, zawartych w tej perykopie, wskazuje na ich charakter misyjny:

- poreuthentes* — „idąc”
- matheteuzate* — „nauczajcie”
- baptidzontes* — „chrząc”
- didaskontes* — „ucząc”
- terein* — „zachowywać”
- enteilamen* — „przykazałem”.

Na szczególną uwagę zasługuje czasownik w trybie rozkazującym *matheteuzate* ze względu na swoje znaczenie i ze względu na to, że wszystkie następnne czasowniki są temu podporządkowane. W języku

¹² Por.: F. H. Chase, *The Lord's Command to Baptise*, JTS 6 (1904—5) 481—521; G. Ongaro, *L'autenticità e integrità del coma trinitario in Mt 28, 19, Bib 19* (1938) 267—279.

¹³ Por.: W. Trilling, *dz. cyt.*, s. 45—49.

polskim tłumaczy ten czasownik przez „nauczajcie”. Tekst grecki mówi nam coś więcej: „czyńcie” lub raczej „zyskujcie sobie uczniów” — „*facite discipulos*”, „*faites des disciples*”, jak to tłumaczy O. Benoit w Biblii Jerozolimskiej. Czasownik ten jest bardzo rzadki w Piśmie św., bo występuje zaledwie dwa razy u Mateusza: 13, 52 i 27, 57 oraz w Dz 14, 21, gdzie jest mowa o „pozyskaniu wielu uczniów przez Pawła i Barnabę w Derbe.

Na podstawie analizy wierszy, w których czasownik ten jest użyty w pierwszej ewangelii, możemy dojść do ustalenia pojęcia „ucznia” u Mateusza. A więc uczeń to ten, który jest „pouczony, biegły (*matheteutheis*) w nauce o Królestwie Niebieskim (Mt 13, 52), który oczekuje tego Królestwa (Mt 27, 57)¹⁴.

W. Trilling¹⁵ daje jeszcze inne określenie pojęcia „ucznia” w pierwszej ewangelii na podstawie porównania perykopy o matce i braciach Jezusa w redakcji Mateusza (12, 46—50) i Marka (3, 31—35). Tam, gdzie Marek mówi o tym, że Jezus, spojrzawszy na tłumy ludzi, które były wokół niego rzekł: *Oto matka moja i bracia moi* (3, 34), Mateusz notuje: *I wyciągnąwszy rękę ku uczniom swoim, powiedział: Oto matka moja i bracia moi* (12, 48). Nie trudno zauważyć, że Mateusz wstawia na miejsce tłumów ludzi uczniów Chrystusa. Uczeń w jego pojęciu to ten, który żyje w ścisłym związku z Chrystusem przez to, że wypełnia „wolę Ojca, który jest w niebie” (Mt 12, 50).

Apostołowie otrzymują więc nakaz od swojego Mistrza — Nauczyciela doprowadzenia ludzi ze wszystkich narodów do ścisłego kontaktu, do zjednoczenia z Chrystusem. To zjednoczenie ma nastąpić poprzez chrzest i nauczanie zachowywania tego wszystkiego, co Chrystus przykazał podczas swojego ziemskiego życia. Tutaj znowu Jezus jako nowy Mojżesz domaga się zachowania przykazań (por. Mt 15, 4; 19, 7, 17).

Misja apostołów ma być przedłużeniem misji Chrystusa — tak jak On nauczał jako „władzę mający”, tak mają to teraz czynić oni. W tym celu jest im zapewniona asystencja samego Chrystusa: *A oto ja jestem z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata* (Mt 28, 20b).

IV

Nie trudno jest określić pochodzenie władzy nauczycielskiej Chrystusa Pana. Tu znowu Mateusz daje nam ku temu wyraźne wska-

¹⁴ Wyrażenie to odnosi się do Józefa z Arymatei i jest wzięte z ewangelii mówi, że Józef stał się także uczniem Jezusa. Widocznie oba te wyrażenia były dla niego równoznaczne.

¹⁵ *Das wahre Israel*, dz. cyt., s. 29s.

¹⁶ Św. Paweł sprecyzuje to wyraźniej, mówiąc, że Bóg przez zmartwychwstanie uczynił Chrystusa „Panem” — por. Dz 2, 32—36; 5, 21; 10, 42; 13, 33; Rz 14, 9; Flp 2, 9—11 itd.

zówki. Wyrażenie *dana mi jest wszelka władza na niebie i na ziemi* wyraźnie wskazuje na boski charakter tej władzy. Przypomina nam ono zresztą inny wiersz z Mt 11, 27: *Wszystko dane mi jest od Ojca mego*.

Mateusz nie mówi nam kiedy Chrystus otrzymał władzę do nauczania od swojego Ojca¹⁶.

Należy zauważyć związek pomiędzy władzą nauczycielską — w pojęciu Mateusza a czasownikiem *didonai*: 10, 1; 21, 23 i 28, 18. Związek ten wskazuje wyraźnie na boski charakter władzy nauczycielskiej Chrystusa.

Potwierdzeniem tego rozumowania jest perykopa, która w sposób specjalny omawia pochodzenie tej władzy Chrystusa, a mianowicie: po wypędzeniu przekupniów ze świątyni, nazajutrz przedniejsi kapłani, uczeni w Piśmie i starsi zapytują Jezusa: *Jaką mocą to czynisz i kto dał ci taką władzę (exuzian)* abyś to uczynił (Mt 21, 23; Mk 11, 28; Łk 20, 2). Jest jednak ciekawe, że według Marka pytający zbliżają się z tym zapytaniem do Jezusa przechadzającego się po świątyni, natomiast według Mateusza pytanie to jest skierowane do Jezusa nauczającego.

Podczas gdy u Marka pytanie to można odnosić do oczyszczenia świątyni z przekupniów, do tryumfalnego wjazdu Chrystusa, do Jego nauczania a nawet do całej Jego działalności publicznej (i tak faktycznie egzegeci je odnoszą), u Mateusza chodzi raczej, jak wynika to z bezpośredniego kontekstu, o nauczanie.

Odpowiedź Jezusa, choć nie jest bezpośrednia, jest prosta i zrozumiała. Tak jak chrzest Janowy pochodził z nieba, tak też i jego władza nauczycielska — *exuzia* jest boskiego pochodzenia.

Reasumując, możemy stwierdzić, że autor pierwszej ewangelii ma specjalne pojęcie władzy nauczycielskiej Chrystusa. Wszyscy prawie mówią o tej władzy w ewangelii: sam Chrystus (Mt 28, 18; 21, 24. 27), ewangelista (10, 1), rzesze ludu (7,29) i przeciwnicy Jezusa (21, 23).

Mocą tej władzy Jezus przemawia do rzesz (7, 28n) i posyła swoich uczniów aby kontynuowali Jego misję tak względem narodu wybranego (10, 1. 7) jak i wszystkich narodów (28, 18n). Mateusz wskazuje wyraźnie na boski charakter tej władzy (28, 18; 21, 23—27) i chyba dlatego unika przypisywania pojęcia *exuzia* szatanowi.

Ks. Jan Związek, Częstochowa

ARGUMENTACJA BIBLIJNA W KAZANIACH NIEDZIELNYCH MIKOŁAJA Z WILKOWIECKA

Jedną z charakterystycznych cech okresu Odrodzenia w zakresie literatury było zainteresowanie się literaturą świata antycznego. Wraz z pogardą dla łaciny, ukształtowanej w okresie średniowiecznym i równoczesnym uformowaniem się łaciny humanistycznej, opartej ściśle na wzorach klasyków rzymskich,¹ nastąpił wielki odwrót od tego, co było średniowieczne, a zwrócono się do świata starożytnego. Taki sposób oceniania wartości literackiej i naukowej dzieła pisanego był charakterystyczny nie tylko dla pisarzy świeckich, ale również i dla pisarzy duchownych. Mniejszą wartość dla teologa z czasów Odrodzenia przedstawiały spekulatywne traktaty z czasów średniowiecza, niż dzieła pisarzy kościelnych, pochodzących z okresu starożytności chrześcijańskiej.² Nie obojętnie również zachowali się wobec literatury religijnej, a nawet i niereligijnej z okresu antycznego i kaznodzieje katolicycy w czasach Odrodzenia.³ Grutownemu studium dzieł Ojców Kościoła oddawali się w omawianym czasie wszyscy pisarze Kościoła katolickiego, a w ich liczbie kaznodzieje, wydający swoje kazania jako dzieła drukowane.⁴ O ile takie stwierdzenie było słusznym w odniesieniu do dzieł Ojców Kościoła, to tym bardziej mogło ono być zastosowane w odniesieniu do Pisma św., jako zasadniczego źródła nauki chrześcijańskiej. Znaczenie znajomości zagadnień biblijnych jeszcze bardziej wzrosło z chwilą pojawienia się na arenie Kościoła katolickiego nowych wyznań religijnych, operujących swoje poglądy również na Piśmie św.

Już pierwsi humaniści podkreślali ważną rolę Pisma św. w życiu nawet przeciętnego chrześcijanina. W tym celu, aby przeciętny chrześcijanin XVI wieku mógł zrozumieć Pismo św., musiał mieć możliwość słuchania go czy też czytania w zrozumiałym dla siebie języku. Takie przekłady Pisma św. na języki narodowe i udostępnianie ich wszystkim ludziom zalecali humaniści, ponieważ tylko w ten sposób, jak sądzili, można było poznać prawdziwość religii katolickiej. Erazm z Rotterdamu, badacz Pisma św. w początkach rodzą-

¹ J. Krzyżanowski, *W wieku Reja i Stańczyka*, Warszawa 1958, s. 133.

² Konrad Górski, *Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynitarskiej w XVI w.*, Kraków 1949, s. 11.

³ I. Hołowiński, *Homiletyka*, Kraków 1859, s. 370—371.

⁴ Pomijam w tym miejscu zagadnienie, czy kaznodzieja spisywał kazania w tej samej treści i formie, w jakiej je wygłaszał na ambonie. Na ten temat piszą m. in. S. Słomiński, Ks. Stanisław Sokołowski, *Studium do dziejów kaznodziejstwa XVI w.*, w: *Przegląd Powszechny*, XXXV (1892), s. 378; Podobnie i Skarga swoje dzieło *O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem* oparł na swoich kazaniach na ten sam temat uprzednio wygłoszonych w Wilnie.

cego się humanizmu pisał na temat rozszerzania znajomości Pisma św.: „Być może, że jest rzeczą korzystną trzymać w ukryciu tajemne zamysły władców, Chrystus jednak pragnął jak najbardziej, aby jego tajemnice stały się powszechnie znane... Niech tedy słowa Pisma brzmią w piosence rolnika przy pługu, niech je tkacz nuci przy swoim warsztacie, niech ulgę niosą w nudnym marszu wędrowcowi. Niechże Pismo będzie zawsze tematem rozmów wszystkich chrześcijan. Tacy bowiem jesteśmy sami, jakie są nasze codzienne pogawędki.”⁵ Bardzo doniosłą rolę w rozpowszechnianiu znajomości Pisma św., jak i wszystkich zasad wiary katolickiej spełniali kaznodzieje. W omawianym czasie, a nawet jeszcze przez następne stulecia kazania będą odgrywały bardzo ważną rolę informacyjną względem ogółu społeczeństwa.⁶ To zadanie tym lepiej spełniały kazania w XVI w., ponieważ w ogromnej większości wypadków były one głoszone w języku zrozumiałym dla wszystkich słuchaczy, a więc w języku narodowym.⁷

Konieczność głoszenia słowa Bożego w oparciu o teksty biblijne podkreślał dobitnie sobór Trydencki. Na V sesji soborowej 27 czerwca 1546 r. zaakcentowano wyraźnie konieczność poznawania nauki Chrystusa, zawartej w Piśmie św., przez wszystkich chrześcijan oraz obowiązek głoszenia jej przez duchownych katolickich⁸. Również i polskie synody kościelne podkreślały spoczywający na duchownych obowiązek głoszenia nauki Kościoła katolickiego w oparciu o Pismo św. Nawet wypowiedzi uczonych teologów mieli kaznodzieje potwierdzać powagą Pisma św. Teksty biblijne miały być czerpane z przekładów Pisma św. zatwierdzonych przez władzę kościelną. Nie oznaczało to wszakże, iż zakazane było głoszenie innych kazań.⁹

Polskim kaznodziejom zalecały synody kościelne szczególnie zbio-

⁵ Erazm z Rotterdamu, *Parakleza, to jest zachęta do uprawiania filozofii chrześcijańskiej*, W: *Trzy rozprawy*, tł. J. Domański, Warszawa 1960, s. 47—48.

⁶ B. Groethuysen, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*, Halle 1927—1930, t. I, s. 13—14.

⁷ A. Brückner, *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej*, s. 42; K. Mecherzyński, *Historia wymowy w Polsce*, Kraków 1856, s. 276; K. Morawski, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego*, Kraków 1900, s. 287.

⁸ Quia vero Christianae reipublicae non minus necessaria est praedicatio evangelii, quam lectio et hoc est praecipuum episcoporum munus: statuit et decrevit eadem Sancta Synodus, omnes episcopos, archiepiscopos, primates et omnes alios ecclesiarum praelatos, teneri per seipso, si legitime impediti non fuerint, ad praedicandum sanctum Jesu Christi Evangelium. — Por. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio cuius Joannes Dominicus Mansi et post eius mortem Florentinus et Valentinus editores*, Paris 1902, col. 30.

⁹ J. Sawicki, *Concilia Poloniae*, t. II, s. 49—50; — *Acta et constitutiones synodi provincialis Gnesnensis provinciae a. D. 1577 die 19 mensis maii habitae et celebratae*, B.m., 1587, s. 35.

ry kazań podawane w formie postylli.¹⁰ Postylla stała się najbardziej charakterystyczną formą głoszenia słowa Bożego w początkach zło- tego wieku wymowy kościelnej w Polsce. Jednak szeroki rozwój postylli nie rozpoczął się w Polsce, ale poza jej granicami i to znacznie wcześniej niż to miało miejsce w kaznodziejstwie polskim. Na zachodzie Europy kazania w formie postylli stały się zjawiskiem bardzo powszechnym. W samych tylko Niemczech w latach 1470—1520 wydano drukiem ponad 100 zbiorów kazań napisanych w postyllicznej formie. Przyczyną tego szybkiego rozwoju kazań w formie postylli była ich prosta metoda podawania treści religijnej, rozumiała dla wszystkich wiernych oraz możliwość szybkiego rozpowszechniania takich zbiorów kazań dzięki zastosowaniu druku. Wzorem dobrej postylli były kazania Haymona i Mikołaja z Lyry.¹¹ Szeroko rozpowszechniona była również postylla i we Francji, gdzie postylle Guillelmosa Pepinusa Parisiensis O.P. były wydawane przed 1500 rokiem 75 razy.¹²

Czym była postylla tak rozwinięta w kaznodziejstwie katolickim, a także i w innowierczym w połowie XVI wieku w Polsce? Był to przede wszystkim wykład w prostej formie przeczytanego tekstu Ewangelii (post illa verba). Tak więc po przeczytaniu „owych słów” Ewangelii kaznodzieja wyjaśniał ich znaczenie swoim słuchaczom lub też późniejszym czytelnikom. Charakterystyczną cechą postylli było wyjaśnianie perykopy ewangelicznej słowo po słowie (de verbo ad verbum). Na ogół postylle ograniczały się do perykop ewangelicznych, przypadających na niedziele i święta.¹³ Zbiory kazań w formie postylli, dlatego że były łatwe dla zrozumienia bez szczegółowego wnikania w trudne i zawiłe dociekania filozoficzne i teologiczne, mogły być zrozumiałe dla przeciętnego wyznawcy katolickiego i stąd wywodziła się ta wielka ich popularność za granicą, a także i w Polsce. Postylle oprócz tego były największym zbiorem wypowiedzi biblijnych.

Znaczenie postyllicznej formy kazań wzrosło z chwilą pojawienia się reformacji luterejskiej. Zmienił się wówczas nieco i cel postylli. Miała ona już nie tylko wyjaśniać wiernym teksty biblijne, ale stała się ona także miejscem prowadzenia polemik teologicznych między różnymi wyznaniem. Zresztą polscy kaznodzieje w okresie Odrodzenia nie trzymali się zbyt kurczowo tekstu omawianej perykopy ewangelicznej, ale ich kazania stanowiły zbiór myśli, które dość luźnie związane były z Ewangelią przypadającą na omawianą niedzielę czy święto. W omawianym okresie różnica pomiędzy postyllą, homi-

¹⁰ J. Sawicki, *op. cit.*, t. IV, s. 28; t. IX, s. 140; t. X, s. 616; *Acta et constitutiones synodi prov. Gnesnensis*, s. 36.

¹¹ F. Falk, *Die deutschen Postyllienliteratur des XVI Jh. Wiss. Beilagezur*, W: Germania, VIII, s. 57—61.

¹² A. Brückner, *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej* s. 14.

¹³ A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań 1958, s. 521.

lią biblijną i kazaniem (sermo) coraz bardziej uległa zatarciu, a kaznodzieja swoją naukę opierał na Piśmie św. i w formie przystępnej podawał je swoim słuchaczom.¹⁴ Tak pojętej postyllicznej formy podawania nauki Chrystusa swoim wiernym używali zarówno katolicycy mówcy kościelni w Polsce, jak i innowiercy. Różnica leżała jedynie w tym, że, o ile katolicycy mówcy kościelni swoje komentarze do Ewangelii układali według ich kolejności przypadania na niedziele i święta w ciągu roku kościelnego, o tyle kaznodzieje helweccy komentowali Pismo św. jako całość, bez względu na kolejność występujących perykop ewangelicznych w ciągu roku liturgicznego. Z terenu Polski wyłom w tym kalwińskim sposobie komentowania Ewangelii stanowiła „Postylla domowa” Mikołaja Reja, który za podstawę swych komentarzy wziął perykopy ewangeliczne w tej kolejności, w jakiej występowały w roku liturgicznym. Ministrowie kalwińscy twierdzili, że jakiegokolwiek dzielenie Pisma św. było li-tylko swobodną kombinacją.¹⁵

Jedynie Bracia Czescy nie pisali postyll. Twierdzili oni, że w ten sposób wielu duchownych, zwłaszcza młodszych, opuściłoby się w gorliwości, a wierni czytaliby postylle w domu i nie uczęszczaliby na wspólne nabożeństwa do świątyni.¹⁶ W każdym razie postylla w XVI wieku była bardzo rozpowszechniona, nie tylko wśród duchownych katolickich i innowierczych, ale również i wśród pozostałych warstw społeczeństwa polskiego. Nawet władze kościelne zalecały piszącym postylle, dla łatwiejszego ich zrozumienia, aby nie poruszali zawiłych kwestii teologicznych, aby w ten sposób postylla była bardziej przystępna dla ogółu wiernych.¹⁷

Te nieco przydługie wywody na tym miejscu na temat głoszenia kazań w formie postylli przez mówców kościelnych były konieczne z tego względu, aby wykazać jak bardzo z Pismem św. była związana ta forma przepowiadania słowa Bożego. Również cytowane wypowiedzi soboru trydenckiego jak i polskich synodów kościelnych o konieczności zaznajamiania ogółu wiernych z treścią Pisma św. miały podkreślić wielkie zainteresowanie się tym podstawowym źródłem nauk Kościoła katolickiego. Było to tym konieczniejsze, że omawiane kazania Mikołaja z Wilkowiecka posiadają właśnie zasadnicze cechy, wskazujące na ich postylliczny charakter.

Wprawdzie zajmujący się postyllografią polską w XVI i XVII wieku Kazimierz Kolbuszewski nie wymienił „Flores sermo-

¹⁴ A. Jougán, *Homilie polskie od czasów najdawniejszych aż po dobe obecną*, Lwów 1902, s. 14.

¹⁵ J. Doumerque, *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps*, Lausanne 1906, t. IV, s. 57.

¹⁶ J. Łukaszevič, *Dzieje kościołów wyznania helweckiego w dawnej Małej Polsce*, Poznań 1853, s. 76—77 i 128.

¹⁷ K. Kolbuszewski, *Postyllografia polska XVI i XVII w.*, Kraków 1921, s. 25.

num" Mikołaja z Wilkowiecka wśród postyll omawianego okresu, ale to jeszcze nie przekreśliło postyllicznego charakteru tego zbioru kazań. Sam zresztą Kolbuszewski, jak to zaznaczył we wstępie do swej pracy, chciał uwzględnić tylko te zbiory, które w tytule wyraźnie nosiły nazwę postyll, a pomiął cały szereg dzieł homiletycznych, spokrewnionych treścią i formą z postyllą, formalnie jednak do tej grupy nie należących.¹⁸

A jednak zasadnicze cechy decydujące o postyllograficznym charakterze dzieła kaznodziejskiego, wspomniane przez Kolbuszewskiego, posiadały kazania niedzielne Mikołaja z Wilkowiecka. Tą istotną cechą — to wyjaśnianie słowa po słowie przypadającej na dane święto czy niedzielę perykopy ewangelicznej.¹⁹ I tę właśnie cechę posiadał zbiór kazań „Flores sermonum” przeora OO. Paulinów w Częstochowie. Przypadające na pięć niedziel po Trójcy św. perykopy ewangeliczne wyjaśniał Mikołaj z Wilkowiecka, jak to sam zaznaczył w przedmowie do czytelnika *de verbo ad verbum*.²⁰ Napisanie Mikołajowi z Wilkowiecka kazań w takiej formie ułatwiał fakt, że wśród ksiąg jakie posiadał dla własnego użytku kaznodziejskiego, znajdowały się właśnie najbardziej rozchwytywane w XVI w. postylle takich znanych mówców kościelnych jak Mikołaja z Lyry, Haymona, Franciszka Poligranusa, Jana Ferusa i innych.²¹ A ślady korzystania z postyll ówczesnych są bardzo wyraźne w kazaniach niedzielnych Mikołaja z Wilkowiecka. Szczególnie w ostatnim kazaniu na V niedzielę po Trójcy św. Mikołaj tak był zależny od dzieł obcych, że całe urywki przepisywał z postylli Jana Ferusa, kaznodziei metropolitalnego w Moguncji.²² Na podkreślenie zasługuje także fakt, że Mikołaj z Wilkowiecka wymienione dzieła kaznodziejskie w katalogu pisarzy, na podstawie których powstały *Flores sermonum*, a przynajmniej ich większość, sam sprowadzał z zagranicznych księgarń do bibliotek swego zakonu.

Nasuwa się nadto pytanie czy Mikołaj z Wilkowiecka posiadał na tyle wiedzy biblijnej, aby mógł tak obszernie z niej korzystać, jak to czynił ogół pisarzy, którzy swoje kazania głosili i pisali w formie obfitującej w cytaty biblijne postylli. Na podstawie zachowanych utworów Mikołaja z Wilkowiecka do naszych czasów widać ogromną erudycję biblijną. Swoje wiadomości biblijne zawdzięczał

¹⁸ *Ibidem*, s. 2.

¹⁹ *Ibidem*, s. 104.

²⁰ Mikołaj z Wilkowiecka, *Flores sermonum in festa dominicalia*, Cracoviae 1579, *Przedmowa*.

²¹ Zbiór autorów i dzieł, z których korzystał Mikołaj z Wilkowiecka przy pisaniu kazań niedzielnych, podany został w pracy: J. Związek, *Mikołaj z Wilkowiecka i jego działalność kaznodziejsko-literacka*, W: *Studia historyczne*, Lublin 1968, t. I, 97—99.

²² Takie same teksty są w *Flores sermonum* Mikołaja z Wilkowiecka i w *Postillae sive conciones in epistolas et evangelia totius anni*, Moguntiae 1561.

on najprawdopodobniej studiom, które odbył na Uniwersytecie Krakowskim²³ oraz długoletniemu sprawowaniu urzędu kaznodziejskiego w klasztorach paulińskich w Krakowie i w Częstochowie. Urząd zaś kaznodziejski w Krakowie, a również i w Częstochowie, jako miejscu pielgrzymkowym, powierzano wykształconym zakonnikom.²⁴ Fakt znajomości całej nauki katolickiej przez Mikołaja z Wilkowiecka podkreślił wizytujący w 1577 r. klasztor paulinów na Jasnej Górze biskup Stanisław Karnkowski. Nakazał on bowiem ustanowić obok wykładów Pisma św. i teologii także wykształconego zakonnika kaznodzieję.²⁵ Następny wizytator klasztoru ks. Stanisław Reszka, stwierdził, że kaznodzieją tym został Mikołaj z Wilkowiecka.²⁶ Dowody wielkiej znajomości Pisma św. dał Mikołaj przede wszystkim wśród drukowanych jego dzieł szczególnie w *Flores sermonum in festa dominicalia*.

Autorytet Pisma św. Mikołaj z Wilkowiecka stawiał ponad wagę wszelkich praw pochodzących z ustawodawstwa panujących. Z racji omawiania warunków, w jakich znajdował się bogacz ewangeliczny po śmierci, chcący przestrzec swych krewnych przed taką samą dolą, jaka jego spotkała za nadużywanie i niewłaściwe szafowanie dobrami materialnymi na ziemi, autor *Flores sermonum* podkreślił większą moc przekonywującą Pisma św., aniżeli przestroga człowieka, który doświadczył już Bożej sprawiedliwości. Przede wszystkim zaś Pismo św. było zbiorem tych wszystkich przepisów, które były potrzebne człowiekowi do osiągnięcia zbawienia. Każdy chrześcijanin powinien być mieć tak silną wiarę w Pismo św., że chociażby i anioł z nieba powiedział mu coś przeciwnego Pismu św., to nie powinien mu wierzyć, ale trwać przy poglądach zawartych w Piśmie św., bowiem ich autorem był sam Chrystus. Ten, który głosił coś przeciwnego nauce zawartej w Piśmie św. powinien być wyłączony ze społeczności kościelnej. Oczywiście takim zaufaniem należało darzyć tylko te księgi Pisma św., które za prawdziwie święte uznał Kościół katolicki. Przyczyny, dla których należało bardziej wierzyć Pismu św., aniżeli komukolwiek z ludzi żywych czy też umarłych, a nawet spośród aniołów, jeśli by coś mówili przeciwnego Pismu św., były różne. Główną przyczyną tej bezwzględnej wierności Pismu św. było to, że wypowiedzi Pisma św. pochodziły od samego Boga, a takie wypowiedzi nie mogły podawać człowiekowi rzeczy nieprawdziwych. Wypowiedzi ludzkie podawały często rzeczy niezgodne z prawdą, natomiast Bóg nie mógł kłamać. Wreszcie trzecia przyczyna dla której należało bardziej wierzyć Pismu św. aniżeli

²³ *Album studiosorum Universitatis Cracoviensis* (1551—1606), ed. A. Chmiel, Cracoviae 1904, t. II, s. 290.

²⁴ H. Barycz, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce humanizmu*, Kraków 1935, s. 171.

²⁵ *Akta Jasnogórskie*, nr 2096, s. 20.

²⁶ *Akta Jasnogórskie*, nr 2407, s. 9.

nawet zmartwychwstałym ludziom było to, że gdyby zjawisko przestrzegania żywych ludzi przez zmarłych było częste, wówczas byłyby nadużycia ze strony szatana. Wtedy bowiem szatan przybierałby postać ludzką i wielu ludziom podawałby rzeczy fałszywe, a w ten sposób sprowadzałby ludzi na złą drogę.²⁷

Tak wysoko postawiony autorytet Pisma św. miał dla wiernych Kościoła katolickiego stanowić niezbitą argument o prawdziwości jego nauki. Nie tylko zresztą wierny chrześcijanin miał wierzyć w prawdziwość Pisma św., ale również miał uznać za najwłaściwsze te prawdy i taki sposób postępowania, który potwierdzenie znajdował w Piśmie św. W okresie zwalczających się prądów religijnych na tle teologicznym, a także społecznym potwierdzające omawiany kierunek wypowiedzi biblijne spełnić miały pierwszorzędną rolę.

Kaznodzieja XVI-wieczny zerwał ze średniowiecznym sposobem argumentacji przeprowadzanej w kazaniach opartej na dowodach sylogistycznych, przynajmniej w tym zakresie, w jakim je stosowali kaznodzieje minionego okresu. Na miejsce dawnej argumentacji rozumowej w omawianym okresie weszła argumentacja biblijna, a po niej argumentacja patrystyczna, zaczerpnięta z dzieł Ojców Kościoła i późniejszych teologów średniowiecznych, a na końcu dopiero podawane były dowody rozumowe. Nie była to jednak niezmienna kolejność przeprowadzania dowodów w kazaniach, ale w głównej mierze u Mikołaja z Wilkowiecka taka kolejność argumentacji została zachowana. Nie można jednakże twierdzić, że pisarze religijni w średniowieczu pomijali argumentację biblijną; nie pomijali jej, ale w szeregu zawyłych dociekań rozumowych nie wybijała się na pierwszy plan w takim stopniu, jak to miało miejsce w pierwszych latach ścierania się różnych wyznań w Polsce. Nadto charakterystyczną cechą dla średniowiecza był fakt, że w pismach teologicznych głównie korzystano z Nowego Testamentu, natomiast Starym Testamentem zajmowano się o tyle, o ile był zapowiedzią Nowego Testamentu. W okresie reformacji natomiast większą uwagę zwracano na Stary Testament.²⁸ Oficjalnym przekładem Pisma św., na którym mieli się opierać katolicy kaznodzieje była Wulgata, zatwierdzona i polecana przez sobór Trydencki. Zresztą na powagę Pisma św. powoływali się nie tylko teologowie katolicy, ale również i kaznodzieje innowierczy. „Widzieli oni — jak pisał Stanisław Sokołowski — wielki autorytet Pisma św. i dlatego na nim chcieli opierać swoją naukę”²⁹ Nawet Mikołaj Rej w *Postylli domowej* korzystał bardzo obficie z Pisma św., a zwłaszcza zadziwiająca była znajomość Starego Testa-

²⁷ Mikołaj z Wilkowiecka, *op. cit.*, s. 63.

²⁸ Karol Górski, *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce*, Lublin 1962, s. 34.

²⁹ S. Sokołowski, *Concio de vestu et fructu hereason*, Nissae Silesiorum 1578, s. A₄.

mentu przez Mikołaja z Nagłowic. Znajomość ta odnosiła się prawie do wszystkich ksiąg Starego Testamentu, zaś częstotliwość ich cytowania była różna. Najwięcej korzystał Mikołaj Rej z Pięcioksięgu Mojżesza, z Księgi Psalmów oraz z Księgi Proroka Izajasza. Liczba cytatów z tych ksiąg dochodziła nawet do 300.³⁰ Ta wielka znajomość Pisma św. była nawet przyczyną tego, że Mikołajowi Rejowi odmawiano autorstwa *Postylli domowej*.³¹

Podstawowym źródłem kazań niedzielnych Mikołaja z Wilkowiecka, jak to już wyżej zaznaczono, było Pismo św. Biblioteki paulińskiej w klasztorach w Krakowie i w Częstochowie, podobnie jak większość bibliotek parafialnych, klasztornych i prywatnych księży,³² posiadały Biblię, a nawet być może, że sam Mikołaj sprowadzał je z zagranicy wraz z innymi dziełami teologicznymi, w które zaopatrywał wyżej wymienione biblioteki paulińskie.³³ Liczba cytowanych w *Flores sermonum* ksiąg Starego Testamentu była duża. Tym bardziej na uwagę zasługuje fakt, że posiadamy obecnie zbiór kazań niedzielnych na cały rok kościelny. Mimo że zbiór ten zawiera tylko 6 kazań na 5 niedziel po Trójcy św., to i tak autor cytował wypowiedzi aż z 18 ksiąg Starego Testamentu i z 11 ksiąg Nowego Testamentu. Ze Starego Testamentu Mikołaj z Wilkowiecka cytował następujące księgi: Rodzaju, Wyjścia, Powtórzonego Prawa, Księgi Królewskie, Przysłów, Przypowieści, Pieśni nad pieśniami, Mądrości, Joba, Eklezjastyka, Daniela, Eklesjastesa, Izajasza, Ezechiela, Jeremiasza, Ozeasza, Joela i Zachariasza. Najwięcej cytatów zaczerpnął Mikołaj z Księgi Przysłów, a spośród proroków najczęściej wymienianym był prorok Izajasz. Natomiast z Nowego Testamentu przeor częstochowski zaczerpnął wyjątki z następujących ksiąg: z Ewangelii św. Mateusza, św. Łukasza i św. Jana oraz z listów św. Pawła do Rzymian, I do Koryntian, I do Tesaloniczan, Tymoteusza, Dziejów Apostolskich, a także z listów apostoelskich św. Jakuba i św. Jana, a nadto z Apokalipsy św. Jana Apostoła.

Już z tego zestawienia widać, że Stary Testament miał przewagę nad księgami Nowego Testamentu cytowanymi w omawianych kazaniach, co było charakterystyczną cechą dla omawianego okresu. Wyjątków z Pisma św. Mikołaj cytował bardzo dużo. Dla przykładu podaję tylko, że na I niedzielę po Trójcy św. obejmującym 67 podwójnych stron o wymiarze 12 cm na 6,8 cm Mikołaj użył aż 282 cytaty biblijne, w tym zaś ze Starego Testamentu 130 cytatów. A więc na każdej stronie przeciętnie biorąc, dawał Mikołaj dwa cytaty biblijne.

³⁰ Konrad Górski, *Biblia i sprawy biblijne w Postylli Reja*, W: Reformacja w Polsce, XII (1953—1955), (druk.) 1956, s. 119.

³¹ K. Kolbuszewski, *op. cit.*, s. 99.

³² H. E. Wyczawski, *Biblioteki parafialne w diecezji krakowskiej u schyłku XVI w.*, W: Polonia Sacra, VI (1953—1954), z. 2—4, s. 43.

³³ Jeszcze obecnie w bibliotece Jasnogórskiej w Częstochowie można spotkać wśród starych druków dzieła wydane w XVI w. w drukarniach

Było to oczywiście bardzo dużo, chociaż w tym czasie było to raczej stanowisko powszechnie zajmowane nie tylko przez pisarzy katolickich, ale i innowierczych.³⁴

Sposób przeprowadzania dowodów biblijnych w literaturze kaznodziejskiej był prosty. W większości wypadków w kazaniach niedzielnych Mikołaj z Wilkowiecka podawał jakieś twierdzenie czy prawdę religijną, wyjaśniał, jeśli zachodziła potrzeba, nieznanne wyrażenia, a potem bezpośrednio podawał dowody z Pisma św. Oczywiście nie były to jedyne argumenty skrypturystyczne, bowiem w wieku, kiedy cała literatura antyczna dodawała wartości utworowi, także i kaznodzieje przytaczali dowody z dzieł Ojców Kościoła, późniejszych pisarzy religijnych, a także pisarzy antycznych, wywodzących się ze świata pogańskiego. Te wszystkie jednak dowody zazwyczaj dawał Mikołaj dopiero po uprzednim podaniu dowodów religijnych. Przy wyjaśnianiu prawd wiary, dla łatwiejszego ich zrozumienia, jak i dla udowodnienia zgodności głoszonej nauki z prawdami objawionymi, przytaczał omawiany kaznodzieja po kilka, a nawet po kilkanaście argumentów biblijnych. Dla udowodnienia stwierdzenia, że ucztom towarzyszą zwykle liczne złe uczynki, przytoczył autor aż 41 dowodów z ksiąg Pisma św., chociaż w tym wypadku na pierwszym miejscu postawił argumenty z dzieł Grzegorza I papieża i św. Hieronima. W wymienionej liczbie cytatów biblijnych 10 pochodziło ze Starego Testamentu, a tylko 4 z ksiąg Nowego Testamentu.³⁵ Wszystkie jednakże zacytowane wypowiedzi Pisma św. świadczyły, że uczyły były przyczyną grzechu, ruiny majątkowej, chorób, a wreszcie i potępienia wiecznego. Podobnie i w innych wypadkach cytaty biblijne potwierdzały słuszność wypowiedzianych sądów przez kaznodzieję paulińskiego. W większości jednak wypadków liczba argumentów biblijnych nie była aż tak duża, ale mieściła się w granicach od 3 do 6 wypowiedzi biblijnych, z reguły występujących przed innymi dowodami. Ten fakt, że kaznodzieja w większości wypadków na pierwszym miejscu dawał dowody z Pisma św. i że przytaczał je w tak wielkiej ilości świadczy, że taki sposób argumentowania miał dla niego najważniejsze znaczenie. Inne dowody miały wykazać tylko zgodność interpretacji słów Pisma św. przeprowadzonej przez wybitnych teologów z tą, jaką podawał Mikołaj z Wilkowiecka.

Dowody biblijne służyły omawianemu autorowi kazań niedzielnych do udowodnienia różnego rodzaju zagadnień, aktualnych w ów-

zagranicznych zwłaszcza genewskich, sprowadzonych przez Mikołaja z Wilkowiecka z własnoręcznym jego podpisem „sum Nicolai Vilcogeczko”.

³⁴ Podobnie dużą ilość cytatów z Pisma św. można znaleźć w: S. Wiśniewski, *Rozmowa o szczerzej znajomości Boga Ojca, Syna Jego i Ducha świętego*, B.m. 1575; tegoż, *Okazanie sfalszowania i wyznanie prawdziwej nauki Pana Krysta*, B.m. 1572; H. P o w o d o w s k i, *Wędzidło na sprósne błędy nowych arianów*, B. m. 1582.

³⁵ Mikołaj z Wilkowiecka, *op. cit.*, s. 15.

czesnym społeczeństwie polskim. Zrozumiałą było rzeczą, że tekstami biblijnymi dokumentował Mikołaj z Wilkowiecka zagadnienia dogmatyczne, ponieważ tego rodzaju argumentami biblijnymi chciał wykazać bezpodstawność twierdzeń teologów innowierczych. Zgodnie było takie stanowisko autora „Flores sermonum” ze stanowiskiem ogółu pisarzy katolickich, którzy Pismo św. uważali za fundament obrony wiary katolickiej przeciw atakom ze strony przywódców nowych wyznań religijnych.³⁶ Tak samo i w sprawach moralnych oczywistą była konieczność przeprowadzania argumentacji biblijnej, bowiem na pozostawionych przykładach i normach Pisma św. każdy chrześcijanin winien był kształtować swoje postępowanie. Ale bardzo poważną rolę spełniała również argumentacja biblijna i w sprawach społecznych. A więc przy pomocy argumentów z Pisma św. dowodził autor konieczność nierówności społecznej, ponieważ Pan Jezus przemawiając nad jeziorem Genezaret przemawiał najpierw do wszystkich ludzi, a potem jeszcze do swoich najbliższych, zaznaczając w ten sposób, że nie wszyscy ludzie byli równi. Tutaj miało miejsce również porównanie społeczności kościelnej do organizmu ludzkiego, w którym różne członki spełniały różne funkcje.³⁷ Wobec faktu istnienia wielu wyznań religijnych w XVI wieku oraz faktu, że wszystkie te wyznania podawały się za jedynie prawdziwe, Mikołaj z Wilkowiecka na podstawie Pisma św. wykazywał swoim słuchaczom i czytelnikom, iż prawdziwym był tylko Kościół katolicki.³⁸

Wreszcie na podstawie Pisma św. usiłował Mikołaj rozwiązać problem doli ludzi biednych, uciskanych i wyzyskiwanych przez bogaczy. Otóż dobrzy poddani powinni wszystkie uciski znośić z radością i zachowywać się wtedy spokojnie, bowiem wszyscy, którzy chcieli żyć pobożnie z Chrystusem będą musieli znośić prześladowanie (Tym. 3). Natomiast na ludziach bogatych spoczywał obowiązek udzielania jałmużny ubogim, gdyż taką powinność nałożył na nich sam Bóg.³⁹ Wiek XVI w Polsce był okresem wielkiego dobrobytu, a zarazem okresem upadku uczucia obywatelskiego wśród szlachty i wielkiego upadku obyczajów. Karą Bożą za takie postępowanie Polaków według interpretacji kaznodziejów były m.in. najazdy Turków i Tatarów na wschodnie ziemie Rzeczypospolitej. Mikołaj z Wilkowiecka przyrównywał sytuację ówczesnej Polski do państwa babilońskiego za czasów Nabuchodonozora (Ezech. 29) i ostrzegał, że jeżeli Rzeczypospolita się nie poprawi, to Bóg użyje przeciw niej pogańskich Turków i Tatarów.⁴⁰

Kaznodzieja średniowieczny miał dwie możliwości podawania do-

³⁶ A. Glinka, *Hieronim Powodowski teolog-polemista*, W: *Nasza Przyszłość*, XIII (1961), s. 88.

³⁷ Mikołaj z Wilkowiecka, *op. cit.*, s. 290—291.

³⁸ *Ibidem*, s. 327.

