

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 2-3

ROK XXIV

1971

I. A R T Y K U Ł Y

S Y M P O Z J U M

B I B L I A I L I T U R G I A

W dniach 17 i 18 listopada 1970 roku odbyło się w Krakowie pod patronatem Metropolity Krakowskiego, Księdza Kardynała Karola Wojtyły, w jego rezydencji, sympozjum pt. *Biblia i Liturgia*, przeznaczone dla księży wykładowców liturgiki. Sympozjum miało podwójny cel: podjąć próbę współpracy między specjalistami reprezentującymi kilka odmiennych kierunków. Głównie dotyczyło ono biblistów i liturgistów, ponieważ obecnie — jak zauważamy — punkt ciężkości przesuwają się od jurystycznej koncepcji liturgii wyraźnie w kierunku Biblii. Ale płaszczyzna spotkania poszerzyła się, gdyż wzięli w nim udział także przedstawiciele filozofii, patrologii, homiletyki. Drugim zadaniem sympozjum było przedyskutowanie możliwości takiej współpracy na odcinku twórczego włączenia się w interpretację nowych czytań biblijnych w liturgii.

Program sympozjum składał się ze wspólnie koncelebrowanych Mszy świętych i z referatów. Z powodu nieobecności gospodarza sympozjum przewodnictwo objął Ks. Biskup Stanisław Smoleński, Wprowadzenie do tematyki sympozjum dokonał ks. dr Wacław Świerżawski, kierownik Instytutu Liturgicznego przy Pap. Wydziale Teologicznym w Krakowie. Referaty pierwszego dnia dotyczyły relacji Biblii do Liturgii oraz koncepcji misterium i jego rozumienia

w Kościele pierwotnym i w Kościele po Soborze Watykańskim Drugim. Relacji Biblii do Liturgii poświęcony był referat ks. dziekana dr Stanisława Grzybka. Wystąpili dalej: ks. dr Józef Kudasiwicz z referatem nt. *Jedność dwu Testamentów w rozumieniu misterium* oraz ks. dr Bolesław Kosecki z referatem nt. *Intelligentia mysterii w posoborowej teologii liturgii*.

Drugi dzień sympozjum był poświęcony interpretacji tekstu biblijnego. Aby mieć kontakt z dorobkiem współczesnej myśli filozoficznej, poproszono o referat ks. dr Józefa Tischnera, który mówił na temat: *Problemy hermeneutyczne we współczesnej filozofii wobec języka Biblii i Liturgii**. Hermeneutyką biblijną zajął się ks. doc. dr Kazimierz Romaniuk w referacie pt. *Hermeneutyka biblijna a teologia liturgii*. Ks. dr Wacław Świerzawski, który podjął cały trud organizacyjny sympozjum, przedstawił w referacie pt. *Hermeneutyka w liturgii* swoją koncepcję hermeneutyki liturgicznej.

Ożywiona dyskusja przyniosła ciekawe wnioski tak natury teoretycznej jak i praktycznej oraz potwierdziła konieczność ścisłej współpracy biblistów z liturgistami w dziele odnowy liturgicznej.

Redakcja *Ruchu Biblijnego i Liturgicznego* publikując materiały sympozjum pragnie w ten sposób udostępnić wyniki tego pożytecznego spotkania, idąc za myślą Ks. Kardynała Wojtyły, wyrażoną w jego liście do uczestników sympozjum.

REDAKCJA

* Referat został wydrukowany osobno w *Znaku* nr 200—201 (lutym—marcem 1971).

Kraków, dnia 7 listopada 1970 r.

KAROL KARDYNAŁ WOJTYŁA
ARCYBISKUP METROPOLITA KRAKOWSKI

Do Przewielebnego
Ks. Dr Wacława Świerzawskiego

w Krakowie

Wyrażam moją radość z tego, że zaprojektowane przez Księdza Doktora sympozjum nt. Biblia i Liturgia dochodzi do skutku. Ponieważ wyjazd do Rzymu i obowiązek uczestniczenia w sesji Kongregacji „pro Cultu Divino” nie pozwala mi osobiście być obecnym w Krakowie w dniach sympozjum, pragnę tą drogą serdecznie powitać Wszystkich Uczestników, życząc Im owocnej pracy. Wydaje mi się, że istnieje w tej chwili szczególne „zamówienie społeczne” na pracę skupioną w tym właśnie temacie. Problematyka teologiczna i pastoralna, jaką niesie z sobą nowy cykl czytań mszalnych, tłumaczy to w sposób wystarczający. Myślę, że specjalne zadania wobec tej problematyki ma czasopismo „Ruch Biblijny i Liturgiczny” wychodzące w Krakowie.

Życzę przeto, aby Wszystkim naszym Gościom dobrze się pracowało w Krakowie i aby cały Kościół w Polsce mógł wiele skorzystać z wyników Ich pracy.

(—) Kard. Karol Wojtyła

BIBLIA A LITURGIA

Kiedy zastanawiamy się nad relacją jaka zachodzi między Biblią a liturgią¹, dla jasnego i jednoznacznego ustawienia problemu, musimy na samym początku uświadomić sobie pewne fakty:

1. Musimy wziąć pod uwagę to, że Biblia od samego jej początku stanowiła integralną część starotestamentalnej liturgii, więcej nawet o tej liturgii, o jej duchu jej treści a także i o zewnętrznej formie całkowicie decydowała. Nie chodzi tu już o pierwsze wieki istnienia chrześcijaństwa, czy o tzw. okres intertestamentalny, ale o same początki Izraela, gdzie na zgromadzeniach religijnych, odbywających się w obecności Jahwe, czytano teksty święte. Czytania te miały miejsce przed arką albo przed świątynią, zawierały wyjątki z Księgi Przymierza i kończyły się zwykle złożeniem Bogu ofiary. Wszystko to miało jeden cel na względzie: rozbudzenie świadomości religijnej i wzmocnienie wiary w Boga, który z miłości zbawia wybrany przez siebie naród izraelski.

2. Ponieważ nabożeństwa w Izraelu stanowiły prawie jedyną formę kontaktowania się narodu ze swoim Bogiem, a równocześnie stwarzały najlepsze możliwości do wyznawania wiary i uwielbienia Boga, dlatego też zrodziła się paląca potrzeba pisania pewnych tekstów, pieśni i modlitw, które by głównie prostemu ludowi ułatwiły realizowanie tego celu. Na tej drodze powstały, można powiedzieć jakby na liturgiczne zamówienie, pewne teksty biblijne, modlitwy, hymny a nawet całe księgi, których pierwszym przeznaczeniem była liturgiczna służba. Nie jest także bezpodstawnym twierdzenie, że to co przez dłuższy czas było najpierw tekstem liturgicznym, odmawianym w czasie różnych nabożeństw, przekazywanym w tradycji z pokolenia na pokolenie, stało się później tekstem natchnionym i świętym. Krótko mówiąc nie wyobrażano sobie w ogóle nabożeństw bez czytania na nich tekstów świętych. Na tej zasadzie Mojżesz czytał ludowi teksty święte, ogłaszając zawarcie przymierza z Bogiem (Wj 19, 1—20, 21), Jozjasz celebrował święto Paschy związane z lekturą Deuteronomium (4 Krl rr. 22 i 23), Ezdrasz przygotował kanon ksiąg świętych który ułatwił mu później między innymi także i liturgiczną reformę.

3. Takie ustawienie zagadnienia prowadzi do ciekawego stwier-

¹ Problem ten jest obecnie szeroko omawiany zarówno w pozycjach książkowych jak również w licznych czasopismach liturgicznych. Tu pragnę zwrócić uwagę na następujące pozycje: A. G. Martimort, *L'Église en prière, Introduction à la liturgie*, Tournai 1961; A. Mistrorigo, *Liturgia manifestazione della Chiesa*, Treviso 1965; J. Danielou, *Bible et liturgie*, Paris 1958.

dzenia, że Biblia i liturgia nie są tylko wzajemnie od siebie uzależnione, że one nie tylko wprowadzają, czy wtajemniczają jedna w drugą, ale one są ze sobą integralnie związane. Jedna bez drugiej nie może być sobą. Biblia w liturgii nabiera właściwego jej rumieńca życia. Przestaje być wyłącznie przedmiotem naukowych dociekań i filologicznych analiz, a staje się tym czym miała być od samego swojego początku: staje się księgą życia. Dzięki liturgii każdy może podejść do Biblii „całym sobą”. Nie tylko swoim intelektem, ale przede wszystkim swoim sercem i swoją wolą. W ten sposób każdy może łatwiej realizować cel swojego życia, *bo sercem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia, a wyznanie jej do zbawienia* (Rz 10, 10).

Podobnie ma się rzecz z liturgią. Bez Biblii byłaby ona często sumą mało rozumiałych czynności i nie wiele mówiących znaków. W dalszej konsekwencji prowadziła by do czystej formalistyki i magicznych czynności. Dopiero w świetle Biblii, w świetle jej symboli, figur i alegorii, wyjaśnionych natchnionymi słowami Pisma Św., liturgia żyje. Można by powiedzieć, że dopiero na tej podstawie prowadzi ona wiernych do odkrycia najgłębszego sensu objawienia, co z kolei staje się źródłem naszego wewnętrznego i duchowego życia. W ten sposób rozumując, można powiedzieć, że w Kościele Chrystusowym nie ma Biblii bez liturgii i liturgii bez Biblii².

I. MYSTERIUM SALUTIS W BIBLI I LITURGII

Konstytucja o Św. Liturgii mówi, że „Bóg, który *chce aby wszyscy ludzie byli zbawieni i doszli do poznania prawdy* (1 Tym 2, 4) ...posłał Chrystusa i apostołów... aby dzieło zbawienia, które głoszą, sprawowali przez Ofiarę i sakramenty, stanowiące ośrodek całego życia liturgicznego” (nn. 5.6). Z tego stwierdzenia można wyciągnąć wniosek, że celem liturgii jest „urzeczywistnienie tak wielkiego dzieła, przez które Chrystus jest zawsze obecny w swoim Kościele, szczególnie w czynnościach liturgicznych” (KL n. 7). Słusznie zatem twierdzi J. Daniélou³, że celem liturgii jest nie tylko oddanie Bogu należnego mu kultu, ale przede wszystkim uobecnienie i sprawowanie wśród ludzi misterium zbawienia. Takie ustawienie sprawy każe nam patrzeć zupełnie nowym spojrzeniem zarówno na liturgię jak i na Biblię. Od czasu II Soboru Watykańskiego, a szczególnie od czasu zapoczątkowania odnowy liturgicznej, nie ma w Kościele czynności i funkcji nie związanych z sobą i nie zdążających do zgóry określonego celu.

² Szeroko omawia to zagadnienie W. Świerżawski, *Więcej Pisma św. w liturgi*, w: Znak 192 (1970) 675—695.

³ J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Ed. du Seuil 1953, 147—273.

Wszystko zespala się tu i koncentruje wokół tajemnicy paschalnej, która w pełni realizuje historię zbawienia człowieka. Kościół jest w ścisłym tego słowa znaczeniu zgromadzeniem i to zgromadzeniem świętym, religijnym w którym żyje i działa Lud Boży, świadomy swej wspólnoty, związany przymierzem ze swoim Bogiem. Wszystko co liturgia czyni, czyni dla ludu Bożego, który znowu ze swej strony przez chrzest włączony w powszechne kapłaństwo wiernych stał się *szczególną własnością Boga, królestwem kapłanów i narodem świętym* (Wj 19, 6).

Liturgia przypomina Ludowi Bożemu poszczególne etapy historii zbawienia⁴, które od wieków zaplanowane przez Boga miłości i miłosteczka, związane z historią ziemską narodu wybranego, zostało ostateczne „w pełni czasów” zrealizowane przez Jezusa Chrystusa. Punktem szczytowym tej historii jest Nowe Przymierze, zapowiedziane najpierw przez proroka Jeremiasza a potem zawarte przez Chrystusa. Naród wybrany przykładął wielką wagę do treści tego przymierza i wiązał z nim wielkie nadzieje. Słowa Jeremiasza: *Oto nadchodzą dni, wyrocznia Jahwe, gdy z domem Izraela zwiąże się przymierzem nowym... złożę me prawo w ich piersi, zapiszę je na ich sercu i będę im Bogiem a oni mi będą ludem* (31, 31—33), słowa te krzepiły ducha wygnańców żyjących w niewoli i snuły przed ich oczami wizję przyszłego eschatologicznego królestwa mesjańskiego. Lud Boży doczekał się tego Nowego Przymierza, które ustanowił razem ze swoim nowym królestwem przez krew i śmierć swoją Jezus Chrystus. To Nowe Przymierze charakteryzuje się szczególną obecnością Ducha Świętego, który wylany na wiernych będzie nieustannie działał w Kościele, przypominając wszystkim, że żyją w epoce kultu duchowego i zmierzają do pełnego zjednoczenia się z Bogiem (1 Kor 15, 18).

Także liturgia przypomina nam, że w tym Nowym Przymierzu, które jest przymierzem mesjańskim główną rolę odgrywa Jezus Chrystus, który jest jedynym i najwyższym kapłanem. Specyficzną Jego funkcję jako jedynego kapłana charakteryzuje wspaniale list do hebrajczyków: *Wprowadzie kapłan staje codziennie do wykonania swej służby (chodzi tu o kapłanów S. T.), wiele razy te same składając ofiary, które żadną miarą nie mogą usunąć grzechów. Ten (= Chrystus) przeciwnie, złożywszy raz na zawsze jedną ofiarę za grzechy, zasiadł na prawicy Boga. Jedną bowiem ofiarą udoskonalił na wieki tych, którzy są uświęceni* (10, 11—14). Te słowa w sposób bardzo autorytatywny przypominają nam prawdę, że istnieje tylko jedno Chrystusowe kapłaństwo, w którym my wszyscy jakoś uczestniczymy,

⁴ Por. na ten temat: I. H. Dalmals, *Liturgie et mystère du salut*, w: A. G. Martimort, dz. cyt. s. 198—219; także S. Grzybek, *Pismo św. historią zbawienia*, w: *Idee przewodnie soborowej konstytucji o Bożym Objawieniu*, Kraków 1968, 89—120.

już to przez kapłaństwo służebne (= hierarchiczne) już to przez kapłaństwo wspólne⁵.

Do niedawna jeszcze prawdy te, choć żyły w Kościele i były faktycznie źródłem życia wiernych, nie były w pełni ani docenione ani wypunktowane. Wierni wprawdzie korzystali z nich ze tak powiem na zasadzie działania *ex opere operato*. Obecnie dzięki odnowie zarówno liturgicznej jak i biblijnej prawdy te weszły w sam środek ich życia, stały się przedmiotem ich codziennego zainteresowania, ludzie szczególnie biorący udział w kulcie nimi żyją i dziś są one źródłem ich duchowej odnowy, także na zasadzie działania *ex opere operantis*. Dużą zasługę posiadają tutaj choćby nowe modlitwy eucharystyczne, szczególnie czwarta modlitwa, która przypominając nam, wprawdzie skrótowo ale nie mniej zasadniczo, główne etapy historii zbawienia, rozwija przed zgromadzeniem wiernych zasadniczy sens i cel nabożeństw liturgicznych: „Abyśmy już więcej nie żyli dla siebie, lecz dla Tego, który za nas umarł i zmartwychwstał i od Ciebie Ojciec zesłał Ducha Świętego, jako pierwszy dar dla wierzących, aby spełniając swe dzieło na świecie, doprowadził go do pełnej świętości”⁶.

Tak odczytana historia zbawienia zmusza wiernych do ciągłego zgłębienia jej treści, analizowania poszczególnych jej etapów i konfrontowania ich z własnym życiem. Jeśli zaś to wszystko dokonuje się na zgromadzeniu wiernych, w czasie spełniania liturgicznych czynności, kiedy to specjalnie działa Duch Święty, można z całkowitą pewnością spodziewać się że mocniej aniżeli kiedy indziej zapadnie w serca wiernych. Może doprowadzić, posługując się językiem KL, do pełnego, świadomego i czynnego udziału w obrzędach liturgicznych” (n. 14), co przecież jest zasadniczym celem obecnej odnowy liturgicznej.

Na nowo odczytana i przedstawiona w liturgii historia zbawienia spełnia jeszcze jedno wielkie zadanie: staje się żywą mową Boga do swego człowieka. Jest inaczej odbierana, aniżeli wtedy gdy ją czytamy jako lekturę religijną. Tu P. Bóg przemawia do nas nie przez wizje i sny, czy przez prorockie natchnienie, ale jak ongiś mówił do Mojżesza *twarzą w twarz w sposób jawny* (Lb 12, 8). To może prawdziwie rozbudzić głód Słowa Bożego i to jedno tylko może ten głód nasycić. Taka mowa może się później stać tym, czym stała się dla Mojżesza: prawem naszego życia, oraz pochodnią oświecającą mroczne ścieżki naszej ziemskiej wędrówki. W ostatecznej zaś konsekwencji doprowadzi do dialogu z Bogiem, bo będzie już nie martwym czytaniem tekstu świętego, ale rozmową o tym tekście z jego świętym Autorem. Krótko mówiąc, dzięki liturgii historia zbawienia jest dla

⁵ Mgr Philips, *L'Église et son Mystère au II^e Concile du Vatican*, Paris 1967, I, 138—156.

⁶ Czwarta modlitwa eucharystyczna, n. 57.

nas zawsze żywa, nieustannie aktualna i konsekwentnie związana z naszym życiem. Jest nasza, ludzka, konkretna, choć w wielu momentach skomplikowana i ciemna, to mimo tego sensowna, bo przecież kierowana opatrnościową ręką Boga, Tego Boga który *chce aby wszyscy ludzie byli zbawieni i doszli do poznania prawdy* (1 Tym 2, 4), w naszym wypadku doszli do niej przez biblijno-liturgiczne nauczanie.

II. BIBLIA NA ZGROMADZENIU LITURGICZNYM

Można powiedzieć, że Kościół od samego swojego początku, posługując się w liturgii Słowem Bożym, nie tyle je odczytuje i głosi, ile je celebruje i na co dzień nim żyje. Ponieważ zaś liturgii zależy na pełnym i bogatym życiu wiernych, stąd zrodziła się u liturgistów słuszna troska o to, by wszystkie czynności liturgiczne jak najbardziej nasycić Pismem świętym. Zostało to zresztą niedwuznacznie nakazane w konstytucji o św. Liturgii: „W obrzędach liturgicznych należy przywrócić czytanie Pisma św., dłuższe, bardziej urozmaicone i lepiej dobrane” (n. 35, 1). Realizując ten postulat Ojców Soboru, Stolica Apostolska wprowadziła nowy porządek czytań mszalnych⁷ jak również przeprowadziła reformę tekstów, używanych podczas sprawowania sakramentów świętych.

Wszystko to razem wzięte doprowadziło do ciekawego zjawiska: Pismo św. które dotychczas było przedmiotem lektury tylko wybranej garstki ludzi, od czasów reformy liturgicznej stało się codziennym pokarmem w s z y s t k i c h wierzących. Niemal całe Pismo św. wchodzi w czytania liturgiczne, które układają się teraz według dwóch zasad: są to albo czytania ciągłe, powtarzające się co trzy lata, albo czytania oparte na zasadzie wyboru, dostosowane do potrzeb duszpasterskich, ułatwiające organizację liturgii parafialnej. W jednym i drugim wypadku chodzi przede wszystkim o ukazanie aktualnych wartości Biblii, oraz o stwierdzenie tego co Izajasz zamknął w słynnym swoim adagium: *Trawa więdnie liść opada ale prawda Pańska trwa na wieki* (40, 7 n). W oparciu o tę prawdę bardziej poznaną i dzięki liturgii przybliżoną wiernym, Kościół dąży konsekwentnie do rozwijania wśród swoich wyznawców autentycznego życia Bożego.

Temu celowi ma służyć również reforma czytań mszalnych. Poszła ona nie tylko wszerek ale także i wgłąb. Wprowadzenie dwóch czytań lekcyjnych, pierwszego głównie ze S. Testamentu (wyłączywszy niedziele po Wielkanocy), pozostawiając czytanie z listów św. Pawła, miało głównie na względzie lepsze odczytanie i zrozumienie urywku ewangelii, przypadającej na daną niedzielę. Czytania te tworzą har-

⁷ Na ten temat por. W. Świerzawski, *art. cyt.* s. 679 nn.

monijną całość i nie są przypadkowym zlepkiem tekstów. Pewną parafrazę tekstów można dostrzec w śpiewach międzylekcyjnych, które także służą rozwinięciu centralnej myśli liturgii mszalnej, mając stale na względzie główny jej motyw: historię zbawienia człowieka.

W niektórych czytaniach i formularzach mszalnych zauważa się odejście od oryginalnego tekstu na korzyść już to Wulgaty, już to Septuaginty. Nie jest to zdrada tekstu Pisma św. ale powrót do ducha liturgii pierwszych wieków. Wiemy bowiem, że wtedy niepodzielnie w liturgii panowała Septuaginta, która jak to słusznie zauważa A. Rose⁸, nie tylko miała wielki wpływ na redakcję Nowego Testamentu, ale i ukształtowała oblicze liturgii rzymskiej.

W niektórych wypadkach liturgia biorąc pod uwagę główny cel jaki sobie stawia, tj. lepsze zrozumienie centralnej myśli Biblii, posługuje się jej tekstami z pewną swobodą, pozwalając sobie na opuszczenia w perykopach, skreślenia pewnych wierszy, głównie w psalmach przy śpiewach międzylekcyjnych, jak również na stosowanie przy czytaniu Pisma św. sensu alegorycznego czy akkomodowanego. Trzeba zaznaczyć, jak to wykazała praktyka, że zawsze wychodzi to na korzyść czytanego tekstu. Jest to bowiem wiązanie tekstu z życiem, czyli innymi słowy czytanie w taki sposób by zmuszało słuchacza nie tylko do słuchania, ale także i do zajęcia wobec konkretnego tekstu takiej czy innej życiowej postawy⁹. Po takim czytaniu uczestnicy zgromadzenia liturgicznego dochodzą do wniosku, że słyszany przez nich tekst biblijny, chociaż jest stary to jednak jest zawsze nowy. Przede wszystkim jest żywy. Dzięki liturgii zatem Biblia nadal żyje i objawia się ludowi w ustach modlącego się nią nieustannie Kościoła.

Może najwyraźniej zaznacza się to w centralnym czytaniu mszalnym tj. w ewangelii i związanej z nią homilią¹⁰. Odczytywanie ewangelii w czasie mszy św. nie tylko sięga samych początków mszy św., której nie wyobrażano sobie bez celebratio verbi divini, ale znajduje także swoje głębokie uzasadnienie w samej strukturze nabożeństw synagogalnych. Wszystko co na tych nabożeństwach się działo (= actio), wszystko było poprzedzone i uzasadnione uprzednią lekturą tekstów świętych. Na ważność tej lektury wskazywały często przytaczane wiernym na początku zgromadzenia Pańskiego słowa psalmu 94, 4: *Dziś jeśli głos Pański usłyszycie niezatwardzajcie serc waszych*. Lek-

⁸ A. Rose, *La parole vivante de Dieu dans la Bible et dans la liturgie*, w: La Maison Dieu, 82 (1965) 43—58.

⁹ Cały szereg przykładów na ten temat przytacza A. Rose, *art. cyt.* s. 52—58.

¹⁰ J. Leclercq, *Le sermon, acte liturgique*, w: La Maison Dieu, 63 (1946) 27—46; W. Świerżawski, *Homilia liturgiczna*, w: RBL 15 (1963) 201—211.

tura biblijna była nie tylko wprowadzeniem w liturgię, ale z zasady stawała się duszą tej liturgii.

To co obowiązywało w St. Testamencie, przeniesiono z czasem na liturgię Nowego Testamentu. Wychodząc z założenia, że Słowo Boże jest ziarnem, które użycia serca ludzkie, pobudza je do życia, niejako zmusza do dialogu z Bogiem, apostołowie, jak o tym dowiadujemy się z Dz Ap oddawali się głównie posłudze Słowa. Mówili między sobą i wszystkim wokoło, że *nie jest rzeczą słuszną, abyśmy zaniedbywali Słowo Boże, a obsługiwali stoły* (6, 2) dlatego *oddamy się wyłącznie modlitwie i posłudze Słowa* (6, 4). Rezultat takiej działalności nie pozwalał długo czekać na siebie: *A Słowo Boże rozszerzało się i wzrastała też bardzo liczba uczniów* (6, 7). Jest oczywiste, że to apostołowanie Słowem Bożym nie było czynnością samą dla siebie, nie wykonywano jej w oderwaniu od całokształtu życia religijnego, ale zawsze w kontekście liturgicznym. Wskazują na to choćby słowa: *Po tej modlitwie zdrząto miejsce na którym byli zebrani i wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym i głosili odważnie Słowo Boże* (Dz 4, 31). Tak więc można postawić tezę, że Słowo Boże formowało liturgię pierwszych wieków. Chyba także tę jego funkcję mieli na myśli Ojcowie II Soboru Watykańskiego, kiedy w konstytucji o św. Liturgii zalecili przesycenie Pismem św. liturgicznych czynności.

W realizacji tego zadania wielką rolę odgrywa także sama homilia, wygłaszana po każdym czytaniu ewangelii. Nie jest w tej chwili moim zadaniem omawianie samej funkcji homilii w liturgii, niemniej podkreślając rolę czytania ewangelii, należy zaznaczyć, że homilia jest nie tylko przybliżeniem i związaniem tekstu ewangelii z konkretnym życiem jej słuchacza, ale w świetle współczesnej hermeneutyki biblijnej, ma ona stanowić integralną część celebry liturgicznej. To ona właśnie (homilia) naprowadza słuchacza na pełne zrozumienie tekstu świętego, daje jego teologiczne wyjaśnienie w oparciu o współczesną teologię biblijną i stanowi najbardziej konkretną odżywkę dla wewnętrznego życia człowieka. Każde z przytoczonych wyżej określeń jest ważne i każde z nich samo dla siebie stanowi oddzielny problem, który trzeba by szeroko rozwinąć i uzasadnić. Ze względów merytorycznych pomijam omawianie tych zagadnień, niemniej pragnę podkreślić jedno, że homilia tylko wtedy spełni swe zadanie, gdy stanie się adaptacją Bożej prawdy do konkretnych potrzeb jej słuchaczy, gdy wszelkimi szczelinami wniknie w ich codzienne życie, stając się i załącznikiem i fermentem tego życia.

Oceniając znaczenie czytań biblijnych w liturgii, należy tu jeszcze spojrzeć na nie z perspektywy przeszłości. Powierzchnowy znawca problemu, może powiedzieć, że właściwie dziś nie wiele się zmieniło. Także i dawniej przed reformą liturgiczną czytano niemal wszystkie księgi Pisma św. Przy takiej ocenie zapominamy o jednej sprawie,

że dawne czytania w zasadzie dotyczyły tylko St. Testamentu, przerzucając się głównie w teksty Nowego Testamentu. Obejmowały one głównie pierwsze rozdziały ksiąg świętych które z natury rzeczy tylko problem sygnalizowały, ograniczając się często do danych personalnych związanych z autorem księgi względnie jego dziełem, natomiast nie wprowadzały czytelnika w centralny temat Biblii. Dzisiejsze nowe czytania kładą główny nacisk na zasadnicze idee biblijne, przypominając nam prawdę, że *cokolwiek jest napisane, dla naszej nauki jest napisane, abyśmy przez cierpliwość i pociechę, jaką niosą Pisma, podtrzymywali naszą nadzieję* (Rz 15, 4). Takie ustawienie sprawy ukazuje nam jasno, że liturgia w sposób szczególny uhonorowała Biblię. Biblia zaś jakby odwiedzając się za to stworzyła dla liturgii nie tylko ramy, ale istotną jej treść opromieniła nowym rumieńcem życia.

III. ODKRYCIE BIBLIJ PRZEZ LITURGIE

Jeszcze do niedawna określaliśmy Pismo św., idąc za sugestią Soboru Trydenckiego, jako zbiór ksiąg napisanych pod natchnieniem Ducha Świętego, które Kościół uznał za kanoniczne i święte¹¹. Definicja ta chociaż w istocie swej poprawna, jednak nie była pełna. Prezentowała nam ona Pismo św. właściwie od strony „okładki” czy spisu treści, nie wnikając jednak w to co w nim jest najważniejsze, tj. w samą jego treść. Dopiero II Sobór Watykański, którego językiem stał się język biblijny zwrócił nam uwagę na nieprzemijające i wiecznotrwałe wartości tej księgi. W oparciu o jego dokumenty, szczególnie o konstytucję Dei Verbum możemy powiedzieć, że Pismo św. jest księgą która mówi wszystko o Bogu i wszystko o człowieku¹². Jest księgą, która wyszła z życia ludzkiego, o to życie stale zahacza i temu życiu służy. Najjaśniej słuszność tej tezy ukazuje się nam wtedy gdy próbujemy odczytywać Biblię przez pryzmat liturgii, czyli inaczej mówiąc przez pryzmat naszego ludzkiego życia.

Ile Biblia wnosi wartości w życie ludzkie możemy się o tym przekonać choćby z perykopy Łk 24, 13—32, opisującej spotkanie się Zmartwychwstałego Chrystusa z uczniami wracającymi do Emaus. Uczniowie ci, jak wynika choćby z samej ich rozmowy z Chrystusem, znali Pismo św., znali prorocтва St. Testamentu, ale interpretowali je niestety w oderwaniu od życia. To wszystko była dla nich jakaś prawda, może nawet jakieś Słowo Boże, ale nie znali jego głębszego sensu, w najlepszym razie interpretowali je w relacji do ich aktualnej politycznej sytuacji. Dopiero potrzeba było Chrystusa, który wziął te Słowa jeszcze raz w swoje Boskie dłonie, „przepuścił” je przez filtr

¹¹ C. Jakubiec, *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Poznań 1955, 7.

¹² H. Daniel-Rops, *Co to jest Pismo Święte*, Poznań 1959, 1.

eucharystycznej celebry i podał załamanym uczniom, razem z pobłogosławionym przez siebie chlebem. Dopiero w świetle tej Chrystusowej czynności, chciałoby się powiedzieć na kanwie odprawionej przez Niego Mszy św., słowa Pisma św. nabrały swojego właściwego im znaczenia. Uczniowie sami dali temu wyraz w słowach: *czy serce nie paliło w nas, kiedy rozmawiał z nami w drodze i Pisma nam wyjaśniał* (24, 32). Nie ulega wątpliwości, że w tym wypadku liturgia ułatwiła szybkie i właściwe zrozumienie Biblii, a więc można powiedzieć, że ją odkryła na nowo.

Liturgia nie tylko odkrywa ale i wiąże Biblię w jedną nierozzerwalną całość. Dokonuje się to głównie wtedy, gdy w liturgicznych czynnościach, zarówno we mszy św., a jeszcze bardziej przy administracji sakramentów świętych liturgia wyjaśnia i tłumaczy symbole St. Testamentu, widząc w nich zapowiedź przyszłego zbawczego dzieła Chrystusa. Tak więc dzięki liturgii, szczególnie już po II Soborze Watykańskim odnowionej liturgii, np. wyjście Izraelitów z Egiptu, przejście przez Morze Czerwone, czy zdobycie ziemi Kanaan, nie będą dla nas tylko czysto historycznymi wydarzeniami, ale symbolami wybawienia z niewoli grzechu, czy też obrazami ostatecznego zbawienia. Cała zaś historia narodu wybranego będzie taką historią, w której wydarzenie historyczne stanowić będzie tylko tło do lepszego i głębszego rozwinięcia religijnej i zbawczej idei. W takim ujęciu historii St. Testament będzie zapowiedzią zbawienia, które w pełni zrealizowane zostanie dopiero w Nowym Testamencie. Przy interpretacji tekstów nie trzeba zatem uciekać się do zdań tych czy innych egzegetów, bo dzięki liturgii: *Scriptura interpretet se ipsum*. To chyba mając na względzie powiedział kiedyś Pius XI. że „liturgia jest naczelną zasadą zwyczajnego nauczania Kościoła”¹³. Jak należy rozumieć te słowa? Chyba w tym sensie, że liturgia interpretuje Słowo Boże w Kościele, przybliża je nam, a przez wydobywanie z Pisma św. jego głównych tematów stale nam uobecnia zbawcze misterium Chrystusa.

Liturgia dowartościowuje Słowo Boże, przede wszystkim przez to, że na nim bazuje. Niewątpliwie Chrystus w czasie swojego ziemskiego nauczania głosił Słowo Boże, ale jakże inaczej było ono odbierane, gdy je głosił w czasie swoich wędrówek, a jak inaczej, gdy z nim zaznajamiał słuchaczy zebranych na zgromadzeniu liturgicznym. Kiedy w synagodze w Nazarecie odczytał podczas zgromadzenia liturgicznego tekst księgi Izajasza a potem go skomentował, Łukasz dodaje, że *oczy wszystkich w synagodze były w Nim utkwione... a wszyscy przyświadczały Mu i dziwili się pełnym wdziękiu słowom, które płynęły z ust Jego* (Łk 4, 20. 22).

Ta uwaga pozwala na wniosek, że właśnie dzięki liturgii, Słowo Boże nabiera właściwego znaczenia. Jest odbierane przez słuchaczy

¹³ A. Robert-A. Tricot, *Initiation Biblique*, Paris 1959, 1017.

jako prawdziwa mowa Boga do swego ludu. Otrzymuje swoją moc i namaszczenie z wysoka. Widzimy w nim zawsze Boga jako autora pierwszorzędnego. Zwrócił już na to uwagę św. Paweł gdy pisał w liście do Tessaloniczan: *Dlatego nieustannie dziękujemy Bogu, bo gdy przyjęliście Słowo Boże od nas, przyjęliście je nie jako słowo ludzkie, ale jak jest naprawdę, jako słowo Boga, który działa w nas wierzących* (2, 13). Do tego oświadczenia św. Pawła można dodać, że podczas nabożeństw liturgicznych Biblia trafia do nas nie tylko jako Słowo Boga, ale jako święte i objawione Słowo. Wprawdzie Biblia nie jest objawieniem w sensie ścisłym, ale objawienie zawiera. Uświadomienie sobie jego faktu pozwala spojrzeć na Pismo św. jako na prawdziwe i nieomyłne słowo. Z tego też względu można na nim i opierać i budować całą naszą wiarę i chrześcijańską doskonałość.

Moc i siłę tego budowania weryfikuje jeszcze i ten fakt, że to Słowo Boże przychodzi do nas od Kościoła, a więc od autentycznego interpretatora, i stróża Boskiego depozytu wiary. Egzegeza Słowa Bożego dostarczana w Kościele i przez Kościół nosi na sobie cechy autentycznej egzegezy, opartej na wiekowym doświadczeniu, Tradycji pierwszych wieków oraz stałej asystencji Ducha Świętego. To pozwala każdemu uczestnikowi liturgicznego zgromadzenia na natychmiastowe wcielanie słyszanych prawd w życie i przepajanie swego życia niezmienną Bożą prawdą.

IV. MODLIMY SIĘ SŁOWAMI BIBLI

Zarówno modlitwa synagogi, jak i modlitwa Kościoła pierwszych wieków tak co do formy jak i co do treści wywodziła się z tekstów świętych. Chociaż poszczególni członkowie Ludu Bożego modlili się indywidualnie, to jednak nieustannie podkreślano, że modlitwa wspólna, odprawiana na zgromadzeniu Pańskim jest Bogu najmiłsza¹⁴. Wezwania do wspólnej modlitwy przejawiają się bardzo często w liturgii łacińskiej¹⁵. Świadczą o tym choćby słowa kapłana wypowiedziane przed oracją *Oremus*, czy słowa przed *Pater noster*, *Praeceptis salutaribus moniti, audemus dicere*, czy wezwania do wspólnej modlitwy w czasie liturgii Wielkiego Tygodnia; *Oremus fratres dilectissimi, Deum Patrem Omnipotentem*, *Każde Dominus Vobiscum*, czy wprowadzona ostatnio *Oratio fidelium* są także tego wyraźnym dowodem.

Dla nadania głębszej wartości wspólnej modlitwie, układano ją od najdawniejszych czasów słowami Pisma św. Modlono się do Boga,

¹⁴ A. G. Martimort, *Le double mouvement de la liturgie: culte de Dieu et sanctification des hommes*, art. w: A. G. Martimort, *dz. cyt.* s. 187—197.

¹⁵ A. G. Martimort, *dz. cyt.* s. 132; Także por. E. Osty, *Prions avec la Bible*, Paris 1956.

słowami samego Boga. To odnosi się nie tylko do czytań biblijnych, które były dosłownym przypomnieniem tekstu Biblii, ale także do wszystkich innych modlitw, jak oracji, prefacji mszalnych, inwokacji międzylekcyjnych, czy formuł modlitewnych, używanych przy administracji sakramentów świętych. W ten sposób Biblia dostarczała modlitwom liturgicznym nie tylko natchnienia, ale także kształtowała różne rodzaje tych modlitw (modlitwa pochwalna, dziękczynna, przebłagalna i prośba). Najliczniejsze i najczęstsze w liturgii, oparte o Biblię będą modlitwy pochwalne i przebłagalne. Będą one budowane na wspomnieniach wielkich wydarzeń z historii zbawienia, np. przejścia przez Morze Czerwone, ocalenie z niewoli egipskiej czy babilońskiej, oraz zbawczej męki i zmartwychwstania Chrystusa. Psalmi głównie dostarczą myśli do modlitw przebłagalnych. Podkreślana w nich będzie słabość i grzeszność człowieka, z którą będzie się łączyła konieczność wybawienia go przez Boga. Może najmocniej modlitwa zbudowana na tekstach biblijnych wyrażona została w oficjum brewiarzowym. Obserwujemy tu ciekawe zjawisko, że brewiarz niemal w całości jest zbudowany na psalmach. Inne jego elementy składowe wyłączając hymny i częściowo oracje albo dosłownie albo w parafrazie odwołują się do Pisma św. Niezależnie od modlitw wypowiedianych słowami lub śpiewem, Kościół zaleca medytację nad Pismem św., która o tyle jest ważna że zachęca tego który ją odprawia do odpowiedzi na Słowo Boże. Taka odpowiedź ma się wyrazić odpowiednią postawą w życiu wierzącego chrześcijanina. Taka modlitwa stanowi najlepszy pokarm dla duszy i jest źródłem autentycznej wewnętrznej odnowy człowieka. Poza tym należy zaznaczyć, że modlitwy biblijne nacechowane są duchem optymizmu chrześcijańskiego i stanowią doskonale przygotowanie do przyszłej paruzji Chrystusa, na którą wszyscy czekamy. W obecnych tekstach modlitw liturgicznych przeważają wprawdzie cytaty ze St. Testamentu, ale tylko dlatego by wykazać przy ich pomocy, jak Opatrzność Boża od wieków kierowała zaplanowanym przez siebie dziełem zbawienia i jak to dzieło w osobie Jezusa Chrystusa zostało ostatecznie zrealizowane. Figury, symbole i obrazy St. Testamentu doczekały się w Nowym Testamencie konkretnego ich spełnienia. Dlatego też modlitwa biblijna na nich zbudowana jest bardzo konkretna i związana silnie z życiem.

*
* *
*

Reasumując wyżej przytoczone uwagi można powiedzieć na zakończenie, że gdy Biblia dostarcza Liturgii bogatego materiału treściowego, to liturgia tę treść przejmuje, czyni ją w konkretnych wypadkach bardzo zrozumiałą i aplikuje do naszego życia. Wydaje się, że jedna bez drugiej byłyby niezrozumiałe i nie spełniły by celu, jaki

został im wyznaczony. Aby jednak ten pełny cel osiągnąć, muszą wierni starać się o dwie rzeczy: o wtajemniczenie zarówno w Biblię jak i w liturgię. Nie chodzi tu o czysto teoretyczne poznanie, ale o pełne wtajemniczenie tzn. o przeżycie zarówno Biblii jak i liturgii, co znowu jest owocem danej nam przez Boga i przez nas przyjętej Jego łaski.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK

Ks. Józef Kudasiewicz

JEDNOŚĆ DWU TESTAMENTÓW JAKO ZASADA WYJAŚNIENIA MISTERIUM CHRYSYSTUSA W KOŚCIELE PIERWOTNYM

Przez misterium Chrystusa rozumiemy tajemnice życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa oraz tajemnicę zbawienia ludzkości zrealizowaną w Nim i przez Niego¹. Natomiast Kościół pierwotny oznacza tu Kościół apostołski, znany nam z pism Nowego Testamentu.

1. KOŚCIOŁ PIERWOTNY WOBEC MISTERIUM CHRYSYSTUSA

Głoszenie Jezusa i Jego dobrej nowiny już w samych swoich początkach stanęło wobec trudnego problemu: w jaki sposób i w jakim języku głosić Żydom i poganom tajemnicę zbawienia zrealizowaną w Jezusie Chrystusie. Do jakich odwoływać się pojęć i obrazów, by ułatwić zrozumienie tej tajemnicy. Już pierwsi głosiciele dobrej nowiny i pierwsi teologowie Nowego Testamentu zwrócili uwagę na Stary Testament. I głównie tam, w Starym Testamencie, a nie w świecie hellenistycznym, szukano pojęć i obrazów do wyjaśnienia tajemnic chrześcijaństwa².

To zwrócenie się ku Staremu Testamentowi swoją najgłębszą podstawę miało w nauczaniu samego Jezusa, który istotne tematy swej dobrej nowiny wiązał z centralnymi ideami teologii prorockiej i apokaliptycznej. Wystarczy wspomnieć tylko niektóre przykłady:

¹ Por. A. Grillmeier, *Die Mysterien des Lebens Jesu*, w: *Mysterium Salutis* (Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik, herausgegeben von J. Feiner u. M. Löhrer) Einsiedeln 1969, t. III/2 s. 3n.

² Por. P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Tournai 1962, s. 10 n. Tenże, *Bible et Théologie* (Le Mystère chrétien), Paris 1965, s. 8n. Tłumaczenie polskie *Biblia i Teologia. Stare Przymierze — Pismo św.* w: *Tajemnica Chrystusa II*, Poznań 1969 s. 7.

Królestwo Boże, nowe Przymierze, obietnica życia wiecznego. Następnie swoją własną misję, sens swojego życia i śmierci wyjaśnił w kategoriach przygotowanych w Starym Testamencie. Widać to w sposób szczególny, studiując tytuły, jakimi określał się Jezus³.

Tą samą drogą wytkniętą przez Jezusa poszli apostołowie i pierwsi głosiciele dobrej nowiny. W świetle i przy pomocy Starego Testamentu wyjaśniali tajemnicę Chrystusa. Pierwsza głębsza refleksja teologiczna nad tajemnicą życia i dzieła Jezusa, z jaką spotykamy się w listach św. Pawła, w teologii poszczególnych synoptyków oraz w pismach św. Jana, pójdzie tą samą drogą. Soteriologię swoją np. św. Paweł opracuje w terminologii i w świetle starotestamentowym⁴.

Szczególną rolę w tym wyjaśnieniu tajemnicy Chrystusa odegrało słownictwo religijne przygotowane przez tłumaczy LXX. Stało się ono podstawowym narzędziem do wyjaśniania tajemnicy chrześcijaństwa. Cały szereg podstawowych terminów teologicznych Nowego Testamentu staje się w pełni zrozumiałym w świetle terminologii LXX⁵.

2. TEOLOGICZNE PODSTAWY METODY JEDNOŚCI DWU TESTAMENTÓW JAKO ZASADY INTERPRETACJI MISTERIUM CHRYSTUSA

Jedność dwu Testamentów była więc podstawową metodą inicjacji i eksplikacji tajemnicy Chrystusa w Kościele pierwotnym. I chociaż metoda ta była w różny sposób stosowana przez różnych autorów, to jednak da się wysłedzić pewne zasady ogólniejsze, leżące u podstaw różnych typów argumentacji. Do zasad tych należą następujące: a) zasada jedności obydwu Testamentów i kontynuacji historii zbawienia; b) zasada zapowiedzi i wypełnienia; c) zasada typologii.

a) Zasada jedności i kontynuacji

Uwaga autorów biblijnych nie tyle jest tu skierowana na Pismo św. jako dzieło literackie i jego jedność, ile raczej na samą świętą historię, którą ono przedstawia. Na historię świętą autorzy Nowego Testamentu patrzą jako na progresywną realizację Bożych

³ Por. C. Larcher, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament d'après le Nouveau Testament* (Lectio Divina 34), Paris 1962, s. 45—64. Ks. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne*. w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1969, s. 149—158. J. Fitzmyer, *Tradycja o Synu Dawida*. Rozdział 22, 41—46 *Ewangelii Mateusza oraz paralelne teksty synoptyczne*, Concilium 1—10 (1966/7) s. 596—604.

⁴ Por. Ks. K. Romaniuk, *Teologia biblijna Nowego Testamentu*, Studia Theologica Varsaviensia 8 (1970) 403 n.

⁵ Por. S. Lyonnet, *De peccato et redemptione* II. De vocabulario redemptionis (Scripta Pontificii Instituti Biblici 112), Roma 1960, s. 8—117. Ks. J. Kudasiewicz, *Harmonia obu Testamentów w świetle najnowszych badań*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne, t. X, z. 1 (1963) s. 53—58.

planów zbawienia, jako na długie przygotowanie Jezusa Chrystusa i jego dzieła. Jezus Chrystus jest punktem kulminacyjnym i decydującym tego skomplikowanego procesu historycznego⁶.

Ideę jedności i kontynuacji wyrażają najprzód autorzy Nowego Testamentu przez genealogie. Stary Testament znał rodzaj literacki zwany genealogią czy rodowodem. Genealogie w sposób bardzo plastyczny wyrażały jedność i kontynuację historii zbawienia, a równocześnie miejsce centralne dawały Jezusowi Chrystusowi. Łukasz wychodzi od Jezusa Chrystusa wykazując, że pochodzi on z rodu pierwszego człowieka Adama. Dzięki temu jego rodowód ma wyraźne cechy uniwersalistyczne. Jezus przedstawiony został nie jako kwiat narodu izraelskiego, lecz całej ludzkości, która za ojca ma Adama (Łk 3, 38). Mateusz natomiast świadomie połączył Jezusa z historią ludu Obietnicy. Jezus pochodzi z pokolenia Abrahama i z rodu Dawida (Mt 1). Historię ludu wybranego, który wydał i przygotował przyjście Jezusa dzieli na trzy wielkie etapy: od Abrahama do Dawida, od Dawida do niewoli babilońskiej, od niewoli babilońskiej do Chrystusa (Mt 1, 17). Chrystus jest ostatnim ogniwem i szczytem tej długiej historii⁷.

Ten sam temat kontynuacji i jedności świętej historii zbawienia rozwijają również niektóre mowy Dziejów Apostolskich. Klasycznym przykładem jest mowa św. Szczepana (Dz 7, 1—53). Uwaga mówcy zwrócona jest w sposób szczególny na wydarzenia historyczne. Ta święta historia ma swój sens. Jest ona w ciągłym dynamicznym ruchu w kierunku wyznaczonego celu. Celem tym jest Jezus Chrystus⁸. Panem i rządcą tej historii jest sam Bóg (Dz 13, 17. 21. 23). To właśnie Bóg *stosownie do obietnicy, wyprowadził Izraelowi Zbawiciela Jezusa* (Dz 13, 23). Dzięki temu historia nie jest ślepym następstwem czasów, lecz jest celowo przez Boga kierowaną historią zbawienia, której punktem centralnym jest Zbawiciel Jezus. W nim znalazły swoje wypełnienie obietnice i proroctwa; w Nim wypełniły się czasy i przybliżyło się Królestwo Boże (Dz 10, 6; 13, 22; 13, 34; 2, 30)⁹.

⁶ Por. C. Larcher. *L'Actualité chrétienne de l'Ancien Testament*, 353 n. P. de Surgy, *Les grandes étapes du mystère du salut* (Foi Vivant 108), Paris 1969, s. 153—158.

⁷ Por. J. Dupont, *La genealogia di Gesù secondo Matteo 1, 1—17*, *Bibbia e Oriente* 4 (1962) 3—6. X. Léon-Dufour, *Livre de la genèse de Jésus-Christ*, w: *Etudes d'Évangile*, Paris 1965, s. 40—63. J. Riedl, *Die Vorgeschichte Jesu. Die Heilsbotschaft von Mt 1—2 und Lk 1—2* (Biblisches Forum 3), Stuttgart 1968, s. 16—29.

⁸ Por. R. Pesch, *Die Vision des Stephanus* (Stuttgarter Bibelstudien 12), Stuttgart 1966, s. 41 n.

⁹ Por. C. H. Dodd, *The Bible today*, Cambridge 1952, s. 74. Bardzo trafnie tę zasadę kontynuacji ujął P. de Surgy: „On ne peut lire le Nouveau Testament sans remarquer comment le Christ est en continuité avec le déroulement de l'histoire du salut. Il est en continuité avec l'histoire de l'univers: le Verbe qui s'est incarné est le créateur du monde... Il est en continuité avec l'histoire de l'humanité: pour mettre la chose

Najgłębszym fundamentem zasady jedności i kontynuacji jest biblijna koncepcja czasu (*Kairós*) i historii. Czas miał swój początek, który zbiega się ze stworzeniem wszechświata. Czas ten rozwija się i niejako płynie w sposób ciągły. Jest on pojmowany jako linia prosta. Czas ten został u swych początków ustalony, przewidziany i zaplanowany przez samego Boga. Każdy moment tego czasu jest nosicielem szczególnych zamiarów Bożych. Czas ten zdąża do wyznaczonego celu, którym jest wydarzenie Jezusa. Ta prosta linia czasu została przecięta w samym swym środku przez śmierć Chrystusa na Krzyżu i Jego Zmartwychwstanie. W ten sposób wydarzenie Jezusa jest punktem centralnym historii zbawienia, jest „środkiem” czasów. Wydarzenie Chrystusa nie oznacza jednak końca czasów, które przedłuża się aż do paruzji. Wydarzenie decydujące już się dokonało, przynosząc nowy podział czasów¹⁰. Przed Chrystusem historia zbawienia rozwijała się na linii ciągłej, wstępującej i progresywnej. Dzięki właśnie takiej koncepcji historii i czasu cały Stary Testament jest świadectwem długiego przygotowania tego wielkiego wydarzenia, jakim był Jezus i Jego dzieło. Natomiast pisma Nowego Testamentu mogły nawiązywać do tych różnych wątków przygotowawczych: do linii Adam—Chrystus (Łk 1, 38; Rz 5, 12 n.) lub do linii Abraham—Chrystus (Mt 1, 1; Gal 3, 6—4, 7)¹¹.

en évidence, saint Luc établit la généalogie du Christ non seulement jusqu'à Abraham, père du peuple élu, mais jusqu'à Adam, père du genre humain ... Il est en continuité avec l'histoire du peuple de Dieu...". *Les grandes étapes du mystère du salut*, s. 153 n.

¹⁰ Por. O. Cullmann, *Christ et le temps. Temps et Histoire dans le christianisme primitif*, Neuchatel—Paris 1957, s. 25—80. Tenże, *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, Tübingen 1965, s. 85 n. P. de Surgy, *Les grandes étapes du mystère du salut*, s. 229 n. O Chrystusie jako „środku” czasów zob. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (Beiträge zur historischen Theologie 17), Tübingen⁵ 1964, s. 8 n.

¹¹ Por. C. Larcher, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament*, s. 362. Warto tu zaznaczyć, że biblijne pojęcie czasu i historii różni się całkowicie od koncepcji grecko-hellenistycznych. Grecy przedstawiali sobie bieg czasów nie w formie ciągłej linii, lecz w formie cyrkularnej, w formie koła. Czasy, wydarzenia, a nawet sytuacje ciągle na nowo rytmicznie się powtarzają. Żadne wydarzenie nie ma charakteru jedyne i niepowtarzalnego. Wydarzyło się kiedyś, wydarza się dziś i powtórzy się w przyszłości, ciągle na nowo jak obrót koła. Kosmiczne trwanie czasu jest powtarzaniem się i powrotem. Tu właśnie w koncepcji czasu widzi Cullmann zasadniczą różnicę między chrześcijaństwem a greckim i hellenistycznym pogaństwem. Chrześcijańska koncepcja czasu daje zupełnie nową wizję rzeczywistości. „Les Grecs ne concevaient pas les temps comme une ligne droite, le champ d'action de la Providence ne peut être l'histoire dans son ensemble, mais seulement le destin des individus. L'histoire n'est pas soumise à un *télos*”. *Christ et le temps*, s. 38. Zob. również ks. L. R. Stachowiak, *Teologiczno-biblijna problematyka czasu*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 17 (1964) s. 291—303.

b) Zasada zapowiedzi i wypełnienia.

W momencie swego pojmania Jezus zwraca się do tłumu ze słowami: *Stało się to wszystko, żeby się wypełniły Pisma proroków* (Mt 26, 56). A nieco wcześniej, nakazując uczniom schować miecz, wyjaśnia: *Jakże więc spełnią się Pisma, że tak się stać musi?* (Mt 26, 54). Zmartwychwstały, ukazując się swym uczniom, takie do nich — w ujęciu Łukasza — kieruje słowa: *Musi się wypełnić wszystko, co napisane jest o mnie w Prawie Mojżesza, u Proroków i w Psalmach ... Mesjasz będzie cierpiał i trzeciego dnia zmartwychwstanie; w imię Jego głoszone będzie nawrócenie i odpuszczenie grzechów wszystkim narodom* (Łk 24, 44—47). Pierwotne przepowiadania apostołskie również od samych początków kładło wielki nacisk na wypełnienie się Pisma w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa oraz w darze Ducha Św. i w założeniu Kościoła. Temat wypełnienia Pism należy do fundamentalnych tematów pierwotnego kerygmatu. Św. Piotr w drugiej mowie do mieszkańców Jerozolimy głosi: *A Bóg w ten sposób spełnił to, co zapowiedział przez usta wszystkich proroków, że Jego Pomazaniec będzie cierpiał* (Dz 3, 18). Św. Paweł odtwarzając schemat pierwotnej katechezy (1 Kor 1), 3—4) przekazuje adresatom swego listu naukę, że *Chrystus umarł — zgodnie z Pismem — za nasze grzechy, że został pogrzebany, że zmartwychwstał trzeciego dnia — zgodnie z Pismem*. Wreszcie św. Piotr utrzymuje, że zbawienie przyniesione przez Chrystusa było zapowiedziane przez Proroków: *Nad tym zbawieniem wszczęli poszukiwania i badania prorocy — ci, którzy przepowiadali przeznaczoną dla was łaskę* (1 P 1, 10)¹².

U podstaw wszystkich tych wypowiedzi leży przeświadczenie, że Chrystus i tajemnice Jego życia, a w sposób szczególny Jego Męka, Zmartwychwstanie, odpuszczenie grzechów oraz zbawienie pogan zostały zapowiedziane w Piśmie. Pełny teologiczny sens tych zapowiedzi i wypełnienia ujawnia się w sposób szczególny przy studium terminologii użytej w wyżej wspomnianych tekstach. Na określenie idei wypełnienia Pisma pisarze Nowego Testamentu najczęściej używają czasownika *plêroûn*. W znaczeniu wypełnienia Pisma termin ten występuje przede wszystkim u Mateusza (1, 22; 2, 15; 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 35; 21, 4; 26, 54; 26, 56), następnie u św. Jana (12, 38; 13, 18; 15, 25; 17, 12; 15, 24. 36) oraz u św. Łukasza (4, 21; 24, 44; Dz 1, 16; 3, 18; 13, 27). Podmiot czasownika *plêroûn* jest bardzo zróżnicowany: najczęściej jest nim „Pismo” lub „Pisma”, następnie jako podmiot występuje „Słowo” powiedziane przez proroka lub proroków względnie

¹² Por. C. Larcher, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament*, s. 295 n. P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*.

¹³ Por. J. Dellinger, *Plêroûn*, TWNT, VI, s. 294 n. C. Larcher, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament* s. 296 n.

przez samego Pana (Mt 1, 22). To zróżnicowanie podmiotów tego samego orzeczenia jest bardzo znaczące. Poza słowami Pisma i proroków stoi sam Pan, który niegdyś mówił przez proroków, a następnie On sam kieruje wypełnieniem swego słowa, On sam realizuje to wszystko, co wcześniej zapowiedział i obiecał. Idea ta wyraźnie została przedstawiona w *Dziejach: Bóg w ten sposób spełnił to, co zapowiedział przez usta wszystkich proroków* (Dz. 3, 18). Bóg więc najprzód powiedział w Piśmie, a następnie jego dziełem jest również realizacja tego, co zostało zapowiedziane. Chodzi tu więc wyraźnie o realizację planów Bożych, o wypełnienie tego, co Bóg zamierzał wtedy, gdy tchnął swego Ducha na proroków. Termin *plêrousthai* oznacza realizację kompletną i doskonałą. Wszystkie wyrocznie prorockie otrzymały swój pełny sens w wydarzeniu Chrystusa. Analiza terminu *plêroun* wskazuje wyraźnie jak zasada „zapowiedzi i wypełnienia” związana jest ściśle z zasadą „jedności i kontynuacji”.

Autorzy Nowego Testamentu nie zadawali się jednak ogólnym stwierdzeniem wypełnienia się zapowiedzi Pisma, lecz cytowali konkretne teksty Starego Testamentu, wskazując na ich realizację w Chrystusie. Prawdopodobnie w Kościele pierwotnym istniały nawet zbiory tekstów mesjańskich. Były one pochodzenia chrześcijańskiego a nie żydowskiego. Składały się nie z wyrwanych z kontekstu wierszy, lecz raczej z krótkich perykop, które nadawały się do wyjaśnienia istotnych punktów kerygmatu apostołskiego. W skład tych zbiorów wchodziły zapewne perykopy z Joela proroka (2—3), pieśni o cierpiącym Słudze Jahwy oraz niektóre psalmy. Zbiory te były dziełem pierwszych głosicieli dobrej nowiny w fazie jej ustnego przekazu. Wzorem dla twórców tych zbiorów był sam Jezus, który pewne teksty Starego Testamentu uważał za świadectwa o Nim samym. Nie do przyjęcia jest więc twierdzenie, według którego te zbiory tekstów mesjańskich Kościoł pierwotny przejął od Żydów¹⁴.

Zasada „zapowiedź—wypełnienie” zawiera w sobie kilka typów argumentacji skrypturystycznej. Na szczególną uwagę zasługuje konkretne zastosowanie tej zasady w ewangelii Mateusza. Szczególne miejsce w tej ewangelii zajmują tzw. cytaty refleksyjne. Autor zastanawia się refleksyjnie nad wydarzeniami z życia Jezusa i dostrzega w nich wypełnienie się zapowiedzi Pisma. Cytaty te bardzo łatwo rozpoznajemy po prawie identycznej formule wprowadzącej: *Stało się to, aby wypełniło się Pismo* (lub *słowo proroka, proroków, lub Pana*). Refleksja ewangelisty dokonuje się w świetle Starego Testamentu. W tajemnicach życia Jezusa i w Jego nauce widzi spełnienie się planów Bożych zapowiedzianych w Starym Testamencie. Cechą

¹⁴ Istnienie tego typu zbiorów potwierdzają tzw. *Testimonia* znalezione w 4 Q zawierające zestaw cytatów biblijnych z komentarzem o charakterze mesjańskim. J. T. Milik, *Dieci anni di scoperte nel deserto di Giuda*, Torino 1957, s. 31 n. 64.

specyficzną cytatów przytaczanych przez Mateusza jest to, że nie idą one często dosłownie ani za tekstem hebrajskim, ani za LXX, ani też za innym tłumaczeniem greckim. Są one niekiedy pewnego typu kompozycją z różnych tłumaczeń oraz zawierają pewne adaptacje i retusze wprowadzone przez samego ewangelistę. Wszystko to wskazuje na pewną pracę nad tekstem. Najlepiej uwidoczni się to na przykładzie. Fakt opuszczenia przez Jezusa Nazaretu oraz osiedlenia się w Kafarnaum nad jeziorem, na pograniczu Zabulona i Neftalego uważa za wypełnienie się proroctwa Izajasza (Iz 8, 23; 9, 1): *Opuścił Nazaret, przyszedł i osiadł w Kafarnaum nad jeziorem, na pograniczu Zabulona i Neftalego. Tak miało się spełnić słowo proroka Izajasza: Ziemia Zabulona i ziemia Neftalego. Droga morska, Zajordanie, Galilea pogan! Lud, który siedział w ciemności, ujrzał światło wielkie, i mieszkańcom cienistej krainy śmierci światło weszło* (Mt 4, 13—16). Praca teologiczna nad tekstem i kontekstem jest tu bardzo wyraźna. Do faktu ewangelicznego — osiedlenia się Jezusa w Kafarnaum — dodaje amplikację: *nad jeziorem, na pograniczu Zabulona i Neftalego*. Zdanie to przygotowuje wprowadzenie cytatu, a następnie harmonizuje fakt z cytatem biblijnym. Pracę teologiczną widać również w samym cytacie. Zamiast stylu narracyjnego (Iz 8, 23) wprowadza mowę niezależną zwracając się do mieszkańców tych ziem. Tekst cytatu wyraźnie odbiega od LXX, a zbliża się raczej do tekstu maseoreckiego. W wielu jednak punktach nie odpowiada ani jednemu, ani drugiemu. Zamiast Izajaszowego *lud kroczący w ciemnościach* — co jest zrozumiałe w kontekście izajańskim — wprowadza *lud, który siedział w ciemnościach*. Dzięki tej adaptacji czyni wyraźniejszą aluzję do stanu duchowego żydów współczesnych ewangelicie a zamieszkujących Galileę. Mateusz patrzy na zapowiedzi Starego Testamentu w świetle realizacji ich w Nowym Testamencie¹⁵.

