

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 6

ROK XXIV

1971

ŚWIĘTA KONGREGACJA KULTU BOŻEGO

Prot. nr 50/69

DEKRET

Święty Sobór Watykański II polecił zreformować obrzędy Chrztu dzieci znajdujące się w Rytuale Rzymskim w następujący sposób: dostosować obrzędy do rzeczywistej sytuacji niemowląt, jaśniej wydatnić udział i obowiązki rodziców, przewidzieć odpowiednie zmiany przy chrzcie wielkiej liczby dzieci oraz przy chrzcie udzielanym na terenach misyjnych przez katechistów albo przez inne osoby, w razie nieobecności szafarza zwyczajnego, ułożyć obrząd, który by wskazywał, że dziecko ochrzczone w skróconej formie, zostało już przyjęte do Kościoła. (Konstytucja o Liturgii, art. 67—69).

Rada do wykonania Konstytucji o Liturgii dokonała tej reformy, a Ojciec św. Paweł VI swoją apostołską powagą zatwierdził nowe obrzędy chrztu dzieci i polecił je ogłosić, aby w przyszłości używano ich zamiast obrzędów znajdujących się w Rytuale Rzymskim. Dlatego Święta Kongregacja, na mocy specjalnego polecenia Ojca Świętego, ogłasza te obrzędy i zarządza, aby używano ich od dnia 8 września 1969.

Bez względu na wszelkie przeciwne zarządzenia.

W siedzibie Świętej Kongregacji Kultu Bożego, 15 maja 1969, w Uroczystość Wniebowstąpienia Pańskiego.

A. BUGNINI
Sekretarz

BENNO Kard. GUT
Prefekt

WTAJEMNICZENIE CHRZEŚCIJAŃSKIE

WSTĘP OGÓLNY

1. Ludzie przez sakramenty chrześcijańskiego wtajemniczenia uwolnieni z mocy ciemności, razem z Chrystusem umarli, razem z Nim pogrzebani i zmartwychwstali, otrzymują Ducha przyzbrania za synów i odprawiają z całym ludem Bożym pamiętkę śmierci i zmartwychwstania Pańskiego¹.

2. Przez chrzest wszczępieni w Chrystusa stają się ludem Bożym, a otrzymawszy odpuszczenie wszystkich grzechów zostają wyniesieni ze stanu naturalnego do stanu przybranych synów². Odradzając się z wody i Ducha Świętego, stają się nowym stworzeniem i przez to zostają nazwani synami Bożymi i nimi rzeczywiście są³.

Naznaczeni darem tegoż Ducha Świętego w sakramencie bierzmowania, tym dokładniej upodabniają się do Pana i napełniają Duchem Świętym tak, aby niosąc o Nim świadectwo światu, doprowadzili jak najrychlej Ciało Chrystusa do pełni⁴.

Uczestnicząc następnie w zgromadzeniu eucharystycznym, przyjmują Ciało Syna Człowieczego i piją Jego Krew, aby otrzymać życie wieczne⁵ i wyrażać jedność ludu Bożego; ofiarując zaś siebie razem z Chrystusem, mają udział w powszechnej Ofierze, którą jest cała społeczność odkupiona⁶, składana Bogu przez Najwyższego Kapłana. Modlą się także, aby przez pełniejsze działanie Ducha Świętego cały rodzaj ludzki stał się jedną Rodziną Bożą⁷. Te trzy sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego tak się ze sobą łączą, że doprowadzają do pełnej dojrzałości wyznawców Chrystusa, którzy pełnią w Kościele i w świecie posłannictwo właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu⁸.

I. GODNOŚĆ CHRZTU

3. Chrzest, brama do życia i królestwa Bożego, jest pierwszym sakramentem nowego prawa; przyniósł go Chrystus wszystkim ludziom, aby mieli życie wieczne⁹, a potem powierzył go wraz z Ewangelią swojemu Kościołowi, gdy polecił Apostołom: „Idźcie i nauczaj-

¹ DM 14

² Rz 8, 15; Gal 4, 5; por. Sob. Tryd., Sesja VI, Dekr. o usprawiedliwieniu, rozdz. 4: Denz, 796/1524.

³ por. 1 J 3, 1.

⁴ DM 36

⁵ por. J 6, 55.

⁶ Św. Aug., *De Civitate Dei*, X, 6; PL 41, 284; KK 11; DK 2.

⁷ KK 28.

⁸ por. KK 31.

⁹ por. J 3, 5.

cie wszystkie narody, udzielając im chrztu w Imię Ojca, i Syna, i Ducha Świętego”¹⁰. Dlatego to chrzest jest przede wszystkim sakramentem tej wiary, przez którą ludzie, oświeceni łaską Ducha Świętego, dają odpowiedź na Ewangelię Chrystusową. Kościół uważa za swoje podstawowe i główne zadanie pobudzać wszystkich, czy to katechumenów, czy rodziców dzieci chrzczonych, czy chrzestnych do tej prawdziwej i czynnej wiary, dzięki której złączeni z Chrystusem, zawierają Nowe Przymierze albo je umacniają. Ku temu celowi zmierza zarówno pasterskie nauczanie katechumenów i przygotowanie rodziców, jak liturgia słowa Bożego i towarzyszące obrzędowi chrztu wyznanie wiary.

4. Ponadto chrzest jest sakramentem, przez który ludzie wchodzą do wspólnoty Kościoła i tworzą razem budowlę na mieszkanie Boga w Duchu Świętym¹¹, stają się królewskim kapłaństwem i świętym narodem¹². Chrzest jest także sakramentalnym węzłem jedności, łączącym wszystkich, którzy nim są naznaczeni¹³. Ten niezmierny skutek, jasno wyraża w liturgii łacińskiej sam obrzęd sakramentu, gdy w obecności ludu Bożego, ochrzczonych namaszcza się krzyżem. Ze względu na to wszyscy chrześcijanie powinni otaczać najwyższą czcią obrzędy Chrztu i nikomu nie wolno powtórnie go udzielić, jeżeli został ważnie udzielony także przez braci odłączonych.

5. Obmycie wodą, któremu towarzyszy słowo¹⁴, a tym właśnie jest chrzest, czyni ludzi uczestnikami Bożej natury¹⁵ i przybranymi dziećmi¹⁶. Chrzest bowiem, jak to wyrażają modlitwy poświęcenia wody, jest obmyciem odradzającym¹⁷ i narodzeniem, które pochodzi z nieba. Wezwanie Trójcy Przenajświętszej nad przystępującymi do chrztu sprawia, że naznaczeni Jej imieniem, poświęceni są Jej na własność i wchodzą we wspólnotę z Ojcem i Synem i Duchem Świętym. Do tego głównego obrzędu przygotowują i prowadzą czytania biblijne, modlitwa wspólnoty i potrójne wyznanie wiary.

6. Chrzest dalece przewyższa oczyszczenia przepisane przez Stare Prawo, bo sprowadza te skutki mocą tajemnicy Męki i Zmartwychwstania Pańskiego. Ci bowiem, którzy przyjmują chrzest, złączeni w jedno z Chrystusem na podobieństwo Jego śmierci i zanurzeni razem z Nim w śmierci¹⁸, są w Nim przywracani do życia i razem zmartwychwstają¹⁹. We chrzcie bowiem obchodzi się i odprawia

¹⁰ Mt 28, 19.

¹¹ Ef 2, 22.

¹² 1 P 2, 9.

¹³ DE 22.

¹⁴ Ef 5, 26.

¹⁵ 2 P 1, 4.

¹⁶ por. Rz 8, 15; Gal 4, 5.

¹⁷ por. Tt 3, 5.

¹⁸ Rz 6, 4—5.

¹⁹ por. Ef 2, 6.

misterium paschalne w tym sensie, że przezeń ludzie przechodzą ze śmierci grzechu do życia. Dlatego trzeba, aby przy udzielaniu chrztu, zwłaszcza w Wigilię Wielkanocną lub w niedzielę, widoczna była radość zmartwychwstania.

II. OBOWIĄZKI I CZYNNOCI PRZY UDZIELANIU CHRZTU

7. Przygotowanie do chrztu i chrześcijańskie nauczanie bezsprzecznie należy do ludu Bożego, to jest Kościoła, który przekazuje i pielęgnuje wiarę otrzymaną od Apostołów. Przez posługę Kościoła Duch Święty powołuje dorosłych do Ewangelii, a dzieci otrzymują chrzest i wychowanie w wierze tegoż Kościoła. Jest rzeczą wielkiej wagi, aby już w przygotowaniu do chrztu współpracowali z kapłanami i diakonami katechiści oraz inni ludzie świeccy. Wypada ponadto, aby przy udzielaniu chrztu lud Boży reprezentowali nie tylko sami chrzestni, czy rodzice dziecka i bliscy, lecz w miarę możliwości także przyjaciele i członkowie rodziny, sąsiedzi i inni przedstawiciele miejscowego kościoła, a wszyscy niech biorą czynny udział, by okazała się wspólna wiara i wyraziła wspólną radość z jaką nowo-ochrzczonych przyjmuje się do Kościoła.

8. Zgodnie ze starodawnym zwyczajem Kościoła, człowiek dorosły nie może być dopuszczony do chrztu bez chrzestnego, wybranego ze wspólnoty chrześcijańskiej. Ma on pomagać chrześniakowi przynajmniej w ostatnich przygotowaniach do przyjęcia sakramentu, a po chrzcie dbać o jego wytrwanie we wierze i w chrześcijańskim życiu.

Podobnie przy chrzcie dziecka ma być obecny chrzestny, jako przedstawiciel zarówno rodziny ochrzczonego, rozszerzonej w znaczeniu duchowym, jak i Kościoła naszej Matki, w razie potrzeby ma on wspierać rodziców w staraniu o to, by dziecko doszło do wyznawania wiary i wyrażało ją życiem.

9. Chrzestny uczestniczy przynajmniej w końcowych obrzędach katechumenatu oraz w samym obrzędzie chrztu, aby przy chrzcie dorosłego poświadczyć jego wiarę, a przy chrzcie dziecka, wyznać razem z rodzicami wiarę Kościoła, w której to dziecko otrzymuje chrzest.

10. Chrzestny, wybrany zgodnie z osądem duszpasterza przez katechumena lub przez rodzinę, może wypełniać czynności liturgiczne wymienione wyżej w nr 9, jeżeli posiada następujące przymioty:

- a) jest wystarczająco dojrzały do spełniania tego zadania;
- b) sam przystąpił już do sakramentu chrztu, bierzmowania i eucharystii;
- c) należy do Kościoła katolickiego i prawo nie zabrania mu pełnienia zadań chrzestnego. Jeżeli rodzice przyjmującego chrzest

wyrażają takie życzenie. obok ojca chrzestnego katolika (lub matki chrzestnej katoliczki) można dopuścić jako chrzestnego lub świadka chrztu, człowieka ochrzczonego, urodzonego i wychowanego w wierze chrześcijańskiej w Kościele lub społeczności odłączonej.

Należy uwzględnić normy w zakresie ekumenizmu, zależnie od okoliczności.

11. Zwyczajnymi szafarzami chrztu są biskupi, kapłani i diakoni. Udzielając tego sakramentu niech pamiętają, że działają w Kościele w imieniu Chrystusa i mocą Ducha Świętego. Niech będą więc staranni w głoszeniu Słowa Bożego i w udzielaniu sakramentu. Niech się również wystrzegają wszelkich czynności, któreby mogły być słusznie uznane przez wiernych za okazywanie komuś szczególnych względów²⁰.

12. Biskupi, główni szafarze tajemnic Bożych i kierownicy całego życia liturgicznego w powierzonym sobie Kościele²¹, rządzą udzielaniem chrztu, przez który dostępuje się udziału w królewskim kapłaństwie Chrystusa²². Dlatego niech się nie zwalniają od osobistego udzielania chrztu przede wszystkim w Wigilię Paschalną. Zaleca się im zwłaszcza udzielanie chrztu dorosłym i troskę o ich przygotowanie.

13. Obowiązkiem duszpasterzy jest pomagać biskupowi w nauczaniu i udzielaniu chrztu dorosłym, którzy im zostali powierzeni, chyba że biskup inaczej postanowi. Do ich zadań należy także odpowiednie duszpasterskie przygotowanie i pomoc rodzicom i chrzestnym przed chrztem dzieci przy współdziałaniu katechistów i innych przygotowanych ludzi świeckich, oraz udzielanie dzieciom tego sakramentu.

14. Inni kapłani a także diakoni, jako pomocnicy biskupa i proboszczów w ich urzędzie, przygotowują do chrztu oraz udzielają go, o ile wezwie ich do tego, lub wyrazi zgodę, biskup albo proboszcz.

15. Przy dużej ilości przyjmujących chrzest, celebransowi mogą pomagać inni kapłani albo diakoni, a nawet ludzie świeccy, jak to jest przewidziane w odpowiednich częściach obrzędu.

16. Jeśliby kapłan lub diakon był nieobecny, a życiu nieochrzczonego zagrażało niebezpieczeństwo, zwłaszcza gdyby był konający, chrztu udzielić może, a niekiedy powinien, każdy wierzący, a nawet jakikolwiek człowiek, kierujący się właściwą intencją. Jeżeli niebezpieczeństwo śmierci nie jest bezpośrednie, to w miarę możliwości powinien sakramentu udzielić świecki katolik, posługujący się przy tym formą skróconą, podaną niżej (nr 157—164). Dobrze by było, aby w tym wypadku zebrała się jakaś niewielka społeczność lub przynajmniej, aby był obecny jeden z dwóch świadków.

²⁰ KL 32, KDK 29.

²¹ DE 15.

²² KK 26.

17. Wszyscy katolicy świeccy, jako członkowie ludu kapłańskiego, a zwłaszcza rodzice i, z racji obowiązków, katechiści, położne, pomocnice domowe, opiekunki społeczne lub pielęgniarki a także lekarze, niech się starają przyswoić sobie, w miarę swych uzdolnień, wystarczającą znajomość poprawnej formuły chrztu w nagłym wypadku. Powinni ich tego nauczyć proboszczowie, diakoni i katechiści, biskupi niech zadbają w swych diecezjach o skuteczne sposoby tego nauczania.

III. RZECZY POTRZEBNE DO UDZIELENIA CHRZTU

18. Woda do chrztu ma być naturalna i czysta, tak z uwagi na prawdziwość znaku, jak i ze względów higienicznych.

19. Chrzcielnica, lub naczynie, w którym według potrzeby przygotowuje się wodę do chrztu udzielanego w prezbiterium niech jaśniej czystością i pięknem.

20. W zależności od klimatu danego kraju, należy przewidzieć sposób ogrzania wody.

21. Poza nagłymi wypadkami niech kapłan lub diakon nie chrzci inną wodą, jak tylko specjalnie w tym celu poświęconą. Jeśli w Wigilię Wielkanocną dokonano poświęcenia wody, powinno się ją, według możliwości, zachować na cały okres wielkanocny i jej używa dla wyraźniejszego podkreślenia łączności tego sakramentu z misterium paschalnym. Pożądane jest, aby poza okresem wielkanocnym poświęcać wodę przy każdym udzielaniu chrztu, by nawet przez same słowa poświęcenia jasno zaznaczy tajemnicę zbawienia, którą Kościół obchodzi i głosi. Jeśli chrzcielnica tak jest zbudowana, że wypływa z niej woda, należy poświęcać tryskający strumień.

22. Wolno używać zarówno formy zanurzenia, która dokładniej oznacza uczestnictwo w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, jak i formy polania.

23. Słowa, przez które udziela się w Kościele łacińskim chrztu są następujące: „Ja ciebie chrzczę w Imię Ojca, i Syna, i Ducha Świętego”.

24. Do liturgii słowa Bożego należy przygotować odpowiednie miejsce w kaplicy chrzcielnej lub w kościele.

25. Chrzcielnica, z której wypływa woda do chrztu, albo w której się ją przechowuje, niech będzie przeznaczona wyłącznie dla sakramentu chrztu i w pełni godna tego, aby tam chrześcijanie odradzali się z wody i Ducha Świętego. Bez względu na to, czy mieści się ona w jakiejś kaplicy wewnątrz lub obok kościoła, czy w jakiejś części kościoła na widoku wiernych, tak ją należy urządzić, by w obrzędach chrztu mogło uczestniczyć wiele osób. Po skończeniu okresu wielkanocnego w miejscu udzielaniu chrztu wypada ze zcją

przechowywać paschał i zapalać go podczas udzielania chrztu, aby od niego łatwo było zapalać świece ochrzczonych.

26. Te obrzędy przy udzielaniu chrztu, które mają być wykonywane poza kaplicą chrzcielną, niech się odbywają w różnych miejscach kościoła, stosownie do liczby uczestników i do szczególnego charakteru różnych części liturgii chrztu. Jeśliby kaplica chrzcielna nie mogła pomieścić wszystkich katechumenów i wszystkich uczestników, także te obrzędy, które zwykle w niej się wykonuje można odprawić w innym dogodniejszym miejscu w kościele.

27. Jeśli jest to możliwe, wszystkim nowonarodzonym powinno się udzielać chrztu wspólnie, w tym samym dniu. Bez słusznej przyczyny nie należy w tym samym kościele i w tym samym dniu udzielać chrztu więcej niż jeden raz.

28. Na właściwym miejscu będzie dokładnie określony czas chrztu zarówno dorosłych jak i dzieci. Poza tym udzielanie tego sakramentu niech zawsze ukazuje jego charakter paschalny.

29. Proboszczowie powinni dokładnie i bezzwłocznie zapisać w księdze chrztów imiona ochrzczonych, szafarza, rodziców dziecka i chrestnych oraz miejsce i datę udzielenia chrztu.

IV. UPRAWNIENIA KONFERENCJI BISKUPÓW W ZAKRESIE ADAPTACJI

30. Na podstawie Konstytucji o liturgii świętej (art. 63 b) Konferencjom Biskupów przysługuje prawo przygotowania w krajowych rytuałach rozdziału odpowiadającego niniejszemu rozdziałowi Rytuału Rzymskiego, dostosowanego do potrzeb poszczególnych regionów. Po zbadaniu takiego rytuału przez Stolicę Świętą można go będzie używać na terenach, dla których jest przeznaczony.

Konferencje Biskupów powinny:

- 1) ustalić adaptacje, o których mówi Konstytucja o liturgii świętej³⁹,
- 2) dokładnie i roztropnie rozważyć, co z tradycji i charakteru danego narodu byłoby pożyteczne zachować; mogą także przedstawić Stolicy Świętej i za jej zgodą wprowadzić jeszcze inne adaptacje, które według ich mniemania są pożyteczne lub konieczne,
- 3) jeśli natomiast w istniejących już rytuałach krajowych znajdują się jakieś elementy własne, mogą je zatrzymać lub dostosować, byleby zgodne były z Konstytucją o liturgii świętej i ze współczesnymi potrzebami,
- 4) opracować przekłady tekstów tak, by były rzeczywiście dostosowane do charakteru różnych języków i kultur, oraz dodać odpowiednie melodie do śpiewu tam, gdzie to wydaje się potrzebne,
- 5) dostosować i uzupełnić wstęp, umieszczony w Rytuale Rzymskim tak, by szafarze w pełni rozumieli znaczenie obrzędów i do tego się stosowali,

6) w wydawanych staraniem Konferencji Biskupów księgach liturgicznych zastosować taki układ treści, jaki najlepiej odpowiada potrzebom duszpasterskim.

31. W oparciu o zasady podane w artykułach 37—40 i 65 Konstytucji o liturgii świętej, w krajach misyjnych Konferencje Biskupów mają prawo osądzić, czy można do chrześcijańskiego obrzędu chrztu dostosować elementy wtajemniczenia, jakie dotychczas istnieją u niektórych narodów, oraz zdecydować, czy te elementy wprowadzić.

32. Wszędzie tam, gdzie rzymski Rytuał chrztu podaje do wyboru kilka formuł, krajowe rytuały mogą dodać jeszcze inne, podobne w układzie i treści.

33. Śpiew jest wielką pomocą w obrzędach chrztu: wytwarza on atmosferę jedności wśród obecnych, sprzyja wspólnej modlitwie i wyraża radość paschalną, którą te obrzędy powinny rozbrzmiewać. Dlatego niech Konferencje Biskupów wezwą kompozytorów, aby zaopatrzyli w melodie teksty liturgiczne przeznaczone do śpiewania przez wiernych.

V. UPRAWNIENIA SZAFARZA CHRZTU W ZAKRESIE ADAPTACJI

34. Szafarz, uwzględniając okoliczności i rozmaite potrzeby i życzenia wiernych, niech chętnie korzysta z różnych wariantów na jakie obrzęd zezwala.

35. Oprócz tych adaptacji, które przewidziane są przez sam Rytuał rzymski w dialogach i błogosławieństwach, szafarz może wprowadzić, ze względu na różne okoliczności, jeszcze inne adaptacje, te mianowicie, o których mówi się szerzej we wstępach do chrztu dorosłych i do chrztu dzieci.

CHRZEST DZIECI

WSTĘP

I. ZNACZENIE CHRZTU DZIECI

1. Pod nazwą dzieci lub niemowląt rozumie się tych, którzy nie mogą ani posiadać ani wyznawać swojej wiary, ponieważ jeszcze nie doszli do wieku rozeznania.

2. Kościół, otrzymawszy misję głoszenia Ewangelii i udzielania chrztu, już od pierwszych wieków chrzczył nie tylko dorosłych, lecz także niemowlęta. Zawsze bowiem uważał, że według słów Pańskich: „Jeśli się kto nie odrodzi z wody i z Ducha Świętego nie może wejść

do królestwa Bożego”¹, dzieciom nie należy odmawiać chrztu, ponieważ chrzci się je w wierze tego właśnie Kościoła, wyznawanej publicznie przez rodziców, przez chrzestnych i przez innych uczestników. Osoby te reprezentują zarówno kościół lokalny jak i całą społeczność świętych i wierzących, Kościół Matkę, bo ona rodzi wszystkich i każdego z osobna².

3. Dla dopełnienia całej prawdy sakramentu trzeba, aby dzieci były potem wychowywane w tej wierze, w której zostały ochrzczone. Podstawą tego wychowania będzie sakrament chrztu, uprzednio przyjęty. Albowiem wychowanie chrześcijańskie, do którego dzieci mają prawo, zmierza do tego, by stopniowo je doprowadzać do poznania planu Bożego w Chrystusie tak, by dzieci te mogły w końcu potwierdzać wiarę, w której zostały ochrzczone.

II. OBOWIĄZKI I CZYNNOSCI PRZY UDZIELANIU CHRZTU

4. Lud Boży, to znaczy Kościół, reprezentowany przez wspólnotę lokalną, ma wielki udział w chrzcie dorosłych jak też i dzieci. Niemowlę bowiem przed i po chrzcie ma prawo do miłości i pomocy ze strony wspólnoty. W czasie chrztu, oprócz czynności, które według nr 7 Wstępu ogólnego ma wykonać zgromadzony lud, wspólnota spełnia swe zadanie, wyrażając razem z celebransem swoją zgodę na wyznawanie wiary złożone przez rodziców i chrzestnych. W ten sposób staje się widoczne, że wiara, w której chrzci się dzieci, jest skarbem nie tylko tej jednej rodziny, lecz całego Chrystusowego Kościoła.

5. Z porządku natury wynika, że przy chrzcie zadania i czynności rodziców dziecka są ważniejsze niż zadania chrzestnych.

1) Jest rzeczą doniosłą, aby rodzice dziecka przed chrztem przygotowali się do świadomego udziału w nim, albo kierując się własną znajomością wiary, albo przy pomocy przyjaciół i innych członków wspólnoty, posługując się odpowiednimi środkami, którymi są książki, listy i katechizmy przeznaczona dla rodzin. Proboszcz zaś niechaj się stara osobiście lub przez współpracowników złożyć im wizytę, a nawet zebrać większą liczbę rodzin, by przygotować je do zbliżającego się obrzędu przez duszpasterskie pouczenie i wspólną modlitwę.

2) Jest rzeczą ważną, aby rodzice dziecka przyjmującego chrzest uczestniczyli w obrzędzie, podczas którego ich dziecko rodzi się ponownie z wody i Ducha Świętego.

3) Rodzice dziecka mają w obrzędzie chrztu swoje ważne zadanie. Nie tylko bowiem wysłuchują pouczeń celebransa i uczestniczą

¹ J 3, 5.

² Św. Augustyn, Epist. 98, 5: PL 33, 362.

w modlitwie odmawianej przez całe zgromadzenie wiernych, lecz spełniają ponadto czynności liturgiczne, gdy:

- a) publicznie proszą o chrzest dla dziecka,
- b) kreślą znak krzyża na czole dziecka bezpośrednio po celebransie;
- c) odrzekają się szatana i składają wyznanie wiary;
- d) niosą niemowlę do chrzcielnicy (należy to zwłaszcza do matki);
- e) trzymają zapaloną świecę;
- f) otrzymują błogosławieństwo specjalne przeznaczone dla matek i ojców.

4) Jeśli ktoś z rodziców dziecka nie może złożyć wyznania wiary, bo np. nie jest katolikiem, można zachować milczenie; żąda się tylko aby wyrażając prośbę o chrzest dla dziecka zamierzał lub przynajmniej się zgadzał wychowywać dziecko według wiary otrzymanej na chrzcie.

5) Po udzieleniu chrztu, rodzice dziecka, wdzięczni Bogu i wierni podjętym zadaniom, mają obowiązek doprowadzić dziecko do poznania Boga, którego przybranym synem się stało, oraz przygotować do przyjęcia bierzmowania i uczestnictwa w Eucharystii. Proboszcz niech im pomaga w spełnieniu tego zadania, posługując się odpowiednimi środkami.

6. Dla każdego dziecka wolno wybrać ojca i matkę chrzestną: przepisy mówiące o „chrzestnych” odnoszą się do nich obojga. Obecnie rodzice i chrzestni składają wyznanie wiary we własnym imieniu, a nie w imieniu dziecka. Dlatego na chrzestnych nie należy wybierać takich osób, które nie mogą szczerze złożyć tego wyznania. Wiernych należy o tym często pouczać, zwłaszcza podczas przygotowania do małżeństwa, aby uniknąć nieprzyjemności w czasie bezpośredniego przygotowania do chrztu.

7. Oprócz tego co powiedziano o szafarzu zwyczajnym we Wstępie ogólnym (nr 11—15) trzeba tu jeszcze zaznaczyć, że:

1) Duszpasterze mają obowiązek przygotowywać rodziny do chrztu dzieci i pomagać im w spełnianiu zadań wychowawczych, jakie z tego sakramentu wynikają. Do biskupów natomiast należy koordynacja tego rodzaju inicjatyw duszpasterskich w diecezji, przy pomocy diakonów i ludzi świeckich.

2) Duszpasterze mają ponadto dokładać starań, by każdorazowo udzielanie chrztu odbywało się z należytą godnością i w miarę możliwości, było dostosowane do warunków i życzeń rodziny. Ktokolwiek udziela chrztu, niech wykonuje obrzęd dokładnie i pobożnie, niech się także stara, aby wszystkim okazać ludzkość i uprzejmość.

III. CZAS I MIEJSCE CHRZTU DZIECI

8. W wyborze terminu chrztu należy się kierować w pierwszym rzędzie względami na zbawienie dziecka, by nie zostało pozbawione

dobrodziejstw tego sakramentu; następnie należy wziąć pod uwagę zdrowie matki, aby mogła, jeśli to możliwe, osobiście brać udział. Poza tym, o ile tylko nie będzie się to sprzeciwiało wyższemu dobru dziecka, trzeba brać pod uwagę potrzeby duszpasterskie, t.j. wystarczający przeciąg czasu na przygotowanie rodziców i nawet na same zorganizowanie chrztu w sposób należyty, aby wyraźnie się ukazało znaczenie obrzędu.

Dlatego:

1) Jeśli dziecko znajduje się w niebezpieczeństwie śmierci, niech bezzwłocznie zostanie ochrzczone w sposób podany pod nr 21.

2) W zwykłych okolicznościach niech rodzice jak najwcześniej, o ile to możliwe, jeszcze przed narodzeniem dziecka, powiadomią proboszcza o przyszłym chrzcie, aby można było odpowiednio przygotować udzielenie sakramentu.

3) Udzielenie chrztu powinno nastąpić w pierwszych tygodniach po narodzeniu dziecka. Z poważnych powodów natury duszpasterskiej Konferencja Biskupów może przedłużyć okres przygotowania.

4) Proboszcz decyduje uwzględniając zarządzenia Konferencji Biskupów, kiedy mają być ochrzczone te dzieci, których rodzice nie są odpowiednio przygotowani do złożenia wyznania wiary, ani do wychowania tych dzieci w wierze chrześcijańskiej.

9. Aby ukazać paschalny charakter chrztu, zaleca się udzielać go w Wigilię Wielkanocną lub w niedzielę, w każdą bowiem niedzielę Kościół wspomina Zmartwychwstanie Pana. W niedzielę można udzielać chrztu także podczas Mszy św., aby cała wspólnota mogła brać udział w obrzędzie i aby jeszcze jaśniej ukazać związek chrztu i Eucharystii. Nie należy jednak czynić tego zbyt często. Zresztą normy dotyczące udzielania chrztu w Wigilię Wielkanocną, albo we Mszy niedzielnej, podane są niżej.

Zasadniczo chrzest wszystkich zgłoszonych dzieci powinien się odbywać wspólnie w wyznaczoną niedzielę. Jeżeli jednak zgłoszono zbyt wielką liczbę dzieci, proboszcz może je podzielić na kilka grup. Wielkość grup należy ustalić w zależności od pojemności kościoła i kaplicy chrzcielnej. Nie wolno odmówić ochrzczenia dziecka, którego rodzice spóźnili się na chrzest grupowy.

10. Aby jaśniej było widać, że chrzest jest sakramentem wiary Kościoła, oraz sakramentem włączenia do ludu Bożego, należy go udzielać zwykle w kościele parafialnym, w którym powinna się znajdować chrzcielnica.

11. Biskup może zezwolić lub nakazać, po wysłuchaniu zdania proboszcza danego miejsca, aby chrzcielnica była także w innym kościele lub publicznej kaplicy, znajdującej się na terenie tej parafii. Zwyczajnie proboszcz ma prawo udzielać chrztu także i w tych miejscach.

12. Poza niebezpieczeństwem śmierci nie wolno udzielać chrztu w domach prywatnych.

13. Jeśli Biskup inaczej nie postanowi (por. nr 11), nie powinno się udzielać chrztu w szpitalach, chyba że zmuszać będzie do tego konieczność lub jakiś wzgląd duszpasterski. Zawsze jednak należy powiadomić proboszcza, a rodziców dziecka odpowiednio przed chrztem przygotować.

14. Dobrze by było, aby podczas liturgii słowa wnosić dzieci do osobnego pomieszczenia. Trzeba jednak dokładać starań, by matki, lub matki chrzestne uczestniczyły w liturgii słowa, dlatego na ten czas należy powierzyć dzieci innym kobietom.

IV. STRUKTURA OBRZĘDU CHRZTU DZIECI

A. CHRZEST UDZIELANY PRZEZ SZAFARZA ZWYCZAJNEGO

15. Jeśli nie grozi niebezpieczeństwo śmierci, celebrans powinien wykonać pełny obrzęd tak, jak jest tutaj podany, bez względu na to, czy chrzci jedno, kilkoro, lub nawet bardzo wiele dzieci. Obrzęd chrztu dzieci został zredagowany w ten sposób, że nie wymaga udziału komentatora. Sam celebrans daje konieczne wyjaśnienia i kieruje zachowaniem uczestników. Natomiast pożyteczny byłby udział organisty, albo innego przewodnika śpiewu, który przed wejściem celebransa powtórzyłby potrzebne śpiewy, a potem je podtrzymał.

16. Chrzest zaczyna się od obrzędu przyjęcia dzieci. Ukazuje on wolę rodziców albo chrzestnych, którzy proszą o chrzest, i zamiar Kościoła, który chce go udzielić. Wyraża się to przez znak Krzyża jaki celebrans i rodzice kreślą na czole dziecka.

17. Liturgia słowa Bożego zmierza do tego, aby przed udzieleniem sakramentu ożywić wiarę rodziców, chrzestnych i wszystkich obecnych, oraz aby przez wspólną modlitwę wyprosić owoce sakramentu. Liturgia ta składa się z czytania jednego, lub kilku wyjątków z Pisma św., z homilii, po której ma być chwila ciszy, z modlitwy powszechnej kończącej się modlitwą w formie egzorcyzmu. Ta modlitwa przygotowuje do namaszczenia olejem katechumenów lub do włożenia rąk.

Liturgię słowa należy odprawiać w takim miejscu, w którym wszyscy obecni mogą usiąść, aby spokojnie wysłuchać czytań i homilii. Najczęściej wystarczy jedno czytanie wyjaśnione w homilii. Czytania, z wyjątkiem Ewangelii, dobrze jest już w czasie przygotowania chrztu powierzyć komuś z rodziców lub chrzestnych dzieci i dać mu czas na przygotowanie. Śpiew psalmu responsoryjnego albo alleluja musi być starannie przygotowany.

18. Samo udzielenie sakramentu:

1) Przygotowuje się bezpośrednio:

- a) przez uroczystą modlitwę celebhransa, który wzywając Boga i przypominając Jego plan zbawienia albo poświęca wodę chrzcielną, albo wspomina o poświęceniu już dokonanym;
- b) przez wyrzeczenie się szatana, składane przez rodziców i chrzestnych oraz przez wyznanie wiary, które potwierdza celebhrans i społeczność, wreszcie przez ostatnie pytanie skierowane do rodziców i chrzestnych,

2) dokonuje się przez obmycie wodą, które może mieć formę zanurzenia lub polania, zgodnie z miejscowym zwyczajem, oraz przez wezwanie Trójcy Przenajświętszej,

3) dopełnia się przez namaszczenie krzyżmem, co ma oznaczać włączenie ochrzczonego w królewskie kapłaństwo i dopuszczenie go do wspólnoty ludu Bożego, kończy się wreszcie włożeniem białej szaty i wręczeniem zapalanej świecy oraz obrzędem „Effeta”. Biała szata powinna być przyniesiona przez chrzestnych dla każdego dziecka osobno, a nie przekładana z jednego dziecka na drugie. Podobnie świeca powinna być przyniesiona przez chrzestnych, a po chrzcie zabrana do domu, jako pamiątka chrztu.

19. Po przemówieniu celebhransa odmawia się przed ołtarzem Modlitwę Pańską. W niej dzieci Boże modlą się do Ojca, który jest w niebie. Jest to zapowiedź przyszłego udziału w Eucharystii. Na zakończenie, matki i ojcowie oraz wszyscy obecni, otrzymują błogosławieństwo, aby na wszystkich obficie spłynęła łaska Boża.

Procesja do ołtarza przypomina, że wtajemniczenie chrześcijańskie ma być dopełnione przez sakrament bierzmowania i udział w Eucharystii, oraz że „wierni przez chrzest wcieleni do Kościoła, dzięki otrzymanemu znamieniu są przeznaczeni do religijnego kultu chrześcijańskiego” (KK art. 11). Jeżeli chrzest odbył się w prezbiterium, to rodzice z dziećmi zbliżają się do ołtarza i ustawiają się dokoła.

Końcowe błogosławieństwo rodziców zastępuje dawny wywód.

B. SKRÓCONY OBRZĘD CHRZTU

20. Skrócony obrzęd chrztu przewidziany dla katechistów³, w krajach misyjnych, został w tym rytuale opuszczony.

21. Skrócony obrzęd chrztu dziecka znajdującego się w niebezpieczeństwie śmierci, gdy szafarz zwyczajny jest nieobecny, można wykonać w dwóch formach:

1) gdy śmierć zagraża bezpośrednio i czas nagli, szafarz nadzwyczajny⁴, opuszczając inne obrzędy, polewa głowę dziecka wodą i wymawia zwykłą formułą⁵. Woda może być niepoświęcona, byleby była naturalna.

³ KL 66.

⁴ Patrz: Wstęp ogólny nr 16.

2) Gdy jednak roztropnie się przewiduje, że wystarczy czasu, a w grupie zebranych wiernych jest ktoś zdolny do pokierowania krótką modlitwą, należy użyć następującego obrzędu: szafarz nadzwyczajny wygłasza pouczenie i prowadzi krótką modlitwę powszechną; potem następuje wyznanie wiary rodziców lub przynajmniej samego chrzestnego, oraz polanie wodą z użyciem zwykłej formuły. Jeśli zaś obecni nie potrafiliby wykonać tego obrzędu niech szafarz po głośnym odmówieniu wyznania wiary, udzieli chrztu w ten sposób, jakiego używa się w godzinie śmierci.

22. W niebezpieczeństwie śmierci także kapłan i diakon mogą użyć skróconej formy, zależnie od potrzeby. Proboszcz zaś lub inny kapłan z tymi samymi uprawnieniami, jeśli ma do dyspozycji krzyżmo i czas jeszcze pozwala, niech nie zaniedba udzielenia po chrzcie sakramentu bierzmowania, opuszczając w tym wypadku namaszczenie krzyżmem przy chrzcie.

V. UPRAWNIENIA KONFERENCJI BISKUPÓW ORAZ BISKUPÓW W ZAKRESIE ADAPTACJI

23. Oprócz adaptacji przewidzianych we Wstępie ogólnym (nr 30—33), obrzęd chrztu dziecka dopuszcza jeszcze inne adaptacje, określane przez Konferencję Biskupów.

24. Jak to powiedziano w Rytuale Rzymskim, na podstawie uchwały Konferencji Biskupów można:

1) stosownie do miejscowych zwyczajów ułożyć różne wersje zapytania o imię dziecka przyniesionego do chrztu, zależnie od tego czy chodzi o imię już nadane, czy też imię nadawane dopiero podczas chrztu.

2) Można opuścić namaszczenie olejem katechumenów (nr 56, 106).

3) Forma wyrzekania się szatana może być krótsza lub obszerniejsza (nr 65, 114).

4) Przy bardzo wielkiej liczbie chrzczonych można opuścić namaszczenie krzyżmem (nr 70).

5) Można zachować obrzęd „Effeta” (nr 73, 121).

Na podstawie powyższych uprawnień Konferencja Episkopatu Polski postanowiła przy chrzcie dzieci opuszczać namaszczenie olejem katechumenów i obrzęd „Effeta”.

25. W wielu krajach rodzice dziecka bywają niekiedy nieprzygotowani do obrzędu chrztu, lub proszą o ochrzcenie swych dzieci, ale nie wychowują ich później po chrześcijańsku tak, że tracą one wiarę. Pouczenie rodziców i zapytanie o ich wiarę tylko przy chrzcie nie może wystarczyć. Dlatego Konferencje Biskupów mogą wydać, jako pomoc dla proboszczów instrukcje duszpasterskie, które by ustanawiały dłuższy okres na przygotowanie rodziców do chrztu dziecka.

26. Biskupi mają zdecydować, czy katechiści w ich diecezjach mogą wygłaszać homilię według własnego układu, czy też mają ją odczytywać z przygotowanego tekstu.

VI. UPRAWNIENIA SZAFARZA W ZAKRESIE ADAPTACJI

27. Doniosłą jest rzeczą, aby na zebraniach rodziców, przygotowujących się do chrztu swych dzieci, pouczenia opierały się na modlitwach i obrzędach. Można w tym posłużyć się różnymi elementami liturgii słowa Bożego podanymi w obrzędzie chrztu.

28. Ilekroć udziela się dzieciom chrztu w Wigilię Wielkanocną, obrzęd powinien mieć następującą kolejność:

1) Przed rozpoczęciem obchodu Wigilii należy urządzić w odpowiednim miejscu i czasie t.zw. przyjęcie dzieci, zakończone modlitwą z egzorcyzmem (i namaszczeniem olejem katechumenów). Liturgię słowa Bożego można opuścić.

2) Samo udzielenie sakramentu (nr 64—66, 68—71) następuje po poświęceniu wody tak, jak to przewiduje liturgia Wigilii Paschalnej.

3) Opuszcza się potwierdzenie wyznania wiary rodziców przez celebransa i wspólnotę (nr 67), wręczenie zapalanej świecy (nr 72) i obrzęd „Effeta” (nr 73).

4) Opuszcza się zakończenie obrzędu (nr 75—83).

29. Jeśli udziela się chrztu we Mszy niedzielnej, Mszę odprawia się z niedzieli, a obrzędy chrztu mają następujący porządek:

1) Obrzęd przyjęcia dzieci (nr 33—43) odbywa się na początku Mszy, w której wobec tego opuszcza się powitanie i akt pokuty.

2) W liturgii słowa:

- a) czytania bierze się ze Mszy niedzielnej albo też, dla szczególnych racji, z czytań przewidzianych w obrzędzie chrztu,
- b) Homilia powinna się opierać na świętych tekstach, ale należy wziąć pod uwagę udzielany chrzest.
- c) Nie odmawia się „Wierzę”, ponieważ jego miejsce zajmuje wyznanie wiary, złożone przez całą wspólnotę przed chrztem.
- d) Modlitwę powszechną bierze się spośród tych, które są podane w obrzędzie chrztu (nr 48—52). Na końcu zaś, przed wezwaniem Świętych, dodaje się prośby za Kościół powszechny i za potrzeby całego świata.

3) Po modlitwie powszechnej następuje modlitwa z egzorcyzmem, namaszczenie i inne obrzędy, opisane w rytuale (nr 54—74).

4) Po udzieleniu chrztu, następuje dalszy ciąg Mszy jak zwykle, t.j. przygotowanie darów.

5) Do błogosławieństwa przy końcu Mszy św. może kapłan wybrać jedną z formuł podanych w obrzędzie chrztu (nr 79—82).

31. Zgodnie z zasadą podaną we Wstępie ogólnym nr 34 szafarz ma prawo wprowadzać do obrzędu pewne adaptacje, których domagają się same okoliczności np.:

1) Jeśli matka dziecka zmarła przy porodzie, należy to uwzględnić w przemówieniu wstępnym (nr 36), w modlitwie powszechnej (nr 97—101) i w końcowym błogosławieństwie (nr 123—129). Celebrans powinien również dokonać adaptacji tekstów, gdy chrzci dziecko porzucone, lub gdy ojciec dziecka nie jest znany.

2) W dialogu z rodzicami dziecka (nr 37—38, 88—89) trzeba uważać na ich odpowiedź. Jeśli nie powiedzieli O chrzest, lecz O wiarę, albo O łaskę Chrystusową, albo O wprowadzenie do Kościoła, albo O życie wieczne, szafarz nie będzie zaczynał następującego przemówienia od słów: Prosząc o chrzest, lecz odpowiednio: Prosząc o wiarę, albo prosząc o Łaskę Chrystusową itd.

3) Obrzęd przyniesienia do kościoła dziecka już ochrzczonego (nr 139—159) został ułożony jedynie na wypadek, gdy dziecko zostało ochrzczone z powodu niebezpieczeństwa śmierci. Można go jednak dostosować i do innych sytuacji, np. gdy dzieci zostały ochrzczone w czasie prześladowania religii, albo czasowej niezgody między ich rodzicami.

Ks. Franciszek Wawrzyniak

DOKTRYNALNE I TEOLOGICZNE PODSTAWY KATOLICKIEJ SAKRAMENTOLOGII

Nakładem Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie wydana została książka z dziedziny teologii dogmatycznej, poświęcona studiom monograficznym, dotyczącym podstaw katolickiej sakramentologii¹. Autorem dzieła jest ks. profesor Ignacy Różycki, który dał się poznać jako jedyny polski faktyczny ekspert — teolog Soboru Watykańskiego II, a obecnie jako rzeczywisty i stały członek Grupy Mieszanej Kościoła Katolickiego i Ekumenicznej Rady Kościołów.

Charakterystycznymi cechami naukowej bogatej twórczości pisarskiej teologa krakowskiego w dziedzinie teologii dogmatycznej jest bogactwo treści, dokładna i wnikliwa analiza, ścisłość głębokiego wykładu dowodzenia i wnioskowania, gruntowne, wszechstronne, rzeczowe przedstawienie poruszonej problematyki, przekonywujące ostateczne sformułowania.

¹ Ks. Ignacy Różycki, *Podstawy sakramentologii*, Kraków 1970, stron 260.

Wszystkie powyższe walory są w pełni widoczne w książce: *Podstawy sakramentologii*; niemniej dodać tu jeszcze należy walory inne, właściwe dla recenzowanej publikacji.

W *Podstawach sakramentologii* ujęte są wszechstronnie, zwięźle lecz względnie wyczerpująco, wszystkie zagadnienia należące istotnie i integralnie do katolickiej nauki wiary, oraz do katolickiej teologii w odniesieniu do doktrynalnych i teologicznych podstaw katolickiej sakramentologii. Wszystkie rozdziały należą treściowo do jednej problematyki, a równocześnie każdy rozdział stanowi integralną całość treściową i ma własny problem teologiczny.

Książka krakowskiego uczonego jest jedyną w dotychczasowym piśmiennictwie teologicznym w Polsce rozprawą ściśle naukową, omawiającą i uzasadniającą całą problematykę teologiczną w swoim przedmiocie.

Największa wartość, dzięki której całą rozprawę trzeba uznać za twórczą i oryginalną, leży w tym, że tak pod względem treści jak i pod względem ujęcia treści, całe dzieło przedstawia naukową nowość teologiczną. Także każdy rozdział rozprawy ze wstępem włącznie (poza ostatnim rozdziałem VII) zawiera własne, złączone z poruszonym zagadnieniem, nowe teologiczne koncepcje Autora. Z tego względu wydaje się, że można w sposób uzasadniony każdemu rozdziałowi poświęcić więcej miejsca, by w bardziej szczegółowym i syntetycznym skrócie wyakcentować zawarte w rozdziałach nowe sformułowania i nowe myśli.

To co w dziele Różyckiego jest teologicznie nowe, odnosi się do trzech ważnych dziedzin. Są to:

nowe wyjaśnienia zagadnień teologicznych;
umotywowane rozstrzygnięcia kontrowersyjnych zdań i stanowisk teologicznych;

nowy punkt widzenia na szczegółowe punkty nauki tradycyjnej, mimo że Autor nie ukrywa swego zasadniczego z pełnym szacunkiem przyjęcia *patrimonium theologorum*.

Widoczna jest jeszcze dalsza ważna właściwość, która sprawia, że dzieło Różyckiego jest teologicznie nowe i wyjątkowe we współczesnej teologicznej literaturze posoborowej. Bowiern jest ono jedyną polską książkową pozycją specjalistyczną, która w swoim naukowym przedmiocie czyni zadość wymaganiom Soboru Watykańskiego II tak co do samej nauki o sakramentach, jak i co do metodycznych wskazań odnośnie sposobu przekazywania treści tej nauki.

Autor, precyzując swe twierdzenia teologiczne, włączył do ich treści odnośną naukę Soboru Watykańskiego II, jak np. o stałym przez Boga objawianiu w Kościele boskiej tajemnicy odkupienia za pośrednictwem znaków sakramentalnych (s. 123); o *patrimonium perenne* jako ogólnoludzkim, wspólnym i niezmiennym dorobku całej ludzkości (s. 127); o Kościele jako o sakramencie (s. 142 ns); o obec-

ności zbawczych skutków czynów Chrystusa w sakramentach (s. 158 ns).

Ważniejsze wydają się wskazania Soboru Watykańskiego II, dotyczące naukowego i metodycznie poprawnego wykładu treści katolickiej nauki wiary w dostosowaniu do wymagań intelektualnych współczesnego człowieka, które teolog krakowski przejął i z pewnymi modyfikacjami i uzupełnieniami zastosował w przedstawieniu zagadnień teologicznych.

W oparciu o postanowienie dekretu soborowego w sprawie wychowania do kapłaństwa², oraz respektując wymagania metody naukowej, Autor prowadzi wykład nauki katolickiej z zakresu podstaw sakramentologii w kontekście historycznym, z wszystkimi elementami historycznego jej rozwoju, poczynając od źródeł aż do definitywnego doktrynalnego zdefiniowania kościelnego. Zatem w wykładzie każdego zagadnienia zachowane są trzy stopnie metodyczne:

1. słowne sformułowania Pisma św.;

2. historia dogmatu od najdawniejszych czasów chrześcijaństwa aż do dogmatycznego określenia Kościoła. Chodzi tu nie tylko o całą Tradycję patrystyczną, lecz również o Tradycję dogmatyczną po okresie patrystycznym. Bowiem Tradycja dogmatyczna nie ogranicza się do pozbawionego niezmienności okresu patrystycznego, lecz jest stale dziś i do końca świata rozwijającym się i doskonalającym się żywym nauczaniem Kościoła;

3. dogmatyczne określenie Kościoła, podające doktrynę kościelną obowiązującą.

Do podanego w trzech punktach porządku wykładu doktrynalnego, czyli do przedstawienia i zasadniczego rozwiązania twierdzenia dogmatycznego, dodane są w rozprawie i wyjaśnione uzupełnienia i wnioski, logicznie powiązane z podstawowymi zagadnieniami.

Właściwością współczesnego człowieka jest także powszechnie głoszona i przez ostatni Sobór Powszechny niedwuznacznie poparta szerokość poglądów, oraz dobrze pojęty liberalizm, niezasklepiony i otwarty na wszelkie idee tryskające z twórczego ducha ludzkiego. U profesora krakowskiego dostrzega się, rzecz można, teologiczny humanizm. Różycki jest jednoznaczny, mocno trzyma się zasad, a mimo to nie jest rygorystyczny. Twierdzenia swe udowadnia, ale ich nie narzuca. Często odwołuje się do słusznych pytań rozumu, dotyczących katolickiej wiary, oraz do odpowiedzi dla rozumu zadawalających ze strony teologii. Nieomylnie tak właściwą dla pewnego zakresu prawd w teologii dogmatycznej, widzi i przyjmuje tylko tam, gdzie ona naprawdę istnieje. Z naukową szczerością przyznaje, że „prawdopodobieństwo błędu w zakresie czysto naukowych twierdzeń dogmatyki katolickiej jest takie, że aktualny błąd nie jest zda-

² Por. *Optatam totius*, r. 5, nr 16.

rzeniem wyjątkowym” (s. 41). Stąd czysto naukowe twierdzenia teologii dogmatycznej mają omylną naukową pewność teologiczną, mimo, że „w sposób konieczny i w pełni oczywisty wynikają z przesłanek objawionych, względnie są zawarte w treści objawienia Bożego” (tamże).

Przechodząc pokrótce do zagadnień bardziej szczegółowych, poruszonych w każdym poszczególnym rozdziale, chcę nasamprzód poświęcić kilka słów wstępowi. Wstęp ten jest bardzo celowy, gdyż, o ile wiem, nie ma go w tak względnie pełnych wymiarach w żadnej polskiej pozycji teologicznej. Wprawdzie inny polski teolog, ks. profesor Wincenty Kwiatkowski, specjalista między innymi również w metodologii naukowej, umieścił wiele bardzo cennych wskazań metodycznych w obu wydaniach swej *Apologetyki Totalnej*, a w jednym z czasopism teologicznych napisał artykuł³, w którym na 28 stronach wyłuszczył w sposób głęboki i precyzyjny zasady myślenia naukowego; jednak Różycki poświęcił metodologii teologii dogmatycznej dzieło, w którym na 412 stronicach przedstawił całościowo bardzo obfity materiał, dotyczący zagadnień metodycznych⁴. O wartości naukowej tej pozycji specjalistycznej niech świadczą słowa samego Autora: „oddaje polskim teologom do rąk dzieło, pierwsze tego rodzaju w światowej literaturze teologicznej”⁵. Zaś wartość wskazań metodologicznych w *Podstawach sakramentologii* na tym polega, że w stosunkowo długim (s. 9—42) oraz wystarczająco dokładnym wstępie Autor podaje zasadnicze, bardzo ważne, ujęte w dojrzały sposób konieczne wiadomości, odnoszące się do każdej dyscypliny naukowej, następnie wiadomości obszerniejsze, które w pełni mają zastosowanie w teologii dogmatycznej oraz w sakramentologii.

Zachętą do napisania wstępu metodologicznego był dla teologa krakowskiego dekret Soboru Watykańskiego II, który kandydatom do kapłaństwa każe wyjaśniać tajemnice wiary przez głębsze dedukcyjne wnikanie w nie i przez dostrzeganie ścisłego między nimi związku⁶, by naukowe badanie i opracowanie zawierało rozumowania i poszukiwania, konieczne do poznania badanego przedmiotu. W ten sposób teologia dogmatyczna odpowiada na pytania rozumu odnośnie całej treści katolickiej nauki wiary, zaś sakramentologia odpowiada na tenże sposób na pytania odnośnie katolickiej nauki wiary o sakramentach. Cała ta praca myślowa jest możliwa dzięki znajomości i stosowaniu metody w pracy naukowej.

³ Ks. Wincenty Kwiatkowski, *Metoda myślenia naukowego*, *Studia Theologica Varsaviensia* 1 (1963) 5—32.

⁴ Ks. Ignacy Różycki, *Metodologia teologii dogmatycznej*. W: *Dogmatyka*, t. I, ks. 1, Kraków 1947.

⁵ Tamże w druku od Autora.

⁶ Por. Dekret *Optatam totius*, r. 5, nr 16.

Stosunkowo mniej miejsca (s. 43—49) przeznaczają Autor w rozdziale I biblijnym podstawom pojęcia sakramentów i stwierdza, że aczkolwiek Pismo św. nie podaje nigdzie wyraźnej definicji sakramentu, niemniej znajdujemy w nim wszystkie składniki dla sformułowania tej definicji. W szczególności Stary Testament przyznawał osobom, rzeczom, zdarzeniom i obrzędom religijnym znaczenie dosłowne i przede wszystkim znaczenie symboliczne. Nowy Testament nie tylko przejął dawne symboliczne znaczenia, ale z wyraźnym naciskiem znaczenia starotestamentowych osób, rzeczy, zdarzeń i obrzędów wyjaśnił i ustalił ostateczną rzeczywistość ich treści. Stary Testament jest jedynie cieniem, odbiciem, typem, figurą pełnej rzeczywistości Chrystusowej w nowej epoce ziemskiej i niebieskiej.

Rozdział II (s. 50—102) przedstawia rozwój pojęcia sakramentów w historii dogmatów. Jest to rozdział znakomity. Zawarta jest w nim cała jedenaście wieków trwająca historia formowania się pojęcia i definicji sakramentu. Cały rozdział stanowi nowe, oryginalne opracowanie całego odnośnego materiału naukowego z licznymi własnymi sformułowaniami i własnymi wnioskami do tego materiału się odnoszącymi. Różycki wykazuje dokładnie, jak ścierały i jak wiązały się u Ojców Kościoła i u teologów formowania pojęcia sakramentu, jak starożytni i średniowieczni autorzy stopniowo po kolei dorzucali nowe idee i nowe elementy do określenia pojęcia poszczególnych sakramentów, a następnie do sfinalizowania pojęcia sakramentu w ogóle, jak tą drogą coraz bardziej do wiadomości teologów dochodziły istotne składniki pojęcia sakramentu i jak coraz ściślej definicja sakramentu była podawana.

Teolog krakowski rozróżnia i rozpracowuje trzy wyraźne okresy w historycznym rozwoju pojęcia sakramentów. W okresie pierwszym, który obejmuje czas od początków chrześcijaństwa aż do św. Augustyna, nie istniała żadna definicja sakramentu. Niemniej w tym okresie Ojcowie Kościoła na Wschodzie i na Zachodzie zdołali wy dobyć i ustalić trzy cechy, wspólne w obrzędach i w składnikach sakramentów. Były nimi: przedmiotowa moc uświęcająca, funkcja znaczeniowa, świętość. Do utworzenia definicji sakramentów zabrakło: syntetycznego scalenia trzech cech w jedno pojęcie, objęcia tym jednym pojęciem wszystkich obrzędów, wyakcentowania przedmiotowej mocy uświęcającej przez pojęcie przyczynowości.

Okres drugi, trwający od czasu św. Augustyna do Hugona od św. Wiktora (od r. 410 do 1136), znany jest z panowania za szerokiej definicji św. Augustyna, sformułowanej przez cechę rodzajową. Definicja jest syntezą dwóch pojęć: znaczenia i świętości. Zatem brzmi ona: Sakrament jest świętym znakiem.

Pierwsza w historii dogmatu augustyńska rodzajowa definicja sakramentu, ma następujące właściwości: jest naukowo teologiczna; odnosi się do sakramentów Starego i Nowego Testamentu, oraz do

sakramentów wszystkich religii w ogóle; łączy się z ogólną teorią Augustyna o sakramentalnej ekonomii zbawienia; dokonuje zasadniczego rozgraniczenia między sakramentami starotestamentowymi, oznaczającymi i wskazującymi łaskę, a sakramentami ewangelicznymi, udzielającymi łaski.

Koncepcja Augustyna odnośnie sakramentu jako „znaku”, była „w dziejach pojęcia sakramentu zdobyczą epokową” (s. 81). Należy zaznaczyć, że Augustyn do istoty sakramentów włączył jeszcze element przedmiotowej mocy uświęcającej; stąd w rzeczy samej nauka biskupa Hippony miała wszystkie składniki potrzebne do utworzenia rodzajowej i gatunkowej definicji sakramentów właściwych. Jednak formalnie takiej definicji w V wieku nie sfinalizowano.

W trzecim okresie od Sentencji Piotra Lombarda do dogmatycznej decyzji Soboru Trydenckiego (od r. 1152 do 1547) została ostatecznie ustalona właściwa definicja pojęcia sakramentu przez rodzaj i różnicę gatunkową. Dokonał tego Piotr Lombard, który, opierając się na myślowym wysiłku swych poprzedników, zwłaszcza św. Augustyna, jako pierwszy utworzył ścisłą właściwą definicję sakramentu, będącego znakiem łaski i przyczyną łaski. Następnie ostatecznie odróżnił sakramenty Starego od Nowego Testamentu, sporządził pełną listę właściwych sakramentów ewangelicznych, wreszcie skuteczność sakramentów określił przez pojęcie przyczyny. Nauka ta została ostatecznie i powszechnie przyjęta przez teologów i przez Kościół. Rozwijająca się scholastyka dążyła jedynie do naukowego ustalenia i pogłębienia odnośnych pojęć; przede wszystkim zaś, odróżniając w znakach sakramentalnych dwa składniki, tj. rzeczy i słowa, określiła wzajemny stosunek obu składników przez filozoficzny hilemorfizm.

W rozdziale III (s. 103—123) podaje Autor cechy rodzajowe sakramentów, czy istotę sakramentów przez ich cechy rodzajowe. Rozdział ten łączy w sposób ogólny sakramenty z historią zbawienia ludzkości.

We wszystkich religiach naturalnych, chrześcijańskich i w religii Starego Testamentu, są pewne obrzędy, wydarzenia i rzeczy, które wykazują dwie wspólne cechy, tj. „znak” i „świętość bytowa”. Ponieważ „święte znaki” są sakramentami, dlatego obrzędy, wydarzenia i rzeczy wszystkich religii, posiadające „znaczenie” i „świętość”, są sakramentami we wszystkich religiach (np. kapłaństwo i ofiary kapiańskie w religiach naturalnych). Skoro w każdej religii istnieją „święte znaki”, stąd „świętość” i „znaczenie” nie są gatunkowymi, lecz rodzajowymi wspólnymi cechami wszystkich sakramentów we wszystkich religiach.

Osobliwością Autora jest punkt widzenia na definicję sakramentu Augustyna i Tomasza z Akwinu, oraz na stosunek definicji jednej do drugiej. R ó ż y c k i przyznaje wyższość definicji sakramentu

Augustyna jako „świętego znaku” nad definicją Tomasza jako „znaku rzeczy świętej uświęcającej ludzi”. Bowiem *mysterion* względnie *sacramentum* zawsze mocą etymologii oznaczało rzeczy święte związane ze służbą bożą. Definicja Augustyna jest zgodna z etymologicznym znaczeniem i z całą tradycją dogmatyczną w stosowaniu słowa sakrament. Zaś definicja Tomasza, odnosząca się również tak jak augustyńska do sakramentów Starego i Nowego Testamentu oraz do sakramentów wszystkich innych religii, jest za szeroka, wychodzi poza ramy etymologicznego i tradycyjnego pojmowania nazwy sakrament. I w rzeczywistości nie jest święty każdy znak, który uświęca i który jest znakiem rzeczy świętej. Takim może być znak czysto świecki, jak np. naukowa definicja łaski uświęcającej. Zatem znak czysto świecki, nie święty, mógłby zgodnie z definicją św. Tomasza być nazwany sakramentem.

W rozdziale IV (s. 124—156) omawia się cechę gatunkową sakramentu, czyli istotę sakramentu określoną przez cechę gatunkową, oraz miejsce i rolę najdoskonalszych sakramentów ewangelicznych w ekonomii zbawienia.

Autor udowadnia twierdzenie, że istnieje jedna wspólna cecha sakramentów ewangelicznych, przez którą tworzą one jeden gatunek wyłączny. Tą zasadniczą cechą gatunkową, wspólną sakramentom Nowego Testamentu i wyróżniającą je od wszystkich innych sakramentów, jest ich sprawczość (skuteczność) związana nierozzerwalnie ze znaczeniem tychże sakramentów⁷. Zatem tylko sakramenta ewangeliczne są sakramentami właściwymi, wykazującymi i cechę rodzajową (święte znaki) i różnicę gatunkową (sprawianie łaski jaką oznaczają), czyli funkcję znaczeniową i sprawczość; zaś wszystkie sakramenty Starego Testamentu i sakramenty religii naturalnych są sakramentami niewłaściwymi, posiadającymi jedynie cechy rodzajowe, czyli funkcję znaczeniową.

Różycki podaje dwa szeregi definicji sakramentów właściwych, tj. definicje istotne określające sakramenty „jako zjawiskowe znaki, które sprawiają to co oznaczają” (s. 153), oraz definicje metafizyczne czyli najistotniejsze, określające to, czym sakramenty „najbardziej zasadniczo są” (s. 153). Zatem definicja metafizyczna, podając najbardziej zasadniczą istotę każdego sakramentu, podkreśla przede wszystkim pozazjawiskowe aktualne działanie Boga w sakramentach w sposób nowy i szczególny.

W szeregu istotnych definicji Różyckiego należy wymienić dwie definicje, słabą i mocną, odnoszące się ogólnie do wszystkich

⁷ Kościół na Soborze Trydenckim ogłosił w r. 1547 dogmat wiary, definiując, że sakramenty Nowego Prawa udzielają tej łaski, jaką oznaczają. Por. Denz. 849.

sakramentów (s. 140 i 145), oraz dziewięć definicji⁸ odnośnie każdego sakramentu (s. 143 ns). Zaś w szeregu definicji metafizycznych teolog krakowski podaje jedną definicję ogólną dotyczącą wszystkich sakramentów (s. 151 i 153), oraz siedem definicji określających każdy sakrament z osobna (s. 150 ns).

Nowe oryginalne własne definicje R ó ż y c k i e g o są w stosunku do definicji tradycyjnych bez wątpienia pełniejsze i bogatsze w treść, sformułowane według wszechstronnego i najgłębszego spojrzenia na istotę sakramentów. Ale tym samym są trudniejsze do uchwycenia i wymagają gruntownego przemyślenia.

Z dwu szeregów definicji sakramentów teolog krakowski wyprowadza i objaśnia cztery istotne ontologiczne (czyli bytowe) części każdego sakramentu, jakimi są: zjawiskowy znak, świętość, znaczenie, sprawczość (s. 146 i 149). Następnie dowodzi, że sakrament posiada dwojaką świętość: niesamoistną świętość stworzoną, płynącą z konsekracji znaku sakramentalnego, oraz samoistną niestworzoną świętość Boga, wynikającą z aktualnego działania Boga (s. 155).

W rozdziale tym Autor porusza i rozstrzyga dwa ciekawe szczegółowe punkty, należące z istoty swej do nauki teologicznej, tj. Chrystus jako sakrament, oraz Kościół jako sakrament. Szczególnie wyjaśnienie twierdzenia o Kościele jako o sakramencie jest bardzo wnikliwe i przekonujące, oraz stanowi twórczy wkład Autora do nowego spojrzenia na ten problem.

R ó ż y c k i dowodzi, że ani Chrystus ani Kościół nie są i nie mogą być sakramentami ani właściwymi ani niewłaściwymi, ponieważ nie odnoszą się do nich definicje obu rodzajów sakramentów.

Chrystus jest ponad sakramentami jako ich źródło i cel. Świętość i sprawczość Chrystusa jest z istoty swej boża (*per essentiam*), zaś świętość i sprawczość sakramentów jest tylko przez uczestnictwo (*per participationem*). Dlatego Chrystus nie jest znakiem spotkania ludzi z Bogiem, gdyż jest samym Bogiem, którego spotykamy.

Wprawdzie eklezjologia sakramentalna określa Kościół jako „prasakrament”, zaś Sobór Watykański II nazywa Kościół „niejako sakramentem (*veluti sacramentum*) czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem”⁹, — jednak obie te nazwy nie mówią o Kościele jako o sakramencie, lecz wyrażają podobieństwo Kościoła do sakramentu. Kościół w pierwszym rzędzie sprawia to wszystko co sprawiają sakramenty jako publiczne akty tegoż Kościoła. Funkcja znaczeniowa i sprawczość Kościoła są daleko doskonalsze i bogatsze niż znaczenie i sprawczość sakramentów. Bowiem Duch Święty działa w sakramencie przejściowo, a znakami i narzędziami zjednoczenia z Bogiem są sakramenty tylko w chwili ich dokonania (*in statu*

⁸ Dziewięć, ponieważ Eucharystię i bierzmowanie określa Autor przez dwie definicje. (s. 143 ns).

⁹ *Lumen gentium* 1, 1.

fieri). Zaś w Kościele Duch Święty działa nieprzerwanie tak przez sakramenty jak i poza sakramentami i tenże Kościół jest znakiem i narzędziem stałego zjednoczenia z Bogiem (*in actu esse*). Ostatecznie Kościół, nie należąc do żadnego ani rodzaju ani gatunku sakramentu, jest sam dla siebie swoistym sakramentem na podstawie swej własnej swoistej rzeczywistości.

Rozdział V (s. 157—194) dotyczy zagadnienia obecności w sakramentach zbawczych czynów Chrystusa. Niektórzy teologowie współcześni usiłują nowym spojrzeniem zgłębić i nowym sformułowaniem teologicznym sprecyzować objawioną prawdę, dotyczącą dogmatycznych podstaw skuteczności sakramentów i to w oparciu o Pismo św. W szczególności z nowymi poglądami teologicznymi w tym przedmiocie wystąpili dwaj teologowie: Odo Casel i Edward Schillebeeckx. Obaj zgodnie twierdzą, że:

1. We wszystkich sakramentach są obecne zbawcze czyny Chrystusa.

2. Zbawcze czyny Chrystusa dlatego aktualnie działają we wszystkich sakramentach, ponieważ są w nich aktualnie obecne.

3. Sprawczość sakramentów jest sprawczością obecnych w sakramentach czynów zbawczych.

Jest to tzw. teoria o misteryjnej czyli przedmiotowej i sakramentalnej obecności czynów zbawczych Chrystusa we wszystkich sakramentach. Zatem razem z wszystkimi zbawczymi czynami Chrystusa jest obecna we wszystkich sakramentach także ofiara krzyżowa czyli śmierć Chrystusa. Podstawą dla twierdzeń Casela są dane biblijne i patrystyczne, zaś Schillebeeckx opiera swój pogląd na własnej interpretacji danych chrystologicznych. Zbawcze ziemskie czyny Chrystusa są ponadhistoryczne, ponadczasowe, niezniszczalne, wiecznotrwałe i to: według Casela na mocy pozytywnego ustanowienia Chrystusa, a według Schillebeeckxa dlatego, że zbawcze czyny Chrystusa są czynami wiekuistego Syna Bożego, względnie boskimi czynami zbawczymi.

Różyci, po przedstawieniu nowych opinii obu uczonych, podaje je dokładnej i rzeczowej analizie i krytyce, wykazuje ich niezgodność z przekazami biblijnymi oraz błędną interpretację odnośnych prawd objawionych i teologicznych. Udowadnia więc, że żaden tekst Pisma św. nie może być oparciem dla misteryjnej teorii sakramentalnej, gdyż liczne teksty Pisma św., mówiąc wprawdzie o aktualnym działaniu zbawczych czynów Chrystusa, nie mówią nigdy o aktualnej obecności tychże zbawczych czynów w sakramentach. Nowy Testament zna wiecznotrwałe działanie ofiary krzyżowej i zmartwychwstania, ale nie zna wiecznotrwałego aktu ofiary krzyżowej i zmartwychwstania. Jedynym wyjątkiem jest ofiara eucharystyczna, w której śmierć Chrystusa jest rzeczywiście obecna i aktualnie działa. Teologicznie błędne jest zastosowanie podstawy

chrystologicznej i soteriologicznej w ujęciu Schillebeeckxa. Bowiem Syn Boży odkupił ludzkość czynami ludzkimi. Zatem boski czyn zbawczy, względnie „boski osobowy czyn zbawczy jest wewnętrznie sprzeczny: jeżeli bowiem boski w znaczeniu właściwym, to nie ludzki, a przez to również nie zbawczy” (s. 178) Schillebeeckx winien mówić jedynie o ludzkich zbawczych czynach Chrystusa. Obaj teologowie popełniają też wyraźny błąd teologiczny przez to, że, przyjmując obecność ofiary krzyżowej i śmierci Chrystusa we wszystkich sakramentach, konsekwentnie prowadzą do wniosku, że sprawowanie każdego sakramentu powinno być prawdziwą ofiarą kapłańską tak jak sprawowanie Eucharystii (s. 169 ns. 180).

W zasadniczym dla sakramentologii problemie, w którym chodzi o dogmatyczną podstawę działania i skuteczności sakramentów, Różycki odrzuca zdania Casela i Schillebeeckxa jako opinie pozbawione dowodu. Następnie przedstawia własne oryginalne ujęcia i teologiczne opracowania zagadnienia, udowadniając przekonująco dwa następujące twierdzenia teologiczne:

1. We wszystkich sakramentach działają aktualnie sprawczo wszystkie przeszłe, aktualnie nieobecne, zbawcze czyny Chrystusa. Jedynie w Eucharystii śmierć Chrystusa aktualnie działa i jest aktualnie w nadprzyrodzony sposób rzeczywiście obecna.

2. Sprawczość narzędna człowieczeństwa Chrystusowego i jego czynów zbawczych, oraz sprawczość sakramentów, są uczestnictwem w sprawczości Boga.

W twierdzeniu pierwszym Autor jako element istotny akcentuje aktualne działanie czynów zbawczych Chrystusa w sakramentach, a nie aktualną obecność tychże czynów zbawczych (poza Eucharystią).

Twierdzenie drugie zawiera nową teorię teologiczną, sformułowaną przez uczonego krakowskiego, dotyczącą sprawczości bosko-ludzkiej przez uczestnictwo. Teoria ta jest udowodniona ściśle, głęboko, finezyjnie. Zasługuje na szczegółowe omówienie. Tu krótko wspomnę, że według Autora łaskę sakramentalną sprawiają trzy istotnie różne czynniki działające: czyny zbawcze człowieczeństwa Chrystusowego, sakramenty, oraz osoby boskie Trójcy Świętej. Mimo to jedna jest tylko niepodzielna sprawczość, która powoduje łaskę, tj. wszechmoc boża, czyli działanie Trójcy św. Sprawczość czynów zbawczych Chrystusa i sakramentów jest sprawczością narzędną, działającą mocą boską, czyli jest uczestnictwem sprawczości boskiej, gdyż Bóg posługuje się czynami zbawczymi Chrystusa i sakramentami. W ten sposób przynależą do siebie obustronnie wszechmoc boża oraz zbawcze czyny Chrystusa i sakramenty. Wszechmoc boża i działanie boże jest mocą i działaniem zbawczych czynów człowieczeństwa Chrystusowego i sakramentów, a te są z kolei własnością Boga, własnością wszechmocy bożej. „Stąd człowieczeństwo Chrystusa, jego zbawcze czyny oraz sakramenty razem z osobami Trójcy św. współposiadają —

choć na różny sposób — tę samą wszechmoc bożą” (s. 190). Skutkiem tego współposiadania „wszechmocy bożej istnieje „dynamiczna jedność” (s. 190) w zbawczym działaniu wszystkich trzech czynników.

W rozdziale VI (s. 195—228) Autor dowodzi, jak, w jakim czasie i w jakich okolicznościach rozwijały i kształtowały się poglądy na sformułowanie istotnych zjawiskowych składników znaku sakramentalnego (rzecz, obrzęd, słowo) we wszystkich poszczególnych siedmiu sakramentach. I to począwszy od wyliczenia składników znaków sakramentalnych przez Pismo św., od refleksji teologów starożytnych, następnie teologów średniowiecznych, aż do zanalizowania doktrynalnych orzeczeń Kościoła.

Różycki szczegółowo udowadnia, dlaczego teologowie średniowieczni wprowadził schemat hilemorficzny do wyjaśnienia istotnych składników wszystkich sakramentów. Niemniej, poddając ten schemat dokładnej analizie i refleksji krytycznej, wysnuwa on własne oryginalne zastrzeżenia, uzupełnienia i wnioski w tym przedmiocie, tak co do prawdziwości jak i co do aktualnej użyteczności schematu hilemorficznego w zastosowaniu do sakramentów.

Co do prawdziwości schematu hilemorficznego teolog krakowski przyznaje, że schemat ten był użyteczną nauką „hipotezą roboczą” (s. 219) dla wyrażenia istotnych zjawiskowych składników znaków sakramentalnych i to na mocy podobieństwa tychże zjawiskowych składników do materii pierwszej i formy substancjalnej w substancjach materialnych. Jednak teorii hilemorficznej nie można stosować do sakramentów pokuty i małżeństwa. Bowiem do istoty sakramentu pokuty należy tylko rozgrzeszenie jako forma sakramentalna; materia w tym sakramencie nie istnieje. Zaś istotą sakramentu małżeństwa jest umowa małżeńska. Zatem to co jest konieczne do ważności umowy małżeńskiej jest także konieczne do ważności sakramentu. A do ważności umowy i tym samym do ważności sakramentu są konieczne jedynie zewnętrznie uchwytne jednoznaczne znaki, a więc słowa, gesty, czy znaki pisane. Schemat hilemorficzny nie ma tu żadnego zastosowania. Twierdzenie Różyckiego jest równocześnie krytyką Alberta Wielkiego, Tomasza z Akwinu i teologów potrydenckich, którzy zgodnie upatrywali materię i formę w sakramencie małżeństwa, a co Autor nazywa „pozbawieniem rozumnego sensu” (s. 217) i zagubieniem podobieństwa, wynikającego z przyjęcia schematu hilemorficznego.

Kościół na soborach we Florencji i w Trydencie uczył ogólnie, że sakramenty składają się z rzeczy jako materii i ze słów jako formy i w ten sposób uznał schemat hilemorficzny za pożyteczny i bezpieczny dla nauki o sakramentach; niemniej Kościół nigdy nie włączył tego schematu do żadnej definicji dogmatycznej. Również Kościół nigdy nie odniósł tego schematu do sakramentu małżeństwa,

a akty penitenta w sakramencie pokuty nazwał nie „materia”. lecz „quasi materia”.

Ostatecznie Różycki twierdzi, że „hilemorficzny opis struktury sakramentów nie pomnaża znajomości treści objawienia” (s. 200); bowiem nie prowadzi on do odkrycia nowych twierdzeń objawionych, lecz tylko do porównania znanych zdań objawionych z teorią hilemorficzną. Zatem poznanie i wyjaśnianie treści objawienia można osiągnąć niezależnie od schematu hilemorficznego i bez tego schematu. Ponadto w wypadku, gdy znak sakramentalny składa się z trzech elementów jak przy chrzcie (obrzęd, rzecz, słowa), wtedy schemat hilemorficzny, akcentujący dwa zjawiskowe składniki sakramentalne (rzecz i słowo), prowadzi do „zgubienia istotnych obrzędów sakramentalnych” (s. 221).

Odnośnie aktualnej użyteczności schematu hilemorficznego Autor uważa, że we współczesnym katechizmowym i duszpasterskim nauczaniu wiary posługiwanie się językiem tego schematu w wykładzie nauki o sakramentach jest niebezpieczne i dlatego niepożądane i to ze względu na niezrozumienie teorii hilemorficznej lub ze względu na fałszywe jej zrozumienie. Bowiem w XX w. hilemorfizm jest powszechnie nieznanym nawet ludziom wykształconym w dyscyplinie filozoficznej (co, sądzę, trudno przyjąć) A ponadto dziś terminem „materia” oznacza się całą cielesną substancję, a nie jak w hilemorfizmie, jedną istotną jej część. Teolog krakowski opowiada się za analizą i wyjaśnieniem sakramentalnych znaków, oraz za wyszczególnieniem wszystkich ich składników bez uciekania się do hilemorfizmu.

W końcu rozdziału Różycki wyjaśnia i rozstrzyga problem poświęcenia czyli konsekrowania sakramentów. Odstępuje zdecydowanie od interpretacji Tomasza z Akwinu, całej scholastyki i teologów potrydenckich, którzy przyjmując schemat hilemorficzny, zgodnie twierdzili, że słowa formy sakramentalnej poświęcają materię (obrzędy i rzeczy) i istotę sakramentów. Autor wyżej ceni najstarszą tradycyjną naukę katolicką, która jedynie słowom eucharystycznej konsekracji przypisuje moc poświęcającą Najśw. Sakrament; zaś to, że obrzędy i rzeczy innych sakramentów są święte czyli konsekrowane, przypisuje obecności Boga, Ducha Świętego, Trójcy Świętej.

Dla uczonego krakowskiego oczywiste jest zdanie o poświęceniu sakramentu Eucharystii przez słowa sakramentalne; zaś odnośnie konsekracji wszystkich innych sakramentów przedstawia on własne nowe twierdzenie teologiczne. I tak przyjmuje poświęcenie sakramentów w porządku przyczynowości istotowej i w porządku przyczynowości sprawczej. W porządku przyczynowości istotowej znaki sakramentalne są konsekrowane czyli są bytowo święte przez to, że należą do Boga jako własność Boga. W porządku przyczynowości sprawczej sakramenty są konsekrowane przez to, że są narzędziami

Boga, narzędziami wszechmocy bożej. Historycznym w przeszłości sprawcą poświęcenia sakramentów jest Chrystus przez akt ustanowienia ich; zaś w terażniejszości konsekracja sakramentów jest dokonywana przez ludzi szafarzy i to w chwili spełniania obrzędu sakramentalnego. Wynika stąd, że ustanowienie w przeszłości sakramentów przez Chrystusa, działa zawsze aktualnie w terażniejszości w momencie położenia znaku sakramentalnego.

Treść ostatniego rozdziału VII (229—239) obejmuje krótki pogląd tak na historię pojęcia sakramentów jak i na współczesne sformułowania pojęcia sakramentu w odłączonych chrześcijańskich Kościołach wschodnich i zachodnich. Racją zamieszczenia w dziele rozdziału o takiej problematyce jest spełnianie wskazań dekretu Soboru Watykańskiego II o ekumenizmie.

Rozprawa w całości jest ściśle naukowa o charakterze specjalistycznym. Jest pracą trudną w trudnym przedmiocie, ściśle i wszechstronnie podanym i udokumentowanym¹⁰. Książki tej nie można czytać szybko i pobieżnie; trzeba ją studiować z wyostrzoną świadomością i w ciągłym myśleniu refleksyjnym. Tym bardziej, że język Autora posługuje się wieloma brzemiennymi w treść terminami, które w swej ściśłości i jasności wyrażają bogactwo myśli w passusach i w zdaniach.

Z tych względów *Podstawy sakramentologii* są książkową pozycją naukową dla ludzi obeznanych w problematyce teologicznej i zdolnych do logicznego głębokiego myślenia. Ale równocześnie są też dla nich teologiczną pozycją specjalistyczną o wartości współcześnie wyjątkowej, twórczej, nowatorskiej.

Poznań

Ks. FRANCISZEK WAWRZYŃIAK

Ks. Stanisław Szamota

ODNOWIONE OBRZĘDY SAKRAMENTU MAŁŻEŃSTWA

Konstytucja soborowa o liturgii, w odniesieniu do sakramentu małżeństwa, powtarza słowa Soboru Trydenckiego: — „jeżeli jakie kraje używają innych chwalebnych zwyczajów i ceremonii, Sobór święty bardzo pragnie, aby je zachowano” (art. 77). Ponadto kompetentnej kościelnej władzy terytorialnej zostawia się możliwość opracowania własnego obrzędu dostosowanego do zwyczajów miejsco-

¹⁰ Wskazane byłyby: ocena dorobku teologów w trzecim okresie rozwoju pojęcia sakramentów tak, jak podany jest ogólny dorobek Ojców i teologów w pierwszym i w drugim okresie w tym przedmiocie; oraz karta z erratą, gdyż nigdy nie da się uniknąć usterek, przeoczeń, błędów drukarskich.

wych i narodowych, przy zachowaniu przepisu, aby asystujący kapłan żądał od zawierających małżeństwo wyrażenia zgody i tę zgodę przyjął. „Zbiór Obrzędów” regulujący w Polsce ceremoniał ślubu kościelnego od dn. 14 kwietnia 1963 r. uwzględnia powyższe postulaty i jest częściowo wyrazem myśli, która w pewnych szczegółach wyprzedziła ostateczną reformę soborową. Mimo to, konieczność wprowadzenia dalszych zmian obrzędowych w tej dziedzinie została podyktowana przez nowy dokument Stolicy Apostolskiej: ORDO CELEBRANDI MATRIMONIUM, który został promulgowany w samą uroczystość św. Józefa Oblubieńca Maryi, dn. 19. 03. 1969 r. Nowy obrzęd zawierania małżeństwa, w myśl K.L. art. 77 — „jaśniej oznacza łaskę sakramentu” — podkreślając w nowych formułach modlitw tak godność jak i obowiązki małżonków. Poprzez interpretację doktrynalną czy pastoralną zmian zewnętrznych w ceremoniach i tekstach liturgicznych, poprzez „literę prawa” staramy się zrozumieć sens, celowość i ducha reformy. W odnowionej liturgii, Sakramenty jako skuteczne znaki łaski i zarazem środki kultu Bożego, mają głosić prawdę o Kościele, jako wspólnocie ludu Bożego, uczestniczącego we władzy kapłańskiej, nauczycielskiej i pasterskiej Chrystusa, swojej Głowy. Dotychczasowa praktyka udzielania Sakramentów o charakterze prywatnym, indywidualnym, nie bardzo była przeżywana jako spotkanie osobowe z żywym Chrystusem w Kościele, lecz raczej jako zastosowanie pewnego mechanizmu nadprzyrodzonego działającego *ex opere operato*. Wbrew intencjom Kościoła, domagającego się od przyjmujących sakrament odpowiednich dyspozycji, utrwał się pod tym względem w umysłach wielu obraz raczej jakiegoś „magicznego chrześcijaństwa”, w którym sakramenta są aplikowane wiernym *valide et licite* na podstawie monologu kapłana, przy biernej podstawie ludu Bożego, jako „niemych słuchaczy”. Ostatnie dokumenty Kongregacji Kultu Bożego (kalendarz, mszał, rytuał) ukazują nam liturgię jako narzędzie Chrystusa Kapłana i Pośrednika, który przez słowa i święte znaki wielbi Boga, oraz „sprawuje swoje dzieło naszego odkupienia” w łączności z Kościołem, dając mu udział w swoim misterium paschalnym. Liturgia na obecnym etapie dziejów zbawienia jest kontynuacją dialogu między Bogiem a człowiekiem, dialogu odnowionego przez Chrystusa i w Chrystusie. W Nim i przez Niego otrzymujemy dar objawienia z łaską dziecięctwa Bożego, na co również w Nim i przez Niego odpowiadamy Bogu z naszej strony modlitwą dziękczynienia i chwały (eucharystia). Zadaniem wszystkich zmian w odnawiającej się liturgii sakramentalnej jest takie przedstawienie powyższych prawd wiary, aby mogły być łatwo z nowych obrzędów odczytane i budziły w uczestnikach świadomość przynależności do Kościoła, którego tajemnica i obecność w nich się urzeczywistnia. Rozmaitość tekstów liturgicznych i czytań biblijnych do wyboru, pewna ela-

styczność rubryk, liczenie się z daną sytuacją czy środowiskiem oraz zwyczajami różnych krajów, kompetencje Episkopatów krajowych dotyczące adaptacji obrzędowego modelu rzymskiego do warunków miejscowych itp. wykazują tendencję do pluralizmu rytualnego w Kościele, co nie sprzeciwia się jedności w sprawach zasadniczych. W miejsce łaciny i sztywnego uniformizmu obrzędowego wysunął się dogmat, jako naczelną zasadą jedności Kościoła. Przy zachowaniu zasadniczej struktury nowego rytu istnieje w dalszym ciągu możliwość różnego opracowania drugorzędnych szczegółów, z zastosowaniem różnych tekstów i zwyczajów miejscowych danego kraju (koronacja, okrycie welonem, podanie rąk, wymiana obrączek itd.).

Nie wyklucza się możliwości zawarcia małżeństwa w domu, jeżeli taki zwyczaj w jakimś kraju np. misyjnym jest przyjęty. Wszystkie obrzędy ludowe mogą być włączone do rytu sakramentalnego, o ile nie sprzeciwiają się wierze i duchowi liturgii. Istotnym i najważniejszym momentem jest konsens małżeński łącznie z błogosławieństwem nowożeńców przez asystującego kapłana. Zawierający małżeństwo wyrażają zgodę wzajemną wobec Boga i Kościoła samodzielnie, bez podpowiadania formuły, lub przez odpowiedź „chcę” na pytanie, w którym jest zawarta treść „ślubu”. W ten sposób prawda dogmatyczna o wzajemnym udzielaniu sobie sakramentu przez strony, jest najlepiej zaakcentowana. Małżeństwo bowiem między ochrzczonymi jest aktem funkcji powszechnego kapłaństwa wiernych i jako sakrament jest znakiem (misterium) jedności i płodnej miłości pomiędzy Chrystusem i Kościołem (Ef 5, 32). Małżonkowie chrześcijańscy, według wyrażenia konstytucji soborowej o Kościele: „mają własny dar wśród ludu Bożego”, a darem tym według św. Augustyna jest czystość małżeńska, która przez prokreację jak i utrwalanie miłości małżeńskiej z poszanowaniem praw natury i życia nienarodzonych, ma prowadzić małżonków do świętości. „Ordo celebrandi matrimonium” streszcza zasady teologii sakramentu małżeństwa nie tylko we wstępie, ale je również pogłębia w zwiększonej ilości nowych formularzy modlitw i czytań Pisma św., do wyboru według uznania kapłana. (8 czytań ze Starego Testamentu, 10 lekcji z Nowego Testamentu, 7 psalmów responsoryjnych, 4 wersety przed Ewangelią, 10 perykop z Ewangelii, 4 kolekty, 4 modlitwy nad darami, 4 modlitwy po Komunii św., 3 prefacje ślubne, 3 modlitwy przy poświęcaniu obrączek — modlitwa przed konsekracją, 3 modlitwy nad małżonkami po „Ojcze nasz”, 3 formularze uroczystego błogosławieństwa małżonków i wszystkich obecnych przy końcu Mszy św.). Powyższe teksty odnowionego rytu, jako dodatkowe i „różne” są zamieszczone w czwartym rozdziale. W pierwszym rozdziale jest podany obrzęd ślubu podczas Mszy (nie koniecznie „pro Sponsis”) nawet, gdy jedna ze stron jest akatolicka. Drugi rozdział poświęcony jest obrzędowi ślubu bez Mszy, który

w odnowionym rycie należy stosować, dla słusznych racji, raczej wyjątkowo, a nie jako zasadę. Trzeci rozdział uwzględni wypadek zawarcia związku małżeńskiego między stroną katolicką a nieochrzczonej: w tym wypadku obrzęd samego ślubu jest przygotowany również przez Liturgię Słowa, jak przy ślubach podczas Mszy, z pominięciem oczywiście Liturgii Ofiary.

Centralna rola Eucharystii w liturgii domaga się szczególniejszej relacji tak wszystkich sakramentów, jak i całokształtu religijnego życia Kościoła do Mszy św. Stąd też charakterystyczną, ogólną zasadą odnowy rytów sakramentalnych jest ich ściśle powiązanie z Najśw. Ofiarą. Również sakrament małżeństwa sprawuje się po myśli O.C.M. z reguły podczas Mszy św. po Liturgii Słowa i homilii. Msza może się rozpocząć powitaniem obłubieńców przez kapłana przy głównych drzwiach świątyni. W Liturgii Słowa, jeżeli kapłan zechce, mogą być odczytane 3 perykopy z Pisma św. według obowiązującego schematu — „prorok, apostoł, ewangelista”: dowolny wybór czytań z odpowiedniego zestawu, z uwzględnieniem zachodzących okoliczności, pozwala na większe urozmaicenia i skuteczniejsze oddziaływanie także na tych, którzy tylko z okazji czyjeś ślubu kontaktują się z Kościołem. W oparciu o przeczytane wyjątki Pisma św., kapłan w homilii wyjaśnia obecnym tajemnicę i obowiązki chrześcijańskiego małżeństwa w odniesieniu do Chrystusa i Kościoła. Pouczenie to stanowi przejście do właściwej ceremonii ślubnej. Po wysłuchaniu krótkiej przemowy wprowadzającej, nupturieni stojąco odpowiadają kapłanowi na 3 pytania 3 razy „tak”: pytania dotyczą dobrowolności intencji, dożgonnej miłości oraz gotowości przyjęcia i wychowania potomstwa według nauki Chrystusa głoszonej przez Kościół. Zgodę wzajemną na zawarcie związku małżeńskiego wyrażają strony przez podanie sobie prawych dłoni (bez wiązania stułą) i samodzielne wygłoszenie formuły. Konsens może być również przyjęty w formie pytań, na które obłubieńcy odpowiadają — „chcę” po czym wręczają sobie nawzajem poświęcone uprzednio obrączki, jako znak miłości i wierności małżeńskiej. Po modlitwie powszechnej, podczas przygotowania darów ofiarnych, młodzi małżonkowie niosą chleb i wino do ołtarza, łącząc ofiarę swojego nowego życia z Ofiarą Chrystusa. W ten sposób praktykowany tu i ówdzie zwyczaj obchodzenia ołtarza po ślubie „na ofiarę”, znajduje swoje właściwe i logiczne miejsce. Trzy nowe ślubne prefacje pogłębiają teologiczną doktrynę o sakramencie małżeństwa. W kanonie rzymskim przed konsekracją jest wstawiona modlitwa „o radość z upragnionego potomstwa, długie i szczęśliwe życie dla tych, którzy z łaski Bożej doczekali dnia ślubu”. Po „Ojcze nasz” celebrans opuszczając „embolizm”, odmawia modlitwę nad małżonkami według jednego z trzech formularzy, której treść podkreśla równą odpowiedzialność obu stron za dotrzymanie przysięgi i wypełnianie przyjętych obowiązków. Znak

pokoju przed Komunią św. pod dwiema postaciami mogą sobie małżonkowie przekazać, przy użyciu odpowiedniego gestu, a na zakończenie Mszy św. przyjmują wraz z innymi uroczyste błogosławieństwo w formie rozszerzonej, przewidziane w niektórych wypadkach dla Mszy z ludem. Struktura obrzędu ślubnego bez Mszy św. ma przebieg podobny do opisanego powyżej: w tym wypadku zaraz po Liturgii Słowa i modlitwie powszechnej, kapłan odmawia modlitwę nad małżonkami, a po wspólnym „Ojcze nasz” wszystkich uczestników ślubu i ewentualnej Komunii św., udziela, jak przy końcu Mszy św. uroczystego błogosławieństwa.

Jak wynika z powyższej krótkiej relacji, wprowadzenie „ORDO CELEBRANDI MATRIMONIUM” w Polsce, będzie wymagało niewielkiej rewizji dotąd obowiązującego rytu, w celu ułatwienia wszystkim głębszego zrozumienia istoty chrześcijańskiego małżeństwa, jako „wielkiego misterium w Chrystusie i Kościele” (św. Paweł).

Frydrychowice k/Wadowic

Ks. STANISŁAW SZAMOTA

REFLEKSJE BIBLIJNO-LITURGICZNE

Ks. Jerzy Chmielec

HOMILIE

NIEDZIELA W OKTAWIE NARODZENIA PAŃSKIEGO
(Świętej Rodziny)

TEOLOGIA RODZINY

I. Syr 3,3—7. 14—17a (gr. 2—6. 12—14): *Kto boi się Pana, szanuje rodziców.*

Zasady mądrości życiowej zostały zasymilowane do skarbcza Objawienia Bożego. Historia cywilizacji starożytnej poucza nas o wysoko wyniesionym autorytecie rodzicielskim. Dzięki temu mogła funkcjonować instytucja wychowawcza. Zasady owej mądrości życiowej w odniesieniu do rodziców i dzieci odnajdujemy w pismach mądrościowych Starego Testamentu, do których dzisiaj perykopa należy.

Kto boi się pana, szanuje rodziców. Bojaźń w Starym Testamencie oznacza poszanowanie autorytetu Boga. Nie ma to więc nic wspólnego z jakąś frustracją osobowości człowieka, który pod wpływem biologicznego lęku zdolny jest — bo musi — uznać każdy autorytet. To byłoby niewychowawcze i niehumanitarne. Z uznania autorytetu Boga płynie uznanie autorytetu rodzicielskiego. Idąc dalej możemy postawić zasadę: rodzina jest jakimś odwzorowaniem Boga, rodzina należy do sfery Boskiej. Dlatego możemy słusznie mówić o teologii rodziny, tak jak mówimy na przykład o socjologii rodziny. Jako zjawisko ludzkie rodzina podlega prawom ludzkiego rozwoju: *uczcił Pan ojca przez dzieci.* Ale równocześnie to ludzkie zjawisko opiera się na Bogu. Zależność tę ujmuje mędrzec biblijny w formułę mówiącą o poszanowaniu dwóch autorytetów. Co więcej — wypełnianie obowiązków wobec rodziców prowadzi niechybnie do umocnienia obojczy religijnego: *w czasie modlitwy swej będzie wysłuchany.*

II. Kol 3, 12—21: *O życiu domowym w Panu.*

Jest rzeczą godną podkreślenia, że św. Paweł pisząc do Kolosan o konieczności nowego życia w Chrystusie rozpoczyna od nakreślenia obowiązków domowych. Jest to jak najbardziej psychologiczne:

człowiek zaczyna żyć po chrześcijańsku (albo nie) właśnie w rodzinie, jego pierwsze kontakty religijne zaczynają się przecież w domu.

„Wybrani Boży”, „święci”, „umiłowani” — oto tytuły, jakie nadawał św. Paweł chrześcijanom. Można by te trzy Pawłowe określenia chrześcijan odnieść do rodziny i uczynić je cechami charakterystycznymi teologii rodziny.

a) **Wybraństwo Boże** polega na tym, że chrześcijanie są powołani przez Boga do stanowienia jednego ludu Bożego. Lud Boży skupia się w Kościele. Rodzina chrześcijańska znajduje swoje miejsce w Kościele, a członkowie każdej rodziny urzeczywistniają swoje powołanie chrześcijańskie. U podstaw rodziny leży sakrament Kościoła, jakim jest sakrament małżeństwa, który możemy nazwać bez przesady sakramentem rodziny. Istnieje ścisły związek między wybranymi (greckie *evivelektoi*) a Kościołem (greckie *Ekklesia*) — wybrani bowiem stanowią Kościół. Rodzina chrześcijańska jest komórką ludu Bożego.

b) **Święci** to ci, którzy należą do Pana. Przynależność owa polega i na obecności słowa Bożego w nas (*słowo Chrystusa niechaj w was przebywa z całym swoim bogactwem*), i na działaniu zgodnym z wolą Pana (*wszystko czyńcie w imię Pana Jezusa*). Rodzina chrześcijańska jest uświęcona przez obecność Boga w niej na mocy sakramentu, który działa. Ale rodzina jest również święta, gdy spełnia swoje zadania. Historii kultury dowodzi, że zawsze (wyjątki tylko potwierdzają zasadę) uważano rodzinę za instytucję w większym lub mniejszym stopniu sakralną, to znaczy mającą „klauzulę najwyższego uprzewilejowania”, co wyrażało się w obwarowaniu jej praw i obowiązków największymi sankcjami. Kiedy wybitny antropolog i etnolog amerykański, dr Klaus, odkrył w Nowej Gwinei prymitywny szczepek Papuasów, żyjących na poziomie kultury neolitu — był zdumiony obserwując u nich instytucję małżeństwa i rodziny, tak mądrze i mocno obwarowaną przepisami (rok 1970).

c) **Umiłowani**. Cechą szczególną chrześcijan ma być miłość. Miłość, która z Boga bierze początek i zwraca się ku ludziom, by znów wrócić do Boga. Taka miłość ma być dynamiką rodziny, *więzią doskonałości*, o której pisze Apostoł.

Nakreśliwszy takie ramy życia chrześcijańskiego św. Paweł niejako podejmuje wskazówki Ben Syracha z pierwszego czytania. W tym kontekście owe wskazówki nie są jakimś czystym legalizmem, zbiorem przepisów prawnych, lecz wynikają organicznie z istoty rodziny żyjącej w nowym porządku — porządku Odkupienia przez Jezusa Chrystusa.

III. Mt 2, 13—15. 19—23: *Weź Dziecię i Jego matkę i uchodź do Egiptu.*

Scena ucieczki Świętej Rodziny do Egiptu posiada różne pokłady znaczeniowe. Spróbujmy je odczytać.

Pierwszy pokład możemy nazwać psychologicznym. Składa się nań odczucie niebezpieczeństwa życia (*Herod będzie szukał Dziecięcia, aby je zgładzić*) i jego obrona łącznie z całym podjętym trudem ucieczki. Uciekająca Święta Rodzina jest typem trudów życiowych każdej rodziny chrześcijańskiej. Decyzja powzięta przez Józefa z inspiracji Bożej jest decyzją egzystencjalną każdej rodziny w obronie własnego i nowego życia. Może właśnie dlatego sugestywne obrazy ucieczki Świętej Rodziny znajdują się nieraz na ścianach mieszkań (żałować tylko należy, że niejednokrotnie w kiczowatym wykonaniu).

Ale możemy w scenie ucieczki odszukać jeszcze inny pokład — teologiczny. Mamy tutaj do czynienia z całym szeregiem skojarzeń opartych na historii Starego Testamentu, skojarzeń, które stanowią podstawę specyficznego rodzaju literackiego zw. *midraszem*. Skojarzenia te były oczywiste i dla ewangelisty Mateusza, który je nam przekazuje w dzisiejszym czytaniu, i dla pierwszych chrześcijan, zwłaszcza pochodzących ze środowiska judaistycznego, znającego doskonale Stary Testament. Dla nas, żyjących w innej strukturze kulturowej, nie są już odbieralne owe skojarzenia, ale przekonamy się, że przekazując je nam Mateusz miał wyraźny cel teologiczny, który jest dla nas zrozumiały.

Oto Dziecię Jezus jest nowym Mojżeszem i nowym Jakubem. Jest nowym Mojżeszem, gdyż przechodzi w skrócie te same perypetie życiowe co mały Mojżesz i odbywa niejako nowy *exodus* z Egiptu do Ziemi Obiecanej. Jest to zapowiedź nowej *Paschy*, która dokona się na Krzyżu. Dziecię Jezus jest dalej nowym Jakubem. Że mamy tutaj do czynienia z nawiązaniem do tej postaci patriarchy starotestamentalnego, dowodzi również wzmianka o Racheli, żonie Jakuba, oplakującej swe dzieci. Na wzór patriarchy Jezus jest nowym Patriarchą, Przywódcą ludu Bożego, Pośrednikiem między Bogiem a ludźmi.

Co więc chciał nam przekazać ewangelista?

Że Dziecię Jezus jest nie tylko słabym dziecięciem, którego życie Józef ochrania, lecz także Nowym Przewodnikiem ludzkości na wzór Mojżesza i Jakuba. W tym Dziecięciu wypełniają się wszelkie obietnice, którymi żył dotąd naród wybrany.

IV. Rodzina otaczała Dziecię Jezus opieką i stwarzała atmosferę, w której Ono rosło. A Jezus był centrum tej Rodziny. Tak by trzeba ująć relację zachodzącą między każdą rodziną chrześcijańską a Jezusem, tak w końcu można ująć syntetycznie teologię rodziny.

W rodzinie winno rozwijać się pierwsze, prawdziwe życie chrześcijańskie. Św. Paweł nakreślił był jego ramy. Ośrodkiem zaś tego życia winna być Eucharystia, ów dar życia nadprzyrodzonego, który

umacnia życie rodzinne. Każde nowe życie w rodzinie jest obrazem Dziecięcia Jezus, które — samo ochraniane — stanowi moc rodziny.

Rodzina Bogiem silna!

NIEDZIELA II PO NARODZENIU PAŃSKIM

Mądrość Boża

I. Syr 24, 1—4. 12—16 (gr. 1—2. 8—12): *Mądrość Boża zamieszkała wśród ludu wybranego.*

Było cechą ludów starożytnego Wschodu poszukiwanie mądrości. W spuściznie literackiej Egiptu i Mezopotamii spotykamy zbiory literatury mądrościowej. Nurt mądrościowy zaznaczył się także w literaturze biblijnej. Ludzkie poszukiwanie mądrości jako sztuki życia i przeżycia zostało niejako wciągnięte w Objawienie Boże. Jeszcze raz musimy stwierdzić fakt, że Bóg objawiając się nam użył wszystkich ludzkich środków, by w ten sposób móc nawiązać z nami dialog zbawienia.

W Objawieniu Bożym formę mądrości przyjmuje słowo Boże. Kult mądrości objawionej spowodował jej personifikację: o mądrości zaczęto mówić jak o żywej osobie. Spotykamy się z tym w dzisiejszym czytaniu. Oto mądrość wychodzi z ust Najwyższego, zamieszkuje wśród narodu wybranego. Nie są to figury stylistyczne, lecz stwierdzenia faktów. Bóg dokonał swego objawienia w historii jednego narodu, który wybrał. Objawienie Boże jest zatem faktem historycznym, który możemy stwierdzić. Stwierdzamy je w Piśmie świętym Starego i Nowego Testamentu. Ale najgłębsza prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka „jaśniej nam przez to objawienie w osobie Chrystusa, który jest zarazem pośrednikiem i pełnią całego objawienia” (*Konst. o Obj. 2*).

II. Ef 1, 3—6. 15—18: *Przeznaczył nas jako przybranych synów przez Jezusa.*

Mądrość chrześcijańska to objawienie tajemniczego planu zbawienia. O takiej mądrości pisze św. Paweł na wstępie swego listu do chrześcijan Efezu. Pod względem formy mamy tutaj do czynienia z hymnem dziękczynnym za dar objawienia, czyli za dar mądrości Bożej. Podobnie jak Żydzi mieli zwyczaj dziękować Bogu za dar prawa, tak Paweł dziękuje za dar Syna Bożego, który objawił nam tajemnicę łaski.

Na czym polega ów tajemniczy Boży zamysł?

Z miłości przeznaczył nas jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa — oto istota Bożej tajemnicy.

Z miłości. Bo miłość jest fundamentem mądrości. Mądrość bez miłości jest zimnym wyrachowaniem, a nawet może stać się „mądrą” nienawiścią. Miłość jest motorem wszelkiego poczynania. A więc miłość była na początku Bożych planów.

Przeznaczył nas jako przybranych synów. Chrześcijaństwo to synostwo Boże. To Chrystus nauczył nas zwracać się bezpośrednio do Boga jako do Ojca: „Ojczy nasz...” Dialog zbawienia toczący się między Bogiem a człowiekiem jest dialogiem miłości między Ojcem a synem.

Przez Jezusa Chrystusa. Boży plan zbawienia dokonuje się przez pośrednika — Jezusa Chrystusa. „Przez” oznacza, że tylko za pośrednictwem Jezusa możemy dojść do Ojca. Jezus jest drogą, która prowadzi do Ojca. Innej drogi nie ma.

Na zakończenie Apostoł modli się o *ducha mądrości i objawienia* dla swoich czytelników. Jest to szczyt poznania religijnego, o który Paweł zawsze prosił Boga dla chrześcijan. Jest to głęboka wiara, która wnika w sens życia i historii, która jakąś wspaniałą intuicją ducha odczytuje to, co innym wydaje się ciemne lub głupie.

III. J 1, 1—18 (dłuższe) lub 1—5. 9—14 (krótsze): *Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas.*

Chrześcijaństwo utożsamiało mądrość z Chrystusem. Chrystus jest mądrością świata, ponieważ jest odwiecznym Słowem Ojca. Św. Jan zastosował do Chrystusa greckie słowo *Logos*. Janowy hymn o Logosie jest dopełnieniem starotestamentowej nauki o Mądrości. Nie można sobie wyobrazić mądrości chrześcijańskiej bez Chrystusa Logosu, tak jak nie można sobie wyobrazić ewangelii św. Jana bez jej prologu o Logosie.

Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. Zwróćmy uwagę na to zdanie, które określa zasadniczy fakt historii zbawienia, jakim było Wcielenie, i nasz stosunek do tego. Że jest to jakiś centralny fakt historii, świadczy o tym chociażby podział tabeli czasu: „przed i po narodzeniu Chrystusa” albo „starej i nowej ery”. Wcielone słowo zamieszkało wśród ludzi. Pojęcie „zamieszkania” jest zrozumiałe dla wszystkich ludzi wszystkich kultur i epok: od zamieszkania w starożytnym namiocie nomadów po zamieszkanie w nowoczesno-metrażowym mieszkaniu. „Zamieszkanie” wyraża całą tęsknotę człowieka do bycia sobą. „Zamieszkanie” mieści w sobie ciepło atmosfery domowej, relaksu, bezpieczeństwo, wprost szczęście. Na festiwalu piosenki w Sopocie 1971 publiczność entuzjastycznie oklaskiwała nagrodzoną piosenkę *Dom, który mam*. Można by powiedzieć o jakimś „zapotrzebowaniu społecznym” na wartość „zamieszkania”.

Jeśli Słowo, które było na początku, zamieszkało wśród ludzi, oznacza to, iż Syn Boży stał się nie tylko człowiekiem, lecz wszedł w warunki ludzkiej egzystencji całkowicie, jak gdyby rozgościł się

w ludzkości po domowemu. Tekst grecki pozwala nam jeszcze głębiej odczytać sens Janowego zdania: *Słowo zamieszkało w nas*. Jezus Chrystus — Logos, odwieczna Mądrość Wcielona, znajduje się w każdym z nas.

IV. Że Chrystus jest nie tylko pośród nas, lecz także w nas, możemy najlepiej zrozumieć uczestnicząc w Ofierze Eucharystycznej.

Na początku było Słowo. Słuchamy słowa Bożego, które jest mądrością Boga objawiającego się nam przez Jezusa Chrystusa. Musimy być odpowiedzialni za każde słowo, które wypowiadamy. Chcemy być nie tylko słuchaczami, ale i wykonawcami Słowa. Nie mogliśmy zrozumieć całej doniosłości Chrystusa — Mądrości Ojca, gdyby nas do tego nie przygotowała Mądrość Starego Testamentu. Ale też ona bez Chrystusa byłaby tylko poezją, mitem (zbyt to piękne, by miało być prawdziwe). Moglibyśmy ją podziwiać, tak jak się nieraz podziwiała mądrość starożytnych mędrców, ale pójść za nią...

Zamieszkało wśród nas. Jezus Eucharystyczny, który przychodzi do nas, winien w nas zamieszkać. Jak w domu.

„Dziękujemy Ci, Ojcze nasz,
za święte imię Twoje,
któremu zgotowałeś mieszkanie
w sercach naszych.”
(modlitwa z *Didache*)

NIEDZIELA PO 6 STYCZNIA

UROCZYŚĆ CHRZTU PAŃSKIEGO

Dzisiejsza liturgia słowa Bożego, mówiąca o chrzcie Pana Jezusa, skłania nas do refleksji nad znaczeniem naszego chrztu. Musimy wpieryw dobrze zrozumieć teksty.

I. Iz 42,1—4.6—7: *Oto mój sługa, w którym mam upodobanie*. Pierwsze czytanie należy do czterech poematów izajańskich, tzw. „Pieśni Sługi Jahwe”. Trudno bliżej sprecyzować, kim jest ów „Sługa Jahwe”. Tekst izajański kreśli nam cechy charakterystyczne powołania i działalności Sługi Jahwe. Gdy się temu przypatrzymy, stwierdzimy, że chodzi tu o Kogoś, kto zdecydowanie przerasta możliwości człowieka czy bytowanie narodu. Tym Kimś, w zamyśle Bożym, musiał być przyszły Odkupiciel. Tradycja chrześcijańska poczęła w nim widzieć Mesjasza — Odkupiciela, Jezusa Chrystusa.

Powołanie „Sługi Jahwe” nosi cechy powołania proroka: został on mianowicie wybrany i otrzymał dar Ducha. Misja „Sługi Jahwe” polega na utrwaleniu Prawa wśród narodów. Zwróćmy uwagę na uni-

wersalistyczny wydźwięk tego zadania: misja „Sługi Jahwe” nie dotyczy narodu wybranego, lecz rozciąga się na wszystkie narody. „Prawo” oznacza tutaj słowo Boże spisane, ale także przymierze między Bogiem a ludźmi. Zaistnieje zatem przyjaźń Boga z ludźmi. Sam bowiem „Sługa Jahwe” jest *przymierzem dla ludzi i światłością dla narodów*. Pojęcie światła w Starym Testamencie oznacza objawienie się Boga ludziom. „Sługa Jahwe” przyniesie więc Objawienie Boże wszystkim ludziom.

Objawienie Boże nie depce natury ludzkiej: *nie złamie trzciny nadłamanej, nie zagasi knotka o nikłym płomyku*. Wszystkie wartości prawdziwie ludzkie wchodzą w skład Objawienia Bożego. Co więcej — Objawienie Boże wywołuje błogosławione skutki społeczne: *ażebys z zamknięcia wypuścił jeńców...*

Tekst o „Studze Jahwe” czytany dzisiaj przypomina, że Jezus Chrystus, którego „Sługa Jahwe” wyobraża, przyniósł ludzkości objawienie Ojca. Jest to jak gdyby pierwszy pokład chrztu: chrześcijanin poprzez chrzest odpowiada na zaproszenie Boga zawarte w Objawieniu. Zaproszenie zostało wystosowane przez Boga w społeczności Ludu Bożego; odpowiadamy na to zaproszenie również w społeczności Ludu Bożego, jakim jest Kościół.

II. Dz 10,34—38: *Namaścił Go Bóg Duchem świętym.*

Drugie czytanie jest wzięte z mowy św. Piotra wygłoszonej przy okazji chrztu setnika rzymskiego, Korneliusza i jego rodziny, w Cezarei. Św. Łukasz referując nam tę mowę czyni z niej przykład katechezy chrzcielnej; możemy więc z niej łatwo wyczytać, co Kościół głosił o chrzcie od najdawniejszych czasów. Przyjrzyjmy się, choć w skrócie, najbardziej charakterystycznym cechom katechezy chrzcielnej.

1. *Bóg nie ma względu na osoby*. Jest to stanowisko nieprzekupnego sędziego, który ocenia tylko z punktu widzenia sprawiedliwości. Bóg do wszystkich skierowuje swoje słowa: Objawienie Boże jest przeznaczone dla każdego. Dlatego też *w każdym narodzie miły jest Mu ten, kto się Go boi i postępuje sprawiedliwie*. „Miłym Bogu” w Starym Testamencie był ten, kto był wierny prawu Bożemu, przestrzegał go (to znaczy bał się Boga) i należał do narodu wybranego. Św. Paweł zdaje sobie sprawę, że powołanie Boże przekracza bariery narodowe, dlatego podkreśla: *w każdym narodzie*.

2. *Bóg posłał słowo swoje synom Izraela*. Objawienie Boże jest dialogiem Boga z człowiekiem: „Pismo święte jest historią dialogu między Bogiem a człowiekiem” (jak mawiał znany filozof, Martin Buber). Naród wybrany był kiedyś narodem uprzywilejowanym w owym dialogu. Obecnie rolę jego przejął Lud Boży, jakim jest Kościół: Jezus Chrystus *jest Panem wszystkich*.

3. Chrztost Janowy był wydarzeniem historycznym (*wiecie, co się działo*), które miało stanowić tło dla rozpoczęcia działalności mesjańskiej przez Chrystusa. *Bóg namaścił Go Duchem Świętym i mocą*. Egzegeci zgodni są w odniesieniu tych słów do jednego z poematów „Sługi Jahwe”, gdzie jest mowa o namaszczeniu przez Boga: *Duch Pana nade mną, bo Bóg mię namaścił* (Iz 61,1). W ten sposób Chrystus niejako podejmuje działalność prorocką, ale jakże inną od cierpiącego „Sługi Jahwe”. „Namaszczenie mocą” jest pewnym wyjaśnieniem „namaszczenia Duchem”; moc owa objawiała się w działalności cudotwórczej Chrystusa, która miała na celu wybawiać ludzi spod władzy złego, a przez to wskazywać na mesjańskie posłannictwo Chrystusa. Tak więc chrztost Chrystusa — według katechezy pawłowej — był jakimś zapoczątkowaniem działalności mesjańskiej Jezusa Chrystusa, czyli — jak się zwykło nieraz mówić — *in westyturą mesjańską Chrystusa*.

III. Mt 3,13—17: *Ochrzczony Jezus zobaczył Ducha Bożego przychodzącego na Niego*.

Kiedy dochodzimy już do opisu ewangelicznego, liturgia słowa przedstawia nam dzisiaj opis według św. Mateusza, zostawiając opisy pozostałych synoptyków na inne lata. Opis Mateusza zawiera trzy elementy.

1. Chrystus przychodzi do Jana, ażeby dać się ochrzcić. Oczywiście nie chodzi tu o chrztost w naszym, sakramentalnym już, znaczeniu; chrztost Jana był znakiem pokuty polegającym na obmyciu się wodą.

2. Dialog Jezusa z Janem Chrzciicielem, który ma nam przypomnieć fakt, że Chrystus nie potrzebował obmycia wodą. Że Jan wzbraniał się udzielić chrztostu Jezusowi, tłumaczy się wyższością Jezusa.

3. Cały ciężar gatunkowy opisu ewangelicznego spoczywa na objawieniu się chwały Bożej w momencie chrztostu Jezusa, co nazywamy technicznie *teofanią*. Musimy tutaj wyróżnić elementy opisowe, plastyczne, przemawiające do wyobraźni słuchacza (lub czytelnika) słowa Bożego, elementy zapożyczone z ówczesnych opowiadań żydowskich posługujących się bogatą symboliką (tzw. apokaliptyka żydowska). Są to wzmianki o otwarciu się nieba, o gołębiczy i głosie z nieba. Elementy te mają jednak głęboki sens teologiczny i dlatego zostały użyte (i dlatego też nie możemy z nich zrezygnować dzisiaj, ale wyjaśniamy je we właściwych proporcjach rodzaju literackiego i sensu teologicznego). *Duch Boży przychodzący na Jezusa* rozpoczyna epokę mesjańską, epokę Królestwa Bożego, które przychodzi na ziemię, o czym później będzie mówił Jezus. Oto teologiczny sens chrztostu Jezusa.

IV. Chrztost Jezusa ma znaczenie dla nas żyjących obecnie. „To właśnie dla nas Chrystus został ochrzczony, kiedy wypełnił nasz

chrzest światłem, życiem, świętością i kiedy stał się dla nas drogą na przyście Ducha” — nauczał Sewerus Antiocheński, biskup z VI w.

1. Zostaliśmy wybrani przez Boga. Chrześcijanie pierwszych wieków nazywali chrzest pieczęcią; zostaliśmy więc niejako przypieczętowani na mocy chrztu. Dlatego mówi się, że chrzest wyciska na duszy ochrzczonego niezatarte znamię.

2. Na mocy tego przypieczętowania chrzest uzdalnia nas do życia w łączności z Bogiem. Owa łączność wyraża się w przyjaźni z Bogiem, co nazywamy stanem łaski. Jest to stan podobny do przymierza starotestamentowego, lecz jakże bardzo go przewyższający! Owa łączność wyraża się dalej w działaniu chrześcijańskim. Na wzór Chrystusa zostaliśmy ochrzczeni Duchem Świętym i mocą, abyśmy żyli po chrześcijańsku. Przez chrzest zostaliśmy upodobnieni do Chrystusa, zespoleni z Jego śmiercią i zmartwychwstaniem, wszczępieni w paschalne misterium Chrystusa. Przypomina nam o tym II Sobór Watykański w rozmaitych dokumentach.

3. I my również — podobni do Chrystusa ochrzczonego — winniśmy widzieć przychodzącego Ducha Bożego na nas. Nie chodzi tu o widzenia i zjawy, ale o tęsknotę za życiem przyszłym, o chęć zjednoczenia się z Chrystusem. „Chrzest ma prowadzić do pełnego wyznawania wiary, do całkowitego wcielenia w zgodną z wolą Chrystusa instytucję zbawienia, wreszcie do pełnego wszczępienia w eucharystyczną wspólnotę” — naucza Sobór Watykański II (Dekret o ekumen., 22).

Właśnie zjednoczeni wokół eucharystycznego stołu będziemy najlepiej rozważali sens naszego chrztu. W jednym z kościołów blisko ołtarza czytamy tablicę nagrobną: „N. N. tu został ochrzczony — tu przyjmował Ciało Pańskie — tu prosi o modlitwy”.

Niech przyjęcie Ciała Pańskiego umocni w nas świadomość naszego chrztu, który jest chrztem Chrystusa.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Ks. Michał Czajkowski

CHRZEST ZANURZA W MISTERIUM PASCHALNE CHRYSYUSA

(Przegląd czytań biblijnych w liturgii chrztu dzieci)

Zacznijmy od sprawy ogólniejszej, znanej. W liturgii, dzisiaj — *hodie*, dosięga nas — ciągle się tocząca — historia zbawienia. Kiedyś Bóg działał ręką mocną i ramieniem wyciągniętym — np. prze-

prowadzał swój lud przez Morze Czerwone — aby go uratować — zbawić. Odtąd, od Ewangelii, w czasach ostatecznych, to działanie zbawcze spełnia się przez znaki, cuda i czyny Pana Jezusa. Dzisiaj tą ręką mocną i ramieniem wyciągniętym jest liturgia Kościoła, dzisiaj tymi znakami, cudami i czynami są sakramenty. Dzisiaj Kościół wspomina — chodzi rzecz jasna o biblijną *anamnesis*, o wspomnienie skuteczne — dzieło zbawcze raz na zawsze przez Jezusa Chrystusa dokonane, wspomina, oczekując Jego przyścia w chwale.

Zilustrujmy to Starym i Nowym Testamentem. Neh 8 jest aktualizacją Wj 19. Powrót z niewoli babilońskiej jest anamnezą Powrotu z niewoli egipskiej, pamiętnego Wyjścia — *Exodos*, wielkiego, jedynego Wyzwolenia, które będzie ciągle aktualizowane — ale tylko aktualizowane — we wszystkich innych zwycięstwach Ludu Bożego. Ezdrasz i Nehemiasz mają przed sobą nie tyle lud, ile grupkę repatriantów, z której trzeba dopiero Lud Boga uczynić. Jak? Głosząc jej Słowo Boże i odnawiając Przymierze czyli tworząc Liturgię, która będzie reprezentowała wydarzenia zbawcze przeszłości. Wszystek lud zgromadził się jak jeden mąż na placu przed Bramą Wodną, jak niegdyś u stóp góry. Pisarz Ezdrasz stanął na drewnianym podwyższeniu, jak niegdyś Mojżesz na Synaju. Tam były Tablice Prawa — tu jest Księga Biblii. Ezdrasz, nowy Mojżesz, wstępuje, by otrzymać Prawo i ogłosić je zgromadzonym. Wszystek lud z podniesieniem rąk swoich odpowiedział: Amen! Amen! Wtedy Nehemiasz, Ezdrasz i Lewici rzekli do całego ludu: Ten dzień jest poświęcony Bogu waszemu, nie bądźcie smutni i nie płaczcie? Tak się oto rodzi liturgia, a raczej kanonizuje się liturgię synagogałną zrodzoną w tragicznych chwilach niewoli. Gdy jednak w Babilonii chodziło raczej o podtrzymanie, o przetrzymanie, tutaj chodzi o odtworzenie czynów przeszłości, pierwszego wyzwolenia z niewoli, cudów pustyni itd. Dawne *mirabilia Dei* zostają zastąpione takimi znakami liturgicznymi jak zgromadzenie, ambona, Biblia... W tych skromnych znakach, w celebracji liturgicznej, uobecnia się, realizuje się i kontynuuje zbawcze działanie Boga, przeznaczenie profetyczne i mesjańskie Ludu Bożego, historia zbawienia.

Czy nie tak samo jest w Ewangelii? Znaki Pańskie rytualizują się stopniowo, aż staną się gestami liturgicznymi, jak w opisie Ostatniej Wieczerzy, umywanie nóg czy posiłków powielkanocnych ze Zmartwychwstałym. Mateusz celebrował Chrystusa w czytającej jego ewangelię wspólnocie kościelnej, w podtekście jego narracji np. uzdrowień doczytujemy się historii zbawienia, jego cuda z hieratycznymi gestami i skandowanymi słowami Chrystusa są już scenami liturgicznymi. A cóż dopiero mówić o Janie — liturgiście, u którego cudami są dzisiaj znaki sakramentalne Kościoła? Kiedy czwarty ewangelista pisze np. o otwarciu oczu ślepo narodzonemu, jego czy-

telnik chrześcijański dobrze wie, że to jemu zostało dane światło Chrystusa na chrzcie świętym.

Po tych wstępnych wyjaśnieniach przejdźmy do samych czytań biblijnych w nowej liturgii chrztu dzieci. *Rituale Romanum* (rozdz. 1) proponuje ich 21: 3 ze Starego Testamentu, 6 z Listów Apostolskich i 12 z Ewangelii. Czytania Starego Testamentu przedstawiają figury i prorocstwa chrztu, które znalazły swoje spełnienie w Nowym Testamencie. W proklamacji Ewangelii sam Chrystus ze swoimi *gesta et verba* pozwala nam zrozumieć znaczenie misterium celebrowanego w chrzcie i przełomową nowość, którą wprowadza w życie ucznia. Chrystus sam jest obecny w głoszonym Słowie, jak jest obecny w kapłaństwie, w zgromadzeniu i w ochrzczonego. Czytania Listów Piotra i Pawła wydobywają zasadnicze aspekty teologiczne chrztu i konkretne zadanie życiowe, które z nich dla chrześcijan wypływają. Lecz tutaj idźmy raczej za podziałem tematycznym.

Woda życia

Wj 17, 3—7: *Daj nam wody do picia!*

Chodzi o wodę, która na uderzenie łaski Mojżesza wypłynęła ze skały, o wodę, którą — po wyzwoleniu z Egiptu, podczas wędrówki poprzez pustynię — Jahwe zaspokoił pragnienie swego ludu. Jest ona obrazem łaski, którą Bóg obdarza swego ucznia na twardą drogę życia. Por. 1 Kor 12, 12—13; J 4, 5—14; J 7, 37b—39a; J 19, 31—35.

Ez 36, 24—28: *Pokropię was czystą wodą po to, byście się stali czystymi od wszelkiej nieczystości.*

Prorok mówi o odnowieniu grzesznego Izraela po niewoli babilońskiej: ci wszyscy, którzy przyjmą Mesjasza i zawrą nowe przymierze z Bogiem, staną się Jego ludem, bo On oczyści ich wodą czystą i da im serce nowe i nowego ducha. To właśnie w sakramencie chrztu otrzymujemy Ducha Bożego i z niewoli wracamy do ojczyzny jedności z Bogiem i ludźmi. Por. Rz 8, 28—32; 1 P 2, 4—5. 9—10; Ef 4, 1—6; Mt 22, 35—40; Mk 12, 28b—34; J 3, 1—6; J 7, 37b—39a; J 15, 1—11.

Ez 47, 1—9. 12: *Oto wypływała woda spod progu świątyni. Dokądkolwiek dotrą te wody, wszystko będzie uzdrowione.*

Prorok mówi w perspektywie czasów mesjańskich o potoczku Cedron, że wypływa ze świątyni jerozolimskiej, rośnie i toczy swe wody coraz obfitsze do Morza Martwego uzdrawiając jego tonie i dając życie wszystkiemu, co po drodze napotka. Liturgia słusznie każe nam tu myśleć o życiodajnym Ciele Zmartwychwstałego, w które wszczepia nas chrzest. Por. Rz 6, 3—5; Rz 8, 28—32; J 15, 1—11; J 19, 31—35.

J 4, 5—14: *Źródło wody wytryskującej ku życiu wiecznemu.*

Rozmawiając z Samarytanką przy Studni Jakubowej Jezus głosi nam, że woda, której nam udziela przy chrzcie, to Jego własne życie.

Ten, w kim to życie wytrysnęło, staje się czcicielem Ojca w Duchu i prawdzie. Por. Wj 17, 3—7; 1 Kor 12, 12—13.

J 7, 37b—39a: *Strumienie wody żywej popłyną.*

W ostatni dzień oktawy Święta Namiotów, kiedy Izraelici błagali niebiosa o wylanie deszczu życiodajnego na ich pola, Jezus ogłasza, że On spełnia zapowiedziane przez Pismo wylanie Ducha Świętego. W chrzcie człowiek gasi swe pragnienie Duchem Bożym, który staje się w nim źródłem życia. Por. Wj 17, 3—7; Ez 47, 1—9. 12; 1 Kor 12, 12—13.

J 9, 1—7: *Odszedł, obmył się i wrócił widząc.*

Św. Jan ujął tę Ewangelię o niewidomym od urodzenia uzdrowionym przez Jezusa — Światłość świata — w formę rytu liturgicznego. Wiara w słowo Jezusa i obmycie w wodzie wyzwalają nas z ciemności i pozwalają nam być źródłem światła dla świata. Por. Ez 36, 24—28; 1P 2, 4—5. 9—10.

J 19, 31—35: *Przebił Mu bok i wypłynęła krew i woda.*

Krew Chrystusa jest fundamentem Nowego Przymierza zawartego między Bogiem a ludźmi, woda wypływająca z przebitego włócznią żołnierza boku wyraża duchową płodność ofiary Chrystusa i ustanowionego przez nią Przymierza, a chrzest jest zanurzeniem w to misterium Paschy, Przejścia. Współczesna egzegeza wraca chętnie do interpretacji patrystycznej, że Kościół, zrodzony na krzyżu z przebitego boku Pana, rodzi ciągle Bogu nowe dzieci z wody chrztu i utrzymuje je przy życiu dzięki krwi Eucharystii. Por. Wj 17, 3—7; Ez 36, 24—28; Ez 47, 1—9. 12; Rz 6, 3—5; Rz 8, 28—32.

Chrzest Chrystusa

Mk 1, 9—11: *Przyjął od Jana chrzest w Jordanie.*

Jest to inauguracja działalności mesjańskiej Jezusa z Nazaretu, tworzenia nowego Ludu Bożego. W chrzcie zostajemy nazwani synami umiłowanymi Ojca w Jezusie Chrystusie i przez Ducha Św. zostajemy powołani do spełnienia naszej misji pośród Ludu mesjańskiego. Por. Wj 17, 3—7; Ez 36, 24—28; Ez 47, 1—9. 12; Rz 6, 3—5; Rz 8, 28—32.

Polecenie Pana

Mt 28, 18—20: *Czyńcie uczniów ze wszystkich narodów, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego.*

Pierwszy ewangelista przypomina, że w Kościele chrzci się z woli samego Chrystusa Zmartwychwstałego obecnego w nim i działającego od Zesłania Ducha Świętego aż do skończenia świata. Por. Wj 17, 3—7; Ez 36, 24—28; Rz 6, 3—5; Rz 8, 28—32.

J 3, 1—6: *Jeśli się ktoś nie narodzi powtórnie, nie może ujrzeć królestwa Bożego.*

Nie wystarczy narodzenie cielesne, trzeba się narodzić dla życia Bożego przez Jezusa Zmartwychwstałego, który umarł, aby każdy, kto wierzy, miał życie wieczne. Jest to zresztą fragment dłuższej katechezy chrzcielnej Kościoła zawartej w nocnej rozmowie Jezusa z Nikodemem. Por. Wj 17, 3—7; Ez 47, 1—9. 12; 1Kor 12, 12—13.

Chrzest chrześcijan

Rz 6, 3—5: *Zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abysmy i my wkroczyli w nowe życie.*

Św. Paweł używa konkretnego obrazu z nowoczesnego, odnowionego dziś obrzędu: zanurzamy się grzeszni w chrzcielnicę jak Jezus umarły w grób i wynurzamy się przemienieni, zmartwychwstajemy z Chrystusem, dzięki wszechmocy Bożej. Tu mamy istotę teologii chrzcielnej nie tylko Pawła, ale całego Kościoła: chrzest jest rzeczywistym uczestnictwem w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, w Jego misterium paschalnym. Por. Mk 1, 9—11; J 3, 1—6; J 6, 44—47; J 19, 31—35.

1P 2, 4—5. 9—10: *Wy jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem.*

W tej homilii chrzcielnej tłumaczy św. Piotr nowym uczniom, że Kościół, do którego wchodzi, to świątynia duchowa, to ciągle się budująca z żywych kamieni wspólnota, która swoim życiem świadczy o obecności Pana, która ma być Jego epifanią. Lud wybrany, 'ukochany, uczestniczący w kapłaństwie Chrystusa, sprawujący świętą liturgię. Por. Ez 36, 24—28; J 9, 1—7; J 15, 1—11.

J 6, 44—47: *Kto wierzy, ma życie wieczne.*

Chrzest nie jest czynnością magiczną, wymaga spotkania osobistego, czyli wiary, przynajmniej poprzez wspólnotę rodzinną i kościelną. Wiara w Chrystusa daje przystęp do Ojca, wprowadza w intymne życie Trójcy Przenajświętszej. Por. Ez 36, 24—28; Rz 8, 28—32.

Jedno Ciało

Rz 8, 28—32: *By się stali na wzór obrazu Jego Syna.*

Św. Paweł, kończąc część dogmatyczną Listu do Rzymian, mówi o Planie Bożym wezwania wszystkich do Jego miłości. Bóg odtwarza w nas obraz swego Syna, tzn. stopniowo, wewnątrz, przemienia nas i wszczepia mocno w Jezusa, tak że stajemy się z Nim jedno. Por. Ez 36, 24—28; Mk 1, 9—11; J 15, 1—11.

1Kor 12, 12—13: *Wszyscyśmy w jednym Duchu zostali ochrzczeni w jedno ciało.*

Zmartwychwstały żyje we wszystkich ochrzczonech! Dodajmy, że w świetle takich tekstów nikogo nie powinno dziwić, że sakrament

chrztu obchodzi cały Kościół lokalny. Por. Wj 17, 3—7; J 15, 1—11; J 19, 31—35.

Gal 3, 26—28: *Wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni, przyoblekliście się w Chrystusa.*

Wchodząc do chrzcielnicy, katechumen, stary człowiek, rozbiera się, wychodząc z niej, otrzymuje białą szatę, obraz Chrystusa. Wszyscy, którzy w ten sposób zostali przyobleczeni w Chrystusa, są w Nim kimś jednym, stanowią wspólnotę. Por. Mt 22, 35—40; J 15, 1—11.

Ef 4, 1—6: *Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest.*

Chrzest jest sakramentem jedności, wszczepia nas w jedno Ciało Chrystusa, daje udział w tym samym Duchu, pozwala wyznawać jedną wiarę, powołuje nas do tej samej nadziei. Jedność tę można zachować tylko dzięki miłości. Por. Mt 22, 35—40; Mk 12, 28b—34; J 15, 1—11. Mt 22, 35—40: *To jest największe i pierwsze przykazanie.* Lub: Mk 12, 28b—34: *Stuchaj, Izraelu, będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem.*

Rabini liczyli 613 przykazań, w tym 248 pozytywnych (tyle ile kości w ciele ludzkim) i 365 negatywnych (ile dni w roku), i nie mogli się w ich hierarchii połapać. Jezus przykazanie miłości Boga i człowieka stawia na szczycie, nie jako pierwsze z innych przykazań, lecz jako fundament wszystkich innych: *na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy.* Por. Ez 36, 24—28;

J 15, 1—11: *Kto trwa we mnie, a ja w nim, ten przynosi owoc obfity.*

Ojciec — Rolnik posadził krzew winny — Jezusa Chrystusa jako znak zbawienia i chwala Ojca polega na tym, że trwamy w miłości, że jako latorośle dynamicznie trwamy w Krzewie, poimy się jego sokami i owocujemy. Przez chrzest stajemy się winnicą Boga, nowym Izraelem. Por. Ez 47. 1—9. 12; Rz 8, 28—32; 1 Kor 12, 12—13.

Chrystus i dzieci

Mk 10, 13—16: *Pozwólcie dzieciom przychodzić do mnie.*

Izraelici lubili przedstawiać swoje dzieci rabinom, aby je błogosławili, ale przecież Jezus spieszy się do Jerozolimy, aby cierpieć i umrzeć; biorąc je jednak w objęcia podkreśla więź pomiędzy dziećmi — także dorosłymi dziećmi! — a swoim Przejściem do Ojca i darem życia, które wytryśnie ze śmierci. Jezus kocha dzieci także przed chrztem, ale przyjmując je z rąk matki ziemskiej i matki Kościoła w sakramencie, wcześniej oddaje je Ojcu. Por. 1 Kor, 12, 12—13; Gal 3, 26—28; Ef 4, 1—6; 1 P 2, 4—5. 9—10.

Tenże Rytuał rzymski chrztu dzieci z wyżej wspomnianych perykop następujące cztery podaje jako zasadnicze: J 3, 1—6 (Nikodem), Mt 28, 18—20 (udzielanie chrztu narodom), Mk 1,

9—11 (chrzest Jezusa przez Jana) i Mk 10, 13—16 (dzieci). Dodaje też, że oprócz proponowanych perykop można głosić i inne, stosownie do życzeń lub potrzeb rodziców. Oczywiście nabożeństwo Słowa Bożego przy chrzcie św. winno też zawierać inne elementy tutaj nie omawiane: śpiewy, zwłaszcza międzylekcyjne, homilię, milczenie, modlitwę powszechną itd., według rytuału. Gdy chrztu udziela się w czasie Mszy św. niedzielnej, bierzemy do czytania albo z niedzieli albo z tekstów wyżej podanych, homilia w każdym wypadku winna nawiązać do celebrowanego chrztu, Credo mszalne się opuszcza (bo cała wspólnota wyznaje swą wiarę razem z rodzicami i chrzestnymi przed chrztem) i odmawia się specjalną, podaną w obrzędzie, modlitwę wiernych.

Kończąc podkreślamy, że święta celebracja Słowa Bożego jest częścią integralną celebracji chrzcielnej, częścią integralną sakramentu. Jest ona katechezą obrzędu chrzcielnego i tajemnicy w nim się dokonującej. Ale jest nie tylko katechezą: ona wprowadza dziecko rzeczywiście, egzystencjalnie, ontologicznie w to dokonujące się misterium, wszczepia w Chrystusa. Uśmierca dziecko i wskrzesza je, daje mu nowe życie i czyni uczniem. Angażuje także zgromadzenie, przypomina mu zobowiązanie chrześcijańskie i prowokuje do modlitwy o owoce sakramentu. *Wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest Słowo Chrystusa.* (Rz 10, 17).

Wrocław

Ks. MICHAŁ CZAJKOWSKI

W I A D O M O Ś C I I U W A G I

Rada do wykonania Konstytucji o liturgii

INSTRUKCJA O TŁUMACZENIU TEKSTÓW LITURGICZNYCH

(Tekst opublikowano w „Notitiae” 5 (1969) s. 312).

1. 36 art. Konstytucji *Sacrosanctum Concilium* przewiduje, że wiele łacińskich tekstów liturgii rzymskiej można przetłumaczyć na różne języki nowożytnie. Chociaż niejeden z tych tekstów już przetłumaczono, zachodzi potrzeba tłumaczenia jeszcze innych, nowe bowiem teksty liturgiczne są już opublikowane albo przygotowane przez dokonującą się reformę; z drugiej strony, dokonane już przekłady wymagają ponownego przejrzenia, skoro upłynął czas przeznaczony na ich wypróbowanie.

2. 36 art. Konstytucji *Sacrosanctum Concilium* i nr 40 Instrukcji Św. Kongregacji Obrzędów *Inter Oecumenici* sprawę przekładów liturgicznych ujmują w następujący sposób: Konferencja Biskupów decyduje o wyborze tekstów, które należy tłumaczyć, o przygotowaniu albo przebadaniu przekładów, o ich zatwierdzeniu a następnie ogłoszeniu „po zatwierdzeniu aktów przez Stolicę Apostolską”. Jeżeli więcej krajów używa tego samego języka, to celem lepszego zachowania jedności między nimi należy utworzyć komisje mieszane dla sporządzania przekładów w łączności z różnymi Konferencjami biskupów tej samej grupy językowej (*pismo Kard. G. Lercaro do przewodniczących Konferencji Biskupów z dnia 16. X. 1964*).

3. Chociaż za przekłady liturgiczne odpowiedzialne są Konferencje Biskupów, pożyteczne się wydaje zachowanie jednolitości w sposobie tłumaczenia, szczególnie gdy chodzi o teksty najważniejsze. Ratyfikacja Stolicy Apostolskiej będzie przez to ułatwiona, a liturgiczna praktyka Kościoła pozostanie bardziej zwarta.

4. Z tych właśnie powodów Rada przygotowała niniejszą Instrukcję, zawierającą ujęte — raczej w języku potocznym, aniżeli specjalistycznym — ważniejsze zasady, na których mogą się opierać tłumacze tekstów liturgicznych czy to przy sporządzaniu albo badaniu przekładów, czy też przy ich zatwierdzaniu lub ratyfikowaniu.

I. ZASADY OGÓLNE

3. Tekst liturgiczny, jako dokument obrzędowy, jest środkiem ustnego przekazu. Jest on przede wszystkim znakiem zmysłowym, przez który modlący się ludzie nawiązują ze sobą łączność, lecz dla wierzących, którzy uczestniczą w liturgii, słowo jednocześnie stanowi misterium: poprzez wypowiedziane słowa sam Chrystus przemawia do swego ludu, a lud odpowiada swojemu Panu; Kościół mówi do Pana i wyraża głos Ducha, który go ożywia.

6. Przekłady w liturgii mają zwiastować wiernym dobrą nowinę o zbawieniu, a następnie wyrażać modlitwę Kościoła do Boga: „Przekłady liturgiczne stały się głosem Kościoła” (*przemówienie Papieża Pawła VI do uczestników Kongresu, omawiającego przekłady liturgiczne*, 10. XI. 1965).

Aby osiągnąć ten cel, przy sporządzaniu przekładu przeznaczonego do liturgii, nie wystarczy wyrazić w innym języku dosłowną treść i myśli tekstu oryginalnego, ale należy także wiernie przekazać danemu narodowi w jego własnym języku to, co Kościół w tekście oryginalnym chciał powiedzieć innemu narodowi i w innym języku. O wierności więc przekładu nie można sądzić, jeżeli za punkt wyjścia bierze się jedynie każdy wyraz i każde zdanie, ale należy ją oceniać, badając dokładny kontekst liturgicznego przekazu zgodnie z jego naturą i właściwymi mu sposobami.

7. Gdy chodzi o akt przekazu liturgicznego, nie wystarczy rozpatrywanie tego, co dosłownie podaje oryginał. Trzeba także zwracać uwagę na to, *kto mówi, do kogo mówi i jak mówi*. Tak więc, przygotowując tłumaczenie, trzeba zapewnić wierność posłannictwu pod różnymi względami. a w szczególności należy wziąć pod uwagę:

- A) Wzgląd na to, co ma być przekazane,
- B) Wzgląd na tych, do których zwraca się przekaz,
- C) Wzgląd na sposób i formę przekazu.

A. Wzgląd na to, co ma być przekazane.

8. Chociaż w akcie ustnego przekazu niemożliwe jest całkowite oddzielenie tego, co zostało powiedziane, od sposobu, w jaki to było powiedziane, kiedy jednak tłumaczy się posłannictwo z jednego języka na drugi, trzeba wydobyć treść tego posłannictwa, aby otrzymało formę nową, dokładną i trafną.

9. Aby wykryć prawdziwy sens tekstu należy stosować naukowe metody jego badania, wypracowane przez specjalistów. Ten aspekt wspólnego zadania wszystkich tłumaczy jest już znany. Wystarczy tutaj wskazać niektóre zastosowania do tekstów liturgicznych.

10. a) W razie potrzeby należy przeprowadzić krytykę tekstu, przeznaczonego do tłumaczenia; chodzi bowiem o to, żeby przekład był dokonany z „lekcji” oryginalnej albo przynajmniej uważanej za najlepszą.

11. b) Znaczenia wyrazów łacińskich należy poszukiwać biorąc pod uwagę ich użycie historyczne i kulturalne, chrześcijańskie i liturgiczne.

Np.: wyraz „devotio” niekoniecznie ma to samo znaczenie w starożytnym użyciu klasycznym, w chrześcijańskim użyciu szóstego wieku i w użyciu z końca średniowiecza.

Gdy się ma do czynienia z obrazem albo figurą stylu, należy sobie zadać pytanie, czy nie są one banalne albo wyszukane, czy są wyraziste lub może przesadne.

Np.: wyraz „refrigerium” niekoniecznie oznacza zawsze coś chłodnego, a wyraz „grex” nie zawsze nasuwa na myśl owce.

12. c) Nie powinno się zapominać, że niekiedy jednostką semantyczną (tym, co pozwala uchwycić znaczenie) nie jest wyraz ale pełne zdanie. Należy więc unikać zaciemnienia albo zniekształcenia rzeczywistego sensu posłannictwa przez tłumaczenia zbyt analityczne, które przesadnie uwypuklają każdy wyraz, albo niektóre wyrazy zbyt mocno podkreślają.

Np.: nagromadzenie wyrazów łacińskich „ratam, rationabilem acceptabilemque” uwydatnia epikletyczny sens modlitwy. Ale w niektórych językach użycie trzech przymiotników może wywołać skutek zupełnie odwrotny i pomniejszyć oratorską siłę tego wezwania.

13. d) Wiele wyrazów albo wyrażeń można poprawnie zrozumieć tylko wtedy, gdy je umieścimy w ich kontekście historycznym, społecznym i obrzędowym.

Np.: w modlitwach Wielkiego Postu wyraz „ieiunium” nie oznacza samego tylko ograniczenia się w spożywaniu pokarmów, ale niekiedy może nasuwać na myśl całą karność W. Postu, która jest jednocześnie liturgiczna i ascetyczna.

B. Wzgląd na tych, do których zwraca się przekaz.

14. Tłumaczenie ma więcej albo mniej wartości, zależnie od użytku do którego jest przeznaczone. Biorąc pod uwagę naturę zgromadzeń liturgicznych, dla których są przeznaczone przekłady trzeba się liczyć z następującymi wymaganiami:

15. 1) Język liturgiczny powinien być potoczny, tzn. przystępny dla większości wiernych mówiących tym samym językiem i zbierających się zazwyczaj dla celów kultu, włączając także „dzieci oraz ludzi prostych” (*Paweł VI we wspomnianym wyżej przemówieniu*).

Z tego nie wynika, że język ten ma być prosty, ponieważ zawsze powinien być „godny tych wzniosłych rzeczywistości, które wyraża” (*tamże*), a także nienaganny pod względem literackim. Z drugiej strony, użycie języka zwyczajnego nie uwalnia od konieczności zapewnienia katechezy wystarczającej do wtajemniczenia wiernych we właściwy biblijny i chrześcijański sens niektórych wyrazów i zdań. Nie można przecież zazwyczaj wymagać od wiernych takiej kultury literackiej, która by im uprzystępiała całokształt tekstów liturgicznych. Należy wreszcie zauważyć, że jeżeli przekaz posługuje się często tekstami naprawdę poetyckimi, nie sprzeciwia się to wcale używaniu języka potocznego.

16. 2) Aby słuchacze danego tekstu pojęli posłannictwo w znaczeniu zamierzonym przez liturgię, należy jeszcze uwzględnić pewne warunki:

17. a) Przy posługiwaniu się terminami języka potocznego, mającymi znaczenie „religijne”, należy sprawdzić, czy ich użycie naprawdę odpowiada zamierzonemu sensowi chrześcijańskiemu, albo też, czy może się do niego dostosować w poprawny sposób. Takie terminy w rzeczywistości mogą być nośnikami sensu przedchrześcijańskiego, pochrześcijańskiego, pseudochrześcijańskiego albo nawet antychrześcijańskiego. Trzeba przeto zbadać, czy wyraz albo wyrażenie może przybrać dokładny sens chrześcijański dzięki doświadczeniu kultu i wierze społeczności.

Np.: w greckim języku biblijnym unikano często wyrazu „hieros” (święty), zbyt związanego z kultem pogańskim i dawano pierwszeństwo wyrazowi rzadziej używanemu „hagios”.

Biblijny sens wyrazów „hesed — eleos — misericordia” nie jest dokładnie oddany przez wyrazy języków nowożytnych, które co do litery odnoszą się do łacińskiego „misericordia”.

W łacinie klasycznej słowo „mereri” oznacza „być czegoś godnym”, ale w języku liturgicznym dokonała się ewolucja pierwotnego sensu tego słowa; jeżeli nie zwróci się na to uwagi, tłumaczenie może być błędne, np.: w zdaniu „quia quem meruisti portare” (ant. *Regina coeli*).

18. b) Zdarza się często, że w języku zwyczajnym nie znajdujemy wyrazu dokładnie odpowiadającego biblijnemu albo liturgicznemu sensowi tego terminu, jaki należy przetłumaczyć (np. „sprawiedliwość” biblijną). Należy wtedy wybrać wyraz, który, dzięki często powtarzanemu jego użyciu w różnych kontekstach katechezy i modlitwy, mógłby otrzymać taki sens biblijny i chrześcijański, jaki był zamierzony przez liturgię.

Tak więc wyrazy: „doxa” w języku greckim, albo „gloria” w łacińskim, wybrane do tłumaczenia hebrajskiego „kabod” uzyskały sens biblijny, którego początkowo nie miały.

Podobnie może się zdarzyć, że języki nowożytne nie mają terminów, zdolnych oddać pełne znaczenie liturgicznego wyrazu łacińskiego. Tak jest z wyrazem „mysterium”: nie byłoby dokładne tłumaczenie nowożytne, które mało uświadomionym wiernym nasuwałoby jedynie myśl o tym, co jest ukryte, bez wywołania w myśli rzeczywistości nadprzyrodzonej przekazanej w znaku zmysłowym.

19. c) W większości języków nowożytnych, które stały się dzisiaj środkiem liturgicznego przekazu, konieczne jest stopniowe kształtowanie stosownego języka biblijnego i liturgicznego. Na ogół osiągnie się lepszy rezultat, zatrzymując wyrazy zwykłe i potoczne, które nabiorą znaczenia chrześcijańskiego, aniżeli gdyby się chciało używać wyrazów mało znanych i naukowych.

20. 3) Modlitwa Kościoła zawsze jest wyrazem szczególnej grupy zgromadzonej „hic et nunc”. Dlatego często nie wystarcza w liturgii dokonany ze ścisłością czysto słowną i materialną przekład tekstów, które były sformułowane w innej epoce i w odrębnej kulturze. Zgromadzona społeczność powinna mieć możliwość uczynienia z przetłumaczonego tekstu modlitwy żywej i aktualnej, a każdy z jej członków powinien odczuć ją jako własną i siebie w niej wykazać.

21. Dlatego też przy tłumaczeniu tekstów liturgicznych często są konieczne roztropne adaptacje. Pod tym względem można rozróżnić wiele wypadków.

22. a) Często dosłowne tłumaczenie tekstu zapewnia najlepszy przekaz. Np.: gdy się tłumaczy na język romański tekst: „Pleni sunt coeli et terra gloria tua”.

23. b) Niekiedy zaś, przeciwnie, wyrażenia obrazowe należy zmodyfikować aby otrzymać prawdziwe ich znaczenie, np. „locus refrigerii” w krajach północnych.

24. c) Niekiedy samo ujęcie wyrażonych rzeczywistości trudne jest do zrozumienia, albo dlatego, że razi ono aktualne poczucie chrześcijańskie (np. „terrena desplicere”, czy też „ut inimicos sanctae Ecclesiae humiliare digneris”), albo dlatego, że już nie robi wrażenia na współczesnych (np.: niektóre wyrażenia antyariańskie), albo wręcz dlatego, że nie nadaje się do modlitwy dzisiejszej (np. aluzje do form pokutnych, które już dzisiaj nie są praktykowane). W tych wypadkach nie wystarcza usunąć po prostu to, co się nie nadaje, ale trzeba znaleźć sposób wyrażenia w dzisiejszym języku równoznacznych rzeczywistości ewangelicznych.

Te adaptacje wymagają bacznej uwagi, nie wystarczy bowiem aby odpowiadały umysłowości współczesnej i poczuciu estetycznemu, ale ponadto powinny wyrażać naukę pewną i duchowość autentycznie chrześcijańską.

C. Wzgląd na sposób i formę przekazu

25. Sposób wypowiedzania i mówienia jest uzupełniającym składnikiem ustnego przekazu. Kiedy się redaguje tekst liturgiczny, forma „oratorska”, mniej właściwie, ale częściej nazywana formą „literacką”, ma ogromne znaczenie. Na uwagę zasługują różne aspekty:

26. 1) Rodzaj literacki każdego tekstu zależy najpierw od natury aktu obrzędowego, który się wyraża w słowach. Czym innym jest aklamacja, czym innym błaganie, ogłaszanie albo rozmyślanie, czym innym wreszcie czytanie dla zgromadzonego ludu, albo też wspólny śpiew. Każdej czynności mówionej odpowiada właściwy jej sposób wypowiedzi. Ponadto modlitwa przybierze odrębną formę w zależności od tego, czy ma być wypowiedziana przez jednego człowieka, czy wspólnie, czy jest wyrażona prozą czy w formie poetyckiej, czy jest recytowana, czy śpiewana. Te dane wpływają nie tylko na sposób mówienia, ale także na redakcję literacką.

27. 2) Każdy tekst liturgiczny jest tworem językowym, przeznaczonym do użytku w liturgii. Jeżeli jest pisany, jak to najczęściej bywa, przedstawia się on tłumaczom jako utwór literacki. Dla każdego więc tekstu należy wyszukiwać te składniki znaczeniowe, które określają jego rodzaj literacki. Np. w modlitwach rzymskich: ogólny układ formalny, *cursus*, wyrażenie uszanowania, zwięzłość itd.

28. Wśród różnych elementów trzeba wyróżnić te, które są istotne dla rodzaju literackiego od tych, które są dodatkowe. Pierwsze, o ile to możliwe, należy w przekładzie zachować takie, jakie są w oryginale, albo też w postaci równoznaczników. Można zatem uszanować ogólną budowę oracji rzymskich: zwrot do Boga, motywy prośby, prośba, zakończenie. Inne elementy powinny być odtworzone stosownie do ducha danego języka (kadencja oratorska, harmonia przemówienia).

29. Należy zaznaczyć, że gdy dla rodzaju literackiego jakaś własność jest istotna (np. zrozumiałość, jeżeli chodzi o słuchanie modlitw prezydencjalnych), będzie ona miała pierwszeństwo przed innymi właściwościami, które są mniej znaczące (np. wierność czysto dosłowna).

II. NIEKTÓRE WYPADKI SZCZEGÓLNE

30. Pismo św. zawsze zajmowało miejsce uprzywilejowane wśród tekstów liturgicznych, ponieważ w księgach świętych Kościół uznaje Słowo Boże wyrażone na piśmie (por. Konstytucja *Dei Verbum* 9). To Słowo Boże dochodzi do nas historycznie w różnych postaciach, tzn. w różnych rodzajach literackich. Objawienie przekazane nam

w ten sposób, nie może być całkowicie oddzielone od formy literackiej, w której zostało nam dane. Dlatego w przekładach Pisma św. przeznaczonych do liturgii, muszą być respektowane w sposób całym szczególnie oratorskie i literackie właściwości różnych jego rodzajów literackich. Odnosi się to przede wszystkim do tłumaczenia psalmów i kantyków biblijnych.

31. Tłumaczenia biblijne w liturgii rzymskiej muszą być zgodne z liturgicznym tekstem łacińskim (Instrukcja z 26. IX. 1964 n. 40a). W żadnym wypadku nie powinny być parafrazą tekstu biblijnego, nawet gdy jest on trudny do zrozumienia; nie powinny również zawierać wyrażen albo zdań wyjaśniających, czy to z nawiasami czy bez nich, wszystko to bowiem należy do katechezy i homilii.

32. W niektórych jednak wypadkach nie należy wykluczać „stosownych i ścisłych przekładów na różne języki, zwłaszcza dokonanych z oryginalnych tekstów ksiąg świętych. Jeżeli te przekłady przy nadarzonej sposobności i z aprobatą władzy kościelnej, zostaną sporządzone wspólnym wysiłkiem z braćmi odłączonymi, wszyscy chrześcijanie będą mogli ich używać” (Konstytucja *Dei Verbum*, 22). Dobrze jest, jeżeli przekłady zatwierdzone do użytku liturgicznego, są możliwie bliskie najlepszym przekładom biblijnych, używanych w danym języku.

33. Niektóre formuły modlitewne i sakramentalne, np. modlitwy konsekuracyjne, anafory, prefacje, egzorcyzmy, formuły towarzyszące pewnej czynności, jak wkładanie rąk, namaszczenia, znaki krzyża itd., należy tłumaczyć w całości i wiernie bez wariantów opuszczeń czy wtętoń. Ich bowiem tekst, czy to starożytny czy świeżo ułożony, ma opracowanie teologiczne i pojęciowe bardzo ścisłe, przemyślane w każdym słowie. Jeżeli tekst jest starożytny, to niektóre terminy łacińskie nastroją trudności ze strony słownictwa albo interpretacji, z powodu ich użycia lub sensu, który różni się od sensu odpowiedniego terminu w językach nowożytnych: wówczas tłumaczenie będzie wymagało wyjaśnień, czasami parafraz, aby dobrze oddać prawdziwe znaczenie oryginału, który, jak to czasem bywa, nie da się przetłumaczyć słowo po słowie. Jeżeli chodzi o tekst nowożytny, trudność nie będzie tak duża, ponieważ posługuje się on terminologią i językiem, które są bliższe pojęciom człowieka dzisiejszego.

34. „Oracje” ze starożytnej spuścizny rzymskiej (kolekta, modlitwa nad darami ofiarnymi, modlitwa po Komunii, modlitwa nad ludem), bardzo związane i pełne głębokich myśli można tłumaczyć z większą swobodą: należy zachować ich myśli przewodnie, ale w razie potrzeby w sposób umiarkowany poszerzyć ich sformułowanie, aby lepiej dostosować ich treść do obchodu liturgicznego

i potrzeb dzisiejszych. W każdym razie należy unikać tego, co jest zbyt zbyteczne oraz wszelkiej napuszoneści.

35. W niektórych tekstach liturgicznych szczególną rolę odgrywa ich wyrazistość ustna i wtedy powinny się one stosować do praw rządzących ekspresją ustną, jeżeli zaś chodzi o teksty pisane, do ich rodzajów literackich. Jest to szczególnie ważne w aklamacjach, w których czynność aklamowania żywym głosem stanowi element istotny. Nie wystarczy jedynie przekład wyrażonych w tekście pojęć jeżeli forma słowna nie nadaje się pod względem fonetycznym i rytmicznym do funkcji tych tekstów.

36. Teksty, z natury swej przeznaczone do śpiewu, wymagają szczególnej troskliwości:

- a) Należy zachować formę śpiewu właściwą każdej czynności liturgicznej i każdej jej części (antyfona, antyfona przeplatana z psalmem, refren itd. por. Instrukcja *Musicam sacram* z 5 marca 1967, n. 6 i 9).
- b) Gdy chodzi o psalmy, to utrzymując taki podział na wersety, jaki jest w tekście łacińskim, można wprowadzić podział na zwrotki, jeżeli to będzie lepsze dla śpiewu i recytacji wspólnej, ma to znaczenie zwłaszcza wtedy, gdy się używa tekstu tradycyjnego, który znają wierni i który może być wspólny także innym Kościołom;
- c) Teksty responsoriów i antyfon, przeznaczone do śpiewu, nawet jeżeli są wyjęte z Pisma św., stają się częścią liturgii i wchodzi w nowy rodzaj literacki. Dlatego przy ich tłumaczeniu można im nadać taką formę słowną, która przy całkowitym zachowaniu sensu byłaby dostosowana do śpiewu, harmonizowała z okresem liturgicznym, albo z jakimś szczególnym świętym i była ponadto łatwo zrozumiała dla wiernych. W dawnych antyfonach jest wiele przykładów takiej adaptacji, stanowiącej lekką przeróbkę tekstu oryginalnego.
- d) Jeżeli treść antyfony albo psalmu mogłaby nastęrczać jakąś trudność, Konferencja Biskupów może upoważnić do wyboru innego tekstu, który by odpowiadał tym samym wymaganiom obchodu liturgicznego i właściwemu sensowi danego okresu, czy też danego święta.
- e) Przy tłumaczeniu tych tekstów należy uważać, aby nadawały się one także do recytowania w mowie, bo tego niekiedy może się domagać specjalna forma odprawiania liturgii.

37. Hymny liturgiczne w formie poetyckiej, wyjąwszy redakcję w prawdziwym stylu poetyckim przystosowanym do śpiewu ludowego, zatracają właściwą im funkcję. Zazwyczaj wymagania stawiane hymnom ze strony śpiewu zbiorowego nie pozwalają na do-

kładne ich tłumaczenie. Hymny najczęściej powinny być opracowane na nowo, z uwzględnieniem wymagań muzycznych i chórowych poezji ludowej, właściwych każdemu językowi.

III. KOMISJE DO TŁUMACZENIA TEKSTÓW LITURGICZNYCH

38. Do tłumaczenia tekstów liturgicznych należy utworzyć grupy robocze, złożone z rzeczoznawców w różnych dziedzinach wiedzy, mających tutaj zastosowanie, chodzi mianowicie o biblistów, teologów, duszpasterzy a szczególnie o językoznawców i literatów, zarówno w zakresie języka, z którego ma się tłumaczyć jak i tego, na który się tłumaczy; wreszcie, w razie potrzeby, należy dołączyć znawców muzyki.

Jeżeli więcej grup pracuje nad różnymi częściami liturgii, należy postarać się o koordynację ich prac.

39. Zanim przekłady będą ogłoszone, należy je poddać w razie potrzeby próbom doświadczalnym w różnych ośrodkach wybranych albo też w różnych okolicach. Przykład tymczasowy powinien być zatwierdzony przez Komisję liturgiczną przy Konferencji Biskupów.

40. Między komisjami do tłumaczenia a władzą (Konferencja Biskupów), która ma je zatwierdzać, powinna istnieć współpraca tak, żeby:

- a) ci sami rzeczoznawcy normalnie byli odpowiedzialni za tłumaczenie od początku aż do końca pracy,
- b) jeżeli władza żąda poprawek przedłożonego jej projektu tekstu, należy go odesłać do komisji, która ponownie przedstawi tekst poprawiony, albo też w takim wypadku niech władza zleci pracę nowej komisji bardziej odpowiedniej, a pod względem wiedzy jednakowo kompetentnej.

41. Dla krajów mówiących tym samym językiem należy stworzyć Komisję mieszaną, która ma przygotować tekst wspólny. Takie opracowanie przynosi wiele korzyści: najpierw pozwala uzyskać współpracę rzeczoznawców najbardziej kompetentnych, następnie dostarcza uprzywilejowanego środka przekazu ludziom mówiącym tym samym językiem, wreszcie ułatwia wiernym uczestnictwo w liturgii.

Słusznie jednak odróżnia się teksty, które ma wygłaszać ktoś indywidualnie i którego inni słuchają, od tych tekstów, które mają być recytowane albo śpiewane wspólnie. Jasne, że jednolitość jest bardziej konieczna w tych ostatnich aniżeli w pierwszych.

42. Jeżeli trzeba przygotować tekst wspólny dla większej liczby krajów, musi on odpowiadać potrzebom i umysłowości każdego z nich (por. *List Kard. Lercaro* z 16. X. 1964). Dlatego:

1) Wypada, aby każda Konferencja Biskupów tego samego języka mogła w odpowiednim czasie zbadać projekt przekładu albo pierwszy tekst przygotowany;

2) Aby w międzyczasie zadośćuczynić potrzebom kapłanów i wiernych, sekretariat koordynacyjny Komisji mieszanej powinien przygotować tekst prowizoryczny, który za zgodą władzy (por. n. 39) może być ogłoszony i dozwolony tymczasowo w każdym kraju. Byłoby dobrze gdyby tekst prowizoryczny w całości i wszędzie był taki sam, w ten sposób wypróbowanie go będzie rzeczywiście owocne dla redakcji tekstu ostatecznego.

3) Wszystkie kraje zainteresowane powinny w tym samym czasie otrzymać ostatecznie ustalony tekst. Jeżeli Konferencja Biskupów chciałaby wprowadzić do niego jakieś zmiany, aby lepiej odpowiedzieć potrzebom miejscowym, powinna te zmiany przedstawić Komisji mieszanej, która musi wyrazić swą zgodę. Jest to konieczne, aby wersja oficjalna w istocie swej pozostała jedna i nienaruszona; odpowiada za to Komisja mieszana.

4) Każdy kraj może wydać teksty prowizoryczne, oraz teksty ostateczne, zatwierdzone przez Stolicę Apostolską, ale powinien wnieść swój udział w kosztach wydawnictwa: pokrycie wydatków, wynagrodzenie rzeczoznawców i biskupów Komisji mieszanej. Każda komisja narodowa uzgodni tę sprawę z sekretariatem koordynacyjnym Komisji mieszanej.

5) Każde wydawnictwo powinno na pierwszej stronie wyraźnie wskazać pochodzenie tekstu, zależnie od jego charakteru: „Tekst prowizoryczny, przygotowany przez Komisję mieszaną...”, albo „Tekst zatwierdzony przez Komisję mieszaną... i potwierdzony przez Radę do wykonania Konstytucji o liturgii”...

Jeżeli dokonano wariantów w tekście Komisji mieszanej (por. wyżej paragraf 3) należy dodać: „...z przystosowaniami uprawnionymi przez Konferencję Biskupów... i przez Komisję mieszaną...”

43. W liturgii całkowicie odnowionej nie będzie można się zadowolić tekstami przetłumaczonymi z innych języków. Konieczne będą nowe utwory. Tłumaczenie tekstów pochodzących z tradycji Kościoła stanowi wspaniałą naukę i konieczną szkołę redagowania tekstów nowych tak, aby „nowe formuły wyrastały niejako organicznie z form już istniejących.” (Konstytucja o liturgii art. 23).

Tłumaczył ks. Jan Adamecki

Antoni Ulaczyk SCJ

SPRAWOZDANIE ZE ZJAZDU BIBLISTÓW W RAMACH KONGRESU POLSKICH TEOLÓGÓW

21—23. IX. 1971

Katolicki Uniwersytet Lubelski — przywitał przedstawicieli ośrodków naukowych teologii maksymą na dekoracji w uniwersyteckiej auli: *Veritatem facientes in caritate*. Przez trzy dni trwało owo „czynienie” prawdy w gronie bardzo dostojnym, bowiem na Kongres przybyli także Księża Biskupi z Przewodniczącym Komisji Episkopatu d/s nauki Księdzem Kardynałem Karolem Wojtyłą na czele. Program prac Kongresu przewidywał posiedzenia plenarne i sekcyjne, a tematyka dotyczyła głównie antropologii.

W ramach Kongresu polscy bibliści odbyli swój kolejny zjazd. Ich dorobek naukowy został przedstawiony w pięciu referatach, z których jeden został wygłoszony na posiedzeniu plenarnym w drugim dniu Kongresu, a pozostałe cztery w specjalistycznym gronie na posiedzeniach sekcyjnych.

Referat *O podstawach biblijnych tendencji antropologizujących w teologii* wygłosił na posiedzeniu plenarnym Ks. prof. K. Romanuk. Oto zasadnicze idee jego wystąpienia:

Obserwując antropologizujące tendencje posoborowej teologii powstaje pytanie: „Czy mają one uzasadnienie w Biblii?” Otóż w Piśmie św. jest mowa nie tylko o Bogu, ale i o człowieku oraz jego sprawach. Jednak śledząc akcenty poszczególnych prawd biblijnych dochodzi się do stwierdzenia, że jest to Księga mówiąca przede wszystkim o Bogu, który jest ustawicznie pochylony nad człowiekiem, który dobrze czyni człowiekowi. Stąd nie miałyby wiele wspólnego z Biblią ten, kto usiłowałby konstruować jakąś rzekomo antropologiczną teologię nie uwzględniającą w pełni powyższej pryncypalnej prawdy. Rzeczą nie do zakwestionowania jest sprawa adaptacji Biblii, jako orędzia skierowanego do ludzi wszystkich epok i kultur, do mentalności człowieka dwudziestego wieku, ponieważ w jej powstaniu współdziałali ludzie o odrębnej kulturze i strukturach myślowych. Wszakże nie należy tego czynić za wszelką cenę, zwłaszcza — uwzględniając odkrycia archeologiczno-leksykalne — nie można zatracić jej nadprzyrodzoneści i nie można posuwać się do podważania historyczności faktów o nadprzyrodzonym charakterze.

Posiedzenia sekcyjne odbyły się dwukrotnie (21 i 22. IX) w opowie już mniej okazałej, ale za to w twórczej atmosferze biblijnego zakładu, który tym razem okazał się za szczupły. Mimo nienajlepszych warunków lokalowych, atmosfera posiedzeń była szczerą i z pewnością pożyteczną. Zgodnie z propozycją Przewodniczącego Sekcji Biblijnej Ks. prof. St. Łacha w pierwszym dniu rozpatry-

wano problematykę z zakresu Starego Testamentu, w drugim natomiast poświęcono uwagę zagadnieniom nowotestamentalnym. Pracom w pierwszym dniu przewodniczył Ks. prof. J. Stępień, a w następnym rolę tę powierzono Ks. prof. F. Gryglewiczowi.

Pierwszy wystąpił Ks. prof. M. Peter, który przedstawił temat: *Melchizedek w egzegezie judaistycznej*. Przeprowadzając solidne badania doszedł do wniosku, że teksty literatury judaistycznej dotyczące Melchizedeka układają się w dwie grupy. Pierwsza jest mniej lub bardziej wierna tekstowi Rdz 14, 18—20, pozostając na platformie historyczności zdarzeń z życia Abrahama i Melchizedeka. Inne źródła judaistyczne (głównie Filon i Q 11) traktują postać Melchizedeka przenośnie, symbolicznie, odbiegając dowolnie od biblijnego tekstu.

W dyskusji nad tym wystąpieniem zabrało głos ośmiu biblistów. Chodziło głównie o sprecyzowanie punktu ciężkości w akcentowaniu historyczności czy znaczenia symbolicznego postaci Melchizedeka oraz o wpływ egzegezy judaistycznej na wczesnochrześcijańską egzegezę i Ojców Kościoła.

Następnie zabrał głos Ks. prof. St. Potocki omawiając *Problem zła w poglądach mędrców Izraela*. Zasadnicze myśli tego wystąpienia można oddać następująco: Zakładając rozwój literatury mądrościowej na przestrzeni epok prelegent przyjął następującą chronologię biblijnych Ksiąg mądrościowych: Prz od r. 10, Prz 1—9, Hiob, Koh, Syr, Mdr. W tej też kolejności przeprowadził badania nad wizją zła przez mędrców dochodząc do wniosku, że zło według literatury mądrościowej jest rzeczywistością wcielającą się w różne złe czyny. Zło fizyczne i moralne pozostaje ze sobą w ścisłym związku: zwiększające się zło moralne pociąga za sobą zło fizyczne. Wiele w tym schemacie zależy od człowieka.

Dyskusja, w której wzięło udział dziewięć osób, dotyczyła przede wszystkim klasyfikacji mędrców oraz sprawy stawiania problematyki przez pisarzy mądrościowych, między innymi zła.

Posiedzenie poświęcone Nowemu Testamentowi rozpoczął Ks. prof. J. Stępień wygłaszając wykład pt.: *Pawłowy obraz Izraela historycznego*. Autor wykazał, iż nie można utrzymywać, jakoby stosunek Pawła do Żydów był wrogi od początku do końca, albo że jest nieokreślony, raz taki, raz inny. Studia nad wypowiedziami Listów w tej kwestii wskazują na pewną prawidłowość. Krańcowe bieguny stanowią 1 Tes 2, 14—16 i Rz 9—11, wypowiedź negatywna i pochlebna. Takie ustawienie problemu było wynikiem ludzkich dyspozycji Apostoła i historycznych uwarunkowań. Negatywny stosunek był wynikiem prześladowania Pawła przez Żydów, utrudniania mu ewangelizacji, podważania jego autorytetu apostołskiego, wprowadzania praktyk mozaistycznych. Od roku 58 nastąpiła zmiana relacji w związku z udaną składką na rzecz gmin palestyńskich oraz prześladowaniem Żydów ze strony władz państwowych.

Po referacie podniesiono kwestię: w jakim stopniu można mówić o ewolucji poglądów pawłowych, a także sprawę pluralizmu doktrynalnego czy pluriformizmu. Zabrało głos trzech mówców.

Z kolei wystąpił Ks. dr M. Czajkowski z referatem na temat: *Sens teologiczny czy antropologiczny synoptycznych cudów Jezusa w trzech okresach formacji Ewangelii*. Próbując udzielić odpowiedzi na postawione zagadnienie Autor przebadał tradycję o cudach Jezusa kolejno na trzech etapach powstawania Ewangelii: 1. Działalność i nauka Jezusa; 2. Przepowiadanie Kościoła pierwotnego; 3. Redakcja Ewangelii spisanych. Wykazał, że na 1-szym etapie cuda mają sens teocentryczny, na 2-gim chrystocentryczny, a na 3-cim każdy z ewangelistów ujmuje je jeszcze w kategoriach własnej oryginalnej teologii. Na tym szerokim tle autor omówił antropologiczne znaczenie cudów, znaczenie, które istnieje we wszystkich okresach formacji Ewangelii. A więc przyznał cudom Jezusa sens teologiczny (Boży czyn zbawczy) jak i równocześnie antropologiczny (dla człowieka). Odzegał się jednak od interpretacji humanitarnej cudów, która je zubaża. Litość bowiem Jezusa, o której mówią czasem Ewangelie w związku z cudami, to nie litość ludzka, choćby najszlachetniejsza, lecz litość Boża, litość mesjańska, litość, która jest nie tyle motywem, ile sprawczynią czynu zbawczego.

W dyskusji nad tym wystąpieniem uczestniczyło sześć osób. Kontrowersję budziły głównie kryteria kwalifikacji cudów do poszczególnych warstw Ewangelii, a także powiązanie warstw ze sobą.

Ponadto w pierwszym dniu Przewodniczący Sekcji Ks. prof. St. Łach zapoznał zebranych z oddaną do druku nową pozycją biblijną, *Wstępem do Starego Testamentu*. Ks. prof. J. Homerski poddał natomiast pod dyskusję planowane na przyszły rok wydanie *Wstępu ogólnego do Piśma św.*

Podczas drugiego posiedzenia omawiano organizację i tematykę planowanego na czerwiec przyszłego roku w Krakowie kolejnego zjazdu. Postulowano, by zjazd połączyć z rocznymi rekolekcjami. Co do tematyki panowała duża rozbieżność poglądów. W związku jednak z możliwością książkowego wydania materiałów zjazdu, ustalono zgłaszanie tematów z zakresu swoich badań na adres: Ks. Jerzy Chmiel, Kraków, ul. Podzamcze 8, do Wielkanocy przyszłego roku. Oprócz referatów *sensu stricto* postanowiono wprowadzić noty-komunikaty. Nadto postulowano zmianę niektórych nazw Ksiąg biblijnych, z racji ich nieadekwatności czy przestarzałości. Zwrócono także uwagę na recenzjowanie polskich pozycji wydawniczych z zakresu biblistyki w pismach zagranicznych. Apelowano o szersze liczenie kształcenie księży w zakresie biblistyki, aby można było bardziej ożywić ruch biblijny, liturgiczny i ekumeniczny. Spośród 12 samodzielnych pracowników naukowych wśród polskich biblistów wybrano trzech kan-

dydatów na przedstawiciela Sekcji do Rady Naukowej przy Komisji Episkopatu d/s nauki, mianowicie: Ks. prof. J. Stępnia, Ks. prof. St. Łacha i Ks. prof. F. Gryglewicza.

Udział polskich biblistów w pracach Kongresu zakończyło sprawozdanie Przewodniczącego Sekcji, Ks. prof. St. Łacha, na ostatnim posiedzeniu plenarnym.

Lublin

ANTONI ULACZYK SCJ

J. CHMIEL, *Lumière et charité d'après la première épître de Saint Jean*, Rome 1971, s. XLVIII + 267.

Jest rzeczą bezsporną, że pisma św. Jana ewangelisty prezentują nam już pewną formę dojrzałej i dopracowanej teologii chrześcijańskiej. Nie mniej jednak jest w nich jeszcze wiele kwestii, które wymagają gruntownego opracowania i nowego ich rozwiązania, choćby ze względu na ostatnie wymagania nowej hermeneutyki biblijnej. Ks. dr Jerzy Chmiel podjął się w swej pracy ambitnego zadania opracowania właśnie takiej jednej nierozwiązanej dotychczas kwestii, a mianowicie relacji, jaka zachodzi między wyrażeniem Janowym: *Bóg jest światłością* (1J 1,5) i wyrażeniem: *Bóg jest miłością* (1J 4,16). Z jednej strony jest faktem oczywistym, że Bóg jest światłością i miłością, z drugiej zaś dostrzegamy w strukturze listu pewną odpowiedniość między przebywaniem w światłości (1J 1,7) a miłością braterską, pozwalającą nam na takie przebywanie (1J 2,10).

Autor pragnąc problem rozwiązać wszechstronnie, podzielił sobie całe zagadnienie na siedem rozdziałów. Rozdział I poświęcony analizie literackiej struktury I listu św. Jana, głównie w odniesieniu do zawartych w nim centralnych tematów światło i miłość, stanowi można powiedzieć doskonały wstęp i wprowadzenie w problematykę. Słuszna jest teza Autora, że struktura listu jest strukturą spiralną, u szczytu której spotykamy się z Bogiem w Jezusie Chrystusie (s. 28n). Wyrażają to dobrze słowa: *Jesteśmy w prawdziwym Bogu, w Synu Jego Jezusie Chrystusie, On jest prawdziwym Bogiem i Życiem wiecznym* (1J 5,20).

W rozdz. II analizuje Autor wyrażenie *Bóg jest światłością*, posługując się przy tym nie tylko egzegezą filozoficzną, ale tym, co jest najważniejsze: rozpracowaniem środowiska i tradycjami zarówno biblijnymi jak i pozabiblijnymi. Słuszny jest jego wniosek, że prawdziwym środowiskiem dla interesującej nas formuły Janowej jest tradycja janowa, szczególnie w jej nurcie mądrościowym. Formuła *Bóg jest światłością* jest objawieniem istoty teologii św. Jana. (s. 94).

Wydawałoby się na pierwszy rzut oka, że św. Jan w swojej teologii jest niezwykle abstrakcyjny i „metafizyczny”. Tymczasem z trzeciego i czwartego rozdziału pracy dowiadujemy się o praktycznych konsekwencjach i powiązaniach wynikających z pełnego zrozumienia tego, że Bóg jest naprawdę światłością. Św. Jan snując w swym liście ulubioną przez siebie tezę „światłość—miłość”, stawia ciekawy wniosek: *Kto miłuje swego brata pozostaje w światłości* (1J 2,10). Św. Jan często posługuje się w swoich pismach, chyba dla jaśniejszego zarysowania problemu, antytezą: „światłość—ciemność”. Kto chce „chodzić w światłości” powinien praktykować miłość braterską drugiego człowieka. Ona jest nie tylko kryterium zjednoczenia z Bogiem, ale, jak to słusznie wydedukował Autor z wypowiedzi Janowej, ona przede wszystkim wyznacza stopień tego zjednoczenia człowieka z Bogiem. Bardzo ciekawy jest również wniosek Ks. J. Chmiela, że miłość bliźniego prowadzi do miłości Boga na wzór naczyń połączonych, nie mniej jednak u podstaw wszelkiej miłości człowieka leży miłość Boża.

Problemowi analizy pojęcia miłości Boga poświęca Autor rozdział V

swej pracy. Celem lepszego zrozumienia samej miłości, przeprowadza bardzo metodycznie i rzeczowo zestawienie miłości z wiarą i miłości z objawieniem. Rezultatem tego jest wniosek (s. 173) że miłość i światło mają w koncepcji Janowej charakter epifaniczny, tj. wyrażają jedną i tę samą rzeczywistość, jaką jest objawienie się Boga. Autor na ten temat stwierdza, że ten charakter epifanii miłości (= *agape*) u św. Jana nie jest tylko objawieniem się jakiejś cnoty Bożej, lecz że Bóg, który sam jest miłością, ukazuje się ludziom w swoim Synu (s. 173).

Rozdział VI omawianej pracy nosi tytuł: *Bóg jest Miłością* (1J 4,8.16). Należy się Autorowi za rozpracowanie tego rozdziału specjalne uznanie. Jest w nim wszystko: i znajomość filologii, i egzegeza, jest rozpracowanie środowiska i znaczenia, jakie w tym właśnie środowisku judeo-aleksandryjskim miało słowo *agape*. Ale może najbardziej ciekawym jest szukanie w odkrywaniu właściwej treści tej formuły, powiązań św. Jana z egzegezą starotestamentalną. Św. Jan bowiem mimo swojego filozoficznego i heleńskiego wykształcenia, jest doskonałym znawcą St. Testamentu, do którego w swoich wypowiedziach często nawiązuje.

Ostatni rozdział jest zamknięciem całego zagadnienia i tematycznie jest zbliżony do rozdz. I, w którym Autor problem stawiał. Słusznie stwierdza Ks. J. Chmiel, że dla św. Jana życiowym kontekstem jego listu była niewątpliwie tradycja liturgiczna, która sprowadzała się w tamtych czasach przede wszystkim do tradycji chrzcielnej. Przed przyjęciem chrztu obowiązywał katechumenat, w którym zapoznawano się z problematyką teologiczną, przede wszystkim uczono się wyznawania wiary. Ks. J. Chmiel twierdzi, że obydwie formułki Janowe: *Bóg jest Światłością* i *Bóg jest Miłością*, są skrótem mnemotechnicznym pierwotnego wyznania wiary (s. 238). Miały więc praktycznie uczyć człowieka i prowadzić do zjednoczenia z Bogiem. Jest tu zatem zawarta także jakaś pełna, teologicznie uzasadniona koncepcja Nowego Przymierza, które P. Bóg zawiera przez Syna swojego z całą ludzkością.

Jako bardzo dobre metodologicznie rozwiązanie pracy uważam umieszczenie na końcu generalnej konkluzji, która zawiera nie tylko streszczenie wyników poszczególnych rozdziałów, ale także podaje zasadnicze centralne idee pracy i proponowane przez jej Autora istotne rozwiązania. Z tej konkluzji dowiadujemy się, że poprzez analizy i syntezy Autor doszedł w swej pracy do ukazania podwójnego wymiaru omawianych tematów: światło i miłość w pierwszym liście Janowym: Pierwszy wymiar Boży, ukazuje nam objawiającą się Miłość, jako światło objawienia, zaś drugi wymiar ludzki ukazuje nam wartość miłości braterskiej, od której uzależnione jest nasze przebywanie w światłości objawienia, czyli wiary.

Omówiona wyżej praca Ks. J. Chmiela, która jest owocem jego kilkuletnich mozolnych studiów rzymskich i za którą otrzymał stopień doktora teologii, posiada dziś dla nas podwójne znaczenie: 1. ukazuje nam prawdziwe aspekty i walory teologii św. Jana, głównie związane z koncepcją objawienia się Boga przez Miłość w osobie Jezusa Chrystusa, oraz 2. posiada niezwykle praktyczne znaczenie, ukazując dzisiejszemu światu jedynie sensowną formę międzyludzkiej miłości. Ona będzie tylko wtedy przynosić pozytywne owoce, gdy z aspektu horizontalnego, poziomego, przyjmie aspekt wertykalny, pionowy, ukierunkowany na Boga. Bo miłość jest z Boga, który jest naprawdę Miłością (s. 245).

Reasumując powyższe uwagi pragnę zaznaczyć na końcu, że praca Ks. dra J. Chmiela zasługuje na pełne uznanie, nie tylko dlatego, że jest wszechstronnym omówieniem postawionego przez Autora problemu, ale jeszcze i z tego względu, że jest opracowana pod względem metodycznym i merytorycznym bez zarzutu. Jasny plan, przejrzyste rozdzielanie materiału, oryginalne i zwięzłe konkluzje, umieszczone na końcu poszczególnych

rozdziałów, jak również konkluzja generalna na końcu książki, wszystko to razem wzięte nadaje pracy wysoką rangę prawdziwie naukowej monografii. Jeśli do tego dodamy jeszcze piękną szatę graficzną książki, bardzo dokładnie przeprowadzoną korektę drukarską, piękny język francuski, to musimy za to wszystko złożyć Autorowi słusznie należne mu wyrazy pełnego uznania.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK