

# Ruch biblijny i liturgiczny

Ks. Edward Zawiszewski, Pelplin

## NEHEMIASZ POPRZEDNIKIEM EZDRASZA!

Odrodzenie narodu żydowskiego po niewoli babilońskiej należy zaliczyć do najważniejszych, przełomowych momentów jego dziejów. Toteż dwaj przywódcy ludu, kapłan Ezdrasz i namiestnik Nehemiasz, którzy najbardziej przyczynili się do przeprowadzenia dzieła odnowy, zasłużyli na trwałą pamięć swoich rodaków. Szczególną jednak czią otoczyła tradycja izraelska kapłana Ezdrasza, porównując go z pierwszym wodzem i prawodawcą Izraela, Mojżeszem za odnowienie przymierza z Bogiem — Jahwe, które odtąd zachowywano bardziej skrupulatnie aniżeli przed niewolą babilońską.

Do Jerozolimy przybył Ezdrasz w siódmym roku króla Artakserksesa (Ezd 7, 1) ze ściśle określoną misją<sup>1</sup>, którą następnie konsekwentnie przeprowadzał, jak czytamy w księdze nazwanej jego imieniem. Nie miał zaś łatwego zadania, gdyż stawiał ludowi wielkie wymagania, żądając ścisłego zachowania Prawa. Szczególnie drażliwa okazała się sprawa małżeństw mieszanych, zawartych przez żydów z niewiastami pogańskimi. — Ezdrasz przeprowadził unieważnienie tych małżeństw i oddalenie żon pochodzenia nie izraelskiego. Opornych natomiast wykluczył z grona społeczności izraelskiej. Nic więc dziwnego, że wzbudził przeciwko sobie niechęć i opór<sup>2</sup>. Zamierzenia swoje zdołał jednak przeprowadzić, a przeważająca część społeczeństwa udzieliła mu swego poparcia, uznając dokonane reformy.

Kulminacyjnym momentem dzieła reformy było uroczyste odnowienie przymierza z Jahwe i zaprzysiężenie ludu na wierność Prawu<sup>3</sup>. Powyższym aktem dzieło reformy zostało zakończone i umocnione. Znamienne jednak, że opis tego doniosłego aktu znajdujemy nie w księdze Ezdrasza, lecz w następującej po niej księdze Nehe-

<sup>1</sup> Zob. Ezd 7, 10—26.

<sup>2</sup> Zob. Ezd 10, 15.

<sup>3</sup> Zob. Neh 10, 30.

miasza<sup>4</sup>. Komplikuje to w poważnej mierze chronologię opisywanych wydarzeń, rozciągając na przeciąg trzynastu lat działalność Ezdrasza, dla której wystarcza okres jednego roku<sup>5</sup>. Ponadto wielką trudność stanowi także to, że w powyższym układzie działalność Ezdrasza przedstawia się, jako mało skuteczna, a właściwa zasługa przeprowadzenia dzieła reformy przypada w udziale namiestnikowi Nehemiaszowi<sup>6</sup>. Takie zaś rozwiązanie nie jest zgodne z świadectwem tradycji żydowskiej, która zasługę odnowy religijnej przypisuje Ezdraszowi, widząc w nim twórcę judaizmu<sup>7</sup>. Biorąc zaś pod uwagę to, że tradycja powyższa nie jest na pewno bezpodstawna, ale opiera się na fakcie historycznej działalności Ezdrasza, należy szukać takiego rozwiązania, które by pozwoliło uwydatnić znaczenie tej działalności.

Zdaniem niektórych autorów przyczyną podanych wyżej trudności jest tradycyjny układ ksiąg Ezdrasza - Nehemiasza. Sugeruje on bowiem taką właśnie kolejność ich działalności, podczas gdy w rzeczywistości należy przyjąć porządek odwrotny: Nehemiasz - - Ezdrasz, w którym zasługi Ezdrasza zostają bardziej uwydatnione. Nehemiasz zaś występuje w nim jako ten, który przygotował pole działalności Ezdraszowi, uprzedzając jego przybycie do Jerozolimy, jak zdaje się to wynikać z pewnych szczegółowych danych opisu biblijnego.

I tak w opisie stanu Jerozolimy znamienne jest to, że przy przybyciu Ezdrasza miasto sprawia wrażenie uporządkowanego i zamieszkanego normalnie w atmosferze bezpieczeństwa i spokoju. Tymczasem zupełnie inaczej przedstawia się on przy nadejściu Nehemiasza, który zastaje ruiny słabo zaludnione przez mieszkańców, żyjących w ciągłym lęku przed napadami<sup>8</sup>. I dopiero Nehemiasz odbudowuje Jerozolimę z gruzów i zaludnia mieszkańcami poprzez przymusowe osiedlenie. Przede wszystkim zaś zapewnia im bezpieczeństwo, odbudowując zniszczone mury miasta.

Podobnie przedstawia się sprawa nadużyć społecznych, których usunięcie kosztowało Nehemiasza tak wiele wysiłku<sup>9</sup>, gdy tymczasem w opisie działalności Ezdrasza nie znajdujemy nawet wzmianki o nich. Trudno zaś przypuszczać, aby tak gorliwy obrońca Prawa mógł pozostawać nieczuły wobec jawnych wypadków krzyczącej niesprawiedliwości, gdyby takie zaistniały za jego działalności. Je-

<sup>4</sup> Zob. Neh 10, 1 n.

<sup>5</sup> Por. J. Bright, *Geschichte Israels*, Düsseldorf, 1966, 419.

<sup>6</sup> Por. J. Bright, dz. cyt. 414 n.

<sup>7</sup> Por. Syr 49, 13—15; M. Munk, *Esra der Schriftgelehrte nach Talmud und Midrasch*. Würzburg 1930. Sanhedrin 31b; Megilla 1, 1; 4 Ezd 14, 18—47; Pirke Aboth 34.

<sup>8</sup> Por. Neh 7, 4.

<sup>9</sup> Por. Neh 5, 1—13.

żeli więc o nich nie wspomina, to znaczy, że przybył do Jerozolimy już po ich usunięciu przez Nehemiasza.

Odnosnie zaś samych reform nieporozumieniem byłoby utrzymywać, że Ezdrasz nie zdołał ich przeprowadzić i musiał ustąpić wobec opozycji, gdyż stawiał zbyt wielkie wymagania. Nehemiasz bowiem nie jest bynajmniej łagodniejszy w swoich wymaganiach<sup>10</sup>. Poza tym zaś jest bardzo znamienne, że w postępowaniu Nehemiasza nie wskazuje na to, że przed jego przybyciem działał w Jerozolimie Ezdrasz. Nehemiasz bowiem nie odwołuje się nigdy do tej działalności i związanej z nią reformy religijnej. Nie stawia też nigdy zarzutu, że lud złamał obietnicę przymierza niedawno uroczyste złożone, ani też nie znajdujemy żadnej wzmianki o tym, że przymierze było zawarte już w momencie przybycia Nehemiasza do Jerozolimy<sup>11</sup>. A jeśli tak sprawa się przedstawia, to nie ma podstaw do podtrzymywania tradycyjnego układu. Układ ten zresztą jest przeprowadzony zbyt konsekwentnie, jak świadczą pewne odstępstwa od tej kolejności w tekście powyższych ksiąg.

I tak przy wyliczaniu kolejnych przywódców ludu w czasie od niewoli babilońskiej do budowy świątyni w Neh 12, 26 Ezdrasz został umieszczony po Nehemiaszu. W spisie zaś przywódców ludu od Zorobabela do Nehemiasza w Neh 12, 47 nie znajdujemy między nimi Ezdrasza. A zatem miejsce Ezdrasza jest po Nehemiaszu.

Tradycyjny układ: Ezdrasz - Nehemiasz nie odpowiada więc rzeczywistej kolejności wydarzeń i nie może być uważany za pierwotny. Odnosi się wyraźnie wrażenie, że redaktor dzieła dokonał tu połączenia dwóch dzieł odrębnych i samoistnych, tj. pierwotnego dzieła Kronikarza i pamiętników Nehemiasza<sup>12</sup>, tworząc z nich jedno dzieło. Napotkawszy bowiem wzmiankę o obecności Nehemiasza przy publicznym odczytaniu Prawa przez Ezdrasza chciał on zapewne wyjaśnić, kim był Nehemiasz dla ludu i w jaki sposób znalazł się w Jerozolimie<sup>13</sup>. Dlatego opis przybycia Nehemiasza do Jerozolimy oraz dokonanej przez niego odbudowy murów miasta umieścił przed opisem o odczytaniu Prawa i zaprzysiężeniu ludu, wywołując wrażenie, jak gdyby przybył on krótko przed tym wydarzeniem, a w dłuższy czas po przybyciu Ezdrasza.

Powyższe spostrzeżenie znajduje wyraźne potwierdzenie w paralelnym opowiadaniu J. Flawiusza oraz w apokryficznej trzeciej księdze Ezdrasza (w LXX jako 1 Ezd)<sup>14</sup>. Trzecia księga Ezdrasza

<sup>10</sup> Por. Neh 13, 25—28.

<sup>11</sup> Por. Neh 10, 1 n: — zob. J. Bright, dz. cyt. 415.

<sup>12</sup> Por. J. Bright, dz. cyt. 417.

<sup>13</sup> Zob. Neh 8, 9; 10, 1.

<sup>14</sup> Por. A. Rahlfs, *Septuaginta*<sup>6</sup>, Stuttgart I, 873—903. LXX zmienia nieco porządek pierwszych sześciu rozdziałów i dołącza pewne dodatki.

przedstawia to samo, co do istotnych momentów, opowiadanie<sup>15</sup>, ale następnie opisuje bezpośrednio uroczyste odczytanie Prawa i zaprzysiężenie ludu (Neh 7, 73—8, 12), pomijając zupełnie opowiadanie o Nehemiaszu (Neh r. 1—7). Ponad to w paralelnym do Neh 8, 9 fragmencie nie umieszcza imienia Nehemiasza, mówiąc anonimowo o namiestniku. Podobnie czyni J. Flawiusz, który idąc za LXX zachowuje ten sam porządek co trzecia księga Ezdrasza i od dziesiątego rozdziału naszej księgi Ezdrasza przechodzi bezpośrednio do opisu odczytania Prawa i zaprzysiężenia ludu<sup>16</sup>.

Opis zatem odczytania Prawa i zaprzysiężenia ludu, zawarty w ósmym rozdziale księgi Nehemiasza, nie znajduje się na swoim właściwym miejscu. Należy on bowiem do księgi Ezdrasza, przed sprawą małżeństw mieszanych<sup>17</sup>. Otrzymujemy wówczas następujący układ treści, dotyczący działalności Ezdrasza: Ezd r. 7—8, Neh r. 8, Ezd r. 9—10. W tym nowym układzie chronologia działalności Ezdrasza przedstawia się bardziej zrozumiale w ramach około jednego roku: w piątym miesiącu przybywa on do Jerozolimy, w siódmym odczytuje Prawo podczas uroczystości Święta Namiotów (Neh 8, 2), w dziewiątym podejmuje akcję przeciwko małżeństwom mieszanim, kończąc ją po trzech miesiącach z początkiem następnego roku (Ezd r. 9—10), aby zakończyć całe dzieło reformy publiczną pokutą za popełnione występki i uroczystym zawarciem przymierza (Neh r. 9—10)<sup>18</sup>.

W ten sposób usuwa się trudność, polegającą na zbytnej rozpiętości czasowej między początkiem i końcem reformy Ezdrasza<sup>19</sup> (13 lat; zob. s. 2). Pozostaje wszakże pytanie o datę przybycia Ezdrasza do Jerozolimy. O ile bowiem przyjmujemy, że Nehemiasz poprzedził Ezdrasza, to określenie „w siódmym roku Artakserksesa” (Ezd 7, 7), oznaczające czas przybycia Ezdrasza, odnosi się do Artakserksesa II., albo też zawiera jakiś błąd.

Liczni zwolennicy pierwszego rozwiązania<sup>20</sup> decydujący argument wyprowadzają z warunków politycznych tego okresu. Wskazują mianowicie na tę okoliczność, że ok. 400/399 r. przed Chr. skończył się

<sup>15</sup> Por. 3 Ezd 8, 1—9, 56.

<sup>16</sup> Zob. *Dawne Dzieje Izraela* 11, 5, 4—6, Poznań 1962, 535—537.

<sup>17</sup> Wskazuje na to ogromna skrucha ludu z powodu małżeństw z cudzoziemkami oraz gotowość do poddania się wymogom Prawa — por. Ezd 10, 1—14.

<sup>18</sup> Zob. J. Bright, dz. cyt. 418 n.

<sup>19</sup> Trzynaście lat; — zob. wyżej s. 2.

<sup>20</sup> Zob. A. van Hoonacker, *Néhémie et Esdras*, Le Museon 9 (1890) 151—184. 317—351. 389—401; N. N. Snaith, *The Date of Ezra's Arrival in Jerusalem*, 63 (1951) 53—66; H. Cazelles, *La mission d'Esdras*, VT 4 (1954) 113—140; O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen, 1964, 752/3; A. Emerton, *Did Ezra go to Jerusalem in 428 B.C?*, Journal Theological Studies NS 17 (1966) 1—19.

okres panowania Persów w Egipcie<sup>21</sup>, a w związku z tym wzrosło znaczenie Palestyny, która znalazła się wówczas na rubieżach imperium perskiego. W takiej zaś sytuacji Persowie byli bardzo zainteresowani w zachowaniu spokoju w Palestynie. Toteż uporządkowanie spraw religijnych przez Ezdrasza zbiegało się z ich własną racją stanu i nie dziwnego, że otrzymał on tak wielkie poparcie ze strony administracji państwowej, gdyż w tych warunkach misja jego mogła być nawet przez nią inspirowana<sup>22</sup>.

Powyższe rozwiązanie nie jest wolne od trudności. Przede wszystkim zbyt późne datowanie misji Ezdrasza w Jerozolimie zdaje się stać w sprzeczności z danymi papyrusów z Elefantyny. Z treści bowiem tzw. papyrusu paschalnego, pochodzącego z pątego roku panowania Dariusza II. (423—404), czyli z 419 r. przed Chr., dowiadujemy się, że w tym roku satrapa Arsam, działając z polecenia króla Dariusza II, zlecił Hananiaszowi uregulowanie sprawy terminu paschy w kolonii żydowskiej na Elefantynie. Znamienne przy tym jest to, że Hananiasz rozstrzygnął tę sprawę zgodnie z Prawem Mojżesza i w porozumieniu z przełożonymi gminy w Jerozolimie. Wydaje się zaś mało prawdopodobne, aby w dalekiej Elefantynie sprawy te zostały uregulowane wcześniej aniżeli w Jerozolimie. Sytuacja zaś taka powstaje, jeżeli misję Ezdrasza, który na mocy podobnych uprawnień władz perskich, jak Hananiasz na Elefantynie, przeprowadzał uregulowanie spraw religijnych w Jerozolimie, ustalamy na rok 398 przed Chr. (siódmy rok Artakserkesesa II.).

Ustaleniu misji Ezdrasza na rok 398 przed Chr. sprzeciwia się poza tym jego przyjaźń z Johananem, synem Eliassiba, u którego szukał on schronienia w najbardziej krytycznym momencie walki z małżeństwami mieszanymi (Ezd 10, 6). O ile bowiem jest to ten sam Johanan, który był arcykapłanem ok. 407 r. (Neh 12, 22n), co jest bardzo możliwe, to przyjaźń jego z Ezdraszem była w owym czasie wykluczona. Jako arcykapłan bowiem splamił się Jochanan straszną zbrodnią, kiedy podczas spełniania swego urzędu zamordował na terenie świątyni własnego brata<sup>23</sup>. Pociągnięty został za to do odpowiedzialności przez władze perskie i niewątpliwie Ezdrasz musiał by się dowiedzieć o tym, gdyby przybył do Jerozolimy po r. 398 przed Chr. i nie utrzymywał by przyjaźni z publicznie znanym mordercą.

Przeciwno datowaniu misji Ezdrasza na 398 r. przed Chr. przemawia także spis powracających z nim Judejczyków, między którymi wymieniony jest Chattusz z rodu Dawida (Ezd 8, 2). Według relacji pierwszej księgi Kronik należy on do piątej generacji po-

<sup>21</sup> Por. H. Cazelles, *Néhémie et Esdras*, DBS III, 420.

<sup>22</sup> Por. O. Eissfeldt, *Einleitung* dz. cyt. 753.

<sup>23</sup> Zob. J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izr.* 11, 7, 1.

tomków króla Jechoniasza (1 Krn 3, 22)<sup>24</sup>. O ile zaś prawdą jest, co ustala się na podstawie dokumentów klinowych<sup>25</sup>, że pięciu starszych synów Jechoniasza urodziło się przed 592 r. przed Chr., a na każde pokolenie liczyć będziemy po dwadzieścia pięć albo dwadzieścia siedem lat, wówczas ów Chattusz w 398 r. byłby starcem liczącym osiemdziesiąt albo dziewięćdziesiąt lat<sup>26</sup>. W tym zaś wieku nie wazył by się na trudy uciążliwej wędrówki do Jerozolimy. Tymczasem autor księgi Ezdrasza umieszcza go na czele spisu, wśród naczelników rodów aktualnie powracających, a więc fakt jego powrotu zdaje się nie budzić wątpliwości.

W wyniku powyższych trudności niektórzy uczeni opowiadają się współcześnie za drugą możliwością, dopatrując się błędu w określeniu „siódmy rok Artakserksesa” (Ezd 7, 7). Proponują poprawkę na „trzydziesty siódmy”, przesuwając czas przybycia Ezdrasza do Jerozolimy na 428 r. przed Chr., czyli na czas drugiego pobytu Nehemiasza w Jerozolimie<sup>27</sup>. Odpowiada to relacji, że obydwaj przywódcy ludu spotkali się na terenie Jerozolimy i współpracowali z sobą<sup>28</sup>.

Słabym punktem powyższego rozwiązania jest konieczność wprowadzenia zmiany w tekście. Jest to jednak, jak stwierdza J. Bright<sup>29</sup>, poprawka najbardziej możliwa do przyjęcia. W tekście hebrajskim bowiem zbiegły się tu prawdopodobnie trzy wyrazy rozpoczynające się na tę samą literę szin, co bardzo łatwo mogło spowodować opuszczenie jednego z nich przy przepisywaniu. Poza tym możliwość takiego błędu ilustruje także to, że podobne nieścisłości w podawaniu danych liczbowych znajdujemy również na innych miejscach dzieła Kronikarza<sup>30</sup>. Jakkolwiek więc i ta ostatnia hipoteza nie jest pozbawiona trudności, to jednak wydaje się najlepiej usasadniona.

Pelplin

KS. EDWARD ZAWISZEWSKI

<sup>24</sup> Por. W. F. Albright, *The Biblical Period: The Jews, Their History, Culture and Religion*, New York 1949, 64 — cyt. za J. Bright, dz. cyt. 423.

<sup>25</sup> Zob. J. Pritchard, ANET 308.

<sup>26</sup> Jako urodzony ok. 480 albo 490 r. przed Chr. — por. J. Bright, dz. cyt. 423.

<sup>27</sup> Zob. Neh 13, 6 n.

<sup>28</sup> Zob. Neh 8, 9.

<sup>29</sup> Dz. cyt. 424 — inaczej O. Eissfeldt, *Einleitung* 752, którego zdaniem nie można mówić tu o zbiegu trzech słów na literę szin, gdyż w tekście hebr. jedynie jedno słowo rozpoczynałoby się na literę (*bisz<sup>e</sup>nat szeba'-usz<sup>e</sup>loszim*), a raczej o haplografii, spowodowanej zbiegiem aż czterech liter szin.

<sup>30</sup> Por. Ezd 6, 15, gdzie zamiast „na trzeci” należy czytać „na 23 dzień” na podst. 3 Ezd 7, 5; podobnie w 2Krn 36, 9, gdzie zamiast: „osiem” należy czytać: „18” zgodnie z 4 Krl 24, 8.

Ks. Stanisław Mędała CM, Gościkowo-Paradyż

## TARGUMY DO PIĘCIOKSIĘGU W ŚWIETLE NAJNOWSZYCH BADAŃ

Dziewiętnastowieczne badania aramejskich przekładów Pięcioksięgu<sup>1</sup>, poparte filologicznymi studiami G. Dalmana<sup>2</sup>, doprowadziły do powszechnie przyjętego przekonania, utrzymującego się w podręcznych dziełach biblijnych<sup>3</sup>, że najstarszym i najwartościowszym tłumaczeniem Pięcioksięgu na język aramejski jest zredagowany w Babilonii targum Onkelosa<sup>4</sup>, a targumy jerozolimskie<sup>5</sup> pochodzą z wczesnego średniowiecza (VI—VIII w.). Stąd prawie dosłowny przekład tekstu hebrajskiego, jakim jest targum Onkelosa, przedstawia względną wartość dla krytyki tekstualnej Starego Testamentu, a targumy jerozolimskie, będące parafrazą tekstu biblijnego głównie w formie midrasu hagadycznego, ze względu na swe późne pochodzenie, mimo zbieżności z tekstami Nowego Testamentu, dla ich egzegezy mogą mieć niewielkie znaczenie.

Tego rodzaju twierdzenia wywarły bardzo ujemny wpływ nie tylko na ogół egzegetów Nowego Testamentu, lecz również na takich znawców judaizmu, jak J. Bonsirven i G. F. Moore. W podstawowych dziełach Bonsirvena, traktujących o teologii rabinistycznej<sup>6</sup>, nie znajdujemy żadnego cytatu z targumów, który

<sup>1</sup> Por. *Ordo Missae*, str. 12.

<sup>2</sup> Por. np. H. Seligsohn, *De duabus Hierosolymitanis Pentateuchi paraphrasibus*. Vratislaviae 1859; J. Bassfreund, *Das Fragmenten-Targum zum Pentateuch, sein Ursprung und Charakter und sein Verhältnis zu den anderen pentateuchischen Targumim*, Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 40 (1896) 1—14. 49.—67. 97.—109. 145—163. 241—252. 353—365. 369—405.

<sup>3</sup> G. Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig 1898, s. 67 n.; tenże, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, Leipzig<sup>2</sup> 1905, s. 32 n.

<sup>4</sup> Por. np. Cz. Jakubiec, *Wstęp ogólny do Pisma świętego*, Poznań 1955, s. 150; F. Kłoniecki, *Starożytny przekład Pisma św.*, w: *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, tom II, Poznań 1960, s. 535 n.; E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki*, tom II. Kultura, Poznań 1958, s. 28.

<sup>5</sup> Krytyczne wydanie opracował A. Berliner, *Targum Onkelos*, Berlin 1884.

<sup>6</sup> Targum jerozalmi I, zwany targumem Pseudo-Jonatana (wyd. M. Ginsburger, *Pseudo-Jonathan. Thargum Jonathan ben Usiel zum Pentateuch*, Berlin 1903) i targum jerozalmi II, zwany także targumem fragmentów (wyd. M. Ginsburger, *Thargum jeruschalmi zum Pentateuch*, Berlin 1899).

<sup>7</sup> W *Le Judaïsme palestinien au temps de J<sup>ésus</sup>-Christ*, 2 tomy, Paris 1935. J. Bonsirven przypuszcza, że w targumach zachowały się stare partie, ale sądzi, iż jako świadectwo religii żydowskiej okresu nowotestamentowego mogą być wykorzystywane tylko z wielką rezerwą. Autor nie bierze pod uwagę targumów w *L'Exégèse rabbinique et l'exégèse paulinienne*, Paris 1939 i w *Textes rabbiniques des deux premiers siècles*, Rome 1955.

wyrażałyby poglądy rabinów epoki Chrystusa. Moore<sup>7</sup> sądzi, że targumy stanowią świadectwo żydowskiej egzegezy okresu Tannaitów (I i II w. po Chr.). Jego zdaniem, homiletyczne midrasze, czyli hagada, zawarte w targumach, są luźno związane z tekstem biblijnym, będąc dziedziną indywidualnej twórczości nauczycieli i kaznodziejów żydowskich, którym nie chodziło o wydobyce sensu biblijnego, lecz o urozmaicenie stereotypowych formuł biblijnych<sup>8</sup>.

## 1. NOWE ODKRYCIA I ZASTOSOWANIE NOWYCH METOD BADAWCZYCH

Żmudne badania targumów, prowadzone przez kilku uczonych w ostatnich czterdziestu latach<sup>9</sup> oraz nowe odkrycia systematycznie obalają ogólnie utrzymywany od czasów Dalmana pogląd na względną chronologię targumów i naturę zachowanej w nich hagady.

Już w 1930 r. P. Kahle<sup>10</sup>, publikując fragmenty targumu palestyńskiego z genizy kairskiej udowodnił, że targum palestyński jest wcześniejszy od targumu Onkelosa. W tym samym roku S. Rappaport<sup>11</sup> opublikował dzieło dotyczące egzegezy u Józefa Flawiusza, w którym wykazał, że znaczna ilość hagadycznego materiału w *Starożytnościach żydowskich* została zapożyczona z ustalonej tradycji palestyńskiej. Również w latach trzydziestych A. Robert<sup>12</sup> zwrócił uwagę na fakt, iż korzenie rodzaju literackiego, zwanego midraszem, tkwią w starotestamentowej literaturze okresu po niewoli babilońskiej, w tzw. stylu antologicznym.

Odkrycia w Qumran dostarczyły konkretnego materiału do datowania tradycji hagadycznych przed okresem Tannaitów<sup>13</sup>. Prawie na równi z dokumentami qumrańskimi stawia się wydanie w 1949 r.

<sup>7</sup> G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, tom I, Cambridge (USA) 1927, s. 175 n.; wyd. 9 w 1962, s. 174 n.

<sup>8</sup> Por. G. F. Moore, dz. cyt., wyd. 1, s. 162.

<sup>9</sup> Na temat historii studiów targumicznych zob. M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (Analecta Biblica 27), Rome 1966, s. 5—66; tenże, *Targumic Studies*, The Catholic Biblical Quarterly 18 (1966) 1—19.

<sup>10</sup> P. Kahle, *Masoreten des Westens II* (Texte und Untersuchungen zur vormasoretischen Grammatik des Hebräischen IV), Stuttgart 1930.

<sup>11</sup> S. Rappaport, *Agada und Exegese bei Flavius Josephus*, Frankfurt am Main 1930.

<sup>12</sup> A. Robert, *Les attaches littéraires bibliques de Prov. I—IX*, Revue biblique 43 (1934) 42—68, 17 2—204, 374—384; 44 (1935) 344—365, 502—525; tenże, *Littéraires (genres)*, Supplément au Dictionnaire de la Bible V, 405—421.

<sup>13</sup> Por. W. H. Brownlee, *Biblical Interpretation among the Sectarians of the Dead Sea Scrolls*, The Biblical Archaeologist 14 (1951) 54—76. Dalszą literaturę na ten temat podaje G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies* (Studia Post-Biblica IV), Leiden 1961, s. 4 n. i nota 1 na s. 5.



łacińskiego tekstu dzieło Pseudo-Filona pt. *Liber Antiquitatum Biblicarum*<sup>14</sup>. Stwierdzono bowiem, że dzieło Pseudo-Filona powstało w I w. po Chr. i przekazuje współczesną hagdę palestyńską<sup>15</sup>.

Najważniejszego odkrycia w dziedzinie targumistyki dokonano jednak dopiero w 1956 r.<sup>16</sup>, kiedy w manuskrypcie *Neofiti 1*, znajdującym się w zbiorach Biblioteki Watykańskiej<sup>17</sup>, rozpoznano pełną wersję targumu palestyńskiego, który znany był dotychczas jedynie we fragmentach. Sudia paleograficzne<sup>18</sup> dowiodły, że kodeks był napisany w XVI w. dla humanisty Egidiusza z Viterbo. A. Díez Macho, odkrywca kodeksu *Neofiti 1*, utrzymuje, że targum ten został ułożony w II w., a może nawet w I w. po Chr., zaś materiał w nim zawarty pochodzi z okresu jeszcze wcześniejszego<sup>19</sup> i w ten sposób jest autentycznym dokumentem języka aramejskiego, którym mówił Chrystus i apostołowie<sup>20</sup>.

<sup>14</sup> G. Kisch, *Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum*, Notre-Dame, Indiana, 1949.

<sup>15</sup> Por. G. Vermes, dz. cyt., s. 5 n.

<sup>16</sup> O swoim odkryciu pisał A. Díez Macho w wielu artykułach. Zob. np. *Una copia de todo el Targum jerosolimitano en la Vaticana*, *Estudios biblicos* 16 (1956) 446 n.; *Una copia de todo el Targum palestinese en la Biblioteca Vaticana*, *Sefarad* 17 (1957) 119—121. Por. także P. Boccaccio, *Integer textus Targum Hierosolymitani primi inventus in codice Vaticano*, *Biblica* 38 (1957) 237—239.

<sup>17</sup> Zbiór 43 kodeksów hebrajskich domu Neofitich (dzisiaj: Ospizio Pontificio dei Catecumeni e Neofiti w Rzymie przy via Botteghe Oscure 15, założone przez Grzegorza XIII w 1578 r.) przeniesiono do Biblioteki Watykańskiej 1893 r. Skatalogował je G. Sacerdote, *I Codici Ebraici della pia Casa dei Neofiti in Roma* (Reale Accademia dei Lincei), Roma 1893. Na s. 7 tego katalogu znajduje się opis kodeksu oznaczonego numerem 1, który został zatytułowany jako targum Onkelosa.

<sup>18</sup> Por. F. M. Martin, *The Palaeographical Character of Codex Neofiti 1*, *Textus. Annual of the Hebrew University Bible Project* 3 (1963) 1—35; R. Le Déaut, *Jalons pour une histoire d'un manuscrit du Targum palestinien (Neofiti 1)*, *Bib* 48 (1967) 509—533.

<sup>19</sup> Por. A. Díez Macho. *El Targum Palestinense*, *Nouvelles chrétiennes d'Israël* 13, 2 (1962) 20—25; tenże, *The Recently Discovered Palestinian Targum. Its Antiquity and Relationship with the other Targums* (Congress Volume, Oxford 1959), w: *Suppl. to Vetus Testamentum* 7 (1960) 222—245; tenże, *En torno a la datación del Targum „Palestinense”*, *Sefarad* 20 (1960) 3—16. — Krytyczną ocenę i zastrzeżenia dotyczące argumentów A. Díez Macho zob. np. W. Wernberg-Möller, *An Inquiry into the Validity of an Text-critical Argument from an Early Dating of the Recently Discovered Palestinian Targum*, *VT* 12 (1962) 312—330; J. T. Milik, *Bib* 42 (1961) 81 i nota 2.

<sup>20</sup> Por. M. Black, *The Recovery of the Language of Jesus*, *New Testament Studies* 3 (1957) 305—313; tenże, *Die Erforschung der Muttersprache Jesu*, *Theologische Literaturzeitung* 82 (1957) 653—668; P. Kahle, *Das palästinische Pentateuchtargum und das zur Zeit Jesu gesprochene Aramäisch*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 49 (1958) 100—116; 51 (1960) 55; Y. Kutscher, *Das zur Zeit Jesu gesprochene Aramäisch*, *ZNW* 51 (1960) 46—54.

W oparciu o dostarczone materiały rozpoczął się etap ożywionych studiów targumicznych. Jeszcze przed odkryciem pełnej wersji targumu palestyńskiego Renée Bloch, do chwili swej tragicznej śmierci w 1955 r., w kilku artykułach<sup>21</sup> nakreśliła genezę midraszu i zaanonsowała przedchrześcijańskie pochodzenie głównych tradycji hagadycznych, wskazując równocześnie metodę systematycznych badań tego rodzaju literackiego. Jej zdaniem punktem wyjścia midraszu rabinistycznego nie była fantazja kaznodziei, lecz treść tekstu biblijnego. Midrasz rodził się z liturgicznego czytania Tory. Wyjaśniał on teksty nie w sposób dowolny, lecz przez wydobywanie tematów, wiążąc równocześnie orędzie biblijne z konkretnymi potrzebami słuchaczy. Stosownie do natury tekstu biblijnego midrasz usiłuje odkryć podstawowe zasady postępowania tkwiące w sekcjach prawnych, by rozwiązać poroblemę, o których Biblia nie mówi (jest to tzw. *halacha*), lub wydobywa na światło dzienne rzeczywiste znaczenie wydarzeń przedstawionych w sekcjach narracyjnych Pięcioksięgu (jest to *hagada*). Hagada jest zasadniczo pochodzenia liturgicznego, a halacha pochodzenia szkolnego.

Według Bloch, najstarsze przekłady Starego Testamentu mają charakter midraszu<sup>22</sup>, a targum palestyński do Pięcioksięgu, przytaczając homilie synagogalne, jest formą midraszu najściślej związanego z Biblią, a pod względem struktury treściowo-formalnej odpowiada hagadzie rabinistycznej. Można powiedzieć, że stanowi on przejście od midraszu jako metody egzegetycznej do midraszu jako rodzaju literackiego, będąc w ten sposób pomostem między Pięcioksięgiem a późniejszą literaturą rabinistyczną.

Rozwój midraszu hagadycznego, w oparciu o zasady metody porównawczej wpracowanej przez Bloch, analizuje G. Vermes w kilku artykułach zebranych w 1961 r. w dziele pt. *Pismo św. i Tradycja w judaizmie. Studia hagadyczne*<sup>23</sup>. Vermes wziął za przedmiot badań starożytną hagadę judaistyczną, gdyż — jego zdaniem — ona stanowiła glebę, na której zakorzeniła się teologia nowotestamentowa. Na boku zostawił zaś halachę, ponieważ chrześcijaństwo przeważnie z nią zerwało. Halacha targumiczna stanowi

<sup>21</sup> R. Bloch, *Écriture et Tradition dans le judaïsme — Aperçus sur l'origine du Midrash*, Cahiers Sioniens 8 (1954) 9—34; *Note méthodologique pour l'étude de la littérature rabbinique*, Recherches des Sciences Religieuses 43 (1955) 194—227; *Note sur l'utilisation des fragments de la Guéniza du Caire pour l'étude du Targum palestinien*, Revue des Études Juives 114 (1955) 5—35; *Quelques aspects de la figure de Moïse dans la tradition rabbinique*, w: Moïse l'Homme de l'Alliance, Paris 1955, s. 93—167; *Midrash*, w Suppl. DB V, 1263—1280.

<sup>22</sup> Należy odróżnić Midrasz jako rodzaj literacki od midraszu jako metody egzegetycznej, która polega na twórczym i aktualizującym interpretowaniu tekstu biblijnego. Por. A. G. Wright, *The Literary Genre Midrash*, CBQ 28 (1966) 105—138. 417—437.

<sup>23</sup> G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies*, Leiden 1961.

natomiast ważne kryterium do datowania targumów przez porównanie jej z halaczą rabinistyczną okresu Tannaitów i Amoraítów<sup>24</sup>

Badania Vermesa potwierdzają tezę Bloch, że początków hagady należy szukać w literaturze biblijnej powstałej między IV a II w. przed Chr. W II w. przed Chr. główne tematy hagady zostały już w pełni rozwinięte. Struktura wczesnej hagady w jej najpierwotniejszej formie ma charakter liturgiczny. Cechuje ją zwracani uwagi na sens przeznaczonych do synagogałnej lektury urywków Tory i Proroków oraz próba synoptycznego ujmowania czytanych partii Biblii. Ta forma hagady najlepiej zachowała się w targumie palestyńskim, który znamy obecnie w trzech głównych redakcjach, tj. w targumie fragmentów, we fragmentach genizy kairskiej i w kodeksie *Neofiti 1*.

Inna forma hagady, biorąca pod uwagę raczej sens poszczególnych wierszy, przechowała się w targumie Pseudo-Jonatana, *Księżdzę Jubileuszów*, *Genesis Apocryphon*, *Starożytnościach żydowskich* Józefa Flawiusza i w *Liber Antiquitatum Biblicarum* Pseudo-Filona.

Hagada targumiczna przekazuje zatem przedchrześcijańską egzegezę Biblii. Ciekawe są także wyniki badań Vermesa dotyczące wartości egzegezy targumicznej. Na przykładzie analizy tradycji o Balaamie w literaturze biblijnej i pozabiblijnej<sup>25</sup> okazuje się, że rabinistyczna egzegeza w targumach uwydatnia sens nadany opowiadaniu biblijnemu przez tradycję kapłańską. W ten sposób targumy dają podstawę do odkrycia intencji ostatnich redaktorów Pięcioksięgu, który poprzez harmonizację i polaryzację dawnych tradycji bilijnych ustalili znaczenie kompilacji jako całości. Nowością w badaniach Vermesa jest udokumentowanie organicznego zażębiania się egzegetycznych tradycji w targumach z ostatnimi tradycjami biblijnymi i stwierdzenie, że parafrazy targumu palestyńskiego stanowią autentyczne przedłużenie myśli biblijnej.

Do podobnych wniosków, jeśli chodzi o starożytność i wartość egzegezy targumicznej, dochodzi P. Grelot<sup>26</sup>. Zastosował on do badania targumów podobną metodę, jaką stosuje się do badań ewangelii synoptycznych. Na przykładzie drobiazgowej analizy hagady osnutej na biblijnym opowiadaniu o Kainie i Ablu<sup>27</sup>, przechowanej we wszystkich znanych targumach do Pięcioksięgu, autor ukazał nie tylko względną chronologię targumów, lecz przede wszystkim możliwość dojścia do najpierwotniejszej formy targumu palestyńskiego.

<sup>24</sup> Halacę metodą porównawczą bada P. R. Weiss, *Mishna Horayoth-Its History and Exposition*, Manchester 1952.

<sup>25</sup> Zob. G. Vermes, *Scripture and Traditions*, s. 127—177.

<sup>26</sup> Por. P. Grelot, *Sagesse 10, 21 et le Targum de l'Exode*, *Bibl 42* (1961) 49—60; tenże, *(De son ventre couleront des fleuves d'eau)*. *La citation scripturaire de J 7, 38*, *RB 66* (1959) 369—374.

<sup>27</sup> P. Grelot, *Les Targums du Pentateuque. Etude comparative d'après Gen IV, 3—16*, *Semitica 9* (1959) 59—88.

W wypadku hagady o Kainie i Ablu targum Onkelosa jest zależny pod względem lierackim od targumu palestyńskiego<sup>28</sup>.

W studiach nad targumem palestyńskim do nieoczekiwanych wniosków doszedł J. Malfroy, pisząc pracę dyplomową na Instytucie Katolickim w Paryżu, której część opublikował w 1967 r. w periodyku „Semitica”<sup>29</sup>. Po przebadaniu terminologii mądrościowej w targumie do księgi Powtórzonego Prawa w kodeksie *Neofiti 1* stwierdził on, że rabinistyczna egzegeza bardzo wiernie oddawała sens kryginału, gdyż większą uwagę zwracała nie na literę, lecz na przekazanie ducha tekstu hebrajskiego.

## 2. ZNACZENIE TARGUMÓW DO PIĘCIOKSIĘGU W EGZEGEZIE NOWEGO TESTAMENTU I PERSPEKTYWY BADAŃ TARGUMICZNYCH

W ostatnich latach notuje się znaczne zainteresowanie targumami ze strony egzegetów Nowego Testamentu. Wybitny znawca paulinizmu S. Lyonnet<sup>30</sup> i R. Le Déaut<sup>31</sup> wykazali zależność wielu tekstów w listach św. Pawła od hagady targumicznej przekazanej nawet w targumie Pseudo-Jonatana. Díez Macho w 1964 roku, w artykule pt. *Targum i Nowy Testament*<sup>32</sup> przytacza 50 punktów zbieżnych między targumami i Nowym Testamentem, które wskazano w ostatnich latach. Kika trudniejszych tekstów nowotestamentowych wyjaśnia w świetle targumów J. Ramón Díaz<sup>33</sup>.

Związek zachodzący między targumem palestyńskim a Nowym Testamentem systematycznie opracował M. McNamara w swej rozprawie doktorskiej, przedstawionej na Papieżkim Instytucie Biblijnym w Rzymie w 1965 r., a w następnym roku opublikowanej

<sup>28</sup> Według Grelota, (art. cyt., s. 85 n.) targum Onkelosa jest zależny od targumu jerozolimskiego I, tj. od targumu Pseudo-Jonatana (*The Targumic Versions of Genesis 4, 3—16*, The Annual of Leeds University Oriental Society 3 (1960—62), Leiden 1963, s. 107—111).

<sup>29</sup> J. Malfroy, *L'utilisation du vocabulaire sapientiel du Deuteronome dans le Targum Palestinien (Codex Neofiti)*, *Semitica* 17 (1967) 81—96.

<sup>30</sup> S. Lyonnet, *Saint Paul et l'exégèse de son temps*, w: *Mélanges bibliques redigés en l'honneur d'André Robert*, Paris 1957, s. 494—506; tenże, *L'histoire du salut selon le chapitre VII de l'épître aux Romains*, *Bib* 43 (1962) 117—151.

<sup>31</sup> R. Le Déaut, *Traditions targumiques dans le corpus paulinien?*, *Bib* 42 (1961) 28—48; tenże, *La présentation targumique de sacrifice d'Isaac et la sotériologie paulinienne*, w: *Studiorum paulinorum congressus internationalis catholicus 1961 (Analecta Biblica 17—18)*, t. II, Roma 1964, s. 563—574.

<sup>32</sup> A. Díez Macho, *Targum y Nuevo Testamento*, w: *Mélanges Eugène Tisserant*, vol. I. *Ecriture Saint — Ancien Testament (Studi e Testi 23)*, Città del Vaticano 1964, s. 153—185.

<sup>33</sup> J. Ramón Díaz, *Targum Palestinense y Nuevo Testamento*, *Est. biblicos* 21 (1962) 337—342.

w „*Analecta Biblica*”<sup>34</sup>. Mc Namara wziął pod uwagę głównie te paralele między Nowym Testamentem a targumami, których nie ma w pozostałych pismach rabinistycznych. Na podstawie zebranego materiału wykazał on zależność listów św. Pawła, Apokalipsy i niektórych tekstów ewangelicznych od targumu palestyńskiego oraz doszedł do wniosku, że targum ten nie tylko przekazuje przedchrześcijańskie tradycje hagadyczne, lecz sam pochodzi z okresu przedchrześcijańskiego.

Przyjmując tezę McNamary o przedchrześcijańskim pochodzeniu targumu palestyńskiego, należy za Grelotem<sup>35</sup> poczynić pewne zastrzeżenia. Przedchrześcijańskie pochodzenie targumu palestyńskiego nie dowodzi, iż został on przekazany w formie pisemnej już w epoce przedchrześcijańskiej. W I w. po Chr., kiedy powstawały pisma Nowego Testamentu, targum palestyński mógł być ustalony w formie ustnej, a dopiero później zredagowany na piśmie nie bez retuszów i korekt, których liczne ślady łatwo dostrzec w zachowanych redakcjach.

Należy zaznaczyć, że badania związku targumów z Nowym Testamentem nowoczesnymi metodami stanowią zaledwie pierwsze kroki w tej dziedzinie. Wiele problemów zostało dopiero zaanonsonowanych. W celu wyjaśnienia trudniejszych miejsc Nowego Testamentu uczeni najczęściej badają poszczególne teksty targumów. Wydana w 1967 r. przez P. Nicklesa bibliografia<sup>36</sup> prac na temat relacji targumu do Nowego Testamentu wylicza w indeksie 672 miejsca z pism nowotestamentowych, do których wskazano paralele przeważnie w aramejskich parafrazach Pięcioksięgu. Trzeba jednak podkreślić, że największą pomoc do egzegezy Nowego Testamentu daje opracowanie tematów teologicznych w hagadzie targumicznej w powiązaniu z pozostałymi źródłami judaistycznymi i pismami Nowego Testamentu.

Dotychczas wszechstronnie przeanalizowano targum do Rdz 22<sup>37</sup> na temat historii wzięcia Izaaka przez Abrahama, zwany *Akedą*, i wykazano, że osoba Izaaka w starożytnej hagadzie służyła do ilustracji religijnej postawy miłości i posłuszeństwa o znaczeniu soteriologicznym. Badając historyczny rozwój hagady o Izaaku, Vermes dowodzi, iż wprowadzenie motywu *Akedy* do chrześcijaństwa nie jest zasługą Pawła, lecz samego Jezusa, gdyż motyw ten należy do najstarszej, przed-Markowej warstwy kerygmatu chrześcijańskiego.

<sup>34</sup> Dz. cyt. pod n. 9.

<sup>35</sup> Por. recenzję dzieła McNamary w Bib 48 (1967) 306.

<sup>36</sup> P. Nickels, *Targum and New Testament. A Bibliography together with a New Testament Index*, Rome 1967.

<sup>37</sup> Por. A. Vanel, *Le Targum de Gn XXII et la haggada juive ancienne*, (nieopublikowana praca doktorska, przedstawiona na Instytucie Katolickim w Paryżu w 1961 r.); G. Vermes, *Scripture and Tradition*, s. 193—227; R. Le Déaut, *La presentation targumique de sacrifice d'Isaac et la sotériologie paulinienne*, w dz. cyt.

R. Le Déaut, w rozprawie doktorskiej przedłożonej na Biblicum w grudniu 1962 r., wychodząc z tzw. *Poematu czterech nocy*, czyli targumu do Wj 12, 42, dokładnie przebadał religijne znaczenie Paschy w judaizmie i wykazał, że nowotestamentowa teologia tajemnicy paschalnej była wszechstronnie przygotowana przez teologię rabinistyczną<sup>38</sup>.

Vermes<sup>39</sup>, badając judaistyczną teologię obrzezania w targumie do Wj 4, 24—26, doszukał się w niej całej struktury teologii chrztu wyłożonej w listach św. Pawła.

W ubiegłym roku D. Munoz Leon bronił na Biblicum pracy doktorskiej pt. *Bóg-Słowo*<sup>40</sup>. Wykazał w niej, że często występujące w targumach wyrażenie „*Memra Jahwe*”, używane w liturgii synagogalnej bądź jako metonimia lub peryfraza Jahwe, bądź jako hipostaza, posłużyła Janowi Ewangelista dla wyjaśnienia najtrudniejszego punktu katechezy chrześcijańskiej, iż Słowo było Bogiem.

Na ten rok zapowiedziano publikację innej rozprawy doktorskiej ze Studium Biblicum Franciscanum w Jerozolimie na temat palestyńskiej tradycji o mannie, którą napisał w 1967 r. B. Malina<sup>41</sup>.

Jednak jeszcze bardzo liczne tematy, których dostarczają targumy, czekają na podjęcie. Zasygnalizowano potrzebę dokładniejszego opracowania idei mesjańskiej<sup>42</sup>, tradycji o Gogu i Magogu, o Duchu Świętym, o zasłudze, a zwłaszcza różnych problemów wchodzących w skład „*de novissimis*”<sup>43</sup>.

Aby targumy mogły być wykorzystane do egzegezy Nowego Testamentu, nieodzowne są krytyczne ich wydania oraz odpowiednie pomoce o języku i problematyce tych pism. Nad krytycznym wydaniem targumów od kilku lat pracuje hiszpańska szkoła rabinistyczna pod kierunkiem Diez Macho. Krytyczne wydanie wszy-

<sup>38</sup> R. Le Déaut, *La Nuit Pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII, 42* (Analecta Biblica 22) Rome 1963; tenże, *De nocte Paschatis*, VD 51 (1963) 189—195. Por. L. Sabourin, *Mysterium paschale et nox messianica*, VD 44 (1966) 65—73. 152—168.

<sup>39</sup> G. Vermes, *Baptism and the Jewish Exegesis: New Light from Ancient Sources*, NTS 4 (1958) 308—319. Por. tenże, *Scripture and Tradition*, s. 178—192.

<sup>40</sup> D. Munoz León, *Dios-Palabra. Empleo del apelativo „Memra YY” en los targumim del Pentateuco y su relación con el Logos de Juan*.

<sup>41</sup> B. Malina, *The Palestinian Manna Tradition* (Arbeiten zur Geschichte des späteren Judentums und des Urchristentums 7), Tübingen (w druku).

<sup>42</sup> P. Grelot, omawiając mesjanizm w literaturze apokryficznej Starego Testamentu, wskazał na idee mesjańskie oficjalnego judaizmu okresu przedtalmudycznego w targumie do Rdz 49, 10—12 i do Wj 12, 42. Por. *Le Messie dans les Apocryphes de l'Ancien Testament. État de la Question*, w: La Venue du Messie. Messianisme et Eschatologie (Recherches Bibliques VI), Bruges 1962, s. 19—50.

<sup>43</sup> Por. M. McNamara, *Novum Testamentum et Targum Palaestinense ad Pentateuchum*, VD 43 (1965) 299.

kich targumów ma się ukazać w czwartej serii Poligloty Madryckiej<sup>44</sup>. Przygotowuje się także przekład targumu palestyńskiego kodeksu *Neofiti 1* na język łaciński, angielski, francuski i hiszpański<sup>45</sup>. Publikuje się również dalsze fragmenty targumu palestyńskiego z genizy kairskiej<sup>46</sup>. M. C. Doubles<sup>47</sup> przygotował krytyczne wydanie tzw. targumu fragmentów, który był wydany w 1899 r. przez Ginsburgera, niestety z bardzo licznymi błędami.

Jeśli chodzi o prace pomocnicze, to dotychczas ukazało się *Wprowadzenie do studiów targumicznych* przygotowane przez Le Déaut<sup>48</sup>, a w najbliższym czasie należy oczekiwać opublikowania gramatyki do targumu palestyńskiego kodeksu *Neofiti 1*.

Z dotychczasowych badań w dziedzinie targumistyki wynika, że każdy, kto pragnie poznać stosunki panujące w judaizmie w czasach rodzącego się chrześcijaństwa i podłoże teologii nowotestamentalnej — musi zapoznać się z hagadą targumiczną. Rabinistyczna literatura talmudyczna, tak starannie zebrana przez H. L. Stracka i P. Billerbecka<sup>49</sup>, czy Bonsirvena<sup>50</sup>, ukazuje przede wszystkim stosunki panujące w judaizmie po zburzeniu Świątyni Jerozolimskiej; pisma gumrańskie są świadectwem poglądów religijnych z peryferii oficjalnego judaizmu; natomiast w targumach do Pięcioksięgu zachował się materiał świadczący o głównym nurcie religijnym w judaizmie w tym czasie, kiedy Chrystus głosił wypełnienie się Pisma. Targumy, przekazując teksty liturgiczne, którymi karmiła się pobożność wiernych epoki międzytestamentowej, pozwalają poznać autentycznych Izraelitów przygotowanych przez Gościnko-Paradyż o Królestwie Bożym.

KS. STANISŁAW MĘDALA CM

<sup>44</sup> Na razie, o charakterze wzorcowym, wydano pierwszy rozdział targumu palestyńskiego do Pp na 23 stronach. *Biblia Polyglotta Matritensia. Series IV. Targum Palaestinense in Pentateuchum. Addiuntur Targum Pseudojonathan, Targum Onqelos et Targum Palaestinensis hispanica versio. L. 5. Deutoronomium caput I. Editio critica curante A. Díez Macho, Madrid 1965.*

<sup>45</sup> Por. M. McNamara, dz. cyt., s. 30 w nocie 147.

<sup>46</sup> Por. A. Díez Macho, *Nuevos fragmentos del Targum palestinese*, Sefarad 15 (1955) 31—39; A. Baars, *A Targum on Exod XV, 7—21 from Cairo Gueniza*, VT 11 (1961) 340—342; Y. Komlos, *Qeta šel Targum Jeruśalmi*, w: Sefer Zeydl, 1962, s. 7—11.

<sup>47</sup> Por. M. C. Doubles, *Toward the Publication of the Extant Text of the Palestinian Targum(s)*, VT 15 (1965) 6—26. Autor stwierdza, że przy opracowaniu krytycznego wydania targumów, uczeni dochodzą do wniosku, iż istniały różne „rodziny” lub grupy tekstu targumu palestyńskiego.

<sup>48</sup> R. Le Déaut, *Introduction à la littérature targumique. Première partie*, Rome 1966. Por. także tegoż autora, *Liturgie juive et Nouveau Testament. Le témoignage des versions araméennes*, Rome 1965.

<sup>49</sup> H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 4 tomy, München 1922—1928.

<sup>50</sup> J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles*, Rome 1955.

Ks. Edward Szymanek TChr, Poznań

## EKUMENICZNY PRZEKŁAD LISTU DO RZYMIAN

List do Rzymian jest dziełem, które dziś stanowi podstawę wszelkiego dialogu ekumenicznego. Komentarze tego listu niejednokrotnie były podręcznikami i wykładaniami teologii: było tak w wypadku Lutra (1516), Kalwina (1539), F.-C. Baura (1851), K. Bartha (1918). Racją powodzenia, jakim się cieszy to pismo Pawła jest przede wszystkim bogactwo doktryny, które się w nim zawiera, tak że K. Barth pisał, iż gdy się zacznie studiować list do Rzymian, to nigdy nie ma końca tej nauki<sup>1</sup>. Ponadto o walorze jego decyduje również fakt, że jest to list, który nie był pisany do jednego tylko kościoła. Być może, że Rzym w tym czasie, kiedy Paweł kierował do niego list, miał dwie społeczności kościelne, które ze sobą mniej lub więcej rywalizowały lub nawet były wobec siebie w konflikcie: jedna — z pewnością liczniejsza — rekrutująca się z ludzi pochodzenia pogańskiego, druga natomiast z Żydów. Społeczności te dzieliły się wskutek sporów o zachowanie Prawa, a także na skutek okoliczności politycznych. Skoro bowiem Klaudiusz wydał dekret banicyjny wobec Żydów w r. 49—50, akt ten stał się powodem wielkiej solidarności poszkodowanych, a jednocześnie rozdzielił dotychczasową jedność chrześcijan na dwie grupy etniczne. Niewątpliwie jednak zasadniczym powodem rozdziału chrześcijan rzymskich był stosunek Ewangelii do Prawa<sup>2</sup>. W celu więc zjednoczenia dwóch ugrupowań rzymskich św. Paweł pisze list, który tchnie spokojem oraz przekonaniem, że Ewangelia jest *mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego, najpierw dla Żyda, potem dla Greka* (Rz 1, 16). Dla wykazania prawdziwości tego stwierdzenia autor porusza podstawowe tematy dotyczące wiary i zbawienia, roli Żydów w Starym i Nowym Przymierzu, a przede wszystkim temat usprawiedliwienia.

Te wstępne uwagi uzasadniają wybór listu do Rzymian jako pierwszej księgi Nowego Testamentu, którą przetłumaczono w tzw. Ekumenicznym Przekładzie Pisma Świętego (*Traduction Oecuménique de la Bible*) we Francji<sup>3</sup>. Jest to pierwszy przekład tego typu, jakiego dokonano w j. francuskim. Wprawdzie już w r. 1676 R. Simon usiłował poddać rewizji Biblię wydaną u Elzewira w Amsterdamie, lecz nie doszło to do skutku. Podobnie nie udało się

<sup>1</sup> K. Barth, *Petit Commentaire de l'Épître aux Romains*, Genève 1956, 7.

<sup>2</sup> B.-D., Dupuy, *Une étape sur le chemin de l'unité. La Traduction Oecuménique de l'Épître aux Romains*, La Vie Spirituelle 116 (1967) 417—418 przyp. 4.

<sup>3</sup> *Traduction Oecuménique de la Bible, Épître de Saint Paul aux Romains*, Paris 1967. Skrót: *Aux Romains*.



inicjatywa podjęta przez pastora E. Petabela, księdza katolickiego z Paryża, E. Boanc, oraz Żyda, M. Lévy Binga, którzy w r. 1866 założyli „Société nationale pour une traduction nouvelle des livres saints en langue française”. Dopiero po stu latach pojawiła się pierwsza część (Pięcioksiąg, Jozue i księgi Machabejskie) ekumenicznego Pisma św., którego charakter ekumeniczny polegał nie tyle na tekście, który był tekstem Biblii Jerozolimskiej, lecz na wspólnych wstępach i komentarzach, których autorami byli: o. Benoit OP, prof. Bratsiotis (prawosławny), prof. Casalis (protestant) i A. Zaoui (Żyd).

Zaprezentowany w r. 1967 pierwszy tomik Ekumenicznego Przekładu Pisma Świętego podaje wstęp, przekład i krótkie komentarze — wszystko to stanowi owoc wspólnej, ekumenicznej pracy. Praca ta rzutuje na metodę rozwiązywania problemów ekumenicznych w ogóle i jest zarazem próbą tzw. egzegezy ekumenicznej, tzn. ukazuje, o ile sam Paweł może przemówić do społeczności kościelnych rozłączonych od siebie i o ile te społeczności mogą wspólnie zrozumieć i zinterpretować słowo Apostoła. Tak przetłumaczony i skomentowany list do Rzymian pozwala snuć wnioski optymistyczne. Dla przykładu podają kilka tekstów i komentarzy<sup>4</sup>.

Problem *iustitia imputativa*. Luter pisał: „Albo ja niczego nie rozumiałem, albo teologowie scholastyczni nie mówili z dostateczną precyzją o grzechu i łasce. Myślą oni o zupełnym zniszczeniu grzechu pierwotnego i czynkowego, jak gdyby to były rzeczy, które mogą zniknąć w mgnieniu oka, tak jak ciemności ustępują skoro tylko ukaże się światło. Święci Ojcowie Starożytni, św. Augustyn i św. Ambroży mówili w sposób bardziej zgodny z Pismem świętym. Autorowie scholastyczni ulegli wpływowi nauki moralności Arystotelesa, który zna tylko czyny dobre lub złe i który uzależnia wartość człowieka od ich obecności lub nieobecności. A św. Augustyn jasno powiedział, że grzech (pożądliwość) jest odpuszczony dzięki chrztowi, ale nie żeby go już nie było, lecz by już więcej nie był poczytywany. A św. Ambroży powiada: „Pozostaję wciąż grzesznikiem i dlatego właśnie szukam zawsze zjednoczenia”. A ja — biedny ignorant, który stałem się takim wskutek otrzymane j nauki — nie mogłem zrozumieć, dlaczego miałem się uważać za grzesznika podobnego do innych, a nie uważać się za kogoś wyższego od nich, skoro wyświadałem się z prawdziwą skruchą. Wierzyłem wówczas, że wszystkie moje grzechy winny być całkowicie zmasane, tak że już więcej nie będę ich odczuwał. Myśląc jednak o przeszłych grzechach, o których autorowie scholastyczni każą nam pamiętać (i słusznie to mówią, ale powinni to czynić jeszcze kategoryczniej), mówiłem sobie, że nie mogły być odpuszczone, a z drugiej strony Bóg przyrzekł przebaczenie tym, którzy Mu

<sup>4</sup> Por. B.-D. Dupuy, art. cyt. 427—441.

ufają. I tak pozostawałem w ciągłym konflikcie, nie wiedząc, że przebaczenie jest rzeczywiste, ale nie utożsamia się ze zniszczeniem grzechu. Zniszczenie to może być jedynie przedmiotem nadziei jako skutek łaski, którą otrzymaliśmy i która zaczęła niszczyć grzech, by ni ebył już odtąd przypisywany jako grzech”<sup>5</sup>. Tekst ten, wspominając „autorów scholastycznych”, stanowi aluzję do Occhama, jego ucznia G. Biela oraz do mistrzów Lutra w Erfurcie: Trudvettera i Usingera, którzy reprezentowali teologię scholastyczną o zabarwieniu okazjonalistycznym. Dzisiejsi teologowie katoliccy (L. Bouyer) twierdzą, że w tym względzie Luter bliższy był Pawła czy Augustyna, niż jego mistrzowie.

W związku z tym Ekumeniczny Przekład zawiera taki komentarz do Rz 4, 3: „Wiara została przytana Abrahamowi. Nie oznacza to jednak, że wiarę pojmuje się jako czyn prawny, wysługujący sprawiedliwość. Kontekst wykazuje, że terminologia o charakterze prawniczym i handlowym służy do zilustrowania najwyższego popotwierdzenia bożego wobec wierzącego pozbawionego jakiegokolwiek własnej sprawiedliwości (Rz 9, 22—23; Gal 3, 6; Jk 2, 23). Z ww. 7 i 8 wynika, że poczytanie Abrahamowi jego wiary, w rozumieniu Pawła, dokonuje się przez przebaczenie ze strony Boga. Jest to skuteczne przebaczenie, które przemienia człowieka i zapoczątkowuje w nim życie sprawiedliwości (por. Rz 3, 24)”<sup>6</sup>. Pominięto więc wprost kwestie dyskutowane, pozwolono natomiast mówić tylko św. Pawłowi.

Mówiąc natomiast o wierze, nie łączy się jej z problemem dotyczącym *iustitia passiva*, wskutek czego człowiek miał pozostać biernym, tzn. nie czuć się zobowiązanym do jakiegokolwiek współdziałania z Bogiem. W komentarzu do 4, 5 czytamy: „Nie oznacza to, że człowiek mający wiarę pozostaje bierny. Wiara mobilizuje całego człowieka i angażuje go do działania z miłości (Gal 5, 6)), lecz wiara nie ma nic wspólnego z działaniem prawniczym”<sup>7</sup>. Takie zaś rozumienie wiary jest łatwe do przyjęcia przez wszystkich chrześcijan.

Rozdziały 3—5 listu do Rzymian mówią o sprawiedliwości Bożej i o usprawiedliwieniu, rozdział 6 i 7 natomiast traktuje o nowym życiu chrześcijanina. Protestanci, opierając się na Rz 4, 7—8, akcentują rzeczywistość prawną płynącą z wiary, katolicy zaś przeciwstawiają Rz 6, 4—5 i akcentują rzeczywistość sakramentalną chrztu. Ekumeniczny Przekład znów nie rozstrzyga tej kwestii. Przykładem tego jest Rz 6, 5, co Biblia Jerozolimska, a także u nas Biblia Tyśiąclecia, tłumaczy: „Przez śmierć, podobną do Jego śmierci, stali-

<sup>5</sup> Z przekładu francuskiego: H. Strohl, *Luter jusqu'en 1520*, Paris 1962, 135—136.

<sup>6</sup> *Aux Romains*, 49.

<sup>7</sup> Tamże.

śmy się tym samym bytem (BT dosłownie: zostaliśmy z nim zrośnięci w jedno)". Przekład ten jest poprawny, ale bardziej uwiadczenia treść ontologiczną, tzn. podkreśla realizm sakramentu, teologię sakramentu. Natomiast Ekumeniczny Przekład ma: „Staliśmy się całkowicie zjednoczeni, upodobnieni do Jego śmierci”, a w komentarzu dopuszcza możliwość przekładu, jaki ma Biblia Jerozolimską.<sup>8</sup> Przekład taki zdaje się osłabiać realizm zjednoczenia z Chrystusem. Z drugiej jednak strony nie zastępuje go tzw. psychologizmem proponowanym przez przekłady protestanckie, skoro tłumaczenie w. 11 brzmi: „Rozważcie, że umarliście dla grzechu i życie dla Boga w Jezusie Chrystusie”, a w komentarzu do tego wiersza czytamy: „Raczej tak, a nie: „uważajcie się jako umarli”<sup>9</sup>. Obecność słowa „być” wyklucza interpretację czysto psychologiczną. Nie chodzi o wyobrażanie sobie, że się jest umarłym, lecz o wzięcie na serio faktu, jako stanu obiektywnego, że się jest umarłym”<sup>10</sup>. Wprawdzie racja podana w komentarzu obowiązuje wszystkich tłumaczy, to jednak podana w przekładzie ekumenicznym ma szczególną wartość, ponieważ powoduje refleksję dotyczącą chrześcijańskiej antropologii i przyczynia się do rozwiązania dyskutowanego problemu.

Fundamentalnym tekstem dotyczącym psychologii usprawiedliwienia w rozumieniu Lutera i Melanchtona jest Rz 7, 14—17, zwłaszcza słowa: „Jestem... zaprzeczony w niewolę grzechu. Nie rozumiem bowiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę... A zatem już nie ja to czynię, ale mieszkający we mnie grzech”. Luter w związku z tym tekstem pisał: „Podczas obecnej egzystencji możemy tylko chcieć dobra; absolutnie nie możemy go realizować. To jest zachowane do przyszłego życia. Chcieć dobra, znaczy dążyć wszystkimi siłami, czynić wszelkie możliwe wysiłki, błagać pomocy boskiej, spełniać swój obowiązek, przyjmować doświadczenia, wykazywać na wszelki sposób, że pragniemy być sprawiedliwi, lecz jednocześnie uznawać, że jesteśmy dalecy od doskonałości. Św. Augustyn mówi o tym cudownie i szeroko w wielu swych książkach, a przede wszystkim w drugiej księdze przeciw Julianowi, gdzie przytacza św. Ambrożego, św. Hilarego, św. Cypriana, św. Chryzostoma, Bazylego, Grzegorza z Nazjanzu, Ireneusza, Reticjusza i Olimpiusza. Matką wszystkich hipokrytów i przyczyną hipokryzji jest „bezpieczeństwo”. Bóg pozostawia nas, jako zdobywcę dla grzechu, dążeniu do zła, żądzy, aby podtrzymać nas w Jego bojaźni i pokorze. Chce, byśmy nigdy nie przestali odwoływać się

<sup>8</sup> *Aux Romains*, 57—58.

<sup>9</sup> Tak ma *Bible de Centenaire*, podobnie: *Nowy Testament*. Nowy przekład, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1966, 331.

<sup>10</sup> *Aux Romains*, 58.

do Jego łaski i byśmy nie przestali błagać, by nam nie poczytywał grzechu i nie dozwalał, by zapanowało na nowo nad nami”<sup>11</sup>.

Zdania te ukazują klimat duchowy, jaki zapoczątkował św. Augustyn, wywierając piętno na całej tradycji zachodniej i który był źródłem myśli katolików i protestantów w XVI w. Tak bowiem Luter jak i św. Augustyn, i św. Tomasz odnosili tekst Rz 7, 14 nn do chrześcijanina, który jest świadom wewnętrznego konfliktu, który dokonuje się w nim. Współcześni natomiast komentatorowie<sup>12</sup> widzą w nim opis stanu człowieka, który jeszcze nie jest w posiadaniu łaski. Jest to więc spojrzenie Pawła, chrześcijanina, na życie poga- nina i Żyda. Paweł wierzy, że świat się odrodzi dzięki sprawiedliwości bożej, a pierwocinami tego odrodzenia są chrześcijanie. W komentarzu Ekumenicznego Przekładu czytamy: „Należy się strzec, by z konfliktu opisanego w ww. 15—24 nie czynić analizy psychologicznej lub opisu osobistego doświadczenia Pawła. Chodzi tu o spojrzenie na człowieka grzesznego, jakie zostało umożliwione jedynie przez światło wiary. Jedynie wiara objawia i uwidacznia w życiu człowieka niewolnika grzechu, pewne aspekty, których zna- czenia on sam nie mógłby odkryć. Myśl Pawła można by dość dokła- dnie zastąpić terminem „alienacja” (w głębokim znaczeniu tego wy- razu, zgodnie z jego etymologią: przynależć do innego). Grzech alienuje człowieka w tym znaczeniu, że prowadzi go do tego celu, który sprzeciwia się jego głębokim aspiracjom i powołaniu, do któ- rego Bóg go wzywa. To jest ta sprzeczność, którą Paweł uwidacz- nia, pokazując, że człowiek pragnie dobra i chce, lecz bezskutecz- nie, uniknąć zła. Pragnienie to wyraża czasownik „chcieć” w ww. 15. 19. 20—21; a „ja” w ww. 17 i 20 oznacza człowieka, który do- strzega tę alienację bez możliwości uniknięcia jej (w. 18). W tym wła- śnie znaczeniu człowiek poznaje, że prawo jest dobre (w. 16). Istnieje zbieżność między zawartością prawa i tym, co człowiek uznaje jako swoje prawdziwe powołanie (w. 22—23)”<sup>13</sup>.

Komenatrz ten, podobnie jak poprzednie, jest pełen troski o eku- menizm, a jednocześnie — jak się należało spodziewać — reprezen- tuje najnowszą myśl egzegetyczną. To jest zresztą charakterystyczna cecha całego dzieła. Z czego wypływa wniosek, że przekłady ekume- niczne nie są jedynie na użytek tych, którzy prowadzą dialog eku- meniczny lub chrześcijan, którzy żyją pośród braci odłączonych, lecz stanowią wydarzenie w pracy przekładowej i egzegetycznej biblistów.

Poznań

KS. EDWARD SZYMANEK TChr.

<sup>11</sup> H. Strohl, dz. cyt., 137.

<sup>12</sup> Por. S. Lyonnet, *L'histoire du salut selon le chapitre VII de d'épître aux Romains*, Biblica 43 (1962) 117—151.

<sup>13</sup> *Aux Romains*, 64—65.

Ks. Jerzy Stęfański, Lublin

## MSZE WSPÓLNE O ŚWIĘTYCH (COMMUNE SANCTORUM) W LITURGII RZYMSKIEJ

W aktualnej liturgii parafialnej często korzystamy z tzw. Mszy wspólnych, których teksty sięgają wcześniejszej tradycji liturgicznej. Reprezentowany artykuł chce przybliżyć historyczne rozumienie tych formularzy poprzez skrótowe ukazanie genezy ich powstania i proces formowania się aż po dzisiejszą postać.

Obecny Mszał Rzymski, obok tekstów mszalnych własnych dla poszczególnych świętych (*Proprium Sanctorum*), posiada formularze zestawione w tzw. — *Commune Sanctorum*<sup>1</sup>, dla których nie ułożono własnych całych formularzy, lub mają go tylko częściowo<sup>2</sup>. Formularze wspólne są przeznaczone dla jednej kategorii świętych, o podobnym typie świętości (apostołowie, męczennicy, wyznawcy, dziewice i święte niewiasty)<sup>3</sup>.

Początków kształtowania się *Commune Sanctorum* należy szukać wśród następujących etapów formowania się obecnego Mszału Rzymskiego<sup>4</sup>:

a) Libelli Missarum

b) Sakramentarze

1. *Leonianum* (zwany także sakramentarzem z Werony — *Veronense*).

2. *Gelasianum* — (zwany także *Vaticanum*) i pochodne.

3. *Gregorianum* — (zwany także *Hadrianum*) i pochodne.<sup>5</sup>

c) Sacramentaria plenaria

Przed ogólną analizą *Commune Sanctorum* zawartego w tych głównych źródłach liturgicznych, należy stwierdzić, że pierwsze formularze mszalne układane były dla świętych czczonych już w starożytności. Wobec szybkiego wzrostu liczby nowych świętych, nie

<sup>1</sup> G. Löw, *Commune Sanctorum*, art. W: ECatt, t. IV, 1950, col. 68—70, R. Lesage, *Dictionnaire pratique de liturgie romaine*, Paris 1952, s. 255, A. Stuiber, *Commune Sanc.*, W: LThk, Freiburg, t. III, 1960, s. 23.

<sup>2</sup> Przykładem tu mogą być nast. formularze: Sw. Wacław — 28.9. ma tylko samą orację, Sw. Teodor — 9.11., ma własne wszystkie trzy modlitwy.

<sup>3</sup> Por. F. Cabrol, *Le Livre de la prière antique*, Tours 1929, s. 197.

<sup>4</sup> Zob. DALC, t. 11, col. 1421 nn.; A. Baumstark, *Missale Romanum, Seine Entwicklung, ihre wichtigsten Urkunden und Probleme*, Eindhoven-Nijmegen 1930, s. 132—143.

<sup>5</sup> W dalszych wywodach posługujemy się starszymi nazwami podanych sakramentarzy, jako że powszechniej te nazwy występują.

naządzano z tworzeniem nowych formularzy. Korzystano więc z istniejącego formularza świętego o podobnym charakterze. Historycznie więc *Proprium* poprzedza *Commune*<sup>6</sup>.

### LIBELLI MISSARUM

Stanowią one najstarsze źródło formularzy przyszłego sakramentarza. W tych pojedynczych formularzach znaleźć możemy ślady zapożyczeń dla późniejszego *Commune Sanctorum*<sup>7</sup>. Świadczą o tym najważniejsze, z zachowanych do dziś, sakramentarze, a zwłaszcza *Leonianum*, który prawie w całości składa się z zebranych razem *Libelli Missarum*<sup>8</sup>. Wśród tych *Libelli* spotykamy msze kolektywne. Były to formularze dla większej ilości świętych, bez specjalnego przeznaczenia, lecz używane dla świąt męczenników. Późniejsi kopiści, przy układaniu sakramentarzy obficie z nich okrzystalili, także i dla *Commune Sanctorum*<sup>9</sup>.

### SAKRAMENTARZE

Wszystkie sakramentarze zestawione są w 3 zasadnicze rodziny: *Leonianum*, *Gelasianum* i pochodne oraz rodzinie gregoriańskich<sup>10</sup>. Przyjrzyjmy się problemowi *Commune Sanctorum* w tych właśnie trzech etapach następnej fazy kształtowania się Mszału Rzymskiego.

#### I. *Leonianum*

Pochodzenie *Leonianum* określa się na VII wiek, a nawet na koniec VI wieku<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, Vol. 1, Milano 1964, s. 345.

<sup>7</sup> P. Puniet OSB, *Le gélasien de la collection Philips et ses mes-ses pour le Commun des Saints*, W: Ephemerides liturgicae, 46 (1932) 381.

<sup>8</sup> Cyrille Vogel, *Introduction sources de l'histoire du culte chrétien au moyen âge*, Spoleto 1966, s. 30 nn.; A. Ebner, *Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale romanum in Mittelalter*. Iter Italicum. (Przedruk fotomech. z r. 1896) Graz 1957, s. 360.

<sup>9</sup> P. Puniet, dz. cyt., s. 381.

<sup>10</sup> Ebner, dz. cyt., s. 360 nn., Righetti, dz. cyt., s. 276—299. Ten ostatni podobnie wyodrębnia te 3 grupy, z tym, że rodzinę gregoriańskich sakramentarzy dzieli na 5 podgrup: Zob. także: A. M. Martimort, *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Leipzig 1967, t. 1, s. 300 nn.

<sup>11</sup> Zob. Ebner, dz. cyt., s. 374; Cod. LXXXV (80), Bibl. Kapit. w Weronie DACL, t. 11, col. 1438 n.; R. Lesage, dz. cyt., s. 255; (szczegółowa bibliografia s. 286); ECatt., X, col. 1560—64; Pl. Bruylants, *Concordance verbale du Sacramentaire Leonien*, W: Archiwum Latinitatis Medii Aevii Bruxelles cz. I, t. XVIII, 1954, s. 51 nn.; Vogel, dz. cyt., 31 nn., Kl. Gamber, *Codices Liturgici latini antiquiores*, Freiburg Schweiz 1963, s. 110 nn.

Posiada on już msze kolektywne<sup>12</sup>. W swej budowie wewnętrznej, treściowej nadają się do zapożyczenia dla innych świętych, gdyż zawierają jedną lub dwie aluzje osobiste, indywidualne, czy lokalne<sup>13</sup>. Poza tym wspomnianym faktem, w *Leonianum* nie znajdujemy żadnych śladów formularzy *Commune* w dzisiejszym ich rozumieniu.

## II. *Gelasianum*<sup>14</sup> i pochodne<sup>15</sup>

Od V wieku notuje się szybki wzrost kultu świętych i razem z nim powiększenie się świąt własnych ku ich czci<sup>16</sup>.

Wtedy nie układano nowych formularzy własnych, ale wspólne dla męczenników, dziewic (męczennic i nie męczennic razem) oraz wyznawców. W ten sposób powstało pierwsze właściwe *Commune Sanctorum*. Sakramentarz gelazjański — *Gelasianum*<sup>17</sup>, składający się z trzech części, w środkowej części posiada *Commune Sanctorum*, a wśród nich aż 8 formularzy na cześć męczenników oraz 1 mszę na wigilię uroczystości wszystkich apostołów oraz 1 formularz na samą uroczystość<sup>18</sup>.

Stan *Commune Sanctorum* tej epoki wdoczny jest zwłaszcza w licznych sakramentarzach, tzw. saeculi VIII<sup>19</sup>.

Przyjrzyjmy się niektórym z nich:

<sup>12</sup> Le sacramentaire léonien possède déjà des Messes collectives a la suite des Messes particuliers. R. Lesage, dz. cyt., s. 255.

<sup>13</sup> H. Rabotin, *Les textes liturgiques*, W: R. Aigrain, *Encyclopedie populaire des connaissances liturgiques*, Paris 1947, s. 365.

<sup>14</sup> Zob. Kl. Gamber, dz. cyt., s. 113 n.: Ebner, dz. cyt., s. 374 n.; A. Bugnini, *Sacramentario*, W: ECatt, 10 1464—5; A. Fortescue, *Liturgical Books*, W: Catholic Encyclopedia, t. IX, s. 298.

<sup>15</sup> Zob. Kl. Gamber, dz. cyt., s. 112 n., s. 150 nn.

<sup>16</sup> F. Cabrol, *Le livre de la prière antique*, Tours 1929, s. 292.

<sup>17</sup> *Gelasianum* szczegółowo analizuje A. Chavasse, *Le Sacramentaire gelasien* (Vaticanus Reginensis 316), Tournai 1958. Od strony 403—409 podaje zawartość *Commune Sanctorum*.

<sup>18</sup> Zob. K. Mohlberg, *Liber Sacramentorum Romane Aecclesiae Ordinis anni circuli* (Cod. Vat. Reg. lat. 316 (Paris Bibl. Nat. 7193, 41 (56), Roma 1956, s. 166—9, 147—8; H. Rabotin, dz. cyt., s. 365.

<sup>19</sup> Daje temu wyraz P. Puniet w artykule — *Le Sacramentaire Romain de Gellone*, w VIII rozdz. „Le Commun des Saintes et les Messes Votives”, W: *Ephemerides Liturgicae*, t. 50 (1836), z. 4, s. 261; *Commune Sanctorum* plenius apud gelasianos saec. VIII invenitur quam in ceteris codicibus sacramentorum eiusdem aetatis. Sicut in romano epistoliarum lectionario, cuilibet providetur ordini sanctorum, dum apud antiquis martyrum tantum memoria cultus honoribus predita videtur. Missas item commune martyrum confessorum et virginum, adhibet liber s. Gregorii Papae, quas in missali romano reperimus, sed et pluribus gelasiani ritus missis in idem missale datus est adtus, cum iam a saeculo VIII novis festis peculiaribus, apostolorum vid. et aliorum, tanquam proprio loco adscriptae sint istae, quas etiamnunc iisdem diebus et nos legimus, sed et in Communi Sanctorum nonnullae inveniuntur orationes, quae codicis antiqui gelasiani memoriam retinent”.

Sakramentarz z St. Gallen (Cod. Sangall. No. 348) z końca VIII wieku zawiera następujące *Commune*:<sup>20</sup>

In uigilia unius sancti  
 In natale unius martyris  
 In natale unius confessoris  
 In natale uirginum  
 In natale plurimorum sanctorum  
 In natale plurimorum martyrum

Sakramentarz z Padwy, którego pełny tekst wydał krytycznie również K. Mohlberg, posiada takie *Commune*:<sup>21</sup>

In uigilia unius sancti<sup>22</sup>  
 In natale unius sancti  
 In uigilia plurimorum sanctorum  
 In uigilia uirginum  
 In natale unde supra

*Missale Gothicum* (Cod. Vat. Regin. lat 317) z początku VIII wieku zawiera trzy formularze wspólne dla jednego męczennika, trzy dla wielu męczenników, jeden dla wyznacy i jeden dla wielu wyznawców<sup>23</sup>.

*Missale* z Bobbio również z VIII wieku, (Paris, 3 BN, ms. lat 13246)<sup>24</sup> ma jeden formularz wspólny dla apostołów, jeden dla wielu męczenników, po jednym dla męczennika, wyznawcy i dla dziewicy.

*Missale* z Bobbio jest więc bardziej kompletnym niż niewiele starsze *Missale Gothicum*.

### III. *Gegorianum* i pochodne<sup>25</sup>

Jest to trzecia rodzina dawnych sakramentarzy. W samym *Gregorianum* mszy wspólnych dla świętych było 7 i wszystkie bez wy-

<sup>20</sup> K. Mohlberg, *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung*, Münster in Westf. 1918, s. 225—233. Zob. także odnośnie tego sakramentrzy, DACL, t. II, col. 1439; Kl. Gamber, dz. cyt., s. 160.

<sup>21</sup> K. Mohlberg, *Die äiteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der römische Kirche* (Cod. Pad. D. 47, fol. II r — 100 r) Münster in Westf. 1927, s. 6669; a także A. Chavasse, dz. cyt., s. 344, 348.

<sup>22</sup> Tutaj rozumie się męczenników. Tekst formularza, bez względu na to, czy mówi o jednym świętym czy o wielu, czy o dziewicy, zawsze łączy to z męczeńską śmiercią, czyli z „narodzinami dla nieba”.

<sup>23</sup> K. Mohlberg, *Missale Gothicum* (Vat. Reg. lat. 317), Roma 1961, s. 106—112; zob. także Kl. Gamber, dz. cyt., s. 30 n. DACL, t. 11, col. 1438 n.

<sup>24</sup> Kl. Gamber, dz. cyt., s. 35; DACL t. 11, cil. 1438 n.

<sup>25</sup> A. Bugnini, *Sacramentario*, W: ECatt, t. X, col. 1566 n.; A. Fortescue, *Liturgical Books*, W: Catholic Encyclopedia, t. IX, s. 298 n.; DACL, t. 11, col. 1458 n.; Martimort, dz. cyt., t. 1, s. 306—311.



jątku pochodziły ze świąt własnych figurujących już w *Proprium Sanctorum Gregorianum*. Możemy sprawdzić to nawet dziś bo mszał rzymski zachował je także w *Proprium*.

Poniżej w trzech osobnych kolumnach przedstawiony jest najpierw zestaw gregoriańskiego (VIII—IX w.) *Commune Sanctorum*, a obok źródło zapożyczeń. Pod tymi dwoma rzędami ukazane jest aktualne miejsce nowego gregoriańskiego *Commune* w dzisiejszym Mszale Rzymskim<sup>26</sup>.

- |                           |                                                 |
|---------------------------|-------------------------------------------------|
| 1. Dla jednego apostoła   | — wigilia Św. Andrzeja                          |
| 2. dla wielu apostołów    | — Świętych Filipa i Jakuba                      |
| 3. dla jednego męczennika | — Św. Menny (11 listopada)                      |
| 4. dla wielu męczenników  | — Świętych Felicissimusa i Agapita (6 sierpnia) |
| 5. dla jednego wyznawcy   | — Św. Sylwestra (31 grudnia)                    |
| 6. dla wielu wyznawców    | — Świętych Procesa i Martyniana (2 lipca)       |
| 7. dla dziwicy            | — Św. Agaty (5 lutego)                          |
1. Wigilia uroczystości apostoła<sup>27</sup> (msza wspólna)
  2. (Świętych Filipa i Jakuba)
  3. Msza wspólna dla męczennika nie biskupa
  4. Msza wspólna dla wielu męczenników
  5. Msza wspólna dla wyznawcy biskupa
  6. (Świętych Procesa i Martyniana)
  7. Msza wspólna dla dziewicy męczenniczki.

Rodzinnie sakramentarzy gregoriańskich, bardzo bogatej i zróżnicowanej<sup>28</sup>, przyjrzyjmy się tylko na jednym przykładzie — na sakramentarzu z Fuldy<sup>29</sup>. Zawiera on następujące msze wspólne:

Missa in Ue(ne)ratione omnium apostolorum

Missa in Ueneratione evangelistarum

Missa in honore martyrum et confessorum

Missa in honore scarum virginum.

<sup>26</sup> P. Puniet, *Le gélisien de la collection Philipps et ses messes pour le Commun des Saints*, Eph. Lit. t. 46, (1932), s. 384; „Elles etaient au nombre de sept, et sans exception provenaient de fêtes de saints figurant déjà au sacramentaire grégorien; le missel romain nous permet de le constater, car il a conserve ces messes dans son Sanctoral. Les voici dans l'ordre on elles se présentent au Commun du sacramentaire grégorien, avec la double indication de la source et de la place au Commun de notre Missel romain actuel ...” Następuje dalej wyszczególnienie owego źródła i miejsca Commune w aktualnym Mszale Rzymskim, co padajemy powyżej w tłumaczeniu polskim.

<sup>27</sup> Należy wziąć pod uwagę rok pisania P. Puniet'a — 1932! Dziś mszał nie posiada osobnego formularza wspólnego dla apostołów. Każdemu z nich przypisana jest msza z własnym formularzem.

<sup>28</sup> Righetti, dz. cyt., s. 276—99.

<sup>29</sup> G. Richter, A. Schönfelder, *Sacramentarium Fuldense Saeculi X*. Cod. theol. 4231 der K. Universitätsbibliothek zu Göttingen, Fulda, 1912, s. 212 nn.

Również do mszy mających charakter wspólnych można by zaliczyć także i poniższe:

Missae cotidiana de sanctis<sup>30</sup>

Missae de omnibus sanctis<sup>31</sup>

Missae in honore specialium sanctorum

Missae communis de sanctis.

### C. *Sacramentaria plenaria*

*Sacramentaria plenaria* powstały z połączenia ksiąg liturgicznych służących do odprawiania Mszy Św. z udziałem pełnej asysty, w czasie której poszczególni duchowni spełniali swoje, właściwe im funkcje liturgiczne (lektora, kantora, scholi itd.)<sup>32</sup>. Takiemu połączeniu uległy antyfonarze, graduały, lekcjonarze, ewangeliarze itd. Epistolarze rzymskie mają dość dobrze rozwinięte *Commune*. Odwrotne zjawisko spotykamy w ewangeliarzach, które mają o wiele uboższe czytania wspólne<sup>33</sup>. Do najstarszych kompletnych lekcjonarzy należy tzw. *Lectionarium Virburgense*<sup>34</sup>. Zawiera ono 5 czytań In natali sanctorum, a oprócz tego następujące *Commune*:

In uigilia omnium apostolorum,

In natali apostolorum,

In uigilia unius sacerdotis,

In natale unde supra,

In uigilia unius confessoris sive martyris,

In natale unde supra,

In natali plurimorum sanctorum,

In natali uirginum.

Od IX wieku liczne są również przypadki, w których do sakramentarza dodawano teksty śpiewów umieszczonych dotychczas w antyfonarzu, zwanym później graduałem. Było to związane z coraz częściej odprawianą mszą św. bez udziału ludu, w której celebrans przejął i wykonywał funkcje należące dotychczas do asysty. Proces ten od XI wieku jest już czymś zwyczajowym<sup>35</sup>.

Zasadnicze uformowanie się *Commune Sanctorum* przyjmuje się na początek XI wieku<sup>36</sup>. Pewna unifikacja mszału rzymskiego doko-

<sup>30</sup> Tamże, s. 215 nn.

<sup>31</sup> Msza różna jednak od formularza własnego na 1 listopada — uroczystość Wszystkich Świętych.

<sup>32</sup> B. Luykx, *Missale*, W: LThK, 7 (1962) 449 n.

<sup>33</sup> Löw, dz. cyt., col. 69. Bogaty zestaw najstarszych zachowanych lekcjonarzy, ewangeliarzy zob. Kl. Gamber, dz. cyt., s. 204—233.

<sup>34</sup> Vogel, dz. cyt., s. 309 nn.; Kl. Gamber, dz. cyt. s. 225; zob. także P. Puniet, *Le sacramentaire Romain de Gellone*, W: *Ephemerides Liturgicae*, t. 50 (1936), z. 4, s. 262.

<sup>35</sup> J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, Freiburg 1962, wyd. V, t. 1, s. 139.

<sup>36</sup> M. Righetti, dz. cyt., s. 207. „L'attuale *Commune Sanctorum* formatosi intorno al 1000, è interamente costituito da testi provenienti da un numero svariato di messe più antiche”.

nywała się także dzięki zakonowi franciszkańskiemu (braci mniejszych), którzy rozchodząc się po całym świecie używali ksiąg liturgicznych Kurii Rzymskiej<sup>37</sup>. Ostateczną formę wśród dekretów systematyzujących Mszał Rzymski odnotować trzeba za Piusa V (Bulla „*Quo primum*” z 14 lipca 1570), Klemensa VIII (Bulla „*Cum sanctissimum*” z 7 lipca 1604) i Urbana VIII (Bulla „*Si quid est*” z dnia 2 września 1634)<sup>38</sup>. W 1920, na skutek rosnącej ilości uroczystości maryjnych Benedykt XV dodaje *Commune festorum BMV*, a Pius XII, 9 stycznia 1942 formularz — *Commune unius vel plurimorum summorum Pontificum*<sup>39</sup>.

*Commune Sanctorum* jest więc wynikiem powstania dużej ilości uroczystości świętych, dla których nie ułożono własnego formularza. Świętych tych, od czasów sakramentarza gregoriańskiego (VIII/IX w.) zestawia się w cztery kategorie: apostołów, męczenników, wyznawców oraz dziewice i wdowy razem<sup>40</sup>.

#### COMMUNE A PROPRIUM

Formularz apostołów został prawdopodobnie specjalnie ułożony na uroczystość Św. Piotra i Pawła, później aplikowany dla innych<sup>41</sup> w miarę powstawania świąt ku czci apostołów. Wykorzystano także niektóre części mszy św. Szymona Judy<sup>42</sup>. Natomiast mszę wspólną na wigilię jednego apostoła zapożyczono z Mszy nocnej Św. Jana ewangelisty<sup>43</sup>. Formularz mszalny na uroczystość Św. Mateusza, z wyjątkiem Graduálu, dostarczył tekstów dla mszy wspólnej dla ewangelistów<sup>44</sup>.

Rozpatrując szczegółowo zapożyczenia wśród formularzy aktualnego *Commune Martyrum*, za P. Puniet'em, stwierdzamy, że przedstawiają się one następująco:<sup>45</sup> msza *In virtute* była własną Św. Walentego (14 luty), *Statuit* odtwarzała w większej części mszę ku czci papieża Św. Marcelego (16 stycznia), *Protexisti* — należała

<sup>37</sup> G. Löw, dz. cyt., col. 69.

<sup>38</sup> Cath. Enc. t. 9, s. 300.

<sup>39</sup> G. Löw, — jak wyżej.

<sup>40</sup> Por. opinię J. O'Connell'a, *The general rubricis of the missal*. Vol. 1, *The celebration of Mass. A study of the rubricis of the Roman Missal*, London 1942, s. 12, gdzie autor wymienia 5 głównych kategorii mszy wspólnych. Osobno bowiem oddziela virgines od non virgines. Zbyt mała ilość formularzy tych ostatnich każe jednak połączyć w jedną całość zarówno msze dziewic, wdów jak i świętych niewiast.

<sup>41</sup> F. Cabrol, *Le livre de la prière antique*, Tours 1929, s. 229; zob. także uwagi P. Puniet W: *Ephemerides Liturgicae*, t. 46 (1939) 381.

<sup>42</sup> M. Righetti, dz. cyt., s. 207.

<sup>43</sup> Tamże.

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> Eph. Lit. t. 46 (1932), z. 4, s. 384.

do w. Grzegorza (23 kwietnia), a msze wspólne *Sancti tui* do Św. Tyburcjusza i towarzyszy (14 kwietnia).

Wśród wyznawców Introit *Iustus ut palma* należał do mszy papieża Św. Stefana (2 września), Communio *Beatus servus* wzięte jest od Św. Klemensa papieża, podobnie i Offertorium — *Inveni*<sup>46</sup>. Obecny formularz *Sacerdotes Dei* nasuwa wspomnienie Św. Konneliusza i Cypriana z 14 września<sup>47</sup>. Formularz *Statuit* Św. Marcelego papieża stał się wspólnym dla wyznawców biskupów, a *Os iusti* — Św. Benedykta dla opatów<sup>48</sup>. W tym ostatnim wypadku część swego Proprium dla Komunału oddał także formularz świętego Euzebiusza<sup>49</sup>.

Niektóre części Komunału dziewic wskazują na bardzo dawną epokę, kiedy to Kościół czcił specjalnym kultem Dziewcę Maryję w dniach oktawy Bożego Narodzenia. Msza św. z 1 stycznia była Jej poświęcona. Niektóre ze śpiewów z tego dnia przedostały się do Komunału. Dotyczy to zwłaszcza Introitu: *Vultum tuum*, graduau: *Diffusa est* oraz offertorium: *Offerentur regi*, które się później przekształciło w *Afferentur Regi*<sup>50</sup>. Formularze wspólne dziewic, w pięknym zdaniu P. Punieta, „nadal kontynuują składanie hołdu Tej, która na zawsze stała się wzorem dziewic chrześcijańskich”<sup>51</sup>. Także msze świętych: Potencji, Sabiny, Agnieszki i Cecylii użyczyły swoich tekstów do komunału dziewic<sup>52</sup>. Przede wszystkim na tekstach formularza na uroczystość Św. Agnieszki (21 stycznia) zostało oparte *Commune* jednej męczennicy — dziewicy — *Loquebar*<sup>53</sup>.

Niewiasty chrześcijańskie, które żyły w małżeństwie i nie należą do męczennic mają obecnie dwie msze wspólne, z tym, że wiele części komunału *Me expectaverunt* pochodzi ze mszy Św. Sabiny<sup>54</sup>.

Reasumując należy stwierdzić:

Mszał Rzymski i zawarte w nim zespoły formularzy są wynikiem wielowiekowego rozwoju. Msze wspólne czerpały teksty z mszy własnych świętego o podobnym charakterze. Msze komunału były niekiedy podwójne, tzn. na wigilię i na same święto. Zawartość *Commune* w różnych sakramentarzach była niejednakowa. Do VI wieku nie spotykamy wcale formularzy wspólnych. Najwcześniej zanno *Commune* męczenników. Oni do dziś posiadają najwięcej formularzy wspólnych.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> M. Righetti, dz. cyt., s. 207.

<sup>49</sup> Tamże.

<sup>50</sup> P. Punieta, dz. cyt., s. 384.

<sup>51</sup> Tamże.

<sup>52</sup> M. Righetti, dz. cyt., s. 207.

<sup>53</sup> R. Lesage, dz. cyt., s. 255.

<sup>54</sup> Tamże.

## KIERUNEK ODNOWY

Używany obecnie Mszał Rzymski zawiera 22 formularzy mszy wspólnych o świętych, z których tylko 13 jest kompletnych, pozostałe powtarzają swoje czytania czy śpiewy w kilku komunałach<sup>55</sup>.

*Commune Sanctorum* nie ma jeszcze dotąd swego monograficznego opracowania, ani w Polsce, ani na Zachodzie.

Ineresujące byłoby zbadanie zwłaszcza rękopisów polskich w dziale mszy wspólnych, ich rozwoju na tle rozwoju kultu świętych w poszczególnych diecezjach, ich wzajemnych zależności między sobą i powiązań z liturgią zachodnią. Konieczne byłoby dokładne zapoznanie się przedtem z powstaniem i rozwojem *Commune* na Zachodzie, na przykładzie najstarszych sakramentarzy, antyfonarzy, lekcjonarzy, ewangeliarzy itd. Pozwoli to odnaleźć wspólne źródła zapożyczeń dla redaktorów późniejszych rękopisów czy druków różnych ośrodków liturgicznych w Polsce, wyszukanie ich odrębności lokalnych, powiązań z liturgią Zachodniej Europy.

Analiza aktualnego *Commune Sanctorum* dostarcza również interesujących refleksji i materiału pastoralno-liturgicznego, odnośnie kierunku zmian i reform działu formularzy wspólnych. Dzisiejsze bowiem *Commune* ma często nieokreślony charakter, teksty nie zawsze dostosowane są do danego typu świętości, bezbarwne i ogólnikowe. Niektóre czytania (np.: ewangelia o pięciu pannach mądrych i pięciu głupich od dnia 16 do 25 listopada powtarza się aż trzy razy), śpiewy (np.: *Justus ut palma* jest introitem, a także graduałem i offertorium) są wprost osłuchane na skutek zbyt częstego występowania. Ta ogólnikowość tekstów sprawia, że można je przeznaczać nie tylko jednej kategorii świętych. Postulaty te można by zamknąć w następujących punktach:

1. Wprowadzić obszerne i bogate zestawy czytań i śpiewów (podobnie jak posiadały to średniowieczne rękopisy i druki), co przy dzisiejszej liturgii odprawianej w języku narodowym jest wprost koniecznością. Średniowieczne bowiem dla każdej kategorii *Commune* posiadało niekiedy po 10—15 czytań, po kilkanaście tekstów śpiewów, nawet po kilka modlitw. Wystarczy porównać np. rękopisy mszałów gnieźnieńskich, Ms 149, Ms 163, Ms 141, Ms 143.

2. Teksty objęte daną kategorią *Commune* winny bardziej uwypuklać szczególny charakter świętości i życia świętego, którego uroczystość liturgiczna jest obchodzona. Stąd postulat, aby co najmniej 3 modlitwy (oratio, secreta i postcommunio) były zawsze własne.

3. Odczuwa się brak *Commune Santorum* dla kapłanów, którzy mieszczą się obecnie wraz z wieloma innymi świętymi w *Commune*

<sup>55</sup> G. Löw, dz. cyt., col. 68.

*confessorum non pontificum*, które nie podkreśla charakteru ich świętości.

4. Teksty śpiewów mszalnych, które są urywkami z psalmów, czy z Pisma Św., jak najczybciej zastąpić odpowiednimi pieśniami narodowymi.

Posoborowe zmiany liturgiczne z pewnością i w zakresie *Commune Sanctorum* wprowadzą odnowę tekstów w postaci ich nowego i bogatszego zestawu, wyboru, w czym bardzo pomocna może być historyczna analiza źródeł liturgicznych, także i polskich.

Lublin-Gniezno

KS. JERZY STEFAŃSKI

**Ks. Kazimierz Bukowski, Rzym**

## NOWY KALENDARZ LITURGICZNY

Ojciec św. Paweł VI Motu Proprio *Mysterii Paschalis* podpisanym 14 lutego 1969 zaaprobował nowy układ roku liturgicznego i nowy kalendarz liturgiczny, który ogłoszony dekretem św. Kongregacji Obrzędów 21 marca br., wejdzie w życie od 1 stycznia 1970 r. Dokument ten<sup>1</sup> składa się zasadniczo z dwóch części. W pierwszej przedstawiono normy ogólne roku liturgicznego i kalendarza, tekst nowego kalendarza oraz zmieniony tekst litanii do Wszystkich Świętych. Druga część zawiera szczegółowy komentarz do odnowionego porządku roku liturgicznego i samego kalendarza, jak również komentarz do litanii do Wszystkich Świętych. Całość zamyka schemat kalendarza dla Kościoła na r. 1970.

Tematem tych kilku uwag będą niektóre, najważniejsze zmiany wprowadzone do cyklu liturgicznego i kalendarza.

Przedtem jednak wydaje się nieodzownym umieszczenie tych zmian w kontekście odnowy liturgicznej zapoczątkowanej soborową Konstytucją o Liturgii, która równocześnie wytyczyła zasadnicze linie tejże odnowy, również odnośnie roku liturgicznego<sup>2</sup>.

Powołując się na tę Konstytucję Paweł VI w Motu Proprio *Mysterii Paschalis* następująco formułuje myśl przewodnią reformy roku i kalendarza liturgicznego:

<sup>1</sup> *Calendarium Romanum*, Editio Typica - Tipografia Poliglotta Vaticana, 1969, ss. 180.

<sup>2</sup> Por. Konstytucja o Liturgii *Sacrosanctum Concilium*, AAS 56 (1964), rozdz. V, nr 102—111, ss. 125—128.

„Mysterii Paschalis celebrationem potissimum habere in religioso christianorum cultu momentum, eandemque per dierum, hebdomadarum totiusque anni explicari cursum, dilucide sacrosancto Concilio Vaticano II docemur. Ex quo sequitur, opus esse, ut idem paschale Christi mysterium in instauratione anni liturgici, cuius normae ab ipsa Sancta Synodo traditae sunt, in clariore luce ponatur, sive ad ordinationem Proprii, quod vocant, de Tempore ac de Sanctis, sive ad Calendarii Romani recognitionem quod attinet”<sup>3</sup>.

Najistotniejszym przeto w kulcie chrześcijańskim, w jego rozwoju codziennym, tygodniowym i rocznym, jest obchodzenie (święcenie) misterium paschalnego. Celem obecnej reformy roku i kalendarza liturgicznego jest ukazanie w pełniejszym świetle dzieła zbawczego Chrystusa „począwszy od Wcielenia i Narodzenia aż do Wniebowstąpienia, do dnia Zesłania Ducha św. oraz oczekiwania błogosławionej nadziei i przyjścia Pańskiego”<sup>4</sup>.

Z tego powodu „Proprium de Tempore powinno mieć należne mu pierwszeństwo przed uroczystościami świętych, aby należycie obchodzono cały cykl zbawienia”<sup>5</sup>. A wszystko to z kolei zmierza ku otwarciu „bogactwa zbawczych czynów i zasług... Pana tak, że one uobecniają się niejako w każdym czasie, aby wierni zetknęli się z Nim i dostąpili łaski zbawienia”<sup>6</sup>.

## I. *Proprium de Tempore*

Z podanej wyżej zasady odnowy liturgicznej wynika, że struktura cyklu liturgicznego winna uwydatniać jaśniej misterium paschalne. Owo „jaśniej” nie oznacza jednak wprowadzenia radykalnych zmian w strukturze roku kościelnego; chodzi tylko o lepsze uwydatnienie elementów istotnych w poszczególnych okresach liturgicznego i o dowartościowanie niedzieli.

Początkowe tygodnie Adwentu przypominają pełne radosnej nadziei oczekiwanie na ostateczne przyjście Chrystusa, natomiast okres od 17 do 24 grudnia włącznie jest bezpośrednim przygotowaniem do Jego Narodzenia.

Okres Bożego Narodzenia kończący się niedzielą po Epifanii wnosi następujące zmiany: została zniesiona uroczystość Najśw. Imienia Jezus, zaś nadanie tego Imienia wspominają teksty liturgiczne 1 stycznia, w uroczystość ku czci Matki Bożej: „Sollemntas S. Dei Genitricis Mariae”; uroczystość Najśw. Rodziny przeniesiona jest na niedzielę w oktawie Bożego Narodzenia, natomiast w niedzielę po Epifanii Kościół czci pamiątkę Chrztu P. Jezusa.

<sup>3</sup> *Calendarium Romanum*, s. 7.

<sup>4</sup> SC nr 102.

<sup>5</sup> *Ibid.*, nr 108.

<sup>6</sup> *Ibid.*, nr 102.

Trzytygodnowe Przedpoście zamieniono na zwykły okres „per annum”.

Zniesiona została nazwa „Tempus Passionis”, aby — nawet w sposób zewnętrzny — podkreślić wagę Wielkiego Postu; pozostały jednak teksty mszalne i brewiarzowe tego okresu. Natomiast Wielki Tydzień, począwszy od Niedzieli Palmowej, poświęcony jest Męce Pańskiej.

Okres wielkanocny trwa 50 dni aż do Zesłania Ducha Św. włącznie; zniesiona została oktawa Zesłania Ducha ŚŚw., lecz zaakcentowano znaczenie dni po Wniebowstąpieniu P. jako czasu przygotowywanego na przyjście Ducha Św. Wypada zaznaczyć, że wzrosła liczba oracji tak, iż każdy dzień okresu wielkanocnego — podobnie zresztą jak w Adwencie i Wielkim Poście — posiada własną orację.

Dni Krzyżowe (Rogationes) i Suche Dni (Quattuor Anni Tempora) nie są obowiązkowe; czas i zakres tych dni pozostawione są decyzji Konferencji Episkopatu.

Pozostałe 34 tygodnie roku, nie objęte Adwentem, okresem Bożego Narodzenia i Wielkiejnocy, stanowią tzw. okres „per annum”. Kościół w swej liturgii nie czci wówczas szczegółowych tajemnic dzieła zbawczego Chrystusa, lecz całość misterium paschalnego.

## II. Dni liturgiczne

Nowy kalendarz wyróżnia następujące rodzaje dni liturgicznych:

Dies Dominica;

Sollemnitates — odpowiadające dawniejszym świętom I klasy;

Festa — odpowiednik dawnej II klasy;

Memoriae;

Feriae.

„Kościół obchodzi misterium paschalne w pierwszym dniu każdego tygodnia, zwanym dniem Pańskim lub niedzielą, na mocy tradycji wywodzącej się od samego dnia Zmartwychwstania Chrystusa”<sup>7</sup>. Z tego powodu niedziela jest podstawą roku kościelnego i dlatego w ciągu roku liturgicznego ustępuje jedynie miejsca uroczystościom (Sollemnitates) i świętom Pańskim (Festa Domini). Szczególnie zaś uprzywilejowane są niedziele Adwentu, W. Postu i okresu wielkanocnego, które zachowują pierwszeństwo przed wszystkimi uroczystościami. Sollemnitates przepadające na niedzielę wspomnianych okresów liturgicznych należy antycypować w sobotę.

Na osobną wzmiankę zasługuje fakt, że niedziele okresu wielkanocnego nie nazywają się Niedzielą I, II czy III po Wielkanocy, lecz noszą nazwę: Niedziela druga Wielkanocy (dawna Dominica in Albis), trzecia Wielkanocy... siódma Wielkanocy (dawna Dominica

<sup>7</sup> *Calendarium*, s. 11, nr 4.



post Ascensionem D.). Została ta nomenklatura wprowadzona w tym celu, „aby 50 dni czasu wielkanocnego lepiej ukazać jakoby unus dies lub magna dominica”<sup>8</sup>.

Podkreśliwszy szczególnie znaczenie niedzieli nowy kalendarz odróżnia Sollemnitates od Festa.

Pierwsze zaczynają się od I Vesperis, a niektóre z nich posiadają własną wigilijną Mszę św. Największe uroczystości, tj. Wielkanoc i Boże Narodzenie obchodzone są liturgicznie przez całą oktawę.

Festa pozbawione są I Nieszporów, z wyjątkiem świąt Pańskich przypadających na niedzielę „per annum”, które wówczas w całym Officium zastępują niedzielę.

Odrębnego omówienia wymagają wprowadzone przez nowy kalendarz dni liturgiczne zwane MEMORIAE.

Termin „memoria” wywodzi się z Konstytucji soborowej o Liturgii „która mówi: „Memorias insuper Martyrum aliorumque Sanctorum... circulo anni inseruit Ecclesia”<sup>9</sup>. Natomiast Sobór zapożyczył wyrażenie to od Ojców Kościoła i dawniejszych ksiąg liturgicznych.

W obecnym kalendarzu słowem Memoria określa się uroczystości świętych niższej rangi. „Memoria celebratur ut simplex recordatio alicuius Sancti in die anniversario eius natalis. Sollemnitas et festum ut exceptio habentur, memoria inseritur in vita liturgica quotidiana: est enim simplex evocatio insignis servi Dei, sed, connexa cum celebratione divini Officii necnon cum oblatione Sacrificii eucharistici”<sup>10</sup>.

Nie należy przeto utożsamiać MEMORIA z dawną COMMEMORATIO, która polegała jedynie na dodaniu oracji we Mszy św. czy brewiarzu; Memoria zaś pozwala na liturgiczne uczczenie Świętego nie tylko we Mszy św., lecz także w modlitwie brewiarzowej.

Kalendarz wyróżnia dwa rodzaje dni liturgicznych zwanych memoria: Memoria obligatoria i Memoria ad libitum. Większość świętych umieszczonych w obecnym kalendarzu przeznaczonym dla całego Kościoła została zaliczona ad Memoriam ad libitum (95, zaś ad Memoriam obligatoriam — 63 świętych). Wśród nich znajdują się tacy święci jak np. św. Jerzy, św. Maria Goretti, św. January, św. Mikołaj itd. Obchodzenie liturgiczne uroczystości tych świętych nie jest obowiązkowe w całym Kościele, lecz pozostawione ad libitum zwłaszcza tam, gdzie doznają szczególnej czci (stowarzyszenia ku ich czci, kościoły, kaplice itp.).

Ad Memoriam ad libitum należy także liturgia de BMV de Sabbato; oznacza to, iż ustępuje miejsca świętu będącemu w randze Memoriae obligatoriae.

<sup>8</sup> Ibid., s. 56.

<sup>9</sup> SC nr 104.

<sup>10</sup> *Calendarium*, s. 78.

Ostatnią grupę dni liturgicznych stanowią ferie, które po obecnej reformie — przyznającej pierwszeństwo *Proprium de Tempore* przed *Proprium Sanctorum* — zajmują bardziej poczesne miejsce w całym roku kościelnym: w okresie „per annum” ustępują tylko miejsca uroczystościom (Sollemnitates) i świętom (Festa), natomiast zrównane są cum *Memoriis*.

Wśród ferii szczególnie uprzywilejowane są: Środa Popielcowa i dni Wielkiego Tygodnia aż po *Triduum Sacrum*; nie dopuszczają one żadnych innych uroczystości. Natomiast ferie Adwentu od 17 do 24 grudnia oraz wszystkie ferie Wielkiego Postu mają pierwszeństwo przed *Memoriae obligatoriae*.

### III. *Proprium Sanctorum*

Odnowa kalendarza liturgicznego została dokonana w oparciu o następujące zasady:

- 1) należy obchodzić uroczystość świętego w dniu jego „*dies natalis*”, tzn. w dniu jego narodzin dla nieba wyznaczonym przez dzień śmierci świętego;
- 2) według wskazań Soboru, wybrać świętych „o prawdziwie uniwersalnym znaczeniu”<sup>11</sup>, pozostawiając innych kultowi lokalnemu;
- 3) wyrazić powszechność świętości Kościoła zarówno w czasie jak i w przestrzeni.

W obecnym kalendarzu znajdujemy więc, obok licznych świętych starożytnego Kościoła, także świętych współczesnych (np. św. Maria Goretti) oraz reprezentatów wszystkich kontynentów: Europa — 12 świętych, Azja — 14, Afryka — 8, Ameryka — 4, Oceania — 1.

- 4) poddać krytycznej analizie podstawy historyczne święta i wiadomości dotyczące poszczególnych świętych.

Poznawszy pryncypia, które służyły za podstawę przy ustaleniu nowego kalendarza, rzućmy jeszcze okiem na sam kalendarz.

- 1) Okazuje się, że ze świąt Pańskich pozostały wszystkie z wyjątkiem Najśw. Imienia Jezus i Najśw. Krwi P. J.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> SC nr 111.

<sup>12</sup> Komentarz d oroku liturgicznego tak uzasadnia zniesienie tych dwóch świąt Pańskich:

„Attamen de SS. Nomine Jesu mentio habebitur per primam lectionem et evangelium die 1 ianuarii, quod impositione huius Nominis loquitur.

E contra, festum Pretiosissimi Sanguinis Christi supervacaneum visum est, cum Passio Domini per Hebdomadam sanctam precipue celebretur et de eadem in sollemnitatibus SS. Corporis Christi (seu SS. Corporis et Sanguinis Christi et Sacramenti Cordis Iesu, necnon in festo Exaltationis S. Crucis, agatur”. *Calendarium*, s. 67.

- 2) Poza głównymi uroczystościami ku czci Matki Bożej, i wprowadzonej „Sollemnitas S. Genetricis Mariae” (1.I.), w całym Kościele obchodzone są: Maryi Królowej (22.VII), M. B. Bolesnej (15.IX.), M. B. Różańcowej (7.X.) i Ofiarowanie NMB (21.XI.); natomiast jako Memoriae „ad libitum” uznane zostały: M. B. z Lourdes (11.II.), M. B. Szkaplerznej (16.VII), M. B. Śnieżnej (5.VIII.) i Niepok. Serca NMP (sobota po uroczystości Najśw. Serca P.J.).
- 3) Cały Kościół czci św. Józefa w dniu 19 marca, zaś święto „S. Josephi Opificis” z 1 maja zaliczone zostało „ad libitum”.
- 4) Święci Archaniołowie Gabriel i Rafał nie posiadają obecnie odrębnych dni w kalendarzu, lecz tworzą jedną uroczystość razem ze św. Michałem w dniu 29 września; uroczystość Aniołów Stróżów została nienaruszona (2.X.).
- 5) W dotychczasowym zakresie pozostają uroczystości ku czci poszczególnych Apostołów; Kościół czci św. Piotra oprócz uroczystości w dniu 29 czerwca jeszcze w święto Katedry (22.II.), zaś św. Pawła także w dniu jego Nawrócenia (25.I.).
- 6) Biorąc pod uwagę chronologię 64 świętych nowego kalendarza pochodzących z pierwszych dziesięciu wieków, zaś 79 należy do okresu od XI do XX w. Najliczniej reprezentowany jest w. IV (25) oraz w. XVI i XVII (po 17); najskromniej liczebnie przedstawia się — ze zrozumiałych powodów — w. XX (2).

#### IV. *Święci polscy*

W kalendarzu Kościoła Powszechnego figurują 4 imiona Świętych polskich. Stosownie do przyjętej w obecnej reformie zasady zajmują oni dni swojego „dies natalis” czyli dnia śmierci. Świętymi, którzy niejako reprezentują dziesięć wieków chrześcijaństwa w Polsce wobec całej społeczności Kościoła, są następujące postaci: św. Kazimierz — 4 marca, św. Jadwiga — 16 października, św. Stanisław bp i męczennik — 11 kwietnia, św. Jan Kanta — 23 grudnia.

Pierwszych dwoje zachowało swój dotychczasowy dzień w kalendarzu liturgicznym, gdyż to był właśnie ich „dies natalis” dla nieba. Natomiast św. Stanisław bp i św. Jan z Kęt znajdują się obecnie na innym miejscu, które wyznaczyła data ich śmierci. („Dies natalis” św. Jana z Kęt przypada dokładnie na 24 grudnia, lecz z uwagi na wigilię Bożego Narodzenia został umieszczony dzień wcześniej).

Dla pozostałych Świętych i Błogosławionych polskich jest miejsce w Proprium Poloniae z zachowaniem oczywiście zasady „dies natalis”, a jednocześnie pierwszeństwa uroczystości obowiązujących w całym Kościele. W tym drugim wypadku umieszcza się uroczystość lokalną w najbliższym wolnym dniu w kalendarzu rzymskim.

## V. Litania do Wszystkich Świętych

Tekst litanii do Wszystkich Świętych, zarówno pełny np. używany w Dni Krzyżowe, jak i skrócony, tj. z liturgii wielkosobotniej i Pontyfikału rzymskiego, został odnowiony przy zastosowaniu następujących kryteriów:

1) należy znieść powtarzanie tekstu, tj. wezwania zawierające identyczną treść.

Powtarzanie tekstu zachodziło albo wtedy, gdy litania była włączona w liturgię mszalną, albo wypływało z samego układu litanii. Aby uniknąć powtórek w pierwszym wypadku, usunięto z litanii odmawianej w czasie Mszy Wigilii paschalnej oraz przy święceniach kapłańskich: a) wezwania znajdujące się przy końcu litanii „abyś... raczył”, gdyż treścią odpowiadają oracji mszalnejsz zwłaszcza *Oratio fidelium*; b) końcowe „*Agnus Dei*”, by nie dublować mszalnego wezwania.

W wypadku drugim, tj. z uwagi na występujące w samym tekście litanii wezwania o podobnej treści, przedstawiono do wyboru — w niektórych partiach litanii — dwa warianty, wariant „A” i „B”, celem uniknięcia niepotrzebnego powtarzania. Dla orientacji warto podać początek i koniec litanii z jej dwoma warantami:

albo „A”	albo „B”
Kyrie, eleison	Pater de caelis Deus
Kyrie, eleison	Fili Redemptor mundi Deus
Christe, eleison	Spiritus Sancti Deus
Christe, eleison	Sancta Trinitas, unus Deus — miserere nobis
Kyrie, eleison	
Kyrie, eleison	

### Zakończenie litanii:

albo „A”	albo „B”
Christe, audi nos (2 razy)	Agnus Dei qui tollis
Christe, exaudi nos (2 razy)	peccata mundi
	miserere nobis (3 razy)

2) Drugą zasadą renowacji litanii była rekonstrukcja wykazu świętych, by ukazać powszechność powołania do świętości tak co do czasu jak i przestrzeni, a także różnych dróg prowadzących do świętości.

Z tego powodu znajdują się w litanii nowe imiona świętych, które również weszły do obecnego kalendarza, inne zaś zostały z niej skreślone.

Konferencje Episkopatów posiadają władzę dostosowania tekstu litanii do potrzeb swojego regionu.

3) Dalsza zasada polecała usunąć z litanii wyrażenia nie dające się pogodzić z duchem uchwał *Vaticanum II* (np. wezwanie „*Ut inimicos sanctae Ecclesiae humiliare digneris*”).

- 4) Ułatwić wiernym uczestnictwo przez uproszczenie wezwań częściej powtarzających się (np. módl się, módlcie się, przyczynicie się za nami) — oto czwarte kryterium dostosowania litanii do współczesnych potrzeb Kościoła.

## VI. Próba oceny

Na całej reformie układu roku i kalendarza liturgicznego, jako dalszym etapie odnowy liturgicznej jeszcze nie zakończonej, widać konsekwentne podporządkowanie naczelnemu pryncypium: w całym cyklu roku kościelnego ukazać w sposób pełniejszy misterium paschalne Jezusa Chrystusa.

W Adwencie i w okresie Bożego Narodzenia, w Wielkim Poście i w okresie Wielkanocnym, Kościół odsłania poszczególne tajemnice dzieła zbawczego Chrystusa. W ciągu pozostałych 34 tygodni roku „w każdym tygodniu, w dniu zwanym niedzielą, obchodzi się pamiątkę Zmartwychwstania P.”<sup>13</sup>. Stąd owo dowartościowanie niedzieli widoczne w obecnym cyklu liturgicznym.

Lecz Kościół przez cały rok rozważa całe misterium Chrystusa i wspomina „dni narodzin” świętych<sup>14</sup>. Dlatego też „Proprium de Tempore” uzyskało pierwsze miejsce przed „Proprium de Sanctis”, co ujawniło się choćby w skreśleniu z kalendarza imion wielu świętych, aby zajaśniał w liturgii blask Tego, który jest Sprawcą wszelkiej świętości.

„Proprium Sanctorum” z kolei obecnie lepiej oddaje uniwersalność Kościoła tak, że słuszniej można obecny kalendarz liturgiczny nazwać powszechnym niż rzymskim, gdyż wszystkie kontynenty mają w nich swych przedstawicieli. Ponadto prawie każdy rodzaj powołania życiowego i różne ideały — np. apostołstwa, także apostołstwa świeckich, ubóstwa, miłosierdzia, typu ascezy, działalności misyjnej itp. — znajdują w nim swój wyraz.

Wreszcie jest uwidoczniiony pochód świętych przez wieki historii Kościoła, a równocześnie takie ułożone kalendarza, iż znajdują się w nim osoby, których świętość lepiej odpowiada wymaganiom współczesnym.

Rzym

KS. KAZIMIERZ BUKOWSKI

<sup>13</sup> Ibid., s. 11, nr 1.

<sup>14</sup> Ibid., s. 11, nr 1.

Ks. Józef Sroka, Rzym

## POSOBOROWE ORDO MISSAE

Kościół św. żyje i oddycha modlitwą, której ośrodkiem jest Ofiara eucharystyczna. Wszystek lud Boży powinien brać w niej jak najpełniejszy i świadomy udział. Takie właśnie uczestnictwo dzieci Bożych w świętych Tajemnicach było główną troską Soboru Wat. II i stało się celem późniejszej reformy liturgicznej. Do tego celu zmierzał każdy wysiłek tej reformy i każde rozporządzenie Stolicy św. lat posoborowych. Ostatnim z rezultatów tych dążeń jest nowe Ordo Missae. Jest ono owocem długiej, mozolnej i cierpliwej pracy. Przynosi ono uproszczenie wszystkich części Mszy św. prócz kanonu, a więc modlitw wstępnych, ofiarowania, łamania Chleba, pocałunku pokoju i rytów końcowych oraz niewielkie modyfikacje w Kanonie Rzymskim<sup>1</sup>.

Nie bez powodu podkreślił Ojciec św. to, że obecne Ordo i inne księgi liturgiczne są wynikiem długich i gruntownych przygotowań Komisji pracującej nad wprowadzeniem w życie Konstytucji o liturgii św. Prace nad nowym Ordo rozpoczęły się w marcu 1964 r. Około stu najbardziej doświadczonych i kompetentnych znawców liturgii, podzielonych na 10 międzynarodowych grup, pracowało nieustannie, prywatnie, w sesjach i na zebraniach, badając jak najdokładniej każdą część, formułę i poszczególne elementy rytu Mszy św. z punktu widzenia teologicznego, pastoralnego, historycznego i rubrycystycznego. Niektóre punkty przechodziły swe „anatomiczne” badanie nawet po kilkanaście razy. Nie pominięto przy tym żadnego studium, publikacji czy dokumentu traktującego o Mszy św.; wykorzystano wszystkie materiały odnoszące się do tego przedmiotu<sup>2</sup>.

Zespołowi uczonych, od początku aż do końca, przewodniczył Mons. Johannes Wagner, dyrektor Instytutu Liturgicznego w Trewirze i Sekretarz Komisji Liturgicznej Episkopatu niemieckiego. W spisie zespołu figurują take nazwiska jak: M. Righetti, T. Schnitzler, J. A. Jungmann, C. Vagaggini, L. Bouyer, P. Jounel, P. M. Gy, F. McManus, G. Patino, a także: G. Fêder, A. Nocent, H. Ashwort, R. Falsini, B. Botte.

Nowy Porządek Mszy św. wraz z Konstytucją *Missale Romanum* i *Institutio generalis*, został wydany w niewielkim tomiku, jako editio typica w Księgarni Watykańskiej<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> PAWEŁ VI, Alokucja wygłoszona na tajnym Konsystorzu, dnia 28.IV.1969. Tekst Alokucji umieszczony jest w *Osservatore Romano* Nr 98 (33.076) z dnia 28—29. IV. 1969, str. 2.

<sup>2</sup> A. Bugnini, *Il nuovo „Ordo Missae”*, w *Osservatore Romano*, Nr 106 (33.084) z dnia 9.V.1969.

<sup>3</sup> *Ordo Missae*, Editio Typica, Typografia Poliglotta Vaticana, 1969, pp. 174.

Omówienie wszystkich szczegółów nowego Ordo wykracza poza ramy jednego artykułu. Jego przemyślenie i stopniowe przyswojenie zakłada osobiste studium. Zanim jednak dotrze ono do rąk wszystkich kapłanów, chciałbym już teraz podać przynajmniej najogólniejsze zarysy tego Ordo, a potem zatrzymać się trochę dłużej nad zmianami we Mszy św. w nadziei, że tych kilka uwag, które tu zamieszczam, przydać się może do powolnej asymilacji nowego rytu Ofiary eucharystycznej.

Na pierwszej stronie podany jest dekret Kongregacji Obrzędów<sup>4</sup>, ogłaszający ukazanie się nowego Ordo wraz z *Institutio generalis Missalis Romani*, która od dnia 30 listopada 1969 r., czyli od I niedzieli Adwentu, ma zastępować następujące części dotychczasowego Mszału Rzymskiego: *Rubricae generales. Ritus servandus in celebratione et in concelebratione* oraz *De defectibus in celebratione Missae occurrentibus*.

Dalsze strony zajmuje Konstytucja Apostolska Pawła VI *Missale Romanum*; Ordo Missae cum populo wraz z prefacjami i wszystkimi czterema kanonami; Ordo Missae sine populo oraz Dodatek, w którym podane są formuły pozdrowienia ludu na początku Mszy św., formuły aktu skruchy, aklamacje ludu po Podniesieniu oraz śpiewy mszalne.

*Institutio generalis* składa się z ośmiu rozdziałów. Pierwszy z nich, zatytułowany: „De celebrationis Eucharistiae momento et dignitate”, w prostych i bardzo zwięzłych sformułowaniach, na dwóch zaledwie stronach, podaje całą właściwie teologię odnoszącą się do ofiary eucharystycznej i do naszego w niej uczestnictwa. Msza św. jest czynnością Chrystusa i ludu Bożego, hierarchicznie zróżnicowanego. Jest ona centrum życia chrześcijańskiego Kościoła powszechnego, lokalnego i poszczególnych wiernych<sup>5</sup>. W niej Bóg uświęca świat przez swego Syna, my zaś w Chrystusie oddajemy Bogu najwyższy hołd i uwielbienie<sup>6</sup>. W niej skupiają się wszystkie tajemnice na-

<sup>4</sup> Dla ułatwienia działalności Kościoła w strzeżeniu i prowadzeniu modlitwy swoich wiernych, Ojciec św. Paweł VI zadecydował podział dotychczasowej Kongregacji Rytów na dwa osobne dykasteria z odrębnymi i autonomicznymi kompetencjami: jedno dla Kultu Bożego, drugie do Spraw Beatyfikacji Świętych. Por. Konst. Apost. *Sacra Rituum Congregatio*, w *Osservatore Romano*, Nr 105 (33.083) z dnia 8.V.1969.

<sup>5</sup> Por. Konst. o lit. św., *Sacrosanctum Concilium*, n. 41 Konst. dogm. o Kościele, *Lumen gentium*, n. 11; Dekr. De presbyterorum ministerio et vita, *Presbyterorum ordinis*, nn. 2, 5, 6; Dekr. De pastorali Episcoporum munere, *Christus Dominus*, n. 30; Dekr. De Oecumenismo, *Unitatis redintegratio*, n. 15; S. Cong. Rituum, *Instructio Eucharisticum mysterium*, z dnia 25 maja 1967 r., nn 3 i 6; AAS 59 (1967) pp. 542, 544—545.

<sup>6</sup> Por. Konst. o lit. św., n. 10.

sze go zbawienia<sup>7</sup>, z niej biorą początek wszystkie inne czynności sakramentalne służące do naszego uświęcenia<sup>8</sup>.

Ofiara Mszy św. ma być tak sprawowana, by wierni korzystali z owoców, dla których została ustanowiona, w sposób najpełniejszy<sup>9</sup>, by w niej uczestniczyli świadomie i aktywnie<sup>10</sup>, gdyż tego wymaga społeczny charakter Ofiary Nowego Testamentu. W tym celu należy wybierać takie formy i elementy tej Ofiary, ustanowione przez Kościół, które byłyby wyrazem naszej wiary, jej umocnieniem, źródłem i które uczestnictwo wiernych, pełne i świadome, czyniłyby bardziej intensywnym i pożytecznym dla życia nadprzyrodzonego<sup>11</sup>.

Ofiara ta jest ważna i święta także wtedy, gdy — dla ważnych przyczyn — odprowadzana jest bez udziału wiernych, bo i wtedy nie przestaje być aktem Chrystusa i Kościoła.

W dalszych rozdziałach dowiemy się o różnych funkcjach we Mszy św., które można powierzać nawet ludziom świeckim (komentator, lektor, psalmista), o różnych formach Mszy św. (z udziałem wiernych, bez ich udziału, koncelebrowana), o rewerencjach w czasie spełniania czynności eucharystycznych, o Komunii św. pod dwoma postaciami, urządzeniu miejsca świętego, ołtarza, tabernakulum, szatach liturgicznych, wybieraniu odpowiednich formularzy mszalnych itd.

Nas interesuje tu szczególnie rozdział II: „De structura Missae eiusque elementis et partibus”. Omawia on sposób czytania słowa Bożego, części wykonywane przez samego celebransa, sposób wokalnego oddawania poszczególnych tekstów, gesty i ułożenie ciała, a potem szczegółowo opisuje ryt Mszy św.

Nie jest to jednak tylko zwykły zbiór przepisów, ale raczej głęboka i szczerą, teologicznie umotywowana troska o to, by Msza św. stała się dla nas czymś naszym, bliskim, przeżyciem osobistym i społecznym. Jest ona świętą synaxis, zgromadzeniem ludu Bożego, który pod przewodnictwem kapłana przychodzi brać udział w Wieczerzy Pańskiej<sup>12</sup>, by posilać się Słowem i Ciałem Chrystusa.

### 1. Ryty wstępne

Składają się na nie te wszystkie początkowe części Mszy św. które poprzedzają liturgię słowa: introit, pozdrowienie, akt skruchy, Kyrie, Gloria i Oracja. Mają one charakter wprowadzenia

<sup>7</sup> Por. tamże, n. 102.

<sup>8</sup> Por. Dekr. *De presbyterorum ministerio et vita*, n. 5; Konst. o lit. św. n. 10.

<sup>9</sup> Por. Konst. o lit. św. nn. 14, 19, 26, 28, 30.

<sup>10</sup> Por. Tamże n. 41.

<sup>11</sup> Por. Tamże n. 59.

<sup>12</sup> Por. *De presb. ordinis*, n. 5; Konst. o lit. św. n. 33.



i przygotowania, a ich celem jest stworzenie takiej atmosfery, by każdy z uczestników poczuł się członkiem społeczności świętej, godnie przygotował się do słuchania Słowa Bożego i sprawowania Eucharystii.

Dotychczasowe modlitwy u stopni ołtarza zostały zniesione. Ich miejsce zajmuje śpiew introitu, który towarzyszy procesji celebransa i ministrów do ołtarza. Wprowadza on także w charakter i myśl liturgiczną święta. Może być wykonywany przez specjalną scholę na przemian z ludem, albo przez cały kościół. Tekstem introitu może być antyfona i psalm, jak to było dotychczas, lub też jakikolwiek inny śpiew, byle by był związany z charakterem dnia i zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu. W wypadku, gdy introit nie jest śpiewany, można go odmówić z mszału. Czyni to cały kościół, wybrana do tego grupa, lektor, albo sam kapłan, ale ten ostatni czyni to dopiero po pozdrowieniu wiernych, a nie na samym początku.

Po przyjsciu do ołtarza celebrans razem z asystą oddaje mu pokłon, całuje, gdy jest do tego sposobność — okadza i udaje się ad sedilia. Tu, po skończonym śpiewie introitu, wraz z całym zgromadzeniem liturgicznym, czyni znak krzyża św., a lud odpowiada: Amen. Kapłan zwraca się teraz do wiernych, kierując do nich słowa pozdrowienia zaczerpnięte z listów św. Pawła: „*Gratia Domini nostri Jesu Christi, et caritas Dei, et communicatio Sancti Spiritus sit cum omnibus vobis*”, lub zwykle: „*Domnus vobiscum*”, a biskup: „*Pax vobis*”<sup>13</sup>.

W tym miejscu kapłan, diakon, lub ktoś inny, może w krótkich słowach wprowadzić w myśl liturgiczną danego dnia i zachęcić do szczególniejszej modlitwy w takiej czy innej intencji. Następnie kapłan zachęca do skruchy: „*Fratres, agnoscamus peccata nostra, ut apti simus ad sacra mysteria celebranda*” i rozpoczyna akt żalu. Jest to skrócona forma dawnego Confiteor, po którym celebrans, w imieniu całego zgromadzenia, mówi: „*Misereatur nostri*”. „*Indulgentiam*” i pozostałe modlitwy po nim następujące w dotychczasowym układzie Mszy św. są zniesione.

Akt skruchy może przybierać jeszcze dwie inne formy, podane w *Dodatku*. W jednej z nich lud wezwany do pokuty modli się słowami: „*Kyrie eleison*”. W takim wypadku nie powtarza się już tych wezwań, zachodzących zwykle we Mszy św. i umieszczonych obecnie bezpośrednio po akcie skruchy. Wezwania te przybierają w nowym Ordo odmienną od poprzedniej formę. Jest to pojedyncze *Kyrie eleison*, *Christe eleison*, *Kyrie eleison* kapłana, powtarzane przez lud na sposób litanii do WW. Świętych przy święce-

<sup>13</sup> Nie chcąc uprzedzać polskiego tłumaczenia tekstów nowego Ordo, wszystkie cytaty podaję po łacinie.

niach kapłańskich. Tak więc wszystkich tych wezwań razem jest tylko 6, a nie 9, jak dotąd. Gloria, jeżeli zachodzi, i oracja pozostały bez zmian.

## 2. Liturgia słowa

Częścią zasadniczą liturgii słowa są lekcje zaczerpnięte z Pisma św. i przeplatające je śpiewy międzylekcyjne. Przedłużeniem tej części liturgii mszalnej jest homilia i wyznanie wiary, a zakończeniem modlitwa powszechna wiernych. Nowe Ordo Missae przewiduje dwie lekcje i ewangelię, chociaż nie znosi tradycyjnej praktyki jednej lekcji i jednej ewangelii. Po każdym z tych czytań, nie wyłączając ewangelii, lektor mówi: „Verbum Domini”, jako znak zakończenia czytania. Na ten znak lud odpowiada: „Deo gratias” (po lekcji) i „Laus tibi, Christe” (po ewangelii). Wyznanie wiary, jeżeli zachodzi, i modlitwa powszechna wiernych nie uległy żadnym zmianom.

## 3. Ryty ofiarowania

Jest to część Mszy św., która w dotychczasowej reformie nie ulegała jeszcze żadnym przekształceniom. Obecnie została ona tak zmodyfikowana, by lepiej odpowiadała swojemu właściwemu znaczeniu. Przy-noszeniu procesyjnemu darów ofiarnych towarzyszy śpiew antyfony na ofiarowanie. Modlitwy przy ofiarowaniu chleba i wina zostały tak zmienione, by nie uprzedzały prawdziwej ofiary, która nastąpi dopiero w kanonie. Zostały one zapożyczone z benedykcji biblijnych Starego Testamentu i wysławiają akt stwórczy Boga, podkreślając równocześnie udział człowieka w przygotowaniu darów, które posłużyć mają do Najśw. Ofiary: „Benedictus es, Domine, Deus universi, quia de tua largitate accepimus panem, quem tibi offerimus, fructum terrae et operis manuum hominum, ex quo nobis fiet panis vitae”. Podobna formuła z koniecznym tylko zmianami odmawiani jest przy ofiarowaniu wina. Po każdej z nich lud odpowiada: „Benedictus Deus in saecula”. Dotychczasowa formuła: „Deus qui humanae substantiae” została skrócona i obecnie występuje w takiej postaci: „Per huius aquae et vini mysterium eius efficiamur divinitatis consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps”.

W miejsce dawnego Lavabo przy umywalni rąk, pozostał tylko jeden wiersz z ps. 50: „Lava me, Domine, ab iniquitate mea, et peccato meo munda me”.

## 4. Kanon

Niewielkie zmiany centralnej części Mszy św. dotyczą tylko Kanonu Rzymskiego. Słowa konsekracji mają w nim brzmieć tak samo, jak w trzech nowych anaforach, a więc przy konsekracji Chleba: „Hoc

est enim Corpus meum, quod pro vobis tradetur”, a przy konsekracji Kielicha: „Hic est enim calix Sanguinis mei novi et aeterni Testamenti, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Hoc facite in meam commemorationem”. „Mysterium fidei” występuje już po Podniesieniu i jest wprowadzeniem wiernych do właściwych im aklamacji, podanych w *Dodatku*. Z imon Świętych, występujących w *Communicantes*, obowiązują tylko imiona Matki Bożej, św. Józefa oraz Apostołów: Piotra, Pawła i Andrzeja; w *Nobis quoque* pozostały tylko postacie biblijne: Jan Chrzyciel, Szeze-pan, Mateusz i Barnaba. Pozostałe imiona, umieszczone w nawiasie, można opuszczać. Dla większej jedności wewnętrznej, jasności i ła- twości w recytacji czcigodnego Kanonu Rzymskiego, znalazły się w nawiasie wszystkie konkluzje, które, według uznania, można pomijać.

##### 5. *Ryty łamania chleba i pocałunku pokoju*

Ryty te rozpoczynają się Modlitwą Pańską, a kończą oracją po Ko- munii. Zostały one uszeregowane w ten sposób, by odznaczały się większą jasnością i wewnętrznym powiązaniem.

Embolizm: „Libera nos” po „Pater noster”, z którego usunięto imiona Świętych, jest znacznie krótszy i otrzymał nowe zakończenie o charakterze eschatologicznym: „expectantes beatam spem et ad- ventum Salvatoris nostri Jesu Christi” oraz aklamację wiernych: „Quia tuum est regnum, et potestas, et gloria in saecula”.

Bezpośrednio po tej aklamacji kapłan rozkłada ręce i głośno odmawia pierwszą z dotychczasowych trzech modlitw stanowiących prywatne przygotowanie kapłana do Komunii św.: „Domine Jesu Christe, qui dixisti Apostolis tuis” i kończy ją krótką konkluzją, a lud odpowiada: Amen. Treścią tej modlitwy jest prośba o pokój dla Kościoła i dla świata, stąd po jej zakończeniu kapłan zwraca się do ludu z gestem pozdrowienia i równocześnie życzenia: „Pax Domini sit semper vobiscum”.

W tym miejscu diakon, lub sam celebrans, dołącza zachętę, skie- rowaną do wszystkich, do okazania sobie wzajemnej jedności i bra- terskiej miłości w tzw. „pocałunku pokoju” mówiąc: „Offerte vobis pacem”. Ustalenie formy tego rytu pozostawione jest Konferen- cjom Episkopatów. Może nim być, jak dotychczas, rodzaj pocałunku, lub też proste podanie ręki, jak przy przywitaniu<sup>14</sup>, zwykły ukłon głowy, lub inne jeszcze gesty, właściwe poszczególnym narodom i kulturom.

<sup>14</sup> Ma to np. miejsce we Mszy św. Młodzieżowej w Rzymie.

Kapłan okazuje ten gest diakonowi, lub jednemu z ministrantów, po czym bierze Hostię, łamie ją nad pateną i — wrzucając do kielicha małą partykułę — odmawia po cichu: „*Haec commixtio*”. W tym czasie zgromadzenie liturgiczne wykonuje: *Agnus Dei*. Jeżeli łamanie Chleba trwa dłużej, niż zwykle, śpiew ten można powtarza ćwiecej, aniżeli trzy razy, z tym jednak, że ostatnie wezwanie musi kończyć się słowami: „*dona nobis pacem*”.

Teraz dopiero rozpoczyna się prywatne przygotowanie kapłana do Komunii św. Przygotowaniem tym jest jedna z modlitw: „*Domine Jesu Christe, Fili Dei vivi*” lub „*Perceptio Corporis*”, które można wybierać w sposób dowolny. Komunia kapłańska i rozdawanie jej wiernym pozostało bez zmian. Ordo poleca gorąco, by Chleb eucharystyczny dla wiernych, był konsekrowany w tej samej Mszy św., w której uczestniczą, a to dla podkreślenia większej jedności ludu Bożego z kapłanem oraz jako znak wewnętrznego uczestnictwa w Ofierze Nowego Testamentu.

Gdy kapłan zaczyna spożywać Ciało i Krew Chrystusa, społeczność liturgiczna wykonuje śpiew eucharystyczny. Może nim być dotychczasowa antyfona *ad Communionem*, hymn, psalm, lub jakikolwiek inny śpiew eucharystyczny zaaprobowany przez Episkopat miejscowy. W braku tego śpiewu, recytuje się antyfonę *ad Communionem* ze mszału. Czynią to wszyscy obecni, grupa tylko wiernych, lektor, lub sam celebrans po pożyciu Komunii św.

## 6. Ryty końcowe

Ryty końcowe pozostały bez zmian. Na uwagę zasługuje tylko to, że w niektóre dni, miejsce zwykłego błogosławieństwa zajmuje błogosławieństwo uroczyste lub oracja super populum. Jeżeli bezpośrednio po Mszy św. odbywa się jakaś inna akcja liturgiczna, wszystkie ryty końcowe odpadają.

## 7. Ordo Missae sine populo

Msza św. odprawiana bez udziału wiernych, w odróżnieniu od zwykłego Ordo Missae, ma tylko to do siebie, że w rytach wstępnych, po akcie skruchy, kapłan idzie do ołtarza, całuje go i odczytuje antyfonę introitu; w liturgii słowa brak wyrażen: „*Verbum Domini*” po poszczególnych czytaniach; i w końcu, przy łamaniu Chleba nad pateną, mówi się trzy razy: *Agnus Dei*, a potem dopiero: „*Haec commixtio*”. W zakończeniu nie ma: „*Ite Missa est*”.

Nowe Ordo Missae jest owocem długiej, drobiazgowej i cierplivej pracy wielu teologów i liturgistów. Każdy jego punkt, każda zmiana, gest każdej Akcji Eucharystycznej, jest w nim teologicznie uzasadniony, ma swoje określone znaczenie i wymowę. Wszystko

to jednak pozostanie dla nas martwą literą i niezrozumiałym dziełem, jeżeli własnym przemyśleniem, spokojnym i „klinicznym” wprost studium osobistym nie wnikiemy w jego ducha i myśl przewodnią.

Kładzie ono kres różnym eksperymentom, prowizorycznym indultom, inicjatywom prywatnym i chce być ostatnim, definitywnym już etapem reformy liturgicznej dotyczącej Najśw. Ofiary. Czekają na dobry przekład na języki narodowe, bo cóż z tego, że jego celem jest ułatwienie dzieciom Bożym brania żywego udziału w niepojętej Tajemnicy, gdyby jego język nie wnikał bezpośrednio do dusz?

Ukazanie się nowego Ordo Missae nie przekreśla wartości Mszału Rzymskiego w tłumaczeniu polskim. Pozostanie on w dalszym ciągu księgą antyfon i oracji mszalnych, Ordo natomiast będzie spełniał rolę oddzielnego kanonu, dopóki w następnym wydaniu mszału polskiego, nie wejdzie jako jego składowa i centralna część.

„Mamy nadzieję — mówi Ojciec św. w Konstytucji Apostolskiej *Missale Romanum*<sup>15</sup> — że nowy Mszał będzie dla nas znakiem rozpoznawczym i umocnieniem naszej wzajemnej jedności, której różnorodność języków nie przeszkodzi w zanoszeniu do Ojca niebieskiego, przez Arcykapłana naszego Jezusa Chrystusa, w Duchu Świętym, wspólnej modlitwy.

Rzym

KS. JÓZEF SROKA

## REFLEKSJE BIBLIJNO-LITURGICZNE

Felicja Żurowska, Kraków

### JAŁMUŻNA BEZ RESZTY

#### I. TEKST EWANGELII

„Usiadłszy naprzeciw skarbony, przypatrywał się, jak lud wrzucał drobne pieniądze do skarbony. Wielu bogatych wrzucało wiele. Przyszła też jedna uboga wdowa i wrzuciła dwa szeląжки, czyli jeden grosz. Wtedy przywołał swych uczniów i rzekł do nich: „Zaprawdę powiadam wam: ta uboga wdowa wrzuciła najwięcej ze ze wszystkich, którzy kładli do skarbony. Wszyscy bowiem wrzucali z tego, co im zbywało, ona zaś z niedostatku swego włożyła wszystko co miała, całe swe utrzymanie.”

## II. ANALIZA TEKSTU

1. Typ tekstu: Opis zdarzenia historycznego.
2. Temat: Wyróżnienie ubogiej ofiarodawczyni.
3. Tekst: Św. Marka 12, 41—44 i św. Łukasza 21, 1—4.
4. Czas zdarzenia: Wielki Wtorek przed męką Pańską, a więc jeden z ostatnich dni przedśmiertnego życia Pana Jezusa. Dzień ten wypadł na 4/4 (11 nizan) 30 r.

## 5. Miejsce zdarzenia:

Świątynia jerozolimska. W jej obrębie znajdował się dziedziniec, przeznaczony dla kobiet. Otoczony on był z trzech stron murem 11.15 m wysokim, który oddzielał go od dziedzińca, na który wstęp mieli poganie. Ozdobna brama stanowiła przejścia z jednego dziedzińca do drugiego. Z trzech stron zewnętrznych wznosiła się piękna kolumnada, wspierająca biegnącą u góry galerię. W czterech rogach znajdowały się cztery, duże sale. W głębi, na wprost bramy wejściowej, było przejście do nieco wyżej położonego dziedzińca izraelskiego, na którym przebywać mogli tylko mężczyźni żydowscy. Prowadziło doń 15-cie szerokich półokrągłych schodów, nad którymi górowała wieżyczka, 22.50 m wysoka. Po lewej stronie mieścił się skarbiec świątyni, zołożony, jak się zdaje, z kilku sal. Znajdowały się w nim różnorakie bogactwa, np. szaty i naczynia kościelne, zapasy wina, oliwy, mąki i kadzidła, złoto i srebro oraz depozyty prywatne, które były tu zabezpieczone dzięki świętości miejsca. W tych salach lub obok nich, znajdowało się trzynaście wielkich skarbon, z otworami umieszczonymi na zewnątrz. Kończyły się one wąską szyją, rozszerzającą się ku dołowi, stąd zwano je trąbami (*shopharoth*). W skarfony te wierni wrzucali swe ofiary na utrzymanie świątyni.

6. Uczestnicy zdarzenia: Pan Jezus, apostołowie, uboga wdowa izraelska, lud i bogacze żydowscy.

7. Okoliczności zdarzenia: Dziedzińce świątyni jerozolimskiej roily się codzien, a tym bardziej w dni świąteczne i w ich wigilię, od wszelakiego rodzaju ludzi: kapłanów, uczonych w piśmie św., członków sahedrynu, służby kościelnej, kobiet, mężczyzn, dzieci izraelskich, przychodzących tu złożyć obowiązkowe daniny i uwielbić Boga, pielgrzymów, handlarzy, a nawet pogan, złączonych w różnorodny sposób z tym światem żydowskim, wśród którego żyli. Nie mogło zabraknąć tam i Pana Jezusa, który — zwłaszcza w ostatnie dni przed swą śmiercią — trwał tu na swym posterunku reformatora życia religijnego i Baranka Bożego, nad którego głową zawisał już miecz zagłady, dla zbawienia ludzkości. W tym wielkim zgiefku ludzkim nic nie uchodziło jednak jego uwag. Jego wszystko-wiedzące oczy przenikały na wylot myśli i serca ludzkie i w ich świetle oceniał postęпки jawne lub skryte, jak oto i te, które w tej chwili rozgrywały się przed jego oczyma.

8. Przebieg zdarzenia: Siedział właśnie na jednym ze stopni, oddzielających dziedziniec kobiet od dziedzińca dla mężczyzn izraelskich. Zwrócony twarzą ku skarbcowi świątynnemu, obserwował tych, którzy składali tu swe dary, przepisane prawem lub dyktowane ofiarnym sercem. A widok to był ǳie wschodni. Oto bowiem bogacze, pragnący zwrócić na siebie uwagę swą ofiarnością, wrzucali pełnymi garściami ofiarę, rozmienną na miedziaki i przyniesoną w obfitych worach przez liczną służbę, zamiast złożyć ją po prostu w mniej licznych, lecz wartościowszych sztukach złota lub srebra. Kilka jednak monet, choć większej wartości, nie wymagałoby tyle zachodu z przyniesieniem i wysypaniem, co liczne pieniądze, wyolbrzymiające swą ilością i tak już hojny datek, a tu chodziło wszak przede wszystkim o efekt zewnętrzny wobec zebranego w świątyni ludu.

Wśród tych obmierzonych swą próżnością ofiarodowców ujrzał jednak Pan Jezus inną jeszcze sywetkę. Oto uboga wdowa, bez znaczenia społecznego, a więc i bez nazwiska, spełniając obowiązek wobec prawa, i idąc za głosem swego prawdziwie religijnego serca, wrzuciła niespostrzeżenie dla gapiów, podziwiających bogatych pyszałków, dwa jedyne posiadane przez siebie pieniądze, zwane leptonami. Lepton (szelązek) była to najmniejsza moneta, pochodzenia greckiego, będąca w obiegu w Palestynie. Ważyla około 1 gr. Wybita była w miedzi. Dwa leptony równaly się jednemu kodrantomu, najmniejszej monecie rzymskiej. Św. Marek, piszący swą ewangelię dla Rzymian, zwraca celowo uwagę na tę równowartość.<sup>1</sup>

Rzecz na pozór prosta, ale dla wszechwiedzącego Chrystusa brzemienna w treści. Przywołał więc swych uczniów, którzy prawdopodobnie wmieszani byli w tłum ludzki, znajdujący się na dziedzińcu i wskazując im na znikającą już zapewne w oddali sylwetkę kobiecą, rzekł: „Zaprawdę powiadam wam,<sup>2</sup> ta uboga wdowa wrzuciła najwięcej ze wszystkich, którzy kładli do skarboxy. Wszyscy bowiem wrzucali z tego co im zbywało, ona zaś z niedostatku swego złożyła wszystko co miała, całe swe utrzymanie”.

„Wrzuciła najwięcej!” Pan Jezus wyraża się tu — jak to miał często zwyczaj czynić, gdy chciał na coś zwrócić szczególną uwagę uczni — w formie paradoksalnej. Przeciwstawia sobie mianowicie dwie odmienne kategorie wartości: materialną i moralną. Ścisłe mówiąc można porównywać ze sobą tylko rzeczy jednakowego rodzaju. To też materialnie dała wdowa niewspółmiernie mniej niż bogacze. Cała jej przewaga leży jednak w dziedzinie moralnej, a ta ważniejsza jest niż ekonomiczna. Najhojniejszy datek bogaczy nie

<sup>1</sup> Jeden lepton wynosił nieco więcej niż jeden przedwojenny grosz polski. Kodrant równał się trzem takim goszom.

<sup>2</sup> Uroczysta forma przemówienia.

uszczupełnił bowiem zbytnio ich stanu posiadania. Pozostawiali nadal zamożnymi ludźmi, których stać było na wysoki standart życiowy. Natomiast wdowa oddała wszystko co miała, nic sobie nie zostawiając na elementarne nawet utrzymanie.

Jak mało zaś posiadała w ogóle świadczy o tym fakt, że dwie, najmniejsze obiegowy monety stanowiły cały jej majątek. Będąc przy tym wdową, skazana była na pracę własnych rąk. Tym się tłumaczy wielkość jej ofiary i wielkość jej ducha religijnego. Ofiara, którą złożyła, była więc nie tylko jałmużną, ale i aktem umartwienia, bo czy ten opłacić musiała głodem. Spełniła więc równocześnie dwa dobre uczynki. Równocześnie zaś zdobyć się musiała na wielką ufność w Opatrzność Bożą, że jej nie da zginąć z nędzy. Zdobyć się na tyle heroicznym aktów świadczy o jej wielkiej miłości Boga — kochając zaś tak gorąco złożyła dar, który, mimo swej małej ekonomicznie wartości, miał, jako dar miłującego serca, wartość bezcenną, przewyższającą największe dary bogaczy. Kobieta ta, dając tak mało, wiedziała że skarbiec nie wiele zyska na jej ofierze, ale chciała być posłuszną przepisom Zakonu i chciała okazać swą dobrą wolę i do ostatnich granic posuniętą miłość.

Chrystus, chwalać jej czyn, podkreślił, że nie ilość i zewnętrzne wypełnienie przepisu, ale wewnętrzne usposobienie, dobra intencja mają jedyne znaczenie w oczach Boga. Ubóstwo wdowy było zresztą nie tylko materialne, ale i duchowe. Polegało ono na wewnętrznym oderwaniu się od tego, co się posiada, obojętnie w dużej czy w małej ilości. To właśnie wewnętrzne oderwanie cechowało ubogą, ale jakże hojną ofiarodawczynię.

Wypadek, w którym nieznaną nikomu kobieta izraelska stała się przedmiotem obserwacji i nauki Chrystusowej, jest charakterystyczny dla całego sposobu nauczania jaki Chrystus w swym życiu stosował. Przed i po Chrystusie różni greccy, rzymscy, żydowscy i indyjscy uczeni i moralisci głosili zasadę, że sposób darowania więcej znaczy niż to, co się daje. Ale jeden Pan Jezus tę ogólną zasadę zastosował do poszczególnego, konkretnego zdarzenia i dzięki temu uczynił ją żywą, plastyczną, zachęcającą do praktykowania. Odtąd — bardziej niż tamte uczone wywody — jedno zdanie Chrystusowe, poparte żywym przykładem, a więc w formie pogładowej, kołatać będzie do serc ludzkich i wzywać ich do ofiar wielkich lub małych, ale skrytych i bezimiennych, ofiar składanych w duchu prawdziwej czci bożej, prawdziwej ofiarności i prawdziwego ubóstwa duchowego.

### III. ROZMYŚLANIE

Wyobraź sobie nastrój, panujący na podworcze świątyni jerozolimskiej w przeddzień ostatniej paschy w życiu Pana Jezusa. Odtwórz sobie scenę hałaśliwego składania darów przez nadętych bogaczy



wśród podziwu powierzchownego tłumu. Wyobraź sobie Pana Jezusa, ze smutkiem niewątpliwie przyglądającego się temu widowiskowi i rozweselającego się duchowo na widok cichej, a tak pełnej etycznej treści ofiary ubogiej wdowy. Wzój się w jej wysoki poziom religijny i moralny. Podziwiał Pana Jezusa, który nie zawahał się odkryć przed oczyma swych uczniów całej moralnej wielkości tej materialnie małej ofiary i postawił ją za wzór nieprzeliczonej rzeszy ofiarodawców i dobroczyńców wszystkich miejsc i czasów.

#### IV. ZASTOSOWANIE

1. *Ogólne*. Czy ludzie w naszej miejscowości są ofiarni? Kto bardziej: zamożni czy ubodzy? Na co ludzie najchętniej składają ofiary i w jakiej formie? W czym się dziś manifestuje blichtr przy składaniu ofiar? Czy mamy też przykłady cichej, bezimiennej ofiarności finansowej i innej? Czy docenialiśmy wartość moralną drobnych ofiar, które pod względem materialnym mało wspierały cel, na który były przeznaczone? Czym są one dla nas cenne? Jaką możemy mieć z nich korzyść? Jak powinniśmy się odnosić do różnego typu ofiarodawców? Jakie możemy stwarzać dla ludzi sposobności, by nawet ci, których nie stać na większe ofiary pieniężne, mogli czynić dobrze dla drugich?

2. *Osobiste*: Czy jestem ofiarny(a)? Na jakie cele daję najchętniej i najwięcej? W jakiej formie daje zwykle moje ofiary: instytucjom, ubogim? Ile w tych aktach jest próżności, przymusu społecznego, spontanicznej ofiarności serca, stałej miłości Boga, bliźniego, szlachetnych celów?

#### V. MODLITWA

O nawrócenie się ludzi próżnych. O hojność dla skąpców. Za cichych, szlachetnych i bezinteresownych ofiarodawców.

Kraków

FELICJA ŻUROWSKA

Ks. Mieczysław Maliński, Kraków

## KTÓRZY JESTEŚMY SŁOWEM BOŻYM

### BÓG MIESZKAJĄCY W NAS PRZEZ WIARĘ

#### 1. Wiara w Boga

Przez wiarę Bóg mieszka w nas. A wiara to nie jest przyjęcie do wiadomości faktu, że jest Bóg. Wiara to ogarnięcie całego człowieczeństwa przez Boga - Miłość, czyli przez uczciwość, przez wierność, przebaczenie, służenie dla. W tym sensie wiara należy do istoty naszego człowieczeństwa, do nas samych. Ona nas stanowi. Powiedzmy nie wiara, ale Bóg sam.

Wiara nie rozgrywa się w aspekcie teoretycznym<sup>1</sup>. Nie da się prze-myśleć tylko teoretycznie żadnej z jej prawd na to, aby można było powiedzieć: wierzę; czyli nie da się prawd wiary najpierw abstrakcyjnie udowodnić i uwierzyć w nie, aby potem przejść do stosow-ich w życiu. Weryfikacja wiary, przekonywanie się o prawdziwości wiary, o jej wartości dokonuje się przez życie. Oczywiście istnieje akt czystego rozumu, wskazujący niesprzeczność prawdy religijnej i to nie tylko na początku gdzieś, ale wciąż towarzyszący. Oczywiście istnieje logiczne wiązanie poszczególnych prawd w spójną konstrukcję i to też nie na początku, ale wciąż. Ale to jeszcze nie jest wiara.

Wiara, która przenika całą naszą osobowość, jest aktem ryzyka. Ryzyka w sensie zaczęcia stosowania w życiu tego, co przyjęliśmy teoretycznie. I również tylko na tej linii może dokonywać się pogłębianie naszej wiary. To jest ciągle przymierzanie przekazu otrzymanego od społeczności nazywającej się Kościołem do konkretnego życia i ryzyko rzucenia się w nie. Dopiero te nakt stosowania, realizacji w konkretnym codziennym życiu, w coraz to nowych — mniej lub więcej głębszych — pokładach przeżyć, na coraz to innych polach doświadczeń jest wiara. Prawdziwości wiary można doświadczyć tylko w życiu. Prawdziwości wziętej już nie teoretycznie, ale jak najbardziej całościowo, życiowo, konkretnie. I to doświadczenie przynosi szczęście.

Nie należy więc faktu wiary rozumieć w sensie statycznym. To nie jest wydarzenie, które zaistniało gdzieś na początku i siłą bezwładu wciąż trwa. Jeżeli wiara należy do naszego człowieczeństwa, to tak jako no realizuje się w każdej kolejnej naszej decyzji, czynnie, tak i wierzącymi lub niewierzącymi jesteśmy w naszych kolejnych rozstrzygnięciach, w naszym postępowaniu, a więc np. w przezwyciężaniu strachu, lenistwa, obojętności, gniewu, zemsty, w trosce o innych, ofiarności dla nich, w pomocy im mimo tego, że nas to kosztuje dużo czasu, mimo tego, że to nas męczy, wyczerpuje, ogra-

nicza. Można powiedzieć to jeszcze inaczej: innym słowem dla oznaczenia wiary jest miłość. Miłość jest szczytową formą wiary. I jest prawdą, że gdyby wierze nie towarzyszyła miłość, nie mielibyśmy do czynienia z prawdziwą wiarą.

Najbardziej autentycznym — a właściwie jedynie możliwym — sposobem przekazywania wiary w Boga drugiemu człowiekowi jest wiara, która znajduje swój wyraz w miłości. Najbardziej autentycznym przekazem wiary jest życie człowieka: życie człowieka w miłości.

Nie można oczywiście wyobrażać sobie, że każda decyzja jest aktem „od zera”. Kolejne rozstrzygnięcia „w wierze” doprowadzają do wyrobienia sobie cnoty wiary. Ale nawet ten stan nie zwalnia od konieczności dalszego rozstrzygania.

W takim założeniu świadczymy Boga swoim życiem. To „świadczanie Boga” należy rozumieć w tym sensie, że takim życiem mówimy ludziom o Bogu nie w sensie intelektualnym, ale po prostu porywamy ich do realizowania Dobra. Oni prawie niepostrzeżenie zaczynają postępować inaczej. Czyn miłości, z którym się spotykają, zawstydzają ich, przełamuje ich egoizm, kruszy ich zatwardziałość, niestępliwą, bezpardonowość.

## 2. Wiara w Jezusa

Nasza osobowość nie tylko ukazuje się przez to co czynimy, ale i staje się przez to co czynimy. W pierwszym i w drugim wypadku ważny jest czyn.

Tak jest odnośnie indywidualnego człowieka. Tak jest w pewnym sensie gdy chodzi o społeczność. Również i w naszym wypadku, gdy chodzi o Kościół jako społeczność wierzących, społeczność tych, w których żyje przez wiarę Bóg. Ta społeczność wyraża Boga w rozmaity sposób. Wyraża Go po pierwsze poprzez miłość. Tak poprzez miłość dnia codziennego: w uczciwym życiu rodzinnym, zawodowym i społecznym, jak również poprzez miłość, której domaga się nadzwyczajna sytuacja, na przykład choroba, starość, śmierć, wypadek — to co się mieści w pojęciu „caritas”. Po drugie społeczność Kościoła wyraża swoją wiarę w tym, co określamy słowem liturgia.

Ale na to, żebyśmy mogli mówić o liturgii chrześcijańskiej należy powiedzieć jeszcze jedno. My nie jesteśmy tylko tymi, którzy wierzą w Boga. My jesteśmy tymi, którzy uwierzyli w Jezusa Chrystusa, to znaczy tymi, którzy uwierzyli, że Bóg, odwieczna Tajemnica, Ojciec, wypowiedział się, objawił się nam nie tylko przez świat, ale — w sposób najpełniejszy — w Jezusie Chrystusie. Jeżeli na to, ażeby spotkać się z Bogiem poprzez świat, trzeba zaangażować się w jego sprawy — tak świata materialnego, jak i świata ludzi — na to, ażeby spotkać

się z Bogiem w Jezusie Chrystusie trzeba być, mówiąc najbardziej ogólnie, blisko Niego. Wtedy tylko można Boga wziąć przez Niego.

To trwanie przy Jezusie ma rozmaite formy — tak indywidualne, jak zbiorowe — które z biegiem czasu wykształciła pobożność chrześcijańska. Są to na przykład: pacierz ranny i wieczorny, droga krzyżowa, nabożeństwa majowe czy czerwcowe, a przede wszystkim Msza św. na tle roku liturgicznego.

Nasza wiara w Jezusa ma aspekt egzystencjalny. Mamy świadomość tego, jak bardzo jesteśmy słabi, podlegli złym wpływom, zdolni do nieuczciwości, jak bardzo boimy się ryzyka, poświęcenia, choroby, śmierci. Ale ponieważ jest w nas tęsknota za życiem z całym rozmachem, właśnie dlatego chcemy być z Jezusem, żeby od Niego wziąć jak najwięcej wielkości, odwagi i miłości, Boga, którego On sobą wyraził.

## LITURGIA JAKO PRZEKAZ I JAKO WYRAZ

### 1. Symbol

Liturgia spełnia dwie funkcje: po pierwsze służy na to, ażeby przekazać rzeczywistość Bożą tym, którzy włączają się w akcję liturgiczną<sup>2</sup>. Po drugie jest wyrazem wiary tych, którzy w niej biorą udział. Innymi słowy: ci, którzy uczestniczą w obrzędach liturgicznych tym samym uzewnętrzniają swoją wiarę.

Sformułowanie: „liturgia przekazuje” wymaga pewnego wyjaśnienia.

Należy powiedzieć, że istnieją dwie kategorie słów. Pierwsza z nich to słowa, które oznaczają rzeczywistość. Takie słowa nasuwają wyobrażenia przedmiotów, które określają. W odróżnieniu od tego typu słów istnieje „mowa sztuki”. Ta nie wskazuje poza siebie. Rzeczywistość egzystencjalna dokonuje się w niej. Staje się w niej obecna. To ma miejsce w każdej prawdziwej poezji, noweli czy powieści. Czytając czy słuchając, przeżywamy. Powstają w nas wyobrażenia, ciągi skojarzeń, budzą się w nas uczucia, akty woli. Dzieło sztuki wywołuje w nas tę rzeczywistość, którą chciał nam przekazać autor. Dzieło sztuki jest więc jakimś miejscem spotkania twórcy i odbiorcy wobec tej rzeczywistości, o którą twórcy chodziło.

\* \* \*

Ale słowa „informujące o” nie są tylko obojętnymi znakami, które wskazują wyłącznie poza siebie. One też w jakiś sposób uczestniczą w przekazywanej rzeczywistości. Słowa oznaczające przedmioty nie powstają przypadkowo, ale są związane organicznie z rzeczywistością, którą pokazują. (Dokładniej zobaczymy to zagadnienie przy omawianiu zjawiska znak — symbol).

Konsekwentnie trzeba powiedzieć, że możemy sobie wyobrazić istnienie dzieła naukowego, które wskazuje tylko „poza siebie”. Na drugim krańcu znajdzie się dzieło sztuki w najwyższym tego słowa znaczeniu, które w pełni uobecnia rzeczywistość egzystencjalną. I te gatunki są w zasadzie zdecydowanie różne. Ale gdzieś w połowie spotykamy utwory, o których właściwie nie wiadomo, czy zaliczyć je do sztuki, czy też do historii, kroniki, reportażu. I będzie dyskusja, czy mamy do czynienia z prawdziwą sztuką, czy też nie. Czy chodzi o opis indywidualnego wypadku, wskazującego tylko poza siebie, czy też w tym utworze coś się dzieje, czy on nam uobecnia rzeczywistość egzystencjalną.

Do tej samej kategorii co słowa oznaczające przedmioty materialne, należy na płaszczyźnie wizualnej znak. Dla przykładu posłużymy się znakami drogowymi. One wskazują poza siebie. W nich samych nic się nie dzieje. Ale nie w sposób absolutny. Oczywiście, w skrajnej sytuacji możemy sobie wyobrazić taki znak, który wyłącznie wskazuje poza siebie. Na przykład znak x będzie oznaczał mieszkających tu Polaków, a znak y — Niemców. Ale faktycznie tak nie jest. Znak tworzy się w sposób naturalny. Znak jest jakoś organicznie związany z tą rzeczywistością, na którą ma wskazywać. Weźmy dla przykładu znak zakazu wjazdu samochodów w ulicę: czerwona tarcza przekreślona białą krechą. To nie jest przypadek, że czerwień. To nie chodzi tylko o to, że czerwień jest wyraźnym kolorem, ale to kolor krwi czy ognia. Biała krecha, i to poręczna, nie jest tylko kompozycją kontrastową, ale kojarzy się bardzo łatwo z barierą czy rampą. Nie mówimy już o takich znakach drogowych, jak na przykład przebiegający jeleni, czy przechodzące dzieci. A więc to nie jest tylko sprawa wskazywania poza siebie. W tych znakach już się coś dzieje.

Idąc krok dalej możemy powiedzieć, że znak znakowi nie jest równy pod omawianym względem. Są rozmaite stopnie nateżenia uczestnictwa znaku we wskazywanej treści. I tak, daleko mniej — naszym zdaniem — uczestniczy w niej zakaz parkowania samochodu, a daleko więcej ostrzeżenie przed lawinami.

Jeżeli tak, to konsekwentnie dalej trzeba stwierdzić, że istnieje jakaś linia ciągła pomiędzy znakiem a symbolem. Zaczyna się od jakiegoś zera, gdzie znak wyłącznie wskazuje poza siebie, a dochodzi się do pełnego symbolu, przez który rzeczywistość egzystencjalna staje się obecna. A na granicy tych dwóch zakresów istnieją znaki-symbole, nad którymi trwa dyskusja do jakiego zakresu je zaliczyć<sup>3</sup>. Jedni uważają je za znaki, drudzy za symbole. Można również mówić o przesunięciach z zakresu znaków do zakresu symbolów i na odwrót. Takim zdesymbolizowaniem jest na przykład symbol krzyża w godle państwowym Szwajcarii, względnie symbol półksiężyca w znaku czerwonego półksiężyca.

Trzeba z kolei omówić zależność funkcji symbolu od odbiorcy. Symbol nie wszyscy odbierają. Jest on mową dla wtajemniczonych. Symbol jest symbolem dla tych, którzy „wiedzą”, dla innych jest albo niezrozumiały, albo jest tylko znakiem.

Moglibyśmy wziąć dla przykładu symbol krzyża. Napotykamy go w rozmaitych miejscach, przy rozmaitych okazjach. Jest częstym elementem kościołów, kapliczek, widzimy go na cmentarzach, znajduje się również na albach, na komżach, na ornatach, na kielichach, na hostiach, na ołtarzach. W konsekwencji przestajemy na niego reagować. Krzyż przestaje być symbolem, przestaje nam cokolwiek mówić, przestaje żyć. Ale niech zaistnieje nowa sytuacja. Przypuśćmy, że w jakimś kościele, z powodu na przykład rozpoczynającego się Wielkiego Postu, zawieszono w prezbiterium, na zapleczu ołtarza środkowego, wielką zasłonę białą, a na niej ciemny krzyż. Gdy — nie spodziewając się takiej dekoracji — wchodzimy do kościoła, dzieje się w nas tak, jakbyśmy coś niesłychanie ważnego, drogiego dla nas osobiście, odkryli. Napływa cała fala skojarzeń, myśli, uczuć. Krzyż znowu przemówił, krzyż znowu stał się dla nas symbolem. I gdybyśmy teraz zadawali ludziom pytania, co w sobie odkryli zobaczywszy tę kompozycję, otrzymywalibyśmy jak najbardziej zróżnicowane odpowiedzi. Człowiek, który nigdy z chrześcijaństwem się nie zetknął, nie przeżyłby oczywiście nic. Dla niego krzyż nie byłby symbolem. W wypadku chrześcijanina byłoby inaczej. Jemu krzyż coś przekazuje: rzeczywistość wielkiego cierpienia, miłości, zbawienia, przebaczenia. Ale mimo dużego zróżnicowania przeżyć, moglibyśmy odkryć jakiś ich wspólny kierunek, rdzeń, wokół którego się one układają.

W tym sensie krzyż jako symbol uczestniczy w rzeczywistości — bo przekazuje, świadczy, bo jest miejscem naszego spotkania z rzeczywistością, której jest wyrazem<sup>4</sup>.

Symbol jest statyczny, choć oczywiście kryje się za nim historia, działanie, dramat. Symbol jest produktem jakiegoś rzeczywistego dramatu lub utworu literackiego.

„A kto jest mój bliźni?” — „Pewien człowiek szedł do Jerycha i został napadnięty przez zbójców, którzy go ograbili i rany zadawszy, porzucili go. A pewien Samarytanin, który tamtędy przejeżdżał...”. Teraz gdy mówimy „młosierny Samarytanin”, każdy wie o co chodzi. To już jest symbol. A więc coś, co gdy powiemy, wywołuje w nas całe obszary skojarzeń, pojęć, przeżyć. I to nie jednokierunkowych. Jest źródłem inspiracji na rozmaitych płaszczyznach, poprzez takie elementy jak postać gospodarza, poranionego, kapłanów przechodzących obojętnie. Bogactwo skojarzeń, porównań — na przykład porównywanie Samarytanina z Bogiem, poranionego z grzesznikiem, go gospodarza, któremu Samarytanin przywiózł chorego, z czło-

wiekem, który otrzymuje powołanie itd. — zależy od nas, od nas, którzy przeżywamy ten symbol<sup>5</sup>.

Dlatego symbol jest trudny. Wymaga dużego skupienia, wymaga przygotowania. Od odbiorcy zależy czy go przyjmie i w jakim stopniu.

Są jednak symbole, które umierają. Na przykład symbol rzymskiego pasterza w spódnicze, z owieczką na plecach, symbol chleba i ryby. Jeszcze wtedy, gdy rysunek jest stylizowany na modłę starochrześcijańską, jeszcze gdy chodzi o środowisko chrześcijan wykształconych, te symbole coś przekazują, chociaż właściwie nawet i tu potrzebna jest interpretacja. A tłumaczyć symbol, to jest nieporozumienie. On sam musi mówić. I to mówić więcej, niż najbardziej precyzyjne analizy. Jeżeli do symbolu trzeba dawać objaśnienia, to znaczy, że przestaje on przekazywać, to znaczy, że nie jest symbolem, to znaczy — już umarł.

## 2. Liturgia jako przekaz

Kościół chce pomóc wiernym trwać przy Jezusie, w którym Bóg wyraził siebie w sposób najdoskonalszy. Chce aby wierni obcowali z Jego największymi tajemnicami: Męki, Śmierci i Zmartwychwstania. Kościół operuje świadomie rozmaitymi środkami dla wyrażenia tych religijnych rzeczywistości. Zdaje sobie sprawę z możliwości, jakie tkwią w tym, co się nazywa ogólnie: sztuka. Przykładem niech będą kolory szat liturgicznych, i nie tylko szat — welonu na kielich, zasłony na tabernakulum, antypendium. Co innego wyraża fiolet, co innego czerwień, co innego biel. Kościół wie o tym i dlatego wyznacza na przykład na czas Adwentu i Wielkiego Post ukolor fioleutowy, na uroczystości świętych męczenników kolor czerwony itd. Nie waha się sięgać nawet po środki drastyczne. Na przykład w Niedzielę Męki Pańskiej zasłonięte są w kościołach wszystkie obrazy. W Wielki Czwartek — przewracane lichtarze na ołtarzach, otwarte puste tabernakulum, pozdejmowane obrusy. Dla wiernych przyzwyczajonych do odmiennego wyglądu kościoła, do tabernakulum zamkniętego, tabernakulum w szczególniejszy sposób strzeżonego i honorowanego, ten widok jest szokiem. Szokiem, który Kościół świadomie chce wywołać. Podobny cel ma grzechot grzechotek zastępujących dzwonki, święcenie ognia, namaszczenie murów, sypanie popiołu na głowy. Wszystko to dla wywołania ciągów skojarzeń, myśli, wzruszeń, powiedzmy inaczej: dla przekazania pewnych specyficznych, odmiennych przeżyć religijnych, mieszczących się w obszarze takich pojęć, jak zbawienie, wyzwolenie od grzechu, żal za popełnione zło, radość i wierność.

Gdy liturgię obserwuje człowiek stojący z zewnątrz, może odebrać ją jako teatr: szatnia (zakrystia) i scena: podium z rekwizytem ołtarza. Aktor wychodzi, żeby wygłosić swoją partię, przybrany w kostium

teatralny, który mu wyznaczono w tym widowisku. Potem wkracza w akcję drugi aktor, czy trzeci — w oznaczonym miejscu, z oznaczonym celem; całość konsekwentnie zbudowana: z wprowadzeniem, akcją narastającą do punktu kulminacyjnego jakim jest podniesienie i zakończeniem. Uczestniczy w niej grupa ludzi z takimi wzruszającymi osobami jak aniołkowaci (często) ministranci z przylizanymi czuprynami, w kapturkach podkreślających ich dziecinność, komeżkach i sukienkach, wprowadzający często elementy humorystyczne swoją nieporadnością, stanowiący kontrapunkt do powagi i zasadniczości głównego celebransa. Obok nich diakon, czy też laik czytający jakieś fragmenty (dla połączenia sceny z widownią). Do tego dodajmy ołtarz przykryty obrusem i świece, mające swoją oddzielną symbolikę. Tło tej akcji stanowi muzyka i śpiew — elementy, których nie można lekceważyć, które są osobnymi dziełami, a niekiedy arcydziełami sztuki, jeżeli tylko organista potrafi opracować muzycznie jednostkę liturgiczną jako zwartą całość, posługując się utworami starych i nowych mistrzów. Dodajmy do tego samą architekturę, która nie jest — przypominam — architekturą jako taką, ale architekturą religijną, architekturę z jej wystropelem i polichromią, witrażami, ławkami, konfesjonalami.

Wszystkie te elementy — wzrokowe i słuchowe — zmierzają do wyakcentowania najważniejszego wydarzenia, które się dzieje na ołtarzu: Ofiary Eucharystycznej, z jej momentem kulminacyjnym — Przeistoczeniem. Ma ona charakter symbolu. Innymi słowy: w niej uobecnia się rzeczywistość zbawcza: Męka, Śmierć i Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Uobecnia się dla tych, którzy są do jej przyjęcia przygotowani, którzy jej chcą.

Koncentrowaliśmy nasze rozważania na Mszy św. Ale to należy rozszerzyć na wszystkie inne Sakramenty. Napotykamy przy poszczególnych Sakramentach na niesłychane bogactwo środków wyrazu, jakimi się Kościół posługuje. Jak odmienne w swoim charakterze są Sakrament Bierzmowania, Małżeństwa, Kapłaństwa, Ostatnie Namaszczenie czy Pokuta. Odmienne jako całość i odmienne w bogactwie elementów, które się na tę całość składają: olej św., woda, nakładanie rąk, znaki krzyża, podawanie sobie rąk i sakramentalne formuły.

Wszystkie Sakramenty tworzą specyficzne „symbole w akcji”, w których uobecnia się rzeczywistość nadprzyrodzona, które są miejscem spotkania się celebransa i przyjmujących Sakrament, z rzeczywistością nadprzyrodzoną. Tu trzeba dodać oczywiście, że — podobnie jak w wypadku Mszy św. — uobecnia się dla biorących tym więcej, im bardziej na to oczekują. Albo nie uobecnia się wcale, jeśli są nieprzygotowani.

\* \* \*

Alte przyjęcie symbolu zależy nie wyłącznie od odbiorcy. Zależy również od sposobu, w jaki jest ten symbol podany. Powiedzmy



wyraźniej: od wiary tego, który go sprawuje, od wiary, która uzewnętrznia się w celebrowaniu liturgicznych funkcji. Zwłaszcza teraz, kiedy teksty liturgiczne coraz bardziej czytane są po polsku. Zwłaszcza teraz, kiedy ksiądz odwrócił się twarzą do ludzi przy sprawowaniu Mszy św. i można obserwować każdy jego gest, każdy jego ruch, całe jego zachowanie się, gdy słyszy się, jak jest wymawiane każde słowo, jaką intonację nadaje on całym zdaniom. I tę całość odbieramy z jednej strony jako przekaz, jako świadczenie osobistej wiary księdza, a z drugiej strony jako symbol, w którym uobecnia się rzeczywistość zbawcza.

Rzecz dokonuje się nie w jakichś teoretycznych warunkach. Zobaczymy ją w naszym konkrecie. Wtedy już ma nie tylko znaczenie jak jest wykonany gest księdza przy błogosławieństwie, ale wszystkie inne detale, które na całość się składają, za które jest ten ksiądz odpowiedzialny, które również wyrażają jego wiarę. I na pewno przeciwko niemu będą wskazywały tak pospiech przy wymawianiu liturgicznych tekstów, jak brudny obrus i brudne szaty liturgiczne, zniszczony ornat, stare kwiaty w flakonach. Przeciwko niemu będzie wskazywało nie tylko bezmyślne wymawianie formuły chrztu, ale również sama organizacja ceremonii — w zakrystii pomiędzy stolikiem, gdzie zapisuje dane personalne, a szafą z paramentami, pośród kręcących się ludzi, a potem przy imitacji chrzcielnicy postawionej gdzieś przypadkiem — całość, którą przy najgłębszej wierze trudno odebrać jako symbol naszego zanurzenia się w Mękę, Śmierć i Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa.

### 3. Kazanie jako przekaz

Kazanie w gatunku swoim jest przemówieniem. I stąd zdaje się nasuwać porównanie kazania z przemówieniami świeckimi. Nic bardziej błędnego. To jest droga, na której moglibyśmy dojść do uchwycenia tego, czym jest kazanie. Tu nie pomoże nawet wyszukiwanie jakichś przemówień na pozór zbliżonych do kazania, na przykład przemówienia rocznicowe czy agitacyjne, wzywające do zaangażowania się w życie polityczne, społeczne czy gospodarcze, nie mówiąc już o przemówieniach typu sprawozdawczego lub przedstawiających plany.

Jeżeli kazanie z natury swojej zajmuje zupełnie oddzielne, specyficzne miejsce, stanowi gatunek samo dla siebie, to nie dlatego, że chodzi o różnicę przedmiotu: przemówienia traktują o rzeczach świeckich, kazanie zaś o Bogu. Kazanie w założeniu jest integralną częścią liturgii. Nie stoi luźno, ale jest ściśle związane z zespołem liturgicznym<sup>6</sup>.

Kazanie odgrywa specyficzną rolę w jednostce liturgicznej. Zasada zmęczenia, przyzwyczajenia obowiązuje wszędzie. To, co było początkowo szokiem, z czasem zaczyna tracić znaczenie. Nawet naj-

wspanialsza architektura, najbardziej dostojne znaki, najgłębsze symbole nie wywołują tych przeżyć, co podczas początkowych spotkań. Po drugie w liturgii czynnik osobisty celebransa jest usunięty na plan dalszy. Istotny jest sam symbol, sam znak, sam tekst, sama czynność liturgiczna jako taka. I to jest na dłuższą metę męczące. Odbiorcy brakuje żywego człowieka, człowieka, który by wyraził swoje zaangażowanie w to wszystko, co się dzieje, który by ożywił te wszystkie hieratyczne formy. I tego dokonuje kazanie.

Kazanie jest w pewnym sensie wprowadzeniem wiernych w uczestnictwie w akcie liturgicznym<sup>7</sup>. Nie jakoby dopiero przez liturgię stawało się w nas zbawienie. Dzieje się ono również wtedy, gdy słuchający przyjmują słowo kazania. Bo — chociaż jest prawdą, że szczytem i najpełniejszą formą przekazu Męki i Zmartwychwstania Pańskiego jest ofiara Mszy św. — nie jest prawdą, że istnieje ołtarz słowa i ołtarz sakramentu. Nie jest prawdą, że kazanie, że nauczanie w Kościele jest tylko przygotowaniem do przyjęcia sakramentu. Oznaczałoby to, że na przykład cała katechizacja przygotowująca do Pierwszej Spowiedzi i Komunii św. ma tylko charakter dosłownie przygotowujący, a to co się naprawdę dzieje, dzieje się dopiero przy udzielaniu sakramentu. Dopiero w tej chwili, czy od tej chwili dziecko odwraca się od grzechu i zaczyna żyć w miłości. Tymczasem dziecko powinno się zmieniać już w czasie trwania nauk przygotowujących. To samo odnosi się do kazania niedzielnego. Nasze odkupienie nie dokonuje się dopiero podczas podniesienia. Ale z drugiej strony ksiądz musi być świadomy, że nie on ze swoim kazaniem jest najważniejszy. Kazanie musi zmierzać do tego wydarzenia centralnego, jakim jest przeistoczenie. Z tego faktu wynika również marginalny wniosek, że kazanie nie może być zbyt wyakcentowane w obrzędach liturgicznych. Nie wolno go przedłużać. Istotna jest cała Msza św., nie tylko kazanie. Jesteśmy księżmi, a nie kaznodziejami. Msza św. nie może być przyciępiona do kazania.

\* \* \*

Mówić o Bogu jest już dlatego trudno, że nie mamy słów, które byłyby adekwatne do rzeczywistości Bożej. Posługujemy się więc słowami analogicznymi, zdaniem analogicznymi. Analogicznymi, to znaczy, że wszystko, co się kryje za tymi słowami, zdaniem, jest nieskończenie większe od tego, co one oznaczają wprost. Na tej umownej zasadzie jest zbudowana cała teologia.

Kazanie jest czymś zupełnie innym niż teologia. I to tak gdy mówimy o kazaniu jako gatunku literackim, jak i gdy mamy na myśli cel kazania. Kazanie ma uobecniać rzeczywistość Bożą, a więc pełnić tę samą funkcję co dzieło sztuki. Sztuka, niezależnie od tego, czy chodzi o taki jej gatunek jak utwór literacki, obraz, rzeźbę,

czy utwór muzyczny, ma za cel uobecnienie rzeczywistości egzystencjalnej. Tej rzeczywistości, którą artysta miał w sobie, i którą my, umiejący odebrać dzieło sztuki, potrafimy przejąć.

Jeżeli tak, to w kazaniu nie wystarczy posługiwać się pojęciami analogicznymi, budować zdania wyjaśniające, eksplikować, tłumaczyć, tak jak to robi teologia. Jeżeli kazanie jest dziełem sztuki, to trzeba operować wszystkimi elementami, jakimi posługują się artyści, pamiętając oczywiście, że to nie jest dzieło sztuki świeckie ale religijne, będzie ono więc nosiło wszystkie specyficzne cechy aktu religijnego.

Kazanie jako utwór artystyczny jest jakąś jednością absolutnie zwartą, ale przy jego analizie możemy wyodrębnić dwie części składowe: samo wygłoszenie i tekst.

Zdajemy sobie sprawę — i dlatego tak podkreślamy jedność tych dwóch elementów — że nawet najlepsze kazanie zapisane dosłownie tak, jak zostało wygłoszone, i potem odczytywane jest trudne do zniesienia. Podobnie jak najpiękniejszy tekst kazaniowy źle wygłoszony może być beznadziejnie nudny albo denerwujący. Świadomi tego, gdy będziemy mówić przy analizie tekstu kazaniowego o elementach składowych, tworzących całość jednostki kazaniowej i będziemy wymieniali określenia używane w teorii literatury musimy uwzględnić tę poprawkę, że to nie chodzi o dokładnie te same formy co w dziele literackim, że je trzeba też tutaj rozumieć jakoś analogicznie.

Dopiero po takim zastrzeżeniu możemy powiedzieć, że kaznodzieja musi się posługiwać wszystkimi środkami artystycznymi, jakimi posługuje się literat przy pisaniu poezji, eseju, noweli czy powieści. A więc porównaniami, przenośniami, alegoriami itp.

\* \* \*

Jeżeli kazanie należy do gatunku sztuki, to tak jak każdy inny utwór artystyczny nie jest przekazem wiadomości tego typu, jak na przykład, że na księżycu nie ma wody, albo że Napoleon urodził się na Korsyce, a więc wiadomości o faktach, do których w żaden sposób człowiek „sam ze siebie” nie jest w stanie dojść. Ogromna większość tematyki kazaniowej nie jest informacją o rzeczach zupełnie ludziom nie znanych. Główny trzon nauczania chrześcijańskiego: miłość i zło, wybawienie przez pokutę, przez odwrócenie się od zła, czynienie dobra to są prawdy należące do istoty człowieczeństwa. Prawdy wiary nie są wiadomościami, które człowiek ma poznać dopiero poprzez kazanie. Rola kazania jest zupełnie inna. Powiedzmy na razie w sposób ogólny: kaznodzieja przez kazanie — za sprawą łaski Bożej (o czym w tej chwili nie będziemy mówić) — musi wywołać w słuchających rzeczywistość Bożą. Nie daje jej. Ona potencjalnie tkwi w słuchaczach. A tkwi na tej najprostszej zasadzie, że człowiek jest dziełem Bożym, że jest Słowem Bożym, że w człowieku

Bóg siebie wypowiedział. Kazanie musi zaktywizować człowieczeństwo słuchacza, pomóc mu stać się pełnym człowiekiem, uświadomić mu fakt istnienia w nim rzeczywistości Bożej, zmętniałej przez jego dotychczasowe złe postępowanie, albo może nawet w ogóle nie przeczuwanej.

To nie znaczy, że Objawienie było niepotrzebne<sup>8</sup>.

Objawienie ukazało nam po pierwsze pełnię natury ludzkiej, wyprostowało szereg wypaczonych pojęć, które możemy obserwować m. i. na przykładzie religii pogańskich.

Po drugie: oprócz takich elementarnych pojęć, jak dobro, zło, zbawienie, potępienie są jeszcze prawdy, które możemy spotkać w religiach naturalnych tylko w załączkowej formie, a które dopiero Objawienie ukazało nam w pełnym blasku. Mam na myśli tego typu prawdy, jak dziecięctwo Boże.

Na koniec są takie prawdy, których w ilościowym ujęciu jest bardzo wiele, ale które posiadają zupełnie zasadnicze znaczenie dla całości religii chrześcijańskiej, do których człowiek nie doszedł nigdy przed chrześcijaństwem. Myślę tutaj o takich prawdach, jak na przykład Trójca Przenajświętsza, czy Bóstwo Jezusa Chrystusa.

Odnosnie nich trzeba jednak powiedzieć, że nie są one człowiekowi „naturalnemu” obce i chociaż w szczegółach były mu nie wiadome, to przecież biorą początek z tych źródeł, o których człowiek jest w stanie wiedzieć niezależnie od Objawienia. Chociaż nie wiedział — na przykład — o Sakramentach świętych bez Objawienia, ale był pewien, że w sytuacjach krytycznych, życiowo bardzo ważnych, Bóg nie tylko nie opuszcza człowieka, ale chce mu pomóc. Chociaż nie wiedział o męce i śmierci Pana Jezusa bez Objawienia, ale był przekonany o tym, że miłość Boga do ludzi jest wielka.

W tym znaczeniu nawet te wypadki, gdzie wiedzę o prawdach wiary zawdzięczamy Objawieniu, możemy w jakiś sposób podciągnąć pod tezę powyżej postawioną, mówiącą że kazanie ma na celu wywoływanie tego, co tkwi w naturze ludzkiej.

\* \* \*

Zdawałoby się, że to, co powiedzieliśmy dotąd, rozstrzyga dylemat czy kaznodzieja przekazuje w kazaniu siebie, czy prawdę obiektywną, na korzyść pierwszego stwierdzenia. Ale to jest tylko pozorne. Już na podstawie tego faktu, że kazanie jest dziełem sztuki, możemy powiedzieć, że jeżeli kaznodzieja przekazuje siebie, to nie w sensie egoistycznym. Bo nawet gdy przekazuje swoje odczucie, swoje widzenie, swoje przeżycie, swoją prawdę to w znaczeniu przekazu transcendentującego jego egoistyczne „ja”. Kaznodzieja, który mówi kazanie, jest rozpięty pomiędzy dwoma polami: pomiędzy społeczeństwem, któremu chce służyć, które chce zbawić, a pomiędzy prawdą, którą przyjął, która żyje w nim. On w kazaniu przekracza swoje interesy indywidualne, wychodzi ze swojej skorupy, ze strachu

o swoją egzystencję, o swoje interesy, jego kazanie wypływa z „troški o” te dwa pola.

A więc to nie jest przekaz jego samego, ani jego poglądów<sup>9</sup>. On znika dla Sprawy, o którą mu chodzi, on jest tylko jej głosicielem, wyrazicielem, on już nie jest ważny, nie liczy się. Można by powiedzieć, że to Prawda przekazuje sama siebie za jego pośrednictwem. On jest jej sługą.

I tylko dlatego jest słuchany przez wiernych. W takiej mierze jest słuchany, w jakiej to przekroczenie się dokonuje. Ci, którzy go odbierają, którzy go słuchają, słuchają już nie jego, ale samej Prawdy. Kształtują swoje życie nie według jego dorad, ale według Prawa, które głosi. Kaznodzieja nie walczy, nie dopomina się o prawa dla siebie, nie protestuje przeciwko przemocy nad sobą. On znika za swoim dziełem, którym przekazuje Sprawę, Rzecz — Boga.

I na tej zasadzie należy strzec się utożsamiania kazania z kaznodzieją, kazania z życiem kaznodziei. Trzeba być świadomym tego, z czego zdaje sobie sprawę sam kaznodzieja, jak bardzo rzecz przerasta tego, który ją głosi. Jak bardzo Bóg przerasta swojego proroka. Trzeba być świadomym tego, że Bóg jest dla niego samego, tak jak i dla słuchaczy Kimś, do kogo dąży, kto mu się jawi na horyzoncie, kogo nigdy nie potrafi w pełni osiągnąć, ani zrealizować w swoim życiu.

#### 4. Liturgia i kazanie jako wyraz

Liturgia jest nie tylko formą przekazu rzeczywistości nadprzyrodzonej. Przez liturgię wyraża społeczność uczestnicząca w niej swoją wiarę. Liturgia nie jest teatrem, który się rozgrywa wobec widowni. Liturgia jest misterium, w którym uczestniczy cała społeczność wiernych.

Liturgia ma charakter religijny. Religijny w tym znaczeniu, że chce wiązać człowieka z Bogiem. Chce wyraźnie sprowadzić najgłębsze i najbardziej istotne sprawy ludzkie do warstwy religijnej. Chce wszystko, co przecież wyprowadza się z Boga, sprowadzić na powrót na płaszczyznę nadprzyrodzoną, bo tylko wtedy można znaleźć wytłumaczenie, uspokojenie, sens, można znaleźć siebie samego. Siebie, w jedności z Bogiem, od której odeszliśmy odchodząc od siebie przez czynienie zła. Usiłuje tego zjednoczenia dokonać pod tym jednak warunkiem, że zgodzimy się uczestniczyć w liturgii, że włączymy się w nią, że przejmujemy się nią, że znajdziemy w tamtej historii zbawczej siebie samego, że odnajdziemy w tamtym dramacie nasz własny.

Ponieważ odchodzenie od Boga jest akcją, tak samo i powrót do Niego musi być akcją. Liturgia jest dramatem, ponieważ życie nasze jest dramatyczne.

Szczytowym zdarzeniem przekazu ewangelicznego jest Męka, Śmierć i Zmartwychwstanie Pana Jezusa. I ten moment jest zrealizowany przede wszystkim w formie aktu liturgicznego, jakim jest Msza św. Wszystkie inne wątki mają za cel w jakiś sposób rozbudować, uwypuklić, barwnie przedstawić, zainteresować, logicznie przygotować do tego finałowego momentu. Wszystkie inne zdarzenia, przypowieści, opisy, postacie, ludzie indywidualni jak i grupy, miasta, okolice, sytuacja polityczna, społeczna opisywane w Ewangelii, do tego wydarzenia centralnego zmiierają.

Chcemy podkreślić, że liturgia to nie jest dramat rozbudowany w coś na kształt sztuki teatralnej. W tym wypadku mamy do czynienia z widownią i ze sceną: są aktorzy, którzy na pozór w pełni uczestniczą w tym, co się dzieje, i widownia, która odbiera to ich przekazywanie. Ale już z natury teatru jest pewne, że aktorzy nie uczestniczą w dramacie w tym sensie, o jaki nam chodzi, ponieważ właśnie są aktorami.

Tak jest z reguły. Ale są sytuacje wyjątkowe. Do nich należy typ spektaklu, gdzie aktor prowadzący konferansjerkę, względnie śpiewak, podrywa całą salę do uczestniczenia w zabawie. Najprostszym przykładem tego jest, gdy śpiewak potrafi zachęcić publiczność do wtórowania mu i naraz obserwujemy, jak cała sala śpiewa np. refren razem z aktorem. To dzieje się nie na zasadzie jakiegoś mechanicznego powtarzania, ale to jest jakieś zaakcentowanie, przyjęcie za swoje — narzuconej zresztą — zasady gry i bawienie się tym. W daleko głębszym znaczeniu — choć może trochę innym — ma to miejsce wtedy, gdy amator gra „dla swojej przyjemności” utwór Chopina, albo gdy ktoś pisząc list cytuje jakiś wiersz, nie swój, względnie gdy ktoś nuci „dla siebie” arię z opery, czy nawet popularną piosenkę. W tych wszystkich wypadkach dzieje się podobnie: człowiek wyraża siebie za pomocą tych form, które uważa już nie za obce, ale za swoje własne i to tak dalece, że one w najbardziej adekwatny sposób są w stanie wyrazić jego przeżycia.

Jeżeli codzi o liturgię, wszyscy obecni uczestniczą w dokonującym się misterium. Wszyscy je przeżywają. Nie na zasadzie widza albo aktora, ale sami są autentycznymi podmiotami dokonywujących się aktów liturgicznych. Wykonują — nawet jeżeli nie wszyscy, to ten, który prowadzi akcję liturgiczną wypełnia te funkcje w ich imieniu — czynności, ruchy, śpiewają, odpowiadają na wezwania. To wszystko są akty, przez które nie tylko przyjmują rzeczywistość nadprzyrodzoną w siebie, ale wyrażają rzeczywistość już posiadaną, rzeczywistość, która mieszka w całej społeczności uczestniczącej w misterium. Celem obrzędu, tego działania się, jest coraz głębsze zespolenie się z Bogiem: w sensie zjednoczenia się z Bytem, od którego wszystko pochodzi i do którego wszystko wraca, z Życiem, które jest silniejsze niż ciało podlegające procesowi starzenia się

i śmierci, z Miłością, której się sprzeciwia każda krzywda, nienawiść, zemsta. Uczestniczący wracają do Niego przez zaangażowanie się w misterium; wracają tym pełniej, im głębiej, im lepiej potrafią przeżyć akt religijny, w którym borą udział.

\* \* \*

W tym kontekście trzeba spytać, czy można zaliczyć kazanie do liturgii jako wyrazu uczestniczącej w niej społeczności<sup>10</sup>. Patrząc na kazanie z zewnątrz, trudno by było podtrzymać tę tezę. Ale naprawdę rzecz ma się inaczej. Kaznodzieja należy do Kościoła tak samo jak i jego słuchacze. W nim zarówno jak i w tych, do których mówi, mieszka przez wiarę Jezus Chrystus. Oni tak jak i on wierzą w te same prawdy. Kaznodzieja nie głosi im nowości, ale stara się głębiej ukazać to, w co i oni wierzą.

Gdybyśmy chcieli nawiązać do sytuacji, jaka istnieje pomiędzy artystą świeckim a społeczeństwem, dla którego on tworzy, to jest pewne podobieństwo. Artysta wyrasta ze społeczeństwa. Jest w pewnym sensie jego produktem. Choć jest wrażliwszy, bardziej wyczułony na to, co się dzieje wokół niego, więcej widzi, głębiej przeżywa, jest jednak w końcu świadectwem swoich czasów. To co tworzy: pisze, maluje, rzeźbi, buduje, to nie są rzeczy zupełnie obce, to nie są jakieś tajemnice. To należy również do społeczeństwa.

W daleko większym stopniu odnosi się to do kaznodziei. W daleko większym stopniu on stanowi jedność ze swoimi słuchaczami, głosi to, co oni „wiedzą”, jest ich wyrazem. I chociaż na zasadzie swojego powołania głębiej widzi prawdy ewangeliczne i czuje się odpowiedzialny za ludzi mu powierzonych, to jednak w końcu jest jednym z nich. I mówi swoje kazania zarówno do swoich słuchaczy, jak i do siebie.

Kraków

KS. MIECZYŚLAW MALIŃSKI

<sup>1</sup> Por. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1968, 17—69.

<sup>2</sup> Por. Tillich, *Das Wesen der religiösen Sprache*, w: *Gesammelte Werke* V, 1964, 214.

<sup>3</sup> Por. H. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965, 108.

<sup>4</sup> Por. K. Rahner, *Zur Theologie des Symbols*, w: *Szth.* IV, 1964, 285 nn.

<sup>5</sup> Por. W. Kasper, *Wort und Symbol im sakramentalen Leben*, w: *Bild — Wort Symbol in der Theologie*, Würzburg, 1969, 162 nn.

<sup>6</sup> Por. H. Schlier, *Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche*, Köln, 1953.

<sup>7</sup> Por. D. Grasso, *L'Anunzio della salvezza*, Napoli 1965, 335.

<sup>8</sup> Por. skrajne stanowisko R. Bultmanna w: *Glauben und Ver- stehen* III, Tübingen, 1965<sup>3</sup>, 24.

<sup>9</sup> Por. T. Ebner, *Fragmente, Aufsätze, Aphorismen*, München 1963, 690.

<sup>10</sup> Por. V. Schurr, *Die Gemeinde predigt*, w *HPTH*, 1 Freiburg 1964, 230—282.

Ks. Marian Piszczak MIC, Lublin

## „CHRISTUS ANNUS EST!”

### 1. Nie czas, lecz Chrystus

Całe zbawcze dzieło Chrystusa Kościoł obchodzi, ilekroć sprawuje Jego „pamiętkę”. W każdej Mszy św. jest obecny Chrystus z całym bogactwem swej zbawczej działalności, od narodzenia aż do ostatej epifanii, niezależnie czy to jest Msza św. bożonarodzeniowa czy wielkanocna, żałobna czy dziękczynna, w pierwszym dniu adwentu czy w ostatnim w ciągu roku kościelnego.

Bogactwo misterium Chrystusa stopniowo ujawnia i rozwija się w poszczególne dni tygodnia i w ciągu całego roku liturgicznego. Misterium to jawi się zwykle w jakimś jednym aspekcie, szczególnie uwzględnionym w tekstach zmiennych (liturgii słowa, prefacji). Dzięki temu wierzący przyjmuje Chrystusa, Jego „czyny i słowa” w sposób pełny a zarazem ustopniowany, fragmentaryczny, bo ciągle w nowej pozycji czasowej dnia, tygodnia, uroczystości dorocznej. Z tej racji spotkanie ze Zbawicielem i Mistrzem realizuje się stale inaczej, wszechstronniej, najpierw w sytuacji człowieka młodego, później dorosłego o określonym zawodzie i stanie, a w końcu w sytuacji człowieka sędziwego, bogatego doświadczeniem życiowym. Na przestrzeni całego roku chrześcijanin ma możliwość ciągle na nowo i lepiej zbliżyć się do Chrystusa, upodabniać się do swego Mistrza i Pana w postawie synowsko-dziecięcej względem Boga Ojca oraz w postawie braterstwa wobec ludzi.

Śmiało zatem można mówić o „wychowawczych, formacyjnych zadaniach roku liturgicznego. Jest to słuszne stwierdzenie. Jednakże ściślej mówiąc, to nie rok, nie czas, lecz sam Chrystus przez Ducha Świętego chce nas uformować, już tu w wymiarze doczesnym, na prawdziwych czcicieli Boga Ojca, na święty Lud Jego. Bardzo zatem trafne jest następujące wyrażenie: „Christus annus est!”, „Chrystus Pan jest rokiem liturgicznym”.<sup>1</sup>

### 2. Nieustanne „per annum”.

Właściwie nie ma roku liturgicznego, zwłaszcza z charakterystycznymi w przyrodzie cyklami przemijania i powrotów. Bo Chrystus jest ten sam, „wczoraj i dziś, (...) Jego jest czas i wieczność” — przypomina nam liturgia Wigilii Paschalnej. Chrystus trwa wiecznie i przenika czas. Nie ma już historycznego następstwa nowych

<sup>1</sup> Wyrażenie to na Zachodzie propagował Idelfons Herwegen OSB, + 1946. Zob. T. Kampmann, *Die Gestalt des Kirchenjahres*, W: P. Bormann - H. J. Degenhardt, *Liturgie in der Gemeinde II*, Paderborn 1965, 125.



faktów zbawczych. Jego niezniszczalne misterium chwały i zbawienia stale jest obecne pośród ludzi w każdej Mszy św. i w każdym obchodzie liturgicznym. Sprawowane już nie tylko w Palestynie, lecz w całym świecie i w coraz to nowej epoce historii dociera do wszystkich ludzi; sam Chrystus-Zbawiciel staje przed nami jako dar, propozycja i wezwanie...

Można powiedzieć, że cały okres życia Kościoła, od dnia zesłania Ducha Świętego aż do paruzji jest nieustannie trwającym okresem „per annum”; podobnie cały doczesny wymiar życia każdego chrześcijanina od Chrztu i Bierzmowania aż do śmierci. A na przestrzeni 52 tygodni roku kalendarzowego aż 33 lub 34 tygodnie — to także czas „per annum”, „przerwany” znacznie krócej trwającymi dwiema uroczystościami, Bożego Narodzenia (Objawienia) i Wielkanocy.<sup>2</sup>

Po pierwszym w życiu spotkaniu z Chrystusem we wierze i sakramencie następuje czas pogłębiania tej znajomości, czas spokojnej analizy Jego misterium, czas wzrastania naszego uczestnictwa. Następuje też czas „życia według wiary”, konsekwentnej postawy moralnej, wierności aż do dnia powrotu Pana w chwale i mocy.

3. Dwa powtarzające się momenty na ciągłej linii „per annum”.

Udział w misterium Chrystusa zapoczątkowany w sakramentach inicjacji chrześcijańskiej (Chrzest, Bierzmowanie i Eucharystia) domaga się odnowy, pogłębienia, — wzrostu — chodzi bowiem o życie. Dokonuje się to częściowo, przez „przeżywanie” dwóch zasadniczych aspektów (historycznych etapów) tegoż misterium, mianowicie Bożego Narodzenia (raczej pierwszej i ostatniej Epifanii) oraz Paschy. Na linii nieustannego „per annum” tworzą one systematycznie powtarzające się obchody liturgiczne, które można określić jako szczególne momenty względnie centra kontaktu z Chrystusem.

Momenty te charakteryzują się spotęgowanym wnikiem w akty zbawcze z właściwym im historycznym dynamizmem dziejów zbawienia. Stąd same dni świąteczne, jak też poprzedzające i kończące je okresy przygotowania i rozwinięcia, posiadają dużo dramatyzacji, emocji w dobrym znaczeniu, gry barw i światła, napięcie psychicznych i spokojnej refleksji religijnej. Wszystko to owocnie rzutuje na odnowienie, wzrost i pogłębienie wiary, pierwszego zawierzenia da-

<sup>2</sup> „Trigintaquatuor hebdomadae „per annum” quid unum constituent”. Zob. *Calendarium Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum*. Ed. typica. Typis Polyglottis Vaticanis 1969, s. 62. „...in quibus non celebratur peculiaris mysterii aspectus; sed potius ipsum misterium in sua plenitudine recolitur, praesertim vero diebus dominicis.” (tamże, s. 16).

nego Chrystusowi w dniu nawrócenia i Chrztu św. Zresztą liturgia Nocy Paschalnej nie jest czym innym jak tylko odnowieniem przyrzeczeń Chrztu św., ponowieniem wiary i przymierza przypiętowanego Krwią Chrystusa w ofierze na krzyżu, przymierza potwierdzanego udziałem w Eucharystii.

*Lublin*

KS. MARIAN PISARZAK MIC

Joh. Leipoldt-Walter Grundmann, *Umwelt des Urchristentums*, I—III, Berlin 1967, Evangelische Verlagsanstalt.

Wskreszenie egzegezy historycznej w wieku XIX wywołało żywe zainteresowanie religiami starożytnego świata grecko-rzymskiego oraz jego filozofią i teozofią. Na początku wieku XX przychodzi nadto do głosu zagadnienie historii religii (M. Lidzbarski, R. Reitzenstein, R. Wunsch). Studia te stały się ważnym sprzymierzeńcem przy wyjaśnianiu wielu kwestii egzegetycznych i historycznych związanych ze studiami nad Starym i Nowym Testamentem. Trzeba jednak dodać, że w początkowym stadium swojego rozwoju nie zawsze wyjaśniały one, a często zaciemniały, napęczniałe przez wieki pytańkami problemy biblijne, zwłaszcza dotyczące najstarszych Ksiąg św. Panujący wówczas liberalizm egzegetyczny wywarł tu swoje szkodliwe piętno. Począwszy od roku 1918 studia te znacznie się pogłębiły, a to dzięki spokojnej, umiarkowanej i ściśle naukowej atmosferze, jaka je otaczała. Poczęto dostrzegać ideały religijne i etyczne ludzi starożytnych, a na ich tle wykazywano oryginalność idei chrześcijańskiej i jej nadprzyrodzony charakter. Przystudiowano zwłaszcza wiele misteriów religijnych, jak orfizm i hermetyzm, a także lepiej naświetlono takie pojęcia, jak „zbawienie”, „odkupienie”, „pośrednictwo” itd. Znane tu są nazwiska wielu autorów, którzy oddawali się tym studiom zarówno akatolickich (np. A. Deissmann, A. Loisy, C. Clemen, S. Angus, J. Leipoldt), jak i katolickich (np. K. Prümm, A. J. Festugière, P. Fabre, J. Huby).

Praca niniejsza należy właśnie do tego typu opracowań. Stawia ona sobie za cel, aby przedstawić obraz środowiska z czasów Chrystusowych od strony religijnej, filozoficznej i społecznej aktualny zarówno w samym Rzymie jak i w krajach należących wówczas do jego imperium, aby na tym tle uwypuklić fakt rodzącego się chrześcijaństwa. Nie wnika ona w mnóstwo drobnych szczegółów, w czym celuje np. książka K. Prümma, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt* (Rom 1954), ale jest jasnym, syntetycznym ujęciem wielu zagadnień konkretnie potrzebnych do poznania klimatu nowotestamentalnego.

Jest to praca zbiorowa w trzech tomach. W pierwszym tomie znajdziemy omówienie najważniejszych problemów religijnych, filozoficznych, społecznych i politycznych występujących w czasach Chrystusowych w wielkim imperium rzymskim. W drugim mamy dobre przekłady na język niemiecki spożytkowanych w toku pracy źródeł literackich, a w trzecim ilustracje.

W tomie pierwszym zostały poruszone następujące problemy: Stosunki polityczne i socjalne występujące w imperium rzymskim w pierwszym wieku przed Chr. i w pierwszym wieku po Chr., tj. od rewolucji Grakchów aż do panowania dynastii Flawiuszów włącznie (H. Rostow: 13—67); — Zagadnienie hellenistycznej religijności ludowej ze szczególnym uwzględnieniem tzw. bóstw uzdrawiających, czarnoksiężstwa, astrologii, mantyki i kultu zmarłych (G. Haufe: 68—100); — Misteria hellenistyczne, zwłaszcza eleuzyjskie, dionizyjskie oraz wierzenia sryjskie i kult Mitry (G. Haufe: 101—126); — Kult władców oraz idea pokoju, która

ożywiała społeczeństwa starożytne na przełomie czasów pogańskich i chrześcijańskich (G. Hansen: 127—142); — Zagadnienie judaizmu palestyńskiego zarówno w przekroju historycznym (od wojen Machabejskich do wojny żydowsko-rzymskiej) jak i w aspekcie religijno-kulturalnym (W. Grundmann: 143—291); — Judaizm hellenistyczny ze stanowiska historycznego i literackiego (H. Hegermann: 292—345); — Zarys filozofii świata hellenistycznego — epikureizm, stoicyzm, platonizm i pitagoreizm (G. Hansen: 346—370); Problem gnozy wraz z jej historią i głównymi przedstawicielami (H. M. Schenke: 371—415); — Fakt i posłannictwo pierwotnego chrześcijaństwa (W. Grundmann: 416—475).

Omówione zagadnienia w tomie pierwszym znajdują swoje źródłowe uzasadnienie w tomie drugim w postaci licznych przekładów tekstów autorów klasycznych i wielu innych mniej znanych źródeł pisanych (papiirusy, inskrypcje, apokryfy). Zwłaszcza literatura talmudyczna i qumrańska została tu szeroko uwzględniona. Tom ten stanowi wielkie osiągnięcie całego dzieła i dzięki niemu wyróżnia się ono z pewnością spośród innych prac z tego zakresu i rokuje mu dłuższy żywot w następnych poszerzonych wydaniach. Szkoda tylko, że oprócz indeksu imiennego i szczegółowego spisu rozdziałów nie posiada on jeszcze dokładnego indeksu rzeczowego, dzięki któremu mógłby czytelnik z większą łatwością sięgnąć po interesujący go temat.

Tom trzeci zawiera 323 ilustracje, wykonane na znakomitym papierze, które przedstawiają od strony wzrokowej opracowane zagadnienia w tomie pierwszym i drugim. Poprzedza je szczegółowe omówienie (9—64). Przy końcu tego tomu wydawcy podają również adresy muzeów i innych zbiorów, z których wybrano te ilustracje. Wielką zasługę w ich zgromadzeniu i uporządkowaniu miał zmarły przed kilku laty prof. J. Leipoldt († 22.II.1965), zasłużony badacz w dziedzinie historii religii i kultur ystarożytnej w aspekcie studiów biblijnych (*Die Religionen in der Umwelt des Urchristentums*, Leipzig 1926), który do końca życia zabiegał o wydanie niniejszego dzieła.

Cała praca jest niewątpliwie bardzo pożyteczna nie tylko dla studentów teologii, ale i dla zaawansowanych pracowników naukowych.

Ks. Jan Drozd SDS