

# Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 2 – 3

ROK XXIII

1970

Ks. Aleksy Klawek, Kraków

## HYMN ANIELSKI ŁK 2, 14

Na polach betlejemskich rozległ się śpiew Aniołów dla uczczenia narodzenia Zbawiciela Świata. Przekazał nam tę wiadomość tylko jeden Ewangelista, św. Łukasz i podał równocześnie słowa krótkiego hymnu, znanego dobrze każdemu z nas, jeżeli nie z Ewangelii to z formularza Mszy św., gdzie mamy hymn rozszerzony ku czci Boga Ojca i Syna Bożego.

Słowa: *Gloria in excelsis Deo* — w brzmieniu Wulgaty i Vetus Latina: *Gloria in altissimis Deo* — w ciągu wieków były często komentowane, bo naprawdę dużo zawierają w sobie problemów. Najpierw tekst grecki wykazuje w licznych rękopisach pewne warianty, które powodują inną interpretację treści hymnu. Ostatnie słowo hymnu *bonae voluntatis* w greckim *eudokias* brzmi w wielu rękopisach *eudokia* = *bona voluntas* i powoduje podział hymnu na trzy odcinki, a nie na dwa, jak ogólnie się przyjmuje. Tłumaczenie więc:

*chwala na wysokościach Bogu  
a na ziemi pokój  
w ludziach dobre upodobanie.*

Biblia gdańska używana w Kościołach ewangelickich miała taki właśnie przekład, ale obecnie najnowsze wydanie Nowego Testamentu, opracowane dla ewangelików (London — Warszawa 1966) przychyliło się do podziału na dwa stychy:

*Chwała na wysokościach Bogu  
a na ziemi pokój ludziom,  
w których ma upodobanie.*

Zostawmy więc krytykę tekstu, która obecnie nowymi argumentami nie dysponuje i usiłujemy dać wyjaśnienie treści hymnu i poszczególnych słów w nich występujących w oparciu o egzegezę po-

soborową. Tak samo pomijamy inne aspekty hymnu, dawniej i obecnie dyskutowane, bo dyskusja nie doprowadziła jeszcze do rezultatów ogólnie uznanych a posiadających dużo prawdopodobieństwa. Nie wiadomo np. czy oryginał hymnu był ujęty w języku hebrajskim czy aramejskim, nie wiadomo, kto pierwszy go spisał i czy polegał na ustnej czy już spisanej tradycji, nie wiadomo, czy pierwotne słowo palestyńskie nie zostało zabarwione myślami hellenistycznymi, czy nie ma wpływu kultu cesarów, jak dawniej twierdził liberalny protestantyzm. Do tych zagadnień trzeba będzie jeszcze wrócić, skoro się uzyska nowy materiał porównawczy, gdy przypadek dostarczy nam nowych rękopisów z epoki cesarza Augusta dotyczących oczekiwania aetas aurea — złotego wieku.

Obecnie natomiast w świetle tzw. „historii redakcji” ewangelii Łukasza oraz „historii przekazywania wiadomości” o Jezusie dużo się rozważa o latach dziecięcych Zbawiciela i rozbija się je na drobne części, z których każda kryje w sobie pewien problem historyczny czy teologiczny. Takim drobnym wycinkiem jest także hymn anielski, a pierwsze pytanie jakie sobie stawia egzegeta współczesny brzmi: jest to hymn autentyczny czy fikcyjny w usta aniołów włożony przez pierwszego autora, którym nie musiał być św. Łukasz? Odpowiedź dawna, konserwatywna, ze względu na moment inspiracji stanowczo popierała autentyczność tekstu, lecz kiedy Sobór zatwierdził wskazówki Piusa XII o rodzajach literackich i my ewangelie uważamy za opracowania literackie faktów rzeczywistych zestawionych w celach misyjnych (kerygmatycznych), kierujemy się zasadą, że fakty podane są prawdziwe, ale ich forma tak językowa jak i teologiczna uległa przeróbce, by pierwsi czytelnicy i słuchacze lepiej zrozumieli dzieło Chrystusowe i serdeczniej przywiązali się do osoby Jezusa — już jako dziecka, żyjącego pod opieką Maryi i Józefa bo już wówczas był „Synem Bożym” — a nie dopiero od chwili chrztu, jak wielu sądziło. Hymn anielski wnosi w sobie ogromny walor apologetyczny, bo nie od chwili chrztu nad Jordanem, nie od kazań nad jeziorem Genezaret, nie od śmierci Krzyżowej na Golgocie zaczyna się nowe przymierze, ale z chwilą narodzenia w Betlejem prawdziwego Syna Bożego, któremu chóry anielskie jako pierwsi hołd składają. Ten moment apologetyczny był dla gmin chrześcijańskich pierwszej generacji ważniejszy niż moment historyczny, domagający się ścisłości przekazu nie tylko faktów, ale i słów. Wieki dawne inaczej myślały aniżeli wiek dziewiętnasty „historyczny”, który jeszcze nadal zabarwia nasze myślenie.

A jaka jest właściwa treść teologiczna hymnu anielskiego? Rozpracowanie filologiczne dostarczy nam odpowiedzi, które niewiele się różni od tradycyjnych wyjaśnień, ale pozwala nam głębiej wniknąć w poszczególne pojęcia teologiczne. Były one i dawniej komentowane, jednak nie zostały one wciągnięte w „historię zbawienia”, pominięto

aspekt ewolucyjny wiodący od Mojżesza przez proroków do Jana Chrzciciela, których dzisiaj lepiej rozumiemy dzięki pismom qumrańskim.

Przechodzimy więc do szczegółów filologicznych, które nam ułatwią zrozumienie sensu teologicznego, takiego, jaki w tekst wkłada pierwsza gmina chrześcijańska i jaki przejął od niej św. Łukasz.

Ogólnie przyjmuje się, zwłaszcza w kaznodziejstwie i katechezie że hymn anielski zawiera w pierwszej części pochwałę Boga w formie życzenia: „niech będzie chwała Bogu na wysokości” a w drugiej części życzenie bardzo charakterystyczne dla chwili narodzenia Jezusa: „niech nastanie pokój na ziemi dla ludzi dobrej woli”. Współczesna biblistyka jednak odstępuje od takiego wyjaśnienia, zamieniając formę wyjaśnienia na proste orzeczenie, co gramatycznie jest tak samo dobrze uzasadnione jak i forma życzeniowa. Tu nie rozstrzyga gramatyka lecz kontekst i okoliczności zewnętrzne, wśród których hymn został odśpiewany przez aniołów czy później językowo wygładzony (Sitz im Leben, ekologia) oraz analogiczne teksty w literaturze biblijnej i w modlitwach żydowskich z okresu Nowego Testamentu.

Czytając kontekst u św. Łukasza odnosi się wrażenie, że forma optatywna powinna mieć pierwszeństwo, ponieważ chóry anielskie „sławia” Boga a chwalenie i sławienie odbywa się zwykle w formie życzenia np. „niech będzie Bóg uwielbiony”. Istnieje jak w innych językach tak i w języku hebrajskim pojęcie „chwalenie” Boga a w tym celu używa się najczęściej czasownika *halal* — *halelu* (głośno wołać, krzyżeć ku czyjejsz czci), ale najczęściej w języku biblijnym chwalenie polega na uznawaniu pewnej godności, pewnego faktu, np. w psalmie 135/6: *hođu le-Jahwe ki tob*, o znaczy: *wyznawajcie Jahwe, że On dobry*. Toteż rzeczowej różnicy niema między formą optatywną i orzeczeniową, jest tylko subtelna różnica językowa w wyrażaniu tej samej myśli. Ponieważ jednak grekiemu *doksa* = *chwała* odpowiada hebrajskie *kabot*, oznaczające chwałę, cześć, ale w stosunku do Boga chwałę obiektywną, jaką Bóg posiada, Jego majestat, musimy przyznać pierwszeństwo formie orzeczeniowej. Stwierdza więc hymn anielski:

- 1) że „chwała” szczególnie w tym momencie objawia się na wysokościach,
- 2) że „pokój” szczególny nastaje w tej chwili na ziemi wśród ludzi —

a równocześnie ogłasza pasterzom jako reprezentantom ludu izraelskiego, że tej nocy dzieje się coś nadzwyczajnego, że jakiś przełom się przygotowuje w dziejach zbawienia, zapoczątkowujący nową erę dla Izraela i dla całej ludzkości. Hymn anielski jest prorocstwem,

opartym na dawnych prorocत्वach a stanowiącym nową przepowiednię eschatologiczno-mesjańską i zbliżeniu się okresu mesjańskiego.

Zrozumienie drugiej części hymnu nie sprawia żadnych trudności bo że aniołowie głoszą nadejście pokoju, jest faktem, a rzeczą obojętną, czy to czynią w formie optatywnej czy orzeczeniowej. Trudniej natomiast wmyśleć się w interpretację pierwszej części hymnu, jeżeli ją uważamy za stwierdzenie faktu a nie za życzenie i wezwanie, by oddać Bogu szczególną chwałę. Wszak „chwała Bogu” jest nieskończona, jej ani powiększyć ani pomniejszyć nie można, ale w pewnych momentach jawnie występuje i jaskrawiej się objawia. A takim właśnie momentem było narodzenie Jezusa, „chwała Boża” nieskończona i niezmienna objawiła się światu w szczególny sposób, o którym prostymi słowami wspomina tekst Ewangelii (2,9): *I oto anioł Pana stanął przy nich, przy pasterzach i chwała Pana promieniami swymi ich okryła i przelecieli się ogromnie*.

Przestańmy na chwilę myśleć współczesnymi kategoriami, a usiłujmy się przejąć ideologią mieszkańców Palestyny z owego okresu. Słowo hebrajskie *kabot* mogło oznaczać ogólnie cześć, honor, chwała, ale w stosunku do Boga miało dla nich specjalne znaczenie. Było to pojęcie przez teologię proroków rozpracowane dla ściślejszego określenia majestatu Bożego. A „majestat Boży” nie był dla nich pojęciem abstrakcyjnym, lecz rzeczą całkiem konkretną. Wierzyli — tak uczeni rabini, jak ludzie prości — że tron Boży otoczony jest jasnością, słońcem, ogniem, z którego lecą błyskawice na wszystkie strony świata. Piękne „opisy” chwały Bożej” dali Izajasz (6,1—4) i Ezechiel (1,4—28), a drugi Izajasz (r. 60) skonkretyzował ich myśli i nadał „chwale Bożej” sens mesjański i eschatologiczny. Chwała Boża — *kebot Jahwe* — nabierze — według słów proroka — większego blasku, promienie swe jak najdalej na cały Kosmos rozsyłać będzie, na niebo, na ziemię, na całą przyrodę i na całą ludzkość.

Nawiązując do tych myśli, hymn anielski głosi, że moment narodzenia Jezusa stanowi chwilę niezwykłą, że chwała Boża, która okryła swymi promieniami pole pasterzy, jest odbłaskiem niejako chwały potężnej, mającej swe źródło w niebiosach a w tym momencie silniej rozpromienionej, gdyż „dzieje zbawienia” zbliżają się powoli do punktu kulminacyjnego przewidzianego przed wiekami przez Boga miłosiernego, kiedy zniknie partykularyzm starozakony a przyjmie się uniwersalizm Nowego Przymierza. Mieszkańcy nieba czyli aniołowie stwierdzają, że radość wielka jest w niebiosach i radość tę przelewają w serca mieszkańców ziemi.

„Chwała Boża” w pojęciu konkretnym da się zrozumieć, ale jest to jednak myśl teologiczna, dość obojętna dla człowieka współczesnego. Stąd też wspominając o hymnie anielskim, raczej nacisk kładziemy na drugą część hymnu: *a na ziemi pokój...* „Chwała Boża” nabrała

w niebie jaśniejącego blasku, właśnie przez zainicjowanie realne „pokoju na ziemi”. Wyraz *pokój*, po grecku *eirene*, po hebrajsku *szalom* oznaczał w życiu codziennym u Żydów pomyślność, zdrowie, szczęście, był zwykłym jego pozdrowieniem, a o jego sens właściwy zapewne nikt się nie pytał. Etymologicznie oznacza rzeczownik *szalom* „być w całości”, nie mieć nic ujemnego w sobie. Lecz w kołach, w których uprawiano spekulację religijną, w kołach proroków i późniejszych nauczycieli „mądrości Bożej”, nabrał głębszego sensu, stał się wyrazem oznaczającym normalny stosunek człowieka do Boga i Boga do człowieka, a przede wszystkim taki stosunek narodu Izraelskiego do Boga Jahwe, jaki zobowiązywał go z racji zawarcia „przymierza” na Synaju. A pokój taki nie istniał, kiedy naród odwracał się od Jahwe i obowiązków swoich nie spełniał, lecz pragnienie takiego pokoju żyło zawsze w duszach Izraelitów, tęskniących za lepszą przyszłością, za zjawieniem się Oswobodziciela — Mesjasza.

Otóż dowiadujemy się z „historii Objawienia”, że wyraz „pokój” *szalom* w tych samych wyżej wspomnianych kołach, w której nabrał treści religijnej, został jeszcze więcej pogłębiony i rozszerzony. Zaczął oznaczać „pokój” osiągalny kiedyś w przyszłości. Dzięki proctwom I i II Izajasza stał się „pokój” ideałem mesjańskim i eschatologicznym.

Każdy czciciel Jahwe tęsknił za pokojem całą duszą, zapowiedzianym przez proroków, nie tylko w okresach, kiedy naród był pod obcym panowaniem, ale tak samo, np. w czasach machabejskich, kiedy politycznie cieszył się wolnością. A oczekiwanie to przyjęło niebawem rozmiary eschatologiczne: wierzone zwłaszcza pod wpływem literatury apokryficzno-apokaliptycznej, że czasy mesjańskie stanowią początek dalszego rozwoju idei Bożej o pokoju, który zrealizowany zostanie przy końcu świata, kiedy i cały kosmos dozna przemiany, kiedy powstanie „nowe niebo i nowa ziemia”, jak to barwnie i nawet przesadnie opisuje Apokalipsa św. Jana (21,1).

A śpiew aniołów betlejemskich stwierdza i głosi całemu światu — a nie tylko ludowi izraelskiemu — że z chwilą narodzenia Jezusa rozpoczęła się realizacja pokoju Bożego na ziemi, że interpretacja właściwej realizacji między ludem Bożym a Bogiem, zupełna harmonia między Bogiem a człowiekiem, zaczyna się stawać rzeczywistością, jakkolwiek na osiągnięcie całkowitej integracji trzeba będzie czekać jeszcze tysiące lat. Albowiem jeżeli Bóg poddał cały kosmos prawom ewolucji, także wewnętrzna struktura Królestwa Bożego, ma podlegać tym samym prawom. „Pokój” ewolucyjnie wzrastać będzie. Właściwie początek nowej epoki stanowi, zwiastowanie, opisane przez Łukasza w rozdziale 1,30—33, ale Ewangelista uważa scenę z Nazaret za „zapowiedź” nowych czasów, poprostu za proctwo przez Gabriela ogłoszone Marii, ujęte w formie czasu przy-

szłego (vocabitur, dabit, regnabit). Realizacja rozpoczyna się w Betlejem, a po trzydziestu latach już przyjmuje konkretne kształty, kiedy Chrystus głosi w Wieczerniku: *Pokój mój daje Wam (J 14,27) — nie pokój, jaki świat Wam daje...* Pokój Chrystusowy, równocześnie mesjański i eschatologiczny, porównać można z drzewem, zasadzonym przez Chrystusa, które zapuściło silne korzenie i rozwijać się będzie coraz szerzej — aż do końca świata.

Ale pokój Chrystusowy nie jest, jak się często mniema, identyczny z wewnętrznym pokojem duszy, który w sposób klasyczny opisuje św. Augustyn i Księga Naśladowania.

Owszem, pokój wewnętrzny człowieka jest skutkiem „pokoju”, którym Chrystus świat obdarowuje. Pokój Chrystusowy, jaki głoszą aniołowie, według św. Łukasza jest pokojem uniwersalnym i kosmicznym, obejmuje całego człowieka i całą ludzkość i cały wszechświat, tak jak go opisuje I Izajasz. Drugim zaś jego skutkiem najwięcej widocznym będzie „przekucie mieczy na lemiesz” i zapewnienie mieszkańcom ziemi spokojnego i szczęśliwego życia. Nie jest to utopia, nie są to mrzonki głów egzaltowanych, lecz przepowiednia realna, mająca oparcie w Objawieniu Bożym. Wierzyli w nią i na niej budowali wszystkie nadzieje polityczne i religijne mędrcy izraelscy, wierzyli w nią pierwsi chrześcijanie, tak w Palestynie jak i w krajach hellenistycznych, pouczeni przez Apostołów i wprowadzeni w głębię tajemnic Ewangelii przez Ducha św. Ich myślenie eschatologiczne nie było dla nich żadnym paradoksem, bo wypływało bezpośrednio ze słów Boskiego Mistrza.

Wartość teologiczna hymnu anielskiego dla dziejów zbawienia jest niezwykle cenna, jeżeli się go interpretuje po myśli trzeciej ewangelii, a nie w duchu partykularyzmu palestyńskiego. Trudno przypuszczać, by z ust aniołów zwiastujących powstanie Nowego Przymierza padły słowa typiczne dla mas żydowskich, nie przejętych jeszcze religijnością I i II Izajasza. Jeżeli słowa: (pokój) ludziom dobrej woli (upodobania Bożego) wyrwiemy z kontekstu Ewangelii, można je oczywiście stosować do narodu żydowskiego, prawdopodobnie także w głowach pasterzy powstało przekonanie, że pokój przez aniołów zwiastowany jest darem mesjańskim dla Izraela. Ale tu rozstrzyga tendencja całej ewangelii i obramowanie, jakie Łukasz dał scenie betlejemskiej. Wspomina o cesarzu Auguście, o spisie ludności, który miał objąć całe imperium rzymskie, nazywa dzieciątko *soter*, tj. Zbawcą, co jest pojęciem hellenistycznym, a nie palestyńskim, a z tego wynika, że „pokój” został przez aniołów ogłoszony całemu światu, całej ludzkości, a nie tylko ziemi palestyńskiej.

Bliższego omówienia domaga się jeszcze fraza: *ludzie dobrej woli* jak się tłumaczy na podstawie tekstu Wulgaty, względnie *ludzie*

*upodobania*, jak brzmi niewolniczy przekład tekstu greckiego. Wyraz *upodobanie* — *eudokia* jest nieznanym w grece klasycznej, występuje kilkakrotnie w Septuagincie a potem dość często w Nowym Testamencie. Jako odpowiednik hebrajskiego *rason*, oznacza *upodobanie* i „dobrą wolę” tak ze strony Boga jak i człowieka. Przekład „dobra wola” pochodzi z *Vetus latina*, względnie *Wulgaty*. Wobec tego czytając u Łukasza 2, 18: *hominibus bonae voluntatis*, nie możemy z całą pewnością stwierdzić, czy tłumacz tekstu greckiego miał na myśli „dobrą wolę” Boga wobec ludzi czy też „dobrą wolę” ludzi, przyjmujących z radością ewangelię. Zdania mogą być podzielone, ale ostatecznie dzięki tekstom qumrańskim, należy przyznać pierwszeństwo „dobrej woli” Boga, która się objawia w miłości ku człowiekowi. W pismach qumrańskich bowiem dwa razy występuje zwrot: *anszej rasen* = *mężowie upodobania*, a odnosi się do ludzi wybranych przez Boga. Teologicznie odpowiada takie ujęcie zwrotu *homines bonae voluntatis* myślom św. Pawła, szczególnie rozprawdzonym w liście do Efezjan (1,5—12). *Upodobanie Jego woli* — czytamy tam — to znaczy dobra wola Boga przeznaczyla nas z góry do uzyskania synostwa (adopcji na dzieci Boże) przez Jezusa Chrystusa. A adopcja dokonana przez Boga — Ojca jest w zasadzie równa w uzyskaniu *szalom* = *pokoju*, czyli integracji natury ludzkiej z pierwiastkiem Boskim.

Trudno znaleźć odpowiedni piękny przekład zwrotu „ludzie upodobania”. Tu trzeba koniecznie parafrazować. Niektórzy tłumacze zostawiają *ludziom dobrej woli* (np. Kurzinger), a w dopisku wyjaśniają, że tu mowa o dobrej woli ze strony Boga. Inni tłumaczą: ... *ludziom, w których ma upodobanie* (nowy przekład polski ewangelicki z roku 1966), *den Menschen seiner Huld* (Karrer), *wśród ludzi, których sobie upodobał* (Dąbrowski), *ludziom, którzy dostąpili łaskawości* (Kowalski), *aux hommes, qui ont sa faveur* (Crampon — Tricot), *aux hommes, qu'il aime* (Osty, Biblia jer.), *den Menschen, die er erwählt hat* (Michaelis). Zwrot ten jest bardzo zbliżony do słów, które w czasie Chrztu Chrystusa głosiły: *To jest Syn mój ukochany, w którym mam upodobanie* (Łuk 3,21) i dlatego tak należałoby tłumaczyć Łuk 2,14 *ludziom, w których ma upodobanie*. Zestawienie obu tekstów jest także ze względów teologicznych bardzo pouczające, bo wyjaśnia nam godność, jaką Bóg ludzkości przyznał i publicznie ogłosił w chwili Narodzenia Pana Jezusa, mianowicie dając nam prawo synów adoptowanych i czyniąc nas pełnymi obywatelami Królestwa Bożego, jak to szeroko rozprawdza Apostoł Narodów w I rozdziale cytowanego wyżej listu do Efezjan.

W rezultacie stwierdzamy, że śpiew aniołów zawiera głęboką treść teologiczną, że ma charakter proroczy i eschatologiczny, że w dziejach Objawienia rozpoczyna nowy rozdział. Treść jego zgadza

się z teologią pierwotnej gminy chrześcijańskiej, kiedy się już wyzwoliła z wpływów ciasnej teologii judeo-palestyńskiej i wierzyła w podbój całego *oikumene*.

Dawne interpretacje raczej wyjaśniały zewnętrzne okoliczności i nie łączyły treści hymnu z całokształtem pierwotnego Kościoła. Bibliistyka posoborowa nie przekreśla dawnej interpretacji, ale ją uzupełnia, wyznaczając hymnowi odpowiednie miejsce, swój *topos*, na linii ewolucyjnej pojęć religijnych, wynikających z ewangelii i jej dynamizmu.

Głębiej wnikając w słowa Pisma św. wzbudzamy u siebie i u innych szczery podziw dla dziwnych dróg, jakimi Bóg ludzkość prowadzi, by jej zapewnić życie wieczne.

Kraków

KS. ALEKSY KLAWEK

O. Hugolin Langkammer, OFM, Lublin

## POWRÓT JUDEJCZYKÓW Z NIEWOLI BABILOŃSKIEJ W ŚWIETLE ARCHEOLOGII<sup>1</sup>

Zagadnienie, czy archeologia jest w stanie potwierdzić powrót Judejczyków z niewoli Babilońskiej nie jest wcale nowe. Nie zostało ono jednak nigdy pozytywnie rozwiązane z braku rzekomej dokumentacji. Tak np.: C.C. Torrey nie znajdując dokumentacji archeologicznej<sup>2</sup>, dochodzi prosto do wniosku o charakterze już historycznym, że w ogóle nie było takiego powrotu.<sup>3</sup> Wprawdzie W.F. Albright usiłował odpowiedzieć Torreyowi. Odpowiedź ta jest jednak czystym kontrtwierdzeniem bez powołania się na jakiegokolwiek argumenty archeologiczne, mogące zaświadczyć o powrocie Judejczyków do ojczyzny.<sup>4</sup> G. E. Wright broniąc historyczności powrotu

<sup>1</sup> Referat wygłoszony w czasie spotkania polskich biblistów na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w dniach 25 i 26 czerwca 1969 r. z okazji obchodów 50-lecia Kul-u.

<sup>2</sup> *The Chronicler's History of Israel. Chronicles-Ezra-Neheiah restored to its original form*, London, 1954, XXIV: „The entire picture of the Return from the Babylonian exile is absurd and impossible throughout unworthy of any serious attentions”.

<sup>3</sup> „There is no mention of the great Return, Why not? Because there was no Return”. *Dz. cyt.* 28.

<sup>4</sup> *From the Stone Age to Christianity, Garden City 1957*, 322 n: Innumerable detailed finds, the most important of which have not yet been published, though familiar to the present writer from personal communications, disprove practically every one of Torrey's concrete arguments for his position. The fact are precisely the opposite of what they should be if Torrey's contentions were correct.”



Goli do Jerozolimy opiera się niestety wyłącznie na spostrzeżeniach krytyczno-literackich.<sup>5</sup> A przecież od archeologa należałoby się spodziewać wypowiedzi opartej na dokumentacji archeologicznej. To samo zauważyć można u E. J. Bickermana, który wypowiadając się za historycznością obu dekretów Cyrusa (Ezd 1,2 nn oraz Ezd 6,3 nn) występuje nie jako archeolog, lecz jako krytyk literacki.<sup>6</sup>

Warto się tedy zastanowić, czy archeologia na prawdę nie jest w stanie postawić w świetle pozytywnym powrotu Judejczyków z niewoli Babilońskiej.

## I

Zwróćmy najpierw uwagę na to, jak wypadły badania monet perskich z okresu powrotu. Czy one, o ile istniały, mogą rzucić nieco światła na nasze zagadnienie. Refleksje tego rodzaju są uzasadnione, gdyż według Ezd 2,68 n oraz Neh 7,69 nn oczekiwać by można znaleziska monet perskich w Palestynie, tym bardziej, że za Dariusza Hystaspisa (521—486), króla Perskiego, w myśl Ezd 4,5. 24—6,15 w obiegu były „złote darejki” oraz monety srebrne.<sup>7</sup> Niestety monet takich nie znaleziono na terenie Palestyny.

Podobnie sprawa się przedstawia ze znaleziskami budowli na terenie Palestyny, których by się można spodziewać na podstawie relacji Ezd 2,64 o wielkiej liczbie powracających (por. także Neh 7,66). Wprawdzie odkryto w Lakisz, położonym w południowo-zachodniej części Palestyny, dość duży kompleks budowli, reprezentujący nieznaną w Palestynie styl a przypominający w niejednym nawet szczególnie tzw. „mały pałac” w Nippur, jednym z miast babilońskich, gdzie osiedlono Judejczyków w czasie niewoli<sup>8</sup>, dokładniejsze badania jednak wykazały, że tu nie chodzi o dom uchodźców izraelskich którzy powrócili z niewoli, lecz o rezydencję urzędnika perskiego.<sup>9</sup> Pewnie, że natrafiono także na resztki domów prywatnych na terenie Palestyny, w których zamieszkali Izraelici po powrocie z niewoli Babilońskiej i na pewno przez nich zostały wybudowane. Są one jednak nikłe i sporadyczne. Nie pozwalają one tedy na ogólniejszy wniosek

<sup>5</sup> *Biblische Archäologie*, Göttingen 1958, 200.

<sup>6</sup> *The edict of Cyrus in Ezra 1*, JBL 65/1946/249—275.

<sup>7</sup> Por. A. Spijkerman, *Coins mentioned in the New Testament*, Liber Annus 6(1955/1956)281. Również R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Paris I 1958, 315; Les comptes d'Esd 2,69 et Ne 7,69—71 sont établis en drachmes d'or... Il semble donc certain que les „drachmes d'Esd et Ne sont des dariques...”

<sup>8</sup> Zob. W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine. Revised and reprinted*, Harmondsworth 1954, 145.

<sup>9</sup> Por. K. M. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land*, London 1960, 298.

naukowy potwierdzający ze strony archeologicznej powrót masowy Judejczyków do ojczyzny.

Po zniszczeniu Palestyny przez Nabuchodonozora, o czym świadczą zarówno dokumenty historyczne jak badania archeologiczne<sup>10</sup>, dopiero po kilku wiekach Palestyna osiągnęła to tylko w mniejszym stopniu swój dawniejszy stan rozprzestrzenienia się oraz co z tym jest związane swoją dawniejszą ilość budowli. Domy te są jednak późniejszego pochodzenia.<sup>11</sup>

A więc i pod tym względem sąd archeologii w sprawie powrotu Judejczyków z niewoli Babilońskiej wypadł negatywnie.

## II

Pozostaje jeszcze do zbadania ceramika. Z góry trzeba się zastrzec, że znaleziska ceramiki wchodzące w nasz zakres zainteresowania są nieliczne i dotyczyć mogą najwyżej małej grupy uchodźców.<sup>12</sup> Znaleziono głównie na dzbanach wzory ornamentacyjne, na które składa się trójkąt. Otóż ten kształt trójkąta jest zupełnie obcy dla tubylczej ceramiki Palestyny czasów po niewoli Babilońskiej. S. Saller, profesor Franciszkańskiej Szkoły Biblijnej w Jerozolimie, znalazł taki wzór w Betanii, w biblijnym Anania (Neh 11,32).<sup>13</sup> Część znalezionej dzban z charakterystyczną ozdobą trójkąta opisał i zilustrował<sup>14</sup> bardzo szczegółowo.

Podobne odłamy dzbanów z kształtem trójkąta znaleziono w Jericho, Anathoth, w Tell en-Nasbeh (chodzi chyba o Mizpah wspomnianem w Neh 3,7) w Gezer, w Ramath-Rachel (może identyczne z Beth-Hakker z Neh 3,14), w Beth-Zur, w Tell el-Duwer, powstałym na gruzach miasta Lakisz oraz w Szefel. Ponadto w Tell el-Ful<sup>15</sup> (chodzi chyba o Gibeah z czasów Saula) w En Gedi<sup>16</sup> oraz w Sebaste<sup>17</sup>, starej stolicy Samarii. Dodać należy, że większość tych znalezisk pochodzi z części południowej Palestyny, głównie z okolic Jerozolimy.

Już w roku 1940 J.C. Wampler zwrócił uwagę na tego rodzaju ceramikę z ozdobnym kształtem trójkąta, zaznaczając wyraźnie, że

<sup>10</sup> Por. K. M. Kenyon, *dz. cyt.* 291—297.

<sup>11</sup> Por. W. F. Albright, *dz. cyt.* 142.

<sup>12</sup> Zob. H. Vogt, *Studie zur Nachgeschichtlichen Gemeinde in Esra-Nehemia*, Werl 1966, 15.

<sup>13</sup> S. Saller, *Excavations at Bethany*, Jerusalem 1957, 253 n.

<sup>14</sup> *Dz. cyt.*, Plate 110, a, 1.

<sup>15</sup> Por. L. A. Sinclair, *An Archaeological Study of Gibeah* (Tell el-Ful), AASOR 34—35 (1960) 43.

<sup>16</sup> Por. B. Mazar—I. Dunayewsky, *En-Gedi*, IEJ. 14 (1964) 125.

<sup>17</sup> Por. J. W. Crowfoot-G. M. Keyon, *The Objects from Samaria*, London 1957, 130, Fig 12, Nr 17, z opisem, 132; 194, Fig 32, Nrr 9a, 9b, 10 z opisami 195.

jest to zjawisko nie spotykane na terenie Palestyny.<sup>18</sup> Sądzi on dalej, że ceramika ta powstała w epoce perskiej. Trzy odłamy dzbanów, znalezione w Tell en Nasbeh datuje dokładnie: jeden na okres 480—420 przed Chr., drugi na 530 a trzeci na 510—500.<sup>19</sup>

S. Saller, badając dokładnie ceramikę znaną w Nippur, która obecnie znajduje się w Oriental Institut of the University of Chicago i nie jest jeszcze ani opisana ani zilustrowana, zauważył ten sam rodzaj trójkątnej ornamentacji na odłamkach dzbanów z tym, że kolor trójkąta różni się od fragmentów palestyńskich. Wiek pochodzenia ceramiki miał być ten sam, czyli piąty.<sup>20</sup> Charakterystyczne przy tym jest, że Nippur jest jednym z miast babilońskich, gdzie z całą pewnością znajdowała się żydowska kolonia.

Na podstawie około siedemset trzydzieści tabliczek z archiwów w Nippur można nawet dokładnie odtworzyć obraz struktury społeczno-prawnej społeczeństwa rolniczo-feudalnego, w którym żydzi się szybko i dobrze zaaklimatyzowali i nie odczuwali wcale na sobie jarzma niewoli. Toteż nawet po edykcie wolnościowym Cyrusa dużo żydów nadal pozostało w Mezopotamii. Szczególnie dobrze wiodło się żydom mieszkającym właśnie w Nippur. Za panowania Aleksandra I (465—423) i Dariusza II (424—405) prosperowała tam jeszcze firma żydowska „Murasu i syn”, prowadząca interesy handlowe, rolne i bankowe na szeroką skalę.<sup>21</sup> Sześćdziesiąt agentów tego przedsiębiorstwa docierało do niespełna dwustu miejscowości, rozprzestrzeniających się od Babilonu do „kraju morskiego”. Klientami stałymi banku byli także żydzi.

To wszystko świadczy o tym, że żydzi zwłaszcza w Nippur byli bogaci i stać ich było na wyższą stopę życiową, na wyposażenie swoich domów w przedmioty konieczne do codziennego użytku ale także na upiększenie swoich mieszkań. Nie ulega tedy wątpliwości, że mogli być w posiadaniu dzbanów nawet artystycznie wykonanych.

Z drugiej strony jest rzeczą wykluczoną, by mieszkańcy samej Palestyny wpadli na pomysł ornamentacji o kształcie trójkąta. Raczej garniarze palestyńscy dowiedzieli się o ozdobie trójkątnej, znanej w Nippur. Może niektórzy z nich przekazali nawet taką sztukę garnarską swoim synom, mieszkającym już na terenie Palestyny. Istniały chyba też zamówienia Judejczyków, będących ongiś w niewoli, na taki rodzaj ornamentacji a nie inny, gdyż ich oko przyzwyczyliło się do ozdoby trójkąta.

<sup>18</sup> *Triangular impressed design in Palestinian pottery*, BASOR 80 (1940) 13.

<sup>19</sup> *Tamże*, 14.

<sup>20</sup> Zob. H. Vogt, *dz. cyt.* 16.

<sup>21</sup> Por. A. Parrot, *Biblia i starożytny świat*, (tłum. z fr.) Warszawa 1968, 51—56.

W zakończeniu należy zaznaczyć, że w wyprowadzeniu wniosków ostatecznych jesteśmy skazani na domysły. Ale wydaje się, że zjawisko ozdoby trójkąta na dzbanach, zjawisko archeologiczne wskazuje na fakt przebywania pewnych grup ludzi w samym mieście Nippur lub w okolicach, które po niewoli wróciły do Palestyny i osiedliły się w okolicach Jeruzolimy.

Lublin

O. HUGOLIN LANGKAMMER OFM

Ks. Janusz Frankowski, Warszawa

## BIBLIA TYSIĄCLECIA — JEJ WARTOŚĆ I ZNACZENIE

(konfrontacja z oceną ks. E. Dąbrowskiego)

Niedawno dotarła do Polski książka ks. Eugeniusza Dąbrowskiego pt. *Nowy polski przekład Pisma Świętego z języków oryginalnych. Krytyczna ocena tzw. Biblii Tysiąclecia*, Londyn 1967, 58 s. O książce tej (Autor zasadniczo określa swą pracę jako artykuł — patrz s. 57) krążyły już długo przed jej wydaniem różne wieści. Przedstawiano ją jako niezwykle ostry, nawet złośliwy atak przeciw BT. Z tego też powodu — dodawano — krajowe wydawnictwa nie chciały tej książki drukować. Rzeczywiście, jak widzimy książka ukazała się za granicą. Czy jednak naprawdę jej ton jest tak ostry i jest tak pozbawiona wartości, że nie mogła ukazać się w Kraju jako przyczynek do oceny BT? Wprawdzie ci, którzy w swej lekturze ograniczają się do kilku zdań z ostatnich stron czy innych zdań z „posmakiem”, mogą pozostać przy takim wrażeniu, jednak lektura całej książki pozwala ją ocenić inaczej, bardziej pozytywnie. Niniejszy artykuł jest próbą spokojnej oceny książki ks. E. Dąbrowskiego oraz w związku z tą książką, próbą oceny wartości i znaczenia BT.

We wstępnym, pierwszym rozdziale A. po krótkim scharakteryzowaniu BT i przedstawieniu wielkości przedsięwzięcia zauważa, że o ile zapowiedź wydania nowego tłumaczenia Biblii od szeregu lat entuzjazmowała jednych, to jednak niepokoiła drugich. „Niepokoiła tych, którzy zdawali sobie sprawę z trudności zadania wobec znacznych strat w szeregach doświadczonych biblistów i wadliwej od początku organizacji pracy obliczonej na jakiś efekt doraźny. W innych krajach przy realizacji tego rodzaju inicjatyw tworzone są komitety fachowców, ustalana jest metoda pracy i jej poszczególne etapy. Tutaj natomiast wybrano doraźnie autorów przekładu i od-

dano ich pod patronat Kolegium niewykwalifikowanego, bez żadnych tradycji wydawniczych” (s. 6).

Po tym wstępie A. dla pełniejszego naświetlenia czym jest tłumaczenie Pisma Św., przechodzi do rozważań ogólnych związanych z teorią przekładu Biblii. Omawia więc najbardziej znane tłumaczenia poczynając od starożytności, a kończąc na czasach dzisiejszych: Septuagintę, Wulgatę, dzieło Lutra, Biblię Jerozolimską, Revised Standard Version itp. (rodz. 2). Następnie omawia przekłady polskie (rozd. 3). Te wszystkie prace — mówi ks. D. — musiały „dostarczyć jakiegoś tworzywa umożliwiającego nakreślenie drogi, jakiej tłumacz trzymać się winien wykorzystując doświadczenia swych poprzedników” (s. 15). Toteż w rozdz. 4 A. podaje zasady E. Doleta odnoszące się do przekładów dzieł starożytnych w ogóle, a następnie zasady teoretyków przekładów biblijnych, takich jak G. Campbell, A. F. Tytler, E. A. Nida i szczególnie św. Hieronim.

Po tej części ogólnej A. przechodzi w rozdz. 5 bardziej bezpośrednio do BT. Jedną z zasad św. Hieronima brzmiała: „Przed wszystkim zrozumieć tekst”. Przy tłumaczeniu Pisma św. chodzi w pierwszym rzędzie o tekst hebrajski i grecki. Co do greckiego wśród polskich biblistów było dość znawców. Co do hebrajskiego niestety nie, i tłumacze, ludzie przeważnie nowi, opierali się często na współczesnych przekładach, zwłaszcza na Biblii Jerozolimskiej. Przy Psalterzu wzięto po prostu jako podstawę przekład łaciński z 1945 r. Drugą zasadą św. Hieronima — kontynuuje A. — było wierne oddanie sensu. Pod tym względem BT pozostawia też wiele do życzenia. Podobnie co do trzeciej zasady św. Hieronima, mianowicie zachowania piękna języka przekładowego. Braki pod tym względem ks. D. ilustruje szeroko ponad trzydziestoma przykładami z księgi Izajasza (s. 29—32). Pod względem teologicznym (rozd. 6) tłumaczenie również nie stoi na właściwym poziomie. Znalazło to swój wyraz m. in. w tłumaczeniu terminu *metanoia* jako *upamiętanie*, a nie *pokuta* i w spłyceniu chrystologicznego Flp 2,5—9. Wreszcie w rozdz. 7 ks. D. poddaje krytyce decyzję Redakcji, iż językiem tłumaczenia ma być nowoczesny język literacki. Szereg przykładów (zaczepniętych tylko z Ewangelii) ma wykazać niesłuszność tej decyzji (s. 41—51).

Jaka jest ostateczna ocena BT? Znajdujemy ją w końcowym, 8 rozdz.: „Na podstawie przytoczonych w niniejszym artykule przykładów, których ilość wzrasta niepomiarnie w miarę zapoznawania się z pozostałymi księgami biblijnymi w nowym przekładzie polskim, niepodobna eksperymentu Biblii Tysiąclecia uznać za udany. Należałoby raczej wyrazić żal, że pomimo tylu wysiłków włożonych w to dzieło, wskutek złej organizacji pracy i nieustalanej ściśle metody przekładu, a nawet wręcz fałszywych założeń jak w kwestii

ustosunkowania się do tradycji biblijnego języka polskiego realizacja zamiaru przekładu całej Biblii z języków oryginalnych dała takie wyniki" (s. 57) „Tych, którzy na Biblię Tysiąclecia czekali jako na ważne wydarzenie w życiu katolicyzmu polskiego spotkał nie mały zawód. Jest to nie tyle „Biblia Tysiąclecia” ile Biblia tysięcy błędów, merytorycznych i formalnych, a zwłaszcza językowych ze względu na jej sakralny charakter (s. 58).

Co sądzić o pracy ks. D. oraz zawartych w niej poglądach i wreszcie o samej BT? W pracy ks. D. jest wiele słusznych uwag będących nie tylko pomocą do oceny BT, ale i pozwalających zrozumieć w ogóle czym jest dziś tłumaczenie Pisma Św., a nawet zdać sobie sprawę ze stanu bibliistyki polskiej w okresie, w którym przekład był dokonywany, a więc w latach 1959—1965. I to stanowi o pożyteczności książki. Nie znaczy to jednak, by wszystkie uwagi A. były słuszne i mimo wszystko jego spojrzenie nie jest dość szerokie. Stąd jego ocena wartości i znaczenia BT dla polskiego katolicyzmu nie jest pełna.

Spróbujmy rozpatrzeć to wszystko po kolei.

Ks. D. ma rację, gdy wyraża swe zastrzeżenia co do kwalifikacji Kolegium Redakcyjnego. O ile możemy się cieszyć, że na czele przedsięwzięcia stanął o. Augustyn Jankowski, który dzięki swej kompetencji i taktowi był w stanie poprowadzić tak wielkie dzieło, to pomimo całej naszej sympatii dla Tyńca musimy być nieco zaskoczeni, gdy mnisi Tynieccy tworzą Kolegium Redakcyjne przekładu Pisma Św. Zespół jest rzeczywiście niewykwalifikowany, a tłumaczenie Biblii jest dziś pracą tak specjalistyczną, że nie można oddać żadnej zasadniczej części tej pracy w niefachowe ręce. Wprawdzie o. Jankowski w wywiadzie udzielonym dla *Tygodnika Powszechnego* (nr 28 z dn. 13. 7. 1969 r.) stara się odeprzeć zarzut informując, że oprócz niego trzech członków Tynieckiego Kolegium Redakcyjnego posiada akademickie wykształcenie biblijne, jednak niestety to wyjaśnienie niewiele wnosi do sprawy, ponieważ oprócz o. Jankowskiego żaden z ojców figurujących na liście Kolegium nie jest znany z naukowej pracy w dziedzinie biblijnej.

Można się również zgodzić z zastrzeżeniami ks. D. co do zespołu tłumaczącego. Wprawdzie niemal wszyscy są biblistami, ale niektórzy początkującymi, a jeszcze inni, choć nieraz profesorowie seminarium, nie mają jednak wyraźniejszego dorobku naukowego. Jaki więc był sprawdzian i jaka gwarancja, że znają dostatecznie języki biblijne: grecki, a zwłaszcza hebrajski? Nic więc dziwnego, że — jak to słusznie zauważa ks. D. i jest to zresztą ogólnie wiadome — wielu bardziej się opierało na tłumaczeniach współczesnych niż na tekstach oryginalnych. Wprawdzie można się cieszyć, że BT jest wspólnym dziełem niemal wszystkich polskich biblistów i że będąc dziełem

tak szerokiego zespołu mogła się ukazać szybciej, ale chyba należało przemyśleć uważniej sprawę kwalifikacji poszczególnych tłumaczy.

Do tego należy dodać, że skład Zespołu Rewizyjnego jest nieco zaskakujący. Przynajmniej tu należało dobrać najbardziej wykwalifikowanych i doświadczonych biblistów, tymczasem w Zespole spotykamy się tylko z dwoma lub trzema bardziej znanymi nazwiskami, tak iż skład wygląda na zupełnie przypadkowy.

Trzeba się również zgodzić z zastrzeżeniami ks. D. co do tłumaczenia Psalterza i do wymienionych przez niego zarzutów dodać wiele innych. Tłumaczenia dokonali Benedyktyni Tynieccy, czyli, jak to było powiedziane, ludzie, którzy nie są fachowymi biblistami. Zresztą tłumaczenia dokonali, formalnie to oświadczając, z myślą o użytku liturgiczno-duszpasterskim. Wyraziło się to m. in. w tym, że — jak wygląda ze wstępu (s. 12) — za podstawę tłumaczenia wzięli nie tekst oryginalny, lecz przekład łaciński z 1945 r. (O. Jankowski we wspomnianym wywiadzie dla TP twierdzi, że tłumaczeniem łacińskim posługiwano się tylko jako pomocniczym). Następnym krokiem wynikającym z tychże założeń było wprowadzenie — inaczej niż w pozostałych księgach — terminu *Pan* zamiast *Jahwe*. W związku z tym wszystkim trzeba powiedzieć, że nikt chyba nie miałby wiele do zarzucenia Benedyktynom Tynieckim, gdyby swe tłumaczenie wydali osobno. Wprowadzenie jednak innych zasad dla Psalterza w wydaniu całego Pisma Św., uczyniło z tego ostatniego dzieło heterogeniczne. Irytację biblisty pogłębia fakt, że tłumacze — chyba ciągle z myślą o zastosowaniu liturgiczno-duszpasterskim — posunęli się do daleko idącej interpretacji przechodzącej chwilami w przystosowanie. Widać to np. w tytule Ps 109: „Chrystus Królem i Kapłanem”, czy w podtytułach Ps 2: „Wizja buntu przeciw Bogu i Chrystusowi”, „Chrystus o sobie”. W tych psalmach jest mowa o pomazańcu (w Ps 109 nawet i ten termin nie pada), czyli o królu lub kapłanie. Teksty te trzeba objaśniać wychodząc z ich środowiska historycznego i wprowadzenie imienia *Chrystus* jest narzuceniem sensu z zupełnie innej epoki, jest dezorientacją czytelnika Pisma Św. Biblistę irytuje to wszystko, bo wie on, że z takimi zbyt jaskrawymi reinterpretacjami trzeba być bardzo ostrożnym, gdyż kwestia prorocत्व ST jest dziś ujmowana w niezwyczajnie wycieniony sposób<sup>1</sup>. W związku z psalmami można zapytać również, na jakiej zasadzie Ps 8 w tablicy na s. 1553 został uznany za mesjański. Użycie jakiegoś tekstu starotestamentalnego w NT w sensie mesjanicznym przystosowanym nie nadaje wcale temu tekstowi sensu mesjanicznego w ST. Dzisiejszy biblista właśnie w imię wierności i pietyzmu wobec Słowa Bożego nie pozwoli sobie

<sup>1</sup> Por. B. Rigaux *L'étude du messianisme. Problèmes et méthodes, w L'attente du Messie* (Recherches bibliques), Desclée de Brouwer 1958, 15—30; J. Coppens, *Les origines du messianisme*, ibidem 31—38.

na narzucanie nowego sensu tekstom biblijnym. Słowa Bożego nie trzeba czynić bardziej pobożnym i natchnionym, niż je uczynił Bóg<sup>2</sup>.

Wiele uwag ks. D. odnośnie do języka BT jest słusznych i należy je wziąć pod uwagę. Ze swojej strony chciałbym dorzucić, że niekiedy tak Zespół Rewizyjny jak i Kolegium Redakcyjnego wykazały chyba zaskakujący brak wyczucia językowego. Chodzi mi tu szczególnie o imię *Job*. Imię to mamy pięknie spolszczone w postaci *Hiob* wraz z uświęconym już wyrażeniem *hiobowe wieści*. Jakże więc można było zgodzić się na formę *Job*, która — powiedzmy to wprost, aby ją ostatecznie skompromitować, by nie wróciła, broń Boże, w nowym wydaniu BT — nie ma w sobie nic z dostojności i tragizmu Hioba, a musi budzić tylko skojarzenia z językiem brukowym. Ile razy w grupach młodzieżowych otwieraliśmy BT na tej księdze i młodzież zobaczyła to imię, można było dostrzec w oczach błysk niedowierzania i zakłopotania, jak odczytać na głos takie słowo<sup>3</sup>.

O ile te wszystkie konkretne uwagi ks. D. odnoszące się do BT są słuszne i powinny być wzięte pod uwagę, to jednak za największą wartość książki uważam ogólne rozważania odnoszące się do teorii tłumaczenia. A. pisze ze znajomością przedmiotu, rzeczowo, żywo i jasno. Pokazuje czym jest tłumaczenie Pisma Św., przypomina zasady, uświadamia z czym należy się liczyć, co wziąć pod uwagę, każe sprawę potraktować na serio. Pokazuje, że do tej pracy nie można podchodzić tylko z dobrymi chęciami, ale trzeba dużego przygotowania i zasadniczych, konsekwentnych i przeprowadzonych aż do końca przemyśleń. Przekłady Biblii mają zbyt bogatą historię i literaturę, aby można było tak jedną jak i drugą pominąć. Przypomnienie tego wszystkiego jest dzieł dla biblistyki polskiej tym ważniejsze, że przecież pierwsze wydanie BT to nie koniec, lecz wprost przeciwnie, początek: Nowe wydanie jest w przygotowaniu, nadto dokonuje się inych przekładów różnych tekstów czy też ksiąg biblijnych niezależnie od BT, np. w ukazującym się tom za tomem *Komentarzu do Pisma Św.*

To wszystko stanowi o tym, że praca ks. D. jest pożyteczna i ważna.

Jednak stwierdzenie pożyteczności i ważności pracy nie oznacza, że wszystkie poglądy w niej zawarte należy przyjąć albo że jej ostateczna ocena BT jest słuszna. Rzeczywiście, co do szeregu zarzutów ks. D. można wysunąć pewne zastrzeżenia.

Np. uwagi ze s. 29—32 odnoszące się do tłumaczenia Księgi

<sup>2</sup> O ile mi wiadomo, w drugim wydaniu BT znajdzie się nowy przekład psalmów.

<sup>3</sup> Sprawa wprowadzenia tej nieszczęśliwej formy *Job* jest tym bardziej zaskakująca, że tłumacz Księgi Hioba, ks. Wł. B o r o w s k i, posiada duże wyczucie językowe i posługuje się bardzo ładną polszczyzną.



Izajasza są chyba na ogół słuszne (uwagi te — mówi ks. D. — pochodzą od językoznawców), a załączone sugestie są zazwyczaj szczęśliwe, jednak w niektórych wypadkach krytyka jest problematyczna. Odnośnie do Iz 16,4 „ciemieźcy zginęli z kraju”, proponuje się *uszli*. *Zginęli* a *uszli* to dwie różne rzeczy. Zorell cytując pod rdzeniem *tmm* ten tekst, tłumaczy: *pereunt, delentur aliqui* morte, gladio etc. Odnośnie do Iz 1,24: „Ach! użyję Ja sobie na moich wrogach”, ks. D. załącza pytanie: „Czy tak żargonowo może przemawiać Bóg jedyny?”

Nie chcę bronić samego tłumaczenia, choć może nie odbiega ono zbyt od ducha oryginału (Zorell: *satisfactionem sibi procuravit* ab hostibus), ale pytanie ks. D. brzmi tu zaskakująco. Jest to pytanie chrześcijanina i to chrześcijanina z XX w., a pojęć chrześcijanina z XX w. nie należy przerzucać na tekst starotestamentalny z VIII w. przed Chr. Bóg ST wzywa gwizdem wrogów Izraela (Iz 7,18), wsiada na swe zwycięskie rydwany, występuje z łukiem i kołczanem pełnym strzał (Hab 3,8n. 14), bije grzeszników w szczękę (Ps 33,8), każe okładać hermem całe miasta (Joz 8,2).

W rozdz. 7 ks. D. — jak mówiliśmy — poddaje ostrej krytyce decyzję Kolegium Redakcyjnego przełożenia Pisma Św. na język współczesny. Przykłady jednak, jakie daje, ograniczając się zresztą tylko do Ewangelii, które rzeczywiście są słabo przetłumaczone, odnoszą się w ogromnej większości do poprawności literackiej lub trafności doboru słów i powinny się znaleźć w rozdz. 5 (*Literackie kryteria przekładu*). Przykłady te ostatecznie nic więc nie mówią, czy decyzja Kolegium Redakcyjnego była słuszna, czy nie.

O ile jednak wszystkie konkretne uwagi ks. D., nawet gdy są problematyczne, są cenne, bo albo podsuwają nowe rozwiązania, albo pozwalają raz jeszcze przemyśleć każdy dyskutowany punkt, o tyle jego zasadnicza orientacja w ogólnej ocenie BT jest tak jednostronna, że ocena ta musi z konieczności być fałszywa. Jednostronność A. polega na wyłącznie negatywnym podejściu do BT. Rzeczywiście, A. pokazuje tylko braki i błędy BT i kończy słowami, że eksperymentu niepodobna uznać za udany. Z tego chyba wynika, że lepiej byłoby gdyby BT w ogóle się nie ukazała (o ile A. myśli inaczej, szkoda że tego nigdzie nie mówi). Taka całkowicie negatywna postawa jest mylna. Każde dzieło ma swe braki. Można je znaleźć nawet w słynnej Biblii Jerozolimskiej. Jeden z nich wynika z faktu, że chodzi tu również o dzieło zbiorowe. Np. poszczególni tłumacze BJ oddają w różny sposób te same terminy, jak ma to m. in. miejsce z dość ważnym w deuteronomistycznej teologii terminem *menuhah* — „spoczynek i *heniah* — *udzielił spoczynku*” por. Pp 12,9.10; Joz 1,15; 1 Krl 8,56 itd.). Pod tym względem tłumaczenie A. Crampona jest lepsze. Te jednak czy inne braki BJ oczywiście nie dyskwalifikują ogólnej wartości dzieła.

Podobnie jest z BT. Rzecz jasna nie można tej ostatniej porównywać co do poziomu z BJ, ale i ona obok minusów ma swe plusy i obok tłumaczeń słabych istnieją inne dokonane przez w pełni kompetentnych egegetów, jak np. przekład Księgi Jeremiasza będący dziełem o. S. Stysia. Nadto język całości, cokolwiek by się nie powiedziało o tym czy innym zdaniu lub wyrażeniu, jest zdecydowanie czytelny i bliski nam, a jeśli chodzi o ST, to bliższy niż język jakiegokolwiek dotychczasowego tłumaczenia. Aby więc sprawiedliwie ocenić BT, trzeba wziąć pod uwagę oprócz minusów i jej plusy. Ks. D. pominął je zupełnym milczeniem.

Ale największym brakiem oceny ks. D. jest to, że nie wziął on pod uwagę konkretnej sytuacji, w jakiej ukazała się BT. Wzięcie pod uwagę sytuacji oczywiście nie zmienia wartości BT samej w sobie, ale zmienia zdecydowanie ocenę jej wartości dla polskiego katolicyzmu w danej chwili. Jak ks. D. kilkakrotnie sam to powtarzał, nie było polskiego tłumaczenia ST od kilku już wieków. Wszystkie więc tłumaczenia były przestarzałe. Nadto katolickie było jedno jedyne, tzw. tłumaczenie ks. J. Wujka. Piszę „tzw”, bo jak wiadomo, po śmierci ks. Wujka ks. S. Grodzicki „poprawił” gotowy już przekład ks. Wujka w kierunku zgodności z Wulgatą. A jak mówi ks. M. Peter „każdy biblista, który choć trochę para się z tłumaczeniem tekstów biblijnych, wie z własnego doświadczenia, ile nieścisłości i niezrozumiałych tekstów zawiera nasza Wulgata”.<sup>4</sup> Te wszystkie nieścisłości i niezrozumiałe teksty z konieczności znalazły się w polskim przekładzie. Nie są one tak liczne w historycznych księgach, napisanych na ogół prostą i zrozumiałą prozą, ale teksty poetyckie, a więc zdecydowanie większa część ksiąg prorockich i mądrościowych, roją się od nieścisłych, a niekiedy zupełnie niezrozumiałych lub nawet absurdalnych tekstów. Weźmy np. („Wujkowe” tłumaczenie Iz 5,1: „Zaśpiewam miłemu memu piosenkę stryjecznego brata mego o winnicy jego: Winnicę nabył mój miły na rogu, synu oliwy.” Jaki mają sens słowa „na rogu, synu oliwy”? Oczywiście żadnego, Tłumacz łaciński, za którym poszedł tłumacz polski, nie rozumiał, że hebrajskie słowo *róg* oznacza również *wzgórze*, a *syn oliwy* znaczy *łusty, żyzny*. Tekst więc należało przetłumaczyć po prostu „na żyznym wzgórzu”. Nadto w tekście nie powinno być mowy o żadnym „stryjecznym bracie”, lecz ciągle o „*moim miłym*”, „*kochanym*” (paralelizm). Dodajmy, że BJ i za nią BT poprawia drugi stych na „pieśń miłości jego ku swojej winnicy.” W sumie tekst ten w BT brzmi: „Niechaj zaśpiewam memu przyjacielowi pieśń o jego miłości ku swojej winnicy! Przyjaciel mój miał winnicę na żyznym pagórku.” Taki tekst w pełni zrozumiały. W Iz

<sup>4</sup> Ks. M. Peter, *Nauka Soboru Watykańskiego II o Piśmie Sw.*, RBL 20 (1967) 329.

9,3 czytamy u ks. Wujka „Rozmnożyłeś naród, a nie uczyniłeś wielkiego wesela; będą się weselić przed tobą...”. W tekście tym słowa „będą się weselić” są zaprzeczeniem słów poprzedzających „nie uczyniłeś wielkiego wesela”. Dzisiejsi tłumacze idąc za szeregiem manuskryptów, przekładem syryjskim, targumem i „kere” zamiast „pomnożyłeś naród, a nie...” odczytują „pomnożyłeś radość”. Wiersz więc brzmi: „Pomnożyłeś radość, zwiększyłeś wesele. Rozradowali się przed tobą...” (BT) Ps 58, 12 brzmi u ks. Wujka: „Bóg da mi spoglądać na nieprzyjaciół moich. Nie zabijaj ich, by snadź nie zapomniał lud mój... stracić ich obrońco mój, Panie...”. BT podobnie jak i inne nowe tłumaczenia poprawia ten tekst i wyzwała ze sprzeczności: „O Boże, wytrać ich, niech lud mój się nie gorszy, Twoją mocą ich z awstydz i p o w a l...”. Takie przykłady moglibyśmy cytować bez końca. Niektóre z błędnych tłumaczeń Wulgaty stały u fundamentów całych długich wywodów teologicznych, jak np. słynne „O na zetrze głowę twoją” (Rdz 3,15), podczas gdy w tekście hebr. jest „O no zetrze głowę twoją” i chodzi tu o „Nasienie” czyli *potomstwo* niewiasty. To właśnie m. in. o takich tekstach napisał G. Ricciotti swoją książkę *Bibbia e non Bibbia (Biblia i nie Biblia)* w jednym z rozdziałów dawał motto będące skargą Boga pod adresem fałszywych proroków: „I mówicie „rzekł Pan”, gdym ja nie mówił” (Ez 13,7).

Takie to mieliśmy dotychczas dla polskiego katolicyzmu Pismo Św. Takie je mieliśmy w momencie, gdy na całym świecie ruch biblijny zaczął się stawać jedną z cech charakterystycznych dzisiejszego Kościoła. Takie je mieliśmy, choć mówiliśmy tyle o ruchu biblijnym w Polsce. Był więc czas najwyższy, aby dać nowe tłumaczenie, choćby nie miało być oryginalne, choćby miało mieć na razie charakter tylko tymczasowy.

BT jest właśnie dziełem będącym odpowiedzią na tę wielką potrzebę chwili, dziełem zapelniającym istniejącą lukę i jako takie, mimo wszystkich braków, mimo tego że należy je rzeczywiście potraktować jako coś prowizorycznego, jest jednym z najważniejszych dzieł, o ile po prostu nie najważniejszym, naszej biblistyki w okresie powojennym. Tłumaczenie to wierniej i zrozumialej niż jakikolwiek dotychczasowy przekład podaje nam rzeczywiste brzmienie ST. Jest bliższe autentycznego Słowa Bożego niż piękne w swej polszczyźnie, ale pełne niedokładności i niejasności tłumaczenie „Wujkowe”. Cóż więc znaczą te czy inne braki, niezręczność w przekładzie takich czy innych słów wobec tak wielkiego pożytywu? Czyż naprawdę słuszna może być ocena, która wymienia tylko braki, a zapomina o tak wielkiej korzyści? Jeżeli ks. D. mówi o głosach zawodu ze strony tych, co wzięli do ręki BT, to znowu pomija drugą stronę medalu, a mianowicie to, że pomimo wszystkich zastrzeżeń rozchwytało cały nakład już z wydawnictwa, nim zdążył się naprawdę rozejść

po księgarniach i ciągle płynęły nowe zamówienia. To jest fakt świadczący o znaczeniu i wartości dzieła w naszej konkretnej sytuacji i przyjęciu przez nasze społeczeństwo. Zapomnieć o tym albo pominąć milczeniem, to pominąć rzeczy zasadnicze. Oceniając więc właściwie znaczenie BT musimy podziękować o. Augustynowi Janowskiemu za podjęcie dzieła i doprowadzenie mimo wszystkich trudności do końca.

Oczywiście pierwsze wydanie BT jest dziełem prowizorycznym. Powiedzmy sobie raz jeszcze, że ten fakt nie umniejsza jednak w tym momencie jej znaczenia. Ks. D. pokazując niedociągnięcia BT konfrontuje ją często, gdy chodzi o NT, ze swoim tłumaczeniem. Niechże więc jeszcze będzie mi wolno, jako przykład pożyteczności każdego dzieła na swym etapie, a więc i BT, wziąć właśnie przekład ks. D. Zgodzimy się, że walory językowe tego tłumaczenia są duże. Niestety pod względem zrozumiałości zdań przekład jest niedopracowany. Odnosi się to przede wszystkim do listów św. Pawła, które ze względu na głębię myśli, nawiązywanie do konkretnych, a nie zawsze nam znanych sytuacji i poglądów, oraz swoisty styl Apostoła są trudne i trzeba włożyć wiele wysiłku, by przełożyć każde zdanie w sposób statecznie o zrozumiałość tekstu. Często po prostu przekłada me-zrozumiały. Ks. D. niestety w swym tłumaczeniu nie troszczy się do-chanicznie — a i to nie zawsze dość ściśle — wyraz za wyrazem. Oto kilka przykładów. Rz 3,31: „Czy więc znosimy Zakon przez wiarę? Bynajmniej! Raczej Zakon stwierdzamy.” Zdanie „Zakon stwierdzamy” jest niezrozumiałe. Bo co znaczy tu słowo „stwierdzamy”? I jakiego wyrazu jest ono tłumaczeniem? Nie jest przecież ono odpowiednikiem ani łacińskiego *statuimus* ani greckiego *histanomen*. Przy tym używanie dziś słowa *Zakon* w sensie *Prawo* jako odpowiednik słowa *lex (nomos)* też nie jest szczęśliwe. W tym sensie słowo jest zrozumiałe chyba tylko dla starszego pokolenia. Młodsze zna je w tym znaczeniu, jakie posiada w wyrażeniach „zakon dominikanów”, „zakon franciszkanów”. O ile lepiej i zrozumiałej BT: „Czy więc przez wiarę obalamy Prawo? Żadną miarą! Tylko Prawo właściwie ustawiamy.” BT używa tu zrozumiałego współczesnego terminu „Prawo”, a nie przestarzałego „Zakonu” i dba o zrozumiałość ostatniego zdania. Czy nie jest to jednak interpretacja i czy taka interpretacja jest dopuszczalna? Każdy tłumacz wie, że wszelki przekład, zwłaszcza tekstów trudnych, jest z konieczności interpretacją. BJ też ucieka się tu do parafrazy: *Alors, par la foi nous privons la loi de sa valeur? Certes non! Nous la lui conférons.* Rz 6, 13: „Ani też nie wy-d-a-w-a-j-cie członków ciała waszego grzechowi na oręż nieprawości, lecz oddawajcie się Bogu... a członki wasze na oręż sprawiedliwości Bożej.” Wyrażenie „na oręż” jest nie bardzo zrozumiałe i chyba niezbyt trafne. BT lepiej: „Nie odawajcie też członków waszych jako broń nieprawości na służbę grzechowi, ale oddajcie się

(w gr. imper. aor.!) na służbę Bogu.” W Rz 3,5 tłumaczenie ks. D. „Czyż nie jest Bóg niesprawiedliwy... gdy gniew wywiera?” jest też niedokładne. W tekście greckim pytanie zaczyna się od *me*, a nie od *ou* i odpowiednio w łacińskim od *numquid*, a nie od *nonne*, jakby można było sądzić z tłumaczenia. *Me* i odpowiedni łaciński *numquid* wskazuje, że mówiący znając stan rzeczywisty problemu oczekuje na swe pytanie odpowiedzi przeczącej. BT więc wierniej i lepiej: „Czy jest niesprawiedliwy Bóg, gdy wywiera gniew?” Podobnie BJ: *Dieu serait-il injuste en nous frappant de sa colère?* Nadto przy listach napotyamy u ks. D. na brak bardziej zasadniczy niż niedociągnięcia w przekładzie, brak, który zresztą te niedociągnięcia pogłębia. Tłumacz nie daje komentarza do poszczególnych wierszy. Tak więc czytelnik pozostaje sam, bez żadnej pomocy, z trudnymi teologicznymi wywodami św. Pawła, i do tego z niejasnymi polskimi zdaniem. Pozostaje sam, bo krótki i bardzo ogólny komentarz ciągły, jaki załącza ks. D., jest pod kątem pomocy w zrozumieniu poszczególnych zdań bezużyteczny<sup>5</sup>. Pomimo tych wszystkich braków tłumaczenie ks. D. odegrało w swoim czasie bardzo ważną rolę. Jego pierwszą zasługą było właśnie to, że było. Mimo wszystko było ono nam bliższe niż tłumaczenie Wujkowe i byliśmy za nie tłumaczowi głęboko wdzięczni. Gdy jednak ukazało się dużo staranniej przemyślane i przez to bardziej zrozumiałe tłumaczenie ks. S. Kowalskiego, sięgnęliśmy po nie mimo jego niższości językowej. Tak więc pewne dzieła, choć mają takie czy inne niedociągnięcia, mogą odegrać w konkretnej sytuacji ważną i pozytywną rolę. Podobnie jest z pierwszym wydaniem BT. Zresztą tych kilka przykładów pokazało, że często BT nie jest gorsza od innych tłumaczeń, a nieraz nawet lepsza.

Przy tym należy powiedzieć, że określenie „dzieło prowizoryczne”, „tymczasowe” jest w odniesieniu do pierwszego wydania BT pełne dodatniego wydźwięku, bo przygotowuje się drugie, poprawione wydanie. Pierwsze więc stało się eksperymentem, podstawą i odskocznią do następnego czy następnych, z pewnością lepszych. Bez wątpienia została przemyślana raz jeszcze koncepcja i zasady metodologiczne całego dzieła. Redaktorami naukowymi zostali obok o. A. Jankowskiego dwaj znani bibliści ks. K. Romaniuk i ks. L. Stachowiak.

<sup>5</sup> Przekład BT jest czasami lepszy od przekładu ks. D. również w ewangeljach. Np. ks. D. tłumaczy pytanie Kajfasza z Mt 26,63 słowami: „Czy ty jesteś Chrystusem?” i uważa, że tłumaczenie BT: „Jesteś ty Mesjaszem?” jest bezpodstawne, ponieważ w oryginale jest *ho Christos* a nie *Messias* (s. 27). Otóż tłumaczenie BT ma podstawę i to bardzo mocną, a mianowicie sens pytania. Termin *Christus* dla dzisiejszego człowieka jest imieniem własnym, a Kajfasz nie chce stwierdzić identity Jezusa, lecz pyta Jezusa, czy uważa się za Mesjasza. Tylko więc tłumaczenie: „Jesteś ty Mesjaszem?” oddaje w sposób zrozumiały dzisiejszemu człowiekowi sens pytania Kajfasza. Ta sama zasada odnosi się do takich tekstów jak Mt 16,16; Mr 12,35; 16,32.

W związku z nowym wydaniem należałoby sobie życzyć, aby Redakcja zwróciła większą uwagę na wstępy do poszczególnych ksiąg i zawarte w nich poglądy. Wstępy te są czasem utrzymane w duchu bardzo konserwatywnym, ze zbyt wielką troską o „poprawność katolicką”. Np. Księgę Daniela datuje się na VI w. przed nar. Chr., co absolutnie nie da się utrzymać, bo dziś nie ulega wątpliwości, że księga pochodzi z okresu machabejskiego, czyli pierwszej połowy II w. p.n.e. Wstępy do Księgi Tobiasza, Judyty i Estery są utrzymane w tonie niezdecydowanym co do problemu historyczności. Należy wyraźniej powiedzieć, że chodzi tu o pewnego rodzaju budujące opowiadania czy powieści. Jest rzeczą wątpliwą, czy hebrajskie *logia* przypisywane przez P a p i a s z a św. Matuszowi Apostołowi, są pierwszą redakcją greckiej kanonicznej Ewangelii wg Mateusza. J. L. M c K e n z i e wątpi o tym i to dla ważnych a jednocześnie prostych przyczyn jak choćby ta, że, jak wiadomo, kanoniczny Mt opiera się na Mr. E. H o s k y n s i N. D a v e y określają wprost Mt i Łk jako *editors* Ewangelii Marka<sup>6</sup>. Sprawa pochodzenia Apokalipsy od św. Jana Ewangelisty też nie jest tak pewna, jakby to wynikało z B T. M. E. B o i s m a r d, jeden z najlepszych znawców literatury Janowej, jest zdania, że jeśli się chce bronić autorstwa czwartej Ewangelii, to trzeba przypisać redakcję Apokalipsy jakiemuś uczniowi Apostoła. Gdyby zaś chciało się utrzymać autentyczność Janową Apokalipsy, należałoby wówczas powiedzieć, że Ewangelia została zredagowana przez jakiegoś ucznia lub przez uczniów Apostoła<sup>7</sup>. Sprawa autorstwa Listu do Hebrajczyków jest też ujęta w przestarzały sposób. Można by z pewną ironią powiedzieć, że czasami wstępy w Biblii Tysiąclecia wyglądają tak, jakby od tysiąclecia nic się w egzegezie nie zmieniło. Należy wyrazić żal, że w drugim wydaniu NT, które niedawno się ukazało, nie dokonano wystarczających poprawek we wstępach choć gruntownie przejrzano tekst. Redakcji B T powinno bardziej chodzić o obiektywność, niż o tę „poprawność katolicką”. Prawda jest wystarczająco poprawna i nie jest sprzeczna z katolicyzmem. Można jej szukać śmiało.

Oto kilka uwag na temat B T i jej krytycznej oceny ze strony ks. D. Możemy zreasumować. Książka ks. D. w tej mierze w jakiej pokazuje problemy tłumaczenia Pisma Św. w ogóle, a zwłaszcza problemy polskiego tłumaczenia oraz omawia w B T te czy inne rzeczy konkretne, jest książką pożyteczną. Szkoda, że nie chciano wydać jej w Polsce. Świadczy to, że ciągle nie umiemy przyjąć negatywnej oceny i staramy się, aby w ogóle nie ujrzała światła dziennego.

<sup>6</sup> J. L. M c K e n z i e, *Dictionary of the Bible*, Milwaukee 1965, 554; *The Power and the Wisdom*, Milwaukee 1965, 33n; E. H o s k y n s i N. D a v e y, *The Riddle of the New Testament*, London, 83.

<sup>7</sup> M. E. B o i s m a r d, *L'Apocalypse*, w A. R o b e r t i A. F e u i l l e t, *Introduction à la Bible*, Paris 1959, 2, 741.

W mierze jednak, w jakiej ks. D. wypowiada odnośnie do BT sądy tylko negatywny i kończy wyrokiem tylko potępiającym, bez jakiegokolwiek włączenia się w dzieło, bez jednego słowa pozytywnego, bez wyrażenia jakiegokolwiek uczucia radości, że katolicyzm polski otrzymuje bardziej zrozumiałe Słowo Boże, w tej mierze jakby staje tu poza zasadniczym nurtem biblistyki polskiej. Bo BT jest jednym z jej największych i najważniejszych kroków w okresie powojennym. Wprawdzie ten krok był trochę niepewny, ale został dokonany, i po tym pierwszym, chwiejnym, następne będą bez wątpienia pewniejsze. Spodziewamy się tego tym bardziej, że BT jest świadectwem zrywu i ambicji biblistyki polskiej. Jest również świadectwem narodzenia się ducha zespołowej pracy, co otwiera bardzo szerokie perspektywy. BT zawiera więc wszystkie cienie, ale i wszystkie blaski biblistyki polskiej<sup>8</sup>.

Warszawa

KS. JANUSZ FRANKOWSKI

Ks. Adam Kubiś, Kraków

### **PRAKTYKA PENITENCJARNA MĘCZENNIKÓW W PIERWOTNYM KOŚCIELE**

Pod koniec II-go i w pierwszej połowie III-ciego wieku, męczennicy pojednywali grzeszników z Kościołem, zwłaszcza tzw. „upadłych” (*lapsi*), tzn. tych chrześcijan, którzy zapierając się wiary, złożyli ofiarę bogom.

Wiadomą jest rzeczą, że pokuta w Kościele pierwotnym była bardzo ostra. Otóż, aby ją złagodzić, wierni uciekali się, między innymi, do interwencji męczenników. Miało to zwłaszcza miejsce w czasie prześladowań. Wielu chrześcijan, którzy zaparli się wiary, chciało pojednać się z Kościołem za pomocą „tabliczek pokoju” (*libelli pacis*), wystawianych przez męczenników, nie czekając na sąd biskupa. Zwyczaj ten był prawie powszechny. Spotykamy go w Lionie za św. Ire-

<sup>8</sup> W artykule tym powstrzymuję się od omówienia nowego osobnego, wydania NT Biblii Tysiąclecia, ponieważ chodziło mi o całą BT. Nadto znaczenie BT polega przede wszystkim na daniu nam ST. Co do drugiego wydania NT należy wyrazić żal, że jest ono, podobnie jak inne dotychczasowe wydania katolickie, wydaniem drogim — 40 zł. To czego nam potrzeba do upowszechniania znajomości Ewangelii i NT oraz do tworzenia szerokiego ruchu biblijnego jest dużo tańsze wydanie, kosztujące kilkanaście złotych: coś w rodzaju NT wydanego przez Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne.

neusza, w Rzymie podczas pontyfikatu św. Kaliksta, w Cezarei za Orygenesza, w Egipcie za św. Dionizego z Aleksandrii i w Północnej Afryce od Tertuliana do św. Cypriana. Początkowo był on tolerowany. Kiedy jednak męczennicy poczęli nadużywać swoich prerogatyw, a grzesznicy wspaniałomyślniej dobroci męczenników, Kościół przywiódł jednych i drugich środkami dyscyplinarnymi na drogę ortodoksji<sup>1</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że mamy tu do czynienia z wielkim przywilejem męczenników. Należy zatem bliżej zbadać jego znaczenie teologiczne. Będzie nam chodzić po prostu o odpowiedź na pytanie, czy męczennicy występowali w roli sędziów, czy adwokatów i czy ich przebaczenie było niezależne, czy też podporządkowane hierarchii. Innymi słowy, trzeba będzie zbadać, czy męczennicy mieli władzę apostołską kluczy, tj. czy im wolno było z prawa wiązać i rozwiązywać (Mt 16,19; 18,18), czy też raczej rola ich ograniczała się do zwykłej prośby na piśmie skierowanej do władzy kościelnej. Odpowiedź na tak postawione zagadnienie jest bardzo skomplikowana, ponieważ teksty patrystyczne, traktujące o nim, są wieloznaczne<sup>2</sup>. Stąd pochodzi olbrzymia rozbieżność pomiędzy autorami. Mimo to jednak da się podzielić wszystkie opinie na dwie grupy: protestancką i katolicką.

Autorzy protestanccy są zgodni właściwie tylko w jednym punkcie: bez wyjątku wszyscy twierdzą, że męczennicy mieli władzę kluczy w odniesieniu do sakramentu pokuty. Ich zdania są jednak różni-

<sup>1</sup> Szczegółowe dane na ten temat można znaleźć u następujących autorów: J. P. Kirsch, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum*. Eine dogmengeschichtliche Studie, Mainz 1900, ss. 77—87. — S. Charrier, *Le pouvoir pénitentiel des martyrs*, w: *Révue Augustinienne*, 6/10 (1907) 692—700. — H. Achelis, *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten*, II, Leipzig 1912, ss. 346—348; 400—401; 440—441. — A. d'Alès, *L'édit, de Calliste*. Étude sur les origines de la pénitence chrétienne, Paris 1914, ss. 244—251. — P. Allard, *Martyre*, w: *DAFC*, 3 (1926) 363—364. — H. Leclercq, *Faillies*. w: *DACL*, 5/1 (1922) 1067—1080; *Martyr*, w: *DACL*, 10/2 (1932) 2464—2469. — J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, I, Paris<sup>11</sup> 1930, ss. 363; 364; 371; 373; 503; 504. — J. Lebreton — J. Zeiller, *De la fin du 2<sup>e</sup> siècle à la paix constantinienne*, Bloud et Gay 1935, ss. 191—192. — J. Grotz, *Die Entwicklung des Bussstufenwesens in der vornicänischen Kirche*, Freiburg i. Br. 1955, ss. 107—108; 110—111; 115—117; 123—132; 216 przyp. 2; 364 przyp. 3. — P. Galtier, *De paenitentia*. Tractatus dogmatico — historicus, Romae 1956, ss. 134—135; 143—144; 519—520; 542—543. — M. Lods, *Confesseurs et martyrs*. Successeurs des prophètes dans l'Église des trois premiers siècles, Neuchâtel — Paris 1958, ss. 67—70. — Skróty są podawane za *Lexikon für Theologie und Kirche*, wyd. 2.

<sup>2</sup> Listę najbardziej kompletną tekstów patrystycznych mówiących o uprawnieniach męczenników w odniesieniu do sakramentu pokuty podają: Achelis, dz. cyt., ss. 440—441 (Ekskurs 91). — Galtier, dz. cyt., ss. 134—135. — Grotz, dz. cyt., ss. 123—132.



cowane w określeniu tytułu, dzięki któremu ją posiadali, oraz w zapatrywaniach na jej stosunek do hierarchii.

Najpierw różnica poglądów zarysowuje się w sprawie podstaw teologicznych usprawiedliwiających praktykę penitencjarną męczenników. E. Lohmeyer twierdzi, że krew męczenników może obmywać grzechy, jak krew Chrystusa<sup>3</sup>. G. P. Wetter mówi znowu o konsekracji przez śmierć w męczeństwie (Todesweihe des Martyriums) i nowej hierarchii przez nią stworzonej. Na mocy tej sakry męczennicy byli uprawnieni odpuszczać grzechy i pojednywać „upa-dłych” z Kościołem<sup>4</sup>. Lecz najczęściej spotyka się pogląd, że stanowili oni stan osób przywilejowanych przez Ducha Św., w miejsce proroków, po zniknięciu profetyzmu w pierwotnym Kościele<sup>5</sup>.

Następnie nie ma jedności wśród protestantów w kwestii wzajemnych stosunków między uprawnieniami męczenników i hierarchii do sakramentu pokuty. Różnica, co do tych uprawnień bywa często posuwana do ostateczności, choć pojawiają się czasem i twierdzenia bardziej umiarkowane. K. Holl<sup>6</sup> i R. Reitzenstein<sup>7</sup> twierdzą, że męczennicy mieli całe i wyłączne prawo odpuszczania grzechów. Z czasem dopiero hierarchia zajęła ich miejsce. Definitywnie stało się to za św. Cypriana<sup>8</sup>. M. Lods znowu, przypisując męczennikom wła-

<sup>3</sup> *L'idée du martyre dans le judaïsme et dans le christianisme primitif*, w: *RHPR*, 7 (1927) 316.

<sup>4</sup> „Es scheint, als habe die Todesweihe des Martyriums eine neue Hierarchie in der Kirche geschaffen... In Kraft ihrer Weihe massen sich die Märtyrer z. B. die Befugnis an, die Gewalt Christi auszuüben: besonders in den grossen Verfolgungen beanspruchen sie das Recht, Sünden zu vergeben und Abgefallene in die Kirche wiederaufzunehmen”, *Altchristliche Liturgie: Das christliche Mysterium. Studie zur Geschichte des Abendlandes*, Göttingen 1921, s. 140. — Por. O. Michel, *Prophet und Märtyrer*, Gütersloh 1932, s. 28. — H. F. von Campenhausen słusznie odrzuca ten pogląd. *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Göttingen<sup>2</sup> 1964, s. 61.

<sup>5</sup> Do tej grupy autorów należą między innymi: K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen, Leipzig 1898, s. 229; *Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, w: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. II: Der Osten, Tübingen 1928, s. 84. — F. Kattenbusch, *Der Märtyrertitel*, w: *ZNW*, 4 (1903) 122 przyp. 1. — Achelis, dz. cyt., s. 348. — Wetter, dz. cyt., s. 140. — Lods, dz. cyt., ss. 79—82.

<sup>6</sup> *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, ss. 225—273.

<sup>7</sup> *Historia Monachorum und Historia Lausiaca*. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker, Göttingen 1916, s. 89. — Por. P. Corssen, *Begriff und Wesen des Märtyrers in der alten Kirche*, w: *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum und Pädagogik*, 35 (1915) 485.

<sup>8</sup> M. Viller uważa, że opinia ta przesadza w interpretacji tekstów, które mówią o interwencji męczenników w sprawach penitencjarnych i zapoznaje beztrzesko wszystkie inne, które przyznają wyłącznie biskupom

dzę kluczy rozgrzeszania, przyznaje z nią równocześnie i biskupom równorzędne uprawnienia w tym względzie<sup>9</sup>.

W przeciwieństwie do tych opinii katolicy utrzymują, że władza rozgrzeszania należała całkowicie do biskupa, który był jej oficjalnym podmiotem i wykonawcą. Potwierdza to bardzo dobrze tradycja<sup>10</sup>. Lecz nie można — ich zdaniem — zaprzeczyć roli pośrednika odgrywanej przy praktykach pokutnych przez męczenników, którą to rolę akceptowała nawet sama hierarchia<sup>11</sup>. Co więcej, te dwa fakty w pełni ze sobą harmonizują.

Rzecz zrozumiała, że istniały i różnego rodzaju nadużycia. Byli grzesznicy, który chcieli się pojednać z Kościołem wyłącznie przez pośrednictwo męczenników i w ten sposób pominąć władzę biskupa, jedynie kompetentną w tym względzie. Lecz to były wyjątki, a wyjątek potwierdza tylko regułę<sup>12</sup>.

Narzuca się w tym miejscu pytanie zasadnicze, a mianowicie, czym były w swej istocie uprawnienia męczenników. Większość autorów katolickich zgadza się, co do tego, że był to jakiś rodzaj rekomendacji, albo opinii korzystnej. W rzeczywistości polegały one na proźbie skierowanej do biskupa, aby w swej decyzji był łaskawy. „Odnosiście praw męczenników w tej sprawie, pisze J. Tixeront, przyznawano im tylko prawo polecenia „upadłych” biskupowi i troskę o ich reintegrację, lecz nie mogli oni stawiać żądań, a tym bardziej samodzielnie działać”<sup>13</sup>. To, czy męczennicy mogli zwolnić grzesznika

władzę rozgrzeszania. Zob. *Les martyrs et l'Esprit*, w: RSR, 14 (1924) 549 przyp. 3; *Martyre et perfection*, w: RAM 6 (1925) 14. M. Viller — K. Rahner, *Ascese und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg i. Br. 1939, s. 34.

<sup>9</sup> Dz. cyt., ss. 67—68.

<sup>10</sup> Charrier, art. cyt., ss. 692—693. — Leclercq, *Martyr*, s. 2465. — Galtier, dz. cyt., ss. 463—468.

<sup>11</sup> Edykt św. Kaliksta nastęrcza najwięcej trudności pod tym względem. Według Tertuliana Papież przyznawał w nim męczennikom prawo odpuszczenia tych grzechów, które sam uznał za odpuszczalne. Krytycy jednak nie są zgodni co do tego, czy pozwolenie to własną powagą przywracało pokutnikom członkostwo w Kościele, czy też raczej zalecało ich tylko łaskawości biskupa. Wskazówki bibliograficzne odnośnie dyskusji na ten temat podają: P. de Labriolle, *La crise montaniste*, Paris 1913, ss. 448—449 przyp. 1. — Tixeront, dz. cyt., s. 361 przyp. 1.

<sup>12</sup> Charrier, art. cyt., s. 694. — Allard, art. cyt., 363—364. — Leclercq, *Martyr*, ss. 465—466. — Viller—Rahner, dz. cyt., s. 34. — F. J. Dölger mówi o tendencji istniejącej w północnej Afryce do udzielania męczennikom specjalnych uprawnień. *Christophoros als Ehrentitel für Martyrer und Heilige im christlichen Altertum*, w: AuC, 4 (1934) 74—75.

<sup>13</sup> „Quant aux droits des martyrs en cette affaire, on ne leur en recon- nait qu'un, celui de recommander à l'évêque les *lapsi* et de solliciter leur réintégration, mais sans pouvoir l'exiger ni, à plus forte raison, l'opérer eux-mêmes”, dz. cyt., s. 371. — J. Grotz w pełni potwierdza ten pogląd: „Der Märtyrer verhilft zur communio, der Bischof vergibt”, dz. cyt., s. 127.

z regularnej, przysługującej mu pokuty, jak tego chciał J. Batifol, pozostaje wątpliwe<sup>14</sup>.

Należy jednak podkreślić, że ta rekomendacja miała wielkie znaczenie dla „upadłych”, ponieważ wstawiennictwo męczenników na ziemi było uważane za równie skuteczne jak u Pana Boga. J. P. Kirsch zauważa, że w oczach wiernych zasługi męczenników miały wartość zadośćczyniącą. Mogli oni swoją prośbą ubłagać zmiłowanie Boga dla innych chrześcijan. To nadawało szczególnego znaczenia ich prośbie<sup>15</sup>. Ponadto, męczennicy antycypowali w stosunku do grzeszników swą rolę adwokatów, która przysługiwać im miała na sądzie ostatecznym. Jako zwyczajcy szatana mieli oni możność otworzyć „upadłym” drogę zwycięstwa<sup>16</sup>. Nic więc dziwnego, że te wszystkie przeobfite łaski wywierały wpływ na hierarchię i spływały na grzeszników. W konsekwencji interwencja męczenników zyskiwała renegatom pojednanie z Kościołem u kompetentnej władzy w minimum czasu. Bez niej byłiby oni zmuszeni poddać się długiej i surowej pokucie<sup>17</sup>.

Lecz władza pokutna męczenników nie zastępowała ani nie uzupełniała władzy rozgrzeszenia posiadanej przez biskupów. Pojednanie otrzymane za pośrednictwem męczenników uzyskiwało swój pełny skutek dopiero po jego ratyfikacji przez władzę biskupią<sup>18</sup>. Z tego właśnie powodu praktyka „tabliczek”, poświadczona i zatwierdzona przez św. Cypriana, broniła równocześnie praw hierarchii<sup>19</sup>, a synod kartagiński z 251 r. mógł znieść przywileje męczenników w odniesieniu do sakramentu pokuty. Jego decyzje nie respektują w ogóle „tabliczek pokoju” wystawianych przez męczenników i przypadek każdego z „upadłych” miał być z osobna zbadany. Chociaż męczennicy nie są tam imiennie wymienieni, to jednak ich prerogatywy zostały zniesione. Jeszcze ważniejsze jest to, że synod afrykański przyjął tutaj postawę Kościoła rzymskiego<sup>20</sup>.

W konkluzji zwrócimy jeszcze uwagę na dwie sprawy.

1° Praktyka penitencjarna męczenników w tych granicach, które jej zostały zakreślone, stanowi dowód na praktykę odpustów w Koś-

<sup>14</sup> *Études d'histoire et de théologie positive. La discipline de l'arcane. Les origines de la pénitence...*, Paris 1920, s. 89.

<sup>15</sup> Dz. cyt., ss. 86—87. — Por. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, Bd. 4/1: Die Lehre von den Sakramenten, München<sup>5</sup> 1957, ss. 598; 605.

<sup>16</sup> Lods, dz. cyt., ss. 68—69.

<sup>17</sup> „Martyres, qui datis libellis pacis, impertiunt lapsis pacem secus non consequendam nisi post longam ac legitimam paenitentiam”, Galtier, dz. cyt., s. 519.

<sup>18</sup> Leclerq, *Martyr*, s. 2468. — Por. Charrier, art. cyt., s. 699. — Allard, art. cyt., ss. 363—364. — Galtier, dz. cyt., ss. 133—149.

<sup>19</sup> Galtier, dz. cyt., s. 184.

<sup>20</sup> Charrier, art. cyt., 699. — Tixeront, dz. cyt., s. 373.

ciele pierwotnym. Wiadomo bowiem, że praktyka odpustów opiera się na przekonaniu, iż wierni mogą przenosić własne zasługi na pożytek duchowy innych, żywych lub zmarłych, jeżeli nie są potępieni, i w ten sposób uwolnić ich od kary doczesnej należnej za grzechy. Męczennicy polecali grzeszników właśnie w imię tego przekonania. Innymi słowy, była to antycypacja praktyki odpustów<sup>21</sup>.

2° Praktyka penitencjarna męczenników świadczy o wielkim względem nich uznaniu Kościoła. Stąd jest ona niewątpliwie jakąś formą kultu, którym ich otaczano w Kościele pierwotnym<sup>22</sup>.

Kraków

KS. ADAM KUBIŚ

Ks. Józef Krasieński, Sandomierz

### SPÓŁECZNY CHARAKTER MSZY ŚW. WEDŁUG „INSTITUTIO GENERALIS MISSALIS ROMANI”

Nowe Ordo Missae zaaprobowane przez papieża Pawła VI konstytucją apostolską „Missale Romanum” (3 kwietnia 1969 r.) zostało ogłoszone przez Św. Kongregację dla Kultu Bożego dnia 6 kwietnia 1969 r. Zakończyła się epoka dobrze już wysłużonego (jak to podkreśla Paweł VI w konstytucji) Mszału Trydenckiego. Zaczęła się epoka Mszału Watykańskiego. Nowe „Rubryki” mszalne, które będą tutaj przedmiotem naszych rozważań zatytułowane są następująco: *Institutio Generalis Missalis Romani*. Już pierwsza pobieżna lektura wskazuje, że rubrykami można ten dokument nazwać tylko w cudzym słowie. Podkreślają to jednogłośnie wszyscy komentatorowie. Ich zdaniem dokument ten zrywa z dawną mentalnością rubrycystyczną i kazuistyką moralną, a stanowi piękny traktat teologiczny, pastoralny, ascetyczny, nie tracąc koniecznego dla siebie w pewnej mierze charakteru rubrycystycznego i jurydycznego<sup>1</sup>.

Dokument opiera się na pełnej teologii Vaticanum II, wykorzystuje przede wszystkim Konstytucję o Liturgii św., Konst. dogma-

<sup>21</sup> Galtier, dz. cyt., ss. 518—520; 542—543.

<sup>22</sup> Kirsch, dz. cyt., s. 87.

<sup>1</sup> Nocent Adrien w art. *Presentazione del nuovo Ordinario della Messa* podkreśla, że fundamentalna cecha nowego Ordo polega bez wątpienia na „assenza di qualsiasi mentalità rubricistica e moralistica, che caratterizzava il Messale Romano”, *Rivista di Pastorale Liturgica* 1969 (7), s. 448. J. Lecuyer pisząc o *The New Ordo Missae* zaznacza, iż „Its style is of course pastoral rather than iuridical and rubrical” i że jest to „document with a clear, linear structure, inspired by pastoral principles”, *The American Ecclesiastical Review*, 1969 (vol. 161, nr 1), s. 53—54. Por. także O’Connell J. B., *The General Instruction of the Roman Missal*, *The Clergy*

tyczną o Kościele, Dekret o posłudze i życiu kapłanów i Instrukcję św. Kongregacji Obrzędów o Kulcie Eucharystycznym. Rozwija stosunkowo młodą dyscyplinę teologiczną mianowicie teologię kultu, która przenika treść każdego rozdziału. Te specyficzne elementy teologii liturgii zawarte tutaj sprawiają, że można mówić nie tylko o teologii Mszy św., ale także o teologii Mszału. *Institutio Generalis Missalis Romani* składa się z ośmiu rozdziałów i 341 numerów (= IGMR).

IGMR można rozpatrywać w różnych płaszczyznach i aspektach. Wydaje się jednak, że wyeksponowanie społecznego i wspólnotowego charakteru Mszy św. to jedna z cech, które najbardziej rzucają się w oczy, to nawet dominanta całego dokumentu. Podkreślenie społecznego charakteru Najśw. Ofiary to nie jest rzecz nowa. Zaznaczył ten aspekt Mszy św. już Sobór Trydencki, uwypuklił go mocno Pius XII w encyklikach *Mystici Corporis* i *Mediator Dei*, a rozwinął wszechstronnie Sobór Watykański II<sup>2</sup>.

## 1. AKCJA ZGROMADZONEGO LUDU BOŻEGO

Spółeczny i wspólnotowy charakter Mszy św. według IGMR wpływa najpierw stąd, że Msza św. jako całość jest dziełem całego zgromadzenia liturgicznego. Czym jest zgromadzenie liturgiczne? Według J. Lécuyera „Kościół istnieje tylko w tej mierze, w jakiej jego członkowie wezwani są do uczestnictwa w zgromadzeniu i pozostają z nim odpowiednio związani”. Wskazuje na to hebrajski termin „qahal” i słowo „Ecclesia”. „Kościół jest obecnie wszędzie tam, gdzie odpowiadając na wezwanie Boże, gromadzi się dla kultu Bożego”<sup>3</sup>.

Review, 1969 (54), s. 817—821; Gantoy R., *La Présentation général du Missel Romain*, Paroisse et Liturgie 1969, nr 5, s. 387—427; Gianni Baget Bozzo, *Il nuovo „Ordo Missae”*, *Renovatio* 1969 (4), s. 667 sq.; Ryan V., *Making the most of the liturgy*, *Doctrine and Life* 1969 (19), s. 547—556; E. Jorge Pardo, *Nuevas normas de la Missa*, *Sal Terrae* 1969 (57), s. 710—724; *The new Order of Mass*, *Liturgy* 1969 (38), s. 65 sq.

<sup>2</sup> Z nowszych publikacji na temat społecznego charakteru Mszy św. por. m. in. A. Turck, *Reflexions pastorales en marge du nouvel „Ordo Missae”*, Paroisse et liturgie 1969, nr 5, s. 447—452; J. Ernst, *La signification du Corps eucharistique du Christ pour l'unité de l'Eglise et du Cosmos*, *Concilium* 1968, nr 40, s. 91—99; J. Vittorino, *Importanza e dignità della celebrazione eucaristica*, *Rivista di Pastorale Liturgica* 1969 (7), s. 463 sq.; Biffi Inos, *L'Unità Interiore delle anafore: L'Eucaristia mistero pasquale di Cristo nella Chiesa oggi*, *La Rivista del Clero Italiano* 1969 (50), s. 402—411; G. Deussen, *Die neue liturgische Gemeinde*, Frankfurt a. Main 1968 s. 59 sq.; W. Danielski, *Sprawowanie „Pamiętki Pana” we wspólnocie Ludu Bożego*, *Colect. Theol.* 1968, f. 2, s. 5—20.

<sup>3</sup> Zgromadzenie liturgiczne: jego fundamenty biblijne i patrystyczne, *Concilium*. Międz. Przegl. Teol., Poznań—Warszawa 1968, s. 130. Vittorino podkreśla nie tylko wspólnotowy, ale kosmiczny charakter Mszy św. według nowego Ordo: w centrum ukazuje się działanie Ojca, który uświęca świat przez pośrednictwo Chrystusa w Duchu św., dz. cyt. s. 465.

W definicji Mszy św., jaką podaje IGMR (Nr 7) ten aspekt wspólnotowy podkreślony jest wyraźnie: „Wieczerza Pańska czyli Msza św. jest świętym zgromadzeniem (sacra synaxis seu congregatio) ludu Bożego razem zebranego pod przewodnictwem kapłana dla sprawowania pamiętki Pana”. Już samo to zgromadzenie ludu Bożego staje się znakiem widzialnym obecności Pana, prawdziwym sanktuarium gdzie mieszka Bóg, gdyż do niego w pierwszym rzędzie odnoszą się słowa Chrystusa: „Bo gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18, 20).

Msza św. ma naturę wspólnotową (communitariam, 14), ponieważ akcją Chrystusa i zgromadzonego Ludu Bożego hierarchicznie uporządkowanego, jest akcją Kościoła (1, 257). Sprawując Mszę św. wierni stanowią „królewskie kapłaństwo, święty naród, lud Bogu na własność przeznaczony” (I P 2, 9) w tym celu, by Bogu dzięki składali, by niepokalaną Hostię nie tylko przez ręce kapłana ale i razem z nim ofiarowywali i by siebie także umieli składać w ofierze (62)<sup>4</sup>. Poucza dalej IGMR, że wierni uczestnicząc w tej samej ofierze Mszy św. stają się miłującymi się braćmi, którzy mają jednego Ojca Niebieskiego. Zacieśnia się nadprzyrodzona więź między nimi, stają się po prostu jednym ciałem (jednym organizmem), czy to słuchając słowa Bożego wspólnie, czy to uczestnicząc w modlitwach i śpiewie czy też zwłaszcza przez wspólny akt ofiarniczy a także przez udział we wspólnej uczcie ofiarnej. Ta jedność między nimi objawia się także w jednakowych gestach i jednakowej postawie ciała (62). Przez Mszę św. wierni składają kult Bogu Ojcu za pośrednictwem Chrystusa. Ze Mszą św. jako z centrum życia chrześcijańskiego winni łączyć wszystkie inne czynności liturgiczne i wszystkie dzieła chrześcijańskiego życia, które tu powinny mieć swe źródło i cel (1).

W sposób szczególny ukazuje wspólnotowy charakter Msza św. odprawiana przy udziale jakiejś społeczności, zwłaszcza parafialnej, kiedy jest odprawiana w niedzielę. Bo ta odprawiająca społeczność jest pięknym obrazem całego Kościoła powszechnego (75)<sup>5</sup>. Choć obecność wiernych i ich czynne uczestnictwo jest jak najbardziej pożądane, bo ono pełniej wyraża eklezjalny charakter Najśw. Ofiary, to jednak gdyby lud nie mógł być obecny na Mszy św., to ona i wówczas ma charakter społeczny, ponieważ zawsze jest dziełem Chrystusa i Kościoła i kapłan zawsze ją odprawia dla dobra całego ludu (4).

Ze społecznej natury Mszy św. wynikają odpowiednie prawa i obowiązki wiernych. Prawo do prawdziwego uczestnictwa we Mszy św.

<sup>4</sup> Rozbrzmiewają tu przepiękne tony znane nam już z enc. *Mediator Dei*, Konst. soborowej o Liturgii, a zwłaszcza z konst. *Lumen gentium* (Nr 34).

<sup>5</sup> „L'Eglise locale qui célèbre, c'est l'Eglise — Universelle — qui-est-là pour le monde (Turck, dz. cyt. s. 451).

daje już sakrament chrztu św. Chrześcijanie na Mszy św., jak to już podkreślała Konstytucja o Liturgii nie mogą się zachowywać jak „obcy i milczący widzowie”, ale zobowiązani są do świadomego, czynnego i pełnego uczestnictwa, zarówno duchem jak i ciałem, ożywieni wiarą, nadzieją i miłością (3). Każdy ma prawo i obowiązek uczestniczyć we Mszy św. na swój sposób, według posiadanych święceń czy pełnionej funkcji. Zarówno usługujący przy ołtarzu jak i wierni to czynią co do nich należy, tak aby w całym porządku celebracji wyraził się Kościół, w którym istnieje zhierarchizowana różnorodność zadań i funkcji (2, 58, 257).

Spółeczny i wspólnotowy charakter Mszy św. wyraża się lepiej wtedy, jeżeli wszystkie przewidziane przez liturgię Mszy św. funkcje są w pełni obsadzone, np. funkcje diakona, subdiakona, lektorów, psalmisty, komentatora. By jak najwięcej było czynnych liturgów nawet poszczególne części jednej funkcji można rozdzielić między wielu (66—71, 77, 78, 82). Do czynności liturgicznych należy zaangażować także świeckich, a nawet w pewnych specjalnych wypadkach niewiasty. Specyficzną funkcję społeczną wykonuje w celebracji chór lub schola kantorów i organista, których celem jest wspieranie czynnego uczestnictwa wiernych przez śpiew, a także komentator, który krótkimi wyjaśnieniami ma przygotować i wprowadzić lud do jak najpełniejszego uczestnictwa (63—70). Zresztą zawsze należy ekspozycjonować te elementy i formy w strukturze Mszy św., które najbardziej sprzyjają czynnemu i pełnemu uczestnictwu wiernych (5). Do takich wyróżniających się form Mszy św. należy Msza koncelebrowana, która pięknie wyraża jedność Ludu Bożego, ofiary i kapłaństwa Nowego Testamentu (153) i Msza konwentualna, która w pełni winna zaangażować wszystkich członków dalekiej społeczności (76, 153).

## 2. SPOŁECZNY CHARAKTER POSZCZEGÓLNYCH CZĘŚCI MSZY ŚW.

Charakter wspólnotowy ukazuje się wyraźnie nie tylko w całości Mszy św., ale także w poszczególnych elementach jej struktury, zwłaszcza w dialogach między celebransem a wiernymi i w aklamacjach wiernych. Dialogi te i aklamacje nie tylko zewnętrznie wyrażają wspólną celebrację, ale budują i zacieśniają więź i wspólnotę wewnętrzną między kapłanem i ludem (14). Dlatego nie może ich brakować w żadnej formie Mszy św.; stanowią one bowiem najbardziej elementarny stopień czynnego uczestnictwa (15). I tak np. przez powtarzającą się we Mszy aklamację „Amen” lud przyłącza się do modlitwy kapłana, wyraża dla niej aprobatę, uznaje ją za swoją (32). Odpowiedź ludu na podrowienie kapłana, w którym zwiastuje obecność Pana, manifestuje tajemnicę jedności zgromadzonego Kościoła (28). Przez aklamacje lud uczestniczy w liturgii słowa Bożego (89—95),

w liturgii eucharystycznej (55, 107—112, 122, 193), w obrzędach zakończenia Mszy św. (124).

Przez uczestnictwo we wspólnych modlitwach i śpiewach mszalnych wierni stają się jednym ciałem i jednym Ludem Bożym (62). Ten ich udział rozpoczyna się już od samego początku Mszy św. Uczestniczą więc czynnie w obrzędach wprowadzających do Mszy św. (Ritus initiales), których celem jest scementowanie zebranej społeczności, by nie było tylko luźnym zbiorem jednostek, ale aby wszyscy tworzyli prawdziwą duchową wspólnotę (24). Dlatego pożądane jest wspólne wykonywanie przez wiernych antyfony na wejście dla podkreślenia jedności zgromadzonych. Odmawianie tego tekstu przez samego tylko kapłana winno być jedynie smutną ostatecznością (26, 26). Cała zgromadzona społeczność wykonuje akt pokuty, *Kyrie eleison* i wspaniały hymn *Gloria*, przez który Kościół w Duchu św. zgromadzony wielbi Ojca Niebieskiego i Baranka Odkupiciela i zanosí doń pokorne błagania (16, 29—31). Specyficzny udział wiernych zaznacza się w modlitwie powszechnej czyli modlitwie wiernych. Lud wyposażony w królewskie kapłaństwo zanosí tutaj uroczyste modły za potrzeby całego Kościoła i o zbawienie wszystkich ludzi (16, 33, 45, 47, 99), bo uniwersalizm kapłaństwa Chrystusowego wymaga otwarcia się na cały świat, nie likwidując pamięci o potrzebach własnego konkretnego środowiska i własnej życiowej sytuacji.<sup>6</sup>

Nowy ryt przygotowania darów ofiarnych ma teraz coś wspólnego z „Wielkim wejściem” liturgii bizantyjskiej. Rozpoczyna go bowiem procesja z darami, której towarzyszy odpowiedni śpiew wykonywany przez lud. IGMR wzywa z naciskiem, aby wierni składali na ręce kapłana wino i chleb, albo przynajmniej inne dary, które wykorzystane będą na potrzeby Kościoła i biednych. Mogą to być oczywiście pieniądze. Tradycyjna taca ma tu więc swoje liturgiczno-teologiczne uzasadnienie. Charakter społeczny obrzędu przygotowania darów ofiarnych przejawia się więc nie tylko w procesji ofiarniczej, w której zgromadzona społeczność składa kapłanowi dary do konsekracji, ale ale także przez realizowanie konkretnej miłości społecznej, która otwiera się na potrzeby bliźnich i Kościoła i jest warunkiem a zarazem owocem naszego uczestnictwa w Ofierze Chrystusowej (48—51, 80, 101, 133, 147)<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> A. Turck wysuwa pod adresem modlitwy wiernych następującą uwagę krytyczną. Modlitwa ta ma charakter błagalny, charakter prośby. Wierni zjednoczeni z Chrystusem Pośrednikiem błagają Boga o miłosierdzie dla siebie i dla świata, ale czy w modlitwie wiernych w czasie Ofiary eucharystycznej powinien się przejawiać tylko ton błagalny, czy nie powinien tu dojść do głosu także ton dziękczynienia i radości? Przecież on by tak bardzo odpowiadał Ofierze, która nazywa się „Eucharystią”. Tu więc byłoby odpowiednie miejsce na podziękowanie za różne dobrodziejstwa, także partykularne i za łaski konkretne, Tamże s. 451.

<sup>7</sup> Por. Ch. Miller, *Explaining the new offertory rite*, The Homiletic



Modlitwę eucharystyczną, która stanowi centrum i szczyt całej celebry kapłan wypowiada uroczyście w imieniu całej zgromadzonej społeczności, która przez tę modlitwę ma się połączyć z Chrystusem dla wyrażenia dziękczynienia za wielkie dobrodziejstwa Boże i dla złożenia Ofiary (54, 55). Prefację, w której celebrans wyraża modły dziękczynne w imieniu całego ludu Bożego kończy aklamacją *Sanctus*, jeden z najstarszych elementów Mszy św. Spotykany we wszystkich liturgiach niemal od czasów apostoelskich. Modlitwa ta wypowiedana przez całe zgromadzenie z kapłanem na czele ma połączyć w wielbieniu Boga tę konkretną społeczność nawet z Kościołem triumfującym (55, 168). W modlitwie zwanej epiklezą Kościół błaga o Boże moce, by dary przez ludzi złożone zostały konsekrowane, przemienione w Ciało i Krew Chrystusa a przyjęte w Komunii służyły zbawieniu uczestniczących. W słowach anamnezy (aklamację anamnezy wykonuje cały lud) Kościół cześci pamięć męki Chrystusowej, jego chwalebego zmartwychwstania i wniebowstąpienia. Składając w Duchu Św. Bogu Ojcu Chrystusa jako Niepokalaną Hostię, Kościół, zwłaszcza tu i teraz konkretnie zgromadzony modli się, a zarazem apeluje do wiernych, by wraz z Ofiarą Chrystusową siebie składali jako dar ofiarny i ciągle pogłębiali zjednoczenie z Bogiem i między sobą. Modlitwy wstawienne wyrażają fakt, że Eucharystia celebrowana jest w zespoleniu z całym Kościołem tak niebieskim jak ziemskim i że ta ofiara składana jest za cały Kościół, za wszystkich jego żyjących i zmarłych członków. Przez uroczystą aklamację *Amen* po końcowej doksologii lud zamyka wielką modlitwę eucharystyczną (55) <sup>8</sup>.

Nowy Mszał dostarczać będzie wiele rodzajów Mszy św. i modlitw, które mają uświęcać różne momenty życia wiernych i służyć różnym ich potrzebom (np. Msze obrzędowe, Msze w różnych potrzebach, wotywy o tajemnicach Pańskich, o Matce Bożej i świętych etc). Ponieważ istnieje według nowych przepisów duża możliwość wybierania różnych formularzy Mszy św. i rozmaitych części Mszy św. (np. peryskop biblijnych, kolekt) należy kierować się tutaj zasadą, by wybierać nie to, co odpowiada indywidualnym upodobaniom i pobożności celebransa, ale to co służyć będzie najlepiej duchowemu dobru danego zgromadzenia liturgicznego i co pod względem duszpasterskim najpełniej zaspokoi potrzeby wiernych (a przede wszystkim pogrzebowych) w doborze odpowiednich części celebrans winien mieć przed oczyma raczej pastoralne uwzględniając osobę zmarłego, jego rodzinę i uczestników żałobnej uroczystości. W chwilach takich są bowiem świadkami liturgii także katolicy oziębli, akatolicy a nawet niewierzący. Przecież kapłan

---

and Pastoral Review 1969 (59), s. 924—27; B. Nadolski, *Kontynuacja Mszy św. w życiu*, Ruch Bibl. i Lit. 1969 (22), s. 262—266.

<sup>8</sup> Omówienie innych jeszcze części i elementów Mszy św. w aspekcie społecznym będzie miało miejsce niżej.

i do nich jest posłany jako zwiastun ewangelii Chrystusowej i szafarz łaski zbawczej (341). Jak widzimy nawet w tego rodzaju przepisach, zdawałoby się czysto rubrycystycznych, IGMR absolutnie preferuje momenty społeczno-pastoralne. Msza św. jest Ofiarą Chrystusa i Ludu Bożego i przez swoją stronę liturgiczną winna zawsze maksymalnie służyć dobru całego Kościoła, dobru powierzonych Kościołowi dusz ludzkich.

### 3. SPOŁECZNA FUNKCJA STOŁU SŁOWA BOŻEGO

Teologia słowa Bożego znalazła w soborowej konstytucji *Dei verbum* potężny impuls do dalszego rozwoju. Podkreśla ona, że Bóg obecny w całym kosmosie staje się szczególnie bliski człowiekowi przez swoje słowo objawione, udziela się przezeń w sposób specjalny swojemu ludowi, a ten moment spotkania ludzi z Bogiem przez słowo jest zarazem czasem ich zbawienia<sup>9</sup>. **Nic więc dziwnego**, że w czasie liturgii Mszy św. Kościół zastawia ludowi Bożemu obfity stół słowa Bożego. Za soborem Watykańskim II IGMR podkreśla, że przez perykopy biblijne i ich wyjaśnienie w homilii Bóg przemawia do ludu swego otwiera się dla ludzi tajemnice odkupienia. Ten duchowy pokarm wzmacnia ich i wychowuje do współdziałania z Odkupicielem w dziele zbawienia (8, 9, 33, 34, 318). Spośród bezcennych skarbów biblijnych przedkładanych przez Kościół w liturgii słowa, najcenniejsze są teksty ewangelii, w których Chrystus w sposób szczególny jest obecny i wierni słuchając z najwyższą uwagą i czcią tych tekstów gromadzą się wokół Chrystusa Nauczyciela tak jak niegdyś współcześni mu słuchacze na ziemi palestyńskiej (9, 33, 35). Czyż wobec takiej bezcennej wartości słowa Bożego liturgiczne czytanie perykop biblijnych nie powinno wywoływać w sercach wiernych żywego i słodkiego umiłowania Pisma św.? (66).

Słuchając słowa Bożego wierni stają się jednym ciałem, ono ich zespala w jeden Lud Boży, do którego uroczyste przemawia Pan. Przez zbiorowe wykonywanie aklamacji, śpiewów międzylekcyjnych i przez wyznanie wiary wierni aprobują słowo Boże, przystają nań ochoczo, ono staje się źródłem ich wiary i wytyczną ich codziennego życia (16, 33—36, 43, 44, 89—98). Aby wierni mogli zawsze i w pełni wyrazić swoją aprobatę na słowo Boże przez śpiewy międzylekcyjne prawodawca liturgiczny czyni ustępstwo na rzecz pewnych stereotypów. Mianowicie zamiast zmiennych tekstów przywiązanych do konkretnych perykop biblijnych można wykonywać stałe śpiewy przez cały odpowiedni okres liturgiczny albo przy takiej samej kategorii świętych (36).

<sup>9</sup> Por. H. Schlier, *Traits fondamentaux d'une théologie néotestamentaire de la Parole de Dieu*, Concilium 1968, nr 33, s. 15 sq; P. Grelot, *Presence de Dieu et communion avec Dieu dans l'Ancien Testament*, Concilium 1968, nr 40, s. 15 sq.

Rozwinięciem słowa Bożego jest homilia, która stanowi integralną część liturgii i koniecznie winna być głoszona w niedziele i święta obowiązujące na wszystkich Mszach św. a w inne dni jest polecana, zwłaszcza wówczas kiedy gromadzi się więcej ludu. Żywe słowo kapłana jest bowiem także ważnym pokarmem duchowym dla życia religijnego i moralnego chrześcijan (9, 41, 42, 338).

Jest wyraźną intencją Kościoła w przeprowadzaniu posoborowych reform liturgicznych, aby wierni w czasie liturgii zapoznali się z jak największą ilością tekstów Pisma św. Stół słowa przygotowany wiernym ma być najbogatszy i najobfitszy. Służyć temu ma nie tylko nowy bardzo urozmaicony rozkład mszalnych czytań biblijnych na cały rok liturgiczny<sup>10</sup>, ale także specjalnie dobrane perykopy biblijne dla Mszy św. wotywnych na różne okoliczności i dla Mszy obrzędowych związanych z celebrą różnych sakramentów i sakramentaliów. Słowo Boże odpowiednio dobrane ma wtedy wiernych wprowadzić głębiej w obrzędy i tajemnicę, w której uczestniczą (320). Ponieważ w wielu wypadkach, jak to było już wspomniane celebrans ma możliwość wybierania rozmaitych formularzy i różnych elementów Mszy św. winien również w doborze perykop biblijnych kierować się dobrem ludu. Nie wolno mu zacieśniać się do tych samych, często powtarzanych, bo może ulubionych perykop biblijnych, ale w miarę możliwości winien tak odprawiać Mszę św., by bez dostatecznej przyczyny nie opuszczał czytań biblijnych przeznaczonych na poszczególne dni każdego tygodnia (316—320).

Podniosła rola słowa Bożego w liturgii mszalnej wyznacza też niebagatelne miejsce dla ambony w rozkładzie świątyni. Ambona lub inne odpowiednie miejsce, skąd głosi się słowo Boże, ma być tak wkomponowane w wyposażenie świątyni, by „słudzy słowa” swobodnie mogli stamtąd wypowiadać lub objaśniać słowo Boże i by uwaga wiernych łatwo się tam kierowała (272).

#### 4. SPOŁECZNY CHARAKTER STOŁU CIAŁA PAŃSKIEGO

Celebra eucharystyczna to uczta paschalna, dlatego do jej natury należy spożywanie duchowego pokarmu — Ciała Pańskiego. Ale do tego obrzędu Kościół chce wiernych należycie przygotować. Do tych bezpośrednich elementów przygotowawczych w liturgii Mszy św. zalicza się najpierw modlitwa Pańska. Wykonuje ją cała społeczność z kapłanem na czele wielbiąc wspólnego Ojca na niebie i prosząc go o różne dobrodziejstwa naturalne i nadprzyrodzone, a zwłaszcza o pokarm codzienny, którego ukoronowaniem jest chleb Ciała Pańskiego i o oczyszczenie z grzechów, tak potrzebne do godnego przyjęcia Komunii św. Tę ostatnią prośbę kapłan rozwija w embolizmie, a jego

<sup>10</sup> Por. *Ordo Lectionum Missae*, ed. typica, Typographia Poligl. Vaticana 1969.

błaganie o pokój, miłosierdzie i wyzwolenie od zła dla całej społeczności lud aprobuje i zamyka uroczystą aklamacją (8, 16, 56, 110).

„Mè tis katà tinós” (oby nikt nie był przeciwko komuś!) — Tymi słowy rozpoczynał niegdyś uroczyście diakon obrzęd pokoju. Pocałunek pokoju odgrywał dawniej w życiu chrześcijan wielką społeczną rolę. Został dziś w liturgii mszalnej na nowo dowartociowany. Formę obrzędu pokoju ustalają poszczególne episkopaty. Dla ustalenia bowiem liturgicznego gestu przyjaźni i wzajemnej miłości tak wiele mogą wnieść regionalne czy narodowe zwyczaje i praktyki w zakresie kontaktów międzyludzkich. W obrzędzie pokoju zgromadzona społeczność modli się o pokój i jedność dla Kościoła i całej rodziny ludzkiej a wierni wyrażają sobie przyjaźń i miłość wzajemną, która jest warunkiem do tego, by przez Komunię św. w pełni zjednoczyć się z Chrystusem i stać się jednym ciałem (56).

„Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba” (1 Kor 10, 17). Tekst ten wyrażający tak krótko i syntetycznie całą społeczną naturę uczty eucharystycznej uzasadnia też liturgiczny obrzęd łamania chleba. Gest łamania chleba występujący u Chrystusa na Ostatniej Wieczerzy był tak eksponowany w czasach apostołskich, że nadawał nazwę dla całego obrzędu Mszy św. Reforma posoborowa liturgii i tutaj także pragnie restytuować tradycję i praktykę apostołską. Gest ten nie jest tylko zewnętrzną ceremonią, ale symbolizuje i wyraża głęboko jedność wszystkich zgromadzonych i ich wzajemną miłość, gdyż wszyscy jako prawdziwi bracia dzielą się jednym chlebem. Dlatego, choć to wprowadzi pewne utrudnienie dla celebransów, należy zrezygnować z wygodnej niewielkiej hostii, którą dawniej spożywał tylko sam celebrans i konsekrować o wiele większą, by można było podzielić ją między wielu komunikujących (nie oznacza to likwidacji tradycyjnych małych komunikantów, gdy w grę wchodzi wielka ilość przyjmujących Komunię św.). Obrzędowi łamania chleba towarzyszy społecznie wykonywany śpiew *Agnus Dei*, który może trwać tak długo, jak długo przeciąga się sam obrzęd (48, 56, 113, 283).

Przed samym przyjęciem Ciała Pańskiego wierni wspólnie z kapłanem korzą się przed Panem, używając tradycyjnych słów ewangelicznych (56, 115). Przyjmując postacie eucharystyczne wierni wyrażają swoją wiarę w obecność Chrystusa w Eucharystii i jakby zapraszają go do serc swoich przez aklamację *Amen*. Ponieważ w każdej Mszy św. Chrystus jest pierwszorzędnym Ofiarnikiem i Kapłanem, więc wierni tak jak niegdyś apostołowie z Jego własnych rąk przyjmują Jego Ciało i Krew. I to przyjęcie sakramentalne Chrystus jest dlatego doskonałym zjednoczeniem w jedno Ciało, w jeden Lud Boży (62, 48, 339). Szeroki społeczny aspekt sakramentu Eucharystii jest dostatecznie znany. Wystarczy tylko z historii liturgii przypomnieć np. zwyczaj przesyłania tzw. *fermentum*, by uprzytomnić sobie jak tradycja

wczesnochrześcijańska głęboko wiązała jedność społeczności kościelnej, idąc tu zresztą za nauką św. Pawła, z sakramentem Eucharystii, pojmowanym jako najpiękniejszy symbol i jako rzeczywista przyczyna jedności wiernych między sobą i jedności całego Ciała Mistycznego. IGMR ponawia już tyle razy przez prawodawcę liturgicznego w ostatnich wyrażany apel, by wierni dla zadokumentowania swego uczestnictwa w konkretnej, aktualnej Ofierze przyjmowali hostie konsekrowane w czasie tej samej Mszy św. (56). Należy ubolewać, że ta praktyka na terenie polskim jest jeszcze tak rzadko przez ogół duszpasterzy stosowana, ale wolno mieć nadzieję, że kapłani podejmą ochoczo wszelkie trudności i kłopoty z nią związane celem doskonalszego wyrażenia społecznego i pełnego udziału wiernych w Najśw. Ofierze<sup>11</sup>.

Rozdzielaniu Komunii św. towarzyszy odpowiedni śpiew liturgiczny wykonywany społecznie, którego celem jest wyrazić duchową jedność komunikujących, wyjawić radość serca z powodu przyjęcia „tak wielkiego” sakramentu i ukazać braterski charakter procesji po Ciału Chrystusowe. Po rozdzieleniu Komunii św. wierni wraz z kapłanem przez wspólne milczenie (modłąc się w sercu swoim) a także, co jest bardzo wskazane, przez wspólny śpiew wyrażają Bogu dziękczynienie za tak wielkie dary, którego ukoronowaniem i zamknięciem będzie uroczysta modlitwa kapłana po Komunii (56).

## 5. CELEBRANS A WSPÓLNOTA EUCHARYSTYCZNA

Spółeczny charakter roli celebransa w eucharystycznym zgromadzeniu liturgicznym jest także dobitnie ukazany w IGMR. Kapłan odprawiając Mszę św. przewodniczy zgromadzonemu ludowi jako zastępca samego Chrystusa i działa w imieniu całego Kościoła. Sprawuje Ofiarę o zbawienie całego Ludu Bożego, ale w sposób szczególnie występuje w imieniu zgromadzonych i dla ich dobra. Przewodniczy modlitwie ludu, ogłasza dlań zbawczą nowinę (4, 7, 10—13, 60). Kapłan jako przewodniczący pełni w zgromadzeniu liturgicznym specjalne funkcje. Obok modlitw, które odmawia z całą wspólnotą, inne odmawia sam, ale w imieniu całej społeczności (zwl. orationes praesidentiales). Do niego należą pewne formuły wprowadzające i zamykające całe obrzędy, on przez pozdrowienie zgromadzonej społeczności oznajmia obecność Pana; on przez odpowiednie zachęty (np. *Oremus, Orate fratres*) wzywa lud do modlitwy, do niego należy głoszenie słowa Bożego, którym ma karmić zebrany lud, on też w formie komentarza może wprowadzić wiernych do świadomego udziału we Mszy św. (11, 13, 28, 32, 42, 56, 107, 108, 115 etc).

W sposób szczególnie pośrednictwo kapłana uwidacznia się w mo-

<sup>11</sup> Realizacja tego postulatów wiąże się zresztą z zagadnieniem konsekracji „wielkiej hostii”. Podobnie rzecz się ma z Komunią św. pod obydwiema postaciami w wypadkach przewidzianych przez prawodawcę liturgicznego (241).

dlitwie eucharystycznej. Łącząc się ściśle z ludem kieruje ją w imieniu całej społeczności do Boga Ojca przez Jezusa Chrystusa. W uroczystej prefacji i w innych momentach modlitwy eucharystycznej w imieniu całego Ludu Bożego wielbi Ojca i dzięki uroczyste Mu składa za całe dzieło zbawienia, za różne szczegółowe dobrodziejstwa związane z historią zbawienia i z rozdawnictwem łask. W szczytowej swej funkcji: w składaniu Ofiary Bogu Ojcu przez Chrystusa w Duchu św. kapłan także łączy się z ludem a potem razem z braćmi swymi uczestniczy w chlebie życia wiecznego (54—56, 60). W modlitwie po Komunii składa dziękczynienie za otrzymane dary i modli się o owoce dla codziennego życia wypływające z odprawionej tajemnicy a lud przez akklamację tę modlitwę uznaje za swoją. Wreszcie udziela wiernym końcowego błogosławieństwa i zamyka sprawowanie liturgii (11, 56, 124, 125)<sup>12</sup>.

W tych wszystkich swoich funkcjach kapłan winien służyć Bogu i ludowi z godnością i pokorą i w samym sposobie odprawiania powinien ukazywać wiernym żywą obecność Chrystusa (60, 341). Ponieważ kapłan pełni funkcję kierowniczą w zgromadzeniu liturgicznym, nawet jego usytuowanie przestrzenne w świątyni (w prezbiterium) winno to wyrażać. Odpowiednie miejsce w czasie liturgii słowa i odpowiednie krzesło mają ukazywać wiernym jego funkcję hierarchiczną. Podobną rolę ma pełnić nawet jego specyficzny strój liturgiczny (257, 271, 298, 299).

2 Sobór Watykański w Konstytucji o Liturgii stwierdzał: „Biskupa należy uważać za arcykapłana jego owczarni. Od niego bowiem w pewnym stopniu pochodzi i zależy chrześcijańskie życie jego wiernych. Dlatego wszyscy powinni bardzo cenić życie liturgiczne diecezji, skupione wokół biskupa, zwłaszcza w kościele katedralnym” (Nr 41). Kościół określa konstytucja jako „lud święty, zjednoczony i zorganizowany pod zwierzchnictwem biskupów” (Nr 26). Z tych słów jasno wynika, że Kościół najlepiej objawia się w pełnym sprawowaniu Eucharystii pod przewodnictwem biskupa. Po tej samej linii idą wytyczne IGMR. Kiedy biskup otoczony kapłanami i pomocnikami (ministris circumdatus) odprawia Mszę św., w której lud w sposób czynny i pełny uczestniczy, to wówczas w sposób szczególny ukazuje się obraz całego Kościoła. Dlatego biskup chętnie winien przewodniczyć zgromadzeniu eucharystycznemu, nie tylko z powodu zewnętrzznego splendoru uroczystości, ale dla ukazania w pełnym świetle tajemnicy Kościoła, który jest sakramentem jedności (59, 74). W powyższych stwierdzeniach zarówno soboru jak i IGMR jakże mocno dźwięczy tonacja znana już z listu wielkiego Ojca apostołskiego św. Ignacego Antiocheńskiego<sup>13</sup>. IGMR podkreśla także, iż spośród Mszy św. koncelebrowanych najbardziej zalecana jest przy najrozmaitszych

<sup>12</sup> Por. M. Morganti, *Uffici e Ministeri nella Messa*, Rivista di Pastorale Liturgica 1969 (7), s. 487—8.

okazjach koncelebracja z własnym biskupem diecezjalnym, która w sposób szczególny wyraża jedność kapłaństwa Nowego Testamentu i jedność całego Ludu Bożego (59, 76, 153, 157)<sup>14</sup>.

## 6. GESTY, DZIAŁANIE, MILCZENIE I MATERIALNE ELEMENTY KULTU JAKO WYRAZ WSPÓLNOTY LITURGICZNEJ.

Idąc za nauką Soboru IGMR poucza, że pełne i czynne uczestnictwo wiernych we Mszy św. wymaga zaangażowania nie tylko duszy, serca i umysłu, ale także ciała. I znowu z charakteru społecznego Mszy św. wynika, że te gesty i działania wiernych nie mogą być nieskoordynowanymi ruchami i akcją jednostek, ale mają wyrażać ducha wspólnoty. Wspólne gesty, postawa ciała i wspólne działanie są także znakiem jedności całego zgromadzenia i te elementy zewnętrznie nie tylko symbolizują, ale prawdziwie realizują jedność zgromadzenia. Pogłębiają bowiem wewnętrzne zjednoczenie dusz i serc, a przez to przyczyniają się do zespolenia wiernych w jedno ciało i w jeden Lud Boży (20, 21, 62). Dlatego wierni mają razem stać w wielu momentach Mszy św., siedzieć (w czasie lekcji, homilii, przygotowania darów ofiarnych), wspólnie klęczeć (na konsekrację). Na początku Mszy św. po antyfonie na wejście wszyscy razem z celebransem czynią znak krzyża św., w czasie aktu pokutnego uderzają się w pierś, podczas wyznania wiary na słowa „Et incarnatus est etc” wszyscy razem z kapłanem czynią głęboki skłon ciała (w święto Bożego Narodzenia i Zwiastowania razem klękają), a w czasie obrzędu pokoju przez odpowiedni gest ustalony przez Konferencję Episkopatu wyrażają sobie wzajemną miłość, przyjaźń i pokój (21, 28, 36, 56, 89, 98, 112). Wierni przynoszą dary ofiarne do ołtarza, w czasie Komunii św. śpieszą po Ciało Pańskie, odmawiają określone modlitwy razem z celebransem, biorą żywy udział w każdej części Mszy św. przez odpowiednie aklamacje i wspólnie ochotczo wykonują szereg śpiewów. Wspólnie wykonywany śpiew nie tylko podkreśla uroczysty charakter celebry, ale dobitnie wyraża jedność całej zgromadzonej społeczności i wspólny stan duszy oraz uczucia związane z przeżywaniem danego momentu liturgii. By podkreślić wagę wspólnego uczestnictwa wiernych przez śpiew, który jest pięknym wyrazem miłości Boga i bliźniego dokument cytuje słowa św. Augustyna *cantare amantis est* i powołuje się na starożytne przysłowie chrześcijańskie: *bis orat qui bene cantat*. W tym też świetle uwidacznia się ważka społecznie rola chóru, scholi, organisty i kantorów, ponieważ ich wkład przyczynia się wielce do intensyfikacji uczestnictwa wiernych w Najświętszej

<sup>13</sup> Por. J. Pascher, *The Relation between Bishop and Priests according to the Liturgical Constitution*, Concilium, 1965, vol. 2 Nr 1, s. 14 sq; C. Vagaggini, *The Bishop and the Liturgy*, tamże s. 5—14.

<sup>14</sup> Por. H. Manders, *Concelebration*, tamże, s. 73—74.

Ofierze. (14, 15, 19, 28, 36, 49, 55, 56, 63, 64, 107, 108, 274, 275).

Wspólnotowy charakter zgromadzenia eucharystycznego ukazuje także przewidziane w określonych momentach liturgii wspólne milczenie. Zapada na chwilę cisza w zgromadzeniu w czasie aktu pokutnego dla dokonania rachunku sumienia i żalu za grzechy, milczą wierni wraz za kapłanem modląc się wewnętrznie przed kolektą, w milczeniu rozważają naukę Bożą usłyszaną przed chwilą w perykopach biblijnych lub w homilii, w ciszy adorują Chrystusa Pana obočnego w sercu po Komunii św. (23, 32, 88, 121, 56).

Także świątynia, gdzie lud Boży gromadzi się dla sprawowania tajemnicy eucharystycznej i która jest symbolem duchowego Kościoła ma wyrażać jedność zgromadzonego ludu i sprzyjać jej. Ogólny rozkład budowli, jej artystyczny wystrój, wewnętrzne wyposażenie i rozkład poszczególnych elementów kultowych wewnątrz świątyni mają być tak dokonane, by tę wewnętrzną i spójną jedność wiernych symbolizować i ją uskutecznić. Odpowiednia przestrzena lokata ołtarza, celebransa, asysty, ministrantów, scholi i chóru winny wyrażać zhierarchizowaną jedność ludu Bożego i wspierać czynne uczestnictwo wszystkich zgromadzonych we Mszy św. (253—255, 257, 273, 280). Wewnętrzny rozkład świątyni i usytuowanie w niej wiernych winny być takie, by wszyscy mogli dobrze słyszeć teksty i widzieć obrzędy Mszy św. Odnosi się to w sposób szczególny do ołtarza, który jest Stołem Pańskim, do uczestnictwa w którym wezwany jest Lud Boży i do ambony, skąd lud karmi się słowem Bożym. Główny ołtarz w świątyni ma zajmować miejsce centralne, aby cała uwaga wiernych w sposób spontaniczny na nim się koncentrowała. Nawet w koncelebrowanej Mszy św. koncelebransi winni być tak rozmieszczeni przy ołtarzu, by wierni dobrze widzieli co się na nim dzieje. Dla stymulowania pełnego i czynnego uczestnictwa wiernych w liturgii należy wykorzystać w świątyni osiągnięcia techniki audiowizualnej (megafony, rzutniki). (167, 259, 262, 272, 273, 280).

Z materialnych elementów kultu wyliczyć należy jeszcze różnorodność strojów liturgicznych, w których wyraża się różnorodność zadań zhierarchizowanego Ludu Bożego a także materię do konsekracji eucharystycznej. Mianowicie, jak już była mowa, należy konsekrować dużą hostię, z której po obrzędzie łamania chleba kapłan nakarmi prócz siebie przynajmniej pewną ilość wiernych, co na podstawie najstarszej tradycji chrześcijańskiej w sposób bardzo znamieny wyraża bratnią jedność wiernych w Chrystusie. W związku z tym wypada posługiwać się większą pateną, na której może być złożony większych rozmiarów chleb (56, 283, 293, 297).

Jak widać z powyższych rozważań IGMR daje nam piękną i harmonijną syntezę teologiczno-liturgiczną dotyczącą społecznego i wspólnotowego charakteru bezkrwawej Ofiary Nowego Testamentu.



Ks. Wacław Świerzawski, Kraków

## LITURGICZNA FORMACJA KAPŁANA

Już samo postawienie takiego problemu może dziwić. Przecież cała formacja w seminarium duchownym jest na to nastawiona, aby przygotować kapłana świadomego swoich obowiązków w oparciu o szeroko rozbudowane podstawy tak teoretyczne jak i praktyczne. Niewątpliwie tak jest, ale wiemy także skądinąd, że stale wyłania się potrzeba szukania nowych dróg w metodzie wychowania. Trudno byłoby monopolizować wychowanie seminaryjne mówiąc o konieczności ustawienia go właśnie na osi liturgicznej — takie twierdzenie byłoby jeszcze może zbyt arbitralne i prowadziłyby z pewnością do dyskusji, której wcale nie mam zamiaru tutaj podejmować. Ale faktem jest również — i to będzie punktem wyjścia do tych rozważań — że wiele osób, nawet kapłanów, po dziś dzień uważa liturgię za rubrycystykę.

Nie zamierzam zajmować się tu szczegółowo zagadnieniem nie w ramach formacji kapłana<sup>1</sup>). Podane sugestie mają nie tylko przypomnieć fakt, że problem nauczania liturgii w seminarium jest zadaniem istotnym, od którego zależą dalsze losy odnowy liturgicznej, a tym samym duszpasterstwa liturgicznego, ale mogą również w pewnym stopniu stanowić wytyczne dla dalszego samokształcenia kapłanów pracujących w parafiach czy też alumnów starszych lat kursów seminaryjnych.

Narzucają się tutaj dwa istotne zagadnienia, z których pierwsze dotyczy treści programu. W związku z tym pragnę przypomnieć, że trzeba zwracać szczególną uwagę na to, by kurs liturgiki był bardziej kursem egzegezy aniżeli introdukcji. Aby przeprowadzić pogłębioną syntezę, trzeba najpierw w sposób wystarczający nauczyć egzegezy przynajmniej ważniejszych tekstów liturgicznych. Tutaj wyłania się postulat pogłębienia nie tylko aspektu historycznego, ale także teologicznego ze specjalnym podkreśleniem aplikacji teologicznych z dziedziny życia wewnętrznego (np. liturgia jako *mysterium Christi*: spotkanie z Chrystusem w liturgii). Teoretyczna wiedza o liturgii powinna pomóc do zbudowania sobie teologicznego zaplecza w związku z komentowanym obrzędem. Tak właśnie wyglądały katechezy mystagogiczne Ojców Kościoła.

Drugim zagadnieniem niezmiernej wagi jest związanie teorii liturgicznej z konkretnym życiem liturgicznym. Często się zdarza, że dwa nurty idą osobnymi łożyskami, a czasem nie są ze sobą w ogóle zharmonizowane. Tak w seminarium, jak i później w parafii, musi być uformowane żywe środowisko, które zaświadczy, że cała odnowa liturgiczna jest nie tylko ruchem liturgicznym, ale prawdziwym

<sup>1</sup> Por. enc. MDH, 102.

życiem liturgicznym. Odpowiedzialność za tę żywą rzeczywistość ponoszą w seminarium przełożeni, a w parafii — rządcą parafii. Oczywiście trzeba się liczyć z powolnością procesu narastania takiej żywej wspólnoty — narastania najpierw na płaszczyźnie świadomości, a następnie na płaszczyźnie zaangażowania. Styl ten nie znosi organicznie żadnej sztuczności czy reżyserstwa i właśnie w kontekście życiowym weryfikuje swoją autentyczność. Jeśli był tylko zewnętrznym „zorganizowanym” poczynaniem, nie przetrwa próby czasu.

W ostatniej wypowiedzi zazębiły się wyraźnie dwie płaszczyzny ściśle od siebie zależne. Formacja alumnów nie kończy się w chwili święceń. Też tę można przenieść także na teren liturgii. Dalszy ciąg wykładów z wszystkich dyscyplin liturgicznych podejmuje w parafii sam kapłan, mając już w konfrontacji z terenem doświadczenie, które ułatwi mu wyselekcjonowanie zagadnień, zhierarchizowanie ich według pewnej skali praktycznego zapotrzebowania i zdeterminuje sposób ich kontynuacji. Wspólnotę zaś seminaryjną, w której zakosztował smaku życia liturgicznego — czy to przez rozbudzone praktyki liturgiczne w kaplicy seminaryjnej, czy w przepychu uroczystości pontyfikalnych, czy wreszcie podczas wakacyjnego stażu w parafiach — zastąpi mu wspólnota własnej parafii, gdzie stanie się współpracownikiem proboszcza przez nominację biskupa.

I oto wyłania się nowy bardzo ważny problem. Zanim go jednak omówimy, trzeba zatrzymać się przez kilka chwil na pierwszym zagadnieniu, które przez swój aspekt praktyczny ma specyficzną rangę. Chodzi mianowicie o zorganizowanie sobie studium liturgii w parafii. Wysiłek ten można by nazwać przygotowawczą pracą duszpasterza-liturga wobec siebie. Takie sformułowanie tego ważnego problemu nie powinno budzić zastrzeżeń. Nigdy nie przekaze się niczego bez uprzedniego zainteresowania się przedmiotem, uprzedniej „pasji”, co z kolei domaga się rzetelnego przygotowania, wciąż od nowa pogłębianego i reformowanego. Liturgia staje się na naszych oczach dziedziną kluczową i stawia się ją obecnie na tej samej płaszczyźnie co teologiczne nauki praktyczne.

Zorganizowanie takiego studium stanowi pewien wąski wycinek poszerzonego zagadnienia zorganizowania sobie przez młodego kapłana studium w ogóle. Powiedziano już i napisano na ten temat wiele<sup>2)</sup>. Jest to bowiem problem niełatwy i — powiedzmy wyraźnie — jak najściślej złączony z uprzednią formacją seminaryjną, a może nawet z wcześniejszą formacją domowo-licealną. Głód wiedzy musi być umiejętnie obudzony, niemal sprowokowany, bo jeżeli nie ukaże się perspektyw, nikt się nie zaangażuje. W parafii czynniki „napędowe” pobudzające do studium są wprost proporcjonalne do czynników

<sup>2</sup> Por. J. Guelden, *Grundsätze und Grundformen der Gemeinschaftsmesse in der Pfarrgemeinde*, art. w *Volksliturgie und Seelsorge*, Alsatia b.r., 123—125.

odwodzących od niego. W tej chwili — bez analizy socjologicznej tych czynników — zakładamy, że kapłan zorientowany w pracy, traktujący ją poważnie i z pełną odpowiedzialnością, a przy tym mający zrozumienie dla studium, jest zdecydowany w jakiś sposób je sobie zorganizować. Kapłan taki widzi miejsce i rolę liturgii nie tylko w syntetycznej całości nauk teologicznych, ale zdaje sobie sprawę, że zajmuje ona centralne miejsce w każdym duszpasterskich poczynaniach.

Sugestie nie przekroczą granic zwykłej dyscypliny, analogicznej do innych odcinków pogłębianej wiedzy. Mam tu na myśli przede wszystkim dobre opracowania i podręczniki, których jest coraz więcej, i to nie tylko w językach obcych, oraz czasopisma fachowe z zakresu duszpasterstwa, których niestety jeszcze w Polsce nie mamy. Przy tym nasuwa się bardzo realna i konkretna uwaga: nie robić ze studium (myślę o aspektach duszpasterskich studium kapłana-duszpasterza) oderwanych akademickich poszukiwań w typie pisania przyczynków historycznych. Należy pogłębiać te odcinki, jakie aktualnie narzuca życie, i czynić to w związku z konkretnym zapotrzebowaniem, które wychodzi zazwyczaj od jakiejś specjalnej grupy, najczęściej młodzieżowej, czy też wypływa ze specjalnej akcji liturgicznej, np. inicjacja do Mszy św. Zapotrzebowanie takie determinuje niejako treść studium, a także w pewien sposób metodę pogłębienia.

Wreszcie, mówiąc o studium liturgicznym kapłana, trudno pominąć jeszcze jeden niezmiernie ważny odcinek, a mianowicie całość życia wewnętrznego, które może mieć również aspekt liturgiczny. To najgłębsze odkrycie, jakiego kapłan może dokonać, ma na pewno większe znaczenie dla całokształtu jego duszpasterstwa aniżeli jakiegokolwiek najlepiej zorganizowane studium. Kapłan, który sam „zasmakował” w liturgii, który obecuje na codzień z księgami liturgicznymi, który odprawia medytacje w oparciu o księgi liturgiczne ułożone według wytycznych roku liturgicznego, który na nich opiera swoje kazania i katechezy, który odkrył wewnętrzny skarb liturgii, jej duszę — mistyczne Ciało Chrystusa nazywane inaczej życiem wewnętrznym Kościoła, kapłan taki zobaczył o wiele więcej: odkrył on mianowicie nerw zasilający jego styl duszpasterski. Wtedy jego studium będzie napewno zmodyfikowane, co jest zresztą logiczną konsekwencją takiej postawy. I to jest właśnie tym osiągalnym optimum, jakie kwalifikuje takiego kapłana do określenia go mianem *sacerdos mysteriis edoctus*.

Czy taka postawa da się zrealizować w zwykłym życiu parafialnym? Nie ma najmniejszej wątpliwości, że tak. Najczęściej się zdarza, że pewne pionierskie jednostki docierają po długiej udręce i wielu okrężnymi drogami do odkrycia „nowej ziemi”, jaka ukryta jest w symbolu liturgicznym, i stają się już do końca swego życia mistagogami wprowadzającymi w niezmierzone głębie tajemnicy

Chrystusa. Dużo prościej by było, gdyby młody kapłan mógł spotkać pewne zorganizowane już uprzednio ekipy liturgiczne, które na zasadzie wspólnotowej inicjacji przekazałyby mu sumę doświadczeń praktycznych i tym samym wprowadziły w krąg spraw, które sam może dopiero po latach potrafiłby dostrzec i docenić ich ważność.

Jest to w tej chwili jeden z kluczowych problemów w tej dziedzinie. Poza prywatnym studium, które niewątpliwie jest drogą zawsze otwartą dla każdego, kapłani, a przede wszystkim proboszczowie większych parafii, powinni utworzyć takie ekipy liturgiczne, powołując do nich kapłanów zatrudnionych w parafii. Oczywiście jest rzeczą że księża tacy, przyszli członkowie ewentualnych ekip liturgicznych, muszą najpierw dojść do porozumienia na innych płaszczyznach. Może to być *vita communis cleri*, zalecana tak usilnie przez ostatnich papieży; może to być wspólnota bardziej lub mniej scementowana, np. na zasadzie wspólnego planu apostołskiego, który wydzielił wszystkim własne sektory na terytorium parafii i tym samym obciążył odpowiedzialnością za pracę na danym odcinku. Ważnym momentem jest tutaj również wspólne dzielenie się osiągnięciami i wspólne poszukiwanie nowych dróg, co przy odpowiednim podziale pracy może doprowadzić do wytworzenia zespołu czynnego, zwartego, operatywnego, mogącego liczyć na jakieś rezultaty. W każdym razie zagadnienie to, schodzące z jednej strony do ontologicznych źródeł kolegiałności kapłańskiej, a z drugiej strony mające tak wielki wydzźwięk praktycznego zapotrzebowania, nie powinno być pominięte w artykule, gdzie mówi się o liturgicznej formacji kapłana<sup>3</sup>).

Liturgiczna formacja kapłana jest przede wszystkim i *par excellence* formacją apostołską. Na ten moment kładę tutaj szczególny nacisk, by uniknąć niejasności, tym bardziej, że w związku z liturgią jest jeszcze dzisiaj tak wiele nieporozumień. Liturgia nie jest rubrycystyką, ale życiem wewnętrznym Kościoła. Kapłan liturgicznie uświadomiony i zaangażowany nie jest rubrycystą, ale a p o s t o ł e m.

Ten charakter apostołski kapłaństwa hierarchicznego<sup>4</sup>) wyróżnia je spośród wszystkich innych funkcji w mistycznym Ciele Chrystusa. Postaram się tutaj wyjaśnić. Otóż etymologicznie wyraz „apostoł” jest związany albo z łacińskim określeniem „mitto”, „missio” albo z wyrazem „apostolatus”, który pochodzi z greckiego *apostolê* i dotyczy funkcji apostoła *apostolos*. Jest więc w tym określeniu odniesienie posłanego do posyłającego. W przypadku biblijnym wskazuje ono na Tego, od którego pochodzi wszelkie apostołstwo, wszelka

<sup>3</sup> A. M. Roguet, OP, *La collégialité du sacerdoce*, art. w *Pastorale oeuvre commune*, Fleurus 1956, 129—143; por. H. Bissonnier, *De quelques conditions psychologiques de la vie d'équipe*, *ibid.*, 145—167; por. ks. W. Świerżawski, *Duchowość kapłańska w wypowiedziach ostatnich papieży*, A.K., 311 (1960) 267—268.

<sup>4</sup> L. M. Dewailly, OP, *Envoyés du Pere, Mission et apostolicité*, ed. de l'Orante 1960.

misja. A więc apostołstwo kapłana to nie jego zewnętrzne prace stanowiące przedmiot jego zaangażowania, lecz fakt, że wykonuje je właśnie kapłan, którego ktoś do tego przeznaczył i wysłał<sup>5</sup>).

Apostoł Nowego Testamentu to pełniejszy wyraz starotestamentowego *šālūah* — „posłany”. Pełniejszy o tyle, że realizuje w sobie nie tylko funkcję urzędu w znaczeniu prawnym, ale ta funkcja prawna jest niejako „nasycona” rzeczywistością mistyczną. Dlatego kapłan Nowego Testamentu nigdy nie jest „urzędnikiem”, nawet wtedy, gdy siebie sam w jakiś sposób zdegraduje. Ta tajemnicza rzeczywistość opiera się na wypowiedzi Chrystusa: „,Jak Ojciec mnie posłał, tak i ja was posyłam.’ Mówiąc to tchnął na nich i rzekł im: ,Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuszczicie grzechy, będą im odpuszczone; a którym zatrzymacie, będą im zatrzymane’ ”. (J 20, 21—23). Dar Ducha Św. odpuszczania grzechów jest darem obecności Bożej w celu kontynuowania dzieła Bożego, dzieła „nowego narodzenia z wody i z Ducha Św.” (Nikodem).

Rzeczywistość sakramentów opiera się na rzeczywistej obecności Boga w tych, którzy są jego „Apostołami”, jego szafarzami. Według słów św. Jana Ojciec jest w Synu — wysłanym. Skoro więc Syn z kolei wysyła, podobnie jak sam został wysłany, to wówczas On sam jest prawdziwie obecny w swoich Apostołach. W ten sposób czyni w nich swoje dzieło tak, jak Ojciec czyni swoje w Nim (por. Mt 10, 40; 18, 20). Nowy Testament zawiera realną obecność tego, który wysyła, w wysłanym. To jest węzeł całej tajemnicy Chrystusa i tajemnicy Kościoła<sup>6</sup>).

Rozważania powyższe kierują nas do teologicznej nauki o relacjach w Trójcy Przenajświętszej. Misja Apostołów jest nie tylko analogią do misji Syna i Ducha Św., ale jest ona jej prostym przedłużeniem i bez tego nie może być zrozumiana. Trójca Św. w ortodoksyjnym ujęciu Biblii i liturgii nie jest prawdą abstrakcyjną i statyczną, lecz wszystko pochodzi w niej od wiecznej i trwałej płodności Ojca. To Ojciec trwa w nieprzystępnej dla stworzeń światłości (1 Tym. 6, 16) i objawia się tylko przez dwie inne osoby Boskie, jak przez ręce święte i czcigodne, które nas dotykają, nas ujmują i konsekrują dla Niego<sup>7</sup>). Ojcostwo to ostatnie słowo, jakie Bóg powiedział o sobie samym. Przez Chrystusa dowiedzieliśmy się o Nim, choć już w samym akcie Wcielenia Słowa wewnętrzne życie Boga, jak najbardziej transcendentne ze względu na stworzenie, wyszło w ekstatycznej miłości poza siebie.

Słowo Ojca, Słowo Żywe, jest wyrazem i doskonałym obrazem Ojca — wyraża bowiem i ukazuje wszystko, co jest w Ojcu. Przez

<sup>5</sup> L. Bouyer, *Le sens de la vie sacerdotale*, Desclée, 1960, 9.

<sup>6</sup> Y. Congar, OP, *Jalons*, o.c., 214—220; por. A. George, SM, *Le sacerdoce de la Nouvelle Alliance dans la pensée de Jésus*, art. w *La tradition sacerdotale*, ed. Mappus 1959 61—81.

<sup>7</sup> Por. L. Bouyer, *Le sens*, o.c., 12.

Syna miłość Ojca, która w nim spoczywa, wraca znowu do Ojca. Ojciec jest kochany miłością tą samą, którą On kocha. Słowo, którym wypowiada się Ojciec, jest też Słowem, które Ojciec uwielbia. Syn pochodzący od Ojca wraca do Niego w Duchu św. Duch św. jest darem Ojca, który daje wszystko, czym jest. Ale również Duch św. jest darem Syna dla Ojca, pochodząc od Ojca w Synu, wraca z Synem do Ojca.

Krzyż Chrystusa i Jego wyniszczenie jest szczytem daru Ojca, ale jest też momentem, od którego poczynawszy odżywa miłość ludzi ku Ojcu. Od nowa ludzkość z Synem i w Synu przez Ducha św. staje się darem dla Ojca. Powraca, aby Go uwielbić (por. Gal. 44). Przez Wieczernik i Golgotę zstąpiła na ziemię miłość — dar kochania Boga tak jak On kocha przez Ducha św.

Zadaniem kapłańskiej posługi — ministerium — jest przekazanie światu znajomości i skutecznej rzeczywistości tych nierozdzielnych relacji Bożych i ich wewnętrznych życiodajnych związków oraz wprowadzenie w ten żywy nurt wszystkich, za których Słowo Ojca, Syn Boży, poniosło śmierć. Dlatego apostołat kapłana nie jest niczym innym, jak tylko uczestnictwem najpierw w misji Syna, a następnie Ducha św. Kapłan ma być dalszym ciągiem Chrystusa i Jego dzieła w świecie. Jest więc wysłany przez Ojca z misją objawienia Go. Ma być nie tylko świątynią Ducha, ale zwiastunem i szafarzem Ducha Ojca, heroldem Jego przyścia i liturgiem powtarzającym Jego dzieło. Ma być obrazem Ojca, ma ten obraz wyciskać na innych, jak Chrystus wycisnął na nim napełniając go Duchem, ażeby wszyscy żyli życiem Syna, tzn. życiem, które zna Ojca i miłuje Go.

Kapłan jest kapłanem tylko wtedy, kiedy jest Apostołem, misjonarzem, „posłanym” z misją Syna do świata, kiedy obwieszcza *kérygma* naukę Syna o Ojcu a nie swoją. Treścią tej nauki jest nie tylko Dobra Nowina o zbawieniu, ale „ukazanie oblicza Ojca”, aby Bóg był dla wszystkich — poznany i miłowany. Poza tym kapłan jest kapłanem, kiedy daje nie tylko to wszystko co dostał od Syna, ale to czym Syn jest, czym przez Syna jest Ojciec. Kapłan daje i ma dawać miłość Ojca.

Równocześnie przez kapłana świat oddaje się Bogu, przedtem jednak musi nastąpić obwieszczenie i przekazanie daru Ojca. Po przekazaniu — w ruchu odwrotnym — wszystko, już nie tylko od jednostek, ale od wszystkich, od całego ludu Bożego, od całej społeczności, a także w jakiś sposób od całej ludzkości i od całego stworzenia, wraca w kulcie uwielbienia na łono Trójcy Przenajświętszej<sup>8</sup>).

<sup>8</sup> Por. A.M. Henry, *Esquisse d'une théologie de la mission*, Cerf 1959; L. J. Suenens, *L'Eglise en état de mission*, Desclée 1955; A. Chavasse, *Eglise et apostołat*, Casterman 1955.

W kapłanie, jak kiedyś w Chrystusie, zbiegają się te dwa prądy: jeden idący z góry od Ojca ku ludziom, kiedy kapłan jest heroldem Słowa Bożego przekazującym Jego dicta i kiedy jest instrumentem Ducha św., szafarzem powtarzającym Jego acta oraz prąd idący z dołu od ludzi, kiedy kapłan przynosi i przekazuje Ojcu przez Syna w Duchu św. dar swój i całego ludu Bożego, który świadomie i czynnie wyraża Bogu swoją wdzięczność. Te dwa nurty, jak dwie zasadnicze czynności kapłana, stanowią jedną funkcję apostolską, która była zaszczytem Apostoła Narodów — Apostolus Jesu Christi — i w niej właśnie odkrywamy herolda i liturga.

W związku z tymi uwagami pozostał do rozpatrzenia jeszcze jeden problem. Otóż w zależności od stopnia uświadomienia sobie przez kapłana nadprzyrodzonej rzeczywistości kapłaństwa, która w swym centralnym punkcie przechodzi niejako przez oś czy soczewkę liturgii, zarysowuje się w duszy kapłana pewien konflikt, który na pozór wydawać się może poważny, zaś po głębszej analizie da się rozwiązać według poprawnej ortodoksji. Chodzi mianowicie o napięcie, jakie rodzi się pomiędzy tzw. pokusą synagogi — jak to określa Congar — a pokusą zaangażowania (oczywiście mam tu na myśli odcinek duszpasterstwa liturgicznego).

