

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 6

ROK XXVII

1974

ŚWIĘTA KONGREGACJA KULTU BOŻEGO

Prot. n. 800/73

DEKRET

Nasz Pan, Jezus Chrystus, przez misterium swojej śmierci i zmartwychwstania pojednał ludzi z Bogiem (por. Rz 5, 10). Tę posługę pojednania powierzył w osobach Apostołów Kościołowi (2 Kor 5, 18 nn) który ją spełnia niosąc ludziom dobrą nowinę o zbawieniu i udzielając im chrztu w wodzie i Duchu Świętym (por. Mk 28, 19).

Lecz z powodu ludzkiej ułomności zdarza się, że chrześcijanie „porzucają swoją pierwotną miłość” (por. Ap 2, 4), a nawet grzesząc zrywają więzy przyjaźni z Bogiem. Dlatego dla odpuszczenia grzechów popełnionych po chrzcie Chrystus Pan ustanowił specjalny sakrament pokuty (por. J 20, 21—23), który Kościół wiernie sprawował przez wieki, wprawdzie w różny sposób, lecz zachowując elementy istotne.

Drugi Sobór Watykański postanowił: „obrzędy i formuły sakramentu pokuty należy tak przejrzeć i ująć, aby jaśniej wyrażały naturę i skutek tego sakramentu”.¹

Biorąc to pod uwagę Święta Kongregacja Kultu Bożego starannie przygotowała nowe *Obrzędy Pokuty*, aby wierni lepiej rozumieli działanie sakramentu.

W tych nowych obrzędach oprócz *Obrzędu pojednania pojedynczych penitentów*, aby jasno ukazał się aspekt społeczny sakramentu, ułożono *Obrzęd pojednania wielu penitentów*, w którym indywidualna spowiedź i rozgrzeszenie zostały wplecione w liturgię słowa Bożego.

¹ KL nr 72.

Oprócz tego na pewne wypadki przygotowano *Obrzęd pojednania wielu penitentów ze spowiedzią i rozgrzeszeniem ogólnym*, zgodnie z Normami pastoralnymi w sprawie ogólnego rozgrzeszenia sakramentalnego, wydanymi przez Świętą Kongregację Doktryny Wiary w dniu 16 czerwca 1972.²

Kościół pragnie swoich wiernych nięustannie wzywać do nawrócenia i odnowy. Chcąc zaś, aby ochrzczeni, którzy po chrzcie zgrzeszyli, uznali grzechy popełnione przeciw Bogu i braciom, i mieli w sercu prawdziwą pokutę, chcąc ich również przygotować do sprawowania sakramentu pokuty, wzywa ich, aby uczestniczyli niekiedy w nabożeństwach pokutnych. Dlatego ta Święta Kongregacja ustanowiła normy kierujące odprawianiem takich nabożeństw oraz przedłożyła ich wzory, które konferencje biskupów mogą dostosować do potrzeb swoich krajów.

Obrzędy pokuty, przygotowane przez Świętą Kongregację Kultu Bożego, Papież Paweł VI swoją powagą zatwierdził i polecił ogłosić, aby zastąpiły odpowiednie tytuły Rytuału Rzymskiego dotąd obowiązującego. Obrzędy te opracowane w języku łacińskim wchodzą w życie natychmiast po ukazaniu się w druku, natomiast przekłady na języki krajowe wejdą w życie w terminie ustalonym przez konferencje biskupów po przyjęciu przekładów na języki krajowe i zatwierdzeniu ich przez Stolicę Apostolską.

Dekret obowiązuje bez względu na wszelkie przeciwne zarządzenia.

W siedzibie Świętej Kongregacji Kultu Bożego, dnia 2 grudnia 1973, w pierwszą niedzielę Adwentu.

Na specjalne polecenie Papieża

JÁN KARD. VILLOT
Sekretarz Stanu

† A. BUGNINI
Sekretarz S. K. Kultu Bożego
Arcybiskup tyt. Dioklecjany

² Por. AAS 64 (1972) ss. 510—514.

OBRZĘDY SAKRAMENTU POKUTY

WSTĘP

I. MISTERIUM POJEDNANIA W DZIEJACH ZBAWIENIA

1. Bóg Ojciec okazał swoje miłosierdzie przez Chrystusa jedną z siebie ze sobą wszystko co jest na ziemi i co jest w niebie, przywracając pokój przez Jego krew przelaną na krzyżu.¹

Syn Boży, gdy stał się człowiekiem przebywał między ludźmi, aby wyzwolić ich z niewoli grzechu² i wezwać do swojego przedziwnego światła.³ Swoje dzieło na świecie rozpoczął od głoszenia pokuty mówiąc: „Nawracajcie się i wiercie Ewangelii” (Mk 1, 15).

To wezwanie do pokuty, które często rozbrzmiewało w ustach proroków, przygotowało serca ludzi na nadejście Królestwa Bożego przez nawoływanie Jana Chrzciciela. Przyszedł on „głosząc chrzest pokuty na odpuszczenie grzechów” (Mk 1, 4).

Jezus zaś nie tylko wzywał ludzi do pokuty, aby porzucili grzechy i z całego serca nawrócili się do Boga,⁴ lecz także przyjmując grzeszników pojednał ich z Ojcem.⁵ Uzdrawiał również chorych, aby dać dowód, że ma władzę odpuszczania grzechów.⁶ Wreszcie Sam umarł za nasze grzechy i zmartwychwstał dla naszego usprawiedliwienia.⁷ Rozpoczynając zbawczą mękę, w tę noc, w której został wydany,⁸ ustanowił Ofiarę Nowego Przymierza w swojej Krwi na odpuszczenie grzechów,⁹ a po zmartwychwstaniu zesłał Ducha Świętego na Apostołów, aby mieli władzę odpuszczania i zatrzymywania grzechów,¹⁰ powierzył im również posłannictwo głoszenia w Jego imieniu pokuty i odpuszczania grzechów wszystkim narodom.¹¹

Piotr, któremu Chrystus powiedział: „Tobie dam klucze Królestwa niebieskiego, cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a cokolwiek rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie” (Mt 16, 19), posłuszny poleceniu Pana, w dniu Pięćdziesiątnicy głosił odpuszczenie grzechów przez chrzest: „Nawróćcie się i niech każdy z was ochrzci się w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów waszych” (Dz 2, 38).¹² Od tego dnia Kościół nigdy nie zaprzestał wzywać

¹ Por. 2 Kor 5, 18n; Kol 1, 20.

² Por. J 8, 34—36.

³ Por. 1 P 2, 9.

⁴ Por. Łk 15.

⁵ Łk 5, 20. 27—32; 7, 48.

⁶ Por. Mt 9, 2—8.

⁷ Por. Rz 4, 25.

⁸ Por. *Mszał Rzymski*, 3 Modlitwa eucharystyczna.

⁹ Por. Mt 26, 28.

¹⁰ Por. J 20, 19—23.

¹¹ Por. Łk 24, 27.

¹² Por. Dz 3, 19. 26; 17, 30.

ludzi do nawrócenia z grzechów i ukazywać zwycięstwo Chrystusa nad grzechem przez sprawowanie pokuty.

2. To zwycięstwo nad grzechem jaśniej przed wszystkim w chrzcie, przez który dawny człowiek zostaje ukrzyżowany razem z Chrystusem dla zniszczenia grzesznego ciała, po to, byśmy już więcej nie byli w niewoli grzechu, lecz zmartwychwstając z Chrystusem żyli odtąd dla Boga.¹³ Dlatego, Kościół wyznaje swoją wiarę „w jeden chrzest na odpuszczenie grzechów.”

W ofierze Mszy staje się obecna na nowo męka Chrystusa, a Kościół znowu ofiaruje Bogu za zbawienie całego świata Ciało za nas wydane oraz Krew wylaną na odpuszczenie grzechów. W Eucharystii bowiem Chrystus jest obecny jako „ofiara naszego pojednania”¹⁴ i aby Duch Święty „zjednoczył nas wszystkich”¹⁵.

Ponadto, aby Zbawiciel nasz Jezus Chrystus powierzył swoim Apostołom oraz ich następcom władzę odpuszczania grzechów, ustanowił w swoim Kościele sakrament pokuty, aby wierni, którzy po pierwszym obmyciu przez chrzest upadają w grzechy, mogli pojednać się z Bogiem przez odnowienie w łasce,¹⁶ Kościół bowiem „ma i wodę i łzy: wodę chrztu i łzy pokuty”¹⁷.

II. POJEDNANIE PENITENTÓW W ŻYCIU KOŚCIOŁA

KOŚCIÓŁ ŚWIĘTY A ZARAZEM ZAWSZE POTRZEBUJĄCY OCZYSZCZENIA

3. Chrystus „umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić” (Ef 5, 25—26), zjednoczył go ze sobą jak oblubienicę,¹⁸ Kościół, który jest Jego ciałem i Pełnią, napełnia Bożymi darami¹⁹ i przez niego na wszystkich rozlewa łaskę i prawdę.

Członkowie Kościoła podlegają jednak pokusom i często popadają w grzechy. „Podczas gdy Chrystus „święty, niewinny, niepokalany (Hbr 7, 26) nie znał grzechu (2 Kor 5, 21), lecz przyszedł dla przebłagania jedynie za grzechy ludu (por. Hbr 2, 17), Kościół obejmujący w swoim łonie grzeszników, święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia, ustawicznie podejmuje pokutę i odnowę.”²⁰

¹³ Por. Rz 6, 4—10.

¹⁴ *Mszal Rzymski*, 3 Modlitwa eucharystyczna.

¹⁵ *Mszal Rzymski*, 2 Modlitwa eucharystyczna.

¹⁶ Por. Sobór Trydencki, Sesja XIV: Sakrament pokuty, r. 1: Denz. — Sch. 1668 i 1670; kan 1: Denz. — Sch. 1701.

¹⁷ Św. Ambroży, Epist 41, 12: Pl 16, 1116.

¹⁸ Por. Ap 19, 7.

¹⁹ Por. Ef 1, 22—23; KK nr 7.

²⁰ KK nr 8.

POKUTA W ŻYCIU I LITURGII KOŚCIOŁA

4. Lud Boży na liczne i różne sposoby pełni nieustanną pokutę. Uczestnicząc w cierpieniach Chrystusa przez cierpliwość,²¹ spełniając dzieła miłosierdzia i miłości,²² z dnia na dzień coraz więcej się nawracając według ewangelii Chrystusa, staje się na świecie znakiem nawrócenia do Boga. Kościół wyraża to w swoim życiu i sprawuje w swojej liturgii, gdy wierni wyznają, że są grzesznikami i proszą o przebaczenie Boga i braci, jak to się dzieje w nabożeństwach pokutnych, w głoszeniu słowa Bożego, w modlitwie i w elementach pokutnych liturgii eucharystycznej.²³

W sakramencie pokuty wierni „otrzymują od miłosierdzia Bożego przebaczenia zniewagi wyrządzonej Bogu i równocześnie jedną się z Kościołem, któremu grzesząc zadali ranę, a który przyczynia się do ich nawrócenia miłością, przykładem i modlitwą.”²⁴

POJEDNANIE Z BOGIEM I KOŚCIOŁEM

5. Ponieważ grzech jest obrazą Boga, która zrywa przyjaźń z Nim, pokuta „zmierza ostatecznie do tego, abyśmy ukochali Boga i całkowicie się Jemu powierzyli”.²⁵

Grzesznik, który za łaską litościwego Boga wchodzi na drogę pokuty, wraca do Ojca, który „pierwszy nas umiłował” (J 4, 19), do Chrystusa, który wydał samego siebie za nas²⁶ i do Ducha Świętego, który obficie został na nas wylany.²⁷

Lecz „z niezbadanej i łaskawej tajemnicy Bożego zrządzenia ludzie są połączeni ze sobą nadprzyrodzoną więzią, dzięki której grzech jednego szkodzi także innym, podobnie jak świętość jednego przynosi dobrodziejstwa innym”.²⁸ Dlatego pokuta niesie ze sobą także pojednanie z braćmi, którym grzech zawsze szkodzi.

Często ludzie popełniając niesprawiedliwość działają wspólnie. Podobnie w pełnieniu pokuty wspomagają się wzajemnie, aby uwolnieni od grzechu przez łaskę Chrystusa, razem z wszystkimi ludźmi dobrej woli działali na świecie sprawiedliwie i w pokoju.

²¹ Por. 1P 4, 13.

²² Por. 1P 4, 8.

²³ Por. Sobór Trydencki, Sesja XIV: Sakrament pokuty, Denz. — Sch. 1638, 1740, 1743; Św. Kongregacja Obrzędów Instrukcja *Eucharisticum mysterium* z 25 maja 1967 nr 35: AAS 59 (1967) s. 560—561; *Mszal Rzymski*, Wprowadzenie ogólne nr 29, 50, 56 a. b. g.

²⁴ KK nr 11.

²⁵ Paweł VI, Konstytucja Apostolska *Paenitemini*, z 17. II. 1966: AAS 58 (1966) s. 179; por. KK nr 11.

²⁶ Por. Gal 2, 20; Ef 5, 25.

²⁷ Por. Tyt 3, 6.

²⁸ Paweł VI, Konstytucja Apostolska *Indulgentiarum doctrina* z 1. I. 1967, nr 4: AAS 59 (1967) s. 9; por. Pius XII, Encyklika *Mystici Corporis* z 29. VI. 1943: AAS 35 (1943) s. 213.

SAKRAMENT POKUTY I JEGO CZĘŚCI

6. Uczeń Chrystusa, który po grzechu, pod wpływem Ducha Świętego przystępuje do sakramentu pokuty, powinien przede wszystkim całym sercem nawrócić się do Boga. To wewnętrzne nawrócenie serca, które zawiera żal za grzechy i postanowienie nowego życia, wyraża się przez wyznanie grzechów wobec Kościoła, przez należyte zadośćuczynienie i poprawę życia. Bóg zaś udziela odpuszczenia grzechów przez Kościół, który działa przez posługę kapłanów.²⁹

a) *Żal za grzechy*

Między aktami pokutującego pierwsze miejsce zajmuje żal, czyli „ból duszy i obrzydzenie sobie popełnionego grzechu z postanowieniem nie grzeszenia na przyszłość.”³⁰ Albowiem „do Królestwa Bożego możemy przystąpić tylko przez „metanoję” — to jest przez wewnętrzną zmianę całego człowieka, dzięki której zaczyna on właściwie myśleć, sądzić i układać swoje życie, przeniknięty tą świętością i miłością Boga, które w jego Synu zostały ostatecznie objawione oraz w pełni udzielone (por. Hbr 1, 2; Kol 1, 19 et passim; Ef 1, 23).”³¹

Prawdziwość pokuty zależy od tej skruchy serca. Nawrócenie powinno dotknąć wnętrza człowieka, aby go coraz głębiej oświecać i upodabniać do Chrystusa.

b) *Spowiedź*

Do Sakramentu pokuty należy wyznanie grzechów, które pochodzi z prawdziwego poznania siebie wobec Boga i żalu za grzechy. To wewnętrzne badanie serca i zewnętrzne oskarżenie powinny się odbywać w świetle Bożego miłosierdzia. Spowiedź wymaga od penitenta woli otwarcia swojego serca słudze Bożemu, w spowiedniku zaś duchowej roztropności, dzięki której działając w imieniu Chrystusa na podstawie władzy kluczy odpuszcza lub zatrzymuje grzechy.³²

c) *Zadośćuczynienie*

Dopełnieniem prawdziwego nawrócenia jest zadośćuczynienie za winy, poprawa życia oraz naprawa szkód.³³

Rodzaj i miara zadośćuczynienia za winy powinny być dostoso-

²⁹ Por. Sobór Trydencki, Sesja XIV: Sakrament pokuty, r. 1: Denz. — Sch. 1973—1675.

³⁰ Tamże rozdz. 4: Denz. — Sch. 1676.

³¹ Paweł VI, Konstytucja Apostolska *Paenitemini* z 17 II. 1966: AAS 58 (1966) s. 179.

³² Por. Sobór Trydencki, Sesja XIV: Sakrament pokuty, r. 5: Denz. — Sch. 1679.

³³ Por. Sobór Trydencki, Sesja XIV: Sakrament pokuty, r. 8: Denz. — Sch. 1690—1692; Paweł Konstytucja Apostolska *Indulgentiarum doctrina* z. 1. I. 1967 nr 2—3: AAS 59 (1967) s. 6—8.

wane do każdego penitenta, aby każdy naprawił porządek, który naruszył i został uzdrowiony ze swojej choroby odpowiednim lekarstwem. Pokuta powinna być zatem rzeczywiście lekarstwem na grzech i odnową życia. W ten sposób penitent „zapominając o tym co jest poza nim” (Flp 3, 13) na nowo włącza się w misterium zbawienia i wyteęza siły ku temu co jest przed nim.

d) *Rozgrzeszenie*

Grzesznikowi, który ujawnia swoje nawrócenie słudze Kościoła w sakramentalnej spowiedzi, Bóg udziela swojego przebaczenia przez znak rozgrzeszenia i w ten sposób sakrament pokuty zostaje dopełniony. Zgodnie z Bożym planem, według którego ukazała się ludziom dobroć i miłość Zbawiciela, naszego Boga,³⁴ Bóg chce przez widzialne znaki udzielić nam zbawienia i powtórnie odnowić zerwane przymerze.

Przez sakrament pokuty Ojciec przyjmuje syna, który do Niego wraca, Chrystus bierze na ramiona zgubioną owcę i odnosi do owczarni, a Duch Święty na nowo uświęca swoją świątynię, albo pełniej w niej zamieszkuje. Ukazuje się to przez odnowione lub gorliwsze uczestnictwo przy stole pańskim.³⁵

KONIECZNOŚĆ I UŻYTECZNOŚĆ TEGO SAKRAMENTU

7. Podobnie jak różne i rozliczne są rany, które grzech powoduje w życiu jednostki i społeczności, tak różne są lekarstwa, które przynosi nam pokuta. Ci, którzy przez ciężki grzech odeszli od zjednoczenia w miłości Bożej, przez sakrament pokuty wracają do życia. Ci, którzy wpadają w grzechy powszednie, codziennie doświadczając swojej słabości, przez częste przyjmowanie sakramentu pokuty nabierają sił, aby dojść do pełnej wolności dzieci Bożych.

a) Aby przyjąć zbawienne działanie sakramentu pokuty, zgodnie z zarządzeniem miłosiernego Boga, wierny powinien wyznać kapłanowi wszystkie grzechy ciężkie, które sobie przypomina, po zbadaniu sumienia.³⁶

b) Częste i staranne korzystanie z tego sakramentu jest bardzo użyteczne dla zwalczania grzechów powszednich.

Nie jest to bowiem tylko powtarzanie obrzędów ani psychologiczne ćwiczenie, lecz nieustanne staranie o doskonalenie łaski chrztu, abyśmy nosząc w naszym ciele umartwienie Jezusa Chrystusa coraz więcej ukazywali w sobie życie Jezusa.³⁷

³⁴ Por. Tyt 3, 4—5.

³⁵ Por. Łk 17, 7. 10. 32.

³⁶ Por. Sobór Trydencki, Sesja XIV: Sakrament pokuty, kan. 7—8: Denz. — Sch. 1707—1708.

³⁷ Por. 2 Kor 4—10.

W spowiedziach tego rodzaju penitenci, którzy oskarżają się z grzechów powszednich, powinni się starać, aby dokładniej upodobnić się do Chrystusa i wierniej ulegać głosowi Ducha Świętego.

Abym ten zbawienny sakrament rzeczywiście wywierał wpływ na chrześcijan, konieczne jest, aby niejako zapaścił korzenie w całym ich życiu i pobudzał do gorliwszej służby Bogu i braciom.

Sprawozdanie tego sakramentu zawsze jest aktem, w którym Kościół wyznaje swoją wiarę, składa Bogu dzięki za wolność, którą nas Chrystus obdarował³⁸ i ofiaruje swoje życie jako duchową ofiarę na chwałę Boga dążąc na spotkanie z Chrystusem.

III. OBOWIĄZKI I CZYNNOŚCI PRZY POJEDNANIU PENITENTÓW

OBOWIĄZKI WSPÓLNOTY W SPRAWOWANIU POKUTY

8. Cały Kościół, jako lud kapłański, w różny sposób współdziała w dziele pojednania, które zostało mu powierzone przez Boga. Nie tylko bowiem wzywa do pokuty przez głoszenie słowa Bożego, lecz także wstawia się za grzeszników i z macierzyńską troską i staraniem pomaga penitentowi, aby uznał swoje grzechy, wyznał je i dostąpił miłosierdzia od Boga, który sam może odpuścić grzechy. Co więcej, sam Kościół staje się narzędziem nawrócenia i rozgrzeszenia penitenta przez posługę, którą Chrystus powierzył Apostołom oraz ich następcom.³⁹

SZAFARZ SAKRAMENTU POKUTY

9. a) Kościół udziela sakramentu pokuty przez biskupów i kapłanów, którzy głosząc słowo Boże wzywają wiernych do nawrócenia oraz udzielają im odpuszczenia grzechów w imieniu Chrystusa i mocą Ducha Świętego.

Wykonując tę posługę kapłani działają w łączności z biskupem i uczestniczą w jego władzy i urzędzie, on bowiem czuwa nad dyscypliną pokuty.⁴⁰

b) Kompetentnym szafarzem sakramentu pokuty jest kapłan, który ma władzę rozgrzeszania według prawa kanonicznego. Wszyscy jednak kapłani, nawet nie aprobowani do słuchania spowiedzi, ważnie i godziwie rozgrzeszają wszystkich penitentów znajdujących się w niebezpieczeństwie śmierci.

³⁸ Por. Gal 4, 31.

³⁹ Por. Mat 18, 18; J 20—23.

⁴⁰ Por. KK nr 26.

PASTERSKIE WYKONYWANIE TEJ POSŁUGI

10. a) Aby spowiednik mógł spełnić swój obowiązek poprawnie i wiernie, powinien poznać choroby dusz i stosować odpowiednie lekarstwa. Aby mądrze wykonać zadanie sędziego powinien zdobyć konieczną do tego wiedzę i roztropność przez wytrwałe studium pod przewodnictwem nauczycielskiego urzędu Kościoła, a przede wszystkim przez modlitwę. Rozeznanie duchów jest bowiem wewnętrznym poznaniem działania Bożego w sercach ludzkich, darem Ducha Świętego i owocem miłości.⁴¹

b) Spowiednik zawsze powinien okazywać gotowość do słuchania spowiedzi, ilekroć wierni słusznie o to proszą.⁴²

c) Spowiednik przyjmując pokutującego grzesznika i doprowadzając go do światła prawdy spełnia obowiązek ojca, ukazuje ludziom serce Ojca i przedstawia Chrystusa Pasterza. Niech zatem pamięta, że powierzono mu urząd Chrystusa, który dla zbawienia ludzi dokonał z miłosierdzia dzieła odkupienia i swoją mocą jest obecny w sakramentach.⁴³

d) Spowiednik wiedząc, że jako sługa Boży poznał tajniki sumienia swojego brata, zobowiązany jest najdokładniej zachować sakramentalną tajemnicę.

PENITENT

11. Najważniejszą rolę w tym sakramencie odgrywa sam wierny nawracający się.

Gdy penitent odpowiednio usposobiony udaje się do tego zbawieniego środka, ustanowionego przez Chrystusa, i wyznaje grzechy, przez swoje akty współdziała w samym sakramencie, który dopełnia się przez słowa rozgrzeszenia wypowiedane przez szafarza w imieniu Chrystusa.

W ten sposób wierny doświadczając w swoim życiu miłosierdzia Bożego i głosząc je, sprawuje razem z kapłanem liturgię Kościoła, który nieustannie się odnawia.

IV. SPRAWOWANIE SAKRAMENTU POKUTY

MIEJSCE SPRAWOWANIA

12. Sakrament pokuty szafuje się w miejscu i konfesjonale ustanowionych w prawie.

⁴¹ Por. Flp 1, 9—10.

⁴² Por. Św. Kongr. Doktryny Wiary, *Normy pastoralne w sprawie ogólnego udzielania sakramentalnego rozgrzeszenia* z 16. VI. 1972, nr XII: AAS 64 (1972) s. 514.

⁴³ Por. KL nr 7.

CZAS SPRAWOWANIA

13. Pojednanie pokutujących może się odbywać w każdej porze i w każdym dniu. Wypada jednak, aby wierni znali dni i godziny, w których kapłan jest obecny dla wykonywania tej posługi. Wiernych należy doprowadzić do zwyczaju spowiadania się poza Mszą, zwłaszcza w ustalonych godzinach.⁴⁴

Okres Wielkiego Postu jest bardzo odpowiedni do sprawowania sakramentu pokuty, ponieważ już w popielec rozlega się wobec ludu uroczyste wezwanie: „Nawracajcie się i wiercie Ewangelii.” Należy zatem kilkakrotnie urządzić w Wielkim Poście nabożeństwo pokutne, i wszystkim wiernym dać okazję pojednania się z Bogiem i braćmi, aby z odnowionym sercem przeżywali w święte triduum tajemnicę paschalną.

SZATY LITURGICZNE

14. Co do szat liturgicznych przy sprawowaniu sakramentu pokuty, należy zachować normy ustanowione przez ordynariuszy miejscowych.

A. OBRZĘD POJEDNANIA POJEDYNCZYCH PENITENTÓW PRZYGOTOWANIE KAPŁANA I PENITENTA

15. Kapłan i penitent powinni się przygotować do sprawowania sakramentu przede wszystkim przez modlitwę. Kapłan powinien wezwać Ducha Świętego, aby od Niego otrzymać światło i miłość; penitent natomiast powinien zestawić swoje życie z przykładem i przykazaniami Chrystusa i prosić Boga o odpuszczenie swoich grzechów.

PRZYJĘCIE PENITENTA

16. Kapłan niech przyjmie penitenta z braterską miłością i jeśli trzeba niech go pozdrowi uprzejmymi słowami. Następnie penitent czyni znak krzyża mówiąc: „W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Amen.” Kapłan może to zrobić razem z nim. Następnie kapłan krótką formułą wzywa penitenta do ufności w Bogu. Jeżeli penitent nie jest znany spowiednikowi niech wskaże mu swój stan, czas ostatniej spowiedzi, trudności w prowadzeniu życia chrześcijańskiego oraz inne okoliczności, których poznanie jest potrzebne spowiednikowi dla wykonania jego posługi.

⁴⁴ Por. Św. Kongr. Obrzędów, Instrukcja *Eucharisticum mysterium* z 25 maja 1967, nr 35: AAS 59 (1967) s. 560—561.

CZYTANIE SŁOWA BOŻEGO

17. Wtedy kapłan lub sam penitent w miarę możliwości odczytuje jakiś tekst z Pisma Świętego. Może się to odbyć w czasie przygotowania do sprawowania sakramentu. Słowo Boże oświeca wiernego, aby poznał swoje grzechy, wzywa go do nawrócenia i do ufności w miłosierdzie Boże.

WYZNANIE GRZECHÓW I PRZYJĘCIE ZADOŚCUCZYNIENIA

18. Penitent wyznaje swoje grzechy rozpoczynając, jeżeli jest taki zwyczaj, od formuły spowiedzi powszechnej: „Spowiadam się”. Jeśli trzeba kapłan pomaga penitentowi do całkowitego wyznania grzechów, napomina, aby szczerze żałował, że obraził Boga, stosownymi radami wspiera go w rozpoczęciu nowego życia i w razie potrzeby poucza go o obowiązkach chrześcijańskiego życia.

Jeżeli penitent spowodował szkodę lub zgorzenie, kapłan powinien go doprowadzić do postanowienia naprawy tego zła.

Następnie kapłan nakłada penitentowi zadoścuczynienie, które ma być nie tylko przebłaganiem za przeszłe winy, lecz także pomocą do nowego życia i lekarstwem na chorobę duszy. Dlatego o ile to możliwe zadoścuczynienie powinno odpowiadać ciężkości i rodzajowi grzechów.

Zadoścuczynienie można wykonać przez modlitwę i zaparcie samego siebie, przede wszystkim zaś przez usługienie bliźniemu i dzieła miłosierdzia. W ten sposób staje się jasne, że grzech i jego odpuszczenie mają aspekt społeczny.

MODLITWA PENITENTA I ROZGRZESZENIE KAPŁAŃSKIE

19. Penitent ukazuje swoją skruchę i postanowienie nowego życia przez jakąś modlitwę, w której prosi o przebaczenie Boga Ojca. Wypada użyć modlitwy złożonej ze słów Pisma świętego.

Po modlitwie penitenta kapłan wyciąga ręce, lub przynajmniej prawą rękę, nad głowę penitenta i wygłasza formułę rozgrzeszenia w której istotne są słowa: „Ja ci odpuszczam twoje grzechy, w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego.” Gdy kapłan mówi te ostatnie słowa, kreśli nad penitentem znak krzyża.

Formuła rozgrzeszenia (por. nr 46) wskazuje, że pojednanie penitenta ma źródło w miłosierdziu Ojca, ukazuje związek między pojednaniem grzesznika i misterium paschalnym Chrystusa; podkreśla rolę Ducha Świętego w odpuszczeniu grzechów; wreszcie rzuca światło na kościelną stronę sakramentu dzięki temu, że przez pośrednictwo Kościoła prosi się o pojednanie z Bogiem i przez to pośrednictwo pojednanie się otrzymuje.

DZIEKCZYNIENIE I ODESŁANIE PENITENTA

20. Otrzymawszy odpuszczenie grzechów penitent wysławia miłosierdzie Boże i składa dzięki Bogu krótką inwokacją wyjętą z Pisma Świętego, następnie kapłan odsyła go w pokoju.

OBRZĘD SKRÓCONY

21. Gdy potrzeba duszpasterska za tym przemawia, kapłan może opuścić lub skrócić pewne części obrzędu, należy jednak zawsze zachować w całości: wyznanie grzechów i przyjęcie zadośćuczynienia, wezwanie do skruchy (nr 44), formułę rozgrzeszenia i odesłania. Jeżeli zagraża niebezpieczeństwo śmierci, wystarczy, aby kapłan wymówił istotne słowa formuły rozgrzeszenia, mianowicie: „Ja ci odpuszczam twoje grzechy w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego.”

B. OBRZĘD POJEDNANIA WIELU PENITENTÓW ZE SPOWIEDZIĄ I ROZGRZESZENIEM INDYWIDUALNYM

22. Gdy gromadzi się wielu penitentów dla uzyskania sakramentalnego pojednania, wypada aby zostali oni przygotowani przez nabożeństwo słowa Bożego.

W tym nabożeństwie mogą wziąć udział także inni wierni, którzy w innym czasie przystąpią do sakramentu.

Wspólne nabożeństwo jaśniej ukazuje kościelną naturę pokuty. Wierni razem słuchają słowa Bożego, które głosi miłosierdzie Boże i wzywa ich do nawrócenia. Równocześnie badają zgodność swojego życia ze słowem Bożym i wspierają się wzajemnie modlitwą. Gdy każdy wyzna swoje grzechy i otrzyma rozgrzeszenie, wszyscy razem wysławiają Boga za Jego wielkie sprawy dokonane na rzecz ludu, który nabył dla siebie Krwią swojego Syna.

W razie potrzeby powinno być obecnych wielu kapłanów, aby mogli w odpowiednich miejscach wysłuchać spowiedzi poszczególnych penitentów i udzielić im rozgrzeszenia.

OBRZĘDY WSTĘPNE

23. Gdy wierni zgromadzą się, można odśpiewać odpowiednią pieśń. Następnie kapłan pozdrawia wiernych i jeżeli trzeba, krótko wprowadza ich w nabożeństwo i poucza o porządku, który należy zachować. Może to zrobić inny kapłan lub ministrant. Następnie kapłan wzywa wszystkich do modlitwy i po chwili ciszy sam odprawia modlitwę.

NABOŻEŃSTWO SŁOWA BOŻEGO

24. Sakrament pokuty powinien się zaczynać od wysłuchania słowa Bożego bo Bóg przez swoje słowo wzywa do pokuty i doprowadza do prawdziwego nawrócenia serca.

Można wybrać jedno lub kilka czytań. Jeżeli wybiera się kilka, to między nimi należy śpiewać psalm lub odpowiednią pieśń, albo zachować przerwę w ciszy, aby głębiej zrozumiano słowo Boże i aby znalazło ono oddźwięk w sercach. Jeżeli jest tylko jedno czytanie, wypada wziąć je z Ewangelii. Należy wybrać czytania, w których:

- a) głos Boży wzywa ludzi do nawrócenia i coraz większego upodobnienia się do Chrystusa;
- b) staje przed oczyma tajemnica pojednania przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa i przez dar Ducha Świętego;
- c) przedstawia się sąd Boga o dobru i złu w życiu ludzi, aby oświecić i roztrząsać sumienia.

25. Homilia biorąca za punkt wyjścia tekst Pisma Świętego powinna doprowadzić wiernych do rachunku sumienia, do odwrócenia się od grzechu i nawrócenia się do Boga. Niech przypomni wiernym, że grzech zwraca się przeciw Bogu, przeciw wspólnocie i bliźniemu oraz przeciw samemu grzesznikowi.

Dlatego należy przypomnieć:

- a) nieskończone miłosierdzie Boże, które jest większe niż wszystkie nasze grzechy i którym się kierując Bóg ciągle wzywa nas do siebie;
- b) potrzebę wewnętrznego nawrócenia, które skłania także do naprawienia szkód spowodowanych przez grzech;
- c) społeczny charakter łaski i grzechu, dzięki któremu akty pojedynczych chrześcijan w jakiś sposób wpływają na całe Ciało Kościoła;
- d) dzieło naszego zadośćuczynienia, które czerpie moc z zadośćuczynienia Chrystusa i wymaga przede wszystkim okazania prawdziwej miłości wobec Boga i bliźniego, oprócz czynków pokutnych.

26. Po wygłoszeniu homilii należy przewidzieć odpowiedni okres ciszy dla zrobienia rachunku sumienia i obudzenia żalu za grzechy. Kapłan, albo diakon, albo ministrant może pomagać wiernym krótkimi aktami, albo modlitwą litanijską, w zależności od ich stanu, wieku itp.

Jeżeli wyda się to właściwe, wspólny rachunek sumienia i obudzenie żalu mogą zastąpić homilię. W takim wypadku powinny się rozpocząć nawiązaniem do tekstu Pisma Świętego, który został poprzednio odczytany.

OBRZĘD POJEDNANIA

27. Na wezwanie diakona, albo innego ministranta, wszyscy klękają, albo się pochylają i odmawiają formułę spowiedzi powszechnej (np.

„Spowiadam się”); następnie, jeżeli przemawiają za tym okoliczności, stojąc recytują modlitwę litanijną, albo śpiewają odpowiednią pieśń, która wyraża wyznanie grzechów, skruchę serca, prośbę o przebaczenie oraz ufność w miłosierdzie Boże. W końcu odmawia się modlitwę Pańską, której nigdy nie należy opuszczać.

28. Po odmówieniu modlitwy Pańskiej kapłani udają się na miejsca przeznaczone do słuchania spowiedzi. Penitenci, którzy chcą wyznać grzechy przystępują do wybranego kapłana i po przyjęciu odpowiedniego zadośćuczynienia otrzymują od niego rozgrzeszenie formułą przeznaczoną do pojednania jednego penitenta.

29. Gdy skończą się spowiedzi, kapłani wracają do prezbiterium. Przewodniczący wzywa wszystkich do dziękczynienia i wysławiania Bożego miłosierdzia. Można tego dokonać w formie psalmu, hymnu lub modlitwy litanijnej. Wreszcie kapłan kończy nabożeństwo modlitwą, w której wielbi Boga za jego wielką miłość którą nas ukochał.

ODESŁANIE LUDU

30. Po dziękczynieniu kapłan błogosławi wiernych. Następnie diakon, albo sam kapłan odsyła zgromadzenie.

C. OBRZĘD POJEDNANIA PENITENTÓW ZE SPOWIEDZIĄ I ROZGRZESZENIEM OGÓLNYM

ZASADY PRAWNE CO DO UDZIELANIA OGÓLNEGO ROZGRZESZENIA

31. Indywidualna i całkowita spowiedź oraz rozgrzeszenie pozostają jedynym zwykłym sposobem, w jaki wierni mogą się pojednać z Bogiem i Kościołem, chyba że niemożność fizyczna, albo moralna, uwalnia ich od takiej spowiedzi.

Ze względu na szczególne okoliczności niekiedy zachodzące może się zdarzyć, że można albo nawet należy wielu penitentom udzielić rozgrzeszenia ogólnego, bez uprzedniej spowiedzi indywidualnej.

Oprócz wypadków, w których grozi niebezpieczeństwo śmierci, wolno udzielić sakramentalnego rozgrzeszenia równocześnie wielu penitentom, którzy oskarżyli się tylko ogólnie lecz zostali odpowiednio usposobieni, jeżeli zachodzi ważna potrzeba, mianowicie gdy ze względu na liczbę penitentów brakuje spowiedników do wysłuchania spowiedzi indywidualnej w odpowiednim czasie, tak, że penitenci — bez własnej winy — byliby zmuszeni długo pozostawać bez łaski sakramentalnej lub Komunii świętej. Zdarzyć się to może, przede wszystkim w krajach misyjnych, lecz także w innych miejscach i w odniesieniu do pewnych grup osób, gdy oczywista jest taka potrzeba.

Nie wolno udzielać ogólnego rozgrzeszenia jedynie z powodu wielkiego napływu penitentów, jaki się zdarza z okazji wielkiego święta lub pielgrzymki, jeżeli spowiednicy mogą być do dyspozycji.⁴⁵

32. Sąd czy zachodzą warunki, o których mowa wyżej, a także decyzja, kiedy wolno udzielić sakramentalnego rozgrzeszenia, zarezerwowane są biskupowi diecezji, który powinien porozumieć się z innymi członkami Konferencji Biskupów.

Jeżeli poza wypadkami określonymi przez biskupa diecezji zaistnieje poważna potrzeba udzielenia sakramentalnego rozgrzeszenia w sposób ogólny, kapłan przed udzieleniem rozgrzeszenia powinien, o ile jest to możliwe, zwrócić się do ordynariusza miejscowego, aby mógł godziwie udzielić rozgrzeszenia. Jeżeli zwrócenie się do ordynariusza nie było możliwe, kapłan powinien jak najprędzej zawiadomić ordynariusza o zaistniałej potrzebie oraz o udzieleniu rozgrzeszenia.⁴⁶

33. Wierni tylko wtedy mogą korzystać z sakramentalnego rozgrzeszenia ogólnego, jeżeli są odpowiednio usposobieni, a więc, gdy każdy żałuje za swoje grzechy, postanawia unikać grzechu, oraz naprawić ewentualne zgorzenia i wyrządzone szkody, a równocześnie postanawia wyznać indywidualnie w odpowiednim czasie grzechy ciężkie, których obecnie nie może wyznać. Kapłani powinni dokładnie pouczyć wiernych o tych dyspozycjach i warunkach, które są wymagane do ważności sakramentu.⁴⁷

34. Ci, którzy uzyskali odpuszczenie ciężkich grzechów przez ogólne rozgrzeszenie, są zobowiązani odbyć uszną spowiedź z tych grzechów, przed otrzymaniem nowego rozgrzeszenia ogólnego, o ile nie mają słusznej przeszkody. Są ściśle zobowiązani przystąpić do spowiedzi w ciągu roku, chyba że zaistnieje moralna niemożliwość. Albowiem ich także obowiązuje przykazanie, na podstawie którego, każdy wier-ny ma osobiście wyznać kapłanowi przynajmniej raz w roku wszystkie swoje ciężkie grzechy, dotychczas szczegółowo nie wyznane.⁴⁸

OBRZĘD ROZGRZESZENIA OGÓLNEGO

35. Gdy odbywa się pojednanie wielu penitentów ze spowiedzią i rozgrzeszeniem ogólnym w wypadkach przewidzianych przez prawo, wszystko odbywa się tak, jak wyżej podano w obrzędzie pojednania wielu penitentów ze spowiedzią i rozgrzeszeniem indywidualnym, z wyjątkiem następujących zmian:

a) Po homilii, albo w samej homilii należy wezwać wiernych, którzy chcą skorzystać z ogólnego rozgrzeszenia, aby się odpowiednio

⁴⁵ Św. Kongr. Doktryny Wiary, *Normy pastoralne w sprawie ogólnego udzielania sakramentalnego rozgrzeszenia* z 16. VI. 1972, nr III; AAS 64 (1972) s. 511.

⁴⁶ Tamże, nr V: pismo cytowane s. 512.

⁴⁷ Tamże, nr nr VI i XI: pismo cytowane s. 512, 514.

⁴⁸ Tamże, nr nr VII i VIII: pismo cytowane s. 512 i 513.

przygotowali, czyli aby każdy obudził żal za grzechy, postanowił unikać grzechów oraz naprawić ewentualne zgorżenia i wyrządzone szkody, a równocześnie postanowił wyznać indywidualnie w odpowiednim czasie grzechy ciężkie, których obecnie nie może wyznać,⁴⁹ ponadto należy wszystkim wyznaczyć jakieś zadośćuczynienie. Penitenci, jeżeli chcą mogą do niego coś dodać.

b) Diakon, albo inny ministrant, albo sam kapłan wzywa penitentów, którzy chcą otrzymać rozgrzeszenie, aby jakimś znakiem ukazywali, że o nie proszą (np. pochylając głowę, klękając, lub innym znakiem według norm ustalonych przez Konferencję Biskupów) oraz, aby odmówili wspólnie formułę spowiedzi powszechnej (tj. „Spowiadam się”). Po niej może się odbyć modlitwa litanijna albo śpiew pokutny i wszyscy razem śpiewają, albo odmawiają modlitwę Pańską, jak powiedziano wyżej w nr 27.

c) Wtedy kapłan wygłasza inwokację, w której prosi o łaskę Ducha Świętego dla odpuszczenia grzechów, głosi zwycięstwo nad grzechem przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa i udziela penitentom sakramentalnego rozgrzeszenia.

d) W końcu kapłan wzywa do dziękczynienia, jak powiedziano wyżej w nr 29, i opuściwszy końcową modlitwę natychmiast lud błogosławi i odsyła.

V. NABOŻEŃSTWA POKUTNE

CHARAKTER I STRUKTURA

36. Nabożeństwa pokutne są zgromadzeniami ludu Bożego na słuchanie słowa Bożego, przez które otrzymuje wezwanie do nawrócenia i odnowy życia oraz wieść o naszym wyzwoleniu z grzechu przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa.

Struktura tych nabożeństw jest taka, jaką zwykle zachowuje się w nabożeństwach słowa Bożego.⁵⁰ Jest ona podana w obrzędzie pojednania wielu penitentów.

Wypada więc, aby po obrzędzie wstępnym (śpiew, pozdrowienie i modlitwa) było jedno lub więcej czytań z Pisma Świętego rozdzielonych pieśniami, psalmami albo chwilami ciszy. W homilii należy czytania wyjaśnić i zastosować do zgromadzonych wiernych. Przed czytaniem z Pisma Świętego, albo po nich, można umieścić czytania z Ojców lub pisarzy Kościelnych, które rzeczywiście pomagają wspólnotcie i jednostkom do prawdziwego poznania grzechu i skruchy serca, czyli do nawrócenia.

⁴⁹ Por. tamże, nr VI, s. 512.

⁵⁰ Por. Św. Kongr. Obrzędów, Instrukcja *Inter Oecumenici* z 26. IX. 1964, nr 37—39 AAS 56 (1964) s. 110—111.

Po homilii i rozważeniu słowa Bożego, zgromadzenie wiernych powinno się modlić jednym sercem i jednym słowem, odmawiając jakąś modlitwę litanijną, albo w inny sposób sprzyjający uczestnictwu wiernych. Na końcu zawsze odmawia się modlitwę Pańską, aby Bóg, nasz Ojciec „odpuścił nam nasze winy jak i my odpuszczamy naszym winowajcom... i wybawił nas od złego.” Kapłan, lub ten kto przewodniczy zgromadzeniu, kończy modlitwą i odesłaniem wiernych.

POŻYTEK I ZNACZENIE

37. Należy czuwać, aby nabożeństwa pokutne w przekonaniu wiernych nie identyfikowały się ze sprawowaniem sakramentu pokuty.⁵¹ Nabożeństwa pokutne są bardzo pożyteczne dla osiągnięcia nawrócenia i czystości serca.⁵²

Nabożeństwa pokutne urządza się przede wszystkim:

- aby rozwijać ducha pokuty w społeczności chrześcijańskiej,
- dla przygotowania wiernych do spowiedzi, którą mają odbyć później indywidualnie w dogodnym czasie,
- dla wychowania dzieci, aby stopniowo wyrobiły sobie wiedzę o znaczeniu grzechu w życiu ludzkim, oraz o wybawieniu z grzechu przez Chrystusa,
- aby pomóc katechumenom w nawróceniu.

Ponadto, tam gdzie nie ma żadnego kapłana, który mógłby udzielić sakramentalnego rozgrzeszenia, nabożeństwa pokutne są bardzo pożyteczne, ponieważ pomagają obudzić doskonały żal płynący z miłości, przez który wierni w połączeniu z pragnieniem sakramentalnej pokuty, mogą odzyskać łaskę Bożą.⁵³

VI. DOSTOSOWANIE OBRZĘDÓW DO RÓŻNYCH KRAJÓW I OKOLICZNOŚCI

ADAPTACJE, KTÓRYCH MOGĄ DOKONAĆ KONFERENCJE BISKUPÓW

38. Konferencje Biskupów mają prawo przy przygotowywaniu rytuału krajowego dostosować obrzędy pokuty do potrzeb poszczególnych regionów. Po zatwierdzeniu takiego rytuału przez Stolicę Apostolską można go będzie używać na terenach dla których jest przeznaczony. Konferencje Biskupów powinny:

⁵¹ Por. Św. Kongr. Doktryny Wiary, *Normy pastoralne w sprawie ogólnego udzielania sakramentalnego rozgrzeszenia* z 16. VI. 1972, nr X: AAS 64 (1972) s. 513—514.

⁵² Tamże..

⁵³ Por. Sobór Trydencki, Sesja XIV: Sakrament pokuty, r. 5: Denz. — Sch. 1677.

a) Ustalić normy dotyczące dyscypliny sakramentu pokuty, zwłaszcza co do posługi kapłanów i rezerwacji grzechów.

b) Szczegółowo ustalić normy co do miejsca do zwyczajnego sprawowania sakramentu pokuty i co do znaków pokuty, które mają okazać wierni w razie rozgrzeszenia ogólnego (por. wyżej nr 35).

c) Opracować przekłady tekstów rzeczywicie dostosowane do charakteru ludu i języka, a także ułożyć nowe teksty do modlitw wiernych i szafarza. Formuła sakramentalna musi pozostać nienaruszona.

UPRAWNIENIA BISKUPA

39. Do biskupa diecezjalnego należy:

a) kierowanie dyscypliną pokuty w swojej diecezji⁵⁴ oraz stosowanie odpowiednich adaptacji samych obrzędów, zgodnie z normami ustalonymi przez Konferencję Biskupów,

b) ustalenie, po porozumieniu się z innymi członkami Konferencji Biskupów, kiedy wolno udzielić ogólnego rozgrzeszenia sakramentalnego, z zachowaniem warunków ustalonych przez Stolicę Świętą.⁵⁵

UPRAWNIENIA SZAFARZA W ZAKRESIE ADAPTACJI

40. Do kapłanów, przede wszystkim proboszczów, należy:

a) Przy sprawowaniu obrzędu pojednania czy to w formie indywidualnej, czy wspólnej dostosować obrzęd do konkretnych warunków penitentów. Należy zachować zasadniczą strukturę, oraz nienaruszoną formułę rozgrzeszenia. Jeżeli względy duszpasterskie tego wymagają można pewne części opuścić lub ubogacić, dobierając teksty czytań i modlitw, wybierając miejsce lepiej dostosowane do odprawienia obrzędu, zgodnie z normami ustalonymi przez Konferencję Biskupów, tak aby całe nabożeństwo było treściwe i owocne.

b) Urządzać nabożeństwa pokutne kilka razy w roku zwłaszcza w okresie Wielkiego Postu. Należy je przygotować z pomocą innych, duchownych i świeckich, tak aby wybrane teksty i porządek nabożeństwa były dobrze dostosowane do rodzaju i cech wspólnoty lub zgromadzenia (np. dzieci, chorych itp.).

c) W wypadku poważnej potrzeby, nie przewidzianej przez biskupa diecezji, jeżeli niemożliwe jest odniesienie się do niego, decydować o udzieleniu ogólnego rozgrzeszenia po odmówieniu spowiedzi powszechnej. O zaistnieniu takiej potrzeby oraz udzieleniu rozgrzeszenia należy jak najprędzej powiadomić ordynariusza.

Tłumaczył O. Franciszek Małaczyński OSB

⁵⁴ Por. KK nr 26.

⁵⁵ Por. Św. Kongr. Doktryny Wiary, *Normy pastoralne w sprawie ogólnego udzielania sakramentalnego rozgrzeszenia* z 16. VI. 1972, nr V: AAS 64 (1972) s. 512.

NOWA FORMUŁA ROZGRZESZENIA

Deus, Pater misericordiarum,
 qui per mortem et resurrectionem Filii sui
 mundum sibi reconciliavit
 et Spiritum Sanctum effudit in remissionem peccatorum,
 per ministerium Ecclesiae
 indulgentiam tibi tribuat et pacem.

ET EGO TE ABSOLVO A PECCATIS TUIS
 IN NOMINE PATRIS, ET FILII + ET SPIRITUS SANCTI.

Amen.

JEDNA Z FORMUŁ KOŃCOWYCH

Passio Domini nostri Iesu Christi, intercessio beatæ
 Mariae Virginis et omnium Sanctorum, quidquid boni
 feceris et mali sustinueris, sint tibi in remedium
 peccatorum, augmentum gratiae et praemium vitae aeternae.
 Vade in pace.

Ks. Jan Szlaga

OBRAZ BUDOWANIA W NOWYM TESTAMENCIE

Fakt, że przypowieść o budowie domu u św. Mateusza i św. Łukasza znajduje się na pierwszym miejscu w długim ich szeregu, wydaje się wyznaczać jej jakąś specjalną rolę, tym bardziej, kiedy zważy się, iż kończy ona programowe kazanie Chrystusa na górze. Pojawia się jednak w związku z tym pytanie, jak dwaj synoptycy interpretują tę rolę, skoro nawet pobieżna lektura przypowieści pozwala zauważyć w niej dość dużo różnic natury redakcyjnej. Interesujące jest jednak przede wszystkim to zagadnienie w odniesieniu do św. Łukasza, gdyż tekst przez niego przekazany odbiega od tradycji palestyńskiej, którą reprezentuje Mateuszowa wersja przypowieści¹. Poza tym, niezaprzeczalne podobieństwo Pawłowej alegorii z 1 Kor 3, 10—15 do zawartego w przypowieści Jezusa obrazu budowy domu nasuwa kolejne pytanie o literackie i teologiczne powiązania św. Łukasza i św. Pawła — jako bliskich współpracowników w dziele ewangelizacji — w tych dwóch fragmentach ich dzieł.

¹ H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, T. 1. Leipzig 1971, 382.

I. Mt 7, 24—27; Łk 6, 47—49

Jakkolwiek bardzo podobną do przekazanej przez synoptyków przypowieść znajdujemy również w literaturze rabinistycznej (np. u Eliszaja ben Abuja)², to jednak przypowieść Jezusa dźierży pierwszeństwo nie tylko pod względem chronologicznym³, ale wskutek wspaniałej zwięzłości, nie ujmującej niczego plastyczności obrazu, należy je przyznać również formie literackiej.

U św. Mateusza widać wyraźne nawiązanie do co dopiero skończonego Kazania na górze, którego parenetyczną syntezę stanowi przypowieść. Zdanie zaczyna się bowiem od typowej dla języka aramajskiego proklytyki *kol di* stanowiącej zazwyczaj podsumowanie bądź też bliższe określenie osoby lub rzeczy, o której była mowa⁴. Jedność z Kazaniem na górze podkreśla ponadto przysłówek „więc” i zwrot „słowa te”, a w języku greckim rzeczownik poprzedzony jest rodzajnikiem i określony zaimkiem wskazującym. Czynność porównania wyraża Mateusz w stronie biernej czasu przyszłego („zostanie porównany” lub „może być porównany”) celem zaś porównania jest ukazanie człowieka roztropnego, który słucha i wykonuje „słowa te”.

Dom zbudowany na skale pomyślnie przetrwał okres próby, jakim była pora deszczowa. Trzy krótkie frazy o zmieniającej się aurze (deszcze, potoki i wiatry) podkreślają nie tyle czasowe następstwo, ile raczej narastające niebezpieczeństwo. W kontekście wzmagających się żywiołów bardzo dobitnie brzmi krótkie stwierdzenie, iż na skale osadzony dom nie runął.

Druga część przypowieści św. Mateusza ma konstrukcję identyczną z pierwszą częścią. Uwaga czytelnika skupia się jednak teraz na człowieku głupim, który jedynie słucha, a nie wypełnia słów Chrystusa, czyli buduje na piasku. Następuje znowu, niby refren, trzyczłonowa fraza o deszczach, potokach i wiatrach, krótkie stwierdzenie upadku domu oraz dramatycznie w tym kontekście brzmiące przysłowie⁵: „zniszczenie jego było ogromne”.

Przypowieść o budowie domu w Ewangelii św. Łukasza wykazuje co do formy dość dużo różnic w porównaniu z paralelnym tekstem św. Mateusza. Łukasz zaczyna bowiem przypowieść, inaczej niż Ma-

² Aboth RN 24, 1; por. H. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, T. 1. München ²1956, s. 469.

³ L. Fonck, *Die Parabeln des Herrn im Evangelium*, Innsbruck ³1909, 816.

⁴ Tak jak hebr. kol; por. P. Joüon. *Grammaire de l'hebreu biblique*. Rome ²1947, § 138d, s. 429.

⁵ Zna je również Filon. *De mutatione nominum* 7 § 55, *De ebriitate* 38 § 156. *De migratione Abrahami* 13 § 80; por. L. Haefeli, *Sprichwörter und Redensarten aus der Zeit Christi*, Luzern 1934 s. 40; J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen ⁵1958, 85.

teusz, od klasycznej formuły wstępnej⁶ z charakterystycznym datiwem przypowieści zawartym w retorycznym pytaniu zależnym. Pytanie to poprzedzone zostało frazą z mianownikiem zawisłym (*nomina-tivus pendens*), co całej perykopie nadaje ton uroczystej wypowiedzi. Mimo niewątpliwego naśladownictwa stylu języków semickich Łukasz pozostaje klasykiem, jeśli chodzi o język grecki. Tak np. częsta w przypowieściach formuła „podobny jest”, „podobne będzie” czy „można porównać” u Łukasza brzmi najczęściej *homoios estin* jako forma najbardziej zgrecyzowana spośród wszystkich nam znanych⁷. Łukasz uzupełnia poza tym przekaz Mateusza, dodając we wstępie, iż w przypowieści chodzi o człowieka, który nie tylko słucha i praktykuje naukę Jezusa, ale przede wszystkim — wymienia to na pierwszym miejscu — przychodzi do Jezusa. Pomija natomiast Łukasz określenia budowniczych: roztropny — głupi. Czynność człowieka budującego dom określa Łukasz trzema czasownikami w aoryście: wykopał, pogłębił, położył. Jak zauważa M. J. Lagrange⁸, te trzy czasowniki doskonale odpowiadają idei wyrażonej hebrajskim słowem *'amaq*⁹, ale sama fraza ma również greckie naturalne brzmienie. Podobnie zwrot „nie była w stanie zniszczyć” jest elegantszy w języku greckim i bardziej precyzyjny niż Mateuszowe „i nie upadł”.

Łukasz uzasadnia trwałość domu wobec ataków gwałtownej niepogody odmiennie niż Mateusz: „ponieważ solidnie został zbudowany”. Niektóre kodeksy przytaczają w tym miejscu bądź to dosłownie¹⁰ motyw z przypowieści Mateusza, bądź też w formie nieco poszerzonej¹¹. Zasady krytyki tekstu każą opowiedzieć się za oryginalną i własną redakcją Łukasza jako autentyczną¹².

Podobnie jak Mateusz, drugą część przypowieści przytacza Łukasz jako antytezę części pierwszej. Powtarza się zatem obraz budowy domu, z tym, że budowniczy buduje bez fundamentu. O ile opis gwałtownej niepogody jest u Mateusza identyczny w obydwu częściach, o tyle u Łukasza w drugiej części pominięta została wzmianka o powodzi. Konkluzje przypowieści są u obydwóch podobne, Łukasz wprowadza jednak pewne uściślenie dodając, iż dom *n a t y c h m i a s t* się zawalił.

Wspomnieć wreszcie trzeba i o tym, że inna koncepcja obrazu pociągnęła za sobą konieczność zmiany słownictwa. Tak więc Łukasz

⁶ Jeremias, jw., 85, 87.

⁷ Tamże, 85.

⁸ *Évangile selon Saint Luc*, Paris 1927, 203.

⁹ Por. Iz 29, 15; Jr 49, 8. 30; Oz 9, 9.

¹⁰ Np. kodeks Efrema, przekłady syryjskie, ormiańskie, gruzińskie i bohairyckie.

¹¹ „Osadzony był bowiem fundament jego na skale” — taką lekcję podaje Tacjan, Pesitto i tłumaczenie ormiańskie.

¹² Taki właśnie tekst przytacza A. Merk i wszyscy współcześni wydawcy Nowego Testamentu.

mówi o rzece, nad którą dom był zbudowany, podczas gdy Mateusz wspomina w tym miejscu typowe dla Palestyny potoki okresowe. Ponadto w całej perykopie Łukasza widać charakterystyczną dla niego tendencję do poprawiania stylu wykorzystanych źródeł bądź to w zakresie doboru słów (np. „człowiek” zamiast bardzo semickiego „mężczyzna”), bądź też w użyciu poprawniejszych form czasownikowych.

Egzegeci są przekonani, że tekst przypowieści przekazany nam przez św. Mateusza jest bardziej pierwotny, jako że doskonale oddaje koloryt palestyński. Mateusz miał na myśli żydowskich adresatów swojej Ewangelii, kreśli przeto obraz budowy domu zgodnie z palestyńską techniką budowlaną¹³. O trwałości domu nie decydowało tam zrobienie wykupu i podpiwniczenie domu, lecz przede wszystkim sam wybór miejsca pod budowę — miejsca skalistego, opoki — i związanie murów z tym podłożem (por. Mt 16, 18). Również warunki klimatyczne opisane w przypowieści św. Mateusza są typowe dla Palestyny. Opadom deszczu, nasilającym się zimą i wiosną, towarzyszy tworzenie się okresowych, niekiedy bardzo rwących potoków, oraz silne wichury, szczególnie dokuczliwe w grudniu, styczniu i w marcu. Wiatry te są bardzo niebezpieczne dla żeglugi i właśnie dla źle zbudowanych domów. Jedynie domy silnie związane z podłożem mają szansę się ostać¹⁴.

Było rzeczą nieuniknioną, że wraz z przekładem Ewangelii na język grecki, trzeba było tłumaczyć nie tylko słowa, ale należało również przybliżyć zrozumienie materiału poglądowego. Pisząc dla ludzi z niesemickich kręgów kulturowych, musiał św. Łukasz Ewangelię tak zredagować, by była zrozumiała — jak mówi M. J. Lagrange — i nad Orontesem w Antiochii, i nad Tybrem w Rzymie¹⁵. Stąd też o trwałości domu w Łukaszowej wersji przypowieści decyduje nie samo podłoże, ale wkopanie się w ziemię i położenie fundamentu. Zgodnie z tymi samymi założeniami Łukasz dokonuje transpozycji obrazu warunków klimatycznych decydujących o trwałości domu¹⁶.

Zapytać wreszcie trzeba o sens i aspekty teologiczne tej przypowieści.

¹³ K. Gallig, *Baukunst in Israel*. W: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, T. 1. Tübingen 1957, 931.

¹⁴ G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, T. 1. Gütersloh 1928, 203.

¹⁵ Lagrange, jw., 202.

¹⁶ H. Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre*, Leipzig 1967 s. 222; I. Gomá Civit, *El Evangelio según San Mateo (1—13)*, Madrid 1966 s. 419. Inne transpozycje obrazów w Ewangelii św. Łukasza: 8, 16; 11, 33 (do Mt 5, 15) i 5, 19 (do Mk 2, 4). Na temat obrazu z Łk 11, 33 por.: J. Dupont, *La lampe sur le lampadaire dans l'Évangile de saint Luc (8, 16; 11, 33)*, W: *Au service de la Parole de Dieu (Mélanges offerts à Mgr A. M. Charue)*, Gembloux 1969, 43.

Przypowieścią tą kończy Jezus Kazanie na górze, w którym przedstawił zarys swojej nauki, skonfrontował ją ze Starym Przymierzem i ukazał wymogi Nowego Prawa. Chrystus zdawał sobie sprawę, że nie wszyscy pójdą za nim, a nawet spośród tych, którzy go słuchają, nie każdy zasługuje na miano jego ucznia. Są bowiem tacy, którzy jedynie słuchają, ale nie praktykują jego nauki, a tymczasem ona właśnie wymaga całkowitego zaangażowania się, a nie tylko przyjęcia jej do wiadomości.

Słuchając słów Jezusa i realizując je w życiu, staje się człowiek wartościowym jego uczniem. W takim bowiem wypadku życie człowieka zostaje związane z Bogiem, co jest tym cenniejsze, że w obliczu niebezpieczeństwa, które może nadejść niespodzianie, nie musi liczyć jedynie na własne siły. Natomiast człowiek tylko słuchający nauki Jezusa, ale jej nie praktykujący, rezygnuje z pomocy Bożej, bo stawia wyłącznie na siebie i przecenia własne siły na wypadek przeciwności i niebezpieczeństw¹⁷.

O wyborze właściwej drogi życia człowieka decyduje jego roztropność. Podkreśla to mocno zwłaszcza św. Mateusz. U Łukasza myśl ta jest ukryta, ale narzuca się sama przez się w wydzwiku obrazu dwóch budowniczych.

O słuszności wyboru: z Chrystusem czy bez niego — decyduje próba przedstawiona w obrazie działania spotęgowanych sił przyrody. Czas próby jest na pewno czasem pokusy, niekiedy licznych pokus; jest to również czas ucisku lub prześladowania, czas trosk doczesnych i komplikowania się sytuacji życiowej.

Ostatecznym jednak sprawdzianem roztropnego czy nieroztropnego wyboru będzie sąd Boży. Generacja współczesna Mesjaszowi i każda po niej następna, są pokoleniami żyjącymi pod znakiem sądu ostatecznego i wieczności. Dlatego też każde pokolenie jest nosicielem i zbiorowej winy i zbawiającej łaski¹⁸. Jak Mojżesz, mówi Jezus swemu audytorium o drodze życia i śmierci, zwycięstwa i klęski (Pwt 30, 15). Skutki wyboru decydują zatem i o tym, że nawet przez „gminę zbawienia” przebiega wyraźna linia podziału na tych, którzy choć słuchali nauki Jezusa, upadli, i na tych, którzy z czasu próby wyszli zwycięsko, bo nie tylko byli słuchaczami, ale naukę Jezusa od podstaw związali z własnym życiem¹⁹.

Wszystkie przypowieści Jezusa mają nastawienie eschatologiczne, bo wzywają do pokuty, czujności, roztropności, słowem: przygotowują człowieka na chwilę ostatecznej próby²⁰. Dlatego i Kazanie na górze

¹⁷ Th. Soiron, *Die Bergpredigt Jesu*, Freiburg 1941, 449. Por. W. Bartelt, *Das Evangelium des Lukas*, Freiburg 1936, 74.

¹⁸ Mk 12, 9; Mt 23, 35; Łk 11, 50; 19, 49.

¹⁹ Jeremias, jw., 148.

²⁰ H. D. Wendland, *Von den Gleichnissen Jesu*. Die Theologie, T. 11: 1941, 17—29.

kończy się wizją takiej właśnie próby, w której odpowiedzialność człowieka dotyczyć będzie przede wszystkim jego czynów. Zwycięsko wyjdzie ten człowiek, który roztropnie pojął, iż życie ziemskie stoi pod znakiem przyjscia Pana. Taką interpretację podsuwa użyte przez Mateusza przeciwstawienie dwóch przymiotów: roztropny i głupi²¹.

Rys eschatologiczny nie pozbawia przypowieści akcentu radości. Sąd ostateczny będzie wielką próbą, ale ona dla wielu skończy się pozytywnie. W obydwu wersjach przypowieści na pierwszym miejscu mówi się właśnie o tym pozytywnym wyniku. Wydaje się, że w przypowieści Łukasza ten moment jest szczególnie mocno podkreślony. Autor III Ewangelii mówi bowiem nie tylko o tym, który słucha i praktykuje słowa Jezusa, ale przychodzi do niego, zdaje się całkowicie na niego, jak uczeń na swego mistrza²². Dzięki temu z radością może oglądać następstwa swego wyboru, bo solidnie budował. Być może, jest tu subtelna aluzja do starożytnego, znanego także w środowisku żydowskim, ideału *kalos-kagathos*²³, a z całą pewnością można stwierdzić, iż mamy tu nawiązanie do szeregu innych przypowieści, w których przyjscie Pana dla uczniów Jezusa oznaczać będzie dzień wesela²⁴. Jak bowiem położenie fundamentu pod dom jest rękojmią jego trwałości i źródłem radości dla właściciela i budowniczego, tak związanie się z Jezusem jest gwarancją wiecznej radości.

Podkreślić wreszcie mocniej trzeba już przed chwilą zasygnalizowany aspekt tej przypowieści. Jezus mówi o tych, którzy zetknęli się z nim, i że to spotkanie nie jest dla nich obojętne. Nawet kiedy są jedynie słuchaczami Jezusa, już są „budowniczymi”, lecz tragizm tego budowania leży właśnie w tym, iż nie budują czegoś trwałego, bo na stałe nie zamierzają związać się z nauką Bożą. Nie praktykując jej zatem, nie są w stanie przetrwać okresu próby. Jedynie postawa ucznia słuchającego i praktykującego słowo Boże jest roztropnym budowaniem, w pełni zasługującym na uznanie²⁵.

II. 1 Kor 3, 10—15

W tekście 1 Kor 3, 10—15 nie mamy do czynienia z przypowieścią, lecz z rozwiniętą alegorią z zakresu budownictwa. Apostoł mówi o sobie, iż jest roztropnym budowniczym. Rzeczownik „budowniczy” występuje tylko raz w Nowym Testamencie; określający go przymiotnik „roztropny” (*sophos*) oznacza w pierwszym rzędzie człowieka zręcznego, umiejętnego, dobrego fachowca. O prawdziwej bowiem mądrości

²¹ Por. Mt 24, 45; Łk 12, 42; Mt 25, 2. 4. 8. 9.

²² Lagrange, jw., 203.

²³ W. Grundmann, *Kalos*. W: TWNT, III, 541.

²⁴ Por. Mt 13, 8. 30; 24, 37—39; 24, 46 n; 25, 10; 25, 14—23; Mk 4, 20; 13, 35; Łk 17, 26 n; 19, 11—19.

²⁵ Por. Mt 7, 20 = Łk 6, 44; Mt 3, 10 = Łk 3, 9.

decydowała u Greków działalność praktyczna²⁶. Umiejętności zatem architekta decydują o jego mądrości i o dobrych wynikach pracy.

W w. 11 zwrot „nikt nie może położyć innego fundamentu oprócz tego, który już położono” jest terminem technicznym z zakresu budownictwa²⁷. Wydaje się, iż tym nieosobnym „położono” uniknął Paweł niezręcznej dla siebie konstrukcji, w której musiałby wyraźnie powiedzieć, iż położył Chrystusa²⁸. Zauważyć trzeba dalej, iż Paweł mówi o fundamencie a nie o podłożu jako odpowiednim pod budowę terenie²⁹, a zatem nawiązuje do sposobu budowania znanego w świecie hellenistycznym.

Część druga wiersza 11 zawierająca negację zdaje się zdradzać ton polemiki, czy ostrego upomnienia kierowanego pod adresem tych, którzy budują niewłaściwie³⁰. Obraz rozrasta się jeszcze bardziej. Paweł wprowadza nowe elementy — różne materiały budowlane jako obraz wkładu budujących po nim na położonym przez niego fundamencie. Bezspójnikowe połączenia rzeczowników wydają się świadczyć o stanie pewnego podekscytowania³¹, podobnie zresztą jak i samo wyliczenie dość długiego szeregu różnych materiałów. Poza tym, dwukrotnie mówi św. Paweł o tym, że praca każdego przestanie być tajemnicą, bo wszystko odsłoni dzień. Nawet bez proponowanego przez kodeksy łacińskie uściślenia „dzień Pański”, słowo to było dostatecznie zrozumiałe dla adresatów listu jako określenie dnia sądu³².

Bezpośrednią jednak próbą różnych materiałów budowlanych będzie towarzyszący dniowi Pańskiemu ogień. Spalenie dzieła bądź też jego ostanie się będzie sprawdzianem pracy, mówi Paweł w dwóch przeciwstawnych sobie obrazach. Symbolika ognia w zestawieniu z obrazem różnych materiałów z w. 12 była bardzo trafnie dobrana.

Na początku 1 Listu do Koryntian Paweł karci nadużycia. Nacisk kładzie na jedność gminy, w ogromnej mierze zależną od postawy głosicieli Ewangelii jako współpracowników w dziele Bożym. Myśl tę uwypukla Apostoł w metaforze ogrodniczej (1 Kor 3, 4a nn), po czym od w. 9 zmienia ją na metaforę budowlaną. Apostoł potępia rozbicie gminy, a walcząc z nim, ukazuje swoje stanowisko w stosunku do innych autorytetów apostołskich³³. Jeśli chodzi o Korynt,

²⁶ E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian*, Poznań 1965, 167.

²⁷ Identyczny zwrot zawiera odkryty w Lesbos napis z III w. przed Ch. (SIG XII 2, 11).

²⁸ J. Boehmer, *Die neutestamentliche Gottesscheu*, Halle 1917, 76.

²⁹ A. Friedrichsen, *Themelios 1 Kor 3, 11*, w: *Theologische Zeitschrift* 4 (1946) 316.

³⁰ W. Straub, *Die Bildersprache des Apostels Paulus*. Tübingen 1937, 86.

³¹ Dąbrowski, jw., 167.

³² J. Héring, *La première Épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel 1959, 31.

³³ Friedrichsen, jw., 317.

św. Paweł rezerwuje sobie przywilej założyciela gminy. On właśnie jest tym, który kładł fundament — ulubiony w Nowym Testamencie symbol początków gmin chrześcijańskich³⁴. Gmina jest budowlą Bożą, a czynność budowania jest symbolem pracy apostoelskiej. Wśród szczytujących się mądrością Koryntian Paweł musiał okazać się mądrym budowniczym, dobrym „fachowcem”, którego nie można zganić, gdyż położył silny fundament pod rozpoczętą przez siebie budowę.

Autor listu sam wyjaśnia treść symbolu: fundamentem jest Jezus Chrystus³⁵. Fundament ten już został położony, ponieważ Paweł zaczął swą pracę od głoszenia Ewangelii Jezusa Chrystusa. Założenie Kościoła w Koryncie nie jest zatem prywatnym dziełem św. Pawła, lecz roztropnie i wiernie spełnionym posłannictwem Bożym, by zanieść imię Jezusa do pogan, żydów i władców (Dz 9, 15).

Ten właśnie moment zadecydował o tym, iż Paweł jedynie zakładał gminy — kładł fundament, a dalszą pracę — budowę przekazywał innym. O wartości fundamentu nikt nie mógł mieć wątpliwości, skoro był nim sam Jezus. Takiego fundamentu nie wolno zatem zastąpić innym, a kontynuując rozpoczęte przez Pawła dzieło, trzeba baczyć na to, jaki wnosi się wkład — jak mówi porównanie, jakiego używa się budulca. Nikt nie budował domów ze złota, srebra, ze siana czy ze słomy, bo nie brakowało kamienia, cegły ani gliny. Ewentualne zastosowanie drogich kamieni, które mogą oznaczać marmur czy alabaster³⁶, oraz użycie drzewa jest niewykluczone. Oczywiście jednak nie chodzi tutaj o szukanie rzeczywistych zastosowań wspomnianych materiałów, ale o odczytanie ich treści symbolicznej. Wymienione przez św. Pawła materiały są bardzo zróżnicowane w cenie oraz w wytrzymałości na ogień. Zwłaszcza ten drugi aspekt doskonale harmonizuje z następującym potem obrazem ognia niszczącego bezwartościowy materiał.

Różne materiały budowlane to symbole zróżnicowanych co do swej wartości duchowej wkładów wnoszonych przez poszczególnych ludzi do dzieła budowy Kościoła³⁷. Kościół jest organizmem żywym (1 P 2, 5), a o jego życiu decydują przede wszystkim kierownicy 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 eschato-

³⁴ Por. K. L. Schmidt, *Themelios*. TWNT III, 63.

³⁵ J. Szlaga, *Chrystus i Apostołowie jako fundament Kościoła*, w: *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 18 (1971) 113—130.

³⁶ Straub, jw., 49.

³⁷ Dąbrowski, jw., 167.

logia zajmuje centralne miejsce w teologii św. Pawła³⁸. 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 apostołskiej. Odpowiedzialność ponosić będą jednostki za osobisty wkład pracy, 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 proroków³⁹. 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 i stawiania jej wyżej od osobistych ambicji i korzyści.

Lublin

KS. JAN SZLAGA

Ks. Jerzy Chmiel

NOWA SEMANTYKA BIBLIJNA *

1. B. Malmberg w swojej doskonałej syntezie *Nowe drogi w językoznawstwie*¹ stwierdza, iż „semantyka jest typową dyscypliną pograniczną”². Stwierdzenie to jak najbardziej weryfikuje się na przykładzie egzegezy biblijnej, która — może najbardziej ze wszystkich dyscyplin teologicznych — z natury i z funkcji jest zainteresowana problematyką semantyczną³. Z natury i z funkcji, gdyż jeżeli semantyka jest nauką o znaczeniu wyrazów, to egzegeza biblijna od początku zajmowała się ustalaniem sensu wyrazów znajdujących się

³⁸ J. N. Sevenster. *Theologie des hl. Paulus*, w: *Biblich-Historisches Handwörterbuch*. T. 3, Göttingen 1966, 1407.

³⁹ Ps 29, 7; Iz 10, 17; Ez 21, 31; Hbr 12, 29; por. G. Lindeskog, *Feuer*, BHH I, 480.

* Referat wygłoszony na Kongresie Biblistów we Wrocławiu, we wrześniu 1974 r. (wersja zmieniona)

¹ Przełożył z j. szwedzkiego A. Szulc, Warszawa 1969.

² Tamże, s. 209.

³ Na temat nowej semantyki zob. P. Guiraud, *La sémantique*, Paris 1955. — S. Ullmann, *The Principles of Semantics*, Glasgow — Oxford 1959. Tenże, *La semantica*, Bologna 1966. — T. de Mauro, *Une introduction à la sémantique*, Paris 1969. — P. Ziff, *Semantic Analysis*, New York 1960. — J. Lyons, *Structural Semantics*, Oxford 1963. — S. Laeuchli, *The Language of Faith. An Introduction to the Semantic Dilemma of the Early Church*, New York 1962. — T. Simonsson, *Logical and Semantic Structures in Christian Discourses*, Oslo 1974.

w Piśmie świętym. Stwierdza się jednak jakaś obcość pomiędzy semantyką a egzegezą. To, co dawniej było tak „zadomowione” niejako w poszukiwaniach egzegetycznych — pod różnymi postaciami analizy słów — dzisiaj, uzbrojone w prawie że mityczną nazwę „semantyka”, wydaje się dość odległe od studiów biblijnych. Symptomy tego są aż nadto widoczne: w pracach egzegetycznych spotykamy się z niezajomością wyników współczesnej semantyki, co płynie nie z gnuśności biblistów, lecz z pewnej hermetyczności postaw badawczych.

To zamknięcie się jest rezultatem dłuższego procesu, który można zanalizować w kilku etapach.

1.1. Etap separacji filozofii i językoznawstwa. Od wieków filologia zajmowała się interpretacją tekstów, tzn. ustalaniem treści, jaką zawiera dany dokument. Natomiast językoznawstwo stanowi studium języka dla samego języka. Relację tych dwóch dyscyplin ujmuje dobrze B. Malmberg: „filologia ma dłuższą tradycję, stąd też kojarzy się niewtajemniczonym z pojęciem językoznawstwa w ogóle. Nawet w wielu środowiskach uniwersyteckich spotykamy dziś jeszcze mniemanie, że językoznawstwo to po prostu filologia. Takie stanowisko można stosunkowo łatwo wytłumaczyć. Językoznawstwo zapoczątkowane zostało badaniami filologicznymi. Po prostu chciano zgłębić treść starych dokumentów czy napisów, zinterpretować dokumenty o treści religijnej, właściwie zrozumieć autorów starożytnych lub też ustalić oryginalny tekst Pisma świętego. Osiągnięcie tych celów byłoby niemożliwe bez dokładnego zrozumienia języka danego dokumentu. W ten sposób filologia zrodziła w pewnym sensie językoznawstwo, bez którego pomocy nie można było przeprowadzić właściwej interpretacji tekstu. Tym też tłumaczy się fakt, że językoznawstwo przez długi czas było jedynie nauką pomocniczą filologii. Warto przy tym wspomnieć, że badania fonetyczne zapoczątkowo w starożytnych Indiach, usiłując zachować w niezmienionej postaci z pokolenia na pokolenie wymowę tekstów związanych z kultem religijnym”⁴. (Dodajmy *ad verbum*, że wysiłki masoretów można by zaliczyć też do tego typu pierwotnych badań językoznawczych).

Tak więc językoznawstwo, które wyrosło w jakiś sposób na podłożu egzegezy biblijnej razem z filologią, wyzwoleńszy się od tej ostatniej, odeszło również od egzegezy. Ale odejście to nie powinno oznaczać obcości, lecz komplementarność.

1.2. Etap historyczno-morfologiczny. W okresie kształtowania się podwalin współczesnej semantyki, a więc w I połowie naszego stulecia, egzegeza biblijna zainteresowana była poszukiwaniem struktur literackich, wyrazem czego był kierunek *Formgeschichte*. Znamienny wskaźnik chronologiczny: w latach, kiedy wychodzą F. de Sauss-

⁴ Dz. cyt., s. 11.

sure'a *Cours de linguistique générale*⁵, ukazują się również klasyczne pozycje koryfeuszów kierunku morfokrytycznego w egzegezie⁶. W międzyczasie semantyka rozwijała się, nie znajdując zrozumienia wśród egzegetów.

1.3. Etap nieoznaczoności metodologicznej. Zauważył ktoś⁷, że po przeczytaniu różnych dzieł o semantyce jedno tylko jest jasne ... etymologia słowa „semantyka”. Istotnie, semantyka bywa różnie definiowana, ale też z racji pogranicznej pozycji jej przedmiot formalny różnie jest ujmowany. Nie wchodząc w szczegółowe analizy poprzestańmy na wskazaniu braku wypracowanej metody badania semantycznego, jak również braku zgody semantyków co do zakresu pojęcia „znaczenie” w relacji do „znaku”. Ten mankament metodologiczny został również spowodowany kierunkami filozoficznymi, wykazującymi nikłe zainteresowanie fenomenem języka. Jak z jednej strony wielki wpływ wywarł kantyzm, stojący na stanowisku predominacji rozumu, a niewiele zajmujący się językiem jako takim, tak z drugiej strony oxfordzka szkoła analityczna sprowadziła semantykę do użycia słów (syntagmatyka)⁸.

1.4. Etap strukturalizmu. Strukturalistyczne kierunki lingwistyczne ujęły semantykę prawie że wyłącznie synchronicznie, tzn. od wewnątrz, nie interesując się wcale lub zbyt mało procesem historycznym. Jak dowcipnie napisał jeden z wybitnych językoznawców strukturalistów, A. Martinet, „rozważanie znaczenia mogłoby być wyeliminowane z analizy językoznawczej, co stworzyłoby teoretycznie metodę o wiele bardziej ścisłą, gdyby to nie było przeciwko zasadzie gospodarności”⁹. Rzecz zrozumiała, że żaden egzegeta, tak bardzo uwzględniający w swych poszukiwaniach historyczne zrozumienie znaczenia, nie mógł się zgodzić z taką koncepcją semantyki. Gdy jeszcze dodamy do tego ateistyczne stanowisko niektórych strukturalistów, obraz odrzucenia nowej semantyki (*scilicet* w wydaniu strukturalistów) będzie kompletny¹⁰.

⁵ Jak wiadomo, książka de Saussure'a została wydana przez Bally'ego i Sechehaye'a na podstawie notatek z jego wykładów uniwersyteckich (Paris et Lausanne, Payot, 1916). Zob. G. Mounin, *La linguistique du XX^e siècle*, Paris 1972, s. 49.

⁶ K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin 1919. — M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1919. — R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1921.

⁷ S. Fausti, *Ermeneutica teologica*, Bologna 1973, s. 39.

⁸ Zob. R. Lapointe, *The New Status of Language*, w: *The Catholic Biblical Quarterly* 36 (1974) 233—36. — D. Antiseri, *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*, Brescia 1970.

⁹ *Eléments de linguistique générale*, Paris 1961. — Zob. również G. C. Lepschy, *La linguistica strutturale*, Torino 1966, s. 152—57.

¹⁰ Zob. P. Ricoeur, *Du conflit à la convergence des méthodes en exégèse biblique*, w: *Exégèse et herméneutique*, Paris 1971, ss. 35—53.

Jednak na dłuższą metę taka sytuacja obcości, jaka zaistniała pomiędzy egzegezą biblijną a nową semantyką, nie była do utrzymania. Oba kierunki badawcze mają za wiele wspólnych rzeczy, by mogły się bezkarnie ignorować. Dlatego też pojawiły się konkretne próby ze strony egzegetów wyjścia naprzeciw trudnej sytuacji — próby zrazu krytyczne, a później bardziej konstruktywne.

2. Zamierzeniem J. Barra, jakie odczytujemy w jego publikacjach¹¹, jest konfrontacja pewnych interpretacji biblijnych z analizą semantyczną obecnie stosowaną. Pragnie on przy pomocy „generalnej metody semantycznej w kontekście językoznawstwa ogólnego”¹² wykazać, iż bez pomocy tejsze metody nie sposób dojść do pełni znaczenia badanych tekstów.

2.1. Jako przykłady analizy morfologiczno-syntaktycznej wybrał Barr *status constructus*, zdania nominalne, hebrajski system czasowników oraz pewne określenia czasowości w języku greckim.

Wydaje się niesłuszne twierdzenie, iż hebr. *status constructus* wyraża w mentalności hebrajskiej konkretną rzeczywistość. W istocie bowiem — twierdzi Barr — zmiana formy pierwszego terminu wynika z normalnych zmian samogłoskowych spowodowanych akcentuacją fonemów¹³. Nie można więc z tego wnosić niczego na temat mentalności hebrajskiej.

Podobnie występuje Barr przeciwko przypisywaniu zdaniom nominalnym jakichś cech właściwych esprit hebrajskiemu. „Ci, którzy sądzą, że potrafią wyróżnić w morfologiczno-syntaktycznych mechanizmach języka hebrajskiego lub w rozdzieleniu jego leksykalnego trzonu coś, co rzuca światło na teologiczne realia, są raczej skłonni przyjąć, że hebrajski jest nieprzetłumaczalny”¹⁴.

Ciężkie armaty semantyczne wytoczył Barr przeciwko dotychczasowemu pojmowaniu hebrajskiego systemu czasownikowego oraz wyrażań dotyczących określenia czasu¹⁵. Nie zgadza się mianowicie profesor szkocki z poglądem, iż podstawowe znaczenie czasowników hebrajskich wyraża zawsze jakiś ruch lub aktywność, a więc że i czasowniki statyczne posiadają zawsze odcień znaczeniowy dynamiczny. Uważa bowiem, że nie można uwzględniać tylko metody leksykalnej,

¹¹ *The Semantics of Biblical Language*, Oxford 1961. *Biblical Words for Time*, London 1962. *Old and New in Interpretation*, London 1966. *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Oxford 1968. James Barr jest profesorem języków i literatur semickich na uniwersytecie w Manchester. Poprzednio wykładał w Edynburgu i Princeton. Jest ministrem Church of Scotland i w tym charakterze przebywał przez parę lat w Tyberiadzie.

¹² „a general semantic method related to general linguistics.” *Semantics*, s. 21.

¹³ Zob. *Semantics*, ss. 89—96.

¹⁴ Tamże, s. 264.

¹⁵ Zob. tamże, ss. 46—88. *Biblical Words*, s. 131.

lecz poszczególne słowa trzeba brać w kontekście wypowiedzi. Punktem wyjścia jest tutaj naczelną zasadą semantyki: wyraz jako jednostka pojedyncza jest abstrakcją, gdyż w słowie napisanym lub powiedzianym pojawia się zawsze w kontekście, który zmienia i precyzuje jego sens¹⁶. Dlatego też nie zgadza się Barr na taką wizję nowotestamentalną czasu, jaką proponuje O. Cullmann, kiedy sprowadza różnorodność wyrażen w przeciwstawnym układ binarny: *chronos* — *kairos* lub *kairos* — *aion*. Zarzuca Barr, że egzegeci nie uwzględniali w należyty sposób polisemii wyrazów, tzn. zdolności posiadania przez wyrazy wielu znaczeń, które nie występują w każdym kontekście. Proponuje więc krótki opis semantyczny oznaczających czas wyrażen hebrajskich, greckich, łacińskich, syryjskich itp., których sens zostanie zdeterminowany wewnątrz perspektywy czysto lingwistycznej i synchronicznej.

2.2. Krytyka Barra rozciąga się także na dziedzinę leksykografii biblijnej. Wiadomo, że najbardziej pod ostrzałem nowoczesnego językoznawstwa znajduje się etymologia — ta dyscyplina, która — wydawać by się mogło — powinna mieć najmniej powodów do zmartwienia z racji swych historycznych poszukiwań¹⁷. Tymczasem etymologia zanadto pokłada nadzieje w tzw. „znaczeniach pierwotnych”, które okazują się w rozmaitych kontekstach dość zmienne.

Barr analizuje szczegółowo pewne leksemy, jak *qahal*, *dabar*, *baptisma*, w szczególny jednak sposób poddaje analizie krytycznej terminologię antropologiczną¹⁸. Krytykuje np. rozważania semantyczne, które odnośnie człowieka przeprowadza E. Jacob w *Théologie de l'Ancien Testament*¹⁹. Oto odnośny wniosek Jacoba: „Z tych terminów (= antropologicznych, dop. mój J. Ch.) można wysnuć kilka wniosków odnośnie natury człowieka i jego powołania. Jeśli jest prawdą, że „adam” wskazuje na rodzaj ludzki, „enosz” na jego słabość, „isz” na jego moc, „geber” na jego siłę, możemy powiedzieć, iż ich suma mówi, że człowiek, według Starego Testamentu, jest bytem przejściowym, który bytuje jako członek grupy, ale też jest kimś mocnym, zdolnym do wybierania i panowania²⁰.”

Krytycznym uwagom Barra nie oparł się nawet monumentalny słownik G. Kittela i G. Friedricha *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*²¹. Barr wnosi szereg uzupełnień do niektórych haseł, ale ciekawsze są jego uwagi natury ogólnej. Zarzuca więc słownikowi, że bierze poszczególne słowa w sposób wyizolo-

¹⁶ Zob. R. Jakobson, *Essai de linguistique générale*, Paris 1963, s. 58.

¹⁷ Zob. P. Guiraud, *L'étymologie*, Paris 1964. V. Pisani, *L'etimologia*, Brescia 1967.

¹⁸ Zob. *Semantics* ss. 107—160.

¹⁹ Neuchâtel 1968.

²⁰ Tamże, ss. 127 n.

²¹ Zob. *Semantics*, ss. 206—262.

wany, niezależnie od kontekstu, nie bada pól semantycznych, miesza bez potrzeby porządek teologiczny z fenomenami lingwistycznymi. W ten sposób — zdaniem Barra — TWNT staje się „historią idei”, a nie historią słów²². Przyczyny takiego stanu rzeczy upatruje profesor z Manchester w filozofii języka typu Humboldtowskiego, która traktuje język jako zwierciadło, w którym odbija się energia duchowa jakiegóż narodu.

2.3. Trudno w niniejszym artykule zająć stanowisko wobec wszystkich poglądów Barra²³ — wymagałoby to dość analitycznego studium. W dość ogólnym zarysie możemy sformułować następujące oceny.

2.3.1. Trudno dzielić z Barrem tak podejrzliwe podejście do niewątpliwych osiągnięć leksykografii biblijnej. Zresztą sam Barr częstokroć chwali poszczególne hasła TWNT.

2.3.2. Barr jest aż nadto pod urokiem współczesnego językoznawstwa, które w osobach swych wybitnych przedstawicieli jest bardziej krytyczne względem samego siebie. Cały szereg bowiem wybitnych językoznawców, jak M. Leroy czy S. Ullmann, zwraca uwagę, że między językiem a myślą jest wzajemność i że język nie tylko wyraża myśl, lecz w jakiś sposób je określa i na nie wpływa. Pozatem Barr jakby zapominał, że egzegeza biblijna to nie tylko analiza lingwistyczna, lecz również analiza teologiczna.

2.3.3. Barr niepokojąco lekceważy wartość semantyczną słów niezależnie od tekstu, jak gdyby zapomina o wyznacznikach psychologicznych i socjologicznych tekstu, a wreszcie stosuje nieraz najwyższą metodę wszystkich czasów: mianowicie nie widzi komplikacji, a jeśli są trudności, to tym gorzej dla nich.

2.3.4. Jednakże zasługą Barra jest to, że nawołuje do zasypiania przepaści między egzegezą a współczesnym językoznawstwem. Dlatego — po uwzględnieniu naszych obiekcji wyżej wyrażonych — jego uwagi w zasadzie są słuszne i zmuszają do rewizji pewnych zastałych poglądów.

3. Wykładowca z Wydziału Studiów Religijnych w Newcastle, J. F. A. Sawyer zaproponował pewne konkretne rozwiązania semantyczne w swojej pracy poświęconej analizie hebrajskiej termino-

²² „We are in fact coming closer to idea-histories than to word-histories in this method.” Tamże, s. 217.

²³ Analizą poglądów Barra zajmuje się Ch. Payot, *Les infortunes de la théologie biblique et de l'herméneutique*, w: *Revue de théologie et de philosophie* (1968) 218—235. P. Sacchi we wstępie do włoskiego tłum. Barra, *Semantica del linguaggio biblico*, Bologna 1968. — Zob. także krytyczną recenzję L. Alonso Schökel, w: *Biblica* 43 (1962) 217—223.

logii zbawienia²⁴. S a w y e r jest mniej obrazoburczy w stosunku do dawnych metod niż jego starszy kolega B a r r, toteż przedstawia pięć konkretnych propozycji, które nie tyle mają zastąpić dotychczasowe metody, ile je udoskonalić²⁵.

3.1. Kontekstualizacja. Każde semantyczne badanie musi być poprzedzone ścisłym określeniem kontekstu. Trzeba zaznaczyć, że kontekstualizacja zachodzi w każdego typu wypowiedzianiu się o danym tekście biblijnym. Tak więc w badaniach morfokrytycznych (*Form-Redaktionsgeschichte*) poszukujemy *Sitz im Leben*, w użyciu kerygmatycznym aktualizujemy teksty do sytuacji współczesnej.

3.2. Badanie semantyczne musi być w pierwszym rzędzie synchroniczne. Nie oznacza to — wedle S a w y e r a, że diachroniczne, czyli historyczne badania są niepotrzebne, lecz że historyczne potraktowanie tekstu winno opierać się na semantycznym opisanu słowa w jego kontekście.

3.3. Analiza semantyczna hebrajszczyzny biblijnej winna przebiegać na tych samych zasadach co w każdym innym języku. Wytworzył się pewien mit odrębności językowej hebrajszczyzny biblijnej. Dochodzi nieraz do tego, że dany wyjątek — fenomen spotykany w językoznawstwie — próbuje się tłumaczyć specyfiką języka i mentalności, tak jak gdyby nie mógł być wytłumaczony na gruncie przemian językowych. Rzecz oczywista, że hebrajszczyzna, podobnie jak i greczyzna biblijna, ma wiele specyficznych cech fonologicznych, gramatycznych i semantycznych, lecz suma tych odrębności nie przekracza sumy cech wspólnych z innymi językami. Godne odnotowania są np. prace typu czysto językoznawczego, jakie u nas przeprowadza J. K u r y ł o w i c z²⁶, a które w jakiś sposób potwierdzają tę regułę uniwersalnej analizy semantycznej.

3.4. Analiza semantyczna domaga się analizy strukturalnej. Chodzi tutaj o wyodrębnienie tzw. pól semantycznych, co w tekście staje się możliwe przy uwzględnieniu analogicznych pól stylistycznych²⁷. Duże zastosowanie może mieć tutaj także gramatyka transformacyjna wypracowana przez N. C h o m s k y ' e g o²⁸, według której znaczenie zdań może i powinno być poddane analizie tego samego rodzaju, jak

²⁴ *Semantics in Biblical Research*. New Methods of Defining Hebrew Words for Salvation, London 1972. Jest to przerobiona jego teza doktorska, którą bronił w 1968 r. na uniwersytecie w Edynburgu. S a w y e r, podobnie jak i B a r r, posiada staranne wykształcenie filologiczne i jest ministrem Church of Scotland.

²⁵ Dz. cyt., ss. 112—117.

²⁶ *Studies in Semitic Grammar and Metrics*, Wrocław — Warszawa — Kraków — Gdańsk 1972. Zob. również A. Z a b o r s k i, *Teaching the Language of the Bible*, w: *Folia Orientalia* 14 (1972—73) 65—76.

²⁷ Zob. J. C h m i e l, *Możliwości zastosowania analizy pola stylistycznego w egzegezie biblijnej*, w: *Analecta Cracoviensia* 4 (1972) 181—190.

²⁸ Zob. J. L y o n s, *Chomsky*, tłum. z ang., Warszawa 1972.

ich struktura syntaktyczna. W ten sposób poprzez poznanie tzw. powierzchniowej struktury zdań można dojść do tzw. głębokiej struktury zdań, co daje pełne zrozumienie znaczenia. Aplikacja reguł transformacyjnych do badań egzegetycznych wymaga jeszcze poważnego opracowania — sam Chomsky zresztą pogłębia swoją metodę.

3.5. Analiza semantyczna musi być monojęzykowa, tzn. dokonywana wewnątrz danego języka biblijnego. Występuje Sawyer — i słusznie — przeciwko egzageracji filologii porównawczej w analizie terminów hebrajskich. Niewątpliwie paralele z akadyjskiego, ugaryckiego, syryjskiego czy arabskiego mogą wiele pomóc, ale będą zawsze czymś zewnętrznym („optional extra”). Nie ulega też kwestii, że hebrajski nowożytny, jakkolwiek winien być starannie odróżniany od hebrajszczyzny biblijnej, to jednak mimo wszystko należy do tej samej sfery kulturalno-archetypicznej („cultural overlap”).

4. Ograniczając się do analizy stanowisk powyższych autorów próbujemy zarysować ogólną panoramę współczesnej semantyki biblijnej.

4.1. Możliwości zastosowania nowych kierunków semantyki lingwistycznej w egzegezie biblijnej wymagają jeszcze studiów, i w istocie jesteśmy świadkami pojawiania się takich prac. Jest to fenomen niewątpliwie korzystny, gdyż w ten sposób dokonuje się jakiegoś wzbogacenie metod egzegetycznych i nawiązanie dialogu z pokrewnymi dyscyplinami²⁹. Egzegeza współczesna musi być interdyscyplinarna, co wyraźnie zaakcentował Paweł VI w przemówieniu do członków Papieskiej Komisji Biblijnej³⁰. W pierwszym rzędzie i w znaczeniu właściwym odnosi się to do dyscyplin teologicznych. Nie sposób jednak dzisiaj rozwijać badań egzegetycznych w separacji od osiągnięć współczesnego językoznawstwa, co wszakże nie oznacza przyjmowania hipotez za pewniki i bezkrytycznej recepcji niedojrzałych pomysłów.

4.2. Recepcja nowej semantyki umożliwia przeprowadzenie w egzegezie badań synchronicznych, tzn. takich, które uwzględniają powiązania literackie i egzystencjalne każdego tekstu w odniesieniu do całościowego układu językowego i kulturalnego. Rzecz znamienna — podkreślił ten właśnie aspekt Paweł VI we wzmiankowanym wyżej przemówieniu. Aspekt synchroniczny — oczywista — nie może zastąpić aspektu diachronicznego, tzn. uwzględniającego rozwój historyczny tekstu. Chodzi tu więc o integrację tych dwóch aspektów³¹.

²⁹ Zob. ciekawe sugestie X. Léon-Dufoura w eseju tłumaczonego w: Znak nr 239 (maj 1974) 621—638.

³⁰ Z 14 marca 1974. Zob. J. Chmiel, *Paweł VI o zadaniach współczesnej egzegezy biblijnej*, w: Ruch Bibl. i Lit. 27 (1974) 265—271.

³¹ Za przykład połączenia aspektu syn- i diachronicznego może służyć art. A. Hurvitz, *The Evidence of Language in Dating the Priestly Code*, w: *Revue Biblique* 81 (1974) 24—56.

Ma to ogromne znaczenie w analizach tekstu biblijnego, który jest dwujęzyczny w tym znaczeniu, iż wiele pojęć nowotestamentalnych (greckich) zostało oddanych ze Starego Testamentu (hebrajskiego).

4.3. Można się spodziewać, że umiejętnie prowadzone analizy semantyczne według nowego typu ubogacą nasze rozumienie tekstu biblijnego, a więc będą miały znaczenie hermeneutyczne. Rozumienie tekstu to nie tylko znajomość jego historycznego kształtowania się, lecz możliwość znalezienia się w tym samym kontekście, w którym zostały zredagowane. Ów „łuk hermeneutyczny” — jak to się często określa — może zaistnieć przy wyraźnie oznaczonych „parametrach” semantycznych. Innymi słowy — następuje połączenie dwóch stanowisk: „co to oznaczało wtedy” i „jak to rozumieć dzisiaj”.

4.4. Nie potrzeba chyba udawadniać, że analizy semantyczne w Biblii mają ogromne znaczenie dla nowych tłumaczeń Pisma świętego, których różnorodność postuluje Konstytucja *Dei Verbum* (zob. nn. 22 i 25). Dlatego należy oczekiwać nowych opracowań wyjaśniających i pogłębiających wzajemne powiązania metodologiczne nowej semantyki i egzegezy biblijnej w służbie nowych tłumaczeń, zwłaszcza w liturgii słowa³².

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Ks. Tadeusz Kujawski

MSZA ŚWIĘTA ZA LUD

Diecezjalny kalendarz liturgiczny na rok 1973 wymienia dni liturgiczne¹, w które „kapłanów pełniących funkcję proboszcza parafii obowiązuje odprawianie Mszy św. za parafian”. Porównując wyliczenie tych dni z tym, jakie podawały kalendarze liturgiczne z ubiegłych lat², łatwo zauważamy różnicę polegającą na tym, że w kalendarzu liturgicznym na rok bieżący ilość tych dni jest zmniejszona o uroczystość św. Józefa (19 marca).

³² Zob. C. Buzzetti, *La parola tradotta*. Aspetti linguistici, ermeneutici e teologici della traduzione della Sacra Scrittura, Brescia 1973. Należy odnotować ukazanie się ostatnio polskiej pozycji pod red. M. R. Mayenowej, *Tekst i język. Problemy semantyczne*, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1974.

¹ zob. *Kalendarz liturgiczny Archidiecezji Gnieźnieńskiej na rok 1973*, Gniezno 1972, s. 41.

² zob. np. *Kalendarz liturgiczny Archidiecezji Gnieźnieńskiej na rok 1972*, Gniezno 1971, s. 5

Źródłem tej zmiany są nowe przepisy w sprawie ustalenia dni, w które obowiązuje nakaz odprawiania Mszy św. za wiernych, ogłoszone przez Kongregację Duchowieństwa w Dekrecie z dnia 25. 7. 1970 r.³ Krótki rys historyczny przepisów regulujących to zagadnienie przyczynić się może do łatwiejszego zrozumienia sensu zmiany, która w wyniku postanowień cytowanego wyżej Dekretu obecnie nastąpiła.

List do Hebrajczyków poucza, że jednym z podstawowych zadań kapłana jest składanie Bogu ofiary za lud (5, 3). Zadaniu temu starał się Kościół w swym prawodawstwie nadać kształt wyraźnie sprecyzowanego przepisu, odnosząc ten obowiązek przede wszystkim do tych kapłanów, którzy z racji swego urzędu sprawują pieczę pasterską nad powierzonym sobie ludem, tj. do rządców diecezji i parafii⁴.

Określając zadania pasterskie kapłanów, Sobór Trydencki wyraźnie wskazał na prawo Boże jako źródło, z którego wynikają podstawowe obowiązki każdego pasterza: poznanie powierzonej sobie owczarni oraz składanie za nią ofiary Bogu⁵. Bliższe sprecyzowanie tego ostatniego obowiązku poprzez wyraźne wyliczenie dni, w które rządcy parafii mieli obowiązek sprawowania Najśw. Ofiary za lud, przechodziło w ciągu wieków pewną ewolucję⁶.

Pierwszym aktem prawnym regulującym na terenie prawa powszechnego sprawę dni, w które obowiązuje nakaz sprawowania Mszy św. za lud, była Konstytucja Apostolska *Benedykta XIV* z dnia 19. 8. 1744 r. *Cum semper oblatas*⁷. W Konstytucji tej papież Benedykt XIV, powołując się na wstępie na wskazane wyżej postanowienie Soboru Trydenckiego, podał jako motyw wydania swej Konstytucji pragnienie ujednoczenia przepisów regulujących tę dziedzinę, ponieważ, jak papież stwierdził, dotychczas zagadnienie to było regulowane postanowieniami synodów partykularnych; z natury więc rzeczy występowały tu pewne różnice. Papież postawił następnie zasadę, że odtąd oprawianie przez proboszczów Mszy św. za lud obowiązuje w te dni, w które, zgodnie z postanowieniami Soboru Trydenckiego, proboszczowie są obowiązani do głoszenia ludowi Słowa Bożego, tj. we wszystkie niedziele roku oraz święta nakazane. Innymi słowy, papież Benedykt XIV ustalił tutaj zasadę, że obowiązek sprawowania przez proboszczów Najśw. Ofiary za wiernych jest równoległy z obowiązkiem uczestniczenia przez wiernych we Mszy św. i wstrzymania się

³ AAS, 63 (1971) 943—944; zob. też Florentius Romita, *Decretum circa Missas pro populo* — adnotationes, w: *Monitor Ecclesiasticus*, 4 (1971) 489—497.

⁴ zob. ks. E. Sztafrowski, *Współpracownicy biskupa diecezjalnego w pasterskim postugowaniu*, wyd. ATK, Warszawa 1968, s. 153.

⁵ *Conc. Trid.*, sess. 23, c. 1 de ref.

⁶ Fr. X. Wernz-P. Vidal, *Ius Canonicum*, t. 2: De Personis, Romae 1943, s. 935.

⁷ *Codicis Iuris Canonici Fontes*, t. 1, s. 824—828.

przez nich od tzw. prac służebnych. Dla nadania skuteczności swemu postanowieniu papież Benedykt XIV w następnym akcie prawnym dotyczącym tej kwestii, mianowicie w Konstytucji Apostolskiej *Firmandis* z dnia 6. 11. 1744 r., postanowił, że w czasie wizytacji pasterskiej biskup wizytator winien sprawdzić realizację tego postanowienia przez proboszczów⁸.

W powyższych aktach prawnych Benedykta XIV podmiotem określonego w nich obowiązku oprawiania Mszy św. za lud byli proboszczowie. Leon XIII w Motu proprio *In suprema* z dnia 10. 6. 1882 r. wyjaśnił, że obowiązek ten spoczywa również na biskupach rezydencyjalnych⁹. Papież zaś św. Pius X w Konstytucji Apostolskiej *Apostolicae* z dnia 15. 4. 1910 r. rozciągnął ten obowiązek na kardynałów suburbikarnych¹⁰.

Należy tu jeszcze wspomnieć o ważnym dla omawianej sprawy postanowieniu Innocentego XII, wydanym przed ukazaniem się Konstytucji Apostolskiej Benedykta XIV, tj. w czasie, gdy określenie dni, w które należy sprawować Mszę św. za lud, regulowane było przez przepisy synodów partykularnych.

Otóż, w Konstytucji Apostolskiej *Nuper a Congregatione* z dnia 24. 4. 1699 r. papież Innocenty XII zatwierdził rozstrzygnięcie Kongregacji Soboru z dnia 10. 5. 1692 r. przedstawionej jej wątpliwości i nadał temu rozstrzygnięciu walor prawa obowiązującego. Rozstrzygnięcie to głosiło, iż nakaz sprawowania przez proboszczów Mszy św. za lud jest niezależny od posiadanego uposażenia, oraz że w dniu, w którym zgodnie z przepisami należy aplikować Mszę św. za parafian, nie wolno pobierać stypendium mszalnego¹¹.

Gdy chodzi o dni, w które istniał obowiązek odprawiania Mszy św. za lud, to jak wspomniano wyżej, papież Benedykt XIV ustalił, że są to te dni, w które wierni mają obowiązek uczestniczenia we Mszy św. i wstrzymania się od prac służebnych. Ilość takich dni w roku była znaczna. Ustalił ją już poprzednio papież Urban VIII, który w Konstytucji Apostolskiej z dnia 13. 9. 1642 r. *Universa per orbem*, podejmując dzieło ujednoczenia tej dziedziny życia kościelnego, określił, że ilość tych dni w Kościele Powszechnym wynosi 87 w roku, tj. 52 niedziele i 35 dni świątecznych (*de praecepto*)¹². Do owych 35 dni świątecznych papież Klemens XI dodał jeszcze w Konstytucji Apostolskiej *Comissi Nobis* z dnia 6. 12. 1708 r. święto Niepokalanego Poczęcia¹³. W sumie więc ilość dni, w które wiernych obowiązywał z prawa powszechnego, nakaz uczestniczenia we Mszy św.

⁸ tamże, t. 1, s. 858, § 9.

⁹ tamże, t. 3, s. 193—198.

¹⁰ tamże, t. 3, s. 573, nr X.

¹¹ tamże, t. 1, s. 520, § 1.

¹² tamże, t. 1, s. 428.

¹³ tamże, t. 1, s. 523.

i wstrzymania od prac wynosiła odtąd 88 w roku. Do tej liczby mogły jeszcze dojść w niektórych krajach święta partykularne. Na wszystkie więc te dni rozciągnął się obowiązek proboszczów sprawowania Najśw. Ofiary za lud.

Powyższą ilość dni świątecznych z czasem zaczęto w niektórych krajach uważać za zbyt wielką i kierowano do Stolicy Apostolskiej prośby o redukcję niektórych świąt. Uwzględniając te prośby czynników świeckich Stolica Apostolska dokonywała pewnych redukcji w danym kraju bądź świąt partykularnych, bądź z prawa powszechnego. W wypadku jednak zniesienia jakiegoś święta lub przeniesienia jego obchodu na niedzielę, Stolica Apostolska ustaliła praktykę, iż spoczywający dotąd na proboszczach obowiązek odprawienia Mszy św. za parafian pozostawał nadal w to kanonicznie zniesione święto. Tak np. gdy papież Pius VII w r. 1818 zniósł niektóre święta partykularne w Księstwie Neapolitańskim, wyraźnie zastrzegł, że obowiązek odprawiania Mszy św. za parafian w te dni pozostaje nadal¹⁴.

Zachwiana została w ten sposób poprzednio ustalona przez Benedykta XIV zasada, że dni, w które proboszczów obowiązuje nakaz aplikowania Mszy św. za wiernych, utożsamiają się z dniami, w które wiernych obowiązuje uczestniczenie we Mszy św.

Znoszenie przez Stolicę Apostolską pewnych świąt, w niektórych krajach, na skutek wnoszonych prośb, a także istnienie świąt partykularnych, spowodowało z czasem pewne różnice między krajami lub regionami kraju w ilości obchodzonych dni świątecznych, co z kolei powodowało wątpliwości, jakie święta należy uważać w całym Kościele za powszechnie obowiązujące. W celu uporządkowania tej dziedziny św. Pius X wydał w dniu 11. 7. 1911 r. Motu Proprio *Supremi Disciplinae Ecclesiasticae*, w którym określił, że dniami świątecznymi, w które wiernych w całym Kościele obowiązuje z prawa powszechnego podwójny obowiązek — uczestniczenie we Mszy św. i wstrzymanie się od prac służebnych — są, oprócz wszystkich niedziel, następujące święta: Boże Narodzenie, Święto Obrzezania, Trzech Króli, Wniebowstąpienie, Niepokalane Poczęcie i Wniebowzięcie N.M.P., Św. Apostołów Piotra i Pawła i Wszystkich Świętych. W celu ujednolicenia tej dziedziny życia wspomniane Motu proprio głosiło dalej, że jeżeli w jakimś kraju któreś z wymienionych świąt zostało zniesione bez zgody Stolicy Apostolskiej, to należało je przywrócić z powrotem. Natomiast jeżeli wspomniane Motu proprio nie wyliczało jakiegoś święta jako nadal obowiązującego, a biskupi danego kraju uznają pożyteczność dalszego utrzymania w mocy tego święta, należało się zwrócić do Stolicy Apostolskiej w celu uregulowania sprawy na danym terenie¹⁵.

Wspomniane Motu proprio św. Piusa X ustaliło wykaz dni,

¹⁴ Fl. Romita, a. c., s. 492.

¹⁵ AAS, 3 (1911) 305—307; Fl. Romita, a. c., s. 492—493.

w które wiernych w całym Kościele obowiązywało uczestniczenie we Mszy św. i wstrzymanie się od prac służebnych. Nie zawierało natomiast żadnej wzmianki o obowiązku aplikowania Mszy św. za wiernych. Powstała zatem wątpliwość, dla wyjaśnienia której zwrócono się do Stolicy Apostolskiej. Na pytanie więc, czy w święta kanonicznie zniesione, tj. w Motu proprio *Supremi Disciplinae Ecclesiasticae* nie wymienione jako nadal obowiązujące, należało również odprawiać Mszę św. za lud — ówczesna Kongregacja Soboru w dniu 8. 8. 1911 r. udzieliła odpowiedzi afirmatywnej¹⁶.

Taki stan prawny tego zagadnienia przetrwał do chwili wydania Kodeksu Prawa Kanonicznego (27. 5. 1917 r.). Kodeks przejął w zasadzie dotychczasowe przepisy bez zmian¹⁷. Zaakcentował jedynie bardziej sam obowiązek sprawowania Najśw. Ofiary za lud. W ujęciu bowiem Kodeksu obowiązek ten jest tak silnie złączony z istotą pasterskiego posługiwania rządcy diecezji czy parafii, że stosownie do kazuśli, jaką Kodeks opatruje te przepisy, od obowiązku tego nie mogą wymawiać ani ewentualna szczupłość dochodu, ani też jakakolwiek inna wyjątkowa okoliczność¹⁸. Nie trudno w tym sformułowaniu nie dostrzec wpływu przytoczonego wyżej postanowienia papieża Innocentego XII z r. 1699¹⁹.

Przystępując z kolei do wyliczenia dni, w które obowiązuje składanie Bogu Najśw. Ofiary za lud, prawodawstwo kodeksowe wprowadziło rozróżnienie między pasterzami terenów misyjnych, a pasterzami terenów poza misyjnych²⁰. I tak, gdy chodzi o tereny misyjne, przepisy kodeksowe postanawiają, że rządcy tych terenów mają obowiązek sprawowania Mszy św. za lud „przynajmniej w święto Bożego Narodzenia, Trzech Króli, Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia Pańskiego, Zesłania Ducha Św., Bożego Ciała, Niepokalanego Poczęcia i Wniebowzięcia N.M.P., Św. Józefa, Św. Apostołów Piotra i Pawła i Wszystkich Świętych”²¹.

Gdy chodzi zaś o tereny nie misyjne, to według postanowień kodeksowych obowiązek odprawiania Mszy św. za wiernych rozciąga się na wszystkie niedziele w roku, święta nakazane oraz święta zniesione²². Na podstawie więc powyższego sformułowania możemy powiedzieć, że na terenach nie misyjnych przepisy kodeksowe wyliczyły trzy kategorie dni, w które istnieje obowiązek sprawowania Mszy św. za lud:

¹⁶ AAS, 3 (1911) 391.

¹⁷ zob. kan. 339, 466.

¹⁸ kan. 339 § 1: „... omni exiguitatis redituum excusatione aut alia quavis exceptione remota ...”

¹⁹ zob. przypis 11.

²⁰ zob. kan. 339, 466, 306.

²¹ kan. 306.

²² kan. 466 § 1, kan. 339 § 1: „... omnibus dominicis aliisque festis de praecepto, etiam suppressis ...”

- a) wszystkie niedziele roku,
- b) wszystkie święta nakazane (de praecepto) poza niedzielami,
- c) wszystkie święta kanonicznie zniesione.

Pomijając niedziele, ponieważ co do tej kategorii dni nie ma wątpliwości, powstaje pytanie, jakie dni są świętami nakazanymi, a jakie, kanonicznie zniesionymi? Gdy chodzi o pierwszy człon tego pytania, to odpowiedź znajdujemy w dziale Kodeksu „De temporibus sacris”, gdzie Kodeks wylicza jako święta nakazane: Boże Narodzenie, Święto Obrzezania, Trzech Króli, Wniebowstąpienie Pańskie, Boże Ciało, Niepokalane Poczęcie i Wniebowzięcie N.M.P., Św. Józefa, Św. Apostołów Piotra i Pawła i Wszystkich Świętych²³.

Problem powstaje, gdy chodzi o określenie ostatniej kategorii dni liturgicznych, w które wg Kodeksu istnieje również obowiązek sprawowania Mszy św. za wiernych, tj. święta zniesione. Kodeks bowiem nigdzie nie podał wykazu tych dni liturgicznych.

W związku z powyższą luką prawną zwrócono się do Stolicy Apostolskiej o wyjaśnienie powstałej wątpliwości. Papieska Komisja Interpretacji Kodeksu udzieliła w dniu 17. 2. 1918 r. odpowiedzi, w której stwierdziła, że w tej dziedzinie Kodeks nie wprowadził żadnych zmian²⁴. Z wyjaśnienia tego wynikało zatem, że za święta zniesione należy uważać te dni, które przed wydaniem Kodeksu zaliczano do tej kategorii. Wyjaśnienie to jednak nie usunęło w praktyce wątpliwości, dlatego ordynariusze miejscowi zwrócili się z prośbą do Stolicy Apostolskiej²⁵, by dla wygody pasterzy sporządzony został urzędowy wykaz świąt kanonicznie zniesionych, na które — według przepisów kodeksowych — rozciągał się także obowiązek odprawiania Mszy św. za lud. Uwzględniając te prośby Kongregacja Soboru dekretem z dnia 28. 12. 1919 r. podała urzędowy wykaz świąt zniesionych²⁶. Wyliczał on jako święta kanonicznie zniesione: poniedziałek i wtorek po Niedzieli Zmartwychwstania i Zesłania Ducha Św., Święto Znalezienia Krzyża św., Oczyszczenia N.M.P., Zwiastowania i Narodzenia N.M.P., Św. Michała Archanioła, Narodzenia Św. Jana Chrzciciela, Święta Apostołów: Andrzeja, Jakuba, Jana, Tomasza, Filipa i Jakuba, Bartłomieja, Mateusza, Szymona i Judy, Macieja, Święto św. Szczepana pierwszego męczennika, Św. Młodzianków, św. Wawrzyńca męczennika, św. Sylwestra papieża, św. Anny Matki N.M.P., św. Patrona królestwa, św. Patrona miejscowości.

Biorąc pod uwagę 52 niedziele w roku i 10 świąt nakazanych (kan. 1247 § 1) oraz 26 świąt kanonicznie zniesionych, wyliczonych w wyżej przytoczonym dekreście Kongregacji Soboru, uzyskujemy w sumie

²³ kan. 1247 § 1.

²⁴ AAS, 10 (1918) 170.

²⁵ Fl. Romita, a. c., s. 494.

²⁶ AAS, 12 (1920) 42—43.

liczbę 88 dni w roku, w które należało odprawiać Mszę św. za lud. Łatwo zauważyć, że jest to ta sama ilość dni, która ustalona została w r. 1642 przez Urbana VIII z uzupełnieniem dokonany przez Klemensa XI w r. 1708.

Powyższe wyliczenie dni, w które rządców diecezji i parafii obo wiązywało sprawowanie Mszy św. za lud utrzymało się w mocy do końca roku 1960, tj. do reformy liturgicznej brewiarza i mszału, przeprowadzonej za pontyfikatu papieża Jana XXIII. W dniu 25. 7. 1960 r. papież Jan XXIII zatwierdził w Motu proprio *Rubricarum instructum*²⁷ nowy kodeks przepisów liturgicznych dotyczących brewiarza i mszału rzymskiego, postanawiając, by z dniem 1 stycznia 1961 r. weszły w życie zarówno promulgowane dekretem Kongregacji Obrzędów z dnia 26. 7. 1960 r. nowe przepisy w tym przedmiocie²⁸, jak również nowy kalendarz liturgiczny²⁹. Wspomniana reforma liturgiczna, dokonana przez Jana XXIII, wprowadziła m. in. pewne zmiany w zakresie dni liturgicznych; np. zniosła uroczystość Znalezienia Krzyża św. Tymczasem dzień ten znajdował się wśród wymienionych w dekrete Kongregacji Soboru z dnia 28. 12. 1919 r. świąt zniesionych, w które istniał obowiązek odprawiania Mszy św. za parafian. Wiadomo z dotychczasowej praktyki, że w przypadku znoszenia przez Stolicę Apostolską jakiegoś święta obowiązującego, utrzymywany był w mocy obowiązek odprawiania przez proboszczów w tym dniu Mszy św. za wiernych. Czy więc w tym wypadku miała zastosowanie ta zasada? Przeciwno niej jednak przemawiał fakt, że tutaj przy zniesieniu święta Znalezienia Krzyża św., nie zniesiono charakteru tego dnia jako święta de praecepto, ale że samo święto zostało usunięte z kalendarza liturgicznego.

Ażeby uprzedzić tego rodzaju i tym podobne wątpliwości związane z reformą kalendarza liturgicznego, powołano komisję mieszaną, złożoną z członków Kongregacji Soboru i Kongregacji Obrzędów w celu opracowania na nowo wykazu świąt kanonicznie zniesionych³⁰.

W dniu 3. 12. 1960 r. z polecenia papieża Jana XXIII promulgowany został nowy, taksatywny wykaz świąt zniesionych, na które, zgodnie z kanonem 339 § 1 KPK, oprócz niedzieli i świąt nakazanych, rozciągał się obowiązek odprawiania Mszy św. za lud³¹.

Nowy wykaz uwzględniał z jednej strony reformę liturgiczną, dokonaną przez Jana XXIII w Motu proprio *Rubricarum instructum* z dnia 25. 6. 1960 r., a z drugiej strony utrzymywał ustaloną od czasów Urbana VIII i Klemensa XI ogólną liczbę 88 dni w roku,

²⁷ AAS, 52 (1960) 593—595.

²⁸ AAS, 52 (1960) 596—685.

²⁹ AAS, 52 (1960) 686—731.

³⁰ Fl. Romita, a. c., s. 495.

³¹ AAS, 52 (1960) 985—986.

w które obowiązywał nakaz sprawowania Mszy św. za wiernych (52 niedziele + 10 świąt de praecepto + 26 świąt non de praecepto).³²

Pod względem więc ilości dni liturgicznych, w które należało odprawiać Mszę św. za wiernych dekret Kongregacji Soboru z dnia 3. 12. 1960 r. nie wprowadził żadnej zmiany. Wprowadził natomiast zmianę w zakresie terminologii oraz w nadaniu ustalonej liczbie dni charakteru wyliczenia taksatywnego, czyli wyłącznego. Zmiana odnośnie terminologii wyrażała się w tym, że cytowany dekret nie posłużył się dotychczas stosowanym rozróżnieniem między „świętami nakazanymi” (festa de praecepto) i „świętami zniesionymi” (festa suppressa), ale wprowadził rozróżnienie: „święta nakazane czyli obowiązujące” (de praecepto) i „święta nie obowiązujące czyli nie nakazane” (non de praecepto). Uzasadnieniem takiej terminologii był fakt, że wśród wyliczonych w dekreście Kongregacji Soboru dni liturgicznych, nie będących świętami obowiązującymi, w które również istniał obowiązek sprawowania Mszy św. za wiernych, znalazły się nie tylko dni, które w przeszłości były świętami obowiązującymi, ale i takie, które nigdy takiego charakteru nie miały; wobec tego termin „święta kanonicznie zniesione” nie miał w stosunku do tych dni liturgicznych uzasadnienia.

Przez nadanie wyliczonym w dekreście z dnia 3. 12. 1960 r. dniom charakteru wyłącznego, taksatywnego, co w praktyce oznaczało ustanie obowiązku odprawiania Mszy św. za lud w nie wymienione w dekreście dni liturgiczne — dekret Kongregacji Soboru odstąpił od zasady potwierdzonej przez Piusa VII w r. 1818³³, wyrażającej się w nakazie aplikowania Mszy św. za wiernych również w święta zniesione, które niegdyś były obowiązujące na danym terenie z prawa partykularnego.

Zachowana od czasów pontyfikatu Urbana VIII z uzupełnieniem dokonany przez papieża Klemensa XI ilość 88 dni w roku, w które należało odprawiać Mszę św. za lud, stanowiła nieraz poważne obciążenie dla proboszczów. Z tego powodu wydawano czasem dyspensy redukujące tę liczbę dni. W Polsce również proboszczowie korzystali z podobnej dyspensy. Mianowicie dekretem z dnia 30. 1. 1961 r. Pry-

³² Jako święta *non de praecepto* Kongregacja Konsystorialna wymieniła wówczas: Uroczystość Najśw. Serca Pana Jezusa, Przenajdroższej Krwi, Zwiastowanie N.M.P., św. Józefa Robotnika, św. Michała Archanioła, Narodzenie św. Jana Chrzciciela, Święto głównego Patrona kraju, głównego Patrona regionu lub prowincji kościelnej czy cywilnej, Patrona diecezji, rocznicę konsekracji kościoła katedralnego, święto głównego Patrona miasta lub miejsca, rocznicę konsekracji własnego kościoła, święto tytułu własnego kościoła, Narodzenie Najśw. Maryi Panny, święto Oczyszczenia N.M.P., Sw. Apostołów i Ewangelistów: Andrzeja, Tomasza, Jana, Macieja, Marka, Filipa i Jakuba, Jakuba, Bartłomieja, Mateusza, Łukasza, Szymona i Judy.

³³ zob. przypis 14.

mas Polski, na mocy specjalnych uprawnień otrzymanych od Stolicy Apostolskiej, udzielił „wszystkim rządcom kościołów parafialnych w Polsce dyspensy od obowiązku odprawiania Mszy św. za wiernych w dni świąteczne nie nakazane, równocześnie zezwalając na przyjmowanie w te dni stypendiów na własne potrzeby”³⁴. Powyższy indult postanawiał, że „utrzymuje się jednak w mocy obowiązek aplikowania Mszy św. za parafian we wszystkie niedziele i święta nakazane”. Dyspensa Prymasa Polski z dnia 30. 1. 1961 r. wydana została z ważnością na lat siedem, a dekretem z dnia 10. 4. 1964 r. przedłużono jej ważność „usque ad revocationem”³⁵.

W Polsce więc na mocy powyższej dyspensy ogólna ilość dni w roku, w które proboszczowie faktycznie byli obowiązani do odprawiania Mszy św. za parafian, wynosiła 62 dni, tj. 52 niedziele oraz 10 świąt nakazanych, włącznie ze świętem św. Józefa (19. III.)³⁶.

Sobór Watykański II, wytyczając kierunki reformy liturgicznej, wysunął postulat rewizji roku liturgicznego³⁷. Realizacją tych wskazań soborowych było Motu proprio *P a w ł a V I* z dnia 15. 2. 1969 r. *Mysterii Paschalis*, promulgujące nowe przepisy odnośnie roku liturgicznego i nowy kalendarz, które weszły w życie z dniem 1. 1. 1970 r.³⁸

Nowy kalendarz liturgiczny niósł z sobą konieczność podania nowych przepisów w sprawie dni, w które istniał obowiązek sprawowania Mszy św. za wiernych. Przepisy te ogłosiła Kongregacja Duchowieństwa w dekrecie z dnia 25. 7. 1970 r.³⁹ Treść owych przepisów sprowadza się do następującej zasady: obowiązek odprawiania Mszy św. za wiernych, przez duszpasterzy, obejmuje wszystkie niedziele roku oraz te święta nakazane, które na danym terenie są obowiązujące⁴⁰.

Jak więc wynika z brzmienia tego przepisu, Kongregacja Duchowieństwa w cytowanym wyżej dekrete przywróciła z powrotem pierwotnie obowiązującą zasadę, ustaloną przez papieża Benedykta XIV, w myśl której w te dni, w które wierni spełniają obowiązek uczestniczenia we Mszy św. duszpasterze są obowiązani do ofiarowania za nich Najśw. Ofiary. I na tym więc odcinku soborowa reforma liturgiczna przywróciła pierwotną ideę tego przepisu.

³⁴ *Prawodawstwo Kościoła w Polsce (1961—1970)*, t. 1, Warszawa 1971, s. 79—80.

³⁵ Dekret Prymasa Polski Nr 1640/64/P: *Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej*, 7 (1964) 157.

³⁶ zob. kan. 1247 § 1; zob. też *Kalendarz liturgiczny Archidiecezji Gnieźnieńskiej na rok 1971*, Gniezno 1970, s. 5.

³⁷ KL nr 107—108.

³⁸ AAS, 61 (1969) 222—226.

³⁹ zob. przypis 3.

⁴⁰ „.... Obligatio Sacrum litandi pro populo, qua animarum rectores tenentur, statuitur omnibus et singulis diebus dominicis et insuper diebus festis de praecepto vigentibus in loco ...”

Dniami liturgicznymi, w które wierni gromadzą się w świątyniach dla zadośćuczynienia obowiązkowi uczestniczenia we Mszy św. są najpierw wszystkie niedziele w roku, a następnie święta nakazane. Odnosnie jednak tej kategorii dni liturgicznych cytowany wyżej dekret nie podaje imiennego ich wykazu, lecz podaje ogólną zasadę, iż chodzi o te święta nakazane, które obowiązują na danym terenie. Przez takie sformułowanie dekret silnie zaakcentował zasadę, że obowiązek rządców diecezji i parafii sprawowania Mszy św. za lud utożsamia się z obowiązkiem wiernych uczestniczenia w Najśw. Ofierze. Chociaż bowiem kan. 1247 § 1 KPK wylicza, jakie święta są w całym Kościele obowiązujące, to jednak wiadomo, że czy to na skutek postanowień konkordatowych w różnych krajach, czy na podstawie specjalnych indultów Stolicy Apostolskiej⁴¹, czy też — jak w Polsce odnośnie święta św. Józefa — na podstawie prawa zwyczajowego, istnieją pod tym względem różne wyjątki.

Na podstawie takiego sformułowania omawianego przepisu w cytowanym dekreście Kongregacji Duchowieństwa odtąd ustał w Polsce obowiązek odprawiania Mszy św. za wiernych w święto św. Józefa, ponieważ święto to nie jest u nas obowiązujące.

Ogólna zatem ilość dni liturgicznych, w które w Polsce obecnie proboszczowie są obowiązani do odprawiania Mszy św. za parafian wynosi 61 dni w roku, tj. 52 niedziele i 9 świąt nakazanych.⁴²

Wspomniany dekret Kongregacji Duchowieństwa ustala dzień 1 stycznia 1971 r. jako termin wejścia w życie podanych w nim postanowień równocześnie jednak zawiera klauzulę, zgodną z postanowieniami kan. 60 § 2 KPK, że w przypadku, gdy w jakimś miejscu obowiązują indulty partykularne, według których ilość dni liturgicznych, w które proboszczowie są obowiązani do odprawiania Mszy św. za lud jest mniejsza, niż ta, jaka wynika z postanowień omawianego dekretu Kongregacji Duchowieństwa, to indulty te zachowują swoją ważność do czasu, na jaki je wydano. Dopiero z upływem ważności tych indultów wejść w danym miejscu w życie nowe przepisy wynikające z postanowień cytowanego dekretu.

Z uwagi na fakt, że indult dotyczący tej sprawy w Polsce nie zawierał mniejszej ilości dni, lecz przeciwnie większą, ponieważ wymieniał jako dzień, w który należało odprawiać Mszę św. za parafian, również święto św. Józefa, dekret Kongregacji Duchowieństwa wszedł u nas w życie w ustalonym w nim terminie, 1 stycznia 1971 roku.

Gniezno

KS. TADEUSZ KUJAWSKI

⁴¹ Fl. Romita, a. c., s. 495.

⁴² zob. *Kalendarz liturgiczny Archidiecezji Gnieźnieńskiej na rok 1973*, s. 41—42.

Ks. Jerzy Chmiel

HISTORYCZNOŚĆ JEZUSA CHRYSYTA W ŚWIELE ANTYCHRZEŚCIJAŃSKICH GRAFFITI Z HERODIUM

Widoczne z daleka ruiny pałacu Heroda Wielkiego, zwanego Herodium (gr. Herodeion, dzisiaj Gebel el-Fureidis albo „Góra Franków”), położonego 5 km na południowy wschód od Betlejem, są dzisiaj badane przez archeologów z biblijnej szkoły franciszkańskiej w Jerozolimie¹. V. Corbo odkrył tam liczne graffiti, które następnie E. Testa poddał gruntownej analizie². Przedmiotem naszego zainteresowania są rysunki oznaczone nn. 23—24, znajdujące się w kwaterze 4 tepidarium w Herodium.

1. Na pierwszym rysunku znajdują się cztery litery hebrajskie: *alef, lamed, yod, he*. Pod spodem dwa znaki: *taw* w formie krzyża łacińskiego i cyfra rzymska VI. Testa interpretuje to następująco. Cztery litery przedstawiają imię *El* ze starym sufiksem *-iyah* (znanym np. z Qumran, ze zwoju Iz). Byłaby więc to aluzja do zawołania Jezusa na krzyżu „El(iyah), El(iyah), czemuś mnie opuścił”. Poza to wezwanie Eliasza było w czasach żydowskich na ustach wszystkich umierających. *Taw* — w kontekście prorocstwa Ezechiela — było dla żydów znakiem zbawienia, a dla judeochrześcijan — symbolem krzyża. Cyfra VI (pisana tak również po aramejsku!) oznaczała niepowodzenie jakiejś akcji — tak to również wyjaśnia Marek diakon, symbolista z II w.³ Rysunki te zatem przedstawiałyby fiasko ofiary krzyżowej Jezusa Mesjasza.

2. Inny rysunek przedstawia skomplikowany monogram złożony z liter A i O oraz skrótów IH(sou) X(risto)Y. Należałoby go więc czytać: „AO Jezusa Chrystusa”. AO może oznaczać cykl działania zaczęty ale nie dokończony — chodzi tu o misję Jezusa Chrystusa.

3. Zgrabny rysunek osła (o wymiarach 12 × 15 cm) spoglądają-

¹ Streszczenie referatu wygłoszonego na posiedzeniu sekcji biblijno-liturgicznej Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie dnia 4 XII 1973.

² E. Testa, *Herodion IV. I graffiti e gli ostraka* (Studium Biblicum Franciscanum, 20), Jerusalem 1972. Tenże, *Il graffito blasfemo dell'Herodion*, w: „L'Osservatore Romano”, 11 luglio 1973, s. 6.

³ Zob. E. Testa, *Il simbolismo dei giudeo-cristiani*, Gerusalemme 1962.

cego apatycznie na rosnącą przed nim roślinkę (wysokość 6 cm). Pod tym jak gdyby w formie objaśnienia skrót ICX ze znakiem skrótu. Nie ulega wątpliwości, że chodzi tu o słowa I(esou)C X(ristos). A w formie bluźnierstwa pomiędzy monogramem a osłem rysunek fallus incircumcिसus w pochwie.

Wiadomo, że Talmud nazywał Chrystusa osłem. Warto przy tej okazji przytoczyć odpowiedni fragment z opowieści Rabbi Jozua ben Hananiah: „Niektórzy mędrcy rzymscy zwrócili się do pewnego dnia: Opowiedz nam jakąś historyjkę. On im rzekł: Pewnego razu była mulica (tzn. Matka Boska), która miała mulátko (tzn. Jezusa), nad którego głową widniał napis, że domowi swego ojca wyrządził szkodę na sto tysięcy zuz. A oni mu odrzekli: Czy mulica może porodzić? Wówczas on na to: Właśnie, przecież mówiłem wam, że chodzi o bajkę.” Kryptogram osła na oznaczenie chrześcijan był znany w Rzymie, wystarczy przytoczyć ów znany z Palatynu, gdzie przed ukrzyżowaną postacią z głową osła „Alexamenos adoruje Boga”.⁴

Kto mógł być autorem tych wrogich chrześcijanom i bluźnierczych rysunków w Herodium? Mógł być nim jakiś zwolennik pseudo-Mesjasza, Bar Kochby. Omawiane bowiem graffiti pochodzą z lat 130 po Chr. Jest to okres powstania Szymona Bar Kochby (132—135), nazywanego inaczej Bar Koseba, Kosiba, Kokeba. Dla wielu żydów stał się on Mesjaszem, do czego przyczynił się niewątpliwie wielki rabbi Akiba ben Josef⁵, stosując do niego zapowiedzi z Lb 24, 17 i Ag 2, 6. Herodium było jednym z punktów oporu powstańców w 135 r. i wymienione rysunki mogły wchodzić w skład akcji propagandowej przeciwko chrześcijanom. Bar Kochba prześladował chrześcijan, o czym wyraźnie pisze współczesny mu św. Justyn (Apol I, 31; PG 6, 376): „W czasie wojny żydowskiej, która się niedawno toczyła, Barchocheba, wódz powstania, rozkazał torturować tych chrześcijan, którzy nie wyparli się Jezusa jako Mesjasza i nie bluźnili mu.” Bluźniercze rysunki jednego z fanatycznych zwolenników nowego Mesjasza służą nam dzisiaj jako jeszcze jeden dowód na historyczność postaci Jezusa Chrystusa. Widać z nich, jakie fakty z życia Jezusa, prawdy wiary chrześcijan, były szczególnie atakowane i wyśmiewane: dziewicze narodzenie Jezusa i wartość ofiary krzyżowej jako ofiary zbawczej, mesjańskiej.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

⁴ Zob. H. Leclercq, *Ane*, w: Dictionnaire d'archéol. chrét. et de liturgie, I, 2, 2041—68. I. Opelt, *Esel*, w: Reallexikon für Antike und Christentum, VI, 564—95. E. J. Bickerman, *Ritualmord und Eselskult*, w: Studies in Jewish and Christian History, w druku (seria: Arbeiten zur Geschichte des ant. Judentums und des Urchristentums, IX, wyd. E. J. Brill, Leiden).

⁵ Zob. P. Benoit, *Rabbi Aqiba ben Joseph, sage et héros du judaïsme*, w: *Exégèse et théologie*, 2, Paris 1961, 340-79 (zob. s. 376 n).

Ks. Stanisław Piątek

NA DRODZE DO ODNOWIENIA DYSCYPLINY SAKRAMENTU POKUTY

1. W ostatnich latach wiele się mówi o pokucie, o Sakramencie Pokuty, zwłaszcza że Rok święty ma prowadzić do odnowienia całego Ludu Bożego. W tej dziedzinie powstają kwestie, które potrzebują rozwiązania, zwłaszcza w krajach, w których brak ilości kapłanów, mogących służyć spowiedzi indywidualnych. Podłoże dla tej dyskusji dają również zmiany zasze w życiu indywidualnym i społecznym. Dotyczy to różnicy między grzechem ciężkim i lekkim. Potrzeba obiektywnych kryteriów dla tego rozróżnienia, stosownie do zmieniających się warunków religijno-obyczajowych w życiu człowieka. Ta dyskusja jest reakcją na te zmiany indywidualne i społeczne w życiu człowieka. Chrystus naszych czasów w swoim moralnym działaniu stoi przed rozwiązaniem takich problemów, jak wypadki drogowe, społeczna sprawiedliwość, pomoc dla ofiar katastrof, o których dawniej nie mówiono.

Trzeba kształtować dzisiaj odpowiednio sumienia. Do wszystko prowadzi do krytyki dotychczasowej praktyki pokutnej, do krytyki spowiedzi indywidualnej, która była dotychczas jedyną praktyką pokutną, na której się wszystko koncentrowało. Wśród duchownych i zakonników zjawia się niepewność co do osądzania np. problemów małżeńskich czy seksualnych. Kościół musiał zareagować na te problemy i myśleć o rozwoju nowych form pokutnych. Do tego dołączają się liczne listy pouczające biskupów, polecenia Synodów, które się tymi zagadnieniami zajmują. Zarysowują się nowe sposoby myślenia o praktyce pokutnej, o społecznym aspekcie grzechu i pojednania z Bogiem. Jak osądzać ciężkość grzechu, jak patrzeć na formy pokutne np. przy sprawowaniu mszy św., nabożeństwa pokutne, czy spowiedź indywidualna pozostaje jedyną drogą pojednania człowieka z Bogiem. Jak patrzeć na rozgrzeszenie ogólnie poza spowiedzią indywidualną. Trzeba więc rozważyć urzędowe rozstrzygnięcia Stolicy Apostolskiej.

2. Normy Generalne Kongregacji Wiary z dnia 16. 6. 1972 r. Nowe jest w tym tekście Norm duszpasterskich Kongregacji Wiary, że dotychczasowe pozwolenia na udzielanie Sakramentalnego rozgrzeszenia ogólnego, bez poszczególnego wyznania grzechów, zastępuje przepisem dotyczącym całego Kościoła. Biskup ordynariusz, po zasięgnięciu rady Konferencji Episkopatu, może rozstrzygnąć, czy oprócz wypadku bezpośredniego niebezpieczeństwa śmierci, także w innych wypadkach może być udzielone rozgrzeszenie, w formie abszolucji generalnej. Ta konieczność istnieje, jak mówi dekret, w wypadku wielkiej ilości penitentów, a brak spowiedników, że penitenci bez ich winy byliby pozbawieni komunii św. Taki wypadek może zaistnieć, gdy jest niemożliwość fizyczna i moralna wysłuchania spowiedzi wszystkich. Dokument jednak podkreśla silnie, że stosownie do postanowień Soboru Trydenckiego, grzechy ciężkie należy wyznać w poszczególnych spowiedzi św. i że jest to jedyna droga, na której się wierni z Bogiem i Kościołem jedną. Trzeba jednak unikać sądu, jakoby spowiedź indywidualna była tylko dla grzechów ciężkich, gdyż pozbawiałoby się wiernych błogosławieństwa spowiedzi św. i można by szkodzić tym, którzy chodzą do takiej spowiedzi. Zabrania się udzielania abszolucji generalnej, gdy są spowiednicy, z okazji jakiegoś święta lub pielgrzymki. Upomina dekret, aby ci, którzy mają na sumieniu ciężki grzech, a mogą znaleźć spowiednika, nie unikali indywidualnej spowiedzi i nie czekali na okazję generalnej spowiedzi św. Dekret wspomina o nabożeństwach pokutnych, które są bardzo przydatne dla przygotowania wiernych do wy-

znania grzechów i poprawy życia. Należy jednak unikać poglądu, jakoby one zastępowały sakramentalną spowiedź. Zauważa się, że dekret rzymski dotychczasową dyscypliną pokutną jednostronnie tylko pod kątem absencji generalnej z grzechów ciężkich rozważa, że nie mówi o akcie pokutnym np. z okazji Eucharystii, że nie wspomina o rzeczywistym darowaniu grzechów lekkich poza spowiedzią indywidualną, i poza absolucją generalną. Na Zachodzie lansuje się nabożeństwa pokutne, trzeba jednak wiedzieć, że one nie zastąpią spowiedzi indywidualnej, lecz mogą ułatwić pojednanie z Bogiem.

3. Wyjaśnienie biskupów RFN co do udzielania absencji generalnej. W r. 1972 na swym jesiennym zebraniu zajęli stanowisko wobec Dekretu Kongregacji wiary. Wskazywali na znaczenie dokumentu papieskiego, dla ożywienia życia religijnego poszczególnych wiernych, jak i społeczności, przez Pokutę. Duszpasterze mają nawoływać do nawrócenia przez nabożeństwa pokutne-Bussfeier, które od czasu do czasu powinny być urządzane. Mają one według zdania biskupów być pomocą do wyrobienia sumienia i doprowadzenia do pojednania z Bogiem. Ponieważ jednak w RFN nie brak spowiedników, dlatego nie dają osobnych wskazań dla sakramentalnej absencji generalnej. Wskazania biskupów idą po linii podkreślania liturgicznych aktów pokutnych, a duszpasterze mają wiernych doprowadzać do różnych form nabożeństw pokutnych, wskazując na ich cel doprowadzania do pojednania z Bogiem.

4. Wskazania biskupów austriackich z dnia 7. XI. 1972, idą również po linii Episkopatu RFN. Duszpasterze mają raczej zachęcać do spowiedzi indywidualnej i unikać masówek. Obecnie konieczność absencji generalnej w Austrii nie zachodzi. Gdyby zaszła potrzeba nagle takiej absencji generalnej, należy zwrócić się do ordynariusza o pozwolenie. Przy spowiedziach szkolnych nie zachodzi konieczność absencji generalnej, która nie może być ersatzem za indywidualną spowiedź z grzechów ciężkich. Przy nabożeństwach pokutnych nie można rozgrzeszać z grzechów. Uczestnicy powinni być o tym pouczeni, że mają się spowiadać z grzechów ciężkich. Miesięcznik *Msza św.* z Poznania w jednym z numerów wiosennych 1973 r. podał formę takiego nabożeństwa pokutnego.

Kęty

KS. STANISŁAW PIĄTEK

Ks. Stanisław Grzybek

DNI BIBLIJNE W LOUVAIN

W dniach od 27 do 30 sierpnia 1974 r. miały miejsce w Louvain 25-te z kolei, doroczne Dni Biblijne. W tym roku miały one charakter jubileuszowego spotkania, dlatego program ich składał się z dwóch części: część I: uroczysta i część II: robocza.

Część uroczysta miała miejsce w auli Uniwersytetu Lowańskiego przy Naamsestraat 22 i poświęcona była głównie wspomnieniom z przeszłości. Posiadała ona charakter wybitnie międzynarodowy. Z tej racji do Komitetu Honorowego poproszono takich przedstawicieli, jak: Kard. B. Alfrinka (Holandia), prof. P. Benoit (Jerozolima), prof. P. Bonarda (Szwajcaria), prof. R. E. Browna (Nowy Jork), prof. C. M. Martiniego (Rzym), prof. H. Riesenfelda (Upsala), prof. A. Vögtle (Freiburg i. Br.) i in. W sesji tej wzięli także udział liczni biskupi belgijscy. Przemówienie wstępne wygłosił prof. J. Coppens, wieloletni organizator i przewodniczący tegorocznych Dni Biblijnych. W przemówieniu swoim

przedstawił rys historyczny wszystkich dotychczasowych zjazdów oraz rolę, jaką one odegrały w formowaniu się myśli biblijnej na Uniwersytecie Lovańskim. Dużą część swego przemówienia poświęcił byłym przewodniczącym dawnych zjazdów, z których wielu już umarło, a wielu jeszcze do dziś odgrywa wybitną rolę w świecie nauki i w Kościele.

Główne przemówienie na tej części zjazdu wygłosił Kard. B. Alfrink, na temat *roli i znaczenia studium Pisma św. w oparciu o Konstytucję soborową Dei Verbum*. Nie ma dziś i nie będzie zdrowej teologii — zaznaczył mówca — jeśli nie będzie ona opierała się o autentyczną i obiektywną interpretację Pisma św., które, jak mówi Sobór, jest duszą teologii. Do Pisma św. zaś należy podchodzić jak do Słowa Bożego i nie widzieć w nim tylko autorów ludzi, ale przede wszystkim autora Boga. W związku z tym trzeba, czytając Pismo św., stale stawiać sobie pytanie, co nam współczesnym ludziom Bóg dziś przez nie chce powiedzieć.

Po przemówieniu Kard. B. Alfrinka zjazdowi złożyli życzenia pomyślnych obrad i gratulacje jubileuszowe przedstawiciele rektorów tamtejszych uczelni wyższych w Louvain. Część tę zakończyło towarzyskie spotkanie w salach tegoż uniwersytetu.

Część druga robocza miała miejsce w Collegium Hadrianum, przy ul. Hogeschoolplein 3 i poświęcona była w całości analizie problemu biblijnego pojęcia Boga (*La notion biblique de Dieu*). Spotkanie na tym szczeblu zainaugurował prof. J. Coppens swoim wykładem pt. *La notion biblique de Dieu, Etat de la question*. W referacie swoim prof. Coppens ograniczył się tylko do nakreślenia zagadnienia w St. Testamencie. Zwrócił uwagę na problem poznania Boga (dokonuje się to przez to, że Bóg się objawia, są w S. T. różne formy tego objawienia), na problem istnienia i istoty Boga. Bóg jest osobą, jest żywy i jest duchem. Jako osoba wchodzi w bardzo ścisłe korelacje z człowiekiem, którego pragnie zbawić. Dlatego jest bliski ludziom. Inne referaty były wygłoszone na następujące tematy: prof. H. Cazelles (Paris), *Le Dieu Jahviste et Elohiste*; prof. N. Lohfink, (Frankfurt am. M.), *Gott in der deuteronomistischen Tradition*; prof. R. P. Ackroyd (Londyn), *God and People in the Writings of the Chronicler*; prof. W. Zimmerli (Göttingen), *Gott in der profetischen Botschaft*; prof. M. Delcor (Tuluza), *Dieu dans les Apocryphes*; prof. G. Mayeda (Tokio), *Biblical Monotheism and the Trinity*; prof. A. Barucq (Lyon), *Dieu dans la literature sapientiale en dehors du livre de la Sagesse*.

Z problematyki N. Testamentu stan zagadnienia na tym odcinku nakreślił prof. J. Giblet z Louvain, który wygłosił także drugi referat pt. *Voir Dieu dans S. Jean*. Z innych tematów N. Testamentu na uwagę zasługują następujące referaty: prof. E. Schweizer (Zurich), „*Auf das Gott sei alles im allem*” 1 Kor 15, 28. *Zum Gottesbild in der Eschatologie Jesus und des Paulus*; prof. A. Vanhoye (Rzym), *Dieu dans l'epitre aux Hébreux*; prof. A. Vögtle (Freiburg i. Br.), *Das Gottesbild in der Apokalypse*.

Niemal wszyscy referenci jednoznacznie stwierdzali, że wszystko to, co wiemy o Bogu, pochodzi z Jego objawienia. Gdy w S. Testamencie Bóg objawiał się człowiekowi w licznych teofaniach, w swoim Słowie Bożym, w nauczaniu proroków, to w N. Testamencie, tym, który objawia Boga, jest Jezus. Gdy S. Testament ukazywał tego Boga w bezpośredniej relacji do jednostki czy narodu, to w N. Testamencie Jezus ukazuje nam Boga na tle królestwa mesjańskiego. Celem każdego człowieka żyjącego w tym królestwie mesjańskim, tj. królestwie Bożym, jest przede wszystkim realizacja pierwszego przykazania miłości Boga. Do tego także nawiązują św. Paweł, którego znamieną jest wypowiedź z 1 Kor 15, 28: *aby Bóg był wszystkim we wszystkich*. W oparciu o te założenia, prof. E. Schweizer

postawił w swoim referacie tezę, że nasza chrystologia dziś powinna być ukształtowana jako pewna forma nauki o Bogu i odwrotnie.

Po referatach w godzinach popołudniowych odbywały się posiedzenia sekcyjne, na których w dyskusjach padało wiele cennych uwag. Uchwalono następne Dni Biblijne poświęcić problematyce związanej z Ewangelią św. Jana. W tegorocznym spotkaniu w Louvain wzięło udział 168 przedstawicieli i profesorów różnych uczelni biblijnych nie tylko z Europy, ale niemal ze wszystkich kontynentów świata.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK

SYMPOZJUM NT. CHRZTU W OKRESIE PATRYSTYCZNYM

W dniach 30 i 31 maja br. w Domu im. Ks. Jakuba Wujka w Wągrowcu, gdzie gościny udzielił Ksiądz Prymas, z inicjatywy Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim, odbyło się sympozjum na temat: Chrzest w okresie patrystycznym.

Ksiądz Prymas nadesłał z tej okazji list, w którym pisze:

„Uczestnikom jubileuszowego Sympozjum organizowanego przez Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim przy KUL w piątą rocznicę jego działalności przesyłam najlepsze życzenia, by wspólne gromadzenie się dla naukowej refleksji nad Sakramentem Chrześcijańskiego Wtajemniczenia w zaraniu dziejów Kościoła, który nieprzerwanie pulsuje Życiem i Prawdą Bożą wnoszoną w świat współczesny, było nie tylko bodźcem do wnikliwych i dogłębnych badań naukowych, ale i pozwoliło z większym zrozumieniem dostrzegać wartości niezniszczalne. Życzę jednocześnie, żeby pobyt w Domu im. Ks. Jakuba Wujka w Wągrowcu pozwolił też — za wzorem Wielkiego Tłumacza Biblii — na uświadomienie sobie, jak wspańiale zawsze ukazuje się chrześcijaństwo, gdy jest pojmowane jako religia Słowa Żywego i religia Księgi Życia. Wszystkim Uczestnikom Sympozjum oraz Ich pracy serdecznie błogosławię.”

Na program sympozjum złożyły się następujące referaty:

Liturgia chrztu do VI wieku — Ks. doc. dr Waław Schenk,
Baptysterium z Faras na tle rozwoju baptysterium w okresie wczesnochrześcijańskim — Mgr Włodzimierz Godlewski,
Typologia biblijna chrztu — Ks. doc. dr Józef Kudasiwicz,
Chrzest w typologii sztuki wczesnochrześcijańskiej — Doc. dr Tadeusz Dobrzaniecki,
Soborowa teologia liturgii chrztu dzieci w świetle tekstów patrystycznych — Ks. dr Stanisław Czerwik.

Referaty z archeologii i historii sztuki były ilustrowane przeźrocami.

W sympozjum wzięły udział 34 osoby z różnych ośrodków naukowych Polski.

W drugim dniu obrad swoją obecnością zaszczylił zebranych Ks. bp Jan Czerniak, który w godzinach rannych przewodniczył koncelebrowanej Mszy św.

Zaraz po otwarciu sympozjum, wspólną modlitwą uczczono pamięć zmarłego niedawno Księdza Kardynała J. Daniélou, którego wybitne zasługi dla badań nad starożytnym chrześcijaństwem pokrótce omówił ks. dr Szczepan Pieszczołch.

W piątek natomiast, przed popołudniowymi obradami, uczestnicy sympozjum udali się pod pomnik na placu przy farze, gdzie złożono wiązanke

kwiatów oddając hołd ks. Jakubowi Wujkowi. W krótkim przemówieniu tam wygłoszonym, o. dr Andrzej Bober S. J. przypomniał, że znakomity tłumacz Biblii miał również swój udział w upowszechnianiu w Polsce dorobku Ojców Kościoła. Przede wszystkim podkreślił jednak jego znaczenie w dziejach kultury polskiej, gdyż wiele pokoleń na jego przekładzie Pisma św. kształciło to, co w kulturze każdego narodu jest najważniejsze — mowę ojczystą.

Red.

DISKUSJA NAUKOWA NAD „ARCHEOLOGIA PALESTYNY” W UJ

Dnia 8 maja 1974 r. Zakład Archeologii Śródziemnomorskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego urządził dyskusję naukową nad publikacją pt. *Archeologia Palestyny*, wydaną przez Księgarnię Św. Wojciecha w 1973 r. Jest to — jak wiadomo — praca zbiorowa pod redakcją zmarłego ks. doc. dr hab. Ludwika W. Stefaniaka, ofiarowana prof. Kazimierzowi Michałowskiemu na 70-lecie jego urodzin. Urządzająca i kierująca dyskusją prof. dr Maria L. Bernhard tak określiła cel dyskusji: „książka ta, kontrowersyjna w wielu wypadkach, jest niewątpliwie wielkim wydarzeniem w naszym życiu naukowym i uważamy, iż nie możemy nie zabrać głosu w sprawie jej wartości.”

W dyskusji wzięli udział przedstawiciele z wszystkich ośrodków uniwersyteckich w Polsce, a w tym także grupa biblistów z ks. prof. dr Stanisławem Łachem na czele. Materiały tej ciekawej i pożytecznej dyskusji mają zostać opublikowane.

Red.

Ks. Tadeusz Matras

SZKICE HOMILII NA ADWENT

Poniedziałek po III n. Adwentu

Jaką mocą to czynisz?"

Lb 24, 2—7; 15—17a

Mt 21, 23—27

1. Sobór Watykański II w konstytucji o społeczności Chrystusowej w szczególny sposób uwypakował rolę, jaką ma spełnić Kościół na ziemi. Według zbawczego planu i zamierzeń Boga ma być narzędnikiem i zaczątkiem zbawienia ludzkości. Obowiązkiem zaś jego jest nauczać, uświęcać i kierować powierzonym Ludem, aby ten mógł uczestniczyć w szczęściu Ojca niebieskiego. Niniejsze zadanie zlecił swojej społeczności sam Jezus Chrystus, rozsyłając uczniów na cały świat i nakazując im głosić ewangelię narodom, a przepoiwszy ich Dobrą Nowiną włączając do Chrystusowej owczarni, w której dzięki udzielanej sile nadprzyrodzonej mogą nie tylko utrzymać, ale rozwijać rozpoczęte w sobie boże życie. Jest to więc posłannictwo Kościoła, niedające się oddzielić od niego.

2. Jezus przyszedł na świat z tym samym zadaniem. Uczyl ludzkość życia zgodnego z wolą Boga i ukazywał drogę zbawienia. W działalności napotykał na szereg przeszkód. Stawiali je ludzie z różnych grup społecznych. Zbawca przeprowadzał z nimi dyskusje, wyjaśniał, negował niewłaściwą postawę.

Autor dzisiejszej ewangelii zamieścił szczegół spotkania Mistrza z Nazaretu z przedstawicielami żydowskich władz. Starszyzna żydowska rozpoczęła dyskusję pytaniem o uprawnienia Jezusa do nauczania. *Jaką mocą to czynisz, a kto dał ci władzę?* (Mt 21, 23). Zorientowani w sytuacji, iż Jezus nie ucząc się u żadnego z żydowskich uczonych, nie posiada więc uprawnień do nauczania, mniemała, iż na tej drodze łatwo podważy autorytet jego nauczycielskiej osoby i głoszonej nauki. W odpowiedzi Chrystus zapytał o znaczenie chrztu Jana Chrzciciela: *Chrzest Janów skąd był, z nieba czy z ziemi* (Mt 21, 25).

Ludzkość nadjordańskiej krainy widziała bowiem w Janie człowieka wysłanego przez Boga. To przekonanie wystarczyło jej do tłumaczenia skąd pochodzi władza oraz prawo nauczania i udzielania chrztu przez proroka znad Jordanu. Jezus odwołując się do poprzednika, pragnie stworzyć płaszczyznę zrozumienia i odpowiedzi na zadane pytanie: *Jaką mocą to czynisz, a kto ci dał władzę?* Jako Syn Najwyższego miał ją od Boga Stwórcy i Władcy wieków. Tą władzą czynił cuda, głosił bożą prawdę, nawoływał do królestwa niebieskiego. Często podkreślał: *Ja bowiem z siebie samego nic nie mówiłem, ale Ojciec, który mnie posłał, on dał mi przykazanie, co mam mówić i co opowiadać* (J 12, 49).

3. Kościół Chrystusowy przejął zadanie ewangelizacji świata. Problem niniejszy przeanalizował nie tylko Sobór Watykański II, ale także ostatni Synod Biskupów. Kościół zobowiązał się zanieść Dobrą Nowinę do wszystkich ludzi świata i uczynić z niej strawę posilającą ludzkiego ducha.

Jak Zbawiciel miał władzę, należyte uprawnienia do spełniania niniejszej roli od samego Boga, tak uprawnienia społeczności Chrystusa, rodzącej się w dziele zbawczym Mesjasza, wypływają ze źródła, z którego czerpał jej założyciel. Kościół ma prawo i obowiązek nauczyć nas wiary i życia w łączności z Bogiem oraz ukazywać drogi zbawienia. *Idźcie i nauczajcie wszystkie narody* (Mt 28, 19) jest ciągle nie tylko aktualnym hasłem, ale zasadniczym motywem działania.

Niepotrzebne okazuje się szukanie podstaw prawnych działalności Kościoła w konstytucjach, dekretach czy ustawach narodów. To prawo dał sam Chrystus swojej społeczności, a prawo dane przez Niego nie dezaktualizuje się. Choć mijają wieki, zmieniają się pokolenia, poglądy — prawo Chrystusa zawsze żyje i obowiązuje. Rezygnacja z tego prawa i obowiązków, jakie ono wysuwa, sprowadza się do rezygnacji z prawodawcy. A tego Kościół uczynić nie może.

4. Nie pytaj więc, jaką władzą i prawem Kościół wskazuje ci drogę postępowania. Zawierz i zaufaj, że idąc wskazaną drogą dojdiesz do królestwa niebieskiego. Na niej bowiem stoi Chrystus — ten sam, który stojąc przed starszyzną żydowską dawał jej dowody boskiego i mesjańskiego pochodzenia, a z tego tytułu posiadania władzy nad całym światem.

W eucharystycznym zgromadzeniu stanie przed nami Chrystus. Czy przyjmę postawę ludzi z dzisiejszej ewangelii i zadam Mu pytanie: *Jaką mocą to czynisz?*, czy też wyznam wiarę w Jego obecność i razem z Nim pójde w życie?

Wtorek po III n. Adwentu

Syn Boży i potomek Dawida

Rdz 49, 2, 8—10

Mt 1, 1—17

1. Dobrze jest nam znany z życia fakt żądania od nas życiorysu przy przyjęciu do szkoły lub pracy. Pragnęła przeczytać go szkoła, zakład pracy, a nawet osobiście jesteśmy ciekawi historii kogoś, kto z nami ma się uczyć, pracować czy mieszkać. Jeśli przybywający nie uczyni tego osobiście, szukamy i zbieramy sami wiadomości o nim. Nie chcemy iść w nieznaną. Pragniemy sami zaangażować się w sprawy przybywających a ich włączyć w nasze życie.

2. Na świat przychodził Jezus Chrystus. Miał powierzoną specjalną misję. Zadaniem Chrystusa było zbawić ludzkość, przywrócić jej przyjaźń z Bogiem, odnowić więzy wspólnoty bosko-ludzkiej. Człowiek o zapowiedzianym Mesjaszu wiedział, iż jest jednorodnym Synem Boga. Jezus jednak zjawiał się przecież wśród synów tego świata, podobny do nas we wszystkim oprócz grzechu. Skoro zjawiał się jako człowiek na świecie, miał mieszkać wśród ludzi, razem z nimi dzielić dole i niedole człowieczego życia, rękoma przyłożonymi do pracy zarabiać na kawałek chleba, chciano więc wiedzieć skąd przybywa, od kogo pochodzi, z kim jako człowiek jest spokrewniony.

Przychodzi nam z pomocą autor książki natchnionej rozpoczynając ją genealogią Chrystusa. Chce w niej wykazać, że niesie ona w sobie historię izraelskich pokoleń, narodu wybranego przez Boga, z którego miało wyjść zbawienie. Pragnie przez to udowodnić, że Chrystus to obiecany przez Boga Mesjasz, a zapowiedziany przez proroków, że wyjdzie z ziemi Judy i pokolenia Dawida. Już w Starym Testamencie prorok Micheasz wołał: *I ty Betlejem, ziemió judzka, żadną miarą nie jesteś najpodlejsze między książętami, albowiem z ciebie wyjdzie władca, który będzie rządził ludem moim, Izraelem* (5, 1). Jeśli ewangelia ma być przyjęta, a Chrystus wprowadzony w życie człowieka, to każdy z nas musi nabrać przekonania, że na Jezusie spełniły się wszystkie prorocтва, że jest związany z ludem wybranym.

Autor przedstawiając schematycznie drzewo genealogiczne Zbawcy, chce podkreślić Jego królewskie pochodzenie, godność, która wynosi Go w narodzie. Dlatego wyprowadza ją od ojca narodów Abrahama, któremu Bóg w zawartym przymierzu przyobiecuje, że on swym ludem napełni ziemię — poprzez króla Dawida dającego początek rodowi, z których wyszli Maryja i Józef. Przychodzący na świat Zbawiciel posiada nie tylko mesjańskie posłannictwo, ale także królewską godność.

Św. Mateusz w genealogii Chrystusa tak mocno podkreśla związek Zbawcy świata z narodem wybranym. Jako człowiek jest potomkiem ojca Abrahama i króla Dawida, których naród izraelski tak bardzo cenił i chlubił się nimi w swojej historii.

3. Królewską godność Jezusa przewyższa Jego boskie pochodzenie. Przychodzi na świat jako Syn Boga, jednorodzony Syn Ojca niebieskiego, Jezus zwany Chrystusem. Przyjmie człowieczeństwo, aby być podobnym do nas.

Czy pomyślałem kiedyś o tym? Czy zastanowiłem się kiedyś nad moją genealogią i dopatrzyłem się w niej pokrewieństwa z najlepszym bratem, krewnym, przyjacielem — Zbawcą świata? Przez sakrament chrztu narodziłem się do nowego życia. Jezus udzielił mi łaski wysłużonej na krzyżu, abym nie trwał w ciemnościach grzechu, ale miał udział w Jego świętości i godności królewskiej. Apostoł Narodów w liście do Kolosan pisał: *Przyjęliście Chrystusa Jezusa jako swego Pana, więc postępujcie też w łączności z Nim. Zapuście w Nim korzenie, na Nim jak fundamentcie, budujcie się i bądźcie silni w wierze* (2, 6—7). Bogata zatem jest moja genealogia, oparta o silny fundament — zapuszczająca korzenie w osobie Chrystusowej. Z uczestnictwa w niej nie mogę zrezygnować, jak nie zrezygnował Zbawca z królewskiego pochodzenia. Mogę być dumny z tego, że w moich żyłach płynie Chrystusowa krew. Ta zaszczytna godność powinna mnie mobilizować do postawy przyznawania się i wierności Jezusowi. Życiem mam dać dowód, że należę do Jezusa i pragnę Go naśladować, upodabniając się do Niego.

4. Ofiara Mszy św. stawia każdego z nas w obecności Boskiego Zbawcy. Podczas niej Jezus daje się jako pokarm i napój dla naszych dusz. Swoim Ciałem umacnia mnie, a Krwią pokrzepia. Czy zastanowiłem się nad tym? Zrobię to dzisiaj, aby odczytując genealogię Zbawcy, znaleźć tam swoje miejsce, a przez uczestnictwo w Najświętszej Ofierze uczynić pełnym zaangażowania się po stronie Chrystusa.

Środa po III n. Adwentu

Trzeba się zrozumieć

Jr 23, 5—8

Mt 1, 18—24

Nie bój się wziąć do siebie Maryi, twej małżonki, albowiem z Ducha Świętego jest to, co się w niej poczęło (Łk 1, 20).

1. W życiu codziennym spotykamy się z ludźmi niezadowolonymi, zagniewanymi, skłóconymi i to niejednokrotnie z błahych powodów. Zastanawia nas, co jest powodem tego, dlaczego brakuje jedności

wspólnego działania i dążenia do celu. Nie trudno odkryć przyczynę obserwowanego zjawiska. Brak tu wzajemnego zrozumienia. Wzmoczone tempo życia, ciągły pęd naprzód, rosnące bez przerwy potrzeby ludzkie, a w dodatku brak w wielu wypadkach zwykłej ludzkiej szczerości, zyczliwości, uprzejmości wytrąca momentalnie człowieka z równowagi. Życie staje się coraz trudniejsze. Zamiast sobie ułatwiać go, sami sobie zagradzamy drogę do radości. Aby zaistniała harmonia życia i pracy ludzie muszą się rozumieć.

2. Wiadomość przyniesiona przez archanioła Gabriela o przyjściu Zbawcy na świat, nappełniła radością ludzkie serca. Maryja dzieli się nią z przyjaciółką Elżbietą pełna nadziei, że ta przekaze ją innym.

Kroplą goryczy w radości tajemnicy wcielenia Słowa Bożego — to wewnętrzny smutek św. Józefa. Postanowił iść w życie razem z Maryją. Przed Panem Zastępów poślubili się wzajemnie, aby od tego momentu wszystko, co przyniesie każdy dzień, stało się ich własnością. Jeszcze nie zamieszkali wspólnie, aby rozpocząć życie rodzinne, gdy św. Józef dostrzegł, że jego małżonka jest matką. Ówczesne czasy nie patrzyły łaskawym okiem na tego rodzaju sytuacje. Nic więc dziwnego, że niepokój zatargał sercem św. Józefa. Ewangelista Mateusz nazywa go „człowiekiem prawym”, którego sumienie nie pozwoliło wyrządzać krzywdy zaślubionemu z nim dziewczęciu. Nie czyni swej małżonce wymówek, nie sprawia przykrości. Kierowany roztropnością zadecydował: *nie chcąc narazić jej na zniesławienie, zamierzał potajemnie ją oddalić*. Sam przeżywa, cierpi, ale nie chce działać pochopnie. Nie podejrzewa winy Maryi ani nie chce dla niej zniesławienia czy kary. Szamoce się z samym sobą, zastanawia nad sytuacją i wyciąga z niej wnioski.

Wewnętrzna walkę św. Józefa kończy wkraczający w nią Bóg, który dostrzegł dobrą wolę w postawie Męża sprawiedliwego. Za właściwą postawę zrozumienia i zaufania daje światło, ukojenie i pociechę: *Nie bój się wziąć Maryi do siebie, swej małżonki, albowiem z Ducha Świętego jest to, co się w niej poczęło*. Św. Józef zrozumiał sytuację, jaka zaistniała w jego młodej rodzinie; zrozumiał pokorę i milczenie swej małżonki Maryi. Przyjął ją do swego domu a wraz z nią Syna Boga, aby stać się dla Niego opiekunem i dać z siebie wszystko w ofierze dla Niego.

3. W naszym życiu ludzkim tak często potrzeba postawy św. Józefa. Potrzeba jej przede wszystkim w naszych rodzinach. Ileż mniej nieporozumień, tragedii życiowych, rozbitych rodzin byłoby w społeczeństwach, gdyby małżonkowie reprezentowali postawę pełną zrozumienia dla siebie. Zniknęłyby wzajemne podejrzewania i nieufności, uprzedzenia i nienawiści. Znalazłaby miejsce — miłość. A tymczasem jakże często działamy pochopnie, nie przemyślimy dobrze sytuacji, ulegamy niejednokrotnie podszeptom zewnętrznym.

Potrzeba zrozumienia w naszej pracy, na ulicy, w tramwaju, w sklepie. Na zrozumienie czeka starszy i chory człowiek, swawolne i beztroskie dziecko, krzątająca się od wczesnego rana do późnej nocy matka, ojciec pędzący o świcie do pracy. Każdy z nas pragnie być zrozumiany i doceniony. Boli nas wszystko, co lekceważy naszą godność. Pragniemy, by rozumiano naszą słabość i bezsilność, nieumiejętność pokonywania trudności ale i nasze ambicje, zmęczenie i wytrącenie z równowagi.

Chrystus w swej nauce wskazuje nie tylko na potrzebę zrozumienia nas, ale żąda również od nas zrozumienia drugich. *Jak chcecie, żeby wam czynili ludzie, tak wy im czyńcie* (Łk 6, 31). Św. Józef rozumiał Maryję, jej postawę milczenia i ofiary. Oddalenie Maryi z powodu, że zostaje matką przed rozpoczęciem życia rodzinnego, zrozumieliby ludzie tamtejszych czasów, bo to uchodziło za prawny zwyczaj, ale skrzywdzona zostałaby Maryja. Zrozumienie spotkałoby Józefa, ale nie udzielałoby się Maryi. Aby dalsze życie młodej rodziny cieszyło się szczęściem trzeba było wzajemnego zrozumienia. Na nim oparli swoje życie Maryja i Józef i dlatego uchodzą za wzór życia rodzinnego.

4. Postawy wzajemnego zrozumienia mamy się uczyć od Chrystusa podczas Najśw. Ofiary. On nas wszystkich rozumiał i dlatego za ludzkość oddał swoje życie. Uczestnicząc we Mszy św. prośmy Boskiego Mistrza, aby nas nauczył rozumieć siebie i drugich.

Czwartek po III n. Adwentu

Nasze przygotowanie na przyjście Pana

Sdz 13, 2—7. 24—25a

Łk 1, 5—25

1. Jest przyjęty zwyczaj, że kiedy chcemy kogoś odwiedzić, zwykle zapowiadamy swoje przybycie. Nie chcemy nikogo zaskoczyć, sprawić kłopot swoją osobą. Po prostu pragniemy, aby domownicy przygotowali się na nasze przybycie.

Tak często słyszymy zapowiedzi w radiu i telewizji, czytamy w dziennikach o przybyciu przedstawicieli różnych społeczeństw czy instytucji. Nasze miasta, organizacje i instytucje mające podjąć przybywających gości przygotowują się do tej wizyty. Nic w tym dziwnego. Każdy pragnie, aby spotkanie z gościem wypadło jak najlepiej.

2. Na świat miał przyjść nie przedstawiciel społeczeństwa mniej czy więcej znaczącego, narodu dzierżącego prym w świecie, ale sam Zbawca tego świata, Syn Boży — Jezus Chrystus. Miał przyjść nie z kilkudniową wizytą, ale na zawsze, aby zamieszkać wśród ludzkości,

dzielić z nią wszystko: dole i niedole, zwycięstwa i klęski, radości i smutki. Na przyjście Zbawcy trzeba się było przygotować, nie tylko najbliższym, bezpośrednio związanym ale wszystkim

Czytania liturgiczne dzisiejszego dnia wskazują na potrzebę tego przygotowania. Natchniony autor Księgi Sędziów wysuwa przed nasze oczy pełną wiary i ufności postawę Manoacha i jego żony. Ich syn — Samson ma odegrać wielką rolę, ma być wybawicielem narodu izraelskiego. Podobne zadanie ma spełnić w życiu herold Nowego Przyjścia — św. Jan Chrzciciel. *Wielu spośród dzieci Izraela nawróci do Pana Boga ich; on sam pójdzie przed nimi z duchem i mocą Elia-sza, żeby serca ojców nakłonić ku dzieciom, a nieposłusznych do usposobienia sprawiedliwych, by przygotować Panu lud doskonały.* Czytamy w ewangeliach, że solidne było przygotowanie Jana znad Jordanu na przyjście Pana. W surowej ascezie hartował wolę, kształtował swoją osobowość, aby zapowiedziane przez archanioła walory znalazły w nim miejsce.

Żądania boskiego posłańca dotyczyły nie tylko osoby zapowiedzianej, ale także otoczenia. Od matki Samsona domaga się rezygnacji i ofiary: *nie pij wina, ani sycery i nie jedz nic nieczystego.* Zachariasz spotkał się z podobnymi wymaganiami. Miał uwierzyć i zaufać słowom archanioła, a kiedy zaczyna się wahać i domagać znaku, Stwórca jakby pieczęcią zamknął usta kapłana, dając przez to dowód potrzeby czynnej postawy zaangażowania się w sprawy Boże.

Obok wiary i zaufania dostrzegamy postawę góraczej modlitwy. Przygotować się na przyjście kogoś ważnego, trzeba pozostawać z nim w jedności. Ojciec Samsona modli się do Jahwe: *Proszę Cię, Panie, niech mąż Boży, którego posłałeś przyjdzie raz jeszcze do nas i niech nas nauczy, co mamy czynić z dziećmi, które się narodzi* (Sdz 13, 8). Wiara i rozmodlenie duszy ludzkiej przygotowywały na właściwe przeżycie doniosłych wydarzeń.

3. Za kilka dni mamy przeżywać pamiątkę narodzenia Chrystusa. Właściwe i bogacące naszą osobowość przeżycie tych chwil, domaga się należytego przygotowania. To już dziś trzeba nam otoczyć serca, nasze dusze, uczynić w nich miejsce, aby zamieszkał Bóg. Nie możemy czekać, aż On sam zakolęce do nas. W postawie wiary i ufności powinniśmy wyjść naprzeciw. Jak setnik z Kafarnaum zabieć drogę Jezusowi i zaprosić do siebie; jak Zacheusz z Jerycha wdrapać się na drzewo wiary, aby Go dostrzec lepiej. Jeśli nie dostrzegamy Chrystusa naszą wiarą, nie wychodzimy Mu naprzeciw, nie zabieramy Go z sobą w życie — nadchodzące święta Bożego Narodzenia pozostaną zwykłym dniem szarego życia ludzkiego, nie przynoszącym nic, poza odrobiną wolnego czasu od pracy, chwilą odpoczynku i szczyptą radości.

W tym przygotowaniu na przyjście Pana trzeba rozmodlić nasze dusze, odnowić łączność z Bogiem. Powtarzając za św. Pawłem trzeba

nam zrzucić starego człowieka a przyoblec się w nową zbroję ducha (Ef 4, 23). Czas Adwentu mobilizuje nas do należytego przeżycia tajemnicy narodzenia Chrystusa. To okres, w którym mamy się wewnętrznie odnowić, rozbudzić w sobie boże życie, jak budzi się ono w betlejemskiej szopie.

4. Msza św., w której uczestniczymy stawia nas wobec problemu przyjścia Jezusa. Czy należycie przygotowałem się na ten moment? Pomyślę, czy moje serce jest gotowe, aby w nim zamieszkał Chrystus.

Piątek po III n. Adwentu.

Postawa próśby i pokory

Iz 7, 10—14

Łk 1, 26—28

1. Tak dobrze znana nam scena z dzisiejszej ewangelii i tak często wysuwana przed nasze oczy, każe nam na chwilę zastanowić się nad sobą, przeanalizować zawartą w sobie treść i wyciągnąć wnioski dla życia. Każdy bowiem szczególnie ewangelii ma być przez nas nie tylko wysłuchany, ale przeżywany w danej chwili i codziennym życiu.

Warto przyglądać się dobrze, aby trud naszego dnia przeżywany w aspekcie odniesienia do Boga przyniósł obfite owoce.

2. Co kryje się w dzisiejszym czytaniu ewangelicznym? Najpierw postawa wielkiej, gorącej próśby. Reprezentuje ją prorok Izajasz na kartach swej księgi. Za nią Stwórca w odpowiedzi zapowiada, że znak będzie dany ludzkości: *Oto Panna pocznie i porodzi Syna i nazwie go imieniem Emanuel.*

Podobną postawę próśby reprezentowała Maryja. Ona często i gorąco modliła się do Pana Zastępów, aby położył kres oczekiwaniom ludzkości na przyjście obiecanego Mesjasza. Z bożego wybrania miała w sobie wycucie troski i męki wewnętrznej człowieka żyjącego w nieładzie duchowym i pozostającego poza jednością z Bogiem.

Archanioł Gabriel zwiastując przyjście Syna bożego wyraźnie potwierdza konieczność postawy próśby, dzięki której ulitował się Bóg: *Albowiem znalazłaś łaskę u Boga.* Dzięki temu staniesz się zewnętrznym znakiem, o którym wspominał niegdyś prorok Izajasz.

Ale potrzebna jest również postawa wielkiej pokory i ufności. Nie jak Achaz sprzeciwiający się prośbie proroka Izajasza, ale jak skromne dziewczę z Nazaretu: *Jakże się to stanie,* a potem: *Oto ja służebnica Pańska.*

3. Aby właściwie zrozumieć tajemnicę zwiastowania trzeba mieć postawę próśby i pokory. Tą postawą przyjąć zapowiedź przychodzącego Chrystusa.

W czasie adwentowym oczekujemy na Jego przyjście: jako przeżywanie chwili właściwego narodzenia, przyjście eucharystyczne na ołtarz i komunijne do naszych serc, ale także przyjście paruzyjne na sąd ostateczny. Na to przyjście musimy być przygotowani jak była przygotowana Bogarodzica. W gorącej prośbie należy nam się zwracać do Boga, aby zechciał przyjść do nas, do wspólnoty swoich dzieci. W adwentowym oczekiwaniu potrzeba nam postawy pokory. W duchu pokory i z sercem skruszonym musimy odnowić naszą przyjaźń z Ojcem niebieskim. Chrystus może przyjść tylko do odnowionego człowieka, jak przyszedł do Maryi pełnej łaski.

Tajemnica zwiastowania będzie wówczas przez nas zrozumiana właściwie, gdy będziemy umieli za Matką Boga powiedzieć słowa: *Oto ja służebnica Pańska*. Zwiastowanie było nie tylko radosnym powiadomieniem, ale podjęciem wykonania powierzonych zadań, wyrażeniem zgody na trud, pracę, poświęcenie i ofiarę codziennego dnia. Nasza postawa prośby i pokory w służbie Bogu, ma być gotowością przyjęcia wszystkiego, co niesie codzienny ludzki dzień życia i wypełnienia tego dla większej chwały Boga.

4. Ofiara Mszy św. — to także przyjście Chrystusa, a Słowo Boże zwiastuje Jego obecność wśród nas. Jak Maryja mamy odebrać boską misję, wyznaczoną przez Ojca niebieskiego. Czy należycie wsłuchując się w zadanie, jakie zleca mi Pan Zastępów do wykonania w dniu dzisiejszym? Jeśli mam dobrze odczytać i należycie zrozumieć treść zwiastowania, muszę sobie odpowiedzieć w duchu pokory i z gorącą prośbą o pomoc Bożą, czy podejmuję krzyż codziennych obowiązków? Sobota po III n. Adwentu

Wiem, w Kogo wierzę

Ef 2, 19—22

J 20, 24—29

*Błogosławieni, którzy nie widzieli,
a uwierzyli (J 20, 29).*

1. Dziwny jest dzisiejszy człowiek. Wszystkiego chce dotknąć, wszystko zobaczyć, zważyć, zmierzyć. Nie wystarcza mu ziemia. Sięga więc w jej głębinę i szybuje wysoko w przestworza. Uczestniczy w lotach kosmicznych i stawia kroki na księżycu. Trzeba powiedzieć, że nawet to mu nie wystarcza i nie zaspokaja jego pragnień. Ciekawość pcha go ciągle naprzód. Dzienniki informują nas o nowych planach i zamiarach ludzkich.

2. W ewangelii dzisiejszej staje przed naszymi oczyma także dziwny człowiek. Żył nie w czasach nam współczesnych, ale był bardzo do nas podobny. To św. Tomasz — Apostoł, którego Kościół ukazuje w okresie adwentowych, aby nas lepiej przygotować na

przyjście i przyjęcie Zbawcy. Jezus stanął niegdyś w wieczerniku wśród swoich uczniów, tak dobrze im znany. Apostołowie złożyli dokładną relację Tomaszowi: *Widzieliśmy Pana*. Niestety relacja nie zadowoliła przybyłego Tomasza. On był człowiekiem empiryzmu: *Jeśli nie zobaczę na rękach Jego śladów gwoździ i nie włożę palca mego w miejsce gwoździ, i nie włożę ręki mojej do boku Jego, nie uwierzę*. Tym jest nam tak bardzo bliski. Dzisiejszy człowiek, mający przeżywać tajemnicę narodzenia Chrystusa, może powiedzieć podobnie, jeśli nie zobaczę, nie doświadczę tej prawdy, nie uwierzę. Wchodzi w czas Bożego Narodzenia niepewnym krokiem, bo moment historii jest już zbyt odległy. Współczesny człowiek hołduje empirii.

A tymczasem Chrystus żąda wiary i pochwała postawę tych, którzy nią przeżyli i przyjęli Jego obecność, chociaż jej nie doświadczyli swoimi zmysłami. *Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli*. Zjawiający się ponownie Zbawca, pozwala nie dowierzającemu Tomaszowi doświadczyć siebie, by nie miał wątpliwości a wiarę swą oparł na mocnym fundamencie, gdzie jak powiada św. Paweł, kamieniem węgielnym jest sam Jezus. Zawstydzony Tomasz rozpoznaje Mistrza, upokarza się przed Nim, wyznaje wiarę i będzie nią dawał świadectwo Zbawcy w dalszym życiu. Moment spotkania w wieczerniku pozwolił mu zrozumieć w Kogo uwierzył, Komu zaufał i Kogo miał miłować.

3. Do Jezusa prowadzi i z Nim nas łączy głęboka i żywa wiara. Każdy z nas musi sobie zdać sprawę w Kogo i jak uwierzył. Czy nasza wiara w Chrystusa, w Jego przyjście na świat, pełnienie boskiej misji posłanniczej, złożenie ofiary za wszystkich na krzyżu, posiada znamiona głębi życia? Do dzisiejszego człowieka Chrystus przemawia w ten sam sposób, co do apostoła Tomasza: *Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli*. Jezusa nie dostrzegamy zmysłami, ale doskonale widzimy oczyma wiary. Tak widział go św. Piotr wyznający bóstwo w okolicy Cezarei, Maria Magdalena siedząca u stóp Jego i wpatrująca się w oczy Mistrza, tak dostrzegał św. Paweł nawracający się u bram Damaszku, dostrzegli święci wszystkich czasów, a ostatnio O. Maksymilian Kolbe idący za brata na śmierć do bunkra głodowego. Chrystus stawał przed nimi żywy i prawdziwy, Bóg i Człowiek, taki sam jak niegdyś na palestyńskiej ziemi.

Jest On także dziś wśród nas. Dostrzegamy Go oczyma wiary, gdy przychodzi w eucharystycznym-Chlebie na ołtarze naszych świątyń, w komunii do ludzkich serc, w cichym szeptach nadziei i pociechy wlewanej w nasze serca. Stajemy przed Nim z żywą wiarą, jak Maria Magdalena wpatrzeni w dobrotliwe oczy Boskiego Mistrza, ufni jak św. Jan Ewangelista słuchający bicia Boskiego Serca. Razem ze św. Piotrem wyznajemy: *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego* (Mt 16, 16). Wiemy w Kogo uwierzyliśmy i z Kim idziemy w życie. Chociaż nie oglądamy znaków Jego ran, nie wkładamy w nie naszych rąk, to

jednak głęboko przekonani wierzymy, że z nami jest Ten, który *ma słowa żywota wiecznego w sobie* (J 6, 69).

4. W każdej Mszy św. powtarza się scena z wieczernika. Chrystus staje przed nami, aby nam okazać dobroć serca w składanej przez siebie ofierze. Zobaczą Go wtedy, gdy uczestniczą w eucharystycznej wspólnocie z głęboką i żywą wiarą. A jeśli mi jej brakuje, czas nadszedł, aby ją odnowić, pogłębić i umocnić, bo inaczej nie skorzystam w pełni z radości świąt Bożego Narodzenia.

Kraków

KS. TADEUSZ MATRAS

K.S. CZESŁAW JAKUBIEC, *Księga Hioba*. Wstęp — Przekład z oryginału — Komentarz — Ekskursy (Pismo Święte Starego Testamentu, t. VII, cz. 1), Poznań—Warszawa 1974, Wyd. Pallottinum, str. 272.

Nie ulega wątpliwości, że księga Hioba należy do najtrudniejszych ksiąg St. Testamentu. Trudności te dotyczą zarówno formy, jak i treści tej księgi. Pod względem formy, poza wstępem i zakończeniem, które są napisane prozą, księga w całości jest poematem. Trudno jednak powiedzieć, czy można ją zaliczyć do dramatów, czy do utworów dydaktyczno-moralnych, czy do pieśni religijnych lub polemicznych. Wydaje się, że ma w sobie coś z każdego z tych rodzajów literackich, z przewagą jednak charakteru polemicznego.

Pod względem treści księga Hioba także nie jest łatwa do rozszyfrowania. Mówiło się dawniej, że jako utwór filozoficzny pragnie ona dać odpowiedź na pytanie, jaki sens ma cierpienie ludzkie. Dziś coraz częściej egzegeci opowiadają się za tezą, że księga Hioba pragnie podtrzymać we wierze w jednego Boga człowieka, który został dotknięty przez Niego różnego rodzaju doświadczeniami.

Ks. prof. Cz. Jakubcowi należy się uznanie, że zechciał się podjąć opracowania tej księgi i z właściwym sobie znanstwem problemu rozwiązał po mistrzowsku zawarte tam zagadnienia. Z uznaniem należy także podkreślić, że Autor nie powtarza starych, powszechnie znanych z ogólnych wstępów informacji, tylko pragnie być oryginalny. To sprawia, że jego opracowanie księgi Hioba czyta się z wielkim zainteresowaniem i, co najważniejsze, z pożytkiem.

Bardzo oryginalnie jest opracowany *Wstęp historyczno-krytyczny* księgi (ss. 23—52). Najważniejsze jest to, że Autor ujmuje w nim zagadnienia problemowo. Tam, gdzie widzi problem, tam stara się go należycie rozstrzygnąć.

Problemem dla niego jest np. budowa i powstanie księgi. Zupełnie słusznie twierdzi, że od rozstrzygnięcia tego problemu zależy dalsze zrozumienie przez nas treści księgi. Zgadza się z twierdzeniem Autora, że np. mowy młodzieńca Elihu nie mają jakiegось zasadniczego znaczenia w relacji do całej księgi (s. 35), zaś cały akcent wartości wygłoszonych w tej księdze mów należy przenieść na mowy Boga. Akcentując te mowy (rr. 38—41), tym samym mocniej wyakcentowuje się religijno-teologiczny charakter księgi i jej znaczenie teologiczne, tak dziś ważne dla współczesnego człowieka.

Oryginalne jest także twierdzenie Autora, w związku z omawianiem myśli przewodniej księgi Hioba, że główną treścią księgi jest „uwydatnienie absolutnej wyższości i świętości Boga i na tym tle ukazanie Jego zbawczego działania” (s. 41). To pozostaje w jakimś organicznym związku, z rozważaniami Autora w następnym rozdziale pt. *Treść księgi Hioba a Objawienie Boże* (ss. 42—46). Rzadko kto z komentatorów tej księgi zatrzymuje się nad tym zagadnieniem, a przecież jest ono niezwykle ważnym problemem. Ks. prof. C. Jakubiec od dłuższego czasu pracuje nad rozwiązaniem tego problemu (zob. jego art. na ten temat w RBL 5—6 (1973) 248—261), dlatego też jego propozycje i wnioski zasługują tu

na uwagę. Słuszna jest jego uwaga, że „księga Hioba ze względu na swój rodzaj literacki jest szczególną postacią słowa Bożego” (s. 45), oraz że „w ten sposób niejako przygotowuje ona pełne objawienie tajemnicy zbawienia w Nowym Testamencie” (s. 46).

Odnośnie przekładu i komentarza księgi należy podkreślić bardzo wielką sumiennność i troskę tłumacza w dążeniu do jak najdokładniejszego oddania myśli autora natchnionego. Nie było to rzeczą łatwą, ze względu na starożytność języka, mnóstwo wariantów, jak również możliwość najrozmaitszych tłumaczeń. Ks. prof. Jakubiec szedł zawsze za myślą autora (por. np. tłumaczenie 3, 14: grobowce, ruiny, pustkowia, piramidy, pałace, na jaki wyraz się tu zdecydować?, albo: 19, 25 n) i okazał się tu doskonałym znawcą języka hebrajskiego, wytrawnym filologiem i egzegetą. Nie sposób tu w krótkiej recenzji przytoczyć wszystkie przykłady, potwierdzające słuszność tej tezy, ale ogólnie można powiedzieć jedno: Ks. prof. Cz. Jakubiec daje nam swoje tłumaczenie, takie, jakie uznał za najlepsze, ale w jego aparacie krytycznym (tekstowym), jak również w jego komentarzu spotykamy całą szeroką gamę różnych innych możliwości i rozwiązań. Świadczy to o tym, że zna problem doskonale i nie obce mu były trudności związane z obowiązkami tłumacza, dlatego sugerując swoje rozwiązanie nie zamyka drogi do możliwości innych rozwiązań; w wielu wypadkach delikatnie zostawia sprawę otwartą.

Jeszcze kilka słów o ekskursach (ss. 247—259). Wydaje mi się całkiem słuszną zasadą analizowania takich zagadnień jak *Zasada odpłaty* czy *Eschatologia księgi Hioba* lub *Istoty nadziemskie* nie tylko w oparciu o samą księgę, ale jeszcze na szerszym tle problematyki całego Starego Testamentu, a nawet całego środowiska Starożytnego Wschodu. Ks. prof. Cz. Jakubiec postąpił doskonale, ustalając najpierw od strony analizy filologicznej znaczenie słowa *odpłata* czy *eschatologia* lub *istota nadziemska*, a potem dopiero przystępując do omawiania zagadnienia od strony treści całej księgi Hioba. Tu Autor okazał się znawcą nowej hermeneutyki biblijnej i także dobrym egzegetą. Zgadzam się z Ks. prof. Cz. Jakubiecem, że trudno jest ustalić znaczenie tekstu 19, 25—27 i dlatego trudna jest jednoznaczna odpowiedź na pytanie, co autor biblijny chciał w tym miejscu nam powiedzieć. Może i słuszne, jest przypuszczenie że Hiob spodziewa się zarówno przed śmiercią jak i po śmierci spotkać się z Bogiem jako swoim obrońcą (s. 256).

Reasumując powyższe uwagi, pragnę zaznaczyć, że praca Ks. prof. Cz. Jakubca wnosi bardzo dużo cennego materiału do badań nad treścią księgi Hioba, wiele jego uwag jest oryginalnych i nowych, a samo ujęcie zagadnienia w ten sposób, w jaki je przedstawił, nie tylko zasługuje na uwagę, ale także na pełne uznanie.