

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 6

ROK XXV

1972

A R T Y K U Ł Y

Biskup Andrzej Wronka

25 LAT OD WYDANIA ENCYKLIKI PIUSA XII *MEDIATOR DEI*

Ogłoszenie encykliki liturgicznej *Mediator Dei* w roku 1947 było zdarzeniem o wielkim znaczeniu. Po raz pierwszy w historii Kościoła katolickiego Nauczycielski Urząd tak wyraźnie zabrał głos na temat znaczenia życia liturgicznego w Kościele.

Wydanie tego dokumentu papieskiego od razu zrehabilitowało liturgię, gdyż dotąd wielu nie doceniało liturgii jako narzędzia życiowego. Teologia też nie szeregowała liturgii wysoko. W takiej sytuacji ukazanie się encykliki liturgicznej było miłym zaskoczeniem i przyniosło duże zadowolenie.

Encyklika stała się etapem dla rozwoju życia liturgicznego u wiernych i odnowy samej liturgii. Z Soborem Watykańskim II etap ten osiągnął swój tymczasowy szczyt. Po nim rozpoczęła się trwająca obecnie posoborowa odnowa. Wychyliła się z mroków idea „znaków czasu” i podjęta dzięki Soborowi refleksja nad nimi uznała encyklikę *Mediator Dei* jako ważne ogniwo w ogólnej odnowie życia Kościoła. Encyklika przyczyniła się do tego, że zbliżanie się do Chrystusa stawało się coraz więcej świadome. Dzięki encyklice poznawano lepiej prawdę, że liturgia czyni obecną i czynną w życiu Kościoła tajemnicę zbawienia.

Po encyklice stawiano sobie w Kościele wyraźnie pytanie: czym winna się stać dla wiernych liturgia, kiedy w niej obecny jest Chrystus, który w niej działa. Jak na całym świecie w minionym ćwierćwieczu zmieniło się bardzo wiele, tak też i w dziedzinie liturgicznej objawiło się wiele nowego jego świętym. (Kol 1, 26)

I

Encyklika *Mediator Dei* odtwarza w pewnym stopniu ówczesną sytuację życia liturgicznego. Ubolewa, że w różnych stronach Kościoła pokazują się braki życia liturgicznego, że znajomość i ukochanie liturgii są niekiedy nikłe lub prawie żadne. Niektórzy znowu skłaniają się zbyt do nowości i zbaczą z drogi zdrowej nauki i roztropności.

Encyklika nie położyła kresu ówczesnej kontrowersyjnej dyskusji o metodzie akcji liturgicznej. Jednak swoimi tezami ukierunkowała odnowę liturgiczną, ideologicznie ją pogłębiła i stała się impulsem do poważnej refleksji, stała się nową dynamiką do twórczej akcji wewnętrznej.

Szczególnie zaś znaczenie encykliki leży w tym, że jest dokumentem o doktrynalnych podstawach liturgii. Po raz pierwszy encykliczny dokument kościelny określa istotę liturgii, że w niej Jezus Chrystus jest jedynym źródłem łaski i jedynym pośrednikiem między Bogiem i ludźmi, że tę swoją władzę kapłańską spełnia Chrystus przez widzialną posługę Kościoła, który rozdziela owoce kapłaństwa Chrystusowego ku chwale Bożej i zbawieniu ludzi, jednocząc ich równocześnie w jedno Mistyczne Ciało. Encyklika podaje definicję liturgii: że jest kultem publicznym, którego nasz Zbawiciel składa Ojcu jako Głowa Kościoła, oraz jest kultem, którego społeczność wiernych składa swojej Głowie, a przez Jezusa Ojcu Niebieskiemu, słowem jest integralnym kultem Mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa, tzn. Głowy i Jego Członków. Podmiotem liturgii nie jest więc same duchowieństwo, lecz całe Mistyczne Ciało. Sobór i tę definicję jeszcze wydoskonali. Encyklika przypomina, że kult winien być zarówno zewnętrzny jak i wewnętrzny. Bez elementu wewnętrznego kult przestałby być ludzkim. Winniśmy bowiem stale żyć w Chrystusie, w Nim i z Nim. Encyklika podkreśla fundamentalne prawdy, które stanowią rdzeń pobożności Kościoła, że wszystko przeznaczone jest dla chwały Bożej, że Jezus Chrystus jest niezbędnym pośrednikiem, że centralne miejsce w naszej pobożności zajmuje ofiara eucharystyczna. Przez przypomnienie tych prawd encyklika przywróciła liturgii autentyczny prymat w życiu duchowym.

Encyklika poucza, że pobożności obiektywnej nie należy przeciwstawiać subiektywnej. Człowiek dzięki łasce Bożej i osobistej współpracy, gdy przyjmuje z wiarą sakramenty św. i podda się działaniu Ducha Świętego, doprowadzić może owoce Boże w sobie do rozkwitu. Encyklika uczy, że obok kultu liturgicznego należy uprawiać i praktyki paraliturgiczne, takie jak adoracje eucharystii, częstą spowiedź, nabożeństwa do Matki Bożej, nie należy pomijać ćwiczeń duchowych, rekolekcji, nowen. Prymat liturgii nie może być przyczyną minimalizowania praktyk paraliturgicznych. W encyklice

znajdują się też cenne pouczenia o kulcie eucharystycznym, o Liturgii Godzin, o roku liturgicznym oraz wskazówki dla duszpasterstwa liturgicznego. Dzięki tym licznym pouczeniom encyklika nadała kierunek ideologiczny ruchowi liturgicznemu, który tym samym przestał być akcją prywatną, gdyż Kościół wziął go pod swoją opiekę. W ciągu wieków poszło w niepamięć dużo aspektów nauki liturgicznej i życia liturgicznego. Encyklika je przypominała. Szczególnie przypominała prawdę o czynnym uczestnictwie wiernych w liturgii. Ruch liturgiczny tę prawdę rozbudził, i odtąd miała się ona stać centralną prawdą głoszoną w apostołacie liturgicznym.

W momencie ukazania się encykliki ruch liturgiczny liczył około 30 lat. Gdyby się encyklika nie była ukazała, ruch liturgiczny byłby się może załamał. Dużo żywiono jeszcze wobec niego uprzedzeń, dużo też jeszcze w nim było skrajności. Przez autorytatywne uwypuklenie pojęcia liturgii, obecności Chrystusa w każdej akcji liturgicznej ruch liturgiczny został skierowany na autentyczne tory, po których mógł bez zboczeń dotrzeć do centralnej stacji, na Soborze Watykańskim II.

II

Po encyklice *Mediator Dei* nastąpiła ewolucja mentalności liturgicznej. Zrodziło się większe zainteresowanie liturgią. Stało się to dlatego, że dotychczasowe oddolne i peryferyjne pochodzenie ruchu liturgicznego encyklika pogłębiła teologicznie i związała go wewnętrznie z duszpasterstwem. Ruch stał się oficjalnym ruchem Kościoła, prawowitym objawem życia Kościoła. Encyklika przesała jego idee i nimi pokierowała. Jako ruch wyrosły samorzutnie stał się niepokonany. Czuł za sobą autorytet Kościoła. Jako potęga, która wyrosła z głębin Kościoła, stanął ruch liturgiczny przed Soborem Watykańskim II, który idee tego ruchu zatwierdził i podał do realizacji budując pełniejszą teologię liturgii niż *Mediator Dei*.

Ruch liturgiczny nie musiał się już liczyć z poważną opozycją w Kościele. Nie spotkał się z nią ani na Soborze. Idee odnowy liturgicznej zaprezentowały się w soborowym schemacie liturgicznym od początku dojrzałe. Podczas gdy redakcje innych schematów soborowych trzeba było odesłać do nowego przepracowania, schemat liturgiczny z nieistotnymi poprawkami znalazł uznanie Ojców Soboru. Dojrzał przez 50 lat, a nad tym dojrzewaniem przez ostatnie 15 lat przedsoborowych czuwała encyklika *Mediator Dei*. Ona krużyła opancerzenie liturgiczne i patronowała budzącemu się nowemu klimatowi liturgicznemu. Osłabiała się systematycznie epoka trydencka dziejów liturgii. Z perspektywy lat stwierdzamy dziś, że lata przedsoborowe były epoką przejścia, pracy walki i stopniowych zwycięstw nowych idei liturgicznych. Wtedy ukazały się już pierwsze odnowy liturgiczne za Piusa XII.

Sobór od razu postawił liturgię na wysokim piedestale w Kościele, z całą odwagą i miłością przywrócił liturgii należne jej stanowisko w życiu duchowym, duszpasterskim i teologicznym. Z pojęcia rubrycystycznego, formalistycznego, scentralizowanego liturgia przeszła na stanowisko, na którym wyraża się w aspekcie dogmatycznym, biblijnym i pastoralnym. Chce się pokazać zrozumiałą w słowie, symbolu, geście znaku. Czyni wysiłki, by się dostosować do mentalności, geniuszu, aspiracji i wymagań poszczególnych narodów. Chce wniknąć do ich wnętrza i przynieść im Chrystusa. Kościół nie odnawia liturgii dla muzeów, lecz kształtuje żywą liturgię dla żywych ludzi naszych czasów. Po Vaticanum II zmienił się w rzeczywistości cały klimat liturgiczny.

III

Po Soborze rozwój odnowy liturgicznej poszedł dalej niż przewidywał Sobór w Konstytucji o Liturgii. Sobór obiecał zachować w istocie liturgię rzymskołacińską, tak jak ją sobie wyobrażała encyklika *Mediator Dei*. Jednak zaistniała nowa sytuacja. W duchu *aggiornamento* pozwolono na język narodowy w częściach odnoszących się do ludu. Odkryto prawdę, że liturgia w zasadzie jest zmienna, że w ciągu historii w różnych częściach świata rozwinęła się rozmaicie.

Wiemy dziś, że stałymi, niezmiennymi elementami w liturgii są trzy:

- 1^o charakter instytucyjny, łączność z Bogiem dana jest w Chrystusie i Kościele. Stąd też liturgia wiąże się z tradycją, która ją łączy z Chrystusem i ustanowionym przez Niego aktem;
- 2^o liturgia ma charakter wspólnotowy;
- 3^o liturgia spełnia się zawsze w znakach widzialnych.

Uznano, że w liturgii wszystkie części odnoszą się do ludu, i że wobec tego cała liturgia może być spełniana w języku narodowym. Aby nadto nowoczesnemu człowiekowi dać najlepsze warunki do współudziału w liturgii, poczęto tworzyć nowe formuły liturgiczne przy zachowaniu wewnętrznej jedności i tradycji. Nowe modlitwy eucharystyczne oraz nowy obrzęd chrztu dzieci świeżo wydany są tego przykładem. Sobór odstąpił od centralistycznej koncepcji Rytuału Rzymskiego, gdyż Konferencje Episkopatu mają obowiązek dostosowania obrzędów do regionalnych warunków (KL 63 b)

Słusznie można twierdzić, że z ogłoszeniem soborowej Konstytucji o Liturgii zaczęła się wyraźna nowa epoka liturgiczna. Jak nigdy dotąd objawiła się dokumentarna wartość liturgicznej pobożności i liturgii dla świadomości wiary. Wstąpił nowy duch w teologię, duchowość i duszpasterstwo liturgiczne.

Zgłosiło się do głosu nowe posoborowe kluczowe pojęcie historii zbawienia, które ujmuje wszystkie dziedziny historiozbowczo i chce przepoić wszystkie sektory życia religijnego i teologicznego.

W uciążliwym zdobywaniu istoty chrześcijaństwa idziemy wolnym krokiem naprzód. Kościół usuwa nam dziś z liturgii wszystko to, co wieki wniosły obcego do autentycznego życia chrześcijańskiego, a odkrywa przed nami proste formy myślowe i duchowe, pierwotne w całej czystości, biblijne, patrystyczne, sakralne bez dodatków.

Temu nowemu duchowi liturgicznemu towarzyszą nowe idee. Więc tajemnica paschalna oświecła teraz wszystkie dziedziny życia liturgicznego i duchowego. Reforma czytań biblijnych jest elementem odnowy przyjętym bez zastrzeżeń. Stół Słowa Bożego jest teraz bogato nakryty. Liturgia, która obchodzi czyny Boże dla naszego zbawienia, uważa i słowo Boże jako zdarzenie w tym sensie, że Bóg we wspólnocie wierzących przez swoje słowo staje się obecny.

Myśl liturgiczna czerpie dziś swoje zrozumienie z nowej eklezjologii. Liturgia patrzy na Kościół w jego sakramentalnej istocie jako na prasakrament, że widzialny Kościół, głównie w słowie i sakramencie, jest zjawiskową formą obecnego Chrystusa Uwielbionego, że jest miejscem dziejów zbawienia. Ta nowa świadomość o Kościele formułuje zrozumienie liturgii jako objawienie misterium Chrystusowego i właściwej istoty Kościoła. „Liturgia codziennie z tych, którzy są wewnątrz, buduje Kościół święty w Panu... i okazuje Kościół tym, którzy są poza nim jako sztandar wyniesiony dla narodów” (KL 2).

Nowe oblicze współczesnemu życiu liturgicznemu nadaje pogłębia po Soborze nauka o misterium liturgicznym: że w sprawowaniu liturgicznym kontynuuje się misterium zbawienia, w którym lud Boży uczestniczy i dostępuje owoców zbawienia. Ta nauka stanowiła już troskę encykliki *Mediator Dei*, dziś tę naukę rozumiemy już lepiej.

Na liturgię rzutuje też soborowe orzeczenie o chrześcijańskim kapłaństwie jako przywileju całego ludu Bożego. Prawda ta czerpie swoje uzasadnienie z Biblii i Tradycji.

Przez wprowadzenie języka narodowego otwarło się przed wiernymi całe bogactwo liturgii. To nas uprawnia do nadziei, że zachwiana równowaga między liturgią i pobożnością prywatną wróci do świadomości wiernych. Bo nie jest rzeczą obojętną dla religii, czy człowiek modli się językiem dla siebie zrozumiałym czy niezrozumiałym. Motywem wprowadzenia języka ojczystego nie jest tylko wzgląd na zrozumienie tekstów, lecz więcej wzgląd, by wierni mogli przejąć czynniejszą, świadomą odpowiedzialność w sprawowaniu liturgii. Udział w liturgii nie może stać się zbiorowym, jeżeli celebrians

odmawia teksty niezrozumiałym językiem i wierni nie wnikają w istotę tajemnicy. Ostatecznie celem liturgii nie jest zachowanie czcigodnego języka łacińskiego, lecz duchowe dobro wiernych.

W przełożeniu liturgii na język dzisiejszy Kościół jest dziś w innym położeniu niż przy pierwszej zmianie języka w liturgii w czwartym wieku. Dotąd Kościół Zachodni przeszedł dwie językowe zmiany: jedną u końcu 4 wieku, drugą po Soborze Watykańskim II. Pierwsza zmiana nastąpiła między 360—380 rokiem, jeden wiek za późno w stosunku zlatynizowania się wspólnoty rzymskiej około roku 250. Wtedy przejście z języka greckiego na łacinę nie doszło do skutku przez przetłumaczenie tekstów, lecz przez stworzenie nowych formularzy. Odtąd przez 16 wieków język liturgiczny pozostał niezmienny i przez ten czas rozumiany był przez wąski zakres wiernych. Ani kler jej w pełni nie rozumiał, była do zrozumienia w swoich symbolach, zbyt to też stylizowana. Od średniowiecza przejął się nawet pogląd, że teksty liturgiczne zarezerwowane są tylko dla kleru. Dziś rozumiemy, że liturgia jest dziełem i kultycznym wyrazem służby bożej całego Ludu Bożego.

Sobór Watykański II chce „przyczynić się do większego wzrostu życia chrześcijańskiego wśród wiernych”. Do służby dla tego celu powołana jest liturgia, którą Kościół obecnie odnawia w duchu jej źródeł i przez koncentrację na istotne elementy, którymi są Chrystus i Jego kapłaństwo, które szczytuje w uobecnieniu paschalnego misterium z podwójnym aspektem: lateutyicznym i zbawczym. Liturgia doczekała się zaszczytnego stwierdzenia które o niej dał Sobór, że jest „źródłem i szczytem życia Kościoła”. Sobór liczy na to, że dzięki liturgii wierni będą umieli użytkować skarbiec wiary na codzień. Obecna odnowa liturgii, która odbywa się etapami, stopniowo, nie jest tylko materialnym aktem. Jest doktrynalna i duchowa. Wymaga i u duchowieństwa, i u wiernych nowej posoborowej mentalności, nowego pogłębionego sumienia kościelnego.

*

Odnowioną liturgię przyjmujemy w Polsce chętnie. Przyjmujemy ją ze spokojem i Bogu dzięki bez widocznych wstrząsów. W Polsce zawsze recepcja liturgii rzymskiej odbywała się z głęboką wiarą w jej zbawczą moc. Ta recepcja przez lud Boży oznaczała nie tylko ortodoksję, ale odczuwana była jako absolutnie konieczny wyraz religijnej postawy. Liturgię w Polsce zawsze kochano. Obecna odnowiona liturgia lud Boży darzy również gorącym sercem.

Ks. Jan Szlaga

CHRYSTUS JAKO FUNDAMENT KOŚCIOŁA

Charakteryzując swoją działalność w Koryncie, św. Paweł nazwał ją położeniem fundamentu i wyjaśnił, że fundamentem tym jest Jezus Chrystus (1 Kor 3, 10—15):

Zgodnie z łaską Bożą, którą mi dano, jako roztropny budowniczy położyłem fundament i ktoś inny na nim buduje. Ale niechaj każdy uważa na to, jak na nim buduje. Nikt bowiem nie może położyć innego fundamentu oprócz tego, który już położono, a jest nim Jezus Chrystus. A czy ktoś na tym fundamencie buduje ze złota, srebra, z drogich kamieni, z drzewa, siana czy ze słomy — na jaw wyjdzie praca każdego. Dzień bowiem ujawni, bo ogniem się objawi, i ogień wypróbuje, jakie jest dzieło każdego. Jeśli przetrwa czyjeś dzieło, które zbudował, otrzyma nagrodę. Jeśli czyjeś dzieło spłonie, poniesie szkodę. Sam zaś się zbawi, tak jednak jakby przez ogień.

Tym samym obrazem fundamentu posłużył się Paweł w Ef 2, 19—22, odnosząc go tam jednak do apostołów i proroków. Obraz fundamentu, dokładniej: skały fundamentu, określa również w klasycznym tekście Mt 16, 18 wyjątkową pozycję Piotra wśród Kolegium Dwunastu. Interesujące jest zatem pytanie, jaką treść teologiczną wiąże Apostoł z obrazem fundamentu w 1 Kor, czyli jakie przesłanki skłoniły go do nazwania Chrystusa fundamentem, a swojej działalności ułożeniem fundamentu.

Na początku 1 Kor św. Paweł karcą nadużycia, które zakradły się do gminy korynckiej, zwłaszcza zaś ubolewa nad panoszącymi się w niej rozłamami. Kładzie więc nacisk na jedność gminy, w ogromnej mierze uwarunkowaną postawą głosicieli Ewangelii — współpracowników Apostoła. Myśl tę ukazuje św. Paweł w dwóch obrazach: roli uprawnej i budowlanej. Pierwsza metafora zaczyna się już w 3, 6, gdzie czynności poszczególnych misjonarzy porównuje Paweł z osiągnięciami rolnika czy ogrodnika, akcentując przy tym, że nie da się zastąpić działania Bożego, bo jedynie ono powoduje wzrost wszelkich poczynań człowieka. Konkluzję pierwszej metafory stanowi w. 9, w którym autor 1 Kor stwierdza, że misjonarze są współpracownikami Boga, zaś nauczani przez nich ludzie stanowią rolę uprawną i budowlaną Bożą.

Połączenie w omawianym fragmencie dwóch metafor z zakresu rolnictwa i budownictwa nie jest wyjątkiem ani w Nowym Testamencie¹, ani też poza nim²; znane było ono również w piśmien-

¹ Por. Ef 3, 17; Kol 2, 7; Rz 11, 16—24; 1 Kor 9, 7; Hbr 6, 7. 8. Podobną ideę zauważyć też można u Jr 1, 10: budować — sadzić.

² 1 QS 8, 5; por. 5, 5.

nictwie środowiska pozasemickiego³. Dzięki tak dobranym obrazom, stosowanym przeważnie w argumentacji ważnej problematyki, można było liczyć na zrozumienie zarówno mieszkańców wsi jak i miast, rolników i rzemieślników⁴, tym bardziej, że mówiły one o dwóch podstawowych czynnościach podtrzymujących egzystencję człowieka: zamieszkiwaniu i jedzeniu⁵.

Koryntianie są rolą Bożą dlatego, że jako gmina chrześcijańska w sposób szczególny stanowią „własność” Boga, po wtóre zaś, w ramach tej gminy Bóg dokonuje cudu wzrostu życia Bożego⁶. Dla wyrażenia jednak całej mocy dowodowej swej argumentacji św. Paweł dodaje, że Koryntianie są budowlą Bożą. Użyte tu słowo *oikodome* oznaczać może zarówno już wykończoną budowlę, bądź też, za czym bardziej zdaje się przemawiać kontekst, budowę, która się zaczęła i trwa⁷. Kościół nie jest bowiem jeszcze wykończoną budową, bo każdy z misjonarzy dopiero wnosi swój osobisty wkład w dzieło jego budowania (3, 10c).

Jeśli chodzi o Korynt, św. Paweł rezerwuje sobie przywilej założyciela gminy. O ile w metaforze „rolniczej” pisał, że ten, który sadzi i ten, który podlewa, są czymś jednym (w. 8), o tyle teraz, w „metaforze budowlanej” określa siebie jako tego, który położył fundament. Podkreśla przy tym, że stało się to dzięki specjalnej łasce Bożej. Drugi zaś akcent spoczywa na przymiotniku *roztropny*⁸. Emfaza ta ma swą szczególną wymowę, kiedy zważy się, że list swój kierował Apostoł do szczyjących się z mądrości Koryntian (1 Kor 1, 19—22). Św. Paweł musiał stanąć wobec nich jako mądry budowniczy, dobry „fachowiec”, którego nie byłoby za co zganić⁹. Charakterystyczne jest w tym obrazie to, że św. Paweł ograniczył mądrość swego budowania do samego tylko ułożenia fundamentu. Normalnie bowiem architekt odpowiedzialny jest za całą budowę, a nie tylko za jakąś jej część. W obrazie z 1 Kor św. Paweł składa

³ Por. A. Fridrichsen, *Ackerbau und Hausbau in formelhaften Wendungen in der Bibel und bei Platon*, Stuttgart 1922, 185.

⁴ Por. J. Pfammater, *Die Kirche als Bau*. Eine exegetischtheologische Studie zur Ekklesiologie der Paulusbriefer (Analecta Gregoriana 110), Roma 1960, 20.

⁵ Por. A. Fridrichsen, *Exegetisches zu den Paulusbriefen*, Oslo 1931, 299.

⁶ Por. J. Pfammater, dz. cyt., 21.

⁷ Por. A. Fridrichsen, *Themelios 1 Kor 3, 11*, TZ 4(1946) 317.

⁸ Połączenie rzeczownika *architekton* z przymiotnikiem *sophos* określało w literaturze hellenistycznej człowieka zręcznego, umiejętnego, dobrego fachowca; o prawdziwej bowiem mądrości decydowała u Greków działalność praktyczna. Por. *Vitruvius, De architectura* VI 8, 10: „idiota nisi factum viderit non potest scire quid sit futurum, architectus autem simul animo constituerit antequam inceperit, et venustate et usu et decore quale sit futurum habet definitum”.

⁹ Por. J. Moffat, *The First Epistle of Paul to the Corinthians*, New York (brw), 39.

odpowiedzialność za kontynuację budowy na tych, którzy po nim budują. Czy wobec tego z tej dalszej budowy wyklucza siebie samego? Wydaje się, że nie; gmina korynceńska nie jest bowiem jedynym terenem działalności św. Pawła. Jego osobista praktyka była różna — poświęcał zakładanym przez siebie gminom mniej lub więcej czasu, dłuższy lub krótszy pobyt, wracał do nich, brał udział w ich życiu religijnym, pisał listy. Nigdy jednak nie stał na uboczu. On zatem jest też jednym z tych, którzy dalej budują.

Nie na tym jednak spoczywa akcent toku rozumowania św. Pawła. Na pierwsze miejsce wysuwa bowiem czynność ułożenia fundamentu. Praca ta jest czymś tak wyjątkowym i tak bardzo odpowiedzialnym, że stanowi specjalny tytuł do chwały¹⁰. Autor Listu sam wskazuje na treść symbolu: fundamentem, którego ułożenie przypadło mu w udziale, jest Jezus¹¹.

Fundament ten już został położony, ponieważ Paweł zaczął swą pracę od głoszenia Ewangelii Jezusa Chrystusa. To jest jedyny punkt oparcia we wszelkich poszukiwaniach prawdziwej mądrości i drogi życia (1 Kor 2, 2). Założenie Kościoła w Koryncie nie jest prywatnym dziełem św. Pawła, jemu wyłącznie przynoszącym chlubę, lecz roztropnie i wiernie spełnionym posłannictwem Bożym, by zanieść imię Jezusa do pogan, żydów i władców (Dz 9, 15).

Jaka jest treść teologiczna, że fundamentem jest Jezus Chrystus? Egzegeci nie mają na ten temat jednobrzmiącej odpowiedzi. Niektórzy sądzą, że owym fundamentem jest osoba Chrystusa¹², drudzy zaś widzą w fundamencie symbol nauki Chrystusa¹³, inni symbol wiary w Chrystusa¹⁴. Są też opinie utrzymujące, że treścią symbolu fundamentu jest łącznie osoba i dzieło zbawcze Jezusa¹⁵. E. Stauffer sądzi, że w 1 Kor 3, 11 zawarta jest myśl o tworzeniu nowej tradycji. W nauce rabinistycznej¹⁶ tradycja odgrywała doniosłą rolę, chrześcijaństwo zaś na kanwie tamtych tradycji zaczęło tworzyć nową, wypełniając ją treścią nauki Chry-

¹⁰ Por. Ph. Vielhauer, *Oikodome. Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom NT bis Clemens Alexandrinus*, Heidelberg 1939, 78.

¹¹ Z upodobaniem rozwijano potem tę symbolikę w czasach patrystycznych. Por. A. Stüiber, *Christusepithete*, RAC III 17—25.

¹² Takie opinie w komentarzach wyrażają J. Sickenberger, J. Huby, E. B. Allo, A. Schatter, O. Kuss. Por. C. E. B. Cranfield, *Grund, Grundfeste*, BHH I 612.

¹³ Por. A. Oepke, *Die Missionspredigt des Apostels Paulus. Eine biblischtheologische und religionsgeschichtliche Untersuchung*, Leipzig 1920, 49—50; por. też komentarze do 1 Kor: A. Litzmann, F. Prat, A. Plummer — A. T. Robertson.

¹⁴ Por. M. Fraeyman, *La Spiritualisation de l'idée du temple dans les Epîtres pauliniennes*, ETL XXIII (1947) 388.

¹⁵ Por. J. M. Bover, „*In aedificationem corporis Christi*”. *Eph 4, 12*, *EstBib* 3 (1944) 320.

¹⁶ Jub 7, 38; ApAbr 1, 1; Hen 48, 10; słowHen 33, 9.

stusa. Podkreśla to św. Paweł w 1 Kor 15, 3, gdzie mówi o swojej roli w zakresie przekazywania i jednocześnie tworzenia tradycji, której podłożem jest śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. Głosząc zatem prawdziwość tych faktów, Paweł był jednocześnie przekazywaczem tradycji, a jako taki kładł fundamenty pod życie nowej gminy¹⁷.

Nową interpretację zaproponował J. Pfammater, sądząc, że fundament jest symbolem sakramentalnego oddziaływania Chrystusa w Kościele poprzez słowo i chrzest. Tymi bowiem dwoma „kanałami” dokonywało się w zasadzie przekazywanie Chrystusa nowo powstającym gminom i budowanie ciała Chrystusa¹⁸.

Trudno w tym szerokim wachlarzu interpretacji wskazać najwłaściwsze rozwiązanie, tym bardziej, że każde z nich wydaje się mieć mniejsze czy większe uzasadnienie. Ku nowym wszakże poszukiwaniom skłania przede wszystkim już wspomniana różnorodność zastosowań symboliki fundamentu, zwłaszcza z 1 Kor i Ef, pogłębiona ponadto w zestawieniu z tekstem Mt 16, 18. W samym 1 Kor 3, 10 uderza szczególnie mocno eksponowana rola fundamentu i jej kontynuowanie. Podkreśla zaś św. Paweł, że wyłącznie on kładł fundament. Przyjmując zatem interpretację J. Pfammatera, że fundamentem jest słowo i sakrament, należałoby stwierdzić, że ci, którzy budują dalej, nie spełniają posłannictwa słowa i sakramentu, bo to, trzymając się ściśle poglądu tego egzegety, można by przyznać jedynie św. Pawłowi. Poza tym, jeśli chodzi o chrzest, następował on często po ukończeniu kazania misyjnego czy nawet po dłuższym okresie czasu pracy apostołskiej¹⁹, tymczasem to, co św. Paweł nazywa fundamentem, leżało u początków jego pracy w Koryncie. Podobne zastrzeżenia budzą się również z tych samych przytoczonych tu powodów wobec innych opinii. Trudność w ich przyjęciu zasadza się przede wszystkim na tym, że nie uwzględniając podanego przez św. Pawła wyraźnego rozróżnienia pomiędzy kładącym fundament a kontynuującym dzieło budowy, wydają się uszczuplać kompetencje i zadania misjonarzy w gminie chrześcijańskiej, przyznając je wyłącznie św. Pawłowi.

Wytłumaczenie symboliki fundamentu w 1 Kor należy szukać w argumentacji samego św. Pawła. Kończąc metaforę z zakresu budownictwa, Apostoł stawia Koryntianom pytanie: *czyż nie wiecie, że jesteście świątynią Boga i że Duch Boga mieszka w was?* Myśl o gminie jako świątyni rozwija św. Paweł, poza wspomnianym tu miejscem, jeszcze w 1 Kor 6, 19; 2 Kor 6, 16; Ef 2, 21b i 2 Tes 2, 4, gdzie mowa jest już nie tylko o jednej gminie, ale o Kościele pow-

¹⁷ E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Genf 1945, 215.

¹⁸ J. Pfammater, dz. cyt., 26: „*traditio Christi et aedificatio Christi*”.

¹⁹ Por. A. Oepke, *Die Missionspredigt...*, dz. cyt., 67.

szechnych. Poza tym Kościół powszechny jak i Kościoły lokalne bywają przez św. Pawła porównywane z domem czy mieszkaniem²⁰, miastem²¹ lub nowym Jeruzalem²².

Pytanie postawione Koryntianom zakłada u nich jakąś wiedzę na temat tego, że stanowią świątynię Bożą. Św. Paweł zdaje się nie mieć co do tego żadnych wątpliwości, przeciwnie, pytanie postawione adresatom Listu ma charakter wyrzutu Apostoła, że mimo świadomości tak wielkich przeznaczeń, niszczą rozłamami świętą świątynię Boga (w. 17).

Św. Paweł mógł zapoznać Koryntian z treścią tego obrazu podczas swojego pobytu u nich, mógł zaś równie dobrze, zważywszy, że obok elementu hellenistycznego dużo było w Koryncie judeochrześcijan, odwołać się do znanej tym ostatnim roli świątyni jerozolimskiej, będącej, zwłaszcza po niewoli babilońskiej, symbolem jedności i odnowionego przymierza²³. Analizowany tekst 1 Kor zawiera podobną jak w okresie pobabilońskim, znaną Izraelitom, spirtualizację świątyni. Gmina koryncka, jak zresztą również każda inna, stanowią kolejne ogniwa starotestamentalnej historii ludu Bożego.

W Starym Testamencie dość często mówi się o zamieszkiwaniu Boga wśród swojego ludu. Bardzo wymownym jest tutaj tekst Kpł 26, 11 z końcowego fragmentu Kodeksu Świątości: *utwierdę wśród was moje mieszkanie (miśkan)*. LXX nie bez racji przetłumaczyła to ostatnie słowo przez *diatheke* — przymierze. Wydaje się mianowicie, że taki właśnie jest sens wszystkich starotestamentalnych wypowiedzi o mieszkaniu Boga wśród ludu²⁴. Szczególnie wyraziście ideę tę eksponują te teksty, w których mówi się, że Bóg mieszka w namiocie przymierza²⁵, w świątyni²⁶ czy w ludzie swoim poprzez prawo²⁷, gdyż te instytucje sakralne ciągle przypominały Izraelitom przymierze zawarte z Jahwe²⁸.

Mówiąc zaś, że gmina jest świątynią Boga, św. Paweł daje nie tylko wyraz przekonaniu, że Bóg nie mieszka w świątyniach ręką ludzką zbudowanych, lecz przede wszystkim akcentuje rolę gminy i Kościoła jako wspólnoty, której każdy z osobna członek jest świątynią Bożą²⁹. Z tego powodu na aktualności straciły wszystkie

²⁰ Ef 2, 22; Tm 3, 15; por. Hbr 3, 6; 10, 21; 1 P 2, 5; 4, 17.

²¹ Flp 3, 20; por. Hbr 11, 10, 16; 12, 22; 13, 14.

²² Ga 4, 26; por. Hbr 12, 22.

²³ J. Schreiner, *Sion-Jerusalem Jahwes Königssitz*. Theologie der heiligen Stadt im Alten Testament, München 1963, 168—173.

²⁴ Por. też Pwt 12, 5, 11; Ez 37, 26, 27; 48, 35.

²⁵ Wj 25, 8; 40, 34.

²⁶ Lb 35, 34; 1 Krl 8, 29; 9, 3—4.

²⁷ Syr 24, 7—22; Ba 3, 36.

²⁸ Por. zwłaszcza 1 Krl 9, 6—9.

²⁹ Por. L. Cerfaux, *La théologie de l'Eglise suivant de Saint Paul*, Paris 1965³, 126—127.

elementy, które w starym przymierzu decydowały o przynależności do ludu Bożego, jak obrzezanie, wierność prawu Mojżeszowemu czy cały szereg innych wymogów.

U podstaw idei gminy jako świątyni leży obraz budowy z emfaticznie podkreśloną rolą fundamentu. Wydaje się, iż teraz odpowiedź na pytanie, co oznacza fundament — Chrystus w 1 Kor, stała się bliższa. Niewątpliwie Chrystus nazwany fundamentem jest w gminie kimś pierwszym, bo od fundamentu zaczyna się budowanie. To pierwszeństwo polega przede wszystkim na tym, że Chrystus jako fundament jest dla gminy tym, wokół kogo skupia się jej życie i dla której on jest inicjatorem nowego przymierza. Pominiecie zatem Chrystusa w spojrzeniu na Kościół, a uwydatnienie roli samych tylko apostołów i misjonarzy jako szafarzy Bożych, a dalej, tworzenie na tej podstawie stronnictw religijnych, jest przekreśleniem idei przymierza i zapoznaniem roli Chrystusa w tym przymierzu. Fakt śmierci Chrystusa do tego stopnia zaważył na życiu Koryntian, że nie należą już wyłącznie do siebie, lecz do Chrystusa (5, 19) którego stanowią ciało. Chrześcijanie bowiem, w nieporównywalnie większym stopniu niż niewolnicy wykupywani ongiś dla służby w sanktuariach pogańskich³⁰, zbliżyli się do Boga, bo ich własne ciała stały się świątyniami Ducha Świętego (6, 19; 7, 23; por. Gal 2, 20).

Celem zadośćczyniącego cierpienia Chrystusa było doprowadzenie wszystkich ludzi do jedności z Bogiem. W Starym Testamencie grono ludzi, którzy mogliby się chlubić współudziałem we wspólnocie Bożej było niewielkie. Ogromna bowiem większość ludzi była poza Chrystusem bez udziału w „przymierzach obietnicy” (Ef 2, 12). Apostoł nie przeczy, że obrzezanie, jako znak zewnętrzny owej obietnicy, miało pewną wartość (Rz 2, 25—27), ale nie ukrywa jednocześnie faktu dramatycznego podziału na tych, którzy byli obrzezani i nieobrzezani (Ef 2, 11). Do rangi symbolu sytuacji sprzed czasów Chrystusa, urasta w Ef mur wyznaczający w świątyni jerozolimskiej dziedziniec przeznaczony wyłącznie dla pogan, którego pod groźbą śmierci nie wolno im było przekraczać (Dz 21, 28—32). Chrystus zburzył ten mur wrogości dzielący ludzkość (Ef 2, 14) i uczynił ją jednością, wspólnotą, której sam przewodzi (1 Kor 1, 9b). Paganie zostali dzięki temu dopuszczeni do partycypowania we wszystkich dobrach, których odbiorcami byli dotychczas wyłącznie Żydzi, a miejsce świątyni, będącej dotąd jedynie ich chlubą, zajął sam Chrystus³¹.

Tak więc przymierze zawarte z Abrahamem, jako jedno z naj-

³⁰ A. Deissmann, *Licht vom Osten*, Tübingen 1923⁴, 235; Por. F. Gryglewicz, *Niewolnicy w Nowym Testamencie* (Roz WT-K KUL 25), Lublin 1961, 21.

³¹ L. Cerfaux, *La théologie*, dz. cyt., 291.

doskonalszych w Starym Testamencie, dzięki Chrystusowi przełamało bariery różnic narodowościowych i religijnych (Ga 3, 14). W Chrystusie, błogosławieństwo dane Abrahamowi, stało się udziałem również pogan. Praktycznie zatem nie ma odtąd żadnej grupy etnicznej czy wyznaniowej istniejącej poza przymierzem z Bogiem (Ga 3, 28; 1 Kor 12, 13).

Przepowiadanie Ewangelii prowadziło słuchaczy Apostoła do podjęcia decyzji: z Chrystusem czy w dalszym ciągu bez niego. Pozytywna decyzja znajdowała każdorazowo swe uwieńczenie w przyjęciu chrztu, który stanowił moment włączania się nowych chrześcijan w dzieło budowy Kościoła. Jak już jednak wspomniano, Paweł nie stawiał sobie jako celu swej działalności udzielania chrztu. Nie znaczy to oczywiście, by nie doceniał jego wartości, przeciwnie, ku temu jego działalność była przygotowaniem. Położeniem wszakże fundamentu było świadczenie o Chrystusie, ukazanie go w całej pełni jego Boskoludzkiego jestestwa i misji odkupieńczej. Dzięki nauce św. Pawła Chrystus stanął w Koryncie, jak zresztą i we wszystkich innych miastach, gdzie Apostoł działał, jako twórca nowego ładu³², nowego przymierza, dla pogan tym bardziej pociągającego, że dostępnego im bez pośrednictwa udziału w starym. Jako nowy Adam zaczął Chrystus nową historię ludzkości³³, a tworzą ją ci, którzy idą za nim, posłuszni jego wezwaniu. W rosnącym zaś Kościele, dzięki tym, którzy kontynuują dzieło budowy na fundamentach-Chrystusie, jest on nie tylko centrum życia gminy, ale i Pantokratores, Stwórcą i Odkupicielem swojej społeczności³⁴.

Wejście Chrystusa w skład budującego się Kościoła jest również zasadą jego jedności z całą społecznością, dla której stał się bratem (Hbr 2, 17), wyniszczył się dla niej (Flp 2, 7) bo przyjął na siebie jej grzech (Hbr 4, 15). W tym jednak upokorzeniu się Chrystusa tkwi siła jego wywyższenia i wielkości. Stał się bowiem kimś daleko większym od Mojżesza, który był wiernym i wypróbowanym sługą Boga w całym jego domu³⁵. Chrystus zaś stanął ponad swoim domem, którym są ludzie nowego przymierza³⁶. Dlatego nie jest on jednym z wielu kamieni rosnącej budowli, lecz dzięki swemu zmartwychwstaniu jej fundamentem albo kamieniem węgła³⁷. Ofiarą

³² P. Bonnard, *Jésus-Christ édifiant son Eglise* (Comm. Théol. de l'Arch. Palest. 21). Neuchâtel 1948, 25—30. 37.

³³ Rz 5, 12—19; 1 Kor 15, 46.

³⁴ Por. H. J. Gabathuler, *Jesus Christus, Haupt der Kirche-Haupt der Welt* (Abh. zur Theol. des A. u. NT. 45), Zürich—Stuttgart 1965, 177.

³⁵ Lb 12, 7 (wg LXX).

³⁶ Por. K. H. Schelkle, *Christus der Grundstein — Die Kirche das geistige Haus*, w: *Die Petrusbriefe, Der Judasbrief*, (Herder TKNT XIII 2), Freiburg im Br. 1964, 63.

³⁷ Por. R. J. McKelvey, *Christ the Cornerstone*, NTS 8 (1962) 359.

swego życia Chrystus potwierdził akt nowego przymierza z Bogiem (Mt 26, 28 i paralelne), a swoim zmartwychwstaniem nadał mu znamię wiarogodności (1 Kor 15, 21).

Dlatego św. Paweł z naciskiem podkreśla, że nie można położyć innego fundamentu oprócz tego, który już został położony. Od jednoczenia nawracanych żydów czy pogan z Chrystusem zaczynał św. Paweł dzieło ewangelizacji w każdej gminie. Priorytet Apostoła narodów pomiędzy innymi nauczycielami Ewangelii zasadza się zatem nie na samej jego powadze apostołskiej, i nie na tym nawet, że jest on w gminie chronologicznie pierwszym misjonarzem, lecz wynika z nie dającego się niczym zastąpić wprowadzenia wiernych we wspólnotę przymierza z Chrystusem. Paweł umożliwił Koryntianom, jak i mieszkańcom wielu innych miejscowości, w których głosił Ewangelię, wejście do nowego przymierza. W tym samym 1 Kor powie później (4, 15): *choćbyście mieli dziesiątki tysięcy wychowawców w Chrystusie, nie wielu macie ojców; to ja właśnie przez Ewangelię zrodziłem was w Chrystusie Jezusie.*

W 1 Kor 3, 10 nn Chrystus jest zatem ośrodkiem nowego przymierza i jako taki „leży” niby fundament pod budującą się świątynię Boga, którą jest gmina. Nic dziwnego, że z całą stanowczością stwierdza św. Paweł, iż takiego fundamentu żadnym innym zastąpić nie wolno. Paweł nie tylko zakłada gminy, lecz również umożliwia im wejście w ramy nowego przymierza. Tą drogą zapewnia gminom jedność i trwałość, a ze względu na świętość Chrystusa daje im szansę świętości, by Bóg mieszkał między nimi³⁸.

Wszyscy ci, którzy kontynuują dzieło św. Pawła (nie wykluczone jest przy tym, o czym mowa była już wcześniej, że w tej liczbie myśli on również o sobie samym) podtrzymują dzieło przymierza, decydując o tym, jak się ono umacnia i rozszerza. Odpowiedzialność zatem za kontynuację dzieła ewangelizacji jest inna aniżeli za jej początki. Bez fundamentów budowa jest w ogóle niemożliwa. Zaprzepaszczenie zatem obowiązku ułożenia fundamentu jest wyjątkowo ciężkim przewinieniem. W kontynuacji zaś dzieła budowy odpowiedzialność ta jest zróżnicowana, zależnie od tego, jaki wnosi się wkład, jak mówi porównanie — jakiego się używa budulca. Nikt nigdy nie budował domów ze złota, srebra, ze siana czy ze słomy, bo nie brakowało w Palestynie kamienia, cegły czy gliny. Nie wykluczone jest ewentualne zastosowanie drogich kamieni, które mogą oznaczać marmur czy alabaster³⁹, tak jak i zupełnie realne jest zastosowanie drzewa. Oczywiście nie chodzi tutaj jednak o szukanie jakichś praktycznych zastosowań wspomnianych materiałów, ale

³⁸ J. M. Bover, *Los carismas espirituales en San Pablo*, Est Bib 9 (1950) 318.

³⁹ Por. W. Straub, *Die Bildersprache des Apostels Paulus*, Tübingen 1937, 49.

o odczytanie ich treści symbolicznej. Wymienione przez św. Pawła materiały są bardzo zróżnicowane w cenie oraz we wytrzymałości na ogień. Zwłaszcza ten drugi aspekt doskonale harmonizuje z następującym potem obrazem ognia niszczącego bezwartościową materię.

Różne materiały budowlane to symbole zróżnicowanych co do swej wartości duchowej wkładów wnoszonych przez poszczególnych ludzi do dzieła budowy Kościoła⁴⁰. Kościół jest organizmem żywym (1 P 2, 5), a o życiu jego decydują przede wszystkim kierownicy poszczególnych gmin. Im bardziej są związani z położonym już fundamentem — Chrystusem, tym większej wartości nabiera sprawowana przez nich posługa.

Sprawdzianem walorów pracy apostoelskiej będzie dzień Pana. Zwiąawszy się z Chrystusem, gmina żyje między jego zmartwychwstaniem a powtórny przyjściem. Nic zatem dziwnego, że eschatologia zajmuje centralne miejsce w teologii św. Pawła⁴¹. Dzień Pana i związany z nim sąd jest ostatnią instancją, od której nie ma już odwołania. Będzie to czas ostatniej próby i czas ostatecznego wartościowania pracy apostoelskiej. Odpowiedzialność ponosić będą jednostki za osobisty wkład, ale odpowiedzialność ta jest tym większa, że dotyczy spraw Kościoła. Stąd też Paweł stanowczo upomina: *niechaj każdy uważa*. Obraz ognia, niewątpliwie potęgujący ekspresję myśli autora listu, nie jest postrachem, ale czytelnym na przełomie dwóch Testamentów symbolem obecności Bożej, jego siły i władzy oraz karzącego gniewu zapowiadanego w eschatologicznych wizjach proroków⁴². Pozytywnie oceni Bóg jedynie tych współpracowników dzieła Ewangelii, którzy z podobną jak św. Paweł roztropnością, w kontynuowaniu rozpoczętej przez niego budowy Kościoła, wnoszą najcenniejszy i trwałe wkład swego dogłębnego zrozumienia sprawy Bożej, stawiania jej wyżej od osobistych ambicji i korzyści.

Reasumując stwierdzić można, że Chrystus określony mianem fundamentu stanowi centrum życia Kościoła. On bowiem jest tym, który w imieniu ludzkości krwią jego odkupionej zawarł z Ojcem nowe przymierze, tworząc społeczność Kościoła i powołując do niej łaskę coraz nowych ludzi. Sukcesję swego oddziaływania w Kościele zapewnił sobie Chrystus poprzez wybór zaufanych współpracowników, powierzając im odpowiedzialne i zaszczytne funkcje.

Lublin

KS. JAN SZLAGA

⁴⁰ Por. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian*, PNT VII, Poznań 1961, 167.

⁴¹ Por. J. N. Sevenster, *Theologie des heiligen Paulus*, BHH III 1407.

⁴² Ps 29, 7; Iz 10, 17; Ez 21, 31; Hbr 12, 29. Por. G. Lindeskog, *Feuer*, BHH I 480.

Ks. Henryk Nadrowski MIC

OLTARZ — JEGO CHARAKTER KONCENTRUJĄCY I FUNKCJONALNY

Spojrzenie teologiczne

Czym jest ołtarz ze swej natury¹, do czego służy, jaki ma być? To pytania, które nasuwają się przy tak postawionym tytule. Odpowiedzi na nie ma udzielić nie tylko teolog, ale także architekt, plastyk, malarz². Otoczenie bowiem ołtarza, jego umiejscowienie i wykonanie wpływają na stopień przystosowalności do liturgii lub jej brak. Do należytego rozpatrzenia zagadnienia potrzebne byłoby wnikliwe studium historyczne, dogmatyczne, liturgiczne, pastoralne oraz z zakresu historii sztuki³. W niniejszym opracowaniu wypadnie zaledwie naświetlić zagadnienie i pominąć m.in. szczegółowe wskazówki dotyczące strony prawno-liturgicznej budowania i ozdabiania ołtarza⁴.

Na wstępie warto zwrócić uwagę, jak układał się związek wiernych z ołtarzem.

Przez całe wieki (ale dopiero od Średniowiecza) w kościele wyodrębniono miejsce zarezerwowane dla sprawujących święte obrzędy — tzw. prezbiterium. Również obecnie wielu broni tej tradycyjnej koncepcji. Znaczna jednak część teologów i architektów stoi na stanowisku związania ołtarza „w jedną całość przestrzenną z nawą”⁵. „Zagubienie ołtarza i sanktuarium w zgromadzeniu bezkształtnym i jednolitym”⁶, oraz otoczenia ołtarza przez zgromadzonych wiernych z trzech lub czterech stron⁷. Za tą ostatnią koncepcją przemawia między innymi sam fakt nawiązania do Stołu Ostatniej Wieczerzy, gdzie Chrystus znajdował się w otoczeniu Apostołów. Za tym przemawia też praktyka pierwszych wieków, gdzie mocno uwypuklony był moment wspólnoty i jedność wszyst-

¹ Ciekawe myśli na temat teologii ołtarza podaje m. in. R. K. Seasoltz OSB. *The House of God. Sacred Art and Church Architecture*. New York 1963 nr str. 155 nn. w części zatytułowanej „Theology of the Christian Altar”; por. H. Kahlefeld, *Der Altar w: Werk* 1960 nr 6.

² J. St. Pasierb, *Revolucja w architekturze* (Najnowsza architektura kościelna w Szwajcarii), Sodalis 1962, 4/402; por. H. Kahlefeld art. c., 185.

³ A. Schilling, *Überlegungen zur Gestaltung des Altars*. w: *Christliche Kunstblätter* 1965 nr 1 s. 13—16; Obszerną pracą w tradycyjnym ujęciu z obfitą osnową historyczno-prawną jest mające prawie 1.500 str. dwutomowe dzieło: J. Braun SJ. *Der christliche Altar*, München 1924.

⁴ A.-M. Roguet, *Construire et aménager les églises*, Paris 1965 L'éspit liturgique 25 s. 45.

⁵ por. Pasierb, art. c. 114.

⁶ Roguet, dz. c., 28.

⁷ Tamże s. 29; Schilling, art. c. 16.

kich zebranych w czasie Posługi Słowa i „Łamanie Chleba”. Wszyscy zebrani skupiają się wokół Chrystusa — głównego Liturga jako współliturgowie i jako „circumstantes”⁸.

Istnieje też trzecia koncepcja, pośrednia. Trzeba podkreślić godność i widoczność (oświetlenie, podwyższenie) tzw. sanktuarium przez należyte rozgraniczenie go od pozostałej części kościoła. Ma ono się różnić od nawy, a jednocześnie być z nią połączone⁹.

Zanim więc zwrócimy uwagę na szczegółowe wskazówki dotyczące przystosowania i funkcjonalności ołtarza, trzeba najpierw podkreślić, czym on jest od strony dogmatyczno-liturgicznej¹⁰.

Ołtarz jest najpierw wyobrażeniem miejsca niebieskiego i samego Chrystusa (Mk 14, 22 n; Kor 11, 26; Hbr 13, 15; 1 P 2,5)¹¹. „Altare ipse est Christus”¹². Tu więc ołtarz ma znaczenie symboliczne. Ołtarz jest stołem ofiarnym¹³, na którym się przygotowuje chleb i wino, ale przede wszystkim jest Stołem Pańskim Ciała i Krwi Chrystusowej (2 Kor 10, 21). Jedyny i najwyższy Liturg właśnie na ołtarzu uobecnia się, przemienia się, dokonuje dzieła zbawienia. Wszyscy włączamy się w dzieło zbawcze i w kapłaństwo Chrystusa m.in. poprzez ołtarz. Ołtarz jest miejscem, wokół którego gromadzą się wszyscy uczestnicy, by wspólnie składać Najświętszą Ofiarę. Ołtarz jest więc duchowym centrum całego wnętrza kościelnego¹⁴. Takie spojrzenie pozwala nam zauważyć istotny element i przeznaczenie ołtarza do sprawowania Mszy św., związaną z sakramentami, z funkcjami liturgicznymi czy paraliturgicznymi¹⁵. Przede wszystkim same czynności dokonywane na ołtarzu podnoszą jego wartość¹⁶. Choć jest on wymowny i ma sens sam przez się, to jednak nabiera on jakby specjalnego, pełniejszego znaczenia podczas sprawowania Akcji Liturgicznej. Wtedy bardziej usposabia do przeżycia sakralnego. Parafrazując wypowiedź Paula Tillicha, można powiedzieć, że jest on święty przez uczestnictwo¹⁷. Słusznie się twierdzi, że cała budowla kościelna, cała architektura czy wystrój wnętrza, muszą uwzględniać przeznaczenie i celowość ołtarza. Wszystko inne ma być jemu podporządkowane. W budynku sakralnym musi pano-

⁸ por. Kahlefeld, art. c. 185; Schilling, art. c., 14.

⁹ Roguet, art. c. 29.

¹⁰ Tamże s. 35 nn.

¹¹ por. Kahlefeld, art. c. 186.

¹² M. Palacios, *L'altare e i suoi servizi*. w: *Fede e Arte* 1965 nr 2, s. 200 Seasoltz, dz. c., 156.

¹³ Tamże s. 155.

¹⁴ O. Moosbrugger, *Die katholische Kirche als Bauhern*. Bauen u. Wohnen 1958 nr 11 s. 362.

¹⁵ Palacios, art. c. 176.

¹⁶ Seasoltz, dz. c., 158.

¹⁷ P. Tillich, *Religious symbols and our Knowledge of God*, *Christian Scholar*, 38 (1955) 190 n.

wać należyte skupienie wokół ołtarza oraz atmosfera wspólnoty dla gromadzącego się ludu Bożego. Stąd już przy projektowaniu, a potem przy wykonywaniu należy zadbać o należyty porządek rzeczy i elementów oraz hierarchię ich wartości.

„Facie ad populum”

Koncepcja zbliżenia ołtarza do „Świętego Zgromadzenia” oraz ustawienia go tak, „aby można go było łatwiej obejść i aby mogło się przy nim odprawiać nabożeństwo twarzą do ludu”¹⁸ — jest nie tylko bardzo powszechna, ale jest konsekwencją całej doktryny teologicznej i liturgicznej, która akcentuje funkcjonalność i wspólnotowość budowli sakralnych. Ma to też znaczenie wychowawcze i duszpasterskie. Wierni, którzy przychodzą, by sprawować Eucharystię, mają zrozumieć, że wewnątrz kościelne ma na celu przede wszystkim należyte wykonanie funkcji liturgicznych oraz lepsze, czynne w nich uczestniczenie¹⁹.

W dziejach Kościoła nie znajdujemy argumentów przeciwnych, ołtarze takie były bowiem stosowane w najwcześniejszych gminach chrześcijańskich. Naleciałości jednak wieków średnich i epok późniejszych wytworzyły tendencję stawiania ołtarzy przyściennych i to licznych. To bezsprzecznie rozpraszało uwagę i koncentrację oraz doprowadziło do coraz wcześniejszego odgradzania się sprawującego liturgię (celebrans) od jej uczestników (populus). Stopniowo ołtarz główny przesuвано coraz dalej w głąb kościoła aż do ściany frontowej i zwracano uwagę raczej na jego dekoratywność. Obecnie ołtarz główny jest przede wszystkim centrum kultu, a uczestnicy obrzędów są rzeczywiście „otaczający”²⁰. Sięgnięcie do tradycji chrześcijańskiej, gdy chodzi o odwrócenie i zbliżenie ołtarza tak, żeby wierni mogli śledzić święte obrzędy i w nich uczestniczyć, jest bezwzględnie czymś pozytywnym²¹.

Trzeba jednak podkreślić, że zarówno poprzednie, jak i ostatnie dokumenty papieskie, nie nakazują ani stawiania ołtarzy *versus populum* we wszystkich kościołach, ani też odprawiania Mszy św. twarzą do wiernych. Podkreśla się jednak, że właśnie taki sposób odprawiania Liturgii jest gorącym życzeniem Kościoła, ponieważ

¹⁸ Instr. *Inter Oecumenici* z dn. 26. 09. 1964 r. n. 91. Powtórzone też w nowym *Ordo Missae*, n. 262.

¹⁹ Por. Konst. o Św. Liturgii n. 124, 122.

²⁰ H. Munck, *SI Erneuerte Liturgie in alten Kirchen*. w: *Christliche Kunstblätter* 1966 nr 3, s. 55; S. Stehman, *Points de vue sur la construction des églises*. w: *L'art d'Eglise* 1954 nr 4, s. 305.

²¹ Por. *Norme circa la disposizione dell'altare e del tabernacolo*. w: *Fede e Arte* 2/1965.

jest najstosowniejszy do wspólnego, skutecznego i łatwiejszego uczestniczenia w niej wiernych²².

Problem tabernakulum

Czyżby problem? A jednak tak. Wraz z próbami stawiania ołtarza *versus populum*, ciągle zadawano pytanie: a co z Jezusem Eucharystycznym? Nie należy się dziwić, że w przekonaniu znacznej części wiernych właśnie Chrystus przebywający w tabernakulum stanowi ważny czynnik ożywiający i koncentrujący budynek kościelny²³. Dla wielu więc zaskakująca jest zasada zawarta w Ogólnym Wprowadzeniu do Mszału Rzymskiego (*Ordo Missae* — 1970) o oddzieleniu tabernakulum od ołtarza wielkiego.

Ostatnio utrzymywała się dość powszechnie praktyka łączenia ołtarza i tabernakulum, poparta zresztą oficjalnymi pismami Stolicy Apostolskiej. I tak w Instrukcji o realizacji Konstytucji o Świętej Liturgii wyraźnie czytamy: „Można odprawiać Mszę św. twarzą do ludu także jeśli na ołtarzu znajduje się tabernakulum, małe wprowadzić, ale odpowiednio przystosowane”²⁴. Znaleźli się więc liczni zwolennicy takiego rozwiązania.

Podkreślano, że właśnie obecność Chrystusa Eucharystycznego w tabernakulum, stanowi istotny element odróżniający od świątyni niekatolickich. Powszechnym twierdzeniem jest, że dzięki temu właśnie kościół w szczególny sposób staje się „domem Bożym”. Dla wielu brak tabernakulum sprawia, że budynek kościelny wydaje się być zimny, próżny i pusty²⁵.

Trzeba jednak podkreślić, że w dotychczasowej fazie poszukiwawczej wiele rozwiązań i sposobów jest dość dyskusyjnych, a nawet wręcz niezgodnych z duchem liturgii, z godnością Chrystusa obecnego w Eucharystii oraz ze zdrową pobożnością katolicką.

Oto niektóre rozwiązania architektoniczne ołtarza *facie ad populum* z uwzględnieniem tabernakulum w nowych kościołach i oratoriach.

Ogólnie można je podzielić na 3 główne grupy:

- I — tabernakulum umieszczone na tym samym ołtarzu odwróconym, na którym sprawuje się Najśw. Ofiarę;

²² Por. J. Pasierb, *Doświadczenie wiary w posoborowej sztuce kościelnej*, w: W nurcie zagadnień posoborowych, t. 4. W-wa 1970 s. 237 n.

²³ R. Grosche, *Überlegungen zur Theologie des Kirchenbaue*, w: Das Münster 1960, Heft 9/10 s. 344; J. Wagner, *L'art liturgique et la pastorale*, w: La maison Dieu 47—48 1956 s. 116; H. Baur, *Die christliche Kunst in der Schweiz*, w: Das Münster 1959 Heft 3/4 s. 110.

²⁴ Instr. z dnia 26. 09. 1961 r. n. 95.

²⁵ Por. Roguet, dz. c. 14.

²⁶ E. Villa, *Altare e tabernacolo*, w: Fede e Arte 1965 nr 2 s. 233.

- II — tabernakulum umieszczone na innym ołtarzu;
- III — tabernakulum umieszczone poza ołtarzami.

Ad I.

1. Ołtarz główny zwrócony jest twarzą do wiernych i posiada jednocześnie tabernakulum na jednopłaszczyznowej mensie.

Wielu twierdziło, że jest to najwłaściwsze z rozwiązań, zarówno od strony teologicznej, prawnej jak i estetycznej. Uzasadniano koncentrację na jednym ołtarzu: zarówno stołu ofiarnego jak i adoracji Chrystusa w tabernakulum. Rozwiązanie to nie było sprzeczne z Kodeksem Prawa Kanonicznego i postanowieniami Instrukcji z dnia 26. 09. 1964 r. Jednak ostatni głos Stolicy Apostolskiej na ten temat — Instrukcja Wprowadzająca do Mszału Rzymskiego w rozdz. 5 *De ecclesiarum dispositione et ornatu ad Eucharistiam celebrandam* — wyraźnie odrzuca takie rozwiązanie. W budynku kościelnym obecnie wyróżniono i oddzielono dwie rzeczy: ołtarz — jako stół ofiarny do odprawiania Mszy św. i tabernakulum — jako miejsce przechowywania Wiatyku dla chorych oraz adoracji Najświętszego Sakramentu przez wiernych.

2. Jak wyżej, z tym, że ołtarz składa się z dwóch mens: wyższej do odprawiania Mszy św. i niższej do umieszczenia w tabernakulum Najśw. Sakramentu.

To dwumensowe rozwiązanie (dwie płaszczyzny) należy wykluczyć, gdyż ołtarz ze swej natury powinien mieć tylko jedną mensę. Nie może być dwu głównych ołtarzy. W kościele tylko jeden ołtarz może być główny²⁶. Rozwiązanie to jest sztuczne i niewłaściwe zarówno od strony estetycznej (2 organizmy), jest też całkowicie sprzeczne z ujęciem teologiczno-prawnym.

3. Ołtarz główny *versus populum*, tabernakulum na stałe znajduje się wewnątrz ołtarza np. z jego brzegu niżej mensy.
4. Jak wyżej, z tym, że tabernakulum jest ruchome i jest mechanicznie opuszczane do wewnątrz w czasie odprawiania Mszy św. Oba powyższe rozwiązania komplikują strukturę ołtarza i wywołują raczej ujemne wrażenie. Dla wierzącego takie rozwiązanie daje odczucie kłamstwa, nieautentyzmu i naciągania. Oba rozwiązania zostały wyraźnie odrzucone²⁷.
5. Na głównym ołtarzu *versus populum* jest umieszczona bardzo szeroka i duża mensa i na jej środku (centrum) umieszczone tabernakulum. Mszę św. odprawia się tu z jednej strony ołtarza w ten sposób, że się ma przed sobą ludzi.

²⁷ Tamże s. 134.

²⁸ Seasoltz, dz. c., 240.

Ad II

6. Ołtarz główny twarzą do ludzi. Tabernakulum z Najśw. Sakramentem znajduje się w osobnej kaplicy odpowiednio związanej z ołtarzem głównym. Kaplica ta jest przeznaczona specjalnie do pielęgnowania kultu eucharystycznego. Jest też doskonałym miejscem do rozmyślań prywatnych²⁸, adoracji publicznych Najśw. Sakramentu przez wiernych, częstych prywatnych nawiedzeń Pana Jezusa w Eucharystii. Warto tu wspomnieć o świetnych rozwiązaniach takich kaplic w kościołach jezuickich w Krakowie i w Toruniu.
7. Ołtarz główny twarzą do ludzi, tabernakulum znajduje się na drugim ołtarzu z boku, tak, że kapłan w czasie Mszy św. nie jest zwrócony plecami do Najśw. Sakramentu.
8. Ołtarz główny *versus populum*, tabernakulum na drugim ołtarzu w tej samej linii pionowej:
- a) na różnych poziomach
 - b) na równych poziomach.

To ostatnie (b) rozwiązanie jest niewłaściwe głównie dlatego, że kapłan jest odwrócony plecami do Najśw. Sakramentu w czasie sprawowania Ofiary Eucharystycznej. Wyłania się też jednocześnie inna trudność: który ołtarz jest ważniejszy?

Ad III.

9. Ołtarz *facie ad populum* a tabernakulum znajduje się w absydzie lub ścianie za ołtarzem.

Przy tej realizacji trzeba zwracać uwagę na to, by kapłan odprawiający Mszę św. przy ołtarzu *versus populum* nie stał plecami do tabernakulum. Aby tego uniknąć, trzeba umieścić tabernakulum na takiej wysokości, by było ono ponad głową celebransa, gdy kapłan znajduje się u stopni ołtarza²⁹.

Aby takie rozwiązanie uznać za właściwe, trzeba uczynić wszystko, by nie umniejszać kultu Najśw. Sakramentu. Należy w związku z tym wybrać najbardziej godną część kościoła (nie jakieś uboczne) oraz samo tabernakulum należy odpowiednio przyozdobić. Zawsze jednak przy tej ostatniej realizacji obecnie jest wymagane zatwierdzenie miejscowego Ordynariusza.

10. Ołtarz główny *versus populum*, a tabernakulum umieszczone przed ołtarzem na małej kolumienke, w taki sposób, żeby było niżej od mensy ołtarzowej.

Reasumując, za niestosowne należy uważać propozycje grupy I, jak też rozwiązanie w punkcie 8 b i 10. Ostatnie wypowiedzi Stolicy

²⁹ *Norme circa ...* art. c., 225.

Apostolskiej, stoją na stanowisku, iż najwłaściwszym jest usytuowanie tabernakulum w specjalnej kaplicy Najświętszego Sakramentu, która powinna być połączona z nawą główną. Nie chodzi więc o odzrucenie tabernakulum, ale o właściwe jego zlokalizowanie. Ogólną zasadą przy umieszczaniu tabernakulum jest, by:

- a) było ono poza ołtarzem głównym (np. na innym ołtarzu lub inaczej umieszczone);
- b) znajdowało się w miejscu odpowiednio godnym i przyozdobionym („in parte ecclesiae pernobili et rite ornata”)³⁰.

Proponuje się też, by tabernakulum znajdowało się w prezbiterium obok ołtarza głównego po przeciwnej stronie ambony (miejsca Liturgii słowa). Stąd chrzcielnica — raczej u wejścia do świątyni (chrzest — sakramentem wprowadzającym) niż w prezbiterium.

Ważne jest, by jakiegokolwiek rozwiązanie tabernakulum zgodne było ze zdrową tradycją chrześcijańską³¹ i nie stwarzało nawet pozorów, że kult eucharystyczny jest czymś dodatkowym, czymś prywatnym, czymś niezwiązanym z Ofiarą Eucharystyczną.

Ze wzmianek historycznych warto nadmienić, że w pierwszych wiekach chrześcijaństwa *Sanctissimum* znajdowało się w dobudowywanych do świątyni kaplicach, albo w niszy wykutej w ścianie ołtarza, wyjątkowo: za ołtarzem. Dopiero późniejsze wieki przyniosły tabernakula naołtarzowe i bardzo ozdobne.

Lokalizacja ołtarza

Trzeba najpierw powiedzieć, że naleciałości, przyzwyczajenia, skłonność do tradycjonalizmu przy jednoczesnym uprzedzeniu do wszystkiego, co nowe w Kościele — stanowią dość poważną przeszkodę w realizacji konkretnych rozwiązań wewnątrz sakralnych. Tu właśnie duszpasterze mają pole do pracy wychowawczej wiernych, szczególnie przez kontakt osobisty, prelekcję, katechezy czy kazania. Zastrzeżenia, wątpliwości i trudności ze strony wiernych najczęściej wywodzą się nie tyle ze świadomego wyboru, ile z niewiedzy, niejasności i uprzedzeń. Dopiero więc po odpowiednim przygotowaniu wiernych można przystąpić do wykonywania zamierzonych planów. Zawsze w konkretnych warunkach problem okazuje się dość złożony i wymaga jakby niepowtarzalnych rozwiązań.

W nowopowstających kościołach i starych, ale niezabytkowych, ustawienie ołtarza jest zagadnieniem o wiele prostszym. W kościołach zabytkowych ustawienie ołtarza zwróconego do wiernych, nie zawsze, ale dość często doprowadza do usuwania czy niszczenia przedmiotów

³⁰ *Ordo Missae*, n. 276.

³¹ KL nr 23.; por. E. Egloff, *Liturgie und Kirchenbau*. Principien und Anregungen. T. 1 NZN — Buchverlag, Zürich 1964.

wartościowych, artystycznych i prawdziwych dzieł sztuki. Jest to oczywiście wykroczenie. Przy okazji warto wspomnieć, że nefachowcy nie powinni dokonywać jakichkolwiek zmian a szczególnie usunąć, bez zezwolenia odpowiednich władz świeckich zajmujących się ochroną zabytków, jak również bez opinii na ten temat Komisji do Spraw Liturgii i Sztuki Sakralnej³².

Zadaniem i obowiązkiem kapłana jest wykorzystać swoje wiadomości dogmatyczne i teologiczne także przy realizacji planu umiejscowienia ołtarza. Musi sam wiedzieć i artystom to uprzytamniać, że nie można poprzestać tylko na chęci stworzenia czegoś oryginalnego (to jest ważne, ale nie wystarczające). Wraz z aspektem artystycznym musi być uwzględniony również aspekt dogmatyczno-teologiczny. Szczególnie w trudnych kwestiach realizacji w obiektach sakralnych, należy strzec się zbyt pochopnych i nieprzemyślanych rozwiązań, które w efekcie są najczęściej sprzeczne z duchem liturgii³³.

W praktyce więc każda realizacja musi ostatecznie rozwiązać problem tego wszystkiego, co jest związane z ołtarzem i ofiarą Mszy św. Ażeby ołtarz mógł spełniać swe zadania w gmachu kościelnym, musi być należycie ustawiony. Powinien być ze wszystkich miejsc widoczny, np. przy pomocy podwyższenia, schodów, słyszalny i dostępny. Rozwiązanie architektoniczne musi odpowiedzieć i wprost wskazywać, czy ołtarz jest rzeczywiście duchowym i materialnym centrum obiektu sakralnego „ku któremu spontanicznie zwracać się będzie uwaga całego Zgromadzenia wiernych”³⁴, musi wskazywać właściwe miejsce tabernakulum, miejsce do głoszenia i czytania Słowa Bożego, siedzenie dla kapłana, miejsce dla organów, chrzcielnicy, siedzenia dla lektorów i ministrantów, miejsce do wystawienia Pisma św. miejsce dla wiernych³⁵.

Już samo prezbiterium „powinno być wyodrębnione z wnętrza kościoła (...) a jego rozmiary powinny być takie, aby swobodnie było można sprawować obrzędy liturgiczne” — mówi *Ordo Missae* (n. 258). Jest to trzecie z podanych na wstępie koncepcji dowartościowania prezbiterium.

Sam zaś ołtarz i jego otoczenie mają spełniać podwójne zadanie: nie tylko mają być przystosowane do sprawowania czynności liturgicznych, ale też mają ułatwić wiernym czynne w nich uczestnienie (*ad fidelium actuosam participationem obtinendam apta sint*... „ut animo sacras celebrationes debite participare possint”)³⁶.

³² M. Palacios poświęca temu zagadnieniu jeden rozdział *L'ubicazione dell'altare* s. 189 n w art. z. c.

³³ Villa, art. c., 236.

³⁴ *Ordo Missae* — n. 261.

³⁵ Schilling, art. cyt., 16.

³⁶ *Ordo Missae* n. 253, n. 273.

Warto też wspomnieć, że właśnie ołtarz gromadzi wiernych i zcala ich wewnętrznie oraz jednoczy z Bogiem, w imię Którego się zbierają. Tu dokonuje się „communio fidelium”. Wspólny cel i wspólny kult zespalają się w świętym „Czynie i Działaniu”³⁷. Stąd ołtarz ma niejako stanąć wpośród ludzi, w centrum wnętrza sakralnego.

Usunięcie elementów konkurujących i rozprasających

Już wchodząc do kościoła człowiek powinien od razu odczuć i zrozumieć, jakie jest jego przeznaczenie, i co jest w nim najważniejsze. Wszystko więc, co temu przeszkadza, powinno być zmienione, usunięte. Obecnie dowartościowany i unaoczniony jest przede wszystkim ołtarz. Na nim dokonuje się Najświętsza Ofiara. Jest on więc zarówno „Stołem Pańskim”, jak i ośrodkiem dziękczynienia „est mensa Domini atque centrum gratiarum actionis”³⁸. W obiekcie kościelnym ołtarz jest najważniejszy. Wyniesienie a raczej przybliżenie i odwołanie ołtarza do wiernych świadczy o zrozumieniu istotnych czynników w architekturze kościoła, świadczy o prawdziwym i autentycznym nauczaniu Kościoła. W prawdziwie nowoczesnym kościele musi być zachowana należyta hierarchia wartości. „Tylko trzy rzeczy: chrzcielnica, kazalnica i ołtarz, z czego najważniejszy jest ołtarz, rzucają się w oczy. Reszta wtopiona jest dyskretnie w przestrzeń, by nie budzić roztargnienia”³⁹. Jeśli tej dyskrecji we włączeniu elementów drugoplanowych nie będzie, to oczywiście w skutku osiągnie się przeładowanie, rozproszenie.

W nowobudowanych kościołach, nie należy wprowadzać elementów konkurujących i rozprasających, w starych zaś należy je w miarę możliwości niwelować lub usuwać zupełnie. Problem nie jest skomplikowany jeśli te „dodatki” czy w ogóle cały kościół nie przedstawia żadnej wartości artystycznej. Okazją do usunięcia tych elementów bezwartościowych jest np. generalny remont, odnawianie czy malowanie kościoła.

Jeżeli w kościele jest więcej ołtarzy, należy już przez samo ustawienie, wielkość, dostojność, wykonanie i funkcjonalność, podkreślić, który z ołtarzy jest najważniejszy, który jest główny. Ołtarze boczne nie mogą pod żadnym względem „górować” nad ołtarzem głównym. Nowe *Ordo Missae* zaleca, by w nowych kościołach „nie tylko było ich mało, ale by były umieszczone w kaplicach w jakiś sposób oddzielonych od nawy kościoła”⁴⁰.

³⁷ Schilling, art. cyt., 13 nn.

³⁸ *Ordo Missae*, s. 259.

³⁹ J. St. Pasierb, *Rewolucja w architekturze*, 117.

⁴⁰ *Ordo Missae*, n. 267.

Architektura, plastyka i ikonografia muszą mieć na względzie przede wszystkim funkcjonalny charakter ołtarza głównego, czyli — jak mówimy — muszą być „funkcjonalnie uzasadnione”, muszą podkreślać charakter sakralny i liturgiczny całego obiektu. Jeżeli postawiony ołtarz przyścienny i uzupełniony jest jakimś elementem architektoniczno-plastycznym, dziełem rękodzielnym czy ikonograficznym, to nie może ono nigdy tworzyć odrębnej zamkniętej całości. Nie może też zastępować ołtarza. Analogicznie należy powiedzieć o sprzęcie kościelnym i wyposażeniu ołtarza np. lichtarzach, krzyżu, kwiatach⁴¹. Jakież dzieło ma o tyle sens istnienia w kościele, o ile treściowo wiąże się z ołtarzem głównym, z Najświętszą Ofiarą. Zupełnie niewłaściwe jest, by nad ołtarzem ofiarnym znajdowały się obrazy czy figury o innej tematyce niż eucharystyczna, lub by odwracały uwagę wiernych od samej akcji liturgicznej — co tak mocno akcentuje *Ordo Missae* (n. 278).

Sz szczególnie popularnym, a obecnie już raczej powszechnie rażącym elementem rozprasającym jest *d e k o r a c y j n o ś ć*. Wnętrze nowego kościoła powinno być proste, czytelne, funkcjonalne. Przeładowanie, przepych podniecają wyobraźnię, ale bardzo mało wyrażają i jednocześnie mało skupiają⁴². To prawda, że bazyliki bizantyjskie, katedry gotyckie czy kościoły barokowe w swym wnętrzu, na swych ścianach przedstawiają Chrystusa w różnych ujęciach, Maryję i apostołów, aniołów i świętych Pańskich. To prawda, że cała historia święta i prehistoria ozywają na witrażach i freskach. Cały świat niebieski jest obecny w kościele⁴³. W większości jednak natłok tych obrazów, figur, rzeźb i malowideł wcale nie skupiał zebranych wiernych i nie uspasabiał do refleksyjnej modlitwy⁴⁴. Idąc za myślą Soboru Watykańskiego II, nowe *Ordo Missae* podkreśla, że słusznie umieszcza się w kościołach obrazy Chrystusa i świętych, ale zwrócić trzeba uwagę na ich ograniczenie, selektywny wybór i rozbudzenie zdrowej pobożności całej wspólnoty wiernych. Znamienne są słowa H. Sedlmayra, które cytuje R. Bachleitner: „powinny być usunięte elementy, które mącą zmysły a związane są z architekturą baroku i rokoka, a mianowicie: sceniczne, obrazowe, plastyczne i zdobnicze; symboliczne, alegoryczne i antropomorficzne”⁴⁵. Dostrzeżono też wreszcie, że nie chodzi o prymat i o upatrywanie celu w elementach dekoratywnych, ale o samą Ofiarę Mszy św.⁴⁶. Nasze świątynie coraz wyraźniej zostają odbar-

⁴¹ *Ordo Missae*, n. 269.

⁴² Seasoltz, j.w.

⁴³ M-C. Laurent, *Valeur chrétienne de l'art*, Paris 1959.

⁴⁴ Mocno przeciwstawia się takiemu przeładowaniu oraz źle zrozumianej pobożności papież Pius XII w encyklice *Mediator Dei*.

⁴⁵ R. Bachleitner, *L'architecture des églises en Autriche*, w: *L'art d'Eglise* 1957 nr 1 s. 129—141.

⁴⁶ P. R. Régamey OP., *Art sacré au XX-e siècle*. Paris 1952.

kowywane, co jest bezwzględnie zjawiskiem pozytywnym. To musi się stać zjawiskiem powszechnym i to musi uświadomić sobie każdy twórca zaangażowany do naszych kościołów. Czas wreszcie usunąć z naszych świątyń rzeczy banalne i tandetne, to wszystko, co nie można nazwać prawdziwą sztuką a jest tylko pseudo-sztuką⁴⁷.

Wprowadzenie elementów skupiających

Wśród czynników i elementów skupiających w obiekcie sakralnym niktóre odgrywają rolę zasadniczą. Na czoło trzeba chyba wysunąć umiarkowane i należyte oświetlenie. Dyskretne a funkcjonalne — wytwarza odpowiednią atmosferę i jak gdyby dysponuje do modlitwy i skupienia. W kościele powinien panować raczej półmrok, który łatwiej predysponuje człowieka do nawiązania kontaktu z Bogiem. Oświetleniem (o ile można maksymalnie wykorzystać oświetlenie naturalne) należy, a raczej trzeba, podkreślić znaczenie i funkcjonalność ołtarza⁴⁸.

Pozytywnym przykładem w tym względzie (pomaga do skupienia i angażuje czynnie) jest kaplica uniwersytecka na Mozartgasse we Wiedniu, którą projektował architekt Ottokar Uhl⁴⁹. W małym pokoju 7 × 4 m prawie całkowicie ogołoconym ustawiony jest długi stół i 16 krzeseł. Takie elementy jak chrzcielnica, balustrada, ambona nie zostały tu w ogóle wprowadzone. To oryginalne i proste rozwiązanie (usunięcie wszystkiego, co oddalałoby od Ofiary Eucharystycznej) mocno akcentuje, że pokój ten „nie istnieje dla siebie samego”. Poza Mszą św. jest on czystym oczekiwaniem. Ożywia się, gdy zbliża się małe zgromadzenie. Zebrani są rzeczywiście współuczestnikami Ofiary Mszy św., czynnie się w nią angażują. Z kolei dostępujemy czynnik dobrze uspasabiający do skupienia modlitewnego: niewielkie pomieszczenie sprawia, że nastrój sakralności wnika bardzo subtelnie przez głos celebransa i uczestników i (co tu szczególnie trzeba podkreślić) przez intymność światła. Wszystko to wytwarza nastrój wspólnoty i więzi z Chrystusem wszystkich zebranych a przede wszystkim klimat do spotkania z *sacrum*.

Jak z tego widać, bardzo wskazana jest wielka dyskrekcja, umiar, gdy chodzi o rozmaite środki wyrazu w obiekcie sakralnym. To bezsprzecznie bardziej usposabia do nawiązania bardzo osobistego

⁴⁷ K. B. Frank, *Kernfragen kirchlicher Kunst*, t. 1. Herder Verlag Wien 1953.

⁴⁸ J. Baur, art. cyt. 112 nn.

⁴⁹ F. Debuyst, *Eglises nouvelles après le Concile — II*, w: Art d'Eglise 1966 nr 135 s. 305; 318—21; O. Uhl, *Erfahrungen mit einer demontierbaren Kirche*, w: Christliche Kunstblätter 1965 nr 2 s. 34—5; por. G. Rombold, *Eine Studentenkapelle von Architekt Ottokar Uhl*, tamże; G. Schlegel, *Wiener Studentenkapelle als Wersbuch zu wesentlicher Liturgie*, w: Christliche Kunstblätter 1966 nr 2 s. 29—30.

stosunku z Panem Bogiem. Warto więc z kolei zwrócić uwagę na prostotę w wykonaniu poszczególnych elementów i ładu w ich ustawieniu. To, co się znajduje w budynku kościelnym w związku z liturgią, jeśli jest tylko celowo umejszczone, wcale nie razi, lecz wręcz odwrotnie: zbliża obecnych do Ofiary Paschalnej i ułatwia im zaangażowanie w jej przebieg. W większości więc wypadków takie dostojne i wartościowe przedmioty i sprzęty liturgiczne jak: ołtarz, kielich, patena, ampułki, stuała, księga Ewangelii, ambona, siedzenia dla asysty, chór, chrzcielnica, nie powinny być usuwane, gdyż one ubogacają kościół⁵⁰ i tworzą przestrzeń zaangażowaną. Wśród tych wszystkich przedmiotów trzeba wyraźnie wyróżnić te, które mają znaczenie pierwszorzędne od tych, które są drugorzędne. Już nawet w świadomości wiernych dojrzewa zrozumienie, że w kościele nie tyle chodzi o rzeczy przypadłościowe i drugorzędne, o piękną fasadę, bogate antependium, ale o to, co jest istotne: o włączenie się w ofiarę Mszy św. poprzez ołtarz prosty a wymowny⁵¹. Zwrócenie uwagi na to, co najważniejsze, co koncentruje, skupia uwagę.

Warto w tym miejscu podkreślić znaczenie samej przestrzeni, która jest w bezpośredniej łączności z ołtarzem i Ofiarą Eucharystyczną, czyli sanktuarium. Musi ono być zarówno funkcjonalne jak i godne; ma nie tylko pomieścić odpowiednią liczbę osób, ale ma również wytworzyć wokół ołtarza odpowiednią ciszę, nastrój⁵².

Wreszcie tematyka tego wszystkiego, co wiąże się z ołtarzem głównym, musi być związane z *mysterium paschale*. Dotyczy to obrazu, polichromii, sufitu, witraży itp., które stanowią tło czy bezpośrednie otoczenie ołtarza. Pozytywnym przykładem na naszym polskim gruncie jest kościół Wieczerzy Pańskiej w Górze Kalwarii koło Warszawy (projekt odnowy — inż. Marian Szymański). Na miejscu centralnym ołtarz, skała, stół ofiarny. Podstawa szara, chropowata, taka prosta z kamieniółomów — mensa, starannie wykończona, gładko wypolerowana, ozdobiona krzyżem, lśni jak tafla lodu. Tak jak religia Starego Testamentu — podstawa i religia Nowego Przymierza — mensa, a przecież obie części stanowią jedność, obie mają służyć chwale Wszechmocnego Boga. Na nowej ścianie z prawej strony znajduje się duży obraz Wieczerzy Pańskiej, ofiara niekrwawa. Z lewej strony duży krzyż z figurą Pana Jezusa. — Ofiara krwawa. Na dole w załamaniu się tych dwóch płaszczyzn postawiony jest ołtarz⁵³, na którym te dwie ofiary będą sprawowane. Msza św. jest Pamiątką Ostatniej Wieczerzy, jest powtórzeniem Ofiary Kalwaryjskiej. Pod obrazem Wieczerzy jest mały

⁵⁰ H. Lützel, *Führer zur Kunst*, 5. Aufl. Herder Verlag Freiburg 1951, s. 72.

⁵¹ Schilling, dz. c. 13 nn.

⁵² Roguet, dz. cyt., 33.

⁵³ Jest to ołtarz *versus populum*.

ołtarzyk z tabernakulum. Ma on w tym miejscu przypominać, że Najśw. Sakrament jest pamiątką Pana Jezusa po tamtej pożegnalnej wieczerzy z Apostołami ⁵⁴.

Skoro już jesteśmy przy kościele Wieczerzy Pańskiej w Górze Kalwarii, to warto zaznaczyć, że jest to kościół, w którym „jest łatwo się modlić. Nic nie przeszkadza w skupieniu. Nie ma ścisłu zbędnych sprzętów, hałasu rozgadanych barw. Nie pędzą na biednego grzesznika tłumem anioły z ostrymi mieczami, nie wygrają mu święci męczennicy tępymi narzędziami, symbolem swej męki. Jest tylko to, co najważniejsze. Chrystus odkupiciel na Krzyżu i Chrystus na Ostatniej Wieczerzy i Chrystus utajony w Najśw. Sakramencie” ⁵⁵. I chyba połączenie tych trzech postaci obecności Chrystusa w obiekcie sakralnym, wraz z posłużeniem się oszczędnymi, prostymi i ubogimi środkami, zapewnia przede wszystkim skupienie modlitewne i spotkanie z Bogiem.

Pragnę jeszcze wspomnieć o znanym mi, a nie tak dawno dokonanym przystosowaniu ołtarza. Chodzi tu o odnowione wnętrze sakralne w Ponicach koło Rabki. W tym bardzo małym pomieszczeniu sakralnym trzeba było nie tylko oszczędnie szafować miejscem, ale i mocno skondensować treść. Licząc się z mentalnością miejscowych wiernych, nie można było rezygnować z „ujęć przedstawiających”. Trzeba było jednak je tak wykonać, by nie rozpraszały oraz by nie odbiegały od istotnej treści samej Mszy św. Pomocą stały się same proste elementy budowlane: kamień, żelazo i drzewo. I wreszcie powściągliwa, wymowna i prowadząca do przeżycia Tajemnicy Paschalnej, dekoracja.

Na głównej ścianie znajdują się istotne elementy, które mają to naocznie i pomagać wiernym w ciągłym rozważaniu ich treści. Naczelne miejsce zajmują tabernakulum oraz ołtarz *versum populum*. Do Chrystusa obecnego w tabernakulum oraz w czasie liturgii mszalnej nawiązuje wykonany fryz dekoracyjny. Co on przedstawia? Oprócz elementów nawiązujących do folkloru, ukazuje dwa wydarzenia zbawcze: Wielki Czwartek i Wielki Piątek. Efekt jest bardziej podkreślony przez ukryte podświetlenia. Wysoko nad całością góruje Serce Jezusa z Hostią. Tak doskonale harmonizuje to ze wspomnianymi wyżej tajemnicami. Wymowna jest też postać Samego Chrystusa na krzyżu, który na tle narzędzi Męki Pańskiej, „mocno przemawia” do wchodzącego człowieka. Wspomniany krucyfik jest oryginalnym dziełem ludowym i doskonale harmonizuje z pozostałymi elementami. Warto jeszcze podkreślić, że całość odnowionej części świątyni utrzymana jest w jednej formie i stylu —

⁵⁴ E. Makulski, *Odbudowa kościoła Wieczerzy Pańskiej w Górze Kalwarii*, Lublin 1962 (maszynopis) s. 22.

⁵⁵ Tamże, s. 23.

w regionalnym folklorze góralskim. W tym niepozornym budynku kościelnym przy pomocy ubogich środków podkreślony jest prymat wnętrza i jego funkcjonalność oraz jedność treściowa całości.

*

Budowane i odnawiane świątynie mają być dziełami niepowtarzalnymi, twórczymi; mają wykorzystywać warunki etniczne, folklorystyczne, socjologiczne i topograficzne; mają swoją sylwetką i kształtem przypominać nowy nurt myśli Kościoła, techniki i architektury. Przede wszystkim jednak mają mieć na uwadze współczesnego odbiorcę, którego dynamicznie mają włączyć do modlitwy, dialogu z Bogiem, a głównie do samej Liturgii Mszalnej. Wszystko to może dokonać się głównie przez „dobrze wykonany” ołtarz wraz z otaczającym go wnętrzem.

Ponice k. Rabki

KS. HENRYK NADROWSKI, MIC

„Tak Pan Jezus zwraca się do nas, chce, byśmy do Niego należeli, na Swoim to ołtarzu dokonał obrzędu sakramentu pokoju i naszej jedności. Kto przyjmuje sakrament jedności, a nie utrzymuje więzi pokoju, ten nie przyjmuje sakramentu dla siebie, lecz świadectwo przeciwko sobie.”

ŚW. AUGUSTYN, Sermo 272; PL 38, 1246,

REFLEKSJE I SPRAWOZDANIA

Ks. Waław Świerżawski

LITURGIA U PODSTAW AUTENTYCZNEJ INTERPRETACJI ŻYCIA KAPŁAŃSKIEGO

„Właściwą funkcją kapłana w Kościele jest — poprzez słowa i sakramenty — uobecnić miłość Bożą, która nam się objawiła w Chrystusie, a równocześnie ożywiać zjednoczenie ludzi z Bogiem oraz pomiędzy nimi samymi.”
De Sacerdotio ministeriali, dokument Synodu Biskupów 1971

Kiedy dokument Synodu Biskupiego *De Sacerdotio ministeriali* (1971) opisując sytuację kapłana we współczesnym świecie stwierdził, że wielu kapłanów pyta „Co znaczy dzisiaj być kapłanem?”; kiedy urząda się kongresy i zjazdy dyskutując nad modelem formacji duchowej i intelektualnej alumnów, kiedy pyta się o treść planu duszpasterskiego, który muszą mieć przed oczyma kapłani pracujący w terenie, zasadniczo wciąż chodzi o to samo — nie tyle o treść ideału kapłana, ile raczej o metodę tworzenia żywej syntezy pomiędzy ideałem a jego wcieleniem, pomiędzy celem a drogą do celu. Mówiąc inaczej chodzi wciąż o znajomość swoistej mystagogii, która poprzez Mistrzów docierałaby do uczniów, chodzi wciąż o wychowawców — Ojców, którzy by potrafili przekazywać ideał kapłaństwa znany i niezmienny.

Co nowego przynosi zacytowany powyżej dokument Synodu Biskupów? Nie sięgając daleko w historię, wystarczy porównać go do naszych rodzimych opracowań z ostatniej doby, aby przekonać się, że chodzi wciąż tylko o to, by *sacerdos* był *alter Christus*.

Wystarczy przeczytać dziełko Ks. Krynickiego¹ z ubiegłego wieku, list pasterński z intronizacji Abpa J. Bilczewskiego na stolicę lwowską (1901), traktat O. J. Woronieckiego *O Królewskim Kapłaństwie*² (1919), dziełka *Sacerdos*³ i *O Apostolstwo wedle ducha*⁴ Ks. A. Żychlińskiego, aby znaleźć materiał zgodny

¹ Ks. M. Krynicki, *Homo Dei*, Lwów 1883.

² O. J. Woroniecki, *Królewskie kapłaństwo*. Studium o powołaniu i wychowaniu kapłana katolickiego, Poznań 1919.

³ Ks. A. Żychliński, *Sacerdos, O kapłaństwie i jego zadaniu*, w: *Rozważania filozoficzno-teologiczne*, Poznań 1959, 495—573.

⁴ Ks. A. Żychliński, *O opośtolstwo wedle ducha*, Kraków 1948.

z najbardziej autentyczną doktryną Kościoła, zawartą w Biblii, w magisterium, dorobku teologów i mistyków. A jednak wciąż powstają pytania, zwłaszcza w ostatnim posoborowym okresie, dawne pytanie o formę kapłańskiej duchowości zastępowane jest pytaniami o identyczność kapłańskiej posługi i kapłańskiego życia. Szuka się syntezy i więcej — metody wcielania tej syntezy w życie.

Niniejszy artykuł pisany z okazji 25 jubileuszu wydania autorytatywnej, a zarazem syntetycznej wypowiedzi Piusa XII o kapłaństwie, w kontekście liturgii Kościoła, stawia sobie za cel: po pierwsze, przedstawienie jeszcze raz syntezy ideału kapłańskiego życia w kontekście rzeczywistości liturgii: po drugie, ukazanie roli Ducha Świętego w procesie inicjacji w misterium kapłaństwa. Jeśli stawia się wysokie wymagania kapłanom naszych czasów, to trzeba im przede wszystkim wskazać drogę realizacji odwiecznej prawdy o Chrystusowym kapłaństwie. A kto jest Mistrzem wprowadzającym — użyjmy terminologii Ks. Konstantego Michalskiego — do heroicznego myślenia i heroicznego działania, jak nie Duch Zmartwychwstałego Chrystusa? Bez Ducha Świętego kapłan nie rozumie ani siebie, ani swego posłannictwa, ani apostołstwa, ani celibatu, ani sensu swojej egzystencji. Bez Ducha Świętego nie ma wcielania ani idei kierowniczych, ani teologicznych syntez, narasta tylko balast notowanych zdarzeń i budują się papierowe mosty ponad rzeczywistymi przepaściami”⁵. Nowe życie rodzi się tylko w Duchu Świętym, jak to w sposób najpełniejszy, realny i typiczny dokonało się w Maryi Dziewicy i dokonuje się w posłudze kapłańskiej, zwłaszcza kapłanów takich, którzy zostali przez Ducha Świętego ogarnięci i porwani, urzeczeni kapłaństwem; kapłanów, o których by się mogło powiedzieć, że ich serce jest sercem Chrystusa, kapłanów, którym wewnętrzna wizja liturgii rozpala dusze i promieniuje przez nich.

I. RZECZYWISTOŚĆ LITURGII I SYNTEZA IDEAŁU KAPŁAŃSKIEGO ŻYCIA

Wciąż trwałe znaczenie encykliki *Mediator Dei et Hominum*, dla formacji kapłańskiego życia i dla tworzenia trwałego planu duszpasterskiego polega na tym, że ujęła ona tak kapłańskie życie, jak całość duszpasterstwa w kontekście liturgii, albo powiedzmy jeszcze ściślej, w soczewce liturgii. Pius XII, który przygotował doktrynalnie duszpasterski Sobór Watykański II, w swej przenikliwej a zarazem pneumatycznej wizji ideału kapłańskiego wskazał na centralne znaczenie liturgii 25 lat przed umieszczeniem przez Sobór Konstytucji o Liturgii na pierwszym miejscu.

⁵ Ks. Konstanty Michalski, *Między heroizmem a bestialstwem*, Kraków 1949, 9.

Kiedy porównamy tylko krótkie orędzie zawarte w tejże encyklice dotyczące formacji liturgicznej alumnów⁶, z Instrukcją Pawła VI o tej samej problematyce — nie widzimy żadnych różnic. Wiemy tylko jak bardzo jeszcze nie byliśmy przygotowani, by to orędzie podjąć w całej szerokości i głębi — kiedy nie było jeszcze specjalistycznych studiów liturgicznych, wykształconych kadr ani sympatii wobec centralnego dla formacji duchowieństwa miejsca liturgii. Dwadzieścia pięć lat doświadczeń i dorobku, a także suma najnowszych osiągnięć — jak wiemy z praktyki, to też jeszcze nie wszystko. Po dziś dzień w wielu seminariach, w wielu kościołach katedralnych, w wielu ośrodkach formacyjnych — liturgiczne wychowanie powinno zaczynać dopiero od refleksji nad treścią wydanej przed 25 laty encykliki MDH. Właśnie do niej nawiązuje w prostej linii dokument synodalny *De Sacerdotio ministeriali*, szukając, jak wspomnieliśmy syntezy ideału kapłańskiego życia. Postaramy się go ująć i wyjaśnić głównie w oparciu o te dwa dokumenty.⁷

1. Żywa łączność z kapłańską funkcją Chrystusa przedłużoną w liturgii jako synteza ideału kapłańskiego.

Tak tekst encykliki MDH jak tekst dokumentu Synodu Biskupów⁸ stara się ustalić syntezę ideału kapłańskiego życia w relacji do źródła, jakim jest Kapłaństwo Chrystusa, z którym kapłaństwo służebne jest powiązane więzią ontologiczną i, jak wyraża się H. Mühlén, więzią pneumatologiczną.⁹ Rola Chrystusa Kapłana jest streszczona w tytule Pośrednika między Bogiem i ludźmi. Jako Pośrednik Chrystus ogłosił światu Ewangelie pojednania Boga i ludzi. To przepowiadanie osiągnęło swój szczyt w misterium paschalnym, gdzie na krzyżu Jezus objawił się jako Dobry Pasterz, który daje życie, aby zgromadzić owce i przez to sprawuje (przez ofiarę z siebie samego) najwyższe i jedyne kapłaństwo. Ponadto przez

⁶ Pius XII, MDH (1947, wyd. Verbum, 102) „Wydajcie energiczne zarządzenia, aby młodzi klerycy jak kształcą się w naukach ascetycznych, teologicznych, prawnych i pastoralnych, tak też zostali w podobny sposób wyszkoleni w liturgii... I to nie tylko gwoli kultury, nie tylko w tym celu, aby adepci nauk kościelnych potrafili kiedyś odprawiać obrzędy religijne w należyтым porządku, okazałości i godności, ale przede wszystkim dlatego, aby wychować ich w najściślejszym związku i jedności z Chrystusem-Kapłanem, aby zostali świętymi sługami świętości”.

⁷ Skrót: MDH oznacza enc. *Mediator Dei et Hominum*, SM oznacza dekret Synodu Biskupów *De Sacerdotio Ministeriali*.

⁸ Pomijam umyślnie w obecnym artykule teksty Konstytucji o Liturgii i inne Dokumenty Soborowe, aby wskazać na syntetyczną zawartość cytowanych tutaj dokumentów.

⁹ H. Mühlén, *Una Mystica Persona*, Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen, Paderborn 1964, 964.

misterium paschalne, zwłaszcza jego aspekt chwalebny (Zmartwychwstanie i Wniebowstąpienie), Chrystus doprowadził odkupionych do zjednoczenia z Duchem Świętym, w którym On sam żyje wraz z Ojcem.

Kościół ma ze Słowem Wcielonym — ogołoconym i wyniesionym w misterium paschalnym, ten sam wspólny cel, wspólne zadanie i rolę, którą wypełnia przez liturgie, będąc świadomym, że „w każdej czynności liturgicznej wraz z Kościołem obecny jest Jego Boski Założyciel”. W ten sposób kapłaństwo Chrystusa trwa niewzruszone na wieki (MDH), a liturgia nie jest też niczym innym jak wykonywaniem czynności kapłańskiej. (MDH)

Też istotną, streszczającą syntezę ideału kapłańskiego mamy więc wyrażoną najpierw w MDH: „jeden jest więc i ten sam Kapłan, Chrystus Jezus, którego przeniąższą Osobę kapłan zastępuje. Ten ostatni bowiem dzięki kapłańskiemu namaszczeniu upodabnia się do Najwyższego Kapłana i rozporządza władzą działania mocą i w imieniu samego Chrystusa. Przeto czynnością swoją kapłańską niejako używa Chrystusowi swojego języka i ręce Mu daje” (MDH). Synod powtarza tę samą tezę bardziej precyzyjnie: „W istocie — właściwą funkcją kapłana w Kościele jest — poprzez słowa i sakramenty — uobecnić miłość Bożą, która nam się objawiła w Chrystusie — a równocześnie ożywiać zjednoczenie ludzi z Bogiem oraz pomiędzy nimi samymi”. (SM).

Pobieżna analiza tych tekstów ukazuje kilka istotnych elementów, które składają się w tym ujęciu na kapłański ideał, i zarysowuje wytyczne dla formacji duchowej i intelektualnej alumnów, kapłanów a także dla ich pracy duszpasterskiej. Na pierwszym miejscu widać tutaj chrystocentryczną tezę o objawieniu miłości Bożej przez Chrystusa. Do tej kapłańskiej miłości ma się kapłan upodobnić, dzięki kapłańskiemu namaszczeniu. Ono daje kapłanowi udział we władzy mocy Chrystusa-Kapłana, i prawo występowania w imieniu Chrystusa-Kapłana. Kapłańskie *agere* to „udzielanie języka i rąk”, ściślej — przepowiadanie słowa i szafarstwo sakramentów. Te dwie funkcje wyznaczają „właściwą funkcję kapłana” (SM) domagającą się swoistego przygotowania, jak też określającą charakter istotny jego posługi, powiedzmy językiem dla nas współczesnym — określają jego identyczność. Bowiem poprzez te dwie funkcje — posługę słowu i posługę działaniu Chrystusowemu, poprzez które Chrystus dokonuje uświęcenia ludzi — uobecnia się miłość Boga, realizująca plan zbawczy Chrystusa polegający na wprowadzaniu ludzi do wspólnoty Przymierza z Bogiem aż do granic obłubieńczego zjednoczenia; a przy tym te dwie funkcje służą jednaniu ludzi między sobą, w tworzeniu wspólnoty Ciała w Synu.

Nie chciałbym przeoczyć koncentryczności tego sformułowania. I choć należy poddać bardziej szczegółowej analizie poszczególne

elementy, nie wolno stracić z oczu właśnie tej tak dojrzałej syntezy, do której zresztą jeszcze wrócimy w zbiorczym pojęciu Dobrego Pasterza.

Otóż pierwszym aspektem tworzącym syntezę kapłańskiej identyfikacji obok ontologicznej więzi z Chrystusem-Kapłanem, jest apostołska funkcja przepowiadania. Jest ona przedłużeniem pierwszego posłannictwa Trójcy Przenajświętszej — Słowa, które stało się Ciałem. Wysyłając przez nas swego Syna, obwieszczanego poprzez nasze kapłańskie słowa, Bóg objawia się światu jako Ojciec i równocześnie objawia swój plan, jaki ma wobec wszystkich — uczynić synami w Synu. Ta teza tworzy główny zrąb proklamacji kapłana — objawienie Ojca w Synu; Ewangelia o adopcji na synów Bożych. Aby Ojciec był uznany za Ojca, muszą istnieć dzieci, które to poznają i uznają.

Kapłańska funkcja kerygmaticzna narzuca konkretne i określone wymagania tworzącemu się tak w seminariach, jak potem w prywatnych studiach kapłana *ratio studiorum*.¹⁰ Ona też nie tylko domagać się będzie koncentracji poszukiwań dokoła biblijnego tekstu, ale wysunie też sugestie w kierunku poznawania podmiotu przyjmującego orędzie kerygmaticzne, jak też właściwych cech wymaganych od głosiciela kerygmatu. Wskaże też na ścisłe powiązania przepowiadania z funkcją sakramentalną.

Choć jak wykazała nam ostatnio analiza etymologiczna słowo (*logos*) jest również czynem (*dabar*), a kapłani będąc szafarzami Słowa są również jego czynicielami; proklamując Słowo pomagają Bogu dopełnić to, co proklamują, odsłaniając plan Boga, gromadzą w jedno rozproszonych w Jedynym Synu i jedną z Nim poprzez misterium Krzyża. Dokonuje się zaś to w sposób najpełniejszy podczas sprawowania liturgii mszalnej. Słowa Chrystusa wypowiedziane przez wargi kapłańskie dokonują we mszy św. tego, co dokonało Słowo wcielone na Krzyżu. Przepowiadanie podczas mszy św. zmierza więc do przemiany eucharystycznej, do niej przygotowuje i ją dokonuje; słowo przepowiadane przedłuża się w Słowie konsekrującym, tworząc Obecność. I właśnie — Słowo Boże objawia się w pełni tym czym jest w momencie kiedy objawia się jako Słowo które daje to, co przyrzeka, kiedy czyni to, co wypowiada, kiedy stwarza w nas nowe. A to co Bóg chciał i chce najpełniej powiedzieć ludziom zostało powiedziane na Krzyżu i to wypowiada się podczas każdej Mszy św.

Na Krzyżu Bóg obwieścił swoje Przymierze z nami, wyjawiał swój ukryty zamiar, przedłożył swój plan wobec nas. To przymierze polega na wzajemnym poznaniu, takim jak my jesteśmy poznawani

¹⁰ Por. orzeczenia Stolicy Apostolskiej dotyczące miejsca liturgii w posoborowym *ratio studiorum*. Np. *Inst. De Alumnorum Liturgica Institutione*, 6, 7, 12.

przez Niego. I to przymierze dokonuje się podczas każdej Mszy św., kiedy kapłan trzymając chleb w ręku wypowiada słowa ustanowienia.

I oto znowu wchodzimy w konkrety — tak jak cała historia objawienia się Słowa Bożego była sukcesywnym przygotowaniem do objawienia tajemnicy Krzyża, tak i formacja alumnów, jak dalsza, wciąż trwająca formacja kapłanów, czy też ustalanie planów duszpasterskich w aspektach kerygmatycznym czy sakramentalnym, naukowych czy czynnych, przygotowanie modlitwy czy apostołstwa, powinno obracać się dokoła osi wyrażonej w misterium paschalnym. Właśnie tę myśl wyrażają dosadnie słowa encykliki: „Gdy więc stoimy przy ołtarzu przemieńmy tak swojego ducha, aby cokolwiek w nim było grzesznego całkowicie zagasło a cokolwiek rodzi przez Chrystusa życie nadprzyrodzone, wzmogło się i spotężniało. W taki sposób mamy stać się wraz z hostią niepokalaną ofiarą miłą Ojcu przedwiecznemu” (MDH). Wzbudzanie w duszach powierzonych kapłańskiej pieczołowitości „gorliwego i jakby nienasyconego głodu Jezusa Chrystusa” (MDH) nie ma być też niczym innym jak wtajemniczaniem w paschalne misterium, gdzie poprzez dobrowolne posłuszeństwo wszyscy mogą zająć miejsce przy Zmartwychwstałym.

Poprzez obcowanie ze Słowem i sakramentem, przez posługę Słowu i sakramentom „my wszyscy, najściślej z Chrystusem związani, usiłujemy jak gdyby zanurzyć się w Jego najświętszej duszy i koło Niego się skupiamy, abyśmy mieli udział w tych aktach, którymi Sam uwielbia Trójcę Przenajświętszą we wdzięcznym i najmiłszym posłuszeństwie” (MDH), ale wtedy także dokonywane w nas posłannictwo Syna przedłuża się i rozwija coraz bardziej w posłannictwo Ducha Świętego, ponieważ Słowa Syna i czyny Syna (*dicta et acta, verba et sacramenta*) są duchem i życiem. Właśnie znając Słowo Boże odczytane podczas sprawowania liturgii to wiemy. Poglębiamy w sobie świadomość posiadania Ducha Świętego, który jeden „przenika misteria” i dopełnia posłannictwo Syna. A celem synowskiego wyniszczenia i ogołocenia oraz paschalnego „przejścia” było uwielbienie Ojca, uwielbienie najpierw przez Niego samego, a potem przez tych, którzy przyjmują Jego słowa i w jednym Duchu skłonią się ku eucharystycznemu uwielbieniu.

Właśnie w przededniu Męki Chrystus w modlitwie Arcykapłańskiej rozpoczął nieustanną eucharystię nowego, wiecznego Przymierza, w której za Nim wszyscy wracają w hymnie uwielbienia do Ojca. Ona zapładnia umysły i serca wszystkich eucharystii sprawowanych aż do końca świata. W eucharystii ludzkość cała zjednoczona ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa uczestniczy poprzez Niego w pochodzeniu Ducha Świętego, otrzymuje od Niego Ducha jako dar Ojca. W ten sposób posłannictwo Ducha Świętego koro-

nuje posłannictwo Syna, a nasze apostołstwo kapłańskie odnajduje w nim swoją pełnię wracając do Ojca.¹¹

Jak więc dusza kapłańska powinna być duszą apostołstwa tak też powinna być eucharystyczna — skierowana do Ojca, poprzez pragnienie uwielbiającej ofiary, i pragnienie kierowania ku Niemu w Chrystusie całego kosmosu. Nowe stworzenie w Duchu Świętym jest stworzeniem świata eucharystycznego, w którym wszystko winno być „eucharystyczne” — a przede wszystkim teologia, która też powinna być bardziej klęcząca niż siedząca (Urs von Balthasar), by poprzez swoje uniżenie pokornego umysłu dostąpić łaski zrozumienia tajemnic Krzyża, która tylko w eucharystii może być odczytana poprawnie.

Kapłan zjednoczony z Chrystusem nie tylko rozumie coraz pełniej Boży plan zbawienia ale też coraz pełniej rozumie tajemnicę nieprawości i grzechu. Grzech jest na antypodach eucharystii, grzech jest odwróceniem od Ojca, jest bałwochwalstwem — owocem albo własnej pychy, albo szatana, albo przemijających elementów. Rozumiejąc tajemnicę nieprawości kapłan zna wagę Krwi wylewanej za odpuszczenie grzechów, zna związek nawrócenia, przemiany i nowego stworzenia z Krzyżem Chrystusa. Wiedząc że w sferze grzechu tylko Krzyż sprowadza dziękczynienie, powrót do Ojca, eucharystię i znając swoją bezsilność i bezradność wobec grzechu z równoczesnym pragnieniem zdobywania dusz dla Chrystusa zna w jakimś stopniu łaskę liturgii, jej związek z Krwią Chrystusa. Wie co znaczy iść na krzyż by zawisnąć między niebem a ziemią i wtedy pociągnąć do Ojca. W kontekście takich horyzontów kształtuje się autentyczna interpretacja życia kapłańskiego, którego podstawa jest liturgia, a konkretnym modelem Dobry Pasterz.

2. Kapłan Jezusa Chrystusa Dobrym Pasterzem.

Jeśli „cała liturgia kościelna jest szkołą nowej miłości przez którą człowiek duszę swoją traci na to, by ją na innej drodze odzyskać”¹², to w sposób specyficzny jest ona szkołą nowej miłości dla kapłana, a zwłaszcza sprawowanie eucharystii, które pozostaje w centrum życia całego kościoła — jest sercem kapłańskiej egzystencji (SM). Będąc szafarzem liturgii jest kapłan także najbardziej bliskim podmiotem jej promieniowania. Wykazaliśmy to w uprzedniej refleksji, jak kapłan odnajduje swoją identyczność w miarę, jak przeżywa misję Kościoła i jak uczestniczy w jej realizacji przez posługę Słowu i sakramentów. Synod Biskupów domagając się, by „cały czas kapłana

¹¹ Niektóre inspiracje tego artykułu pochodzą z książki L. Bouyer, *Les sens de la vie sacerdotale*, Desclée 1960, zwłaszcza 151—163, 195—199.

¹² Ks. Michalski, *Między heroizmem...*, dz. cyt. 264.

powinien być przeznaczony na funkcje kapłańskie”, ponieważ „całą regułę życia kapłańskiego wyrażają słowa Jezusa „za nich ja poświęcam samego siebie w ofierze, aby oni byli uświęceni w prawdzie”, ukazuje ponadto, że ofiara służby poza kościołem i ofiara liturgiczna w kościele tworzą razem sylwetkę Dobrego Pasterza¹³. Starożytny obraz i model ewangeliczny jest nadal aktualny.

Suma cech pasterskich — pasterz szuka, idzie naprzód, niesie słabe, jest lekarzem, zna swoje i przede wszystkim gromadzi, gromadzi w jedno rozproszone, pogłębia więź między tymi, które są razem — określające misję pasterza, jest bardzo bliska katalogowi cnót naturalnych wymaganych przez św. Pawła od biskupa¹⁴. Ale nie identyfikuje się z tym obrazem. W obrazie pasterza wyraźnie na pierwszy plan wysuwa się świadomość, że owce nie są własnością pasterza, ale właściciela. Pasterz Dobry jest na służbie u Ojca i musi wiedzieć, że ostatecznie wszyscy mają wrócić do Ojca — owce, ale także i on. I to jest jego misja, ale także jego zabezpieczeniem. Zabezpieczeniem przed wilkiem, szaleństwem owiec, ale także przed własnym, bo wie, że ostatecznie *nie giną nigdy i nikt nie wyrwie ich z rąk Ojca* (J 10, 29). Pasterz ma obowiązek przyprowadzić owce do Ojca, lecz jakby tego dokonał, gdyby to nie sam Ojciec przez Ducha Świętego ich nie pociągnął? (J 6, 65).

Właśnie Dobry Pasterz przychodząc z ofiarami swego ludu do Ołtarza i odchodząc od niego z darami dla swoich, ma żywą świadomość, że również on sam, będąc kapłanem, jest też jednym z ludu i że nie godzi się ofiarować ofiar ludu, jeśli wpieryw nie złoży samego siebie w ofierze, ponieważ „*Christo occiso, ministri sacramenti ordinis debent conformari*”¹⁵. Wie także, że z tej jego ofiary w Duchu Świętym, rodzi się nowe życie Kościoła — Oblubienicy Chrystusa.

W postaci Dobrego Pasterza, którego sylwetka jest precyzyjnie nakreślona na kartach Biblii, widać model kapłańskiego ideału pozostawiony nam przez Pana. Rzecz najważniejsza pozostaje — wcielenie tego ideału w życie.

II. INICJACJA W MISTERIUM KAPŁAŃSTWA

Zanim spróbujemy ukazać jeden z najistotniejszych nerwów kapłańskiej egzystencji, mianowicie inicjację w misterium kapłaństwa, pojmowana już to jako „odkrywanie” coraz głębsze kapłaństwa Chrystusa w sobie, już to jako pomoc innym kapłanom, czy alumnom w odkrywaniu tego ontologicznego fundamentu, musimy jeszcze raz powrócić do historii. W przededniu swojej śmierci, Chrystus modlił się za apostołów *aby byli jedno, jak On w Ojcu, a Ojciec w Nim,*

¹³ DK 14.

¹⁴ 1 Tm 3, 25.

¹⁵ S. Th. III S 39, 4.

modlił się Chrystus, by apostołowie byli ogarnięci Duchem, który wiąże Jego z Ojcem.

Przez Zmartwychwstanie nastąpiło dopełnienie zamiaru Boga, dokonane przez Chrystusa. Wniebowstąpienie jako królewska Intronizacja rozpoczęło epokę „oficjalnego” obdarowywania arcykapłańską mocą Nowego Przymierza tych, którzy zostają powołani do kontynuowania dzieła zbawienia w Kościele. Przez nich Duch Święty realizuje najpełniejszą teofanię Boga; ale też wpierv wyposaży ich tym samym Duchem. Posługując się nomenklaturą teologii sakramentalnej, po chrzcie, bierzmowaniu — sakrament kapłaństwa udziela „najwięcej” prerogatyw pneumatycznych i charyzmatycznych. Ale nie chodzi mi w tej chwili o pneumatyczne wyposażenie kapłana tylko w porządku strukturalnym (*ex opere operato*), kiedy za jego przyczyną i pośrednictwem „Duch Święty pod osłoną sakramentalnych postaci powtarza ten sam cud, którego kiedyś dokonał w łonie Maryi i w ciszy grobu”¹⁶. Przez przyjęcie sakramentu kapłaństwa zaczyna się w życiu kapłana jakaś jedyna i wyjątkowa szansa. Ontologiczne wyposażenie nie tylko domaga się „sanctioem prae laicis vitam”¹⁷, ono dopomaga kapłanowi w osiągnięciu takiej pełni. Kapłan może nie tylko być, jak to pisał św. Jan Chryzostom, porównywany do Eliasza sprowadzającego ogień z nieba dla strawienia darów ofiarnych¹⁸, on staje się przede wszystkim Eliaszem wobec samego siebie, wobec swojego kapłaństwa, czy ściślej mówiąc, wobec kapłaństwa Chrystusa w nim.

Tak jak we wstępie tych rozważań powiedzieliśmy, że kapłan bez Ducha Świętego nie rozumie ani siebie, ani swojego posłannictwa, tak też, poprzez specjalną egzystencję Ducha Świętego zapewnioną mu podczas kapłańskich święceń i pneumatyczny kontekst jego urzędu, kapłan może wejść na drogę coraz pełniejszego „wyjaśniania swojej idyentyczności”: *On nauczyci was wszystkiego* (J 14, 26; Łk 12, 12)¹⁹.

Ale nie utracmy z oczu głównej tezy obecnego artykułu. Chodzi mi o ukazanie horyzontów dla autentycznej interpretacji kapłańskiego życia. Liturgia ma być podstawą tej interpretacji. Kapłan zanim okaże swoją optymalnie rozwiniętą idyentyczność w relacji do kapłańskiej posługi, musi wpierv w Duchu Świętym odkryć to, co jest w nim jako owoc przyjętego sakramentu (liturgia) i jako owoc jego wewnętrznego itinerarium, kiedy uległy inspiracji Ducha pracującego w nim odkrył w sobie złożony przez Chrystusa dar. Ta swoista mystagogia wobec siebie samego ma się następnie objawić wobec drugich. Albowiem jednym z najbardziej ewidentnych owoców pracy kapłańskiej świadomie uczestniczących w ofierze Chrystusa złożonej Ojcu

¹⁶ J. M. Scheeben, *Tajemnice chrześcijaństwa*, Kraków 1970, 404.

¹⁷ CJC can. 124.

¹⁸ J. M. Scheeben, *Tajemnice...* dz. cyt. 405.

¹⁹ M. C. Marmion, *Le Christ ideal du prêtre*, Maredsous 1952, 286.

z miłości, a tym samym złożonej w Duchu Świętym, jest ich apostołska płodność. Właśnie owa płodność kapłańskiego ojcostwa jest owocem a zarazem sprawdzianem autentycznego rozwoju jego duchowości, a równocześnie jakimś niewymownym sekretem duszpasterskiej działalności, którą śmiało można nazwać autentyczną mystagogią.

W tym miejscu dotykamy zbieżności teologii kapłaństwa z wymaganiami teologii mistycznej wobec kapłańskiego życia. Właśnie w tej krótkiej syntezie ukazuje się, jak bardzo dla odkrycia autentycznej interpretacji ideału kapłańskiego potrzebna jest znajomość teologii darów Ducha Świętego, rad ewangelicznych, teologii charyzmatów i zdrowej mariologii. Bo czyż nie jest prawdą, że im bardziej dusza kapłańska jest maryjna, tym bardziej jest uległa Duchowi Świętemu? Proces duchowego dojrzewania kapłana, jego coraz pełniejsze zanurzenie się w sferę eschatologiczną, jego coraz bardziej postępująca interioryzacja dokonuje się przecież pod tchnieniem Ducha Zmartwychwstałego Kyrios, i stygmat tego Ducha wyciska się nie tylko na dojrzewaniu nadprzyrodzonym cnót moralnych, ale także na wszystkich płaszczyznach kapłańskiej posługi. W takim przypadku dokonuje się w kapłańskim życiu owa przedziwna synteza, której soczewką skupiającą jest *mysterium Christi*, a ogniem, który zapala jego gorliwość — Duch Święty. Przypatrzymy się jeszcze potrosze stylowi posługi kapłańskiej sprawowanej przez takiego pneumatycznego kapłana, by w końcu zapytać po prostu, jak praktycznie wprowadzać na takie głębie, już to w wychowaniu seminaryjnym, już to w dalszym czuwaniu nad integralnym rozwojem młodych kapłanów.

1. Pneumatyczna interpretacja życia kapłańskiego.

Realizacja kapłańskiej indentywności może nastąpić wtedy, kiedy odkrywanie przez kapłana w Duchu Świętym rzeczywistości ontologicznej — Chrystusowego kapłaństwa w nim samym będzie coraz głębiej tworzyć organiczną syntezę z twórczym wysiłkiem subiektywnym, obejmującym całość tzw. życia wewnętrznego kapłana. Po prostu chodzi w tym całym procesie przede wszystkim o tworzenie organicznego związku pomiędzy misterium a życiem wewnętrznym. Chodzi też o to, by życie wewnętrzne nie szukało swego modelu w sztucznych schematach, sugestiach zaczerpniętych z życia monastycznego, czy zakonnego, ale by odnalazło swój twórczy surowiec przede wszystkim w tym, co stanowi codzienny chleb kapłana — w jego pasterskim trudzie.

Ale nawet, kiedy jeszcze raz powrócimy do cytowanego wyżej zdania Scheebena, i powiemy, że „przez kapłana Duch Święty pod osłoną sakramentalnych postaci powtarza ten sam cud, którego kiedyś dokonał w łonie Maryi i ciszy grobu”, to pytamy także o owo

„więcej”, które dokonuje się wtedy, kiedy kapłan świadomie kieruje tym darem, czy kiedy nawet świadomie niejako „prowokuje” ten dar, odwołując się do przykładów z historii według owych Augustynowych słów: „mogli ci i tamci, dlaczego nie mógłbym i ja”.

„Więcej” — znaczy w tym ujęciu — ma iść w głąb. Chcąc to wyjaśnić, spróbujmy najpierw zacieśnić nasze wyjaśnienia do dominujących — według cytowanego wyżej dokumentu Synodu Biskupów — elementów tworzących istotny zakres kapłańskiej posługi — do posługi Słowa i posługi sakramentalnej. Jak wyraża się owo „więcej” na tych odcinkach? Napisano wiele na temat sekretu dobrego przepowiadania, wielu kapłanów szuka wciąż według różnych sugestii zawartych w wielu starych i nowych podręcznikach wymowy reguł, wskazówek, zasad przepowiadania nie tylko dobrego, ale przede wszystkim skutecznego. I czy ostatecznie nie sprowadza się wszystko do jednego — kiedy pytano „Czyją mocą albo w czym imieniu czynicie — odpowiadali, jak *Piotr napełniony Duchem Świętym* — albo wprost *po modlitwie, napełnieni Duchem Świętym głosili...* (Dz 4, 8; 5, 31) Czyż tego samego nie odkrywamy u św. Jana z Ars? On nie myślał, że to wiele zatracić się w kapłaństwie i razem z Chrystusem złożyć całopalną ofiarę. I kiedy przemawiał w swej parafii, tak maleńkiej a równocześnie tak wielkiej jak cała Francja, płacząc, cierpiąc — przedstawiał prawdziwą liturgię, wcielając w czyn kapłaństwo, które kochał do szaleństwa, i to, czego widzialna liturgia jest tylko znakiem. W Duchu Świętym zanurzał się w przepastnych głębinach misterium, oddychał jego atmosferą i mówił. Opowiadał o tym, co widział, co przeżywał uczestnicząc w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej.

Przepowiadanie w Duchu Świętym domaga się jednak nie tylko adekwatnej postawy przemawiającego, domaga się również znajomości egzegezy duchowej, którą w mistrzowski sposób posiadali wszyscy teologowie od okresu patrystycznego, poprzez scholastykę (sic), aż po czasy nowożytne, do której kluczem ostatecznie nie jest nikt inny jak sam Duch Święty. A jak różnią się homilie tychże teologów od homilii pisanych przez zwyczajnych skrybów, doświadcza nawet przeciętny czytelnik.

Co znaczy owo „więcej” w szafarstwie sakramentów, da się pokazać najlepiej na przykładzie sakramentu pokuty, gdzie posiadanie Ducha Świętego objawia się w najtrudniejszym kunszcie kierownictwa duchowego. Nie wahał się go określić ks. A. Żychliński w duchu wielowiekowej tradycji kościoła „istotnym zadaniem w obrębie działalności pasterskiej”, dodając jednak, że „tylko ten potrafi kierować duszami, kto dusze miłuje”²⁰. A tym miłowaniem to nic innego jak powodowanie się Duchem Świętym. Słynna praktyka rozeznawania

²⁰ Ks. A. Żychliński, *Sacerdos...* dz. cyt. 561.

duchów (*discretio spirituum*) jest możliwa tylko w Duchu. Trzeba do kierowania duszami wiedzy, o którą dopominała się św. Teresa z Avila, ale aby pomóc drugiemu, trzeba także światła, gorliwości i życzliwej miłości wiszącej w człowieku Chrystusa.

Tak samo istnieje specyficzne „więcej” w sprawowaniu ofiary eucharystycznej. Coś wiedział o tym św. Jan Vianney, kiedy mówił, że kto by zrozumiał Mszę, musiałby umrzeć — nie z lęku, ale z miłości. Przypadki nawróceń podczas Mszy odprawianej przez O. Pio nie były odosobnionymi w historii. Nawet kiedy przez wieki liturgia nie była zbyt czytelna i rozumiała nawet dla niektórych księży, to jednak ich komunikowanie w pewności dokonywanego zbawienia, która była ukryta w tajemnicy eucharystii, ich wspólnota z Obecnym, była tak ewidentnym znakiem, że obecni tłumnie nawracali się i przystępowali do wspólnoty eucharystycznej.

Ale najczęściej czynności sakramentalne były dla takich kapłanów tylko jedną częścią ich działalności. To, co sprawowali przy ołtarzu, naśladowali w czynnej miłości bliźniego, spalając swoje siły czy to na pracach misyjnych, czy to w nauczaniu, czy też w prowadzeniu dzieł miłosierdzia²¹. Arcybiskup Bilczewski w jednym ze swoich listów do duchowieństwa tak pisał: „lat temu kilka umierał w pokoju Bożym kapłan, którego całe życie było wypełnione pracą apostołską i obfite w najszlachetniejsze czyny poświęcania się dla spraw Boga i ludu. W ostatniej chwili zapisał go kolega, który przybył pożegnać go i opatrzeć wiatykiem: „Czyś mój bracie bardzo kochał Pana Jezusa? „Czym kochał Pana mego?” — odpowiedział umierający cichym głosem — „czym Go kochał? Widzisz, żem nie stary. Miłość Jezusa strawiła mnie”²². Widać, co znaczy w tym kontekście definicja liturgii, jako „omnis sanctitatis fons”²³. Widać też jej związek z autentyczną interpretacją kapłańskiego życia.

Idąc po linii tych przykładów, można by przygotować dość poważne studium opisujące charakterystyczne cechy kapłańskiej posługi wyróżniające się poprzez owo pneumatyczne „więcej”. Ale to nas ostatecznie nie dziwi; skoro Królestwo Boże, to obecność Ducha Świętego, to Jego ekspansja i dojrzewanie dokonujące się według tych samych zasad. To wszystko jest jasne i może nawet wystarczająco zwyczajne. Trudności zaczynają się wtedy, gdy się chce te, mimo wszystko teoretyczne, prawdy wcielić w życie — albo nauczyć się samemu tej mystagogii, albo pomóc innym odkryć w Duchu Świętym identyczność z kapłaństwem Chrystusa. I nad metodą takiej mystagogii spróbujmy się jeszcze zastanowić.

²¹ Por. *Missale Romanum*, sekreta na dzień św. Wincentego a Paulo.

²² Ks. Arbp J. Bilczewski, Instrukcja dla Duchowieństwa w sprawie zaprowadzenia w Archidiecezji adoracji Najśw. Sakramentu, w.: *Listy Pasterskie i Mowy okolicznościowe*, Mikołów 1908, 108.

²³ Por. *Missale Romanum*, sekreta na dzień św. Ignacego Loyoli.

2. Niektóre reguły inicjacji w misterium kapłaństwa.

Kiedy studiuje się teksty wypowiedzi magisterium, od encykliki *Mediator Dei* aż do dekretu Synodu Biskupów, nie sposób nie zauważyć jednej rzeczy. Mianowicie znajduje się w nich liturgia nie tylko jako źródło czy fundament, z którego autentyczna interpretacja kapłańskiego życia czerpie swoją inspirację czy nawet samą substancję, ale liturgia sama, jako zespół czynności świętych, w których Bóg przez Chrystusa w Duchu Świętym uświęca, a ludzie przez Chrystusa w Duchu Świętym oddają Mu cześć i składają kult uwielbienia i chwały, jest *mystagogią*, posiadającą swoją własną metodę wtajemniczenia w siebie samą. Brzmi to nieco paradoksalnie, ale tak jest. Tak jest również z sakramentem kapłaństwa, które jest częścią liturgii. Stajemy się szafarzami będąc sługami, poznajemy kapłaństwo sprawując kapłaństwo. A jeśli do tego nie tracimy z oczu centrum, z którym kapłaństwo jest związane — liturgię eucharystyczną, to stosując powyższe prawo do procesu poznawania tożsamości kapłańskiej egzystencji, odkryjemy pierwszą podstawową regułę inicjacji w misterium kapłaństwa.

A więc chodzi przede wszystkim o to, aby kapłan zanurzył się w misterium, najpierw misterium sprawowane, a potem w misterium, które jest jego własnym misterium. Popatrzmy na zestaw takich doświadczeń — gdybyśmy mieli tak rozważać Mękę Pańską, że każde rozpoczęcie Mszy św. stawiałoby nas na Golgocie, gdybyśmy żyli w świadomości obecnego podczas Mszy św. Zmartwychwstałego, gdybyśmy wiedzieli, że odprawiamy w wieczniku, w którym zstąpiła na apostołów moc Ducha Pocieszyciela, gdybyśmy całując ołtarz w naszym kościółku mieli świadomość dotykania ołtarza niebieskiego Jeruzalem, — i wyciągali z tego konsekwencje, tak jak apostołowie wyciągali, — czy wszystko nie byłoby tak jak ma być?

A więc pierwsza reguła inicjacji w misterium kapłaństwa wiąże się z inicjacją w liturgię. Pojmuje się ją jako realne uobecnienie obecnego wśród nas Chrystusa-Kapłana, Chrystusa Dobrego Pasterza z mocą i światłem Ducha, z ogniem. I teraz chodzi o to, by zetknięcie z ogniem zapaliło nas²⁴. Chodzi o to by ofiara została przyjęta, by przestrzeń „ubóstwa” została wypełniona, by zatracenie się w kapłaństwie było świadectwem dokonanego spotkania. Jakie wymagania subiektywne są do tego potrzebne?

Podaje je każdy najprostszy podręcznik teologii życia wewnętrznego. Nie każdy podaje sumę wymagań w kontekście liturgicznego misterium z dominującym zespołem czytań przynoszącym proklamowane Słowo Boże, uobecniane *hic et nunc* przez liturgię sakramentalną. Wiara żywa (zespół teologiczny), która jest zawsze u podstaw

²⁴ J. M. Scheeben, *Tajemnice ...* dz. cyt. 405.

chrześcijańskiej duchowości nabiera w kontekście sprawowanej liturgii specyficznego rysu — staje się kultem wewnętrznym, kultem żywym — rozumną (*logikos*) służbą Obecnemu. Liturgia w tym ujęciu staje się nie tylko „sanktuarium Obecnego”, ale miejscem dokonującego się oblubieńczego związku Oblubieńca z Oblubienicą. Gdzież jest bardziej przystosowane miejsce „aby ssać z piersi Logosu” (Scheeben) mądrość, jak nie liturgia Słowa, gdzież jest bardziej przystosowane miejsce być miłość, żarliwą ogniem Ducha Świętego, jak uczestnicząc w kielichu Męki, której wylanie spowodował właśnie ten Duch? Ale takie wejście w misterium domaga się wiary dojrzałej przez dojrzałą ofiarę i dojrzałą modlitwę. Dojrzała ofiara jest zawsze podjęta czy przyjęta ze względu na jeszcze bardziej ściśle zjednoczenie z Chrystusem²⁵, a dojrzała modlitwa jest wtedy, kiedy „modlitwa Kościoła staje się modlitwą Chrystusa złączonego z całym Ciałem, zanoszoną w Duchu do Ojca”²⁶.

W tym kontekście wyraźnie eksplikuje się rola nie tylko celibatu, który jest *signum disponibilitatis*, ale celibatu przekształconego w dziewictwo, które staje się pozytywną rzeczywistością oddania tej miłości, która czyni z kapłanów *ventos et ignem ardentem* (Ps 103, 5), udzielając im nadprzyrodzonej płodności. Oczywiście, powiązania tak rozumianej i tak przeżywanej liturgii z życiem alumna czy kapłana są wyraźne. W takim życiu naprawdę „każda fałda głównemu skinieniu służy” (Norwid). Tak alumn, jak kapłan zrozumie wtedy swoją separację czy samotność, w seminarium czy na parafii, jako klimat potrzebny dla dojrzewania Słowa. Proste *silentium religiosum* potrzebne nie tylko w seminariach, ale w życiu kapłańskim, zrozumie jako część liturgii, w której też muszą być pasma milczenia (nie sztucznie narzucanego, ale skupionego zanurzenia się w aktualnie sprawujące się *sacrum commertium*). Wychowawca alumnów wyniesie z takiego klimatu nie tylko delikatność uczuć ojcowskich, które ogarną specyficznym klimatem atmosferę seminaryjną, ale potrafi zobaczyć tajemnicę ojcostwa u tych, którzy często mając lat dwadzieścia cztery, od momentu święceń pozostaną nadal z nim w synowskiej relacji, będąc tej ojcami wedle Ducha. Jak bardzo takie widzenie czerpane z zanurzenia się w misterium liturgii, byłoby potrzebne dla wspólnej interpretacji ideału kapłańskiego w relacjach: między biskupem a kapłanami, między przełożonymi a podwładnymi, między proboszczami a wikarymi.

Nie trzeba też już wiele mówić na temat apostołskiej orientacji w życiu tak formowanych ludzi. Może najlepiej streści ją czy to adagium św. Tomasza „*contemplata aliis tradere*”, czy też św. Ignacego „*in actione contemplativus*”, bowiem takie rozumienie

²⁵ Por. O. Casel, *Mysterium der Ekklesia*, Mainz 1961, 215.

²⁶ Paweł VI. *Constitutio Apostolica Laudis canticum* (1971). 8.

liturgii przygotowuje do przekazu tego, co się bierze z ołtarza i z głębokich pokładów duszy kapłańskiej wiernym, i na odwrót — do traktowania apostołstwa, prostego posługiwania ludziom jak surowce ofiary, które złożą potem w liturgii — jako rzeczywistości ubogacającej. Tak jak życie wewnętrzne jest duszą apostołstwa (teza Chautarda), tak też — jak formułuje to dekret Synodu Biskupów „apostołstwo samo w sobie posiada dynamikę dla nowej, jeszcze bardziej poświęcającej się miłości”. Daje ono bowiem bezpieczny konkretny, broniąc tym samym od utopijnych papierowych programów i nierealnych inicjatyw.

W konkluzji możemy przypomnieć jeszcze jeden paradoksalny aspekt inicjacji w misterium kapłaństwa. Prawdę kapłana interpretuje dynamizm Ducha Świętego obecnej rzeczywistości liturgicznej, w której główną rolę odgrywa Kapłan-Chrystus²⁷. On bowiem jest sprawcą kapłaństwa służebnego, a odtwórcą i sprawcą dojrzewania jest Duch. Ale potem kierunek się zmienia. Jeśli kapłan w odpowiedzi na życzoną mu łaskę kapłaństwa zanurzy się w głębi misterium i dotrze do Serca Mistrza, aby w Nim umrzeć i przemienić się przez duchowe zmartwychwstanie, wtedy zrozumie liturgię, jej sens i potrzebę. Zrozumie także sens i potrzebę sprawowania i wtajemniczenia w liturgię. Wtedy też liturgia żywa będzie rodzić się z kapłaństwa instytucjonalnego, bo ono jest niczym innym jak kapłaństwem Chrystusa. I ta żywa liturgia będzie dalej środowiskiem mystagogicznym tak dla kształtowania nowych alumnów, jak dla kształtowania nowych alumnów, jak dla kształtowania każdej wspólnoty zgromadzonej dokoła ołtarza. W tym znaczeniu liturgia to nie tylko przepowiadanie, modlitwa, śpiewy, ale raczej żywa wiara człowieka, który oddał swoje życie Bogu i nigdy go już nie odebrał. W takich rękach leżą losy chrześcijaństwa i pewność, która daje nam wszystkim niespożytą radość.

Kraków

Ks. WACŁAW ŚWIERZAWSKI

²⁷ Na temat roli Ducha Świętego w życiu kapłańskim zob. doskonałą książkę C. Dillenschneider, CSSR, *L'Esprit-Saint et le prêtre*, Paris 1962, z której czerpię niektóre sugestie.

Ks. Wacław Świerzawski

KONGRES LITURGICZNY WE WIEDNIU

„W żadnym poemacie, w żadnym dziele sztuki, a tym bardziej w żadnym systemie abstrakcyjnej myśli, nie wyraża się lepiej niż w kanonie mszalnym myśl Chrystusowy, będący jednocześnie duchem Kościoła”.

L. Bouyer

Od kilku lat Instytut Liturgiczny w Trewirze, kierowany obecnie przez Prof. B. Fischera, urządza Kongresy naukowe poświęcone kluczowym zagadnieniom z dziedziny liturgii.

W tym roku we Wiedniu (18—21 wrzesień), liturgiści z Niemiec, Szwajcarii, Austrii, Belgii, Holandii, Jugosławii, Czechosłowacji, Węgier i Polski debatowali nad tematem: *Modlitwy Eucharystyczne*.

Nie trzeba chyba zbyt uzasadniać wagi tego problemu w całości kształcie problemów liturgicznych, a nawet w relacji do spraw ogólnych Kościoła. Kiedy II Sobór Watykański podjął reformę Kościoła, to na pierwszym miejscu zajął się sprawami liturgii i przypomniał centralne znaczenie Mszy św., której „oficjalnym” wyrazem jest modlitwa eucharystyczna, zwana popularnie kanonem mszalnym.

SOBOROWA REFORMA KANONU MSZALNEGO

Kto chce zrozumieć wydarzenie, które przeżywaliśmy w roku 1970, kiedy wprowadzono trzy nowe kanony mszalne do liturgii, dodając je do używanego powszechnie od tysiąca lat jednego kanonu, ten musi zdać sobie najpierw sprawę z tego, że w Kościele pierwotnym znanych było bardzo wiele kanonów. Już od najwcześniejszych czasów, jak wskazują na to zachowane pomniki, kanony mszalne stanowiące istotny i absolutnie konieczny kontekst liturgii eucharystycznej posiadają pewne stałe elementy, do których należy prefacja do hymnu dziękczynnego i pochwalnego, opis ustanowienia Najśw. Sakramentu wraz z anamnezą (wspomnieniem) zbawczych wydarzeń, ofiarowanie darów i epiklezą (modlitwa o przyjęcie darów i zjednoczenie w Chrystusie wszystkich ludzi). Stabilizacja struktur doprowadza nie tylko do redukcji wielu kanonów do jednego, zwanego powszechnie kanonem rzymskim, ale zachowała jego łaciński tekst aż do naszych czasów.

Przetłumaczenie kanonu rzymskiego na języki ojczyste i pierwsze trzy nowo zatwierdzone kanony rozpoczęły na odcinku struktur mszalnych nową epokę. Sobór bowiem nie zadowolił się realizacją tak minimalistycznego planu. Sobór, zdając sobie sprawę z pluralistycznych sytuacji duszpasterskich, odwołał się do narodowych tradycji i nowej twórczej dynamiki kościołów lokalnych. Było to konsekwencją trwającego od lat ruchu odnowy liturgicznej. Po próbnym okresie odnowy w kręgach monastycznych i elitarnych, kiedy prekursorami byli nieliczni przedstawiciele o znanych nam dobrze nazwiskach (Beauduin, Guardini, Parsch, Kordel). Stolica Apostolska zdecydowała, że prekursorami mają być wszyscy biskupi i proboszczowie z wszystkich narodów, ras i kultur. Realizm i doświadczenie dziesięciu lat po rozpoczęciu Soboru wykazały,

jak dalece jeszcze jesteśmy od pełnej realizacji wezwania rzuconego przez Konstytucję o Liturgii; wykazały też, że arbitralne inicjatywy doprowadziły tu i ówdzie do poważnych nadużyć.

Gdzie jednak wysiłki podejmowane w imię zleceń Soboru szły w parze ze wskazówkami następných dokumentów wykonawczych wydawanych przez kompetentne organy, gdzie zasada twórczości została uzgodniona i skoordynowana z instytucjami odpowiedzialnymi w dziedzinie tworzenia nowych struktur, tam zetknęliśmy się ze zjawiskiem pazywanym słusznie nową wiosną Kościoła. Kościół w Polsce w niejednym lokalnym odcinku taką wiosnę odnowy poprzez liturgię przeżył i przeżywa.

Jednak ważniejszym od tworzenia nowych struktur i raczej pierwotnym wydarzeniem na odcinku przystosowania modlitw eucharystycznych jest pogłębiona przez Sobór teologia eucharystii. Jeśli za chwilę powiemy o dalszej twórczej inicjatywie na omawianym przez nas odcinku, to jest on w swej zasadniczej inspiracji powodowany właśnie owym pogłębionym spojrzeniem na Eucharystię. Owo pogłębienie dokonywane w duchu zasad teologii biblijnej przede wszystkim poszerzyło i pogłębiło znaczenie sakramentalnego znaku Eucharystii, jakim jest wspólnota Ostatniej Wieczerzy. Faktem jest, że ten znak wyakcentowano tak dalece, iż niektórzy teologowie pochopnie zaczęli określać Mszę św. bardziej jako wspólnotę aniżeli ofiarę. Jednak Soborowa teologia Eucharystii uzupełniając aspekt wspólnotowy, nie tylko że nie pominęła aspektu ofiarniczego Mszy św., który mówi, że jest ona uobecnieniem ofiary krzyżowej Pana Jezusa, ale także pogłębiła interpretację innych tajemnic Pańskich wiążących się z Eucharystią, przede wszystkim Zmartwychwstania, Wniebowstąpienia, a nawet Zesłania Ducha Świętego i eschatologicznego przyjścia Pana.

Chrześcijaństwo uświadomiło sobie bardziej, że gromadząc się przy ołtarzu eucharystycznym tworzą wspólnotę Ludu Bożego zdążającego we wspólnotę ze Zmartwychwstałym Panem i w społecznej więzi ze sobą ku pełni oblubieńczego zjednoczenia. Fundamentem, na którym opierają taką wiarę, był fakt śmierci Chrystusa, jako wyraz Jego miłości ku nam, nierozdzielnie związany z faktem zmartwychwstałego przejścia z tego świata do Ojca, najpierw Mistrza — Głowy, a potem wszystkich ochrzczonych.

Jak przybliżyć ludziom gromadzącym się każdej niedzieli na „łamanie chleba” te wszystkie prawdy? Czy tekst modlitw stanowiących ich oprawę jest dość czytelny i zrozumiały dla człowieka cywilizacji technicznej, czy mobilizuje jego wiarę przez jasno sformułowane zaproszenie do wejścia do tej wspólnoty z Gospodarzem eucharystycznej uczty i współbiesiadnikami? Kiedy przetłumaczono czcigodne teksty sprzed tysiąca lat, spostrzeżono na wielu odcinkach ich nieadekwatność do świadomości wiary współczesnych. Stąd zjawisko, które rejestruje się w całym świecie — posoborowy wysiłek tworzący nowe próby struktur i tekstów, w oparciu o nowy kształt teologii i nową mentalność.

WYMOWA FAKTÓW

Kiedy u nas w Polsce mówimy — „nowe kanony”, mamy na myśli trzy nowe formularze wprowadzone po pierwszej reformie Soborowej w 1970 r. Na całym świecie to pojęcie ma już inne znaczenie. W wielu krajach twórczość na tym odcinku jest dość poważnie zaangażowana. Zasadniczo idzie ona dwoma nurtami — oficjalnym i nieoficjalnym. Pierwszy tworzą upoważnione do tego zespoły studyjne złożone z ekspertów, pod patronatem kompetentnych na tym odcinku władz (w tym wypadku Krajowych Komisji Episkopatu lub Kongregacji do spraw

Kultu), drugą stanowią tzw. progresiści, niecierpliwi z powodu stanu dotychczasowych reform, nie koniecznie działający tylko z „motywow szukania nowości”, ale także przynagleni różnorodnymi pluralistycznymi sytuacjami duszpasterskimi, które postępują takie czy inne adaptacje struktur. Nie wchodzę teraz w ocenę tych poczynań grupujących się dokoła drugiego zespołu twórców, bo ta rzecz jest dość jasno określona w oficjalnych dokumentach (por. KL 40), przekażę tylko dane statystyczne, które wskażą na to, co już na tym odcinku dokonano.

W twórczej inicjatywie na odcinku modlitw eucharystycznych przoduje Kościół holenderski. Jest tam już znanych i używanych około 200 modlitw eucharystycznych, głównie prywatnego pochodzenia, inspirowanych przez teologiczną twórczość H. Oosterhuisa. Biskupi holenderscy zatwierdzili z tej liczby siedem kanonów łącznie z trzema nowymi *ad experimentum* już w 1969 r.

W Belgii biskupi sektora flamandzkiego zatwierdzili *ad experimentum* pięć kanonów w 1969 r. Z liczby 63 kanonów sektora francuskiego, prywatnego pochodzenia, Komisja Episkopatu zatwierdziła jeden dla Mszы św. odprawianej dla dzieci. Pozostałe kanony są badane przez Międzyciecezjalną Komisję Duszpasterstwa Liturgicznego przy pomocy twórczego zespołu powołanego specjalnie dla modlitw eucharystycznych, kierowanego przez O. R. Gantoy, OSB, redaktora znanego czasopisma *Paroisse et Liturgie*.

Nie mogę wdawać się w dość szczegółowe wyliczenia wszystkich nowych tekstów na całym świecie. Z ważniejszych wymienię jeszcze Francję (59), Włochy (11), Boliwię (30), Ekwador (8). Jednak te ostatnie teksty nie były aprobowane przez Komisję Liturgiczną. Aprobataż lokalnych Komisj Episkopatu, oprócz wymienionych powyżej, otrzymały Filipiny (zatwierdzono 10, zaś kanon dla dzieci zatwierdzony został także przez Kongregację do spraw Kultu), Szwajcaria (dla dzieci), Niemcy (dla dzieci).

LITURGICZNY KONGRES WE WIEDNIU

W pewnym sensie fakt wprowadzenia na obrady Kongresu modlitw eucharystycznych został spowodowany stanem faktycznym opisanym powyżej; ale nie tylko. Kongres we Wiedniu został zorganizowany przez Instytut Liturgiczny w Trewirze, który ściśle współpracuje z Instytutami Liturgicznymi Szwajcarii i Austrii. Tematyka była więc też w pewnym sensie zasugerowana stanem odnowy liturgicznej na terenie tych krajów. Dobrze jest więc przynajmniej w kilku słowach zapoznać czytelnika ze stanem reform na tym odcinku, które wyprzedziły Kongres Wiedeński.

Otóż w grudniu 1971 r. Przewodniczący Komisji Liturgicznej NRF, Bp A. Stein, w obecności Kardynała A. Tabery, Przewodniczącego Kongregacji do spraw Kultu, przedstawił dorobek posoborowych reform liturgicznych na terenie kraju. Między innymi powiedział on, że jako wynik dotychczasowych reform zrodziło się żywe pragnienie, aby w następnym etapie reform stworzyć nowe kanony wyrażone w duchu i języku naszych czasów. W odpowiedzi — Prefekt rzymskiej Kongregacji powiedział, że Kongregacja w sposób intensywny zajmuje się tym problemem i prawdopodobnie wyniki badań będą opublikowane jeszcze w 1972 r. W oparciu o te dane episkopaty niemieckie, szwajcarski i austriacki powołały Komisję wspólną dla tworzenia nowych kanonów, której kierownikiem został Prof. H. Rennings z Trewiru, a członkami Bp A. Haenggi z Bazylei, B. Fischer, Kierownik Instytutu Liturgicznego

z Trewiru i profesorowie E. Lengelin (Münster), F. Nikolasch (Salzburg), I. Pahl (Trewir), R. Trottmann (Zurich), J. Wagner (Trewir) i H. Schürmann (Erfurt). W oparciu o n. 40 Konstytucji Liturgicznej zespół nie tylko prowadzi badania naukowe nad historią dawnych kanonów, ale inwentaryzując wszystkie nowe teksty i badając je, szuka merytorycznego i formalnego wyrazu dla nowych modlitw eucharystycznych. Ten właśnie zespół przygotował Kongres Wiedeński, który był etapem prac na tym odcinku.

Ramowy referat na temat teologii i struktur nowych modlitw eucharystycznych wygłosił prof. H. Rennings. Dyskusja w małych grupach utworzonych z 60 uczestników Kongresu opracowała materiał, który przekazano do dyspozycji Komisji. Dwóch następnych prelegentów R. Gantoy z Belgii i H. Wegman z Holandii przedstawili stan twórczości tak od strony teologicznej jak i strukturalnej w reprezentowanych przez nich krajach. Były oprócz tego dwa referaty historyczne — o modlitwach eucharystycznych w liturgii gallikańskiej (H. Büsse) i o modlitwach eucharystycznych w Kościołach Reformowanych (I. Pahl). Materiał przekazany przez prelegentów wywołał żywe reakcje, ponieważ wśród uczestników Kongresu byli nie tylko przedstawiciele krajów, w których twórczość nowych kanonów postąpiła tak bardzo naprzód, ale i tacy, którzy nie widzieli wcale potrzeby podejmowania twórczego wysiłku na tym odcinku. Reakcje wywoływał również nie tylko sam fakt tworzenia nowych kanonów, ale także konkretne propozycje referowane przez prelegentów. Były one w niektórych sformułowaniach zbyt radykalne i czasami nieodpowiedzialne. Nie będę tutaj cytował ich szczegółowo, ale jeszcze w kilku słowach przedstawię czytelnikom próbę oceny, jaka nasunęła mi się w stosunku do przedstawionych tam propozycji.

UWAGI KRYTYCZNE I WNIOSKI

Przed wszystkim wydaje mi się, że cała problematyka twórczości nowych kanonów nie może być skwitowana krótkim stwierdzeniem, jakie się tu i ówdzie słyszy — „są sprawy ważniejsze niż nowe kanony mszalne” czy „jeśli przez tysiąc lat Kościół posługiwał się jednym kanonem i czytał go po łacinie, a przy tym wychował tylu świętych, to po cóż teraz tworzyć wciąż coś nowego”.

Wykazaliśmy już powyżej, że duch Soboru, biorący pod uwagę znaki czasu, rozważa bardzo poważnie postulaty wysuwane przez ludzi współczesnych, noszących na sobie piętno epoki, w której żyją. Kiedy więc dekryty soborowe postulują tworzenie nowych struktur na wielu odcinkach, to postulują je również na odcinku nowych kanonów mszalnych. Twórca inicjatywa wcale nie sprzeciwia się wszystkiemu innemu — to znaczy równe autentycznie pojętej inicjatywie w głąb. Chyba ona nawet ją zakłada, bo przecież zasada twórczości (*principe de créativité*), tak modna na Zachodzie, nie może przemienić się w czysty pragmatyzm. Rozbudowanie struktur ma wtedy sens, kiedy wyprzedza je i równocześnie towarzyszy mu praca w głąb. Co to znaczy na odcinku kanonów?

Kiedy mówi się o tworzeniu kanonów „nowych”, w wielu wypadkach (jak to wyraźnie wynikało z wypowiedzi holenderskiego referenta) narusza ono prawo tradycji. Właśnie relatywizm wielu prądów umysłowych, nawet w teologii, rodzi się ze zbyt radykalnego separowania się od tradycji. Tak jest na odcinku modnej dziś krytyki dorobku św. Tomasza z Akwinu, tak jest też na odcinku reformy liturgii i tworzenia nowych modlitw eucharystycznych. Zerwanie z tradycją może być

w pewnym odcinku twórczości dozwolone, a nawet zalecane, ale na terenie liturgii jest ono nie do pomyślenia, a tym samym nie do przyjęcia. Nie jest bowiem liturgia myśleniem, gdzie po kartezjańsku można wymyśleć coś zupełnie nowego (i tu jest siaba strona prób liturgicznych w Taizé), ale działaniem i to typu wyjątkowego i zasadniczego kryterium — obecnie nie jesteśmy w punkcie zerowym, w punkcie wyjścia, przekazujemy tylko to, cośmy sami otrzymali (por. św. Paweł 1 Kor 11, 23 *Ja bowiem otrzymałem od Pana to, co wam przekazałem*).

Jeśli chodzi o sprawę tak istotną jak kanon eucharystyczny, jego struktura formalna mająca charakter poetycki tworzy wyznanie wiary, jest skróconą formą nauki Chrystusa (por. znaną dewizę starożytną *lex orandi lex credendi*, która sprawdza się najpełniej właśnie w kanonie mszalnym). Innymi słowy, jest kanon w formę hymnu ujętą proklamacją wiary w konkretnym środowisku, dokonywaną w imieniu Chrystusa i domagającą się od zgromadzonych odpowiedzi żywej wiary.

Właśnie — to schodzenie w głąb przy równoczesnym tworzeniu nowych kanonów stawia sobie za cel, by wiernych gromadzących się na modlitwę eucharystyczną, wspominających wydarzenie paschalne obecne we wspólnocie wierzących upewnić, że Bóg objawił i nadal objawia siebie w Chrystusie. To znaczy, że przez Chrystusa Bóg przybliżył się i wypowiedział wobec człowieka, więcej — że Chrystus Zmartwychwstały jest *hic et nunc*, jest blisko, jest dla zgromadzonych i wciąż obwieszcza swój plan — mówi, że chce poprzez Przymierze we Krwi wprowadzić wszystkich w Duchu Świętym do jedności z Ojcem i między sobą.

Ta pewność wynikająca z bliskości Pana, ma pobudzić zgromadzonych do wyznania swojej wierności i dziękczynienia za doznaną miłość. Owo wyznanie powinno mieć charakter sakramentalny, to znaczy powinno przejawiać się w sakramentalnym zjednoczeniu z eucharystycznym Chlebem, które ma swoje głęboko realistyczne powiązania z całokształtem życia poza zgromadzeniem liturgicznym (por. treść nowych modlitw przy ofiarowaniu darów).

Do zrozumienia tej rzeczywistości i do „wejścia” w nią pomagają teksty modlitw eucharystycznych. Ale błędziłby ten, kto by utrzymywał, że tylko do nich ogranicza się cały kunszt wtajemniczenia. Wtajemnicza w misterium Boga także pierwsza część Mszy św. — liturgia Słowa wraz z homilią, której zadaniem pierwszej wagi jest zwrócić uwagę słuchaczy na obecność w zgromadzeniu liturgicznym Chrystusa. Wtajemnicza sakrament pokuty, w którym chrześcijanin powtarza decyzję dokonaną osobiście lub przez wspólnotę wierzących dokonaną na chrzcie, przez ponowne zerwanie z grzechem i wyborem drogi, na której obowiązują obyczaje „Świata który ma nadejść”. Wtajemnicza sam chrzest, który po raz pierwszy „zanurza w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa” wkorzeniając też w organizm Kościoła pielgrzymującego Ludu Bożego. Wtajemnicza bierzmowanie, które dopełnia rzeczywistość chrztu ubogacając wierzących w „zarodki heroizmu” (św. Tomasz). Wtajemnicza także cały zespół nabożeństw (tzw. paraliturgia), których bogactwo tak ściśle związane ze specyficznym charakterem lokalnym uzupełnia eucharystyczną formację chrześcijan. W pewnym sensie można powiedzieć, że celem całego duszpasterstwa w ogóle jest tworzenie u wiernych mentalności eucharystycznej — wprowadzania ich w klimat dziękczynienia za interwencję Bożej Miłości w realność spraw całego życia.

Ale to wszystko w sumie wzięte nie powinno sprzeciwiać się tezie, że tak treść, jak i forma kanonu mszalnego powinna być wyrażana językiem zrozumiałym dla człowieka wierzącego. Można więc tworzyć nowe kanony i trzeba je tworzyć, kiedy rozumie się twórczość jako przekaz tego, co pozostawił swojemu Kościołowi Założyciel. Jak bardzo nieodzowne dla takiej twórczości są studia historyczne wszystkich lokalnych tradycji

kościelnych zachodnich i wschodnich, jak bardzo wymagana jest znajomość teologii biblijnej i historii dogmatu, a ponad wszystko, jak bardzo przewyższać musi to wszystko znajomość autentycznych praw mystagogii, wrażliwej na obecnego w sprawowaniu liturgii Pana (a tym samym zgodnej z wypowiedziami Magisterium) nie trzeba podkreślać.

Zwracając na to uwagę na Kongresie liturgicznym we Wiedniu, autor tego sprawozdania chciał uczulić czytelników na to, co Norwid kiedyś z takim nadprzyrodzonym realizmem wyraził w liście do B. Zaleskiego (1875) — „Zaiste! zacny Bronisławie, Chrystus Pan zmartwychwstał i jest w Tuncce, w kraju Buriatów, między kapłanami polskimi a uprzedza nas do Galilei, jako rzekł — sicut dixit”.

Kraków

KS. WAŁAW ŚWIERZAWSKI

„Chrystus w Eucharystii, Kapłan, żertwa ofiarna i pokarm na swoim ołtarzu, jest dla nas ponadto Mistrzem miłości i jedności. Z Jego to ołtarza, który nam zostawił w testamencie, płynie przykład nieporównywalnej pokory — On, który sam siebie nazwał Panem i Mistrzem, schyla się, by umyć nogi swych uczniów; pozostawił nam nowe przykazanie wzajemnej miłości, gdzie nowość polega — jak się zdaje — na owym „jak”. On nas umiłował z „jak” bez granic.”

PAWEŁ VI, z homilii w czasie Kongresu Eucharyst. w Udine (wrzesień 1972)

Ks. Henryk Weryński

ZASŁUŻONY PREKURSOR KS. JAN KORZONKIEWICZ

W b. r. przypada 40-a rocznica śmierci jednego z bardzo wybitnych księży polskich, który odegrał poważną rolę nie tylko na terenie swojej diecezji rodzinnej, krakowskiej, ale również daleko poza jej granicami, księdza prałata Dra Jana Korzonkiewicza.

Jego postać i jego działalność, zamknięta w ramach niedługiego, bo zaledwie 55-letniego, życia — bardzo zasługują na przypomnienie nie tylko duchowieństwu, ale również szerszym sferom naszego społeczeństwa

*

Ks. Jan Korzonkiewicz urodził się dnia 25 czerwca 1877 r. w Kobiernicach koło Kęt, jako syn chłopa średniorolnego. Jan był najstarszym z siedmiorga dzieci. Otrzymał bardzo religijne wychowanie, które zawdzięczał przede wszystkim matce. Szkołę podstawową ukończył w Czańcu, rodzinnej wsi matki, oraz w Białej. Do Białej przenieśli go rodzice na ostatni rok nauki, by poduczył się niemieckiego, zanim pójdzie do Gimnazjum bielskiego, gdzie uczono wyłącznie po niemiecku. I szkołę podstawową, i gimnazjum ukończył jako pierwszorzędny uczeń. W wyższym gimnazjum był Korzonkiewicz prezesem tajnej organizacji studenckiej „Jedność” w Bielsku.

Po maturze wstąpił do Seminarium Duchownego w Krakowie w r. 1898. Ale już w r. 1899/1900 widzimy go na wyższych studiach w Innsbrucku, gdzie spędza chwalebnie sześć lat pod profesorami tej miary, co Noldin, Fonck, Gatterer, Michael, Hofmann, Flunk i inni. Słuchał też przez jedno półrocze wykładów sławnego historyka Ludwika Pastora. W dniu 15 lipca 1905 r. został proklamowany na doktora teologii.

Dwudziestoosmioletni doktor teologii, korzystając ze stypendium Ministerstwa Oświaty, wyjechał na dalsze studia specjalne do Monachium, gdzie słuchał wykładów takich profesorów, jak: Bardenhewer (patrystyka), Göttberger (St. Testament), Hell (język staroarabski), Hommel (pismo klinowe i assyriologia) i Lindl (język syryjski). Ukronowaniem studiów X Dra Korzonkiewicza był jego pobyt w Rzymie, gdzie bardzo gorliwie oddał się pracy naukowej w tamtejszych wspaniałych bibliotekach i w Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim.

Po powrocie do kraju pracował najpierw w kościele Mariackim w Krakowie jako spowiednik i mansonariusz. Równocześnie też przez pewien czas pełnił funkcje katechety w gimnazjum św. Jacka i w gimnazjum im. Strażyńskiej.

W roku szkolnym 1908/09 wkracza ks. Korzonkiewicz na Wydział Teolog. U.J. najpierw jako tymczasowy zastępca chorego prof. Star. Testam. ks. Dra Knapińskiego. W następnym roku wykłada jako zastępca profesora, a od 1. X. 1911 jako docent prywatny. 4 lutego 1917 r. otrzymuje nominację na profesora nadzwyczajnego. Jako siła naukowa i specjalista do starożytnego Wschodu, jako naprawdę gruntowny znawca psalmów, zapowiadał się Ks. Korzonkiewicz świetnie na katedrze profesora uniwersytetu.

Z dniem 1 października 1915 r. objął rektorstwo w Seminarium Duchownym w Krakowie.

Jok rektor Seminarium Duchownego wprowadził sporo nowości celem zbliżenia przyszłych księży do nurtu życia współczesnego. On to wprowadził kleryków do współpracy na terenie „Towarzystwa Wzajemnej Pomocy uczniów U.J.”, jego dziełem: „Czytelnia Słuchaczy Wydziału Teologicznego”, z jego inicjatywy powstało „Kółko abstynenckie” kleryków, chociaż sam ks. Korzonkiewicz nie był abstynentem.

Ostatnie lata życia Ks. Korzonkiewicza były dlań okresem trwałych cierpień fizycznych. Cierpiał na rozedmnę płuc, na poważną niedomogę serca. Te ostatnie lata spędził na stanowisku kanonika-proboszcza katedry na Wawelu. Jak orzeł przykuty do wzgórza wawelskiego, swym bystrym wzrokiem przemierzał rozwój myśli katolickiej i nauki katolickiej. Czytał i pisał. Przyswajał katolikom polskim aktualne publikacje zwłaszcza niemieckie. Wszyscy przyznają, że był znakomitym tłumaczem. Kiedy przesłał ks. arcybiskupowi Teodorowiczowi przekład świetnej książki prof. Karola Adama pt. *Istota katolicyzmu*, Teodorowicz zauważył słusznie: „teraz powinni Niemcy prosić, żeby im książkę prałat pozwolił przełożyć tłumaczenie to na język niemiecki, wówczas dopiero zrozumieją należycie trudną książkę Adama...” Był tłumaczem wybitnie twórczym, świetnie wgrzyzał się w myśl autora i znakomicie oddawał jej istotny sens w szacie polskiego słowa, nie szczędząc trafnych komentarzy, gdzie trzeba było.

W r. 1919 został kanonikiem gremialnym kapituły katedralnej krakowskiej.

*

Czytał i pisał — niezmordowanie, do upadłego...

Czytał książki najcenniejsze — chyba wszystkie, jakie ukazywały się współcześnie z pod katolickich piór.

Czytał czasopisma. Dość powiedzieć, że w ostatnich latach życia prenumerował 80 pism i gazet!

Czytał i pisał .Pisał do przeszło dwudziestu pism polskich i niemieckich.

Publikował książki i broszury. Sporo materiału zostawił w rękopisach. Łącznie: około 300 pozycji. Najwięcej z tych pozycji przypada na przekłady artykuły i rozprawy w czasopismach krajowych i zagranicznych.

Jeśli chodzi o większe prace Ks. Korzonkiewicza, należy wymienić — w porządku chronologicznym:

JEHOŠUA studium biblijne o początkach narodu izraelskiego i zdo-
byciu Palestyny pod Jozuem, Kraków 1909, str. IV + 219,—

Przekład pracy prof. Dra A. Musila *Od stworzenia do potopu*, Kraków 1910, str. 195,—

Przekład książki ks. Antoniego Huondera *U stóp Mistrza*, Kraków 1917, str. XVI + 348,— drugie wydanie wyszło w Poznaniu w r. 1922,—

Przekład pracy O. Fortunata Ibschera O.S.B. p.t. *Chrytusa opowiadajcie!* Kraków 1918, str. 122,—

Przekład pracy O. Ottona Cohausza T.J. p.t. *Jezus Chrystus — Król świata*, Górna Grupa 1926, str. 124,—

Przekład dzieła ks. prof. Dra Karola Piepera p.t. *Św. Paweł*, Kraków 1929, stron 325,—

Przekład pracy Dom Germana Morin'a O.S.B. *Ideał monastyczny a życie pierwszych chrześcijan*, Kraków 1929, stron 147,—

Przekład rozprawy prof. Dra Leopolda Koplera p.t. *Kościół a polityka*, Kraków 1929, stron 106,—

Przekład dzieła k. Prałata Dra Franciszka Griveca p.t. *S.S. Cyryl i Metody, Apostołowie Słowian*, Kraków 1930, stron 242.

Przekład dzieła prof. Karola Adama p.t. *Istota katolicyzmu*, Poznań 1930, stron 357,—

Niedługo przed śmiercią przygotował Ks. Korzonkiewicz przekład pracy O.O. Benedyktynów z Maria Laach o liturgii p.t. *Die Betende Kirche*. Oryginał obejmował 616 stron dużej ósemki. Przekład ten przepadł w czasie ostatniej wojny światowej. Była to zbiorowa praca tłumaczy z udziałem i pod redakcją Ks. Korzonkiewicza.

Należy uznać za prawdziwy fenomen, że w ostatnich latach życia, kiedy był już bardzo chory, z pod jego pióra wyszła niewiarygodnie wielka ilość arkuszy. Np. w trzech latach: 1929, 1930 i 1931 w samych tylko książkach i broszurach opracował 2.245 stron druku, nie licząc bardzo licznych artykułów, listów.

*

Wreszcie musimy tu koniecznie wspomnieć o bardzo wielkich i naprawdę historycznych zasługach Ks. Korzonkiewicza na odcinku ruchu liturgicznego w Polsce.

Zaprawę w tej dziedzinie miał Ks. Korzonkiewicz pierwszorzędną.

W *Canisium* w Innsbrücku był głównym ceremoniarzem, a wiedzę liturgiczną pogłębiał tam pod wytrawnym kierownictwem profesora tej miary co ks. Gatterer.

W Monachium odwiedzał tamtejsze opactwo benedyktyńskie u św. Bonifacego i tam poznał ducha liturgii benedyktyńskiej, w którym tak zasmakował, że do końca życia rozkoszował się nim, jak o tym świadczy bardzo wymownie choćby tylko serdeczne (a zarazem wybitnie fachowe!) korespondencja ze znakomitym belgijskim benedyktyinem O. Germanem Morin, a potem z takimi powagami benedyktyńskiej reguły na polu badań i studiów liturgicznych jak: O. Casel, O. Hammenstede, O. Johner, O. Bomm i in.

Wreszcie w r. 1924 rzuca ks. Korzonkiewicz pierwszą myśl założenia specjalnego organu prasowego, poświęconego badaniu liturgii i ruchowi liturgicznemu, który już miał wówczas za sobą poważne osiągnięcia na Zachodzie, przede wszystkim w Belgii, Francji i Holandii.

W r. 1923 — przy pomocy szczupłego grona miłośników liturgii — zakłada Ks. Korzonkiewicz Towarzystwo Liturgii pod wezwaniem św. Grzegorza. Oczywiście: Ks. Korzonkiewicz napisał odezwę, ułożył statut Towarzystwa.

6 marca 1929 r. odbyło się u Ks. Korzonkiewicza pierwsza, założycielskie zebranie celem powołania do życia pisma liturgicznego. W zebraniu wzięło udział 2 księży i 1 świecki znawca liturgii. Byli nimi: Karol Van Oost, benedyktyn, Ks. Dr Michał Kordel i Marian Bartynowski.

Latem 1929 r. wysłano do prasy katolickiej odezwę, że od Adwentu zacznie wychodzić organ polskiego ruchu liturgicznego. Ks. Korzonkiewicz zaproponował aż 15 (sic!) nazw nowego pisma do wyboru. Wybrano: *Mysterium Christi*. Na redaktora desygnował Ks. Korzonkiewicz Ks. Dra

Kordela. Sam Ks. Korzonkiewicz był duchem opiekuńczym *Mysterium Christi* i najbardziej ofiarnym współpracownikiem. Ukazanie się pierwszego numeru *Mysterium Christi* było dla Ks. Korzonkiewicza bardzo głębokim i wybitnie radosnym przeżyciem. Sam zamieścił w tym inauguracyjnym numerze aż trzy artykuły! Pisał do *Mysterium Christi* do ostatka. Przez cały trzeci rocznik umieszczał swój wykład psalmów, dobywając z napozór trudnych lub banalnych wyrażań obecnego psalterza niezapomniane objaśnienia i tok myśli. Miał w ten sposób przejść całe *psalterium Breviarii Romani*. Przedwczesna śmierć wytrąciła mu pióro przy objaśnieniu 66-go psalmu...

Zmarł 24 listopada 1932 r.

*

W r. 1934 nakładem *Mysterium Christi* ukazała się praca zbiorowa pod redakcją ks. Michała Kordela pt. *X. Jan Korzonkiewicz, życie i działalność*.

Kraków

KS. HENRYK WERYŃSKI

Ks. Stanisław Dadak

WSPOMNIENIE O KS. MICHALE KORDELU

W 80 ROCZNICĘ URODZIN

W roku bieżącym, 3 grudnia, mija 80 rocznica urodzin jednego z czołowych liturgistów polskich okresu międzywojennego, ks. dr Michała Kordela. Człowiek ten, przed kilkudziesięciu laty torujący drogę obecnej, posoborowej reformie liturgicznej w naszym kraju, jest dzisiaj postacią prawie że zapomnianą. Warto więc przypomnieć sylwetkę tego polskiego kapłana-liturgisty.

Ks. Michał Kordel pochodził z Sidziny k. Jordanowa. Tam też ukończył 4-letnią szkołę podstawową. Dalszą naukę rozpoczął w gimnazjum salezjańskiego zakładu w Oświęcimiu, skąd po czterech latach przenosi się do Krakowa, do gimnazjum im. św. Anny (obecnie Nowodworskiego) i w roku 1914 składa egzamin dojrzałości. W tym samym roku wstępuje do Seminarium Duchownego w Krakowie a studia odbywa na Wydziale Teologicznym U. J. Na jego dalsze życie będzie miał odtąd wielki wpływ ówczesny rektor Seminarium, ks. dr Jan Korzonkiewicz, najpierw jako wychowawca, potem jako prorektor, współpracownik i przyjaciel.

Wyświęcony na kapłana w r. 1918 przez Ks. biskupa Adama Stefana Sapiehę, ks. Michał pełni przez następne 3 lata funkcje wikariusza parafialnego w Zatorze, Białej k. Bielska i Łodygowicach. W 1921 r. zostaje powołany na stanowisko katechety i prefekta w kilku

szkołach krakowskich. W tym okresie pisze pracę doktorską na temat: *Św. Paweł o Starym Testamencie* i uzyskuje stopień doktora teologii. Później przygotowuje także pracę habilitacyjną: *Liturgia mozarabska (hiszpańsko-wizygocka) w dziele „De ecclesiasticis officiis” św. Izydora ze Sewilli*. Po przebytej ciężkiej chorobie prosi o roczny urlop i wyjeżdża do Włoch, gdzie jako wolny słuchacz studiuje patrystykę na Instytucie Wschodnim w Rzymie.

Po powrocie do Krakowa pełni dalej funkcje katechety, przyjmuje obowiązki starszego asystenta na Wydziale Teologicznym U. J. i wykłada liturgikę na Wyższych Kursach Katechetycznych przy klasztorze SS. Urszulanek.

W roku 1919 rozpoczyna wydawanie czasopisma liturgicznego *Mysterium Christi*. Jest jego redaktorem naczelnym, a od roku 1935 redaktorem odpowiedzialnym.

Umiera nagle w swej rodzinnej miejscowości dnia 18 lipca 1936 roku. Pochowany został na cmentarzu parafialnym w Sidzinie.

*

Dorobek pisarski ks. Kordela stanowią, oprócz wyżej wspomnianych prac naukowych, liczne artykuły i broszury popularnonaukowe zamieszczane na łamach wydawnych wtedy czasopism: *Dzwon Niedzielny*, *Gazeta Kościelna*, *Roczniki Katolickie*, *Przegląd Katolicki*. Założone przez niego w 1930 r. wydawnictwo *Biblioteka Liturgiczna*, a wcześniej czasopismo *Mysterium Christi* mają na celu zrozumienie liturgii i należyte jej przeżywanie przez wiernych. Świadomy i czynny udział ludu w obrzędach liturgicznych, szczególnie udział we Mszy św., jest — zdaniem ks. Kordela — najlepszą szkołą i środkiem podniesienia poziomu życia religijnego i moralnego.

Celowi temu służą także wydawane przez ks. Kordela m. in.: *Mszal niedzielny i świąteczny* (1935), *Mszal rzymski* (1936), broszurki na każdą niedzielę i święto wydawane od Adwentu 1930 r. jako tzw. *Służba Boża*, kalendarze liturgiczne, a także przez 5 lat opracowywana rubrycelą dla diecezji krakowskiej.

Warto także wspomnieć o działalności wychowawczej i organizacyjnej ks. Kordela. Składają się na nią: założenie w 1928 r. Towarzystwa Miłośników Liturgii, wykłady na kursach katechetycznych, udział w zjazdach Związku Zakładów Teologicznych w Polsce, odczyty i kazania.

W Krakowie przy ul. św. Marka 10, gdzie kiedyś pracował ks. Kordel, ma swoją siedzibę Instytut Liturgiczny. Nad wejściem do sali wykładowej umieszczono napis: „Cordelianum”. Nazwa ta, jak również skromna mogiła na sidińskim cmentarzu oraz kilka prac naukowych na temat życia i działalności ks. Kordela dostępnych

w maszynopisie, przypominają tego niewątpliwie zasłużonego dla Kościoła kapłana. Jednocześnie wskazują, że warto bliżej zainteresować się samą postacią ks. Kordela, jak również dorobkiem, jaki zоставił dzięki swej niestrudzonej, twórczej pracy.

... *brevi tempore explevit tempora multa.*

Mądr 4, 13

NOTA BIBLIOGRAFICZNA

- Lipiński F., ks. Kordel Michał ks., *Polski Słownik Biograficzny*, t. XIV/1, s. 55.
 Fijałkowski J., ks., *Życie liturgiczne w świetle koncepcji ks. Michała Kordela i konstytucji o świętej Liturgii*, W-wa ATK 1970, praca magisterska (maszynopis).
 Zieliński S., ks. OCD, *Ks. Michał Kordel liturgista polski*, Kraków 1971, praca licencjacka (maszynopis).

Kraków

KS. STANISŁAW DADAK

Ks. Marian Pisarzak MIC

ZMIANY W OBCHODZIE ŚWIĄT MARYJNYCH

Święta, obrazy i nabożeństwa stanowią główne formy kultu okazywanego Najświętszej Maryi Pannie, Matce Bożej. Nowy Kalendarz Rzymski¹ i Układ Czytań Mszalnych² wprowadziły określone zmiany w obchodzie dotychczasowych dni liturgicznych poświęconych Matce Bożej.

Dotychczas było około 50 świąt maryjnych, z tego 36 (19 obowiązujących w całym Kościele Łacińskim) podawał Mszał Rzymski wydany według Kodeksu Rubryk z 1960 roku³.

W nowym Kalendarzu, a konsekwentnie i w nowym Mszale Rzymskim⁴, nazywanym Watykańskim lub Sakramentarzem Pawła VI, uszczuplono wykaz obowiązujących świąt maryjnych o charakterze dewocyjnym pozostawiając je poszczególnym narodom, zakonom czy osobistej pobożności kapłanów. Niektóre z nich, jeśli nawet pozostały

¹ *Calendarium Romanum*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1969.

² *Ordo LectioŃum Missae*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1969.

³ Dzieje poszczególnych świąt maryjnych są omówione w komentarzu historycznym dołączonym do *Calendarium Romanum*. Zob. także w następujących pozycjach: M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, vol. 3, ed. 3, Milano 1969 s. 348—395; W. Schenk, *Kult Matki Najświętszej*. Materiały duszpasterskie, b/w i r. (maszynopis).

⁴ *Missale Romanum*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1970.

w nowym Mszale, to jako wspomnienia do wyboru. Dwa święta dotąd raczej maryjne (2. II. i 25. III.), teraz wyraźnie zaliczono do świąt Pańskich. Ostatecznie zatem nowy Kalendarz Powszechny podaje 13 świąt maryjnych, a z tych tylko 9 obowiązujących w całym Kościele Zachodnim.

W oparciu o wspomniane dokumenty i księgi liturgiczne warto uczynić zestaw zmian odnoszących się do dni liturgicznych poświęconych Matce Bożej. Zmiany te są następujące:

1. wprowadzono uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki w dniu 1. I., a wykreślono dzień liturgiczny przeznaczony na uczczenie Macierzyństwa Najświętszej Maryi Panny (11. X.);
2. dzień 2. II. uznano za święto Pańskie, stąd nowa nazwa: Ofiarowanie (lub: Powitanie) Pana Jezusa w świątyni, zamiast: Oczyszczenie NMP;
3. określono dzień 11. II. jako wspomnienie Matki Bożej z Lourdes, zamiast: Objawienie NMP Niepokalanej;
4. dzień 25. III. uznano za święto Pańskie, dając mu inne określenie: Zwiastowanie Pańskie, zamiast: Zwiastowanie NMP;
5. wykreślono wspomnienie Siedmiu Boleści NMP w piątek po pierwszej niedzieli Męki Pańskiej, aby nie było dublowania podobnej treści w dniu 15. IX.;
6. przeniesiono święto NMP Królowej z 31. V. na 22. VIII. (bliżej 15. VIII.);
7. przeniesiono również święto Nawiedzenia z 2. VII. na 31. V. (ze względu na łączność z 25. III. i 24. VI.);
8. określono dzień 5. VIII. jako rocznicę poświęcenia bazyliki NMP, pomijając dodatek „Śnieżnej”;
9. zlikwidowano wigilię przed Wniebowzięciem; w dniu 14. VIII. może być msza wieczorna już jako świąteczna, z innymi jednak czytaniem niż w sam dzień 15. VIII.;
10. przeniesiono święto Niepokalanego Serca Maryi z dnia 22. VIII. na sobotę po uroczystości Najświętszego Serca Pana Jezusa;
11. zlikwidowano święto imienia NMP (12. IX), co byłoby dublowaniem święta Narodzenia Maryi;
12. wprowadzono nowe określenie dnia 15. IX.: Matki Bożej Bolesnej, zamiast: Siedmiu Boleści NMP;
13. wykreślono w Kalendarzu Powszechnym święto Matki Bożej od wykupu niewolników (24. IX.); mogą je zachować kalendarze partrykularne;
14. nadano inną „rangę” dniom liturgicznym poświęconym NMP:
 - uroczystością jest dzień 1. I., 15. VIII., 8. XII.
 - świętem jest dzień 31. V., 8. IX.
 - wspomnieniem obowiązującym jest 22. VIII., 15. IX., 7. X., 21. XI.

— wspomnieniem do wyboru jest 11. II., sobota po uroczystości Serca Pana Jezusa, 16. VII i 5. VIII.

15. sporządzono nowy zestaw czytań mszalnych na określone dni i w tzw. komunale maryjnym; zupełnie pominięto dawne czytania z Księgi Syracha i Przypowieści; w dniu 15. VIII. wprowadzono teksty o treści paschalno-eschatologicznej, w dniu 8. XII. — o wiecznym planie Bożym zbawienia w Chrystusie, którym to planem jest objęta także Maryja, Jej zaś wielka świętość od chwili poczęcia jest wyłącznie dziełem miłości Bożej, która dlatego Ją chojnie ubogaca, bo powołuje na Matkę Zbawiciela (dar jest wezwaniem do określonych zadań!).

Należy się spodziewać, że powyższe zmiany przyczynią się nie do zubożenia, lecz do pogłębienia kultu maryjnego, że Lud Boży ze szczególnej miłości nadal będzie czcił Najświętszą Maryję Pannę, Matkę Chrystusa i Matkę Kościoła, która nierozzerwalnym węzłem związana jest ze zbawczym dziełem swego Syna.

Wprowadzając zmiany w obchodzie świąt maryjnych zamierzano osiągnąć to, aby w roku liturgicznym rzeczywiście uwypuklało się zbawcze misterium Chrystusa, z którym Maryja jest związana jako Służebnica, Matka i Królowa. Ona ma być czczona nie statycznie i w oderwaniu od Chrystusa, lecz jako uczestnicząca w zbawczym dziele Syna.

W Marii należy podziwiać i wysławiać wspaniały owoc zbawienia i uświęcenia dokonanego przez Chrystusa i w Chrystusie, oraz w Niej, jakby w obrazie, oglądać to, czym Kościół cały pragnie i spodziewa się być (por. KL 103).

Lublin

Ks. MARIAN PISARZAK, MIC

HYMN DO DUCHA ŚWIĘTEGO (Z OFICJUM KONGREGACJI DUCHA ŚW.)

Pierwotna wersja

Donum Dei, Paraclite,
Te voce, mente psallimus,
Inest tibi totus Pater
Ejusque totus Filius.
Ab ore Patris profluis,
Utrumque nectans Spiritus,
Dei facis nos filios,
Quos unxeris, sacras deos.
Charismatum pinguedinem
Effundis in Cor Virginis,
Ut inde nobis defluant
Spes, charitas, lux, gaudium.

In nos veni, semper manes,
Divina cordis Unctio,
Mentis fuga caliginem,
Cor ure sacris ignibus.
Da gentibus sensum novum,
Et derelictos visita,
Viam salutis edocens,
Perduc eos in patriam.
Deo Patri sit gloria
Qui, quos redemit Filius,
Et Sanctus unxit Spiritus,
Ditet beato lumine. Amen.

Ostateczna redakcja

Donum Dei, Paraclite,
 Te mente et hymno psallimus,
 Inest tibi totus Pater
 Ejusque totus Filius.
 Ab ore Patris profluis
 Suum osculantem Filium:
 Nostrum, Pater, sis pauperum,
 Deique fac nos filios.
 Charismatum pinguedinem
 Effundis in cor Virginis,
 Ut inde nobis defluant
 Spes, caritas, lux, gaudium.

In nos veni, in nobis mane,
 Divina cordis unctio:
 Mentis fuga caliginem,
 Cor ure sacris ignibus.
 Da gentibus sensum novum,
 Et derelictos visita;
 Viam salutis edocens,
 Duc exules in patriam.
 Deo Patri sit Gloria,
 Ut quos redemit Filius,
 Quos Sanctus unxit Spiritus,
 Ditet beato lumine. Amen.

TŁUMACZENIE POLSKIE

Wielbimy Cię pieśnią chwały,
 Darze Boży, Duchu Święty!
 W Tobie bowiem Ojciec cały
 I Syn Jemu współistotny.

Tyś wzajemnej jest miłości
 Tchnieniem Ojca oraz Syna.
 Byśmy dziećmi byli Boga,
 Niech to sprawi Twa przyczyna.

Przeobfite swoje dary
 Na Najświętszą zlewasz Panne,
 Skąd miłości, światła, szczęścia
 Źródło dla nas nieustanne.

Racz przyjąć do nas, w nas pozostać
 Boskie Serca namaszczenie:
 Rozprosz ciemności umysłu,
 W Sercu święte wznieć płomień.

Daj ludowi serce nowe,
 Nawiedz łaską tam, gdzie trzeba,
 Drogi ucząc nas zbawienia,
 Wiedź wygnańców do bram nieba.

Bogu Ojcu niech brzmi chwała
 I Synowi, Zbawcy świata,
 Namaszczeni Duchem Świętym
 Niech się cieszą po wsze lata.

Amen

NOTA BIBLIOGRAFICZNA

Publikowany hymn został ułożony około r. 1870. Za jego autora podaje się O. Riehla, późniejszego wikariusza apostolskiego w Senegalu. Pierwotna wersja hymnu miała wadliwe metrum, dlatego hymn został w r. 1894 gruntownie przerobiony i po pewnych poprawkach Kongregacji Obrzędów przez nią zatwierdzony.

Hymn *Donum Dei, Paraclite* figuruje w zbiorze hymnów ks. U. Chevallier (1841—1923) *Repertorium hymnologicum*, t. III, nr 25700. Jako referencję podaje on *Analecta Ecclesiastica*, roczn. 1894, t. II, s. 399, które umieściły *Officium votivum Sancti Spiritus* wraz z powyższym hymnem, bez żadnych wyjaśnień.

Puszczykowo

Spolszczył O. STANISŁAW FORYŚ, CSSp

„Z Eucharystii rozchodzi się jedność społeczna i hierarchiczna, która zmierza do swego ogniska widzialnego, jakim jest posługiwanie apostołskie, i niewidzialnego, jakim jest tajemnica Ducha Chrystusa; rozchodzi się bez granic w powszechność Kościoła na całej ziemi we wzlocie miłości misyjnej i ekumenicznej.

Taki to horyzont otwiera się przed nami, jeżeli na prawdę w głębi wieczernika naszego Kościoła lokalnego będziemy odprawiać eucharystyczną ofiarę Jezusa złożoną „za życie świata”, by świat żył (J 6, 51).”

PAWEŁ VI, z homilii w czasie Kongresu Eucharyst. w Udine (wrzesień 1972)

M A T E R I A Ł Y H O M I L E T Y C Z N E

Ks. Jerzy Chmiel

SZKICE HOMILII ŻAŁOBNYCH (III)

11) 1 Kor 15, 20—24a. 25—28 (dłuższe) lub 20—23 (krótsze):
W Chrystusie wszyscy będą ożywieni.

Egzegeza. Zmartwychwstanie Jezusa jest wzorem (typem), gwarancją i zasadą zmartwychwstania wszystkich wiernych. Jest typem, ponieważ jest antytezą śmierci, która przyszła przez grzech człowieka — Adama, a przez zmartwychwstanie Człowieka — Boga i my dostąpimy zmartwychwstania. Jest gwarancją, ponieważ Jezus Chrystus rzeczywiście i faktycznie zmartwychwstał, i to jest podstawą naszej wiary. Jest wreszcie zasadą, ponieważ Jezus Chrystus jest „pierwszy”, to znaczy, zanim świat powstał, On już był i będzie panował nad wszystkimi przy końcu. Dlatego bez przesady św. Paweł mógł napisać *W CHRYSZTUSIE (gr. en tô Christô) wszyscy będą ożywieni.*

W Bożym planie zbawienia nasze zmartwychwstanie jest częścią ostatecznego panowania Jezusa Chrystusa, czego wyrazem będzie zniszczenie śmierci. Bóg będzie *wszystkim we wszystkich*, to znaczy, że całe stworzenie odnajdzie w Bogu sens swojego istnienia.

Zastosowanie. „Wszelkie stworzenie, całe bogactwo struktury naszego świata, słońce, księżyc, firmanent, przestrzenie, ziemia, morze, wyspy, góry, rośliny, zwierzęta — wszystko to jest w niebie wymiarem Jezusa Chrystusa, zmartwychwstałego Pana”. (L. B o r o s. *Istnienie wyzwolone*, 133). Cały więc wszechświat zostanie przebóstwiony. W tym również znajdują się nasze myśli, pragnienia, dążenia, aspiracje, tęsknoty, marzenia — wszystko to, co odczuwamy, do czego dążymy i czego pragniemy. To wszystko, czego nie możemy tutaj urzeczywistnić, co ucieka od nas i wydaje się nigdy nie osiągalne. TO WSZYSTKO znajdzie swój sens i swoje wypełnienie. Jest to potężna prawda, zdolna obudzić w nas wielkie siły.

Zmarły, za którego modlimy się teraz, pragnął, dążył, tęsknił. Wiele rzeczy pozostawił tu, na ziemi. Czy one pozostaną tylko marzeniem?! Czy na drugi świat poniesie to bolesne rozdarcie, że tu nie zdołał zrealizować pełni swojej osobowości? Nie — w Chrystusie będzie ożywiony. W Nim spotka pełnię swojego człowie-

czeństwa; on, człowiek śmiertelny — w Bogu Człowieku, zmartwychwstałym Panu. W Jezusie Chrystusie nastąpi ZESPOLENIE WSZYSTKIEGO.

Przedsmakiem tego zespolenia jest Eucharystia. Ona nas łączy i prowadzi do ostatecznego ożywienia w Chrystusie.

*

12) 2 Kor 5, 1. 6—10: *Mamy dom wiecznotrwały w niebie.*

Egzegeza. Św. Paweł pisze o rzeczach ostatecznych w kontekście swego apostołskiego powołania. Świadomość zdania kiedyś rachunku przed Panem jest regulatorem działalności apostołskiej. Nie jest to strach, który paraliżuje, ale nadzieja, która pobudza. „Mieszkanie od Boga” to przebywanie z Bogiem, do którego się tęskni — tak się tęskni do swojego domu, gdy się jest zmęczonym.

Zastosowanie. W prefacji o zmarłych kapłan modli się: „Albowiem życie Twoich wiernych, o Panie, zmienia się, ale się nie kończy i gdy rozpadnie się dom doczesnej pielgrzymki, znajdują przygotowane w niebie wieczne mieszkanie”.

Rozpadł się dom ziemskiej wędrówki.

Lecz *nie chcielibyśmy go utracić.*

Toteż następuje zamiana.

Zyskujemy dom wiecznie trwały w niebie.

Niech nikt nie mówi, że to złudzenie, mrzonka, bo nie jest złudzeniem przemijanie i niszczenie.

Staramy się podobać Panu. Jedni, gdy już są z Nim, jak nasz zmarły, inni, gdy jeszcze są z daleka od Pana, w pielgrzymce — jak my, żywi.

O Chlebie pielgrzymów, co nam Życie daje, dojdziemy do Pana.

*

13) 2 Tm 2, 8—13: *Jeżeliśmy bowiem z Nim współumarli, wspólnie z Nim i żyć będziemy.*

Egzegeza. Przytoczony przez św. Pawła urywek hymnu starochrześcijańskiego, używanego podczas liturgii chrztu, mówi o podobieństwie naszej sytuacji do sytuacji Chrystusa. „Współumarze” oznacza tutaj śmierć grzechowi, jaka następuje w czasie chrztu. Skutkiem tego jest „życie wspólne z Chrystusem”, które trwa nie tylko za naszego życia ziemskiego, ale i po śmierci. Śmierć fizyczna nie zdoła zniszczyć naszego życia z Chrystusem, a to dzięki temu, że *Jezus Chrystus, potomek Dawida, powstał z martwych.*

Zastosowanie. Życie jest silniejsze od śmierci. To twier-

dzenie wydaje się nieprawdziwe, gdy patrzymy na śmierć ludzi jeszcze w sile wieku — śmierć ich przemogła. Jednak tak nie jest.

Można patrzeć na śmierć jako na ostateczny koniec życia — i to jest spojrzenie pesymistyczne, spojrzenie bez wiary. Ale można patrzeć na śmierć jako na etap, przejście, warunek nowego życia — i to jest spojrzenie chrześcijańskie, spojrzenie wiary. Żeby żyć, trzeba umrzeć — brzmi to jak paradoks, lecz tak jest w rzeczywistości.

Każdy człowiek nosi śmierć w sobie, bo jest śmiertelny. „Przecież co dzień umieramy wobec siebie” — napisał Thomas S. Eliot, znakomity poeta angielski (*Cocktail party*). Dla chrześcijanina chrzest jest współumarciem z Jezusem, uobecnienie śmierć Jego, ale też jest nadzieją naszego dalszego życia. Kiedyś przyniesiono dziecko do kościoła, ażeby je ochrzcić. Dziś przyniesiono człowieka dorosłego, ażeby go pochować. Jest w tym znaku przyniesienia jakaś gwarancja — gwarancja Chrystusa Zmartwychwstałego, który *wiary dochowuje, bo nie może się zaprzeć samego siebie*.

Gdy spożywamy Chleb Eucharystii, to już otrzymujemy taką gwarancję.

*

14) 1 J 3, 14—16: *Przeszliśmy ze śmierci do życia, bo miłujemy braci*.

Egzegeza. Słusznie nazywa się pierwszy list św. Jana Apostoła listem miłości, gdyż Jan raz po raz pisze w nim i nawołuje do miłości (gr. *agapè*). Miłość bliźniego jest warunkiem prawdziwej miłości Boga, i nawzajem, nie można kochać Boga nie kochając swego bliźniego (można to porównać do systemu naczyń połączonych!) „Przejście ze śmierci do życia” oznacza przejście ze stanu nienawiści do stanu miłości. Nienawiść jest śmiercią, miłość jest życiem. Chrystus dał nam przykład miłości umierając za nas. Zmartwychwstał i wzywa nas do życia.

Zastosowanie. W mitologii greckiej Alcesta (Alkestis), żona króla Ferai, Admeta, zgadza się umrzeć, ażeby za cenę swego życia przedłużyć życie ukochanemu mężowi. Jej ofiara nie idzie na marne, Herakles wrywa Alcestę ze szpon śmierci. Tak to kiedyś opisał Eurypides w swojej tragedii i często sięgano do tych wzorów, również w literaturze współczesnej (zob. Thomas S. Eliot, *Cocktail party*). Ale to dzieje się nie tylko w literaturze, to ma miejsce także w życiu.

Ile miłości mieści się w serdecznym bólu po stracie ukochanej osoby, mogą wiedzieć tylko najbliżsi. A czy czyjaś śmierć nie jest nieraz ofiarą miłości? Różne są drogi. Jest droga bohaterstwa, kiedy

ktos oddaje swoje życie w imię miłości bliźniego — że wspomnimy tu błogosławionego Maksymiliana Kolbego. I jest droga druga, codziennego spalania się w spełnianiu obowiązków — a przykładów moglibyśmy przytoczyć wiele... „Tylko miłość jest twórcza” — mawiał błog. Kolbe. Miłość — podobnie jak życie — silniejsza jest nad śmierć.

W Przemysłu na grobie Fredrów czytamy:

„Ślub jeden i grób jeden na zawsze nas spoił.

Proś, kto mijasz, by Bóg nas w niebie nie rozdzielił.”

Miłość pozwala nam przezwyciężyć boleść śmierci. A jeżeli miłujemy, to już nie podlegamy śmierci, bo przeszliśmy do życia. To Chrystus wyrwa nas od śmierci i przeprowadza do życia. Chrystus, zabity Dawca życia, którego Bóg *wskrzesił z martwych* (Dz 3, 15).

Zadatkem życia wiecznego jest Eucharystia.

*

15) Ap 20, 11—21, 1: *Osądzeni są zmarli według ich czynów.*

Egzegeza. Przy pomocy obrazów symbolicznych i języka poetyckiego został przedstawiony „ostatni akt dramatu dziejów ludzkości, który następuje po złamaniu i potępieniu sił kierujących walką z Bogiem i Kościołem” (o. A. Janowski OSB, Komentarz do Apokalipsy, KUL). Mowa jest o „księgach”: pod tym należy rozumieć Objawienie Boże. Otwarta „księga życia” to czyny człowieka zapisywane niejako w księdze. Chodzi zatem o odpowiedzialność każdego człowieka, powołanego przez Boga, za swoje własne czyny, których nie będzie mógł się wyprzeć, gdyż są zapisane. Nastąpi na końcu jakieś wielkie wyrównanie sprawiedliwości, a śmierć, która dotąd nękała ludzi, przepadnie, wrzucona „do jeziora ognia”.

Zastosowanie. „Wobec dzisiejszej ewolucji świata z każdym dniem coraz liczniejsi stają się ci, którzy bądź stawiają zagadnienia jak najbardziej podstawowe, bądź to z nową wnikliwością rozważają: czym jest człowiek; jaki jest sens cierpienia, zła, śmierci, które istnieją nadal, choć dokonał się tak wielki postęp? (...) Co nastąpi po tym życiu ziemskim?” (*Gaudium et spes*, 10). Pytanie o ostateczny sens wszystkich spraw człowiekzych należy do tych zagadnień jak najbardziej podstawowych, o których mówi Vaticanum II, a które narzucają się nam dzisiaj, gdy stoimy w obliczu śmierci naszego brata.

Wnikliwy obserwator mentalności naszych czasów, dramaturg Eugeniusz Ionesco, notuje w swoim dzienniku (*Journal en miettes*): „Zapytuję samego siebie, jak mogą mnie jeszcze pasjonować, lub przynajmniej zajmować, problemy ekonomiczne, społeczne i po-

lityczne, kiedy wiem, po pierwsze: że wszyscy musimy umrzeć; po wtóre, że rewolucja nie zbawia nas ani za życia, ani po śmierci (...) Nie możemy zrobić ani kroku dalej poza naszą niemoc: wobec tych murów bierze mnie obrzydzenie. (...) Wszystko jest ciężarem (...) Piszę o nędzy i lęku z pewnym poczuciem zadowolenia: jak można się wyzwolić od innych rzeczy, kiedy ma się świadomość śmierci?"

Wszystkie sprawy, którymi się za życia pasjonował lub przynajmniej zajmował, musi człowiek w chwili śmierci zostawić na ziemi, nie weźmie ich poza grób. „Nagi” stanie przed „białym tronem”. Liczyć się będą tylko osobiste czyny, zapisane w księdze życia.

W mitologii greckiej dusza po śmierci chcąc dostać się do świata umarłych musiała prosić przewoźnika Charona, żeby przeprowadził na drugą stronę. A Charon brał tylko tych, którzy mieli czym zapłacić, za przewóz brał niewiele: obola, drobny miedziany pieniążek. Dlatego nieboszczykowi, przy pogrzebie, starożytni Grecy wkładali w usta monetę.

Każdy zostanie osądzony według swoich czynów — i to będzie zwyczajstwo nad śmiercią; śmierć nie zniszczy czynów ludzkich.

Obolem na drogę jest nam Eucharystia, już nie marny pieniąż, ale sam BÓG-KTÓRY-NAS-POSILA-NA-DROGĘ. Nazywa się nieraz Najświętszy Sakrament dawany chorym „wiatykiem” (od łac. *viaticum* — zaopatrzenie na drogę).

I nam bądź, Panie, posiłkiem na drogę!

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

R E C E N Z J E

P. FAYNEL *L'Eglise* (Le Mystère chrétien. Théologie dogmatique), t. 1—2, Desclée et Cie, Paris 1970.

Na Soborze Watykańskim II eklezjologia katolicka w dotychczasowej swojej historii doczekała się najpełniejszego przedstawienia ze strony Urzędu Nauczycielskiego. Zasadnicze dokumenty Vaticanum II, a mianowicie *Lumen gentium* — Konstytucja dogmatyczna o Kościele i *Gaudium et spes* — Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, mają bowiem eklezjologiczny charakter. *Lumen gentium* określa naturę i posłannictwo Kościoła na wewnątrz, same w sobie, a *Gaudium et spes* zajmuje się jego relacjami na zewnątrz, jego stosunkami ze światem. Należy jeszcze zauważyć, że również wszystkie inne dokumenty pozołają w bliskim związku z wymienionymi Konstytucjami eklezjologicznymi, ponieważ w mniejszym lub większym stopniu podejmują i rozwijają myśli w nich zawarte. Można zatem słusznie twierdzić, że najbardziej „zruszoną” i „wzbogaconą” przez II Sobór Watykański dziedziną teologii jest właśnie eklezjologia.

W tej sytuacji przedsoborowe traktaty o Kościele utraciły w znacznym stopniu swą aktualność. Wskutek tego też wyłoniła się potrzeba nowej syntezy eklezjologicznej, która uwzględniałaby treść i perspektywy nauczania soborowego na temat Kościoła. Dwutomowe dzieło P. Faynela o Kościele stanowi pod tym względem „śmiałą” próbę. Idąc za wytycznymi Soboru Autor daje czytelnikowi nową „sumę” problematyki eklezjologicznej.

Pierwsza część przedstawia Kościół w różnych etapach objawienia się i realizacji. Przede wszystkim szkicuje ona skryptyrystyczną wizję rzeczywistości eklezjalnej, czym jest kolejno Kościół w ujęciu Starego Testamentu, Ewangelii Synoptycznych i Dziejów Apostolskich, św. Jana, św. Pawła oraz pozostałych pism Nowego Testamentu. — Dalej w pierwszej części zostało naszkicowane, jak Kościół pogłębiał stopniowo poprzez wieki (okres patrystyczny i okres całej późniejszej systematyzacji teologicznej) swoją samoświadomość, jak się objawiał i realizował. Refleksja Kościoła nad sobą koncentrowała się głównie wokół dwóch aspektów rzeczywistości eklezjalnej: niewidzialnego i widzialnego. Pierwszy ukrywa w sobie tajemnicę uczestnictwa ludzi w życiu Bożym. Drugi stanowi narzędzie pośredniczące w przepływie tego życia od Boga do ludzi. Stąd dla wszystkich autorów Kościół zawsze się ukazuje w historii jako widzialny znak niewidzialnego zbawienia.

Część dogmatyczna (druga) systematyzuje teologię Kościoła wokół dwóch tematów, które są zarazem odpowiedzią na dwa najważniejsze pytania skierowane pod jego adresem. Najpierw, co to jest Kościół i czym są: jego podstawowe tajemnice, jego dwa stany — niebieski i ziemski, jego widzialny i instytucjonalny charakter na ziemi. Następnie, jaka jest misja Kościoła oraz jej sens i problemy, które ze sobą przynosi.

Dzieło P. Faynela odznacza się umiarem. W swych sformułowaniach idzie za pewnymi i trwałymi osiągnięciami myśli eklezjologicznej. Stwierdzenia unikają skrajnych, niesprawdzonych w życiu teorii. Jego wielką

zaletą pozostanie włączenie tradycyjnego traktatu eklezjologicznego — o charakterze apologetycznym w syntezę szerszą, dającą stosunkowo pełny obraz Kościoła zbudowany z przesłanek objawionych w oparciu o cały dorobek tradycji teologicznej. W dziele zwraca także szczególną uwagę podanie przy każdym ważniejszym problemie szkicu historycznego. Autor, zanim wyrazi swoją własną myśl, pokazuje wprawdzie jej kształtowanie się w historii. Z tych właśnie względów „Kościoł” w ujęciu P. Faynela może się okazać dużą pomocą dla profesorów i studentów teologii służąc im jako podręcznik.

Kraków

KS. ADAM KUBIS

ANGELO MAZZOLENI: *La parrocchia. Mistero di Christo e della Chiesa*. M. D'Auria Editore Pontificio — Napoli 1969 ss. 284.

Jest to książka, która zarówno z punktu widzenia duszpasterstwa liturgicznego jak i innych gałęzi wiedzy pastoralnej zasługuje na uwagę. Ukazuje ona w sposób właściwy autorowi parafię w nowym świetle. Jest jedną z tych pozycji, które pogłębiają pojmowanie parafii — rozumianej do niedawna (a i dziś jeszcze w szerokich kręgach społeczności Kościoła) jako rzeczywistość, na którą składają się: 1) określone terytorium, 2) obiekt sakralny (jako kościół parafialny), 3) kapłan, 4) wierni (zamieszkujący terytorium parafii) i 5) przynależność do diecezji. Tego typu socjologiczne i jurydyczne pojmowanie parafii brało pod uwagę jedynie jeden z jej aspektów. Obecnie na pierwsze miejsce wysunęło się teologiczne pojmowanie jej jako misterium, w którym dokonuje się proces zbawczy. Temu aspektowi parafii wielu autorów poświęca wiele uwagi, a liczba ich — szczególnie od czasu ukazania się dokumentów Soboru Watykańskiego II — powiększa się. Wśród tych publikacji książka Mazzoleniego przedstawia dojrzałe studium, osadzone mocno w literaturze dotyczącej parafii oraz dokumentach Vaticanum II.

Autor podkreśla, że jak w całym Kościele odróżnić należy rzeczywistość apostołską zbawienia i Kościół jako instytucję hierarchiczną, tak w parafii trzeba brać pod uwagę aspekt zewnętrzny, jurydyczny i instytucjonalny, oraz aspekt duchowy jako wspólnoty wiary, kultu i miłości. Wskazując na jurydyczne ujęcie parafii w C. I. C. (can. 216, § 1 i 3) autor mówi o podkreśleniu w nim elementu geograficznego (terytorium), wyposażeniowego (obiekt sakralny), socjalnego (ludność), administracyjnego (rektor) i teologicznego (łączność z diecezją) bez zwracania uwagi na element wspólnoty wiernych. Przytaczając wypowiedzi najznakomitszych autorów zajmujących się zagadnieniem istoty parafii autor wykazuje przemianę w pojmowaniu jej od przedstawionego wyżej ujęcia jurydycznego do pogłębionej obecnie coraz bardziej koncepcji teologicznej. W teologicznym ujęciu parafia jest „małym Kościołem”, rzeczywistością w Kościele, wspólnotą eklezjalną, a także wspólnotą misyjną.

Z punktu widzenia teologicznego — dowodzi autor — parafia jest „małym Kościołem”, rzeczywistością w Kościele, wspólnotą eklezjalną, a także wspólnotą misyjną.

Z punktu widzenia teologicznego — dowodzi autor parafia jest tajemnicą Chrystusa.

Jako misterium Chrystusa i Kościoła parafia jest wspólnotą wiary. Jest ona centrum ewangelizacji i chrystianizacji ludzi i ich postępowania w świecie. W niej bowiem dokonuje się zespalanie z Chrystusem. Stanowi

ona ośrodek pastoralnego dialogu i katechumenatu. W katechezie tej ma być konsekwentnie do natury parafii treść biblijna, liturgiczna i eklezjologiczna. Wreszcie jest ona wspólnotą kultu. Z natury swej jest bowiem narzędziem zbawienia. W niej i przy jej pomocy dokonuje się inicjacja życia chrześcijańskiego. Jest ona źródłem pastoralnej problematyki parafialnej związanej ściśle z sakramentu chrztu — znakiem eklezjologicznym i chrystologicznym, bierzmowaniem, znakiem dojrzałości chrześcijańskiej i apostołstwa, Eucharystią — źródłem i centrum siły wspólnoty lokalnej, spowiedzią — znakiem pokuty, sakramentem chorych — znakiem cierpienia chrześcijańskiego, małżeństwem — znakiem chrześcijańskiej płodności. Są one elementami liturgii pastoralnej, przy pomocy której wspólnota Ludu Bożego w parafii ożywia się i wzmacnia.

W publikacji tej autor ukazuje integralną koncepcję parafii: jej aspekt materialny, istotę i funkcję. Znaczenie tej publikacji polega na głębszej analizie tej rzeczywistości, jaką jest parafia, i próbie przedstawienia jej istoty z teologicznego punktu widzenia. Zaprezentowane przez autora ujęcie parafii jako wielokrotnymi węzłami powiązaną wspólnotę przynosi zwięzłą jej teologię i pogłębienie pojmowania funkcji parafii. Ukazuje duszpasterstwu i apostołstwu jak należy rozumieć parafię i jak ją formować, by coraz pełniej spełniała przypadające jej zadania. Jej zaletą jest ponadto solidna dokumentacja i osadzenie we współczesnej literaturze światowej — formującej z różnych punktów widzenia zagadnienia parafii. Język jej wreszcie jest prosty i układ przejrzysty.

Lublin

KS. FRANCISZEK WORONOWSKI

ROBERT VÖLKL, Dinende Kirche — Kirche der Liebe, Freiburg im Br. 1969, ss. Seelsorge Verlag.

R. Vökl, profesor uniwersytetu we Fryburgu oraz kierownik jedyne dotychczas w świecie tego typu instytucji — *Institut der Caritaswissenschaft*, jest znany w świecie z licznych artykułów oraz pozycji książkowych, poruszających problematykę miłości czynnej Kościoła w świecie współczesnym. W książce postawił zasadę, że „wszystko, co Kościół może i musi zrobić, wynika z tego, czym on jest” (s. 13). Rozwijając tę zasadę stawia tezę i gruntownie ją uzasadnia że Kościół z natury swej i posłannictwa jest *Ecclesia caritatis*, którego życie i działalność w świecie musi być miłością. Dzieło to jest w dużej mierze wynikiem a zarazem streszczeniem licznych artykułów autora poruszających poszczególne aspekty postawionej zasady i komentarzy dokumentów Soboru Watykańskiego II. Przedstawia ono próbę nowoczesnej teologii miłości czynnej, której załączek przedstawił Sobór Watykański II w Dekrecie o apostołstwie świeckich (n. 8) oraz w takich określeniach Kościoła, jak np. „Zgromadzenie miłości” użyte w Konstytucji *Lumen Gentium* (n. 13). Jest to dzieło o dużym znaczeniu ze względu na rozwinięcie pierwszej części tezy jak i rozbudowania drugiej.

Autor wykazuje najpierw, że Kościół z natury swej jest podmiotem miłości. Miłość należy do jego istoty. Kościoła jako „Ciało Chrystusa”, „Lud Boży” lub jako „Sakrament” w Bożej ekonomii zbawienia nie można zrozumieć bez miłości. Nie można bez niej zrozumieć Kościoła „eschatologicznego”. Odwrotnie: za każdym określeniem natury Kościoła stoją liczne argumenty z siłą dowodzące, że Kościół to z natury swej rzeczywistość miłości, która została ponadto powołana do miłości pozytywnym nakazem

Chrystusa. Obecny i działający w świecie Kościoł — to zatem *Ecclesia caritatis*. To kapitalne określenie, mające szerokie uzasadnienie zaprezentowane przez autora, ma duże znaczenie nie tylko na płaszczyźnie doktrynalnej: ukazuje ogrom istotnych problemów życia oraz naturę *esse* i *agere* Kościoła w świecie.

Książka Völkla skierowuje uwagę na Kościół w aspekcie dotychczas mało poruszonym, choć istotnym. Przyczyniając się do głębszego naświetlenia Kościoła jako podmiotu miłości, wraz z innymi pozycjami podbudowuje bardzo szeroki, o istotnym znaczeniu dział teologii: pastoralną teologię charytatywną, czyli teologię miłości czynnej, przebudowującej świat w pozytywnym współdziałaniu z Bogiem Stwórcą w zespolony wertykalnie i horyzontalnie z Chrystusem. Miłość czynna bowiem Kościoła, pojętego jako *Ecclesia caritatis*, to funkcja o szerokim wachlarzu zadań, istotnych zarówno dla rozwoju Kościoła jak i dla rzeczywistego i pełnego rozkwitu duchowo-materialnego ludzkiej rodziny. Autor wprawdzie położył nacisk na niesienie pomocy potrzebującym (łącznie z „trzecim światem”), wykazał jednak przekonująco, że Kościół jest podmiotem funkcji miłości czynnej. Ponadto rozwinął naukę Soboru, że funkcja ta ma ogromne aktualne i żywotne znaczenie. Wreszcie podkreślił, że funkcja miłości Kościoła nie ogranicza się do wspierania potrzebujących, lecz jest wyływającą z natury Kościoła działalnością społeczno-charytatywną o szerokim zasięgu. W książce tej nie rozwiązał problemu całościowej funkcji miłości Kościoła. Tego nie stawiał za jej cel. Przez naświetlanie zasady, że Kościół jest podmiotem szeroko zakrojonej służby światu, toruje jednak drogę do rozwoju nauki o miłości czynnej Kościoła w nowych wymiarach i pojmowanej jako jego funkcja o ogromnym znaczeniu.

Lublin

KS. FRANCISZEK WORONOWSKI

THEODOR MAAS-EWERD, *Liturgie und Pfarrei*, Paderborn 1969

Reforma liturgiczna nie może ograniczyć się tylko do samych obrzędów. Musi ona kształtować życie religijne, konkretnie życie parafii. Tę właśnie relację liturgii i parafii omawia Theodor Maas-Ewerd w swej książce *Liturgie und Pfarrei* (Liturgia i parafia).

Autor (ur. w 1935 r.) jest nie tylko teoretykiem i wykładowcą liturgii ale równocześnie praktykiem, duszpasterzem, który pracuje na parafii początkowo jako wikariusz i katecheta a obecnie jako proboszcz parafii Bösensell w powiecie Münster. A zatem i ze względu na aktualność problematyki, którą prezentuje dr Maas-Ewerd jak również ze względu na doświadczenie duszpasterskie autora, książka ta zasługuje na szczególną uwagę. Składa się ona z trzech części.

Cz. I Odnowa liturgiczna w jej drodze do parafii. Była to długa droga, którą przejść musiała liturgia, na nowo odkryta, z dziedziny czysto teoretycznej, archeologicznej, estetycznej, ze środowiska zakonnego na właściwe jej miejsce — w życie parafii. Było to przejście z „ery Guérangera” w „erę Beauduina”. Dom L. Beauduin, belgijski benedyktyn (1873—1960) był pionierem tego wprowadzenia odnowy liturgicznej właśnie do parafii, widząc w odnowionej liturgii źródło odnowy życia religijnego całej wspólnoty parafialnej. Ukazuje też dalej autor rozwój ruchu liturgicznego w różnych grupach młodzieżowych i w paru wzorcowych parafiach na terenie NRF i Austrii.

Cz. II. Nowe zrozumienie parafii pod wpływem odnowy liturgicznej. Zanalizował tu zaś autor pojęcia parafii i duszpasterstwa znane od Reformy Trydenckiej aż po wiek XX. Szczegółowo omawia autor koncepcje parafii powstałe w związku z rozwijającym się ruchem liturgicznym w okresie międzywojennym. Rozpatruje zatem takie ujęcia parafii, jak stworzyli A. Wintersing, P. Parsch, K. Jakobs, C. Noppel i inni. Nowsze ujęcia zwłaszcza z okresu powojennego omawia w części następnej.

Cz. III. Istota i granice parafii. Próby wyjaśnienia. Rozprawia się T. Maas-Ewerd z różnymi definicjami „teologii parafii”. Przedstawia i podaje wnikliwej ocenie próby określenia istoty i zasady parafii. Analizuje stanowiska różnych autorów, jak Y. Congara, F. X. Arnolda, K. Rahnera, Nell-Breuninga, J. Ratzingera i innych. Chodzi mu o to, by w świetle tych obszernych i szczegółowych analiz oraz w konfrontacji z Konstytucjami Soborowymi o Liturgii i o Kościele ukazać istotę parafii i prawdziwe miejsce liturgii w życiu parafialnym. Jest więc ta część najważniejszą w dziele T. Maas-Ewerda. W wyniku tych wszystkich rozważań ukazuje się nam parafia nie jako tylko jednostka prawno-administracyjna, ale przede wszystkim jako „wspólnota w Chrystusie”. Stąd wypływają trzy podstawowe funkcje tej wspólnoty: liturgia, martyria, diakonia. Wspólnota ta dalej jest organicznie, poprzez kapłana, związana z biskupem i jego Kościołem a przez niego z całym episkopatem i Papieżem.

Omawiana praca ukazuje właściwy wymiar całej reformy liturgicznej. Wyprowadza najdalej idące konsekwencje. Przedstawia cel, ku któremu mają zmierzać wysiłki duszpasterskie. Uświadamia nam to, że mimo tak wielkich i błogosławionych zmian w liturgii, jesteśmy dopiero u początku drogi prowadzącej „do rozkwitu,... poczucia wspólnoty, zwłaszcza w zbiorowym odprawianiu Mszy Świętych” (KL 42).

Kęty

KS. STEFAN KOPEREK, CR

A. HAMMAN, *Vie liturgique et vie sociale*, Paris 1968, 342.

A. Hamman autor znanych i cenionych prac takich jak: *Prières des premières chrétiens* (Paris 1952), *Les prières eucharistiques des premières siècles*, czy *Supplement à la Patrologie latin de Migne*, jedną z ostatnich swoich publikacji poświęcił niezwykle interesującemu zagadnieniu. Na 309 stronach, wykładowca między innymi na uniwersytecie w Quebecu i Upsali, stara się ukazać związek jaki zachodził między życiem liturgicznym pierwszych wieków a życiem społecznym. Sam autor cel swej pracy określa jako pielgrzymkę do początków Kościoła, do spontanicznych i wspaniałomyślnych inicjatyw inspirowanych Ewangelią, aby tam odkryć jak bardzo mocno kult i działalność społeczna były nie tylko wzajemnie połączone, ale warunkowały się i owocowały. Jest rzeczą uderzającą, iż pierwsi chrześcijanie nie pojmowali swego uczestnictwa w liturgii tylko jako śpiew, modlitwa, lecz także jako „przynoszenie” ofiar dla wsparcia potrzebujących. W przynoszonych darach konkretyzowało się ich poczucie braterstwa. W mentalności pierwszych chrześcijan nie istniał przedział między służbą Bogu a posługiwaniem braciom.

Nie należy upatrywać związku między posiłkiem wprowadzającym do eucharystii a uczta miłości nazwaną z języka greckiego *agapa*. *Agapa*

zrodziła się w świecie pogańskim, ściślej w środowisku chrześcijan pochodzenia pogańskiego (225). Zrodziła się jako oddzielna, autonomiczna uczta. Chociaż nie była związana ze sprawowaniem eucharystii, to jednak była przez eucharystię bardzo mocno inspirowana. Agapa konkretyzowała znaczenie eucharystii, była jej permanentną lekcją pogładową. Początku agapy należy szukać w odkryciu przez chrześcijan pochodzenia pogańskiego miłości Boga objawionej w Jezusie, a zrytualizowanej w eucharystii. Ryt agapy wzorował się na istniejącej liturgii.

W całości praca ciekawa, interesująca, ale jak każda nie pozbawiona pewnych „ale”. Zagadnienie diakonatu i jego funkcji prosiłoby się raczej o samoistną monografię. Zamknięcie tego problemu w ramach pewnej całości pociąga za sobą uproszczenia treściowe. Szereg tekstów biblijnych nie posiada jednoznacznej interpretacji, stąd przyjęcie jednej z nich dyktowane jest przyporządkowaniem do zasadniczej tezy autora. Te czy jeszcze inne „ale” nie przekreślają wartości pracy. Upowszechnienie jej w dobie odnowy liturgicznej szczególnie z jej główną tezą o koniecznym związku liturgii i życia społecznego winno przyczynić się do zmniejszenia hiatusu między tymi dziedzinami.

Poznań

KS. BOGUSŁAW NADOLSKI TChr

KS. A. CIESZYŃSKI, *Bóg zbawia nas*. Schematy Katechez do Małej Historii Biblijnej, Wydawnictwo Kurii Diecezjalnej, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1970, str. 196.

Kuria Biskupia w Katowicach wydała ostatnio w Księgarni św. Jacka, Schematy katechez do Małej Historii Biblijnej Ks. Adama Cieszyńskiego, p.t. *Bóg zbawia nas*. Książka składa się z dwu części: I — Ogólne zasady katechizacji i II — Schematy katechez na Stary i Nowy Testament. We wstępie omówiono istotę i zadanie katechezy biblijnej, sens pastoralny katechezy, myśl przewodnią katechezy. We wskazaniach ogólnych omówiono: inicjację biblijną, przekaz prawd Bożych, zasady dydaktyczne: budowa lekcji, metoda, element zainteresowania, element doktrynalny, element wyjaśniający. Podając np. biblijny opis stworzenia, podaje rozpracowanie materiału, prawdy dogmatyczne wynikające z opowiadania. Opowiadając o królestwie Bożym na ziemi uwzględnia stosownie do wskazań II Soboru Watykańskiego chrystocentryzm i sens typiczny Pisma św. Autor omawia następnie element etyczno-wychowawczy, element dialogu, przeżycia, czynnej realizacji prawd wiary i mobilizację woli.

W części liturgicznej omawia element liturgiczny katechezy. Odrodzenie kerygmacyjne w katechezie postawiło liturgię zaraz obok Pisma św. Stąd współczesna katecheza ma być nie tylko biblijną, ale i liturgiczną. Liturgia jest działaniem Boga w teraźniejszości. Autor omawia następnie inicjację w życie społeczności. Jeśli dziecko doszło do pewnej gotowości przyjęcia Objawienia Bożego i zaangażowania się wewnętrznego, to może je urzeczywistnić w więzi społecznej życia rodzinnego, ale najbardziej umacnia je we wspólnocie liturgicznej Kościoła. Omawia więc mszę św. dzieci, element uczestnictwa we mszy św., postawę i chrystocentryczny układ mszy św. Przy modlitwie omawia modlitwę indywidualną, pieśń, modlitewnik na usługach katechezy. Ponieważ skutek nauczania zależy w dużej mierze od osobowości katechety, dlatego porusza sprawę osobowości katechety, atmosferę radości, dobroci i wspólnoty na lekcjach religii. Podkreśla pozycję katechety jako duszpasterza, jego dialog z ro-

dzicami oraz obowiązek doradcy rodziców. Podkreśla znaczenie pomocy wizualnych, obrazu, zeszytu do notatek na religię, literaturę nowoczesną, miesięcznik *Katecheta*, Dekrety Soborowe dotyczące nauczania. W części II-giej podaje schematy katechez biblijnych na Stary i Nowy Testament. Wszystkich lekcji jest 91.

Kęty

KS. STANISŁAW PIĄTEK

Bóg z nami, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków, 1971.

Jest to podręcznik do nauki religii dla najmłodszych dzieci, dostosowany do nowego programu religii i do dekretów Soboru Watykańskiego II.

Katechizm składa się z dwu części. Opracował go Zespół Książy Jezuistów krakowskich: Ks. Charytański, Ks. Tadeusz Chromik, Ks. Władysław Kubik, Ks. Tadeusz Loska, Ks. Bronisław Mokrzycki, Ks. Florian Pelka, i inni. Ilustracje według projektu Ks. Mokrzyckiego S. J. opracowała i wykonała S. Czesława — Augustyna Marek SNMP. Stronę muzyczną opracował Ks. Stanisław Ziemiański S. J. Przedmowę napisał ks. Kardynał Karol Wojtyła metropolita krakowski.

Treść katechizmu ujęta nowocześnie zawiera następujące działy: I: Bóg zaprasza swój Lud. Lud Boży odpowiada na zaproszenie Boga. 2: Ludzie odchodzą od Boga drogą grzechu. Bóg sprowadza ludzi na drogę zbawienia. 3: Bóg jest z nami i zbawia nas. Wierzymy, że Bóg zbawia nas w sakramentach. 4: Z Jezusem Chrystusem budujemy Królestwo Boże. 5: Jezus Chrystus jednoczy nas z Ojcem. Wracamy do Boga i do braci. 6: Z Jezusem oddajemy się Ojcu. 7: Zjednoczeni z Chrystusem zmartwychwstałym żyjemy po chrześcijańsku.

Na końcu dołączony jest Mały Katechizm, zawierający główne prawdy wiary św., oraz modlitwy dziecka i spis nowoczesnych pieśni kościelnych, ułożony przez znawców, z podaniem melodii np. pieśń oparta na Ks. Didache: Gdzie miłość wzajemna i dobroć. Melodię opracował Ks. Z. Piasecki. Jest także mapa Palestyny za czasów Chrystusa Pana. Uwaga: do ceny dołączona jest złotówka na odbudowę Zamku królewskiego w Warszawie. Całość robi miłe wrażenie skutkiem nowoczesnego opracowania.

Kęty

KS. STANISŁAW PIĄTEK