³⁹ *Ibidem*, s. 52b i 53a.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 50b.

wodów biblijnych swoim słuchaczom. Mógł je przytaczać dosłownie w formie cytatów i umieszczać w tekście swych przemówień zaznaczając przy ich spisywaniu w tekście lub na marginesie druku miejsce w Piśmie św., z którego ów wyjątek pochodził. Ten sposób podawania argumentacji biblijnej miał miejsce przeważnie w dowodzeniu zagadnień dogmatycznych, natomiast przy omawianiu kwestii moralnych i społecznych mówca kościelny używał także sparafrazowanego tekstu biblijnego dla ukazania wiernym, jak chrześcijanin powinien się zachowywać w konkretnych sytuacjach życiowych wzorując się na przykładach osób biblijnych. Miały więc tutaj zastosowanie tzw. exempla, które tak ważną rolę odgrywały w kaznodziejstwie średniowiecznym, a i w późniejszych czasach kaznodzieje nimi się chętnie posługiwali.⁴¹ W *Flores sermonum* exempla biblijne pod względem ilościowym wyprzedzają ilość przykładów z życia świętych i dziejów historycznych oraz z życia przyrody. Spełniały one doniosłą rolę, gdyż dawały zwykłemu chrześcijaninowi praktyczny wzór, jak zachowywali się w takich sytuacjach życiowych, jakie jego spotykały, tej miary ludzie, o jakich wspominało Pismo św. Przykładem było zwłaszcza postępowanie proroków i królów izraelskich oraz apostołów i samego Chrystusa. Postępując zgodnie ze wskazaniami tych tak wybitnych jednostek, chrześcijanin mógł być pewnym zbawienia, a to było przecież najważniejszym celem życia chrześcijanina na ziemi.

Kaznodzieje średniowieczni, podobnie jak i ogół komentatorów ówczesnych, tłumaczyli słowa i fakty opisane w Piśmie św. w potrojnym znaczeniu, a więc historyczno-literalnym, alegorycznym i moralnym.⁴² Mikołaj z Wilkowiecka stosował te sposoby interpretacji tekstów biblijnych w kazaniach niedzielnych. Niewiele jednak faktów biblijnych ukazywał on na tle ówczesnych dziejów historycznych; a przykładem takiego interpretowania może być opis jeziora Genezaret oraz dziejów jego najbliższych okolic. Alegoryczny sposób interpretowania słów biblijnych dał autor *Flores sermonum* najwyraźniej w drugim kazaniu na V niedzielę po Trójcy św. Już sam tytuł kazania sugeruje taką interpretację. Perykopa ewangeliczna, przypadająca na V niedzielę po Trójcy św., mówiła o nauczaniu Pana Jezusa nad jeziorem Genezaret. Pierwsze kazanie tłumaczył autor w sensie historycznym, natomiast w drugim kazaniu stosował już alegorię.⁴³ W pierwszym kazaniu podał Mikołaj opis jeziora Geneza-

⁴¹ Jeszcze w połowie XVII stulecia ukazywały się zbiory przykładów np. J. Major, *Zwierciadło wielkie przykładów*, Kraków 1621 i G. Leopolda, *Zwierciadło pokutujących z przykładów św. Magdaleny uczynione*, Lwów 1618.

⁴² L. Łuszczki, *De sermonibus S. Joannis a Capistrano*, Romae 1961, s. 199.

⁴³ Już tytuł kazania brzmiał odmiennie — *spiritualis seu mystica evangelii interpretatio*. — Mikołaj z Wilkowiecka, *op. cit.*, s. 315a.

ret wraz z jego wymiarami, natomiast w drugim kazaniu zaraz na początku zaznaczył, że przez jezioro należy rozumieć cały świat. Jak ciągle niespokojnym było jezioro Genezaret, tak również niespokojnym był świat, poruszany różnorodnymi przeciwnościami.⁴⁴ W pierwszym kazaniu tłumaczył autor, dlaczego Chrystus wybrał sobie apostołów spośród ludzi ciężko pracujących, a nie z innych warstw społecznych, natomiast w drugim wypadku wykladał fakt obecności dwóch ludzi, jako obecność dwóch narodów, mianowicie — żydowskiego i pogańskiego, czy też później synagogi żydowskiej i Kościoła katolickiego, a wstąpienie Chrystusa do łodzi Piotrowej wyjaśniał tym, że Chrystus przyszedł nauczać najpierw naród żydowski.⁴⁵ O moralnym znaczeniu perykop ewangelicznych była już mowa wyżej. Ale oprócz wyżej wymienionych sposobów podawania treści stosował jeszcze Mikołaj z Wilkowiecka etymologiczne tłumaczenie słów Pisma św. Tak w wypadku bogacza ewangelicznego pojęcie człowieka wywodził od tego, co jest ziemskie, bo taki człowiek cenił tylko to, co było na ziemi, a nie dbał o to, co było nadprzyrodzone.⁴⁶ Tego rodzaju wypadki występowały wtedy, kiedy jawiło się jakieś nowe pojęcie i autor tłumaczył je wiernym, aby mogli głębiej pojąć sens tego słowa czy wyrażenia.

Czy kazania niedzielne Mikołaja z Wilkowiecka mogły przyczynić się do spopularyzowania Pisma św. w społeczeństwie polskim XVI w.? — Niewątpliwie odpowiedź na to pytanie może być tylko twierdząca. Wprawdzie napisał Mikołaj z Wilkowiecka swoje kazania po łacinie i ogół katolików nie mógł ich rozumieć, ale przecież ten zbiór kazań, podobnie jak i cała literatura kaznodziejska, miał służyć przede wszystkim mniej wykształconym duchownym do przygotowania się do głoszenia słowa Bożego, o czym świadczą chociażby tylko liczne uwagi, jak należało głosić kazania. Sam zresztą autor najprawdopodobniej te kazania wygłosił w czasie swej długoletniej działalności kaznodziejskiej i to w ojczystym języku, zgodnie z ogólną praktyką kaznodziejską tego okresu, chociaż te kazania mogły mieć inną formę niż ta, w jakiej się dochowały do naszych czasów. Wykorzystany materiał homiletyczny z tego zbioru kaznodzieje podawali następnie swoim słuchaczom. W ten sposób „Flores sermonum” Mikołaja z Wilkowiecka pogłębiały znajomość prawd wiary u tych, którzy ich słuchali, a bogata argumentacja biblijna przyczyniła się do rozpowszechnienia i głębszego zrozumienia Pisma św.

Częstochowa

KS. JAN ZWIĄZEK

⁴⁴ *Ibidem*, s. 315.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 325b.

⁴⁶ Homo, hic ab hunc dicitur, quia terrenus erat, terrena et quae super terram sunt, sapuit et non, quae sursum sunt. Terrena amavit, quae sedit et possedit. Adhesit pavimento, terrenis et caducis rebus, anima eius. Et sic potius sonat hic vitium, quam naturam. — *Ibidem*, s. 1b.

Andre Alsteens, Bruges (Belgia)

LITURGIA I TEOLOGIA A WYCZUCIE TERAŹNIEJSZOŚCI¹

Ogromna liczba wiernych napewno gubi się w kolejnych przemianach, jakim obecnie ulega liturgia. Dzięki otrzymanej formacji religijnej przyjęli oni różne zasady uważane za nienaruszalne jak np. obowiązek mszy św. niedzielnej, jeden jedyny kanon mszalny i to w dodatku po łacinie, sakramenta powiązane niejako zwyczajowo z kolejnymi etapami ich życia. I oto nie wiedzą, gdzie się teraz podział w obliczu tylu zmian w ustalonym i swojskim porządku rzeczy i to pomimo faktu, iż owe nowości są wprowadzane stopniowo oraz przygotowywane przez odpowiednie pouczenia.

Jednakże, uniesieni wirem zmian, łatwo możemy ulec wrażeniu, iż coś się popsulo w liturgii, lub też nabrało zbyt wielkiego rozpędu. Łatwa to pokusa, aby wytykać różnorodność reform, szybkość z jaką następują one jedne po drugich, czy też wskazywać, że niekiedy rozmiągają się one z prawdziwymi potrzebami życia. Albo przeciwnie: jeżeli usposobienie nasze skłania nas raczej ku zmienności niż ku pogłębianiu zagadnień, damy się ponieść innej pokusie, mianowicie rzucimy się na nowości jako takie, bez żadnego rozpoznania ani przygotowania i bez żadnej potrzeby duchowej. Będzie to po prostu gonitwa za nowością, a nie dowód prawdziwej dojrzałości.

Jedni i drudzy ulegają bezwiednie temu samemu wypaczeniu, a jest nim „liturgizm”. Co do tych drugich powyższe określenie dobrze do nich pasuje: z wielkim zapałem będą się oni rozwodzić o liturgistach, chciałoby się rzec o „liturgicystach” słowo przywodzące na myśl dawniejszych „rubrycystów”. Końcówka „izm” przywodzi bowiem na myśl określony system i jest wyrazem degradacji liturgii, która ze służby jaką powinna być, staje się w pewnym sensie samochwałą wystarczającą sama sobie. W tym kontekście liturgizmem będzie owo zawodowe wypaczenie kleru i wiernych hołdujących liturgii niby jakiemuś nowemu bożyszczu i nie biorących zupełnie pod uwagę codziennej rzeczywistości. Ale okazuje się, że i przeciwnicy „nowej liturgii” wpadają w ten sam błąd. Wytykają oni palcem wszelkie zmiany i wszelkie próby dostosowania liturgii do właściwej jej roli, a tym samym podtrzymują nadal to samo nieporozumienie. Bez wątpienia duży wpływ wywiera tutaj brak taktu i skrajna postawa niektórych „liturgistów”, niemniej w ten sposób jedni drugich zwodzą i wzajemnie utrwalają w błędzie. W ten sposób powstaje błędne koło, które niemal pozwala dostrzec, na czym polega prawdziwa liturgia i jest przeszkodą w jej realizowaniu.

W niniejszym artykule zajmujemy się najpierw słusznością i ko-

¹ Artykuł wydrukowany w *Paroisse et liturgie* nr 5 (1968), str. 387—400.

niecznością odnowy liturgii, aby następnie uwytądnić w ten sposób warunki autentycznej odnowy. I chyba od razu wysuwają się tu na pierwszy plan dwa zasadnicze warunki, a mianowicie: liturgia musi liczyć się z konkretnym życiem i musi też opierać się na teologii. Prawdę mówiąc, owe dwa warunki sprowadzają się do jednego tylko, bo przecież prawda teologiczna jako taka zakłada już uwzględnienie konkretnego życia. Tak więc nie będziemy zajmować się tylko sprawami liturgii, lecz podkreślimy niektóre wytyczne teologii zdolne prawdziwie ożywić liturgię, chodzi nam o zbawienie dane w Chrystusie, uobecnione dzisiaj w życiu i posłannictwie Kościoła, a mające na celu budowanie Królestwa sprawiedliwości i pokoju. Wiara i sakramenta stanowią więc zasadniczy wątek naszych rozważań teologicznych, bo one są u podstawy wszelkiej odnowy tego wszystkiego, co jest wyrazem życia Kościoła.

Jednakże w sposób szczególny będziemy się starać odnosić nasze myśli do odnowy liturgii, choć przecież konkretne wnioski nasuwają się same przez się w jakiegokolwiek dziedzinie życia Kościoła. Bo przecież autentyczna teologia współczesna musi być z konieczności duszpasterską i misyjną: teologia nie powinna być nigdy zagubić owych dwóch przymiotów, które pokrywają w całości obecność chrześcijan w świecie.

W końcu po tej linii chcielibyśmy rozważyć ową atmosferę poszukiwania, którą coraz więcej żyją posoborowe wspólnoty chrześcijańskie. Problem jaki stanowi wierność na co dzień w życiu Kościoła, wierność nie wykluczająca jednak szukania śmiałych rozwiązań, dopomoże nam w ukazaniu znaczenia teraźniejszości, jaką przeżywamy, to zaś z kolei uwytądni palącą potrzebę prawdziwego i głębokiego wyczucia teologii, niezbędnego każdemu chrześcijaninowi, kapłanowi czy świeckiemu, któremu leży na sercu rozpoznanie tego, co prawdziwe i autentyczne.

1. ODNOWA LITURGII A TEOLOGIA

Jest rzeczą zastanawiającą, że swoją pierwszą Konstytucję Sobór poświęcił właśnie liturgii. Owo pierwszeństwo w czasie liturgia zawdzięcza zapewne ważkości potrzeb rzucających się od pewnego czasu w oczy, a pozostawionych zbyt długo bez odpowiedzi, ponieważ sztywność przepisów dobrze nam znanych brała górę nad wymogami życia. Jednakże, okres czasu konieczny dla opracowania konstytucji o Kościele i jego miejscu w świecie współczesnym ujawnił równocześnie wagę i trudności owych tak zasadniczych zagadnień. Konstytucja o liturgii, zajmująca się sprawami codziennymi nabiera pełnego znaczenia dopiero w świetle konstytucji *Lumen gentium*. Ta zaś ostatnia nie może być rozumiana w oderwaniu od całokształtu stosunków Kościół-Świat tak jak je zarysowuje konstytucja *Gaudium et spes*.

Nie ma prawdziwej liturgii bez solidnej podbudowy teologicznej, a ta ostatnia jest możliwa tylko wtedy, gdy rodzi się w całym kontekście współczesnego jej życia. Teologia żywa pozostaje zawsze teologią wypracowaną przez wierzących w kontakcie ze światem w którym żyją i w świetle ich doświadczenia chrześcijańskiego. Liturgia jest autentyczna tylko wtedy, gdy opiera się na takiej właśnie teologii z teologią rozumianą jako refleksja wierzących obecnych w świecie nad wiarą, która jest treścią ich życia.

Obrzędy chrztu

Przyjrzyjmy się obecnej reformie obrzędów chrztu św. Opiera się ona na zasadzie różnicy zachodzącej pomiędzy chrztem dzieci a chrztem dorosłych. Przez długi czas ten ostatni pozostawał na dalszym planie, chociaż z niego właśnie wywodzi się dotychczasowa, mało przejrzysta, struktura obrzędów chrzcielnych. Poza tym ta struktura nie nadaje się do chrztu dziecka, bo przecież stosowane w nim obrzędy mają na oku raczej dorosłego. Wprowadzając dwie odrębne formy chrztu Kościół uznaje tym samym odrębne właściwości każdego z tych obrzędów, a tym samym odnajduje autentyczne bogactwa teologii sakralnej chrztu. Na tym przykładzie widać, że prawdziwa odnowa liturgiczna jest możliwa tylko wtedy, gdy się opiera na zdrowej analizie teologicznej, ta zaś zakłada zawsze traktowanie na poważnie konkretnych sytuacjach życiowych. Liturgia zaś, uzasadniona przesłankami teologicznymi, ukazuje z kolei swoje powiązania duszpasterskie i misyjne, bo staje się ona wyrazem życia Kościoła.

Eucharystia

Inny przykład, na który pragniemy się powołać, a który jest najpełniejszym wyrazem kultu, to Ofiara Eucharystyczna. Wprowadzenie do mszy św. języka ojczystego, odnowa liturgii Słowa, zarządzenie różnych przeciążeń i nużących powtórek (w końcu ośmielono się o tym pomyśleć), dopuszczenie w pewnych granicach koniecznej tu inicjatywy, na koniec zaś przyjęcie kilku różnych modlitw eucharystycznych stanowi tyleż nowości, których zastosowanie jest odpowiednikiem podjętej refleksji teologicznej o roli i znaczeniu Eucharystii. Posługiwanie się językiem ojczystym jest dowodem długo wyczekiwanego realizmu liturgii, która by była istotnie dla ludu Bożego! Niektórzy żałują, iż traci na tym jedność zewnętrzną, a jest to z ich strony niekiedy ucieczka od spojrzenia w oblicze rzeczywistości, jednakże z drugiej strony znika także zbyt długo podtrzymywane nieporozumienie co do prawdziwej roli liturgii, pozostaje zaś to co istotne, mianowicie znaczenie jedności głębszej, bo sięgającej poza różnorodność wyrazu. Mamy tu na myśli nie tylko nowe zarządzenia dotyczące języka, lecz także zwiększające się uczestnictwo

wiernych, które normalnym biegiem rzeczy będzie pozostawione ich inicjatywie. Odrzucenie przeciążeń i nużących powtórzeń kładzie kres przywiązaniu do przeszłości zbyt często uważanej za prawdziwą wierność tradycji. W końcu zaś przyjęcie kilku różnych modlitw eucharystycznych rozwiewa mit nienaruszalności Kanonu mszalnego, z którego uczyniono coś na wzór niedostępnej i nietykalnej formuły magicznej.

To wszystko, co powiedziano wyżej jest wyrazem troski o większą wierność, ale ona możliwa jest jedynie wtedy, gdy się wywodzi z żywej refleksji teologicznej zakładającej zawsze skierowanie uwagi na aktualne przeżywanie rzeczywistości wiary. Ponieważ chodzi właśnie o sakrament Ciała Chrystusa, zmiany wprowadzone w sprawowanie Ofiary Eucharystycznej ukazą zapewne bardziej niż wszelkie inne naszą istotną i rzeczywistą postawę religijną. Albowiem hołd, jaki oddajemy temu sakramentowi może się zamienić w jakieś magiczne i rytualne uwielbienie, lub też zagubić się pod wpływem gonitwy za nowościami, której nie towarzyszy żadna istotna potrzeba duchowa. Otóż tajemnica wiary ukazująca się poprzez różne zewnętrzne przejawy życia Kościoła, napotyka w tej sztywności lub też lekko-myślności postaw zasadnicze przeszkody, co sprawia, iż nie może ona ukazać swego prawdziwego oblicza. Wierni słusznie wyczuwają, że na tym odcinku rozgrywa się los rozwoju naszych pojęć dotyczących Boga, Kościoła i zbawienia. Trzeba tylko, aby ów rozwój czerpał nieprzerwanie u źródeł prawdziwie żywej teologii.

Asceza i umartwienie

Ostatni nasz przykład dotyczy odmiennego ustosunkowania się współczesnego świata do ascezy i umartwienia. Człowiek dzisiejszy czuje się bardziej powołany do rozpraszania złudzeń, do demaskowania uników, czy też nawet obłudy. Człowiek dzisiejszy jest wyczułony na punkcie słuszności swego wysiłku w dziedzinie moralności i religii. W tym kontekście tradycyjne przepisy pokutne wydają się, nie bez słuszności, karykaturą zasadniczej intuicji, która ma jednak znaleźć swój bardziej autentyczny wyraz w odniesieniu do życia tak poszczególnych jednostek jak i wspólnot. Zmiany wprowadzone do przepisów pokutnych znajdują swoje uzasadnienie w bardziej całościowym ujęciu ascezy, która w swej istocie pokrywa się z bardziej zróżnicowanym wyczuciem charakteryzującym dzisiejsze czasy.

Tych kilka przykładów wykazuje, jak dalece, w naszej trosce o liturgię dostosowaną do potrzeb wiernych jak też i o całą dziedzinę życia chrześcijańskiego, wciąż spotykamy się z nieodzowną koniecznością przemyślenia całokształtu reform, w świetle autentycznej teologii obejmującej całość Dobrej Nowiny: Bóg, Jego wezwanie, które skierowuje do nas w Chrystusie i poprzez Kościół, nasza odpowiedź, znaczenie sakramentów. Dla wiernych byłoby to wielką pomocą

gdyby mogli wznieść się ponad bezpośrednie i bezładne wrażenia jakie odnoszą z wprowadzonych do liturgii zmian, a natomiast zapoznać się głębiej z zasadniczymi wytycznymi teologicznymi, które z natury rzeczy odnajdują się u ich podstaw.

Konieczne warunki

Pragnienie, aby dotrzeć do istoty rzeczy i wyrazić ją w konkretnych reformach wymaga dwóch zasadniczych warunków. Jeżeli chodzi o rozważenie tych spraw trzeba, ażeby ci, których to dotyczy objęli z pewnej perspektywy całokształt zagadnień, mocna podbudowa teologiczna powinna być u podstaw reform lepiej dostosowanych do prawdy przyniesionej przez Chrystusa i do jej przeżywania przez współczesnych nam ludzi. Liturgista musi więc być z konieczności dobrym teologiem, a jeżeli specjalizacja konieczna dla obu tych dziedzin czyni, że niekiedy trudno być równocześnie jednym i drugim, trzeba, ażeby przynajmniej zaistniał stały dialog pomiędzy teologią a liturgią. Wtedy reformy proponowane wiernym lepiej zapewne odpowiedzą ich rzeczywistym wyczekiwaniom i wywołają z ich strony odpowiednie ich przeżycia.

Drugi nieodzowny warunek reformy dotyczy właśnie ludu chrześcijańskiego: zarówno księża jak i świeccy powinni dzięki tym reformom dotrzeć do ich teologicznych ugruntowań. Niebezpieczeństwo „liturgizmu” czyha na nas w tej mierze, w jakiej przedkładamy natychmiastowe i ścisłe stosowanie reform ponad wysiłki katechezy i teologicznych przemyśleń. Odnowa teologiczna ustąpiłaby wtedy miejsca sztywnemu posłuszeństwu zarządzeniom, albo też liturgicznej modzie, która by zamieniła najtrafniejsze intuicje w nową mozaikę „rubryk” bez żadnej istotnej nici przewodniej zdolnej je ożywić.

Tak więc liturgia pozostaje w ścisłym związku z teologią, a odnowa tej ostatniej jest jedyną wytyczną odnowy liturgicznej. Teologia nie ogranicza się tutaj do lepszego zrozumienia znaczenia obrzędów i doniosłości towarzyszących im modlitw. Jej rola daleko głębsza polega na tym, iż pozwala nam ona wyrazić skuteczniej poprzez konieczne reformy właściwe pojęcie sakramentów i Kościoła.

II. TEOLOGIA SAKRAMENTÓW I KOŚCIOŁA

Jeżeli zastanowimy się poważnie nad obecną reformą liturgii, stwierdzimy bez wątplenia, że opiera się ona na powrocie do źródeł w teologii, szczególnie gdy chodzi o sakramentologię i eklezjologię. Przystępujemy obecnie do rozważania tego zagadnienia, a w ten sposób spodziewamy się głębiej ująć znaczenie zmian, jakie obecnie przeżywamy.

Obecna odnowa

Teologia sakramentalna od kilkudziesięciu lat ponownie rozkwita, a znaczenie tego faktu rzuca się w oczy każdemu, kto pragnie zrozumieć obecną odnowę liturgiczną, albowiem właśnie w świetle pogłębionej sakramentologii można lepiej zrozumieć całokształt kultu Kościoła. Nic też dziwnego, że zastój liturgiczny poprzedniego wieku siedł w parze z obniżeniem poziomu całej sakramentologii.

Różne okoliczności wpłynęły na to, iż po epoce średniowiecza, a zwłaszcza po jej rozkwicie w XVIII w., teologia zaczęła tracić swój polot. Kontrrewolucja, indywidualizm tak podkreślany przez Odrodzenie, uprzywilejowana pozycja Kościoła w społeczności świeckiej, obawy przeżywane przez Kościół w związku z stopniową emancypacją państw i jednostek, wszystko to sprawiło, że sakramentologię sprowadzono do pojęć prawnych, widząc równocześnie w sakramentach przede wszystkim ochronę przed złem. Stały się więc one środkami zbawienia jednostki; stosunek szafarz sakramentu a wierny wysuwał się na plan pierwszy, ze szkodą dla pojęcia Kościoła jako wspólnoty wiernych, a rozważania nad ważnością i formą kanoniczną sakramentu brały górę nad zagadnieniami życia sakramentalnego i wiary. Scholastyczna teologia sakramentalna została wyrwana ze swego kontekstu, a punkt ciężkości położono na stronę prawną oraz na zbawienie jednostki.

Jednakże rozwój społeczeństw współczesnych, postępujący naprzód pluralizm kultur, a także autonomia społeczności świeckiej i rzeczywistości ziemskich, zmusiły teologię do opuszczenia zdawna utartych szlaków i do bardziej realistycznego myślenia w oparciu o jej prawdziwe źródła, jak też i do liczenia się z nowymi wymaganiami stawianymi przez postęp dokonany w różnych dziedzinach ludzkiej działalności. Coraz większy bowiem powstawał rozłam pomiędzy dawną teologią wciąż zasklepiającą się w swej sztywności, a rodzącym się pragnieniem wiernych powrotu do Ewangelii i do życia. Pojęcie niejako automatycznej i prawie że magicznej „skuteczności” sakramentu musiało stópnioowo ustępować miejsca roli wiary w owocnym przyjmowaniu sakramentu. Znaczenie łaski, żywej więzi z Chrystusem w Jego Kościele, brały górę nad pojęciem sakramentu „kanału” łaski, a także nad zbyt „statycznym” pojmowaniem tej ostatniej. Przywrócono w końcu należne miejsce stosunkowi sakramentów do wspólnoty wiernych, co ubiegłe wieki pozostawiły w zapomnieniu: teraz zaś dojrzało ponownie zbawienie w kontekście wspólnoty, odkrywając równocześnie wartości życia w Kościele i pośłannictwie Kościoła.

Podkreślając istotną rolę wiary oraz znaczenie wspólnoty w przeżywaniu sakramentów, teologia przywraca im tym samym ich prawdę, przez co też nawiązuje do zasadniczych elementów żywej tradycji

Kościola. Nie można jednak wypowiedzieć tej prawdy nie widząc równocześnie daleko idących skutków, które ona pociąga za sobą.

Wymaga ona bowiem potraktowania na serio osobistych zobowiązań zaciągniętych przez każdego z wiernych jak też i czynnego pośrednictwa wspólnoty wierzących. Owa prawda przemienia też oblicze Kościoła przez to, że wydobywa na wierzch wartości wspólnoty życia oraz posłannictwa, przy czym z konieczności następuje przeorganizowanie jego kadr prawno-administracyjnych, które uciskały go i przyduszały swym ciężarem i sztywnością. Zasadnicze teksty Soboru wytyczają owe kierunki, które odtąd każdy winien wcielać w rzeczywistości życia. Reforma liturgii, rewizja prawa kanonicznego, przemyślenie wiary i zadań duszpasterstwa, dialog z braćmi odłączonymi oraz ze światem — są to różne oblicza jednego i tego samego zadania, jak najbardziej istotnego. Komisje posoborowe, zwolywanie w regularnych odstępach czasu synodu biskupów, reforma kurii rzymskiej oraz nowe struktury na szczeblu diecezji i kraju mają jako zadanie wyrażenie i dalsze prowadzenie dzieła odnowy zapoczątkowanej na Soborze. Ale ta cała akcja nabierze znaczenia tylko wtedy, jeżeli będzie dotyczyć całego ludu Bożego, za którego sprawą zresztą powstała i który teraz winien dolożyć starań, by skutecznie wcielić ją w życie.

To wszystko wykazuje, jak dalece jest nieodzowny wysiłek katechezy oraz poszanowanie lokalnych inicjatyw. Konieczny jest wysiłek katechetyczny, jeżeli się chce uniknąć odnowy „z dnia na dzień”, a dostrzec i przyswoić sobie nowe perspektywy, które teologia nam odkrywa. Należy wiernym dopomóc w sprostowaniu całego szeregu pojęć, które obok bezsprzecznej prawdy, zawierają dużo przedawnionych już poglądów. Bez tej pracy w głąb zaistnieje poważne niebezpieczeństwo, że wszystko co robimy pozostanie tylko wysiłkiem powierzchownym i kończącym się jedynie na stworzeniu nowych stereotypów myślowych, które wkrótce znowu się zakwestionuje z powodu ich sztywności.

Wolność inicjatyw oraz ich znaczenie

Tak więc wysiłek katechetyczny musi odtąd iść w parze z prawdziwym zrozumieniem lokalnych i indywidualnych inicjatyw, jeżeli się chce uniknąć dotychczasowych nieporozumień.

Wyczucie inicjatywy musi się zrodzić właśnie poprzez katechezę, w miarę jak dialog i wymiana poglądów staną się istotnymi środkami prowadzącymi do pogłębienia wiary. Gdyby nauczanie i katecheza nie uwzględniały tej konieczności swobodnej wypowiedzi i określenia swojego stanowiska wobec zachodzących przemian i konieczności pogłębienia swej wiary, stałyby się one wtedy tylko nową formą wbijania doktryny do głowy, zamiast budzenia i karmienia wiary tak u jednostki jak i u wspólnoty.

Zrozumienie inicjatywy musi też zaistnieć i w liturgii będącej wyrazem naszej wiary: ów zewnętrzny wyraz wiary nie może skostnieć w jakimś nowym „kanonie”, lecz powinien być na tyle giętki, by mógł stopniowo przeniknąć całe realne życie wiernych. Prawdziwe wyczuwanie znaczenia sakramentów pociągnie więc zawsze za sobą troskę o odpowiednie przygotowanie ich przeżycia i sprawowania, dostosowane za każdym razem do okoliczności, a więc do osób, miejsca i czasu, musi się więc uwzględnić różnorodność jak też i konieczność stopniowego wprowadzenia. Modlitwa, słuchanie czytań Pisma św., katecheza i sprawowanie sakramentów, to wszystko łączy się dzisiaj w sposób oczywisty w jedną organiczną całość. Konieczność katechezy przygotowawczej do sprawowania sakramentów oraz znaczenie uczestnictwa w nich w Kościele sprawia, że odtąd uniknie się dzielenia życia chrześcijańskiego na odcinki pozornie od siebie niezależne jak to miało miejsce dawniej, gdy sprawując sakramenta zwracano głównie uwagę na ich „ważność”, lub gdy udział w ofierze eucharystycznej był raczej udziałem jednostki, a nie wspólnoty, albo jeszcze gdy z konieczności trzeba było uciekać się do „swego” mszału, by zrozumieć tekst głoszony w języku, którego nikt już nie pojmował.

Perspektywy pastoralne i misyjne

Należy w końcu podkreślić zrozumienie wolnej inicjatywy w perspektywie pastoralnej i misyjnej. Mówimy o perspektywie pastoralnej, gdyż zadaniem Kościoła jest wspomagać, popierać i rozwijać prawdę ewangeliczną w życiu ludzkim, na wzór Pana, który przyszedł „nie na to aby potępiać, lecz aby zbawiać”. Obraz Dobrego Pasterza znajduje dzisiaj swoje właściwe miejsce w Kościele, który jest mniej skłonny do potępienia i ekskomunikowania — choćby dla ochrony bezbronnej owczarni — a pragnący raczej służyć w prawdzie posłannictwu sprawiedliwości i miłości zawartemu w Ewangelii. Stawiając przed oczyma to przepiękne zadanie nie myślimy ukrywać bolesnej różnicy pomiędzy tego rodzaju wymaganiami, a postawą niektórych środowisk, budzącą rozczarowanie a nawet i oburzenie. Poszanowanie wolności jednostki, wolności nieodzownej dla autentyczności ich wiary, wydaje się nam zasadnicze, gdy chodzi o budowanie Kościoła prawdziwie „ubogiego i służebnego”. Królestwo Boże nie jest z tego świata, nawet jeśli jego podwaliny zaczynają się wznosić w przeżywanym przez nas dniu dzisiejszym. Czasami Kościół zbyt łatwo był skłonny do zapominania o tej prawdzie.

Bez wątpienia niektórych może przestraszyć konieczność brania na serio wiary i sakramentów, wyrzeczenie się triumfalizmu Kościoła, dążenie do prawdy w liturgii, życie z wiary i towarzyszący temu wysiłek moralny, dla tych samych przyczyn inni mogą się zniechęcić, inni jeszcze stracić głowę lub wpaść w fanatyzm. Nie możemy przejść

obojętnie obok tych wszystkich możliwości, gdyż są one sprawdzianem wysiłku, którego podjęliśmy się my sami, aby to wszystko zrozumieć. Nie będziemy jednak na tyle naiwni, aby mniemać, iż zniechęcenia czy fanatyzmy usprawiedliwiałyby bojaźliwość ze strony Kościoła. Jeżeli niektórzy odstępują, może to być wskutek tego, że ich wiara była mało prawdziwa: utrzymywała się ona przy życiu dlatego tylko, że skostniałe środowisko chrześcijańskie w tym jej nie przeszkadzało, lecz brakło jej treści z chwilą, gdy zaczęto stawiać rzeczywiste problemy. Fanatyzmy tłumaczą się zapewne niecierpliwością czy też dyletantyzmem niektórych „postępowców” — mogą one po prostu odpowiadać ich naturze, lub być skutkiem ich poczynań. W każdym razie skrajności te są często, o ile nie zawsze, objawem głuchego buntu płynącego z poczucia niepewności, która nie ma jeszcze nic wspólnego z prawdziwym niepokojem religijnym.

III. WYCZUCIE TERAŹNIEJSZOŚCI

Dwie czyhające na nas pokusy

Udział w dokonujących się obecnie przemianach wydaje się niekiedy niezmiernie problematyczny, i to nie tylko, gdy chodzi o nasze osobiste reakcje, ale też i o wspólnoty do których należymy. Istnieje duże niebezpieczeństwo powstania dwóch obozów zwalczających się bezwzględnie, których skrajność przypominać by mogła dawne spory religijne. Ale nawet bez tych ostateczności byliśmy czasem skłonni wybrać zamiast dialogu drogę mniejszego oporu. Przedstawimy tu pokrótce dwie te możliwości.

W obliczu wysiłku, jakiego żąda od nas Kościół, aby przemyśleć naszą wiarę, w obliczu żywo odczuwanej konieczności podjęcia osobistej odnowy, możemy nastawić się wrogo wobec wszelkich zmian, a jeżeli nie, to wpaść w obojętność gaszącą wszelki rzeczywisty zapal. Ale gdy tylko raz uchylimy się od rzuconego nam wezwania, bardzo prędko odstępimy.

Reakcja wobec dokonywujących się przemian rzadko może przyjąć formę skrajnego fanatyzmu. Zapewne wyrazi się ona częściej w niecierpliwej pogardzie, w powierzchownej i rażącej postępowości chcącej siłą nagiąć wszystkich w kierunku nowych „norm”. Ale przeciw Królestwo Boże jest jak ziarno rzucone w ziemię i na nic się nie przyda ciągnąć za roślinę, aby prędzej wyrosła. Autentyczna formacja chrześcijańska musi się liczyć z tym rytmem wzrostu, nieodzownym, a jednak różnym dla każdego z nas i dlatego będzie ona z konieczności postępowała stopniowo i oględnie.

Tak więc czyhają na nas dwie pokusy, obojętność i niecierpliwność, a one obie sprawiają, że w końcu uchylamy się od nieuniknionej konfrontacji. W tym właśnie ostatnim znaczeniu mamy rozumieć dialog, o którym wyżej była mowa: prawdziwy dialog su-

ponuje zawsze jakąś „inność” wychodzącą nam naprzeciw. Na tę właśnie inność jesteśmy dziś szczególnie uczuleni w dziedzinie odnowy Kościoła: inność nowego spojrzenia na rzeczywistość zbawienia w przeciwieństwie do tego, w czym byliśmy utwierdzeni od dziecka i w czym szukaliśmy pokarmu, czasem tak bardzo niewystarczającego; inność także otaczających nas ludzi, którzy reagują tak różnie od nas, czasem tak się śpieszący, czasem zaś oporni.

Konieczność konfrontacji

Czyha więc na nas niebezpieczeństwo ucieczki w bunt, obojętność czy też fanatyzm (przypomnijmy tu sobie „liturgizm” o którym mówiliśmy na początku) przed konfrontacją z ludem Bożym idącym naprzód. A przecież ten rozrachunek rozpoczyna się i kończy w głębi nas samych, jeśli tylko zechcemy odważnie to przyznać. Nowe kierunki teologiczne i pastoralne wzywają nas do przeprowadzenia naszej osobistej odnowy. A oto parę przykładów obrazujących tę konfrontację jaka ma się dokonać w głębi nas samych, na nich będziemy mogli dokładnie sprawdzić jakie przesłanki kształtują w rzeczywistości naszą postawę.

Pierwszym przykładem będzie Modlitwa eucharystyczna w języku ojczystym. Pierwsze postulaty w dziedzinie liturgicznej odnosiły się do liturgii Słowa. Zaiste ciekawe to zjawisko, że nie wszyscy godzili się na to, aby rozumieć co im się czyta, albo o co się prosi w modlitwie zanoszonej w ich imieniu. Ukazywało to tym dobitniej skostniałe i subiektywne rozumienie „Mszy — modlitwy osobistej”. Różne inne w ślad za tym idące tłumaczenia jak np. tłumaczenie „Ojciec nasz”, wywołało nowe opory, ponieważ niektórym wydawało się, że reforma idzie już za daleko. Ostatnim ciosem zadany w zasadzie utrzymania łaciny we mszy dotyczy tak zwanego dawniej kanonu, który jest częścią istotną mszy św. Wyrażenie „część istotna” jest znamienne: tym razem decyzja dotyczy tego co jest istotne w Ofierze eucharystycznej i w obronie czego stawali ci wszyscy, którzy musieli ustąpić przed dotychczasowymi „naporami” języka.

Owe wahania ze strony czynników odpowiedzialnych, i towarzyszące im pełne niedomówień, reakcje wiernych, wykazują jak dalece słowa konsekracji uważane są jeszcze za jakieś magiczne zaklęcie, niby owo „hokus pokus” średniowiecza, wywodzące się właśnie od słów „hoc est corpus meum”. Słowa konsekracji byłyby zatem swoistym objawem „materialnym” tak właśnie jak zaklęcie, którego nie wolno tknąć ani zmienić, jeżeli się chce, aby odniosło skutek.

Tutaj właśnie sakramentologia powinna przyjść nam z pomocą: nieodzowne pojęcia wiary i wspólnoty zeszyły na drugi plan, dlatego że stracono kontakt z żywotną i wierną tradycją teologią, a przyznano wyłączne miejsce pojęciu „ex opere operato” (oznaczającemu faktycznie działanie Chrystusa), w oderwaniu od pojęcia „ex opere

operantis”, podkreślającego pośrednictwo Kościoła i wolną wolę człowieka. Wpływ na to zubożenie ma również teologia łaski rozumianej jako coś niezależnego i wymierzalnego a także i zbyt statyczne i nieistotne pojęcie prawdziwej obecności Chrystusa w Eucharystii (cząsteczki chleba konsekrowanego!). Tak więc, odnowa liturgiczna widziana od strony języka żywego w liturgii ukazuje nam konieczność bardziej dogłębnego przemyślenia naszych pojęć w odniesieniu do całości misterium chrześcijańskiego, a to znów prowadzi do zastanowienia się nad istotną wartością naszej postawy religijnej.

Dużo też światła rzuca na to zagadnienie problem warunków koniecznych do bardziej owocnego sprawowania sakramentów. Wiara człowieka przystępującego do sakramentów a także i pośrednictwo Kościoła, który jako taki jest sakramentem Chrystusa, skłaniają nas do nowych przemyśleń pastoralnych w odniesieniu do przygotowania i sprawowania sakramentów. Musimy dzisiaj jasno i poważnie rozważyć takie sprawy jak chrzest dzieci, przygotowanie do pierwszej spowiedzi i komunii św., czy też sakrament małżeństwa. Nie można już dzisiaj pozostawać przy tradycyjnej praktyce sakramentalnej w społeczności pluralistycznej, w której odąd rolą Kościoła ma być spełnienie zadania płynącego z właściwego mu życia i posłannictwa. W grę wchodzi tu przecież rewaloryzacja roli sakramentów i całego dzieła pastoralnego i misyjnego Kościoła! Łatwo jest wołać bez zastanowienia, że „każdy ma prawo do zbawienia”. To jasne, i Kościół nigdy nie będzie podważał tej niewzruszalnej zasady. Ale w imię czego miałyby się wiązać zobowiązaniami sakramentu Kościoła ludzie, którzy właściwie wcale tego nie pragną? Wydaje się nam czasem, że niektórzy z tych, którzy krytykują dążenie do większego pogłębienia, wyrażają w ten sposób swój ukryty żal, że wszystko nie może „zostać po staremu”! Otóż nie należy nigdy zapomnieć o konieczności stopniowania ewolucji i w postępowaniu naprzód mieć ciągle na oku dostosowanie się do potrzeb. Jest rzeczą równie jasną, że reorganizacja zadań przypadających w udziale tak duchownym jak i świeckim oraz przemiana istniejących struktur wymagają z konieczności dużo czasu. Ale trzeba być realistą i widzieć w tym środki narzucającej się przemiany, a nie szukać tam pretekstów, by ten postęp hamować pod różnymi pozorami. Wydaje nam się, że zrozumienie tego, że trzeba iść naprzód stopniowo, i krok za krokiem, zawiera samo w sobie warunki ku temu, aby stworzyć atmosferę potrzebną do szukania rozwiązań; trudno więc zrozumieć przesadę i tragizowanie różnych reakcji, których źródła trzeba szukać w ucieczce w przeszłość.

Ostatni nasz przykład dotyczy rytuału małżeństwa. Trzeba przyznać, że niektóre teksty dotychczasowego formularza mszalnego czy też rytuału dawały istotnie powody do zakłopotania. Ale wysiłek, który uczyniono, by te obrzędy bardziej nawiązywały do życia i by

podkreśliły rolę sakramentu w zobowiązaniach małżeńskich chrześcijanina stawiają ze swej strony nowe i ważne zagadnienia, zwłaszcza gdy chodzi o znaczenie zobowiązań podjętych względem społeczności przez małżeństwo cywilne. Dlaczegoż to tak trudno nam to przychodzi, aby uznać udział chrześcijan w strukturach ziemskich i nie umniejszać jego znaczenia? Chyba dlatego, że myśleliśmy tylko o tym, jakby najbardziej zaznaczyć zobowiązania wypływające z faktu przynależności do Kościoła, nie przyjmując dostatecznie do wiadomości, że więzy małżeńskie są wartością samą w sobie, a więc możliwą i konieczną, także i w perspektywie czysto naturalnej. Rzeczywistość małżeńska rozwija się więc jednocześnie na obu tych płaszczyznach, a zrozumienie tego da nam chyba lepiej pojąć, jakie miejsce zajmuje w niej sakrament. Wtedy też znaczenie chrześcijańskie zobowiązań płynących z sakramentu znajdzie lepsze oparcie w doktrynie i pragnieniu związania się z Kościołem.

Na tych paru przypadkach widzimy, jak daleko sięga w głąb dzieła odnowy i oczyszczenia zapoczątkowane w Kościele, którego to dzieła Sobór był jednym ze znaczniejszych etapów. Chodzi przede wszystkim o to, aby wydobyć na wierzch właściwe pojęcie Boga i zbawienia danego w Chrystusie przez Kościół oraz oczyścić je z naleciałości przypominających praktyki magiczne czy też hołdujących przesadnemu jurydyzmowi. W tym względzie Kościół wzywa nas do podjęcia koniecznego wysiłku i to zapewne jest przyczyną oporów, jakie w sobie odkrywamy, a które ujawniają różne kryjące się za tym postawy, o których często wolimy nie myśleć.

IV. NASZE ISTOTNE POSTAWY DUCHOWE A NADZIEJE JUTRA

Tęsknota za przeszłością

Żal za przeszłością jest jedną z tych postaw zaznaczających się w naszej reakcji w obliczu żądań, które się nam stawia. Otrzymaliśmy wszyscy dość określoną formę wychowania chrześcijańskiego, nagięliśmy się wszyscy do wielu praw i przepisów uważanych za dogmaty, a to poddanie się było często jednym z ulubionych tematów udzielanego nam nauczania. Nic dziwnego, że trudno nam dzisiaj oswoić się z nowym i przyjąć do wiadomości fakt iż musimy z trudem zmienić samych siebie. Stąd też i łatwa pokusa ucieczki w przeszłość, krytyki braków nieuniknionych w każdym poszukiwaniu, a nawet i potępienia różnych osób.

Owa ucieczka w przeszłość, to jeden ze sposobów odrzucenia Boga dzisiaj. Lecz nasze życie chrześcijańskie jest z konieczności zdeterminowane czasem i miejscem w którym się znajdujemy. Doktryzm jest największą z herezji, jaka dzisiaj zagraża światu chrześcijańskiemu. Błąd ten polegał na odrzucaniu rzeczywistości Wcielenia. To samo powtarza się w innym aspekcie i dzisiaj, gdy nie

chce się przyjąć faktu, że wiara wciela się w czasie, że Kościół jest wkorzeniony w społeczność ludzką, że stare i nowe organicznie wiąże się ze sobą. Ucieczka w przeszłość może wyrazić się usiłowaniem nawrotu do lat sześćdziesiątych, czyli do epoki przedsoborowej, albo też w próbach wybierania w wytycznych Soboru rzeczy bardziej nam odpowiadających, a odrzucania innych. Ale kult przeszłości może wyrazić się także sprzeciwem wobec zachodzących przemian, odrzuceniem wszystkiego lub obojętnością. W tym wypadku nie będzie to już próbą zatrzymania uchodzącej przeszłości, lecz pogrzebaniem naszego życia chrześcijańskiego, bo zaprzeczeniem jego dzisiaj, na pewno trudniejszego niż dawniej, ale też dążącego do większej prawdy.

Ucieczka w przyszłość

Inną postawą będzie ucieczka w przyszłość. Przyznaje się tu słuszność i konieczność ewolucji, niczym się do niej nie przyczyniając, nawet gdy chodzi o jej pogłębianie. Mit przyszłości jest też przeszkodą we właściwym zaangażowaniu się. Jego wyrazem będzie niezdolność liczenia się z czasem, nieogłębność, która sprawia, że wrywa się dobre ziarno wraz z kłosem, uchylanie się przed śmiałym stawianiem pytań koniecznych, by zajaśniała prawda dnia jutrzejszego. Mówimy o micie, ponieważ przyszłość rodzi się zawsze z teraźniejszości. Nadzieja chrześcijańska jest wiarą w przyszłość i właśnie w oparciu o tę wiarę chrześcijanin już teraz ją buduje.

Wydawało by się, że owe dwie zarysowane tu postawy rozcho-
dzą się w kierunkach skrajnie sobie przeciwnych, tymczasem jednak zbiegają się one w jednakowym defetyzmie. Jedna z nich nie chce przewyżczyć trudności związanych z koniecznym przedstawieniem się, druga zaś uchyla się od nich uciekając w krainę marzeń. W jednym i w drugim wypadku nie chce się uznać rzeczywistości, ani też spojrzeć w jej oblicze.

Konieczne konfrontacje

Jednakże istnieje trzecie jeszcze stanowisko, polega ono na przeprowadzeniu konfrontacji i wszczęciu dialogu, z pozycji wierności Kościołowi, co jednak wcale nie wyklucza śmiałości rozwiązań. Źródłem tej postawy powinno być wyczucie dnia dzisiejszego. Nie będzie tu oglądania się poza siebie, ani też ucieczki w przyszłość, lecz przyjęcie zaistniałego faktu ewolucji, z całkowitym poszanowaniem różnicy poglądów, ale i z głęboką troską o należyte ustawienie problemów bez zadawania komukolwiek gwałtu. Byłaby to linia Kościoła, pełna zrozumienia kolejności w rozwiązywaniu poszczególnych problemów, o wypróbowanym wyrobieniu teologicznym, umiejąca rozróżnić to co zasadnicze od tego co względne.

Teologia sięgająca naprawdę podstaw da nam uchwycić gigantyczny wysiłek całego Kościoła pragnącego tym wierniej odpowiedzieć otrzymanemu posłannictwu i misji głoszenia zbawienia. W ten sposób oszczędzimy sobie całego szeregu nieistotnych zagadnień, a także i wstrząsów będących następstwem bezdusznego tylko rozumienia zaistniałych zmian. Ale teologia, o której tu mowa, nie może powstać przy zielonym stoliku, bo przecież ma być ona owocem żywej wiary zastanawiającej się nad znakami czasu dnia dzisiejszego. Nie dziwny się więc, że to wszystko sięga do najgłębszych pokładów naszego jestestwa i tam wzywa nas do wypowiedzenia się na temat tego, czym dla nas jest Bóg, Chrystus, Kościół i nasi bracia, ludzie.

Tyniec k. Krakowa Tłumaczył O. DOMINIK MICHAŁOWSKI OSB

Ks. Walerian Słomka, Lublin

LITURGIA A DUCHOWOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA

(Według Konstytucji II Soboru Watykańskiego o Liturgii)

Dostrzeganie ścisłego związku między liturgią a duchowością chrześcijańską¹ nie jest wyłączną zasługą dorobku II Soboru Watykańskiego. Zawdzięczamy to także przedsoborowemu ruchowi liturgicznemu i duchowemu nurtom zmierzającym do pogłębienia i zdynamizowania duchowego życia wyznawców Chrystusa. Potwierdza to, chociażby tylko pobieżna lektura dzieła hiszpańskiego benedyktyna Dom Gabriel M. Braso, *Liturgia I Espiritualitat*, Barcelona 1956, znanego powszechnie dzieła benedyktyna włoskiego Cipriano Vaggagini, *Il Senso Teologico della Liturgia*, Roma 1957 oraz 39, 72 i 73 numeru periodyka *La Maison-Dieu* poświęconych w całości temu zagadnieniu.

I. LITURGIA ŹRÓDŁEM DUCHOWOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Jest rzeczą bardzo charakterystyczną, że już w pierwszym zdaniu omawianej Konstytucji Ojcowie Soborowi zaakcentowali istnienie związku między liturgią i celami, do których zmierza Sobór. To

¹ Termin duchowość jest odpowiednikiem francuskiego słowa *spiritualité*. „Duchowość można więc określić jako ukształtowanie się dorosłej osobowości w wierze, z jednej strony według specyfiki tej osobowości, jej powołania, czy charyzmatów, a z drugiej strony według praw powszechnej tajemnicy chrześcijańskiej”. A.—M. Besnard, *Kierunki rozwojowe współczesnej duchowości*, w: Concilium, Poznań—Warszawa 1965/66, nr 1—10, s. 654. Wydaje się, że jeszcze lepiej jest rozumieć przez duchowość „postawę, według której człowiek z całą swoją osobowością żyje integralnie takim życiem, jakie wskazuje mu wiara Chrystusowa

właśnie dla urzeczywistnienia tych celów: ustawiczny wzrost życia chrześcijańskiego wiernych, *aggiornamento* struktur instytucjonalnych Kościoła, poparcie dla tego, co jednoczy wszystkich wiernych w Chrystusie i co prowadzi wszystkich ludzi na łono Kościoła, Sobór chce przyczynić się w szczególny sposób do odnowienia i rozwoju liturgii.

Wynika z tego, że właściwy rozwój życia liturgicznego w Chrystusowym Kościele ma prowadzić do ukształtowania możliwie najdoskonalszej i najbardziej twórczej postawy współczesnych wiernych Kościoła. Związek liturgii z duchową postawą chrześcijańską jest wyjątkowy. Liturgia nie jest dla duchowości chrześcijańskiej tylko czynnikiem sprzyjającym. Ona jest warunkiem jej istnienia, jest pierwszym i koniecznym źródłem, któremu wierni zawdzięczają prawdziwie chrześcijańskiego ducha.²

Czym tłumaczyć tę niezwykłą rangę liturgii dla duchowości chrześcijańskiej? Wypływa ona, oczywiście, z samej natury liturgii wspólnoty ludu Bożego. Ojcowie Soborowi wskazują na tę naturę, gdy określają liturgię jako pełnienie kapłańskiego urzędu Jezusa Chrystusa. Właśnie w takim ujęciu liturgii ujawnia się najpełniej zarówno jej charakter lateutyiczny, jak soteriologiczny, jej zorientowanie na doskonałą chwałę Boga i na uświęcenie ludzi.³ Taki sens miało kapłańskie dzieło Najwyższego i Jedynego Kapłana Nowego Przymierza Jezusa Chrystusa, który przede wszystkim przez paschalną tajemnicę Męki, Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia dokonał odkupienia ludzi i oddał doskonałą chwałę Bogu.⁴ Liturgia Kościoła jest niczym innym jak sakramentalnym uosobieniem tego dzieła Chrystusowego, które dziś jest już dokonywane nie tylko przez samego Jezusa Chrystusa, ale także przez całą kapłańską wspólnotę ludu Bożego z biskupami i kapłanami na czele.

To prawda, że dziś jest możliwe także spotkanie z Bogiem chrześcijańskiego objawienia poprzez wiarę w Słowo Boże głoszone przez Kościół również poza ramami liturgii. Jednakże, słowo to z istoty swej wskazuje na liturgię jako miejsce, gdzie nie tylko jest zwiastowana Dobra Nowina zbawienia, ale gdzie przez sakramenty święte, a szczególnie przez Eucharystyczną Ofiarę, dokonuje się dzieło doskonałej chwały Bożej i naszego zbawienia, naszego nowego życia w Bogu.⁵

Można więc powiedzieć, że jakkolwiek wezwanie do wiary i nawró-

na tym świecie, w tym, a nie innym wieku, wśród tych, a nie innych ludzi". *tamże*, s. 655.

² *Konstytucja o Świętej Liturgii*, n. 14. Wszystkie cytaty z tej Konstytucji są zaczerpnięte z wydania: Sobór Wat. II..., Paryż 1967.

³ *tamże*, n. 7.

⁴ *tamże*, n. 5.

⁵ *tamże*, n. 6—7.

cenie uprzedzają udział w życiu liturgicznym Kościoła,⁶ to jednak dopiero w liturgii dokonuje się to, co poznajemy przez wiarę, że dopiero w liturgii sama rzeczywistość Słowa Bożego staje się naszym darem i czyni z nas świątynię w Panu i miejsce zamieszkania Boga⁷. W tym też sensie można utrzymywać, że dopiero w liturgii Słowo Boże staje się dla nas zrozumiałe i przez liturgię rodzi w nas autentycznie chrześcijańską postawę duchową. Asymilacja Słowa Bożego, które na pewno trzeba umieścić u podstaw duchowości chrześcijańskiej, może dokonywać się w różnych stopniach w rozmaity sposób. Najdoskonalej dokonuje się jednak w liturgii i przez liturgię. Będąc asymilacją Słowa Bożego we wspólnocie ludu Bożego, liturgia Słowa Bożego chroni nas przed indywidualistycznymi błędami odczytywania sensu tegoż Słowa, wyrażającymi się bądź to w postaci naturalistycznego rozumienia Słowa Bożego, bądź w postaci pseudosupernaturalistycznego sentymentalizmu. Słowo Boże jest słowem życia. Liturgia jest jedynym miejscem uprzywilejowanym, które daje temu Słowu możliwość objawienia się w jego życiowym wymiarze i charakterze, jest jedynym miejscem uprzywilejowanym, gdzie w dziele doskonałej chwały Bożej i naszego zbawienia Słowo Boże staje się rzeczywistością, staje się ciałem.⁸ Słusznie stwierdza L. Bouyer, że duchowość prawdziwie chrześcijańska i katolicka nie może być duchowością o wątpliwej specyfice liturgicznej, ale winna być duchowością zrodzoną z naszego zespolenia z Chrystusem i Jego zbawczym dziełem przede wszystkim przez Ofiarę Eucharystyczną⁹. W liturgii więc, a szczególnie w Ofierze Eucharystycznej ma się kształtować duchowa postawa chrześcijańska, która ostatecznie ma być nie czym innym jak postawą na podobieństwo postawy Jezusa Chrystusa. Będąc Głównym Liturgiem wszelkiej akcji liturgicznej Jezus Chrystus włącza nas w swe kapłańskie dzieło i formuje nas na miarę wzrostu swojej dojrzałości.¹⁰ To właśnie dzięki temu ścisłemu zespoleniu z Nim w liturgicznej wspólnocie Kościoła mamy gwarancję, że nasza duchowa postawa jest prawdziwie chrześcijańska, że wyraża ona rzeczywistość świat chrześcijańskiego życia wiarą, miłością i nadzieją. Nie można bowiem przeoczyć faktu, że to właśnie w liturgii i przez liturgię rodzi się autentycznie chrześcijańska wiara, miłość i nadzieja, które decydują o chrześcijańskim obliczu duchowym.

⁶ tamże, n. 9.

⁷ tamże, n. 2: por. Th. Strotmann, *Pneumatologie et Liturgie*, w: *Vat. II. La Liturgie après Vat. II*, Paris 1967, s. 299—312.

⁸ por. L. Bouyer, *Introduction à la Vie Spirituelle*, Paris 1960, s. 27—37.

⁹ por. tenże, *La Liturgie demeure aujourd'hui le lieu de la vie spirituelle pour le prêtre et pour le laïc*, w: *La Maison-Dieu*, 1962, nr 69, s. 9.

¹⁰ por. *Konstytucja o św. Lit.*, n. 2.

To prawda, że liturgia, będąc wielkim sakramentem wiary, wymaga już od wiernych Chrystusa wiary w Dobrą Nowinę, ale z drugiej strony, sama tę wiarę umożliwia i kształtuje przez liturgię Słowa Bożego i przez rzeczywistość, która jest w niej sprawowana. Będąc zaś sprawowaniem paschalnego misterium Chrystusa, liturgia jest także źródłem doskonałej miłości chrześcijańskiej. Sprawowanie misterium paschalnego jest bowiem nie czym innym jak sprawowaniem misterium największej z miłości. *To jest przykazanie moje, byście miłowali jedni drugich jak ja umiłowałem was. Nikt nie ma większej miłości od tego, kto życie swe oddaje za przyjaciół swoich* (J 15, 12—13). Przez misterium paschalne Jezus Chrystus okazał nam największą miłość zarówno w stosunku do Ojca Niebieskiego, jak w stosunku do braci ludzi. Składając na ołtarzu krzyża w ofierze siebie samego Jezus Chrystus dokonał najwyższego uznania Boga i oddał najwyższą chwałę Bogu, a jednocześnie ceną tej ofiary pojednał ludzi z Bogiem i przywrócił im Bożą miłość. W liturgii i przez liturgię, a szczególnie w Ofierze Eucharystycznej i przez tę Ofiarę stajemy się uczestnikami paschalnego misterium, a więc misterium najdoskonalszej miłości w stosunku do Boga i braci ludzi. W liturgii więc, a szczególnie w Ofierze Eucharystycznej rodzi się autentycznie chrześcijańska miłość, która wlewana jest w serca nasze przez Ducha św., który został nam dany (Rz 5, 5).

Mocą tej miłości jesteśmy zdolni kochać prawdziwie po chrześcijańsku, jesteśmy zdolni kochać tak, jak Bóg nas miłuje, to znaczy, kochać dlatego, że ktoś jest dobry i na miłość zasługuje, ale dlatego, by dzięki naszej miłości stawał się dobry i sprawiedliwy, jak my będąc złymi, stajemy się dobrzy i sprawiedliwi dzięki miłości, którą Bóg miłuje nas (Rz 5, 7—8).

Dzięki temu poznaliśmy miłość Boga, że oddał życie swoje za nas: my także powinniśmy oddawać życie nasze za braci (J 3, 16). W tym się kryje tajemnica chrześcijaństwa jako nowego życia. Tylko taka miłość rozumie słowa Jana Apostoła: *Wiemy, żeśmy przeszli ze śmierci do życia, gdyż miłujemy braci. W śmierci trwa ten, kto nie miłuje. Morderca jest każdy, kto nie miłuje brata swego, a wiadomo wam, że żaden morderca nie ma w sobie życia wiecznego* (1 J 3, 14—15). Cała specyfika i doskonałość miłości chrześcijańskiej polega właśnie na tym, że miłujemy tak, jak Bóg nas umiłował, że mamy miłować nie tylko tych, którzy nam wyświadczają dobro, ale także i nieprawych i złych. *A ja wam mówię: miłujcie swoich wrogów, czyńcie dobrze tym, którzy was nienawidzą i módlcie się za prześladowającymi i potwarzającymi was. W ten sposób będziecie synami waszego Ojca niebieskiego, który daje wschód słońca dobrym i złym oraz deszczem zrasza sprawiedliwych i nieprawych. Jakąż nagrodę mieć możecie za miłowanie tylko tych, którzy was miłują? Czyż nie czynią tego także celnicy? Albo cóż szczególnego czynicie,*

jeśli pozdrawiacie tylko swych braci? Czyż nie czynią tego także poganie? Bądźcie więc wy doskonali tak, jak doskonały jest wasz Ojciec niebieski (Mt 5, 44—48). Stąd też św. Paweł Apostoł nie zawaha się powiedzieć, iż to właśnie miłość jest węzłem doskonałości (Kol 3, 4), że ona decyduje o doskonałym obliczu chrześcijańskiego życia, o dojrzałej postawie duchowej chrześcijanina.

Wreszcie, w misterium paschalnym sprawowanym w liturgii rodzi się także w nas *nadzieja chwały synów Bożych* (Rz 5, 2).

Nadzieja ta ugruntowana jest na wierze, ale pewność swą czerpie z miłości. *A nadzieja nie zawodzi, gdyż miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha św., który jest nam dany* (Rz 5, 5). Ostatecznie, sam Jezus Chrystus jest nadzieją chwały naszej (Kol 1, 27). Będąc wielkim sakramentem wiary, miłości i nadziei chrześcijańskiej, liturgia jest wielkim sakramentem prawdziwie chrześcijańskiego życia i prawdziwie chrześcijańskiej postawy duchowej, czyli duchowości chrześcijańskiej. Oznacza to, że doskonałość chrześcijańska nie gdzie indziej, ale w liturgii, a szczególnie w Ofierze Eucharystycznej posiada swoje istotne źródło.

II. LITURGIA SZKOŁĄ ZAANGAŻOWANEJ DUCHOWOŚCI

„Lecz życie duchowe nie ogranicza się do udziału w samej tylko liturgii. Chrześcijanin powołany jest do wspólnej modlitwy, ale powinien także wejść do swego mieszkania i w ukryciu modlić się do Ojca, a nawet, jak uczy Apostoł, powinien modlić się nieustannie”¹¹. Tekst powyższy ma ogromne znaczenie dla właściwego ujęcia relacji między liturgią i resztą życia chrześcijańskiego. Trzeba bowiem przyznać, że nawet wierni nie zawsze uporali się z tym problemem. Dla jednych, liturgia wyczerpuje całość chrześcijańskiego życia. Tylko w liturgicznym życiu uważają się za chrześcijan i tylko w nim odnajdują religijny wymiar swej egzystencji. Życie pozaliturgiczne traktują oni jako pozbawione tej rangi i uważają je za stracone dla chwały Bożej i swego zbawienia, swego uświęcenia. Inni wręcz przeciwnie, uważają za bezduszne i pozbawione wszelkiego dynamizmu życiowego czynności liturgiczne, natomiast autentyczne życie chrześcijańskie widzą w życiu codziennym, w zaangażowaniu doczesnym. Konstytucja Soboru o Liturgii nie podziela poglądu ani jednych, ani drugich. Uznając, że sprawowanie liturgii jest w najwyższym stopniu czynnością świętą, że żadna inna czynność Kościoła jej nie dorównuje,¹² omawiana Konstytucja jednocześnie stwierdza z całkowitą jasnością, że liturgia nie wyczerpuje duchowego życia chrześcijańskiego. Mówiąc to, Ojcowie Soborowi nie mają na myśli tylko prywatnego życia modlitwy wiernych, ale także to, co określa

¹¹ *tamże*, n. 12.

¹² *tamże*, n. 7.

się przez modlitwę życia. Jednym słowem, chodzi o całą resztę pozaliturgicznego życia wiernych.

Czy jednak fakt, że liturgia nie wyczerpuje całości chrześcijańskiego życia wiernych oznacza to, że ich życie pozaliturgiczne nie stoi w żadnym związku z życiem liturgicznym? Odpowiedź twierdząca byłaby zupełnie sprzeczna z nauką w omawianej Konstytucji. Już w jej wstępie czytamy bowiem, że to właśnie liturgia, a szczególnie Ofiara Eucharystyczna sprawia w najwyższym stopniu, iż wierni życiem swym wyrażają i objawiają innym tajemnicę Chrystusa i faktyczną naturę Kościoła prawdziwego. Kształtując wiernych na podobieństwo Chrystusa, liturgia jednocześnie w niezwykły sposób umacnia ich siły do przepowiadania Chrystusa, przez co ludziom z poza Kościoła ukazuje Kościół jako wzniesiony znak dla narodów, którego zadaniem jest zgromadzenie rozproszonych dzieci Bożych w jedno¹³. Inspiracja i moc liturgii nie ogranicza się tylko do formowania ściśle apostołskiego zaangażowania wiernych Chrystusa. One mają kształtować także całe ich życie,¹⁴ na miłą ofiarę Bogu. Możliwość powiedzieć, że jak zadaniem życia modlitwy jest rodzić i umacniać modlitwę życia, tak do zadań liturgii w ścisłym sensie tego słowa należy także rodzenie i kształtowanie liturgii życia, którą można nazwać liturgią doczesnego zaangażowania. Oznacza to, że liturgia nie jest akcją oderwaną od ludzkiego życia dokonującego się w czasie w ustawicznie zmieniających się warunkach, ale że życie to kształtuje, że pozwala człowiekowi odkryć i uznać boską rangę wszechstworzenia, odkryć i uznać liturgię wszechstworzenia, liturgię kosmiczną, oraz przeżyć zbawczą wartość także swego doczesnego zaangażowania w budowę lepszego świata i nadać temu zaangażowaniu liturgiczny charakter w sensie liturgii życia.

Liturgia życia, w której znajduje swe przedłużenie liturgia par excellence, to nic innego, jak odkrycie, że świat w którym żyjemy, że cały wszechświat nas otaczający razem z ludzką historią, że miejsce, na którym stoimy, jest święte i poddanie się głosowi tego sacrum w samym sercu profanum. *Zdejmij z nóg sandały, bo miejsce, na którym stoisz, jest ziemią świętą* (Wj 3, 5).

Chyba właśnie nie na czym innym, ale na tym ma polegać consecratio mundi. Jak prośba: „Święć się imię Twoje”, jest dla nas wezwaniem, byśmy poznali i uznali Boga w Jego Świętości, w Jego inności od wszystkiego, co stworzone, tak consecratio mundi oznacza wezwanie do poznania i uznania boskiej rangi całego wszechstworzenia, a w historii świeckiej obecność historii zbawienia, która do-

¹³ tamże, n. 2.

¹⁴ tamże, n. 10: por. A. Henri Jenny, *Introduction Générale*, w: *La Liturgie*, Paris 1966, z serii: *Vat. II, Vivre le Concile*, s. 29.

¹⁵ por. *Konst. o św. Lit.*, n. 12: por. Fr. Małaczyński, *Funkcja wychowawcza liturgii*, w: *Ruch Bib. Lit. XXI* (1968), nr 4—5, s. 264—67.

konuje się w miłości i przez miłość. Wydaje się, że dużą przysługę dla ukazania duchowych wartości liturgii życia, mogłoby oddać wprowadzenie do niej pojęcia teandrii. Pojęcie to w podstawowym sensie oznacza bosko-ludzkie działania Jezusa Chrystusa. W analogicznym sensie mówi się także o teandrycznych działaniach Kościoła¹⁶. Dotyczy to szczególnie działań liturgicznych Kościoła, gdzie Głównym Liturgiem jest zawsze sam Chrystus. Jednakże nie tylko działania sakralne Kościoła, ale także sama natura Kościoła ma w pewnym sensie charakter teandryczny: „Jest on bowiem ludzki i jednocześnie boski, widzialny i wyposażony w dobra niewidzialne, żarliwy w działaniu i oddany kontemplacji, obecny w świecie, a jednak pielgrzymujący. Wszystkie te właściwości posiada w taki mianowicie sposób, że to, co ludzkie, jest podporządkowane Bożemu i skierowane do Bożego, widzialne do niewidzialnego, życie czynne do kontemplacji, a doczesne do miasta przyszłego, którego szukamy”¹⁷.

Nie zapominając nigdy o analogiczności używanego pojęcia mogliśmy chyba mówić także o teandrycznym charakterze wszelkiego istnienia i teandrycznym charakterze historii ludzkiej. Właśnie uznanie tego charakteru wszechstworzenia i ludzkiej historii daje podstawy dla liturgii kosmicznej, która spełnia się od stworzenia świata dla chwały Boga i naszego zbawienia, oraz dla liturgii życia, liturgii ludzkiego zaangażowania, przez którą warsztat ludzkiej pracy staje się ołtarzem ofiarnym, a ludzka historia historią zbawienia. Chrześcijańska duchowość, która jest nie do pomyślenia bez życia liturgii, staje się w tym rozumieniu także duchowością liturgii życia, a więc duchowością chrześcijańskiego zaangażowania w świat i ludzkie dzieje. Kierunek tego zaangażowania określa wspomniany wyżej teandryczny charakter wszechstworzenia i ludzkiej historii. W istocie swojej będzie to jednak zawsze zaangażowanie miłości, która za wzorem Boga i Jezusa Chrystusa jest dobra i pełna litości w stosunku do każdego człowieka; miłości, która ma moc tworzyć postęp w dobru i sprawiedliwości oraz ratować nas przed zwątpieniem w sens świata i naszej ludzkiej historii.

Wartość takiej postawy duchowej należy już nie tylko do chrześcijan. „Ludzie wszystkich epok i kultur mają do rozwiązania ten sam problem: jak przezwyciężyć odrębność, jak osiągnąć jedność z innymi, jak wyjść poza własne życie indywidualne i dojść do pojedynania. (...) Pełne rozwiązanie leży w osiągnięciu jedności interpersonalnej, w stopieniu się z inną osobą w miłości. (...) Bez miłości ludzkość nie mogłaby istnieć nawet jeden dzień”¹⁸.

Chrystocentryczna wizja Teilharda de Chardin ukazuje imponująco

¹⁶ por. Ks. W. Granał, *Chrystus Bóg-Człowiek*, Lublin 1959, s. 134–37.

¹⁷ *Konst. o św. Lit.*, n. 2.

¹⁸ E. Fromm, *Szkice z Psychologii Religii*, Warszawa 1966, s. 77, 84.

to spełnianie się powołania świata i człowieka przez miłość w Jezusie Chrystusie. W jej ujęciu, życie liturgii i liturgia życia zespalają się w jedno kształtując chrześcijańską postawę duchową ludzi i oblicze całego Universum zgodnie z pojęciem Chrystusa Wszechrzeczy¹⁹.

III. LITURGIA SZCZYTOWYM WYRAZEM DUCHOWOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

„Liturgia jednak jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła i jednocześnie jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc. Albowiem prace apostołskie to mają na celu, aby wszyscy stawszy się dziećmi Bożymi przez wiarę i Chrzest gromadzili się wspólnie, wielbili Boga pośród Kościoła, uczestniczyli w Ofierze i pożywali Wieczerzę Pańską”²⁰.

Duchowość chrześcijańska, będąc duchową postawą ukształtowaną przez tajemnicę Chrystusa Wszechrzeczy, poszukuje sposobów wyrażenia się. Jest rzeczą zupełnie zrozumiałą, że jednym z terenów jej wyrazu musi być codzienne życie i codzienne zaangażowanie się chrześcijan w indywidualny i powszechny rozwój. Chodzi właśnie o to, jaką postać ma przybrać ten wyraz, by ujawniał samą istotę duchowości chrześcijańskiej. Zacytowany tekst Konstytucji mówi, że liturgia, która jest źródłem aktywności Kościoła, jest jednocześnie jej szczytowym wyrazem. Stwierdzenie to sugeruje kierunek odpowiedzi na nasze pytanie. Jeżeli źródło jest jednocześnie szansą wyrazu zrodzonej przez siebie rzeczywistości, to w takim razie i duchowość chrześcijańska winna wypowiadać się i wyrażać poprzez swoje źródła. W naszym rozważaniu doszliśmy do wniosku, że nie tylko liturgia w ścisłym sensie tego słowa, ale także liturgia życia, liturgia zaangażowania jest źródłem dla duchowości chrześcijańskiej, dla duchowej postawy chrześcijan. W jednej i drugiej winna szukać więc duchowość chrześcijańska swego wyrazu. Paweł Apostoł piętnuje właśnie pogan za brak u nich rozeznania pełnego wymiaru głosu wszechstworzenia i włączenia się w dzieło uwielbienia Boga (Rz 1, 18—23), za brak tej postawy, którą wypowiada już w St. Testamencie Psalmista:

Niebiosa głoszą chwałę Bożą, a firmament obwieszcza dzieła rąk Jego.

Dzień dniowi podaje słowo i noc nocy przekazuje wieść.

Nie jest to słowo, ani wieści, których głos nie byłby słyszany.

Dźwięk ich rozbrzmiewa po całej ziemi, a ich wymowa, aż po krańce świata (Ps 18, 1—6).

Chrześcijanie należą do tych ludzi, którzy rozpoznają liturgię wszechstworzenia, słyszą jej wezwanie skierowane do człowieka

¹⁹ por. Teilhard de Chardin, *Le Milieu Divin*, Paris 1957, passim.

²⁰ *Konst. o św. Lit.*, n. 10.

i stają się jej liturgiami świadomymi i wolnymi. Dla chrześcijan cała dziedzina bytu i działania, to miejsce święte, miejsce wymagające kapłańskiej postawy. Właśnie w tej postawie swej egzystencji i swego zaangażowania wypowiada się i wyraża chrześcijanin w życiu pozaliturgicznym. Można by powiedzieć, że w tym ujęciu, cała dziedzina zawodu i doczesnego zaangażowania chrześcijanina, stanowi pewnego rodzaju ołtarz ofiarny, na którym dzięki chrześcijańskiej postawie duchowej, dokonuje się dzieło Boże kultu i ludzkiego zbawienia.

Jednakże, nie liturgia życia stanowi najdoskonalszą formę wyrazu dla duchowości chrześcijańskiej. Duchowość ta, jak w swej istocie rodzi się z liturgii w ścisłym sensie tego słowa, tak też w tej liturgii i poprzez nią wypowiada się i wyraża najdoskonalej. W tej liturgii bowiem jednoczy się człowiek w jedno z Jezusem Chrystusem w Jego tajemnicy paschalnej, która jest tajemnicą pojednania ludzi z Bogiem i ludzi między sobą mocą Ofiary Krzyża. Przez grzech, polegający na bałwochwalczym ustosunkowaniu się do stworzeń, człowiek wpadł w konflikt nie tylko z Bogiem, ale i z drugim człowiekiem. Człowiek pojednany z Bogiem, to jednocześnie brat każdego innego człowieka. Wspólnota Ojca na niebie rodzi jednocześnie powszechne braterstwo na ziemi. Ale człowiek, który na miejsce Boga postawił wartości skończone, to jednocześnie rywal i konkurent każdego innego człowieka. Opowieść biblijna o Ablu i Kainie ilustruje doskonale tę sytuację człowieka. Stąd też dzieło pojednania ludzi między sobą jest uwarunkowane pojednaniem ludzi z Bogiem. Przywrócenie ludzkości wspólnego Ojca na niebie jest jednocześnie przywróceniem tej powszechnego braterstwa na ziemi. Jezus Chrystus dokonał właśnie tego dzieła przez swoją śmierć na krzyżu, przez swoją tajemnicę paschalną. *Bóg chciał*, aby w nim przebywała wszelka pełnia i aby wszystko co jest na ziemi i co jest w niebiesiach, przez niego i w nim pojednało się po przyjsciu pokoju przez krew jego krzyża (Kol 1. 19—20).

Dzieło pojednania dokonało się jednak dopiero w swojej fundamentalnej formie. Reszta ma się dokonać przez naszą inkorporację w Jezusa Chrystusa i nasze zespolenie się z Nim w tajemnicy paschalnej. Właśnie liturgia, a szczególnie Ofiara Eucharystyczna stanowi szczytowy wyraz tego naszego zespolenia się z Jezusem Chrystusem w dziele najdoskonalszego kultu Boga i pojednania nas z Bogiem, oraz w dziele naszego zbawienia i pojednania nas z resztą braci rodziny ludzkiej. To właśnie w tym sensie liturgia, a szczególnie Ofiara Eucharystyczna rodzi Kościół Chrystusowy, czyli najdoskonalszą wspólnotę ludu Bożego, oraz podstawę do zjednoczenia wszystkich ludzi, gdyż wszyscy są powołani do udziału w tej wspólnotcie. Liturgia, a szczególnie Ofiara Eucharystyczna jest najdoskonalszym wyrazem duchowości chrześcijańskiej, czyli duchowej postawy chrześcijan, gdyż nigdzie poza liturgia, a szczególnie poza Ofiarą

Eucharystyczną, człowiek nie może tak doskonale zespolić się z Jezusem Chrystusem w Jego miłości jednającej ludzkość z Bogiem i przywracającej ludziom powszechne braterstwo. Wszczepiając w nas siebie i dając nam udział w swojej miłości, nad którą większej nie ma, Jezus Chrystus włączy nas i czyni współtwórcami najdoskonalszego kultu Boga i zbawienia świata, czyni nas współtwórcami pojednania w Bogu wszystkiego, co jest na ziemi, i co jest na niebie. Jak z boku konającego na krzyżu Chrystusa zrodził się niezwykle sakrament całego Kościoła,²¹ tak w liturgii i przez liturgię, a szczególnie w Eucharystycznej Ofierze i przez nią, sakrament ten wyobraża i sprawia pojednanie ludzkości z Bogiem i ludzi między sobą w Chrystusie Jezusie²².

ZAKOŃCZENIE

Studium nad związkiem liturgii z duchowością chrześcijańską według soborowej Konstytucji o Liturgii potwierdza to, co już znacznie wcześniej ujawniło się od strony faktycznej. Praktyka życia Kościoła wykazywała bowiem, że istnieje jakaś ścisła współzależność między liturgią a duchowością chrześcijańską. Ożywiony ruch liturgiczny rodził nową i dynamiczną postawę duchową wyznawców Chrystusa. Chrześcijanie o dynamicznej i pogłębionej postawie duchowej przyczyniali się zaś do reformy i rozwoju życia liturgicznego Kościoła. Omawiana Konstytucja o Liturgii uznaje w pełni tę współzależność nie tylko w dziedzinie praktycznego życia, ale skłania także teologów do uwzględniania jej na płaszczyźnie teologicznego myślenia. W myśl zaleceń Konstytucji o Liturgii, wykład nauki o liturgii winien zawierać także zagadnienia duchowości, a wykład teologii życia wewnętrznego powinien również uwydatniać to, co wiąże tę naukę z liturgią²³. Jasne dostrzeganie tego związku liturgii z duchową postawą chrześcijańską ułatwia zrozumienie faktu niezwykle poważnego potraktowania spraw liturgii przez II Sobór Watykański²⁴, oraz zainteresowania się szerokich mas katolickich odrodzeniem liturgii jako źródłem odrodzenia Kościoła i duchowej postawy wyznawców Chrystusa.

Lublin

Ks. WALERIAN SŁOMKA

²¹ tamże, n. 5.

²² tamże, n. 48.

²³ tamże, n. 16.

²⁴ por. *La Constitution sur la Liturgie. Commentaire complet*, w: La Maison-Dieu, 1964, nr 77, s. 1—221.

Ks. Romuald Rak, Kałowice

MUZYKA „BEATOWA” W KOŚCIELE

Na łamach polskiej i zagranicznej prasy tak katolickiej jak i niekatolickiej, na łamach prasy tak fachowej jak i wielkich popularnych czasopism pojawiło się mnóstwo artykułów na temat śpiewu i muzyki zwanej „beatową” i jej miejsca w Kościele. W niektórych czasopismach rozgorzała wielka dyskusja w związku z dopuszczalnością tego rodzaju muzyki w Kościele, a ściślej mówiąc, w czasie Ofiary Mszy św.¹ Inne czasopisma ograniczyły się tylko do stwierdzenia faktu, że muzyka beatowa jest rzeczywistością i jest uprawiana w kościołach, a zwłaszcza w kościele parafialnym w Podkowie Leśnej k. Warszawy. Notatkę taką przyniosło nawet fachowe czasopismo muzyczne². Powstało też wiele zespołów muzycznych na wzór amatorskiego zespołu „Trapistów” z Podkowy Leśnej, ukazało się nawet w Polsce nagranie płytowe beatowej mszy³. Tych faktów nie sposób przeoczyć. I one muszą być punktem wyjścia dla naszych rozważań.

Innym punktem wyjścia jest fakt, że sam brałem udział w tego rodzaju mszy „beatowej”. Zespół Trapistów z Podkowy Leśnej wykonał teksty stałe i zmienne Mszy św. Muszę przyznać, że muzyka ta była dla mnie mocnym uderzeniem, nawet powiedziałbym, szokującym. To jest nie tylko „beat”, ale „big-beat”, czyli dosłownie „mocne uderzenie”. Szokuje rytm, szokuje perkusja, szokują gitary czy organy Hammonda. Duże zróżnicowanie napięć i ekspresji może łatwo doprowadzić do większego czy intensywniejszego wzruszenia. Nie trudno o rytmiczne kołysanie się czy o przytupywanie w rytm melodii, czy nawet drgania całego ciała. To wszystko wciąga całego człowieka. To ma coś wspólnego z ekstazą. I muszę powiedzieć, że melodie, śpiewy i wykonanie nie były złe. Niektóre mi się nawet podobały. A jednak miałem wrażenie, że tu jest coś nie w porządku. Natychmiast powstały pewne wątpliwości, którym dałem wyraz w następującej po Mszy św. dyskusji z ks. prob. Leonem Kantorskim, moim osobistym zresztą przyjacielem. Niektóre wątpliwości narzuciły się spontanicznie, inne powstały później przy śledzeniu

¹ Najważniejsze artykuły: *Trapiści, którzy nie chcą milczeć* w: *Przewodnik Katolicki* nr 50 z 15. 12. 1968; *Tygodnik Powszechny* od nr 3 (1043) z 19. 1. 1969 do nr 10/1050.

² E. Markowska, *Msza beatowa w Leśnej Podkowie*, w: *Ruch muzyczny* Nr 4 z 15—28. 2. 1969, s. 12.

³ *Pan Przyjacielem moim*, Msza bitowa w wykonaniu Zespołu „Czerwono-Czarnych”, kompozycja Katarzyny Gärtner, w adaptacji Kazimierza Grześkowiaka, ze słowem wstępnym L. Kydryńskiego. (Polskie Nagranie „Muza” Nr XL 0475).

⁴ *Argumenty* Nr 5 (556) z 2. 2. 1969 s. 6—7 i 10—11.

dyskusji w „Tygodniku Powszechnym”, czy nawet w „Argumentach”⁴, bo i to czasopismo zabrało głos i to głos poważny, z którym nie można się nie liczyć.

Moje wątpliwości wzmogły się jeszcze bardziej, gdy przypadkowo natrafiłem w dziełach św. Augustyna na ciekawą notatkę, w ... tej samej materii. Dziwne. Ta kwestia nie jest nową. Istniała już w IV w. W liście do Biskupa Januarego pisze św. Augustyn dosłownie: „Donatyści czynią nam zarzut, że pieśni świętych Proroków wykonywane są w kościołach w tak trzeźwy sposób, podczas gdy oni przez śpiew pieśni, wypływających tylko z ludzkiej sztuki, starają się jeszcze bardziej wzbudzać zmysłowość swych uczł, używając takich instrumentów jak trąbki wojenne itd.”⁵. Sekta Donatystów, z którymi rozprawia się św. Augustyn, wyrosła m. in. na gruncie tendencji montanistycznych. Montanizm był ruchem, który wyróżniały nie intelektualne walory teologów, lecz ekstatyczny entuzjazm „nowych proroków Ducha Świętego”⁶. Oni chcieli, by wszyscy w Kościele wpadli w entuzjazm. Tymczasem Kościół boi się ekstazy u mas. Dawniej i dziś. To nie jest zdrowe. Ekstaza w Kościele była i jest zjawiskiem wyjątkowym i odbywa się w ciszy i spokoju, musi wyjść z wnętrza człowieka, pełnego Ducha Świętego. Nie można jej wywoływać sztucznie z zewnątrz. My dobrze wiemy, że big beat może łatwo wywołać jeżeli nie ekstazę, to jej wstępny etap. Dostyc na to natrzyliśmy się obserwując reakcję widowni w czasie festiwalu w Sopocie czy gdzie indziej, kiedy to młodzież dostawała szału, krzycząc, rzucając się na ziemi, płacząc, a nawet rozbierając się na sali. Nie ma o to obawy w kościele, gdyż beat jest łagodniejszą od „big-beatu” formą, nie mniej nie można się dziwić, że beat tak łatwo dostał się do kościoła, a nawet do Mszy św. Jest bowiem wielką pokusą dla młodych, w tym również dla młodych kapłanów.

Jakie będzie nasze w tej sprawie stanowisko? Czy przerwujemy się na beat, czy też śpiewy nasze pozostaną „trzeźwe” jak za czasów św. Augustyna?

Ośmielam się postawić tezę, która wielu nie będzie się podobała, a którą jednak chcę udowodnić jako jedyną i prawdziwą, tym bardziej, że za nią stoi autorytet Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Poza tym, piszę nie tylko w swoim imieniu, lecz również w imieniu lubelskiego zespołu liturgistów i innych, z którymi artykuł ten przedyskutowałem. Teza brzmi następująco: Muzyka beatowa i wszelka inna tego rodzaju, taneczna lub nawet rytmiczna, która ją zastąpi, może być muzyką religijną, ale nie jest i nie może być muzyką liturgiczną. I dlatego nadaje się na estradę. W niektórych okoliczno-

⁵ Św. Augustyn, *List do Januarego XIX* (Kempton, Kösel — Verl. 1917. IX., 249). Chodzi o sektę Donatystów.

⁶ Por. ks. S. Pieszczołch, *Patrologia*, Poznań, 1964, s. 72.

ściach może być wykonywana nawet w kościołach, ale nie może być wykonywana w czasie składania Ofiary Mszy św. czy w czasie innych czynności liturgicznych. A oto następujące uzasadnienia.

I. ARGUMENTY MUZYCZNO - LITURGICZNE

Argumenty te stawiam na pierwszym miejscu, gdyż właśnie u podnóża wszelkich dyskusji leży zasadniczy błąd, który polega na utożsamianiu muzyki religijnej z liturgiczną. Na to wskazują prawie wszystkie artykuły. Ludzie są zdania, że wszystko to, co im daje pewne przeżycie, co im się podoba, to należy do kościołów i do liturgii. „Po raz pierwszy miałem uczucie radości” — wyznaje student wierzący i niepraktykujący, który nie słyszał nigdy prawdziwej muzyki, śmiemy to przypuszczać, liturgicznej. Gdyby dziewczyna lat 18 wierząca i praktykująca miała do wyboru dwa kościoły, z muzyką tradycyjną i drugi big-beatową, wybrałaby drugi⁷. A co rozumie pod nazwą „muzyka tradycyjna?” Niewątpliwie chodzi o pieśni „Z tej biednej ziemi” czy „Cześć Maryi” lub „Kto się w opiekę”, albo może jeszcze „Ave Maria” Schuberta czy Gounoda na ślubach koleżanek.

W dyskusji prowadzonej w katolickiej prasie polskiej J. Narbutt pierwszy na to wskazał, że nie wolno nam mieszać muzyki liturgicznej z religijną⁸. Tak jest istotnie z tym, że pojęcia te należy uściślić. Istnieje bowiem muzyka religijna, mieszcząca się w niej muzyka sakralna oraz w jeszcze węższym zakresie muzyka liturgiczna Kościoła Katolickiego. Muzyką religijną może być wszystko, co tylko w tej dziedzinie na chwałę Bożą się czyni. Różnicę między muzyką religijną a sakralną określa dobrze Konstytucja o Liturgii stwierdzając, co następuje: „Pod pojęciem muzyki sakralnej rozumiemy tę muzykę, która powstała dla oddawania chwały Panu Bogu i odznacza się świętością oraz doskonałością formy⁹.” Muzyka sakralna musi się więc najpierw odznaczać świętością. Beat nią się absolutnie nie odznacza. Warto tu zacytować nawet ateistę, który potrafi dostrzec to, czego niestety niektórzy księża nie potrafili, chociaż trudno wymagać, by umiał rozróżnić między muzyką sakralną a liturgiczną. Stwierdzenie jego jest kapitalne: „Chciałbym powiedzieć wyraźnie — pisze — że Mszy Gärtner nie uważam za utwór liturgiczny. Jest dobry w gatunku młodzieżowego przeboju i podejmuje się napisania równie przylegających do melodii tekstów reklamujących, na przykład, proszek do mycia¹⁰.” Rzeczywiście, nikt by

⁷ O. Tomasz Pawłowski i Adam Macedoński, *Msza beatowa w Krakowie*, w: Tygodnik Powszechny Nr 3 (1043).

⁸ Jerzy Narbutt, *Wiele hałasu o beat*, w: Tygodnik Powszechny 19 (1049) z 2. 3. 1969.

⁹ *Konstytucja o Liturgii świętej*, nr 112, AAS 56 (1964) s. 128.

¹⁰ W. Rustecki, *Pan Przyjacielem moim*, art. w: *Argumenty*, cyt. j. w. s. 7.

się nie domyślił, gdyby w melodiach beatowych zamieniono teksty. Odwrotnie jednak: gdyby ktoś chciał pod śpiewy sakralne i liturgiczne podstawić teksty świeckie, uznalibyśmy to bez wahania za wysoce przykrą niestosowność. Czyż to tak trudno dostrzec?

Pozostańmy jednak jeszcze w sferze muzyki sakralnej, która oprócz tego, że powinna odznaczać się świętością, ma ponadto posiadać doskonałość formy. Co rozumiemy pod „doskonałością formy”? W muzyce mamy rozmaitego rodzaju formy. Istnieją formy określające konstrukcję i sposób wykonania, istnieją formy sceniczne i cykliczne (np. opera, sonata, msza itp.), istnieją formy wielkie i małe. Wszystkie one mogą być mniej lub więcej doskonałe same w sobie. Doskonałe mogą być najprostsze piosenki, a nawet w swoim rodzaju beat. Jeżeli jednak mówimy o doskonałości formy w muzyce sakralnej, to muszą to być dzieła w jakiś sposób trwałe i poważne, wykluczające wszelką banalność, podczas gdy sposoby wyrażania się muzycznego w muzyce sakralnej o których mówimy, są rzeczywiście „ubogie i banalne” i nie noszą cech prawdziwej sztuki¹¹. Cytowane te słowa wypowiedział zresztą sam Paweł VI na Kongresie Stowarzyszenia *Associazione Italiana Santa Cecilia*, a do przemówienia tego jeszcze powrócimy.

W pojęciu muzyki sakralnej mieści się jeszcze inna muzyka, mianowicie muzyka liturgiczna. Muzyka liturgiczna jest muzyką, którą Kościół Katolicki uznaje za swoją własną i dopuszcza do liturgii św. Instrukcja o Muzyce w Liturgii św. tak to określa: „Kościół nie odrzuca od czynności liturgicznych żadnego rodzaju muzyki sakralnej, byleby tylko odpowiadała ona duchowi samej czynności liturgicznej oraz charakterowi poszczególnych jej części i by nie przeszkadzała ludowi w czynnym udziale”¹². Ocena tego, co jest liturgiczne, a co nie i co może być wykonywane w Liturgii św. nie należy do poszczególnego członka Kościoła, obojętnie czy nim jest świecki czy kapłan, ale do kompetencji władzy terytorialnej, nawet nie do jednego biskupa. Podobnie jest, gdy chodzi o instrumenty muzyczne, które można dopuścić do kultu Bożego tylko wtedy, jeżeli odpowiadają godności świątyni i rzeczywiście przyczyniają się do zbudowania wiernych¹³. Taką jest muzyka liturgiczna. Nie wszystko więc co sakralne i nie wszystko co religijne nadaje się do kultu, tylko to, co Kościół uznał za liturgiczne. Poszczególny chrześcijanin, nawet ten, który nie ma pojęcia o muzyce, musi tu powiedzieć: Nie to, co mnie się podoba, ale to, co Kościół uznaje, to przyjmuje.

Łącznie z tą kwestią należy omówić kwestię całkowitej dowolno-

¹¹ Paweł VI, Przemówienie na Kongresie *Associazione Italiana Santa Cecilia*, dnia 18 września 1968, zamieszczone w *Osservatore Romano* z 20. 9. 1968 Nr 216.

¹² *Instrukcja o Muzyce w Świętej Liturgii*, Nr 9, AAS 59 (1967) s. 303.

¹³ j. w. Nr 55, 60, 62, 69, AAS/1967 s. 316—317.

ści doboru tekstów. Z wyjątkiem niektórych — wszystkie teksty kompozycji beatowych są całkowicie dowolne i nie zatwierdzone przez nikogo. Na Zachodzie młodzież sama sobie nawet układa teksty, zwłaszcza w kościołach protestanckich. Ale tam wszystko wolno. Oto jeden z charakterystycznych tekstów do pieśni na wejście, ułożony przez 16-letnią Barbarę Gluschke:¹⁴

Panie i Boże, Ojciec w niebiesiech,
wierzmy że Bóg i Modlitwa¹⁵
Czyli nasz dowolny sposób śpiewania Ci pieśni,
nie stoi w sprzeczności do wiary w Ciebie.
Znaleźliśmy inne słowa i melodie niż te w śpiewnikach.
A ponieważ je rozumiemy
a one wyrażają to, co myślimy i czujemy,
tym chętniej je śpiewamy.
Wielu ludzi weźmie nam to za złe.
Ale Ty jeden wiesz, że to bierzemy na serio.
Nie żądamy bynajmniej,
by naszym śpiewom i słowom się przysłuchiwano.
Chcemy tylko trochę tolerancji.
Panie, pomóż nam wszystkim. Amen.

W tej modlitwie zauważamy na pewno jakiś autentyzm, cechujący dzisiejszą młodzież, ale słowa te nadają się właśnie doskonale do muzyki religijnej, nigdy zaś liturgicznej. Bo w liturgii musi istnieć porządkująca ręka Kościoła. Dowolność tekstów i odrzucanie dotychczasowych, to ogromna pokusa dla człowieka religijnego, pokusa tym większa, że nie zna on Pisma św. i liturgii, a akurat stamtąd należy czerpać teksty do śpiewów liturgicznych przeznaczone. W każdym też wypadku muszą być one zatwierdzone przez kompetentną władzę,¹⁶ podobnie zresztą jak i melodie, o czym już była mowa. Wszystko to powinno być poddane próbie, ma wyrastać z form już istniejących, ale nigdy nie można dopuścić, by „do Kościoła choćby tylko dla samej próby zostało wprowadzone cokolwiek, co nie odpowiada świętości miejsca, godności obrzędów liturgicznych i pobożności wiernych”¹⁷. Czy przypadkiem tym „cokolwiek” nie jest muzyka beatowa, odpowiadająca raczej sali tanecznej czy estradzie niż świętemu miejscu? A dowolność tekstów? Jest ona dopuszczalna wszędzie tam, gdzie to jest możliwe, ale nie w liturgii bez orzeczenia kompetentnej władzy centralnej czy terytorialnej.

¹⁴ *Der Gammlerpfaffe von Kapernaum*, w czasopiśmie *Petra* XII (1967) s. 83.

¹⁵ W języku niemieckim chodzi o grę słów „Beaten und Beten”.

¹⁶ *Konstytucja o Liturgii*, nr 121 i 36 § 4; AAS 56 (1964) s. 130 i 110; *Instrukcja o Muzyce w Liturgii*, nr 32, AAS 59 (1967) s. 309.

¹⁷ por. art: 59 i 66 *Instrukcji*, AAS 59 (1967) s. 317 i 319.

II. ARGUMENTY TEOLOGICZNO - LITURGICZNE

Dla wielu kapłanów i świeckich będzie to więc rewelacją, że istnieje muzyka religijna, w której mieści się sakralna, a wśród sakralnej musimy jeszcze wyróżnić tę, która przeznaczona jest do kultu liturgicznego. Argumenty wyżej podane wskazują, że muzyka beatowa i wszelka inna, jaka się z niej rozwinię, nie jest ani muzyką sakralną ani liturgiczną. Przejdźmy jednak do innego rodzaju argumentów, tym razem teologiczno-liturgicznych.

Przede wszystkim należy sobie uświadomić, że muzyka liturgiczna nie jest nigdy celem sama w sobie, lecz posiada, jak mówią dokumenty liturgiczne, tylko funkcję służebną¹⁸. Ona ma służyć. Jest tylko tłem i to bardzo delikatnym. Kościół może się w ogóle obyć bez muzyki, bez akompaniamentu. Obył się bez niego przez całe pierwsze tysiąclecie, Kościół Wschodni bez niego się do dziś obywa. Ale nigdy nie może się obyć bez śpiewu, który w doskonały sposób potrafi wypowiedzieć Słowo. Jeżeli dopuszcza się grę organową czy innych instrumentów, to tylko dla podtrzymania śpiewu, chociaż nawet śpiew jest tylko służebnicą słowa. Przy beacie głos instrumentów i perkusji oraz rytm wychodzą na pierwszy plan, a słowo schodzi na drugi. Jest przestawienie hierarchii wartości. W liturgii jest to nie do przyjęcia. Dla przykładu: w śpiewie gregoriańskim nie ma akompaniamentu organów, dopuszcza się go jedynie do podtrzymania śpiewu. Ale nawet melodia nie jest tu istotna, ważne jest słowo. I ono określa melodię. Jedna i ta sama melodia mogła się stać radosną lub żałobną. Melodia Graduału pierwszej Mszy na Boże Narodzenie jest identyczna z melodią Graduału Mszy żałobnej. Dopiero słowo sprawia, że pierwsza melodia staje się radosna, druga brzmi żałobnie. Melodia jest tu naprawdę służebnicą słowa. Przy beacie jest odwrotnie. I dlatego teologicznie rzecz biorąc, muzyka beatowa i wszelka inna taneczna lub rytmiczna, która będzie jej kontynuacją, nie jest i nie może być muzyką liturgiczną, gdyż uzurpuje sobie supremację nad słowem.

Powiadają niektórzy, że msza beatowa pomaga młodzieży w nawiązaniu kontaktu z Bogiem i do rozmowy z Nim, że stwarza warunki żywego kontaktu współczesnego człowieka z Bogiem i że ona jest właśnie udaną próbą stworzenia tego rodzaju warunków. Zauważmy, że w takim rozumowaniu tkwi zasadniczy błąd, mający swe źródło w niezrozumieniu muzyki liturgicznej. Otóż: muzyka i śpiew liturgiczny nie ma nigdy na celu dopomożenia do nawiązania kontaktu z Bogiem. Żeby przyjść na Mszę św., trzeba już być w łączności z Bogiem, trzeba już w Boga wierzyć. Ten kontakt musi być nawiązany przez wiarę i chrzest. Natomiast muzyka liturgiczna ma chrześcijaninowi pomóc konkretnie — do nawiązania kontaktu

¹⁸ *Konstytucja o Liturgii*, art. 112, AAS 56 (1964) s. 123.

z Ofiarą Jezusa Chrystusa. Do nawiązania kontaktu z Bogiem może służyć muzyka religijna, a nawet muzyka beatowa, ale nie pomoże do nawiązania kontaktu z Ofiarą Jezusa Chrystusa. W czasie składania Ofiary trzeba mieć bowiem te same uczucia, które istniały w Chrystusie Jezusie, gdy składał na krzyżu Ofiarę swojemu Ojcu. *To dążenie niech będzie pośród was, które było w Chrystusie Jezusie* — mówi św. Paweł — *On, istniejąc w postaci Bożej, unżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci, a śmierci krzyżowej* (Fil 2, 5 i 8). Młodzieży trzeba o tym mówić i nie bać się tego, chociażby było trudne. Trzeba dążyć do tego, by umiała ona do tych uczuć i tej postawy ofiarniczej dodać postawę dziękczynienia za wszystko, co Jezus Chrystus dokonał. Tej łączności beat nie nawiąże, bo nie zwraca uwagi na to, co istotne, lecz każe zwracać uwagę na rytm i na perkusję, tworzące ogromny hałas, co liturgicznej postawie wewnętrznej wręcz przeszkadza. Pewnie, jeżeli ktoś sądzi, że uczestnictwo w Ofierze Mszy św. polega tylko na postawie zewnętrznej i jeszcze nigdy nie słyszał o wewnętrznych postawach, które są ważniejsze od zewnętrznych, ten tych niewłaściwości, jakie przynosi ze sobą beat na pewno nie dostrzeże.

Powie ktoś, że nasze polskie kołеды też należały ongiś do muzyki religijnej, a jednak w Polsce znalazły swe miejsce nawet w liturgii. To były przecież oberki, krakowiaki, mazury i polonezy. Tak, to prawda. Ale tu musimy po pierwsze powiedzieć, że nasz polski lud potrafił, śpiewając je w kościele, zrezygnować z ich charakteru tanecznego i wykonywał je zawsze w sposób poważny. A że były nadużycia, to też nie ulega wątpliwości. Dziś jednak doskonale rozróżnia się już między kołedami a pastorałkami, które wyłączone z użytku liturgicznego. Pozostały kołеды i to poważne, które można jako śpiew ludowy wykonywać nawet w połączeniu z czynnościami liturgicznymi, zastępując nimi pieśni na wejście, ofiarowanie i komunię, a tak samo w innych okolicznościach po myśli Instrukcji o Muzyce i Śpiewie w Liturgii¹⁹. Po drugie, jeżeli już i tym mówimy, i to trzeba wziąć pod uwagę, że właśnie słowa niepoważnych kołęd wychowywały naszych wiernych przez długie dziesiątki lat a nawet wieki w pewnym infantyliźmie religijnym. Nieliczni tylko potrafili żyć z misterium Wcielenia. Cóż z tego, że śpiewało się o pastuszkach, o szopce, ośle i wołu, kiedy nie było w ogóle refleksji, że odwieczne Słowo Ojca stało się ciałem i mieszkało między nami (J 1, 14). Gdyby wierni tę refleksję mieli, nie opuściliby nigdy Komunii św., a tym bardziej Mszy św. Wielu kapłanów rozdziera szaty nad tym, że nowe teksty liturgiczne wypierają kołеды i inne pieśni, ale nie rozdziera szat nad tym, że coraz więcej katolików odchodzi, gdy ich wykształcenie religijne nie sięga poza Żłóbek i Betlejem. W epoce odnowienia liturgii świętej trzeba się nam mocno nad tym zastanowić. Albo: wielu

¹⁹ Instrukcja nr 32 j. w.

powiada, że właśnie kolędy przyciągają do kościoła i na mszę św. tych katolików, którzy przez cały rok nie przychodzą. Właśnie. Cóż nam z tego, że na Boże Narodzenie przyjdą, a potem przez cały rok nie przychodzą i tkwią w grzechu? Radość tych kapłanów w czasie Bożego Narodzenia powinna zamienić się w smutek, bo powinni pytać, dlaczego ci ludzie nie przychodzą w późniejszym okresie? Gdzie leży błąd? Błąd leży w tym, że ludzie ci przychodzą sobie „pośpiewać”, a nie mają pojęcia, co się dzieje na ołtarzu. Czy z beatem nie jest przypadkowo to samo?

Msza św. jest nieustannym włączaniem się wiernych w śmierć i zmartwychwstanie Boga-Człowieka. Wiemy, że Chrystus raz umarł na krzyżu „sub specie propria” — jak mówią teologowie, w swej własnej postaci, nie umierając więcej (Rzym 6, 9), a przez swoją śmierć i zmartwychwstanie, przez swoje paschalne misterium, odkupił człowieka i przywrócił Bogu należną chwałę. Ale ponieważ tu chodzi o czynność Logosu, czynność Boga-Człowieka, stąd dzieło swoje Chrystus rozciąga na cały Stary i Nowy Testament, dokonując tego w sposób mistyczny pod innymi postaciami (sub specie aliena), mianowicie pod postacią chleba i wina, ilekroć powtarza się Ostatnią Wieczerzę. Pytamy teraz, czy w obliczu śmierci Jezusa Chrystusa, w obliczu pozowania Jego Ciała i Krwi, przez co śmierć Pańską zwiastujemy, aż on przybędzie (I Kor 11, 26), czy wypada grać big-beat z rytmem i hałasem perkusyjnym? Już wobec choroby i śmierci sąsiada domownicy wyłączają muzykę rozrywkową, a czynią to nawet ludzie niewierzący. Czy my wierzymy, że w Ofierze Mszy św. uobecnia się nam in mysterio śmierć Jezusa Chrystusa? Jeżeli wierzymy, jaką postawę zajmujemy wobec tego faktu? Czy to nie będzie postawa powagi gdy chodzi o muzykę i śpiew? Czy nie będzie to muzyka poważna, spokojna, bez hałasu i „trzeźwa”? Pewno, że istnieją ludy na pół jeszcze dzikie, które w czasie agonii i śmierci człowieka czynią hałasy, ale to dokonuje się poza naszą kulturą, w której wyrosliśmy i z której się chlubimy. Jaką więc postawę przyjmujemy wobec uobecniania się Męki i Zmartwychwstania Boga-Człowieka? Nie może jej w żadnym wypadku wyrazić beat, czy inna tego rodzaju muzyka, jaka go kiedyś zastąpi. Nie sądźmy jednak, że w czasie Mszy św. wszystkich nas powinien cechować smutek. Nie smutek, lecz powaga i to powaga radosna. Jeżeli tę powagę umieją zachować mężowie stanu i politycy przy uroczystościach państwowych i społecznych, tym bardziej musimy ją zachować my wszyscy w czasie Ofiary Jezusa Chrystusa. Śmieszna sprawa byłby beat w czasie otwarcia nowej kadencji sejmu, podobnie śmieszna i niepoważna sprawa jest beat w czasie składania Ofiary Boga i Ojcu naszemu. Czy my tego nie odczuwamy?

Innym jeszcze argumentem teologiczno-liturgicznym, który sprzeciwia się beatowi, to uczestnictwo wiernych, które jest albo słabe albo żadne. Pomijając już uczestnictwo w aktach wewnętrznych,

o czym już mówiliśmy, uczestnictwo zewnętrzne wyraża się w słuchaniu, przytupywaniu nogą lub rytmicznym podryganiu, z czego się nawet niektórzy chlubią²⁰. Udział wiernych określiła dobrze Konstytucja o Liturgii i następujące po niej instrukcje, zwłaszcza tyle razy już wspomniana Instrukcja o Muzyce i Śpiewie w Liturgii. Udział wiernych w Ofierze Mszy św. powinien być świadomy, czynny i pobożny. A nigdy nie może zaistnieć sytuacja, by wiernych całkowicie od śpiewu wykluczać, nawet w częściach stałych Mszy św. „Credo” jako wyznanie wiary — niech śpiewają wszyscy wspólnie. Sanctus, jako aklamacja kończąca prefację ma być odśpiewana przez wszystkich razem z kapłanem. Tego beat nie jest w stanie umożliwić, gdyż jest śpiewem kunsztownym i skomplikowanym i nigdy nie będzie śpiewem wszystkich. Nadaje się do odbioru i do tańca, ale nie do wykonywania przez wszystkich.

I jeszcze na jedno zwraca się często uwagę: Muzyka beatowa przedstawia sama w sobie pewnego rodzaju rozdarcie i powoduje je u człowieka wzgl. je wzmaga. Nie ma w niej skupienia, ciszy i harmonii wewnętrznej. Bóg to porządek. Zewnętrzny udział człowieka w liturgii, to również porządek. Wierni, którzy uczestniczą we Mszy św., w której grano utwory beatowe znajdują się w pewnym nieporządku. Nie mogą np. określić tego, co było istotne. Pytani, co sądzą o całości Mszy św., nie mogli nic powiedzieć o Słowie Bożym głoszonym, o tekstach liturgicznych, mówili natomiast tylko o beacie. To zauważyli i to przeżywali. Reszty nie. Bo są wewnętrznie rozdarci.

III. STANOWISKO URZĘDU NAUCZYCIELSKIEGO KOŚCIOŁA

Do wszystkich argumentów wyżej przytoczonych można by mieć rozmaite zastrzeżenia, gdyby stanowisko Urzędu Nauczycielskiego Kościoła nie potwierdziło tego wszystkiego. Czynią to już dokumenty przed Soborem Watykańskim II. Sobór Trydencki żądał już w 1562 jasności i wyrazistości słowa w liturgii. W żadnym wypadku nie może go muzyka zasłaniać. A przede wszystkim należy usunąć to wszystko, co jest muzyką świecką²¹. Jeżeli Benedykt XIV dopuszcza w roku 1749 muzykę współczesną do liturgii, to wyraźnie zastrzega, by „nil profanum, nil mundanum aut theatrale” nie dostało się do liturgii²². Św. Pius X w powodach wydania swego „Motu Proprio” o muzyce i śpiewie sakralnym wskazuje jednak na nadużycia, które były przykrym następstwem wprowadzenia do liturgii muzyki współczesnej. Słowa jego można śmiało szerzej przytoczyć, gdyż są aktu-

²⁰ Por. wspomniany art. w Przewodniku Katolickim j. w. s. 461.

²¹ *Instr. o Muzyce w Liturgii* nr 16 c i 34, AAS 59 (1967), s. 305 i 310.

²² F. Romita, *Jus musicae liturgicae*, Roma 1947, s. 62.

²³ Benedykt XIV, *Epist. Enx. „Annus qui”* z 19. 2. 1749, cf. Romita, j. w. s. 94.

alne jak nigdy. „I zaprawdę — powiada Papież — czy to skutkiem właściwości tej sztuki, samej w sobie zmiennej i chwiejnej, czy przez stopniową z biegiem lat zmianę smaku i przyzwyczajęń, czy skutkiem nieszczęsnego wpływu sztuki świeckiej i teatralnej na muzykę kościelną, czy przez przyjemność, którą muzyka bezpośrednio sprawia i którą nie zawsze łatwo utrzymać w odpowiednich granicach, czy wreszcie skutkiem wielu uprzedzeń, które w tej sprawie niepostrzeżenie powstają, a następnie nawet u osób pobożnych i poważnych uparczywie się utrzymują, jest ciągła dążność do zbaczania od prostej normy ustalonej przez cel, dla którego sztuka oddana jest na usługi kultu i aż nadto wyraźnej w kanonach kościelnych, w zarządzeniach Soborów itd.” A gdy chodzi o instrumenty, to wyraźnie czytamy: „Zakazane jest w kościele użycie fortepianu, jak również użycie instrumentów wywołujących mniejszy lub większy hałas, a takimi są bęben w jakiegokolwiek formie i wielkości, talerze, dzwonki itp.²⁴ Tych zakazów nikt w Kościele nie zniósł. Owszem, Konstytucja o Liturgii je potwierdza. W szczególny sposób wspomina ona św. Piusa X-go, który pierwszy jasno określił służebną funkcję muzyki i śpiewu w Kościele i z ogromnym wyczuciem liturgicznym umiał dostrzec niebezpieczeństwo grożące liturgii ze strony muzyki świeckiej i teatralnej²⁵.

A po Soborze Watykańskim II? Jak zareagował Urząd Nauczycielski Kościoła w okresie kiedy beat wszedł rzeczywiście do niektórych kościołów?

Zacytuję list Kard. Lercaro do Przewodniczących Terytorialnych Konferencji Episkopatów²⁶: „Koniecznym jest ponadto, aby charakter sakralny i piętno właściwe w muzyce kościelnej pozostały nienaruszone tak co do śpiewu jak i co do instrumentów. Wszystko, co ma charakter świeckości powinno być wykluczone ze świątyni. Np. muzyka „jazzowa”²⁷ nie może dziś wchodzić w skład repertorium muzycznego do wykonania w nabożeństwach. To też mimo uwzględnienia różnych mentalności kultur, tradycji poszczególnych narodów, pewne instrumenty użytku czysto świeckiego, nie mogą wchodzić do kościoła. Kościół ma tak wielkie możliwości dla głębokiej, skutecznej i budującej akcji, że nie potrzebuje się uciekać w tym celu do środków wątpliwej jakości, a nawet uznawanych zgodnie z opinią publiczną, jako szkodliwe”.

Dalej: Istnieje wyjaśnienie Świętej Kongregacji Obrzędów w spra-

²⁴ Św. Pius X, *Motu Proprio Tra le sollecitudini* z 22. 11. 1903, N. 2 AAS, 36 (1903—1904) s. 332.

²⁵ *Konstytucja o Liturgii* nr 112, j. w.

²⁶ Kard. Lercaro, *List do Przewodniczących Terytorialnych Konferencji Episkopatów*, Prot. N. 435/66, w: *Notitiae* 1966 N. 18, ad 5.

²⁷ Trudno wymagać od Kard. Lercaro i innych członków Komisji Liturgicznej dokładnej znajomości terminologii. Jeżeli jednak „jazz” to tym bardziej „beat”, por. niżej, V: Wnioski końcowe.

wie dostosowania Konstytucji o Liturgii z dnia 29 XII 1966²⁸. Czytamy w nim: „Od pewnego czasu niektóre dzienniki i odbitki powielane podają swoim czytelnikom wiadomości oraz reprodukcje fotograficzne, dotyczące ceremonii liturgicznych, a przede wszystkim sprawowania Eucharystii, obce kultowi katolickiemu, prawie nieprawdopodobne, jak: rodzinne uczyty eucharystyczne, odprawiane w domach prywatnych, po których następują przyjęcia.

Msze św. z obrzędami, strojami i formularzami niezwykłymi i dowolnymi, a niekiedy z akompaniamentem muzyki o charakterze całkowicie świeckim i światowym, godnym świętej czynności (*podkr. moje*).

Wszystkie te manifestacje kultyczne pochodzące z inicjatywy prywatnej, zmierzają fatalnie do pozbawienia charakteru sakralnego liturgii, która jest najczystszy wyrazem kultu oddawanego Bogu przez Kościół...

Ubolewając nad wspomnianymi faktami, zwracamy się do Ordynariuszów z usilną zachętą, aby czuwali nad właściwym stosowaniem Konstytucji o Liturgii, w razie konieczności niech powściągają nadużycia, przeszkadzając inicjatywie, która nie jest autoryzowana i kierowania przez świętą hierarchię.”

Obydwa dokumenty podpisane są przez Kard. Lercaro, którego w żadnym wypadku nie można posądzać o jakiegokolwiek „wstecznicstwo” w liturgii świętej. Jest on jednym z największych jej promotorów. Czy te mocne słowa nam rzeczywiście nic nie mówią? Czy Ordynariusze Diecezji spełniają swoje zadania, jeżeli w obliczu tego ostatniego wyjaśnienia, ogłoszonego nawet w Acta Apostolicae Sedis — milczą?

Instrukcja o muzyce i śpiewie w liturgii z dnia 25 marca 1967 wszystko to potwierdziła co dotyczy nowych melodii dla tekstów w języku narodowym i co dotyczy używania instrumentów. Tu zostało jasno powiedziane: „Przy dopuszczaniu i używaniu instrumentów muzycznych należy brać pod uwagę ducha i tradycję poszczególnych narodów. Jednakowoż to, co „według ogólnego przekonania i faktycznego używania jest tylko dla muzyki świeckiej, należy bezwzględnie wyłączyć z wszelkich czynności liturgicznych i ćwiczeń pobożnych”.

Posłuchajmy jeszcze najwyższego autorytetu w Kościele. We wspomnianym już przemówieniu swoim do Włoskiego Stowarzyszenia św. Cecylii w dniu 18 września 1968 omawiał Paweł VI zadania muzyki w dobie obecnej. Muzyka i śpiew stoją w służbie kultu i jemu są podporządkowane. Mają do spełnienia olbrzymie zadanie. Papież zdezaprobował ubogie i banalne sposoby muzycznego wyrażania się, które są bez wątpienia właściwością naszych czasów, ale które nie

²⁸ Św. Kongregacja Obrzędów, Wyjaśnienie dotyczące stosowania Konstytucji o Liturgii: AAS 59 (1967) 85—86.

są prawdziwą sztuką. A następnie Papież powiedział: „Jeżeli muzyka instrumentalna czy wokalna nie posiada równocześnie zmysłu dla modlitwy, dla godności i piękności, zamyka sobie sama wejście w sferę tego, co święte i co religijne. Zaakceptowanie i uświęcenie tego, co świeckie, co dziś ma charakteryzować działalność Kościoła w świecie, ma oczywiście swoje granice i to tym większe, gdy chodzi o przyznanie zakresowi świeckiemu sakralności właściwej kultowi. Musimy tu stwierdzić, że Sobór Trydencki w swym dekrete dyscyplinarnym *De observandis et evitandis in celebratione missae* zakazuje każdy rodzaj muzyki, „który chciałby do gry organowej lub do śpiewu wnieszać coś, co jest swawolne lub nieczyste”. Nie wszystko, co znajduje się poza świątynią, zdolne jest do przekroczenia jej progów”²⁹.

Czy nam to wszystko nie wystarcza? Do czego doszliśmy w muzyce i śpiewie w Liturgii św.? Czy wprowadzenie beatu nie jest oznaką dekadencji muzyki i śpiewu w liturgii?

V. WNIOSKI KOŃCOWE

Z powyższego wynika bezapelacyjnie, że muzyka beatowa nie nadaje się absolutnie do kultu liturgicznego. Wszelkie dotychczasowe eksperymenty powinny być natychmiast zaprzestane. Wiernym, a zwłaszcza młodzieży, która do tego się już „zdażyła” przyzwyczaić, należy to spokojnie wytłumaczyć, chociaż wydaje się, że młodzież wyżej podane argumenty łatwiej zrozumie, aniżeli niektórzy kapłani, którym brakuje dokształcania się teologicznego i liturgicznego.

Niemniej nie można absolutnie potępiać muzyki beatowej. Jeżeli wyłączamy ją z liturgii, to może ona stać się i pozostać muzyką religijną, jeżeli młodzi ludzie tego chcą. A nawet można by ją pod niektórymi warunkami wykonywać w kościołach. Instrukcja o śpiewie i muzyce w Liturgii powiada co do tego wyraźnie: „Znawcy muzyki sakralnej dokładnie rozważą, czy nie można także innych utworów dostosować do tych wymagań (tzn. do zgodności z wyłożonymi przez Instrukcję zasadami i przepisami — przyp. mój). Utwory wreszcie, których nie da się pogodzić z naturą lub duszpasterskimi celami obrzędów liturgicznych, można z pożytkiem wykorzystać z okazji ćwiczeń pobożnych, zwłaszcza w nabożeństwach Słowa Bożego”³¹.

Czy do nich należy również beat? I co o nim sądzić?

Z pochodzenia jest beat muzyką wyraźnie świecką i taneczną. W zupełnym przeciwieństwie do jazz'u. Źródła bowiem jazzu znaj-

²⁹ *Instrukcja o Muzyce w Liturgii*, nr 63, AAS 59 (1967) s. 318.

³⁰ Paweł VI, *Przemówienie j. w.*

³¹ *Instrukcja o Muzyce w Liturgii*, n. 53, AAS 59 (1967) s. 315—316.

dują się w śpiewie roboczych pieśni murzyńskich zw. Kork Songs oraz w religijnych śpiewach murzyńskich zw. Negro Spirituals (początki sięgają XVIII w.). Z pieśni tych, mających specjalny synkopowany rytm powstał w Nowym Orleanie w XIX w. nowy styl muzyczny, zwany jazzem nowoorleańskim. Nigdy nie był on wykonywany w lokalach publicznych. Do lokali wprowadzili go dopiero biali na początku XX wieku, zafascynowani pięknem i rytmem jazzu. Jazz był zawsze i jest muzyką do słuchania, ale nie był muzyką taneczną i rozrywkową, chociaż można przy nim tańczyć i faktycznie tak robiono. Jazz nie jest wieczny, z tym każdy się pogodzi, ale przetrwał o wiele dłużej i jeszcze przetrwa aniżeli przetrwały rozmaitego rodzaju tańce, nie mające nic wspólnego z jazzem, jak rumba, cha-cha-cha, calypso, boogie-woogie czy rock and roll. Pytanie jest jak długo przetrwa beat? I dlaczego on tak młodzież „bierze”?

Muzyka beatowa, (właściwie big-beatowa) powstała jako muzyka taneczna w dużym angielskim centrum przemysłowym, w Liverpool'u. To chyba nie jest przypadek, że tam ma swój początek. Liverpool, to olbrzymie skupisko ludzi. Liverpool oznacza: monotonia i beznadziejność życia, bezduszna praca, bezosobowość, masa. Tam powstał beat. Może jako protest. Młodzież chce w nim wyrazić całą swoją nudę czy beznadziejność, czy rozdarcie wewnętrzne, w jakim się znajduje. Muzycznie beat jest pewnym stylem z prostymi i stale powtarzającymi się figurami harmonicznymi z rytmicznym dodatkiem innych elementów rytmicznych (w sensie amerykańskich „shake, jerk o kiss”), co w sumie tworzy specjalną rytmikę, charakterystyczną dla beatu. W tych figurach młodzież się wyżywa, zwłaszcza jeżeli podstawi się pod nie głębokie i przejmujące teksty. Tak, beat, to protest przeciw niezmiennym jak gdyby stosunkom socjalnym. To jest krzyk młodzieży za prawdziwą miłością, za prawdziwym człowieczeństwem, za nadzieją lepszego jutra. Beat to niekiedy „mocne uderzenie”, by świat je słyszał, by coś się zmieniło, choć sam beat lekarstwem na to nie jest. Tak na beat patrząc, wydaje się on być nie tylko muzyką „konsumpcyjną”, jak ją niektórzy nazywają, ale jest odbiciem naszych czasów i dlatego „chwytą” u młodzieży ośrodków przemysłowych podobnych jak w Liverpool, a potem chwytą wszędzie. Ta właśnie aktualność każe nam przyjąć beat jako muzykę religijną, jeżeli to komu odpowiada. Nie oznacza to, by beat przetrwał wieki. On się skończy z ustaniem konkretnej sytuacji, w jakiej młodzież aktualnie się znajduje. A po beacie nastąpi inna forma lub inny styl. Dlatego tak często używaliśmy zwrotu „beat, albo wszelka inna tego rodzaju muzyka, taneczna lub nawet tylko rytmiczna, która go kiedyś zastąpi”.

Powiedzmy sobie również przy okazji, że beat i szukanie nowych tekstów są niewątpliwie reakcją na odpowiedniość naszych pieśni

i ich tekstów. Melodie ich bardzo często XIX-wieczne nie odpowiadają naszej młodzieży. Innego śpiewu nie zna. Ponieważ beat jej odpowiada i ponieważ trudno od niej wymagać wyczucia liturgicznego, wobec tego chętnie przyjmuje fakt użycia go w Ofierze Mszy św. A teksty tych pieśni? Lepiej o nich nie wspominać. To jednak powinno być przedmiotem innego artykułu.

Staralem się wykazać, że muzyka beatowa w żadnym wypadku nie może być muzyką liturgiczną. Nie wszyscy orientowali się co do tego, orientowali się jedynie miłośnicy liturgii świętej i miłośnicy prawdziwej muzyki. Szkoda tylko, że wielu naszych kapłanów, zakonników i świeckich uległo dziwnej psychozie, która za wszelką cenę chciała wprowadzić beat do liturgii. Ale starałem się też wykazać, że muzyka beatowa może stać się religijną, a może się już nią stała. Jeżeli tak jest, to można ją z powodzeniem wykorzystać w duszpasterstwie.

Czy to jest stanowisko tradycjonalisty i konserwatysty, czy też chodzi o pewne wyczucie liturgiczne? Czytelników proszę o ocenę.

Katowice

Ks. ROMUALD RAK

Ks. Bogusław Nadolski TChr.

KONTYNUACJA MSZY ŚW. W ŻYCIU

Do wielu postaw, których wymaga świadome, czynne i owocne uczestnictwo we Mszy św., należy także postawa kontynuowania Mszy św. w codziennym, powszednim życiu, postawa „życia Mszą św.” Przez zaangażowanie życia rozumiemy tu za F. Lacombr¹ e branie czynnego udziału w budowaniu świata w służbie wszystkich ludzi. Msza św. jest centrum i sercem całej liturgii, ale winna ona także stać się sercem życia każdego chrześcijanina, centrum każdej indywidualnej ludzkiej egzystencji. Byłoby wypaczeniem myśli Chrystusa i Kościoła, gdybyśmy oddzielili kult od życia.

Zgromadzenie liturgiczne wokół Stołu Pańskiego jest tak bogate w swej treści, iż nie może przeminąć bez echa, bez żadnego oddźwięku w życiu osobistym i społecznym jednostki. Roguet twierdzi, że byłoby to grzechem liturgizmu, gdybyśmy uważali, że „wszystko skończyło się” z chwilą wypowiedzenia „ite missa est”.² Takie oddzielenie kultu od życia, ograniczenie kultu Boga tylko

¹ F. Lacombr e, *Liturgie et engagement*, art. w: „La Maison Dieu” 73 (1963), 3.

² A. M. Roguet, *La Messe approche du mystère*, Paris 1951, 124.

do Kościoła, stanowiłoby doskonale alibi dla wysiłku i podporządkowania życia zasadom wiary³.

Zaangażowanie i liturgia nie stanowią podwójnego obrazu, nie są jakimś dyptychem, ale jedną całością⁴. Nie ma autentycznego kultu bez oddźwięku w życiu. Msza św. dla pierwszych chrześcijan była szkołą wiary, moralności, modlitwy, ofiary.⁵ Msza św. była dla nich całym ich życiem, całe swoje życie „wkładali” w Najświętszą Ofiarę, koncentrowali na Mszy św., ale i również Mszę św. „wkładali” w całe życie.⁶ Bogactwa zaczerpnięte ze zgromadzenia liturgicznego wcielali w codzienne życie, tymi bogactwami żyli dokonując przedziwnej zmiany środowiska. Toteż Tertulian mógł napisać: „od wczoraj jesteśmy, a wszystko co macie już zapełniliśmy, miasta, wyspy, kasztele, miasteczka, renty miejskie, nawet wojskowe obozy, cechy w Rzymie i na prowincji, pałac, senat, forum...”⁷ J. Jungmann stwierdza, że Kościół pierwotny nie dysponował bogatymi środkami, nie posiadał szkół, bractw, archikonfraterni, a jednak dokonał ogromnego dzieła. W tej właśnie epoce wychował najwięcej męczenników, dał religijne wychowanie swoim dzieciom, dokonał zwycięstwa chrześcijaństwa nad pogaństwem, spowodował przemianę społeczeństwa pogańskiego na chrześcijańskie. Tym czynikiem przemiany, o boskiej sile przetwarzającej była liturgia bliższa ludowi, pełna życia, liturgia za swym sercem — Mszą św.⁸ Liturgia jest ekspresją chrześcijaństwa entuzjastycznego, które triumfowało nad pogaństwem i które zdolne jest odnieść zwycięstwo w każdej epoce.⁹

Zapytajmy teraz w jakim kierunku winno zmierzać to kontynuowanie Mszy św. w życiu? Zdaniem Lacombré konstytucja liturgii w życiu winna układać się w kategoriach: obecności, działania i zbawiania. W zgromadzeniu liturgicznym Pan jest obecny. Pan działa i Pan zbawia.¹⁰ Życie Mszą św. winno zmierzać po tej samej linii.

W zgromadzeniu eucharystycznym Pan jest obecny. Wszyscy zebrani tworzą w Duchu Świętym wielką rodzinę Bożą, wielką świętą wspólnotę, której ostatecznym i najgłębszym fundamentem jest komunია św., tj. communio z braćmi i z Chrystusem. W swoim

³ *Conclusion de la session*, art. w: „La Maison Dieu” 40 (1954), 168.

⁴ F. Lacombré, *Liturgie... art. cyt.* 39.

⁵ W. Schenk, *Skrypt z Liturgiki Pastoralnej* (maszynopis).

⁶ M. van Caster, *Points viteaux dans l'enseignement de la messe*, art. w: *Lumen Vitae VII* (1953), 22.

⁷ Tertulian, *Apologetyk*, 37, *Pisma Ojców Kościoła t. 20*. Poznań 1947, 152.

⁸ A. J. Jungmann, *La messe son sens ecclesial et communautaire*, Paris 1959, 69.

⁹ J. A. Jungmann, *Tradition liturgique et problemes actuels de pastorale*, Lyon 1962, 272.

¹⁰ F. Lacombré, *Liturgie... art. cyt.* 40.

życiu wierny winien odpowiedzieć na tę obecność Pana oraz na Jego pragnienie obecności w świecie. Obecność Pana w świecie ma się dokonać właśnie przez wyznawcę Chrystusa. W życiu codziennym chrześcijanin ma zbudować Kościół poza kościołem, tworzyć *communio* ze wszystkimi braćmi. Lud Boży, ma być wielką rodziną Bożą w swoim postępowaniu, gestach, w trudnościach i pracach każdego dnia. Celem bowiem celebracji liturgicznej jest łączyć ludzi z Chrystusem i między sobą, czyli szerzyć miłość Boga i ludzi.¹¹

W zgromadzeniu liturgicznym jest również Pan działający. W Liturgii Słowa Pan daje nam pouczenia, odkrywa nam swoje zbawcze zamiary. Na tę Bożą propozycję chrześcijanin winien dać osobistą odpowiedź, podejmując wolę Bożą zmierzającą do zbawienia wszystkich ludzi i uświadomić sobie, że jest człowiekiem, któremu Bóg powierzył wszystkich ludzi i on teraz ma być nowym „objawieniem” Chrystusa.

W liturgii jest też Pan zbawiający. Chrystus zbawia nas przez swoją miłość ofiarną, *umiłowawszy swoich do końca ich umiłował* (J. 13, 1). Ofiara krzyżowa Chrystusa zrytualizowana w Wieczerzy Eucharystycznej jest diakonią, służbą miłości par excellence chrześcijaństwa.¹² Jest rzeczą charakterystyczną, że Kościół pierwotny swe zasadnicze działania: proklamację Słowa, ofiarę eucharystyczną i duszpasterską troskę miłości określał tą samą nazwą *diakonia*. Kościół bowiem jest Mistycznym Ciałem Chrystusa, a Chrystus to Słowo Wcielone, Baranek Wielkanocny i Miłość Ojca i Ducha św. W konsekwencji przeto i Kościół jest Słowem, Ofiarą i Miłością.¹³ Wczytując się w Dzieje Apostolskie dostrzegamy jak Apostołowie głosili Słowo Boże, *łamali chleb* i tworzyli *jedno serce i jedną duszę* (Dz Ap 4, 31), wśród wyznawców Chrystusa. Toteż to co największe winno być kontynuowane w życiu po wyjściu ze Mszy św. to Miłość czynu, tj. *Agape*.¹⁴ To, co najbardziej z punktu ludzkiego widzenia było w stanie poruszyć serca widzów, to z pewnością była owa, poganom zupełnie nie znana głębia miłości, jaką pierwsi chrześcijanie się odznacali. „Patrzcie, jak oni się nawzajem miłują, pisze Tertulian i jak jeden za drugiego gotów jest umrzeć.”¹⁵ Św. Ignacy Antiocheński w liście do Smyrnieńczyków wykazuje heretykom w przeciwieństwie do chrześcijan, brak miłości, brak troski o wdowy,

¹¹ A. M. Roguet, *La Messe et nous*, art. w: *Ressurrection* 4 (1957), 77.

¹² A. Hamman, *Liturgie et action sociale*, art. w: *La Maison Dieu*, 36/1953, 15.

¹³ C. Floristan, *La Paroisse communauté eucharistique*, Paris 1963, 172.

¹⁴ L. Terrier, *De l'assemblée chrétienne à la communauté des hommes*, art. w: *La Maison Dieu* 40 (1954), 115.

¹⁵ Tertulian, *Apologetyk* 39, *Pisma Ojców Kościoła*, t. 20. Poznań 1947, 158.

o sieroty, o nieszczęśliwych, a przecież, lepiej byłoby praktykować miłość, aby zasłużyć sobie na zmartwychwstanie.¹⁶

Św. Augustyn wszystkim odchodzącym ze zgromadzenia liturgicznego zaleca czynienie miłosierdzia¹⁷ oraz rozciągnięcia swej miłości na wszystkich członków Kościoła. Jeśli bowiem ktoś rozdzielony jest w ciele, nie należy właściwie do ciała, a tym samym nie należy do Głowy. Jeśli ktoś nie kocha członków, nie kocha również Głowy¹⁸. Jeżeli mówimy tu o świadczeniu miłości, to trzeba pamiętać, że nie chodzi o jakąś solidarność czysto ludzką, jakies czysto ludzkie braterstwo, ale o manifestację miłości Boga w ziemskich formach. Miłość bowiem jest pisze H. Schillebeeckx, jak rzeka wypływająca od Ojca, przybywająca do nas przez Jego Syna w Duchu św. i która przepływa przez nas do wszystkich ludzi, aby znowu powrócić do Ojca. Jeśli kochamy innych, wówczas odkrywamy im Boga. Chrytus bowiem ukazał nam Ojca nie tylko przez słowa, ale również przez działanie. My również jesteśmy świadkami tej właśnie miłości, czyniąc dobrze ukazujemy innym miłość Boga¹⁹. Życie chrześcijanina winno przeto kontynuować dar złożony we Mszy św., oddanie w społeczeństwie.

Zgromadzenie eucharystyczne jest zgromadzeniem eschatologicznym, bo *ilekroć pożywacie ten chleb i pijecie z tego kielicha śmierć Pańską zwiastujecie, dopóki nie przyjdzie* (I Kor. 11, 26. Nasze sprawowanie eucharystii wpływa między słabością i niemocą pierwszego przyścia, a potęgą i majestatem powtórnego przyścia Chrystusa w chwale. Zaangażowanie życia będzie tym owocniejsze, jeśli uczestnikiem ukaże się ten właśnie eschatologiczny aspekt Służby Bożej. Samo bowiem wyznawanie czegoś, co kiedyś nastąpiło, sama przeszłość choćby najpromienniejsza i najchwalebniejsza nie wystarcza. Chrześcijanin nie jest człowiekiem przeszłości, ale przyszłości. Chrześcijanin to ten, który „oczekuje”²⁰. Młody człowiek uczestniczący we Mszy św. winien widzieć Najświętszą Ofiarę w perspektywie planu Bożego względem całej ludzkości²¹, którym jest odnowienie wszystkiego w Chrystusie. Msza św. stanie się wtedy rzeczywiście Paschą-przejęciem w miłości i posłuszeństwie, przejściem do Ojca przez Chrystusa w Duchu św. i w łączności z braćmi. Ma to szczególne znaczenie dla młodzieży, która zwykła opowiadać się za tym co posiada przyszłość.

¹⁶ Ignacy Antiocheński, *List do Smyrnieńczyków*, 5, 2—7. Pisma Ojców Kościoła t. 1. Poznań 1924, 39.

¹⁷ Augustyn, *Ser.* 259: PL. 38, 1199—1201.

¹⁸ Augustyn, *Ep. ad. Part.*, PL. 35, 2060—2061.

¹⁹ H. Schillebeeckx, *L'amour vient de Dieu* art. w: *La vie spirituelle* 1953, (juin), 564.

²⁰ A. M. Roguet, *La Messe... dz. cyt.* 98.

²¹ A. Barbe, *Le passage au Pere dans le Christ, perspectives eschatologique dans l'enseignement de l'Eucharistie aux adolescents*, *Lumen Vitae* XVIII (1963), nr 2, 267—277.

Tak więc liturgia i zaangażowanie życia stanowią jeden zwarty obraz. Zgromadzenie eucharystyczne ma promieniować na życie wszystkich uczestników. Liturgiczna Msza św. kończy się, a rozpoczyna się Msza św. życia. Niektórzy autorzy nadają znaczenie posłania, misji zleconej ostatnim słowom we Mszy św. „*ite missa est*”. J. Jungmann nie opowiada się jednak za tego rodzaju interpretacją. B. Botte wręcz stwierdza, że takie tłumaczenie jest pseudo-naukowe i nie nas nie upoważnia do takiego właśnie wyjaśniania.²²

Należy również zauważyć, że o ile zaangażowanie życia jest wymogiem przeżywanej liturgii, o tyle to właśnie zaangażowanie przygotowuje również autentyczne przeżywanie Służby Bożej. Jest rzeczą nie do pomyślenia, aby człowiek szczerze włączył się w Misterium Miłości Boga bez wysiłku dostosowania swego życia do Bożych pragnień.²³ Włączenie w Najświętszą Ofiarę, poucza św. Ireneusz, bez walki z grzechem, bez świadczenia miłości, będzie tylko czysto zewnętrzne i nieszczerze.²⁴ K. Rahner powie o tym zwięźle, iż Msza św. Kościoła wymaga Mszy życia. Msza życia jest warunkiem autentycznego przeżywania i owocnego uczestnictwa we Mszy św. Kościoła²⁵. W tej „Mszy życia” liturgia posiada ogromne bogactwa, ogromne rezerwy pedagogii, orientacji chrześcijańskiej i opanowania życia²⁶. Bogactwa te także i w naszych czasach za mało są wykorzystane. Oba wspomniane oblicza kontynuowania Mszy św. w życiu stanowią jedno, wzajemnie się uzupełniają. Chrześcijanin, skoro był naocznym świadkiem w zgromadzeniu eucharystycznym może być apostołem. Dar ze siebie w życiu codziennym pozwoli mu na tym doskonalsze przejście się tymi słowami, uczuciami, które ożywiały Jezusa Chrystusa. Dar ze siebie w życiu będzie wypełnieniem, dotrzymaniem słowa danego Bogu w oblacji. Celem jak najlepszego wywiązania się z przyrzczonego daru, dla pełnego życia Mszą św., tj. życia w wierze, nadziei i miłości, wierni otrzymują błogosławieństwo. Błogosławieństwo to, jak poucza historia liturgii, pierwotnie nie należało do Mszy św. Błogosławieństwa udzielał papież opuszczając świątynię. Dopiero w późniejszych wiekach wprowadzono je do Mszy św. Przy błogosławieństwie posługiwano się przedmiotami liturgicznymi jak pateną, kielichem, korporałem²⁷.

Poznań

KS. BOGUSŁAW NADOLSKI TChr

²² B. Botte, *Ite Missa est*, art. w: *L'Ordinaire de la Messe*, Paris 1953, 145.

²³ A. M. Rogue, *La Messe et nous...* art. cyt. 69.

²⁴ Ireneusz, *Adv. Her.* IV, 18, 3.

²⁵ K. Rahner, *Messopfer und Jugendascese*, art. w: *Sendung und Gnade*, Innsbruck³ 1961, 157—160.

²⁶ J. A. Jungmann, *Tradition...* cyt. dz. 271.

²⁷ J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnis*, Paris 1962, t. III, 337—384.

Ks. Kazimierz Romaniuk, Warszawa

**„PRZYJACIELU, JAKŻEŚ TU WSZEDŁ
NIE MAJĄC SZATY GODOWEJ” (Mt 22, 1—14)**

Przypowieść o uczcie królewskiej — tak jest bowiem zatytułowana nasza perykopa między innymi w Biblii Tysiąclecia — należy do trudniejszych, zwłaszcza gdy chodzi o homiletyczny wykład jej treści. Ułatwienie tego zadania mają na celu niniejsze uwagi. Ich część pierwsza będzie zawierać zwięzłą krytykę literacką i egzegezę tekstu, w drugiej zaś zostaną sformułowane pewne spostrzeżenia dotyczące samej teologii tej przypowieści.

I.

W perykopie Mt 22, 1—14 można wyodrębnić trzy fragmenty: I: sama przypowieść o uczcie (22, 1—10); II: opowiadanie o człowieku nieodzianym w szatę godową (22, 11—13); III: logion końcowy czyli słowa: Wielu jest powołanych, lecz mało wybranych (22, 14). Tylko pierwszy z tych trzech fragmentów posiada paralele, jedyną zresztą, w tekście Łk 14, 12b—24. Opowiadanie Łukasza wykazuje następujące rozbieżności w porównaniu z redakcją Mateusza: 1) Urządzającym ucztę u Mt jest król, u Łk — pewien człowiek; 2) u Mt uczta ma charakter godów weselnych, wyprawianych przez króla własnemu synowi, u Łk — jest to po prostu nieokreślona bliżej wielka uczta; 3) u Mt zaproszeni na wezwanie odpowiedzieli zabójstwem sług króla, za co król spalił ich miasto a salę biesiadną napełnił ludźmi zebranymi poza miastem na rozstajnych drogach; u Łk — zaproszeni odmawiając przyjęcia, podają pewne racje rzekomo usprawiedliwiające ich nieobecność; wtedy dwukrotnie wychodzą słudzy raz na ulice miasta, drugi raz na rozstajne drogi poza miasto i prawie siłą napełniają salę zaproszonymi.

Biorąc pod uwagę powyższe rozbieżności, niektórzy egzegeci sądzą, że mamy tu do czynienia z dwoma różnymi przypowieściami. Lecz większość krytyków jest zdania, że chodzi tu o dwa różne ujęcia tej samej przypowieści. Zachodzące między dwiema wersjami rozbieżności dadzą się wytłumaczyć odrębnością tendencji teologicznych obydwu ewangelii oraz kolorytem specyficznym semickim, typowym dla Ewangelii Mateusza a nie występującym w pismach Łu-

kasza. Tak więc komentując Mateuszową redakcję przypowieści o uczcie będziemy się odwoływali do paralelnego tekstu Łukasza.

A. Przymównywanie królestwa Bożego, życia wiecznego albo czasów mesjańskich do wielkiej uczy jest spotykane jako zabieg literacki nie tylko w Nowym (por. Mt 8, 11 nss; Łk 13, 28n; 14, 15; 22, 16—18, 29; J 6, 34n; Ap 3, 20; 19, 9) lecz także w Starym Testamencie (por. np. Iz 25, 6; Jer 16, 8n) i w judaizmie pozabiblijnym (1 Henoch 62, 14; 2 Henoch 42, 5; Midrasz Est 1, 4 itp.).

Według zwyczaju przyjętego na Wschodzie urządzający ucztę zapraszał na nią wybranych gości nie osobiście — zwłaszcza gdy był królem¹ jak w naszym przypadku — lecz poprzez swoje sługi, podając dokładnie czas rozpoczęcia uczy. Gody weselne trwały od siedmiu do czternastu dni i ich punktem szczytowym była ucza weselna. Wobec arogancji zaproszonych król z naszej przypowieści zdobył się na akt uwłaczający w pewnym sensie jego królewskiej godności: *Posłał jeszcze raz inne sługi, by donieśli zaproszonym, że wszystko gotowe i aby ponownie zaprosili w imieniu króla na gody. Gest życzliwości króla został zignorowany w sposób karygodny: jedni poszli do spraw własnych (uprawa roli, kupiectwo), inni nawet pozabijali wysłanników króla. Postawa tych ostatnich jest wyjątkowo trudna do zrozumienia: czym należy tłumaczyć taką niezwykłą wrogość?*² Można było zlekceważyć zaproszenie króla podając jakieś racje nie pójścia na gody lub nie podając ich wcale. Ale żeby na zaproszenie odpowiedzieć nie tylko czynną zniewagą lecz aż morderstwem? Wydaje się, że redaktor tej przypowieści pozostawał pod przemożnym wrażeniem przypowieści o nieuczciwych dzierżawcach winnicy. Tam zaś zabójstwo syna właściciela winnicy odpowiada w sposób naturalny logice całego fragmentu: zabiwszy syna właściciela winnicy, jej dzierżawcy mogli mieć nadzieje, że w ten sposób winnica zostanie ich własnością. Wzmianka o pozabijanych sługach w tekście Mt 22, 2—10 to równocześnie ślad pewnej „relektury” tekstu przypowieści o zapraszaniu na gody w świetle przypowieści o nieuczciwych dzierżawcach³. Wpływ tak bardzo żywej w katechezie pierwotnej prawdy o morderstwie Syna Bożego⁴, daje się tu dostrzec w sposób aż nadto wyraźny. Tę niezwykłość zachowania się zapraszanych tłumaczy dość dokładnie, ludzką sprawiedliwością wytłumaczalne ale przecież jednak okrutne, zachowanie się króla:

¹ *Gedeon im odpowiedział: Nie ja będę panował nad wami ani też mój syn. Jahwe będzie panował nad wami (Sdz 8, 23).*

² Ze znanych nam komentarzy nie zwraca się uwagi na tę niezwykłość i nie próbuje jej wytłumaczyć.

³ Proroctwa Deutero-Izajasza o Słudze cierpiącym z pewnością wywarły tu pewien wpływ na Mateusza.

⁴ Zob. np. Dz 1, 23: *Tego Męża... przybiliście rękami bezbożnych do krzyża i zabiliście; por. 3, 15; 4, 10; 10, 39 itp.*

Posłał swoje wojska i kazał wytracić owych zabójców a miasto ich spalić (w. 7). Postawa zapraszanych była karygodna, ale kara wymierzona przez króla wydaje się być nieproporcjonalnie wielka: za kilku sług kazał wytracić wszystkich mężobójców i spalić miasto, w którym zapewne mieszkali nie tylko ci złoczyńcy.

Wydaje się, że tu znów mamy do czynienia ze śladami kompilacji dwu przypowieści: o nieuczciwych dzierżawcach winnicy i o zapraszaniu na gody. Nie wykluczone również, że opis czynnego gniewu króla został wprowadzony dopiero wtedy, gdy już była w przypowieści wzmianka o zabójcach sług królewskich. Znów jednak, gdy w przypowieści o nieuczciwych dzierżawcach taka reakcja króla byłaby — przynajmniej po części — uzasadniona, bo przecież zabito własnego syna króla — to tu jest okrucieństwem nie harmonizującym z dobrocią króla, opisywaną w kontekście następującym w związku z dwukrotnie ponawianym zapraszaniem na gody⁵. Opór a nawet czynne wystąpienia niegodnych zaproszonych nie były w stanie odwieść króla od zamiaru urzędzenia uczyty. Ponieważ goście wybrani odmówili przyjęcia na gody, król każe wyjść swoim sługom na rozstajne drogi — a więc tam, gdzie byli źli i dobrzy i wszystkich poleca sprowadzić na ucztę. Życzeniu króla stało się zadość. Sala napełniła się biesiadnikami.

Przypowieść nasza posiada co prawda pewne rysy właściwe dla alegorii, jest jednak przypowieścią w pełnym tego słowa znaczeniu i nie można szukać w niej dokładnych odpowiedników dla wszystkich elementów w Królestwie Bożym. Jednakże nie ulega wątpliwości, że król urządzający gody weselne — to Bóg Ojciec a Synem jest Jezus; zapraszani — to oczywiście naród wybrany traktujący w sposób arogancki lub wręcz okrutny sługi królowej, to jest proroków starotestamentalnych lub apostołów Chrystusa. Zniszczenie miasta mężobójców — to aluzja do zburzenia, po pięciomiesięcznym oblężeniu, Jerozolimy. Zniszczenie Jerozolimy uznano też z czasem za typ końca świata i sądu ostatecznego. Dwukrotne — lub nawet trzykrotne — zapraszanie na gody i to przez coraz to inne sługi ma obrazować zarówno niezmordowaną dobroć, cierpliwość Boga w zabiegach o szczęście człowieka, jak i niezmiennosć zbawczych planów Boga. Dobrzy i źli — ongiś poganie sprowadzani przez apostołów wędrujących wielu drogami — reprezentują tych wszystkich,

⁵ Przepuszczenie to nie pozostaje w sprzeczności z opinią egzegetów (zob. np. P. Gächter, *Das Matthäus Evangelium* Innsbruck 1962, 690) utrzymujących, że tekst Mt 22, 1—14 składa się z trzech niezależnych przypowieści uformowanych w oparciu o tradycję, którą najczęściej zdaje się odtwarzać Łk 14, 16—24. W naszych spostrzeżeniach próbujemy wskazać na rolę, jaką w korzystaniu z tej tradycji mogła odegrać przypowieść o nieuczciwych dzierżawcach winnicy. Jednakże podana przez P. Gächtera rekonstrukcja tych trzech przypowieści — I: 2 (3) 6. 7; II: (3) 4—5. 8—10; III: 11—13 (14), choć sama w sobie zawiera wiele prawdopodobieństwa, jest jednak na pewno nie dostatecznie uzasadniona.

którzy dziś tworzą Królestwo Boże na ziemi: mniejszych i większych grzeszników.

B. Fragment II relacji Mateuszowej czyli opowiadanie o człowieku nieodzianym w szatę godową (22, 11—13) początkowo nie był związany z przypowieścią o zapraszaniu na gody. Przemawia za tym racja następująca: Człowiek nie odziany w szatę godową czuje się chyba winnym zarzucanego mu występku nieodziania się w odpowiednią szatę, skoro nie ma nic na swoje wytłumaczenie. „Zamilki”. Otóż nie milczałby z pewnością, gdyby był jednym z tych, co zostali wzięci z miejskiej ulicy lub z poza miasta, z dróg rozstajnych lub być może, od pracy. Miałby przecież doskonałe wytłumaczenie: jakże i kiedy miał się ubrać. Skoro się tak nie tłumaczył, to znaczy, że przyszedł na gody z własnego domu i tylko z własnego niedbalstwa pokazał się na sali nieubrany, okazując przez to brak szacunku gospodarzowi⁶.

Tak więc epizod o człowieku nieodzianym w szatę godową stanowił początkowo fragment innej przypowieści i został wprowadzony potem do Mateuszowego opowiadania być może po to, żeby pouczyć wiernych, że samo znalezienie na sali biesiadnej nie zapewnia udziału w pełnej radości ucztowania. Nawet gdy się tam jest, można być wykluczonym od udziału w szczęściu trwającym do końca, jeśli człowiek nie odznacza się żadnymi wartościami osobistymi⁷. Inaczej mówiąc: by osiągnąć szczęście wiecznego ucztowania z Bogiem, koniecznie trzeba się zdobyć na pewien osobisty wysiłek. Zbawienie ma być wynikiem współdziałania człowieka z Łaską Bożą.

Według przyjętego na wschodzie obyczaju, król nie przebywał na ucztach od początku. Nie był to dowód jego wyniosłości, lecz znak szczególnego zatroskania o zaproszonych: im zostawiał wszystko, co

⁶ Nie opiera się na żadnych dowodach przypuszczenie o istnieniu — jeszcze w czasach Jezusa — specjalnych szatni, w których można byłoby zmienić swoje robocze ubranie na szatę godową. Por. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*⁷ Göttingen 1965, 62. W. Trilling, *Das Evangelium nach Matthäus* (Geistliche Schriftlesung 1, 2), Leipzig 1965, 215, uważa, że „szata godowa” to nie materialne odzienie ciała ale duchowa czystość, szata godowa duszy. Miałaby o tym decydować wzmianka o „złych i do-brych”, którzy znaleźli się na sali. Człowiek nie odziany w szatę godową również tak właśnie, duchowo, zrozumiał postawiony zarzut i dlatego nie miał nic na własne wytłumaczenie. Należałoby jednak przy tym założeniu odpowiedzieć na następujące pytania: 1) Czym wytłumaczyć to dość odosobnione w całej perykopie zjawisko spirytualizacji; 2) w jaki sposób król wszedłszy na salę dostrzegł ten brak duchowy; 3) skoro byli tam liczni „zli i dobrzy” — to dlaczego tylko jednego spotkała wymówka i kara.

⁷ Por. Fr. Zehrer, *Die Botschaft der Parabeln*, Wien 1966, II, 95. Na poparcie swego przypuszczenia autor cytuje teksty: Rz 3, 8; 6, 1. 15; 1 Kor 6, 12; 10, 23; Jud. 4.

było do jedzenia i picia⁸. Król pojawiał się na sali, gdy goście byli już za stołem, co uwydatniało jeszcze dobitniej jego powagę a zebranych sprawiało zaszczyt. Strój weselny — to według wszelkiego prawdopodobieństwa — nie miało być specjalnie z tej okazji sporządzone nowe ubranie. Miała to być szata zwykła ale oczyszczona, doprowadzona do porządku (Ap 7, 9. 13; 22, 14) tak, by było odzieniem godnym człowieka znajdującego się na ucztach u króla⁹.

Określenie „przyjacielu” ilekroć jest wypowiedziane przez Jezusa, już suponuje winę u człowieka, którego tak serdecznie się nazywa. Po tym tytule następują zazwyczaj ostre wymówki (por. np. Mt 20, 13; 26, 50).

Swoim absolutnym milczeniem człowiek nieodziany w szatę godową dał do zrozumienia, że w pełni czuje się winnym. „Związane ręce i nogi”, „ciemności zewnętrzne”, „płacz i zgrzytanie zębów” — to dość częste, zwłaszcza u Mateusza (13, 42. 50; 24, 51; 25, 30) obrazy kary doczesnej, będącej zapowiedzią kary przyszłej: pozbawienia wolności, oddalenie od własnego domu, brak światła, przykre wrażenia słuchowe, skłaniające do najróżniejszych domysłów, które potęgowały jeszcze bardziej uczucie bojaźni.

Człowiek nie odziany w szatę godową reprezentuje tych wszystkich, którzy przynależą co prawda, do Królestwa Bożego na ziemi, ale tak karygodnie zaniedbują sprawę troski o czystość swojej duszy.

C. Logion końcowy (Mt 22, 14) również nie należał pierwotnie do przypowieści o ucztach ani nie pozostaje w związku treściowym z opowiadaniem o człowieku nie odzianym w szatę godową. Oto raczej, które przemawiają za słusznością tego przypuszczenia: 1) Z sali godowej został usunięty tylko jeden człowiek; pozostawieni na sali stanowili niewątpliwie większość. Należało zatem powiedzieć: Wielu jest powołanych i wielu wybranych. 2) Zebranych na sali trudno byłoby nazwać wybranymi, byli to przecież ludzie przypadkowo spotkani — bez żadnego wybierania — (Mt 22, 10a—b) — i mający spełniać rolę zastępców tych, których w rzeczywistości uważano za wybranych i dlatego uroczystie zapraszano ich na gody. Twierdzenie o powołanych i wybranych znajdowało się pierwotnie być może w kontekście logionu Jezusa o *wielu tych, co mieli przyjść*

⁸ Zob. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, 186 i zacytowane tam teksty rabinistyczne.

⁹ Por. G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, Gütersloh 1937, V, 158. F. Mussner, *Die Botschaft der Gleichnisse Jesu*, München 1961, 46—50, zdaje się uważać opowiadanie o człowieku nieodzianym w szatę godową za przynależące od początku do przypowieści o ucztach. Wina człowieka nieodpowiednio ubranego polegała na tym, że gdy otrzymał zaproszenie, nie wstąpił najprzód do domu, żeby się odpowiednio przebrać, jeno wprost z miejsca, na którym go spotkali słudzy króla, udał się na salę godową.

ze wschodu i zachodu i zasiąść do stołu z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem w Królestwie niebieskim (Mt 8, 11 nss). W tamtym kontekście liczni powołani — to naród izraelski, który nie posłuchawszy wezwania Bożego, został zastąpiony gromadką uczniów, o których Jezus sam powiedział, że byli „małą trzódką” (Łk 12, 32). Chodziło więc o czysto zewnętrzne rozmiary Królestwa Bożego na ziemi w jego początkowym stadium.

W nowym kontekście, tzn. u Mt 22, 14, wymowa tego logionu posiada charakter bezwzględnie uniwersalistyczny; zaproszenie na gody jest skierowane do wszystkich: wszyscy są wezwani. Nie wielu tylko poddaje się w pełni woli Bożej; dlatego mało jest wybranych. Tak więc przez umieszczenie logionu końcowego w kontekście przypowieści o uczcie miała być wyrażona myśl, że niegodnymi zasiadania do wspólnego stołu z Panem są nie tylko ci, którzy nie chcieli zaproszenia przyjąć, lecz także ci, którzy już znaleźli się na sali, ale wskutek swej wewnętrznej postawy i braku osobistego zaangażowania nie mogli być uznani za wybranych. Powiększyli grono powołanych większe liczebnie od tych, którzy spełnili wszystkie warunki postawione przez Pana i wskutek tego stali się też wybranymi. Tak więc i logion końcowy, podobnie jak opowiadanie o człowieku nieodzianym w szatę godową wskazuje tedy na konieczność posiadania osobistych walorów moralnych jeśli chce się być na wspólnej uczcie.

Słowa „wielu powołanych — mało wybranych” wcale nie oznaczają, że część ludzkości od wieków jest skazana na wieczną zagładę, podczas gdy inna część z góry już wskutek analogicznego przeznaczenia może się cieszyć przyszłym szczęściem. Jest to tylko stwierdzenie faktu, że wielu powołanych nie odpowie jak należy na apel Boży i tym samym nie wejdzie do grona wybranych.

II.

Przypowieść o pierwszym zapraszaniu na gody nie byłaby tak pouczająca — jeśli w ogóle byłoby przypowieścią — gdyby pierwsi zaproszeni przybyli. Byłoby normalnym odbiciem zwykłych stosunków międzyludzkich: wyprawiając gody zaprasza się wybranych gości. Całe bogactwo pouczającej tej perykopy zawiera się w opowiadaniu o drugim i trzecim zapraszaniu. Tu dopiero ukazuje się dobroć zapraszającego.

A. Bóg jest nie tylko gotów dzielić się swym dobrem gdy Go ludzie o nie poproszą. Bóg nie czeka, aż ludzie doń przyjdą. Bóg wychodzi na poszukiwanie człowieka. Jakże przemożny jest ów „Boży instynkt” dzielenia się dobrem z człowiekiem! Jakaż zawstydzająca lekcja dla człowieka zasklepionego w swym egoizmie!

B. Rozmiary owej dobroci ukazuje dwukrotnie podejmowana próba sprowadzenia dobrych i złych na gody. Gdyby kiedyś zachowywał się tak jakiś człowiek — historia ludzkości nie może się chyba poszczycić znajomością jednostki zdrowej na umyśle i postępującej w ten sposób — zasłużyłby sobie na miano dziwaka nie szanującego swej godności osobistej, narzucającego się innym ze swą dobrocią bez żadnych powodów. W każdym razie musiałoby to budzić bardzo poważne podejrzenia. I tu znów jakże prawdziwymi okazują się słowa Pisma: *Bóg nie jest jak człowiek* (Lb 23, 19; por. Job 22, 2; Oz 11, 9). Nie masz u Boga tych delikatnych spraw prestiżowych, które każą ludziom zasiadać nie do podłużnych lecz do okrągłych stołów, żeby nikt nie mógł powiedzieć, że znajduje się na pierwszym miejscu! Nie ma u Boga tego poczucia śmiesznej wielkości, która zabrania większemu godnością, rangą czy majątkiem wpięrow uchylić kapelusza na ulicy. Nie ma obrazy zdarzającej się właśnie na ucztach, bo wtedy jest okazja do pomyłek lub niemożności rozeznania się w ludzkich wielkościach zaproszanych do wspólnego stołu. Ileż potrafią wyczytać nasi dziennikarze, obserwatorzy z takiego posadzenia kogoś o jedno krzesło wyżej.

C. Dobroć Boża jeśli nas tak urzeka i zdumiewa to dlatego, że towarzyszy jej wprost nie rozumiała dla człowieka cierpliwość. Człowiek w swej dobroci jest niecierpliwy, porywczy, nie wytrwały. Stać go na piękny niekiedy błysk dobroci, rzadko zaś potrafi trwać w czynieniu dobrze, w tej zwłaszcza dobroci, która się nazywa inaczej cichym, zapomnianym miłosierdziem chrześcijańskim. Tak więc niezmordowany w swej cierpliwości, Bóg zaprasza nas nadal na gody. Nie zawsze jesteśmy w stanie zrozumieć, kiedy i jak to czyni. Bóg jest bowiem jednak ogromnie dyskretny w ofiarowaniu nam swej tak ogromnej dobroci. Niekiedy stawia na drodze naszego życia człowieka, który nas fascynuje swym duchowym pięknem i zaprasza do naśladowania. Któż z nas nie spotkał takich ludzi w swym życiu? Kiedy indziej skieruje nasz wzrok na jakąś gazetę czy książkę i zaprasza jak ongiś Augustyna: *Tolle, lege!* Albo zsyła na nas łaski radosne lub „smutne”: radosne, to powiedzenie życiowe, dobrobyt, szczęście; smutne — to choroba, cierpienie, śmierć najbliższych. To też łaski; — można je nazwać smutnymi, bo przynoszą cierpienia. Łaski smutne może nawet skuteczniej doprowadzają głos Boży do naszej świadomości.

D. Jak ongiś, tak też i dziś Bóg nie ogranicza się do rozdzielenia swej dobroci tym, którzy doń przyjdą. Sam chodzi za człowiekiem, jakże długo niekiedy, ofiarując mu swoje dobro. Chodził długo różnymi kolejami życia za Charles de Foucauld, chodzi za tylu innymi, którzy już kiedyś w młodości słyszeli głos zapraszania Bo-

zego, lecz zdołali go stłumić, ale nie zdołali odtrącić od siebie Boga: usłuchali nareszcie po zawieruchach wojennych, po różnych wielkich sukcesach lub niepowodzeniach życiowych. Nimi wypełniają się seminaria dla tak zwanych spóźnionych powołań, ich można spotkać w murach niejednego klasztoru, w schroniskach dla trędowatych, na misjach, wśród najbiedniejszych i biednych. Gdy Chrystus mówił: *Idąc na cały świat, nauczajcie wszystkie narody* (Mt 28, 16; por. Mk 16, 15), to nic innego nie kazał czynić, jak tylko naśladować Boga w jego zapraszaniu na gody. Gdy Duch św. natchnął Dobrego Jana XXIII myślą podjęcia wielkiej akcji ekumenicznej, to zrozumiano to natchnienie w ten sam sposób: musimy wyjść na spotkanie drugiemu człowiekowi; nie możemy tkwić na tych samych pozycjach i pamiętać o naszych wzajemnych urazach: poszukajmy się nawzajem. Duch Boga zapraszającego na gody posyła Chrystusowego zastępcę do coraz to innych ludów osobiście lub poprzez swoje sługi. A jeśli ci ostatni zostaną zabici, mają być posyłani inni. Ma im towarzyszyć zawsze ta sama chęć rozdawania dobra Bożego, bez uraz, bez liczenia na własne zyski, cierpliwie, dyskretnie, z największym szacunkiem dla wolnej woli drugiego człowieka. Tylko pod tym warunkiem misje chrześcijańskie można będzie uważać za dalszy ciąg Bożego zapraszania ludzi na gody.

E. My zaś jesteśmy potomkami tych, co nie chcieli przyjąć: co poszli na swoje pole, do kupiectwa albo wręcz rzucili się na sługi króla i pozabijali je. Nie próbując tu przeprowadzać żadnej statystyki ograniczmy się do niewątpliwie słusznego stwierdzenia, że najwięcej jest wśród nas takich, którzy odchodzą „na pole lub do kupiectwa swego”. Nie wykluczone, że może bylibyśmy nawet lepsi od tych niegodnych zaproszonych: chcielibyśmy się tak jakoś ułożyć, z dwu możliwości: „Bogu czy mamonie”, wybieramy mamonę. Wybieramy z Modlitwy Pańskiej tylko „chleb powszedni”, martwimy się głównie o to, co będziemy jedli i w co się przyodziewemy. I tak by być w zgodzie i z Panem i ze światem. Ponieważ jednak oświadczenie Chrystusa jest bezwzględne w swej prawdzie, wobec tego dla spraw odzienia i chleba lekceważymy sobie głos Boży.

Człowiek dwudziestego wieku podobnie nie lubi, gdy mu wypominać, że jest grzesznikiem. Woli, aby jego wykroczenie względem Boga było nazywane nietaktami. Oto mamy przed sobą grubego nietakta. Zlekceważyliśmy sobie wielkość zaszczytu przebywania z Bogiem. Prawie nie ma wśród nas takich, co rzucają się fizycznie na wysłanników Chrystusowych i zabijają ich. Nie zawsze zesztą chodzi o urzędowych wysłanników Chrystusa. Bóg wzywa nas do siebie głosem ludzi mających odwagę mówić publicznie o naszej małości, o naszych wadach o naszej złej woli. Nie pozbawiamy ich życia, lecz bardzo umiejętnie wyciszamy ich głos. Wytwarzamy wokół nich

zgiełk jarmarczny, przenosimy ich tam, gdzie nikt lub prawie nikt nie będzie słyszał ich głosu. Usuwamy w ten sposób „wysłannika Bożego” i nikt nam już nie zakłóca naszego spokoju. Nasze akcje zaś służą w pełni na miano morderstwa wysłanników Bożych. Chrystus Pan nie pozwalał dopatrywać się związków przyczynowych pomiędzy cierpieniem, chorobą a grzechem: zgañił apostołów, gdy pytali, kto zgrzeszył — sam człowiek chory czy też rodzice jego. Lecz istniało w Izraelu przekonanie, że zburzenie Jerozolimy było wyraźną karą za występki narodu wybranego, za to, że nie poznało czasu nawiedzenia Bożego.

W każdym razie to zburzenie Jerozolimy stało się obrazem przyszłej kary, mającej spaść na ludzi za ich obojętność na nawiedzenia i na głos Boży. Obraz ten nic nie stracił na swej aktualności. Za naszą obojętność, za świadome nie przejmowanie się głosem Bożym, i nas spotka wieczna zagłada a z tego cośmy sobie mozolnie gromadzili przez całe życie, nie pozostanie kamień na kamieniu.

F. Człowiek nie ubrany w szatę godową to chyba jeden z tych, którzy, zachowując wszelkie związki z mamoną i światem, chcieliby również, bez wyrzeczenia się czegokolwiek, korzystać ze wszelkich dóbr Królestwa Niebieskiego. To jeden z tych, którzy liczyli na to, że może im się uda, że może Pan Bóg się nie dopatry, że, skoro jest tak dobry i miłosierny... Jest on jednym z tych, którzy nie wzięli na serio słów świętego Pawła: *Nie łudźcie się, Bóg nie dozwoli z siebie szydzić!* (Gal 6, 7). Reprezentuje on ludzi pojmujących kontakty z Bogiem zupełnie inaczej niż św. Piotr, który, będąc w tej samej łodzi co Chrystus po cudownym połowie ryb wołał: *Panie odejść ode mnie, bom jest człowiek grzeszny* (Łk 5, 8).

G. Sama obecność na sali godowej nie gwarantowała jednak udziału w szczęściu przebywania z Panem. Pierwsza akcja, której dokonał król wszedłszy na salę biesiadną, to było właśnie odsunięcie z niej człowieka nie odzianego w szatę godową. Na owe czasy była to przestroga dla Żydów, chlubiących się tym, że, z tytułu pochodzenia od Abrahama, już mają zapewnione zbawienie. Dla nas ochrzczonych, praktykujących lecz nie dość zdecydowanych chrześcijan przestroga to jakże groźna! Przedłuża ona przypowieściowy temat spalonego miasta. „Związanie rąk i nóg, „przebywanie w ciemnościach zewnętrznych” to symbole całkowitego pozbawienia człowieka jakiegokolwiek możliwości poprawienia swojego losu. Zostaje już tylko płacz i zgrzytanie zębów.

H. Logion końcowy raz jeszcze opiewa dobroć Boga. Wielu — to w języku biblijnym po prostu wszyscy; to nie część ludzkości przeznaczona z góry do zbawienia podczas gdy inna część, choćby się

zdobywała na największe wysiłki nie będzie zbawiona. Powoływana jest cała ludzkość, zaprasza Bóg wszystkich. To jest właśnie owa poprawka wniesiona przez Nowy Testament do starotestamentalnej teologii powołania. Dlatego logion końcowy jest też wyrazem dobroci Bożej.

Lecz wyraża on pośrednio także ubolewanie Boga nad ludźmi, którzy nie przyjęli Bożego zaproszenia. Wszyscy zaproszeni bowiem, gdyby przyszli na ucztę, okazaliby się wybranymi. Powołany, który przyjął zaproszenie — to właśnie wybrany. W średniowieczu podejmowano czasem próby ustalenia, ile też złych duchów mogłoby się zmieścić na czubku szpilki, usiłowano przeprowadzić „statystyki” wszystkich zbawionych i potępionych. Logion Chrystusa o wielu powołanych i niewielu wybranych być może zachęcał również do prowadzenia tego rodzaju obliczeń. Wypadały one z pewnością na niekorzyść wybranych. Jednakże nawet tyle nie da się chyba zachować z tej teologicznej matematyki. Chodzi tu tylko o stwierdzenie, że część — może i znaczna nawet — powołanych nie stała się wybranymi. I to jest owo smutne świadectwo wystawione przez Boga ludzkości.

Warszawa

KS. KAZIMIERZ ROMANIUK

Ks. Jerzy Chmiel, Kraków

BÓG JEST ŚWIATŁOŚCIĄ

[Godzina biblijna na temat 1 J 1, 5—7]

PRZYGOTOWANIE

a) Środki ekspresji: skoncentrowanie światła na tabernakulum lub stół ofiarny; w kościele półmrok; przed ołtarzem zapalony paschał, przed nim pulpit z rozłożoną księgą Pisma św. (reprodukcja Biblii Wujka).

b) Wprowadzenie: preludium organowe, poleca się jakiś utwór J. S. Bacha; można posłużyć się nagraniem płytowym.

c) Zapowiedź tematu.

Myśl chrześcijańska już od początku poszukiwała odpowiednich słów, przy pomocy których można by wyrazić tajemnicę Boga. Chodziło o to, by wyrazić ją w sposób przystępny i całkowity zarazem. Św. Jan Ewangelista, któremu Tradycja chrześcijańska nadała przydomek Teologa, w pierwszym swoim liście próbuje dać takie określenie Boga: *Bóg jest światłością* (1 J 1, 5). Zastanowimy się dzisiaj nad tym zdaniem natchnionym; zapalony paschał przypomni nam

obrzęd Wielkiej Soboty, kiedy czcimy Chrystusa Zmartwychwstałego, który jest naszym światłem. Starajmy się z wiarą wnikać w głębie zdania św. Jana.

CZYTANIE 1 J 1, 5—7:

*A ta jest Nowina,
którą słyszeliśmy od Niego
i którą wam odślaniamy:
BÓG JEST ŚWIATŁOŚCIĄ,
a ciemności nie ma w Nim żadnej.
Jeżeli powiemy, że wspólnotę z Nim mamy,
a w ciemności chodzimy,
kłamujemy i nie czynimy prawdy.
Jeżeli zaś chodzimy w świetle,
tak jak On sam jest w świetle,
wspólnotę mamy między sobą,
a Krew Jezusa, Jego Syna,
oczyszcza nas z wszelkiego grzechu.*

(Po odczytaniu perykopy chwila ciszy; wszyscy siedzą).

PLAN BOŻY.

1. Nazwanie Boga światłością przez św. Jana zostało przez Boga uprzednio przygotowane w historii ludzkości. Trzeba nam podziwiać drogi Bożej Mądrości.

Na 1500 lat przed przyjściem Chrystusa, w egipskiej miejscowości nad Nilem, Tel el Amarna, faraon Akh-en-Aton wprowadził kult monoteistyczny jednego bóstwa. Tym bóstwem nowego kultu był Aton, co oznacza tarczę słoneczną. Zachował się z tego okresu piękny hymn do boga Atona, z którego przytoczymy parę charakterystycznych urywków:

„Ukazujeś się piękny na wschodnim widnokregu niebios, Atonie żywy, któryś jest początkiem życia.

Kiedy wschodzisz na widnokregu wschodnim, urodą swoją napełniasz świat cały.

Tyś piękny i wielki, i lśniący, wznosisz się ponad całym światem, a promienie twoje obejmują wszystkie krainy, wszystko, co stworzył.

Tyś jest słońce, ty sięgasz aż po krańce świata i wiążesz je dla syna swego umiłowanego (tzn. dla faraona), i choć jesteś daleko, promienie twoje sięgają ziemi.

Kiedy zstępujesz na widnokraż zachodni, ziemia pograża się w ciemności jakby umarła. Ludzie śpią w domu z nakrytymi głowami i nikt nikogo nie widzi. Gdyby nawet skradziono im wszystko spod głowy, też by się nie spostrzegli.

O żywy Antonie, nie ma innego Boga prócz ciebie.

Uzdrow oczy promieniami swymi.

Wszystko istnieje, gdy wschodzisz na wschodnim widnokręgu niebios, aby ożywić wszystko, co stworzyłeś — ludzi, zwierzyne, wszystko co lata i fruwa, wszystko co pełza po ziemi". (Tłum. T. Andrzejewskiego).

Symbolika światła boskiego w szczególny sposób zaznaczyła się w starożytnej Grecji. U wielkich twórców literatury — Homera, Eurypidesa, Sofoklesa, Pindara czy Arystofanesa, światło jest darem niebios dla człowieka żyjącego w tak ciemnym życiu, jest święte. Platon, wielki filozof, podkreślał związek, jaki istnieje niechybnie między światłem a dobrem.

Widzimy z tego krótkiego zarysu, jak Bóg przygotował drogę wśród umysłów ludzkich pod przyjęcie idei natchnionej: *Bóg jest światłością*. Zobaczmy teraz, jak to przygotowanie miało miejsce w księgach świętych.

2. W Piśmie św. światło występuje jako element chwały Bożej (*kebod Yahweh*):

Hab 3, 4: *Wspaniałość Jego (Boga) podobna do światła,
promienie z rąk Mu tryskają,
w nich to ukryta moc Jego.*

Ps 104, 1—2: *O Panie, Boże mój, Ty jesteś bardzo wielki!
W majestat i piękno odziany,
światłem okryty jak płaszczem.*

Światło jest nosicielem Objawienia Bożego:

Dn 2, 22: *On odsłania skryte głębiny,
a i ciemność dla niego jest wiedzą,
albowiem światłość z Nim mieszka.*

Stąd nauka zawarta w Prawie Bożym nazwana jest światłem:

Prz 6, 23: *lampą jest Prawo, a światłem nauka.*

Dochodzimy w ten sposób do światła jako symbolu zbawienia:

Ps 27, 1: *Pan jest światłem moim i zbawieniem moim:
kogo miałbym się lękać?*

Iz 2, 5: *Chodźcie, domu Jakuba,
idźmy ku światłości Jahwe.*

Iz 9, 1: *Naród kroczący w ciemnościach
ujrzał światłość wielką;
nad mieszkańcami kraju mroków
światło zabłysnęło.*

Tu i ówdzie na kartach Starego Testamentu spotykamy nazwanie Boga światłem:

Ps 27, 1; *Jahwe jest moim światłem.*

Mich 7, 8:

Iz 60, 20: *Jahwe będzie twym światłem na wieki.*

To wszystko stanowi przygotowanie pod objawienie Nowego Testamentu.

3. W Ewangelii według św. Jana sam Jezus Chrystus jest nazwany światłem. Odczytajmy te słowa Ewangelii; zapalone świece w naszych dłoniach niech symbolizują światłość, którą jest Chrystus.

SŁOWA EWANGELII

(Przed odczytaniem perykop okadzenie Biblii; wszyscy stoją trzymając zapalone świece).

Trzykrotnie Chrystus przyjmuje nazwę światła u św. Jana.

Pierwszy raz nazwał Siebie światłem, kiedy uczył w Świątyni mówiąc o świadectwie i o sądzie.

a) CZYTANIE J 8, 12—20.

Innym razem przy uzdrowieniu ślepeca.

b) CZYTANIE J 9, 1—7.

Kiedy indziej jeszcze Chrystus wskazuje na Siebie jako na światło, gdy mówi o potrzebie wiary w Swoje mesjańskie posłannictwo.

c) CZYTANIE J 12, 44—50.

AKLAMACJE

Celebrans: Światło Chrystusa.

Wszyscy: Bogu niech będą dzięki.

Celebrans: Chrystus wczoraj i dziś. Początek i koniec. Alfa i Omega. Jego jest czas i wieczność. Jemu chwała i panowanie przez wszystkie wieki wieków.

Wszyscy: Amen.

Celebrans: Światło Chrystusa.

Wszyscy: Bogu niech będą dzięki.

Celebrans: Niech światło Chrystusa chwalebnie zmartwychwstałego rozproszy ciemności serca i umysłu.

Amen.

EGZEGEZA 1 J 1, 5—7.

Skoro zapoznaliśmy się z historią nazwania Boga światłością, będzie nam teraz łatwiej zrozumieć sens wypowiedzi św. Jana, zawartej w jego pierwszym liście. Co „umiłowany uczeń Pański” — jak sam siebie określa (por. J 13, 23; 19, 26; 20, 2; 21, 7. 20) — chce wyrazić, gdy pisze, że *Bóg jest światłością*?

Można by na pierwszy rzut oka osądzić, że autor listu chce podać definicję filozoficzną Boga: światło wyrażałoby zatem naturę Boga jako źródła prawdy i poznania. Tak rozumieli zdanie Janowe niektórzy pisarze chrześcijańscy greccy, np. św. Klemens Aleksandryjski. Niewątpliwie — odpowiemy — i to miał na myśli św. Jan, ale nie możemy się tylko do tego ograniczyć. Św. Jan nie był filozofem

z kręgu neoplatoników; chciał podać Dobrą Nowinę, która została objawiona, na którą patrzył i której dotykał (zob. 1 J 1, 1). Gdyby nawet Jan chciał podać tylko definicję w sensie filozoficznym Boga, nie powiedziałaby niczego więcej ponad to, co już było powiedziane i to w sposób może bardziej wyrazisty. Na czymże więc polegałaby ta Nowina, którą nam oznajmia (1, 5)?

Inni upatrywali w światłości Boga obraz dobroci Bożej, np. św. Augustyn. Nie można zaprzeczyć, że jest to skojarzenie naturalne, zwłaszcza gdy żyje się pod błękitnym niebem Wschodu, gdzie światło — może bardziej tam niż gdziekolwiek indziej — wpływa na psychikę człowieka. Nie mógł jednak poprzestać św. Jan na stwierdzeniu, że Bóg-swiatłość jest źródłem wszelkiej dobroci i świętości. Było to już bowiem wielokrotnie stwierdzane w objawieniu Starego Testamentu do tego stopnia, że język hebrajski nie znając przymiotnika „boski” traktował jako synonimy imię Boga i *Święty Izraela* (*Qedoš Isra'el*: zob. Ps 71, 22; Iz 5, 24; Hab 3, 3). Myśl Jana szybuje wyżej; nie na darmo orzeł jest jego symbolem.

Pisząc, iż *Bóg jest światłością*, św. Jan chce nam przez to powiedzieć, na czym polega Objawienie Boże. Zauważmy tok myśli Ewangelisty, które na kształt spirali skręcają się wokół jednej osi — Nowiny, jaką usłyszał i przekazuje dalej:

— fakt, że *Bóg jest światłością* — po grecku: *ho Theos phôs estin* stawia nas wobec alternatywy,

— albo obieramy ciemności i wówczas nie mamy wspólnoty z Bogiem, jesteśmy kłamcami, nie czynimy prawdy,

— albo chodzimy w świetle, przez co zyskujemy wspólnotę wiary,

— a krew Jezusa Chrystusa oczyszcza nas z grzechów.

Św. Jan mówi o prawdzie (*aletheia*). Wiemy skąd inąd, że u św. Jana pojęcie prawdy nie jest pojęciem filozofii greckiej: pojęciem abstrakcyjnym, ale jest pojęciem semickim, na wskroś biblijnym — prawdą jest fakt Boga objawiającego się nam, prawdą jest „Bóg-który-mówi”. W tym sensie Chrystus nazywa Siebie u św. Jana prawdą, bo objawia Ojca, a przez to jest drogą, która wiedzie do życia: *Ja jestem Droga i Prawda, i Życie* (J 14, 6).

Św. Jan używa słowa „wspólnota” — po grecku *koinonia*, co łacina tłumaczy przez *communio*, skąd pochodzi nasza „komunia”. Jest to najpierw wspólnota z Bogiem, wspólnota łaski — mówi o tym wiersz 6. Lecz jest to także wspólnota z braćmi, wspólnota wiary, która tworzy jedną społeczność: Lud Boży — mówi o tym następny wiersz 7. Wynika z tego, iż wspólnota wiary opiera się na wspólnocie łaski, przyjaźni z Bogiem; jedna bez drugiej nie może istnieć, inaczej byłaby fikcją, co więcej — kłamstwem.

Wreszcie św. Jan mówi o roli zbawczej Chrystusa. Chrystus przez Swoją zbawczą śmierć na krzyżu, przez Swoją krew, stworzył nową

sytuację dla ludzkości, sytuację zbawienia. Jednak w tej sytuacji może znaleźć się człowiek za swoją zgodą, gdy kroczy po drodze światłości. Chodzenie w światłości oznacza więc przyjęcie Objawienia Bożego przez wiarę, chodzenie w ciemności jest odrzuceniem tego Objawienia.

Formuła *Bóg jest światłością* wprowadza nas w samo centrum teologii św. Jana. Bóg jest światłością, ponieważ objawia się w Swym jednorodzonym Synu, Jezusie Chrystusie, który nazywa Siebie światłem świata. On, Chrystus — światło świata, objawia nam Ojca. Jest to przede wszystkim objawienie miłości, bo czytamy dalej w pierwszym liście Janowym *Bóg jest Miłością* (4, 8. 16). Objawienie Boga przez Syna daje nam wspólnotę nie tylko z Nim, ale z ludźmi. Staje się to możliwe dzięki historii zbawienia, której osią jest i pozostaje misja zbawcza Chrystusa, dokonana na Krzyżu. Ciekawie patrzy na te prawdy strochrześcijański apokryf, zwany *Dziejami św. Jana*: Apostoł Jan widzi krzyż świetlisty, który otrzymuje różne nazwy, ale nazwany jest także słowem Bożym (Dzieje Jana 98).

AKTUALIZACJA

Tragedią człowieka jest zamknięcie oczu na światło i nienawiść względem brata. A łatwo jest nienawidzić, gdy człowiek ucieka przed światłem i kryje się w ciemności. Tragedia ta wyraża się w odczuciu pustki, w skardze na frustrację człowieka: „czujemy, że płyniemy w pustce — przebywamy w łonie chaosu, w który się pogrążamy” — słowa filozofa M. Heideggera. Ciemności rodzą strach: „nasz wiek, dwudziesty, jest wiekiem strachu” — pisał pisarz francuski Albert Camus. Tymczasem musimy być zwrócenii ku Bogu, musimy odczuwać potrzebę światła, musimy być uwrażliwieni na światło Boże — jak słonecznik na światło słońca. „Być człowiekiem znaczy dążyć do Boga” — stwierdza filozof egzystencjalista J. P. Sartre, który sam w Boga nie wierzy.

„Uczulenie” na Boga to przyjęcie Jego woli — Objawienia Bożego. Odpowiedzią na to będzie wiara. Wiara, która pomoże lepiej zrozumieć siebie i bliźnich, wiara, która nauczy nas z Chrystusem — Objawieniem przeżywać dobre i złe naszego życia:

„Wschodzisz i zachodzisz podobny
światłu
dziecięciem w żłóbeczku nadobnym,
chłopięciem żydowskim z warsztatu,
obliczem, które kusiciel oglądał na puszczy,
wieńcem z ciernia wzniesionym nad szyderczą tłuszczą...
Zachodzisz i wschodzisz jak księżyc.
A ja — ginę i znów powstaje, kiedy Ty zwyciężasz”.

(Kazimiera Hłakowiczówna)

Zastanówmy się:

- czy odpowiadamy Bogu naszą wiarą szczerą i żywą?
- czy wiara pomaga nam lepiej widzieć bliźnich?
- czy złość lub nawet nienawiść do ludzi nie wynika z naszej słabej albo wypaczonej wiary?
- czy uczucie strachu, frustracji, nie jest spowodowane tym, że od-suwamy się od Boga — światłości w ciemność?
- Zróbmy w naszym życiu więcej miejsca na światłość!
(Chwila ciszy i zachęta do osobistej refleksji).

ZAKOŃCZENIE

Wierni odmawiają „Credo” mszalne; komentator zwraca uwagę na słowa „światłość ze światłości”. Następnie śpiewają Ps 26: *Pan obrońcą i światłem mym* albo kantykt Zachariasza, albo inną pieśń odpowiadającą tematowi godziny biblijnej. Błogosławieństwo Eucharystyczne.

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

Ks. Jerzy Chmiel, Kraków

BÓG JEST MIŁOŚCIĄ (1 J 4, 8. 16)

(Godzina biblijna na temat miłości chrześcijańskiej)

WSTĘP

Śpiew: *Bóg jest miłością* lub inna pieśń.

Św. Jan Apostoł może być słusznie nazwany „Apostołem miłości”. Najpierw dlatego, że w czwartej ewangelii określa sam siebie mianem „ucznia, którego Jezus miłował” (por. J 13, 23; 19, 26; 20, 2; 21, 7. 20). Następnie dlatego, że napisał najpiękniejsze chyba karty o miłości Boga i bliźniego. W większym stopniu niż czwarta ewangelia pierwszy jego list jest wymownym tego dowodem. List ten bowiem objętościowo mniej-szy od ewangelii posiada dużą częstotliwość słów na wyrażenie pojęcia miłości. Św. Jan należy wraz ze św. Pawłem do tych pierwszych Teologów, którzy najbardziej rozwinęli naukę o miłości czyli *agape* chrześcijańskiej. Pierwszy list św. Jana można śmiało postawić obok tej Wielkiej Karty Miłości, jaką jest trzynasty rozdział pierwszego listu do Koryntian św. Pawła. To właśnie formuły Janowe, jak: *Bóg jest Miłością* (1 J 4, 8. 16), *Tak Bóg umiłował świat...* (J 3, 16), na równi z hymnem św. Pawła w 1 Kor 13, przyczyniły się wybitnie do uplasowania *agape* — miłości w centrum chrześcijaństwa (Nygren). Lecz to myśl św. Jana osiągnęła z punktu widzenia formalnego najwyższy szczyt w stwierdzeniu pierwszego listu: *Bóg jest Miłością*.

CZYTANIE 1 J 4, 7—11:

*Umiłowani! Miłujmy się wzajemnie,
ponieważ miłość jest z Boga,
a każdy, kto miłuje,
z Boga się narodził
i zna Boga.
Kto nie miłuje,
nie zna Boga,
gdyż BÓG JEST MIŁOŚCIĄ.
W tym objawia się miłość Boga ku nam,
że Syna Swego Jednorodzonego
zesłał Bóg na świat,
abyśmy żyli dzięki Niemu.
W tym przejawia się miłość,
że nie my umiłowaliśmy Boga,
ale że On sam nas umiłował
i posłał Syna Swojego
jako przebłaganie za grzechy nasze.
Umiłowani! Jeśli Bóg tak nas umiłował,
to i my powinniśmy miłować się nawzajem.*

Chwila ciszy. Spiew lub recytacja antyfony *Gdzie miłość wzajemna.*
Antyfona: Gdzie miłość wzajemna i dobroć,
tam znajdziesz Boga żywego.

KOMENTARZ

Słownik pierwszego listu św. Jana obejmuje na wyrażenie pojęć „miłość”, „miłować” trzy słowa o tym samym źródłosłowie, a mianowicie: czasownik *agapan*, rzeczownik *agape* i przymiotnik odślowny *agapetos*. Należy zauważyć, że rzeczownik *agape* jest absolutnie nieznaną w grece klasycznej i hellenistycznej. Początki tego rzeczownika nie są dla nas jasne, ale pozostawmy filologom spory co do pochodzenia tego słowa. Nas zainteresuje o wiele bardziej fakt, że tłumaczenie greckie Starego Testamentu, zwane Septuagintą, używa z predylekcją słowa *agape* na wyrażenie wszystkich form miłości ludzkiej i Boskiej, miłości w sensie religijnym i w sensie świeckim. Słowo „miłość” w pierwszym liście Janowym będzie obejmować więc wszystkie sfery życia ludzkiego i wszystkie przejawy działalności Bożej. Miłość taka obejmuje sprawy duszy i ciała: sprawy ciała partycypują w sprawach ducha, tak jak sprawy ludzkie partycypują w sprawach Bożych. Miłość Janowa nie jest alienacją czyli oderwaniem człowieka od miłości ziemskiej, nie jest tylko jakimś zapatrzeniem się w niebo z niebezpieczeństwem nieuwagi na drogę, po której się idzie. Miłość wedle św. Jana jest integralna, to znaczy obejmuje całego człowieka w jego odniesieniu do Boga i swych

bliźnich. Bezpodstawny jest zatem stawiany nam zarzut, że miłość Boga nie pozwala nam zaangażować się więcej w sprawy tego świata, w sprawy budowy i rozwoju rzeczywistości ziemskiej. Nie tylko że miłość Boga nam nie przeszkadza w widzeniu spraw ziemi, ale lepiej wyostrza nasz wzrok i stwarza lepszą perspektywę, dzięki czemu lepiej możemy zobaczyć człowieka. Tak jak dla lepszego widoku naszego globu trzeba było kosmonautom wznieść się w górę, w kierunku księżycy...

Św. Jan na początku swego listu podkreśla, że *Bóg jest światłością* (1 J 1, 5). Wynika z tego, że powinniśmy chodzić w świetle, a unikać ciemności. To, że Bóg jest światłością odpowiada dalej temu, że tenże *Bóg jest Miłością*. Odpowiedniość tych formuł jest nie tylko literacka, ale teologiczna: obie te formuły wyrażają jedną rzeczywistość. Jest to rzeczywistość objawiającego się Boga, który poprzez Syna Swojego Jezusa Chrystusa objawia nam samego siebie. Miłość objawiającego się nam Boga jest światłem. Metafora światła służy więc do wyrażenia miłości Boga objawiającego: światło jest blaskiem miłości.

Ale to, że Bóg jest Miłością nie jest obwodem zamkniętym tylko dla życia Bożego. Jest to obwód otwarty: z tego, że Bóg jest Miłością wynika praktykowanie miłości bliźniego. Św. Jan podkreśla raz po raz obowiązek wierności wobec przykazań, a zwłaszcza przykazania miłości braterskiej: powinniśmy miłować się nawzajem. Obowiązek miłości jest nie nakazem z zewnątrz, na pokaz, ale wynika z przekonania moralnego; wskazuje na to użycie greckiego czasownika *ofoilo*: powinien. Przykazanie miłości bliźniego jest dalej pochodzenia Boskiego; podkreśla to z naciskiem Autor pierwszego listu:

3, 11: *taka bowiem jest wola Boża,
którą objawiono nam od początku,
abyśmy się wzajemnie miłowali.*

Zwróćmy uwagę na dwa słowa: „objawiona” i „od początku”. Obowiązek miłości św. Jan motywuje nie tylko autorytetem Boga — „wola Boża” — lecz ingerencją Boga objawiającego swą miłość, ingerencją, która domaga się zaangażowania człowieka w wierze. „Początek” oznacza w pierwotnej kerygmie (nauczaniu) chrześcijańskiej zapoczątkowanie wiary, które prowadzi do pełnego wyznawania wiary od chwili chrztu św. Ten fakt zapoczątkowania życia chrześcijańskiego od chwili chrztu, a więc pełnego zaangażowania się człowieka, jest bardzo mocno podkreślony: dość powiedzieć, że zwrot „od początku” występuje w liście 8 razy. Miłość bliźniego jest kryterium czyli problemem zjednoczenia z Bogiem. Czytamy bowiem w liście:

2, 3: *Po tym zaś poznajemy, że Go znamy,
jeśli zachowujemy Jego przykazania.*

Jakie przykazania?

- 3, 23: *Przykazanie Jego zaś jest takie:
abyśmy wierzyli w imię Jezusa Chrystusa, Jego Syna,
i miłowali się wzajemnie,
jak nam dał przykazanie.*

Miłość bliźniego jest według św. Jana znakiem pełnego życia chrześcijańskiego. Ten znak jest zarazem rzeczywistością chrześcijańską, którą św. Jan określa zwrotem *chodzenie w światłości* (1 J 1, 7). Chodzenie w światłości u Jana ma nie tylko znaczenie moralne, jak u św. Pawła, lecz nabiera specyficznego charakteru teologicznego: jest to postawa chrześcijanina nadsluchującego Objawienia Bożego. Będąc dziećmi Bożymi — a w rzeczywistości jesteście nimi, jak stwierdza św. Jan — jesteście synami światłości, a przez to samo synami miłości. To nie jest retoryka słów, to jest rzeczywistość. I taką właśnie rzeczywistością jest miłość bliźniego.

Zauważmy dalej takie stwierdzenie św. Jana:

- 4, 20: *Jeśliby kto mówił: Miłuję Boga,
a brata swego nienawdził, jest kłamcą,
albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi,
nie może miłować Boga, którego nie widzi.*
- 4, 21: *Takie zaś mamy przykazania od niego,
aby ten, kto miłuje Boga,
miłował też i brata swego.*

Mysłałby może kto, że św. Jan sprowadza miłość Boga do miłości bliźniego. Wobec tego nie byłoby potrzeby mówić o miłości Boga jako takiej, wystarczyłoby mówić o samej miłości bliźniego. Takie odczytanie listu byłoby jednak fałszywe. Albowiem św. Jan nie utożsamia bynajmniej miłości Boga ku ludziom z miłością wobec Boga; ustala tylko między nimi jak najściślejsze więzy. Św. Jan akcentuje objawienie miłości Bożej człowiekowi — w tym sensie miłość Boża jest pierwsza w stosunku do miłości bliźniego. W istocie rzeczy miłość Boga i miłość bliźniego nie są niczym innym jak tylko jedną miłością objawioną. Praktycznie jednak miłość bliźniego dzierży pierwszeństwo; po niej bowiem możemy poznać, czy kto posiada prawdziwą miłość Boga.

Agape — miłość u św. Jana posiada dwa pełne wymiary: pionowy i poziomy. Pionowy to ten kierunek, który idzie od Boga do człowieka: Bóg — Miłość objawia się człowiekowi jako światłość i człowiek może chodzić w światłości. Poziomy zaś wymiar jest wykreślony stosunkiem dwu miłości: tej do Boga i tej do człowieka. Te dwa wymiary są nieodłączne: jeden nie może istnieć bez drugiego. Stosunek tych dwóch wymiarów miłości określają doskonale dwie uzupełniające się formuły pierwszego listu Janowego: *Bóg jest światłością* i *Bóg jest Miłością*.

AKTUALIZACJA

Dziś mówi się wiele o kryzysie wiary, aczkolwiek różne podkłada się pod to znaczenia. Zwraca się uwagę na jakiś zanik „zmysłu Boga”; tu i ówdzie — zwłaszcza w krajach protestanckich — pojawiają się nowi prorocy religii bez Boga; mówi się o tzw. „śmierci Boga”. Być może, że źródło tego wszystkiego leży w niedowartościowaniu miłości chrześcijańskiej. Przypomina to papież Paweł VI w jednym ze swych przemówień: „W środowiskach, które uważają się za religijne i chrześcijańskie, spotykamy się ze zjawiskiem religii antropocentrycznej, to znaczy skierowanej ku człowiekowi jako głównemu punktowi zainteresowania, podczas gdy religia winna być z natury swej teocentryczna, to znaczy zwrócona ku Bogu jako swemu początkowi i pierwszemu celowi, a potem ku człowiekowi ... Mówi się o religii pionowej i o religii poziomej. Ta druga przeważa dziś u tych, którzy nie mają perspektywy ontologicznej, to znaczy prawdziwej i obiektywnej religii ... Ale powinniśmy mieć zawsze na uwadze, że miłość bliźniego jest również miłością Boga. Ten kto zapomina o tym, dlaczego ludzi nazywamy braćmi i jakie jest źródło ojcostwa, może pewnego dnia zapomnieć o swoich obowiązkach wobec bliźnich i widzieć już nie braci, lecz obcych, konkurentów, wręcz wrogów...” (z przemówienia 10 lipca 1968). Jak słusznie zauważa znany współczesny teolog, kardynał Jan Daniélou, „jest rzeczą nade wszystko pewną, że w chrześcijaństwie miłość do Boga jest takim samym wymiarem zasadniczym jak miłość bliźniego.” Religia pozioma ogranicza się do sprowadzenia chrześcijaństwa do wymiarów miłości bliźniego, do wymiaru służby społecznej.

Potrzebna jest światu miłość i to prawdziwa miłość. To nie jest truizm, to jest problem numer jeden naszych czasów. „Wściekły ból, że się nie jest kochanym, oto klucz naszego czasu. Dawniej ludzie nie żądali, by ich kochano, wystarczało im, że kochają. Dziś człowiek ponownie stał się dzieckiem, chce, by go kochano. Wszyscy myślą tylko o tym, o samotności swoich ciał, o samotności dusz, nie rozumiejąc, że wszystko polega na ich niezdolności do stwarzania miłości” (Corrado Alvaro, *Presque une vie*).

Określenie św. Jana: *Bóg jest Miłością* jest podstawą naszej wiary. Tylko miłość jest godna wiary, tym bardziej, jeśli to jest Miłość Absolutna. *Uwierzyliśmy miłoci* — to jest ostateczny motyw naszej wiary. Zdanie św. Jana jest odpowiedzią na odwieczne pytanie człowieka, które wyraził Mojżesz: jakie jest Jego imię, kim jest właściwie Bóg (zob. Wj 3, 13n). Mojżesz otrzymał odpowiedź: JESTEM, KTÓRY JESTEM. Ale ta odpowiedź, która stoi na początku każdej filozofii, zawisła jakby w powietrzu oczekując na dopełnienie. Dopełnienie to przyszło z Chrystusem. Teraz odpowiedź jest już pełna: JESTEM, KTÓRY JESTEM MIŁOŚCIĄ. Tylko w Chrystusie miłość Boga mogła zniżyć się do człowieka, ogarnąć go i zaprosić do życia wspólnego. Inaczej pozostałaby w sferze platoń-

skich idei — pięknych, ale za wysokich, by człowiek mógł sam sięgnąć. Bóg stał się Miłością najbardziej w chwili Wcielenia i Zbawienia ludzi. Poeta francuski, Paul Valéry, na łożu śmierci skreślił w swym dzienniczku martwiejącą już dłonią takie zdanie, ledwo czytelne: „Słowo miłość złączyło się z nazwą Bóg dopiero od Chrystusa”.

Śpiew: *Jezu, miłości Twej.*

Zastanówmy się:

- czy nasza miłość bliźniego bierze początek z Boga, czy jest tylko dobrym zwyczajem, a może wyrachowaniem?
- czy nie zagraża nam poziomość miłości? Czy horyzont naszej miłości nie skraca się w miarę, jak nasza wiara słabnie: najpierw było „z ludźmi trzeba dobrze”, a potem „trzeba sobie radzić”, a w końcu może w polu naszego widzenia bliźniego pozostaje konkurent lub wróg?
- czy wiara w Jezusa Chrystusa znajduje swój probierz w prawdziwej miłości bliźniego, nie „słowem i językiem, ale czynem i prawdą” (1 J 3, 18)?

Chwila ciszy.

MODLITWA

Ojciec święty Paweł VI wygłosił 30 czerwca 1968 r. Wyznanie wiary. Odmówmy ten urywek, który mówi o Bogu Miłości:

Celebrans: Wierzimy w jednego Boga, Ojca, Syna i Ducha Świętego, Stwórcę rzeczy widzialnych ... oraz niewidzialnych ...

Wszyscy: Wierzimy.

Celebrans: Wierzimy, że ten jedyny Bóg jest absolutnie jeden tak w swej najświętszej istocie jak i we wszystkich swych doskonałościach... Jest On tym, Który Jest, jak to sam objawił Mojżeszowi; jest MIŁOŚCIĄ, jak pouczył nas Jan Apostoł. Dwa te imiona: Byt i Miłość wyrażają w sposób niewypowiedzialny tę samą Boską prawdę o Tym, który okazał się nam, i który, mieszkając w nieprzystępnej światłości, jest sam w sobie ponad wszelkim imieniem ...

Wszyscy: Wierzimy.

Módlmy się. Panie, którego teraz widzimy przez miłość jakby w zwierciadle, niejasno, daj, abyśmy Cię kiedyś zobaczyli w miłości nieskończonej, całkowitej; Ty, który jesteś Miłością i jesteś godzien tak się nazywać, ponieważ Tobie należy się wszelkie dziękczynienie, cześć i chwała, Tobie, Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu, teraz i zawsze, i po wszystkie wieki bez końca. Amen.

(modlitwa mistyka bizantyjskiego, św. Szymona zw. Nowym Teologiem; PG 120, 602B).

ZAKOŃCZENIE

Błogosławieństwo Eucharystyczne. Rozdzielenie pomiędzy obecnych kawałeczków pobłogosławionego chleba — na wzór rytów wschodnich — jako symbolu chrześcijańskiej agape dla nieobecnych, zwłaszcza dzieci, chorych.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Ks. Aleksy Klawek, Kraków

RAJ I UPADEK CZŁOWIEKA

Wstęp: Recytacja lub śpiew psalmu 8: „O Panie, Panie, jak wspaniałe imię Twe na całej ziemi”

Czytanie tekstu Gen 2 i 3 (w skróceniu, np. Gen 3, 1—6; 13—15)

ROZWAŻANIE

W pierwszym rozdziale pierwszej księgi Pisma św. mamy opis stworzenia świata w 7 dniach, a w 2 i 3 rozdziale podane są wiadomości o raju i upadku człowieka. Oba opisy uzupełniają się, ale każdy z nich pochodzi z innego czasu. Pierwszy został spisany około roku 400 a drugi mniej więcej 500 lat wcześniej, około roku 900. Nazwisk autorów nie znamy, ale słusznie przypuszcza się, że byli to ludzie szerokiej wiedzy i głębokiej pobożności, którzy natchnieni łaską Bożą postanowili narodowi swemu przekazać cenne wiadomości religijne. Ponieważ wówczas mała tylko garstka ludzi umiała czytać i pisać, opowiadania te były najczęściej recytowane, kiedy rodziny schodziły się w szabaty na modlitwy i pogawędki sąsiedzkie. Ludzie starsi już znali na pamięć te opowiadania i przekazywali je synom i wnukom, a był to nawet obowiązek nakładany przez Boga na ojców, aby sprawy Boże utrwalali w pamięci dzieci (Ex 13, 8 Deut 6, 7).

Lecz autor, który nam na piśmie utrwalił tradycyjne opowiadania o raju, podobnie jak kapłan opisujący stworzenie świata, nie pisał tylko z własnej inicjatywy, lecz odczuł w sobie jakoby rozkaz wewnętrzny, aby prastarą tradycję w odpowiednie słowa ująć i utrwalić dla przyszłych pokoleń. Albowiem Bóg go natchnął do pisania i pomagał mu przy układaniu tekstu i wyborze formy literackiej, aby późniejsi czytelnicy i słuchacze poznali troskę Boga o zbawienie człowieka, już wyraźnie występującą w chwili zjawienia się pierwszej pary ludzkiej na ziemi.

Zdawało się nam dawniej, że każdy szczegół opowiadania biblijnego o początkach życia ludzkiego na ziemi jest ściśle historyczny, że tak rzeczywiście wyglądał pobyt pierwszych prarodzców w krainie zwanej

w przekładach Biblii „rajem”. Ale obecnie przekonaliśmy się — a Sto-lica Apostolska od czasów papieża Piusa XII nowe poglądy w zasadzie aprobuje — że autor biblijny idąc za zwyczajem swoich czasów używa dużo obrazów i przenośni, by główną myśl, którą pragnie wyrazić, jaśniej wypowiedzieć i ją uprzystępnąć masom ludu izraelskiego. Stosuje, jak dzisiaj mówimy, inną formę literacką, nie pisze jak uczony historyk, lecz jak pisarz ludowy. A obrazy, których używa, były jeszcze zrozumiałe w epoce królewskiej, kiedy autor swoje opowiadania spisywał, ale później stawały się ciemnymi i niezrozumiałymi, a takimi zostały aż do naszych czasów. Nic dziwnego, że nie potrafimy w sposób zadowalający wyjaśnić wszystkich szczegółów i obrazów utworzonych w zamierzonych czasach przez twórczą fantazję ludzką. Ponieważ zaś poza naszym autorem nikt inny o pobycie człowieka w „raju” i jego grzechu nie pisał, nie posiadamy źródeł pomocniczych do dokładniejszej interpretacji tekstu biblijnego, a niektóre aluzje w literaturze szumerskiej, babilońskiej czy egipskiej nie rzucają jaśniejszego światła na tak ciekawy a pełen głębokich obserwacji opis losu pierwszego człowieka. Dlatego istnieją liczne opinie i interpretacje, z których każda w inny sposób rozwija myśli opowiadania biblijnego, inne podsuwa tendencje autorowi. Kościół zaś nie może dać wyjaśnienia autentycznego szczegółów opowiadania, ponieważ one nie dotyczą bezpośrednio spraw wiary i dogmatu. Główna myśl opowiadania, to znaczy fakt upadku pierwszego człowieka, stworzonego przez Boga jako istoty bardzo bliskiej Bogu, ma oczywiście ogromne znaczenie dogmatyczne, stanowi początek „historii zbawienia” i jej nikt nie neguje z autorów uznających świętość Pisma św., jakkolwiek się różnią w poglądach na znaczenie poszczególnych słów i obrazów użytych przez autora inspirowanego.

Co więc należy sądzić o raju i scenie, jaka tam miała miejsce? Przepuszcza się ogólnie, że przestrzeń czasu, która dzieli autora od początków życia ludzkiego na ziemi a którą się oblicza na 200 tysięcy lat, tłumaczy dostatecznie, że wiadomości mniej lub więcej pewnych o tych zdarzeniach ani autor ani ludzie mu współcześni posiadać nie mogli. Tylko jeden szczegół utkwił w pamięci prawie wszystkich ludów, mianowicie utrata przez człowieka pierwotnej szczęśliwości. A szczegół ten był w ciągu wieków punktem wyjścia dla ludzi myślących, by snuć na ten temat rozmaite rozważania. Był nim także dla autora biblijnego, który skonstruował opowiadanie o życiu i doli prarodźców, przy czym czerpał z bogatego skarbcza wierzeń ludowych i wzorował się na języku lubującym się wówczas w bujnej obrazowości. Jest to wkład osobisty autora, że tak właśnie ujął opowiadanie, jak je czytamy w Biblii, a wkładem Bożym była łaska inspiracji, która zmusiła niejako autora, by właściwy sens opowiadania i jego treść podstawową tak przedstawił, jak Bóg sobie tego życzył. Treść ta, wynikająca z symboliki obrazów i przenośni, stanowi prawdę wiary chrześcijańskiej przejętą ze Starego Testa-

mentu. Prawdę przyjmujemy a obrazowość przekazuje Kościół biblistom do rozpracowania.

Omówmy po kolei ważniejsze wiersze tekstu biblijnego. Autor i Izraelici jemu współcześni, żyjący w X wieku przed Chr., tak literaci żyjący przy dworze królewskim, jak i lud prosty, wierzyli, że właściwą kolebką rodzaju ludzkiego była część równiny mezopotamskiej, nazwana Eden. A ponieważ wyraz podobnie brzmiący w języku hebrajskim oznacza „rozkosz, przyjemność”, krainę tę uważano za „raj”, za ogród bajeczny, pełen rozkoszy, a opinia ta jeszcze dzisiaj utrzymuje się wszędzie, chociaż nie ma oparcia w ściśle interpretowanym tekście księgi Genesis. Idąc za myślą autora, musimy stwierdzić, że tak zwany „raj” czyli krainą Eden to po prostu „oaza”, mająca dostatek wody i dlatego bardzo urodzajna a zamieszkanie w niej było marzeniem ludzi żyjących na pustyni. Tam człowiek pustynny czuł się szczęśliwym, tam mógł żyć swobodnie, nie uprawiając roli w pocie czoła, tam była w marzeniach pasterzy i rolników izraelskich pierwsza siedziba człowieka.

Jak w każdej oazie, tak i w oazie rajskiej rosły drzewa owocowe (palmy daktylowe), które stanowiły podstawowe wyżywienie człowieka. Miał on sobie zrywać owoce ze wszystkich drzew, z wyjątkiem dwóch, drzewa żywota i drzewa uświadmiającego o dobrym i złym. Obraz wzięty z życia codziennego! Czyż właściciel ogrodu nie rezerwuje sobie jednego lub drugiego drzewa i krzewu dla własnego, osobistego użytku czy dla celów specjalnych? To samo czyni Bóg, którego autor przedstawia jako właściciela ogrodu-cazy. Bóg go oddaje człowiekowi do użytkowania, a później z konieczności go odbiera. Na tle ogrodu rozgrywa się dramat ludzkości!

Autor opisu, którego nazwiska nie znamy, kochał mówienie symboliczne, bo ono odpowiadało bardzo umysłom ówczesnym, był poniekąd spokrewniony duchowo z romantykami naszymi. Stąd bez zdziwienia przyjmujemy opinie dzisiejszych biblistów, że dwa drzewa rajskie są symbolami, obrazującymi dwie wielkie myśli religijne. Pierwsze drzewo było symbolem prawa moralnego i sumienia a drugie symbolem nieśmiertelności człowieka. Używając tych symboli, chciał autor na to wskazać, że od zaistnienia ludzkości na ziemi prawo moralności i przecucie nieśmiertelności istoty ludzkiej było zapisane w głębi duszy człowieka. Oto artykuł wiary, który nam tekst narzuca a przeciw któremu nikt nie będzie protestował, bo on odpowiada najtajniejszym pragnieniom każdego człowieka, czy stojącego na najwyższym szczeblu kultury czy na najniższym. Niepotrzebne i naiwne są dalsze pytania, jakie to drzewa były i jakie owoce. Autor bowiem i sam się nad tym nie zastanawiał, gdyż było to dla całości opowiadania całkiem obojętne. Ponieważ jednak dla mieszkańców Palestyny najmilszym drzewem i najpożyteczniejszym była palma daktylowa, dawni czytelnicy czy słuchacze kojarzyli niewątpliwie wzmiankę o drzewie z tym właśnie drzewem, co jednak dla treści opowiadania jest bez znaczenia. Pewną rację ma tylko pytanie, co sądzić

o zrywaniu owocu przez Ewę. A to jest także tylko powiedzenie obrazowe, stwierdzenie po prostu, że prarodzice ulegli pokusie wewnętrznej i otumanieni ambitnym pragnieniem wyższej jeszcze godności przestali się liczyć z prawem moralnym. Innymi słowy: toczyła się w ich wnętrzu walka między dobrem a złem, czy iść na lewo czy na prawo i odzywało się sumienie, upominając ich do upamiętania się, ale woli Bożej podświadomie wypowiadając posłuszeństwo oparli się głosowi sumienia. Jakiego konkretnego czynu się dopuścili, autor biblijny nie mówi, bo tego nie wiedział, gdyż tradycja ludowa mu bliższych szczegółów nie przekazała. Wiedział tylko tyle, że pierwszy człowiek upadł, jak my upadamy, jak upadali ludzie przez wszystkie wieki, nie mając w sobie dostatecznej siły odpornej na podszepty potęgi zła, nazwanej później potęgą szatańską. A wina Adama i Ewy była większa od naszej winy, bo byli bliżsi Boga niż my i łatwiej im było oprzeć się złu niż nam i nie było w nich dziedzicznej skłonności do zła, jaka w nas wszystkich istnieje jako dziedzictwo ujemne po dawnych pokoleniach.

Niestety nikt jeszcze nie odgadł, na czym właściwie grzech pierwszy polegał, a autorem ksiąg świętych Bóg tego nie objawił. Nie wiemy i zapewne nie będziemy tego nigdy wiedzieli. Porównanie z przypowieścią o synie marnotrawnym odślania cokolwiek wielką dziejową tajemnicę. Nie podobało się synowi być stale pod kuratelą, pod nadzorem ojca, zbuntował się w duszy, opuścił ojca, szedł własnymi drogami i popadł w coraz to cięższe grzechy, których skutkiem była nędza i bieda. Ale początkiem wszelkiego zła było postanowienie: nie pozostanę przy ojcu, chcę być człowiekiem niezależnym, nie chcę się liczyć z wolą ojca. Taki właśnie bunt był prawdopodobnie pierwszym grzechem człowieka. Któryż to człowiek doszedłszy do dojrzałości nie przechodzi podobnego zmagania się z sobą i swoim sumieniem? Któżby nie odczuł w sobie identycznych podszeptów do wysunięcia swego „ja”, do wykroczenia przeciw nakazom wyższym, przeciw sumieniu? Autor biblijny był doskonałym psychologiem, po mistrzowsku odmalował w kilku zdaniach szczegóły walki, którą staczali pierwsi rodzice, zanim przystali na propozycję podyktowaną przez węża, a która w rzeczywistości zrodziła się w ich głowie jako objaw wiary w własne siły. Ponieważ żyjąc na ziemi już kilka czy nawet kilkanaście lat, coraz więcej poznawali swoją wyższość ponad inne stworzenia, jakże łatwo było uwierzyć, że ich siły nie mają granic, że są pod względem możliwości działania równi Bogu-Stworzycielowi.

Głównym inspiratorem zła był według opisu biblijnego „wąż”. Tak jak drzewa, i wąż jest tylko symbolem, jest postacią fikcyjną czyli wyobrażeniem potęgi zła. My raczej węzów się boimy, ale w krajach gorących ich się podziwiał dla ich siły i przebiegłości. U nas węże tylko po ziemi pelzają, ale w Azji i Afryce wspinają się także na drzewa i dochodzą do ogromnych rozmiarów a niektóre gatunki są bardzo niebezpieczne dla człowieka. Dlatego też w Egipcie i Babilonii a częściowo także w Izraelu były symbolami siły i potęgi. Faraon egipski nosił na swej koronie złote

węza a na babilońskich kamieniach granicznych umieszczano stale postać węży. Wąż był tym, czym u nas jest orzeł w godłach rozmaitych państw. Król babiloński Hammurabi nazywa się w swym kodeksie „mądrym wężem”, który potrafi mądrze rządzić państwem a zniecka napadać na wrogów. Więc i u autora, który był więcej poetą niż filozofem potęga zło przybrała obraz węży. Nie nazywa autor węży szatanem, ponieważ istnienie szatana zostało dopiero kilka wieków później Izraelitom do wiery podane. Ale wierząc obecnie w możliwość oddziaływania złych duchów na człowieka, przypuszcza się słusznie, że przy upadku pierwszego człowieka zły duch wywołał czy spotęgował ową pokusę wewnętrzną.

Następstwem grzechu było według opowiadania biblijnego wypędzenie z krainy Eden i ogłoszenie wyroku potępiającego przez Boga. Jest to scena przez autora pod natchnieniem Ducha św. skomponowana, by wykazać, że po pierwszym grzechu prarodziców nastąpiła wielka zmiana w ich sposobie życia i w ich stosunku do Boga. A wskutek tego i Bóg zmienił swoją postawę w stosunku do człowieka. To oddalenie — jakie rzeczywiście nastąpiło między Bogiem a człowiekiem — nazwano pod wpływem nauki św. Pawła utratą łaski uświęcającej. Autor biblijny miał to właśnie na myśli opisując skutki grzechu, ale nie miał jeszcze jasnego określenia na ten inny stan duszy człowieka i dlatego wołał używać nadal licznych przenośni, które jednak u ludzi słuchających jego opowiadania wywoływały wyobrażenia tej samej treści i wytwarzały te same, chociaż jeszcze trochę mgliste, pojęcia, jakie w nas powstają, gdy słuchamy nauk katechizmowych o grzechu pierworodnym.

Wspomina dalej Biblia o karze, jaka spotkała Adama i Ewę: on miał w pocie czoła pracować jako rolnik a ona miała w bólach rodzić dzieci i być stale pod władzą męża. Wyrok ten nie jest wyraźnym objawieniem Boga, lecz kombinacją naszego autora. Wiedział i widział, jak Izraelici za czasów królewskich ciężko pracowali na roli i w winnicach, jak się męczyli uprawiając pola i ogrody dla dworu królewskiego, a także o tym słyszał i na to patrzył, jak ciężkie nieraz bóle przechodziły matki przy porodzie. Pod wpływem tych codziennych obserwacji sam utworzył sobie zdanie, że taki stan jest karą za grzechy, szczególnie za grzech pierworodny. Było bowiem intencją Stwórcy, by człowiek miał na ziemi żywot przyjemniejszy i pracę lżejszą, pod warunkiem, że będzie się liczył ze swoim sumieniem, które mu przekazywało podświadomie rozkazy i życzenia Boże. A ponieważ pierwsza para ludzka tego warunku nie dotrzymała, zostawił Bóg ich życie własnemu losowi, wskutek czego pogorszyło się ich położenie życiowe pod wielu względami. Przekleństwo Boże istniało tylko w fantazji autora. Wyrok Boży nazwał „przekleństwem”, by dosadniej uwydatnić ohydę grzechu. Bóg w rzeczywistości nie przeklął człowieka, ale jako Bóg sprawiedliwy musiał mu karę wyznaczyć, bo inaczej uwłoczyłby swej godności. Najdotkliwszą częścią kary była utrata przyjaźni Bożej czyli łaski uświęcającej, przyjaźni dającej człowiekowi

bezpośredni duchowy dostęp do Boga. Przyjaźń ta po stronie Boga nie wygasła całkiem, ale została przyćmiona i zredukowana na zewnątrz do opieki troskliwej, ale mniej widocznej. Stało się to, co dzieje się w rodzinach. Dopóki dziecko jest w domu rodziców, doznaje ich pełnej miłości, ale gdy swawolnie dom opuszcza, rodzice się wycofują, bądź pozornie bądź rzeczywiście, nie tracąc jednak przywiązania do swego dziecka.

Bóg zgromił, przez wyrzuty sumienia, Adama i Ewę, ale nie opuścił ich. Byli przecież jego dziećmi, jego stworzeniami, chciał i teraz wobec nich przeprowadzić plan swój przed wiekami powzięty, by ludzkości umożliwić życie szczęśliwe i dojście do nieśmiertelności. Wskutek upadku człowieka plan uległ zmianie, przez Boga od wieków przewidzianej, a realizacja jego została odłożona na milion prawie lat. Miał się po latach zjawić Wybawca, który by przywrócił ludzkości łaskę utraconą i mu umożliwił dojście do nieśmiertelności i do pobytu wiecznego przed obliczem Boga.

Otóż taka nadzieja, od chwili upadku, została na dnie duszy ludzkiej, a Biblia stwierdza, że człowiek od razu zaczął żyć tą nadzieją, z biegiem czasu nieco zniekształconą i nawet zapomnianą. Autor biblijny chce przez swoje opowiadanie ożywić wiarę w lepszą przyszłość i ufność w miłosierdzie Boże, by człowiek pomimo walki, jaką staczać musi codziennie z trudnościami życiowymi i atakami zła moralnego, nie upadał na duchu, lecz przypominał sobie dawną obietnicę Bożą o zesłaniu Zbawiciela, którą autor ujął w piękne, pełne poezji tragicznej słowa:

*Nieprzyjaźń położę między tobą (węzu) a niewiastą (Ewą),
między potomstwem twoim (węzu) a potomstwem jej (Ewy),
ono zmiażdży głowę twoją
a ty będziesz się rzucił na piętę jej.*

Potomstwem Ewy to cały rodzaj ludzki, stale narażony na agresję potęgi zła. Pra-pra-wnukiem Ewy jest także Chrystus, nasz brat według swej natury ludzkiej, a On jako reprezentant najgodniejszy wszystkich dzieci i wnuków Ewy zmiażdży głowę reprezentanta potęgi zła, a tego dzieła dokonał ponosząc śmierć na krzyżu. Wprawdzie ludzie nadal grzeszą i grzeszyć będą, nosząc w sobie zarazek niszczycielski odziedziczony po Adamie i Ewie i cierpiąc stale na słabienie woli, lecz grzesząc już czują, że dzięki Chrystusowi Bóg im łatwiej wszelkie występki i słabości wybaczy, o ile ze skruczą do Niego się zbliżą, że ich przyjmie do grona mieszkańców nieba, do raju eschatologicznego, do raju przyszłości, którego oczekuje cały świat, do królestwa opisanego w Objawieniu św. Jana, kiedy to Baranek Boży zmiażdży smoka-szatana, będącego postacią pokrewną węzowi rajskiemu.

Opowiadanie kończy się wzmianką o cherubach (cherubinach), którzy z mieczami w ręku strzegą dojścia do krainy Eden. Jest to tak samo obraz pouczający w sposób alegoryczny (przenośny), że bez woli Bożej

człowiek nie wróci do swej ojczyzny rajskiej, to jest do takiego stanu, jaki mu Bóg pierwotnie obmyślał i przygotował, do stanu szczerej przyjaźni z Bogiem, dopóki Cheruby-aniołowie mu bram nie otworzą, dopóki nie nadejdzie czas (tzw. kairós) czyli moment odpowiedni przez Boga przed wiekami postanowiony. Taki jest sens wierszy mówiących o cherubach, obraz zaś jest dla nas obcy, ale był zrozumiały dla Semitów w dawnych wiekach. „Cheruby” to były postacie symboliczne znane w Babilonii, reprezentujące niższe bóstwa i jako rzeźby, ozdobione skrzydłami, ustawiane przed świątyniami, aby strzegły niejako dojścia do miejsca świętego. Lecz dla autora biblijnego są jako stróże raj symbolami aniołów, którymi według pism Starego Testamentu Bóg się posługuje do wykonania swoich rozkazów.

Według wielu Ojców Kościoła potomstwem Ewy depczącym głowę węża jest Matka Najświętsza. Bezpośrednio jednak tekst biblijny o tym nie mówi, lecz ponieważ Maryja jest bez grzechu pierworodnego poczęta, możemy w nim znaleźć myśl ukrytą odnoszącą się do Matki Bożej. Możemy twierdzić, po pierwsze, że pierwszą osobą, która dzięki Chrystusowi zdeptała swą stopą węża, to znaczy, nie uległa złu, jakie spowodował pierwszy grzech, była Maryja; po drugie, że jako Matka właściwego zwycięzcy węża pomagała mu w walce przez Niego podjętej, rodząc go, troszcząc się o niego i cierpiąc z nim pod krzyżem; po trzecie, że jako „ucieczka grzesznych” przez swe wstawiennictwo przyczyniła się do niszczenia grzechu w duszach ludzkich, a tym samym do coraz pełniejszego zwycięstwa nad wężem.

Cbietnica dana człowiekowi po upadku, że „potomstwo Ewy zmiążdży głowę węża” jest pierwszym prorocstwem danym ludzkości, nadzieją włożoną przez Boga w duszę ludzką, że nadejdzie kiedyś czas zbawienia, okres zwycięstwa, otwierający nową epokę w dziejach człowieka i świata, która według przepowiedni Nowego Testamentu dojdzie do szczytu i do zupełnego zwycięstwa nad wężem-smokiem w dzień Sądu Ostatecznego, kiedy potęga Zła już bezpowrotnie zostanie zniweczona.

Dużo jeszcze pytań nasuwa się nam, bo dużo mamy szczegółów w opisie biblijnym, których znaczenia czytelnik nie chwyta. O jednej tylko wspomnę wątpliwości dziś częściej omawianej niż dawniej. Czy człowiek pierwotny miał naprawdę nie umierać, miał żyć wiecznie na ziemi? To nie bardzo się zgadza z naszymi poglądami biologicznymi. Taka interpretacja tekstu, jaką się najczęściej dotąd stosowało, jakoby człowiek miał normalne życie ziemskie wieść na wieki, nie odpowiada ani biologii ani teologii biblijnej. Tekst sam jej właśnie sprzyja, ale to przecież jest obrazowo powiedziane. Sens właściwy odpowiadający intencji Bożej jest inny. Wiadomo, że najważniejszym składnikiem człowieka jest jego siła duchowa, jego dusza, która wraz z ciałem tworzy jednolitą harmonijną całość. Dlatego i ciało weźmie udział w nieśmiertelności, którą duch nasz z natury posiada, jak o tym uczy św. Paweł. A człowiek pierwotny miał — gdyby się nie zbuntował przeciw głosowi sumienia — zaraz po śmierci

biologicznej dochodzić razem z duszą do chwały nieśmiertelności. Śmierć miała być dla niego jakoby radosnym snem, przejściem z życia w zasadzie szczęśliwego na ziemi do życia niebiańskiego, dającego pełnię szczęścia. Kości zostałyby na ziemi i uległy rozkładowi, ale człowiek jako całość, jako osobowość, posiadająca świadomość swego istnienia i swej godności, żyłby po wieki w innych warunkach. To, co według nauki Nowego Testamentu, a szczególnie Apostoła Narodów, stanie się kiedyś w dniu paruzji (tj. przyjścia Chrystusa przy końcu świata), miało się zrealizować dla każdego człowieka osobno, w chwili jego śmierci biologicznej. Oczywiście eksperymentalnie tego stwierdzić nie możemy, to wszystko jest osłonięte głęboką tajemnicą. Wiara zastępuje nam brak zrozumienia, wiara w słowo Boże nam przekazane przez św. Pawła. Z obrazów ilustrujących nam sceny dotyczące końca świata wnioskujemy po prostu, że analogicznie mogłoby odbywać się przejście człowieka z bytowania ziemskiego do nadziemskiego w warunkach niezwykłych, jakie posiadał człowiek, gdy się poczuł po raz pierwszy istotą myślącą i działającą samodzielnie.

Inaczej obecnie nauka teologiczna przedstawia nam obraz raj i obraz pierwszej pary ludzkiej niż dawniej, ale właściwie uczy to samo, co uczy katechizm, chociaż myśli podstawowe inaczej przeprowadza. Jest to faktem dogmatycznym, że pierwsza para ludzka w pewnym momencie nie zastosowała się do wskazań sumienia, że tym samym przekreśliła dla siebie i dla całego rodzaju ludzkiego mistyczną łączność z Bogiem i spowodowała stałe pogorszenie się warunków bytowych dla ludzi na ziemi, które człowiek ogromnymi wysiłkami powoli na lepsze przerabia. Miał i człowiek — gdyby nie upadł — pracować nad rozwojem kultury, która i w raju była dość prymitywna, ale w krótkim czasie miał osiągnąć to, co dzisiaj osiąga żmudną pracą po wiekach.

Według woli Bożej powinna być zawsze ścisła harmonia między życiem fizycznym, umysłowym i moralnym, a ponieważ zachwiało się już w początkach życie moralne, zachwiało się również życie fizyczne i umysłowe. Człowiek zaczął ulegać chorobom i cierpieniom a rozum się nieco zaciemnił, bo dopiero po powolnych badaniach dochodzi do pewnych wyników, nie mając nawet pewności, czy nie popełnił omyłki. Są to następstwa grzechu pierworodnego, który nie zmienił naszej natury, ale ją osłabił i w niej spotęgował złe skłonności. Ale smutek z takiego stanu życia ludzkiego nie odbiera nam chęci do życia, bo w Chrystusie mamy Zbawiciela i Poczieszyciela.

ZAKOŃCZENIE

Śpiew hymnu maryjnego *Magnificat*, który jest nie tylko wypowiedzią Maryi, ale pieśnią dziękczynną pierwszej gminy chrześcijańskiej za dokonanie zbawienia.

Benedictio SSmi.

Psalm 116: Boga naszego chwalcie wszystkie ziemie.

Ks. Stanisław Grzybek, Kraków-Częstochowa

NOWA REDAKCJA „COLLECTANEA THEOLOGICA”

Dnia 5 października 1965 r. zebrała się w gmachu ATK w Warszawie grupa teologów, głównie wchodzących w skład kolegium redakcyjnego kwartalnika teologicznego *Collectanea Theologica* celem uaktualnienia tegoż kwartalnika i nadania mu nowego, bardziej dostosowanego do soborowych wymagań profilu. Na zebraniu tym powołano do życia nowy komitet redakcyjny, w skład którego weszli przedstawiciele wszystkich ośrodków teologicznych w Polsce, głównie Warszawy, Krakowa i Lublina. Wybrano nową redakcję w osobach: ks. prof. Jan Stępień (redaktor naczelny) i księża profesorowie: Stan. Grzybek i H. Bogacki SJ (zastępcy redaktora naczelnego). Wydawaniem i administracją *Collectanea Theologica* będzie się zajmowała Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie. W związku z tym, w pewnym sensie, historycznym wydarzeniem w dziejach tegoż kwartalnika trzeba powiedzieć kilka słów o powstaniu tegoż czasopisma oraz o jego roli i znaczeniu w dziejach teologii polskiej.

W historii kwartalnika teologicznego *Collectanea Theologica* należy wyróżnić trzy okresy: okres jego przedwojenny związany z uniwersyte-tem JK we Lwowie, okres bezpośrednio powojenny złączony z Wydziałem Teologicznym UW w Warszawie i okres trzeci posoborowy, powiązany z wydawaniem *Coll. Theol.* przez ATK w Warszawie.

Czasopismo *Coll. Theol.* należy do tych czasopism teologicznych, które powstały niemal bezpośrednio po I wojnie światowej. Pierwszy jego rocznik ukazał się w 1919 r. i był wydany staraniem towarzystwa „Biblioteka Religijna”. Czasopismo to przez pierwsze 14 lat wychodziło jako kwartalnik pt. *Przegląd Teologiczny*. W 1934 r. z inicjatywy Polskiego Towarzystwa Teologicznego we Lwowie redakcję przejął ks. prof. A. Klawek i nadał pismu temu nazwę *Collectanea Theologica*. Zachował jednak dawny charakter pisma ściśle naukowy oraz jego kolejną numerację. Wydany przez niego pierwszy rocznik miał kolejny numer: rocznik XV. W czasopiśmie tym drukowali swoje rozprawy niemal wszyscy teologowie polscy ze wszystkich dyscyplin teologicznych z filozofią i prawem kanonicznym włącznie. *Collectanea Theologica* pod redakcją ks. A. Klawek a wychodziło aż do wybuchu II wojny światowej. Ostatni jego numer wyszedł przed wojną w lipcu 1939 r. Ks. prof. A. Klawek dbał bardzo o wysoki poziom wydawanego przez siebie czasopisma i rzeczywiście uczynił z niego prawdziwy przegląd teologiczny o charakterze międzynarodowym.

Nieco skromniej przedstawia się historia tego czasopisma w latach 1939 do 1965. Najpierw trzeba zaznaczyć, że czasopismo to nie wychodziło w ogóle przez lata okupacji aż do roku 1949. Zarówno sama wojna jak i pierwsze lata po wojnie nie sprzyjały rozwojowi nauk teologicznych. Przerzedzone szeregi teologów, zniszczone biblioteki, zdekompletowane warsztaty pracy, wszystko to razem wzięte nie wpływało dodatnio na wydawanie czasopisma naukowego. Dopiero pierwszy powojenny zjazd Polskiego Towarzystwa Teologicznego w 1948 r. postanowił powołać nową redakcję *Collectanea Theologica* i rozpocząć wydawanie czasopisma w nowych warunkach tym razem przy Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego w Warszawie. W skład nowej redakcji weszli przede wszystkim księża profesorowie warszawscy, a m.: W. Kwiatkowski, P. Chojnacki i Wł. Rosłon. Z Krakowa powołano ks. prof. A. Klawka. Pierwszy zeszyt omawianego czasopisma wydany już przez przez nową redakcję ukazał się z datą 1 stycznia 1949 r. Na temat nowego profilu pisma i jego struktury pisało Kolegium Redakcyjne we wstępie do tegoż zeszytu następujące słowa: „Wznowione *Collectanea Theologica* otwierają karty dla naukowych rozważań w zakresie filozofii chrześcijańskiej i religioznawstwa, bibliistyki, teologii dogmatycznej i moralnej, historii Kościoła i prawa kanonicznego. Podążając za rozwojem i postępowaniem metody naukowego badania, chodzić nam będzie o to, by poruszone zagadnienia były formułowane nie tylko z erudycją rosnącą wszcz ale i z wnikaniami w głąb, czyli docieraniem do elementów zasadniczych” (s. 1). Z powyższego oświadczenia wynika, że nowa redakcja zamierzała nadal utrzymywać pismo swoje na wysokim naukowym poziomie, stawiając je na równi z innymi zagranicznymi czasopismami teologicznymi. Trzeba przyznać, że na tym odcinku redakcja spełniła swoje zadanie, choć nie całkiem udało się jej wydawać regularnie swoje czasopismo. W tym okresie aż do 1965 r. *Collectanea Theologica*, szczególnie w ostatnich latach wychodziło dość nieregularnie, w zmniejszonej objętości i nie zawsze jako kwartalnik. Głównym powodem tego był spadek prenumeratorów, od których wpłat był uzależniony materialny byt czasopisma.

Pod koniec 1965 r. nastąpił dla *Coll. Theol.* nowy okres. Nad Kościołem i teologią w ogóle powiał nowy duch II Soboru Watykańskiego. Z tego też względu teologowie polscy postanowili powołać jeszcze raz nową redakcję *Coll. Theol.* i rozpocząć wydawanie tego czasopisma jeszcze raz na nowo. W skład nowej redakcji weszli teraz już przedstawiciele wszystkich ośrodków teologicznych z całej Polski, zaś do ścisłego komitetu redakcyjnego weszli jako redaktorowie księża profesorowie: Stępień, Grzybek i Bogacki. Wydany przez nich pierwszy rocznik 1966 zawierał 256 stron i poświęcony był w całości problematyce soborowej. Tym samym rocznik ten miał być wzorem i wyrazem myśli, która będzie odtąd przewodziła kolegium redakcyjnemu w wydawaniu następujących zeszytów omawianego czasopisma.

Począwszy od roku 1967 *Coll. Theol.* wychodzi już regularnie jako Ruch Biblijny i Liturgiczny — IV/V — 8

kwartalnik, którego każdy zeszyt obejmuje 200 stron tekstu. Każdy zeszyt posiada trzy działy: artykuły, biuletyny i komunikaty oraz recenzje. We wstępie do numeru 1 rocznika 1967 napisali redaktorzy takie zdanie o celu czasopisma: „Celem czasopisma jest zapoznać czytelników polskich i zagranicznych z dorobkiem polskich teologów przez publikowanie ich prac naukowo-badawczych, jak również zaznajomić duchowieństwo oraz inteligencję katolicką z najnowszymi osiągnięciami w poszczególnych dziedzinach nauk teologicznych” (s. 5). Dotychczas wydano cztery zeszyty z roku 1967 i cztery z r. 1968. Następane numery (cztery) rocznika 1969 są w druku i wkrótce się ukażą w sprzedaży.

Administracją i wydawaniem *Coll. Theol.* zajmuje się Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie (ul. Gwiaździsta 81) i tam też można zamawiać prenumeratę naszego cennego czasopisma. Prenumerata roczna wynosi 180 zł i można ją wpłacać na konto redakcji *Collectanea Theologica* Warszawa, PKO nr 90-14-575.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK

Ks. Stanisław Grzybek, Kraków-Częstochowa

BIBLIŚCI POLSCY OBRADUJĄ NA KUL-u

Jubileusz 50-lecia istnienia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego dostarczył biblistom polskim okazji do spotkania się na tejże uczelni w dniach 25 i 26 czerwca br. i wymienienia między sobą własnych osiągnięć i doświadczeń na tak ważnym w dzisiejszej dobie biblijnym polu.

Obrady otworzył ks. prof. Stanisław Łach, Konsultor Papieskiej Komisji Biblijnej, witając wszystkich przybyłych na nie profesorów, studentów i sympatyków Biblii, z J.M. ks. W. Granat'em rektorem KUL-u na czele.

Ks. rektor W. Granat w swoim inauguracyjnym przemówieniu zwrócił uwagę na wielkie i odpowiedzialne zadania, jakie czekają dzisiejszych biblistów, jeśli w dobie posoborowej pragną należycie wypełniać swoje obowiązki. Powinni oni — zdaniem ks. Rektora — wyjść z Biblii i zobaczyć otaczający ich świat po to, by potem znowu wrócić do Biblii i tym lepiej dostrzec w niej obraz wiecznego i ponadczasowego Boga. Powinni odróżnić to co jest w Biblii istotne od jej oprawy, co w pewnym sensie można by nazwać myśleniem przednaukowym, od przewodniej idei Pisma św., którą niewątpliwie jest historia zbawienia człowieka. Trzeba przy tym wszystkim pamiętać na to, że P. Bóg jest bytem transcendentnym i nie można Go ani zamknąć w kategoriach ludzkiego myślenia, ani wyrazić w żadnym języku. Transcendencja Boża połączyła się z człowiekiem w osobie Jezusa Chrystusa, dlatego też z tak wielką czcią podchodzimy do Chrystusa. Na zakończenie swojego prze-

mówienia, ks. rektor złożył wszystkim zebranym serdeczne życzenia owocnych obrad.

Właściwe biblijne obrady zagał przewodniczący tego dnia ks. prof. Jan Stępień z ATK z Warszawy, udzielając głosu poszczególnym referentom. W pierwszym dniu obrad na samym początku odczytano referat ks. bpa Lecha Kaczmarska z Gdańska na temat *Nowe zasady formacji ratio studiorum w nauczaniu teologicznym*. W referacie tym zwrócił ks. biskup uwagę na to, że Pismo św. w świetle dezyderatów soborowych powinno być w nauczaniu dyscyplin pierwszorzędną i stać się duszą teologii. Powinno się przy wykładach biblistyki mocniej niż dotychczas wyakcentować centralną myśl Pisma św., którą stanowi zawarta w nim historia zbawienia człowieka. Także nieodzowną rzeczą jest korelacja poszczególnych dyscyplin teologicznych z nauczaniem biblijnym. W dyskusji nad tym referatem przyznano słuszność postawionym w nim sformułowaniom domagając się pewnej konsekwencji w realizowaniu soborowych wytycznych na odcinku biblijnego nauczania.

Z kolei wygłosili swoje referaty: ks. prof. Stanisław Łach na temat: *Polska terminologia na oznaczenie hebrajskich nazw ofiar*, ks. doc. Lech Stachowiak, na temat: *Teologia życia w Starym Testamencie*, ks. prof. Józef Homerski, na temat: *Układ treści i idee teologiczne Abdiasza*, ks. prof. M. Wolniewicz, *Z badań nad nauczaniem Pisma św. w Arcybiskupim Seminarium Duchownym w Poznaniu w XIX w.* Ks. dr S. Mendala podzielił się ze słuchaczami wynikami swoich badań na temat: *Targumy do Pięcioksięgu w świetle najnowszych badań*. Księża profesorowie z Przemysła ogłosili swoje wyniki badań nad księgą *Przypowieści*. Ks. prof. R. Głodowski mówił o *Niektórych zagadnieniach w księdze Przypowieści*, zaś ks. prof. S. Potocki przedstawił swoje propozycje na temat: *Źródła prozopopei mądrości w Przyp 1—9*.

W drugim dniu obrad w którym przewodniczył ks. prof. Stan. Grzybek z Krakowa wykłady swoje wygłosili: ks. dr M. Filipiak, na temat: *Literacka struktura Qoheleta w świetle najnowszych badań*, ks. prof. E. Zawiszewski z Pelplina pt. *Chronologia Ezdrasza i Nehemiasza*, o. doc. H. Langkammer, *Powrót Judejczyków z niewoli w świetle archeologii*. Pozostałe referaty dotyczące problematyki Nowego Testamentu wygłosili: ks. prof. J. Kudasiwicz z Kielc na temat: *Nowe interpretacje synoptyków* oraz ks. dr J. Chmiel z Krakowa na temat: *Nowa interpretacja pierwszego listu św. Jana*.

Jak widać z powyższego zestawienia tematów, każdy z księży profesorów poruszał problematykę, którą sam zajmuje się od kilku lat. Niemniej jednak istniała wyraźna przewaga zagadnień Starego Testamentu nad kwestiami nowotestamentalnymi. Referaty wszystkie były bardzo ciekawe i odsłoniły przed słuchaczami cały las zagadnień, które jeśli chodzi o problematykę biblijną wymagają ciągłych badań i są niemal nierozzerwalnie związane i uzależnione od postępu wiedzy w różnych dziedzinach, szczególnie archeologii, filologii i starożytnej historii. Re-

feraty dowiodły, że struktura literacka ksiąg Pisma św. jest ciągle aktualna i od jej zrozumienia zależy w wysokim procencie należyte odczytanie treści Biblii i zrozumienie myśli autora natchnionego.

Chociaż organizatorowie powyższego spotkania założyli, że referenci będą mówili na tematy dowolne, stanowiące przedmiot ich ostatnich badań, to jednak okazało się, że nad całym spotkaniem dominowała idea literackiej struktury Pisma św. Zajmowanie się przez księży profesorów tą kwestią świadczy z jednej strony o należyтым odczytaniu przez nich postulatów encykliki Piusa XII, *Divino Afflante Spiritu*, nawołującej do badań literackich nad Biblią, a z drugiej o ich wielkiej trosce o należyte zrozumienie Bożego Słowa zawartego w Biblii. Naukowe spotkanie biblistów polskich w Lublinie dowiodło jeszcze raz, że klucz do rozwiązania wszystkich zagadnień teologicznych leży w Piśmie św., na które tak wielki akcent położył II Sobór Watykański. Nic więc dziwnego, że w tym też kierunku szła głęboka i konstruktywna dyskusja nad referatami, w której udział brali niemal wszyscy uczestnicy spotkania.

Dyskusję podsumował przewodniczący obrad w drugim dniu, ks. prof. Stan. Grzybek, dziękując szczególnie organizatorom za staranne i pełne troski przygotowanie niniejszego spotkania. Równocześnie w imieniu ks. rektora ATK zaprosił wszystkich uczestników na przyszły rok na podobne spotkanie, które odbędzie się pod koniec czerwca w gmachu Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. W przyszłym roku bibliści mają zamiar obradować na trzy centralne tematy: 1. Zagadnienie nowej hermeneutyki biblijnej, 2. Nowa a stara interpretacja tekstów biblijnych w dogmatyce oraz 3. Stare i nowe tłumaczenia Biblii. Niezależnie od tego bibliści poruszą jeszcze ciągle aktualny problem nauczania Biblii i historii biblijnej w katechetyce oraz w przygotowaniu dzieci do pierwszej Komunii świętej.

Pod koniec swojego spotkania bibliści polscy oddali hołd pamięci zmarłym ostatnio profesorom Pisma św., szczególnie ks. bpowi H. Strąkowskiemu odwiedzając jego grób na cmentarzu lubelskim.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK

Ks. Albin Derdau, Grudziądz

POKPRZEPIAJĄCA MSZA ŚWIĘTA

W dwutygodniku *Gottesdienst*, który wychodzi od 1967 r. i podaje informacje liturgiczne dla Niemiec, Austrii i niemieckiej części Szwajcarii, ukazał się artykuł ks. K. Tilmanna pt. *Pokrzepiająca Msza święta (Ein erquickender Gottesdienst, w: Gottesdienst, Verlag Herder, Wien, 9-10 (1968))*. Autor zadaje pytanie: czego dziś człowiek oczekuje od niedzielnej Mszy św.? I daje trzy odpowiedzi.

1. Wierni naszych czasów chcą we Mszy św. niedzielnej odnaleźć spokój wewnętrzny. W pewnej parafii w czasie dnia skupienia kapłan po przeczytaniu lekcji usiadł na sedilia i zapanowała cisza. Po chwili przeczytał ewangelię, wygłosił homilię i ponownie usiadł. Wszyscy wierni w skupieniu i ciszy przemyślali usłyszane słowo Boże. Wierni odczuwają głęboką potrzebę — czy to świadomie, czy też częściej podświadomie — chociaż raz w tygodniu przeżyć chwile skupienia, odnaleźć spokój wewnętrzny — pragną wejść w siebie. Nie można się dziwić: dzisiejsze życie jest tak uciążliwe... Pośpiech razi...

Trzeba tak czynić, jak to nakazują znaki święte: modlitwy, czytania, pozdrowienia kapłańskie. Tylko autentyczność i wiarygodność świętych czynności przy ołtarzu pociąga. Znaki posiadają głębię, a głębia prowadzi do ciszy. Każda święta czynność liturgiczna musi posiadać swój wydźwięk; potrzebne tu będą sekundy. Oczywiście, musimy pomieścić się w czasie, ale pośpiech może zrobić na wiernych wrażenie, że zrobiliśmy to tylko dlatego, że trzeba tak czynić — *ut aliquid fecisse videatur*. Tilmann zaleca pewną ciszę i skupienie po rozdaniu Komunii św. Wtedy mógłby kapłan usiąść na sedilla na krótką chwilę skupienia.

Tam, gdzie człowiek czuje się obco i jakby nie oczekiwany, tam nie znajdzie ciszy. Parafia musi być przepełniona braterską miłością wypływającą z wiary i miłości nadprzyrodzonej.

2. Wierni muszą stać w bliskości Boga. Inaczej bowiem nie potrzebowałiby przyjść do kościoła ani słuchać słowa Bożego, ani przyjmować Ciała Pańskiego. Przyjść do kościoła tylko dla samego obowiązku to mało — to wcale nie pokrzepia. Udział ma być pobożny. Takim będzie, gdy będzie wewnętrzny, gdy będzie prowadził do zbliżenia, do spotkania z Bogiem, do prawdziwego dialogu z Ojcem za pośrednictwem Chrystusa, a jednocześnie do ożywienia naszej więzi z bliźnimi, zwłaszcza z braćmi w Panu. Jeżeli tego nie osiąga się, nie jest autentyczne. Może być nawet atrakcyjne, może przebiegać sprawnie i bezbłędnie, może się podobać...

Modlitwy pobożnie odmawiane przez kapłana, jak również czytanie Pisma św. mogą poruszyć wiernych do głębi i postawić ich najbliżej Boga. Ważne zadanie zbliżenia Boga do człowieka ma we Mszy św. kazanie. Kazanie musi być przez kapłana nie tylko dobrze przygotowane, ale i wymodlone; on sam musi Boga przeżywać, wtedy będzie mógł słuchaczy porwać. Raz w tygodniu przeżywać bliskość Boga przez słowo Boże i liturgię Mszy św. — o ile się to uda wiernym udostępnić — wtedy możemy rzeczywiście pokrzepić wiernych Mszą św. niedzielną. Ktoś z wiernych powiedział te słowa: „Wy, księża, czy sobie tego nie uświadamiacie, że dla nas wprost to niemożliwe. Co dopiero w kazaniu zbliżyliście nam Boga, tymczasem zaraz po kazaniu rozpoczynacie Credo. Tak szybko nie mo-

żemy ochłonąć i przestawić się. Dajcie nam trochę czasu na przeżycie usłyszanego słowa Bożego”.

3. Wierni chcą zabrać do domu jakąś dobrą myśl na cały tydzień. Jakąś dobrą myśl, dobrą sentencję, z której by pokarm brali duchowy, która by stała się ich osobistą wartością, która by ugodziła ich, a przede wszystkim — pocieszyła. Ta dobra myśl może wypłynąć z czytania, ze śpiewu, ale najczęściej z kazania. Ta myśl musi światło Boże wprowadzić do duszy, do życia i wiarę podtrzymać. Ta myśl niedzielna musi wszystko inaczej naświetlić, musi ustawić nasze życie po Bożemu.

Inne potrzeby są w mieście, a inne na wsi. Ale — o ile te trzy warunki się urzeczywistnią — Lud Boży w niedzielnej Mszy św. odnajdzie spokój wewnętrzny, zbliży swe dusze do Boga i zabierze zbawienną myśl do domu. Wtedy rzeczywiście Msza św. niedzielna będzie pokrzepiająca, a każdy z radością przyjdzie nań w następną niedzielę.

Grudziądz

KS. ALBIN DERDAU

Ks. Jerzy Chmiel, Kraków

NOWE RĘKOPISY Z QUMRAN

W dwadzieścia lat po odkryciach w Qumran uczeni ciągle jeszcze natrafiają na nowe, nieznane rękopisy, które mogą pochodzić z grot na pustyni Judzkiej. Y. Yadin na łamach *Biblical Archaeologist* 30 (1967) 135—139 przedstawia nowy rękopis, zakupiony 8 czerwca 1967 r. w Jerozolimie. Opis rękopisu jest prowizoryczny, szczegółowy opis wraz z fotografiami jest zapowiedziany.

Yadin nadaje rękopisowi prowizoryczną nazwę „Zwój Świątyni”. Rękopis liczy 8,60 m długości (dla porównania: zwój Izajasza ma 7,30 m), posiada 66 kolumn na cienkim pergaminie o grubości 0,10 mm (najcieńszym więc z dotychczas odkrytych!). Epigrafia zwoju wskazuje na koniec I. w. przed Ch., a może nawet nieco wcześniej.

„Zwój Świątyni” dzieli się na cztery części: 1. *halakoth* czyli reguły odnośnie czystości rytualnej, zaopatrzone częstymi cytatami z Pięcioksięgu z wariantami; 2. rozdział o ofiarach w czasie świąt; 3. rozdział o Świątyni; 4. statut króla i jego armii. Część trzecia, o Świątyni, zajmuje prawie pół rękopisu, stąd propozycja Yadina nazwania całego zwoju „Zwojem Świątyni”. Imię YHWH jest pisane charakterem kwadratowym hebrajskim; wedle Yadina świadczy to o kanoniczności rękopisu. Nie można jednak zgodzić się z taką tezą, gdyż pisanie imienia Bożego (*tetragrammaton*) charakterem kwadratowym lub starohebrajskim — jak to ma miejsce w poprzednich tekstach z Qumran — zależne jest od tradycji danego rękopisu, a nie

świadczy bynajmniej o jego kanoniczności. Wiadomo skąd inąd, że dopiero ok. r. 100 po Chr. rabini w Jamnii usunęli z ksiąg biblijnych ową różnorodność recenzji, z jaką spotykamy się w tekstach qumrańskich (zob. ks. J. T. Milik, *Dziesięć lat odkryć na pustyni Judzkiej*, W-wa 1968, ss. 27 nn). Przepisy odnośnie czystości rytualnej, zawarte w „Zwoju Świątyni”, są o wiele bardziej rygorystyczne niż w Pięcioksięgu, a nawet w samej Misznie. Kalendarz zawiera 12 miesięcy, po 30 dni każdy, z dodatkiem 1 dnia każdego trzeciego miesiąca; w ten sposób otrzymujemy 364 dni, a każdy pierwszy dzień miesiąca przypada w środę. Opis Świątyni zdaje się uzupełniać ten opis, jaki posiadamy w 1 Krn 28, 11 nn.

Wydaje się, że „Zwój Świątyni” został odkryty w którejś z jedenaście grot qumrańskich przez Beduinów z plemienia Taamire, którzy — jak wiadomo — odkryli groty najbogatsze w znaleziska: 1, 4, 11 i którzy na pewno posiadają jeszcze wiele nieznanych rękopisów, trzymanyh jako źródło dochodu na ciężkie czasy. Rękopis ten musiał być znaleziony przed 1956 r., kiedy to naukowa eksploracja grot qumrańskich została oficjalnie zakończona. Ale dopiero pełne naukowe opublikowanie „Zwoju Świątyni” pozwoli nam na jego właściwą ocenę.

Kraków

Ks. J. CHMIEL

A. FEUILLET, *Le prologue du quatrième évangile. Étude de théologie johannique*, Desclée de Brouwer, Paris 1968, s. 315.

Prolog czwartej ewangelii był ustawicznie przedmiotem badań egzegatów i teologów biblijnych. Jeśli nawet wymieni się tylko najważniejszych — W. Baldensperger, J. Belser, M. E. Boismard, J. M. Bover, F. M. Braun, R. Bultmann, Th. Calmes, J. Dillersberg, C. H. Dodd, J. Dupont, E. Haenchen, A. Harnack, R. Schnackenburg, C. Spicq — już liczba nazwisk jest pokaźna. A jeśli doliczy się jeszcze studia nad poszczególnymi problemami prologu, lista wzrośnie przynajmniej trzykrotnie.

A. Feuillet, profesor teologii biblijnej NT na Instytucie Katolickim w Paryżu, dał już wyraz swoim zainteresowaniom pismami św. Jana, dając komentarz do Apokalipsy oraz wydając prace: *Études johanniques* i *Le Discours sur le pain de vie*.

Omawiane studium teologiczne nad prologiem czwartej ewangelii jest rozwinięciem komentarza prologu, który to komentarz był napisany dla DBS. Ma ono na celu ukazać przede wszystkim strukturę, podstawowe tematy, podobieństwa literackie i doktrynalne prologu oraz porównać go z całością janowej teologii. Spotykamy też częste porównania myśli św. Jana i Pawła oraz wskazywania na różnice istniejące między nimi. Praca Feuilleta, poza przedmową i wstępem oraz konkluzją generalną i obfita bibliografią dotyczącą ewangelii Jana i prologu, dzieli się na 5 rozdziałów:

1. Egzegeza tekstu (s. 31—136). Znajdujemy tu podział prologu na kilka części, które nie są podyktowane biegiem myśli zawartych w prologu, lecz są zwyczajnym, technicznym, odpowiadającym abstrakcyjnej logice podziałem dokonany dla ułatwienia lektury tego rozdziału: Logos w stosunku do Boga (ww. 1—2), stwórcze działanie Logosu (w. 3), stosunek Logosu do ludzkości (ww. 4—5), Jan świadek światłości (ww. 6—8), Logos oświecający każdego człowieka, odrzucony przez świat i swoich (ww. 9—11), Logos dobrze przyjęty (ww. 12—13), wcielenie Logosu (w. 14a—b), świadkowie tajemnicy wcielenia (w. 14c—d), łaska i prawda, nowe świadectwo Jana, pełnia łaski i Prawa (ww. 14e—17), Jednorodzony „tłumacz” Ojca (w. 18). Egzegeza poszczególnych wierszy i słów jest b. dokładna, ukazująca jednocześnie dotychczasowe sposoby interpretacji tych wierszy i słów.

Niektóre wnioski Feuilleta: kropka ma być po w. 3 (*ho gegonen*). W w. 5b czasownik *katalambanein* przełożono przez „zatrzymać”, uważając to za równoznaczne ze zwycięstwem (ciemności nie zwyciężyły światła) oraz odnosząc to do całej ludzkości. F. zdaje się nie przyjmować opinii, że wzmianka o Janie w w. 8 nie stanowi polemiki wobec uczniów Chrzciciela, gdyż nie jest pewne, czy istnieli oni w środowisku małoazjatyckim, lecz że wiersz mówi o wyższości Logosu nad każdym człowiekiem, nawet nad Janem Chrzcicielem. W. 9 autor tłumaczy orzecznikowo: On (Logos) był światłością prawdziwą, natomiast imiesłów *erchomenon* w w. 9c rozumie jako rodzaj nijaki mający na celu wyrazić okoliczność czasu, przyczyny, warunku, celu itp. Stąd przekład: On był światłością prawdziwą, która oświeca każdego człowieka, przychodząc na świat (*en venant dans le monde*). W w. 13d F. opowiada się za liczbą mnogą:

ktorzy z Boga są zrodzeni. W. 16: „łaska za łaskę” — zwrot ten jest rozumiany jako zastąpienie jednej łaski drugą tzn. prawo Mojżesza, które było pierwszą łaską, zostało zastąpione drugą łaską, Chrystusa.

2. Struktura i idee przewodnie prologu (s. 137—77). Feuillet jest przekonany, że Jan rozwija myśl we właściwy sobie sposób, który można wyśledzić dopiero po szczegółowej analizie tekstu i bez uprzednich założeń. Opinie egzegetów na temat planu prologu są b. liczne. Autor je wylicza, poczynając od B. Weissa (1880), a kończąc na O. E. Evans (1965). Jeszcze bardziej trudne jest zagadnienie, które stanowi klucz do zrozumienia całego prologu: kiedy wcielony Logos ukazuje się w tymże prologu? Odpowiedzi na to pytanie można podzielić na dwie wielkie grupy: wg jednych (Durand, Plummer, Braun, Boismard) dopiero w w. 14, wg drugich wcześniej: w w. 11 lub w w. 9, nowsi mówią o w. 5 („światłość świeci w ciemnościach” — Schanz, Lagrange, Wikenhauser...), a jeszcze inni o w. 4 („zycie było światłością ludzi” — Loisy, Buzy, Dupont).

Zagadnienie struktury prologu też jest różnie pojmowane. U. Holzmeister uważa, że główne idee prologu — obecność życia bożego w Logosie jako źródła jego dzieła zbawczego, przyjęcie Logosu do ludzi, świadectwo oddawane Zbawicielowi, nieprzyjaciele Logosu — są przedstawione w formie trzech kręgów koncentrycznych. Pierwszy krąg (ww. 1—5) ukazuje te idee w sposób ogólny, drugi bardziej jasno (ww. 6—13), trzeci natomiast z całą wyrazistością (w. 14, który przedłuża swą myśl aż do w. 28). M. E. Boismard odkrywa w prologu rodzaj paraboli: Logos swychodzi od Boga, następnie poprzez Wcielenie schodzi na ziemię, by ponownie wrócić do Boga wraz z nami. Rozwiązanie Boismarda ulepsza P. Lamarche. A. Feuillet daje własne rozwiązanie, które uważa tylko za bardziej prawdopodobne. Na wzór D. Buzy'ego, który posługuje się tekstami zaczerpniętymi z czwartej ewangelii, paralelnymi pod wzgl. formy literackiej do prologu: J 6, 26—71 oraz 8, 21—59, dodaje trzeci tekst paralelny: Obj 21, 9—22, 15. Porównanie tych tekstów wykazuje, że Jan nie może nigdy oderwać swego wzroku od Chrystusa historycznego. Stąd i w prologu myśli o Nim od początku. To mu jednak nie przeszkadza ukazywać permanentnego działania Logosu od początku ludzkości. Dlatego tak czyni, ponieważ poprzez Słowo wcieloné poznał Słowo wieczne. W w. 4 ożywające i oświecające działanie Logosu obejmuje całą historię ludzkości od początków świata aż do końca czasów. W. 5 stanowi pierwsze zakłócenie perspektywy. Obejmuje jednym spojrzeniem upadek aniołów i ludzi oraz czasy aktualne chrześcijan, stąd czas teraźniejszy: „świeci”, zwrot natomiast: „ciemności jej nie prze-mogły” ukazuje wszystkie nieudane próby poczynione przez ciemności wobec światła. W w. 9 i 10 jest drugie zakłócenie perspektywy, ale nie mówi się już o ciemnościach w ogólności, lecz tylko o złych ludziach i o złym przyjęciu, jakiego doznał Logos, który działał oświecająco. Jest tu mowa również o Kalwarii. W. 11 jest trzecim zakłóceniem perspektywy: odrzucenie Logosu przez naród wybrany. Odrzucenie to jest wkomponowane w bardzo szeroki kontekst historyczny: to cała ludzkość nie uznaje Logosu. W ten sposób w w. 10—13 stanowią centrum hymnu o Logosie i są jego kluczem. Można więc tu widzieć paraboliczną strukturę prologu, ale nieco inaczej, niż to widzi Boismard i Lamarche: ABCDEF i F'E'D'C'B'A'. Niewierności wyrażonej w w. 10 i 11 odpowiada w sposób przeciwny wiara w ww. 12 i 13 (F i F'). Obecności Logosu w świecie (w. 9) odpowiada Logos wcielony w w. 14, który „rozbił namiot między nami” (E i E'). Świadectwo Chrzciciela w ww. 6—8 znajduje swój odpowiednik w w. 15 (D i D'). Dobrodziejstwom wyświadczonym przez Logos (ww. 4—5) odpowiadają (w. 16) owoce tajemnicy wcielenia (C i C'). Pośrodku „kosmicznemu” Logosu (w. 3): „wszystko stało się przez niego”

odpowiada pośrednictwo zbawcze (w. 17): „łaska i prawda zaistniały dzięki Jezusowi Chrystusowi” (B i B’). Wreszcie Logosowi, który od wieków przebywa z Bogiem odpowiada (w. 18) Jednorodzony, który przebywa na łonie Ojca (A i A’).

Za temat fundamentalny prologu Feuillet uważa działanie Chrystusa jako objawiającego Boga.

Na końcu rozdziału autor porównuje prolog z Rz 2, 14—16. 25—29 i dochodzi do wniosku, że Paweł i Jan, stosując inną terminologię, głoszą tą samą prawdę: działanie oświecające Boga i Logosu ma za przedmiot każdego człowieka.

3. Prehistoria prologu (s. 179—203). Dopiero w czasach nowożytnych zaczęto zaprzeczać jedności i autentyczności prologu. Przyczyny tego są znane. Powstało wiele prób rozwiązania tego problemu. Feuillet daje obszerny ich opis, zwracając szczególną uwagę na najnowsze: S. de Aulsejo (prolog należy do pierwotnych hymnów chrześcijańskich), E. Käsemann (adaptacja tekstu o Janie Chrzcicielu do Chrystusa), R. Schnackenburg (prolog nie wyszedł spod ręki ewangelisty, lecz ze środowiska chrześcijańskiego, hellenistycznego, z Malej Azji), S. Schulz (hymn przedchrześcijański z kół czcicieli Jana Chrzciciela; źródłami jego były spekulacje judaizmu hellenistycznego na temat Mądrości, teofanii na Synaju, w końcu gnozy hellenistycznej, z której pochodzi tytuł Logos), J. T. Robinson (dodatek do drugiego wydania ewangelii, dokładnie zbliżony do początku 1 J, późniejszy od niego), E. Haenchen (hymn chrześcijański, zapożyczony przez ewangelistę, kilka słów dorzuconych przez niego, by hymn dostosować do swych celów, późniejsza interpolacja kilku wierszy).

Feuillet opowiada się za podstawowymi twierdzeniami S. de Aulsejo, J. A. T. Robinsona, a także Gaechtera, Wikenhausera: prolog wyszedł z ręki ewangelisty, lecz był skomponowany jako hymn niezależny. Ewangelista jedynie dokonał małych retuszy, gdy włączał go do ewangelii. I tak dodatkiem są ww. 6—8 i 15; ww. 12c i 13 mogą być dodatkiem w celu zharmonizowania prologu z treścią ewangelii. Natomiast ww. 17 i 18 należą do hymnu pierwotnego.

W stosunku do ewangelii prolog nie jest wstępem w znaczeniu ogólnie przyjętym, jako by miał zapowiadać idee przewodnie ewangelii. W rzeczywistości idzie o jeszcze dalej niż ewangelia, w której nie ma mowy o tym, że Jezus jest Logosem, poprzez który Bóg stworzył świat. W prologu mamy pod pewnym względem bogatszą doktrynę niż w ewangelii, ale doktrynę tę ewangelista wy dobył z niektórych zdań Chrystusa, ukazujących najlepiej transcendencję Jezusa. Zdania te są zrelacjonowane w ewangelii. Ewangelia janowa nie miała na celu zilustrować ponadczasowej prawdy prologu, lecz właśnie prolog stał się owocem rozważań nad wydarzeniami historycznymi i słowami Chrystusa opisanymi w ewangelii.

4. Porównanie trzech tekstów janowych, które mówią o Logosie (s. 205—17). Są to jedyne teksty NT: Obj. 19, 13; 1 J 1, 1—2; J 1, 1—18. Wzajemne porównanie tych miejsc wykazuje, że prolog czwartej ewangelii stanowi szczyt chrystologii św. Jana.

Tekst Apokalipsy, w porównaniu z prologiem, ukazuje się jako autentycznie chrześcijański, a nawet specyficznie janowy: wg Jana rzeczywistość śmierci Chrystusa na krzyżu jest już sadem i antycypacją przyszłego sądu; owszem, śmierć ta stanowi wyjaśnienie obydwóch sądów. Porównanie ponadto ukazuje ścisły związek istniejący między Logosem z Apokalipsy i Logosem czwartej ewangelii.

Tekst 1 J 1, 1—2 jest jeszcze bliższy prologowi ewangelii. Nie można jednak twierdzić, że tekst ten jest streszczeniem J 1, 1—18. Istnieją bowiem różnice: 1. w prologu Słowo było obecne u Boga, a następnie

stało się ciałem; w 1 J zaraz po zdaniu o bezpośrednim kontakcie ze Słowem życia autor oświadcza, że Życie było u Ojca i że ono się objawiło. Jan zdaje się tu wahać między dwiema nazwami, które daje Chrystusowi preegzystującemu. 2. Słowo w prologu ewangelii jest osobą, która była od początku, od wieków. W 1 J natomiast „od początku” ma jako podmiot zaimek rodzaju nijakiego. „Słowo życia” jest więc wyrażeniem, które oscyluje między określeniem osoby a rzeczywistością nieosobową, którą może być orędzie ewangeliczne.

5. Powiązania literackie i treść doktrynalna chrystologicznego tytułu Logos (s. 219—69). Stary problem: skąd Jan zapożyczył termin Logos? Termin ten wiązano kolejno ze światem greckim, z tradycją starotestamentową dotyczącą Słowa, z tą samą tradycją dotyczącą Mądrości, z późniejszym judaizmem (Filon i judaizm rabinów), z różnymi teologumenami przedjanowego chrześcijaństwa i wreszcie z osobistym doświadczeniem autora. Feuillet omawia po kolei poszczególne możliwości. Najmniej prawdopodobna jest zależność od filozofii greckiej. Inne natomiast — co świadczy o uniwersalnym podejściu Feuilleta i łatwo przekonuje — w różny, sobie właściwy sposób oddziaływały na autora prologu. Autor jednak wyraźnie zaznacza, że mogły oddziaływać pośrednio, drugorzędnie. I tak starotestamentowa tradycja odnosząca się do Słowa bożego oddziaływała w pewien sposób przez swą naukę o Słowie jako o dynamicznej potędze bożej, która stoi u początków stworzenia i przynosi ludziom objawienie. Starotestamentowa zaś tradycja dotycząca Mądrości ukazała powszechne działanie oświecające Mądrości. Judaizm aleksandryjski Filona, opierający się tekstach ST, spotykał się z Janem, używającym tych samych tekstów. Są jednak wielkie różnice. Judaizm rabinacki mógł oddziaływać na Jana przez naukę o Torze, która była w końcu idealizowana i personifikowana oraz o Memra, która była przedstawiona jako światłość świecąca w ciemnościach.

Bezpośrednio jednak Logos Jana zależy od doświadczenia chrześcijańskiego. Różne nurty przygotowywały drogę do doktryny chrystologicznej wyrażonej przez Logos Jana: ogólne pojęcie Słowa w pierwotnym chrześcijaństwie, Słowo posłane w sercach jako źródło bożego usynowienia, Chrystus Mądrość z listów pawłowych. A przede wszystkim decydującym czynnikiem była pamięć o bezpośrednich, osobistych kontaktach z Jezusem z Nazaretu, długa medytacja dotycząca nauk i czynów Chrystusa.

Tytuł Logos obejmuje treść trynitarną (rodzenie Słowa przez Ojca). Na to wskazuje treść słowa logos Greków i w judaizmie hellenistycznym — logos było słowem wypowiedzianym na zewnątrz, ale było też słowem wewnętrznym, myślą. Wskazuje na to również ST: Przyp 8, 22—31: Mądrość jest zrodzona przez Jahwe; Si 24, 3: antropomorfizm zbliżony do Przyp 8, 22—31 i wyrażający tę samą treść. Jednak Jan nie podaje żadnej definicji tego Słowa, które jest osobą boską. Stosunek Logosu do Ojca jest dynamiczny, jest w ciągłym ruchu ku Niemu, stąd mamy pros z czwartym przypadkiem: en pros ton Theon (Logos skierowany ku Bogu). Oznacza to głęboką jedność Słowa z Bogiem. Feuillet zastrzega się jednak, że teologia abstrakcyjna o Logosie jest na drugim planie. Autor bowiem, Jan, myśli przede wszystkim o Chrystusie historycznym, z którym bezpośrednio się kontaktował.

Konkluzja generalna (s. 271—88) zamyka rozważania o Logosie. Nie jest to synteza myśli zawartych w książce, lecz sprecyzowanie wniosków dotyczących następujących zagadnień: stosunek prologu do czwartej ewangelii; stosunek chrystologii janowej do chrystologii pawłowej; pozytywne znaczenie chrystologicznego tytułu Logos.

Praca A. Feuilleta o prologu czwartej ewangelii jest doskonałym przewodnikiem po teologii tego fragmentu Nowego Testamentu. Jest jasna, precyzyjna, przekonująca, godna polecenia teologom, duszpasterzom, a także laikatowi.

Poznań

KS. EDWARD SZYMANEK TChr

Concilium. Revue Internationale de Théologie 40 (1968), section *Ecriture Sainte*.

Cały zeszyt 40 *Concilium* poświęcony jest *Eucharystii jako celebracji obecności Pana*. Pierre Benoit we słowie wstępnym podkreśla aspekt fizyczny, cielesny spotkania z Bogiem: człowiek jest istotą psychofizyczną, Bóg spotyka duszę ludzką poprzez ciało. Bóg nawiedzał lud wybrany — Izrael; pamiątka uwolnienia z Egiptu była przekazywana następnym pokoleniom przez ucztę rytualną. W tę ucztę, bogatą w tradycje a pełną obietnic, Chrystus włożył nowe treści: nie będzie już odtąd chodzić o uwolnienie z Egiptu, lecz o uwolnienie od grzechu. Przez ofiarę Baranek doskonały składa swe życie dla zbawienia świata. Kto bierze udział w uczcie, kto spożywa Ciało i pije Krew, korzysta z owoców zbawienia. Utracona niegdyś obecność Boga zostaje przywrócona poprzez miłość, która przebacza. Ten ryt podstawowy obecności rzeczywistej i komunii powtarza każdego dnia Msza św. Eucharystia karmi Kościół. W porządku sakramentalnym, którego Eucharystia jest centrum, Bóg odnawia świat.

1. Pierre Grelot pisze interesująco na temat *obecności Boga i łączności z Bogiem w Starym Testamencie*. Rozpatrując najpierw problem na płaszczyźnie historii religii, należy podkreślić, że człowiek antyczny miał silne odczucie *sacrum*, którego obecność odnajdywał we wszystkich przejawach kosmicznych i w każdym aspekcie społecznym jako hierofanie. W każdej więc sytuacji człowiek mógł kontaktować się z bóstwem. Religia St. Test. wprowadza uściślenie pojęcia *sacrum*, dotąd wieloznaczne: imię Boga jest zarezerwowane dla Jedyne — to pierwsze przykazanie dekalogu (Wj 20, 2—3). W ten sposób zostały radykalnie wyeliminowane mity. Podkreślając transcendencję Boga, objawienie biblijne zwiększa dystans między Bogiem a ludźmi, likwidując w ten sposób możliwości wynaturzonego mistycyzmu jako środka łatwej łączności z bóstwem. Opowiadań biblijne Rdz 4 — 11 przemawiają za tym, iż przed powołaniem Abrahama Bóg znajdował w świecie pogańskim prawdziwych czcicieli, jak: Abel, Henoch, Noe. Ważność tych postaci płynie nie z ich historyczności — można je spokojnie pozostawić legendzie — lecz z tego, że przedstawiają w historii stosunki zachodzące między Bogiem a ludzkością przed objawieniem biblijnym.

Wiara Izraela poszukiwała znaków obecności Bożej tam, gdzie mitologie na to nie pozwalały, mianowicie w historii. Słowo Boże, skie-

rowane do ludzi za pośrednictwem przekazu prorockiego (w sensie szerszym pojęcia „prorok”), staje się wydarzeniem, zapisanym w zdeterminowanym kontekście czasu. Bóg objawia się poprzez fakty. Taka interpretacja faktów byłaby niemożliwa bez doświadczenia prorockiego, które z kolei domaga się potwierdzenia przez znaki. Używając takiego klucza dla interpretacji historii, tradycja biblijna akcentuje wypadki, kiedy obecność Boża była bardziej dostrzegalna (np. pobyt na pustyni synajskiej, zob. Wj 17, 1—7; 16, 2—36; Ps 78, 15—24; 105, 40—41). Kult starotestamentalny bierze swą oryginalność nie z rytów, które się nań składają, lecz z jakości wiary, która go ożywia. Przez afirmację monoteizmu, *sacrum* traci swą wieloznaczność, którą ma w pogaństwie: Jahwe jest jeden (Pp 6, 4) i Jemu należy się cześć wyłączna (Pp 6, 13). Człowiek powinien odpowiedzieć na słowo, które go dotyka: rodzi się stąd relacja przymierza. Znaczenie przymierza zawiera się w dwóch aspektach: odpowiedź człowieka na słowo Boże i wejście w zażyłość z Bogiem, który udziela życia swemu ludowi. Należy uwzględnić te dwa aspekty we wszystkich instytucjach kulturowych St. Test. Tak więc kult zajmuje istotne miejsce w poszukiwaniu łączności z Bogiem. Obecność Boga w kosmosie aktualizuje się dla każdego człowieka w słowie, które jest mu dane, by nań odpowiedział.

Powstaje jednak trudność zasadnicza: grzech, który przeszkadza łączności człowieka z Bogiem. G. przypomina pokrótce rozwój pojęcia grzechu w St. Testamencie. Dramat duchowy narodu wybranego, przedstawiony przez proroków, obrazuje sytuację, w jakiej znajduje się cała ludzkość, dary Boga napotyka ją na zatwardziałość ludzkiego serca. Jako przeciwagę — prorocy wypowiadają obietnice eschatologiczne, wśród których tematy przyjścia Pana, Jego obecności pomiędzy ludźmi, łączności z Nim, zajmują poczesne miejsce. Pojęcie chrześcijańskie figur biblijnych kształtuje się powoli w St. Testamencie; Nowy podejmuje je, by wyrazić oryginalną i niepowtarzalną treść doświadczenia chrześcijańskiego, opartego przede wszystkim na fakcie Wcielenia. W słowie Bożym, odbłasku mądrości, człowiek doznaje doświadczenia spotkania się z Bogiem żywym. Mądrość przygotowuje ucztę świętą, której ryty kulturowe są tylko marnym wyobrażeniem (Prz 9, 1—6). Kto bierze udział w tej uczcie, przedłużeniu Ostatniej Wieczerzy, pamiętce Krzyża — otrzymuje życie wieczne (J 6, 59). Artykuł G. trzeba koniecznie przeczytać *in extenso*.

2. Teolog amerykański, Thomas Barrosse, zajmuje się *Paschą i ucztą paschalną*. Zwraca uwagę na fakt, że wieczerza paschalna różni się pochodzeniem od „ofiary społeczności”, jakkolwiek te dwie rzeczy bywają często utożsamiane. Pascha jest niewątpliwie rytym przedmiejzszowym; B. widzi ślady tego w Wj 5, 1—3 i 10, 8nn. Niemniej jednak wszelkie próby rekonstrukcji tego rytu winny oprzeć się na Wj 12, który to tekst należy do warstwy redakcyjnej młodszej. Według Wj 12, ryt Paschy wiąże się ściśle z uwolnieniem z niewoli egipskiej i przygotowa-

niem do przymierza na Synaju. W ciągu wieków nastąpiło połączenie Paschy z uroczystością rolniczą Przaśników; ciekawe, że najstarsze kalendarze liturgiczne (jahwisty: Wj 34, 18 i elohisty: Wj 23, 15, 18) jeszcze je wyróżniają, natomiast deuteronomista (Pp 16, 1—8, 16) i Ezechiel (45, 21—24) wydają się nie znać żadnej między nimi różnicy. B. przechodzi pokrótce tradycję biblijną, aby zakończyć przypomnieniem paschalnego rytuału żydowskiego, jaki znajduje się w *Miszna*. Wniosek: Pascha była wspomnieniem wydarzeń zbawienia (literatura rabinistyczna), okazją przypomnienia przymierza (historia deuteronomiczna i Kroniki), a wreszcie chwilą, kiedy Bóg dokonywał wielkiego ostatecznego aktu zbawczego (literatura międzytestamentalna i rabinistyczna). Był to więc uprzywilejowany moment łączności między Izraelem a jego Bogiem.

3. Edward Kilmartin, jezuita amerykański, analizuje *Ostatnią Wieczerzę i pierwsze ofiary eucharystyczne Kościoła*. Jest to studium porównawcze. Rozpoczyna krótkim przeglądem tematycznym opisów ustanowienia Eucharystii. Nie wiadomo, dlaczego K. wątpi trochę (un peu) w autentyczność Łk 22, 16. Cztery opisy ustanowienia są adaptacjami liturgicznymi słów i czynów Jezusa w czasie Ostatniej Wieczerzy (Mt 26; Mk 14; Łk 22; 1 Kor 11). Ciekawy jest wniosek K. odnośnie interpretacji cudów rozmnożenia chleba przez pierwszych chrześcijan. K. łatwo sprowadza dwa opisy cudów do dwóch wariantów jednego „sprawozdania z cudu” (pisze o kategorii „sprawozdań z cudów kerygmatycznych”, ale nie precyzuje bliżej pojęcia „cudu kerygmatycznego”), z których jeden jest pochodzenia palestyńskiego, a drugi — helleńskiego. Pierwsi chrześcijanie widzieli w tych cudach zapowiedź bankietu eucharystycznego Kościoła. Opisy te, przetrawione refleksją teologiczną, są wyznaniem wiary w prawdziwość Eucharystii.

4. *Eucharystia według św. Pawła (1 Kor 11, 17—34)* — to tytuł rozprawy „ekumenicznej spółki”: księdza katolickiego Luc Dequeker i pastora Willem Zuidema. Autorzy słusznie zwracają uwagę, że nie można mówić o Eucharystii u św. Pawła bez uwzględnienia tego wycekiwania mesjańskiego, które Paweł widzi urzeczywistnione w celebrowaniu Posiłku Pańskiego. Chociaż termin „posiłek mesjański” nie jest używany w N. Test., można wnioskować, że Chrystus tak pojmował Ostatnią Wieczerzę i że tak rozumiała to pierwotna społeczność chrześcijańska. Chrystus w czasie Ostatniej Wieczerzy przekształcił posiłek paschalny (*seder*) w posiłek mesjański. U św. Pawła podkładem tekstów o Ciele Chrystusa jest oczekiwanie Mesjasza przez naród wybrany. W tym oczekiwaniu można wyróżnić dwa elementy: pokój mesjański i posiłek mesjański. Przy interpretacji tekstu eucharystycznego 1 Kor 11 należy pamiętać o kontekście bezpośrednim: celebrowanie Eucharystii jest gwarancją jedności ludu Bożego. Jest więc obecna idea przymierza. Formuła *Ciało Chrystusa (sôma tou Christou)*, należąca do terminologii ofiarnej, wskazuje na rzeczywistość mesjańską, którą Chrystus realizuje na świecie.

Stąd też nie bez racji tłumaczy się *sōma tou Christou* w Kol 2, 17 jako *rzeczywistość Chrystusa*. Metafora ciała jest u św. Pawła środkiem do wyrażenia w konkretny sposób tej rzeczywistości mesjańskiej, która zaistniała przez śmierć Chrystusa i która urzeczywistnia się w Eucharystii.

5. Lekturę J 6 proponuje profesor z Lowanium, Jean Gibleť, rozprawiając na temat *Eucharystii w ewangelii św. Jana*. G. opowiada się za koncepcją P. Borgena o strukturze midraszowej perykopy Janowej. W J 6 jest cytaty ze St. Test. — podobnie jak w Ps 77 — który stanowi bazę argumentacji typu midraszowego. G. podkreśla następujące tematy perykopy: 1. Chleb życia, 2. Ciało dla życia świata. Chociaż spotykamy tu ujęcie typowo Janowe, to jednak można doszukać się aluzji do faktu ustanowienia wedle Synoptyków. Akcent u Jana położony jest bardziej na ofiarę z samego siebie z miłości na życie świata niż na pamiątkę wydarzenia paschalnego. 3. Ciało Syna Człowieczego: Eucharystia może być rozumiana tylko w kontekście całej chrystologii. 4. Ciało i Duch: Eucharystia jest sakramentem, który udziela Ducha i przemienia ciało. To już jest teologia epiklezy.

6. Angelo Penna, uczeń i następca opata Ricciottiego, analizuje stosunek *Eucharystii i Mszy św.* Rył mszalny z IV w. doskonale znany z zachowanych źródeł, zwłaszcza z *Tradycji Apostolskich* św. Hipolita. *Eucharystia* i *eulogia* — to dwa terminy, które występują b. często w literaturze patrystycznej. Z początku są to synonimy: oznaczają dziękczynienie, chwałę, lecz potem następuje wyraźne ich rozdzielenie. P. analizuje dalej idee Eucharystii jako „Wieczerzy Pańskiej” i jako ofiary. Bogactwo symbolizmu Eucharystii w literaturze patrystycznej nie upoważnia nas absolutnie do stwierdzenia, że obecność Ciała i Krwi Pańskiej była pojmowana symbolicznie. Przeciwnie, są wyraźne teksty za obecnością realną. Nie można powiedzieć, że P. oznacza się jasnością stylu i argumentacji. Może to wina tłumacza, ale artykuł P. wydaje się być zlepkiem kilku różnych urywków.

7. *O rzeczywistości symbolicznej Eucharystii* rozprawia filozof benedyktyński, Viktor Warnach. Autor pragnie odpowiedzieć na pytanie, jak układa się w Eucharystii stosunek symbolu lub typologii do rzeczywistości. Symbol religijny jest przede wszystkim spotkaniem dwu światów, Bożego i ludzkiego, niebieskiego i ziemskiego, duchowego i materialnego. Jest to stwierdzenie kapitalne, które pozwala na potraktowanie symbolu jako zasłony rzeczywistości, ukrytej w jakiejś formie widocznej i aktualnej. Analiza fenomenologiczna symbolu wskazuje, że obejmuje on zarówno funkcję znaku jak i funkcję ekspresji, lecz elementem podstawowym jest tutaj ukazanie się przestrzenno-czasowe (*epiphaneia*). Postaci eucharystyczne i akcja ofiarna mogą być w ten sposób pojęte jako symbol w sensie właściwym, gdyż rzeczywistość symbolizowana istotnie jest w nich obecna. Trzem fazom ofiary eucharystycznej: ofiaro-

waniu — oddzieleniu darów — przyjęciu darów, odpowiadają trzy postawy egzystencjalne: dar z siebie (wyrzeczenie się) — konsekracja (przejście z *profanum* do *sacrum*) — jedność z Bogiem (komunia). Studium W. jest przykładem dobrej analizy fenomenologicznej; tylko lektura całościowa może oddać wszystkie jej niuanse.

8. Joseph Ernst, biblista z Paderborn, prezentuje ciekawy szkic na temat: *Znaczenie Ciała eucharystycznego Chrystusa dla jedności Kościoła i wszechświata*. W teologii Pawłowej celebracja eucharystyczna jest miejscem, gdzie spotyka się Kościół z kosmosem, porządek stworzenia z porządkiem odkupienia. Ważnym tekstem jest 1 Kor 10, 16nn. Jedność rzeczywista z Chrystusem przez posiłek eucharystyczny jest podstawą wspólnoty społecznej w jednym ciele. Idea „ciała” w listach więziennych jest ideą jedności; podzielony świat może zostać zjednoczony tylko przez Ciało Chrystusa. Ciało Chrystusa jest sakramentalnie obecne w Eucharystii i zgromadza „w jedno ciało” wszystkich, którzy pożywają chleb Pański. Tym „jednym ciałem” jest Ciało Chrystusa, które otwiera perspektywy kosmiczne.

9. *Biuletyn* przynosi studium znanego egzegety erfurckiego, Heinza Schürmanna, pt. *Słowa Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy w świetle Jego czynów*. Autor próbuje dojść do najstarszej podwójnej formy przekazu gestu eucharystycznego w czasie Ostatniej Wieczerzy: spożywania chleba i picia kielicha. Wniosek S. jest zdecydowany: zespół okoliczności towarzyszących ustanowieniu Eucharystii pozwala przyjąć *ipsissima facta* Jezusa.

Ceniony liturgista, Herman Schmidt, TJ, pisze o *transformacji rzymskiej celebracji eucharystycznej*.

W dziale *Dokumentacja* jest opracowane zagadnienie *celebracji historii w judaizmie współczesnym* przy udziale dwóch specjalistów hebrajskich.

Artykuły omawianego numeru biblijnego *Concilium* są interesujące, choć nie wszystkie wykazują równy poziom: niektóre czynią wrażenie niedopracowanych, pisanych pośpiesznie.

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

UZUPEŁNIENIE

W num. 2/3 *Ruchu Bibl. i Lit.* z b. r. opuszczono przez omyłkę w spisie treści artykuł ks. L. R. Stachowiaka, *Geneza dydaktycznego schematu „dwóch dróg” w piśmiennictwie międzytestamentalnym*, s. 75 za co Autora i Czytelników przeprasza Redakcja.