Otóż kapłan-liturg, świadomy swojej misji, musi być jej wierny, podobnie jak musi być wierny ortodoksji doktrynalnej. Nie może uronić ani „joty” z tego co otrzymał. Mówiąc konkretnie — ortodoksja liturga istnieje w pełni wtedy, kiedy jest on równocześnie rubrycystą. Ową wierność rubrykom należy jednak pojmować w sposób właściwy, aby nie wpaść w liturgiczną „sklerozę”, co jest także w pewnym sensie przegrana. Jak z jednej strony — według określenia J. Gaillarda, OSB — „wierność rubrykom jest najbezpieczniejszą drogą do kontemplacji”<sup>9</sup>), tak z drugiej strony coraz częściej mówi się o twórczej inicjatywie kapłanów, która nawiązując do ducha wczesnego chrześcijaństwa sugeruje konieczność przystosowań do godziny historii<sup>10</sup>). I dopiero w syntezie tych dwu aspektów, kapłan-liturg odnajduje swoją równowagę i pełnię.

Kraków

KS. WACŁAW ŚWIERZAWSKI

<sup>9</sup> J. Gaillard, OSB, *Rubriques et contemplation*, *Evangéliser* — *Precher le Christ a notre temps*, 70 (1958) 315.

<sup>10</sup> Por. wypowiedź arcbpa B. Kominka we wstępie do *Directorium sakramentów*.

Ks. G. M. Lukken, Tilburg (Holandia)

## CZY LITURGIA MA PRZYSZŁOŚĆ!

### A. ROSNĄCE NAPIĘCIE MIĘDZY LITURGIĄ OFICJALNĄ A PRAKTYKĄ LITURGICZNĄ.

W dniu 25 lipca 1960 roku przedłożono Janowi XXIII do zatwierdzenia nowy kodeks liturgiczny, tzw. *Codex Rubricarum*, czyli rubrycystyczne zestawienie zmian liturgicznego odnowienia, jakie dokonało się w liturgii w ciągu XX wieku. W odnoszącym się do niego motu proprio *Rubricarum instructum* zawiera się aluzja do II Soboru Watykańskiego, który zapowiedziano w tym czasie: Sobór miał w sprawach liturgii kierować się wyższymi, fundamentalnymi zasadami<sup>1</sup>.

Przyrzeczenia dotrzymano. Konstytucja *De sacra Liturgia*, ogłoszona przez *Vaticanum II* 4 grudnia 1963 roku, jest ukoronowaniem ruchu liturgicznego datującego się od początku naszego stulecia. Dokument soborowy jest zasadniczym ustawieniem sprawy, która odtąd ma być sprawą całego Kościoła: papieża, biskupów, kapłanów i świeckich. Jako nowa „magna charta” przyczyniła się Konstytucja do tego, że wszędzie zaznaczyło się liturgiczne odnowienie. W Rzymie powołano wnet *Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia*, nazywaną zwykle *Posoborową Radą Liturgiczną*. Rada przystąpiła do reformy ksiąg liturgicznych. Jako datę ukończenia ich rewizji przewidziano rok 1970. Prace postąpiły faktycznie o tyle naprzód, że w przyszłym roku zostanie zakończona odnowa liturgicznych ksiąg i całej liturgii. Z historyczno-liturgicznego punktu widzenia praca Posoborowej Rady jest wielkim osiągnięciem. Pracy tej dokonano dzięki skutecznym wysiłkom międzynarodowej grupy specjalistów w dziedzinie liturgii.

A jednak dzieło *Posoborowej Rady* w niejednym wypadku nie odpowiada w pełni na nieoczekiwane pytania, jakie się tymczasem wyłoniły. Pytania te formułowano najpierw w Holandii. Od 1964 roku rozpoczęto tu entuzjastyczne poszukiwania liturgii, która byłaby życiową dla naszych czasów. Sami biskupi w liście pasterskim na Wielki Post 1964 postawili pytanie: W jaki sposób postawa służebna w codziennym życiu łączy się z liturgią? Odpowiedź ich brzmiała: Liturgia musi wypływać ze służebności dla świata i musi do niej prowadzić. Nie chodzi o szybkie wydanie nowego rytuału, ale o wyraźniejszy pogląd, o prawdziwe przeżycie rzeczywistości, w jakiej żyjemy: rzeczywistości świata, człowieka i Boga, który stał się Człowiekiem. W duchu tego listu dokonana się w Holandii odnowa liturgiczna, która doprowadziła do coraz większego napięcia pomiędzy oficjalną — przez Rzym zaprezentowaną liturgią — a rzeczywistą praktyką liturgiczną

<sup>1</sup> *Les Enseignements pontificaux*, Tournai 1961, 582—585.



w wielu holenderskich parafiach. Z czasem okazało się, że to napięcie nie ogranicza się do Holandii. Tak więc czytamy, np. w odpowiedzi na pytanie *Posoborowej Rady* w sprawie odnowy liturgicznej, znamienne słowa episkopatu belgijskiego z 1967 roku: „Obecna odnowa wskazuje jaśniej niż kiedy bądź, że istnieje przepaść pomiędzy dzisiejszą kulturą a gestami i językiem liturgii rzymskiej... Niesłusznie bazuje odnowa *Posoborowej Rady* na mentalności i formach, które były dobre dla wieku XVII, nie bierze się w dostatecznym stopniu za punkt wyjścia życia w 1967 roku<sup>2</sup>.”

## B. ODNOWA LITURGII KOSMICZNEJ

Biskupi belgijscy mówią o krótkim spięciu form i mentalności XVII stulecia z mentalnością naszych czasów. Można jednak wskazać na głębsze przyczyny wzrastającego napięcia. Zdaniem niektórych autorów wynika ono z trudności, jakie współczesnemu człowiekowi sprawia kosmiczna wizja starej liturgii<sup>3</sup>. Charakterystyczne, że autorzy ci wypowiadają się w piśmie, którego nazwa *Kosmos en Oecumene* (Kosmos i Oikumene), mówi już za siebie.

### 1. „Kosmiczna” wizja świata.

Zarówno grecki termin *kosmos* jak i łacińskie *saeculum* oznaczają świat. Ale jest pewna różnica. *Saeculum* akcentuje moment czasu, podczas gdy *kosmos* podkreśla moment przestrzeni<sup>4</sup>. W antycznej, grecko-rzymskiej kulturze pojmowano świat głównie jako *kosmos*, to znaczy jako niezmienny, przestrzenny ład. Grecy filozofowie nie interesowali się specjalnie tematem „dzieje ludzkie”. W przeciwieństwie do nich Żydzi pojmowali „świat” zasadniczo jako „dzieje”.

W kulturze chrześcijańskiej grecko-rzymskie i żydowskie pojęcie świata jako *kosmos* i *saeculum* powodują ustawiczne napięcie. W minionych wiekach rozwinęło się rozumienie świata raczej w sensie *kosmos*. Chociaż pierwotnie chrześcijanie nie pojmowali *saeculum* jako coś ujemnego, z czasem termin ten nabrał zabarwienia pejoratywnego: oznaczał to, co przemijające, zmienne, czasowe tylko, światowe, w przeciwieństwie do tego, co istotne, niezmienne, nieprzemijające, duchowe. Doprowadziło to w pewnym stopniu do dualistycznej wizji rzeczywistości, przy czym świat spraw religijnych przeżywa się jako

<sup>2</sup> *Relationes super reformationis liturgicae progressionem*: Belgium, Notitiae 41 (1968) 253—254; por. również *Sprawozdanie episkopatu Brazylii*, Tijdschrift voor Liturgie 53 (1969) 209—216.

<sup>3</sup> E. Schillebeeckx, *Wereldlijke eeredienst en Kerkelijke Liturgie*, Tijdschrift voor Theologie 52 (1968) 56—69.

<sup>4</sup> Autor opiera się na: M. Plattel, *Het geseclariseerd mensen wereldbeeld in verband met het godsdienstig verschijnsel*: *Werkmap Katholieke Studentendagen* 69 Tilburg. Przy pisaniu artykułu współpracował również doktorant C. Rijk.

świat właściwy, świat rzeczy duchowych. Znalazło to odbicie w średniowiecznym sposobie myślenia, które stanowi kontynuację kosmologicznej filozofii grecko-rzymskiego antyku. Fakt, że Kościół katolicki tak długo przeciwstawiał się procesom sekularyzacji, należy przypisać tej przede wszystkim okoliczności, że do najnowszych czasów trzymał się on średniowiecznego, kosmocentrycznego obrazu świata. W tym obrazie świata pojmuje się Boga jako pierwszą przyczynę porządkującą, jako *motor immobilis* i jako wieczne prawo, a człowieka jako zależnego od prawa natury i od obiektywnego porządku danego przez Boga. Obiektywistycznie pojmowany porządek świata prowadzi do teologicznego i etycznego systemu, który człowiekowi zostaje narzucony z zewnątrz. W ten sposób religijne myślenie przybiera cechy czegoś absolutnie niezmiennego, ponadhistorycznego, ładu i prawdy, które z góry są dane. W oparciu o to tło kosmologiczne pojmuje się dzieje zbawienia jako szereg fizycznych ingerencji Boga, dokonanych ponad człowiekiem i niezależnie od niego. Z tej kosmocentrycznej wizji pochodzi też rozróżnianie działania pionowego i horyzontalnego, sprowadzające się w istocie do przestrzennego schematu myślenia, który z kolei nie uwzględnia odpowiednio kategorii „dzieje”<sup>5</sup>.

## 2. Liturgia w kosmicznym obrazie świata

Rzecz jasna, że kosmiczna wizja świata miała wpływ na chrześcijańską liturgię. Coraz bardziej przeżywano ją jako świat ducha, wieczności i sakralności w przeciwieństwie do świata materii oraz do „profanum”. Nabrała więc statycznego charakteru. Jako odbicie świata Bożego nie ulegała zmianie, nie wolno było jej tknąć, dana była z góry w stanie gotowym, ukonstytuowana przez ingerencję Boga i tych, którzy stoją najbliżej świata Bożego<sup>6</sup>. Z czasem nawet tym ludziom nie wolno było dokonać jakichś zmian w liturgii: prawo to rezerwowane wyłącznie dla papieża, zastępcy Chrystusa. Szczególnie zaakcentowało się to zwłaszcza po Soborze Trydenckim, kiedy to jednolicie odrestaurowaną liturgię rzymsko-frankońską narzucono Zachodowi (i krajom misjonowanym przez Europę). Z kolei papież przekazał regulowanie liturgii Kongregacji Obrządków (1588). W odpowiedzi na reformację, która zrozumiałość słowa uczyniła jednym z swoich haseł, prawem reakcji nastał rytualizm i pojawił się ideał niezrozumiałego, świętego języka liturgicznego. Niezmiennosc liturgii spetryfikowano jeszcze bardziej. Taki rozwój pogłębił przedział między „sacrum” i „profanum”, między liturgią i światem. Przedział

<sup>5</sup> A. van Nijk, *Horizontaal-Verticaal: Reel dilemma of dubieus denk-schema*, *Rondom het Woord* 11 (1969) 14–23.

<sup>6</sup> Znamienne w tym kontekście jest słowo „duchowny”, przy czym rozróżnia się duchownego „zakonnego” i „świeckiego”, z których pierwszy ma reprezentować doskonalszy stan życia.

ten zasadniczo stał się możliwy już wtedy, kiedy poczęto konsekrować kościoły na specjalny użytek sakralny, ustanawiać określone okresy liturgiczne, wprowadzać liturgiczne szaty i mówić o specjalnej muzyce sakralnej.

Pod względem przestrzennym wiąże się liturgię coraz bardziej z budynkiem kościelnym, pojmując go jako właściwe miejsce, na którym Pan Bóg poprzez sakramenty ingeruje bezpośrednio w ten przemijający świat. Nie dziw, że przy takiej wizji liturgii tylko z wielkim trudem odnajdowano kontakt z codzienną egzystencją człowieka. Zaznaczało się to szczególnie w ostatnich wiekach. Pomagano sobie takim mniej więcej rozumowaniem: kto bierze udział w liturgii z wirtualną intencją (tzn. z intencją, która trwa, ten może przez to uświęcić cały dzień i przejść przez świat jako chrześcijanin. Do świata codziennego życia, do małżeństwa i życia rodzinnego, do pracy i wolnego czasu odnoszono się z pewną nieufnością. Duszpasterz bolał zasadniczo nad tym, że człowiek świecki musi tak wcześniej iść do pracy, że nie ma czasu na codzienne uczestniczenie we Mszy św. i uświęcanie w ten sposób swojego dnia. Przestrzenny schemat myślenia „pionowo-horyzontalny” powraca i tu. Budynek kościelny należy do świata „pionowego”, a życie tworzy linię horyzontalną. Nie zdołano zharmonizować tych dwu linii w prawdziwą jedność.

### 3. Pozostałości kosmicznej liturgii w naszych czasach

Cechy charakterystyczne kosmicznej liturgii sformułował trafnie jeden z holenderskich proboszczów członek *Vereeniging voor Latijnse Liturgie* w Amsterdamie: „Sakralność jest zagrożona. Przez długie lata myśleliśmy, że nasze niekwestionowane dziedzictwo nie może zniknąć, że do końca świata będziemy mogli zachować drogocenne bogactwa muzyki kościelnej. Dziś przeżywamy czasy, w których zbyt wiele szkody wyrządza się naszej bogatej liturgii. Wiemy, że liturgia jest czymś świętym i Boskim, czymś dla wszystkich czasów i ponad nimi; że jest przygotowaniem do wieczności. Dlatego uważamy, że liturgię trzeba traktować poważnie, jako coś, co jest pochodzenia Boskiego. Dlatego też opowiadamy się, a razem z nami wielu, przeciw trwającym od dłuższego czasu zmianom i prawie niekończącym się eksperymentom”<sup>7</sup>.

Ci, którzy nie zerwali z kosmiczną wizją świata, mogą znaleźć w starej łacińskiej liturgii prawdziwe nabożeństwo. Ale muszą sobie uświadomić, że w liturgii nie wszystko jest niezmienne i nie wszystko pochodzi od Boga, i że takie pojmowanie liturgii niesie z sobą niebezpieczeństwo zbytowego wyizolowania sacrum z codziennego życia. W ten bowiem sposób dochodzi do przesadnie wyakcentowanego roz-

<sup>7</sup> Bisdomblad 13. VI. 1964.

działu między nabożeństwem w kościele a światem. Kiedy mówię o pozostałościach liturgii kosmicznej, mam na myśli nie tylko zwolenników łacińskiej liturgii, lecz również myślę o liturgii reformowanej przez Rzym. Choć jest ona krokiem naprzód w kierunku kultury nowych czasów, zdradza jednak jeszcze zbyt dużo cech statycznego, kosmicznego pojmowania liturgii. Trzeba by specjalnego artykułu, żeby wykazać wszystkie niuanse. Ujawnia się to najprzód w założeniach, jakimi kieruje się *Posoborowa Rada*, które trzeba by bliżej przeanalizować. Te założenia najwyraźniej dochodzą do głosu, kiedy mowa o świętej liturgii, o świętych przedmiotach oraz o zasadniczo sakralnej muzyce itp. Poza tym odgrywają pewną rolę w takich wypadkach, kiedy przy wyborze tekstów, względnie wyrażen, daje się pierwszeństwo starym z pomijaniem nowych, współczesnych, podczas gdy oba przedstawiają tę samą wartość. Dalej uwidacznia się to w zasadzie, że nikt nie może na własną rękę dokonywać zmian w liturgii: możliwość ingerencji lokalnych władz kościelnych jest bardzo ograniczona. Podtrzymuje się zasadę, że liturgia jest nietykalna, zadekretowana przez papieskie centrum, uniwersalna, jednolita, uregulowana do najdrobniejszych szczegółów.

Oto jeden tylko, typowy przykład. W uzasadnieniach pominięcia rytu „tchnienia” przy chrzcie dorosłych można wyczytać, że świeżo nawróceni z agnostycyzmu mają wiarę za mało rozwiniętą, żeby pojąć moc duchów i zaaprobować znak tchnienia. Chce się jednak utrzymać możliwość tego rytu, bo Kościół wnet będzie mówił o złym duchu i jego towarzyszach<sup>8</sup>.

Inny przykład znajdujemy w numerze 286 nowego *Ordo Missae* (1969): „Jeśli kapłan zauważy po konsekracji albo przy komunii, że w kielichu ma wodę zamiast wina, ma wylać wodę do naczynka, a do kielicha ma nalać wina i wody i ponownie konsekrować, wymawiając słowa konsekracji nad kielichem. Słów konsekracji nad chlebem nie potrzebuje powtarzać”<sup>9</sup>. Jest to trochę nadzwyczajny szczegół pozostały z kazuistyki kosmicznej liturgii, ale rzecz charakterystyczna, że taki szczegół pozostał.

#### 4. W liturgii kosmicznej wielu ludzi nie czuje się już „w domu”

W przemówieniu wygłoszonym w 1967 roku do *Posoborowej Rady Liturgicznej* Ojciec św. Paweł VI wyraźnie napiętnował liturgiczne eksperymenty, „które w różnych stronach szerzą się coraz bardziej”. Wymienił „jeszcze poważniejszą sprawę, która nas przynębia, mia-

<sup>8</sup> L. Simone, *Enige voorlopige kanttekingen bij de nieuwe doopliturgie voor volwassenen*, Tijdschrift voor Liturgie 51 (1967) 381—382; B. Fischer, *Notitiae* 26 (1967) 55—70; C. Coppens, *De nieuwe doopliturgie voor volwassenen*, Tijdschrift voor Liturgie 51 (1967) 244—253.

<sup>9</sup> *Ordo Missae*, editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, 1969, 66.

nowicie wzrost tendencji, które liturgię (o ile tak te rzeczy można jeszcze nazywać) pozbawiają sakralnego charakteru, jak się to waży nazywać... Ta nowa mentalność, której mętnego źródła nie trudno dojść i na której chce się oprzeć zniekształcenie autentycznej katolickiej służby Bożej, wywołuje takie zamieszanie w dziedzinie wiary, dyscypliny i duszpasterstwa, że nie wahamy uważać jej za błąd..."<sup>10</sup> Po raz wtóry w przemówieniu do Posoborowej Rady Liturgicznej w 1968 roku bolał Papież na tym, że przy liturgicznych eksperymentach pozbawia się liturgię charakteru sakralnego i święte naczynia zastępuje się naczyniami codziennego i zwyczajnego użytku, że nie zawsze religijne uroczystości odbywają się na świętym miejscu. Przesada może wyjść na szkodę nie tylko świętej liturgii, ale i pojęcia katolickiej służby Bożej<sup>11</sup>.

W cytowanych przemówieniach Paweł VI dotyka samego sedna problemu liturgii dochodzącego dziś z całą wyrazistością do głosu. Sporo wierzących właśnie w „świętej liturgii” nie czuje się u siebie. Odczuwają coś w rodzaju krótkiego spięcia, między taką liturgią a swoim przeżyciem świata. Nie można tym ludziom brać za złe, że czują się bliżej dzisiejszemu światu niż kosmicznie zabarwionej liturgii i że znalazłszy się w napięciu między tymi dwoma biegunami, zaniedbują niedzielny obowiązek pójścia do kościoła. Kto wie, czy powodu silnego spadku uczęszczania do kościoła nie należy tu właśnie szukać<sup>12</sup>.

### C. ZSEKULARYZOWANY OBRAZ ŚWIATA I KRYZYS WIARY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

#### 1. Sekularyzacja — pojęciem obojętnym

Sekularyzacja jest złożonym, kluczowym, nagminnie używanym terminem dla wyrażenia nowego obrazu świata. Pojęcia tego używa się w wielu znaczeniach, często sprzecznych<sup>13</sup>. Nie będziemy tu szki-

<sup>10</sup> *Katholiek Archief* 22 (1967) 551—552.

<sup>11</sup> *Notitiat* 43 (1968) 338.

<sup>12</sup> *Survey van r.-k Kerkelijk Nederland 1956—1958*, *Katholiek Archief* 24 (1969) 539—540.

<sup>13</sup> Kto chce bliżej zapoznać się z tym problemem, odsyłamy go do: Friedrich Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, Stuttgart 1953; F. Delekat, *Über den Begriff der Säkularisation*, 1958; M. Stal-Imann, *Was ist Säkularisation?*, Tübingen 1960; Dietrich Bonhoefer, *Widerstand und Ergebung*, München 1966; G. Ebeling, *Die nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe*, München 1956; Paul van Buren, *The secular Meaning of the Gospel*, London, SCM Presse, 1963; W. van de Pol, *La fin du christianisme conventionnel*, Paris, Ed. du Centurion, 1968; A. J. van Nijk, *Secularisatie*, Rotterdam, 1968; Sabino Acquaviva, *Der Untergang des Heiligen in der industriellen Gesellschaft*, Essen 1964; John Robinson, *Honest to God* (wybór pod polsku w: *Spór o uczciwość wobec Boga*, Kraków 1967); Harvey Cox, *The Secular City*, New York 1965; *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watyck. II* (zbiorowa, pod redakcją: o. Bernarda Lamberta), Pax 1968; Juliusz Eska, *Kościół otwarty*, Kraków, Znak, 1964.

cować historii terminu ani wdawać się w charakterystykę rozmaitych teorii i sekularyzacji. W ostatnich latach różne tłumaczenia są zbieżne w tendencji nie używania terminu sekularyzacja w znaczeniu teologicznym czy chrześcijańskim (w sensie oceny pozytywnej czy negatywnej). Terminem tym oznacza się proces neutralny, który się dokonał i ciągle dokonuje, mianowicie społeczno-kulturalny proces zmian od społeczności zamkniętej, statycznej, świętej, w kierunku społeczności otwartej, dynamicznej, nieświętej.

Do najbardziej charakterystycznych cech terminu *saeculum* należy zaakcentowanie pojęć „czasu” i „dziejów”. W granicach czasu i historii spełnia człowiek swoją rolę, działa. Następstwem jego aktywności w czasie jest zmieniona wizja tego, co podpada pod zmysły, co zmienne i przejściowe; a w dalszej konsekwencji — nowa refleksja o problemach transcendentnych.

## 2. Sekularyzacja a kryzys wiary

Sekularyzacja pozostaje w ścisłym związku z faktem, że zwłaszcza od XVII wieku człowiek wyszedł poza znane mu granice „kosmosu”, a nawet próbuje podbić świat. Doprowadziło to do wciągnięcia idei kopernikańskich w pojmowaniu ludzkiej egzystencji, co spowodowało pewnego rodzaju zwrot, mianowicie przez jakiś czas zaznaczała się dążność do podniesienia możliwości człowieka i jego autonomii na boskie wyżyny. W wieku Oświecenia człowiek uważał siebie za demiurga swojej ziemskiej egzystencji. Doszedł do prometejskiej wizji, która w swojej absolutności nie była niczym innym jak nową, potężną sakralizacją: sakralizacją ludzkiej pełnoletności. Do domu z którego wypędzono złe duchy, ściągnęły nowe demony; pełnoletni człowiek popadł w ateizm. Chrześcijaństwo przeszło do ofensywy.

Zerwano z Bogiem jako „roboczą hipotezą” w dziedzinie nauk przyrodniczych, politycznych i obyczajowych. Upowszechniło się przekonanie, że ludzie sami są odpowiedzialni za zadania w historii (w historycznym rozwoju świata). Ale coraz bardziej jesteśmy świadomi ciężaru tego zadania i naszej niewystarczalności.

Człowiek stracił równowagę. Zniknęły zarówno pewność, że Bóg nie istnieje, jak i przesadna pewność, że istnieje i gdzie go szukać. Teizm i ateizm ustąpiły miejsca wszechwładnie rozprzestrzeniającemu agnostycyzmowi, który stał się szeroką bazą ludzkich kontaktów<sup>14</sup>.

Nie należy utożsamiać tego agnostycyzmu z indyferentyzmem. Człowiek dzisiejszy nie jest obojętny na pytanie o Ostateczną Rzeczywistość. Pytanie takie stawia sobie ustawicznie, przynajmniej implicite. Trudno jednak znaleźć odpowiedź.

<sup>14</sup> G. Lukken, *Liturgie en Secularisatie*, Christelijk Bestaan in een seculaire cultuur, Roermond 1969, 260.

## D. JAKĄ DROGĄ TRZEBA NAM IŚĆ?

Na jakiej drodze biorący sekularyzację na serio znajdują Boga jako Ostateczną Rzeczywistość? Jak mogą oni, zwolennicy nowego obrazu świata, uwierzyć, że Jezus z Nazaretu także i teraz jest Alfa i Omega?

Kryzys wiary, wynikający z procesu sekularyzacji, wprowadził ludzi na różne drogi. Jedni szukają ucieczki w refleksji (filozofia i teologia), inni w etycznym działaniu (prymat praktyki), a jedni i drudzy zaniedbują drogę liturgicznego działania. Niebezpieczeństwo nie jest czysto imaginacyjne.

### 1. Intelktualna droga teologii i filozofii

Teologowie uświadomili sobie, że zmiany, jakie dokonały się w sferze socjalno-kulturowej wskutek sekularyzacji, mają decydujące znaczenie dla prawd wiary w chrześcijańskim poglądzie na świat. Sytuacja tak dalece uległa zmianie, że powtarzając ustalone chrześcijańskie twierdzenia i określenia, w tej chwili wypowiedzi się coś innego niż przed 400 czy 1 000 laty. Wskazuje to na potrzebę nowej interpretacji chrześcijańskiego myślenia, która by liczyła się z infra-strukturą nowego obrazu świata. Tego żąda wierność wobec tradycji i tego wymaga ortodoksja. Doświadczając wśród nowej społeczności nowych warunków bytu, mają teologowie obowiązek wsłuchiwać się w posłannictwo Izraela, Nowego Testamentu i Kościoła poprzez wieki i szukać religijnego wyjścia dla obecnej epoki. Powstają przy tym w Kościołach różnego rodzaju napięcia. Przykładem może być np. *Nowy Katechizm* holenderski. Wyrzeczenie się kosmicznego obrazu świata, jest przyjmowane przez tych, którzy jeszcze mocno w nim tkwią, jako atak na samą istotę tradycji, podczas gdy dochodzi tu do głosu jedynie różność kultur oraz wynikająca stąd odmienność szkół i sposobu podejścia do zagadnień. Wszystkie one są możliwe. Tragedią dzisiejszych Kościołów, zwłaszcza Kościoła katolickiego, jest fakt, że konflikt ideologiczny tak się zaostrzył, że niektórzy podchodzą do procesu sekularyzacji z wielką podejrzliwością. Skłonni są myśleć ekskluzywnie z pozycji dawnego obrazu świata, podczas gdy proces sekularyzacji wprost przynagla do chrześcijańskiego myślenia i może dostarczyć nowych impulsów do prawdziwie chrześcijańskiej teologii.

Teolog nie jest osamotniony w poszukiwaniu nowych dróg. Pomaga mu w tym dzisiejsza filozofia, która dawno weszła na drogę rozjaśnienia warunków bytu w sekularyzowanym świecie. Właśnie u filozofów pojawiło się przeświadczenie, że pogląd, jakoby całą rzeczywistość, łącznie z człowiekiem, można było opanować przy pomocy środków techniczno-naukowych, jest z naukowego punktu widzenia utopią. Wyłącznie naukowe podejście nie rozwiązuje problemów, lecz tym drastyczniej stawia ostateczne pytania.

Oznacza to wyraźne przesunięcie akcentu. Świat, w którym konkretnie żyjemy uważa się w całej swojej historycznej głębi i rozciągłości za miejsce, w którym dokonuje się zbawienie. Nie przemawiają już wyobrażenia Boga jako ucieczki z życia i historii. Na objawienie i na kościelną teologię nie patrzy się już jak na ponadhistoryczne postulaty, żeby wytłumaczyć ludzkie dzieje. Perspektywą w nowym obrazie świata jest nie trans-descendencja. Objawienie dochodzi do nas tylko poprzez człowieka i poprzez świat, od strony człowieka i świata. Również Pismo św. jako księga Bożego objawienia nie znajduje się zewnątrz poza historią, ale w niej. To przesunięcie akcentu stawia chrześcijańskie myślenie przed szeregiem pytań i zadań<sup>15</sup>.

## 2. Droga etycznego postępowania

### a) prymat praktyki

Wszędzie stawia się pytanie: Co to jest postępowanie godne człowieka? Co musi człowiek czynić, by uzyskać przeświadczenie, że to, co robi albo robić powinien, czemuś służy, i to czemuś ważnemu, darczącemu tą uspakajającą pewnością, że czyn wart jest trudu. Pełnoletni człowiek czuje się zarówno indywidualnie jak i kolektywnie skonfrontowany z własną odpowiedzialnością. Mamy mocniejszą niż kiedy bądź świadomość, że żyjemy w świecie o przerwanej łączności między ubogim a bogatym, między Wschodem a Zachodem, między Północą a Południem, między ludźmi różnej rasy, między chrześcijanami, nawet między chrześcijanami jednego wyznania. Znane są nam napięcia, których w żaden sposób nie chcemy tolerować. W ten sposób nabiera ostrożności pytanie o sens życia, świata i historii. Stawia się pytanie o ostateczny sens wszystkiego, czemu wszystko inne, należy podporządkować. A równocześnie nie chce się uznać Boga, który uzupełnia niedostające ludzkie możliwości: nie chce się Boga jako sloganu, jako uśmierciciela, jako czczonego terminu. Van Nijk zwrócił wagę na fakt, że także działanie może stanowić próbę jakiegoś wyjścia<sup>16</sup>. Drogę intelektualną w przełamaniu religijnego kryzysu uważa się za czynnik drugorzędny, a w chwili obecnej widzi się zupełną nieużyteczność. Może popada on przy tym w drugą skrajność, co jednak nie powinno przeskodzić w traktowaniu na serio jego krytyki wielkiej jednostronności prób (zbyt wyakcentowane stawianie wewnątrz Kościołów problemu prawdy jako sprawy centralnej). Praktyka i samo życie również są drogą. Powstaje więc pytanie: Jak człowiek powinien działać, żeby jego działanie miało ostatecznie sens? żeby było działaniem ewangelicznym?

<sup>15</sup> M. Plattel, *dz. cyt.*

<sup>16</sup> A. van Nijk, *Secularisatie*, zwł. s. 256—339; por. również A. van Nijk, *Het primaat van de praxis*, w: *De Toekomst van Christendom en Cultuur*, 84—99.



W obecnym przejściowym okresie kulturowym człowiek wierzący może znaleźć odpowiedź na to pytanie tylko na drodze eksperymentu. Po omacku szuka on drogi, aż przez działanie i w działaniu stwierdzi doświadczalnie: „To jest to, to jest kres”. Przez działanie i w nim odkrywa i przeżywa Ostateczną Rzeczywistość. Praktyka życia może doprowadzić do aktualnej wiedzy o Bogu, przy czym, pytanie, co mówią filozofowie czy teologowie, pozostaje bez wpływu, usuwa się na dalszy plan.

Życie w duchu Ewangelii może zrodzić przeświadczenie, że On faktycznie żyje: On Jezus z Nazaretu, Obraz niewidzialnego Boga.

Kiedy podkreśla się prymat praktyki, trudno operować takimi terminami, jak „pionowy” i „horyzontalny”, ponieważ pojęcia „czas” i „dzieje” integrują się wówczas w poszukiwaniu Ostatecznej Rzeczywistości. Chodzi o działanie dynamiczne, przy czym szuka się Boga jako nieskończonej, niezgłębionej zasady działania. Biblijnego opowiadania o miłosiernym Samarytaninie i o kubku wody oraz nawoływania proroka do łamania się chlebem z głodnymi nie można skwitować powoływaniem się na horyzontalność: wskazują one bowiem na zapierające oddech, dynamiczne powiązanie obu przykazań. Faktyczną praktykę ewangelicznego działania w tym świecie może wierzący człowiek skutecznie, aktualnie powiązać z przeżyciem Jezusa jako właściwe bytowania człowieka, z odkryciem „On to znowu jest”, On, Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, który wyprowadza nas z domu niewoli poprzez wszystkie przeciwności, i który nas wprowadza na drogę ku przyszłości.

b) *Znaczenie krytycznej analizy i operatywnego, „politycznego” modelu w etycznym działaniu*

Rozumie się samo przez się, że to sensowne działanie w duchu Ewangelii jest niemożliwe bez naukowej analizy i operatywnych modeli<sup>17</sup>. Jeśli wierzący nie uświadamiają sobie tych olbrzymich problemów, jakie niosą z sobą faktycznie naukowe, techniczne, ekonomiczne i kulturalne struktury, to dostają się bezradnie w tryby tych struktur. Słusznie przeto przypomina się teologom zajmującym się krytyką ustroju społecznego, że trzeba spowodować w szerokiej skali głębszą i jaśniejszą świadomość sytuacji, żeby politycy i naukowcy, technokraci i studenci, roobtnicy i uczniowie, ale również głosiciele Słowa Bożego i kierownicy Kościołów zrozumieli, na jakim wulkanie jesteśmy. Jakiego człowieka i jaki rodzaj świata chcemy ukształtować? Jeśli nie dokonamy świadomego wyboru i nie przeprowadzamy analizy, tym samym stajemy na drodze określonego typu świata i człowieka. Wybór już się dokonał, ale nie przez ludzi, tylko przez

<sup>17</sup> H. Schechterberger, *Verkondiging in wankel evenwicht*, Kerugma 12 (1969) 7—28.

to, cośmy do życia powołali: przez struktury, którym odstąpiliśmy przysługujące nam prawo, nie bacząc, dokąd nas to zaprowadzi. Zaangażowanie i sensowne działanie ewangeliczne mogą mieć miejsce jedynie w oparciu o analizę faktycznych struktur i naukowo odpowiedzialne wypracowanie modelu operatywnego.

### 3. Liturgiczna droga

#### a) wątpliwości i krytyka

Dla niejednych liturgia nie jest sprawą oczywistą. Poddaje się ją krytyce. Wskazywałem na wstępie, że kosmicznie zabarwiona liturgia powoduje wiele trudności.

Byłoby to zbyt dużym uproszczeniem, gdyby ktoś stwierdził, że coraz więcej kapłanów ma trudności z liturgią jako taką. Pozostaje jednak pytanie, czy nie wypowiadają się oni przeciw liturgii kosmocentrycznej i czy w przyszłej liturgii element profetyczny nie powinien odgrywać większej roli. Wtedy znikłoby dostrzegalne obecnie przeciwieństwo.

Nie można jednak kryzysu w liturgii wiązać wyłącznie z trudnościami wynikającymi z kłopotów z kosmiczną liturgią. Kryzys daje się zauważyć również i tam, gdzie próbuje się nadać liturgii nową postać, ażeby zintegrować ją z nowym obrazem świata. Nawet oglądający narodziny odnowionej liturgii stawiają sobie pytanie: Co począć w naszych czasach z posługą sakramentalną? Znamienny jest fakt, że studenci teologii, zwłaszcza ostatnio, stawiają ten problem z całą wyrazistością i że dają pierwszeństwo bądź kierunkowi intelektualnemu, bądź też etycznemu działaniu.

Najradzykalniejszą krytykę liturgii przeprowadzają teologowie poświęcający się krytyce ustroju społecznego z Ośrodka w Münster. Podczas tegorocznych zajęć w parafii studenckiej w Amsterdamie teolog Dullaart stawiał wyzywające pytania w imieniu studentów z Münster również pod adresem odnowionej liturgii: Czy liturgia nie jest płaszczykiem dla politycznych przeciwieństw? Czy nie spełnia roli zasłony dymnej wobec istotnych problemów? Czy nie udziela się uroczyście sakramentów, ażeby odwrócić uwagę od społecznych problemów związanych z narodzinami, śmiercią i winą? Czy liturgia nie zachowuje dziecięcych doświadczeń i nostalgii za życiem ukrytym i czy nie stoi ona w drodze do prawdziwego zaangażowania się? Dullaart wskazał amsterdamskiej parafii studentów na bliskość liturgii i utopii:

„Przez łamanie chleba i picia z tego samego kielicha powstaje już prawie wspólnota przyrzeczona całemu światu w obietnicy mówiącej o Królestwie Bożym...” Czy nie jest to jednak utopią? Boże Narodzenie... nawet w każdą niedzielę nastrój pokoju wskazuje, że nikomu nie brak dobrej woli... Czy jednak Holandia nie wchodzi

w nową fazę, w której walka o wolność wewnątrz kościoła jest tylko sprawą akomodacji do społeczeństwa, które dla swojego dobrobytu potrzebuje odpowiedniej formy religii...? Dullaart stawia sobie dalej pytanie:

„Czy własna liturgia wolno konstytuującej się parafii jest czymś innym niż romantyczny protest, który nie jest w stanie zmienić struktur społecznych ani kościelnych... Chodzi tylko o to, żeby jasno wykazać, że liturgia w danych warunkach jest czystą utopią, tzn. niestety jest ciągle niemożliwa. Świat, który wali się pod przemocą, rozбивa też w drzazgi wszystkie obrazy: wszelkie próby, ażeby istniejące przeciwieństwa przewyciężyć w granicach naszego społeczeństwa, prowadzą na ślepe tory... Więc i wy widzicie fatalną rolę, jaką liturgia i sztuka spełniają faktycznie. Na ogół przykrywają one zawsze rany płaszczem miłości. Wiemy, że dostrzegacie obolałe rany w naszym społeczeństwie, ale czy można zwichnięty świat, uleczyć liturgią?”<sup>18</sup>.

#### b) Odpowiedź Dullaartowi

Krytyka Dullaarta pod adresem szukających nowej postaci chrześcijańskiej liturgii jest niezwykle ostra. Czy musimy na razie wyłącznie iść drogą intelektualną i etyczną? Sądzę, że wyświadczylibyśmy teologom z Münster złą przysługę, gdybyśmy na razie zaniechali wszelkiej liturgii. Jeśliby chrześcijanie zdecydowali się pójść tyčno-teologiczną analizą, wnet tak by się zapędzili, że wszelkie zaangażowanie podejmowali analizę procesów i struktur oraz żeby poszukiwali nowych modeli. Ale modele te i analizy pozostałyby bez znaczenia i prowadziłyby do utrzymania status quo (ewentualnie nowego status quo), jeśli nie zachęci się i nie wezwie wierzących ludzi do świadomego i zbawczego wyboru.

Czy liturgia nie może stworzyć platformy sprzyjającej dokonaniu tego wyboru bez niebezpieczeństwa jednostronności?

Ludzka egzystencja jako całość jest w stanie wrzenia; dlatego jak chleba, potrzeba nam wyjaśnienia tej egzystencji. Ponieważ chodzi o całość ludzkiego bytowania, nie możemy poprzestać na samej tylko drodze intelektualnej i na podstawie pragmatycznej: Trzeba nam, jedynie drogą intelektualną albo drogą etycznego działania z kryludziom z ciała i krwi, ujawnić całe bogactwo środowiska naszego życia i przedmiotu nadziei tak jak tym, którzy uwierzyli aż do najgłębszych głębin swojego jestestwa, ujawniono, że Ten, który jest i był i przyjdzie dał Objawienie. A jak ma się to ujawnić, jeśli nie w przedstawieniu obrazów i symboli wyrażających nieskończoną rzeczywistość? Jeśli pogodzimy się z tym, że obrazy są niedoskonałe, to jako trzeźwi ludzie, choć z połamanyimi skrzydłami — mimo

<sup>18</sup> Katholiek Archief 24 (1969) 324—328.

wszystko — ostaniemy się na świecie i pogodzimy się z faktami. Oznacza to, że wierzący ludzie mogą realizować przyjsście Królestwa i nowy ład. Słusznie więc odpowiada Oosterhuis Dullaartowi:

„My widzimy pozytywny element w zgromadzeniu, gdzie się ludzi informuje, poucza i zachęca, żeby na świecie, w miejscu gdzie stoją, przeciwdziałali wszelkiej urzędowości i pozornej etyce, wszelkim przejawom braku odwagi i wizji, wszystkiemu co paraliżuje i zabija ducha... Wierzymy, że na takim zebraniu, które starym terminem nazywamy „ekklesia — Kościół”, poglądy mogą ulegać zmianie, że mogą zapadać nowe decyzje. Wierzymy w strategię czy inaczej w sztukę rozjaśniania i w cierpliwą uwagę, w skuteczność słowa. Wierzymy w pieśń, którą się śpiewa mimo milczenia i która jest refleksją i protestem, a nie narkozą, kiedy np. śpiewa Frank Zappa czy poeta psalmów Dawid, nie w tym celu, żeby zabawiać czy ogłuszać, lecz żeby wstrząsnąć i otworzyć cel”<sup>19</sup>.

## E. SEKULARYZACJA I WŁAŚCIWOŚCI LITURGII

### 1. Przez rzeczy widzialne do niewidzialnych

Proces sekularyzacji uświadamia nam to, że ostateczny sens świata i historii nie został nam objawiony niezależnie od rzeczy dostrzegalnych. Nie można nigdy mówić o dwu zupełnie oddzielonych od siebie światach, z pewnością nie pozwala na to chrześcijańska wiara. Chodzi zawsze o wymiar głębi czy o horyzont ludzkiej rzeczywistości. Powtarzam jeszcze raz: konkretny świat, w którym żyjemy, z całą swoją głębią dziejów i z całą nieograniczonością jest dla chrześcijanina jedyną płaszczyzną, na której może znaleźć zbawienie. W dziejach zbawienia chodzi zawsze o zwyczajne, naturalne wydarzenia o znaczeniu ogólnym. Świadomość, jaka się zarysowała na skutek procesu sekularyzacji, stwarza nowe, nieprzeczuwalne przedtem szanse dla liturgii, znajdujące wyraz w adagium: *Per visibilia ad invisibilia*. Bardziej niż kiedykolwiek potrzeba dziś deiktystycznej liturgii *deiknymi* = *wskazywać, uczynić jasnymi*); liturgii jako prześwietlenia całych dynamicznych dziejów ludzkich, procesu zbawienia.

### 2. Liturgia jest dla każdej czynności

Klasycznym oznaczeniem wszelkiej liturgii w ogóle jest słowo „akcja”, „działanie”. Już w starożytności używano słów, które po prostu oznaczają „działać”, bez chęci bliższego sprecyzowania, że chodzi o liturgiczne działanie. Również chrześcijańska liturgia jest zasadniczo działaniem, sprawowaniem czegoś. W tym znaczeniu jest ona także drogą etycznego działania. Nie można jednak poprzestać na tym.

Według hipotezy Van Nijka, liturgiczne działanie powstaje ze

<sup>19</sup> *Katholiek Archief* 24 (1969) 333.

świadomości „rozdźwięku”: z niesprecyzowanego pojęcia, że trzeba działać, a nie wiadomo jak. To pojęcie implikuje brak „czegoś”, co warte jest działania. Do tego pojęcia tak dziś rozpowszechnionego, dołącza się drugi moment: człowiek decyduje się działać dla eksperymentu. Do przeświadczenia o słuszności tego działania dochodzi on jedynie przez to, że działając, zdobywa doświadczenie. Przy takiej akcji świadomość, że trzeba działać, chociaż nie wiadomo jak, na tyle się rozjaśnia, że może sobie powiedzieć: „to jest to”. Ludzie przeszłych czasów umieli widocznie znaleźć takie działanie. I widocznie pojęcie, że „to jest to”, które szło w parze z działaniem, było tak przekonujące, że ciągle na nowo powtarzali to działanie z wielką intensywnością. Tak powstał ryt: wystylizowane, ożywione, symbolicznie naładowane działanie, podczas którego i przez które człowiek na własny sposób wchodzi w kontakt z głębszą rzeczywistością istnienia.

Hipoteza van Nijka o powstaniu rytu może rzucić pewne światło na kryzys, jaki przeżywamy przez liturgię i równocześnie na eksperymenty, jakie się podejmuje w różnych kościołach. Wskutek zasadniczego przesunięcia nowego obrazu świata coraz większa liczba wiernych nie może dojść do tradycyjnej liturgii do oddanego w wiere działanie. Prowadzi to do krytycznej sytuacji, przy czym jedni usuwają się, a inni w przeświadczeniu, że trzeba działać, choć nie wiadomo jak, działają — dla eksperymentu. W ten sposób — wśród świata — poszukują liturgicznego działania, w którym i przez które stworzonoby rzeczywiste pole dla dokonywania się chrześcijańskiego zbawienia, oraz dla chrześcijańskiego podziwu i uwielbienia. Liturgiczne działanie w oparciu o nowy obraz świata jest ledwie w zaczątku. Nie wątpię jednak, że o ile zdobedziemy się na odwagę eksperymentowania — będzie ono przybierało na sile i że zdoła rzeczywiście przekształcić człowieka i świat, że stanie się podstawą dla głębokiego zaangażowania się. Nie zapominajmy, że tak często dziś marsze protestacyjne (np. pochód Murzynów na Waszyngton przy śpiewie religijnych pieśni w 1963 r.) wywodzą się z liturgicznego działania. To jakby nowa forma procesji. Zawierała ona nowe elementy: protest, solidarność i zaangażowanie. W tej mierze, w jakiej ucieleśni zainteresowany podziw, nowa liturgia stanie się ponadto oczywista akcja przeciw jedno-wymiarowości i przeciw niewrażliwości na głębie.

Tak to szukamy liturgii, która nam ujawni, kim jest Jezus z Nazaretu dziś, i która stworzy platformę, na którą Bóg może zstąpić wśród nas na obecnym etapie dziejów. Z jednej więc strony liturgia musi stać się gruntem pod naszymi nogami i punktem oparcia, ale z drugiej strony musi pozostać czymś niezbadanym i dlatego musi ona przejąć komendę w marszu, musi wezwać nas do marszu do miasta dalekiego, tam gdzie panuje pokój i sprawiedliwość i gdzie On jest „wszystkim we wszystkim”.

### 3. Słowo w liturgii

W liturgii pierwszeństwo należy się działaniu. Nie może dojść do przerostu słowa. Słusznie zauważa H. Verbeek:

„Trudność jest w tym, że wierzymy za dużo powyżej brwi. Brak nam wiary kolan, rąk, nóg... To co robi Huub Oosterhuis, jest wspaniałe, ale jest odnową słowa, a nie odnową liturgii. Wiarę trzeba przeżyć, a do tego potrzeba rąk i nóg, oczu i uszu, głosu i całego ciała...”<sup>20</sup>.

Nie da się zaprzeczyć, że odnowa liturgiczna od czasu Vaticanum II jest głównie odnową słowa. Słowo niedostatecznie włącza się do liturgicznego działania, toteż pozostaje ono często osamotnione. Stąd też jego zbyt mała skuteczność. Słowo liturgii jest czymś zupełnie innym niż słowo teologii. Liturgia nie jest mówieniem opisującym, pouczającym, intelektualnym, krytycznym. Jej słowo wyznaje, proklamuje, nadaje orientację. Tu chodzi nie tyle o teologiczny traktat Tomasza o Ostatniej Wieczerzy, co o jego poetyczne ujęcie w *Lauda Sion*. Nie nagie fakty są najważniejsze, lecz ekspresja. Najgroźniejszym dla liturgii niebezpieczeństwem jest „litera”, trzymanie się litery. Język liturgii to język miłości, nadziei, modlitwy, radości, skargi. Może się dziwić i podziwiać, ale również może być napominający i proroczy, kiedy pełnoletniemu światu stawia pytanie, do czego używa swej pełnoletności. W liturgii słowo posiada własną moc przekształcania człowieka i świata. Liturgia wypowiada „zasadnicze słowa”, które rzucają światło na to, co w najgłębszym znaczeniu jest rzeczywistością. Przez „zasadnicze słowa” nie rozumiem poszczególnych słów, ale sposób myślenia, który w poetycki sposób otwiera przed człowiekiem i światem nowe horyzonty.

Źródłem dla słowa w chrześcijańskiej liturgii musi być zawsze rzeczywistość, w której żyjemy. Niedopuszczalny jest język zupełnie obcy, wyizolowany, specjalnie sakralny. Język liturgiczny staje się sakralny, jeśli przez niego i w nim ludzie dzisiejsi rozpoznają samych siebie w ostatecznym i najgłębszym przeznaczeniu oraz jeśli wyrazi niewypowiedzianego Boga, którego głosi Jezus z Nazaretu, o którym mówi Pismo, a Bóg na naszym etapie dziejowym otrzyma imię. Oosterhuis oddał w tym znaczeniu doniosłą i wielką przysługę. A mimo to szukamy ciągle słów, które by w ten właśnie sposób odnowiły oblicze ziemi.

#### F. ZNACZENIE EKSPERYMENTU

Przedstawione wyżej rozważania są ledwie zaczątkiem poszukiwań sensu i postaci liturgii w nowym obrazie świata. Niewątpliwie nauka liturgii musi zająć się powstającymi pytaniami więcej niż czy-

<sup>20</sup> T. Oostveen, *Interview met H. Verbeek*, Brabants Dagblad 21. VI. 1969, s. 29.

niła to dotychczas. Nie może być tylko nauką historyczną, ale musi być krytyczna, normatywna i otwarta na liturgię, która dopiero musi powstać. Rozważania niniejsze nastawione są na rzeczywistość, chcą wskazać kierunek tego, co trzeba robić, szukając i doświadczając po omacku.

W czasopiśmie *Bazuin*<sup>21</sup> pisze Versluis, OP, że zwolennicy sekularyzacji, nie podają, jak to wszystko ma teraz konkretnie i praktycznie wyglądać w społeczności chrześcijańskiej, która zawsze bała się eksperymentów. Z tą krytyką trudno się pogodzić. Trzeba po prostu ruszyć z martwego punktu, bo są przecież szanse powodzenia. Trudność leży gdzie indziej: chce się działać, a nie bardzo wiadomo, jak. Eksperyment dokonuje się równocześnie z wypracowywaniem nowych konkretnych modeli i to okazuje się specjalnie trudnym zadaniem. Jest to „sztuką, która zależy od przedsiębiorczości i pomysłowości kleru i świeckich. Może brak nam wyobraźni i natchnienia. Może nie dość nastawienia na obserwację. Warto wskazać tylko na jeden jeszcze konkretny punkt. Odnosi się wrażenie, że od czasu Vaticanum II zacieśniono eksperyment zbyt wyłącznie do sprawowania Eucharystii. Może tu jest powód, dlaczego odnowa ograniczyła się zasadniczo do słowa. Rytualne ramy Uczty Eucharystycznej zdają się stwarzać mniej możliwości dla eksperymentu. Jest to też dziedzina znacznie bardziej skomplikowana niż inne, co daje się odczuć szczególnie w tak zwanych „mszach młodzieżowych”.

Od niedawna daje znać o sobie zapotrzebowanie, zwłaszcza w parafiach studenckich, na nieeucharystyczne nabożeństwa podczas weekendu. Torują sobie drogę godziny modlitwy, zebrania-skupienia, na których dyskusja jest rzeczą najważniejszą. Inspiracją mogą być tzw. „nabożeństwa modelowe”, odbywające się w Holandii w różnych miejscach. Szuka się wówczas w różny sposób, jak nadać liturgii nowy kształt. Jeśli trudno dopatrzeć się liturgii w takich nabożeństwach, to może pochodzić stąd, że przyzwyczailiśmy się do wiecznie trwającego monologu fungującego kapłana, który odprawia dla zebranych wiernych liturgię słowa czy pouczenia. Dzieje Apostolskie (20, 7—12) otwierają jednak szeroką perspektywę. Czytamy tam, że Paweł przemawiał w Troadzie do północy, łamał chleb, potem rozmawiał (*homilesas*) z wiernymi aż do świtania. *Homiléo* (skąd nasza homilia) oznacza w tym tekście *rozmawiać w dalszym ciągu*. Była to więcej rozmowa niż przemowa. Stawiano pytania, a Paweł odpowiadał. To wskazuje, że dialog czy dyskusja mogą też być ramami dla liturgii. Z tym można by w niewymuszony sposób połączyć inne rytualne elementy.

Pieniężno

tłumaczył Ks. STANISŁAW TURBAŃSKI SVD.

<sup>21</sup> Katolicki tygodnik wychodzący w Utrechcie.

# REFLEKSJE BIBLIJNO-LITURGICZNE

Ks. Eugeniusz Dąbrowski, Warszawa

## PISMO ŚWIĘTE A CHRZEŚCIJAŃSTWO WSPÓŁCZESNE

Rozmowa O. Tomasza Rostworowskiego SJ. z ks. Eugeniuszem Dąbrowskim w Radio Watykańskim

*1. Niemal każda z religii uważa się za objawioną, za świętą. Wszystkie wyznania chrześcijańskie powołują się w uzasadnieniu swej wiary na Objawienie Boże zawarte w jednej Biblii. Jak wobec tego wytłumaczyć fakt istnienia tylu odłamów chrześcijaństwa?*

Od dawna już spostrzeżono, że Biblia zamknięta łączy wszystkich chrześcijan, bo wszyscy się do niej odwołują, ale otwarta — dzieli ich natychmiast, co było powodem rozłamów, herezji i tego stanu podziału chrześcijaństwa jaki zastał wiek dwudziesty. Dzieje się tak dlatego, że „Biblia” wcale nie jest pojęciem jednoznacznym: inne są np. rozmiary Biblii w pojęciu katolickim a inne w rozumieniu anglikańskim czy protestanckim. Wystarczy powiedzieć że różnica np. między Biblią katolicką a protestancką wynosi aż 14 ksiąg (7 w Starym i 7 w Nowym Testamencie), co jest wcale niemało jeśli mamy na uwadze, że wszystkich ksiąg biblijnych w ujęciu katolickim jest 73. A przecież w tych 14 księgach są również pouczenia doktrynalne czy nakazy moralne, które katolicyzm uważa za obowiązujące, w przeciwieństwie do protestantyzmu niezaliczającego ich do treści wiary. Nie trudno się domyśleć, że różnice te zaznaczają się w określony sposób w pojmowaniu zakresu prawd należących do Objawienia Bożego, a konsekwentnie i różnic doktrynalnych między Kościołem katolickim a innymi wyznaniem chrześcijańskimi pochodzenia protestanckiego. Oto dlaczego otwarta księga Biblii — dzieli wyznania chrześcijańskie: nie jest to bowiem ta sama księga.

*2. Jaka jest pierwsza trudność jaką napotykamy przy otwarciu tej księgi?*

Pierwszą trudność stanowi należyte jej zrozumienie. Nie trzeba bowiem zapominać, że są to księgi powstałe w odległej epoce odzwierciedlające inny świat, kulturę, stosunki społeczne czy obyczajowe. Ich zrozumienie bez jakiegos komentarza jest zgoła niemożliwe, tak jak niemożliwe jest np. zrozumienie Iliady czy Odysei Homera



lub któregoś z historyków starożytności bez właściwego komentarza. Komentarz taki jest tym bardziej konieczny, że niektóre Księgi Starego Testamentu liczą niemal lat 3 tysiące. Trzeba nielada wysiłku i pomocy specjalistów, aby księgę powstałą w tak odległych czasach zrozumieć właściwie i z jej czytania odnieść jakiś pożytek.

Właśnie dlatego Kościół katolicki zobowiązuje wszystkich wydawców katolickich do pomieszczania komentarzy przy tekście biblijnym. Mają one na celu uwydatnić np. różnice między Starym a Nowym Testamentem. Jest chyba zrozumiałe dla wszystkich, że w znaczeniu ścisłym księgami chrześcijańskimi są tylko księgi Nowego Testamentu. Jeśli jednak Kościół i księgi Starego Testamentu uznał za święte i natchnione to ze względu na ich orientację chrześcijańską skierowaną wyraźnie ku Osobie Chrystusa i Jego zbawczemu dziełu.

Cały Stary Testament jest okresem „obietnicy i oczekiwania”. A ta „obietnica i oczekiwanie” są stygmatem, który dostrzegamy we wszystkich księgach Starego Testamentu. Nie jest to jeszcze chrześcijaństwo ale jego prehistoria, zaledwie uwertura skierowująca uwagę czytelników na to co ma nadejść, co ma się wyłonić z tej pogmatwanej historii ludu popadającego często w grzechy, ale dźwigającego się i uniesionego wizją przyszłości. Tę przyszłość zwiastowali mu prorocy, których szesnaście ksiąg przechował Stary Testament. Dają się w nich słyszeć tony już wyraźnie chrześcijańskie zwiastujące i nadejście nowej epoki i Osobę Zbawiciela opisaną w sposób żywo przypominający już Nowy Testament. Wystarczy powiedzieć, że prorocka księga Izajasza obfituje w tak liczne szczegóły dotyczące życia i śmierci Chrystusa, że nie zawahano się nazwać go „Ewangelista Starego Testamentu”.

Uwypuklenie podobieństw i różnic obydwu Testamentów jest zadaniem dobrze pojętego komentarza, który pozwoli odróżnić w Piśmie świętym, to co jest istotne od przypadkowego, to co trwałe od przejściowego. A w takim ujęciu różnica uwydatni się sama przez się nie na linii przeciwstawienia ale rozwoju, osiągającego swój punkt kulminacyjny w Osobie Chrystusa i założonym przezeń Kościele.

3. *Zaliczenie takiej czy innej księgi do obowiązującego „kanonu” ksiąg biblijnych opiera się przede wszystkim na Tradycji. Powstaje więc pytanie, na czym polegała dotychczas istotna różnica w pojmowaniu Tradycji przez Kościół Katolicki a np. przez protestantyzm?*

Tradycja w ujęciu katolickim jest obok Pisma świętego ważną drogą przekazu prawd objawionych. Chronologicznie wyprzedziła ona powstanie ksiąg biblijnych, zwłaszcza jeśli chodzi o Nowy Testament. Ich liczba i pochodzenie mogły być ustalone w oparciu o przekonania poszczególnych kościołów, zwłaszcza tych, do których księgi

Nowego Testamentu były adresowane. Inne cieszyły się od początku uznaniem powszechnym, tak że już w drugim stuleciu zaczęto formować katalogi czy kanony ksiąg biblijnych. Było to tym bardziej konieczne, że mnożąca się literatura apokryficzna tj. powstała znacznie później i będąca dziełem nieznanymi autorów chętnie odwoływała się do rzekomo apostołskiego pochodzenia, chociaż zawierała błędy i szerzyła zamieszanie.

Otóż tradycja kościelna stała się w takiej sytuacji miarodajnym kryterium dla odróżnienia księgi kanonicznej od apokryficznej. Ponadto, Pismo święte zawiera w zwięzłym opisie naukę objawioną, ale wymagającą w niejednym bądź do uściślenia, bądź też motywacji. I w jednym i w drugim wypadku funkcję tę spełniała Tradycja, co pozwalało zrozumieć należycie i z całą pewnością to, co w Piśmie świętym zawarte było jedynie ogólnie i zarysowo.

Protestantyzm od 16 wieku nie uznawał tej funkcji Tradycji. Dla wszystkich jego odłamów miarodajnym w sprawach nauki chrześcijańskiej było wyłącznie Pismo święte. — *Sola Scriptura*. W ostatnich czasach jednak zaznaczyła się nawet w protestantyzmie wyraźna zmiana pod tym względem. I coraz częściej dają się słyszeć głosy, że bez światła Tradycji zawarta w Piśmie świętym nauka byłaby niepełna lub przynajmniej zaciemniona.

Tak pojętym stosunkiem Pisma świętego i Tradycji Sobór Watykański II zajmował się obszernie, a jego orzeczenie sformułowane przy czynnym współdziałaniu Papieża Pawła VI, brzmi: *Stąd to Kościół pewność swoją co do pełnej treści Objawienia czerpie nie z samego tylko Pisma świętego* (Konstytucja *Dei Verbum* § 9), przesądza na przyszłość rolę Tradycji w wyjaśnieniu Pisma świętego.

Nie wszystkich protestantów orzeczenie to zadowoliło, chociaż nie brak było wśród nich i głosów uznania dla oparcia się w wyjaśnieniu treści Objawienia i na Tradycji sięgającej przecież czasów apostołskich .

4. *Czy oprócz liczby ksiąg Pisma świętego i odmiennego ustosunkowania się do Tradycji istnieją jeszcze inne przyczyny, które nie pozwalają na identyczne odczytanie Biblii? Wiadomo przecież, że Luter oparł się głównie na liście św. Pawła do Rzymian, a przecież list ten jest kanoniczny i przez nikogo nie kwestionowany?*

Do czytania Pisma świętego każdy wnosi pewne elementy nabyte, założenia czy postulaty, które niejednokrotnie przesłaniają mu prawdę wyrażoną w tekście biblijnym. Młody Luter w liście do Rzymian szukał przede wszystkim potwierdzenia swej teorii o usprawiedliwieniu człowieka jedynie przez wiarę: „*Sola fides*”, niezależnie od uczynków. W księdze tej natrafć można na niejedno zdanie sprzyjające takiemu pogładowi. Jest chyba rzeczą jasną, że dla ścisłego ustalenia co św. Paweł myślał o usprawiedliwieniu, mieć trzeba na uwadze

wszystkie jego wypowiedzi w tej kwestii, w innych jeszcze Listach Apostoła. A dopiero po dokładnym ich zbadaniu formułować sądy ogólne, syntetyczne, świadczące o rzeczywistym jego przekonaniu. W ten sposób jedno zdanie — wyjaśnia drugie, jeden List — harmonizuje z drugim oraz z pozostałymi Listami tegoż autora.

Ponadto nie trzeba tracić z oczu i innych ksiąg Nowego Testamentu, które zawierają przecież jedną naukę, choć w różnym ujęciu i z różnym rozłożeniem akcentów. A wówczas okaże się, że św. Paweł choć tak podkreślał konieczność wiary, nie wykluczał bynajmniej z pojęcia usprawiedliwienia i uczynków, czerpiących z wiary swoje natchnienie.

Tak jak św. Paweł wiarą, inny Apostoł i autor księgi Nowego Testamentu, Jakub — zajmie się uczynkami i ich potrzebę sformułuje w dosadny sposób wyrastający do rozmiarów przysłowia: „Tak i wiara, gdyby nie miała uczynków, martwa jest sama w sobie” (Jak. 2, 17). Dopiero łączne rozważane całej tej nauki stwarza obraz całościowy zgodny z Pismem świętym, z Tradycją i przekonaniem Kościoła.

Oczywiście Luter znał tekst Jakuba i wiedział, że wyklucza on teorię „Sola fides”. Poradził sobie jednak w ten sposób, że po prostu zaprzeczył jakoby List ten był dziełem Apostoła i należał do kanonu. Nazwał go nawet „słomianym listem”. Do takiej argumentacji nawet wielu ze współczesnych protestantów nie przykłada dzisiaj żadnego znaczenia.

##### *5. Czy próbowano i z jakim powodzeniem wspólnej, tj. katolicko-protestanckiej interpretacji i wspólnego wydania tego Listu?*

Tak, i przekład taki wraz z komentarzem ukazał się właśnie przed dwoma laty. Jest to wynikiem nowego ducha i nowego spojrzenia na dawne spory teologiczne, które ponurym cieniem zaciążyły nad rozwojem chrześcijaństwa w ostatnich wiekach. Sobór Watykański II stworzył pod tym względem nowe perspektywy i wykreślił drogę, na którą bez wahania wstąpili bibliści zarówno katolicy jak i protestanci. To ich dziełem jest wydanie Listu do Rzymian przygotowane wspólnym wysiłkiem uczonych katolickich i protestanckich, nie bez wielkiego zainteresowania ze strony przedstawicieli innych wyznań chrześcijańskich. Jest to jedynie początek wydania całej Biblii ekumenicznej, co postanowiono pod koniec Soboru w roku 1965. Początek tym bardziej znamienity, że rozpoczęto od Księgi w konkretnej sytuacji najtrudniejszej, od tej, która stanowiła podstawę rozłamu w wieku XVI. Kierowano się przy tym, oczywiście, i innymi względami: bogactwem doktrynalnym tego Listu mającego wszelkie znamiona jakiejś rozprawy naukowej, zróżnicowanym słownictwem, które raz ustalone, może się okazać wielce pomocne przy przekładzie innych ksiąg biblijnych. Ale przede wszystkim zdawano sobie sprawę, że chodzi o List, do którego komentarz pisał Luter w latach 1515—1516, a Kalwin w r. 1539, od tego właśnie rozpo-

czynając swą reformę. A do tego dodać można, że i zmarły w roku 1968 głośny teolog Karl Barth wydaniem komentarza do tego Listu w roku 1919 rozpoczynał nowy kierunek we współczesnej teologii protestanckiej zwany „teologią dialektyczną”.

Nic dziwnego, że wydanie już nie tylko wspólnego przekładu, ale i uzgodnionego do tego Listu komentarza, uznano za wielkie wydarzenie. Spodziewano się przecież podwójnych, albo nawet potrójnych (jeśli brać pod uwagę współpracę trzech biblistów prawosławnych), komentarzy. A tymczasem obeszło się bez tego. Niekiedy tylko zaznacza się różnicę np. między interpretacją katolicką a kalwińską. Toteż po ukazaniu się tego wydania, w dniu 16 stycznia 1967 roku odbyła się z tego powodu uroczystość w amfiteatrze Richelieu w Sorbonie. Wzięli w niej udział współpracownicy tego dzieła oraz przedstawiciele innych wyznań chrześcijańskich. A jakie znaczenie przykładano do tej sesji świadczy okoliczność, że rząd francuski uważał za wskazane, ażeby jego przedstawiciel w osobie ministra Couve de Murville był na niej obecny.

#### 6. Jakie są perspektywy i szanse wspólnego, ekumenicznego wydania Pisma świętego?

Jak z tego co dotychczas mówiliśmy wynika, są to zamierzenia jak najbardziej realne. Sobór Watykański II wyraźnie do tego zachęcił (Konstytucja *Dei Verbum* § 22), a obecnie jesteśmy świadkami niemal czterdziestu inicjatyw w tym względzie. Są one różne i na różnym poziomie zaawansowania prac. Ta, której pierwszym aktem było wydanie Listu do Rzymian ma wszelkie widoki francuskich, katolickich i protestanckich. W krajach anglosaskich zgodzono się ze strony katolickiej na udzielenie *Imprimatur* znakomitemu przekładowi protestanckiemu *Revised Standard Version* z zaznaczeniem w zakończeniu Nowego Testamentu niewielkiej ilości różnic, dzielących katolicyzm od protestantyzmu. W Italii ukazała się niedawno tzw. *Bibbia Concordata*, nad którą od roku 1959, a więc jeszcze przed Soborem, pracowało 40 przedstawicieli różnych wyznań chrześcijańskich (25 katolików, 1 prawosławny, 4 waldensów, 2 baptystów, 2 metodystów, 2 należących do tzw. Kościoła Chrystusowego oraz — w Starym Testamencie — 4 hebrajczyków). *Bibbia Concordata* jest ich wspólnym dziełem, co zasługuje na szczególne podkreślenie zarówno ze względu na to, że projekt ten powstał w Rawennie już w roku 1959, jak również, że jest to dzieło już skończone i widocznie odpowiadające wszelkim wymaganiom ze strony Kościoła katolickiego, jeśli zyskało aprobatę arcybiskupa Rawenny. Rzecz przy tym znamienita, że na olbrzymią ilość 73 ksiąg Starego i Nowego Testamentu tylko w 40 wypadkach nie uzgodniono komentarza. Tak, że niekiedy przedstawiciel katolicki, protestancki, prawosławny i hebrajski podali własne noty wyjaśniające do określonych tekstów.

Wszystko to świadczy jeszcze niewątpliwie o trudnościach piętrzących się na drodze do powstania *Biblii uniwersalnej*, ale do tychczasowe osiągnięcia stanowczo uzasadniają nadzieję, że zbliża się czas, kiedy to nie tylko zamknięta, ale i otwarta Biblia łączyć będzie wszystkich chrześcijan.

Warszawa

KS. EUGENIUSZ DĄBROWSKI

**Ks. Wacław Świerzawski, Kraków**

### SACERDOS MYSTERIIS VIVENS

Ks. Karol Csesznák (+ 1944—1969)

W roku ubiegłym minęło dwadzieścia pięć lat od śmierci Ks. Karola Csesznáka, jednego z pionierów ruchu liturgicznego w Polsce. Szkic biograficzny streszczam w kilku zdaniach, bo jest już wydrukowany gdzie indziej (por. Ks. M. Rechowicz, RBL 4 (1948) 213—217; J. Konopczyńska, Ks. Karol Csesznák, TP 48 (1947)3). Święcenia kapłańskie przyjął we Lwowie w 1905 r., studia specjalistyczne odbywał u OO. Jezuitów w Insbrucku. Całe życie kapłańskie przepracował we Lwowie, jako wikary, katecheta, referent katechezy diecezjalnej, duszpasterz akademicki, wykładowca na wydziale teologicznym U.J.K. Był przy tym znany jako doskonały rekolekcjonista, kaznodzieja i spowiednik. Umarł 5 maja 1944 r.

Jeśli oprócz funkcji, które sprawował, do cech charakterystycznych, które określają całokształt jego życia, zalicza się wyjątkowe zainteresowanie liturgią, tak dalece, że stawia się go w szeregu pionierów ruchu odnowy liturgicznej w Polsce, to warto przynajmniej wspomnieć szersze tło z którym bezpośrednio lub pośrednio był związany, znając je będziemy znali głębiej z której wyrósł. Należał on do pokolenia wybitnych przedstawicieli ruchu liturgicznego na zachodzie. Był współczesny Lambertowi Beauduin, OSB, który w 1914 r. wydał swoje rewolucyjne dla liturgii dziełko *La Piété de l'Eglise*, znał Romano Guardiniego, wyprzedzającego epokę Soboru Watykańskiego II swoim traktatem o duchu liturgii (*Vom Geist der Liturgie*), wydanym w 1918 r., był w jednych prawie latach z takimi liturgistami jak J. Jungmann, SJ, P. Parsch, O. Casel, OSB, czy P. Doncoeur, SJ. I choć był wychowany w szkole jezuickiej, w surowej dyscyplinie *Canisianum*, nastawionej bardziej na modlitwę systematyczną i czynną ascezę, umiał jednak odkryć

dorobek szkoły benedyktyńskiej, jej powiązania z teologią patrystyczną z jej modlitwą i umiłowaniem liturgii.

Z samego wyliczenia funkcji, które spełniał w kapłaństwie, niewiele jeszcze moglibyśmy odczytać szczegółów dotyczących jego osobowości. W każdym razie, choć jak wiemy z relacji cytowanego powyżej historyka (Ks. M. Rechowicz): *Walczyły w nim zawsze o lepsze zarówno entuzjazm dla nauki, jak i gorliwość apostołską*, to jednak w praktyce zwyciężał ten drugi. Był Ks. Csesznák erudytą, był „pożeraczem książek”, i to najlepszych, jak możemy przekonać się wertując jego książki — zbiór złożony u OO. Benedyktynów w Tyńcu, ale jednak bardziej był rekoлекcjonistą, kaznodzieją i spowiednikiem, po prostu duszpasterzem.

Tak w życiu bywa, że jedni mają czasem za dużo erudycji, by stać ich było na zaangażowane duszpasterstwo, zaś inni, są zbyt zaangażowani duszpasterzami, by mieli jeszcze czas na studium. Ks. Csesznák połączył w ponad przeciętny sposób te dwa ekstremy. Jeśli niewiele napisał w życiu, czego domagałaby się jego pozycja naukowca, to zrobił to pewnie świadomie (może z wrodzonej skromności), ale pewnie miał cząstkę przeświadczenia, że dobrze jest pisać książki, ale lepiej jest tak żyć, by życie było czytelnym tekstem, nie tylko dla współczesnych.

Właśnie w tym miejscu należałoby się odwołać do tytułu tego wspomnienia. Można było dać w nagłówku: *Sacerdos mysteriis edoc-tus*, bo takim był też Ks. Csesznák, ale bardziej adekwatny wydał się być w jego przypadku: *Sacerdos mysteriis vivens*.

Choć pism nie pozostawił prawie żadnych, to jednak wiemy, że wiele przemawiał. Nie pisał, ale mówił. I posiadał sztukę mówienia. Ba, nawet coś więcej. Posiadał ten rzadki sekret, którego nie posiada wielu teologów — umiał swoim mówieniem zapalać, porywać. Kiedy czytamy jego spuściznę pisarską, nasze doznanie jest podobne temu, jakie przeżywamy obcując z drukowanymi kazaniem św. Jana Vianney (si parva magnis comparare licet). Człowiek dziwi się, jak te nie tylko proste, ale czasem nieporadne słowa, mogły powodować takie skutki. Właśnie w tym leży ten, właściwy nielicznym tylko ludziom sekret. Ich słowa, które docierają do słuchacza są nośnikami rzeczywistości, którą oznaczają. Są prostoprostą prawdą, którą poprzez swoją ścisłość wiążącą rzecz ze słowem (i słowo z rzeczą), czynią słowo oryginalnym i mocnym jak sama prawda. Ale taka mowa musi być wypowiedzana w kontekście świadectwa całego życia. Że tak było u Ks. Csesznák a, świadczą o tym szkice bibliograficzne i opisy narratorów, żyjących po dziś dzień, którzy słuchali jego przemówień i korzystali z jego kierownictwa .

Ks. Csesznák liturgią żył sam i do liturgii prowadził swoich uczniów, studentów i spotykanych ludzi. Był więc przede wszystkim

duszpasterzem. W okresie w którym żył, nie nazywano jeszcze inicjacji do liturgii duszpasterstwem liturgicznym, mówiono poprostu o żywej liturgii i o życiu liturgią. I to było od czasów św. Piusa X tym „novum”, które rewolucjonizowało powoli metody duszpasterskie. Co Ks. Csesznák rozumiał przez liturgię i jak widział rolę liturgii w duszpasterstwie?

## II

Źródłem, które charakteryzuje orientację doktrynalną Ks. Csesznáka, jest referat wygłoszony na Kursie Duszpasterskim we Lwowie w 1929 r. p.t. *Wyzyskanie liturgii dla celów duszpasterskich*. W tym roku ks. Michał Kordel rozpoczął w Krakowie wydawanie czasopisma liturgicznego *Mysterium Christi*, które kładło sobie za cel „w sposób popularno naukowy otworzyć przed czytelnikami skarby modlitwy, śpiewów, czytań i czynności modlącego się Kościoła”, oraz informować o objawach życia liturgicznego w kraju i zagranicą.

Analizując główne tezy tego referatu (wydrukowany w RBL 4 (1948) 217—229), jesteśmy uderzeni trafnością określenia natury liturgii. Przecież musimy pamiętać, że te słowa zostały wypowiedziane na dwadzieścia lat przed encykliką *Mediator Dei et hominum* (1947). A już w definicji liturgii mamy podkreślone dwa zasadnicze elementy, które nawet nie były dość wyraźnie wyakcentowane w wymienionej encyklice, i czekały dopiero na wyraźniejsze sformułowanie w Konstytucji Liturgicznej Soboru Watykańskiego II.

Ks. Csesznák mówi, że liturgia będąc „sacrificium laudis”, modlitwą i ofiarą którą kościół przez Chrystusa zanosí do Boga (aspekt latreutyczny) jest też źródłem wszelkiego uświęcenia (aspekt soteriologiczny). Przy tym, drugim zasadniczym rysem modlitwy i ofiary liturgicznej jest według niego jej kolektywny charakter. W tym sformułowaniu odnajdujemy zaczątkowy zarys teologii zgromadzenia liturgicznego, która rozwinęła się po nowej orientacji w eklezjologii, obwieszczanej oficjalnie w encyklice *Mystici Corporis* (1943).

Ks. Csesznák przesuwiał punkt ciężkości z indywidualnego kontaktu z Bogiem na wspólnotę, podkreślał, że korelatem Boga jest nie tylko pojedyncza osoba, ale „Chrystus jako Pośrednik i Zbawca wraz z całym Kościołem, swą Sponsa i corpus mysticum” (219) Eucharystia, która tworzy tę wspólnotę, jest według niego symbolem Kościoła. „Nader ważną rzeczą jest — pisał — akcentowanie Komunii św. jako sakramentu, jednoczącego nas nie tylko z Chrystusem, ale i nas samych jako wiernych między sobą, łączność między Christi corpus verum, a Christi Corpus mysticum i płynącym stąd obowiązkiem czynnej miłości bliźniego: „abyście się społecznie miłowali” (227).

Takie rozumowanie prowadziło do praktycznych wniosków —

domagało się przesuwania punktu ciężkości z duszpasterstwa nastawionego na modłę organizacyjno-prawną, na duszpasterstwo wedle ducha. „Celem pracy duszpasterskiej w parafii jest „tworzenie z dusz licznych cor unum et anima una”. Co ma tych ludzi ze sobą zespolić — pytał? — Chyba nie tylko sama kancelaria parafialna, ani też wyłączne działanie nasza społeczno-ekonomiczna... ale wspólna modlitwa liturgiczna, odmawianie psalmów i *fractio panis*, msza św., inaczej mówiąc: liturgia” (226).

Oczywiście, życie liturgią domaga się szerokiego patrzenia. „Podkreślenie liturgii, jako źródła i celu, jako środka wszelkiego duszpasterstwa, nie oznacza bynajmniej, że duszpasterz ma się tylko ograniczyć do odprawienia liturgii, że ma się „zamknąć w zakrystii”. Byłby to bardzo powierzchowny wniosek. Właśnie postawienie liturgii i uczestniczenie w niej godnego, pełnego zrozumienia i przejęcia się wiernych, jako celu duszpasterstwa, pociągnie za sobą konieczność użycia wszelkich możliwych środków i wymagać będzie wytrwałej, wyczerpującej wprost pracy społecznej. Ale duszpasterstwo nasze otrzyma konkretny cel i ośrodek działania, a zarazem znajdzie zewnętrzną ostoję w pracy” (224). Czytając tę wypowiedź, trudno uwierzyć że była ona pisana na tyle lat przed Soborem Watykańskim II.

Jeśli chodzi o inne tezy, warto podkreślić, że Ks. C s e s z n á k, w wymienionym referacie, wyraźnie podkreśla (trzy razy) teorię misteryjną, którą O. C a s e l opublikował *in extenso* po raz pierwszy dopiero w 1932 r. (*Das christliche Kultmysterium*). Oczywiście, że we wcześniejszych artykułach, C a s e l już pisał o misteriach Chrystusa obecnych w liturgii, ale iluż to kapłanów czytało w tym czasie *Jahrbuch fuer Liturgiewissenschaft* wydawane w opactwie Maria Laach? A ks. C s e s z n á k znał już tę problematykę. Widzimy to w jego ujęciu, kiedy pisze: „Ta śmierć ofiarna Chrystusa, o której mówi Apostoł, staje się w każdej Mszy św. realnie i rzeczywiście obecną w sposób sakramentalny i jest zarazem ofiarą Kościoła” (219). „Zresztą — pisze w innym miejscu — we wszystkich sakramentach *Passio Christi est causa sanctificationis nostrae*” (224).

Te wytyczne rozbudowane później jeszcze bardziej przez O. C a s e l a, przyczyniły się w teologii liturgii do przesunięcia punktu ciężkości z teologii odkupienia w kierunku integralnego ujmowania tej samej prawdy w świetle tajemnicy Paschalnej. Ale zanim do tego doszło, trzeba było kruszyć kopie o ukazanie prawdy, że Msza św. jest sacramentum sacrificii, trzeba było podkreślać, że w liturgii jest nie tylko obecny „*Christus passus*” ale i „*passio Christi*”, trzeba było dopracowywać, przez tyle wieków usuwane na bok „*significant*” jako odpowiednik do „*efficient*”.

Te rozważania przedkładane kapłanom na Kursie Duszpasterskim w 1929 r. ukazywały im liturgię jak źródło i jako cel całego dusz-



pasterstwa (224). Choć jeszcze nie wiadano wtedy tyle, ile my wiemy dziś, jednak już wiadano o tym, że liturgia jest centralnym problemem duszpasterskim. Cieszymy się, kiedy te sformułowania, które powszechnie uważa się za dorobek Soboru Watykańskiego II, znajdujemy u rodzimego teologa.

Mimo tak wnikliwej znajomości teologicznych podstaw liturgii, i prądów teologicznych związanych z liturgią, Ks. Csesznák jest jednak całkowicie zorientowany ku praktycznemu duszpasterstwu. Znajomość historii liturgii i teologii liturgii, służy mu jedynie jako punkt wyjścia w formułowaniu wniosków. Chcąc zrozumieć tę orientację, musimy dobrze sobie zdać sprawę z tego, co się w tym czasie działo na zachodzie.

Po pierwszym etapie oczarowania liturgią odkrytą w monasterach benedyktyńskich, zauważono konieczność przeszczepienia tych skarbów na szeroką glebę duszpasterską. B e a u d i n w Belgii, G u a r d i n i i P i n s k w Niemczech, P a r s c h w Austrii, rozwijali akcję liturgiczną już to w ośrodkach uniwersyteckich, już to w skali parafialnej liturgii ludowej.

O tym samym na terenie rodzimej diecezji myślał Ks. Csesznák. Właśnie omawiany referat z 1929 r. miał na celu ukazać kapłanom jak przedstawia się stosunek liturgii do duszpasterstwa. Podawał w nim doktrynę, ale także podawał praktyczne metody, które sam wypracowywał żyjąc na przecięciu pomiędzy amboną, konfesjonalem, ołtarzem, a literaturą sprowadzaną z zachodu. W omawianiu metody, kładł on szczególny nacisk na rolę przepowiadania. Radził wykorzystywać do tego głęboką i autentyczną doktrynę zawartą w cyklu liturgicznym roku kościelnego. Wiedział dobrze, że prawdziwe życie chrześcijańskie, tak jak modlitwa, jest wtedy zdrowe, kiedy czerpie swoją głębię z „modłonej wiary”, jaką jest liturgia. „Lex orandi” tworzy podstawy „legis credendi”, liturgia staje się zasadą wiary, ponieważ to ona w pierwszym rzędzie jest przeniknięta i napełniona prawdą objawienia.

Przestrzegał przy tym przed fałszywą alegoryzacją. „Przy tłumaczeniu obrzędów Mszy św. nie wolno zapominać — pisał — że mamy w niej realne uobecnienie, ale nie realistyczne uobecnienie i odtworzenie męki i śmierci Pańskiej, i że ono następuje podczas przeistoczenia” (227). I choć nie stosował jeszcze sam prawa biblijnej alegorii (tłumaczenie Nowego Testamentu w świetle Starego), to jednak zdając sobie sprawę z proponowanego programu, chciał mobilizować kapłanów do poważnego i pogłębionego studium własnego. Opierając się na powiedzeniu Bp. D u p a n l o u p, przypominał, że ksiądz, który zna dobrze mszał, nie będzie złym teologiem.

Każda myśl powyższego szkicu, którą omówiliśmy, dodając do niej kilka słów wyjaśnienia, mogłaby być materiałem do jeszcze

obszerniejszego rozpracowania. I tak jak odezwa zachęcająca do studium, skierowana do kapłanów, nie straciła niczego ze swej aktualności nawet dzisiaj, tak też myśli wyrażone w latach dwudziestych są też i dziś jeszcze świeże i nowe. Dlatego tutaj właśnie są te akcenty, które stawiają dorobek życia i czynu Ks. Czesznáka w randze nie tylko pioniera, ale prekursora aktualnego po dziś dzień.

### III

Okres pozytywizmu, czy raczej modernizmu i idącego z nim relatywizmu sprzyjający nowatorstwu, był kontekstem twórczej pracy, która zrodziła męża tak znamienitego, jakim był Ks. Karol Czesznák. Pragnienie apostołskich osiągnięć, tj. adaptacji chrześcijaństwa do określonej godziny epoki w której żył, pchnęło go, do stworzenia dzieła, skromnego ale żywego, i w jakiś sposób żyjącego po dziś dzień.

Podziwia się w tym dziele i życiu wiele rzeczy. Podziwia się przede wszystkim umiejętność wyprzedzania epoki. Bo przecież w sumie, jeśli mówi się, że potrafił wyprzedzić on myślenie i działanie Soboru Watykańskiego II, oczywiście w należytych proporcjach, i w określonej dziedzinie, a również oczywiście, że pod wpływem tego, co tworzono w dynamicznych ośrodkach zachodu, to dokonało się to dlatego, że wczuwał się w puls żywy tej godziny historii w której żył, i potrafił stawiać dobrą diagnozę.

Ale postawienie diagnozy to jeszcze nie wszystko. Napisanie recepty i aplikowanie lekarstw w dawkach odpowiednich do stanu dojrzałości, na miarę percepcyjnych możliwości danej epoki, i w sposób odpowiedni dla danej epoki — oto sekret stojący u fundamentów tych przedsięwzięć, które określamy mianem „wyprzedzania epoki”.

Pokusa niecierpliwości, pokusa pomieszania środków z celem, pokusa postępu kiedy gniewa inercja ustalonych struktur, pokusa przesadnego działania, czy przesadnej stabilizacji — wszystkie nadużycia *per excessum* czy *per defectum* nie służą „nowemu”. Każdy człowiek posiadający „umiejętność wyprzedzania epoki” jest przede wszystkim cierpliwy i pokorny, i wierząc w „ubogie środki”, rozumie bardzo dobrze, że zanim cokolwiek zostanie przystosowanego do służby społecznej, musi stać się jego własnością. Nie tyle pyta o to, jak przystosować, ile jak wciąż i coraz głębiej przystosowywać siebie, i to przystosowywać siebie do Chrystusa żyjącego w tajemnicy paschalnej.

Życie Ks. Czesznáka świadczyło za tymi treściami, które chciał przekazać innym. Kiedy domagał się wspólnego odprawiania liturgii, sam w pierw stał się liturgiem, żyjącym i oddychającym tajemnicami. „Przez przeżycie liturgiczne chciał sięgać do jaknajgłębszych pokła-

dów duszy ludzkiej, poto, by ją przetworzyć i oddać na usługi „miłości bliźniego” (Ks. M. Rechowicz, o.c. 216). Jednak sam na tej platformie „wyprzedzał”. Był Janem Chrzcicielem liturgii w tym małym odcinku własnej diecezji, gdzie przyszło mu pracować. Kiedy go dzisiaj wspominamy, uczymy się jednej z najważniejszych prawd w dziedzinie odnowy liturgicznej. Ruch liturgiczny po Soborze Watykańskim, przekształcający się coraz bardziej w życie liturgiczne, musi mieć takich wykonawców i realizatorów, jakich miał prekurzorów.

Liturgia wtedy stanie się dynamiką mającą swoje centralne znaczenie w ogólnym *aggiornamento* Kościoła, jeśli kapłani będą świadomi tego, że właśnie w miłości świętego kapłana jest ukryty duch liturgii, że być liturgiem znaczy poprostu być przyjacielem Oblubieńca.

Kraków

KS. WACŁAW SWIERZAWSKI

Ks. Mieczysław Maliński, Kraków

## SAKRAMENTY — PRASYTUACJE CHRZEŚCIJANINA

1. Egzystencja człowieka jest określona w dużej mierze jego naturą społeczną. W naszych rozważaniach nie chcemy wchodzić w analizy socjologiczne, ale ustawiamy się na płaszczyźnie najszerzszych uogólnień, które by równocześnie były sprawdzalne w szczegółowych wypadkach.

Każda społeczność ludzka tworzy się w imię czegoś. Jest coś, co zbliża poszczególnych ludzi do siebie. To są jakieś wspólne sprawy, interesy, cele, dążenia, ideały. Zawiązuje się pomiędzy poszczególnymi jednostkami poczucie wspólnoty, z kolei wytwarzają się formy organizacyjne regulujące to współzycie. Wspólnoty mogą być najrozmaitszego typu. To może być związek filatelistów lub miłośników motyli, klub samochodowy albo wędkarski, zreszenie rodaków na obczyźnie lub szewców, towarzystwo miłośników kotów albo ochrony zabytków, zakon, gmina reigijna, naród, państwo.

Jeżeli człowiek decyduje się na przynależenie do jakiejś zbiorowości, to dlatego, że uważa ją za potrzebną sobie. Ona ma mu jakoś pomóc; powiedzmy najogólniej: do realizowania samego siebie w rozmaitej mierze i w rozmaitych aspektach. Są społeczności o charakterze dowolnym. Można do nich należeć albo nie. Ale są społeczności, bez których człowiek nie mógłby egzystować. Nie jest ta granica

całkiem ostra, możemy jednak stwierdzić istnienie jakichś krańcowych form takich organizacji. Do pierwszej grupy należą związki pomagające człowiekowi rozwijać zainteresowania typu hobby, organizacje rozrywkowe, lub też mające na celu wyłącznie sprawy materialne swoich członków, organizacje, których celem jest dalsze kształcenie zawodowe czy ogólnokulturalne, stowarzyszenia charytatywne, umożliwiające zorganizowaną pomoc bliźniemu. Drugą grupę reprezentuje naród.

Człowiek zdaje sobie z tego sprawę, że zawdzięcza społeczeństwu istnienie nie tylko biologiczne ale i duchowe. Z tego nie wynika dla niego wskazanie, że powinien poddać się bezkrytycznie wpływowi społeczeństwa. Ale jest faktem, iż przynajmniej początkowy etap rozwoju człowieka polega na przejmowaniu od społeczeństwa najrozmaitszego typu wartości w imię autorytetu: „na wiarę”. Jest faktem również, że nawet gdy człowiek zaczyna myśleć sam i sam decydować, gdy wyzwoli się już spod wszechwładnego wpływu społeczeństwa, to nigdy nie będzie zupełnie pozbawiony płynących od niego inspiracji, sugestii i zawsze będzie budował na tym, co wzięt od społeczeństwa, nawet gdyby miało się to dziać na zasadzie zaprzeczenia; zawsze pozostaje w dialogu z tym, co się w społeczeństwie dzieje i zawsze jest tego wyrazem, choćby mu się zdawało, że się całkiem od tej relacji uwolnił. A poza tym: człowiek nie jest w stanie — za krótkie jest jego życie — zaczynać wszystkiego od zera. Musi uchwycić rozwój kultury, tak materialnej jak duchowej, na ostatnim etapie, do którego ludzkość zdążyła dojść i nie powtarzając błędów swych ojców kontynuować to, co jest w pełnym tego słowa znaczeniu osiągnięciem. Społeczeństwo stwarza mu do tego warunki. Dostarcza wszystkich elementów, aby mógł kontynuować pracę. Byle tylko chciał sięgnąć po książki, czasopisma, byle tylko chciał pytać fachowców, uczonych — wtedy stanie się spadkobiercą wiedzy pokoleń.

Już tu zarysowuje się fakt, że żadna pełna społeczność nie jest mrowiskiem. Nie chodzi jej tylko o to, aby utrzymać przy życiu i wykształcić operatywnych fachowców, dobrze wykonywujących swój zawód dla dobrobytu materialnego wspólnoty. Społeczność im bardziej jest wszechstronna, tym bardziej jest nasycona jakimiś wartościami kulturowymi. Żyją w niej wartości humanistyczne. Kształtuje się człowiek wrażliwy na najwyższe ideały dobra, prawdy i piękna. Wielką rolę odgrywa historia danej społeczności. Ludzie żyją w blasku swoich bohaterów i wodzów, którzy walczyli i realizowali ideały człowieka: wolność, równość, postęp. Społeczeństwo, zwłaszcza takie jak naród, żyje jakąś ideologią. Należenie do niego jest równoznaczne z przyjęciem i realizowaniem jego światopoglądu.

Uwzględniając to wszystko możemy rozumieć stosunek jednostki do społeczności. Człowiek zdaje sobie z tego sprawę, że dla niego

włączenie się do społeczności ma niesłychanie ważne znaczenie i na tej płaszczyźnie rozgrywa się jego być albo nie być, jego człowieczeństwo. Stąd też podstawowe akty, jakie wynikają z relacji jednostka — społeczeństwo: wejście jednostki w szeregi społeczeństwa, odejście od niego i ewentualny powrót, osiągnięcie rangi pełnowartościowego członka i wybór na stanowisko kierownicze organizacji, nabierają niesłychanie ważnego znaczenia — urastają do miary podstawowych sytuacji: prasytuacji człowieka.

\* \* \*

Życie codzienne składa się ze zwyczajnych prac, interesów, kłopotów. Ale od czasu do czasu zdarzają się sytuacje, od których w wymiarach zasadniczych zależy nasza egzystencja.<sup>1</sup> Im ważniejsza jest sytuacja, tym wymaga od człowieka większej analizy intelektualnej, większego namysłu w decyzji. Tym sama decyzja więcej kosztuje. Człowiek zdaje sobie z tego sprawę, że od tej decyzji zależy jego przyszłość. Dlatego już wcześniej przygotowuje się do tego, ażeby przeżyć w pełni świadomie to wydarzenie, ażeby ono w żadnej mierze nie było przypadkowe i nurt drobnych wydarzeń nie popchnął go mechanicznie w tym albo w tamtym kierunku. Im ważniejsza jest sytuacja, tym wyższej kategorii wymaga uzasadnień, zmusza człowieka do sięgania do podstaw rzeczy. Analizuje on nie tylko swoje postępowanie dotychczasowe, ale patrzy jak najbardziej wnikliwie w przyszłość. Wtedy ożywają przesłanki podstawowe, w codziennym życiu nie spostrzegane, ukryte pod nurtem zwyczajnych spraw, zaledwie tylko przeczuwane, w nawale zwyczajnych zajęć nie brane dostatecznie serio. Tego rodzaju wydarzenia, o które nam wciąż chodzi, mające największe znaczenie dla egzystencji człowieka, nie są czymś, o czym się jutro zapomina, nad czym przechodzi się do porządku dziennego. Te sytuacje są okazjami do tego, aby człowiek stał się bardziej dojrzałym, doszedł do świadomości samego siebie, dorósł do samostanowienia o swoim losie. Wśród nich na pierwszy plan wysuwają się podstawowe wydarzenia biologiczne, takie jak śmierć czy dojrzwanie.

Jak z tego wynika, im społeczeństwo jest bardziej doskonałe,

<sup>1</sup> Warto prześledzić rozwój tych antropologicznych podstaw rzuconych w rozmaitych artykułach K. Rahnera, przedewszystkim w tych zebranych w *Schriften zur Theologie*. Kontynuował je jego uczeń J. B. Metz np.: *Caro cardis salutis*, w *Hochland* 55 (1962) 97—107; *Leiblichkeit*, w *HthG* II, 30—37; jak również inni teologowie np.: G. Siewert, *Der Mensch und sein Leib*, Einsiedeln 1953; B. Welte, *Leiblichkeit als Hinweis auf das Heil in Christus*, w *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg 1965, 83—112. Potraktował je najbardziej całościowo W. Kasper, *Wort und Symbol im sakramentalen Leben*, w *Bild-Wort-Symbol*, Würzburg 1968, 157—177; *Wort und Sakrament*, w *Martyria, Leiturgia, Diakonia*, Mainz 1968, 260—285.

tym bardziej jest w stanie pomóc człowiekowi w jego życiu codziennym. Potrafi dostarczyć argumentów w rozwiązywaniu każdej sytuacji, a zwłaszcza tych podstawowych. Powiedzmy to inaczej: im społeczność jest bardziej doskonała, w tym większym stopniu jest w stanie zaangażować całość kształt człowieczeństwa swojego członka. Jest w stanie rozbudowywać i napełnić swoimi treściami również każdą z prasytuacji biologicznych. Jeżeli jednostka tego w danej społeczności nie znajdzie, będzie musiała szukać na własną rękę rozwiązań, odpowiedzi, które by jej pozwoliły przezwyciężyć trudności egzystencjalne, w jakich się znalazła.

Wydarzenia ważne egzystencjalnie są ważne nie tylko dla jednostki, ale również dla zbiorowości. Jeżeli społeczność chce zachować swoje istnienie, musi dbać nie tylko o to, ażeby funkcjonowało normalnie życie codzienne jej członków, ale musi się w pełni zaangażować w los swoich członków, który decyduje się w ich węzłowych sytuacjach i nadać tym sytuacjom rangę najwyższą. Nie w sensie atrapy, ale faktycznego traktowania ich jako najważniejsze. Te wydarzenia są okazją, aby sama społeczność uświadomiła sobie swoje cele, swoją specyfikę, która niejednokrotnie w nurcie codziennego organizacyjnego życia umyka z pola widzenia, kiedy to na planie zainteresowań pojawiają się bieżące zdarzenia, absorbują jakieś detale, sprawy czysto porządkowe i dochodzi do instytucjonalizowania tego, co powinno być autentycznym życiem, do jakichś form biurokracji. Każde z tych podstawowych wydarzeń, jakie przeżywa jednostka, jest dla społeczeństwa okazją do uświadomienia sobie na nowo, do twórczego zaktualizowania, do wyrażenia swych idei.

Na tej zasadzie kształtują się formy wyrazu tych podstawowych sytuacji. Społeczność podnosi do rangi symbolu rzeczy codziennego użytku, gesty, słowa i buduje z nich ceremonie i obrzędy, tworzy swoistą liturgię.<sup>2</sup> Poprzez nie wyraża najgłębsze ideały, które tę społeczność stanowią. Oczywiście nie ideały w ogóle, ale w takiej postaci, jaka jest potrzebna dla konkretnej prasytuacji.

Człowiek należący do danej społeczności w najgłębszym znaczeniu, realizujący jej ideały w swoich codziennych czynnościach, nadaje im specyficzny kształt: albo tworzy nowe formy, albo — co częściej — znajduje je w tradycji społeczności. Bierze za swoje, tak, iż stają się wyrazem jego osobistych przeżyć — jego własnym symbolem. Podobnie jest również w wypadku sytuacji węzłowych, które przeżywa. Takich jak dojrzewanie, małżeństwo czy śmierć, jak i prasytuacji związanych z należeniem do społeczności: przyjęcie, uznanie za pełnoprawnego członka, powrót po odejściu czy wybór na stanowisko kierownicze. Jednostka przejmuje formy stworzone przez społeczność

<sup>2</sup> por. mój art.: *Którzy jesteście słowem bożym*, w *Ruch bibl. i lit.* 6 (1969) 364 nn.

stwo, uznaje je za swoje, wyraża za pomocą nich to, co w niej żyje. Możemy więc powiedzieć, że formy prasytuacji są obrzędem wyrażającym sposób przeżycia węzłowych sytuacji przez człowieka ukształtowanego w światopoglądzie danej społeczności. Jak już teraz możemy powiedzieć, to sformułowanie jest zupełnie podobne do odpowiedzi na pytanie co to jest sakrament.

2. Gdy chcemy po powyższych analizach przejść do społeczności Kościoła musimy od razu powiedzieć, że wszystkie wyniki, do których doszliśmy odnośnie społeczności świeckich mogą być zastosowane do Kościoła tylko na zasadzie dalekiej analogii. Wypływa to z jego istoty. Kościół jest mianowicie społecznością, w której przez wiarę, nadzieję i miłość mieszka Bóg.<sup>3</sup> Wobec tego jasnym jest, że naprawdę ważna jest warstwa wewnętrzna, zaś warstwa zewnętrzna tylko o tyle, o ile ma pokrycie w warstwie wewnętrznej. Mówiąc szerzej, wszystko, co dokonuje się w sferze wizualnej czy doświadczalnej — obrzędy, ceremonie, akty prawa kanonicznego, hierarchia, życie codzienne z wypełnianiem obowiązków stanu, pełnienie uczynków miłosierdzia — jest wtedy dopiero w pełni ważne, jeżeli istnieje zapiece sfer wewnętrznej. Niewątpliwie w naszym ujęciu chcemy dojść do określenia podstawy tego, czym jest Kościół, a więc do procesów, które wciąż toczą się w duszy człowieka pomiędzy łaską i wolną wolą, do wolności, gdzie rozstrzyga się i decyduje jego człowieczeństwo; innymi słowy do dialogu, jaki na każdą chwilę prowadzi człowiek z Bogiem w swoim sumieniu. I w tym znaczeniu używamy sformułowań takich jak: „Kościół żąda”, „Kościół wymaga”, „należy przyjąć to, co Kościół głosi”. Gdybyśmy chcieli te sformułowania rozumieć w sferze zewnętrznej dyscypliny kościelnej, to doszlibyśmy do jakiegoś karykaturalnego kościołocentryzmu, co w gruncie rzeczy byłoby nieprawdziwym obrazem, bo Kościół zewnętrzny wcale taki nie jest. Kościół zewnętrzny nie rości sobie pretensji do jakiegoś kontrolowania całego życia człowieka, wcale nie jest taki zaborczy ani taki zachłanny, ale wprost przeciwnie, jest społecznością, w porównaniu do organizacji świeckich, bardzo luźną.

\* \* \*

Kościół jest świadomy, że wyraża w pełni Prawdę, która tak na przestrzeni wieków jak i obecnie, tak przez poszczególnych ludzi jak przez społeczności była przeżywana, co można by było porównać

<sup>3</sup> 1 Kor 1, 22; 5, 5; Rz 8, 23; Ef 1, 14; 2 Kor 5, 17; Gal 6, 15.

„Chrystus jest zawsze obecny w swoim Kościele, szczególnie w czynnościach liturgicznych.” Konst. S. L. n. 7. Św. Tomasz z A. np.: De Ver. 28, 4ad 8; I—II, 68, 4ad 3; 113, 4; II—II, 5, 3 adl. Aspekty egzystencjalne aktu wiary, por. np.: Juan Alfaro, *Der Glaube als persönliche Hingabe des Menschen an Gott. und als Annahme der christlichen Botschaft*, w *Concilium*, 1, 1967, 24—31. Aspekty społeczne aktu wiary por. np.: J. Lécuyer, *Die liturgische Versammlung*, w *Concilium* 3, 1966, 79—89.

do chodzenia we mgle. To, co Kościół niesie, nie ma charakteru fragmentarycznego, ale ogarnia całego człowieka, sięga do najgłębszych pokładów jego egzystencji, nadaje wszystkim aktom świadomym człowieka, a przede wszystkim aktom podstawowym, wymiar ostateczny. Kościół jest przekonany, że to, co głosi, jest prawdą absolutną, ponieważ nie głosi tego na podstawie czysto ludzkiego doświadczenia, ale na podstawie Objawienia Bożego. Należenie do Kościoła oznacza przyjęcie wszystkich prawd, jakie były objawione w Starym i Nowym Testamencie. Z tym, że ponieważ mają one znaczenie egzystencjalne, ich przyjęcie oznacza równocześnie podjęcie się zrealizowania ich w takim wymiarze na jaki tylko człowieka stać. Kościół ma świadomość, że należenie do niego, przyjęcie tej treści, która go stanowi, jest dopuszczeniem człowieka do najpełniejszego uczestnictwa w życiu Bożym, do najgłębszych tajemnic Bożych, które są równocześnie najgłębszymi tajemnicami człowieka i są punktem wyjścia i dojścia wszystkiego, co człowiek będzie robił na terenie jakiegokolwiek innej społeczności. Są założeniami jego człowieczeństwa. Stąd Kościół nie tylko nie traktuje innych organizacji jako niegodnych zainteresowania, nie tylko nie niedocenia świeckich zajęć, ale wprost przeciwnie, uważa je za element składowy tego, co określa realizowaniem życia religijnego. Jeżeli Kościół nie zaprzecza istnieniu żadnej organizacji mającej jakieś dobre cele, to zastrzegając sobie specjalne miejsce pomiędzy nimi, zastrzega je na zasadzie pełni, którą stanowi.

Człowiek, który stoi jeszcze z zewnątrz Kościoła, zarówno jak ten, który żyje w ramach jego organizacji, zdaje sobie sprawę, że należenie do Kościoła oznacza pełne zaangażowanie się. To jest ogarnięcie przez Kościół całego człowieczeństwa. Nie ma pozycji częściowego zatrzymania dla siebie jakiejś domeny spraw człowieczych, czy kompleksu zagadnień moralnych, które by były rozwiązywane poza Kościołem. I trzeba się zdecydować albo na wszystko, co niesie Kościół, albo odejść. Stąd też wszystkie sytuacje człowieka w relacji do Kościoła — przyjęcie do społeczności kościelnej, uznanie za pełnowartościowego członka, wybór do służby społeczności kościelnej, powrót po odejściu — urastają do takiej zasadniczej rangi: do rangi prasytuacji.

Tak jest od strony jednostki. A od strony Kościoła? <sup>4</sup> Kościół zdaje sobie z tego sprawę, jak trudno jest człowiekowi dorósć do podjęcia decyzji, jakiej wymaga każda z tych prasytuacji. Równocześnie jednak bardzo na tę decyzję czeka. Prosi Boga o pomoc dla tego człowieka. Pomaga mu na ile go tylko stać, angażuje się w to wydarzenie całą swoją istotą, dorasta do tej decyzji na równi z jed-

<sup>4</sup> Idea Kościoła jako prasakramentu głoszona przez wielu teologów znalazła swój najpełniejszy kształt w książce O. O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Wiesbaden, wydanej już w 1953.



nostką, tak że w momencie samego sakramentu dochodzi do jakiegoś zjednoczenia pomiędzy człowiekiem przychodzącym a Kościołem dającym. Tworzy się wspólnota tego kto prosi i tego kto daje. Tak więc zarówno dla jednostki, jak i dla społeczności kościelnej nabierają absolutnej ważności takie sytuacje, jak wcielenie jednostki do Kościoła, uznanie jej za pełnoprawnego członka, przyjęcie na powrót po odejściu przez grzech ciężki, wybór do posługiwania społeczności kościelnej — co nazywamy sakramentem chrztu, bierzmowania, pokuty, kapłaństwa.

\* \* \*

Po tych wielkich wydarzeniach, jakie powstają w relacji pomiędzy Kościołem a jednostką, następuje zwyczajne życie złożone ze spraw, kłopotów, cierpień, osiągnięć, radości, które są dla człowieka mniej lub więcej ważne egzystencjalnie. Człowiek żyjący naprawdę w Kościele nadaje im kształt chrześcijański. Oczywiście chodzi o ten kształt w głębi duszy, znajdujący swój wyraz również i w zewnętrznej formie. Tworzy ją sam albo przejmuje ją z tradycji, ewentualnie częściowo modyfikując, i uznaje za swoją. Staje się ona dla niego pełnym wyrazem jego przeżyć wewnętrznych, jego symbolem. To jest znak krzyża na chlebie przed rozkrajaniem go, modlitwa przed jedzeniem, plakietka św. Krzysztofa przy kierownicy samochodu.

Ale od czasu do czasu przychodzi jakiś wstrząs, burza, coś, co stanowi punkt zwrotny całego życia, od czego zależą dalsze losy człowieka.

Każda egzystencjalnie ważna sytuacja stanowi w jakiś sposób zagrożenie albo szansę dla egzystencji człowieka i zmusza go do odpowiedzenia sobie do końca na pytanie: kim jestem, kim naprawdę chcę być, w co wierzę; zmusza go do uświadomienia sobie treści swojej wiary w sposób najbardziej dogłębny. Każda z nich kształtuje człowieka, jest okazją do tego, że człowiek dojrzewa, dorasta do tego, aby stanowić o sobie. Człowiek przychodząc do węzłowego momentu egzystencjalnego szuka dla siebie uzasadnień najwyższej wagi. Musi sięgnąć po treści najbardziej istotne dla egzystencji ludzkiej. Zdaje sobie sprawę, że sytuacja jest niepowtarzalna, i decyduje się kształt jego osobowości, a więc decyduje się jego przyszłe życie. Człowiek wierzący szukając argumentacji dla sytuacji tego typu wie, że sięgając do podstaw swojego człowieczeństwa znajduje odpowiedź w tym, co daje mu Objawienie, czego nauczył go Kościół. Inaczej mówiąc znajduje odpowiedź w swoim człowieczeństwie ukształtowanym przez Chrystusa: w swoim chrześcijaństwie. Tak jest w wypadku ważnych wydarzeń w życiu człowieka, tak jest tym bar-

dziej wtedy, gdy człowiek staje przed węzłowymi sytuacjami jakimi są: śmierć, dojrzewanie, małżeństwo, czy też fakt narodzenia swojego dziecka.<sup>5</sup>

Kościół jest przygotowany na takie wydarzenia w życiu człowieka. To człowiek raz przychodzi do niego w akcie chrztu, staje się jego pełnym członkiem czy kapłanem i umiera. Ale w życiu Kościoła takich wydarzeń było bardzo dużo. Zdołał on wykształcić sobie dla nich specjalne formy.<sup>6</sup> Tylko nie trzeba sobie wyobrażać, że te formy ukształtowały się jakoś „na górze”, w oderwaniu od społeczności, ewentualnie zostały narzucone przez hierarchię. Oczywiście działa i tutaj siła ciężkości, niechęć do zmian. Utworzone formy mają tendencje do petryfikacji. Zaczynają żyć swoim życiem. Przystają wyrażać: przestają być symbolem a stają się magią. Ale przeciwko temu protestuje społeczeństwo.<sup>7</sup> Dzieje się to również aktualnie, na naszych oczach. Możemy obserwować, jak pewne czynności, słowa, szaty, które były dawniej żywe, a teraz już obumarły, odpadają z ceremonii liturgicznych, a na ich miejsce wchodzi nowe. Kościół podnosi do rangi symboli rzeczywistości Bożej, która w nim żyje, inne słowa rzeczy, gesty, czynności, tworząc z nich nową liturgię sakramentów. Wtedy Kościół przychodząc do człowieka przeżywającego swoją węzłową sytuację życiową ma szansę, że ten odbierze Słowo, które mu Kościół niesie w kształcie sakramentalnego obrzędu. Z drugiej strony: wtedy człowiek przeżywający swoją węzłową sytuację w duchu Chrystusowym może najłatwiej uznać ten kształt sakramentalnego obrzędu za swój wyraz, za swój symbol.

Sakrament jest to więc wyraz przeżycia przez chrześcijanina jego węzłowej sytuacji.

Kraków

KS. MIECZYŚLAW MALIŃSKI

---

<sup>5</sup> Sakrament Eucharystii nie jest żadną z prasytuacji chrześcijanina. Stanowi gatunek sam dla siebie. To jest Jezus umęczony i zmartwychwstały, z którym łączymy się przez uczestniczenie we Mszy św., by mieć siłę do realizowania miłości na codzień.

<sup>6</sup> Na to jak akty myśli i woli znajdują swój wyraz w formach zewnętrznych zwrócił uwagę św. Augustyn, *De cura pro mortuis*, c. 7: PL 40, 589 i św. Tomasz z A. S. Th. II—II, 84, 2. Por.: (sakramenty) wiarę nie tylko zakładają, lecz za pomocą słów i rzeczy dają jej wzrost, umacniają ją i wyrażają. Konst. S. L. n. 59.

<sup>7</sup> por.: Konst. S. L. n. 34, 50.

Kazimierz Bryński, Łódź

## Z DZIEJÓW KRZYŻA

Dzieje krzyża sięgają czasów biblijnych. Bóg naznaczył Kaina, zabójcę brata swego Abla, znakiem, biorąc go w opiekę przed zemstą, grożąc śmiercią ewentualnego jego zabójcę. Co to był za znak? Wyjaśnienie daje prorocstwo Ezechiela (9, 4) i jest to widzenie męża z przyborem pisarskim u pasa, do którego odzywa się Jahwe:

*I przyjdź pośrodkiem miasta (Jeruzalem),  
Pośrodkiem przyjdź Jeruzalem  
I Thaw uczyni na czołach mężów co płaczą  
I boleją nad obrzydłością wszystką,  
Co dzieje się w jego pośrodku...*

A gdy owe znaki zostały wykonane, rzekł Jahwe do aniołów śmierci, wydając im rozkaz:

*Starca młodzieńca i pannę,  
Maluczkich i niewiasty wybijcie,  
Do męża jeno żadnego,  
Na którym Thaw jest zaznaczone  
Przystąpić się nie wazćie —  
A od domu mego zaczniecie.*

W przypisie do tegoż rozdziału takie mamy tłumaczenie: „Naznacz Thau. Napisz na czołach ich głoskę thau, która w owym czasie, jak uczy św. Hieronim, była do krzyża podobną; bo była podobną do łacińskiego i greckiego T i oznaczało się tym symbolem że prawdziwe zbawienie krzyż da Chrystusowy...” (wg ks. Wujka).

W tej więc postaci pojawia się krzyż na rękach i na głowach bóstw egipskich, jak i na ziemskich ich przedstawicielach faraonach i arcykapłanach, w tej też postaci czysto sakralnej noszą go na piersiach arcykapłani w Memfis. Ci aż sześciu takimi krzyżami się dekorowali (porównaj paliusze arcybiskupie). Również znakiem krzyża znaczyli się królowie starożytnego Babilonu. Jeszcze na tabliczkach babilońskich z czasów Hamurabiego mamy krzyże zastępujące podpisy na dokumentach szczególnie ważnych jak np. kontrakty, umowy kupieckie, skrypty dłużne itd. Ta praktyka znana była starożytnym Hebrajczykom. Krzyż jako podpis ma nie tylko charakter zwyczajnej formalności, ale i ma treść dalszą, poręki sakralnej, że podpisujący stwierdza prawdę swych intencji, iż Bogiem się świadczy i że serce i umysł jego są czyste.

I dziwna rzecz, że praktyka ta zachowała się u potomków biblijnych Kainitów. Wokół już osiadłego, cywilizowanego Izraela zamie-

szkiwały koczownicze plemiona Kainitów, wywodząc się od biblijnego Kaina. Plemiona te koczownicze były spokrewnione z Izraelitami.

Z Kainitów pochodził teść Mojżesza Jethro, a szwagier Mojżesza, również wywodzący się z Kainitów, przeprowadzał Żydów przez pustynię do góry Synajskiej. Plemiona Kainitów z Izraelitami mieli wspólny kult bóstwa synajskiego. Żona Mojżesza Cippore była Kainitką.

Ludy koczownicze pochodzenia arabskiego zwane nomadami, żyły z trybutu i danin ludów osiadłych (rolników). Odmowa trybutu równoznaczna była ze zniszczeniem osiedla. Zabójstwo nomady powodowało jako konieczność życiową, jako wymóg honoru i czci nomady stosownie prawa krwawej zemsty, nawet stosowane do całej rodziny zabójcy jak i obowiązujące całą rodzinę „pokrzywdzonego”.

Nomadzi stosując prawo krwawej zemsty znaczyli się znakiem i nie wolno mu było wracać do rodu dopóki nie wypełnił swego prawa. Jaki był stosunek Izraelitów do nomadów wyjaśnia nam owe dziwne zdanie Talmudu: „Nie narażaj życia nomady na żadne niebezpieczeństwo, bo zemsta krwi spadnie na ciebie i bliskich tobie, i nie ratuj go, bo z wdzięczności możesz wpaść w objęcia jego kosztownego braterstwa, z którego się już nie wyminiesz i raczej, gdy w grozie życia go zobaczysz, udaj, że niczego nie widzisz i uciekaj jak najprędzej dokąd cię tylko nogi poniosą”.

Rada praktyczna i nie taka straszna znając ducha nomady. Praktyka znakowania owym znakiem, dochodzącym prawa krwawej zemsty u nomadów semickich zachowała się u potomków Kainitów biblijnych, a u współczesnych Arabów po dzień dzisiejszy krzyż uważany jest jako znak Allaha. Widnieje znak krzyża na każdym dokumencie arabskim, na każdym wekslu arabskim. Krzyż ten tatuują sobie dziś jeszcze niektóre szczepy pustynne na czołach i na rękach.

Wyznawcom Allaha nie obcym był znak krzyża nawet w okresie wojen krzyżowych.

Nauka Tory ma żyć wiecznie w ustach Izraela. Ku realizacji tego nakazu ma służyć znak podwójny — na rękę i na czoło. Tak jak znaki są nieusuwalne ze skóry twojej, tak niechaj Tora nie opuści ust twoich, przypomina Izraelitom nauka Boga monoteistycznego, za którego strażnika uważali się oni.

Znakiem nieusuwalnym mogło być tylko tatuowanie podobne do tego, jakipo dziś dzień praktykują Arabowie. Z biegiem czasu Izraelici stają się z nomadów osiadłymi rolnikami, a ofiarą tego postępu pada też tatuowanie skóry — w usuwalne znaki przemieniając.

I tak powstają dwa charakterystyczne zjawiska w judaizmie: pudełka modlitewne związane na czole t. zw. filakterie i rzemyki na rękach. Dziś filakterie używa się wyjąwszy szabatu i świąt największych zaledwie do modlitwy porannej — *szachorith*. Dawniej filakterie noszono ustawicznie i tak np. Rabbi Adda bar Akaba, gdy pytali uczniowie jego czym przedłużył życie swoje, odparł, że nigdy nie gniewał się w domu i nie brał broku pierwszego przed dostojniejszymi od siebie i przy wejściach nieczystych nie myślał o rzeczach religijnych i nie uszedł czterech łokci bez Tory i Filakterii i nie zdrzemnął się w Domu Nauki i nie cieszył się z wypadku bliźniego swego i nie wołał nikogo po imieniu jego.

Przede wszystkim nosili Żydzi filakterie w chwilach niebezpiecznych i tak np. pod Bethar za czasów powstania Bar Kochby nazbierano wedle ustnej tradycji 40 tysięcy filakterii.

Co to są filakterie? Są to pudełka czworograniaste, wewnątrz pergamin o treści wersetów z Deuteronomium 6, 4—9; 11, 13 : 21 Exodus 13, 1—10; 11—16. Można postawić hipotezę, że dawne pudełka modlitewne u Żydów były okrągłe, a w nich znajdował się krzyż, jako pozostałość po poprzednich znakach nieusuwalnych (tauowanie).

Wynika zresztą to z samego symbolu życia w prastarym kulcie Jahwy. Dwojakię były pojęcia na Wschodzie o źródle widowym siły życiowej w świecie. Kraje rolnicze widziały ją w słońcu jako źródle życiodajnym, zaś kraje pustynne, nomadzi w księżycu. I nic dziwnego, człowiek osiadły chronił się w odpowiednich porach przed zabójczym działaniem promieni słonecznych w odpowiednich porach dnia.

Nie tak było na pustyni piaszczystej i kamienistej. Słońce dnia było nie do zniesienia, noc zaś z promieniami księżyca była utęsknionym okresem mieszkańców. Kto zna pełnie księżyca na Wschodzie, zdolny jest zrozumieć jeden z najstarszych dokumentów poezji hebrajskiej Psalm 18, gdzie Bóg — księżyc na nowiu pojęty jest jako narzeczony, który w oceanie zaświatowym rozbił namiot swój ślubny, a symbolem tego namiotu po dziś dzień baldachim ślubny u Żydów.

*Majestat Boży firmament posiada,  
Dzień rąk Jego sklep niebieski wieści,  
Dzień dniowi słowa składa  
Noc nocy poznanie szeleści:  
Bez mowy bez słów,  
Nikt nie pojmie skąd szeptów...  
Tam w morzu On rozbił swój namiot  
By radosny Oblubieniec — gdy z komory swej wylata,  
.....  
Wschód Jego u krańca świata  
Na krańcu świata skłon Jego  
Zakon Jahwe jest bez skazy..."*

O pojęciu Jahwe jako boga księżycowego mówią nam nawet stylizacje biblijne. Na pustyni Synaj przebywał lud Izraelski w dzień Norin, objawienie zaś następuje w początku pierwszej kwadry, gdy księżyc jest na młodziku.

W Exodus 19, 1—10 czytamy: *W Norin miesiąca trzeciego po wyjściu synów Izraela z ziemi Refidim, w dzień on przybyli na puszcze Synaj... I rzekł Jahwe do Mojżesza: Idź do ludu, a spraw ich dziś i jutro i niech wypiorą szaty swoje, aby gotowi byli na dzień trzeci, gdyż dnia trzeciego zstąpi Jahwe przed oczyma ludu całego na Górze Synaj*".

Istniał stary babiloński zwyczaj, który żądał witania księżyca na młodziku w dniu trzecim po nowiu uderzeniem w rogi. Przeciągly głos szaforu towarzyszy objawieniu synajskim. Rogi były znakiem bóstwa. Zachował się przy tym szczątek kultu t. zw. *Birkath tewana*-zwane błogosławieństwo księżycowe. Począwszy od trzeciego dnia po nowiu w każdym miesiącu wylegają wtedy Żydzi wieczorem wygłaszając błogosławieństwo. Szabat i święta są wolne od tego zwyczaju.

Pełnym zaś znakiem życia bądź jako bóstwa słonecznego, bądź księżycowego było na Wschodzie koło, a w nim zamknięty krzyż. Symbol ten poszedł dalej i rozprzestrzenił się po świecie.

Jahwe — Boga życia oznaczano krzyżem, jako symbol życia. Gdy Izraelici uchodzili z Egiptu zdążając pod Synaj, by opiece Jahwe się oddać, zabiega im drogę Amalek i walczy z nimi w Refidim. Wyprowadza Mojżesz Jozuego do walki, sam zaś wraz z Aaronem i Hur wstępują na górę. Tam Mojżesz wznosząc ręce do góry w formie krzyża, czyniąc swoją postacią znak życia (forma krzyża), zaklina Jahwe, by Izrael nie uległ w walce. Mojżesz nie mógł długo utrzymać rąk wówczas Aaron i Hur ręce proroka podtrzymują, by znak życia w czasie walki był utrzymany, by znak życia pokonał nieprzyjaciela.

\* \* \*

Owe krzyże na dzisiejszych podpisach arabskich mają zazwyczaj kształt dwojaki, albo krzyża wpisanego w kole, albo też wpisanego tak, że ramiona jego wybiegają poza granice koła. Wiemy z drugiej strony, że Wschód uporczywie pielęgnuje tradycje swoje, ale wiemy też, że i Żydzi dzisiejsi, gdy są niepiśmienni (jeśli chodzi o pismo europejskie) bo analfabetów zupełnych nie ma, to na dokumencie podpisanym przez siebie kładą trojaki znak — kółka, krzyże same pozostawiając analfabetom chrześcijańskim.

Skąd to poszło? Czyżby burze dziejowe zagubiły owe krzyże używane na Wschodzie? Uczy nas nadal z czasów Machabejskich, a więc z okresu odrodzenia religijno-państwowego, że znak krzyża nie był

obcym Izraelitom, po obu stronach medalu widnieje krzyż. To samo potwierdzają nam monety z okresu Heroda Wielkiego. To samo mówią nam monety z okresu powstania Bar Kochby, a więc z epoki jednego z wielkich nauczycieli Rabbi Akiby. Na monetach tych widnieje z jednej strony świątynia, nad nią krzyż, na odwrocie również świątynia, nad nią gwiazda. Mesjasza synem gwiazdy nazywano, a krzyż symbolizuje właśnie mesjańskie jego powołanie, odrodzenie i nowe życie narodu.

Bo krzyż, trzeba pamiętać, nigdy nie miał nic wspólnego ze znakiem męki. Takim uczyniło go wieki późniejsze. Przeciwnie był znakiem radosnym, odrodzenia życiowego, zwycięstwa. Narzędziem męki był pal bądź w formie babilońskiej, identyczny z tak zw. palem staropolskim, bądź rzymska szubienica dwuramienna (znak w formie litery T).

Istnieje prawdopodobieństwo, że owi bohaterowie spod Bethar, na trupach których znajdowało się 40 tysięcy filakterii, mieli znaki okrągłe, a w nich krzyże.

Powstaje pytanie dalsze, czemu mianowicie Gemara uzasadnia zakaz Miszny noszenia filakterii okrągłych? Czyżby powodem jakimś innym niż jak nam mówią słowa: „Boim się, iż kacerstwem zarazon, okrągłe pudełko modlitewne niebezpieczne jest i przykazania nie dopełnia”. Zakaz ten należy przyjąć jako prawdopodobieństwo, by Izraelici całkowicie odzegnali się od znaku krzyża, przyjętego przez chrześcijaństwo. O ile wtedy jeszcze powstanie Bar Kochby (rok 132/5) nie wzdrygało się na monetach rewolucyjnych swych symboli swobody — znak krzyża pod świątynią — i o ile krzyż ten nie kłuł wcale w oczy Rabbi Akiby, co do znaczenia w judaizmie rabinicznie równego Mojżeszowi, to od tego czasu karta się zasadniczo odwraca. Bodaj, wtedy dopiero po upadku powstania po raz pierwszy spostrzegli Żydzi prawdziwe oblicze nowej nauki — chrześcijaństwa, iż zastępcza nazwa Boga „Adonaj” — „Pan-Kyrios” używana dotąd wyłącznie w miejsce niewymawialnego świętego tetragramu, przeniesiona tam została na Jezusa, iż stanowisko Jego czcicieli wrogim jest poczynaniom wolnościowym żydowskim, a zwłaszcza programowi odbudowy świątyni, iż krzyż stał się tam znakiem bojowym, jako konsekwencja przyjęcia Mesjasza i nową uczynił się treścią. Rodzi się więc konieczność unaocznienia ludowi na każdym polu, że judaizm i chrześcijaństwo to dwa różne światy, odcięte od siebie.

Przyjęli krzyż chrześcijanie — niech więc krzyż zginie z judaizmu, noszą okrągłe filakterie, niechże czworokątne będą oznaką prawowierności, odsuwają złote suknie kapłańskie — niechże judaizm nie zna luksusu w liturgii — niech on zostanie w liturgii drugiego obozu — chrześcijańskiego.

I tak jedynym śladem dawnych zwyczajów pozostały trzykrotne kółka w podpisie żydowskim, jak wspomniałem, u niepiśmiennych w europejskich pismach. Stąd rodzi się konieczność nagła oparcia się, aż o synajską tradycję, wpływająca tak natrętnie, aż w trzecim stuleciu naszej ery.

W tych warunkach historycznych zrozumiałym jest przyjęcie znaku religijnego u Mahometan — znaku księżycy — znaku życiodajnego na bezkresnych pustyniach.

Krzyż — symbol życia jako logiczny wniosek mesjanizmu pozostał w chrześcijaństwie. W treści swej jakoby łączył świat stary ze światem nowym. Krzyż jest konsekwencją mesjanizmu Starego Świata — Starego Testamentu, a więc jak był tak i pozostać winien symbolem życia, radości i walki. Mesjanizm nie chciał cierpienia, celem zaś jego odrodzenie ludzkości. Świat i życie jest darem Boga, a za tym musi być dobrem i pięknem, co od czasów najdawniejszych symbolizuje znak krzyża. Ukrzyżowanie Jezusa nastąpiło na drzewie krzyża-symbolu rzymskiej hańby.

Łódź

KAZIMIERZ BRYŃSKI



# W I A D O M O Ś C I I U W A G I

Ks. Jerzy Chmiel, Kraków

## UTWORZENIE ŚWIATOWEGO STOWARZYSZENIA KATOLICKIEGO DLA APOSTOLSTWA BIBLIJNEGO

Miniony rok 1969 przyniósł ważne, aczkolwiek niedocenione, wydarzenie w postaci utworzenia nowego organizmu, mającego na celu kierowanie zorganizowaną pracą na polu rozpowszechniania Pisma św. wśród katolików. Otóż w dniach 14—16 kwietnia 1969 r. w Rzymie odbyło się posiedzenie delegatów przybyłych z 24 krajów na zaproszenie kardynała Jana Willebrandsa, przewodniczącego Sekretariatu dla Jedności Chrześcijan. Było reprezentowanych 36 różnych organizacji, jak: katolickie stowarzyszenia biblijne, komisje dla spraw Biblii istniejące przy niektórych Konferencjach Episkopatów, różne instytucje zainteresowane sprawą apostołstwa biblijnego, wśród których byli przedstawiciele 10 dykasterii Kurii Rzymskiej, Komisji Biblijnej, a także zjednoczonych towarzystw biblijnych protestanckich (*Unitet Bible Societies*). Wśród delegatów można było zauważyć takie postacie, jak ks. Charles Moeller z Kongregacji Doktryny Wiary, o. Wambacq O. Praem., sekretarz Komisji Biblijnej, dr Olivier Béguin (*United Bible Societies*), o. du Buit OP (Francja), Dom CODY OSB (Stany Zjedn.), o. Refoulé OP (Editions du Cerf, gdzie ukazała się *Bible de Jérusalem*).

Celem konferencji było utworzenie międzynarodowej federacji katolickiej dla apostołstwa biblijnego. Idea taka powstała na wiosnę 1968 roku w łonie Sekretariatu dla Jedności Chrześcijan, kiedy to — zapewne nie bez wpływu żyjącego jeszcze kardynała Bei — rzucano myśl, aby rozwinąć i pogłębić działalność na polu duszpastersko-biblijnym, wykorzystując najnowsze zasady teologii pastoralnej oraz ostatnie reformy liturgiczne. Działalność taka przekraczałaby już granice poszczególnych diecezji, a nawet narodów, byłaby międzynarodowa, co umożliwiałoby z kolei rozwój kontaktów, wymianę doświadczeń, wykorzystywanie zdobyczy na tym polu przez innych. Ceną byłaby dalej pomoc zjednoczonych towarzystw biblijnych (*United Bible Societies*), które mają duże doświadczenie w tłumaczeniu, wydawaniu i rozpowszechnianiu tekstów biblijnych. Ważnym momentem w przyspieszeniu realizacji tej idei było ogłoszenie 1 czerwca

1968 r. wytycznych dla współpracy międzywyznaniowej w tłumaczeniu Biblii (zob. art. *Wokół projektu ekumenicznego tłumaczenia Biblii*, RBL 22/1969/ 33—40).

Delegaci zebrani w auli Sekretariatu dla Jedności Chrześcijan w Rzymie w kwietniu 1969 r. doszli do przekonania, że utworzenie międzynarodowego stowarzyszenia biblijnego jest celowe i że będzie ono mogło służyć pomocą biskupom w pogłębianiu znajomości Pisma św. wśród wiernych, jak to zresztą postuluje Konst. dogm. o Objawieniu Bożym w rozdz. VI. Zmieniono tylko wyraz „międzynarodowe” — jak było w projekcie — na „światowe”, by w ten sposób zaznaczyć bardziej powszechny zasięg działalności stowarzyszenia. Sekretarzem nowopowstałego Światowego Stowarzyszenia Katolickiego dla Apostolstwa Biblijnego został znany ze swej pracy na polu propagowania Biblii o Walter Abbott TJ.

Uczestnicy konferencji zostali na zakończenie przyjęci na audyencji przez Ojca św. Pawła VI, który wygłosił do nich krótkie przemówienie w j. angielskim. A oto ważniejsze urywki:

„Kiedy kardynał Bea był u Nas, zaraz po zakończeniu soboru Powszechnego, i zapytał Nas, czy Sekretariat, nad którym miał opiekę, może zająć się studium wprowadzenia w życie końcowego rozdziału dokumentu soborowego w Piśmie św., widzieliśmy w tym znak Opatrzności. Jako wybitny biblista, kardynał Bea był otoczony powszechnym szacunkiem chrześcijan; jako przewodniczący Sekretariatu dla Jedności Chrześcijan, pozyskał zaufanie, a nawet oddanie, kierowników i członków Kościołów i społeczności chrześcijańskich na całym świecie. Toteż z radością zatwierdziliśmy projekt kardynała i z żywym uznaniem stwierdzamy, że wysiłki zmierzające do ułatwienia dostępu do Pisma św., pod co on rzucił podwaliny, wydały owoce tak obfite: „Wytyczne dla współpracy międzywyznaniowej w tłumaczeniu Biblii”, ogłoszone w niedzielę Zielonych Świątek roku ubiegłego; różne programy współpracy ze Zjednoczonymi Towarzystwami Biblijnymi, zatwierdzone przez Konferencje Episkopatów wielu krajów i umożliwiające dostęp do Pisma św. wielu ludziom, którzy inaczej nie mieliby takich możliwości; a w końcu projekt międzynarodowego stowarzyszenia katolickiego dla apostolstwa biblijnego, którego celem jest wspieranie biskupów w ich zadaniach duszpasterskich odnośnie wykorzystania i wzrastającej znajomości Pisma św.”

„Każdego dnia spotykamy się z masą problemów, które przykuwają naszą uwagę dla dobra Kościoła i dusz, gdziekolwiek by one nie były, lecz takie spotkanie jak to dzisiejsze z wami daje nam sposobność, by podkreślić ogromną ważność objawionego słowa Bożego w tym wszystkim, co robimy i mówimy. „Chrześcijanie winni mieć szeroki dostęp do Pisma św.” — oświadczył II Sobór Watykański. Tak, zawsze i łatwo, i ciągle szerzej. To nie tylko księża, zakonnicy

i zakonnice mają mieć Pismo św. czytać je, rozmyślać nad nim i w ten sposób spotykać Chrystusa każdego dnia. Jak to określił II Sobór Watykański, „wszyscy wierni” winni mieć łatwy dostęp do Pisma św. przez liturgię, przez czytanie Pisma św. i przez homilie, a także w ich życiu codziennym. Wszyscy są wezwani do tego spotkania z Chrystusem Panem naszym.”

„II Sobór Watykański unaoczniał bardziej niż przedtem fakt, że to właśnie My i nasi bracia, biskupi całego świata, mamy wielką odpowiedzialność, by robić wszystko to, co jest w naszej mocy, ażeby przyczynić się do ułatwienia wiernym dostępu do Pisma św. Skoro osoby oddane — tak jak wy — przychodzą, by nam pomóc w tym ważnym zadaniu, My cieszymy się z tego i dziękujemy im najszczerzej.” (Tekst w *L'Osservatore Romano* z 17 kwietnia 1969 r., tłumaczenie wg: *La Documentation Catholique* n. 1542, 15 czerwiec 1969).

\*

Na marginesie tego wydarzenia warto zanotować ciekawy fakt: oto przestaje wychodzić dwumiesięcznik Papieskiego Instytutu Biblijnego *Verbum Domini*, ukazujący się z przerwą wojenną od 1921 roku. Rocznik 1969 jest ostatnim rocznikiem tego zasłużonego periodyku. Przyczyny, które skłaniają redakcję do zamknięcia pisma, odzwierciedlają sytuację, jaka wytworzyła się w bibliстыce katolickiej w ciągu ostatniego półwiecza. Mianowicie okazuje się, iż periodyk *Verbum Domini*, redagowany tylko po łacinie, a utrzymywany na poziomie pomiędzy użytecznością duszpasterską a działalnością ściśle naukową, może być doskonale zastąpiony przez podobnego rodzaju periodyki wychodzące w poszczególnych krajach w językach ojczystych. W Polsce rolę tę pełni dwudziesty trzeci rok *Ruch biblijny i liturgiczny*. Sytuacja na polu popularyzacji biblijnej już do tego dojrzała, że każdy, który chce coś na ten temat przeczytać czy napisać, może to uczynić w swoim własnym kraju i języku. Jest to na pewno wskaźnik wzrostu zainteresowania Pismem św.

Niemniej jednak istnieje potrzeba jakiegoś międzynarodowego organu informacyjnego na temat apostołstwa biblijnego, tak jak to ma miejsce, jeżeli chodzi o reformy liturgiczne, z miesięcznikiem Kongregacji dla Kultu Bożego, *Notitiae*. Być może, iż nowopowstałe Stowarzyszenie dla Apostołstwa Biblijnego zacznie wydawać jakiś periodyk informacyjny w miejsce znikającego *Verbum Domini*. A odchodzącemu na spoczynek zasłużonemu czasopismu *Verbum Domini* i jego — prawie jednemu od dwudziestu lat — redaktorowi, niestrudzonemu o. Maksymilianowi Zerwickowi TJ, długoletniemu profesorowi Biblicum, należą się wyrazy uznania: „laus pro bene adiuvandis praedicatoribus in ministerio verbi”.

Ks. S. GRZYBEK — O.B.H. CZERWIEN — O.B. PANASIUK, Polska Bibliografia Biblijna za lata 1931—1965, Zeszyt 1 str. 347, Zeszyt 2 str. 317, Warszawa 1968.

Z ogromną radością i wielkim uznaniem dla Autorów powitać należy ukazanie się w ramach Wydawnictwa ATK w Warszawie *Polskiej Bibliografii Biblijnej*. Dokonanie spisu piśmiennictwa z zakresu nauk biblijnych stało się niejako potrzebą chwili. Z jednej strony jesteśmy bowiem świadkami ogromnego zapotrzebowania na najnowsze i fachowe omówienia problematyki biblijno-archeologicznej, a z drugiej bibliografia tego rodzaju jest wyrazem żywotności ruchu biblijnego w Polsce. Wreszcie stale wzrastająca u nas ilość prac drukowanych z zakresu bibliistyki niejako samorzutnie zrodziła konieczną potrzebę ich systematyzacji i rejestracji, ułatwiając zainteresowanym szybką orientację w polskim piśmiennictwie biblijnym.

Tak Inicjatorowi — Ks. Prof. S. Grzybkowi, jak pozostałym Autorom tej obszernej i wszechstronnej bibliografii retrospektywnej za lata 1931—1965 należą się wyrazy ludzkiej wdzięczności nie tylko za ich żmudną oraz długoletnią pracę, ale także i to przede wszystkim za metodologiczne i naukowe usystematyzowanie piśmiennictwa biblijnego, która pod tym względem nie ustępuje tego rodzaju publikacjom wydawanym za granicą. Bardzo słuszenie wybrali Autorzy metodę rzeczowego jej układu. Umieszczenie na końcu nader cennego indeksu autorów niejako zastępuje metodę alfabetycznego układu teje bibliografii.

Przechodząc do omówienia szczegółowego należałoby na str. 9 uzupełnić następujące pozycje: Obszerna bibliografia biblijna z zakresu Nowego Testamentu wydawana jako kwartalnik w *New Testament Abstracts* Weston College, Mass. (USA). Na teje stronie zamiast G. Burchard winno być C. Christoph i należałoby dodać, że C. Burchard wydał już i drugi tom *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer*, I Nr 1557—4459, Berlin 1965, str. 359.

Opublikowanie niniejszej pracy stanowi poważny wkład do współczesnej wiedzy bibliograficznej, a sam układ bibliografii i jej podział czyli metodyka bibliograficzna zasługują na najwyższe wyrazy uznania i godne naśladownictwa.

W-wa — Bydgoszcz

KS. LUDWIK WALENTY STEFANIAK CM

KS. ZENON ZIÓŁKOWSKI, Spotkania z Biblią, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1969, s. XXXII + 692.

Ks. Ziółkowski dał się już poznać jako utalentowany popularyzator wiedzy biblijnej, głównie na łamach *Przewodnika Katolickiego* i *Katechety*. Jego pierwsza książka — *Spotkania z Biblią* — jest ciekawym przykładem swoistej syntezy popularnonaukowego wyjaśnienia tekstów natchnionych i opisu środowiska biblijnego nie tylko w oparciu o publikacje, ale i na podstawie autopsji. Czytając tę książkę łatwo można zauważyć, że składają się na nią zasadniczo dwie warstwy. Do ujętych w felietonowym stylu wybranych zagadnień z introdukcji ogólnej do Pisma św., geografii i archeologii biblijnej został dołączony reportaż

z kilkumiesięcznego pobytu w Ziemi Świętej. W pewnych partiach książki warstwy te zostały dość umiejętnie z sobą powiązane, a główny materiał egzemplifikacyjny pochodzi z samego Pisma św. Właściwie treść niektórych rozdziałów jest utkana z tekstów biblijnych, które dają autorowi przewodni wątek przy omawianiu poszczególnych zagadnień. W ten sposób wykład spraw biblijnych został ujęty oryginalnie i atrakcyjnie. Poza tym zapewne nie ujdzie uwagi czytelnika, że dzieło pisze wykładowca Starego Testamentu w seminarium duchownym i doświadczony katecheta.

Tematyka książki, ta przynajmniej, która została zasugerowana tytułem, otwiera przed autorem szerokie perspektywy, a obrana przez niego metoda odpowiada dzisiejszemu czytelnikowi, chętnie odbierającemu publikacje z pogranicza eseju i rozprawy naukowej. Autor każe czytelnikowi wziąć do ręki nowy przekład całego Pisma św. z języków oryginalnych — *Biblię Tysiąclecia* — i wprowadza go w bogactwo treści ksiąg natchnionych. Wybrał on taki schemat konstrukcyjny, by ukazać Biblię z różnych punktów widzenia, które nazywa „spotkaniami”.

Na dzieło, oprócz wprowadzenia, składa się pięć części (spotkań): spotkanie ze Słowem Bożym jako Księgą, spotkanie z nim przez pryzmat geografii fizycznej Palestyny, spojrzenie na Pismo św. przez przyrodę Ziemi Obiecanej, a w dwóch ostatnich częściach — spotkania z Biblią jako historią narodu wybranego. Każde składa się z kilku rozdziałów rozbitych z kolei na mniejsze jednostki tematyczne.

Wprowadzenie i część pierwsza prezentują m. in. takie zagadnienia, jak: potrzeba poznania i znaczenie znajomości Pisma św., wyjaśnienie, co to jest Stary Testament i Nowy Testament, informacje o języku ksiąg świętych oraz ogólne wiadomości o tekście, przekładach i krytyce tekstualnej Biblii. O sposobie podejścia do tematyki i ujęcia poszczególnych zagadnień świadczą przykładowo wybrane nagłówki: *Księga naszej cywilizacji*, *Słowo Boże w czasie myśli ludzkiej*, *Bóg pisze po hebrajsku*, *Od zwoju do kodeksu*, *Tęcza nad potopem różnic*.

Spotkanie drugie, zatytułowane *Piąta Ewangelia*, omawia w pięciu rozdziałach geografii Palestyny. Rozdział pierwszy — *Spojrzenie z lotu ptaka* — przedstawia znaczenie tego kraju w życiu narodu wybranego. W następnych rozdziałach czytelnik wędruje po Ziemi Świętej w kierunku z północy na południe: po równinie nadmorskiej, po górach i pagórkach, po rowie tektonicznym, gdzie znajduje się *Rzeka, która nie płynie, lecz spada*, *Morze, w którym nie ma życia i Jezioro, w którym pływał Chrystus*. W piątym rozdziale autor wyprowadza czytelnika na płaskowyż Zajordanii, pokazując mu *Ziemie tłustych krów*, *Krajinę pastwisk i lasów*, okolice *Od Jarmuku do Jabboku* i *Południowy Gilead*. Na zakończenie ostatniej wędrowki objaśnia wybrane sceny biblijne związane z górą Nebo i jej okolicami.

Spotkanie trzecie — *Ziemia mlekiem i miodem płynąca* — to bogata charakterystyka środowiska naturalnego Palestyny. Autor omawia warunki życiowe ludności w różnych rejonach tego kraju, wpływ środowiska na instytucje narodu wybranego, a najwięcej miejsca poświęca florze i faunie palestyńskiej okresu biblijnego. Na wielu miejscach autor ilustruje, w jaki sposób świat roślinny i zwierzęcy służył w księgach świętych do wyrażenia prawd religijnych.

Spotkanie czwarte — *Słowa żywota a pogrzebane głosy* — i spotkanie piąte — *Biblia podziemia* — przedstawiają odkrycia archeologiczne w krajach Bliskiego Wschodu i w Palestynie służące poznaniu historii biblijnej. W spotkaniu czwartym autor relacjonuje wyniki dotychczasowych

badani na terenie Egiptu, Mezopotamii i Syro-Fenicji, nawiązując przy okazji do religii patriarchów i religii kananejskiej. Ostatnia część książki zajmuje się głównie kulturą materialną Palestyny w okresie biblijnym. Pouczające są tu sprawozdania z badań archeologicznych w Jerozolimie, z odkrycia dawnego portu Ejson-Geber oraz opisy świątyni Salomona i Heroda Wielkiego. Podsumowując ostatnie spotkanie autor pisze: *Pozwoliło nam ono zdać sobie sprawę ze znaczenia odkryć archeologicznych dokonanych w kraju, w którym była pisana Biblia. Pod ich wpływem zaczęliśmy patrzeć na Księgi święte innymi oczyma. Okazało się, że jest to dzieło literackie, kipiące autentycznym życiem Izraela, złączonego nierozzerwalnie z rodziną świata starożytnego. Naród ten wznosił takie same mury, domy, pałace, świątynie, budował okręty, miał podobne formy kultu, zwyczaje, utwory literackie — po prostu niczym innym nie różnił się od sąsiadów... poza zjawiskiem, które czyniło go wyjątkowym narodem. Tym zjawiskiem była wiara w jednego Boga. Ona to właśnie odbiła się razem z materialnym życiem Izraela na stronicach Biblii, czyniąc z niej jedyny w swoim rodzaju zbiór Ksiąg natchnionych* (s. 671 n.).

Pobieżny przegląd zagadnień pozwala zorientować się w strukturze treściowo-formalnej tej interesującej publikacji. Przechodząc zaś do krytycznej oceny dzieła, należy brać pod uwagę fakt, że jest ono przeznaczone dla czytelników nie mających czasu i sposobności do zagłębiania się w *tajniki trudnej wiedzy biblijnej* (s. VIII). Z tego względu pobłażliwie można potraktować, nieliczne zresztą, niedociągnięcia, jeśli chodzi o ścisłość i adekwatność pewnych informacji. Na ogół jednak informacje są rzetelne, gdyż opierają się na odpowiednio dobranej i bogatej literaturze, o czym świadczy *Bibliografia* (s. 679—683). Autor potrafi zwrócić uwagę czytelnika na szczegóły Pisma św., które przy samodzielnej lekturze zapewne umknęłyby mu z pola widzenia, i opisy biblijne konfrontuje z osiągnięciami historii, archeologii i filologii.

Mając natomiast na uwadze wybór tematyki i sposób podania treści, odnosi się wrażenie, że nie wszystkie partie książki mają tę samą wartość. Wydaje się, że najstaranniej zostały opracowane zagadnienia we wprowadzeniu i trzech pierwszych częściach. W pozostałych częściach pewne partie nie mają już tak starannego wykończenia. Niektóre opisy są zbyt przeladowane informacjami drugorzędnej wagi, które dla przeciętnego czytelnika mogą być zbyt nużące. Tak np. za dużo chciał autor powiedzieć pod jednym hasłem *Babilon* (s. 463—471). Na pewno celowe i pożyteczne opisy świątyni Salomona i Heroda Wielkiego należałoby rozbić na krótsze paragrafy. Podobnie można by postąpić w relacji dotyczącej historii Megiddo.

Niejeden czytelnik może być zawiedziony faktem, iż nie znajdzie w książce tego wszystkiego, czego można spodziewać się po tytule. *Spotkania z Biblią* budzą żywe zainteresowanie czytelnika realiami biblijnymi, wprowadzając go przeważnie w sferę zjawiskową Biblii, ukazują mu środowisko biblijne, a w znacznie mniejszym stopniu uwydatniają to, co jest w Biblii najistotniejsze — myśl religijną, historię zbawienia. Nie można jednak mieć żalu do autora, że silniej nie wyakcentował orędzia Bożego zawartego w księgach natchnionych, a raczej wskazał drogę, którą należy kroczyć, by dotrzeć do teologicznej treści tych pism, gdyż Pismo św. jest książką, *której nie można przeczytać do końca — wyczytać z niej wszystko* (s. 672). Uważa zaś lektura prezentowanej publikacji i jej zakończenia każe się domyślać, iż w przyszłości wyjdą spod pióra ks. Ziółkowskiego dalsze *Spotkania z Biblią*. Będą to zapewne spotkania ze Słowem Bożym głównie przez warstwę doświadczenia ludzkiego o charakterze religijnym. Należy przypuszczać, że

o wiele wyraźniej będzie w nich ukazany nadprzyrodzony czynnik ksiąg natchnionych i większą uwagę zwróci się na *Księgę spełnionych Obietnic*. Na pewno każdy czytelnik tej książki z niecierpliwością będzie oczekiwał na dalsze wprowadzenie tak ciekawą metodą w tajemnicę Słowa Bożego.

Do poznawczych i dydaktycznych walorów książki w znacznym stopniu przyczyniają się liczne, starannie dobrane ilustracje w postaci fotografii, reprodukcji i rysunków. Słowa uznania należą się też wydawnictwu, które podjęło się wydania tej cennej pozycji, wyposażając ją w odpowiednią szatę graficzną.

Chociaż *Spotkania z Biblią* przeznaczają autor głównie dla czytelnika nie przygotowanego przez studia teologiczne, dzieło to można polecić katechetom, gdyż znajdą w nim dużo materiału do katechez, oraz kaznodziom, którym opisy realiów biblijnych mogą służyć jako bogata podbudowa homilii.

Przystępność wykładu, przejrzystość kompozycji, a przede wszystkim bogactwo wydobytych faktów i ilustracji sprawiają, że książka umożliwi bliższy i bardziej osobisty kontakt z Pismem św. Dlatego prezentując to dzieło należy stwierdzić, iż, będąc pierwszą tego rodzaju pozycją w polskiej literaturze religijnej, jest ono ważnym krokiem naprzód w popularyzacji wiedzy biblijnej w naszym kraju.

Gościkowo-Paradyż

KS. STANISŁAW MĘDALA, CM

A. AUBRY, J. de BACCIOCHI, C. ROZIER — *Celebrations penitentielles*, Lyon, Ed. du Chalet 1968, s. 104.

Postulowana przez Sobór reforma sakramentu pokuty zakłada uewangelicznienie rachunku sumienia, wychowanie do ducha pokuty, a także pogłębione spojrzenia na rzeczywistość grzechu, który mieści w sobie wymiar nie tylko indywidualnego odejścia od Boga, lecz także zakłócenia na linii człowiek-społeczność Kościoła. Elementy te wymagają długofalowej, konsekwentnej pracy. Dlatego z prawdziwą radością należy przyjąć zbiorową pracę pt. *Nabożeństwa pokutne*. Przynosi ona bowiem bardzo konkretne wskazania ułatwiające duszpasterzowi aranżację takiego nabożeństwa. Autorzy przewidują odmienny typ nabożeństw pokutnych na okres Adwentu, Wielkiego Postu, także na okres w ciągu roku. Nabożeństwa te mogą mieć następujący schemat:

1. Ryt wejścia — obejmujący śpiew, słowo zachęty ze strony celebransa, milczenie zamknięte kolektą i potwierdzeniem wiernych — Amen.
2. Pouczenie na temat pokuty — mieści w sobie: a) czytania biblijne, b) homilię, c) psalm pokutny, d) rachunek sumienia.
3. Spowiedź św. — (okazja do spowiedzi indywidualnej)
4. Zadośćuczynienie — forma społecznego zadośćuczynienia przez całą zgromadzoną społeczność, niezależnie od indywidualnej „pokuty”.
5. Dziękczynienie — błogosławieństwo celebransa, aklamacje zgromadzenia liturgicznego.

Schemat powyższy może ulec różnym modyfikacjom w zależności od charakteru zgromadzenia liturgicznego.

Zrozumiałą jest rzeczą, że takie czy inne schematy będą wisiwały w powietrzu, jeśli brakować im będzie teologicznej podbudowy. Postulatowi temu zadośćczyni pierwsza część pracy, akcentująca wymiary grzechu i eklezjalny charakter sakramentu przebaczenia. Żałować jednak

trzeba, że właśnie ta część pracy, chyba najbardziej istotna, potraktowana jest nieco po macoszem. Nie może usprawiedliwiać autorów założenie celu duszpasterskiego!

Podzielić jednak trzeba nadzieję autorów spodziewających się, że Nabożeństwa Pokutne, które nie są żadną innowacją, stanowią tylko część Nabożeństw Słowa Bożego — tak bardzo zalecanych przez Sobór, przyczynią się walnie do pogłębionego spojrzenia na sakrament pokuty, zwiększą frekwencję w korzystaniu z niego, a także wychodzą w jakiś sposób naprzeciw niebezpiecznej tendencji zatracania poczucia grzechu i promulgowania epoki ludzi bez winy.

Poznań

KS. BOGUSŁAW NADOLSKI TChr.

THEODOR SCHNITZLER, *Die Messe in der Betrachtung*, Freiburg 1961.

W r. 1961 ukazała się w Wydawnictwie Herdera, książka Theodora Schnitzlera: *Die Messe in der Betrachtung* — Rozważania o mszy św. Według autora jest to komentarz do dzieła Józefa Jungmanna: *Missarum solemnia. Rozważania o mszy św. przeznaczone dla kapłanów, studentów teologii i dla każdego, kto chce pogłębić swój stosunek do mszy św.*

Charakterystyczny jest podział tego dzieła. Zaczyna się rozważaniem istotnej części mszy św.: Kanonu i konsekracji (Modlitwy eucharystycznej), a dopiero w II tomie autor omawia liturgię Słowa. We wstępie zatytułowanym Testamentum Domini podane są różne aspekty mszy św. mianowicie: msza św. jako Przymierze Nowego Testamentu, msza jako uczta, krzyż, ofiara i pamiątka. Następnie w 12 rozdziałach podaje autor rozważania o rzymskim kanonie mszalnym, o jego tekście i rydzie. W rozdziale 1 mówi o prostocie, piękności i świętości kanonu rzymskiego. W r. 2 patrzy na konon jako na pieśń liturgiczną i dopatruje się w nim rytmiki, rymu, strof, jako że układał go św. Damazy i Ambroży, biskup Mediolanu, znawcy muzyki i poezji liturgicznej. W rozdziale 3 podaje autor historię kanonu, jego reformę w ciągu wieków, od Piusa V do najnowszych usiłowań reformy do roku 1961. W rozdziale 4 rozważa poszczególne strofy modlitw przed Przeistoczeniem, w 5 po Przeistoczeniu aż do doksológii. W rozdziale 6 mówi o ceremoniach, czyli czynnościach kapłana w kanonie, w rozdziale 7 o Kościele jako ludzie Bożym i wspólnocie. W rozdziale 8 kreśli autor ideał kapłana jako drugiego Chrystusa składającego ofiarę, w 9 o samej ofierze i jej rodzajach, w 10 i 11 o Bogu jako Ojcu i Panu, któremu składamy ofiarę przez Chrystusa, w 12 o Świętych wyliczanych w kanonie mszy św. W części II zatytułowanej: *Sacrum convivium* — Święta uczta, w rozdziałach 13 i 15 rozważa tekst i ryt samej konsekracji oraz treść jej poszczególnych słów, opartych na słowach Pisma św. i Tradycji. W rozdziale 16 podaje ceremonie przy konsekracji. W dodatkach podaje tekst kanonu po łacinie i biblijne źródła tekstu konsekracji. Dzieło poświęcone jest arcybiskupowi Kolonii, Kardyńałowowi Józefowi Fringsowi.

Mimo wprowadzenia do liturgii rzymskiej nowych modlitw eucharystycznych, dzieło Schnitzlera nie straciło swojej wartości: Kanon rzymski pozostaje bowiem nadal w użyciu.

Kęty

KS. STANISŁAW PIĄTEK