Drugi sposób konkretnego wykorzystania zasady „zapowiedź—wypełnienie” spotykamy w ewangelii Łukasza. U Łukasza czasownik *plêroûn* oznacza najczęściej wypełnienie własnym czynem zapowiedzi Pisma lub wyroczni proroków (4, 21). Jezus wypełnić musi (*dei*) swój swój *exodos* zapowiedziany i przygotowany w Starym Testamencie. W przeciwieństwie jednak do Mateusza, rzadko wskazuje na konkretne teksty zapowiedziane w Starym Testamencie i wypełnione przez Jezusa.

Łukasz — szczególnie w ewangelii — unika wyraźnie poszczególne tekstów biblijnych jako dowodów skrypturystycznych. Dla

¹⁵ Por. K. Stendahl, *The School of St Matthew and its use of the Old Testament*, Uppsala 1954, s. 174 n. G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament, 82), Göttingen 1962, s. 49—85. Ks. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne*, s. 192 n.

Łukasza cała historia Jezusa stoi pod *dei woli* Bożej wyrażonej w całym Piśmie (2, 39)¹⁶.

Zamiast pełnych cytatów Łukasz woli używać terminologii Starego Testamentu i czynić wyraźnie do niego aluzje. W wielu innych miejscach — pisze K. H. Schelkle¹⁷ — widać wpływ Starego Testamentu na narracje o dzieciństwie, choć nigdzie nie jest o tym wprost powiedziane. Liczne słowa i zdania ze Starego Testamentu, wplecione w tekst ewangelii, nie są ozdobami czy pustymi zwrotami retorycznymi, lecz służą do wykazania, że w historii Jezusa wypełniły się obietnice proroków¹⁸. Klasycznym przykładem zastosowania zasady „zapowiedź—wypełnienie” jest opis zwiastowania (Łk 1, 26—38). Aby przedstawić w sposób zrozumiały dla swych adresatów tajemnicę zwiastowania oraz uwypuklić jej sens teologiczny, Łukasz wykorzysta terminologię i obrazy biblijne. Pierwsza grupa tekstów, które wykorzystuje, to teksty mówiące o objawieniu się Jahwe przez pośrednictwo anioła w celu powierzenia człowiekowi wybranemu przez Boga jakiejś misji. Anioł Jahwe ukazał się Mojżeszowi w krzaku ognistym, aby mu powierzyć misję wyzwolenia Izraela z niewoli egipskiej (Wj 3, 1—22). Gdy się Mojżesz wymawia, Jahwe zapewnia, że będzie z nim i daje mu znak. Mojżesz przyjmuje misję: *oto pójdę*¹⁸. Struktura literacka tego opisu jest identyczna z opisem zwiastowania. Spotyka się te same elementy: anioł, misja, uchylanie się od tej misji, obietnica pomocy Bożej, przyjęcie misji. Podobną strukturę literacką spotyka się w opisie powołania Gedeona (Sdz 6, 11 n.). Na szczególną uwagę zasługuje formuła *ja będę z tobą*, występująca we wszystkich trzech opisach (Wj 3, 12; Sdz 6, 12; Łk 1, 28). Wydaje się jednak, że w opisie zwiastowania, bardziej jeszcze inspirował się Łukasz opisem objawienia się Anioła Jahwe Abrahamowi (Rdz 18, 1—33). Wyśłannik Boży zapowiada, że Abraham otrzyma syna z bezpłodnej Sary (18, 14 n.). Analogie są uderzające. Spotyka się te same formuły (Rdz 18, 14; Łk 1, 18. 37). Drugą grupę tekstów, na których mógł wzorować się Łukasz w literackiej prezentacji zwiastowania, stanowią teksty zapowiadające czasy mesjańskie i eschatologiczne. Na szczególną uwagę zasługuje tekst Sofoniasza proroka (3, 14—17): *Raduj się (haïre) Cóрко Syjonu! ... Pan Bóg twój w tobie* (3, 14. 17). Są to słowa Jahwe skierowane do Jeruzalem, którą przedstawia prorok jako Córkę Syjońską. Zapowiada jej nadejście zbawienia mesjańskiego. Łukasz zaś wkładając te słowa w usta anioła uczy, że Maryja jest symbolem Izraela, któremu Jahwe zapowiedział

¹⁶ Por. E. Lohse, *Lukas als Theologe der Heilsgeschichte*, *Evangelische Theologie* 14 (1954) s. 256—275.

¹⁷ *Dzieciństwo Jezusa*, w: *Biblia Dzisiaj*, Kraków 1969, s. 259.

¹⁸ Por. Ks. S. Łach, *Księga wyjścia*. Wstęp — Przekład z oryginału — Komentarz, Poznań 1964, s. 101 n.

nadejście zbawienia. W opisie zwiastowania można jeszcze spotkać wyraźne nawiązanie do księgi Daniela (9, 13). Anioł Gabriel ukazuje się Danielowi i mówi: *Ty bowiem jesteś mężem umiłowanym (ele-einos)*. Jest to jedyne miejsce w Starym Testamencie, gdzie występuje Gabriel. Termin zaś *ele-einos* ma to samo znaczenie co *kecharitōmenē* u Łukasza (1, 28). Identyfikacja jest również przedmiot tych dwu zwiastowań: eschatologiczne przyjście Jahwe. W objawieniu danym Marii realizuje się zapowiedź księgi Daniela¹⁹.

Przez taki sposób wykorzystania Starego Testamentu Łukasz zestawił wydarzenia z życia Jezusa w ścisłej relacji z wielkimi tematami Starego Przymierza. Pokazał przez to, że wydarzenia te pozostają w ścisłym związku ze świętą historią zbawienia. I znowu zasada „zapowiedzi—wypełnienia” spotyka się tu z zasadą jedności i kontynuacji obydwu Testamentów²⁰.

Św. Paweł stosuje obydwa te sposoby wyjaśnienia tajemnicy Chrystusa w oparciu o Stary Testament. W wielkich listach spotyka się dość często cytaty wyraźne (Rz 3, 4; 3, 9—18; 9, 25—29; 10, 19—21; 11, 7—9; 15, 9—12; 1 Kor 1, 19; 2 Kor 6, 16—18; Gal 4, 27). Natomiast w listach więziennych często czyni aluzje do Starego Testamentu, korzysta z jego terminologii. Klasycznym przykładem jest hymn chrystologiczny Flp 2, 5—11, który przepełniony jest terminologią i aluzjami do Iz 52, 13—53, 12. Przez to odwoływanie się do pieśni Deutero — Izajasza św. Paweł wyjaśniał i przybliżał swoim wiernym dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa²¹.

Głębsze wniknięcie w stosowanie przez autorów Nowego Testamentu zasady „zapowiedzi i wypełnienia” dało nam poznać niektóre specyficzne cechy tej egzegezy, wyróżniające ją od egzegezy współczesnej. Egzegeza Kościoła pierwotnego bardzo mocno akcentowała charakter prorocki Starego Testamentu. W księgach Starego Testamentu, począwszy od Prawa a skończywszy na Pismach, Bóg przed wiekami zapowiedział Chrystusa i Jego dzieło zbawcze. Bardzo różnorodne teksty Starego Testamentu łączą oni bezpośrednio z Chrystusem i z wydarzeniami Jego życia. On wypełnił Pismo w całości i w szczegółach. Pismo bowiem o Nim mówiło, zapowiadało Jego naukę i dzieło. Egzegeza współczesna jest w tym punkcie bardziej

¹⁹ Por. S. M. Iglesias, *El Evangelio de la Infancia en S. Lucas y las infancias de las heroes biblicos*, Estid. Bibl. 16 (1957) 329—382, R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I—II*, Paris 1957, s. 64—71. Ks. J. Kudasiewicz, *Harmonia obydwu Testamentów*, s. 68 n. Tenże, *Ewangelie synoptyczne*, s. 212—214, 273—276. J. Daniélou, *Les Evangiles de l'Enfance*, s. 21—41.

²⁰ Por. J. Daniélou, *Tamże*, s. 8.

²¹ Por. K. Romaniuk, *De themate Ebed Jahve in soteriologia Sancti Pauli*, Catholic Biblical Quaterly 23 (1961) 14—25.

powściągliwa²². Nie dopatruje się ona już tak, jak egzegeza Kościoła pierwotnego, prawie we wszystkich tekstach Starego Testamentu zapowiedzi Chrystusa i Jego dzieła. Drugą cechą specyficzną w stosowaniu zasady „zapowiedź—wypełnienie” jest pewna dwutorowość. Raz bardzo mocno autorzy trzymają się tekstu Starego Testamentu w jego znaczeniu literalnym, kiedy indziej zaś traktują tekst biblijny dosyć dowolnie, adaptując go nawet do rzeczywistości chrześcijańskich. W tekście odnajduje się to, o czym wie się już w świetle wypełnienia. Takie patrzenie na Stary Testament różni się również od egzegezy współczesnej. Jeżeli bowiem Stary Testament zawiera prawdziwe zapowiedzi prorockie, to winny one być wyrażone w sensie literalnym, a nie tylko obecne jedynie w intencji Bożej poza literą tekstu. Mówiąc jednak o egzegezie pierwotnej trzeba pamiętać o tym, że twórcy jej i reprezentanci obdarzeni byli specjalnym charyzmatem oraz byli oni świadkami objawienia, które jeszcze nie było zamknięte. Chrystus otworzył ich umysły, by rozumieli Pisma. Dzięki temu charyzmatowi byli uprawnieni sięgać poza literę tekstu natchnionego, aż do intencji i zamiarów samego Boga — głównego autora Pisma. Sam Bóg bowiem może dać taką znajomość Pisma. Apostołowie mieli możliwość, aby odkrywać objawione myśli Boże ukryte za literą tekstu²³. Dlatego właśnie jest różnica między sytuacją egzegety Nowego Testamentu a egzegety współczesnego.

c) Zasada typologii

J. Daniéλου swej pięknej książce o typologii biblijnej nadał bardzo znamienity tytuł: *Sacramentum futuri*²⁴. Figury i instytucje Starego Testamentu obok swego znaczenia własnego w historii zbawienia były równocześnie znakami (*sacramentum*) rzeczy przyszłych (*futuri*). „Przepowiedanie apostoelskie — pisze Daniéλου — w wielkiej swej części miało za przedmiot wykazanie realizacji tych figur w Jezusie z Nazaretu. Można przypuszczać, że używano specjalnych zbiorów (*Testimonia*), gdzie zebrane były te figury”²⁵. Już więc egzegeza apostoelska odkryła przedziwną odpowiedniość między rzeczywistościami i tajemnicami chrześcijańskimi a rzeczywistościami opisanymi w Starym Testamencie. Odpowiedniość tę odkrywamy przy pomocy Pisma św. Była ona bowiem celowo zamierzona przez Ducha Św., który inspirował autorów biblijnych. Dzięki temu właśnie

²² Por. Ks. L. Stachowiak, *W poszukiwaniu chrześcijańskiego sensu Starego Testamentu*, Ateneum Kapłańskie 72 (1961), s. 421. Ks. S. Łach, *Geneza mesjanizmu biblijnego*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 23 (1970) 161—179.

²³ Por. C. Larcher, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament*, s. 336—344. P. Grélot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, s. 22.

²⁴ J. Daniéλου, *Sacramentum Futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950.

²⁵ Tamże, s. 257.

osoby, wydarzenia i instytucje Starego Testamentu zapowiadały w sposób obrazowy Chrystusa i Jego dzieło. W świetle tych obrazów, figur i wydarzeń można łatwiej zgłębić sens i znaczenie tajemnicy Chrystusa i Kościoła²⁶. W stosowaniu typologii biblijnej na przestrzeni całego Pisma można dojrzeć pewną ewolucję. Punktem wyjścia tej ewolucji są księgi proroków. Całe dzieło proroków zawiera dwa zasadnicze aspekty: przypomnienie wielkich dzieł Bożych dokonanych w przeszłości w celu ugruntowania wiary w wielkie dzieła przyszłości. Krótko mówiąc ściśle powiązanie pamiętki — wspomnienia z prorocstwem. I tak prorocy przypominają podstawowe dzieła Boże przeszłości jak Stworzenie, Raj, Potop, Wyjście, Przymierze, a równocześnie mówią o nowym Stworzeniu, Przymierzu, czy Wyjściu. Drugim etapem ewolucyjnym jest przepowiadanie apostoelskie. Pierwsi głosiciele dobrej nowiny wykorzystują już cały dorobek Starego Testamentu, nawiązują do nauczania Jezusa oraz patrzą na realizację figur w świetle tajemnicy paschalnej. Trzeci etap w rozwoju typologii stanowią pisarze Nowego Testamentu. U nich typologia biblijna znajduje swoje ukoronowanie teologiczne i literackie. Cały ten dorobek przejmą i rozwiną Ojcowie Kościoła oraz liturgia²⁷.

Typologia biblijna w ostatnim etapie swojego rozwoju ulega pewnemu zróżnicowaniu w zależności od autorów i tendencji teologicznych przez nich reprezentowanych. Zróżnicowanie to ma charakter teologiczny i literacki. Jeżeli chodzi o zróżnicowanie teologiczne, to na szczególną uwagę zasługują ewangelie Mateusza i Jana. Pierwsza widzi realizowanie się figur w życiu Jezusa Chrystusa i w Kościele jako nowym Ludzie Bożym i prawdziwym Izraelu²⁸. Druga zaś zwraca uwagę na wypełnienie się typów Starego Testamentu w sakramentach Kościoła.

Jeżeli zaś chodzi o zróżnicowanie literacko-teologiczne, to linia demarkacyjna przechodzi w inny sposób. Pierwszą grupę stanowią te teksty, które w sposób wyraźny wydarzenia i instytucje Nowego Testamentu łączą z zapowiadającymi je figurami Starego Testamentu. I tak przejście przez Morze Czerwone jest dla św. Pawła typem chrztu (1 Kr 10, 1—13). *A wszystko to przydarzyło się im jako zapowiedź (typikôs) rzeczy przyszłych, spisane zaś zostało ku pouczeniu nas, których dosięga kres czasów* (1 Kor 11, 11). Dla św. Piotra natomiast wody potopu były zapowiedzią chrztu: *Gdy za dni Noego cierpliwość Boża oczekiwała, a budowana była arka, w której niewielu, to jest osiem dusz, zostało uratowanych przez wodę. Teraz również zgodnie z tym wzorem (antitypon) ratuje was ona w chrzcie...* (1 P 3, 21).

²⁶ Por. C. Larcher, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament*, s. 489—513. P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, s. 23—27.

²⁷ Por. J. Daniélou, *Sacramentum Futuri*, s. 14, 257.

²⁸ Por. W. Trilling, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangelium* (Erfurter Theologische Studien 7), Leipzig 1962, Ks. J. Kudasiwicz, *Ewangelie synoptyczne*, s. 226 n.

Wody potopu były typem chrztu nie w tym znaczeniu, że zatopiły grzeszników, lecz jedynie w tym sensie o ile unosiły (Rdz 7, 18) arkę na falach potopu, zachowując ją od zniszczenia. Podobnie zbawia i ratuje od zguby woda chrztu. Dla św. Jana wreszcie manna na pustyni jest figurą eucharystii (J 6)²⁹.

Drugi rodzaj stosowania egzegezy typologicznej w Kościele pierwotnym jest bardziej subtelny i ukryty. Odkrywamy go dzięki głębszej analizie literackiej dzieła i zestawienia go z odpowiednimi tekstami Starego Testamentu. Klasycznym przykładem jest ewangelia św. Jana. Ewangelista tak dobrał fakty z życia Jezusa i tak je zestawił, aby dały się upodobnić do wydarzeń Wyjścia z Egiptu. Opis życia Jezusa odzwierciedla w pewien sposób historię uwolnienia z Egiptu. U podstaw tego zestawienia leży typologia Mojżesz—Chrystus. Oto niektóre paralelizmy. Na początku swej publicznej działalności Mojżesz zostaje posłany przez Boga do ludu, aby go wybawić z niewoli egipskiej (Wj 3, 7—10. 16—17). Podobnie na początku publicznej działalności Chrystusa, Jan Chrzciiciel świadczy, że Jezus posłany został przez Boga, aby zgładzić grzechy świata (J 1, 29—34), uwalniając rodzaj ludzki z niewoli grzechu (J 8, 32—36). Mojżesz otrzymuje od Boga władzę działania znaków (Wj 4, 8 n.), a szczególnie moc zamiany wody Nilu w krew (Wj 4, 2—9). Lud zaś widząc znaki uwierzył w misję Mojżesza. Podobnie i Jezus gromadzi pierwszych uczniów, czyni wobec nich cud zamiany wody w wino. Ewangelista informuje, że uwierzyli w niego uczniowie z powodu znaku (J 2, 1—11). Po rozbiciu namiotów w Rafidim Izraelici szemrzą przeciw Mojżeszowi z powodu braku wody. Bóg nakazuje mu uderzyć laską w skałę, po czym wypływa woda (Wj 17, 1—7). W święto namiotów Żydzi szemrzą przeciw Jezusowi i chcą Go zabić (J 7, 1 n.). W mowie wygłoszonej w to święto Jezus zaprasza wszystkich pragnących, aby przyszli i pili. Św. Jan zestawiając wydarzenie z życia Jezusa i wydarzenia Wyjścia oparł się na zasadzie typologii. Przy pomocy tamtych wydarzeń starał się głębiej wyjaśnić wydarzenie Jezusa. Mojżesz był pośrednikiem Starego Przymierza, przez które Bóg zjednoczył się z ludem wybranym. Jezus Chrystus pośrednik Nowego Przymierza definitywnie złączył z Bogiem cały rodzaj ludzki więzami wzajemnej miłości³⁰.

²⁹ Por. C. Larcher, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament*, s. 495 n.

³⁰ Por. M. E. Boismard, *L'Evangile à quatre dimensions*, *Lumière et Vie* 1 (1951/52) 94—114. F. M. Braun, *L'Evangile de saint Jean et les grandes traditions d'Israël*, *Revue Thomiste* 60 (1960) 165—184; 335—363. Ks. J. Kudasiewicz, *Harmonia obydwu Testamentów*, s. 61 n. Zdaniem niektórych egzegetów św. Jan w strukturze swej ewangelii chciał wykazać również paralelizm między dziełem stworzenia Bożego, przedstawionym w Heksaemeronie a dziełem mesjańskim Chrystusa jako nowym stworzeniem. Zob. M.-E. Boismard. *Le prologue de Saint Jean* (*Lectia divina* 11), Paris 1953, s. 135—138.

Zasada typologii naświetla wprawdzie wszechstronnie tajemnicę Chrystusa, ale stosowana w sposób nieumiarkowany niesie w sobie pewne niebezpieczeństwa. Relacje istniejące między ekonomią Starego i Nowego Przymierza może zredukować do zwykłej odpowiedności znaków, obrazów, figur. Grozi więc niebezpieczeństwo zatracenia historycznej perspektywy ekonomii zbawienia. W tej historii zbawienia figury i instytucje, zanim stały się znakami wydarzeń przyszłych, miały do odegrania własną rolę w ekonomii zbawienia. Egzegeza literalna i historyczna lepiej uwypukla tę ich rolę. Następnie w egzegezie typologicznej istnieje wielkie niebezpieczeństwo zestawiania odpowiednich figur, bardziej na płaszczyźnie literackiej niż historycznej³¹.

3. INTERPRETACJA KOŚCIOŁA PIERWOTNEGO A INTERPRETACJA WSPÓŁCZESNA

Po zapoznaniu się z interpretacją tajemnicy Chrystusa w Kościele pierwotnym w oparciu o ideę jedności dwu Testamentów, należy na koniec zapytać jakie znaczenie ma ta interpretacja dla współczesnej egzegezy naukowej i liturgicznej.

W egzegezie Kościoła pierwotnego istniało powszechne przekonanie, że w Jezusie Chrystusie Bóg przemówił do ludzi (Hbr 1, 2), objawił im swe plany zbawienia i zawarł z nimi nowe Przymierze. W tej perspektywie pokolenie apostoelskie patrzyło na cały Stary Testament, znajdując w nim zapowiedź oraz przygotowanie historyczne i typologiczne przyszłego Zbawiciela. Stąd takie mocne akcentowanie kontynuacji i jedności dwu Testamentów. W takim odczytaniu i egzegezie Starego Testamentu egzegeci czasów apostoelskich cieszyli się specjalnym charyzmatem (Łk 24, 25). Dzięki temu egzegezę tę można nazwać egzegezą duchową. Jako egzegeza charyzmatyczna jest bowiem dziełem Ducha Św. Jest duchowa i dlatego, że w Starym Testamencie widzi dwa wymiary: jeden według litery, drugi według ducha (2 Kor 3, 6—7). Wreszcie pierwszorzędne miejsce daje sensowi typologicznemu, który często określa się jako sens duchowy³².

Współczesna egzegeza naukowa historyczno-krytyczna nie jest egzegezą charyzmatyczną ani duchową. Jeżeli jednak egzegeza ta chce poprawnie odczytać sens teologiczny Pisma św. musi być obeznaną z interpretacją Kościoła pierwotnego. Niemniejsze usługi — pisze ks. K. Romaniuk — oddają teologii biblijnej egzegetyczne studia nad typologiami biblijnymi. Poprawność teologiczna interpretacji Nowego Testamentu zależy w głównej mierze od właściwego

³¹ Por. C. Larcher, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament*, s. 504—513.

³² Tamże, s. 515—530.

zrozumienia tematów — typów ze Starego Testamentu. Nie należy bowiem zapominać, że pisarze natchnieni Nowego Testamentu żyli Biblią i myśleli jej kategoriami na codzień. Niektórzy spośród ewangelistów dają tego dowody, stwierdzając co chwila, że na ich oczach wypełnia się Pismo, inni czynią to w sposób bardziej dyskretny, lecz również względnie łatwo dostrzegalny”³³.

Jak wielkie znaczenie egzegeza apostołska posiada dla egzegezy liturgicznej świadczą homilie Ojców Kościoła, które tak bardzo szeroko wykorzystują zasadę typologii³⁴. A więc i współczesna egzegeza liturgiczna może wiele skorzystać z egzegezy Kościoła pierwotnego. Pierwsza nauka: najlepszą inicjacją w tajemnicę Chrystusa i Kościoła jest Pismo św. Wyraził to dobitnie św. Augustyn: „In Scripturis discimus Christum, in Scripturis discimus Ecclesiam” (Ep 105, 14). Jeżeli zaś, jak uczy Konstytucja o Liturgii, liturgia Kościoła jest kontynuacją świętej historii zbawienia, to najlepszym i jedynym wtajemniczeniem w tę historię zbawienia, podobnie jak w czasach apostołskich jest Pismo św. Słowa Pisma bowiem wyjaśniają sens zbawczy rytów i znaków liturgicznych. Co więcej święta historia zbawienia ma charakter linearny. Wielkie wydarzenia zbawcze dokonały się raz i więcej się już nie powtarzają. Chrystus *raz umarł za wszystkich* (Hbr 7, 27; 9, 12; 10, 10; 1 Kor 15, 6). Wydarzenie to jest niepowtarzalne. Podobnie było z wielkimi wydarzeniami Starego Testamentu. Wydarzenia te jednak były aktualizowane w kulcie ludu wybranego. Ta aktualizacja wydarzeń zbawczych nie dokonywała się w formie mitycznego dramatu, lecz przez słowa, które opowiadały o tych wydarzeniach i wyjaśniały znaki kultu. Słowo odgrywało tu rolę decydującą i konieczną. Wielkie dzieła Boże historii zbawienia stają się aktualne w kulcie dzięki słowu, które je przypomina i proklamuje. Przez pośrednictwo tego słowa wierni wchodzą w kontakt z Panem historii zbawienia³⁵. Podobną rolę pełni słowo Pisma w liturgii chrześcijańskiej. I chyba w tym punkcie dochodzi do najgłębszego spotkania Biblii z liturgią.

Druga nauka, jaką może dać egzegezie liturgicznej interpretacja apostołska, polega na dowartościowaniu zasady jedności obu Testamentów. Tajemnicę Chrystusa najlepiej i najpełniej możemy wyjaśnić uwzględniając zasadę jedności obu Testamentów. Tylko przy takiej bowiem egzegezie patrzymy na Chrystusa i Jego dzieło w perspek-

³³ Ks. K. Romaniuk, *Teologia biblijna Nowego Testamentu*, s. 403. Tenże, *Wprowadzenie metodologiczne do Nowego Testamentu* (Sprawy Biblijne XVIII), Poznań 1966, s. 63—67.

³⁴ Por. J. Daniéλου, *Sacramentum Futuri*, s. X—XI. Tenże, *Bible et Liturgie. La théologie biblique des Sacraments et des fêtes d'après les Pères de l'Eglise*. (Lex Orandi 11), Paris 1958.

³⁵ C. Larcher, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament*, s. 394—397.

tywie historii zbawienia. Widzimy wymiary historyczne chrześcijaństwa. Nowe Ordo Lectionum daje nam wielką szansę takiej właśnie interpretacji tajemnicy Chrystusa³⁶. Twórcy nowego Ordo w zestawie czytań uwzględnili egzegezę apostołską. W czytaniach zharmonizowanych wykorzystali wszystkie zasady wypracowane w Kościele pierwotnym: zasadę jedności i kontynuacji, zasadę „zapowiedzi—wypełnienia” oraz zasadę typologii. Znajomość więc interpretacji Kościoła pierwotnego może bardzo ułatwić pracę nad homilią do nowych zestawów czytań mszalnych³⁷.

Kielce

KS. JÓZEF KUDASIEWICZ

Ks. Bolesław Kosecki

INTELLIGENTIA MYSTERII W POSOBOROWEJ TEOLOGII LITURGII

Podjęta przez Sobór Watykański II i realizowana konsekwentnie w Kościele reforma liturgii niesie ze sobą szereg zagadnień, które wymagają nowego przemyślenia, nowego spojrzenia — jeśli tak rzecz można — na rzeczy, które dotąd zdawały się być zrozumiałe i jasne. Zagadnienia te stają zarówno przed artystą czy architektem, pracującym nad konstrukcją kościoła lub ołtarza, jak i przed liturgistą, opracowującym nowe obrzędy, oraz teologiem i katechetą, ukazującym treść liturgicznych tekstów. Konstytucja o liturgii zaleca wprawdzie w artykule 34: „Obrzędy niech się odznaczają szlachetną prostotą, niech będą krótkie i jasne ... dostosowane do pojętności wiernych, aby na ogół nie potrzebowały wielu wyjaśnień”. Niemniej, przy całej prostocie obrzędów, liturgia zawsze zachowa swój cha-

³⁶ Było to zresztą głównym założeniem nowego Ordo jak wynika ze wstępu: „Quaelibet Missa tres exhibet lectiones: primam ex Antiquo Testamento, alteram ex Apostolo... tertiam ex Evangelio Hac ratione optime illustratur unitas utriusque Testamenti et historiae salutis, cuius centrum est Christus in suo paschali mysterio recolendus: quod unum e praecipuis obiectis catecheseos esse debet. Ceterum, haec distributio respondet antiquae traditionis, quae diu etiam in Occidente servata fuit”. *Ordo Lectionum Missae*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis MCMLXIX, s. IX. Tłumaczenie polskie zob. *Posoborowe prawodawstwo kościelne* (Dokumenty prawno-liturgiczne t. II, z. 3). Warszawa 1970, s. 180.

³⁷ Por. P. M. Guillaume, *Pourquoi une lecture de l'Ancien Testament*, w: *Assemblées du Seigneur* (Deuxième Série, No 3. Lectionnaire dominical), Paris 1969, s. 31—47. J. M. R. Tillard, *Proclamation de la Parole et événement sacramentel*, Tamże, s. 83—115. Ks. W. Świerżawski, *Więcej Pisma świętego w liturgii*, *Znak* 22 (1970) 676—685, *szcz.* s. 684—685.

rakter misteryjny, — pozostanie w najgłębszej swej treści rzeczywistością transcendentną, objawioną w części, ale też i tajemniczą, ukrytą podosłoną znaków i symbolów, które wymagają inicjacji i stają się zrozumiałe dopiero przez wyjaśniające i świadczące słowa, przez mistagogiczne wprowadzenie w kontekst zbawczych planów Boga uchwytnych oczyma wiary.

Jeśli chodzi o teksty liturgiczne, to te również, aczkolwiek usłyszane w języku zrozumiałym dla ludu, nie zawsze są zrozumiałe przez wiernych w całej swej treści. Teksty te zawierają bowiem czasem wyrażenia, które odnowa liturgiczna wydobyła z zapomnienia, oczyściła z inkrustacji wieków albo wręcz przywróciła ich pierwotny sens i wprowadziła na nowo w użycie. Liturgia posoborowa odwróciła się od prawniczych i abstrakcyjnych pojęć i kategorii, zwróciła się natomiast do świata pojęć biblijnych, bardziej obrazowych, podpadających pod zmysły i wyrażalnych poprzez materialne znaki i symbole.

Dopóki w liturgii wszystko było sprawowane przez kapłana i niezrozumiałe dla większości wiernych albo przeładowane gestami, które zaciemniały autentyczność znaku, przeciętnemu katolikowi było rzeczą obojętną, jaką terminologią i jakimi znakami wyraża Kościół swoją postawę wobec Boga, dziś — kiedy udział w liturgii ma być świadomy — ignorancja nie może być drogą do świadomego w niej uczestnictwa. Te wyrażenia i gesty trzeba dziś wiernym objaśnić, ukazać ich głęboką teologiczną i mistyczną treść, ich związek z ekonomią Bożą zbawienia, tj. z dogmatami naszej wiary i z życiem chrześcijańskim rozważanym w jego konkretnej codziennej rzeczywistości.

Spośród wyrazów, które w odnowionej liturgii znalazły znów swoje należne miejsce i które ustawiają liturgię w całkiem nowej, biblijnej, soteriologicznej i eklezjalnej perspektywie, wysuwa się na pierwszy plan wyraz misterium. Jest to termin najbogatszy chyba w swej teologicznej treści — termin kluczowy powiedziałbym w współczesnej terminologii — i stąd tak często powtarzający się w dokumentach Soboru. Wokół pojęcia misterium skupiają się jakby w soczewce wszystkie inne pojęcia i dlatego jest ono ogromnie ważne dla należytego zrozumienia istoty całej liturgii.

Mając na uwadze doniosłość tego zagadnienia spróbujemy spojrzeć na nie w perspektywie historyczno-teologicznej i pastoralnej. Ten cel narzuca nam metodę i tok naszych rozważań. W pierwszej części przedstawię historię tego wyrazu, tj. jak doszło do wyparcia go przez terminologię inną, łacińską, o treści pojęciowej raczej statycznej, racjonalistyczno-intelektualistycznej i prawniczej i co za tym idzie — do zubożenia albo wręcz wypaczenia jego treści.

W drugiej części przedstawię, opierając się na dokumentach Soboru, na wypowiedziach współczesnych teologów i na tekstach nowo-

opracowanych ksiąg liturgicznych, co teologia liturgiczna posoborowa rozumie przez wyraz *misterium*. Trzecia część będzie próbą ukazania jaka zachodzi zależność między kultem a wiarą oraz życiem chrześcijańskim na codzien. To spojrzenie nowe na liturgię rzutuje przecież na całą działalność Kościoła, na życie codzienne wiernych. Warto więc sobie zadać pytanie, jakie stąd wynikają wytyczne dla pracy duszpasterza i katechety — pracy, która ażeby była skuteczna, musi prowadzić do osobowego spotkania człowieka z Bogiem żywym w liturgii, a więc musi brać za punkt wyjścia katechezę mistagogiczną opartą na Biblii i na tekstach liturgicznych, tak ażeby to, co wyrażamy przez kult publiczny wpływało z wewnętrznej postawy oświeconej wiarą i ją utwierdzało oraz rzutowało na postępowanie wiernych, a poprzez nich nadawało chrześcijański charakter życiu społecznemu.

I. HISTORIA WYRAZU MISTERIUM W LITURGII

Ażeby należycie zrozumieć treść wyrazy *misterium*, warto cofnąć się do początków chrześcijaństwa i do „złotego wieku” liturgii przypadającego na okres patrystyki, gdzie wyraz ten zachodzi bardzo często. Dzięki pracom badawczym znakomitych teologów i znawców starożytności takich jak Dölger, Von Soden, Baumstark, Herwegen, Casel, Söhngen, Warnach, Masure, Rahner, Neunheuser, Visentin, Eliade, Mohrmann, Schillebeeckx i inni, znamy dziś lepiej teologiczną treść tego wyrazu, która jest bardzo bogata i różnorodna¹.

Zapóżyczony z języka greckiego i używany najczęściej w liczbie mnogiej (*ta mystéria*), wyraz ten w języku starochrześcijańskim pokrywa się z pojęciem wyrazu *leiturgia* albo z łacińskim wyrazem *sacramentum*, tj. z tym, co ma związek z kultem Boga i z jego uświęcającą i zbawczą akcją. W akcji tej bowiem Bóg, dostosowując się do natury duchowo-cieleśnej człowieka i przyjmując postawę kondescendencji (*synkatabasis*), zniża się do człowieka przez widzialne znaki, symbole i gesty, poprzez które dokonuje się prawdziwe, mistyczne spotkanie Boga z człowiekiem i włączenie tego ostatniego w bosko-ludzki dialog — w prawdziwe dzieło zbawienia².

¹ Zob. C. Vagaggini, *II senso teologico della liturgia*, Roma⁴ 1965, s. 27—32, 43—45, 61 n, 564—574; por. tenże, *Liturgia e pensiero teologico recente*, Roma 1961, s. 21 n; dzieło zbiorowe pt. *Vom christlichen Mystereium*, Düsseldorf 1951; *Mysterium — Gesammelte Arbeiten* Laacher Mönche, Münster i Westf 1926.

² Zob. H. Von Soden, *Mysterion und Sacramentum in der ersten zwei Jahrhunderten der Kirche*, (W:) Zeitschr. f. neutestam. Wissenschaft 12 (1911) 188—227; Hugo Rahner, *Griechische Mythen in christlichen Deutung*, Zurich 1945; Dom. E. Dekkers, *La liturgie, mystere chrétien*, (W:) La Maison-Dieu nr 14, 1948, s. 30—64.

Starożytność chrześcijańska, szczególnie epoka patrystyczna, znała też Pawłowe pojęcie wyrazu *mysterion* jako idei albo planu Bożej ekonomii dotyczącej dzieła zbawienia (*soteria*). Przygotowane w Starym Testamencie i objawione stopniowo przez szereg epifanii i interwencji nadprzyrodzonych, dzieło to dokonało się i objawiło najpełniej w Chrystusie a równocześnie, stanowiąc punkt szczytowy historii, nadało jej sens soteriologiczny i włączyło weń cały kosmos³.

Zrozumiana jako czynność Boga szukającego spotkania z człowiekiem, liturgia stanowiła więc dla pierwszych generacji chrześcijańskich przedłużenie Bożych interwencji, kontynuację dzieła Zbawienia, które jako wydarzenie historyczne dokonane w Chrystusie — Prasakramencie, uobecnia się i aktualizuje w Kościele poprzez święte znaki i obrzędy i jako takie, stanowi prawdziwe misterium spełniające funkcję nie tylko epifaniczną, lecz także i przede wszystkim uświęcającą i w najwyższym stopniu zbawczą. W tym sensie pojęcie *mysterion* było więcej niż abstrakcyjną ideą czy zamiarem Boga zakrytym przed człowiekiem jako sekret i objawionym mu stopniowo jako przedmiot doktryny; chrześcijaństwo zaś więcej niż czystą ideologią. Od samych początków swego istnienia chrześcijaństwo, czyli Kościół, ukazuje się oczom współczesnych jako religia misteryjna, ale nie w tym sensie jakoby była systemem ezoterycznej doktryny, lecz jako historyczny fakt albo wydarzenie (*eventus, Ereignis*), tj. dzieło realizowane przez Boga (*die heilige Weihehandlung, opus Dei*) i z tej racji stanowiące prawdziwy sakrament zbawienia, czyli kontynuację niepojętych dla człowieka i przedziwnych wydarzeń zapoczątkowanych przez Boga, słowem — jako prawdziwe misterium, w którym wypełnia się i objawia historia zbawienia.

Dla św. Justyna i dla Orygenesa cały Stary Testament jest przygotowaniem i figurą Chrystusa i Kościoła z tej racji, że jest pełen przedziwnych wydarzeń i interwencji Bożych, które określane są takimi terminami jak: *ta thaumasta, ta mysteria*. Podobnie wydarzenia historyczne z życia Chrystusa, mianowicie wcielenie, narodzenie, męka i śmierć na krzyżu oraz zmartwychwstanie i wniebowstąpienie nazywane są *ta mysteria*. To, co się dokonało w Chrystusie, dokonuje się jednak w Kościele i w obrzędach kultycznych, toteż zarówno Kościół jak i liturgia utożsamiają się z misteriami, stanowią bowiem przedłużenie wydarzeń czyli misteriiów samego Chrystusa⁴.

³ Zob. C. Vagaggini, *Il senso teologico* s. 43—45, 564—574; D. Denen *Le mystère paulinien*, (W:) Euphem. Theol. Lovan. 13 (1936) 405—442; P. Visentin, *Mysterion- sacramentum dei Padri alla scolastica*, (W:) *Studia Patavina* 4 (1957) 394—414; B. Neunheuser, *Baptême et confirmation* (Taufe und Firmung) Paris 1966, s. 95—101, 108, 113—122, 153—157; L. Bouyer, *Le mystère pascal*, Paris⁵ 1957, s. 453—458.

⁴ Zob. C. Vagaggini, *Il senso teologico*, s. 565—576; H. Urs v. Balthasar, *Le Mysterion d'Origène*, (W:) *Rech. S. R.* 26 (1936) 513—562; 27 (1937) 38—64; B. Neunheuser, *Baptême et confirmation*, s. 61—108.

U św. Jana Chryzostoma wyraz *mysterion* oznacza zarówno zamiary mądrości Bożej dotyczące zbawienia człowieka i interwencje Boga w Starym Testamencie, jak i wydarzenia z życia Chrystusa i jego dzieło zbawienia, którego kontynuację stanowią sakramenty Kościoła, szczególnie uroczyste obrzędy Eucharystii zwane często ta mysteria, ta *frikode mysteria* (PG 57, 331 B)⁵.

Nie inaczej rzecz się przedstawia u św. Cyryla Jerozolimskiego, Teodora z Mopsuestii, św. Ambrożego i Augustyna, św. Leona Wielkiego, w *Konstytucjach Apostolskich* z końca IV i początku V wieku i w innych źródłach literatury chrześcijańskiej, wiernych świadkach katechezy liturgicznej i wiary Kościoła z okresu patrystyki⁶.

To bogate i na wskroś biblijne pojęcie wyrazu *mysterion*, tak bardzo odpowiadające najgłębszym aspiracjom duszy ludzkiej, szukającej spotkania z Bogiem, nawet w rozmaitych religiach misteryjnych, uległo spłyceniu i zatraciło swój pierwotny, dynamiczny sens, odkąd zlatynizowano go przez dodanie końcówki *-um* (*mysterium*) i tym samym zawężono jego treść do aspektu skrytości — tajemniczości, tj. do pojęcia idei względnie zamiaru utrzymanego w tajemnicy jako sekret.

Liturgia zachodnia wprowadziła też w IV wieku obok greckiego wyrazu *mysterion* na oznaczenie czynności kultycznej i uświęcającej równoważny mu wyraz łaciński *sacramentum*. Początkowo oba te wyrazy używane były równolegle i miały to samo znaczenie. Późniejsze jednak wieki, szczególnie scholastyka, odstąpiły od interpretacji pojętej w ramach znaku, obrazu czy symbolu i poszły po linii hylemorfizmu, tj. interpretacji według kategorii arystotelesowskich. Skutek był taki, że dynamiczny i historyczny oraz mistyczny aspekt czynności kultycznej i uświęcającej, jaką jest liturgia pojęta jako *mysterium*, został przysłonięty przez pojęcie sakrament. Pojęcie to zrozumiano jednak nie tyle jako obraz albo symbol rzeczywistości niewidzialnej, mistycznej, mianowicie jako miejsce spotkania człowieka z Bogiem i jako kontynuacja dzieła, poprzez które przybliży się i uwspółcześnia wydarzenie bosko-ludzkie, tj. zbawcze dzieło Jezusa

⁵ Zob. Saint Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales* (Sources chrétiennes, 50), Ed. du Cerf, Paris 1957; por. G. Fittkau, *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus*, Bonn 1953; O. Casel, *Faites ceci en mémoire de moi* (L. O. 34), Paris 1962, s. 80—85, 177—181.

⁶ Zob. Jos.-C.-M. Fruytier, *Het Woord Mysterium in de Catechesen van Cyrillus van Jerusalem*, Nimègue 1950; C. Vagaggini, *Il senso teologico*, s. 565—576; B. Neunheuser, *Baptême et confirmation*, s. 95—157, Autor oprócz analizy źródeł z patrystyki, podaje bogatą literaturę na ten temat.

Chrystusa, lecz raczej jako obrzęd rytualny albo rzecz, czyli statyczne narzędzie przez które działa *virtus divina*, tj. moc Chrystusa sprawująca w przyjmujących ją skutek zbawczych jego aktów w formie łaski wysłużonej im na Krzyżu.

To spłylenie wyrazu *mysterion*, które dokonało się pod wpływem zachodniej mentalności racjonalistyczno-intelektualistycznej i prawniczej, miało jeszcze inny skutek. Równocześnie bowiem z nim dokonało się spłylenie pojęcia liturgii i Kościoła rozpatrywanych odąd coraz bardziej w kategoriach statycznych i prawnych. Wiek Oświecenia pojmuje Kościół już raczej jako instytucję prawną, tj. jako stróża porządku moralnego, ustanowionego przez Boga, mniej natomiast jako miejsce uprzywilejowane obecności i działania Chrystusa — jako zgromadzenie pełniące epifaniczną funkcję znaku, czyli sakramentu zbawienia w sensie misterium. W liturgii zaś wiek Oświecenia widzi raczej *actio ascendens*, tj. czynność kultyczną należną Bogu, zdeterminowaną przepisami (rubrykami, przykazaniami) i spełnianą w Kościele i przez Kościół jako obowiązek moralny (*officium divinum*), mniej zaś jako misterium kondescendencji Boga, który pod osłoną słów, znaków i gestów, zbliża się do swego ludu, by kontynuować dzieło zbawienia i uświęcenia świata.

II. ZNACZENIE POJĘCIA MISTERIUM W DZISIEJSZEJ TEOLOGII LITURGII

To odejście liturgii od pierwotnej tradycji i co za tym idzie, jej spłylenie, zmobilizowało, jak wiemy, ruch liturgiczny. Jego pionierzy postanowili oczyścić liturgię z terminologii racjonalistyczno-filozoficznej oraz z elementów naniesionych przez wieki, a za to powrócić do terminologii biblijno-patrystycznej i ukazać ją na powrót w ścisłej korelacji z Kościołem oraz z osobą i dziełem Chrystusa, tj. w kontekście Bożej ekonomii zbawienia tak, jak ją pojmowały pierwsze wieki chrześcijaństwa. Wielki liturgista, Odo Casel poświęcił całe życie, aby pojęciem misterium i liturgia przywrócić właściwe miejsce i pierwotne znaczenie. Mimo pewnych, może przesadnych określeń i sformułowań, słusznie zwrócił on uwagę na to, że legalistyczne pojęcie *kult* nie wyczerpuje całości liturgii katolickiej i że należy ją uzupełnić tradycyjnym pojęciem *misterium*. Energiczny wysiłek szkoły benedyktyńskiej z opactwa Maria-Laach, dążącej konsekwentnie, by wprowadzić wyraz misterium z powrotem do terminologii teologicznej, wywołał burzę protestów i ostrą polemikę wokół nurtu teologicznego zwanego *Mysterienlehre*. Encyklika Piusa XII *Mediator Dei* z dnia 20. XI. 1947 roku nie uznała wprawdzie teorii Casela odnośnie obecności aktywnej Chrystusa w liturgii (*Heilsgegen-*

wart, *Fortdauer des Heilwerkes Christi*), ale jej też nie odrzuciła⁷. Nie wypowiedziała się też i nie wyczerpała całej nauki o stosunku Chrystusa do liturgii. Dosyć, że od Casela zainteresowano się pojęciem misterium. Ukazała się też cała literatura wokół tego wyrazu⁸, Sobór zaś Watykański II całkowicie poparł wysiłki szkoły Maria-Laach wprowadzając do terminologii teologicznej i do dekretów soborowych wyraz misterium stosując go do liturgii, do Kościoła i do jego działalności kultycznej, kerygmatycznej a nawet misyjnej⁹. Od Soboru Watykańskiego II można więc mówić o nowym spojrzeniu na liturgię.

1. Misteryjny charakter liturgii

Jak słusznie zauważają teologowie, to co jest najdonioślejszym wkładem Soboru Watykańskiego II jeśli chodzi o pogłębienie wiedzy teologicznej o liturgii i o przywrócenie jej właściwej roli w życiu Kościoła, to nowe spojrzenie na liturgię i ukazanie jej w jej misteryjnym aspekcie, tj. w świetle Bożych zamiarów i interwencji jako kontynuacja Bożego dzieła zbawienia, które raz rozpoczęte w historii ludzkości w osobie Jezusa Chrystusa, realizuje się dziś w Kościele, w jego liturgii. Sformułował to trafnie sławny teolog włoski, jeden z współczesnych pionierów ruchu liturgicznego, *Vagaggini* (OSB), kiedy w roku 1937 pisał: „Nie zrozumie się należycie liturgii, jeśli się jej nie zestawi z pojęciem Kościoła, tak jak nie zrozumie się należycie istoty Kościoła, jeśli się nie zestawi go z Chrystusem, podobnie też samego Chrystusa nie rozumie się bez umiejscowienia Jego dzieła w powszechnym i przedwiecznym planie Boga, pojętym jako Historia Zbawienia. Innymi słowy, liturgia pozostanie czymś niezrozumiałym, jeśli się jej nie ukaże w jej właściwym świetle, tj. w kontekście ekonomii zbawienia jako misterium Chrystusa i misterium Kościoła¹⁰.

2. Liturgia uobecnieniem i kontynuacją dzieła zbawienia

Te relacje między liturgią a Bożym planem zbawienia, między liturgią a Chrystusem i Kościołem, wyraża zwięźle i jasno art. 5

⁷ „Mediator hat die Mysterientheologie im Sinne Odo Casels nicht anerkannt; aber auch nicht — wenigstens nicht schlechthin — verurteilt”. *Lachenschmid, S. J., Heilswerk Christi und Liturgie*, (W:) *Theologie und Philosophie* Heft 2, 1966, s. 214.

⁸ Zob. *Lachenschmid, S. J.*, art. cyt., s. 211—227; *Mysterium. Gesammelte Arbeiten Laacher Mönche*, Münster i. Westf. 1926; zob. także *Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterienlehre*. Warendorf i. Westf. 1947.

⁹ Zob. Sobór Watykański Drugi — Konstytucje, dekryty, deklaracje, Paris 1967, pod hasłami: Paschalne misterium, Tajemnica, Kościół, Chrystus, Liturgia, Sakramenty; *Österliches Heilsmysterium. Das Paschamysterium — Grundmotiv der Liturgie-Konstitution*, Maria-Laach 1965 (Laacher Hefte 1965, M XXXVI).

¹⁰ *Il senso teologico della liturgia*, s. 132.

soborowej Konstytucji o liturgii. Opierając się na tekstach Objawienia, daje on krótki historyczny opis dzieła zbawienia, poczętego w przedwiecznych zamiarach Boga jako prawdziwe misterium, tj. plan zjednoczenia i zbawienia wszystkich ludzi przez doprowadzenie ich do poznania Prawdy. Objawiony w figurach i przygotowany stopniowo w Starym Testamencie, ten plan został zrealizowany kiedy przyszła pełnia czasu i kiedy Syn Boży — Słowo Przedwieczne Ojca namaszczone Duchem Świętym — przyjąwszy człowieczeństwo, narzędzie naszego zbawienia, i stawszy się tym samym Pośrednikiem między Bogiem a ludźmi, dokonał całkowitego pojednania z prześląganym Bogiem, tj. dzieła Odkupienia ludzi i doskonałego uwielbienia Ojca. Dzieła tego — stwierdza Sobór — dokonał Chrystus głównie przez paschalne misterium swojej błogosławionej Męki, Zmartwychwstania i chwalebego Wniebowstąpienia. Przez nie bowiem nie tylko pokonał On śmierć, uwolnił nas z mocy szatana i przeniósł od śmierci do Królestwa Ojca, lecz także zrodził przedziwny sakrament Kościoła i wyposażył go w Ofiarę i inne sakramenty, w których On sam jest obecny i przez które urzeczywistnia się Jego zbawcze dzieło zjednoczenia i uświęcenia albo przebóstwienia natury ludzkiej.

W tym ujęciu wyraz misterium nie jest tylko jakąś abstrakcyjną ideą, ale utożsamia się z dziełem zbawienia (*opus nostrae redemptionis*), które obejmuje kilka etapów albo aspektów, mianowicie: najpierw wydarzenia, tj. interwencje Boże w Starym Testamencie jako dzieło przygotowania; następnie misterium Wcielenia Słowa Bożego jako dzieło zstąpienia albo uniznienia się i spotkania Boga z ludzkością w Osobie Jezusa Chrystusa i stąd słusznie kontemplowane przez Ojców Kościoła i teologów-mystyków jako dzieło albo misterium kondescendencji Boga ¹¹ i jako etap wstępny dzieła odkupienia (*Incarnatio redemptiva*) ¹². Po nim idzie misterium Męki i Śmierci Chrystusa oraz Jego chwalebego Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia jako dzieło Odkupienia i pojednania — dzieło konsekracji także oraz uwielbienia natury ludzkiej Jezusa Chrystusa stanowiące początek dzieła wszczęcia i przebóstwienia, tj. przeniesienia w stan nieskazitelności i nieśmiertelności natury całego rodzaju ludzkiego; wreszcie misterium Kościoła albo misterium liturgiczne jako dzieło uświęcenia i odkupienia człowieka i uwielbienia Boga (*opus humanae Redemptionis*)

¹¹ Zob. F. Fabri, *La „condiscendenza” divina nella Scrittura Sacra*, (W:) *Biblica* 14 (1933) 330—347; P. Moro, *La „condiscendenza” divina in S. Giovanni Crisostomo*, (W:) *Euntes docete* 11 (1958) 109—123; kard. J. H. Newman, *The mystery of Divine Condescension*, konferencje do protestantów i katolików, zob. *La Vie spirit.* 1960 (Mai), s. 543.

¹² Zob. 9w. Tomasz z Akwinu, *Suma teol.*, cz. III. kw. 3; C. Chopin, *Le Verbe incarné et rédempteur*, Wyd. Desclée, Tournai 1963, s. 37—45; Nocent, OSB, *Contempler sa gloire*, t. I: *Avent-Noël-Epiphanie*, Paris 1960, s. 108 nn: *Cette Pâque qu'est Noël*.

et perfectae Dei glorificationis, -KL, 5), kontynuujące misterium Chrystusa poprzez akcję kultyczną i przez sakramentalne znaki.

Chrystus i Jego dzieło Odkupienia stanowią więc centralny przedmiot i istotę samą owego misterium, które — raz rozpoczęte — aktualizuje się w liturgii i które polega na spotkaniu się Boga z człowiekiem i na wewnętrznej, mistycznej przemianie człowieka zmysłowego i grzesznego na człowieka duchowego i uświęconego (przebóstwionego), albo — ściślej mówiąc — na przejściu z Chrystusem ze stanu grzechu i śmierci do stanu łaski, światła i pełni życia Bożego. „Rozpatrywana w świetle tajemnicy odkupienia — pisze ks. Wacław Hryniewicz — liturgia Kościoła jest zatem nie tylko składaniem Bogu należnego mu kultu, lecz zarazem uobecnieniem i kontynuacją dzieła zbawienia. Podobnie jak kapłańskie dzieło odkupienia dokonane przez Chrystusa było owocem jego najdoskonalszego kultu względem Ojca, tak też nierozzerwalna więź istnieje w liturgii pomiędzy kultem Boga a uświęceniem i zbawieniem ludzi. Czynności liturgiczne sprawiają nie tylko to, że wznosi się ku Bogu modlitwa adoracji i prośby Kościoła (linia wstępująca, kultyczna); równocześnie są one przyczyną tego, że na Kościół zstępują łaski odkupienia (linia zstępująca, uświęcenie, zbawienie). Ten podwójny aspekt funkcji liturgii posiada swą podstawę w kapłaństwie Chrystusa, którego ona jest kontynuacją”¹³.

3. Liturgia uobecnieniem i kontynuacją paschalnego misterium Chrystusa

Żeby zrozumieć w sposób adekwatny treść wyrazu misterium, jaką nadają mu dokumenty Soboru Watyk. II i współczesna teologia i jaką zachowało ono aż po dzień dzisiejszy w tekstach liturgicznych, trzeba nam rozważyć ideę Odkupienia w szerszym zakresie, tj. w zestawieniu z pojęciem misterium paschalnego Chrystusa. Jak słusznie bowiem zauważa ks. W. Hryniewicz¹⁴, odkąd „Pius XII w encyklice *Mediator Dei* zwrócił uwagę na nadprzyrodzoną rzeczywistość zbawczą zawartą w liturgii ... zaznacza się wśród autorów wyraźna dążność do ukazywania liturgii w świetle całej ekonomii zbawienia, jako jego kontynuacji pod zasłoną znaków świętych, skutecznie uobecniających rzeczywistość nadprzyrodzoną”¹⁵. Dostrzeżono

¹³ Ks. Hryniewicz, *Liturgia a misterium paschalne Chrystusa*, (W:) Wprowadzenie do liturgii, Poznań 1967, s. 78.

¹⁴ Tamże, s. 75—76.

¹⁵ Por. L. Bouyer, *La vie de la liturgie*, Paris 1956, s. 46; tenże, *Le mystère pascal*, Paris 1957; J. Daniélou, *Bible et la liturgie*, Paris² 1958; tenże, *Le mystère liturgique, intervention actuelle de Dieu dans l'histoire*, (W:) La Maison-Dieu, nr 79 (1964), 28—39; Lécuyer, *La pérennité des mystères du Christ*, (W:) La Vie spirituelle, nr 379, 1952, s. 451—463; C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia*, Roma⁴ 1965 i inni.

niebawem, że pierwszorzędne znaczenie dla istoty liturgii posiada przede wszystkim sam sposób pojmowania tajemnicy odkupienia". Podczas gdy teologia potrydencka skupiła uwagę na idei wyzwolenia od grzechu i śmierci a całą naukę o odkupieniu ujęła w kategoriach jurydyczno-moralnych okupu, zadośćuczynienia, ofiary i zasługi, teologowie współcześni — inspirując się nauką ojców greckich — zainteresowali się ontologiczną stroną i konkretną realizacją faktu odkupienia pojętego jako proces przeobstwienia ludzkości i świata. Dzięki wysiłkom O. Casela i jego szkoły, przywrócono idei odkupienia pełną treść przez dowartościowanie soteriologicznego aspektu zmartwychwstania Chrystusa. Dzisiejsza myśl teologiczna jest zgodna w twierdzeniu, że dzieła wyzwolenia z grzechu, śmierci i mocy szatana oraz przeobstwienia natury ludzkiej, dokonał Chrystus nie tylko przez swoją śmierć na krzyżu połączoną z ofiarą swego życia złożoną Ojcu jako zadośćuczynienie za grzechy świata, lecz także przez swoje zmartwychwstanie i wniebowstąpienie nierozdzielnie związane z tą śmiercią i stanowiące razem istotę misterium paschalnego¹⁶.

Ta doktryna znalazła swoje szczęśliwe sformułowanie — jak to widzieliśmy wyżej — w dokumentach Soboru, w których dzieło odkupienia ukazane jest w całej swej treści jako misterium paschalne Chrystusa, Kościół zaś i liturgia jako kontynuacja tego misterium (KL, 5—7, 61, 102—104, 106—107, 109). Wprowadzając do Konstytucji o świętej Liturgii to podstawowe pojęcie Sobór nie chce bynajmniej odmawiać odkupieńczej wartości innym tajemnicom ziemskiego życia Chrystusa, zwłaszcza zaś wcieleniu; podkreśla tylko wyjątkową doniosłość misterium paschalnego dla dzieła zbawienia, które Chrystus ... *adimplevit praecipue per ... paschale misterium* (KL, a. 5)¹⁷.

Misterium paschalne zatem to po prostu jedno zbawcze wydarzenie, w skład którego wchodzi śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Chrystusa, wewnętrznie oraz istotnie powiązane ze sobą¹⁸. Jak słusznie zauważył E. J. Lengeling, Sobór zamierzał — idąc po linii św. Pawła oraz myśli Ojców Kościoła — jasno i dobitnie podkreślić jedność misterium paschalnego, a nie przedsta-

¹⁶ Za tezą tą opowiadają się m. in. S. Lyonnet, *La valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon S. Paul*, (W:) Gregorianum 39 (1958) 316—318; E. Masure, *Le sacrifice du Chef*, Paris 1957, s. 232—233, 260, 266; L. Bouyer, *Le mystère pascal*, Paris 1957, 376; J. Lécuyer, *Le sacerdoce dans le mystère du Christ*, Paris 1957, s. 21, 22, 27, 39, 165; F. X. Durrwell, *La résurrection de Jésus mystère de salut*, Le Puy 1963, 95; E. H. Schillebeeckx, *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu*, Paris 1960, s. 38—67; N. Füglistner, *Die Heilsbedeutung des Pascha*, München 1963, s. 280—281; J. M. Gonzalez-Ruiz, *Redemption et Résurrection* (W:) Concilium 11 (1966) 61—78.

¹⁷ Zob. Ks. W. Hryniewicz, art. cyt., s. 81 nota 21.

¹⁸ Tamże, s. 81.

wiać wszystkich rozróżnień i poglądów przyjętych w teologii¹⁹. Wprowadzając to pojęcie do terminologii Kościoła Sobór chciał także ukazać odkupieńczą wartość zmartwychwstania Chrystusa, którego nie można pojmować na sposób nowego wydarzenia następującego po męce i śmierci Chrystusa, lecz które łącznie z nimi stanowi niepodzielną jedność, jeden akt odkupieńczy²⁰. Zdaniem wielu współczesnych egzegetów i teologów, zmartwychwstanie Chrystusa należy do samej istoty odkupienia, jako jeden z jego elementów integralnych i zasadniczych. Przez swoją śmierć Chrystus nie dokonał jeszcze w całości dzieła odkupienia; z chwilą śmierci zrealizował się wprawdzie jeden z istotnych elementów aktu zbawczego, ale nie cały akt odkupienia ... Bez zmartwychwstania akt ofiary Chrystusa byłby niepełny i nieskuteczny dla odkupienia ... Ofiara krzyża dokonała się prawdziwie dopiero wtedy, gdy została przyjęta przez Ojca w zmartwychwstaniu²¹.

Misterium paschalne jest równocześnie początkiem zesłania Ducha Świętego, to zaś z kolei staje się przyczyną wiekuistej aktualności śmierci i zmartwychwstania Chrystusa w Kościele. ... Paschalna ofiara Chrystusa uwieczniona jego zmartwychwstaniem zakłada bowiem i buduje Kościół, nową zbawczo-kultyczną społeczność przeznaczoną do kontynuacji tego uświęcającego kultu. Czynności sakramentalne Kościoła są właśnie tą zbawczą aktualizacją misterium paschalnego w czasie. Na tym polega istotny sens sakramentów św., stanowiących centralną rzeczywistość liturgii, że posiadają one skuteczną moc, aby nam dać udział w tajemnicy paschalnej. Cała liturgia ześrodkowana jest wokół znaków, czerpiących swą skuteczność nadprzyrodzoną ze zbawczych czynów dokonanych przez Chrystusa w ciągu jego ziemskiego życia, zwłaszcza zaś z misterium paschalnego (KL, 61)²². Będąc odbiciem tajemnicy wcielenia i zbawczych aktów Chrystusa, bo sama wcielona i wyrażona w elementach materialnych, w znakach i symbolach, w postawie i gestach, liturgia Kościoła wyraża i kontynuuje to, co się dokonało w samym Chrystusie. Przeznaczona bowiem dla człowieka, ze względu na jego naturę cielesno-duchową, jest ona czynnością uobecniającą i uwspółcześniającą zbawcze akty Chrystusa wyrażone przez znaki widzialne, zmysłowe, spełniające rolę symbolów i narzędzi łaski i mocy Bożej, — znaki, których sens i skuteczność pozostają jednak w ścisłym związku z misterium Chrystusa, tj. z dziełem, którego On jest głównym sprawcą oraz z tymi wydarzeniami i znakami, które to misterium poprzedziły i je nasświetliły (KL, 2,5—7).

¹⁹ Zob. E. J. Lengeling, *Lebendiger Gottesdienst*. Die Konstitution des II Vat. Konzils über die heilige Liturgie, Münster² 1965, s. 14.

²⁰ Zob. Ks. W. Hryniewicz, art. cyt., s. 81—82.

²¹ Tamże, s. 83.

²² Tamże, s. 86, 88—89.

Oczywiście nie może tu być mowy o jakimś powtórzeniu historycznego aktu śmierci i zmartwychwstania Chrystusa (por. Rz 6, 10; Hbr 9, 26—28; 10, 10—14) ani o uobecnieniu go w jego rzeczywistości historycznej. Zmartwychwstanie i wniebowstąpienie nie zerwało jednak więzów Chrystusa z ludzkością, z którą wszedł On raz w kontakt ontologiczny przez swoje człowieczeństwo, ani też nie oddaliło go w jakimś sensie „wyalienowania” z naszego losu; przeciwnie, jego śmierć i zmartwychwstanie wprowadziły go w stan wiecznego „Dzisiaj” (Hbr 3, 13; 13, 6), czyli trwania nieprzemijającego — w stan, w którym Jego człowieczeństwo, chwalebne i przebóstwione pełnią życia Bożego i mocy Ducha, stało się „Duchem ożywiającym” (1 Kor 15, 45), tj. *sacramentum primordiale et fontale* zbawienia dla tych, z którymi łączą go więzy człowieczeństwa, — jego zaś zbawcze akty Kapłana i Żertwy ofiarnej uczyniły na zawsze aktualne i nieprzemijające i jeszcze bardziej obecne obecnością duchową, jako rzeczywistość nadmysłową i uchwytną jedynie oczyma wiary²³. Według nauki O. Casela, przyjętej dziś przez wielu teologów i która weszła — jak wspomniano wyżej — do tekstów Konstytucji soborowej o liturgii, zbawcze dzieło, które dokonało się w Chrystusie i przez Chrystusa w historycznym Jego życiu, zostaje uobecnione przez misterium liturgiczne (*Kultmysterium*), tj. przybliżone obecnością nie historyczną, ale ponadczasową przez czynności sakramentalne Kościoła dzięki ścisłej łączności Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego, działającego mocą Ducha dla którego nie ma przeszoków ani czasu, ani przestrzeni²⁴. Dla Casela sakramenty są prawdziwymi misteriami, czyli zbawczymi aktami Chrystusa uobecnionymi w sposób mistyczny przez symbole i obrzędy oraz przez moc Chrystusa zmartwychwstałego. Pod osłoną sakramentalnych znaków, słów i obrzędów obecny jest nie tylko Chrystus albo skutki zbawczego dzieła w formie łaski, ale także samo dzieło, tj. aktualizacja jego zbawczych aktów (*Heilsgegenwart, Fortdauer des Heilswerkes Christi*)²⁵. W czynnościach liturgicznych Kościoła, pisze A. Gesché, „Chrystus jest naszym Zbawicielem właśnie jako Pan zmartwychwstały i wskrzeszający (*resuscitatus i resuscitans*). Stąd też we współczesnej odnowie

²³ Por. A. Gesché, *Zmartwychwstanie Jezusa a historia zbawienia*, (W:) *Obraz Jezusa Chrystusa*, praca zbiorowa, Warszawa 1970, s. 101—102; C. Vagaggini, OSB, *Kościół odnajduje siebie w liturgii*, (W:) Aten, kapł. 67 (1964), zeszyt 332, s. 165; J. Lécuyer, *La pérennité des mystères du Christ*, (W:) *La Vie spirit.* nr 379, 1952, s. 451—463; E. H. Schillebeeckx, *Le Christ sacrament de la rencontre de Dieu*, s. 51—105.

²⁴ Zob. O. Casel, *Das Christliche Kultmysterium*, Regensburg 1932, s. 18, 32; tenże, *Die Liturgie als Mysterienfeier* (Ecclesia orans 9), Freiburg i. Br. 1923, s. 45—104; *Die mysterien Christi*.

²⁵ O. Casel, *Mysteriengenwart*, JLW 8 (1928), s. 170, 174, 191; tenże, *Glaube, Gnosis und Mysterium*, JLW 15 (1941), s. 212, 251, 263; por. R. Lachenschmidt, *Heilswerk Christi und die Liturgie*, (W:) *Theologie und Philosophie* 41 (1966), s. 211—229; T. Filthaut, dz. c., s. 17—70.

liturgicznej słusznie położono nacisk na fakt, że poprzez sakramenty wchodzimy w stosunek z Chrystusem zmartwychwstałym” (KL, 6) ²⁶. W sprawowaniu Eucharystii uobecnia się Ofiara Chrystusa, tj. przede wszystkim jego męka i śmierć oraz nieodłączne od nich zmartwychwstanie i wniebowstąpienie. Przez łamanie chleba w braterskiej miłości objawia się zmartwychwstały Pan. Oczywiście to rozpoznanie dokonuje się jedynie przy pomocy oczu wiary ... Eucharystia jest, być może, razem ze chrztem *par excellence* znakiem, sakramentem zmartwychwstania ²⁷. Taką też nazwę daje jej Konstytucja o świętej Liturgii (*Memoriale Mortis et Resurrectionis* oraz *convivium paschale*, — 47). Przez udział w sakramentach św., według nauki Soboru, wierzący nie tylko w tajemniczy i rzeczywisty sposób jednoczą się z Chrystusem umęczonym i uwielbionym, lecz ponadto upodabniają się do Niego, gdy zostają wszczępieni w tajemnice jego życia (*in vitae Eius mysteria adsumimur*, KDK, 7), z Nim współukrzyżowani, wspólnie z Nim umarli i wspólnie z martwych wskrzeszeni (por. KPK, 22; KL, 6) ²⁸.

Według nauki Soboru Kościoł obchodzi w swej liturgii tajemnice odkupienia w tym celu, aby „w każdym czasie były (one) w jakiś sposób uobecnione, tak aby wierni zetknęli się z nimi i byli napełnieni łaską zbawienia” (KL, 102). Z tej też bez wątpienia racji, chcąc podkreślić zawsze aktualną rolę misterium paschalnego w Kościele, Sobór przypominał również prawdę o paschalnym charakterze roku liturgicznego, szczególnie niedzieli (KL, 102, 106, 107) oraz całego życia chrześcijańskiego (KL, 10, 10). Ponadto nie omieszkał on również wyrazić troski o to, aby paschalny charakter śmierci chrześcijanina, jako końcowego etapu na drodze do pełnego uczestnictwa w zmartwychwstaniu Chrystusa, zaznaczony został wyraźnie nawet w samym rycie pogrzebowym (KL, 11) ²⁹.

W swej nauce o działającej obecności misterium paschalnego w Kościele Sobór nie pominął też aspektu kosmicznego liturgii. Chodzi tu o uświadomienie sobie nie dającej się niczym zastąpić funkcji, jaką najświętsze Ciało fizyczne umarłego i zmartwychwstałego Chrystusa spełnia w urzeczywistnionych przez Boga planach zbawienia i poprzez nią ze światem materii. To bowiem, co Chrystus rozpoczął i dokonał w swoim własnym ciele przez swoje zmartwychwstanie, mianowicie dzieło przemiany i odnowy albo wyzwolenia stworzeń materialnych z niewoli skażenia, przedłuża się i realizuje za pośrednictwem Kościoła i jego liturgii i tak staje się udziałem całego kosmosu (por. KDK, 42; KPK, 45) ³⁰.

²⁶ A. Gesché, art. cyt. s. 105.

²⁷ Tamże, s. 105.

²⁸ Por. Ks. W. Hryniewicz, art. cyt. s. 91.

²⁹ Tenże, art. cyt., s. 94.

³⁰ Tamże, s. 94 nn.

Tak więc przez sakramentalne znaki, słowa i gesty, Chrystus dokonuje mocą władzy, jaką zdobył nad wszelkim ciałem, dzieła zjednoczenia i konsekracji świata, tj. tajemniczej przemiany tego, co jeszcze ziemskie i najbardziej pospolite, materialne i niedoskonałe, lecz ofiarowane przez człowieka jako owoc jego pracy i trudu, na dar przyjemny i godny Boga. Przez liturgię, tj. przez zbawczą moc sakramentów św., dokonuje się w nas owa mistyczna, nieuchwytna i niepojęta rozumem lecz rzeczywista przemiana, prawdziwe misterium paschalne, polegające na wyzwoleniu się i przejściu z świata skazitelnności, podległego jeszcze grzechowi, do świata życia i łaski podległego Chrystusowi.

Taki jest sens istotny misterium paschalnego, które słusznie od samych początków chrześcijaństwa uważano za serce liturgii (*Pascha cor est liturgiae*), a co za tym idzie, — za centrum całego życia Kościoła. Nic też dziwnego, że Konstytucja o św. Liturgii wraca aż sześć razy (5, 6, 61, 104, 106, 107) do tego pojęcia i czyni z misterium paschalnego centralny i szczytowy punkt liturgii (*fons et culmen* KL, 10), klucz do zrozumienia jej istoty.

III. WYTYCZNE DLA PRACY DUSZPASTERSKIEJ

Przez szczęśliwe dowartościowanie słowa *misterium*, roli sakramentów i roku kościelnego, dokonuje się w Kościele proces zmiany mentalności a w świadomości wiernych formuje się powoli nowe spojrzenie na istotę liturgii i samego Kościoła. Jak trafnie powiedział O. C. Vagaggini, dzięki ukazaniu przez Sobór sakramentalnej struktury liturgii wyrażonej w znakach sprawiających to, co wyrażają, i jej ścisłego związku z misterium paschalnym Chrystusa, Kościół odnajduje najlepiej w liturgii swoją własną naturę (por. KL, 2) i cel, ku któremu skierowało go misterium paschalne, liturgia zaś odnajduje w Kościele swoje właściwe miejsce i swoją właściwą funkcję³¹.

Jaka w tej pracy odnowy czy formowania mentalności i pobożności naszych wiernych przypada rola teologowi, duszpasterzowi czy katechecie?

Przede wszystkim, jeśli chodzi o teologów, bibliści muszą przyjąć w pomoc liturgistom oraz homiletyce. Ścisła współpraca i korelacja w uzgadnianiu zagadnień, programowaniu artykułów i w opracowywaniu wspólnie, łącznie z wykładowcami homiletyki, podręczników, pomocy katechetycznych, a nawet przekładu nowych tekstów liturgicznych oddałyby wielkie usługi, z których najpierw skorzystałoby

³¹ Zob. C. Vagaggini, OSB, *Kościół odnajduje siebie w liturgii*, (W:) Aten. kapł. 67 (1964), zeszyt 332, s. 159—166.

sami duszpasterze-katecheci, a poprzez nich nasi wierni. Opracowanie dobrych, na wiedzy biblijnej opartych, komentarzy, wzgl. krótkich wprowadzeń do czytań Pisma św., tak jak to zainicjowały diecezje kielecka oraz miesięcznik *Msza święta*, są jak najbardziej pożądane. Na opracowanie dobrych komentarzy czekają jeszcze nowe obrzędy Chrztu św., pogrzebu chrześcijańskiego, sakramentu chorych i niektóre sakramentalia. Wierni nasi byłiby na pewno wdzięczni za wyjaśnienie im w świetle Biblii i historii zbawienia takich obrzędów, gestów i postaw, jak zanurzenie w wodzie chrzcielnej, namaszczenie olejem św. albo krzyżmem, nakładanie rąk przy chrzcie, bierzmowaniu i święceniach kapłańskich, sens liturgicznego milczenia, obrzęd przywdziania nowej szaty, symboliki ognia, wody, popiołu itp. Im wcześniej to uczynimy, tym więcej pożytku będzie z tego dla wiernych, a naszym duszpasterzom na parafii, i tak już przeciążonym pracą katechetyczną, oddamy wielką pomoc.

Jeśli chodzi o zadania duszpasterzy i katechetów, to praca ich, ażeby była skuteczna, musi prowadzić do osobowego spotkania człowieka z Bogiem, tj. do spotkania z Chrystusem zmartwychwstałym, obecnym i działającym w liturgii, czyli musi formować u wiernych pobożność liturgiczną, zaangażowaną w plan Boży zbawienia. W tym też celu musi ona brać za punkt wyjścia katechezę mistagogiczną opartą na Biblii i na tekstach liturgicznych, tak ażeby to, co wyrażamy przez kult publiczny, przez gesty i modlitwę, wpływało z wewnętrznej postawy oświeconej wiarą i tę wiarę utwierdzało a zarazem rzutowało na postępowanie chrześcijańskie. Chodzi o to, ażeby wiara, czyli dogmat, kult oraz życie chrześcijańskie nie szły każde swoim torem, odosobnione, lecz pozostawały w ścisłej korelacji i się dopełniały, wpływały jedno z drugiego w myśl sławnego adagium (*Lex credendi legem statuat supplicandi*) zalecającego, ażeby pobożność i modlitwa liturgiczna wpływały z zdrowych dogmatów wiary, a równocześnie, ażeby rzutowały na *lex agendi*, tj. na postawę chrześcijan w ich codziennym życiu.

Pelplin

KS. BOLESŁAW KOSECKI

Ks. Kazimierz Romaniuk

HERMENEUTYKA BIBLIJNA A TEOLOGIA LITURGII

Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że hermeneutyka biblijna stanowi od pewnego czasu przedmiot szczególnego zainteresowania za-

równy biblistów jak teologów¹, zaś pewne osiągnięcia z zakresu hermeneutyki przyczyniają się w sposób wyjątkowy do rozwoju teologii liturgii. Mamy tu na myśli przede wszystkim teologię biblijną, której zaistnienie jako odrębnej dyscypliny i dzisiejszy rozkwit uważać należy za proste następstwo szczególnego zainteresowania się hermeneutyką biblijną². Oczywiście tego stwierdzenia a w rezultacie wpływ teologii biblijnej na liturgię ukażą się w pełni gdy przyjrzymy się nieco dokładniej głównym etapom dziejów hermeneutyki biblijnej³.

I

O hermeneutyce biblijnej w sensie zbliżonym do dzisiejszego sposobu pojmowania tej dyscypliny można mówić poczynając dopiero od czasu Oświecenia⁴.

A. Upraszczać sprawę cokolwiek można słusznie zauważyć, że w sposobie interpretowania Biblii dominuje na tym pierwszym etapie racjonalizm, którego pewne nieco złagodzone formy znajdowały niekiedy zwolenników również wśród egzegetów katolickich. Biblia stała się coraz bardziej księgą jedną z wielu, a przedstawione w tej księdze zdarzenia cudowne uznawano za zwykłe fikcje literackie.

B. W tej sytuacji Kościół czując się stróżem Słowa objawionego, zareagował bardzo energicznie, dając tym samym początek nowemu kierunkowi, który przez pewien czas dominował w hermeneutyce biblijnej, a konsekwentnie i w egzegezie zwłaszcza katolickiej. Kierunek ten zwany niekiedy historycyzmem biblijnym zyskał sobie z czasem wielu zwolenników także wśród egzegetów niekatolickich, do czego przyczynił się wyraźnie widoczny w tym czasie rozwój archeologii, geografii oraz innych dyscyplin pomocniczych egzegezy. Dla egzegezy uprawianej według tych zasad hermeneutycznych były znamienne próby zharmonizowania danych biblijnych z wynikami badań nauk przyrodniczych, konkordyzm w wyjaśnieniu pierwszych

¹ Zob. dla przykładu R. Marlé, *Le problème théologique de l'herméneutique. Les grandes axes de la recherche contemporaine*, Paris 1963; E. Fuchs, *Hermeneutik*, Bad Cannstatt 1958²; R. Lapointe, *Les trois dimensions de l'herméneutique* (Cahiers de la Revue Biblique 8), Paris 1967 (bibliografia); G. Ebeling, *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie* (Gesammelte Aufsätze), Tübingen 1965, I, 110—136.

² Zob. w związku z tym K. Romaniuk, *Teologia biblijna Nowego Testamentu*, Studia Teol. Vars. 8 (1970) 377—404.

³ Por. W. G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg—München, 1958, 115—128; 415—520; K. Romaniuk, *Wegweiser im das Neue Testament* (Die Welt der Bibel 17), Düsseldorf 1967², 17—55; N. Lohfink, *Katholische Bibelwissenschaft und historisch — kritische Methode*, Theol. Jahrbuch 1969, 89—103.

⁴ Por. A. Bea, *Biblische Hermeneutik*, L-ThK 2, 435—439.

rozdziałów księgi Rodzaju, harmonizowanie historii biblijnej z pozabiblijnymi dziejami ludzkości, gromadzenie realiów archeologiczno-historycznych w wyjaśnianiu poszczególnych fragmentów zarówno Starego jak zwłaszcza Nowego Testamentu. W realiach owych, których kumulowanie stwarzało wdzięczne pole do demonstrowania godnej podziwu erudycji, stawały się niedostrzegalne idee przewodnie, myśli główne, na których przekazaniu autorom natchnionym szczególnie zależało. Łatwo więc można było przewidzieć, że tak uprawiana egzegeza nie może liczyć na długowieczność.

C. Rozpoczął się okres badań podejmowanych z różnego punktu widzenia, ale zmierzających zawsze do jednego celu: do lepszego, dokładniejszego, pełniejszego wydobywania myśli autorów natchnionych. Tak np. szkoła tzw. form literackich (*Formgeschichte*) zajmuje się poszczególnymi jednostkami literackimi, bada gatunki literackie tekstów biblijnych, próbuje odnaleźć ich genezę — najczęściej poza Biblią — ustalić prawa, które wpływają na powstanie określonych gatunków literackich (*Sitz im Leben*) i odkryć zależność między formą zewnętrzną a treścią poszczególnych ksiąg biblijnych⁵. Egzegeci pracujący według *formgeschichtliche Methode* pragną, między innymi, dać odpowiedź na pytanie, jaką myśl autor natchniony chciał wyrazić przez to, że taką a nie inną formą literacką posłużył się w danej księdze, opisie rzekomo cudownego wydarzenia lub w sprawozdaniu o charakterze kronikarsko-historycznym. *Formgeschichte* nie interesuje się większymi całościami literackimi, jakim są np. całe księgi, które uważa za prawie mechaniczną kompilację pomniejszych jednostek literackich przekazywanych w postaci odizolowanej przez tradycje ustne⁶.

D. Lecz właśnie ten brak zainteresowania się konstrukcjami literackimi lub stroną redakcyjną większych całości tekstów biblijnych stał się powodem do zastrzeżeń, które coraz wyraźniej poczęto zgłaszać pod adresem posiadającej skądinąd już wielkie zasługi szkoły form literackich. Zwrócono uwagę na to, że pomijanie całkowitym milczeniem strony redakcyjnej poszczególnych ksiąg biblijnych jest świadomym sprowadzaniem działalności autorów natchnionych do roli bezmyślnych kompilatorów, z których żaden nie zamierzał przekazać czegoś szczególnego od siebie. Staje się jednak wtedy wobec problemu dość znacznych odrębności w redagowaniu tego samego pod względem treści materiału. Czym wytłumaczyć te rozbieżności, jak zrozumieć odmienną konstrukcyjną np. czterech Ewangelii, które

⁵ Zob. w związku z tym magistralną pozycję: K. Koch, *Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Biblexegese*, Neukirchen 1964, szczeg. 30—41.

⁶ Zwiążą ocenę tej metody z punktu widzenia egzegezy katolickiej podaje R. Schnackenburg, *Formgeschichtliche Methode*, L-ThK 4, 212.

w rzeczywistości dotyczą tej samej Dobrej Nowiny. Czy ramy redakcyjne ksiąg natchnionych nie wyrażają również jakichś treści? Czy właśnie w nich, w koncepcjach całościowych poszczególnych ksiąg, nie powinno się szukać idei przewodnich, jakie przyświecały autorom natchnionym? Oto pytania, z którymi wystąpiła *redaktionsgeschichtliche Schule*, czyli szkoła dziejów redakcji ksiąg świętych⁷. Widać więc z tego, że do zaistnienia *Redaktionsgeschichte* nie doszłoby wogóle, gdyby nie istniała przedtem już szkoła form literackich. Do nowej metody badania tekstów biblijnych Kościół odniósł się z całym uznaniem. Nic dziwnego tedy, że egzegeci katoliccy⁸ posiadają zasługi nie mniejsze niż protestanci⁹ w popularyzacji i uściśleniu tej metody badania tekstu natchnionego.

E. Nie należy przy tym zapominać o usługach, jakie egzegetom pracującym według tej metody oddają typologie biblijne¹⁰, oraz tzw. *sensus plenior*¹¹. Natomiast o typologiach w ogóle i o sensie pełniejszym wogóle nie mogłoby być mowy bez ustawicznego odwoływania się do harmonii obydwu Testamentów, bez ciągłego stosowania Augustynowej zasady hermeneutycznej: *In Vetere Novum latet et in Novo Vetus patet*, co w sposób wyczerpujący przedstawił w swej obszernej monografii C. Larcher¹².

F. I tak oto, z pewnością bez wyraźnych zamierzeń w tym względzie, został przygotowany grunt pod pierwsze konstrukcje z zakresu

⁷ Zob. J. Rohde, *Die redaktionsgeschichtliche Methode* (Theologische Arbeiten XXII), Berlin 1965.

⁸ Por. np. J. Gnilka, *Die Verstockung Israels — Jes. 6, 9—10 in der Theologie der Synoptiker* (Studien zum Alten und Neuen Testament 3), München 1961; R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg i. Br. 1961²; H. Schürmann, *Zur Traditionen — und Redaktionsgeschichte von Mt 10, 23*, BZ 2(1959) 82—82; W. Trilling, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums* (Erfurter Theologische Studien 7), Leipzig 1959.

⁹ Zob. szczególnie H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen 1960³; W. Marxsen, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (FRLANT 49), Gütersloh 1964².

¹⁰ Zob. w związku z tym W. Eichrodt, *Typological Exegesis an Appropriate Method* (Essays on Old Testament Interpretation), London 1963, 214 nn; S. Amsler, *L'Ancien Testament dans l'Eglise* (Bibliothèque Théologique), Neuchâtel 1960.

¹¹ Zob. przede wszystkim R. E. Brown, *The Sensus Plenior in the Last Ten Years*, C B Q 25 (1963) 262—285; tegoż autora: *The „Sensus Plenior” of Sacred Scripture*, Baltimore 1955, pozycja ciągle jeszcze najważniejsza, gdy chodzi o systematykę i sposób pojmowania istoty sensu pełniejszego w Biblii.

¹² Por. *L'actualité de l'Ancien Testament d'après le Nouveau Testament* (Lectio divina 34), Paris 1962; zob. także R. Murphy, *The Relationship between the Testaments*, C B Q 26 (1964) 349—359; P. Zerata, *Sens chrétien de l'Ancien Testament. Christological Interpretation of the Old Testament*, Angelicum 41 (1964) 51—62.

teologii biblijnej. Teologia biblijna, mimo iż cieszy się już pełną autonomią w *ratio studiorum* prawie każdej uczelni teologicznej, jest dyscypliną względnie młodą i ciągle jeszcze trwają dyskusje nad jej pionem konstrukcyjnym, źródłami i metodą¹³. Lecz już teraz nie ulega wątpliwości, że korzysta ona obficie z osiągnięć *Redaktionsgeschichte* i że również trudno byłoby ją uprawiać bez ciągłego posługiwania się typologiami przy równoczesnym całościowym traktowaniu obydwu Testamentów.

Tak więc genezy teologii biblijnej szukać należy jak widzimy w historii przemian zasad hermeneutycznych, co z drugiej strony umożliwia lepsze zrozumienie samej natury i zadań teologii biblijnej. Określając jej stosunek do o wiele starszej egzegezy¹⁴ można by powiedzieć, że egzegeza jako dyscyplina biblijna zdecydowanie analityczna dostarcza cennych kamyczków, które teologia jako dyscyplina syntetyczna, potrafi układać w piękne, bogate pod względem treści obrazy.

II

Zobaczmy z kolei, jakie usługi oddaje liturgii teologia biblijna z jej historią powstawania i celami, którym ma służyć.

A. Pragnąc odpowiedzieć na to pytanie należy się zastanowić choć przez chwilę nad elementami konstytutywnymi każdej akcji liturgicznej. Otóż teologowie liturgii są dziś na ogół zgodni co do tego, że każda akcja liturgiczna ma na celu 1) przypomnienie przeszłości — 2) zaktualizowanie, wprowadzenie tej przeszłości w teraźniejszość, czyli jej swoiste uobecnienie oraz 3) wyjście ową akcją w przyszłość, która czeka każdego chrześcijanina¹⁵. Samo uświadomienie sobie tych trzech elementów akcji liturgicznej wystarcza już, by dostrzec rozliczne i bardzo bliskie związki teologii liturgii z teologią biblijną. W każdym z tych elementów — i w ich obiektywnej strukturze, i w subiektywnych przeżyciach ludzi uczestniczących w liturgii, liturgia jest nawskroś biblijna, zaś jej treści biblijne są tym bogatsze i tym łatwiej przyswajalne, im bardziej zależy ona nie od egzegezy, lecz wprost od teologii biblijnej.

¹³ Dowodem tego są publikacje o takich np. tytułach: J. van der Ploeg, *Une Théologie de l'Ancien Testament est-elle possible?* ETL 38 (1962) 417—434; E. Jacob, *Possibilités et limites d'une théologie biblique*, RHPHILR 46 (1966 116—130; R. de Vaux, *Peut-on écrire une Théologie de l'Ancien Testament?* (Melanges Chenu), Paris 1967, 439—449.

¹⁴ Zob. w związku z tym K. Romaniuk, *Teologia biblijna Nowego Testamentu*, Stud Theol Vars 1 (1970) 401—404.

¹⁵ W związku z tym zob. np. J. A. Jungmann, *Eucharistische Frömmigkeit und eucharistischer Kult in Wandel und Bestand*, Theol. Jahrbuch 1963, 357; A. Remi van de Walle, *Christusbegegnung und liturgische Gemeinschaft*, tamże, 448—455.

1) Szczególnie jednak biblijny charakter posiada element pierwszy czyli anamneza akcji liturgicznej. W sprawowaniu Eucharystii element ten implikuje nie tylko takie wydarzenia, jak spożywanie baranka wielkanocnego przy wyjściu Izraelitów z niewoli egipskiej, cudowne nakarmienie Żydów manną, przymierze na Synaju, dzieje Sługi Cierpiącego, lecz całą historię biblijną przybliżania, sprowadzania na nowo człowieka do Boga.

Typologia „*sensus plenior*” harmonia obydwu Testamentów — to sprawy, do których liturgia jeśli w tym wypadku nie odwołuje się bez przerwy, to tylko dlatego, że je permanentnie suponuje.

2) Uobecnianie tajemnic wspomnianych przy sprawowaniu Eucharystii jest ukazaniem teologii kilku bardzo istotnych tekstów biblijnych, a w pierwszym rzędzie tego oto tak rozpowszechnionego w pierwotnym Kościele zapewnienia: *Ilekroć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pańską głosicie* (1 Kor 11, 26). Tak więc każde sprawowanie Eucharystii jest nowym spożywaniem Baranka, nowym zawieraniem przymierza, nowym konaniem Jezusa na krzyżu, tak jak każdy chrzest jest nowym przepłynięciem się przez Morze Czerwone, nowym wchodzeniem w szczególne związki z Jezusem Chrystusem, umierającym, zmartwychstającym i zasiadającym po prawicy Ojca.

3) Trzeci element każdej akcji liturgicznej, czyli owo rzutowanie w przyszłość stwarza atmosferę nie tylko tęsknego wyczekiwania na wybawienie w duchu starotestamentalnym nadziei mesjańskich, lecz także, i może przede wszystkim, wprowadza nas w eschatologię, którą tak intensywnie żyje cały Nowy Testament. *Nasza ojczyzna jest w niebie. Stamtąd też jako Zbawcy wyczekujemy Pana naszego Jezusa Chrystusa, który przekształci nasze ciało poniżone na podobne do chwalebного swego Ciała* (Flp 3, 20 n).

B. Rozpatrywana z nieco innego punktu widzenia każda akcja liturgiczna ukazuje inne jej trzy elementy składowe: 1) kontemplatywną lekturę Słowa Bożego, 2) przeżywanie obecności Boga i 3) składanie wyznania wiary.

Istnieje w Nowym Testamencie opis wydarzenia, które chyba celowo tak zostało przedstawione, by lepiej mogło ukazać pierwszym chrześcijanom wspomniane przed chwilą trzy elementy w sprawowaniu Eucharystii. Jest to relacja św. Łukasza o spotkaniu Jezusa z dwoma uczniami z Emmaus (Łk 24, 13—35)¹⁶. Spotkanie to zostało opisane tak dokładnie nie dlatego, że samo w sobie na to zasługiwało. Nie była to przecież chrystofania najważniejsza. Dwaj uczniowie

¹⁶ Doskonały komentarz teologiczny do tego tekstu podaje P. Benoit, *Passion et résurrection du Seigneur* (Lire la Bible 6), Paris 1966, 279—325; zob. także J. Dupont, *Le repas d'Emmaüs*, Lum Vie 31 (1957) 77—92.

z Emmaus nie byli wcale świadkami pierwszoplanowymi, gdyż nie należeli do kolegium dwunastu. O znaczeniu tej relacji decydują jej rysy pouczające, odkrywane właśnie przez teologię biblijną. Wydaje się nie ulegać wątpliwości, że autorowi natchnionemu chodziło o przekazanie nie tylko dwu uczniom z Emmaus, lecz także całemu pierwotnemu Kościołowi istotnych prawd związanych z każdorazowym sprawowaniem Eucharystii¹⁷.

1) Tak więc mają pamiętać pierwsi chrześcijanie, że każdorazowe uroczyste łamanie chleba, zwane inaczej ofiarą eucharystyczną, będzie im niejako ponownie sprowadzać na ziemię i uobecniać Jezusa Chrystusa. Owo łamanie chleba pozostanie odtąd na zawsze wyrazem obecności Chrystusa wśród ludzi¹⁸.

2) „Rozpoznanie Chrystusa po łamaniu chleba” było poprzedzone wyjaśnieniem Pisma. Dokładniej mówiąc chodziło o te wszystkie miejsca „zaczynając od Mojżesza poprzez wszystkich proroków” które odnoszą się do Mojżesza. Było to zaś takie wyjaśnienie Pisma, że w słuchających „pałało serce”. Tak wyglądała owa liturgia słowa, pierwsza chyba po śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa¹⁹.

3) Cały obrzęd został zamknięty wyznaniem wiary, które uczniowie złożyli wszedłszy już w bezpośredni kontakt z Piotrem i resztą apostołów²⁰. Uzgodniono jakby wspólnie treść tego wyznania wiary: „Pan rzeczywiście zmartwychwstał”²¹. Nie pozostawało już nic innego jak tylko rozpocząć dzieło opowiadania innym o tych niezwykłych przeżyciach religijnych: *Opowiadali, co ich spotkało w drodze, i jak Go poznali przy łamaniu chleba* (24, 35).

¹⁷ Przeciwstawiając się zdecydowanie egzegetom, którzy w relacji Łukasza o spotkaniu Jezusa z uczniami z Emmaus nie widzą żadnej aluzji do Eucharystii, P. Benoit, zauważa: „J'irai même plus loin, je pense que de tels recits ont été conçus et rédigés dans l'atmosphère des premières assemblées liturgiques. Ce n'est pas seulement le détail de la fin, mais toute l'ordonnance du récit qui suggère un schéma de la synaxe eucharistique”. *Passion et résurrection du Seigneur*, 317.

¹⁸ Oto jeszcze jedna, bardzo słuszna jak się zdaje, uwaga P. Benoit: „Cette pericope est un specimen magnifique de la catéchèse primitive dans un cadre liturgique, de la rencontre du Seigneur dans l'eucharistie” *Passion et résurrection du Seigneur*, 319.

¹⁹ „une sorte d'avant-messe” — według P. Benoit, *Passion et résurrection du Seigneur*, 317.

²⁰ Przypomina to cokolwiek wyznanie wiary składane przez wiernych w nowej liturgii Mszy św. zaraz po konsekracji obydwu postaci.

²¹ J. A. Jungmann, zauważa: „Es ist bezeichnend, dass die ältesten Formulierungen der Eucharistia bei nahe identisch sind mit den ältesten Umschreibungen des Glaubens der Kirche im Symbolum: Inkarnation aus der Jungfrau durch die Kraft des Heiligen Geistes, freiwilliges Leiden und Sterben, siegreiche Überwindung in Auferstehung und Himmelfahrt, und die Kirche, die hier versammelte Kirche, als Frucht des Erlösungswerkes”. *Wirkende Kräfte im liturgischen Werden*, Theol. Jahrbuch 1966, 435.

III

Próbowaliśmy wskazywać do tej pory na usługi, jakie liturgii lub dokładniej teologii liturgii oddaje teologia biblijna a pośrednio typologie, *Redaktionsgeschichte* i *sensus plenior*.

A. Wypada na zakończenie przestrzec przed niebezpieczeństwami, jakie kryją się już z samej natury rzeczy w posługiwaniu się wyliczonymi przed chwilą elementami egzegetyczno-biblijnymi. Wszystkie one mianowicie pozostają na usługach mniej lub więcej alegorycznej interpretacji Pisma św. Otóż żaden ze znanych dotąd sposobów wyjaśniania Biblii nie dostarczał tak wielkich możliwości fantazjowania jak egzegeza alegoryczna. Przekonano się o tym już w starożytności wczesnochrześcijańskiej²², z czego nie wynika jednak, że zło tkwi w samym używaniu tej metody. Lecz nie ulega wątpliwości, że jest to metoda najbardziej podatna do tego, by była nadużywana. Od alegorii krok już tylko do racjonalizmu i chęci twierdzenia, że fakty przedstawione w Biblii zostały wymyślone przez autora natchnionego po to, by na ich tle osnuć pewne idee²³. Wiadomo zaś, że tego rodzaju pozbawienie podstaw historycznych Nowego Testamentu godzi w samą istotę chrześcijaństwa. Wszystkie powyższe niebezpieczeństwa grożą także liturgii lub powiedzmy dokładniej: teologicznym interpretacjom liturgii. Liturgia może się stać wtedy obrzędem ezoterycznym, niedostępnym dla prostego ludu Bożego i wymagającym większych i bardziej nie dających się ująć w żadne normy wtajemniczeń niż przedziwne mysteria pogańskie.

B. Przed niebezpieczeństwem dowolności i fantazjowania egzegeze alegoryczną, teologię biblijną i liturgię powinna chronić solidna filologia biblijna, archeologia, historia i inne pomocnicze dyscypliny biblijne. Ani teologia biblijna, ani liturgia nie powinna z nimi nigdy kolidować. Dlatego enuncjacje urzędowe Magisterium Kościelnego ostatnich czasów — a szczególnie może Encyklika *Divino afflante Spiritu* — zachęcając do studium Pisma św. tak bardzo zalecają, coraz wnikliwsze badanie gatunków literackich, języków biblijnych i środowisk, w których powstawała Biblia.

Warszawa

KS. KAZIMIERZ ROMANIUK

²² Zob. w związku z tym P. Fernant, *La theoria d'Antioche dans le cadre des sens de l'Ecriture*, Bib 34 (1953) 135—158; J. Guillet, *Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche*, RSR 34 (1947) 257—302.

²³ Zob. w związku z tym J. Pepin, *Mythe et allégorie*, Paris 1958.

Ks. Wacław Świerzawski

HERMENEUTYKA W LITURGII

(Próba określenia egzegezy duchowej resp. hermeneutyki liturgicznej)

„Totum omnium Scripturarum mysterium: Christus et Ecclesia”.

S. Augustinus, In Ps. 109, 1 (PL 36.1022)

„Resurgendo autem et in coelum ascendendo, (Christus) librum aperuit”.

S. Bernardus, Sermo 57 de diversis, n. 2 (PL 183, 681 O).

„Quis sine isto ligno (crucis) vult intrare mare Scripturae, submergitur”.

S. Bonaventura, In Hexaameron, col. 13,5 (Quaracchi, t. V. p. 388).

Podejmując temat: Hermeneutyka w liturgii, musimy sobie uświadomić, że wchodzimy na teren trudny. W pierwszym rzędzie ta trudność polega na tym, że już sama hermeneutyka w sensie najogólniejszym jest domeną, po której należy poruszać się ostrożnie, nie mówiąc już o hermeneutyce szczegółowej, resp. biblijnej, która też jawnie przyznaje się jeszcze do wielu białych plam.

Kiedy więc dochodzi jeszcze bardziej selektywne zawężenie, jakie podejmujemy w tej chwili, mianowicie zagadnienie hermeneutyki w liturgii, to musimy dobrze wyjaśnić, o co nam chodzi.

Zacznijmy więc najpierw od ukazania specyficzności związku Biblii z Liturgią. Historia uczy, że to złączenie jest *par excellence* własnością kultu katolickiego. Chrystus Pan, zanim powiedział *to jest ciało moje*, w pierw sformułował swoją naukę o pokorze i miłości, a potem powtórzy jeszcze główne tezy tej doktryny łącznie z dokonanym wydarzeniem w mowie pożegnalnej, zwanej inaczej modlitwą arcykapłańską. W ten wieczór Chrystus stworzył model zasadniczej funkcji liturgicznej Kościoła. W niej zespolił ściśle Słowo Boże z czynnością ofiarniczą.

Skoro liturgia zawiera Pismo św. w wyjątkowy sposób, zawiera ona bowiem w sobie także rzeczywistą historię zbawienia (liturgia jest słowem i działaniem *logos kai ergon* a Biblia jest księgą i historią). W zespole Biblii i liturgia istnieje specyficzna relacja słowa do księgi i relacja historii do działania sakramentalnego. Biblia jest historią świętą, a liturgia ją przedłuża w sakramentach. Chrystus obecny w sakramentach-liturgii uzdalnia nas do „otwarcia sensu Pisma”: *Dignus est Agnus aperire librum*. Chrystus jako Baranek ofiary eucharystycznej objawia nam najgłębszy sens Pisma św.

Liturgia jest tedy metodą nieporównaną i jedyną w odniesieniu

do interpretacji Pisma św. Ona nam udziela przywileju odczytania Pisma św. „od wewnątrz”, wprost — ustawia nas w pewnym sensie w centrum jego formacji, przez co nasz kontakt z Pismem św. staje się wewnętrzną, żywą i bezpośrednią¹.

Konwencją takiego stanu rzeczy jest również fakt, że liturgia posiada swój szczególny zespół reguł interpretacji, swoją własną hermeneutykę. Sposób stosowania Biblii w liturgii i jej specyficzne znaczenie w jej sakramentalnym kontekście ukazuje więc nam jeszcze inną metodę czytania Biblii, aniżeli uprawiają ją bibliści: czytania jej, według zasad egzegezy duchowej.

Kiedy już wypowiedzieliśmy to tak bardzo kontrowersyjne określenie: egzegeza duchowa, to przyznajmy się, że wiemy dobrze o tym, co o niej sądzą egzegeci. W pojęciu wielu biblistów taka egzegeza stoi na antypodach egzegezy krytycznej. I powiedzmy więcej, mają w tym wiele racji, ponieważ były jakieś epoki w dziejach egzegezy biblijnej, kiedy sens duchowy przestał znaczyć to, co znaczył pierwotnie². Po prostu zaczął on oznaczać inny sens niż dosłowny, bez wizji organicznej z pierwszym. I po dziś dzień na tym określeniu leży cień, analogiczny do tego, jaki leżał od czasów Kanta na metafizyce, czy od czasów Amalaryka na alegorii. Kiedy dzisiaj przedstawia się sens duchowy w opozycji już to do symbolu ontologicznego, już to do paraboli — to tak w jednym jak i w drugim przypadku nie jest on adekwatny do jego znaczenia pierwotnego³. I słusznie cały dorobek de Lubaca o sensach Pisma św. dowodzi, że sens duchowy nie powinien być szukany poza literą, ale wewnątrz, w niej, jak podobnie Ojca nie znajdujemy poza Synem, ale w nim i przez niego.

Skoro jednak jest dokoła sensu duchowego wiele nieporozumień i nadużyć, potęgowanych przez lęk przed spirytualizacją i pneumatyzacją Kościoła — to nie trzeba i nie wolno zamykać oczu na prawdę. Ryzyko nadużyć nie powinno gasić ducha. W tym więc celu podejmujemy to studium na terenie rodzimym⁴. Ograniczam się jednak w nim tylko do hermeneutyki biblijnej w ramach liturgii. Nie trak-

¹ I. Herwegen, *L'Écriture Sainte et la Liturgie*, MD 5 (1946) 19.

² U Tomasza z Akwinu byłoby to niemożliwe. U niego bowiem spirytualizacja znaczy to samo co interioryzacja. Por. *In Joan.* c. 6, lectio 4. n. 8: „Quanto aliquid est magis spirituale, tanto magis est intrinsecum”.

³ O różnicy pomiędzy symbolem a alegorią zob. J. Baruzi, *St. Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris 1924, 323—329. Taką próbę transpozycji mamy u Spinozy, *Epist.* 25: „Christi passionem, mortem et sepulturam tecum literaliter accipio, ejus autem resurrectionem allegorice”.

⁴ Podstawowa bibliografia na ten temat znajduje się w dziele H. de Lubac, *Exégèse médiévale, Les Quatres sens de l'Écriture*, Paris 1959, I—IV. Cenniejsze ustępy z tego dzieła zostały przedrukowane u tegoż autora: *L'Écriture dans la Tradition*, Paris 1966.

tuję o hermeneutyce gestów czy symbolów. Gdybym poszedł za klasycznym podziałem hermeneutyki b. wyróżniającej traktaty takie jak noematyka — która zajmuje się teorią sensów Pisma św., heurystyka, która zajmuje się wydobywaniem sensu z poszczególnych ustępów Pisma św. i proforystyka, która podaje zasady dla wyjaśniania sensu paralelnego czy adekwatnego do kontekstu egzystencjalnego, jak to podkreślił Bultmann — to najbardziej będę bliski tego trzeciego kompleksu zagadnień. Sprowadzając egzegezę biblijną do egzegezy egzystencjalnej, Bultmann dotknął nerwu najistotniejszego egzegezy⁵. Skorzystamy z tego czucia rzeczy, które jest tak bliskie całej tradycji Kościoła i postaramy się go wyeksplikować w kontekście historycznym.

I. EGZEGEZA DUCHOWA WE WCZESNYM CHRZEŚCIJAŃSTWIE NA TLE EGZEGEZY STAREGO TESTAMENTU

Głównym zadaniem interpretacji biblijnej jest odkrywanie zamiaru autora. Autorem Biblii jest Bóg i człowiek. Stąd nawet w czytaniu Biblii w kontekście liturgii musimy spotkać się z podwójną płaszczyzną — boską i ludzką. Lecz zawsze jak w Biblii i Liturgii jest dla nas obecny jeden Chrystus⁶, który jest drogą do Ojca, tak też w kontekście z samym tekstem — nie można (z wyjątkiem metodycznej) wprowadzać dychotomii.

Historia sensów biblijnych świadczy, że istnienie boskiego Autora, domagało się egzegezy przekraczającej sens literalny w kierunku egzegezy duchowej. Tak więc już w Starym Testamencie obok dosłownej egzegezy (*halaka*) rozwija się egzegeza duchowa (*hagadda*) przybierająca wyraz charyzmatyczny w interpretacji qumrańskiej (*peszer*), lub też najbardziej zbliżony do proforystyki biblijnej *midrasz*, który był rodzajem egzegezy liturgicznej.

Duchowa interpretacja Starego Testamentu była jedną z głównych intuicji pierwotnego Kościoła. Ona pracowała nad tworzeniem się jego autentycznej świadomości.

Tak musiało być, bo już Jezus sam⁷ stosuje w swoich naukach technikę swoich czasów. Obok subtelnych analiz zwykle zmierza ku centrum — szuka rzeczy istotnych. Wszystko podporządkowuje podstawowej zasadzie interpretacji: o r ę d z i u, które otrzymał od Ojca i ma je przekazać dalej. I kiedy doktorzy i uczeni w Piśmie wyjaśniali Pismo przy pomocy Pisma, Jezus wyjaśniał je, rzucając na nie światło swojej osoby i swojej ewangelii⁸.

⁵ O. Grelot, *La Bible Parole de Dieu, Introduction théologique a l'étude de l'Écriture Sainte*, Paris 1965, 229 sq.

⁶ O. Casel, *Mysterium der Ekklesia*, Mainz 1961, 260.

⁷ Por. Mt 17, 12; 12, 39; Jk 24, 27.

⁸ Grelot, *La Bible*, o.c., 187.

Św. Paweł zna też metodę Starego Testamentu. Uprawia interpretację halaki⁹ i hagaddy¹⁰, zna *peszer*¹¹, ale przede wszystkim posługuje się alegorią¹². Rozbudowując intuicję Starego Testamentu Paweł stosuje je w dialektyce pojęć litera-duch, jednak te antytezy nie wykluczają się, ale afirmują wzajemny związek symboliczny. Kontrast dychotomiczny jest potrzebny — ma on swoją pełnię w Chrystusie. Właśnie w Nim Paweł odkrywa ów *spiritus scripturarum* (2 Kor 3, 17). Tu leży według niego istota egzegezy. Mianowicie opiera się ona na przekonaniu, że całe Pismo odnosi się do Chrystusa. Egzegeza ma wykazać, że różne sformułowania Starego Testamentu znajdują pełną wartość, dopełnienie w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, w doświadczeniu zbawienia i w Duchu Św. Instytucje Starego Testamentu są tylko figurami Chrystusa. Terminy techniczne *typos* i *antytypos* określają właśnie tę relację dwu testamentów.

W tym ujęciu widzimy ścisły związek z kulturą rabinistyczną. Ona wskazuje też na to, że egzegeza ta nie może być normatywną dla chrześcijan wszystkich czasów, choć sposób w jaki Kościół apostołski szukał w tekstach świętych jedyne go przedmiotu wiary, do którego odnosi się całe Pismo, określa raz na zawsze drogi tej egzegezy: sensem realnym i zasadniczym Starego Testamentu jest dawać świadectwo Jezusowi Chrystusowi. W świetle zmartwychwstania ta cała historia staje się jasną i ukierunkowaną. Zmartwychwstanie, a następnie Zesłanie Ducha Św. rzuciło na wszystkie nauczania Jezusa nowe światło. Korzystano więc z niego, aby odczytać jeszcze raz jego słowa, dociekając do ich głębi pod tchnieniem Ducha Św., który odkrywał ten sens dla apostołów (J 14, 26; 16, 13—15). Korzystano z niego, by odczytać jeszcze raz w jego świetle wszystkie gesty intencjonalne Jezusa. Słowa i wydarzenia Jego życia stały się dla nich kluczem do otwierania Starego Testamentu, Stary Testament zaś, kluczem do głębszego rozumienia Chrystusa. Nie chodziło o zachowanie literalne Jego słów z wiernością materialną fonografa, chodziło o czerpanie pokarmu duchowego poprzez kontakt z Jego osobą¹³.

W sposób szczególny pojęcie *mystêrion* w dojrzałszej twórczości Pawła, wskazuje na to, że widział on w Piśmie inny nowy sens który jednoczył wszystkie perspektywy w Chrystusie. W tym świetle misterium chrześcijaństwa nie jest przedmiotem dociekań, ale rzeczywistością przeżywaną. Sens duchowy misterium jest tym sensem, który odkrywa się czy raczej w którym przenika się to misterium — żyjąc nim.

⁹ 1 Kor 5, 13; 9, 9; 2 Kor 13, 1; 1 Tym 5, 18—19.

¹⁰ 1 Kor 10, 1—10.

¹¹ Dz 2, 15—21; 24—35; 3, 21—23; 4, 25—28.

¹² Ga 4, 24.

¹³ Grelot, *La Bible*, o. c., 187—188.

Proces rozumienia duchowego jest tu identyczny do procesu nawrócenia, tworzy w strukturze nawrócenia aspekt poznawczy¹⁴.

Między tym „przejęciem do Chrystusa” i rozumieniem Pisma istnieje wzajemna przyczynowość¹⁵. Rozumienie duchowe ma tu swój klucz: nawrócenie Kościoła do Pana. Kiedy człowiek otwiera się dla ewangelii i zwraca się do Chrystusa, zaczyna czytać całe Pismo w nowym świetle; ono jest przemienione przez Chrystusa. Nowość rozumienia jest korelatywna do nowości życia. „Przechodzić do rozumienia duchowego” to przechodzić od człowieka starego do nowego, stawać się człowiekiem nowym, który przemienia się *de claritate ad claritatem*¹⁶.

Skoro eschatologia już się zaczęła, zadaniem egzegezy duchowej jest ją wszędzie ukazywać. Miejscem zaś uprzywilejowanym tej egzegezy staje się liturgia, gdzie intra mysteriorum celebrationem, w liturgicznym *HODIE* aktualizuje się sfera boska, urzeczywistnia eschatologia, antycypuje paruzja.

II. EGZEGEZA PATRYSTYCZNA: OD ORYGENESA DO TEOLOGII MONASTYCZNEJ

Egzegetyczna tradycja patrystyczna idzie cała po linii wypracowanej w Kościele pierwotnym. Potwierdza ona, że ontogeneza jest reprodukcją filogenezy. Znaczy to, że Kościół, czy ściślej mówiąc — *fides Ecclesiae*, kolektywna świadomość wiary, która jest uczestnictwem w świadomości Chrystusa, formułuje świadomość poszczególnych chrześcijan. Ona daje też sens Pismu św. — to znaczy ustala reguły jego interpretacji. W ten sposób patrystyka, a ściślej liturgia w okresie patrystycznym, pogrążona w oceanie ducha Biblii i Ojców, jest zespołem inspirującym na wszystkie egzegezę duchową, którą stosuje się w homilii. Ona umiała wydobyć wielkie i główne linie organicznych idei bez gubienia się w szczegóły (dzisiaj są specjaliści od spraw i rzeczy specjalnych, kiedyś byli specjaliści od rzeczy istotnych). Stawiała w centrum misterium Paschy, ideę Królestwa Mesjasza, ofiary, a ponad to wszystko, jako temat globalny, jednoczący wszystko, jako punkt wyjścia i dojścia — pogłębioną ideę przymierza, które św. Jan nazwał godami Baranka, zrękowinami Boga z człowiekiem, przyjaźnią Chrystusa i Kościoła¹⁷.

¹⁴ Por. św. Augustyn: „Intellectus spiritualis credentem salvum facit”. In Ps. 33, sermo 1, n. 7 (PL 36. 305).

¹⁵ Por. 2 Kor 3, 16: *Cum autem conversus fuerit ad Dominum, auferetur velamen.*

¹⁶ zob. Lubac, *L'Écriture dans la Tradition*, o. c., 38.

Sens duchowy nie pochodzi tedy z żadnej ciekawości retrospektywnej — jest czytaniem Starego Testamentu w świetle Nowego, przez Chrystusa. W takim układzie historia zbawienia staje się własną historią badacza. Interesuje go ona o tyle, o ile jest Jego historią, Jego misterium. Szuka w Piśmie św. planu Boga wobec siebie samego. W tym ujęciu jest sens duchowy mocno osadzony w konkretnie historycznym. Nie grozi mu atrofia z powodu odcięcia od rzeczywistości.

Orygenes, twórca wiedzy biblijnej Kościoła pisał, że piec, w którym piecze się chleb egzegezy duchowej, to nie rozum intelektualisty, ale szczyt duszy, *principale cordis*, w którym człowiek spotyka Boga w Jego obrazie który nosi w sobie. Ogień to łaska Słowa i Ducha Św., która rozpala serce uczniów na drodze do Emmaus. Miejsce w którym się ona dokonuje, to kontemplacja i modlitwa. Stamtąd ona zstępuje jak Mojżesz z góry w syntezę teologa, nauczanie kaznodziei i profesora w polemikę apologety¹⁸.

Pomimo tego, że Orygenes był twórcą wiedzy biblijnej, nie stworzył on jednak egzegezy jako wiedzy niezależnej. On bowiem nigdy nie studiował Biblii jako uczony, czy niezaangażowany intelektualista. Jego celem było nie tyle wyjaśniać Pismo, co wszystko tłumaczyć w świetle Pisma. Jego egzegeza jest medytacją teologiczną nad historią zbawienia. Właśnie to pod jego wpływem tworzy się swoisty midrasz chrześcijański, w którym alegoria staje się metodą panującą, a egzegeza jest głównie na usługach katechezy i mystagogii.

Dopiero szkoła antiocheńska tworzy prawdziwą egzegezę biblijną. Spór znany w historii egzegezy i teologii pod nazwą Antiochia (Diodor z Tarsu, Teodor z Mopswesty, Jan Chryzostom) — Aleksandria (Klemens, Orygenes, Atanazy, Cyryl) choć jest sporem egzegetów i teologów, zwolenników sensu literalnego i duchowego (alegoria) — to jednak nie opozycja litery i ducha, ile raczej akcentowanie dominant. Antiocheńczycy znali przecież też *theoria*, a aleksandryjczycy nie rezygnowali z sensu literalnego, kiedy przerysowywali tendencje pneumatologiczne w egzegezie.

Tak więc egzegeza jak i teologia, która u Ojców jest równocześnie aktywną pobożnością i mistyką — po prostu gnozą — czyli żywą i miłosną jednością z boską prawdą — rodzącą się podczas *theologia* modlitwy liturgicznej Kościoła nie była pozbawiona swojej metody. Egzegeza znalazła ją w doktrynie o sensach Pisma św. Obok sensu literalnego istniał sens duchowy. Co znaczy u nich „duchowy” — *spiritualis*, a co znaczy „dosłowny” — *litteralis*?

¹⁷ L. Bouyer, *Liturgie et exégèse spirituelle*, MD 7 (1946) 42—48.

¹⁸ H. Crouzel, *Comment comprendre l'exégèse des Pères?* Assemblées du Seigneur 15 (1965) 71—87.

Spiritualis — w terminologii współczesnej, jest pojęciem wieloznacznym. Odnosi się do interpretacji najbardziej typowych i autentycznych jak też do najbardziej subiektywnych fantazji. Może wyrażać taką formę pobożności — która suponuje źródło „duchowe”, w przeciwieństwie do „suchej” litery, która jest owocem „suchej” egzegezy. Również s. oznacza życie efektywne ducha przede wszystkim w płaszczyźnie religijnej w takim ujęciu stoi ona niemal w opozycji do życia intelektualnego.

W terminologii Ojców, *spiritualis* posiada sens właściwy Biblii, dotyczący sfery boskiej i transcendentalnej. Stoi w opozycji do „cielesnego”, do tego wszystkiego, co nie dotyczy czy co przewyższa element ludzki. Oznacza plan Boga, świat w Duchu Św. i w prawdzie, antytezę tego świata fenomenalnego i zmysłowych symboli. Jednak ten świat jest DROGĄ do odkrycia tamtego — *per visibilia ad invisibilia*. Ale przejście, choć „duchowy” jest przedłużeniem „cielesnego”, domaga się interwencji z góry, interwencji Ducha św. — ponieważ WTAJEMNICZENIE W PLAN BOŻY I WSFERĘ BOŻĄ w *obiectum remotum mysterii* nie jest w mocy człowieka. W tym miejscu widać więc dobrze, że egzegeza duchowa dla Ojców, była przede wszystkim próbą wydobywania z tekstu głębi obiektywnej i odczytywania jej w świetle całkowitej ekonomii zbawienia. Jest więc ona tutaj synonimem mystagogii. Nie jest tedy egzegezą subiektywną, ale obiektywną — nie jest egzegezą pietystyczną ani moralizatorską, ale doktrynalną i pouczającą (por. określenie: sens somatyczny i pneumatyczny). W odczytywaniu tego sensu, rolę zasadniczą odgrywa nie wiedza egzegety ale żywa wiara. *LITTERALIS* — ma u Ojców też swoiste znaczenie. To sens autora księgi. Może więc być on wielopłaszczyznowy: moralny, typiczny, figuralny, alegoryczny, mistyczny — w zależności od intencji autora¹⁹.

Te wszystkie pokłady sensu literalnego wymieniał znany w średniowieczu czterowiersz:

*LITTERA GESTA DOCET, quod credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia.*

W tym układzie sens duchowy (który był obok literalnego), zawierał całe integralne *mysterium Christi*. Najpierw w jego wyrazie historycznym (*in Christo*) — to była alegoria, następnie w aspekcie antropologicznym, odnoszącym się do moralności człowieka — to była tropologia i wreszcie w wyrazie eschatologicznym — to była anagogia.

Ale trzeba pamiętać, że ta interpretacja duchowa nie jest interpretacją narzuconą na egzegezę literalną i historyczną. Ona jest egzegezą historyczną i literalną, ale pogłębioną. Więcej, ma ona jedynie wartość, kiedy jest w „duchu” egzegezy literalnej.

¹⁹ C. Charlier, *La lecture chrétienne de la Bible*, Maredsous 1950, 296—305.

Sens duchowy nie jest więc innym sensem niż sens literalny, ale jest jego głębszym pokładem. Ponieważ jednak czas nie jest aktem izolowanym w planie Bożym, ale *ATOMEM WIECZNOŚCI* — dlatego Ojcowie mówią, że słowo Boże jest niezgłębione. Jest przepaścią. Dno przepaści zostanie osiągnięte w świetle ostatecznej chwaly końcowej, kiedy Bóg wszystko wyświetli do końca; kiedy człowiek będzie widział widzeniem Boga i kochał Jego miłością.

Nie można więc tylko zatrzymać się na ciągłości historycznej, trzeba wchodzić w płaszczyznę do jakiej ciągłość historyczna doprowadziła. Trzeba „przejsć” z Chrystusem ze śmierci do życia, wejść w uczestnictwo Jego chwalebego Ciała — do którego się włączamy, włączając się w misterium świętej liturgii. Uczestnictwo w misterium Boga, na którym polega istota życia chrześcijańskiego jest objawieniem tego misterium duszy chrześcijańskiej, jak też jest pewnym przystosowaniem się do jego klimatu.

Życie mistyczne jest świadectwem tego wewnętrznego objawienia, tego oświecenia, dopełniającego się we wspólnocie i jedności człowieka z Bogiem. Ona jest więc w swym autentycznym wyrazie zawsze związana z Pismem św., ponieważ objawienie już się skończyło, a teraz zależy od działania sakramentalnego, przez które udziela się łaska Chrystusa. W ten sposób można powiedzieć, że Pismo św. jest antycypacją przyszłego poznania, jak sakramenty są antycypacją życia uwielbionego. A mistyka jest po prostu w swej najgłębszej istocie egzegezą duchową. Może powiem inaczej — egzegeza duchowa jest kryterium autentyczności doświadczeń mistycznych. I przeciwnie — mistyka jest w swej części egzegezą duchową Pisma, możliwą i prawdziwą, przynajmniej w swej metodzie i zasadniczych intuicjach — dzięki interwencji Ducha Św. i jego darów ²⁰.

I dlatego mistyka chrześcijańska jest egzegezą duchową i zarazem mystagogią, jest jednym i drugim. Jest ona wyższa, im bardziej objawienia i światła prywatne mają zakorzenienie w liturgii, im bardziej fenomeny mistyczne łączą się z mystagogią mistyków. Wszelka mistyka sensów duchowych jest mistyką doskonale i istotnie sakramentalną.

Jednak próby podziału i separacji sensu duchowego od literalnego, mające olbrzymie konsekwencje w dziejach duchowości, rozpoczęły się już z *Orygenesem*. Jej etapem ważnym jest egzegeza *Diodora z Tarsu* (390) jako przedstawiciela litery. Przeciwnie, *Grzegorz z Nyssy*, *Grzegorz W.* czy *Kasjan* idą po linii sensu duchowego. W tym okresie, generalnie mówiąc, dogmatyzm literalny przekształca się pod wpływem rozwoju mistyki w teologię monastyczną, w której dominanta kontemplacji kształtuje się głównie na

²⁰D. Barsotti, *Vie mystique et mystère liturgique*, Paris 1954, 30—42.

Pseudodionizjańskim traktacie *De DIVINIS NOMINIBUS*. Autorom nie wystarcza „notitia”, pragną „volatus”, „gustum contemplationis internae”.

Conversio — nie jest już u początków życia, ale staje się elementem specyficznym powołania mnicha. Stąd i oni wysuwają zapotrzebowanie na pokarm duchowy.

Szukanie sensu duchowego, staje się więc też w pewnym sensie, poszukiwaniem owoców duchowych, miodu duchowego (*mel de petra*), „saporem intimae contemplationis”²¹.

Ta orientacja w egzegezie, zagroziła przede wszystkim autentycznej eksploatacji tekstu. Po pierwsze przez zaciemnienie perspektywy społecznej i eschatologicznej. Po drugie — przez uleganie pokusom, dowolności i finezji²². Ale w sumie podziwiać trzeba wielką znajomość tekstów i Biblii w ogóle, choć i tu trzeba widzieć początek kryzysu i separacji duchowości chrześcijańskiej od gleby biblijnej. Mentalność była karmiona przez Biblię, ale nie formowana przez ducha Biblii.

III. OKRES WEGETACJI I UPADKU EGZEGEZY DUCHOWEJ

W okresie scholastyki — interpretacja duchowa i teoretyczna utrzymuje się. Praktycznie jednak — staje się ona coraz bardziej martwą literą

Od początku posiadała ona swoje słabości. Wraz ze zmianą problematyki i zainteresowań — schodziła na boczny tor. Intelktualiści tworzyli systemy, wysuwając na plan pierwszy potęgę rozumu. Tezy *INTELLECTUM VALDE AMA*, czy *fides quaerens intellectum*, rozumiano coraz bardziej dosłownie, jako rozumienie rozumowe a nie duchowe²³.

W w. XVI ataki protestantów zmuszały do obrony sensu literalnego. Tak samo w wieku racjonalizmu. Uwagę skupiono na problemie nieomyślności, bezbłądności Pisma, zarzucając niemal całkowicie tłumaczenie duchowe tekstów. Oczywiście, można powiedzieć za O. De Lubac, że jeśli egzegeza nie troszczyła się zbyt o to, by była duchowa, tak też i teologia życia wewnętrznego, nie troszczyła się o to, by być wystarczająco biblijna. Co więcej — w teologii zaczął się okres anty-mistyczny. Kilku autorów XIX w. jak Drey, Moehler, Scheeben, Newman — widziało dobrze zasadniczą oś teologii, ale inni szli za powszechną falą. Podręczniki hermeneutyki —

²¹ Św. Tomasz, *In Joan.* c. 9, lectio 1, n. 1.

²² J. Leclercq, *La lecture divine*, MD 5 (1946) 29.

²³ Św. Tomasz pisał: „Ex solo sensu litterali potest trahi argumentum”. I, 1, 10. Por. nadto *Quodl.* 7, 15.

nie zamowały się z reguły sensem duchowym Pisma. Wraz z rozwijającą się krytyką biblijną — wszędzie usiłowano dopatrywać się opozycji pomiędzy nią a „mystyką”, pomiędzy dosłownym a duchowym tłumaczeniem Pisma. I te przesady pokutują po dziś dzień.

IV. ODNOWA EGZEGEZY DUCHOWEJ W XX WIEKU

Egzegeza duchowa wypracowana w średniowieczu spełniła jednak część istotną swego zadania. Przyczyniła się do opracowania pojęcia chrześcijańskiego misterium i budowania Kościoła. Dzisiaj nasza egzegeza nie może już przybrać tej samej formy, co egzegeza Ojców. Historia nie cofa się nigdy, najwyżej dojrzewa. Trzeba więc wypracować rzecz na miarę naszych czasów. Czy to możliwe?

1. *Wpływ nowożytnej filozofii:*

Byłoby lepiej — radził O. Lagrange — dziś, zamiast poszukiwać nowych sensów duchowych dać współczesny komentarz biblijny sformułowany na wzór Korneliusza a Lapide²⁴. Od czasu tej wypowiedzi upłynęło już sporo lat (1903).

Inni — jak Newman — mówili, że dziewicza jeszcze ziemia Pisma nieznaną, nie smakowaną przez współczesnych ani rozumianą, stanie się nią jeszcze, kiedy ukaże się poprzez egzegezę duchową odślonięty nieznaną symbolizm tej księgi.

Wysiłki i poszukiwania współczesne oscylują pomiędzy tymi dwoma skrajnymi opiniami. Można starać się zrozumieć przedstawicieli jednej, jak i drugiej opinii. Można nawet powiedzieć, że „realizm” opinii pierwszej ma więcej zwolenników. Ale czy dlatego, nie trzeba pracować nad pogłębieniem egzegezy duchowej, która poniosła tak wielką porażkę w okresie Oświecenia? Zresztą, nie bez znaczenia jest fakt, że właśnie na naszych oczach coraz więcej głosów przemawia za koncepcją drugą, dochodząc do niej od innej strony, niż chcieliby tego zwolennicy samej egzegezy filologicznej. Tą inną drogą, jest właśnie symbolizm biblijny, o którym wspominał w powyższym cytacie Newman.

Przecież to właśnie teraz przeżywamy „godzinę symbolu”. Cały ciąg nowożytnej filozofii dojrzał pod urokiem symbolu. Był w sercu monadologii Leibniza, krytyki Kanta, subiektywnej syntezy Comte'a. Był u Hegla i jego uczniów, Proudhona, Freuda, Junga, Levy-Bruhla. Czyż nie pora teraz na owoce? Jest przecież symbol wciąż na ustach współczesnych — nawet u Sartre'a. Lacroix pisze, że wszystko najgłębsze w historii duchowej ludzkości, łączyło się z problemem poznania znaku, że każda wielka filozofia jest semiologią. Przedmiotem zasadniczego prag-

²⁴ M. J. Lagrange, *La Méthode historique*, Paris 1966, 100.

nienia ludzkości jest odnaleźć szyfr świata, przez który otwiera się tajemnice ludzkiej mowy. A nawet cała mistyka jest też przecież przede wszystkim odczytywaniem sensu znaków²⁵. Wystarczy otworzyć kilka stron z Eliadego, by się o tym przekonać.

Oczywiście, że symbolizm biblijny leży na innej platformie, ale klimat, jaki wytwarza dzisiejsza filozofia jest klimatem bardzo sprzyjającym do czytania Biblii bardziej niż kiedyś²⁶.

2. *The New Hermeneutic.*

Oprócz filozofii, w kierunku egzegezy duchowej kieruje się współczesna hermeneutyka biblijna kręgu pozakatolickiego²⁷. W tym ujęciu hermeneutyka nie jest głównie wiedzą o zasadach interpretacji, ale bardziej dotyczy poszukiwań, w których SŁOWO BOŻE staje się apelem skierowanym do człowieka, rozumianym przez niego. Traktuje się w niej nie o tym co znaczyło Pismo kiedy zostało napisane, ale co znaczy ono dla mnie.

Od Diltheya, który pierwszy ukazał problem kiedy rozróżni pomiędzy wyjaśnieniem (*Erklaerung*) a zrozumieniem (*Verstehen*), poprzez Bartha, atakującego tezę Harnacka, że teologa interesuje czyste poznanie przedmiotu i twierdzącego, że przedmiot teologii wpięrow był podmiotem i tak musi być nadal, poprzez egzystencjalną egzegezę Bultmanna i filozoficzne próby Heidegger'a, Gadamera, Ebelinga, Fuchsa i innych, aż do prób w łonie egzegezy katolickiej²⁸ — widać wszędzie zainteresowanie egzegezą bardziej niż literalną (*more-than-literal*)²⁹.

3. *W kręgu egzegezy katolickiej*

Oczywiście, przechodząc na płaszczyznę biblijnej egzegezy katolickiej — choć pokonaliśmy już ogromną drogę od egzegezy polemicznej, poprzez uznanie egzegezy historycznej, aż po przynajmniej milczącą aprobatę przez większość egzegetów interpretacji w duchu *sensus plenior*, to jednak nie pozbyliśmy się cienia spoczywającego nad egzegezą duchową.

Ale jeśli egzegeci nie sugerują, że każdy ponad literalny sens dotyczący słów Pisma, stosowany przez Nowy Testament, Ojców, litur-

²⁵ J. Lacroix, *Marxisme, Existentialisme, Personalisme*, Paris 1949, 47.

²⁶ Na ten temat pisze w ramach Sympozjum, Ks. J. Tischner, *Problemy Hermeneutyczne we współczesnej filozofii wobec języka Biblii i Liturgii*. Art. drukowany w *Znak* 200—201.

²⁷ por. J. M. Robinson, *The New Hermeneutic*, New York 1964, 19—77.

²⁸ E. Schillebeeckx, *Die Funktion des Glaubens im menschlichen Selbstverstaendnis*, w: *Künftige Aufgaben der Theologie*, München 1967, 80—85.

²⁹ R. Brown, *Hermeneutics*, w: *The Jerome Biblical Commentary*, New Jersey 1968, 605—623.

gię czy dokumenty Kościoła jest *sensus plenior*³⁰, że wiele z nich jest akomodacją³¹, katechetyczną aplikacją lub luźną asocjacją, to jednak podają formy wyrazu tego sensu. Powszechnie zgadzają się, że pewna seria wyjątków Starego Testamentu (*testimonia*) stanowi klasyczny zespół tekstów odnoszących się do Chrystusa. Także niektóre ustępy Pisma św. mają *sensus plenior*, kiedy się je czyta w kontekście całego Pisma. Ponadto egzegeci podają kryteria takiego odczytywania — po pierwsze: autorytatywną interpretację w duchu ewangelii Ojców i dokumentów Kościoła, oraz konieczność zachowania homogeniczności z sensem literalnym. W ten sposób ułatwiają odbudowanie klimatu, w którym egzegeza duchowa (czy hermeneutyka liturgiczna) będzie mogła odnaleźć swe właściwe środowisko, mając zabezpieczone kryteria gwarantujące jej poprawność.

Tak samo odrodzenie egzegezy typicznej, pomimo braku sympatii od strony niektórych egzegetów, którzy choć teoretycznie przyjmują sens typiczny i są pozytywnie ustosunkowani do egzegezy Ojców — to jednak nie widzą perspektyw przed nią, jest tworzeniem dobrego klimatu dla egzegezy liturgicznej³².

I jeśli nawet kryteria sensu typicznego — powszechny *consensus Patrum*, dawny zwyczaj liturgiczny i duch dokumentów, oraz świadomość, że typ musi być w relacji do antytypu w organicznej ewolucji, potwierdzą autentyczność procesu takiej egzegezy, a krytyka zakwestionuje fakt, czy typologia tak bliska symbolicznej interpretacji przeszłości odpowiada kryteriom współczesnej egzegezy — można być przekonanym, że kierując poszukiwania egzegetów „ku rzeczom opisywanym”, ku wydarzeniom, ku realizmowi wydarzeń historii zbawienia, kieruje się je też równocześnie ku rzeczywistości uobecnionej przez sakramenty w liturgii. Oczywiście, trzeba tutaj dobrze rozróżnić pomiędzy alegorią opierającą się na historii, a alegorią opierającą się na samej tylko wyobraźni — trzeba rozróżnić pomiędzy alegorią ważną i nieważną³³. Bo jakkolwiek byśmy chcieli określić egzegezę liturgiczną — pozostanie w niej zawsze wiele miejsca dla egzegezy typicznej. Właśnie teoria hermeneutyki biblijnej proponowana przez O. Grelot idzie w tym kierunku, cała centralna oś jego metody egzegetycznej to właśnie metoda wydobywania sensu rzeczy³⁴.

³⁰ *Sensus plenior* jest głębszym znaczeniem, zamierzonym przez boskiego Autora, ale nie jasno zamierzonym przez autora-człowieka. Wydaje się on być w słowach Pisma św., kiedy studiuje się je w świetle następczych objawień albo w świetle rozwoju rozumienia objawienia. Jest on rozumieniem słów Pisma św., różni się więc od sensu typicznego, który zajmuje się rzeczywistością objawienia. Por. Brown, o. c., 616.

³¹ Akomodacja to nie odkrywanie sensu Pisma św., ale nadawanie go Pismu św.

³² Por. Brown, o. c., 618.

³³ Lubac, *Exégèse médiévale*, o. c., II, 125—149.

³⁴ Grelot, *La Bible*, o. c., 321 sq.

4. Wpływ teologii na kształtowanie się hermeneutyki liturgicznej

W tym kontekście widać jasno czym jest odkrycie liturgii przez Sobór Watykański Drugi i jaki jest jej wpływ na rolę hermeneutyki konstruowanej w jej świetle.

Zanotujmy przede wszystkim fakt podstawowy — zobaczyliśmy w niej, że teksty liturgiczne są pełne egzegezy duchowej. Weźmy np. tekst święcenia wody w Wielką Sobotę lub antyfonę z Laudesów Epifanii:

„Dzisiaj z Boskim Oblubieńcem, łączy się Kościół,
Ponieważ w Jordanie obmył Chrystus jego grzechy,
Śpieszą z darami mędrycy na gody królewskie,
A winem uczynionym z wody radują się biesiadnicy. Alleluja”.

Te próby swoistej kompozycji tekstu w liturgii są dalekie od ducha filologicznej eksplikacji, choć na niej bazują i ją pogłębiają. I powiedzmy jasno — choć ich układ jest czymś innym od tekstu biblijnego, to jednak, nie może się on oddalać od litery Pisma św. Owo „głębiej” poetyckiej egzegezy Ojców, obecne w naszej liturgii, to obok wierności literze — także duchowe czucie misterium³⁵.

Obok faktu istnienia w liturgii materiału świadczącego o uprawianiu egzegezy duchowej, cała teologia liturgii stawia sobie za cel to, co można by nazwać introdukcją do hermeneutyki liturgicznej, czy po prostu do mystagogii. Kiedy teologia często ulegała pokusie metodycznego, czy niemethodycznego oddzielania objawienia egzystencjalnego od objawienia ontologicznego i niejako „wyciągała” z Pisma św. ontologię Trójcy Św., wcielenia, łaski, zbawienia itd., bez wyraźnego wiązania tych kategorii z egzystencją i losem człowieka, a przeciwnie — kiedy od Lutra aż do Kierkegarda analiza egzystencjalna sterylizowała *mysterium Christi* od pokładu pierwotnego, teologia liturgii zajmuje się spajaniem tych dwu ogniw w jedno. Teologia liturgii chce pomóc zrozumieć, dlaczego i jak Chrystus jest żywą normą historii i jej ośrodkiem. Ponadto teologia liturgii usiłuje wprowadzać jedność w dychotomię takich separacji jak Chrystus-Kościół, Kościół-liturgia, celebrans-lud, liturgia i życie chrześcijańskie. To jest jej główne zadanie, taką wizję proponuje ona duszpasterstwu.

Powiedzmy więc szczerze, że taka hermeneutyka faktów ewangelicznych, będąca na usługach żywej syntezy pomiędzy historią Chrystusa, rzeczywistością Kościoła i egzystencją chrześcijańską idącą ku mistyce i eschatologii, nie straciła swej aktualności³⁶.

Niezbyt jeszcze bogaty dorobek teologii liturgii, pozwala jednak już na pewne sugestie dotyczące zespołu reguł interpretacji Pisma św.,

³⁵ H. B. Meyer, *Schriftverstaendnis und Liturgie*, ZKTh 88 (1966) 163—184.

³⁶ Grelot, *La Bible*, o. c., 251.

swojej własnej hermeneutyki. Jej zasadnicze tezy ogniskują się dokoła trzech głównych osi.

Po pierwsze jako podstawa interpretacji jest jedność dwu Testamentów i historia zbawienia z centralnym wydarzeniem paschalnym Chrystusa. Innymi słowy liturgia odczytuje Pismo św. w świetle najwyższej zasady jedności misterium Christi, dwu Testamentów i całej historii zbawienia, organicznie dynamicznej jedności, w której Stary Testament kieruje się ku Nowemu, a teraźniejszy porządek zbawienia ku eschatologicznej rzeczywistości.

Po drugie istnieje poczwórny wymiar Pisma św.:

- wymiar historyczny współczesny powstawaniu Pisma św.;
- wymiar chrystologiczny, pogłębiony przez typologię Starego Test.;
- chrześcijański wymiar Pisma św. czyli jego aspekt antropologiczny;
- wymiar eschatologiczny — czyli zdążanie ku kosmicznej eschatologii.

Po trzecie liturgia odczytuje z tekstów Nowego Testamentu głębszy sens i to w zależności od jedyne go w swoim rodzaju kontekstu, jakim jest czytanie i komentowanie Pisma *intra mysteriorum celebrationem*.

Taka aktualizacja sensu tekstów Nowego Testamentu jest możliwa tylko podczas sprawowania liturgii. Właśnie to, o czym te teksty mówią, jest obecne *hic et nunc*, jest *mysterium Christi*. Współpracuje ponadto w tej specyficzności egzegezy liturgicznej cała tradycja Kościoła ze swoim dorobkiem. Współpracuje też cały dorobek wypływający z dynamicznego rozwoju dogmatów. Ponadto pada na teksty Nowego Testamentu bogate światło z liturgicznych czynności, jak też z osobistych sytuacji wiernych, którzy w niej uczestniczą³⁷.

Nie można pominąć też roli dojrzewającej wciąż zwłaszcza w kontekście dorobku ostatnich lat teologii liturgii. Wskazuje ona coraz wyraźniej, że czytanie Pisma św. podczas sprawowania liturgii jest specyficznie chrześcijańskim spotkaniem z Biblią. Jedynie ono ukazuje tę treść, jaką Autor włożył w nią. Ono jest *par excellence* czytaniem teologicznym. A główną treścią tego czytania jest pogłębiona idea Przymierza, którą tak wyraziście rozumiemy w kontekście i odnajdujemy w podtekście definicji liturgii zamieszczonej w 7 paragrafie KL.

W tym ujęciu egzegeza liturgiczna służy nie tylko przepowiadaniu biblijnemu (proforystyka), które jest albo wyjaśnianiem skoncentrowanym dokoła sensu literalnego czy jego kontekstu, albo wyjaśnianiem biblijnego znaczenia w przekroju chronologicznym. Egzegeza liturgiczna zbiega się z mystagogią, której pierwszym celem jest począwszy od uświadomienia Nowego Przymierza zawartego w krwi

³⁷ C. Vagaggini, *Die Theologie der Liturgie*, Einsiedeln 1957, 267—271.

Chrystusa z człowiekiem, doprowadzić go do uświadomienia sobie jedynej i wyjątkowej relacji, jaka powinna zaistnieć między Bogiem a człowiekiem — o której Stary Testament mówił najpełniej w Pieśni nad Pieśniami, a Nowy w 17 rozdziale św. Jana i trzynastego rozdziału pierwszego listu do Koryntian, a którego rzeczywistość spełnia się w liturgii Kościoła. Ale przede wszystkim egzegeza liturgiczna jest na usługach homilii — tej sztuki nad sztukami, która powinna być wiernym naśladowaniem metody, wedle której przemawiał sam Jezus — czy to podczas swojego nauczania zwyczajnego, czy też w drodze do Emmaus. Czyż więc jej kunszt nie jest czymś przekraczającym ramy „czystej nauki”? Wskazywałby na to św. Paweł mówiąc o *Verbum Crucis*. Wskazuje też na to w jakiś sposób św. Bonawentura mówiąc: „*Quis sine isto ligno (crucis) vult intare mare Scripturae, submergitur*”. Myślę, że nie przesadzę, kiedy powiem — my sami, którzy przepowiadamy, wiemy o tym najlepiej.

ZAKOŃCZENIE

Postarajmy się teraz wyakcentować pewne podstawowe myśli tego artykułu i podsumować je. Obecna ekspozycja była zasadniczo rysem historycznym, który usiłował ukazać, na czym polega egzegeza duchowa, czy mówiąc szerzej — hermeneutyka liturgiczna. Rys historyczny pomógł nam zrozumieć, że ewolucja pojęcia egzegezy duchowej odarła go z treści, jakie są jemu właściwe. Okazała również, jak obecnie — kiedy liturgia Kościoła przeszła ze swojego zaścianka estetyzującej czy jurydycznej koncepcji w kierunku zasadniczej osi, na której opiera się cały dynamizm Kościoła i chrześcijańskiego życia — istnieje ogromne zapotrzebowanie na właściwe pogłębienie tego życia właśnie przez liturgię. Ale liturgia posiadająca prymat Słowa, poprzez które Bóg *hic et nunc* przemawia do człowieka — musi to Słowo przedstawić konkretnemu człowiekowi w taki sposób, by umiał on na nie w pełni odpowiedzieć. Nie przyjmuje się bowiem inaczej Słowa, jak w odpowiedzi.

Co jest tedy potrzebne? Potrzebujemy interpretacji Słowa Bożego adekwatnej dla tej rzeczywistości o strukturze teandrycznej. Taka hermeneutyka liturgiczna tworzy się na naszych oczach. Korzysta zasadniczo z dorobku tradycji, zwłaszcza patrystycznej, ale nie zapomina, że wiosna Kościoła już minęła. Na nasze czasy trzeba hermeneutyki pełnego lata (a może jesieni?) Kiedy Sobór zakładając, że odnowa chrześcijaństwa powinna dokonać się poprzez odnowę i rozwój liturgii (wstęp do KL), to *implicitie* wskazywał też na konieczność związku liturgii z Biblią, więcej — na konieczność zaczerpnięcia z dorobku najczystszej i najgłębszej tradycji tego, co współczesnemu człowiekowi przybliży paschalne orędzie zbawienia.

Słuchacz Słowa powinien więc najpierw o tym wiedzieć, że rozumieć Biblię, to znaczy sekretny plan Boga wobec konkretnego życia osadzonego w konkretnym *kairos*. Kiedy on się objawia? Podczas czytania Biblii *intra mysteriorum celebrationem*, w duchu obecnego w sakramentalnym zgromadzeniu chwalebego Chrystusa. Słuchając apelu skierowanego do siebie, słuchacz musi powoli stawać się powolny i posłuszny każdemu nowemu wymaganiu Słowa. I choćby pomoc pośredników była wielka, to ostatecznie sama liturgia daje nam sens duchowy Pisma, otwierając nas na Chrystusa, który jest jedynym kluczem do Pisma.

WNIOSKI

1. Należy albo zrehabilitować termin tradycyjny egzegeza duchowa, przywracając mu znaczenie, jakie miał w przeszłości pomnożonym o dorobek współczesny, albo rzeczywistość nazwaną tym terminem wyrazić w inny sposób — np. hermeneutyka liturgiczna, egzegeza liturgiczna.
2. Egzegeza liturgiczna nie stoi w opozycji do egzegezy naukowej, krytycznej, historycznej czy filologicznej. Przeciwnie, suponuje jej istnienie i domaga się ścisłej współpracy z jej dorobkiem. Ale do nich się nie ogranicza. Bierze je za punkt wyjścia w swych poszukiwaniach.
3. Egzegeza duchowa nie jest synonimem *sensus plenior*, odnoszącym się do słów Pisma św. Jest raczej związana z sensem typicznym, zajmującym się rzeczami w kontekście zależności dwu Testamentów, ale nie tylko opisywanymi w Biblii, lecz realizowanymi i uobecnianymi w rzeczywistości sakramentalnej liturgii.
4. Jest więc egzegeza duchowa fenomenem ściśle katolickim i może być uprawiana tylko *intra mysteriorum celebrationem*.
5. Jej głównym Egzegetą jest sam Chrystus Pan — chwalebny *Kyrios*, który otwiera sens Pisma św. w liturgicznym HODIE.
6. Miejszem uprzywilejowanym jej wykonywania jest homilia, która tworzy jedność z liturgią Słowa — jest jej eksplikacją.
7. Klimatem właściwym dla egzegezy duchowej jest klimat żywej wiary, szukającej swej dojrzałości w życiu zjednoczonym z Bogiem poprzez Jezusa Chrystusa.

Te wszystkie uwagi i wnioski nie przekraczają ram propozycji i przyczynku, są wynikiem poszukiwań na terenie misterium we-

dług zasady *fides quaerens intellectum* rozumianej nie w sensie scholastycznym, ale patrystycznym. Są próbą określenia tak zdeprecjonowanej instytucji, jaką jest egzegeza duchowa i ukazanie jej miejsca — koniecznego i zasadniczego — w odnowie liturgicznej, przy współpracy z teologią biblijną, w naszej godzinie historii³⁸.

Kraków

Ks. WACŁAW ŚWIERZAWSKI

³⁸ por. C. Wiener, *Exégèse et annonce de la Parole*, MD 82 (1965) 59—77.

Ks. Damian Zimoń

STRESZCZENIE DYSKUSJI PODCZAS SYMPOZJUM „BIBLIA I LITURGIA”

W dyskusji po dwóch pierwszych referatach ks. dr Kudasiewicza i ks. dr Koseckiego poruszono następujące zagadnienia.

Ks. Ziemiański postulował stosowanie zasad strukturalizmu do egzegezy Pisma św. Poruszył także problem stosunku Pisma św. do Objawienia Bożego i mówił o historii zbawienia ogólnej i szczególnej.

Ks. dr Kudasiewicz wspomniął o autorach stosujących zasady strukturalizmu do egzegezy. Podkreślił, że Objawienie Boże zawiera się we wszystkich księgach Starego i Nowego Testamentu, choć w różnych aspektach. Powiedział, że można mówić o historii zbawienia ogólnej, którą jest ogólne doświadczenie ludzkości związane ze zbawieniem czy potępieniem. W tej historii zbawienia jest pewien dynamizm, który ją kieruje ku Chrystusowi. Jeśli człowiek podda się temu dynamizmowi, może być zbawiony.

Ks. dr Szymusiak wspomniął o niebezpieczeństwie intelektualizacji w przekazie Objawienia Bożego. Nasz katolicyzm umiera z tego przeintelektualizowania i nadużycia słowa, które zastępuje faktycznie wszystko. Katechizacja ma być wprowadzeniem do misterium czyli mistagogią. Nasi katecheci ujmują często katechizację jako teologię dla ubogich. Z katechizmu zrobiliśmy małą teologię, a z teologii wielki katechizm. Liturgia ma być nie tylko wyjaśnieniem teologii ale i przeżyciem. Nauczanie historii biblijnej ma zadanie rozwinąć także u młodzieży zmysł historyczny, którego jej brak.

Ks. dr Kudasiewicz zgodził się całkowicie z tym, że liturgia nie może być przegadaniem, ale Słowo w liturgii to Słowo Pana. Ono wyjaśnia sens zbawczy wydarzeń zbawczych. Bez proklamacji Słowa nie ma w ogóle liturgii, czyli przeżyć. Przeżywamy wydarzenia opisane słowem. Można zauważyć, że klerycy po studium teologii przychodzą na parafię i uczą tak, jak sami byli nauczani w szkole podstawowej czy średniej. Katechetki czasem lepiej nauczają po krótkim przygotowaniu niż księża po studium teologicznym.

Ks. Bizuń zorientował zebranych o stanie prac nad nowym polskim katechizmem. Powiedział, że jest tu wiele do zrobienia. Przepracowanie katechizmu starego i wypracowanie nowej świadomości będzie jeszcze trwało całe lata. Nowemu katechizmowi polskiemu zarzucano, że jest za mało pasywny. Trzeba konsekwentnie kontynuować pracę nad zmianą naszej mentalności w Kościele. Wyraził radość z „nowego”, ale skrytykował słownictwo, które zbyt radykalnie mówi o dawnych strukturach kościelnych.

Ks. dr Świerzawski zaznaczył, że owszem istnieje przeintelektualizowanie w teologii, ale nie mniej w katechizacji istnieje problem niedouczenia. Nasza inteligencja jest całkowicie ciemna w dziedzinie teolo-

gii. Podkreślił znaczenie prac Casela dla właściwego rozumienia słowa „misterium”. Jest prawdą, że od XVI w. nie mamy świętych teologów. Uczeni nie potrafili dać w traktatach poważnych tej „duszy”, którą dają w słowie prostym. Widzimy dzisiaj, że jest pewien „hiatus” pomiędzy mową zwykłą a językiem teologów. To nasze spotkanie ma na celu pomóc liturgistom uczyć ich języka biblijnego, by umieli docierać do syntezy i głębokiej i prostej.

Ks. dr Nadolski stawia pytanie czym jest Słowo w znaczeniu biblijnym? Uściślił definicję pojęcia „misterium”.

Ks. dr Kosecki porusza problem „misterium” w znaczeniu kultycznym i liturgicznym. Misteria pogańskie to coś innego niż tajemnice zbawienia. Misteria pogańskie to kult dokonujący się w obrzędach i nic więcej. U Ojców Kościoła, Orygenesa, Justyna, Jana Chryzostoma misteria to sprawowanie eucharystii.

Ks. Ziemiański nawiązując do drugiego wykładu wspomina o konieczności pogodzenia dwóch postaw w przepowiadaniu, postawy filozoficznej i postawy prostego przepowiadania ewangelii. Jesteśmy skazani na ciągłe oscylowanie między potrzebami egzystencjalnymi a intelektualizowaniem. I tu jest problem nie łatwy do rozstrzygnięcia.

Po referacie Ks. dra Tischnera dyskusja dotyczyła symbolu. Chodziło oto, co w symbolu jest zmienne, a co niezienne. Czy są symbole realnie istniejące, czy nie? Podkreślono wielopromiennność symbolu w hermeneutyce. Ważną jest rzeczą, aby w bibliście określić symbol. Zadaniem hermeneutyki jest odczytanie symbolu. Biblia mówi językiem symbolu. Często czytamy Biblię materialnie, a należy pytać, co ona chce powiedzieć. Dlatego cenna jest podbudowa filozoficzna hermeneutyki biblijnej przez referat ks. Tischnera. Przez reformę liturgiczną idzie w Polskę oryginalny tekst Pisma św., tekst symbolu religijnego. Ten tekst zaczyna tworzyć ludzi. Bez refleksyjnej i teoretycznej antropologii będziemy to tworzenie ludzi ryzykować, że pójdzie w złym kierunku. Dlatego trzeba podkreślić rolę teorii w tej dziedzinie. Sytuacja w naszym systemie kształcenia teologów jest jeszcze bardzo do poprawienia. Jeśli nie będziemy mieć jasnej i prawdziwej antropologii, to wypaczenia mogą być daleko idące.

Referat Ks. dra Świerzawskiego dotyczył zasad hermeneutycznych w liturgii. Ks. dr Kuc zauważył, że zdarzają się spotkania między biblistami a homiletami, ale nie ma takich spotkań między homiletami a liturgistami. W Polsce brak koordynacji i współpracy między poszczególnymi ośrodkami katolickimi.

O. dr Małaczyński OSB zabrał głos przesyłając swój artykuł na temat czasopisma: *Ruch Biblijny i Liturgiczny*. Omówił rolę pism liturgicznych w przygotowaniu Konstytucji o Liturgii i ich obecne zadania w urzeczywistnianiu odnowy życia liturgicznego. Wskazał również na konkretne zadania *Ruchu Biblijnego i Liturgicznego*.

Ks. dr Chmiel jako sekretarz redakcji zaznaczył, że czasopismo drukuje najpierw artykuły naukowe, monograficzne, materiały do homilii, godzin biblijnych i innych nabożeństw Słowa Bożego, a wreszcie zamieszcza biuletyn informacyjny. Wskazał na trudności wydawnicze, zwłaszcza przy zbieraniu materiałów do numerów programowych.

Ks. dr Świerzawski wspominał o potrzebie koordynacji pracy wydawniczej w Polsce w zakresie teologii. Nakreślił historię *Ruchu Biblijnego i Liturgicznego*. Proponował *Ruchowi* planowanie numerów na wzór *Znaku*. Należałoby się zastanowić, czy *Ruch* ma być dla świeckich czy dla księży?

Ks. Zimoń zaproponował, żeby *Ruch* bardziej uwzględniał aspekt pastoralny w swoich artykułach. Wtedy stanie się poszukiwanym czasopismem dla księży i świeckich. Kryterium podstawowym *Ruchu* winno być życie, sprawy egzystencjalne.

Ks. Kosecki był zdania, aby *Ruch* bardziej dostosował tematykę do aktualnych problemów liturgicznych.

Ks. Tischner proponował, żeby rozszerzyć platformę pisarską *Ruchu* i pójść w kierunku większej śmiałości. Warunkiem naukowej awangardy jest gotowość na pewne ryzyko. Wielkim brakiem *Ruchu* jest brak artykułów teoretycznych z zakresu metodologii badań nad Pismem św. Trzeba pokazywać nie tylko wyniki badań, ale nowe prądy w badaniach literackich, np. problematykę symbolizmu, strukturalizmu. Jeśli chce się być awangardą, musi się uwzględnić aspekt metodologiczny. Należałoby wyszukać językoznawców i teoretyków literatury. Wielkim skandalem bibliistyki jest to, że się chce rozwijać niezależnie od teorii literatury. Sprawa polega na tym, aby zapładniać ludzi do własnej pracy naukowej. Ponadto *Ruch* winien uwzględnić również aspekt duszpasterski w swoich artykułach. Byłoby to konieczne przede wszystkim odnośnie nowych czytań mszalnych.

Ks. Chmiel powiedział, że komentarze do nowych czytań mszalnych są w stanie stworzyć tylko fachowcy kilku dziedzin we wzajemnej współpracy. Zespół taki składałyby się z bibliisty, liturgisty i pastorałisty.

Ks. Kuc stwierdził, że sam nie rozumie podstawy doboru nowych czytań mszalnych. Wyjaśniono, że w *Ordo lectionum Missae* są podkreślone myśli wodzące i wiążące. Dyskutant zaproponował, aby *Ruch* pod tym względem przyszedł z pomocą Kościołowi w Polsce. Ks. Kuc skierował pytanie do Ks. Kardynała Wojtyły, członka Kongregacji Kultu Bożego, żeby był łaskaw wypowiedzieć się na temat szczegółowych zasad budowy i historii nowego *Ordo lectionum*. Ks. Kuc jako homileta proponował jeszcze dalszą współpracę między liturgistami, biblistami, filozofami i homiletami. Potrzeba tej współpracy jest tym większa, że pisze się podręcznik homiletyki w Polsce. Chodzi nie tylko o spotkania w zespołach ustalonych, ale również w zespołach kulturalowo-przyjaznych.

Ks. Gajda zaznaczył, że spotkania biblistów i liturgistów powinno ustalać plan głoszenia kazań w postaci homilii. Dotychczas w niedziele i święta głosi się kazania tematyczne, niezależne od czytanego Słowa Bożego.

Ks. Zimoń dodał wniosek, żeby listy pasterskie były homiliami, skoro mają być czytane w czasie zgromadzenia eucharystycznego. Dla księży byłaby to najlepsza instrukcja na temat homilii.

Ks. Tischner w ramach propozycji wysuwał potrzebę rozszerzenia dialogu w naszym życiu. W Polsce publicystyka filozoficzna jest obszerna, ale jej błędem jest hermetyczność, tzn. szkoły się nie spotykają. Jest ciągła tendencja sprowadzania wszystkich kierunków do jedności, a tymczasem dziś potrzeba pluralizmu. W katolicyzmie winno być kilka kierunków filozoficznych, bo to jest warunek przemówienia do współczesnego inteligenta. W związku z tym należy zdwoić odpowiedzialność za oceny jednego i drugiego nurtu. Te oceny muszą być maksymalnie uczciwe, autentyczne i wielostronne. Tylko to stworzy atmosferę dyskusji. Potrzeba więc również spotkań międzydyscyplinarnych.

Ks. Stanisław Napierała

PRAWOSŁAWNA KONCEPCJA LITURGII

SPRAWOZDANIE Z MIĘDZYNARODOWEGO SEMINARIUM EKUMENICZNEGO

Niedawno powstało w Fatimie w Portugalii ekumeniczne „Centrum Bizantyńskie”, które pod opieką Bożej Rodzicielki, „Matki jedności”, pragnie wspierać dążenia ekumeniczne między Kościołem Greko-prawosławnym i Kościołem Katolickim. Staraniem swęgo dyrektora, archiprezbitera Jana M o w a t t, „Centrum” przygotowało i przeprowadziło w dniach od 26 lipca do 1 sierpnia 1970 r. pierwsze swoje Międzynarodowe Seminarium Ekumeniczne, którego temat brzmiał: Znaczenie i duchowość Boskiej Liturgii.

Temat seminarium został obszernie omówiony ze stanowiska prawosławnego i katolickiego w szeregu konferencjach, wygłoszonych głównie przez Metropolitę greko-prawosławnego Kalabrii, Mons. Emilianosa T I M I A D I S A, oraz Archimandrytę O. Januariusza I Z Z O, O.P.M.

Na zakończenie seminarium wydano komunikat, w którym m. in. czytamy:

1. Doszliśmy do przekonania, że Kościół Greko-prawosławny i Kościół Katolicki mają w zasadniczych punktach tę samą teologię liturgii i życia wewnętrznego.

2. W wymienionej dziedzinie znaleźliśmy pewne drugorzędne tylko różnice między Greko-prawosławnymi a Greko-katolikami.

3. Bolesnie odczuliśmy aktualną niemożność kanoniczną interkomunii w Świętych tajemnicach między Greko-prawosławnymi i Katolikami.

4. Odczuwamy nagłą potrzebę, szczególnie w dzisiejszych czasach kryzysów religijno-moralnych, urzeczywistnienia pełnej interkomunii między Kościołem Greko-prawosławnym i Kościołem Katolickim.

5. Jest rzeczą palącą, by w tym celu doszło we wszystkich krajach części do spotkań tak na poziomie teologicznym jak i socjalnym.

Sobór Watykański II w Dekrecie o Ekumenizmie, nr 14, stwierdza: „Kościół wschodnie od samego początku posiadają skarb, z którego wiele zapożyczył Kościół zachodni w zakresie liturgii, duchowej tradycji i porządku prawnego”. Zawartość tego skarbu od strony

liturgicznej w dużej mierze odsłonił w swoich konferencjach metropolita Timiadis. Jakie, zdaniem jego, są zasadnicze elementy, które składają się na prawosławną koncepcję liturgii?*)

W prawosławnej myśli teologiczne dążenie do doskonałości nierozdzielnie wiąże się z dążeniem do celu ostatecznego, pojętym przede wszystkim jako zjednoczenie z Bogiem (por. str. 44—45). Ponieważ wszyscy mają zjednoczyć się z Bogiem, dlatego wszyscy są wezwani do doskonałości. Dla realizacji celu ostatecznego Bóg założył Kościół. Źródłem życia Kościoła jest „Boska Liturgia” czyli sprawowanie Eucharystii.

W liturgii i przez liturgię człowiek urzeczywistnia swój cel jednocząc się z Bogiem. To też liturgia stanowi samo „centrum doskonałości człowieka” (str. 1). W niej „nawiązuje się mistyczna relacja między człowiekiem i Bogiem” (str. I). Ona zmierza do tego, by człowieka „przekształcić, odnowić, doprowadzić go bliżej Boga i bliżej ludzi. Ona niesie ze sobą postawę etyczną i zdecydowane zaangażowanie” (str. I).

„Prawosławie jest liturgiczne”. „Liturgiczna jest również jego teologia”. „Teologia i liturgia nie mogą rozwijać się oddzielnie” (str. 47). Nierozdzielne związanie liturgii i teologii idzie po linii stanowiska reprezentowanego w kwestii teologii przez Ojców greckich. Dla nich teologia nie była naukowym poznaniem o Bogu, lecz najwyższym stopniem życia duchowego, polegającego na poznaniu jakby doświadczalnym, czyli kontemplacji Trójcy Przenajświętszej. Oddzielenie teologii od liturgii jest, zdaniem Timiadisa, źródłem aktualnego kryzysu teologii, zaznaczającego się w zbyt intelektualnej jej orientacji i desakralizacji.

Timiadis porównuje liturgię do dramatu, w którym uczestniczą niebo i ziemia, Bóg, człowiek i świat. Centralną postacią liturgii jest Boski pośrednik Jezus Chrystus.

1. CHRYSZTUS

Wcielenie „jest początkiem nadzwyczajnego, o rozmiarach kosmicznych, spotkania między bóstwem i człowieczeństwem. Chrystus Bóg-Człowiek jednoczy w swej Osobie dwa różne światy, Niebo i ziemię, Niewidzialne i widzialne, Wieczne i czasowe, Nieskończone i skończone” (str. 63). „Przez swoje Wcielenie i dzieło Odkupienia Chrystus ofiarował człowiekowi możliwość zjednoczenia się z Bogiem”

*) Teksty cytowane są zaczerpnięte z wersji powielaczowej, wydanej zaraz po zakończeniu seminarium: CONFERENCES donnés par Son Eminence Emilianos TIMIADIS Metropolitte de Calabre, 1^o Seminaire Oecuménique, Domus Pacis, 26 Juillet — 1 Août, Fatima 1970.

(str. 17). „Grzegorz Palamas uczy, że Syn Boży, by żyć z człowiekiem, nie tylko raz jeden zjednoczył się z ludzkością, ale stale żyje w ludziach, jednocząc się z nami przez komunie Eucharystyczną, stając się z nami jednym Ciałem i przekształcając nas w świątynię Bożą. W Ciele tym mieszka cała pełnia (pleroma) jego Bóstwa. Ta jedność z Bogiem staje się rzeczywistością niosącą szczęście i stanowi bazę dla duchowości prawosławnej” (str. 8).

2. THEOTOKOS

„Drugą osobą w dramacie Wcielenia jest Theotokos... Stając się Matką Boga, Maryja stała się bramą jego zejścia z nieba na ziemię i przejściem dla człowieka, który wspina się z ziemi ku niebu. Grzegorz Palamas zauważa, że Maryja „postawiona między Bogiem i całą ludzkością, czyni Boga synem człowieczym, a ludzi synami Bożymi”. Bóg jest nieprzystępny w swej boskiej naturze, Ona w swym człowieczeństwie jest zawsze przystępna... Ona jest duchową matką każdego wierzącego chrześcijanina, nie wyłączając świętych. Najbardziej wyniesiona ze stworzeń tak widzialnych jak niewidzialnych jest w pełni ludzką” (str. 59).

„Dwa imiona, Jezus i Maryja, są nierozłączne w teologii i kulcie prawosławnym” (str. 65).

3. DUCH ŚWIĘTY

Maryja w niczym nie umniejsza roli, jaką Prawosławie przypisuje w liturgii Duchowi Świętemu. „Kult Nowego Przymierza nie jest dziełem ludzi, lecz samego Boga w Chrystusie” (str. 25). „Jest on w konieczny sposób aktem Chrystusa” (str. 26). Tym jednak, który „sprawuje kult Nowego Przymierza” jest „Duch Święty, zamieszkujący w Kościele i w każdym chrześcijaninie” (str. 25).

Szczególną rolę Ducha Świętego w liturgii ukazuje sławna modlitwa zwana „epiklezą”, którą odmawia się po odśpiewaniu „świętych słów Chrystusa „To jest ciało moje — to jest krew moja”: O Panie wszelkiej dobroci, nie odsuwaj od nas Twego Świętego Ducha, którego zesłałeś na Twoich Apostołów o Trzeciej Godzinie, lecz odnow Go w sercach sług Twoich, którzy Cię proszą, i spraw, by chleb ten stał się drogocennym Ciałem a zawartość kielicha tego drogocenną Krwią Chrystusa Twojego, przemień je przez Twojego Ducha Świętego, by mogły one tym, którzy je przyjmować będą, udzielić oczyszczenia duszy, odpuszczenia grzechów, zjednoczenia z Twoim Duchem Świętym, dziedzictwa Królestwa Niebieskiego” (str. 70).

4. ŚWIĘCI I MĘCZENNICY

Liturgia prawosławna jest głęboko przeniknięta myślą o świętych obcowaniu. Zdaniem Metropolity Timiadisa, prawda o świętych obcowaniu zawiera „całą rację istnienia kultu” (str. 16). Święci bowiem i męczennicy urzeczywistnili w Chrystusie i przez Chrystusa ten cel, ku któremu zmierza liturgia. „Oni żyli w Chrystusie, walczyli i otrzymali niewiednący wieniec życia wiecznego. Każdy z nich jest znakiem odrodzenia w Chrystusie” (str. 16).

5. CZŁOWIEK

„Odpowiedzialność za organizację celebracji liturgicznych należy do episkopatu” (str. 81).

Podkreślając zasadniczą różnicę między kapłaństwem hierarchicznym i kapłaństwem wiernych, Metropolita Timiaris wskazuje równocześnie na „dobitne miejsce” świeckich w liturgii. „Liturgia, jak wynika już z samej etymologii „laou ergon — dzieło ludu”, jest ofiarą ludu”. Sprawowanie Eucharystii postuluje „pełne uczestnictwo świeckich we wszystkich modlitwach” (str. 76). Tzw. „modlitwy sekretne pojawiły się w czasach upadku religijnego i ignoracji liturgicznej i stanowią odchylenie a nawet sprzeczność ze strukturą Eucharystii” (str. 76). „Modlitwy zanoszone do Boga przez kapłana, przewodniczącego w zastępstwie Chrystusa wspólnocie, są formułowane w imieniu całego ludu świętego i wszystkich uczestników liturgii” (str. 81).

Ofiarując z kapłanem ofiarę bez skazy, wierni winni nauczyć się ofiarowywać siebie samych Bogu” (str. 81). „Istotnym bowiem w ofierze Nowego Przymierza nie jest forma, jaką ofiara przyjmuje, lecz zachowanie człowieka, który siebie i życie swoje ofiaruje Bogu, pragnąc żyć z nim w pełnym zjednoczeniu przez wierność całkowitą, która jest znakiem miłości” (str. 26). Postawa ofiary wyraża się w przyjęciu woli Bożej czyli w wewnętrznym nawróceniu. Chrystus „zanim ofiarował Kościołowi swoje Ciało, powiedział do Ojca swego: Nie chciałeś ofiary ani całopalenia lecz ukształtowałeś mi ciało. Wtedy powiedziałem: Oto idę, Boże, by spełnić Twoją wolę” (str. 5).

6. SZTUKA

W dążeniu do zjednoczenia z Bogiem pomaga człowiekowi sztuka sakralna. „Sztuka chrześcijańska w przeciwieństwie do klasycznej, jak uczy św. Jan Chryzostom, nie jest wolna. Jak wierna służebnica jest ona na usługach Boga. Każdy okręt, każde zwierzę, każda roślina jest dobra nie z racji swego kształtu lub koloru, lecz z racji użytku

jaki z niej można uczynić. To też ikonografia nie kopiuje natury ani nie szuka formy czy koloru jako celu dla siebie, lecz jako środka do osiągnięcia celu wyższego” (str. 22). Jej „zadaniem jest wspieranie ludu chrześcijańskiego w dążeniu do świętości” (str. 21).

7. ŚWIAT

Nie tylko sztuka lecz także świat materialny jest obecny i uczestniczy w liturgii. „Dla chrześcijanina wszystko jest ważne i wszystko ma swoją wartość. Woda, olej, kadzidło, świeca, ogień, kwiaty są wyrazicielami naszej pobożności... W liturgii cały porządek materialny zostaje wezwany do udziału w Chwale Chrystusa, a przez to do przemiany i uwolnienia od skażenia” (str. 22). „Włączając świat natury w uczestnictwo w chwale Zmartwychwstania, teologia prawosławna zaświadcza o wymiarze kosmicznym Chrystusowego dzieła Odkupienia. Pragnie w ten sposób zaznaczyć, że każda rzecz stworzona stanowi część wszechświata Bożego, że może być uświęcona, że nic nie powinno być odrzucone jako niegodne. Przede wszystkim zaś ciało ludzkie, świątynia Ducha Świętego, winno być traktowane przez nas z powagą” (str. 23).

Może rzeczą bardziej pożyteczną niż podjęcie próby oceny wyżej zreferowanych wypowiedzi Metropolity Timiadisa na temat prawosławnej koncepcji liturgii będzie zacytowanie słów, którymi Sobór Watykański II wypowiedział swoje stanowisko wobec liturgicznej tradycji Kościołów wschodnich: „Powszechnie wiadomo, z jakim przywiązaniem chrześcijanie wschodni sprawują liturgiczne obrzędy, przede wszystkim obrzęd eucharystyczny, źródło życia Kościoła i zadatek przyszłej chwały; przez niego wierni, złączeni z biskupem, mający dostęp do Boga Ojca przez Syna, Słowo Wcielone, Umęczone i Uwielbione, oraz w szczodroliwości Ducha Świętego dostępują jednocześnie z Przenajświętszą Trójcą, stawszy się *uczestnikami Bożej natury* (2P 1, 4). Dlatego przez sprawowanie Eucharystii Pańskiej w tych poszczególnych Kościołach buduje się i rozrasta Kościół Boży, a przez koncelebrację przejawia się ich wspólnota. W tym liturgicznym kulcie chrześcijanie wschodni wysławiają przepięknymi hymnami Maryję zawsze Dziewicę, którą Sobór Powszechny w Efezie uroczyście ogłosił Najświętszą Bogą Rodzicielką, by rzeczywiście i właściwie uznano, że według Pisma św. Chrystus est Synem Bożym i Synem Człowieczym; czczą nadto wielu świętych, w tym Ojców Kościoła powszechnego” (Dekret o Ekumenizmie, nr 15).

Ks. Jerzy Chmiel

DZIAŁALNOŚĆ POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLÓGICZNEGO W KRAKOWIE W ROKU 1970

Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie prowadziło w roku 1970 działalność odczytową i sprawozdawczą. Działalność odczytowa miała miejsce na zebraniach ogólnych oraz w ramach poszczególnych sekcji.

Odbyło się 8 zebrań zwyczajnych z wykładami oraz 1 zebranie nadzwyczajne. A oto tematyka wykładów:

1. Ks. dr Jan Sieg TJ, *Zbawienie jako integralny i transcendentny rozwój człowieka i świata według Konstytucji „Gaudium et spes”*.
2. Ks. prof. dr Ignacy Różycki, *Doktrynalno-teologiczna problematyka współczesnego ekumenizmu w Kościele*.
3. Ks. dr Jerzy Langman (Rzym), *Z zagadnień archeologii chrześcijańskiej*.
4. Ks. bp dr Wincenty Urban, *Wkład duchowieństwa katolickiego w integrację życia religijnego i społecznego na Ziemiach Zachodnich*.
5. Ks. dr Andrzej Bober TJ, *Polskie Acta Martyrum w okresie kozackiego „Ogniem i mieczem”*.
6. Ks. dr Mieczysław Maliński, *Kościół w oczach współczesnych teologów. Sprawozdanie z kongresu „Concilium” w Brukseli*.
7. Ks. doc. dr Władysław Smereka, *Podróż do Ziemi Świętej*.
8. Ks. dr Józef Tischner, *Perspektywy hermeneutyki*.
9. Zebranie nadzwyczajne celem uczczenia pamięci zmarłych profesorów: ks. Aleksego Klawka i ks. Władysława Wichra. Referaty okolicznościowe wygłosili: ks. doc. dr Władysław Smereka i ks. bp dr Stanisław Smoleński.

W ramach sekcji biblijno-liturgicznej zostały wygłoszone następujące odczyty:

1. Ks. dr Feliks Szreder CR, *Prawo Ducha w nauce św. Pawła*.
2. O. dr Franciszek Małaczyński OSB, *Obrzęd chrztu dzieci*.
3. O. Fernand Lelotte SJ (Bruksela), *Comment expliquer aux jeunes les mouvements de la Messe?*
4. Ks. Antoni Cząstka, *Wino w Piśmie św.*
5. Konwersatorium nt. *Środki i metody przekazu Pisma św. współczesnemu człowiekowi*.

Sekcja apologetyczno-religioznawcza zorganizowała 2 odczyty:

1. O. Maurice Villain (z Instytutu Ekumenicznego w Paryżu), *Aktualne zagadnienia ekumenizmu* (w j. francuskim).
2. O. J. Masson SJ (Rzym), *Problem wartości religii niechrześcijańskich w ich stosunku do Kościoła katolickiego* (w j. francuskim).

Na sekcji dogmatyczno-moralnej wygłoszono następujące referaty:

1. Dr Józef Marian Świącicki, *Chrześcijaństwo anonimowe*.
2. O. dr Romuald Kostecki OP, *Prawo łaski i przykazanie miłości*.
3. O. dr Otto Filek OCD, *Droga św. Teresy z Awila do doktoratu w Kościele Powszechnym*.
4. O. dr Wiesław Szymona OP, *Eschatologiczny charakter Kościoła w nauce Soboru Watykańskiego II*.

Na sekcji filozoficznej ks. dr Jan Popiel miał odczyt nt. *Filozofia typu scholastycznego w świecie myśli współczesnej*.

W ramach sekcji historyczno-kanonicznej zostały wygłoszone referaty:

1. O. dr Damian Synowiec OFMConv, *Działalność duszpasterska franciszkanów galicyjskich*.
2. Ks. dr Andrzej Bober TJ, *Wkład nauki polskiej do badań nad antykiem chrześcijańskim*.
3. O. mgr Izydor Borkiewicz OFMConv, *Sposoby i granice szerzenia kultu prywatnego Sług Bożych*.

Sekcja pastoralno-homiletyczna odbyła 4 posiedzenia naukowe z referatami:

1. O. mgr Augustyn Chadam OFM, *Teologia katolicka w ostatnim dziesięcioleciu*.
2. Ks. J. Bogusiak, *Ekumenizm w parafii*.
3. Dr Wanda Półtawska, *Problematyka regulacji poczęć*.
4. O. dr Florentyn Piwosz, *Wspomnienia z pobytu w Kongo*.

Polskie Towarzystwo Teologiczne wydaje dwumiesięcznik *Ruch Biblijny i Liturgiczny* w nakładzie 3 tys. egzemplarzy. Ponadto w roku sprawozdawczym ukazały się nakładem Towarzystwa następujące pozycje:

Ks. Kard. Karol Wojtyła, *Osoba i czyn* (5 tys. egz.),
Analecta Cracoviensia — praca zbiorowa (1 tys. egz.),
 Ks. Ignacy Różycki, *Podstawy sakramentologii* (5 tys. egz.).

Walne zebranie Towarzystwa, dnia 29 stycznia 1971 r., wybrało nowy zarząd Towarzystwa w składzie: prezes — ks. doc. dr Władysław Smerka, wiceprezes — ks. dr Andrzej Bober TJ, sekretarz — ks. dr Stanisław Bista, skarbnik — ks. mgr Mieczysław Piłat SDB.

KS. JERZY CHMIEL

IDEE PRZEWODNIE SOBOROWEJ KONSTYTUCJI O KOŚCIELE,
 praca zbiorowa teologów krakowskich, Kraków 1971, s. 350, wyd. PTT w Krakowie.

Każdy teolog interesujący się problematyką związaną z dokumentami II Soboru Watykańskiego, zdaje sobie dobrze sprawę, że najlichniesza literatura, jaka wokół tych dokumentów powstała dotyczy głównie konstytucji *Lumen gentium* o Kościele. Do tej bogatej, nie dającej się wprost ogarnąć literatury, krakowscy teologowie dodają jeszcze jedną pozycję pt. *Idee przewodnie soborowej konstytucji o Kościele*.

Jak sam tytuł wskazuje praca ta nie jest komentarzem, omawiającym poszczególne numery tejże konstytucji, ani też dziełem wyczerpującym wszystkie problemy w niej zawarte. Dotyka ona tematów najważniejszych i równocześnie we współczesnej sytuacji Kościoła najbardziej aktualnych. Z tej racji każdy czytelnik łatwo dostrzeże, że główny ciężar pracy jest położony na temat: czym jest Kościół i jaka jest jego struktura. Z tego też względu najszerzej zostały omówione tematy mieszczące się w rozdziałach I—III (*e Ecclesiae mysterio, De populo Dei, De constitutione hierarchica Ecclesiae*). Problematyka rozdziałów od IV—VIII jest omówiona przeważnie w jednym artykule, w takim aspekcie, by artykuł ten wyprzedzał i organicznie się wiązał z tematem centralnym.

Praca nasza pragnie być pracą oryginalną. Dlatego też zamiast zwykłego wstępu, umieszczanego z reguły na początku różnych drukowanych komentarzy do *Lumen gentium*, umieściliśmy szersze i wyczerpujące „Wprowadzenie do *Lumen gentium*” (ss. 7—44), pióra ks. Adama Kubisia. Autor tego „Wprowadzenia”, zajmujący się od szeregu lat szczególnie problematyką eklezjologiczną, kreśli w nim właściwie zarys dziejów eklezjologii sięgając aż do samych początków założenia Kościoła. Wychodząc ze stwierdzenia, że właściwie aż do końca XIII w. teologia nie znała samodzielnych traktatów o Kościele (s. 8), nie należy się dziwić, że w późniejszych wiekach rozmaicie definiowano Kościół. Prawdziwe odrodzenie eklezjologii widzi Autor w XIX w. i wiąże je z pracami szkoły w Tjbingen. Można powiedzieć, że dzięki tej szkole zaczęły powstawać liczne monografie o Kościele, które nie pozostaną bez wpływu na ostateczne uformowanie się soborowej konstytucji *Lumen gentium*.

Po „Wprowadzeniu” ks. A. Kubisia, Autorzy omawianej pracy przystąpili do szczegółowej analizy omawianego dokumentu. Zagadnienie czym jest Kościół, omówił bardzo systematycznie i dokładnie ks. Józef Brudz w artykule: „Misterium Kościoła”. Słuszna jest teza Autora, że w konstytucji *Lumen gentium*, Kościół jest przedstawiony „nie tylko jako rzeczywistość widzialna, ale przede wszystkim jako nadprzyrodzone misterium, które możemy poznać jedynie przez objawienie Boże i nadprzyrodzoną wiarę w dwie największe tajemnice: Trójcy Św. i Wcie-

lenia" (s. 62). Ciekawe jest ujęcie artykułu, w którym Autor omawia teologiczny, chrystologiczny i pneumatyczny aspekt Kościoła.

Ks. Stanisław Grzybek, w artykule: „Lud Boży w świetle konstytucji *Lumen gentium*” (ss. 63—82) szuka konstytutywnych cech Ludu Bożego już w St. Testamencie i widzi wiele analogii między *Qahal Jahwe* a zgromadzeniem wiernych w Nowym Testamencie. O. A. Jankowski OSB, omawia (ss. 83—108) bardzo dziś aktualny temat powszechnego kapłaństwa wiernych w Piśmie św. Uwypukla prawdę, że „jedyne kapłaństwo Chrystusa jest źródłem powszechnego kapłaństwa wiernych (s. 83), później przechodzi do omówienia tego zagadnienia w oparciu o teksty N. Testamentu, głównie 1 P 2, 5, 9, nie wykluczając bogatych na ten temat wypowiedzi w pismach Pawłowych i Janowych.

Ks. M. Maliński zajmuje się zagadnieniem kształtowania się struktury Kościoła w pierwszych wiekach (ss. 109—130) uzasadniając w jaki sposób formował się charyzmatyczny i instytucjonalny charakter Kościoła pierwotnego. Kościół wchłaniał w siebie wszystko co piękne i dobre z całego otaczającego go pogańskiego świata. Także otwierał się na ten świat, pragnąc go wciągnąć w swoją orbitę.

Trzy następne opracowania poruszają bardzo ważny dla Kościoła problem ewangelizacji i jedności wszystkich w Kościele. Ks. W. Świerzański zajmuje się zagadnieniem „Kościoła posłanego przez Boga do narodów” (ss. 131—158), Ks. I. Różycki omawia „Perspektywy i wymagania ruchu ekumenicznego” (ss. 159—178), Ks. J. Majka mówi o „Kulturze a ewangelizacji świata” (ss. 179—190). Wszyscy ci, których interesują zagadnienia misjologiczne, ekumeniczne czy socjologiczne w Kościele, znajdą w tych artykułach wiele bogatego dla siebie materiału.

Część pierwszą książki zamykają dwa artykuły: Ks. M. Kołodziejczyk, nt. „Sakramentalność episkopatu” (ss. 191—218) oraz Ks. S. Nagy'ego pt. Soborowa nauka o kolegalności władzy w Kościele (ss. 219—240). Ks. M. Kołodziejczyk jasno i przystępnie udowodnia, że episkopat jest pełnią sakramentu kapłaństwa, wskazując przy tym między innymi na sakramentalność obrzędu konsekracji biskupiej (s. 201), jak również na jej skutki i następstwa (s. 204 nn). Artykuł ks. S. Nagy'ego, który łączy się ściśle z artykułem poprzednim, przedstawia w nowym świetle już często w polskiej literaturze teologicznej omawianą problematykę kolegalności władzy w Kościele. Autor omawia to zagadnienie w oparciu o tło historyczne szkicuując je jak ono najpierw wyglądało przed II Soborem Watykańskim, by później na tym tle przedstawić kwestię sukcesji apostołskiej, przynależności do kolegium biskupów, oraz ogólnokościelnego zwierzchnictwa kolegium.

Można powiedzieć, że pierwsza część omawianej pracy jest ściśle doktrynalna. Zasluga jej autorów jest przede wszystkim to, że wychodząc z ogólnych założeń teologii katolickiej przedstawili naukę o Kościele nowoczesnie a równocześnie w duchu teologii soborowej.

Na tle tak przedstawionego misterium Kościoła, można dopiero w pełni zrozumieć to, co w dalszym ciągu piszą o nim (tj. o Kościele) następni Autorzy. Ogólnie rzecz ujmując zadaniem ich było przedstawić już samą działalność Kościoła, jego dynamikę, a głównie jego soteriologiczny i eschatologiczny charakter.

Ks. Fr. Macharski zajmuje się problemem teologii laikatu (ss. 241—266), ks. J. Chmiel, powszechnym powołaniem do świętości w Kościele (ss. 267—284), zaś ks. A. Usowicz omawia rozwój osobowości w życiu zakonnym (ss. 285—294). Wszyscy oni omawiają Kościół od strony wiernych, nie tyle w aspekcie ich przynależności, ile pod

kałem wewnętrznego życia i uświęcania się wiernych, dzięki łaskom jakie w Kościele są do dyspozycji tych, którzy do tego Kościoła należą i którzy go tworzą.

Szczególnie ważny i dziś bardzo aktualny aspekt eschatologiczny Kościoła omówił w swoim artykule ks. F. Szreder CR (ss. 295—322). Wychodząc ze starotestamentalnych założeń, gdzie Izrael jest przedstawiony jako pielgrzymujący Lud Boży, żyjący stale mesjańsko-eschatologiczną nadzieją, Autor dochodzi do wniosku, że Kościół jako pielgrzymujący Lud Boży nowego przymierza, pełnię swojego życia osiągnie dopiero w Kościele niebiańskim (s. 320).

Książkę zamyka obszerna i wnikliwa monografia O. A. Jankowskiego OSB., na temat „Nova et Vetera biblijnej mariologii” (ss. 323—340). Autor bazując na rozdz. VIII konstytucji *Lumen gentium*, przedstawia w swej pracy rolę Maryi jako Matki Kościoła, uzasadniając jej prawo do tego tytułu zarówno wypowiedziami Starego jak i Nowego Testamentu.

Dla lepszego zrozumienia problematyki Kościoła, redakcja książki postanowiła umieścić na jej końcu przegląd bibliograficzny, związany z tematyką dotyczącą eklezjologii dawnej i współczesnej. Aby się jednak nie powtarzać, ponieważ istnieje już wiele spisów krajowych i zagranicznych odnośnie omawianego zagadnienia, ks. A. Kubis podjął się trudu zestawienia przedmiotu, odnośnie ostatnich lat, ujmując go w dwóch częściach: I. Bibliografie i II. Bibliografia polska za lata 1969 i 1970.

Książka zaczyna się „Słowem Wstępnym” pióra ks. E. Florowskiego, w którym Autor podaje główny motyw wydania tej pozycji przez Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie. Jest nim srebrny jubileusz kapłaństwa Ks. Kard. Karola Wojtyły. Jemu też Autorzy tej książki są wdzięczni za zwrócenie uwagi na rolę i znaczenie konstytucji *Lumen gentium* oraz za zachętę do napisania niniejszej pracy.

Praca zasługuje w pełni na zalecenie jej szczególnie studentom teologii, którzy w tym roku będą słuchać wykładów z eklezjologii. Praca jest jasna, przejrzysta i wyczerpująco przedstawia całokształt zagadnienia. Może także służyć jako materiał do wykładów dla profesorów teologii. Nabyć ją można: Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków, ulica Bernardyńska 3, (Administracja). Cena 120 zł.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK