

# Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 3

ROK XXXVIII

1985

A R T Y K U Ł Y

Ks. Tadeusz Brzegowy

## JAK ROZUMIEĆ PIEŚŃ NAD PIEŚNIAMI?

Jedna jedyna księga w całej Biblii posiada tytuł w formie superlatywu: *šir hašširim*, zbudowany analogicznie do „święte świętych” i tłumaczony jako *Pieśń nad pieśniami*, a który dokładnie znaczy tyle co „pieśń najpiękniejsza spośród pieśni”. To liczące osiem rozdziałów poetyckie dzieło ma za przedmiot miłość dwojga młodych bohaterów, miłość autentyczną, płomienną, zachwycającą się pięknem osoby ukochanej. Te miłosne poematy można śmiało przyrównać do sławnych poezji miłosnych starożytnego Wschodu czy Grecji. Ale jako księga natchniona i kanoniczna, stawia Pnp czytelnikowi wiele pytań, a nawet problemów trudnych do rozwiązania.

*Pieśń nad pieśniami* nie zawiera bowiem imienia Bożego (wyrażenie idiomatyczne „ogień Jahwe” w 8, 6 nie ma tu żadnego znaczenia), ani żadnej wzmianki o jakiegokolwiek instytucji religijnej S.T., jak przymierze, prawo, świątynia, kapłaństwo, historia Izraela. Rozsiane tu i tam nazwy geograficzne Palestyny, czasem fikcyjne, służą jedynie jako terminy porównań dla piękności młodych zakochanych. Albowiem cała *Pieśń* jest zbudowana z hymnów o miłości dwojga bohaterów i z opisów ich piękności. Ich przymioty serca i ducha rzadko dochodzą do głosu, za to piękno ciała jest opiewane z wprost

zenującym weryzmem. Trudności stąd płynące odczuwali już uczeni żydowscy sprzed 2 000 lat, którzy na synodzie w Jamnii (ok. 90 r. po Chr.) opowiedzieli się ostatecznie za sakramentalnym charakterem, czyli kanonicznością pisma. Żydzi nawet włączyli Pieśń do szczególnie szacownego zbioru tzw. *hameš megillôt* (Pięć zwojów), przewidzianych do lektury podczas dorocznych uroczystości. Nie znamy powodów, dla których Pnp została przeznaczona na święta Paschy. Najprawdopodobniej przyczyniły się do tego liczne aluzje, a nawet opisy, jedyne zresztą w S.T., pory wiosennej (2, 11—13; 6, 11; 7, 12). A Przaśniki-Pascha były świętami wiosennymi *par excellence*. Świadectwem ogromnego szacunku, jaki Pnp zdobyła sobie u Hebrajczyków, jest wypowiedź rabbiego Akiby z II w. po Chr.: „Wszystkie pisma są święte, ale Pieśń nad pieśniami jest najświętsza”. Ponieważ Pnp znajdowała się w Biblii hebrajskiej i w Septuagincie, chrześcijanie nie mieli żadnych trudności z jej przyjęciem do kanonu. Weszła ona w skład pism mądrościowych z Hi, Prz, Koh, Syr i Mdr. Jak zobaczymy później, zaszeregowanie takie ma solidne podstawy.

Dlatego też Pnp zasługuje na szczególnie uważne studium. Również i dziś nie straciło na aktualności pytanie o sens Pieśni, o fundament jej religijnego, sakralnego charakteru, o jej ponadczasowe posłannictwo, w tym posłannictwo do ludzi naszych czasów.

## I. RODZAJ LITERACKI

Nie ma mowy o zrozumieniu dzieła literackiego bez określenia jego gatunku literackiego. Reguła ta odnosi się w zupełności do pism natchnionych również<sup>1</sup>. Przy utworach starożytnego Wschodu bardzo ważne jest ponadto ujęcie ich życiowego zakotwiczenia, osadzenia w życiu społecznym i religijnym wspólnoty, gdyż utwory te niejednokrotnie w większej mierze są owocem społecznych potrzeb i dążności aniżeli osobistej pracy literackiej autora.

Badania literackie wskazały na wiele podobieństw między Pnp i utworami miłosnymi Mezopotamii, Egiptu oraz ludów sąsiadujących z Izraelem<sup>2</sup>.

Poematy miłosne mezopotamskie łączą się ściśle ze czcią Tammuza i Isztar, bóstw miłości i płodności. Zdaniem niektórych uczonych Pieśń narodziłaby się w celebrowanych na wiosnę rytach żałobnych i rozwiązłych, mających przedstawić i uobecnić śmierć i zmartwychwstanie bóstwa oraz jego święte małżeństwo. Te boskie zaślubiny miały być celebrowane przy udziale króla jako reprezentanta boga.

<sup>1</sup> Por. *Konstytucja dogmatyczna o Bożym Objawieniu*, n. 12.

<sup>2</sup> Por. A. Robert, *La Cantique des Cantiques* (La Sainte Bible de Jérusalem), Paris<sup>2</sup> 1958, s. 11 n; D. Colombo, *Cantico dei Cantici. Versione, introduzione, note* (N.V.B. 21), Roma 1970, s. 33—36.

Kult ten, praktykowany przez Babilończyków i Kananajczyków, zostałby po jego zrewidowaniu i oczyszczeniu przyjęty przez kult jahwistyczny, a Kantyku byłby jego rytuałem.

Otóż trzeba powiedzieć, że w Izraelu takie kultury, poza wypadkami rażących nadużyć tak ostro piętnowanych przez proroków, nigdy nie były w praktyce, i pieśni które wywodziłyby się z takich kultów, nie weszłyby nigdy do skarbcza pism świętych Izraela. Jeżeli są jakieś podobieństwa wyrazu między hymnami na cześć Tammuza i Isztar oraz poematami Kantyku, to trzeba to przypisać faktowi, że jedne i drugie mówią tym samym językiem miłości.

Gdy chodzi o literaturę miłosną egipską, to wiele jej cech przypomina kanoniczną Pnp. Autorzy Kantyku kochają się w naturze, a więc w kwiatkach, drzewach, winnicach, pejzażach, miastach-symbolach piękności; dalej idą zwierzęta, jak gołębice, lisy, gazy, koziolki, lwy, lamparty; następnie rośliny pachnące, których zestaw jest bardzo kompletny, i wreszcie opisy wiosny jako pory najjaśniej dla zakochanych, jedne w całej Biblii. Trzeba powiedzieć, że są to tematy powszechne w dworskiej literaturze miłosnej i w ogóle w obrazach i rzeźbach Egiptu. Do tego należy dodać obecność tu i tam podobnych wyrazów technicznych, tej samej wrażliwości i zmysłowości, urok piękności fizycznej i radości z obcowania dwojga młodych ludzi<sup>3</sup>.

Ale to nie dowodzi, że Kantyku jest tłumaczeniem, zapożyczeniem czy nawet naśladowaniem utworów egipskich. Młody Izrael znał, jak to wykazuje jego literatura mądrościowa, twórczość Egiptu. Kantyku dowodzi, że i na tym polu Izrael stanął do współzawodnicstwa z Egipcem<sup>4</sup>.

Podobnie ma się rzecz z pieśniami miłosnymi świata arabskiego, starożytnego i dzisiejszego (*wasf*). I tutaj pojawiają się znane z Pieśni zjawiska literackie a więc zamilowanie do natury i do zwierząt z którymi porównuje się osobę ukochaną, tęskne przywoływanie miłości oddalonej, ta sama anonimowość pieśni i łatwość przechodzenia do alegorii i symbolizmu.

Mimo tych wszystkich podobieństw, dyktowanych przecież zbieżnym tematem poezji i śpiewów, *Pieśń nad pieśniami* posiada swoją literacką oryginalność w rozwinięciu tematu, w stylu i subtelnym zamierzeniu autora, dzięki któremu oryginalny temat miłości męzczyzny i kobiety stał się zdolny do wyrażenia większej jeszcze miłości Boga do narodu czy do pojedynczego człowieka. Ponadto *Pieśń* jest zakorzeniona w tradycji biblijnej, a więc w przepowiadaniu prorockim, nauczaniu Tory (Rdz 1—2) czy też niektórych Psalmów, jak 45, 19, 119.

<sup>3</sup> Por. ANET<sup>3</sup>, s. 467—69.

<sup>4</sup> D. Colombo, dz. cyt., s. 33.

Określenie rodzaju literackiego zależy zasadniczo od odpowiedzi na pytanie, czy Pnp jest jednorodnym dziełem literackim czy też luźnym zbiorem niezależnych pieśni.

Wśród tych, którzy przyjmowali oryginalną jedność utworu, próbowano określić Pieśń jako *d r a m a t*. Teza ta, głoszona już w starożytności przez Orygenesa<sup>5</sup>, miała głośnych zwolenników w XIX stuleciu (np. Delitzsch, Rothstein)<sup>6</sup>.

Rzeczywiście Pnp posiada jakąś atmosferę dramatu i złożona jest z mów, wygłaszanych przez różne osoby, a więc przynajmniej oblubienicę (1, 5—6), oblubienca (1, 9—11) i chór (5, 9; 6, 1). Praktyka dzisiejszych wydawców, wypisujących obok tekstu osoby dialogu, sięga IV wieku po Chr., kiedy to wydawca kodeksu Synajskiego wprowadził po raz pierwszy terminy *nymphos* (oblubieniec) i *nymphē* (oblubienica). Niektórzy egzegeci sądzą przy tym, że jest nie jeden, lecz dwóch kochanków: pasterz (2, 16) i król (1, 12), którzy rywalizują w zabiegach o oblubienicę, przez co napięcie dramatyczne wydatnie rośnie. Próbowano też porównywać Pnp z greckim mimem, ludowym przedstawieniem, w którym jeden i ten sam aktor odgrywał różne role zmieniając głos, inspirując dialog, wykonując pieśni i tańce. Choć i dziś takie spojrzenie ma swoich zwolenników, to zdecydowana większość uczonych tezie tej sprzeciwia się dlatego, że w Pieśni nie ma dramatycznego rozwoju fabuły, a cała poezja jest na wskroś liryczna<sup>7</sup>. W Pnp nie ma zewnętrznych wskazówek co do mówiących osób i nie ma dialogu w ścisłym sensie, gdyż każda mowa stanowi zasadniczo monolog. Nie ma też podstaw rozróżniania oblubienca pasterza od jego rzekomego króla, gdyż są to zaledwie różne nazwy tej samej osoby<sup>8</sup>. Wreszcie słusznie zauważa się, że Hebrajczycy nie byli obeznani z dramatem jako rodzajem literackim<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Origenis, *In Cant. Cant. Prologus*, MG 13, 63; Origène, *Homélies sur le Cantique des Cantiques. Introduction, traduction et notes de O. Rousseau* (SCH 37), Paris 1953, s. 61—62.

<sup>6</sup> Opinia ta jest dziś reprezentowana m. in. przez dobrze znany podręcznik biblijny egzegetów włoskich *Il Messaggio della Salvezza* pod red. P. G. Canfora, Torino<sup>8</sup> 1969, t. 3, s. 515—518 (autor traktatu o Pnp — A. Rolla).

<sup>7</sup> A. Weiser, *The Old Testament: its Formation and Development*, New York<sup>8</sup> 1968, s. 300; podobnie BJ<sup>3</sup>, s. 946.

<sup>8</sup> Interesujące wyjaśnienie tego rozróżnienia podaje J. P. Audet, *Le sens du Cantique des Cantiques*, RB 62 (1955) s. 215: Pierwotnie Pieśń istniała i była przekazywana w dwóch wersjach w rozdzielonych królestwach. Na Północy Pieśń rozwijała temat pasterza i wieśniaczego życia, zaś w Judzie śpiewano o królu, a sceneria była miejska. Obie te wersje miałyby połączyć jakiś mędrzec okresu po niewoli babilońskiej.

<sup>9</sup> Por. R. Dentan, *The Song of Solomon w: The Interpreter's Commentary on the Bible*, ed. by Ch. M. Laymon, Nashville-New York 1971, s. 325.

W tej sytuacji coraz szerszą akceptację zdobywa sobie pogląd, że *Pieśń nad pieśniami* w obecnej formie jest kolekcją czy też antologią pieśni miłosnych, z których każda posiada własną strukturę. Wskazanie na ich *Sitz im Leben* pozwala zrozumieć kolekcję jako wytwór życia narodu. Na Wschodzie celebrowano zaślubiny na przestrzeni pewnego ciągu świąt, oprawionych we wspiane śpiewy i tańce i trwających cały tydzień, nazywany w wielu rejonach tygodniem królewskim; przedstawienia i tańce są odgrywane na cześć młodej pary, sadzanej jako król i królowa na zaimprovizowanym tronie, ustawionym w pośrodku klepiska, podczas gdy piękność króla i królowej jest wychwalana za pośrednictwem „opisujących pieśni”<sup>10</sup>. Ta sytuacja rzuca cenne światło na części składowe Pnp. Obok pieśni śpiewanej przy ustawianiu królewskiego tronu (3, 6—11), występują pieśni opisujące piękność kobiety, a wykonane przez mężczyznę (4, 1—7) i piękność mężczyzny przez kobietę (5, 10—16) oraz piękność kobiety przez uczestników obchodów (7, 1—6). To występowanie w rolach królewskich tłumaczy, dlaczego oblubieniec jest nazywany Salomonem, najślawniejszym królem z przeszłości Izraela, a oblubienica — Szulamitką, uważaną zgodnie z 1 Krl 1, 3; 2, 17 za najpiękniejszą dziewczynę w Izraelu. Obok tych zostały wprowadzone inne, bardziej ogólne pieśni miłosne, albowiem nie wszystkie jednostki, a jest ich około 25, jakie składają się na *Pieśń nad pieśniami*, wiążą się bezpośrednio z zaślubinami. Niektóre z nich są zwyczajnymi utworami miłosnymi, takimi jakie możemy jeszcze dziś napotkać w różnych rejonach Wschodu. Mamy dowody, że jeszcze w II wieku po Chr. Pieśń była wykonywana w życiu świeckim.<sup>11</sup>

Wszystko co dotychczas zostało powiedziane o Pnp, stawia w nowym świetle kwestię jej autorstwa. Otóż tradycyjnie Pnp była przypisywana Salomonowi, czego wyrazem jest już sam hebrajski tytuł księgi. Trzeba jednak zauważyć, że tytuł choć starożytny, jest o wiele późniejszy od samej księgi, a hebrajskie *liš'elōmōh* nie koniecznie określa autora, lecz może wskazywać na bohatera, treść, przynależność do zbioru (Por. kwestię *lamed auctoris* przy Psalmach). Poza tytułem jeszcze kilka razy w samym tekście wymieniony jest Salomon w 3. osobie (1, 5; 3, 7—11; 8, 11—12). Znana też jest starożytna tradycja, która przedstawia Salomona jako autora licznych pieśni (1 Krl 4, 32). Jednakże i ta obecność imienia Salomona w tekście bardziej przemawia przeciw jego autorstwu niż na jego korzyść<sup>12</sup>. Dlatego też powszechnie przyjmuje się, że Pieśń, podobnie jak wiele innych pism mądrościowych, jest utworem anonimowym.

<sup>10</sup> A. Weiser, dz. cyt., s. 300 n., z powołaniem się na K. Budde, *Das Hohelied erklärt*, Freiburg i. Br. 1898; J. G. Wetzstein, *Die syrische Dreschtafel*, w: „Zeitschrift für Ethnologie” 5 (1873) 270—302.

<sup>11</sup> Por. Tosef. *Sanh.* 12, 10 i *Bab. Sant.* fol. 101 a.

<sup>12</sup> R. Dentan, dz. cyt., s. 324.

Wyrażony wyżej pogląd na charakter literacki Pieśni wskazuje, że poszczególne poematy pochodzą od różnych autorów. Jednakże Pieśń jako całość odznacza się pewną jednością, na co wskazuje forma dialogowa, powtórzenia, refreny, charakterystyczne używanie niepospolitych wyrazów i form gramatycznych. Dlatego uzasadnione jest pytanie o czas i miejsce redakcji księgi. Język dzieła wykazuje naleciałości aramejskie, zawiera dalej wyrazy perskie (1, 12; 4, 13; 4, 18; 6, 11) i jeden wyraz grecki *phorejon* przekształcone w *appirejôn* = lektyka w 3, 9). To przemawia za późnym okresem perskim lub greckim. Z drugiej strony postawienie Tirsy w paralizmie z Jeruzalem (6, 4) zdaje się przemawiać za wczesnym okresem podzielonej monarchii (por. 1 Krl 16, 23). Te na pozór sprzeczne wskazówki trzeba tłumaczyć tym, że poszczególne poematy, pochodzące z różnych epok i środowisk Izraela, zostały następnie redakcyjnie opracowane. Najbardziej odpowiednią datą redakcji księgi wydaje się być pierwsza połowa IV w. przed Chr., czas politycznego i religijnego spokoju po reformach Ezdrasza i Nehemiasza<sup>18</sup>.

Częste odwoływanie się do „córek jerozolimskich” każe przypuszczać, że Pieśń została opracowana w środowisku mądrościowym Jeruzolimy.

## II. INTERPRETACJA PIEŚNI

Interpretacja Pnp jest oczywiście kwestią najważniejszą, ale zarazem bardzo trudną i delikatną. Nie ma bodaj w całym S.T. drugiej księgi, dla której przedstawiono by tyle różnych interpretacji. Sprowadzamy jednak całą kwestię do zasadniczego pytania: czy Pnp należy rozumieć przenośnie (alegorycznie) czy też dosłownie?

*Interpretacja alogoryczna* utrzymuje, że *Pieśń nad pieśniami* posiada jeden sens metaforyczny, symboliczny, a jest nim miłość Boga do Izraela. Zwolennicy tej teorii mówią, że jest to najstarsza interpretacja Pieśni zarówno u Żydów, jak i u chrześcijan, i że dzięki niej Księga dostała się do kanonu pism natchnionych. Jest przy tym rzeczą naturalną, że pierwotna identyfikacja oblubieńca z Jahwe, a oblubienicy z narodem izraelskim według egzegezy hebrajskiej przynajmniej od I wieku naszej ery, podlega przekształceniu w myśli chrześcijańskiej, na której gruncie oblubieńca zidentyfikowano z Chrystusem, a oblubienicę z Kościołem. Cały zaś Kantykt byłby serią pieśni na uroczystość zaślubin, dokonujących się w tajemnicy Wcielenia Syna Bożego, tym akcie najgłębszej miłości Ojca i Syna względem ludzkości.

W egzegezie katolickiej ta interpretacja miała przez wieki najwięcej zwolenników i jeszcze w dzisiejszych czasach jest broniona przez wielkie autorytety (np. Riciotti, Robert, Feuillet, Tournay).

<sup>18</sup> *Bible de Jérusalem*, wyd. 3, datuje Pnp na w. V; W. Rudolph na ok. 500 r.; O. Eissfeldt — na III w. przed Chr.

Trzeba więc najpierw zdać sobie sprawę z tego, czym jest alegoria. W leksykonie *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* czytamy następującą definicję: „allegoria w ścisłym znaczeniu tego słowa jest przedstawieniem, które we wszystkich szczegółach posiada sens obrazowy, przenośny”<sup>14</sup>. W przenośni pisze O. A. Jankowski<sup>15</sup>, wyrazy już nie zachowują swego znaczenia potocznego, lecz otrzymują nowe, właśnie przenośne (...) W tych gatunkach literackich, w przenośni i alegorii, każdy szczegół obrazu oznacza co innego niż mówią same słowa w znaczeniu potocznym”. Krótko mówiąc, alegoria to „kontynuowana przenośnia”<sup>16</sup>. Z tego wynika, że opowiadanie jako całość i w poszczególnych częściach ma być rozumiane przenośnie, gdyż według zamierzenia autora wyraża ono inną, wyższą rzeczywistość aniżeli sens wyrazowy właściwy.

Punktem wyjścia dla tej interpretacji jest niemożność rozumienia wypowiedzi Pieśni w sensie dosłownym oraz sposób mówienia proroków o relacji Boga do Izraela w kategoriach alegorii małżeńskiej. Do tego dochodzi argument z tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej. O możliwości dosłownego rozumienia Pieśni powiemy później, a teraz rozważmy dwa pozostałe argumenty zwolenników alegorii.

Rzeczywiście prorocy, od Ozeasza począwszy, mówiąc o Jahwe i Izraelu posługiwali się gatunkiem alegorii małżeńskiej. Ale prorocy zawsze starali się wyraźnie wskazać słuchaczom i czytelnikom na ten wyższy sens. Tak więc po wygłoszeniu słynnej pieśni o winnicy Izajasz dodaje: „Otóż winnicą Jahwe Zastępców jest dom Izraela” (Iz 5, 7a); albo „Bo małżonkiem ci jest twój stwórcyca, któremu na imię Jahwe Zastępców” (Iz 54, 5a). Natomiast w Pieśni nie ma nic podobnego.

Pieśń ma obfitować w aluzje do pism prorockich, co wskazywać ma na jej zależność od proroków<sup>17</sup>. Jednak, zdaniem P. Grelota, te aluzje do proroków są mało przekonujące<sup>18</sup>. Jest nieprawdopo-

<sup>14</sup> Goppelt, *Allegorie. II. Im AT und NT*, w: RGG I, Tübingen<sup>3</sup> 1957, kol. 239. Por.: Kard. C. Martini, *Ermeneutica*, w: *Mess. Salv.* I, s. 250; D. Ward Harvey, *Literary Forms of O.T.*, w: *Interpr. Comm.*, s. 1080 a.

<sup>15</sup> O. A. Jankowski OSB, *Królestwo Boże w przypowieściach*, Poznań-Warszawa 1981, s. 10—11.

<sup>16</sup> To klasyczne określenie alegorii jako *metaphora continua* pochodzi od retora łacińskiego I w. p. Chr., Marka Fabiusza Quintyliana, *De institutione oratoria*, VIII, 8, 40.

Warto zauważyć, że najnowsi krytycy już nie mówią o alegorii jako gatunku literackim. Zamiast tego dzielą różne kategorie mowy obrazowej na podobieństwa, parabole i zagadki. C. M. Edsman, *Alegorie. I. Religionsgeschichtlich*, w: RGG<sup>3</sup> I, kol. 238. Tak też wyraża się Ch. Carlston, *Parable and Allegory Revisited: An Interpretative Review*, CBQ 43 (1981), s. 240.

<sup>17</sup> Długą listę tych aluzji i zależności przytacza A. Robert w cytowanym komentarzu, s. 12—18.

<sup>18</sup> P. Grelot, *Le sens du Cantique des Cantiques*, RB 71 (1964) s. 48.

dobne, twierdzi dalej Grelot, by to arcydzieło liryzmu było owocem zapożyczeń z różnych pism. Co więcej, metoda porównań z pismami biblijnymi przeprowadzona konsekwentnie, prowadzi do wniosku całkiem przeciwnego. Liczne sformułowania Pieśni odnajdujemy w pismach mądrościowych (Prz 2, 17; 18, 22; 13, 14; Syr 26, 13—18; 36, 25). Wydaje się nawet, że autor wstępu do księgi Przysłów (rozdz. 1—9) zacytował pewne sformułowania Pieśni, być może jeszcze z jej przedliterackiego stadium. Najwięcej tych aluzji znajduje się w Prz 5, 15—23, i wszystkie bez wyjątku są brane dosłownie, o wyłączości miłości małżeńskiej<sup>19</sup>. A to świadczy o dosłownym rozumieniu Pieśni. Za takim, dosłownym, rozumieniem Pieśni przemawia też fakt, że Hebrajczycy nie przypisali Pieśni Ozeaszowi, lecz Salomonowi i umieścili ją w kanonie w grupie *k'tubim*, a więc pism mądrościowych.

Przeciw umieszczeniu Pieśni w nurcie prorockiej alegorii małżeńskiej najmocniej przemawia, naszym zdaniem, zasadnicza różnica relacji partnerów. U proroków partnerstwo Jahwe i narodu jest całkiem szczególnego rodzaju. Na swym początku Jahwe „wybrał” Izraela spośród wielu narodów, wybrał i przygarnął bez żadnej z jego strony zasługi, kierując się jedynie miłosierdziem (Por. Ez 16, 5—14). Potem Jahwe jako Oblubieniec doznawał od Narodu-Oblubienicy samych tylko niewierności i nawet zdrad. W prorocztwie Jeremiasza (2, 20—25) Oblubienica-Izrael jest nazwana „młoda wielbłądzica”, rozbrykana i wyrwywająca się na pustynię w nieopohamowanej namiętności. Zbolały Oblubieniec wzywa ją do opamiętania: „Uważaj na swoje nogi...” A ona hardo odpowiada: „Na próżno! Nie! Kocham bowiem obcych i pójdę z nimi;” Wobec tego Jahwe był zmuszony wiarołomną Oblubienicę odtrącić jako cudzołożnicę. Jednak miłość Jahwe okazywała się zawsze silniejsza niż wszystkie niewierności i zdrady Narodu i Bóg zawsze był gotów przygarnąć na nowo niewiastę cudzołożną, wbrew temu co normalnie działo się w życiu (Por. Oz 1—3, spec. 2, 4—16; Iz 54, 5—8).

W Pieśni jest zupełnie inaczej: oblubieniec i oblubienica są tutaj absolutnie równymi partnerami. Oboje w jednakowym stopniu zdecydowali się na siebie aktem miłości. Oblubienica nie jest niewierna i nigdzie nie ma mowy o miłosierdziu czy przebaczeniu ze strony oblubieńca. Oblubienica zachwyca się zaletami oblubieńca, ale w tych zachwytach oblubieniec wyraźnie ją przewyższa i zawsze je kieruje pod adresem oblubienicy! Jakże rozumieć te fragmenty przy założe-

<sup>19</sup> J. P. Audeť, art. cyt., s. 217 analizuje m. in. podobieństwa i wykazuje wzajemną zależność tekstów:

Prz 5, 15	—	Pnp 4, 15
5, 16	—	4, 12
5, 16	—	4, 12 n
5, 19	—	4, 5 i 7, 4
5, 19	—	2, 14; 7, 10; 7, 8 n.



niu, że ablubieńcem jest Bóg czy Chrystus? Nawet Oblubienica-Kościół, czysta i bez skazy dzięki obmyciu we Krwi Baranka i nabyta za cenę Krwi Oblubieńca, w końcu poddana zostanie pod jego stopy, a z nim zostanie poddana Bogu (Por. 1 Kor. 15, 26n).

Argument z tradycji żydowskiej nie jest rozstrzygający.<sup>20</sup> Księga apokryficzna IV Ezdrasza (z I w. po Chr.) uważała Pieśń za alegorię miłości Jahwe do Izraela. Ale nie jest to wypowiedź ani autorytatywna, ani czasowo bliska autorowi Pieśni i jej pierwotnemu rozumieniu. Miszna (Taanit IV, 8) opowiada, że dziewczęta jerozolimskie na wydaniu wychodziły do winnic i śpiewały urywki Prz 31, 30—31 oraz Pnp 3, 11, biorąc je oczywiście w dostłownym znaczeniu Rabbi Akiba ekskomunikował wprowadzie tych, którzy śpiewali Pieśń na weselach<sup>21</sup>. Ale to nie dowodzi sensu alegorycznego Pieśni, lecz jedynie jej sakralnego charakteru. Podobnie ma się sprawa z potępieniem przez sobór Konstantynopolski II (553) Teodora z Mepswestii, który uważał Kantykt za utwór miłosny, ułożony przez Salomona na cześć jego małżonki, córki faraona. Otóż wiadomo, że nie był to jedyny powód potępienia Teodora. Już kard. A. Bea<sup>22</sup> słusznie odwołał się do akt soboru, gdzie lista zarzutów przeciw Teodorowi jest długa i dotyczy głównie błędów chrystologicznych, związanych z interpretacją N.T. Tak więc wspomniane potępienie nie oznacza żadną miarą kanonizacji sensu alegorycznego Pieśni.

Gdy zaś chodzi o świadectwo ojców i doktorów Kościoła, to nie bez znaczenia jest fakt, że ich wypowiedzi na temat pieśni to są głównie homilie (Hipolit Rzymski, Grzegorz Wielki, Czcigodny Beda, Bernard z Clairvaux). Homilie Grzegorza, które tak zaważyły na przyszłości, zależne są od Orygenesusa. A Orygenes to przedstawiciel szkoły egzegetycznej aleksandryjskiej, która alegorię stosowała nie tylko do Pieśni, ale w wykładzie całego Pisma<sup>23</sup>.

Na niekorzyść alegorycznego sensu Pnp przemawia wreszcie wielkość i różnorodność odczytań tego sensu w różnych kręgach interpretujących księgę. Nie mówiąc już o takich skrajnościach, jak

<sup>20</sup> Godna uwagi jest rozbieżność poglądów uczonych w tej kwestii. A. Robert (dz. cyt., s. 8) twierdzi: „Les Juifs ont toujours entendu le Cantique au sens allégorique...”; G. Föhrer (*Einleitung in das A.T.*, Heidelberg<sup>10</sup> 1969, s. 326): „Das natürliche Verständnis des Buches als Ausdruck der erotischen Liebe ist das älteste und ursprünglichste”; R. Murphy, *Patristic and Medieval Exegesis — Help or Hindrance?*, CBQ 43 (1981) s. 506; „Suffice to say that the official, even if are not able to be sure when this began”.

<sup>21</sup> Por. H. L. Strack — P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München<sup>2</sup> 1956, t. 4, s. 432—33.

<sup>22</sup> A. Bea SJ, *Canticum Canticorum Salomonis quod hebraice dicitur šir hašširim. Nova e textu primigenio interpretatio latina cum textu masoretico ac notis criticis et exegeticis*, Romae 1953, s. 5.

<sup>23</sup> R. Murphy, *Patristic exegesis...*, CBQ 43 (1981) s. 505—516.

alegoria astralna, filozoficzna, polityczna, mądrościowa (miłość Salomona do mądrości), najczęściej rozumiano Pieśń o miłości Jahwe do Izraela, a potem Chrystusa do Kościoła. Ale przecież wielkim uznaniem cieszy się rozumienie Pieśni o miłości, jaką Bóg ogarnia Najświętszą Pannę Maryję. Niektórzy stapiają te interpretacje razem, dzięki czemu powstaje dziwna wielowarstwowość sensów. Przykładem takiego podejścia może być choćby *Biblia Tysiąclecia*, która wyjaśnia np. pierwszą pieśń następująco: Izrael — Modlitwa o wyprowadzenie z niewoli babilońskiej; Kościół — Pragnienie zjednoczenia z Bogiem, przy czym jedna i druga interpretacja jest podparta kilkoma dość dalekimi aluzjami. I tak czyni się z całą Pieśnią: wybiera się tylko pojedyncze zdania, dość nieliczne, i na ich podstawie buduje się jakiś system myślowy, pozostawiając bardzo szerokie partie tekstu, które są „nieużyteczne”. Jakie bowiem znaczenie przenośne posiada „szyja oblubienicy podobna do wieży Dawida” (4, 4), albo co znaczy gest oblubieńca, wkładającego rękę przez otwór w ścianie domu (5, 4)? Postępując tak z tekstem, wkłada się węł bardziej swoje idee, niż odczytuje myśl autora. Tak też powstaje owa wielość interpretacji, która sprawia, że tekst i jego wykład tracą wszelką siłę przekonującą<sup>24</sup>.

Skoro nie ma bardziej przekonujących argumentów za alegorycznym sensem *Pieśni nad pieśniami*, nie pozostaje nic innego, jak powrócić do jej sensu dosłownego. Tak czyni *interpretacja dosłowna albo naturalna*. Począwszy od Leona XIII, papieże stale przypominali egzegetom, że sens dosłowny jest fundamentalny w interpretacji Pisma Świętego, że tylko na nim można budować argumentację, że tylko on może być podstawą dla sensu głębszego, duchowego<sup>25</sup>. Tymczasem *sensus obuius* Pnp jest jasny: jej poematy opiewają miłość dwojga młodych ludzi, narzeczonych czy małżonków. Taki temat mógłby kiedyś wydawać się niegodnym Biblii jeszcze dziś myślą tak niektórzy ludzie. Sądzono nawet, że Pnp brana dosłownie jest nieprzyzwoita. Ale to ostatnie zależy w dużej mierze od środowiska, wychowania, gustu i w pewnym stopniu jest rzeczą umowną. Zwróćmy uwagę, że oblubienicy opisują piękność ciała nieomal jakby ono było nagie, ale równocześnie nie mogą się pocałować z obawy przed spojrzeciami przechodniów (8, 1). A gdyby rzeczywiście ten sposób

<sup>24</sup> Por. D. Lerch, *Hoheslied*, w: RGG<sup>3</sup> III, kol. 431: Historia interpretacji Pnp pokazuje jak wiele racji miał M. Luter, kiedy pisał: „Über den Allegorien verliert man den rechten Grund und das Verständnis der Schrift und führt die Leute nur auf Holzwege”, cytowane za: H. Kosak, *Leitfaden biblischer Hermeneutik*, Berlin 1977, s. 47.

<sup>25</sup> Leon XIII, *Enc. Providentissimus* (EB n. 112); Pius XII w liście do biskupów włoskich z dna 20. 8. 1941, przypomniał złotą regułę doktorów Kościoła, tak jasno sformułowaną przez św. Tomasza: „Omnes sensus fundantur super unum, scilicet litteralem, ex quo solo potest trahi argumentum” (I<sup>a</sup>, q. 1. a 10 ad 1) (EB 525).

mówienia był nieprzyzwoity, to czy nadawałby się do wyrażenia sensu duchowego, do wyrażenia Bożej miłości?

Obiekcje te dowodzą niezrozumienia nauki Pisma Świętego. Pismo jest bez wątpienia słowem Bożym, ale skierowanym do człowieka. I to do takiego człowieka, jakim go Bóg stworzył. Bóg zaś stworzył człowieka „mężczyznę i niewiastę” i wpisał głęboko w jego naturę wzajemny pociąg płciowy, który całkiem naturalnie prowadzi do małżeństwa. Można go nadużywać, jak zresztą wszystkich innych darów Bożych. Ale sama w sobie miłość, która tak pociąga ku sobie młodych ludzi, która każe im oddać się sobie wzajemnie na całe życie, która daje im siłę do znoszenia nieuniknionych kłopotów i ciężarów, jakie niesie ze sobą życie, ta miłość jest rzeczą dobrą, jest częścią integralną dzieła, które Bóg ocenił jako „bardzo dobre” (Rdz 1, 31).

Zwolennicy tej interpretacji uważają ponadto Kantyka za pieśń weselną, w której oblubieniec i oblubienica wyrażają na zmianę swoje uczucia miłości, tęsknoty i wierności. Nie brak w Biblii wskazówek, że taki zwyczaj miał w Izraelu miejsce. (Por. Jr 33, 10—11;; Oz 2, 17). Z chwilą kiedy Kanytyk stał się śpiewem związanym z jednym z najważniejszych momentów ludzkiego życia, mógł z powodzeniem zostać uznany za pismo kanoniczne, czyli święte.

Czy jednak, wyznając dosłowną interpretację Pieśni, chcemy powiedzieć, że jej posłannictwo ogranicza się tylko do sfery naturalnej ludzkiej miłości?

Jest prawdą powszechnie w hermeneutyce przyjmowaną, że pewne teksty, zwłaszcza biblijne, posiadają niezwykłą głębię sensu, posiadają więcej niż jeden poziom rozumienia. Podobnie jest prawdą hermeneutyki i to, że dany tekst, zwłaszcza natchniony, posiada swoje *Nachleben*, inaczej mówiąc swoje „dalsze życie”, w którym wyłaniają się nowe interpretacje równie ważne jak pierwotne znaczenie. I tak faktem jest, że zarówno Synagoga jak i Kościół chrześcijański uznawały w Pieśni inny jeszcze wymiar niż miłość czysto ludzka. Przejście od miłości ludzkiej do miłości Boskiej nasuwa się samorzutnie<sup>26</sup>. Ta właśnie rzeczywistość miłości ludzkiej ukazuje

<sup>26</sup> Na tej drodze zrodziła się interpretacja typiczna, która utrzymuje, że w Pieśni zostały zawarte od początku dwie rzeczywistości, miłość ludzka i miłość Boża. Opiewana przez autora miłość ludzka mogła być miłością konkretnych osób (np. Salomona do jego egipskiej małżonki) czy też fikcyjnych (byłaby to wtedy parabola, przypowieść małżeńska). Zamierzonym zaś przez Boga sensem była miłość Boga do narodu czy Chrystusa do Kościoła.

Por. A. M. van Oudenrijn, *Vom Sinne des Hohen Liedes*, w: „Divus Thomas” 31 (1953) s. 257—280. P. Grelot (art. cyt., s. 54) zaznacza, że jest to szczególnego rodzaju typologia, w której rzeczywistość ludzka wyraża nadprzyrodzoną, niejako znaczenie sakramentalne jak w Ef 5, 32. Trudność polega jednak na tym, że aby można było przyjąć sens typiczny jako sens biblijny, potrzeba jego potwierdzenia ze strony N.T.

rzeczywistość miłości Bożej<sup>27</sup>. Miłość dwojga ludzi jest odbiciem Bożej rzeczywistości; miłość ludzka jest miłością przez partycypację w miłości Bożej. Jest uderzające, że Izrael zdołał wypracować ideę Boga ponad wszelkimi odniesieniami płciowymi, Boga bez boskiej małżonki, eliminując w ten sposób kult płodności, a pomimo to wychwalać Boga jako Oblubieńca.

W przepowiadaniu prorockim wzajemne uczucia oblubieńca i oblubienicy stawały się konkretnym środkiem do zrozumienia i wyrażenia relacji religijnych między Bogiem i ludźmi jako tajemnicy miłości. Mogło się tak dzieć dlatego, że słowa, które ją wyrażają, są same przez się naładowane treścią religijną; są one ze siebie zdolne do wyrażenia równocześnie wzajemnego związku mężczyzny i kobiety oraz stosunku przymierza między Bogiem i Jego ludem; one należą niejako do dwóch poziomów ekspresji<sup>28</sup>. Fakt że najgłębsze doświadczenie ludzkiej istoty mogło się stać narzędziem do wyrażenia miłości Bożej, rzuca światło na istotę i jedność miłości. Definicja Boga jako miłości (1, J 4, 8) potwierdza poprawność tego spojrzenia<sup>29</sup>.

Pod piórem mędrca hebrajskiego, zakotwiczonego w wiekowej tradycji historycznej, kapłańskiej i prorockiej Izraela, stare pieśni miłosne okazały się najodpowiedniejsze do pouczenia młodego Izraelity o problemach miłości ludzkiej, ale dalej jawiły się one jako świetlana realizacja pocieszających prorocत्व Ozeasza, Jeremiasza, Ezechiela, Deutro-Izajasza o odnowieniu miłości między Jahwe i Jego ludem<sup>30</sup>.

Dlatego w pełni uzasadnione jest stwierdzenie (akomodacja) różnych wypowiedzi Pieśni do relacji Chrystusa ze swoim Kościołem (czego jednak nie uczynił Paweł w Ef 5) czy do związków duszy z Bogiem miłości, jak to czynili nieraz wielcy mistycy, choćby św. Jan od Krzyża.

### III. NAUKA PIEŚNI NAD PIEŚNIAMI O LUDZKIEJ MIŁOŚCI

*Pieśń nad pieśniami*, zajmując się tak ważnym przejawem życia ludzkiego, jakim jest miłość mężczyzny i niewiasty, jest rzeczywiście księgą mądrościową. Naucza ona na swój sposób o szlachetności i god-

czy tradycji. Otóż takiego potwierdzenia brak. Spojrzenie na Pnp jako przypowieść o zazdrosnej miłości Boga do swego ludu (M. F. Lacañ, *Oblubieniec — Oblubienica*, w: X. Léon-Dufour STB, s. 587) też nie wytrzymuje krytyki. Do istoty przypowieści należy porównanie dwóch rzeczywistości i jakies zwarte opowiadanie. W Pnp nie ma, ściśle rzecz biorąc, ani jednego, ani drugiego.

<sup>27</sup> D. Lys, *Le plus beau chant de la création. Commentaire du Cantique des Cantiques* (Lectio Divina 51), Paris 1968, s. 55.

<sup>28</sup> P. Grelot, art. cyt., s. 53.

<sup>29</sup> R. Murphy, *Interpreting the Song of Songs*, BThB 9 (1979) s. 103—4.

<sup>30</sup> Por. D. Colombo, dz. cyt., s. 27.

<sup>31</sup> Por. *Bible de Jérusalem*, wyd. 3, s. 946.

ności miłości, jaka łączy mężczyznę i kobietę, eliminuje mity, które kiedyś łączyły się z tą dziedziną, oczyszcza ją zarówno z zahamowań purytyzmu, jak i wyuzdania erotyzmu. Czyż nie jest zdumiewające, że w tej antologii pieśni miłosnych nie ma nie tylko imienia, ale nawet jakiegś wyraźniejszej aluzji do bóstw płodności? W rzeczywistości bowiem Izrael w swej historii wiele razy oddawał się atrakcyjnemu kultowi Asztarty, kananejskiej bogini płodności. Spożycie na miłość w Pnp jest takie samo jak w pierwszych rozdziałach Genesis. Nie ma istotnej różnicy między zachwytem pierwszego mężczyzny wobec pierwszej kobiety (Rdz 2, 23) i wzajemną admiracją, jaką sobie okazują młodzi partnerzy w Pnp. Jak nie zauważyć paraleli między komentarzem redaktora Księgi Rodzaju do słów Adama: „Oto dlaczego mężczyzna opuszcza swojego ojca i matkę, aby się połączyć ze swoją żoną, i tak dwoje staje się jednym ciałem” (Rdz 2, 24), a refleksją autora czy redaktora Kantyku:

„Bo jak śmierć potężna jest miłość,  
a zazdrość jej nieprzejednana jak szeol,  
żar jej to żar ognia, płomień Jahwe.  
Wody wielkie nie zdołają ugasić miłości,  
nie zatopią jej rzeki.  
Jeśliby kto oddał za miłość całe bogactwo swego domu,  
pogardzą nim tylko” (Pnp 8, 6b—7).

Jeden i drugi tekst wykazują to samo nastawienie wobec podstawowego ludzkiego doświadczenia. Miłość małżeńska należy do rzeczy ustanowionych przez Boga na początku. To jeden z cudów Boga, który winien nas pobudzać do podziwu i wdzięczności<sup>32</sup>.

Pieśń mówi o różnych aspektach realizacji między mężczyzną i kobietą, jak wzajemności, wierności, wyłączności itd. Warto jednak uwypuklić to, co Pieśń mówi o erotyzmie, o seksualnej przyjemności, jaką mężczyzna i kobieta czerpią ze wzajemnego obcowania. Jest to nauka, którą dzisiejszemu światu przypomniał uroczyste Sobór Watykański II w Konstytucji *Gaudium et Spes* (Nr 49):

„Taka miłość, wiążąc z sobą czynniki boskie i ludzkie, prowadzi małżonków do dobrowolnego wzajemnego oddawania się sobie, które wyraża się w czułych uczuciach i aktach oraz przenika całe ich życie; co więcej, sama udoskonala się i wzrasta przez swoje szlachetne działanie. Przewyższa więc zdecydowanie czysto erotyczną skłonność, która nastawiona egoistycznie, szybko i żałośnie zanika.

Ta miłość wyraża się i dopełnia w szczególny sposób właściwym aktem małżeńskim. Akty zatem, przez które małżonkowie ubogacają się sercem radosnym i wdzięcznym”.

<sup>32</sup> J. P. Audet, art. cyt., s. 219—20.

Dlatego też można spojrzeć na Pnp jako na biblijny model wzajemnego obcowania mężczyzny i kobiety i pytać, jakimi środkami ono się wyraża. Murphy zwraca uwagę na następujące zjawiska<sup>33</sup>:

1) Jednym z kluczowych tematów Pnp jest temat obecności/nieobecności. Fizyczna obecność kochających się jest oczywista na podstawie ich dialogów. Ale nieobecność jest bodajże jeszcze wymowniejsza, gdyż dzięki niej rozumie się w pełni dar obecności, a podczas jej trwania rozkwita uczucie tęsknoty za obecnością osoby ukochanej.

2) Pnp kładzie wielką emfazę na wzajemność uczuć między mężczyzną i kobietą. Kiedy on określa ją jako ogród, ona zaprasza go do „jego ogrodu”, by spożywał wyborne owoce, i on przyjmuje to zaproszenie (4, 12—5, 1). Gdy on opisuje jej usta jako „podobne do wybornego wina”, ona przerywa mu mówiąc, że „płynie ono delikatnie dla mego ukochanego, zwilżając wargi i zęby” (7, 10). Pożądanie seksualne, które w Rdz 3, 16 zostało przypisane kobiecie *t<sup>e</sup>šūqāh*, teraz zostaje potwierdzone w odniesieniu do mężczyzny: „Jam miłego mego i ku mnie zwraca się jego pożądanie” (7, 11).

3) Uczucie wychodzi na pierwsze miejsce. W refrenie o obejmowaniu oblubienica mówi o „jego lewej ręce pod jej głową” (2, 6; 8, 3). On wychwala jej wargi ociekające miodem, podczas gdy miód i mleko są pod jej językiem (4, 11). Ona z kolei wyznaje, że usta ukochanego są słodkością (5, 16) i doprasza się jego pocałunków (1, 2). Oblubieniec porównuje ukochaną do drzewa palmowego, na które chce się wspiąć, by objąć jego gałęzie pełne owoców (7, 9). Jego zapach jest woreczkiem mirry i gronem henny, które spoczywa na jej piersi (1, 13 n). Z kolei zapach jej szat jest „zapachem Libanu” (4, 11). To są tylko nieliczne przykłady ilustrujące atmosferę uczuciową, jaką przeniknięta jest Pnp. Ta atmosfera jest tak podniosła dzięki temu, że język nie jest nigdy prostacki; jest on subtelny i uwodzący, pozostawiający wiele rzeczy niedopowiedzianych, lecz uobecnionych. Erotyzm jest tylko jednym czynnikiem, ale za to ważnym czynnikiem we wzajemnej relacji mężczyzny i kobiety. W Pnp otrzymał on godny siebie wyraz<sup>34</sup>.

*Pieśń nad pieśniami* wnosi cenny przyczynek do skarbcza myśli objawionej w kwestii małżeństwa. Uderzający jest personalizm całego odniesienia małżeńskiego. Miłość ukazuje nieporównywalną z niczym godność osoby ludzkiej (2, 2—3; 5, 10; 6, 8—9). Ta miłość ustanawia rzeczywistą równość między mężczyzną i kobietą. Wybór partnera jest całkowicie wolny, co jest samo przez się zrozumiałe. Co więcej i co jest jeszcze bardziej uderzające, autor Pnp ma na oku związek monogamiczny i nierozzerwalny. W porównaniu z rozporzą-

<sup>33</sup> R. Murphy, *Un modèle biblique d'intimité humaine, Le Cantique des Cantiques*, „Concilium” Fr. 1979, s. 93—99; Tenże w: BThB 9 (1979) s. 104—105.

<sup>34</sup> R. Murphy, *Interpreting the Song*, BThB 9 (1979) s. 104.

dzeniami prawnymi S.T., a zwłaszcza praktyką małżeńską późnego judaizmu, jest to olbrzymi krok naprzód, w kierunku nowotestamentalnej nauki o małżeństwie.

Kantyk stanowi przejście od przymierza wspólnotowego Synaju do przymierza nowego, zapowiadanego przez Jeremiasza (31, 33—34), przymierza, w którym zostaje podkreślone miejsce i godność indywidualnej osoby ludzkiej. Albowiem skoro miłość została uznana za element konstytutywny małżeństwa i tym samym rodziny, jednostka przestała być tylko elementem wspólnoty. Mamy więc w Pieśni jakiś krok decydujący w kierunku uznania godności osobistej całego mężczyzny i całej kobiety<sup>35</sup>.

### ZAKOŃCZENIE

Zarówno gatunek literacki, jak *Sitz im Leben* wskazują, że oryginalnie Pnp była rozumiana dosłownie. Interpretacja alegoryczna Pieśni wyrosła w określonych uwarunkowaniach egzegezy żydowskiej i chrześcijańskiej. Egzegeza alegoryczna ma swoje ograniczenia. Żeby ją można było stosować, trzeba najpierw wykazać, że dany tekst jest alegorią. W odniesieniu do Pnp ani argumenty wewnętrzne, ani zewnętrzne tego nie udowadniają.

Przeciwnie, interpretacja dosłowna ma solidne oparcie w naukowej hermeneutyce biblijnej i wskazaniach Papieży o fundamentalnym znaczeniu *sensus obvius* dla wszelkiej egzegezy. Tak czytana i rozumiana Pnp opiewa piękno, szlachetność i godność ludzkiej miłości oblubieńczej. Ale jej sens wcale nie ogranicza się tylko do sfery naturalnej, gdyż miłość ludzka ukazuje niejako sama przez się miłość Bożą. Albowiem miłość jest jedna, jest nieskończona, miłością jest Bóg. I dlatego Pnp jako opiewająca miłość jest pieśnią najpiękniejszą.

Tarnów

KS. TADEUSZ BRZEGOWY

<sup>35</sup> Por. A.-M. Dubarle, *L'amour humaine dans le Cantique des Cantiques*, RB 61 (1954) s. 82—83.

## HYPOMONE W 1. LIŚCIE DO TESALONICZAN (1, 3)

1. W pierwszym chronologicznie liście św. Pawła i być może w ogóle najstarszym piśmie Nowego Testamentu<sup>1</sup> — w 1 Liście do Tesaloniczan — występuje rzeczownik *hypomonē* tylko jeden raz, ale za to wydaje się tu już stanowić element stałej formuły, mianowicie triady ((dzieło, trud, cierpliwość/wytrwałość" (*ergon, kopos, hypomonē*), która pozostaje w ścisłym związku z drugą triadą — pierwszą i bardziej podstawową w życiu chrześcijańskim, stanowiąc jakby jej odbicie i uzupełnienie, z triadą: wiara, nadzieja, miłość (*pistis, agapē, elpis*)<sup>2</sup>. *Hypomonē*<sup>3</sup> jest związana z *elpis*, tak jak *ergon* z *pistis*, a *kopos* z *agapē*. Strukturalnie występują obie te formuły zaraz po adresie (1, 1), w proemium, tj. we wstępie (1, 2—10). W tej części pojawiają się u św. Pawła przeważnie idee i pojęcia o ważkiej i już ustalonej treści, jeśli nie terminy techniczne. Częstotliwość występowania tego pojęcia w formie czasownikowej i rzeczownikowej — 21 razy u św. Pawła, już wskazuje na jego wagę i znaczenie w jego myśli. Św. Paweł umieścił *hypomonē/hypomēnein* ponadto w samym centrum misterium chrześcijańskiego i powiązał z podstawowymi pojęciami swojej teologii (wiara, nadzieja, miłość, odkupienie). Teksty Pawłowe mają więc istotne znaczenie dla zrozumienia *hypomēnein/hypomonē* w Nowym Testamencie<sup>4</sup>. Z faktu, że pierwsze pismo Nowego Testamentu już zawiera wzmiankę o *hypomonē* i to w utrwalonej już formule, której K. M. Woschitz daje nazwę „epigram chrześcijańskiej egzystencji”<sup>5</sup> pozwala na wyciągnięcie wniosku, że ten termin przynależał do najstarszego słownika chrześcijańskiego<sup>6</sup>. Pomimo zwięzłości, charakterystycznej dla św. Pawła, zawiera ten najstarszy w Nowym Testamencie tekst o *hypomonē* bogatą treść teologiczną<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> H. Conzelmann — A. Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, Tübingen<sup>6</sup> 1982, ss. 189; *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie*, opracował ks. J. Stępień, Poznań 1979, s. 57.

<sup>2</sup> H. Conzelmann — A. Lindemann, dz. cyt., s. 141.

<sup>3</sup> Forma substancjalna *hypomonē* występuje u św. Pawła (bez Hbr) 16 razy; forma werbalna *hypomēnein* tylko 4 razy, ewentualnie 5 razy (1 raz tylko lectio varians). A. Schmoller, *Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament*, Stuttgart<sup>15</sup> 1973, ss. 499, 500.

<sup>4</sup> P. Ortiz Valdivieso SJ, *Hypomonē en el Nuevo Testamento*, Bogota 1969, s. 39.

<sup>5</sup> K. M. Woschitz, *ELPIS. HOFFNUNG. Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs*, Wien 1979, ss. 557—571, szczególnie ss. 566—568.

<sup>6</sup> P. Ortiz Valdivieso, dz. cyt., s. 39.

<sup>7</sup> Por. L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen<sup>8</sup> 1981, s. 464 (UTB 850).



2.1. Zdanie zaczynając się od imiesłowu w liczbie mnogiej (*mnē-moneuōntes*), zależy od *eucharistoūmen tō(i)theō(i)* (1, 2).

2.2. Tłumaczenie: „Dziękujemy Bogu... (1, 2), wspominając bez ustanku przed Bogiem, naszym Ojcem, dzieło wiary waszej, trud waszej miłości i cierpliwości waszej nadziei, zwróconych ku naszemu Panu Jezusowi Chrystusowi”.

2.3. Egzegeci<sup>8</sup> są zdania, że św. Paweł nawiązał tu do wcześniejszej od siebie formy, a nawet przejął już przed nim powstałą i ustalona formułę — triadę „wiara — miłość — nadzieja” i włączył ją w dziękczynienie, posiadające także w starożytnej epistolografii swoją ustaloną formę na początku listów<sup>9</sup>. Mamy tu jednak do czynienia z triadą poszerzoną o drugą triadę *ergon — kopos — hypomonē*. Ta druga triada interpretuje pierwszą w aspekcie jej dopełnienia.

2.4. Kontekst bezpośredni. Kontekst dalszy ukazuje sam tekst 1 Tes w wydaniach Nowego Testamentu<sup>10</sup> oraz komentarze do niego<sup>11</sup>.

1 Tes 1, 1 — pozdrowienie początkowe, według zwyczaju; zredukowane do tego, co istotne; od 1, 2 — dziękczynienie, które św. Paweł składa (do końca rozdziału) także w imieniu obecnych przy nim Sylwana i Tymoteusza; kieruje je do Boga za Tesaloniczan; powodem dziękczynienia jest życie chrześcijańskie Tesaloniczan, określone

<sup>8</sup> W. Marxsen, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, Zürich 1979, s. 34 (Zürcher Bibel, Bibelkommentare, Neues Testament 11, 1); B. Rigaux OFM, *Saint Paul. Les Épîtres de Saint Paul aux Thessaloniens*, Paris 1956, s. 368; L.-M. Dewailly OP — R. Rigaux OFM, *Les Épîtres de Saint Paul aux Thessaloniens*, Paris<sup>3</sup> 1969, s. 38. Już Klemens Aleksandryjski użył nazwy *hagia trías* (*Stromata* IV, 54, 1 *Quis dives salvetur* 3, 6; 29, 4; por. także Makariusz, *Homilia* 37, 1; MG 34, 749D); P. Ortiz Valdivieso, dz. cyt., s. 39.

<sup>9</sup> J. Stępień sądzi, że nie ma tu schematu (dz. cyt., s. 122); inaczej P. Schubert, *Form and Function of the Pauline Thanksgivings*, Berlin 1939; M. del Verne, *Le formule di ringraziamento postprotocolario nell'epistolario paolino*, Roma 1971.

<sup>10</sup> W BT<sup>3</sup> (1980), ss. 1339 (Wstęp), 1340—1342 (tekst).

<sup>11</sup> M. Dibelius, *An die Thessalonicher I. II. An die Philipper*, Tübingen<sup>3</sup> 1937 (HNT 11); B. Rigaux, *Saint Paul. Les Épîtres aux Thessaloniens*, Paris 1956 (EB); G. Laurentini, *Lettere ai Tessalonesi*, w: *Paolo. Vita — Apostolato* wyd. T. Ballarini, Torino 1968, ss. 705—739; L.-M. Dewailly — B. Rigaux, *Les Épîtres de Saint Paul aux Thessaloniens*, Paris<sup>3</sup> 1969 (BJ); H. Schlier, *Der Apostel und seine Gemeinde. Auslegung des ersten Briefes an die Thessalonicher*, Freiburg/Basel/Wien 1972; E. von Dobschütz, *Die Thessalonicherbriefe*, Göttingen 1974 (19097) (KEK); K. Romaniuk, *Pierwszy List do Tesaloniczan*, w: *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, O. A. Jankowski OSB, Ks. K. Romaniuk, Ks. L. Stachowiak, Poznań 1975, ss. 903—921; W. Marxsen, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, Zürich 1979 (Zürcher Bibelkommentare NT 11, 1); *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie*, opracował J. Stępień, Poznań 1979, ss. 22—208.

przez istotne dla niego postawy — wiary, miłości i nadziei, które sprawdzają się w czynach (wiara), w trudzie (miłość) i w cierpliwości (nadzieja); wszystko to dopełnia się w obliczu Boga Ojca a podmiotem i przedmiotem wiary, miłości i nadziei jest nasz Pan Jezus Chrystus.

1 Tes 1, 3 rozwija treść dziękczynienia. Aby ją dobrze i właściwie rozumieć, trzeba sięgnąć do tekstu greckiego. Jest on w tym wierszu niezwykle skomplikowany przez mnogość dopełniaczy (razem z rodzajnikami i zaimkami jest ich 22); wszystkie zaś są zależne od *mnēmoneúontes* — wspominając (participium praesentis activi w pluralis). Nie osiągnęlibyśmy na pewno tego, co św. Paweł chciał tu wyrazić, gdybyśmy pojęcia dopełniaczy słów: *ergon*, *pistis*; *kopos*, *agapē*; *hypomonē*, *elpis* — wypełnili treściami, jakie te słowa zwykły u św. Pawła posiadać. Trzeba tu raczej wziąć pod uwagę to, że św. Paweł połączył tu ze sobą dwie triady: wiara — miłość — nadzieja i dzieło — trud — cierpliwość. Nie należy więc odnosić do siebie poszczególnych pojęć, lecz obie triady w całości. Paweł zastał je obie. Istniały one już przed nim. Dla 1 triady możemy tego dowiedzieć, porównując 1 Tes 1, 3 z 5, 8, gdzie znowu pojawiają się te trzy pojęcia w tej samej kolejności (*pistis*, *agapē*, *elpis*). Tu łączy on tak samo trzyczłonową triadę (wiara, miłość, nadzieja) z dwuczłonową metaforą zbroi (pancerz, hełm), która została prawdopodobnie także przejęta z tradycji i odnosi obie jako całości do siebie. Prócz tego znajduje się ta triada w 1 Kor 13, 13; i wyłącza się spoza Rz 5, 1—5, a także Ga 5, 5 n, aczkolwiek tu już nie tak wyraźnie rozpoznawalna, ponieważ Paweł ją tu rozluźnił, a poszczególne pojęcia dostosował do własnego sposobu mówienia. W 1 Tes 1, 3 trzeba jednakże tę triadę rozumieć jako zwartą całość. Wyraża ona, tak jak ją Paweł przejął, istotne cechy życia chrześcijańskiego, które opiera się według M. Dibeliusa na wierze; miłość braterska je niesie; a przez nadzieję jest ono skierowane ku eschatologicznej przyszłości<sup>12</sup>.

Druga triada (*ergon*, *kopos*, *hypomonē*), nie występuje u Pawła poza tym jednym miejscem<sup>13</sup>. Jednakże fakt, że w Ap 2, 2 pojawia się ona niemal w identycznej formie, podsuwa myśl, że także w tej drugiej triadzie mamy do czynienia ze zwrotem, który Paweł przejął ze starszej od siebie tradycji<sup>14</sup>. W jakim wzajemnym związku pozostają obie triady w 1 Tes 1, 3? W języku greckim dopełniacz rządzący wyprzedza przeważnie dopełniacz od siebie zależny. Jeśli to miałyby tu zastosowanie, to Paweł kierowałby się w swojej wypowiedzi wprawdzie ku temu, co jest dla oczu widoczne: Tesaloniczanie kroczą drogą, której widocznymi cechami są praca, trud i cierpli-

<sup>12</sup> M. Dibelius, dz. cyt., ad locum.

<sup>13</sup> Hbr 6, 10 w pewnych kodeksach; jest to jednakże wpływ 1 Tes 1, 3. Zob. Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart<sup>26</sup> 1979, s. 634.

<sup>14</sup> W. Marxsen, dz. cyt., s. 35.

wość. Można by przy tym myśleć na podstawie dalszego kontekstu Listu (2, 14) o prześladowaniu, lecz także o owych wypadkach śmierci w Tesalonicie łącznie z wynikłymi z nich problemami. Nie prostą i nie łatwą drogę gminy trzeba by wówczas zinterpretować w sposób następujący: trzeba ją rozumieć jako drogę chrześcijan. Wszelki ucisk bądź też uciążliwość (*thlipsis*), jakie Tesaloniczanie przyjęli i znoszą, wzięli na siebie właśnie jako chrześcijanie. Jest także do pomyślenia, że akcenty zostały tu położone wręcz odwrotnie. Paweł wskazywałby wówczas wprawdzie na chrześcijańską drogę Tesaloniczan. Trzeba by wówczas mieć na uwadze to, co wyrażają 2, 13 i 3, 6. 9. Byłoby tu podkreślone, że Tesaloniczanie nie zeszli z tej drogi, choć kroczenie po niej było związane z wielkimi uciążliwościami. Krótko mówiąc, gmina szła drogą chrześcijańską z niezwykłym poświęceniem.

W. Marxsen uważa<sup>15</sup>, że nie powinno się obu wskazanych możliwości wykładu tego tekstu alternatywnie sobie przeciwstawiać, ponieważ uwzględniają one za bardzo logikę języka greckiego. Należy je rozumieć łącznie. Trzeba jednakże w każdym razie przyjąć, że dwie triady przez Pawła przejęte nie tworzą trzech par pojęć obok siebie postawionych, które by się wzajemnie wyjaśniały. Wówczas staje się też ten cały wiersz bardziej przejrzystym, wydający się na pierwszy rzut oka tak bardzo skomplikowanym. Pierwszy dopełniacz „wasz” i ósmy „naszego Pana Jezusa Chrystusa” odnoszą się do tej całej podwójnej triady: Wspominamy

wasze postępowanie  
sprawdzone w poświęceniu  
(które) jest determinowane  
przez naszego Pana  
Jezus Chrystusa  
przed Bogiem naszym Ojcem.

1 Tes 1, 3 pozostaje zatem w ścisłym związku z 1, 2 b, jako że 1, 3 stanowi rozwinięcie treści zawartej w tym, że Paweł „o nich” pamięta (1, 2 b)<sup>16</sup>.

3. Stawiamy w tym miejscu pytanie o konkretną sytuację, z której ten tekst się zrodził i która go ukształtowała. Tekst ten poprzez wspomnienie, któremu św. Paweł w nim daje wyraz, ukazuje kwitnące życie chrześcijańskie Tesaloniczan. Konkretyzuje się ono w wierze, miłości i nadziei. Ci, którzy zajmują postawy określone tu tymi trzema teologicznymi terminami (*pistis*, *agapē*, *elpis*) nawrócili się świeżo do chrześcijaństwa (por. Dz 17, 1—9). Wśród neokonwertytów musiał panować zapał chrześcijański, będący czymś zwyczajnym w takiej sytuacji. Paweł oddaje go poprzez trzy elementy, które tworzą istotę życia chrześcijańskiego, poprzez wiarę, miłość i nadzieję.

<sup>15</sup> Tamże, s. 36.

<sup>16</sup> J. Stępień, dz. cyt., s. 123—126.

Ponadto wyczuwając delikatnie konkret życia i rzeczywistość, charakteryzuje każdą z wymienionych postaw poprzez rys jej właściwy (aktywność ewangelizacyjną wiary, trud<sup>17</sup> miłości, cierpliwość /wytrwałość nadziei). Tymi słowami usiłuje Paweł wyrazić:

1° Wiara Tesaloniczan jest wiarą żywą, czynną, owocną; *ergon pisteōs* — dzieła wiary nie należy ograniczać do szczególnego typu dobrych uczynków, lecz rozumieć je szeroko. Paweł określa nim całą aktywność życia chrześcijańskiego ożywianego przez wiarę. Wiara Tesaloniczan nie sprowadzała się do czczych formuł, lecz objawiała się we wszelkiego rodzaju czynach.

2° Cechą charakterystyczną miłości Tesaloniczan jest mozolny trud, wymagający wyrzeczenia, za czym idzie zmęczenie. Paweł widzi miłość Tesaloniczan, jej wysiłki, jej poświęcenie, jej wyrzeczenia; to, że nie szczędzą ofiar, by w miłości służyć swoim braciom. Ich miłość zatem nie polegała na samych słowach; wyrażali ją w twardych czynach, w dziełach wymagających poświęcenia.

3° Życie chrześcijańskie Tesaloniczan urzeczywistnia się dalej poprzez postawę nadziei. W tym aspekcie cechą charakterystyczną jest *hypomonē*. Ta ostatnia jest manifestacją nadziei i to w sytuacji określonej zwykle słowem *thlipsis* (ucisk). Jako cierpliwość (*hypomonē*) objawia się nadzieja w ucisku.

Jaką konkretnie sytuację w Tesalonice można dostrzec za owym *hypomonē elpidos en thlipsei*? Pozwała ją dostrzec 1 Tes czytany łącznie z Dz 17, 1—9. Przyjęcie, jakie Żydzi zgotowali Pawłowi i jego towarzyszom w Tesalonice, nie było przyjazne. W 1 Tes 1, 6 wspomina Paweł, że chrześcijanie z Tesaloniki, tak jak on sam, przyjęli słowo „wśród wielkich ucisków”, lecz mimo to z radością Ducha Świętego. *Thlipsis* /ucisk był powodem ich nawrócenia (1 Tes 3, 7). W tych trudnych okolicznościach wiara Tesaloniczan nie chwiała się jednakże, ale się jeszcze bardziej wszędzie rozszerzała (1, 8). W 1 Tes 2, 14 wymienia św. Paweł Tesaloniczan jako tych, którzy będą znosić od swoich ziomków te same uciski, jakie Żydzi nawróceni na chrześcijaństwo musieli znosić ze strony swoich byłych współwyznawców. Św. Paweł lęka się o stałość Tesaloniczan w sytuacji ucisku (*thlipsis*) względnie prześladowania (*diōgmos*) i dlatego posyła do nich Tymoteusza, aby ich w czasie próby (*peirasmos*) w wierze umocnił. Taką sytuację uważa jednakże św. Paweł za przeznaczenie chrześcijan. Zazwyczaj chrześcijanie znajdują się w sytuacji określonej tymi trzema terminami: *thlipsis*, *diōgmos*, *peirasmos*. To też spotkało chrześcijan w Tesalonice. Wiedząc o tym, św. Paweł dowiadywał się o ich wierze, czy aby ich nie zwiódł „Kusiciel” w czasie próby, a jego wysiłek misyjny nie stał się bezużyteczny (1 Tes 3, 3—5).

<sup>17</sup> Por. H. Fendrich, *kopos, Arbeit, Mühe*, w: EWzNT, Stuttgart 1981, II, kol. 760—761.

W tym celu wysłał do nich Tymoteusza. Wróciwszy do Koryntu, skąd Paweł ten list napisał, przywiózł on Pawłowi dobre wieści. Dotyczyły one ich postawy w wierze, miłości i nadziei (1 Tes 3, 6). Apostoł czuje się więc pocieszony i ożywiony, wiedząc, że oni „trwali mocno w Panu” (1 Tes 3, 8). Cała ta sytuacja, odtworzona w oparciu o 1 Tes i Dz, pokazuje wyraźnie, na czym polega *hypomonē* Tesaloniczan, których Apostoł wspomina z tak dużą wdzięcznością. *Hypomonē* jest stałością w znoszeniu ucisków (*thlipseis*) spadających na ludzi z powodu ich przynależenia do wiary chrześcijańskiej<sup>18</sup>.

Sytuację widoczną za 1 Tes 1, 3 pozwala sprecyzować porównanie z Łk 8, 12—15, gdzie Łukasz podaje wyjaśnienie przypowieści o siewcy lub raczej o siejbie. Punkty kontaktu między tymi dwoma tekstami są godne uwagi. Zestawmy je:

1 Tes 1, 6	Łk 8, 13
Tesaloniczanie „przyjęli słowo z radością Ducha Świętego”;	niektórzy słuchacze przyjmują słowo z radością
1 Tes 1, 7 nn	Łk 8, 13
Tesaloniczanie trzymają się wiary;	słuchacze z przypowieści trwają w wierze (do czasu)
1 Tes 3, 5	Łk 8, 12
w nieunikniony sposób nadejście próba ( <i>peirazin</i> ) za sprawą Kusiciela ( <i>ho peirazōn</i> ). Taka też jest postawa Tesaloniczan w uciskach ( <i>en thlipsin</i> ), które Kusiciel przeciwko nim wywołał, okazali oni <i>hypomonē</i> . W ten sposób sprawdzili się jako chrześcijanie.	w próbie (8, 13: <i>peirasmos</i> ) aktywny jest Diabeł ( <i>ho diabolos</i> ): ten usiłuje odwieść ich od wiary; słuchacze z Łk 8, 12 ulegają pokuszeniu, natomiast dobrzy i doskonali słuchacze z Łk 8, 15 zachowują z mocą słowo i przynoszą owoc przez <i>hypomonē</i> .

Znosili owe cierpienia, trwając mocno w swojej wierze. Która teologia wyrażona przy okazji tej sytuacji jest tu pierwotna: Łukaszowa czy Pawłowa? Łukasz daje nam redakcję przypowieści, która zależy wyraźnie od języka i teologii św. Pawła, nie odwrotnie. Fundamenty tej teologii ucisku i wytrwania (*thlipsis*; *hypomonē*) wydają się starsze od św. Pawła i od pism Synoptyków. Wywodzą się ze starożytnej tradycji apostoelskiej, z której wzięł on obie występujące w 1 Tes 1, 3 triady. Można się za nimi domyślać aktywności tych pierwszych głosicieli, którzy przy pomocy tychże stałych formuł, usiłowali dotrzeć z kerygmą do szerokich kręgów reagujących na nią słuchaczy. *Hypomonē* w 1 Tes 1, 3 polega zasadniczo na owym znoszeniu ucisku

<sup>18</sup> P. Ortiz Valdivieso, dz. cyt., s. 39—43.

dla Ewangelii, bez zawodu w wierności względem słowa Bożego; na znoszeniu go w wierze.

4. W tym punkcie chodzić nam będzie o własną perspektywę św. Pawła w 1 Tes, przy czym 1, 3 z triadami wiary, miłości i nadziei oraz dzieła, trudu i wytrwałości posłuży nam jako pryzmat. W 1 Tes wypowiedzi św. Paweł wyraźnie ideę, że znoszenie ucisku dla wiary stanowi nieuniknioną konieczność (*anagke* w 1 Tes 3, 7). Takie nasze przeznaczenie, stwierdza w 3, 3. Na pytanie, skąd pochodzą owe uciski (*thlipseis*), daje niedwuznaczną odpowiedź: od „Kusiciela” (*ho peirazōn* w 3, 5), który usiłuje przeciwstawić się dziełu Bożemu. W planach Bożych zostały te uciski przewidziane. Jest to droga, którą Bóg wybrał. Paweł wie naprzód, że uciski będą miały miejsce (3, 3n). Sygnalizuje on tu krótko ten temat, później rozwinie go szerzej w innych miejscach (m. in. w Flp 3, 10)<sup>19</sup>.

Jednakże aspektem najbardziej charakterystycznym *hypomonē* w 1 Tes 1, 3 jest jej wewnętrzny związek z *elpis* (nadzieją)<sup>20</sup>. *Hypomonē* stanowi jej charakterystyczną manifestację. Relacja *elpis* — *hypomonē* stanowi jeden z podstawowych elementów pojęcia *hypomonē* w rozumieniu Nowego Testamentu, a zwłaszcza św. Pawła. Septuaginta natomiast miesza pojęcie *hypomonē* z pojęciem *elpis*<sup>21</sup>. U Greków *hypomonē* koncentruje się w całości w idei własnej siły człowieka; nie opiera się u nich na związku z nadzieją czegoś przyszłego bądź zewnętrznego w stosunku do człowieka. Dochodzi tu do głosu greckie wyobrażenie o autonomii człowieka, który opiera się na własnej mocy. Zaś chrześcijańska *hypomonē* nie opiera się na tej nieistniejącej autonomii ludzkiej mocy. Jest ona całkowicie przeniknięta dążeniem do osobowego spotkania człowieka z Chrystusem i z Ojcem; spotkania pewnego, choć przyszłego. Nadzieja na to spotkanie nadaje sens i orientację całej egzystencji ludzkiej. W sytuacji ucisku (*thlipsis*) ta nadzieja go podtrzymuje i uzdalnia, stanowiąc realną pomoc, do zajęcia tej postawy, którą Nowy Testament (w naszym przypadku św. Paweł) określa słowem *hypomonē*. Mamy tu także do czynienia z *dynamis* (moc); człowiek jednakże nie wydo-  
bywa jej z samego siebie, jak myśleli Grecy; ta siła jest mocą Pana, której On człowiekowi w czasie ucisku udziela. Ta siła konkretyzuje się jako niewzruszone trwanie w wierze lub, jak to św. Paweł wyraża w 1 Tes 3, 8, jako „stanie mocno w Panu”. Ów wewnętrzny

<sup>19</sup> O. A. Jankowski, *Listy Więzienne Świętego Pawła*, Poznań 1962, ss. 150—153.

<sup>20</sup> Por. K. M. Woschitz, *ELPIS. Hoffnung*, Wien 1979, ss. 567—568; P. Goicoechea Mendizábal OFM, *De conceptu „hypomone” apud Sanctum Paulum*, Romae 1965, ss. 14—16.

<sup>21</sup> Akwila stawia często *hypomonē* (Hi 4, 6; 6, 8; 17, 15) tam, gdzie LXX tłumaczy przez *elpis*. F. Hauck, *hypomēnō, hypomonē*, w ThWzNT IV, s. 586—589; P. Ortiz Valdivieso, dz. cyt., ss. 2n, 10—17; P. Goicoechea M., dz. cyt., ss. 4—6.

związek *hypomonē* z *elpis* spotykamy ponadto w Rz 5, 2—4; 8, 24—25; 12, 12; 15, 4.

Z tak ważkiego związku wewnętrznego chrześcijańskiej *hypomonē* z *elpis*/nadzieją, w której działa moc Chrystusa; także *hypomonē* uczestniczy w tej istotnej relacji z samym Chrystusem. Ta relacja ukazuje się w 1 Tes 1, 3 przede wszystkim w wymiarze nadziei. Inne teksty Nowego Testamentu ukażą nam ową wyraźnie chrystologiczną orientację *hypomonē* w sposób bardziej bezpośredni<sup>22</sup>.

Katowice

KS. STANISŁAW PISAREK

<sup>22</sup> Np. Rz 15, 5; 2 Tes 3, 5; Ap 1, 9.

Ks. Jerzy Chmiel

### **„KAŻDY, KTO SIĘ NARODZIŁ Z BOGA, NIE GRZESZY” (1 J 3, 9; 5, 18)**

W adhortacji apostołskiej *Reconciliatio et paenitentia* (n. 20)<sup>1</sup> Jan Paweł II odwołuje się do tekstu z Pierwszego Listu św. Jana: „Każdy kto się narodził z Boga, nie grzeszy”. Formuła ta występuje dwukrotnie w Liście Janowym (3, 9 i 5, 18) i stanowiła w historii egzegezy przedmiot wielu dyskusji i kontrowersji — prawdziwy *cruce interpretum*. Źle rozumiana była podstawa gnostyckich poglądów o bezgrzeszności chrześcijan uzyskanej własnymi siłami lub wręcz wrodzonej człowiekowi; zaś lekka jej interpretacja — z obawy przed wspomnianym heretyckim rozumieniem — nie pozwalała na odkrycie całego bogactwa treści i podtekstów w formule ukrytych. Warto przy okazji nowego dokumentu Magisterium Kościoła o pojednaniu i pokucie zwrócić uwagę na teologiczne rozumienie tej Janowej zasady.

Dla uwydatnienia pełnej treści teologicznej tejże zasady weźmiemy pod uwagę tradycję biblijną i judaistyczną (I), następnie różne próby interpretacji w historii egzegezy (II), ażeby dojść do samej formuły w kontekście struktury Listu i w ten sposób ustalić jej właściwy sens teologiczny (III).

<sup>1</sup> Jan Paweł II, Adhortacja apost. *Reconciliatio et paenitentia* o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła, z dnia 2 XII 1984, Libreria Editrice Vaticana (tekst polski).

## I. TRADYCJA BIBLIJNA I JUDAISTYCZNA

W pismach starotestamentalnych winniśmy zwrócić uwagę na teksty prorockie określające status przyszłego ludu mesjańskiego: będzie on „ludem sprawiedliwych” (Iz 60, 21), ludem świętym Najwyższego (por. Dn 7, 18, 27), który otrzyma nowego Ducha sprawiającego nowy sposób życia i postępowania (por. Ez 36, 24—28). Bliższych paralel językowych dostarczają nam teksty tradycji mądrościowej — rozpoznajemy tu gatunek literacki gnomiczny. Oto Syr 24, 22 b:

„którzy działają we mnie, nie zgrzeszą”  
(*hoi ergadzómenoí en emoi ouk hamartésousin*).

Tutaj właśnie można by szukać literackiego rodowodu naszej formuły. Podobnie tekst Ps 119, 11:

„W swoim sercu przechowuję Twoje słowo,  
by nie grzeszyć przeciw Tobie”.

Wielu tekstów pokrewnych dostarcza nam literatura międzytestamentalna. Znamiennym jest tu tekst apokryficznej Księgi Jubileuszów: „(Bóg) uczynił dla wszystkich swych dzieł nową i szlachetną naturę, tak by nie mogły grzeszyć w swej naturze na wieki i aby każde z nich pozostawało całkowicie sprawiedliwe w swym rodzaju” (5, 12). Podobnie w Testamentach XII Patriarchów: „w czasie kapłaństwa (Mesjasza) grzech zaniknie, a źli przestaną źle czynić” (TestLev 18, 9). Jeszcze wyraźniej wyraża tę myśl Księga Henocha: „Mądrość zostanie dana wybranym i wszyscy będą żyć i nie będą więcej grzeszyć ani przez zapomnienie, ani przez pychę” (6, 8)<sup>2</sup>.

W pismach z Qumran, tak bardzo zabarwionych radykalnym dualizmem eschatologicznym, odnajdujemy serie wypowiedzi odnoszących się do ludu mesjańskiego. Jest to lud zarazem grzeszny i bezgrzeszny — uderza nas tutaj ten podwójny aspekt stanu grzechu i bezgrzechu odbijający się później w pismach Janowych. Spośród tekstów mówiących o eliminacji stanu grzechu wybierzmy jeden charakterystyczny z Reguł Wspólnoty, który opisuje przyszłe oczyszczenie mesjańskie: „Bóg oczyści, przez swoją prawdę, wszystkie dzieła człowieka i oczyści ciało człowieka, aby zgładzić wszelkiego ducha nieprawości z pośrodku jego ciała i by go oczyścić, przez ducha świętości, ze wszystkich czynów bezbożności. Rozleje On nad nim ducha prawdy jakby wodą oczyszczenia, aby go obmyć ze wszystkich obrzydliwości kłamstwa (...), aby dać sprawiedliwym zrozumienie

<sup>2</sup> Księga Henocha to określenie popularne (uproszczone) dzieła nazywanego I Księgą Henocha lub Henochem etiopskim, II Henoch to odmieniana wersja w języku starocerkiewnosłowiańskim, III Henoch to księga napisana w hebrajszczyźnie Miszny. Należy jeszcze uwzględnić aramejskie fragmenty Henocha odnalezione w Qumran. Por. R. Rubinkiewicz, *Eschatologia Hen 9—11 a Nowy Testament*, Lublin 1984.



poznania Najwyższego i uczyć doskonałych mądrości synów niebios. (...) Nie ma więcej nieprawości: staną się hańbą wszystkie dzieła oszustwa" (1 QS IV, 20—23). W tekście tym jest mowa nie tylko o oczyszczeniu od grzechu, lecz są podane także sposoby tego oczyszczenia: wylanie Ducha, który będzie działał poprzez prawdę i mądrość<sup>3</sup>.

Cechą charakterystyczną wszystkich wymienionych tekstów jest to, że odnoszą się one do czasów mesjańskich. A więc bezgrzeszność wybranych jest nie stanem aktualnym, lecz przywilejem czasów, które nadejdą, znakiem rzeczywistości eschatologicznej.

## II. Z HISTORII INTERPRETACJI

Interpretacja tekstu Janowego w ciągu wieków nie była jednoznaczna ani łatwa. W starożytności chrześcijańskiej możemy wyróżnić dwa kierunki. Pierwszy to interpretacja Ojców greckich, która znalazła swój wyraz w tzw. *catenae graecorum Patrum*; szła ona w kierunku wyjaśniania, czym jest owo nasienie Boże, które tkwi w chrześcijaninie. Charakterystyczny jest tekst Pseudo-Ekumeniusza, który streszcza niejako całą egzegezę grecką: „Gdy ten, który narodził się z Boga, złączony się z Chrystusem, mieszkającym w nim przez usynowienie (*dia tēs hiothesias*), wówczas pozostanie poza wpływami grzechu" (PG 119, 684). A zatem owym nasieniem Bożym jest sam Chrystus.

Drugi kierunek, reprezentowany przez egzegezę łacińską, jest bardziej zróżnicowany. Koryfeuszem tego kierunku jest Augustyn, który zacieśnia pojęcie niemożności grzeszenia do przekroczenia miłości. Wyraża to *Glossa ordinaria*, będąca spuścizną myśli Augustyńskiej: „Non de omni peccato, sed de violatione caritatis" (PL 114, 679). Augustyn jednak stwierdza, że „in quantum semen Dei in ipso manet, in tantum non peccat" (PL 35, 2010), podkreśla, iż istotne dla chrześcijanina jest trwanie w łasce.

Komentatorzy współcześni idą bądź za restryktywną opinią Augustyna, bądź też za koncepcją autorów greckich. Elementem nowym staje się usytuowanie zasady bezgrzeszności chrześcijan w kontekście eschatologii judeochrześcijańskiej i tradycji mądrościowej Starego Testamentu<sup>4</sup>. Rozbieżności pozostają tylko co do określenia, czym jest owo nasienie Boże (*sperma autou*), o którym mówi tekst 1 J 3, 9<sup>5</sup>. Jedni wskazują na Ducha Świętego jako źródło życia Bożego.

<sup>3</sup> Jest to nauczanie prorockie, por. Iz 44, 3; Ez 36, 25—28; J 1 3, 3.

<sup>4</sup> Por. I. de La Potterie, *L'impeccabilité du chrétien d'après 1 Jn 3, 6—9*, w: *L'Évangile de Jean. Etudes et problèmes*, 1958, ss. 161—177 [= tenże i S. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit. Condition du chrétien* (Unam Sanctam 55), Paris 1965, ss. 197—216].

<sup>5</sup> Por. J. du Preez, *'Sperma autou' in 1 Jo 3:9*, „Neotestamentica 9 (1976) 105—112.

Inni mówią o istnieniu relacji zależności chrześcijanina od działania Boga. Jest też opinia, podtrzymywana przez wybitnych egzegetów, jak C. H. Dodd czy I. de la Potterie, że nasieniem owym jest słowo Boga<sup>6</sup>.

Spróbujmy rozstrzygnąć tę kwestię w oparciu o analizę formuły bezgrzeszności w kontekście Listu i całej doktryny Janowej.

### III. ZNACZENIE TEOLOGICZNE ZASADY BEZGRZESZNOŚCI

Stwierdzenie o bezgrzeszności chrześcijan występuje w 1. Liście św. Jana dwukrotnie.

w 1 J 3, 9:

„Każdy, kto się narodził z Boga,  
nie grzeszy,  
gdyż trwa w nim nasienie Jego.  
Taki nie może grzeszyć,  
bo się narodził z Boga”.

Bezpośredni kontakt Listu jest wyraźnie eschatologiczny.

Podobnie rzecz ma się w drugim wypadku występowania naszej formuły w 1 J 5, 18:

„Wiemy, że każdy, kto się narodził z Boga, nie grzeszy,  
lecz Narodzony z Boga strzeże go  
i Zły go nie dotyka”.

Że mamy tu do czynienia z kontekstem eschatologicznym, w pierwszym wypadku świadczy temat paruzji (2, 28), a w drugim — ufności (5, 14 n)<sup>7</sup>.

Eschatologia Janowa — wiadomo — różni się od eschatologii Synoptyków. Co dla nich jest dobrem przyszłości, to dla Jana zostało już urzeczywistnione w dziele zbawczym Jezusa. Mówimy więc o eschatologii zrealizowanej u Jana. Formuła o bezgrzeszności chrześcijan — sama w sobie — nie wyraża aktualnego stanu chrześcijan. Formułę tę musimy brać pod uwagę razem z innym stwierdzeniem z 1. Listu Jana 1, 8:

„Jeśli mówimy, że nie mamy grzechu,  
to sami siebie oszukujemy  
i nie ma w nas prawdy”.

<sup>6</sup> Por. V. K. Inman, *Distinctive Johannine Vocabulary and the Interpretation of 1 John 3, 9*, „Westminster Theol. Journal” 40 (1977) 136—144.

<sup>7</sup> Por. J. Chmiel, *Lumière et charité d'après la première épître de saint Jean*, Rome 1971, ss. 7—14; A. Feuillet, *Etude structurale de la première épître de saint Jean*, w: *Neues Testament und Geschichte* (Fst. O. Cullmann), Tübingen 1972; G. Giurisato, *Struttura della prima lettera di Giovanni*, „Rivista Biblica” 21 (1973) 361—381.

Słowa te „ujmują problem grzechu w jego perspektywie antropologicznej jako część integralną prawdy o człowieku” — jak stwierdza Jan Paweł II w adhortacji o pojednaniu i pokucie (RP 13). Mamy zatem charakterystyczne ujęcie Jana: człowiek jest i grzeszny, i nie może grzeszyć. Nie jest to paradoks ani też stanowisko dualizmu kumrańskiego. Koncepcja Jana wyraża dwa aspekty antropologii grzechu. Chrześcijanin jako żyjący w świecie i będący w sferze działania Złego, mający wolną i nieskrepowaną wolę, jest grzeszny i może grzeszyć. Jednocześnie jednak zbawienie przyniesione przez Jezusa zmieniło radykalnie sytuację człowieka. Chrześcijanin żyje już w nowym eonie, nie jest to obszar grzechu i zła, lecz przestrzeń łaski i zbawienia. O ile chrześcijanin pozostaje w tej przestrzeni, już nie grzeszy i nie może grzeszyć. Pozostawanie w owej przestrzeni eschatologii zrealizowanej zostało określone przez Jana pojęciem nasienia.

Jest nim najpierw słowo Boga. Wiele tekstów zarówno biblijnych (1 P 23—25), jak i pozabiblijnych, judaistycznych (4 Ezd 9, 31; Ap syr Bar 48, 24) używa słowa „nasienie” na określenie słowa Bożego, które oczyszcza człowieka. Liczne teksty Janowe potwierdzają tę koncepcję. Wystarczy zacytować niektóre: „Wy już jesteście czyści dzięki słowu, które wypowiedziałem do was” (J 15, 3). „Słowo Boże trwa w was i zwyciężyliście Złego” (1 J 2, 14). A zatem chrześcijanin od chwili swojej *archē*, czyli od momentu chrztu, a następnie świadomej akceptacji wiary, nabywa owej mocy eschatologicznej nie grzeszenia, jak gdyby wchodzi w przestrzeń dóbr mesjańskich urzeczywistnionych.

Ale można iść jeszcze głębiej i powiedzieć, że owym nasieniem Bożym jest sam Chrystus. Opinię taką opieramy na trzech przesłankach:

1. Znaczenie słowa *menein*, które w teologii Janowej wyraża tkwienie w samym Chrystusie<sup>8</sup>.
2. Semantyka pojęcia „nasienia”, które niejednokrotnie w teologii nowotestamentalnej odnosi się do samego Chrystusa (por. J 7, 42; Rz 1, 3; Ga 3, 16; 2 Tm 2, 8; Ap 12, 17)<sup>9</sup>.
3. Zachodzi paralelizm strukturalny pomiędzy stwierdzeniami w 1 J 3, 9 a 5, 18:

<sup>8</sup> Charakterystyczna jest częstość występowania słowa *menein* u Jana. Na ogólną ilość 118 wypadków w NT, w J zachodzi 40 razy, zaś w 1 J — 27 razy. Por. E. Malatesta, *Interiority and Covenant. An Exegetical Study of *einai* and *menein* in the First Letter of St. John*, (AnBib 69), Rome 1978.

<sup>9</sup> Brak rodzajnika *to* przy wyrazie *sperma* w 1 J 3, 9 nie stanowi przeszkody w przyjęciu chrystologicznej denotacji terminu, gdyż — jak stwierdza M. Zerwick (*Graecitas biblica*, Roma 1960, s. 54) — brak rodzajnika zwraca uwagę na naturę rzeczy.

Każdy, kto się narodził z Boga,  
nie grzeszy,  
gdyż trwa w nim nasienie Jego.  
Taki nie może grzeszyć,  
bo się narodził z Boga

Każdy, kto się narodził z Boga,  
nie grzeszy,  
lecz Narodzony z Boga strzeże go,  
a Zły go nie dotyka.

Stwierdzamy tutaj podwójny paralelizm. Najpierw w 3, 9 nasienie Boże (*sperma autou*) jest zestawione z narodzonym z Boga (*ek tou Theou gegennētai*), którym jest chrześcijanin. Następnie w 5, 18 nasienie Boże jest zestawione z Narodzonym z Boga (*ho gennētheis ek tou Theou*), którym jest sam Chrystus. A zatem ostateczną racją nie grzeszenia chrześcijanina jest tkwienie, pozostawanie w Chrystusie, Narodzonym z Boga, co powoduje, że sam chrześcijanin staje się narodzonym z Boga<sup>10</sup>.

Potwierdza to również użycie czasów: raz „narodzony z Boga” jest wyrażony przez perfektrum oznaczające czynność trwającą poprzez skutek, a zatem oznaczające życie Boże w chrześcijaninie, innym razem zaś, mianowicie w 5, 18, „Narodzony z Boga” został wyrażony w aoryście, co oznacza czynność jedyną i niepowtarzalną — fakt zatem Wcielenia<sup>11</sup>.

W adhortacji apostołskiej *Reconciliatio et paenitentia* interpretacja Janowej zasady nie grzeszenia chrześcijan idzie w kierunku tradycji greckiej: nasieniem Bożym, które gwarantuje mesjańską wolność od grzeszenia, jest sam Jezus Chrystus. „Jeśli przez «nasienie Boże» będziemy rozumieć — jak proponują niektórzy komentatorzy — Jezusa, Syna Bożego, to można powiedzieć, że dla uniknięcia grzechu — czy uwolnienia się od niego — chrześcijanin wspierany jest obecnością w nim samego Chrystusa i tajemnicy Chrystusa, która jest tajemnicą pobożności” (RP 20).

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

<sup>10</sup> Można by to nazwać Janową zasadą chrystianologii. Termin „chrystianologia” proponuje R. S. Zdziałek, *Będący-w-Chrystusie. Ontyczny aspekt chrystianologii św. Pawła*, Kraków 1984 (mszp. archiwum WT PAT). Przez chrystianologię rozumie on naukę o chrześcijaninie ujmującą go w relacji zależności od Boga, opartą na Objawieniu Bożym.

<sup>11</sup> Tę różnicę czasów greckich — niewyraźną przecież w polszczyźnie — można oddać w naszym języku ortograficznie przez rozróżnienie pisowni słowa „narodzony” małą i dużą literą.

Ks. Janusz Nanowski

## NABOŻEŃSTWA SŁOWA BOŻEGO SZKOŁĄ CZYNNEGO I OWOCNEGO UCZESTNICTWA W LITURGII SAKRAMENTÓW

### 1. BIBLISTYCZNE UJĘCIE CELU NABOŻEŃSTW SŁOWA BOŻEGO

Ks. Józef Kudasiewicz w przedmowie do pierwszego w literaturze polskiej zbioru nabożeństw biblijnych<sup>1</sup> stwierdził, że nabożeństwa Słowa Bożego „są dzieckiem Soboru Watykańskiego II”<sup>2</sup>. Istotnie już w Konstytucji o Liturgii znalazło się zalecenie, by „sprawować „świętą liturgię słowa Bożego w wigilie uroczystych świąt w niektóre dni Adwentu i Wielkiego Postu, oraz w niedziele i święta, zwłaszcza w miejscowościach, gdzie nie ma kapłana” (KL 35, 4). Nawiązując do tego zalecenia I Instrukcja wykonawcza K4 z 26 IX 1964 precyzuje, by nabożeństwa te sprawowane pod przewodnictwem diakona lub przygotowanego świeckiego miały schemat mszalnej liturgii słowa, gdzie szczytem będzie proklamacja Ewangelii. Instrukcja wyraża również życzenie, by nabożeństwa słowa Bożego miały charakter godny i poważny<sup>3</sup>. Jeszcze lepsze zrozumienie intencji Soboru zalecającego nabożeństwa Słowa Bożego wynika z szerszego kontekstu „otwarcia stołu Bożego Słowa i obfitego go zastawienia”<sup>4</sup>. Sobór uczy: „Trzeba, by nauczanie kościelne, tak jak sama religia chrześcijańska żywiło się i kierowało Pismem św., albowiem w księgach świętych Ojciec, który jest w niebie, spotyka się miłosiernie ze swymi dziećmi i prowadzi z nimi rozmowę”<sup>5</sup>.

Wypada jednakże zaznaczyć, że propozycja nabożeństw Słowa Bożego nie była czymś zupełnie nowym w praktyce przepowiadania i duszpasterstwa. Istniały już pewne próby wspólnotowego karmienia się słowem Bożym we Francji (tzw. wigilie biblijne) i w Niemczech (godziny biblijne, będące formą katechezy dorosłych)<sup>6</sup>. Inspi-

<sup>1</sup> Cholewiński A. SJ, Mokrzycki B. SJ, *Nabożeństwa biblijne*, Kraków 1968.

<sup>2</sup> Tamże, s. 6. Zob. też: Kudasiewicz J., *Pismo święte jako księga ludu Bożego i jej znaczenie duszpasterskie*, w: *Wstęp ogólny do Pisma świętego*, pr. zbior. pod red. ks. J. Homerskiego, Poznań-Warszawa 1973, s. 372—373.

<sup>3</sup> W nrach 37—39. Podaję za: Szafronowski E. ks., *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne*, T. 1, z. 2, n. 873—875.

<sup>4</sup> KO 21, 25; por.: KL 24, 51.

<sup>5</sup> KO 21. Zob. te: Smereka W. ks., *Pismo święte w życiu Kościoła*, w: *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Bożym Objawieniu*, pr. zbior., Kraków 1986, s. 153—190 (zwłaszcza 178—182).

<sup>6</sup> Tamże, s. 179. Zob. też: Kudasiewicz J. ks., *Pismo święte jako księga*, dz. cyt., s. 376—382; Szymanek E. TChr, *Projekt „Nabożeństwa Biblijnego”*, HD 34 (1965) 224—227. Ks. Szymanek zaznaczył tam (s. 224) że o ile wigilie biblijne mogły przetrwać się w formę wykładu, o tyle nabożeństwa biblijne winny być „prawdziwie modlitwą”.

racja Soboru, wykorzystując tamte doświadczenia, spowodowała upowszechnienie się tej formy przepowiadania.

Cel nabożeństw Słowa Bożego bywa najczęściej określany jako przedstawienie dynamiki dziejów i orędzia zbawienia, jako nauczanie dynamicznego rozumienia historii zbawienia. Przytaczając za ks. Kudasiewiczem, chodzi „o ukazanie jedności obu Testamentów, jedności całej historii zbawienia, która trwa, a której centralnym punktem jest Chrystus i Jego Paschalne Misterium, o zrozumienie Bożej wizji świata i historii”<sup>7</sup>. Daltego też opracowywane propozycje nabożeństw biblijnych<sup>8</sup> przyjmują schemat przekrojowy przez całe Objawienie: Pięcioksiąg — Prorok — Ewangelia — Apostoł — Apokalipsa. Nie zawsze oczywiście musi to być schemat pełny, zawsze jednak Ewangelię poprzedza perykopa starotestamentalna, a po niej następuje pouczenie Apostoła.

Nabożeństwo Słowa Bożego stanowi równocześnie realizację wspomnianej wyraźnie w dokumencie soborowym konieczności łączenia lektury z medytacją i modlitwą: „niech więc (wierni) chętnie do świętego tekstu przystępują, czy to przez świętą liturgię, przepelnioną Bożymi słowami, czy przez pobożną lekturę... Niech jednak o tym pamiętają, że modlitwa towarzyszyć powinna czytaniu Pisma św., by ono było rozmową między Bogiem a człowiekiem”<sup>9</sup>. Nadaje to całej celebracji charakter autentycznego dialogu. Egzemplifikacją tej konieczności jest właśnie Liturgia Słowa Mszy św. i obrzędów innych sakramentów. Szczególne znaczenie ma przeplatanie lektury biblijnej modlitwą Psalmów, które same natchnione przez Ducha Świętego, stanowią w najważniejszym znaczeniu ilustrację słów Apostoła, że gdy nie umiemy modlić się, jak trzeba, sam Duch Święty przychodzi nam z pomocą<sup>10</sup>.

W nabożeństwach Słowa Bożego rzeczywistość dialogu zbawczego z Bogiem przypomniana ma być także przez proponowaną oprawę celebracji: akt intronizacji księgi Pisma św., okadzenie jej, światło przy proklamacji Ewangelii, błogosławieństwo Księgą Biblii. Wy-

<sup>7</sup> We wstępie cytowanego zbioru nabożeństw biblijnych (Kraków 1968). Podobna myśl u tego samego autora w: *Pismo święte jako księga*, dz. cyt., s. 374—376.

<sup>8</sup> Wskazówki metodyczne przygotowania nabożeństw biblijnych zob. m. in.: Szymanek E. TChr, *Projekt „Nabożeństwa Biblijnego”*, HD 34 (1965) 224—227; Cholewiński A. SJ, *Wigilia biblijna*, RBL 20 (1967) 172—182; Kudasiewicz J. ks., *Pismo święte jako*, dz. cyt., s. 374—375. Poza wspomnianym zbiorem nabożeństw biblijnych wydanych w Krakowie w 1968 r., szczegółowo opracowane propozycje opublikowane zostały w: Czerwik S. ks., Kudasiewicz J. ks., Sztáfrowski E. ks., *Nabożeństwo słowa Bożego* (Pismo święte w duszpasterstwie. Materiały II Kursu Homiletycznego ATK), Warszawa 1969, s. 235—321; *Marana Tha. Przyjdź, nasz Panie*, pr. zbior. pod red. ks. B. Mokrzyckiego, Kraków 1973, s. 355—483.

<sup>9</sup> KO 25.

<sup>10</sup> Por. Rz 8, 26.

mowa tych znaków przypomina i uobecnia objawiającego się Boga, który tu i teraz zgromadził swój lud, jest pośród niego, poucza i prowadzi do zbawienia, a równocześnie odbiera od niego hołd uwielbienia, dziękczynienia, prześlągania i prośby. Jeszcze mocniej wyrażone jest to wówczas, gdy nabożeństwo biblijne kończy się jakimś szczególnym rytmem wynikającym z jego tematyki (np. odnowieniem przyrzeczeń Chrztu, adoracją Krzyża czy adoracją Eucharystyczną).

## 2. KONCEPCJA ZASADNICZEGO CELU NABOŻEŃSTW BIBLIJNYCH

Powyższy szkic pozwala stwierdzić, że nabożeństwa Słowa Bożego stanowią istotną formę przepowiadania objawionego depozytu, a zatem wypełniania prorockiej misji w Kościele. Nietrudno także zauważyć, że pozostają one w ścisłym powiązaniu z katechezą, niejednokrotnie inspirując i ubogacając jej metody. Forma nabożeństw biblijnych zastosowana w katechezie wychodzi naprzeciw zarówno postulatowi biblijności w przekazie prawdy objawionej<sup>11</sup>, jak i dydaktycznym sugestiom stosowania elementów przeżycia religijnego<sup>12</sup>.

Ten fakt pozwala spojrzeć szerzej na cele nabożeństw biblijnych, ubogacając biblistyczną ich koncepcję o tezę postawioną w tytule artykułu: nabożeństwa Słowa Bożego są szkołą czynnego i owocnego uczestnictwa w liturgii sakramentów.

Sformułowanie powyższej tezy w niczym nie podważa przytoczonych wyżej za ks. Kudasiewiczem celów nabożeństwa biblijnego. Zrozumienie dynamiki objawienia i zbawczego działania Boga (można to określić jako cel bliższy, bezpośredni) jest bowiem nieodzowne do aktywnego przyjęcia objawienia i działania Boga, do aktywnej odpowiedzi na nie — czyli właśnie do czynnego uczestnictwa w liturgii. Teza powyższa może więc być określona jako cel dalszy, ale zasadniczy nabożeństw Słowa Bożego.

Bliższe uzasadnienie postawionej tezy każe odwołać się najpierw do sformułowania soborowego: „plan objawienia urzeczywistnia się przez czyny i słowa wewnątrznie ze sobą powiązane tak, że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone; słowa zaś obwieszczenia czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą”<sup>13</sup>.

Oczywista jest progresja objawienia słowa Bożego, jego dynamika w dziejach zbawienia. Wyraża ją szereg: Słowo kierowane do Patriar-

<sup>11</sup> *Ogólna Instrukcja Katechetyczna*, wyd. przez Kongregację do Spraw Duchowieństwa 1971 (skrót: OIK), n. 10—14 (zob: Sztáfrowski E. ks., *Posoborowe Prawodawstwo*, T. 4, z. 2, n. 7324—7342). Zagadnienie to posiada szeroką literaturę w piśmiennictwie zarówno biblijnym jak i katechetycznym.

<sup>12</sup> OIK, n. 74 (zob: Sztáfrowski, jak wyżej, n. 7521—7528).

<sup>13</sup> KO 2.

chów — do Proroków — Słowo, które stało się Ciałem — obecne w założonym przez Siebie Kościele, gdzie już nic nowego nie może być doń dodane<sup>14</sup>, ale gdzie stale przekazywane i objaśniane aktualizuje obecność Słowa Boga Wcielonego<sup>15</sup>.

Można przedstawić analogiczny szereg dla ukazania progresji objawienia zbawczych czynów Boga: powołanie Abrahama — powołanie Ludu Przymierza (Synaj) — interwencje w dziejach Izraela — Wydarzenie Paschalne — uobecnione i trwające w sakramentach Kościoła przez wszystkie wieki jego istnienia, aktualizujące się w liturgii, gdzie sam Chrystus sprawuje swoje jedyne Wydarzenie Paschalne<sup>16</sup>.

Zestawienia te ukazują, że zarówno objawiające się słowo, jak i zbawczy czyn Boga są kulminacją osiągnięty w Osobie i dziele Chrystusa — Słowa Wcielonego. Słowo i czyn osiągnięły w Nim doskonałą syntezę. Chrystus żyjący w swoim Kościele — żyje również dzisiaj (hic et nunc) w syntezie słowa i sakramentu. Niedoskonałość natury człowieka zmusza jak gdyby do ponownego rozdzielenia (czasowo-przestrzennego) słowa i sakramentu. Koniecznym jednak jest, by w formacji chrześcijanina owa synteza była ukazana wyraźnie i jasno. Zatarcie się bowiem świadomości tej jedności może prowadzić i faktycznie w dziejach chrześcijaństwa doprowadziło do wielu niebezpieczeństw. Wystarczy wspomnieć tylko subiektywizm interpretacyjny (gdy przewartościuje się element słowa) lub formalny rytualizm (gdy przewartościuje się element czynu — znaku).

Syntetyczne odczytanie zbawczego objawienia się Boga działającego dzisiaj w słowie i sakramencie prowadzi do syntetycznej, płynącej z wiary odpowiedzi, będącej również harmonią słowa (modlitwy) i czynu życia (ofiary, świadectwa). Tak pojęta odpowiedź człowieka kształtująca się poprzez dzieje zbawienia także znalazła swą kulminację w postawie Chrystusa — Człowieka, a poprzez znaki liturgii Kościoła odczytywana jest dzisiaj jako zobowiązujące wezwanie do wszystkich chrześcijan<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> KO 4.

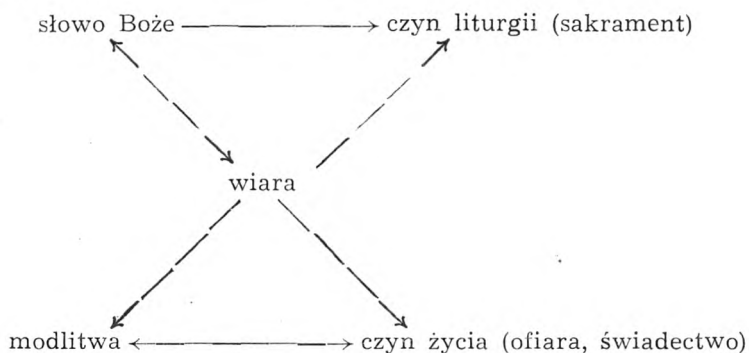
<sup>15</sup> Taką progresję w doborze czytań zaleca już I Instrukcja wykonawcza Kongregacji Obrzędów o należyтым wykonaniu Konstytucji o Świętej Liturgii *Inter Oecumenici* z 26 IX 1964 (AAS 56 (1964) 877—900), gdzie w n. 38 czytamy: „Przy większej liczbie czytań, aby bardziej ujawniała się historia zbawienia, czytanie ze Starego Testamentu niech na ogół poprzedza czytanie z Nowego Testamentu, a czytanie z Ewangelii niech stanowi punkt szczytowy (cyt. za: Sztafrowski E. ks., *Posoborowe Prawodawstwo*, T. 1, z. 2, n. 874).

<sup>16</sup> Por.: KL 7. Zob. też m. in.: Hryniewicz W. ks., *Liturgia a Misierium Paschalne Chrystusa*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, pr. zbior. pod red. ks. F. Blachnickiego, ks. W. Schenka, ks. R. Zielasko, Poznań-Warszawa-Lublin 1967, s. 75—97 (zwłaszcza 88—96).

<sup>17</sup> Por.: KL 10.



Można więc przedstawić następujący schemat zbawczego dialogu człowieka z Bogiem, dokonującego się dzisiaj, poprzez liturgię Kościoła<sup>18</sup>:



Głoszone słowo Boże pobudza człowieka do wiary. Słowo to obwieszcza zbawczy czyn<sup>19</sup>, konkretnie: rzeczywistość sakramentu. Wobec tego wiara odpowiadając na słowo — prowadzi człowieka na spotkanie z rzeczywistością sakramentu — z obecnym Panem i skutecznym w swej uświęcającej mocy działaniem Jego Paschalnego Misterium. Wiara równocześnie jest zasadniczym czynnikiem pobudzającym człowieka do odpowiedzi. Odpowiedź tę stanowią wzajemnie ze sobą powiązane: modlitwa (słowo) i czyn życia (szczególnie ofiara).

Dialog ten w sposób najpełniejszy urzeczywistnia się w obrzędach sakramentów, osiągając swój szczyt w Eucharystii<sup>20</sup> w której przedstawiony schemat dwóch diad: słowo-sakrament i modlitwa-ofiara jest najbardziej widoczny i oczywisty. Jednakowoż we wszystkich innych świętych czynnościach wspólnoty Kościoła dialogiczny ten schemat aktualizuje się równie wyraźnie. Ma to miejsce także i wtedy, gdy w Kościele czyta się Pismo święte. Wówczas bowiem sam Chrystus przemawia<sup>21</sup>, zobowiązując do słuchania, przyjęcia i odpowiedzi.

Pobieżne spojrzenie na strukturę nabożeństw Słowa Bożego zdaje się sugerować, że dominuje w nich diada słowo-modlitwa, brak zaś obecności czynu zarówno po stronie Boga jak i po stronie człowieka. Wyrażając się ściślej element czynu ogranicza się jedynie do przy-

<sup>18</sup> Przedstawiony schemat bazuje na podanym przez ks. F. Blachnickiego, *Słowo-wiara-sakrament*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 35—56. Został on uzupełniony przez wyszczególnienie modlitwy i czynu życia jako specyfikacji płynącej z wiary odpowiedzi człowieka.

<sup>19</sup> KO 2.

<sup>20</sup> KL 7, 47—48.

<sup>21</sup> KL 7.

pomnienia i obwieszczenia zbawczych dzieł Boga, co z kolei powinno wzbudzić u człowieka poczucie zobowiązania do czynnej odpowiedzi.

Wydaje się jednak, że w obrzędach i treści nabożeństw słowa Bożego można nie poprzestawać na pouczeniu przypominającym i obwieszczającym dokonane w historii elementy zbawczego planu Boga. Wierność dynamicie realizacji tego planu, a więc wierność samemu Objawieniu, nakazuje, by już w dydaktycznej części nabożeństwa proklamowane było uobecnienie zbawczego czynu Boga w liturgicznym hodie Kościoła. Uczestnik nabożeństwa Słowa Bożego powinien nie tylko przeżyć swego rodzaju katechezę biblijną, ale uświadomić sobie i z wiarą przyjąć, że Bóg także dzisiaj wychodzi mu naprzeciw ze swoją zbawczą miłością, ze swym zbawczym działaniem. Boża miłość i Boże działanie dostępne są właśnie w rzeczywistości liturgii, szczególnie sakramentalnej.

Proponowane wyżej ukierunkowanie treściowej wymowy nabożeństwa biblijnego na odkrywanie zbawczego działania Boga obecnego w liturgii, będzie zatem ważnym elementem przygotowania wiernych do świadomego przyjęcia i odpowiedzi, czyli do świadomego spotkania z łaską w sakramencie. Możliwe jest jednak jeszcze większe zbliżenie rzeczywistości sakramentu wiernym w ramach nabożeństw słowa Bożego.

Wspomniano uprzednio, że wiele propozycji nabożeństw Słowa Bożego nie poprzestaje na schemacie Liturgii Słowa obrzędów sakramentalnych, ale po modlitwie powszechnej zaleca jakiś szczególnie ryt bezpośredniego wynikający z tematyki: np. odnowienie przyrzeczeń chrzcielnych. Ryty te, można je nazwać „parasakramentalnymi”, są zazwyczaj pewnym dodatkiem do całości celebracji. Mogą jednakowoż stać się zasadniczym celebracji takiej celem, do którego konsekwentnie zmierzać będzie treść lektury biblijnej, homilii i modlitw. Nabożeństwo słowa Bożego upodobni się wówczas do pełnego obrzędu sakramentalnego. W obrzędzie sakramentalnym następuje spotkanie działającego *ex opere operato* skutecznego znaku z osobistym czynem człowieka umożliwiającym przyjęcie (np.: skuteczny znak Chrztu z wyznaniem wiary i decyzją nawrócenia). W proponowanym obrzędzie „parasakramentalnym” spotykają się: znak przypominający i *ex opere operantis* wyprasający uświęcające działanie Boga z wysiłkiem przygotowywania się, usposabiania, na przyjęcie lub dobre korzystanie z wypraszanego daru (np.: pokropienie wodą chrzcielną z gotowością odnowy realizacji przyrzeczeń złożonych na Chrzcie).

Tak pojęte nabożeństwo Słowa Bożego, uwieńczone rytym „parasakramentalnym” stanowić będzie bezpośrednio przygotowanie do pełniejszego przeżycia obrzędu sakramentu, albo (w wypadku Chrztu) do głębszego rozumienia jego istoty i konsekwencji w całym życiu. Przykładem konkretnym spełniania takiej funkcji przez nabożeństwa biblijne są nabożeństwa pokutne proponowane przez odnowiony ry-

tuał Sakramentu Pokuty<sup>22</sup>. Nabożeństwa te mają przygotować do owocnego przyjęcia sakramentalnego pojednania. Rytem „parasakramentalnym”, do którego konsekwentnie zmierza całe nabożeństwo, jest wyznanie żalu i gotowości nawrócenia wraz ze wstawieniczą, deprekatywną modlitwą kapłana o odpuszczenie grzechów. W ten sposób dialog słowa i modlitwy został dopełniony dialogiem czynu (wypraszone pojednanie — wysiłek nawrócenia).

Nietrudno zauważyć, że prezentowana, poszerzona koncepcja nabożeństw Słowa Bożego nie tylko może służyć lepszemu przygotowaniu wiernych do przyjęcia poszczególnych sakramentów. Przy pomocy podobnych celebracji można przybliżyć wiele elementów samej doktryny sakramentów, wyjaśnić symbolikę poszczególnych obrzędów, znaków i symboli liturgii Kościoła. Niezmiernie cennym jest fakt, że dzięki temu cała rzeczywistość liturgii zostaje umiejscowiona w solidnym kontekście biblijnym, który nie zawsze jest łatwy do odkrycia w obrzędach sakramentów. Nie bez znaczenia jest również argument psychologiczny: przeżyciowa forma celebracji stwarza specyficzny klimat, w którym łatwiejsza staje się percepcja kodu symboli liturgicznych, a tym samym owocne i skuteczne przyjmowanie kryjących się za nimi nadprzyrodzonych wartości.

Wspomniano wyżej, że proponowany w nabożeństwach biblijnych ryt „parasakramentalny” winien być logiczną kontynuacją przekazu treści objawionych w ich historiozbawczej progresji. Nasuwa to pewne pytanie natury metodycznej: jaka będzie optymalna struktura takiej celebracji. Możliwe są bowiem dwa rozwiązania.

Jedno rozwiązanie oparte być może na pełnym schemacie historii zbawienia. Po lekturze ze Starego Testamentu (Prawo — Prorok) następowałaby Ewangelia — potem czytanie z Apostoła, homilia i ryt „parasakramentalny” reprezentujący liturgiczne hodie Kościoła. Dopiero potem należałoby odczytać perykopę z Apokalipsy ukazującą ostateczne dopełnienie prezentowanej treści.

Rozwiązanie drugie zachowywałoby tradycyjny schemat obrzędów sakramentalnych: Liturgia Słowa — Liturgia Czynu. Perykopę apokaliptyczną odczytywano by wówczas przed homilią i rytym „parasakramentalnym”. Zadaniem homilii byłoby w takim układzie odpowiednio umiejscowienie przedstawionych całościowo przez czytania treści w aktualizującym się dzisiaj i przeżywanym w rycie działaniu Boga.

Rozwiązanie drugie wydaje się korzystniejsze, gdyż wiernie odtwarza strukturę liturgii sakramentalnej, do której ma przecież przygotowywać. Jednakowoż opracowując wzory nowych nabożeństw można wykorzystać (i zweryfikować w praktyce duszpasterskiej) oba wzory.

<sup>22</sup> *Obrzędy Pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1981. Zob. pouczenie zawarte we wprowadzeniu teologicznym i pastoralnym do Rytuału (n. 36—37, s. 31—33). Wzory nabożeństw pokutnych stanowią Dodatek II, s. 197—230.

Możliwe jest również, a nawet niejednokrotnie konieczne, stosowanie schematów uproszczonych, w których ilość perykop byłaby ograniczona do trzech, lub nawet tylko dwóch. Przykładem są właśnie wspomniane nabożeństwa pokutne. Zależać to będzie od treści nabożeństwa, ram czasowych i poziomu uczestników.

### 3. PROPOZYCJE DUSZPASTERSKIE

Nabożeństwa Słowa Bożego w swojej pełnej, ubogaconej formie, stanowić powinny odrębny element działania duszpasterskiego we wspólnocie wiernych. Mogą one być skuteczną realizacją zapotrzebowania na nowe formy przepowiadania, zwłaszcza przygotowania do sakramentów.

Konkretnie mogą i powinny wejść w program:

- przygotowania rodziców i chrzestnych do Sakramentu Chrztu ich dzieci (możliwość ukazania i wyjaśnienia bogatej symboliki);
- przygotowania młodzieży (ewentualnie także rodziców i świadków) do Sakramentu Bierzmowania (należy koniecznie uwzględnić anamnezę Chrztu, ukazać związek między Chrztem a Bierzmowaniem i Eucharystią jako sakramentami chrześcijańskiego wtajemniczenia);
- przygotowania dzieci i rodziców do pierwszego pełnego uczestnictwa w Eucharystii;
- nabożeństw pokutnych dla dzieci, młodzieży i dorosłych, szczególnie w ramach rekolekcji, ale także okresowo;
- przygotowania do Sakramentu Małżeństwa (ze szczególnym uwzględnieniem związku z Eucharystią).

Pominięto celowo program przygotowania dorosłych do sakramentów inicjacji, gdyż rytuał wtajemniczenia dorosłych przewiduje cały cykl celebracji w różnych okresach katechumenatu<sup>23</sup>.

Nabożeństwa biblijne zastosowane w katechezie systematycznej (tzw. metoda celebracyjna) również mogą i powinny pomóc w realizacji ważnego celu katechezy, jakim jest wychowanie do życia sakramentalnego<sup>24</sup>. Oczywiście w katechezie trzeba zastosować schemat uproszczony. Ze względu na czas i możliwości percepcyjne dzieci wystarczą zasadniczo trzy czytania: ze Starego Testamentu, z Ewangelii, z Apostoła. Natomiast ogromną rolę będą odgrywały właśnie omówione wyżej rytmy „parasakramentalne”, uczące odkrywać, odczytywać i wychodzić na spotkanie ze zbawczym działaniem Boga

<sup>23</sup> *Ordo Initiationis Christianae Adulorum*, Typ. Poligl. Vatic. 1972.

<sup>24</sup> Por.: OIK, n. 55—58 (Szafranski, T. 4, z. 2, n. 7456—7470. Szerzej o wychowaniu do życia sakramentalnego zob. np.: Charytański J. SJ, *Katecheza o sakramentach*, AK 57 (1965) T. 68, s. 62—81; tenże, *Chrzest a życie chrześcijańskie*. Studium katechetyczne, Warszawa 1970.

uobecniającym się dzisiaj w liturgii Kościoła. Uczestnik katechezy stosunkowo łatwo odkryje i przyjmie zobowiązanie moralne płynące z przyjęcia Bożego daru.

\*  
\*  
\*

Istotnym problemem chrześcijańskiej dydaktyki jest znalezienie właściwej proporcji w przekazie między elementem doktrynalnym a moralnym; między metodami podającymi a przeżyciowymi; między teorią pryncypiów a praktyką życia człowieka. Można wyrazić nadzieję, że nabożeństwo Słowa Bożego ubogacone o rytę „parasakramentalne” pozwoli zbliżyć się nieco do pożądanej syntezy; pozwoli uczynić formację chrześcijanina bardziej integralną, nastawioną na fundamentalne odkrycie dialogu Miłości z Bogiem; który w linii zstępującej wyraża uświęcenie, we wstępującej zaś uwielbienie; a w obu dokonuje się przez słowo i czyn: słowo i sakrament Boga, modlitwę i czyn życia człowieka.

Kraków

KS. JANUSZ NANOWSKI

Ks. Wacław Świerzawski

### ODNOWIONY OBRZĘD POKUTY I POJEDNANIA POMOCĄ W POGŁĘBIENIU ŻYCIA KONTEMPLACYJNEGO

Refleksja nad wzajemną relacją odnowionego obrzędu pokuty do życia kontemplacyjnego dotyka samego serca, bo istoty życia konsekrowanego, tego, co najważniejsze w życiu mnichów i mniszek, zakonników i zakonnic.

Od razu można powiedzieć, doprecyzowując terminy, że skoro odnawia się obrzędy, trzeba równocześnie z jeszcze większą troską odnawiać ludzi, którzy je sprawują. Na nic bowiem nowość w obrzędach, jeśli sprawować je będą ludzie „starzy” („starzy” — to ludzie ciała, „nowi” — to ludzie Ducha Świętego). Oddziaływanie odnowionych obrzędów na życie kontemplacyjne (vita contemplativa), a więc na pewien sposób prowadzenia życia w klauzurze, nie przyczyni się do dojrzwania samej kontemplacji, dla ułatwienia której zamknięto klasztorne drzwi, jeśli mieszkańcy monasteru nie będą mieli żywej

świadomości, że „kontemplacja realizuje się przez stopniowe oczyszczenie wewnętrzne w świetle i pod kierunkiem Ducha Świętego”<sup>1</sup>. Aby więc wchodzić coraz pełniej w światłość Ducha Świętego — bo i tak rączo możemy nazwać kontemplację — trzeba podejmować coraz radykalniej oczyszczającą pokutę.

Ale zauważmy, że nie tylko kontemplacja jest dziełem Ducha Świętego. Odnowa obrzędów i idąca wraz z tym działaniem Kościoła odnowa ludzi uczestniczących w świętych obrzędach to też domena Ducha Uświęciciela. Przypomniat tę prawdę w sposób przejmujący ostatni Sobór. „Staranie o rozwój i odnowienie liturgii (dodajmy: obrzędu sakramentu pokuty i pojednania) słusznie uważa się za znak opatrnościowej działalności Bożej dla naszych czasów, jakby za przejście Ducha Świętego w Jego Kościele. Nadaje ono charakterystyczny rys życiu Kościoła oraz całej współczesnej myśli i działalności religijnej” (KL 43). Oto więc dwa człony, pokuta i kontemplacja, stanowiące podtekst naszego artykułu, scalają się w jedną organiczną syntezę. Zdobywamy motywację potrzebną dla zgłębienia tego wydawałoby się akademickiego, ale jakże bardzo praktycznego problemu.

Bo oto zarysowuje się przed nami trynitarna struktura chrześcijańskiego życia, coraz wyraźniej i pełniej odsłaniająca się w życiu zakonnym i monastycznym. Przez chrzest dusza ludzka staje się sanktuarium, w którym zamieszkuje Trójca Święta w „otchłani bardzo głębokiej”, jak mówi św. Teresa z Avila (*Twierdza wewnętrzna*, mieszkanie VII). Nie każdy zanurza się w te głębokości, choć nikomu się tego nie zabrania i wszyscy są do tego powołani. Ale nawet zamknięcie się za drzwiami klauzury, zatwierdzone uroczystymi ślubami, nie zawsze jest świadectwem wejścia na drogę „od Eucharystii do Trójcy Świętej”.

Otóż właśnie, istota życia mistycznego, które jest właściwym klimatem kontemplacji, polega na świadomym odkrywaniu w sobie życia Trójcy<sup>2</sup>. Nie chodzi w nim przede wszystkim o doskonalenie naszego życia, ale o nasze coraz pełniejsze uczestnictwo w życiu Trójjedynego Boga. Jest to możliwe dzięki zacieśnianiu więzi z poszczególnymi osobami Trójcy. To One pociągają, to ku Nim zbliża się dusza, zanurzając się w Ich życiu. Poznając Syna Bożego Jezusa Chrystusa i mając uczestnictwo w Jego krzyżowej śmierci — której odpowiednikiem jest nasz krzyż, nasza pokuta, nasza asceza — wiara coraz bardziej dojrzeva przez wspólne z Nim zmartwychwstanie i nieustanne zmartwychwstanie będące uczestnictwem w Jego wniebowstępowaniu, aż do uszczęśliwiającego widzenia, które dane jest tym, co wrócili do Ojca. Jego zaczątkiem jest kontemplacja, dzieło

<sup>1</sup> *Kontemplacyjny wymiar życia zakonnego*. Dokument Świętej Kongregacji Zakonów i Instytutów Świeckich, w: Jan Paweł II, *O życiu zakonnym*, Poznań 1984, 403.

<sup>2</sup> J. Daniélou, *Bóg i my*, Kraków 1965, 141—158 oraz 320—334.

Ducha Świętego, Ducha Dokonawcy, który dzięki mnogości darów pomaga człowiekowi odkryć „to, czego oko nie widziało ani ucho nie słyszało, a co objawia Bóg tylko tym, którzy Go miłują” (por. 1 Kor 2, 9).

Skoro mistyka chrześcijańska jest zakorzeniona w liturgii — bo chrzest sprawia, że przechodzimy z mroków niewiedzy i grzechu do światła łaski i chwały tak wyraźnie widocznej „na obliczu Chrystusa” (2 Kor 4, 6), bierzmowanie zaś ubogaca siedmiorakim darem Ducha Świętego, który oddaje nas Synowi Bożemu, a Eucharystia jest cudem, dzięki któremu przychodzący do duszy Chrystus przez swego Ducha zwraca nas ku Ojcu i ku sobie w miłości — skoro więc w liturgii następuje owo przygarniające nas spotkanie, bo w liturgii „Chrystus zawsze przyłącza do siebie Kościół, swoją Oblubienicę umiłowaną” (KL 7), miejsce sakramentu pokuty w tym całym procesie wtajemniczania w życie Trójcy odgrywa rolę szczególną.

Zanim ją przedstawimy, musimy zająć się najpierw wyjaśnieniem kluczowego — obok „pokuty” — terminu „kontemplacja”. Wiadomo, że kontemplacja nie jest terminem biblijnym, co stwarza możliwość dość dużej swobody w określaniu ukrytej w nim rzeczywistości. Sprawę utrudnia szeroki zakres problemów wchodzących w opis gleby, z której wyrasta kontemplacja, i dotyczących samego życia kontemplacyjnego. Różnie formułowany jest sposób tworzenia najidealniejszych warunków dla rozwoju i dojrzewania kontemplacji. Spostrzec też można przesuwanie akcentów na te lub inne zagadnienia fragmentaryczne, co wytworzyło szereg modeli kontemplacji w zależności od szkół duchowości, które nagromadziły przez wieki ogromny materiał związany z kontemplacją. Wszystko to niezmiernie utrudnia i komplikuje refleksję nad omawianym tematem. A przecież wszyscy wciąż pragniemy przybliżeń prostych, zrozumiałych, tak bardzo potrzebnych dla codziennego, zwyczajnego życia za klauzurą, a także bardzo pomocnych dla przybliżania istoty tego życia tym kandydatom, których Bóg przez Chrystusa i Ducha Świętego pociąga ku sobie.

Stąd po przedstawieniu istoty kontemplacji podejmiemy zagadnienie relacji kontemplacji do pokuty-metanoi, modyfikując nieco sformułowanie tematu: odnowiony obrzęd sakramentu pokuty i pojednania w życiu klauzurowym stanowiącym sprzyjający klimat dla mistycznej kontemplacji.

## I. KONTEMPLACJA OWOCEM ŻYCIA KONTEMPLACYJNEGO (VITA CONTEMPLATIVA)

Skoro kontemplacja nie jest terminem biblijnym, najbezpieczniej i najprościej będzie zacząć nasze poszukiwania nad przybliżeniem jej określenia od wypowiedzi nauczycielskiego urzędu Kościoła. Tak

się składa, że otrzymaliśmy niedawno, wydany z inicjatywy Jana Pawła II w roku 1980, dokument Świętej Kongregacji Zakonów i Instytutów Świeckich, noszący tytuł *Kontemplacyjny wymiar życia zakonnego*. Zawiera on między innymi sprecyzowanie wymiaru kontemplacyjnego, który weźmiemy za przedmiot analizy, ukazując jego podteksty biblijne, patrystyczne i monastyczne.

„Wymiar kontemplacyjny — czytamy — jest z natury swej rzeczywistością nadprzyrodzoną, przeżywaną przez osobę wierzącą jako dar Boży. Uzdalnia on ją do poznania Ojca (por. J 14, 8) w tajemnicy wspólnoty trynitarniej (por. J 1, 1—3) tak, by mogła zakosztować ‘głębokości Boga’ (1 Kor 2, 10).

Mówimy o wymiarze kontemplacyjnym zasadniczo jako o teologicznej odpowiedzi wiary, nadziei i miłości, mocą której człowiek wierzący otwiera się na objawienie i na łączność z Bogiem żywym przez Chrystusa w Duchu Świętym. Wysiłek skupienia na Bogu wroku i serca, nazywany kontemplacją, staje się najwyższym i najpełniejszym aktem ducha, aktem, który dziś jeszcze może i powinien ustawić we właściwej hierarchii olbrzymi gmach ludzkiej działalności’ (Paweł VI, 1965).

Jako jednoczący akt porywu człowieka ku Bogu, wymiar kontemplacyjny wyraża się w słuchaniu i rozważaniu słowa Bożego; w zespoleniu z życiem Bożym, które zostaje nam przekazane w sakramentach, a w szczególnie sposób w Eucharystii; w modlitwie liturgicznej i osobistej; w nieustannym pragnieniu i szukaniu Boga i Jego woli w wydarzeniach i ludziach; w świadomym uczestniczeniu w Jego misji zbawczej;; w darze składanym innym z samego siebie dla Królestwa Bożego. Pociąga to za sobą u zakonnika postawę nieustannego i pokornego uwielbienia tajemniczej obecności Boga w ludziach, wydarzeniach i rzeczach, postawę przejawiającą cnotę pobożności, która jest wewnętrznym źródłem i nosicielką pokoju w każdym środowisku życia i apostołatu.

Wszystko to realizuje się przez stopniowe oczyszczenie wewnętrzne, w świetle i pod kierunkiem Ducha Świętego, abyśmy mogli spotykać Boga we wszystkim i we wszystkich i stali się ‘chwałą Jego majestatu’ (Ef 1, 6).

W ten sposób uwypukla się sama istota życia kensekrowanego, stanowiącego głęboki korzeń, który karmi i nadaje jedność temu wszystkiemu, co dla zakonników i zakonnice jest wyrazem ich egzystencji!”<sup>3</sup>.

Kontemplacja jest więc kategorią wielowymiarową. Mówienie o każdym fragmentarycznym jej aspekcie jest więc usprawiedliwione, bowiem ogląd całościowy obszaru kontemplacji niemożliwy jest do ogarnięcia — jak Bóg, który jest zawsze przedmiotem głównym jej poszukiwań i odkryć. Siłą rzeczy musimy ograniczyć się tylko

<sup>3</sup> *Kontemplacyjny wymiar*, o.c., 402—403.



do przedstawienia niektórych aspektów. Przede wszystkim dominujących, a także tych, które mają swoje szczególne powiązania z obrzędem pokuty.

a) *Poznać dar Boga*

Kontemplacja będąc rzeczywistością nadprzyrodzoną jest dla człowieka darem Boga. Oto podstawowa prawda o kontemplacji. Kto ją utraci z zasięgu swojego widzenia, nie potrafi ani określić jej istoty, ani tym bardziej nie będzie rozumiał, że oddolna, powiedzmy filozoficzna wizja doskonalenia modlitwy ku jej szczytom, ku kontemplacji poprzez żmudną wspinaczkę ascetyzmu i właściwych mu technik — nie wspomóże zdobywczego Prometeusza w kradzieży Boskiego ognia. Ogień Boży może być dla człowieka tylko darem, łaską. To właśnie ów Boży dar, łaska, „uzdala osobę wierzącą do poznania Ojca”. Podstawowa prawda o kontemplacji mówi więc równocześnie, że ma ona strukturę dialogową. Bóg obdarowuje człowieka, który z kolei poznając dar i Dawcę formułuje „odповідź wiary, nadziei i miłości i otwiera się na objawienie i na łączność z Bogiem żywym przez Chrystusa w Duchu Świętym”.

Zatrzymamy się przez moment przy owej fundamentalnej definicji kontemplacji mówiącej, że jest to dar Boży, który uzdala osobę wierzącą do poznania Ojca (por. J 14, 8: „Panie, pokaż nam Ojca, a to nam wystarczy”). Rzeczywistość kontemplacji Biblia określa jako poznanie. Szukając teologicznych aspektów kontemplacji trzeba w teologicznych słownikach biblijnych studiować hasła „poznać”, a także „wierzyć” i „widzieć”. Poznanie (hebr. *daħat*, które Septuaginta tłumaczy jako *gnosis*) jakie w ujęciu Biblii człowiek może mieć o Bogu, zależy zawsze od poznania, jakie Bóg ma o człowieku: „będę poznawał tak, jak i zostałem poznany” (por. 1 Kor 13, 10—12)<sup>4</sup>.

Mówić, że Bóg poznaje kogoś, to powiedzieć, że się nim interesuje, wyróżnia go przez wybór szczególnej miłości. Tak Bóg zna Abrahama (Rdz 18, 19), tak zna swój lud (Amos 3, 2), a tym, których zna, daje się poznać. Mojżeszowi objawia swe imię (Wj 3, 14) a patriarchom i prorokom swój zamiar i plan realizacji swoich zbawczych inicjatyw: w jaki sposób naród wybrany wypełniać ma Jego wolę objawianą w Imieniu i Prawie. Ale to odniesienie Boga do swego ludu i ludu do Boga wyraża się najpełniej w zjednoczeniu, które Biblia porównuje do jedności małżeńskiej (Oz 2, 21—22). Epilog dramatu Hioba już wyraźnie mówi, że jedność przez miłość daje widzenie Boga, które z kolei pozwala na jeszcze głębsze — powiedzmy: w Duchu Świętym — spojrzenie na pokutę:

<sup>4</sup> J. Dupont OSB, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Paris 1949, 51—88.

„Dotąd Cię znałem ze słyszenia,  
obecnie ujrzałem Cię wzrokiem,  
stąd odwołuję, co powiedziałem,  
kajam się w prochu, popiele” (Job 42, 5—6)

b) *Boga oglądają ludzie czystego serca*

W Nowym Testamencie jako źródło i wzór wszelkiej kontemplacji jawi się Jezus Chrystus, „obraz Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15), w którym widać Ojca (J 14, 9)<sup>5</sup>. „Bóg, Ten, który rozkazał — pisze św. Paweł — ciemnościom, by zajaśniały światłem, zabłysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa” (2 Kor 4, 6). Jezus więc jest światłością świata (J 8, 12), ideałem życia kontemplacyjnego i samej kontemplacji. Pierwszy z tych, którzy widzą Boga. Objawia się to w Jego życiu modlitwy (J 10, 30; 16, 32), gdzie trwa w nieustannej kontemplacji Ojca, w Jego całkowitym i pełnym miłości otwarciu na światłość Ojca. To stanowi źródło Jezusowego entuzjazmu, radości i pokoju (Łk 10, 21; J 17, 7—8) nawet w godzinie ciemności, którą można nazwać szczytem Jego kontemplacji (Mk 14, 36). „Kto Mnie widzi, ten widzi Ojca (por. J 14, 9), to także istotny wątek nauczania Chrystusa po zmartwychwstaniu (J 20, 17. 27—29). Kiedy dokona owego rewolucyjnego przejścia przez śmierć na krzyżu do chwały zmartwychwstania, ustali, że kontemplacja, zanim stanie się zmartwychwstaniem, jest śmiercią; zanim nastąpi jednoczące oświecenie, trzeba zanurzyć się w ciemną noc oczyszczeń.

Jezus więc nie tylko żyje zanurzony w kontemplacji, ale także naucza o jej roli w życiu uczniów, chrześcijan, mnichów i zakonników. Oto jak wprowadza do antologii wybranych tekstów Autor Listu do Hebrajczyków: „Starajcie się o uświęcenie, bez którego nikt nie zobaczy Pana” (12, 14). Jezus zaczyna wtajemniczanie w świat chwały Boga przez wzbudzenie pragnienia widzenia Ojca, przez powołanie i apel, aby „zasmakować, jak słodki jest Pan” (por. 1 P 2, 3). Równocześnie poucza, że to On jest jedyną drogą prowadzącą do Ojca i nikt nie przychodzi do Ojca, jak tylko przez Niego (J 14, 6—12). Równocześnie stawia warunek: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądają” (por. Mt 5, 8). To już wskazuje wyraźnie na Eucharystię jako na drogę do jedności poprzez dialog dwu etapów: przychodzący do duszy Chrystus uzdalnia człowieka do zwrócenia się w duchu do Ojca. Ale — i oto prawda, której nie wolno stracić z oczu — nie może dojść do spotkania o charakterze głębokim, intymnym, jak tylko przez Jego odejście, dzięki któremu Duch Święty, Dokonawca, będzie udzielał owego najwyższego daru

<sup>5</sup> Por. L. L. Bouyer, art. *Connaissance* w: L. Bouyer, *Dictionnaire théologique*, Tournai 1963<sup>2</sup>, 159—164.

(J 14, 26; 16, 13. 26—27). Poznać więc prawdziwego Boga i Tego, którego posłał, Jezusa Chrystusa — to życie wieczne, to wizja uszczęśliwiająca, której antycypacją jest kontemplacja.

U św. Pawła poznanie, w którym rozpoznajemy kontemplację (nazywa je Paweł *epignosis* lub *gnosis*), jest darem dla apostoła, charyzmatem Ducha Świętego (1 Kor 13, 2; 12, 8)<sup>6</sup>. To poznanie ostatecznie wyraża się w miłości (*agape*) przewyższającej wszelkie poznanie (Ef 3, 19), ale to miłość objawia Pawłowi, że jak Pan jest dla niego, tak on ma być cały dla Pana. Od pierwszego oglądu, jakim go Pan obdarował tak hojnie pod Damazkiem, całe poznanie Pawła koncentruje się na *mysterium*. Ogarnia nim Chrystusa całego, Głowę i Ciało-Kościół, a także kosmos. Kontemplacja więc — to przybliżenie jest bardzo dla nas istotne, niemal powszechnie tak rozumiane przez Ojców Kościoła — ogarnia jednym spojrzeniem Chrystusa i Kościół. Ale także dzięki sprawowanej liturgii zakorzenia w Chrystusie i Kościele. Jest dojrzałą przez miłość wiarą w słowo ewangelii działające w sakramentach wtajemniczenia.

### c) *Cale misterium: Chrystus i Kościół*

Operacja dokonana na ewangelicznej *gnosis*, zwłaszcza przez aleksandryjczyków (Klemens, Orygenes), którzy chcą jako prope-deutykę do tego poznania włączyć filozofię grecką z właściwą im teorią poznania (*eidesis*), zaszczerpiła na wczesnochrześcijańskich traktatach biblijnych i egzegetycznych o charakterze mistycznym pierwsze próby naukowej egzegezy<sup>7</sup>. Miało to ogromny wpływ na roz-dwojenie poznania religijnego, które śledzimy potem w Średniowieczu i w czasach nowożytnych. Rodzi się teologia walcząca przeciw racjonalizującym herezjom (często o inspiracji gnostyckiej; por. fałszywa gnōza w odróżnieniu od biblijnej *gnosis*), a obok niej mistyka, gdzie jako dominująca pozostaje idea poznania Chrystusa *in mysterio* — poznanie „według Pisma” i poznanie w liturgii Kościoła. Tak poznany Chrystus obdarowuje przeżyciem, które za Pseudo-Dionizym nazywano „*pati divina*”, określając tym terminem poczucie obecności Boga (św. Grzegorz z Nyssy) lub doświadczenie Boga (Pseudo-Makary). Jednak zawsze mistyczna kontemplacja łączy misterium Chrystusa z Biblią i z liturgii — tu Chrystus jest i tu się objawia.

Dwie drogi poznania od czasów św. Augustyna coraz bardziej się rozchodzą. *Scientia*, owa refleksyjna i spekulatywna teologia późniejszych uniwersytetów, coraz bardziej odcina się od teologii monastycznej zwanej *sapientia*, tworzącej trwającą po dziś dzień wielką tradycję monastyczną. W niej odkrywamy biblijną *gnosis*, dla której najistotniejszym poznaniem wiary dojrzewającej — dzięki Biblii i Tradycji czytanych w Duchu Świętym — do kontemplacji mistycz-

<sup>6</sup> J. Dupont, o.c., 47—50.

<sup>7</sup> Por. L. Bouyer, art. cyt., 160.

nej jest poznanie Boga w Chrystusie i Kościele. Kresem takiego poznania jest wizja nieba. Na ziemi jest tylko zaczątek przez pragnienie (*desiderium*) i przygotowanie. Owa antycypacja jest aktem wiary, nadziei i miłości, a także współpracy z darami Ducha Świętego (rozwijają to w sposób szczególny św. Tomasz z Akwinu). Nie jest zaś owocem myśli dyskursywnej, kresem poznania umysłowego, owocem wiedzy nabytej przez studium, przez spekulacje. A więc jest to poznanie szczególnego typu. Rozpoczyna się od pokory, zaparcia się siebie i nienawiści grzechu. Wchodzenie do nieba łączy się z wychodzeniem z ziemi. To o twórcy katedry w St. Denis pod Paryżem mówiono, nie bał się śmierci, bo wszedł do nieba, zanim śmierć nadeszła<sup>8</sup>.

Nie ma więc poznania zwanego kontemplacją bez ascezy. Kontemplacja domaga się nieustannego umartwienia i mistycznej śmierci — o tym mówili mnisi wszystkich wieków. To dotyczy także fenomenów paramistycznych. Nie muszą prawdziwej kontemplacji towarzyszyć wizje, słowa wewnętrzne ani inne zjawiska psychiczne. Kiedy miłość przepelnia serce, wtedy rzeczą naturalną jest jej ekstaza.

#### d) *Pragnąc Boga szukać Go nieustannie*

Kiedy łaknienie Boga jest coraz większe i odpowiada Jezusowemu „pragnę” na krzyżu, wypowiedzanemu w udrękach godziny ciemności i męki, radość zaczyna przepelniać dusze w miejsce smutku, światło zwycięża ciemności. Człowiek poznaje, że rozkoszowanie się umiłowanym polega właśnie na nieustającym wzroście, gdyż pragnienie co chwila zaspakajane rodzi pragnienie tego, co zawsze pozostawia niedosyt<sup>9</sup>. Oto kontemplacja wchodzi tutaj w rytm paschalny — śmierć i życie, jak dzień i noc, zaczyna tkąć wspaniały poemat z oczyszczającego światła, na które składają się posiadanie i pragnienie, wejście w siebie i ekstaza, ruch i spoczynek. Owo pokonywanie drogi przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie tworzy klimat najbardziej sprzyjający dojrzewaniu miłości. Coraz głębsze dzięki miłości poznanie Boga w Trójcy Jedynej wprowadza nas w pełnię życia Osób Boskich. Wiara, stając się w ten sposób przenikliwą i życiodajną, „przebija się” jakby poza zasłonę i wprowadza nas w przestrzeń Boga.

Tę dojrzałość duszy opisał wspaniale J. Maritain mówiąc, że „jedynie kontemplacja odkrywa cenę miłości. Bez kontemplacji zna się miłość ze słyszenia. Przez kontemplację zna się ją doświadczalnie. Kontemplacja przez miłość i w miłości daje nam poznać, że Bóg jest Miłością (1 J 4, 8). Wtedy dopiero człowiek pozwala Bogu czynić z sobą, co On zechce. Pozwala się dać związać, ponieważ

<sup>8</sup> E. Panofsky, *Abbot Suger. On the abbey church of St. Denis and its art treasures*, Princeton 1979<sup>2</sup>, 37.

<sup>9</sup> J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1054, 329.

miłuje — i jest wolny, ponieważ miłuje. Wszystko, co nie ma smaku miłości, traci jego upodobanie. Dzięki tej miłości, która trawi nasze życie, tylko kontemplacja urzeczywistnia w nas prawdziwy uniwersalizm, prawdziwą powszechność, przeobraża nas w katolików w Duchu i prawdzie (J 4, 23). Jak przekracza kontemplacja wszystkie cnoty intelektualne i moralne, roztropność, wiedzę i sztukę, tak samo przekracza ona wszelkie partykularyzmy, dostraja dusze do jedności Ciała mistycznego Chrystusa, alarmuje o każdej zaściankowości. Przez nią Chrystus mieszkający w tych, których miłuje, udziela ich sercom czegoś na kształt eucharystycznej szerokości (amplitude eucharistique)<sup>10</sup>.

Tak widziana miłość jest wyjściem duszy poza siebie. Ona wywłaszcza siebie. Zwracając się ku Bogu, odchodzi od siebie. Urzeczywistnia to, co Bóg zamierzył osiągnąć, gdy — jak mówili niektórzy Ojcowie — oderwał Adama od siebie samego, przez stworzenie z jego boku niewiasty, co jest tajemniczą zapowiedzią misterium Kościoła: Miłość rzuca w ramiona Ojca obejmującego Słowem Chrystusa i tchnieniem Ducha Świętego Kościół-Oblubienicę, by ją ukryć w nich razem z Chrystusem<sup>11</sup>. Doszedłszy do tego kresu, człowiek jako żywa komórka organizmu Kościoła otrzymuje w posagu wszystkie dobra swego Oblubieńca, aby nimi rozporządzać, rozdawać już teraz i po śmierci. Puste z wyrzeczeń i оголоceń ręce Oblubienicy są podobne do rąk Ukrzyżowanego, przez które przebijają się promienie światła: moc miłości Zmartwychwstałego.

Powróćmy jeszcze do cytowanego przed chwilą dokumentu o kontemplacyjnym wymiarze życia zakonnego. Jeśli naprowadził on nas na poszukiwanie istoty kontemplacji w biblijnej kategorii poznania Boga (*gnosis*), to również, w głębiwszy się w rozliczne fragmenty tworzące bezpośredni kontekst tak rozumianego procesu poznawczego, łatwiej ujmiemy kształt wszechstronnego opisu aktu kontemplacji. To bowiem wymiar kontemplacyjny wskazuje na samą istotę życia konsekrowanego i w takim znaczeniu można też mówić o jego realizacji „przez stopniowe oczyszczenie wewnętrzne, w świetle i pod kierunkiem Ducha Świętego”.

„Kontemplacja jako jednoczący akt porywu człowieka ku Bogu wyraża się w słuchaniu i rozważaniu słowa Bożego; w zespoleniu z życiem Bożym, które zostaje nam przekazane w sakramentach, a w szczególności w Eucharystii; w modlitwie liturgicznej i osobistej, w nieustannym pragnieniu i szukaniu Boga i Jego woli w wydarzeniach i ludziach; w świadomym uczestniczeniu w Jego zbawczej misji; w darze składanym innym z samego siebie dla Królestwa Bożego”<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> J. Maritain, *Primauté du spirituel*, w: J. Maritain, *Oeuvres* (1912—1939), Paris 1975, 444.

<sup>11</sup> J. Daniélou, *Bóg i my*, o.c. 141.

<sup>12</sup> *Kontemplacyjny wymiar*, o.c., 402—403.

## II. KONTEMPLACJA A POKUTNA METANOIA

Uwypuklenie wątku wskazującego na dojrzewanie kontemplacji „przez stopniowe oczyszczenie wewnętrzne, w świetle i pod kierunkiem Ducha Świętego”<sup>13</sup>, podjęcie więc problemu relacji kontemplacji do pokuty rozpoczniemy — jak w rozdziale poprzednim mówiącym o kontemplacji — od sformułowań współczesnych. Cytowany dokument o kontemplacyjnym wymiarze życia zakonnego, poruszając problem niezbędności ascezy w życiu osobistym i wspólnotowym, mówi tak: „Wspaniałomyślna asceza jest nieustannie potrzebna dla codziennego 'nawracania się do Ewangelii' (Mk 1, 15). Gdy chodzi o wymiar kontemplacyjny wszelkiego życia zakonnego powinny żyć w Kościele jako wspólnoty modlące się, a zarazem pokutujące, pamiętając o wskazaniu Soboru, że pokuta 'ma być nie tylko wewnętrzna i indywidualna, lecz także zewnętrzna i zbiorowa' (KL 110). W ten sposób zakonnicy dadzą rzeczywiste świadectwo o tajemniczym związku, jaki zachodzi między wyrzeczeniem a radością, między ofiarą a rozszerzeniem serca, między karnością a wolnością ducha”<sup>14</sup>.

Dopełnieniem tych prawd są wypowiedzi Jana Pawła II z apostoelskiej adhortacji *O konsekracji zakonnej w świetle tajemnicy odkupienia* (*Redemptionis donum*, 1984). „Profesja zakonna — przypomina papież — zakorzeniona na sakramentalnym podłożu Chrztu jest nowym 'zanurzeniem w śmierć Chrystusa': nowym — poprzez świadomość i wybór, nowym — poprzez nieustanne 'nawrócenie’”<sup>15</sup>. „Zanurzając się przez konsekrację ślubów zakonnych w tajemnicę paschalnej Odkupiciela, pragniecie przez miłość całkowitego oddania natchnąć dusze Wasze i ciała duchem ofiary”<sup>16</sup>.

Ukazanie ważności pokuty zakonnej i monastycznej dla rozwoju kontemplacji, która z kolei „stanowi prawdziwy sekret odnowy wszelkiego życia zakonnego”<sup>17</sup> wiąże się w tym przedstawieniu z wyrażeniem naszkicowanym tu. Oto Bóg, który pierwszy miłował (1 J 4, 19), pragnie przez paschalne misterium Chrystusa otworzyć nam drogę do siebie zamkniętą przez grzech. Dokonuje swe dzieło odkupienia — zbawienia — uświęcenia przez pośrednictwo Kościoła, a konkretnie mówiąc, przez pośrednictwo liturgii wtajemniczenia i pojednania. Poznać ten zamiar Boga i czynnie z nim się solidaryzować, współpracując z działającym w nas Duchem Świętym, oto istotne zadanie chrześcijan, a tym bardziej ludzi konsekrowanych.

<sup>13</sup> *ibid.*, 403.

<sup>14</sup> *ibid.*, 409.

<sup>15</sup> Jan Paweł II, *Redemptionis donum* (O konsekracji zakonnej w świetle tajemnicy Odkupienia) 7.

<sup>16</sup> *ibid.*, 8.

<sup>17</sup> *Kontemplacyjny wymiar*, o.c., 418.

a) *Wzrost kontemplacji dzięki nieustannemu nawróceniu*

Coraz głębsze poznanie Boga i doświadczenie Jego obecności wzrasta proporcjonalnie do wzrostu łaski. O to „augmentum gratiae” prosi w formule rozgrzeszenia dla penitenta spowiednik. Ale wiadomo, że tajemnicza miara daru zależy też od ducha metanoi i pokutnego żalu penitenta. Teza zasadnicza brzmi więc: aby poznać, trzeba czynić pokutę. Pokutę czynicie, albowiem przybliżyło się królestwo (por. Mk 1, 15) — woła Chrystus.

Trzeba w tym miejscu mocno podkreślić sprawę istotną. Nawołując do nawrócenia, Jezus domaga się przemiany, która dokonuje się w sercu człowieka i sprawia, że człowiek staje się świadomie dzieckiem (Mt 18, 3). Oznacza to, że w całej prostocie, ale też „całym sercem” szuka Królestwa, a w nim Króla i Jego sprawiedliwości (Mt 6, 33), chce żyć według promulgowanego przez Chrystusa nowego prawa miłości, objawiającego obecność Ducha Świętego. Jeśli akt nawrócenia wiążemy z sakramentalną spowiedzią, to doskonały żal za grzechy urasta do wymagania najistotniejszego.

Dotyczy to także życia zakonnego i mniszego, ich prawdy i iluzji. Bo tak jak legalistyczna wizja świętości jest jedną z największych pokus zakonnika, kiedy posłuszeństwo, ascetyczny wysiłek, a nawet modlitwa mogą być interpretowane według litery, również — co jest rzeczą najniebezpieczniejszą — pokuta (sakrament pokuty) może stać się w takim systemie wartościowania jednym z ćwiczeń obok innych<sup>18</sup>. Taką postawę nieraz świat wciska poza klauzury! Mnich paraduje wtedy wobec Boga i współbraci (czy współsióstr) już nie z obliczem karykaturalnym, ale tragicznym. Nie pojął istotnej nauki Pana, według której obok czynnej pokuty własnej istnieje także pokuta będąca owocem Ducha Świętego i wyraźnym znakiem Jego działania w duszy (pokuta lub oczyszczenie w sensie biernym). Człowiek przyzwyczajony, letni, będący w „niekontrolowanym poślizgu rutyny” (co jest dość częstą pokusą ludzi mieszkających w zamknięciu za murami) może utracić żywą świadomość, że grzech w momencie odpuszczenia spowodował przybliżenie się Boga, którego można poznać, jak syn marnotrawny, jako swego przebacającego Ojca.

Dlatego nie ma innej drogi do spotkania Boga naprawdę i do prawdziwego poznania Boga (czyli kontemplacji), jak droga nawrócenia. Bo faktycznie — przed spotkaniem przez tak pojętą pokutę, w Duchu Świętym, Bóg jest dla człowieka tylko słowem, pojęciem analogicznym do Boga filozofów i poetów, ale jeszcze nie jest Bogiem który pierwszy umiłował i dał się poznać w przebaczeniu czy przyjaźni. W pokucie, która jest owocem Ducha Świętego, na pierw-

<sup>18</sup> A. Louf, *Repentance and experience of God*, „Monastic Studies” 9 (1972) 23—29. Ten artykuł inspirował niektóre sformułowania przedstawianych refleksji.

szy plan wysuwa się prawda żalu, kiedy to miłosierne spojrzenie Boga przekłuwa i przebija nasze serce (*katanysssein, compungere* znaczy dosłownie: ukłuć, przebić), jak lanca setnika przebiła serce Jezusa, dzięki czemu żal łączy się ze łzami (*dolor cum fletibus*). Przebaczenie oczyszcza serce, które staje się coraz bardziej zdolne do oglądania Boga. Takie doświadczenie pokuty jest doświadczeniem osobistego działania Boga na człowieka przez Chrystusa w misterium jedności Jego i naszego krzyża, będące równocześnie początkiem, coraz bardziej intensywnym, ogarnięcia człowieka światłością chwały. „*Incipit beatitudo ab humilitate*” — przypominał swoim synom św. Benedykt.

Przyjście Boga do człowieka dokonuje się wolno; miłosierdzie Boga, zanim napotka na prawdziwą pokutę, musi odkryć pokorę i cierpliwość. Pokora i znoszenie upokorzeń to probierz powołania, ale także probierz prawdziwej postawy pokutnej, prawdziwości nawrócenia. Wielcy założyciele zakonów i autorzy reguł zakonnych widzą wyraźny związek posłuszeństwa, pokory, pokuty z wewnętrznym oświeceniem i uświęcającą przemianą. Bóg spogląda na niskość (por. *Magnificat*) tych, którzy poddali się pod przemożny wpływ Ducha Świętego, i szybko wprowadza ich na drogi, gdzie mogą dzielić się miłością, mądrością i mocą, którą otrzymują „miarą utrzesioną i opływającą” (Łk 6, 38).

Tak pojmowana pokuta nie domaga się dopełniającego dalarizmu — włosiennic, biczowań, łańcuszków. Prawdziwą pokutą jest przygotowanie się do przyjęcia daru, wsłuchania się w słowo, oczyszczenie wewnętrznych oczu. Asceza pokutna ma być mniej somatyczna i psychologiczna, a bardziej eschatologiczna — ma być czujnym oczekiwaniem na orędzie Oblubieńca, gorliwą gotowością przyjęcia programu z Góry Błogosławieństw i nowego prawa miłości z Wiercznika, coraz pełniejszym wnikiem we wspólne mówienie Ducha i Oblubienicy: „Przyjdź!” (Ap 22, 17).

#### b) *Życie kontemplacyjne środowiskiem dla dojrzewania kontemplacji*

Życie w każdej wspólnotie zakonnej powinno sprzyjać kontemplacji. Jednak życie klauzurowe jest w sposób szczególny predestynowane do tego, aby stworzyć dla kontemplacji warunki doskonałe. Już samo położenie klasztoru w oddaleniu od gwaru światowego wskazuje na warstwę głębszą: ma pomóc w oddaleniu zajęć rozpraszających człowieka. Organizacja czasu i czynności służy prymatowi odpocznienia (*quies, otium, vacatio, sabbatum*). W centrum jest sprawowana przez wspólnotę liturgia Eucharystii i liturgia uświęcenia czasu dnia i nocy. To jej służy wszystko — dobre zharmonizowanie życia czynnego polegającego na posłudze ludziom z kontemplacyjnym, którego celem jest *sacrificium laudis*.



Właśnie — modlitwa, która stopniowo wprowadza na wyżyny zjednoczenia, równocześnie staje się powoli owocem procesu nawracania, rezultatem surowej ascezy i pokuty „nie tylko wewnętrznej i indywidualnej, lecz także zewnętrznej i zbiorowej” (KL 110). Jeżeli serce nie jest coraz bardziej czyste, wszelka praca nad modlitwą jest próżna. Modlitwa rodzi się z pokuty, musi być także owocem żalu.

Organizacja życia za klauzurą ma za zadanie pomagać w ukształtowaniu właściwie interpretowanej ascezy. To jest jedna z warstw podlegających kontroli przełożonych, a w sposób szczególnie ojca duchownego lub matki duchownej, bez których aprobaty będącej wynikiem rozeznawania duchów (*discretio spiritus*) wysiłek ascetyczny może być nie pokarmem duszy, lecz kamuflażem fałszu. Iluż ludzi przychodzi za furtę klasztorną z chorym poczuciem winy, iluż kieruje się fałszywą pokorą paraliżującą serce, stwarzając tym samym wewnętrzną blokadę, która odpycha działanie Ducha Świętego; iluż zamyka się za klauzurą, ale także zamyka swoje serce przed darem kontemplacji.

*Askesis* znaczy ćwiczenie, trening — ale jak łatwo pomieszać pojęcia! Zamiast kierować wysiłki członków wspólnoty zakonnej na uliczki bez wyjścia, legitymujące się zresztą pozorami ascetycznych wysiłków, trzeba wiedzieć z pełną świadomością, że asceza w pojęciu ewangelicznym jest ćwiczeniem rozwijającym dar łaski, jest pracą nad łaską, nad darami Ducha Świętego, nad cierpliwą wiernością, posłuszeństwem i czystością — by najwyższym motywem wszystkich myśli i działań była coraz pełniej miłość! Takie właśnie podejście jest owym braniem krzyża z radością oczekiwania na zmartwychwstanie, olśnienia światłem i uczestniczenia w mocy Pana.

Będąc szkołą dojrzałej modlitwy przez właściwe wprowadzenie zdrowej ascezy, życie w klauzurze ma pomagać w jeszcze trudniejszej operacji duchowej, bez której dar kontemplacji nie może się w człowieku zakorzenić. Chodzi o otwarcie serca, czy otwarcie się na Ducha, owo „rozszerzenie serca zrodzone z ofiary”<sup>19</sup>. Powiedzmy wyraźnie, że otwarcie się na Ducha nie jest nie tylko obojętną neutralnością, ale nawet empatią sugerowaną przez współczesną psychologię, polegającą na próbie wejścia w wewnętrzny świat drugiego człowieka. Otwarcie serca w życiu kontemplacyjnym to jakby rodzaj poddania się sakramentalnej terapii w Duchu Świętym<sup>20</sup>. Objawia się ona w mądrości Lekarza złączonej z miłosierdziem Dobrego Pasterza, który natrafiwszy na „dobry odbiór”, wprowadza na drogę prawdziwego nawrócenia i prawdziwej czystości.

<sup>19</sup> Por. L. Ö r s y, *Otwarcie się na Ducha*, Warszawa 1976.

<sup>20</sup> A. L o u f, *Repentance...*, art. cyt., 32.

c) *Rola ojca duchownego na drogach kontemplacji*

Wspomina dokument o kontemplacyjnym wymiarze życia zakonnego o kierownictwie duchowym: „brane w ścisłym tego słowa znaczeniu, zasługuje na odnalezienie swej właściwej roli w procesie rozwoju duchowego i kontemplacyjnego u poszczególnych osób. Nie może ono być zastąpione przez jakieś nowsze metody psychopedagogiczne”<sup>21</sup>.

Ojcostwo względnie macierzyństwo duchowe trzeba widzieć w kontekście szerszym aniżeli sakramentalny. Stąd może być ono spełniane przez przełożonego kanonicznego, co obserwujemy w tradycji benedyktyńskiej, gdzie *pater monasterii*, czyli abbas-opat, jest często w jednej osobie ojcem duchownym. Ale właściwe spełnianie ojcostwa w dzisiejszych warunkach wymaga się bardziej kompetencji, niż władzy. Obraz ojca duchownego winien być przeto dobrze znany i ojcu, i podopiecznym. Jego kształt jest w ewangelii, gdzie Jezus zabrania mówić „Ojcze”, skoro jest jeden Ojciec w niebie (Mt 23, 9). Ta fundamentalna wizja ma duże znaczenie w adekwatnym szkicowaniu jego sylwetki i opracowaniu programu kompetencji.

Ojciec duchowny jest symbolem i narzędziem Boga, jedyne Ojca<sup>22</sup>. Ale Chrystus akcentował wyraźnie: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30). Wreszcie Ojciec duchowny ma świadomie objawiać wolę Boga pracując w duchu Mistrza wewnętrznego (św. Augustyn), ma interpretować natchnienie Ducha. Ale wprowadzając na drogę doświadczenia Boga — czy mówiąc inaczej: na drogę kontemplacji — większą uwagę ma zwracać na pełnienie woli Boga, niż na samo doświadczenie w sensie psychologicznym. Doświadczenie dziecka duchowego ma być biegiem ku Bogu drogą posłuszeństwa, bo jest odpowiedzią na wołanie, na wołanie Słowa Bożego, którego służą w pierwszym rzędzie jest ojciec duchowny.

Ma on więc pomóc w nawiązaniu osobistego stosunku ze Słowem Bożym, bo to Ono budzi zgodność z wolą Bożą, Ono jest Lekarzem otwierającym oczy niewidomym i uszy głuchym. To Słowo udziela Ducha, który — niejako budząc się — stwarza w człowieku zamiłowanie do spraw Bożych i smak rzeczy Bożych. W ustach Ojca duchownego Słowo Boże ma być podobne do słupa ognistego na pustyni i do skały wody żywej, bo w takim klimacie można łatwiej przejść przez krzyż i zmartwychwstanie do domu Ojca. „Słuchać” w tradycji monastycznej to wsłuchiwać się w mówiącego (*audire*), ale także być posłusznym temu, co mowa przekazuje (*oboedire*).

Jest więc ojciec duchowny nauczycielem, który przykładem i słowem uczy ewangelii, przekazując w ten sposób regułę i tradycję zakonu. Przez to jak gdyby gwarantuje, że ta droga doprowadzi do

<sup>21</sup> *Kontemplacyjny wymiar*, o.c., 407—408.

<sup>22</sup> Por. A. Vogüé, *Experience of God and spiritual fatherhood*, „*Monastic Studies*” 9 (1972) 83—97.

spotkania i dialogu, którego konsekwencją będzie owoc kontemplacji. Dla ilustracji wystarczy sięgnąć do dzieł takich mistrzów duchowych jak do św. Katarzyny ze Sieny *Dialogów*, Suzońa *Księgi Mądrości Przedwiecznej* czy tak często czytanego *Naśladowania* Tomasza à Kempis. W ich dialogach odnajdujemy przykłady prawidłowego „ojcowania”, które prowadzi przez pełne skruchy wyznanie grzechów do Eucharystii, dzięki której znowu — w tchnącym tam Duchu Świętym<sup>8</sup> spotykamy najlepszego rozdawcę darów, a także przewodnika na szczyty modlitwy<sup>23</sup>.

d) *Odnowiony obrzęd sakramentu pokuty pomocą dla kontemplacji w życiu za klauzurą*

Kolejne analizy dokonane dotychczas doprowadziły nas do podjęcia zagadnienia, które wydaje się nam być tak istotne dla życia monastycznego, że naszkicowaliśmy mu tło tak szerokie. Zresztą tę opinię wyczytujemy z cytowanego dokumentu Stolicy Apostolskiej o kontemplacyjnym wymiarze zakonnego życia: „Sakrament Pokuty, który odnawia i wzmacnia podstawowy dar nawrócenia otrzymany na chrzcie świętym, posiada szczególnie ważne znaczenie dla wzrostu życia duchownego. Nie ma wymiaru kontemplacyjnego bez osobistej i wspólnotowej świadomości nawrócenia”.

Dokonana przez ostatni Sobór odnowa obrzędu pokuty wprowadzonego już do praktyki duszpasterskiej przynosi nam wiele światła tak na odcinku organizowania pokuty w ramach obrzędu wspólnotowego przez wyakcentowanie jego wymiaru eklezjalnego, jak również dopełniając nasze zwyczajne praktyki w kontakcie indywidualnym spowiednika z penitentem, co też ma swoje charakterystyczne rysy w praktyce za klauzurą (choćby w ustaleniu stosownej regularności osobistego przystępowania do sakramentu pokuty i pojednania).

Wiadomo z dotychczasowych refleksji, że nie chodzi tutaj o jakies szczegóły reformy obrzędu, które ewentualnie miałyby większy wpływ na przygotowanie nas do otrzymania daru kontemplacji. Najpierw trzeba umieć uchwytać całość dokonanej reformy, a w niej charakterystyczne rysy, które mogą stać się pomocą dla „dowartościowania” roli tego sakramentu także i dla tego celu — to znaczy dla przyspieszenia dojrzewania do daru kontemplacji (choć to nie podważa zasady, że każdy owoc ma być „owocem czasu swego”).

Otóż pierwsza sprawa to ukazanie powiązań sakramentu pokuty z całym procesem chrześcijańskiego wtajemniczenia, ale głównie z fundamentalnym dziełem chrztu. Już wtedy nastąpiło „zanurzenie

<sup>23</sup> W sposób szczególny pragnę zwrócić uwagę na przyswojone niedawno czytelnikowi polskiemu dziełko bł. Henryka Suzo, *Księga Mądrości Przedwiecznej*, Poznań 1983. Obok Tomasza à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, winno być podstawową lekturą w nowicjatch zakonnych i seminariach duchownych.

w śmierci i zmartwychwstanie Chrystusa” (por. Rz 6, 3—11), już wtedy Duch Święty wziął w posiadanie duszę, czyniąc ją świątynią Boga w Trójcy. Sakrament pokuty określany jako „chrzest pracowity” stanowi jedno z darem chrztu, bo będąc nową szansą dla grzesznika a także człowieka wchodzącego na szczyty, zawsze pracuje jakby wewnątrz łaski chrztu. Dzięki strukturze dialogowej, jaką ułatwia wprowadzenie liturgii Słowa Bożego do praktyki spowiedzi, można jeszcze bardziej uświadomić sobie i ożywić cud dokonany na chrzcie.

„Człowiek, który zna swoje grzechy, jest większy od tego, który by wskrzesił zmarłego swoją modlitwą... Ten, kto zna swoje słabości, jest większy niż widzący anioły... Ten, kto idzie za Chrystusem, sam i skruszony, jest większy od tego, którego obiegają w kościołach tłumy” (Izaak Syryjczyk).

Sprawa druga to próba powrotu do właściwie pojmowanego kierownictwa duchowego, które w zakonach klauzurowych urasta do rangi zagadnienia niezwyklej wagi. Dialog ze Słowem Bożym winien — jak już wiemy — dokonywać się za pośrednictwem kierownika duszy. To on przez znajomość i umiłowanie dróg Bożych albo pomaga, albo opóźnia dzieło Boże w człowieku. W dialogu w konfesjonale penitent poznaje siebie i poznaje Boga. Z tego podwójnego aktu poznania rodzą się żal i otwarcie się na dar kontemplacji.

Sprawa trzecia to wprowadzane pod wpływem reformy wspólnotowe sprawowanie sakramentu pokuty. Nie pomniejsza to ważności spowiedzi, która ma na zawsze pozostać aktem osobistym, ale wyraźnie ją dopełnia. Zależy jednak wiele od tego, kto bierze odpowiedzialność za wspólnotowe przeżycie sakramentu. Tutaj właśnie w klauzurze może wystąpić z całą mądrością i powagą *pater monasterii* lub *mater spiritualium*. Wystarczy zagłębić się we współczesne *Collationes* opata Hume'a, by poczuć na sobie tchnienie ducha monastycznego, tak wspaniale przebijające się poprzez dzieje Średniowiecza aż po nasze dni. Odżywać może w tych spotkaniach stara praktyka wspólnotowego kierownictwa duchowego, gdzie i dziś mogą wspólnie pomagać sobie ludzie, którzy rzeczywiście szukają Boga. Akt wspólnotowej pokuty służy w sposób szczególnie wyakcentowaniu wymiaru pojednania — odnowionego sakramentu — pojednania z człowiekiem, które wskazuje na pojednanie z Bogiem: na jedność z Chrystusem, której pojednanie z braćmi jest i znakiem, i owocem. Jest bowiem dopełnieniem przymierza przez kontemplację, przez przylgnięcie do Boga wiarą ożywioną miłością.

Wreszcie jest jeszcze jedna sprawa warta przypomnienia. Oto z inspiracji Soboru odnawia się także sprawę zadośćuczynienia — ono w linii prostej wiąże się z żalem za grzechy, o którym powiedzieliśmy już wiele, wskazując na twórczą jego rolę w odniesieniu do kontemplacji. Zadośćuczynienie i pokuta sakramentalna łączą się tutaj w jedno ważne zadanie. Jest ono bezpośrednim nakierowaniem

na Eucharystię, która też jest jakby otoczona „pokutą przed” i „pokutą po”, a także na Liturgię uświęcenia czasu, gdzie „poświęcający się tej modlitwie wypełniają zadanie Kościoła i zarazem uczestniczą w najwyższym zaszczycie Oblubienicy Chrystusa” (KL 85). Zadośćuczynienie sakramentalne winno obowiązek pokuty — w klasztorach zamkniętych nawet wyjątkowo ciężkiej, (ale zawsze podejmowanej za zgodą ojca duchownego) — przekształcać w trwałe dziękczynienie: przemieniać je w Eucharystię, stając się tym samym drogą od Eucharystii do Trójcy Świętej.

Kraków

KS. WACŁAW ŚWIERZAWSKI

## S P R A W O Z D A N I A

### Z DZIAŁALNOŚCI POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO W KRAKOWIE W ROKU 1984

#### I. STAN TOWARZYSTWA

- 1.1. Walne Zebranie odbyło się dnia 25 I 1984 r.
- 1.2. Zarząd. Na Walnym Zebraniu wybrano Zarząd w składzie:
- |            |                                 |
|------------|---------------------------------|
| prezes     | — ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel |
| wiceprezes | — o. dr Jan Wichrowicz OP       |
| sekretarz  | — ks. lic. Antoni Okrzesik      |
| skarbnik   | — ks. mgr Stanisław Zychowicz   |

W okresie sprawozdawczym Zarząd odbył 3 posiedzenia: 17 II 1984, 3 X 1984 i 12 XII 1984.

- 1.3. Komisja Kontrolująca została wybrana w składzie:
- |                |  |
|----------------|--|
| przewodniczący | — ks. dr Kazimierz Waliczek                      |
| członkowie     | — ks. dr Stefan Ryłko CRL<br>i ks. dr Jan Dyduch |

## 1.4. Sąd Koleżeński w składzie:

przewodniczący — ks. prof. dr hab. Marian Jaworski  
 członkowie — ks. doc. dr hab. Adam Kubiś  
 i o. dr Andrzej Bober SI

1.5. Członkowie. Liczba członków Towarzystwa według stanu na dzień 31 XII 1984 r. wynosiła 297, w czym: 1 członek honorowy, 265 zwyczajnych i 32 wspierających.

Członkiem honorowym Towarzystwa jest Papież JAN PAWEŁ II.

1.5.1. Nowi członkowie. W roku sprawozdawczym zostało przyjętych 13 członków zwyczajnych i 2 wspierających.

1.5.2. Godności i odznaczenia. W roku sprawozdawczym trzech członków Towarzystwa zostało podniesionych przez Ojca świętego Jana Pawła II do godności biskupiej:

— ks. prof. dr hab. Marian Jaworski, rektor PAT w Krakowie, został mianowany administratorem apostolskim w Lubaczowie,

— ks. dr Stanisław Nowak, rektor Wyższego Seminarium Duch. Arch. Krak. — biskupem ordynariuszem w Częstochowie,

— ks. lic. Kazimierz Górny — biskupem pomocniczym w Krakowie.

Zaś Ks. Bp dr Tadeusz Goćłowski CM, dot. administrator apostolski diec. gdańskiej został mianowany ordynariuszem diecezji gdańskiej.

Dwóch członków honorowych otrzymało adresy gratulacyjne od prezesa: p. dyr. Tadeusz Nowak z okazji 40-lecia pracy i troski wokół wydawnictw katolickich i dr med. Stanisław Waliszewski za ponad 40-letnią działalność odczytową na temat Całunu Turyńskiego.

## II. DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWO-ODCZYTOWA TOWARZYSTWA

Towarzystwo liczyło 12 sekcji: 11 naukowych i 1 wydawniczą.

## 2.1. Dyskusyjne zebrania naukowe

1) Sekcja filozoficzna. Kierownik: ks. dr hab. Henryk Piszkański CSsR. Miały miejsce 4 zebrania:

21 II 1984: o. dr Jan Kłoczowski OP, *U źródeł sekularyzacji — dwa obrazy śmierci Boga: Hegel i Nietzsche* (cz. 2);

6 IV 1984: prof. dr Arno Anzenbacher (Moguncja), *Konsensustheoretische Aspekte der Differenz von Moralität und Sittlichkeit* (Teoretyczne aspekty porozumienia się co do różnych stanowisk w zakresie moralności i etyczności — tłumaczył ks. H. Piszkański);

20 XI 1984: o. mgr Stanisław Bafia CSsR, *Uwagi Leszka Kołakowskiego o możliwości dowodzenia istnienia Boga* (cz. 1);

11 XII 1984: j.w. cz. 2.

2) Sekcja biblijno-liturgiczna. Kierownik: ks. dr Tomasz Jelonek. W ramach tej sekcji odbyła się dnia 20 III 1984 sesja sydonologiczna, w czasie której wygłoszono 3 komunikaty:

- doc. dr hab. Władysław Fenrych (AM Poznań), *Czy możliwe jest oznaczenie cech grupowych krwi na Całunie Turyńskim?*,
- dr med. Stanisław Waliszewski, *O wzroście Jezusa na podstawie Całunu Turyńskiego*,
- ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel, *Teologia Całunu Turyńskiego — próba zarysu*.

3) Sekcja apologetyczno-religioznawcza. Kierownik: ks. doc. dr hab. Adam Kubiś. Odbyły się trzy posiedzenia:  
18 III 1984: o. dr Stanisław Skrzydlewski OP, *Permisywizm etyczny*;

17 V 1984: ks. dr Marian Jakubiec, *Koncepcja współczesnego pluralizmu katechetycznego*;

25 XI 1984: ks. dr Marian Jakubiec, *Katechizm holenderski dwadzieścia lat po Vaticanum II*.

4) Sekcja dogmatyczno-moralna. Kierownik: o. dr Jan Wichrowicz OP. Sekcja miała 6 zebrań:

9 I 1984: ks. dr Jan Hojnowski SCJ, *Tematyka teologiczna homilii niedzielnych na przykładzie kilku ostatnich publikacji*;

6 II 1984: o. dr Marian Lisowski OFMConv., *„Wybór podstawowy” a proces coraz pełniejszego nawrócenia*;

12 III 1984: ks. dr Teofil Siudy, *Maryja jako wzór wiary w świetle Nowego Testamentu*;

8 X 1984: o. dr Placyd Paweł Ogórek OCD, *Sakrament pokuty w życiu i duszpasterstwie bł. Rafała Kalinowskiego*;

5 XI 1984: ks. dr Jacek Ryłko SDB, *Moralna kategoria wzoru osobowego i jej znaczenie w kształtowaniu dojrzałej osobowości chrześcijańskiej*;

3 XII 1984: o. dr Jan Wichrowicz OP, *Znaczenie nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego dla teologii moralnej*;

5) Sekcja historyczna. Kierownik: ks. dr hab. Jan Kuś. Odbyło się 5 zebrań:

9 III 1984: ks. dr Franciszek Płaczek, *Działalność Polskiego Towarzystwa Teologicznego w okresie międzywojennym*;

23 III 1984: ks. dr Kazimierz Drzymała SI, *Św. Kazimierz Królewicz*;

16 XI 1984: ks. dr Stefan Ryłko CRL, *Siostra Emilia Podoska jako kandydat na ołtarze*;

23 XI 1984: ks. dr Stefan Ryłko CRL, *Felix saeculum*;

5 XII 1984: ks. dr hab. Jan Kuś, *Ks. Arcybiskup Bilczewski a niektóre problemy Wydziału Teologicznego w Krakowie*.

6) Sekcja kanonistyczna. Kierownik: ks. doc. dr hab. Tadeusz Pieronek. Odbyły się 3 spotkania:

12 III 1984 w ramach Ogólnopolskiego Sympozjum Kanonistów, które odbyło się w Krakowie, wygłoszono referaty:

— ks. prof. dr hab. Marian Żurowski SI, *Zdolność nupturienta do podjęcia i wypełnienia obowiązków małżeńskich*;

— ks. doc. dr hab. Tadeusz Walachowicz (Poznań), *Przygotowanie do kapłaństwa w świetle nowego prawa kościelnego*;

— ks. doc. dr hab. Tadeusz Pieronek, *Kanoniczny proces małżeński w świetle nowego prawa*;

9 IX 1984: ks. prof. dr hab. Marian Żurowski SI, *Oceniające rozpoznanie praw i obowiązków małżeńskich w świetle nowego prawa*;

8 XI 1984: — ks. lic. Stanisław Zychowicz, *Kościół a Kościoły w świetle nowej kodyfikacji*,

— ks. dr hab. Jan Wal, *Stowarzyszenia charytatywne w świetle nowego kodeksu*,

— ks. dr Jan Dyduch, *Prawa i obowiązki laikatu w świetle nowego prawa kościelnego*.

7) Sekcja misjologiczna. Kierownik: ks. doc. dr hab. Antoni Baciński CM. Sekcja odbyła dwa posiedzenia:

29 II 1984: Roman Laksa, *O Brunon Wolnik SI prefektem apostołskim na misjach w Rodezji. Północnej (1926—1960)*;

17 X 1984: mgr Maria Jędówna: *Polskie siostry Pallotynki misjonarki w afrykańskiej Rwandzie*.

8) Sekcja w Kalwarii Zebrzydowskiej. Kierownik: o. dr Wiesław Murawiec OFMBern. Miały miejsce 3 zebrania z 7 prelekcjami:

2 V 1984: w ramach sympozjum naukowego nt. „Błog. Jan z Dukli: czasy i ludzie” wygłoszono referaty:

— o. doc. dr hab. Celestyn Napiórkowski OFMConv, *Polskie obrazy św. Franciszka w średniowieczu*,

— prof. dr hab. Jerzy Kłoczowski (KUL), *Miejsce Bernardynów w ówczesnym Kościele i społeczeństwie polskim*,

— prof. dr hab. Janina Bieniarzówna, *Trzy miasta w życiu bł. Jana: Dukla, Krosno i Lwów*,

— mgr Elżbieta Barankiewicz, *Najstarsza kronika bernardyńska Jana z Komorową jako źródło do życia i kultu bł. Jana z Dukli*,

— o. mgr Kajetan Grudziński OFMBern, *Inne źródła do życia i kultu bł. Jana z Dukli*,



20 IX 1984: ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel, *Wykopaliska w Ebla oraz ich wartość dla Pisma św.*;

8 XI 1984: o. prof. dr hab. Andrzej L. Krupa OFM, *Chrystus naszym Panem i Bogiem*.

9) Sekcja w Tarnowie. Kierownik: ks. dr Michał Bednarz. Sekcja w okresie sprawozdawczym nie odbywała posiedzeń.

10) Sekcja w Tuchowie. Kierownik: o. mgr Stanisław Bafia CSsR. Sekcja odbyła 4 posiedzenia z 7 odczytami:

29 III 1984: ks. prof. dr hab. Marian Jaworski, *Możliwości doświadczenia religijnego we współczesnej kulturze*;

25 VI 1984: — ks. dr Józef Bakalarz, *Idee przewodnie Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*,

— tenże, *Wspólnota zakonna i przełożony w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego*;

29 VI 1984: ks. prof. dr hab. Wojciech Góralski (KUL), *Małżeństwo i rodzina w nowym kodeksie prawa*,

— o. dr Jan Cygnar, *Przestępstwa i kary w nowym kodeksie*;

18 IX 1984: o. doc. dr hab. Emil Stanula, *Chrystocentryzm biblijny w ujęciu Hilarego z Poitiers*,

— o. dr Stanisław Podgórski, *Pojednanie i pokuta według Synodu Biskupów 1983*.

11) Sekcja w Katowicach. Kierownik: ks. dr Stefan Cichy. Odbyło się 5 zebrań naukowych:

16 I 1984: ks. dr Marian Balwierz, *Duchowość misyjna jako istotny element osobowości współczesnego ewangelizatora*;

14 II 1984: ks. prof. dr hab. Bolesław Kumor, *Prymasowstwo polskie od XV w.*;

7 V 1984: o. prof. dr hab. Józef Glinka SVD (Indonezja), *Sytuacja Kościoła w Indonezji ze szczególnym uwzględnieniem formacji kleru*;

22 X 1984: ks. dr Jerzy Myszor, *Katolickie Stowarzyszenia Robotnicze na Górnym Śląsku na przełomie XIX i XX w.*;

19 XI 1984: ks. Stanisław Tkocz, *'Gość Niedzielny' na tle prasy katolickiej w Polsce*.

## 2.2. Odczyty publiczne.

W ramach cyklu „Jan Paweł II naucza” wygłoszono następujące odczyty:

1) 16 I 1984: ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel, *Pojednanie — pokój: życzenia Ojca świętego na 1984 rok*;

2) 16 II 1984: ks. dr Józef Bendyk, *Na szlakach Apostoła narodów (z podróży papieskiej do Turcji)*;

3) 16 III 1984: ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel, *Medytacja pasyjna na podstawie listu apostołskiego Jana Pawła II 'Salvifici doloris'*;

4) 16 VI 1984: ks. dr Franciszek Płaczek, *Miłosierdzie w nauczaniu Jana Pawła II*.

### III. WYDAWNICTWA

W roku sprawozdawczym wydano następujące tytuły:

1. *Księga Sapieżyńska t. I* (nakład 4,5 tys.)
2. *Sakramenty w aspektach zbawczych* (2 tys.)
3. *Czytanie Pisma św. jako słowa Bożego* (7 tys.)
4. *Enc. Jana Pawła II Laborem exercens* (6 tys.)
5. *Modlić się poezją* (3 tys.)
6. *Rozwój duszpasterstwa powołań* (4 tys.)
7. *Teologia Roku Liturgicznego* (1 tys.)
8. *Majowe medytacje nad Pacyfikiem* (7 tys.)
9. *Zarys pneumatologii NT — dodruk* (2 tys.)
10. *Maryja i Jej misja macierzyńska* (5 tys.)
11. *Mysterium Christi* (10 tys.)
12. *Wierście w Ewangelię — homilie na rok B* (25 tys.)
13. „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, zesz. 6/83, 1—3/84 (3,5 tys.)
14. „Analecta Cracoviensia”, t. 15 (1983) (858 egz.)

### IV. LIST WALNEGO ZEBRANIA DO PAPIEŻA JANA PAWŁA II

#### OJCZE ŚWIĘTY!

Uczestnicy Walnego Zebrania Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie przesyłają Waszej Świątobliwości życzenia w Nowym Roku Pańskim 1984.

Niech Pan nasz Jezus Chrystus, Odkupiciel człowieka, błogosławi wszelkim poczynaniom Waszej Świątobliwości, aby jak najwięcej dobra z Wysoka spłynęło na utrapioną ludzkość w tym trwającym jeszcze Jubileuszowym Roku Odkupienia.

Modlimy się w tej intencji i studiujemy naukę Ojca świętego, która jest dla nas „słuchaniem prawdy” (2 Tm 4, 4).

W Krakowie, dnia 25 stycznia 1984 roku

Następują podpisy uczestników Walnego Zebrania.

# REFLEKSJE I MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

Ks. Wojciech Pazera

## APOSTOLAT BIBLIJNY JAKO REALIZACJA ZOBOWIĄZAŃ ROKU JUBILEUSZOWEGO

Ojciec św. Jan Paweł II w bulli proklamującej Jubileusz Odkupienia 1983/84 podkreślił: „Drzwi święte, które osobiście otworzę w Bazylice Watykańskiej niech będą znakiem i symbolem nowego przystępu do Chrystusa, Odkupiciela człowieka, który wzywa wszystkich, nie wyłączając nikogo, do głębszego poznania tajemnicy odkupienia i do uczestnictwa w jego owocach...”. W myśl wskazań papieża Rok Odkupienia winien pozostawić szczególny ślad w całym życiu Kościoła. Chrześcijanie w swoim życiowym doświadczeniu mają ciągle odkrywać całe bogactwo zbawienia, którego uczestnikami stali się od chwili chrztu. Przede wszystkim przynagleni miłością do Chrystusa — Odkupiciela nie powinni zapominać, że: „skoro jeden umarł za wszystkich, to wszyscy pomarli. A właśnie za wszystkich umarł Chrystus po to, aby ci, co żyją, już nie żyli dla siebie, lecz dla Tego, który za nich umarł i zmartwychwstał” (2 Kor 5, 14 n).

Centrum Jubileuszu Odkupienia stanowiła osoba i Dzieło Jezusa Chrystusa, który żyje i działa w Kościele. Rok Jubileuszowy był nadzwyczajną i szczególną okazją pogłębienia naszej więzi z Chrystusem. Miał rozbudzić świadomość mocy Bożych tkwiących w Kościele, a zwłaszcza w sakramentach świętych. Pozwalają one w pełni odnaleźć nasze miejsce na współczesnym etapie dziejów zbawienia. Pozwalają także odkryć głębokie więzi z całą, otaczającą nas rzeczywistością, lepiej poznać własny sposób uświęcenia, doskonalenia siebie i otoczenia.

Ojciec św., akcentując moce Boże ukryte w słowie głoszonym przez Kościół i w sakramentach, pisał: „Odkupienie przekazywane jest człowiekowi za pośrednictwem głoszenia Słowa Bożego i sakramentów w tej Bożej ekonomii, przez którą Kościół został ukonstytuowany jako Ciało Chrystusa i „powszechny sakrament zbawienia”.

Chrzest — sakrament nowych narodzin w Chrystusie — włącza wiernych w ten życiodajny strumień, który płynie od Zbawiciela. Bierzmowanie wiąże ich ściślej z Kościołem, umacnia ich w świadectwie danym Chrystusowi i w miłości Boga powiązanej ściśle z miłością braci. Eucharystia uobecnia całe dzieło odkupienia, które w ciągu roku ponawia się w sprawowaniu Bożych tajemnic; w niej

sam Odkupiciel, rzeczywiście obecny pod świętymi postaciami, daje się wiernym, przybliżając ich „zawsze do tej miłości, która jest potężniejsza niż śmierć”, jednoczy ich samych z sobą a zarazem jednoczy ich wzajemnie. W ten sposób Eucharystia buduje Kościół, ponieważ jest znakiem i przyczyną jedności Ludu Bożego, a więc źródłem i szczytem całego chrześcijańskiego życia. Pokuta oczyszcza ludzi, przybliża do Chrystusa, jest aktem wiary w tajemnicy odkupienia oraz w jego urzeczywistnianie się w Kościele. Sakrament kapłaństwa upodabnia wybranych do Chrystusa — Najwyższego i Wiecznego Kapłana — daje im moc przewodzenia w Jego imieniu Kościołowi poprzez słowo i Łaskę Bożą, przede wszystkim w kulcie Eucharystii. W małżeństwie „prawdziwa miłość małżeństwa łączy się z miłością Bożą i kierowana jest oraz doznaje wzbogacenia przez odkupieńczą moc Chrystusa i zbawczą działalność Kościoła”. Wreszcie namaszczenie chorych, „jednocząc cierpienia wiernych z cierpieniami Odkupiciela, oczyszcza ich w perspektywie pełnego odkupienia człowieka, także w jego ciele i przygotowuje na szczęśliwe spotkanie z Bogiem”.

Analiza hasła Roku Jubileuszowego „Otwórzcie drzwi Odkupicielowi” prowadzi do wniosku, iż kryły się w nim dwa zasadnicze aspekty. Z jednej strony była to gorąca apostołska zachęta do weryfikacji naszych postaw chrześcijańskich. Chodziło o ożywienie nadprzyrodzonej miłości do Chrystusa i Kościoła, której początkiem w naszych sercach był chrzest. Z drugiej strony hasło Roku Jubileuszowego było zobowiązaniem do głębszego poznania osoby oraz Dzieła Jezusa Chrystusa, Boga i Odkupiciela człowieka.

Najpewniejszą drogą poznania Jezusa Chrystusa zawsze pozostaje Słowo Boże, spisane na kartach Pisma św. Wylania się tu rola i znaczenie apostołatu biblijnego, który nie tylko pozostaje ciągle aktualnym zadaniem duszpasterskim, ale faktycznie stanowi zobowiązanie, ukryte w haśle: „Otwórzcie drzwi Odkupicielowi”. Bez znajomości Pisma św. nie można ani szerzej poznać, ani głębiej ukochać Odkupiciela człowieka.

Przystępując do lektury lub słuchania Ksiąg Świętych nie można zapominać, że w tekstach natchnionych ukryty jest sam Bóg i On rozpoczyna dialog z człowiekiem. Czytanie lub słuchanie słowa należałoby zatem rozpoczynać z głęboką czcią dla Boga i tęsknotą za wewnętrznym pokojem, którego źródłem jest słowo. Słowo zaś stało się ciałem i zamieszkało wśród nas, udzielając się w sakramentach i w Słowie Bożym. Można więc mówić o dwu formach obecności odwiecznego słowa w — czyli Jezusa Chrystusa Odkupiciela ludzkości: w Eucharystii i w Jego słowie. Ponieważ Kościół w oparciu o naukę Pana Jezusa wypracował teologiczne tłumaczenie obecności Zbawiciela w Najświętszym Sakramencie, możemy przez analogię mówić także o obecności Chrystusa w Słowie Bożym. Tam istnieje Chrystus pod konsekrowanymi postaciami chleba i wina, tutaj pod po-

stacją ludzkiego słowa. Tu i tam spotykamy się z Chrystusem „otwierając drzwi Odkupicielowi”. W pierwszym wypadku jest to spotkanie z Bogiem — człowiekiem w sposób substancjalny, kiedy jednozmy się z Nim w Komunii św.

W drugim zaś wypadku następuje również spotkanie z Chrystusem, ale przebiega ono w inny sposób. Jego istotę odsłania tajemnica. Czytamy w Liście do Hebrajczyków: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków. A w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez syna” (Hbr 1, 1—2). Bóg nadal przemawia do nas przez Kościół, w którym zbawcza, dostrzegalna i uchwytna obecność Syna Bożego różnymi sposobami objawia się tak w sakramentach świętych jak w Piśmie św. Kościół sprawując sakramenty i głosząc Słowo Boże przygotowuje nas do przyjęcia Chrystusa w Komunii słowa i Eucharystii. Ze szczególną mocą pragnie to czynić obecnie, gdyż zobowiązał nas ustami Jana Pawła II, aby szeroko „otworzyć drzwi Odkupicielowi”.

Praktycznie rozpoczniemy zapoznawać wiernych z tajemnicą planu zbawienia, z naszym powołaniem chrześcijańskim oraz z posłannictwem Kościoła jako przedłużeniem obecności Chrystusa w świecie. Nie można narzekać na szczupłą ilość egzemplarzy Nowego Testamentu w kraju. Stosunkowo łatwo dostępna lektura Ewangelii dla każdego może być „mocą Bożą ku zbawieniu przez wiarę” (Rz 1, 16).

Aktualne przyjęcie orędzia Chrystusa w duchu wiary posiada pełną wartość, gdy związane jest z duchową egzegezą tego orędzia zawartego w tekście świętym. Po zapoznaniu się z Ewangelią, przejdźmy do Dziejów i Listów Apostolskich. W ten sposób zaznajomimy się z nauką uczniów Chrystusa, którzy nauczali pierwszych jego wyznawców realizacji Ewangelii w życiu praktycznym.

Jezus Chrystus był dla pierwszych chrześcijan wszystkim — siłą witalną i egzystencjalną. Pozostaje On również dla nas źródłem tej siły. Św. Paweł, pisząc do gmin założonych przez siebie, odzywa się do nas: „Po to wezwał Was przez nasze głoszenie Ewangelii, abyście dostąpili chwały Pana naszego Jezusa Chrystusa. Sam zaś Pan (...) udzielił nam niekończącego się pocieszenia i dobrej nadziei. Niech pocieszy zatem i serca Wasze i niech utwierdzi we wszelkim czynie i dobrej mowie” (2 Tes 2, 14—17). Podobnie bardzo życiowe i praktyczne znaczenie posiada aktualne również dzisiaj następujące pouczenie: „Uważajcie, aby nikt nie odplacał złem za złe, zawsze usiłujcie czynić dobrze sobie nawzajem i wobec wszystkich. Zawsze się radujcie. Nieustannie się módlcie. W każdym położeniu dziękujcie Bogu za wszystko. Taka jest bowiem Wola Boża w Jezusie Chrystusie względem Was. Unikajcie wszystkiego, co ma choćby pozór zła” (1 Tes 5, 15—22).

Gdy poznamy przynajmniej ogólnie Ewangelię, Dzieje i Listy Apostolskie, możemy przejść do lektury Ksiąg Starego Testamentu. W nim, na tle historii narodu wybranego, natchnieni autorowie prze-

kazują nam nowinę o zbawieniu, pouczają o Mesjaszu — Odkupicielu, który zrealizuje to zbawienie. W Nowym Testamencie św. Paweł pisze: „Mnie, najmniejszemu ze wszystkich świętych została dana ta łaska, ogłosić poganom jako Dobrą Nowinę niezgłębione bogactwo Chrystusa, czym jest wykonanie tajemniczego planu, ukrytego przed wiekami w Bogu Stwórcy Wszechrzeczy (...) aby przez wiarę Chrystus zamieszkał w sercach Waszych (...) abyście mogli poznać miłość Chrystusa przewyższającą wszelką wiedzę, abyście zostali napełnieni pełnią Bożą” (Ef 3, 16—19).

Tę myśl św. Pawła najlepiej przekazać w liturgii, w czasie sprawowania Mszy św., gdzie Słowo Boże i Eucharystia tworzą jedną tajemnicę odkupienia. Należy starać się, aby we wszystkich czynnościach liturgicznych, w czasie rekolekcji, pielgrzymek czy katechezy, a także przy innych okazjach, zachęcać do lektury Ewangelii.

Wydaje się, iż wśród konkretnych i praktycznych wskazówek odnośnie lektury Biblii na czoło należy wysunąć sugestię możliwie regularnego, codziennego czytania Pisma św. Słowo Boże jest pokarmem naszej duszy. Człowiek potrzebuje go codziennie, aby nie zginąć w drodze do niebieskiego Kanaanu. Dlatego Kościół w Konstytucji Dogmatycznej o objawieniu upomina nas, aby przez częste czytanie tekstów świętych nabywać wzniosłego poznania Jezusa Chrystusa (Flp 3, 8). „Niech więc chętnie przystępują wszyscy bądź za przez liturgię przepelnioną Słowem Bożym, czy przez pobożną lekturę, czy przez odpowiednie do tego instytucje i inne pomoce, które za aprobatą i pod opieką pasterzy Kościoła wszędzie w naszych czasach chwalebnie się rozwijają” (KO 12).

W programie dnia należałoby ustalić określony czas na czytanie Pisma św. Jedni go mają więcej, inni mniej. Z zasady jednak rano czy wieczorem, zależnie od sytuacji, pierwsze lub ostatnie chwile dnia winny być przeznaczone na czytanie Pisma św. Czas wyznaczony na ten cel winien być ściśle oznaczony i można pozwalać, aby inne zajęcia odrywały nas od tej istotnej sprawy. W krajach Europy Zachodniej na dworcach kolejowych czy lotniczych spotyka się specjalnie wydzielone czytelnie, zwane „Meditation room”, gdzie za drobną opłatą lub gratisowo można nabyć małe, kieszonkowe wydania Ewangelii lub całego Nowego Testamentu. Wydaje się, że i u nas należałoby popularyzować tę formę kontaktu z Biblią, ułatwiając wiernym jej nabywanie np. w kruchtach kościelnych lub w salach katechetycznych.

Pismo św. należy czytać systematycznie. Lektura bezplanowa i chaotyczna nie przynosi wiele korzyści. Studium Pisma św. wymaga skupienia i uwagi.

Jednym z najczęstszych mankamentów znanych z praktyki codziennego życia jest zbyt ni pośpiech w czytaniu Słowa Bożego. Lepiej jest przeczytać krótszy fragment Biblii, niż wiele rozdziałów, ale bezmyślnie. Jeżeli jakieś zdanie lub zdarzenie biblijne wywiera

na nas szczególnie wrażenie, należałoby się nad nim zatrzymać i rozważyć. Bóg przyrzekł specjalne błogosławieństwo człowiekowi dniem i nocą rozmyślającemu Słowo Pańskie (por. Ps 1). Istnieje zalecenie dydaktyczne, by ważniejszych tekstów biblijnych wierni uczyli się nawet na pamięć i posługiwali się nimi w modlitwie.

Nie możemy zrozumieć prawd zawartych w tekstach świętych bez pomocy Ducha Św., dlatego lekturę Biblii należy łączyć z modlitwą: „Niech wierni o tym pamiętają, że modlitwa powinna towarzyszyć czytaniu Pisma św. tak, by ono było rozmową między Bogiem a człowiekiem, gdyż do Niego przemawiamy, gdy się modlimy i Jego słuchamy, gdy czytamy Boskie wypowiedzi” (KO 4, 25).

Pismo św. jest natchnione przez Boga i Duch Św. jest Tym, który je ożywia. Pan Jezus powiedział: „gdy przyjdzie ów Duch Prawdy, wprowadzi Was we wszelką prawdę” (J 16, 13). W modlitwie należy upraszać pomoc Boga, aby otworzył nasze dusze i serca oraz pomógł w zrozumieniu Jego tajemnic (Ps 119, 18). Duch Św. obecny w Kościele jest najlepszym wykładawcą Pisma św. On „zakrył te rzeczy przed mądrymi i roztroprnymi a objawił je ludziom prostym” (1 Kor 1, 26—28).

Czytając teksty święte musimy bezwarunkowo zaufać ich treści. Z całym spokojem możemy bowiem zaufać Bogu, którego słowo nigdy nie zawodzi. „Wierny jest Bóg, który Was utwierdzi i ustrzeże od złego” (2 Tes 3, 3).

Naszym zadaniem jest coraz pełniejsze stawanie się wykonawcami Słowa Bożego, a nie tylko czytelnikami czy słuchaczami, oszukującymi samych siebie (por. Jk 22). Pismo św. rozumiemy najpełniej wtedy, gdy podporządkujemy naszą wolę i czyny wskazówkom zawartym w Słowie Bożym. „Jeśli kto pełni moją wolę, ten pozna czy ta nauka jest z Boga, czy też ja sam od siebie mówię” (J 7, 17). Wierność i posłuszeństwo wobec nakazów Pisma św. warunkuje radość i zrozumienie treści Słowa Bożego.

Obserwować można w życiu pewne zjawisko. Wielu ludzi odznacza się nawet wielkim umiłowaniem spraw Bożych, chętnie współpracują z Kościołem, słuchają Słowa Bożego — ale tylko dotąd, dokąd Pan Bóg czegoś od nich nie zażąda. Jeżeli przyjdzie im spełnić jakiś nakaz biblijny, zwłaszcza żądanie ofiary czy cierpienia — gotowi natychmiast się wycofać. Słabnie i ginie umiłowanie Słowa Bożego, tracą gorliwość i odwracają się od prawdy. Tymczasem posłuszeństwo całemu Prawu Bożemu jest naczelną zasadą owocnego pogłębiania prawdy objawionej. Posłuszeństwo i zaufanie Słowu Boga otwiera nasze dusze na niewyczerpane bogactwa ofiarowane w nauczaniu ludzkości i dziele zbawczym Jezusa Chrystusa.

Wiara nas uczy, iż nasza droga życiowa prowadzi w kierunku „ziemi obiecanej”. Światło płynące z kart Pisma św. nie pozwoli nam błędzić po tej drodze. „Chociażbym chodził ciemną doliną, zła się nie ulęknę — bo Ty jesteś ze mną” (Ps 22/23 w. 4). Dlatego apo-

stolstwo biblijne w parafiach winno się stawać coraz ważniejszym elementem duszpasterstwa ogólnego. Otwierając Księgę Pisma św., otwieramy „drzwi Odkupicielowi”.

Reasumując niniejsze uwagi można posłużyć się ciekawym fragmentem książki Mereżkowskiego o Chrystusie. Autor, snując refleksję o Piśmie św. zauważa: „Co wezmę ze sobą do trumny? — Dobrą Nowinę. Z czym wstanę z grobu? — z Nią. Co zrobiłem na ziemi? — Czytałem Ją. To dużo dla człowieka a może i dla całej ludzkości — ale dla tej Księgi przeraźliwie mało. Bo nie można czytać Biblii nie czyniąc tego, co Ona głosi. A kto z nas to czyni? Dlatego właśnie jest to ciągle najmniej czytana z Ksiąg i najbardziej nieznaną”.

Sosnowiec

KS. WOJCIECH PAZERA

## **MSZA ŚWIĘTA W SOBOTNI WIECZÓR POCZĄTKIEM ŚWIĘTOWANIA NIEDZIELNEGO \***

### I. WPROWADZENIE.

Diecezjalna Komisja Liturgiczna w Opolu na swoim posiedzeniu w dniu 17. III. 1984 r. postanowiła opracować specjalne pouczenie w związku z wprowadzeniem u nas kan. 1248 KPK. W tej sprawie już 4 grudnia 1983 r. Biskup Ordynariusz ogłosił „Dodatkowe wyjaśnienie” do krótkiego Komunikatu Konferencji Episkopatu Polski. Od tego czasu w wielu parafiach wprowadzono wspomniany kanon nowego Kodeksu, bogatsi jesteśmy już o własne doświadczenia.

Z dokonanych obserwacji wynika jednak brak należytego pogłębienia teologiczno-pastoralnego zarówno u kapłanów jak i wiernych. Sprecyzowania wymaga najpierw sama terminologia. Wydaje się, iż najbardziej poprawnym określeniem Mszy wieczornej w sobotę lub w przeddzień święta de praecepto będzie następujące: „pierwsza Msza niedzielna w sobotę” lub „pierwsza Msza uroczystości N”.

Samo określenie łączy ściśle nową praktykę z szerszym zagadnieniem niedzielnego świętowania. W krótkiej instrukcji jesteśmy w stanie poruszyć jedynie niektóre problemy. Zanim przedstawimy kilka norm pastoralnych, dotyczących sobotniej Mszy niedzielnej, pragniemy ukazać podstawowe zagadnienia teologiczne niedzielnego świętowania w ich kontekście biblijno-historycznym.

\* Niniejsza instrukcja wydana dla diecezji opolskiej może służyć wszystkim do duszpasterskich przemyśleń i kazań o roli niedzieli w życiu chrześcijańskim (Red.).



Ukazanie istotnych elementów niedzielnego świętowania wydaje się być szczególnie konieczne w zmieniających się wciąż uwarunkowaniach społeczno-cywilizacyjnych, gdy nie wystarcza już wyłącznie powoływanie się na obowiązek (przykazanie) chrześcijańskiego świętowania. Współczesny człowiek czeka na przekonującą motywację.

## II. NIEDZIELA W MISTERIUM CHRYSYDUSA I KOŚCIOŁA

### 1. Wielki i święty „dzień Pana”

Dla wielu współczesnych ludzi niedziela jest przede wszystkim dniem „wolnym od wszystkiego”: pracy, jakiegokolwiek obowiązku, dniem wypoczynku, dniem do własnej dyspozycji. Jest to niechrześcijańskie i laickie spojrzenie, niebezpieczne w swoich konsekwencjach. Prowadzi często do przenoszenia tego „wolnego dnia” na inny, zwłaszcza gdy praca niedzielna jest bardziej płatna.

Niedzielny wypoczynek jest konieczny i ważny, bo ułatwia niedzielne świętowanie; zwłaszcza udział we wspólnocie eucharystycznej i rodzinnej.

Czym zatem jest niedziela?

Z pewnością nie jest starotestamentalnym szabatem, jakkolwiek w niedzieli wypełnia się wszystko, co szabat zapowiadał. Niedziela nie jest również w pierwszym rzędzie dniem wypoczynku, chociaż bardziej niż szabat daje nam do tego prawo i zwalnia nas od wszelkich prac zawodowych, niekoniecznych w tym dniu.

Chrześcijańska niedziela jest dniem, który *ustanowił Chrystus* i On sam *zapoczątkował cotygodniowy jego obchód*, On także *określił na czym polega niedzielne świętowanie*.

Nie więc dziwnego, że już w czasach apostołskich niedzielę nazywano „dniem Pańskim” (*dies Domini*). Dzień ten jest darem Chrystusa dla Kościoła, a więc dla każdego chrześcijanina. Poprzez najważniejsze wydarzenia zbawcze uświęcił ten dzień, zwłaszcza poprzez zmartwychwstanie i zesłanie Ducha Świętego (w pierwszy dzień tygodnia”, „pierwszy po szabacie”, por. Mk 16, 2—14; Mt 28, 1; Łk 24, 1).

Chrystus zapoczątkował cotygodniowy obchód niedzielny w dniu Zmartwychwstania oraz gdy — jak opisuje św. Jan — powtórnie ukazał się zebranym apostołom (wraz z Tomaszem w tydzień po swoim zmartwychwstaniu (J 20, 26—29). W wydarzeniu niedzieli „przewodniej” kryje się również teologiczna treść każdej chrześcijańskiej niedzieli. Zmartwychwstały Pan przychodzi do swoich, umacnia ich wiarę (nie bądź niedowiarkiem, lecz wierzącym” J 20, 22) dając im swego Ducha Świętego („weźmijcie Ducha Świętego” J 20, 22) i napełnia radością („Uradowali się zatem uczniowie ujrawszy Pana” J 20, 20).

To samo powtarza się w każdą niedzielę. Pod osłoną znaku słowa i sakramentu w liturgii przychodzi do swoich zmartwychwstały Chrystus (jest to obecność rzeczywista), aby również mocą Ducha Świętego umocnić ich wiarę i zjednoczyć ze sobą oraz braćmi, a także obdarzyć ich prawdziwą radością paschalną.

Cały wysiłek duszpasterski, nauczanie, a zwłaszcza sprawowanie liturgii powinny doprowadzić do przeżycia i uświadomienia w niedzielnym zgromadzeniu liturgicznym prawdziwej obecności Zmartwychwstałego Pana. Każdy uczestnik liturgii, jak pierwsi uczniowie, musi oczyma wiary dostrzec Chrystusa. Dopiero takie spotkanie umacnia i napełnia prawdziwą radością. Owocem takiego spotkania winno być w konsekwencji życie pełne radosnego świadectwa wiary.

Radość paschalna ma najpierw promieniować z samej liturgii niedzielnej, ze sposobu jej sprawowania, z postawy celebransa i wszystkich kształtujących liturgię, z głoszonej homilii i wykonywanego śpiewu. Świąteczny i radosny charakter liturgii niedzielnej wymaga odpowiedniego przygotowania i oprawy. Brak powyższych elementów i warunków w sposób wyraźny i ciężki obciąża sumienie duszpasterza — celebransa.

## 2. Niedziela — dniem Kościoła, dniem Eucharystii

Kościół jako wspólnota, żyje i objawia się podczas sprawowania Eucharystii, kiedy gromadzi się wokół Zmartwychwstałego, przez Niego jest zwołany i zjednoczony w Duchu Świętym. Dlatego „dzień Pana” jest równocześnie „dniem Kościoła i dniem Eucharystii”.

Wspólnota zgromadzona w imię Pana, pełnia wiary i miłości, zawsze będzie podstawowym znakiem Jego obecności w świecie. Od zarania swego istnienia Kościół był świadom tego, iż niedzielne zgromadzenie eucharystyczne ma dla niego egzystencjalne znaczenie, jest jego sprawą bycia lub nie bycia. Dlatego uchylanie się od udziału w niedzielnej Eucharystii jest grzechem również przeciw całej wspólnotcie Kościoła.

Nie da się zatem oddzielić Eucharystii od Zmartwychwstania i od Kościoła. Eucharystia uobecnia wydarzenia paschalne i „tworzy” Kościół. Ostatni Sobór w naciskiem przypominał, że Kościół jest wspólnotą eucharystyczną (KL 2, 3, 6, 26; DE 2, 15; DK 6). Stąd Msza św., jako dzieło całej wspólnoty, stanowi o istocie chrześcijańskiej niedzieli.

## 3. Elementy niedzielnego świętowania

Sposób świętowania niedzielnego ukazał nam sam Chrystus. W dzień swojego zmartwychwstania spotyka się z uczniami w Emaus na łamaniu chleba, a najpierw w drodze umacnia ich swoją obecnością i słowem (Łk 24, 13—31).

Z woli Chrystusa radością paschalną uczniowie mieli podzielić się również z braćmi. Wskazuje na to polecenie Zmartwychwstałego skierowane do niewiast: „Idźcie i oznajmijcie to moim braciom” (Mt 28, 10). Także uczniowie z Emaus, przepełnieni radością, spieszą do Jerozolimy, aby dać świadectwo wiary w Zmartwychwstałego (Łk 24, 33—35).

Zachowane świadectwa z czasów apostołskich wskazują wyraźnie, iż Kościół od samego początku świętował „dzień Pański” poprzez:

- sprawowanie Eucharystii — „łamanie chleba” (Dz 20, 7);
- głoszenie słowa Bożego (Dz 20, 11);
- radosne pełnienie dzieł miłosierdzia (1 Kor 16, 2).

Te trzy elementy (*verbum, sacramentum, diaconia*), zawsze nawzajem się warunkujące, należały do istoty niedzielnego świętowania Kościoła pierwszych wieków. Nie straciły one w niczym na aktualności i dzisiaj. Odpowiedzią chrześcijanina na dar słowa Bożego i sakrament Eucharystii winna być radosna postawa służby drugiemu człowiekowi, i to zarówno w wymiarze indywidualnym jak i społeczno-rodzinnym.

W IV wieku dochodzi jeszcze nowy element świętowania: czas wolny do pracy (na mocy świeckiego dekretu ces. Konstantyna z 3 marca 321 r.). Wolny czas dla wielu stał się jedyną treścią niedzielnego świętowania.

Chrześcijańska niedziela zawsze była „dniem święta” — „dniem radości”. Paschalna radość inspirowała różne formy świętowania, w które włączano rodzime elementy wspólnotowego ucztowania, folkloru i zabawy.

W ciągu wieków, pod wpływem zmieniających się warunków, uległ również zmianie model niedzielnego świętowania. We współczesnych zlaicowanych społeczeństwach niedziela utraciła swój właściwy i religijny charakter. Dla wielu niedziela stała się dniem pustym, bez treści, a w konsekwencji pełnym nudy. Dla jednych jest to dzień „ucieczki w samotność”, dla innych dniem gonitwy za masowymi imprezami, np. sportowymi lub rozrywkowymi (nie dającymi prawdziwego przeżycia wspólnoty).

W podsumowaniu należy stwierdzić, iż jednym z podstawowych zadań współczesnego duszpasterza będzie stałe ukazywanie bogatej treści chrześcijańskiej niedzieli i modelu jej świętowania. Niedzielę ukážemy jako:

a) „Dzień Słowa i Eucharystii” — do najistotniejszych elementów chrześcijańskiej niedzieli należy spotkanie ze zmartwychwstałym Chrystusem przy stole słowa i Eucharystii. To spotkanie, z woli Chrystusa, może nastąpić jedynie w sposób pełny i owocny we wspólnocie, którą jest Kościół. Pełny udział w Eucharystii będzie oznaczał oczywiście przystąpienie do Komuni św.

Spotkanie z Chrystusem i braćmi powinno być kontynuowane również poza Eucharystią, zwłaszcza poprzez udział w innych nabożeństwach, głównie Nieszporach, następnie w lekturze Pisma św., czasopism i książek religijnych.

b) „*Dzień miłości*” — konsekwencją radosnego spotkania i zjednoczenia z Chrystusem winno być radosne dawanie świadectwa wiary w Zmartwychwstałego Pana wobec braci. Ta radosna *diaconia* powinna być świadczona przede wszystkim wobec najbardziej potrzebujących, np. chorych, osób samotnych i w podeszłym wieku (wizyta, pomoc — prezent). Inna kategoria osób, którym należy służyć — to najbliższa rodzina, stąd niedziela jest „dnem rodziny”, pogłębienia jej więzi i wzajemnej miłości. Prawdziwa miłość podpowie najlepsze formy rodzinnego świętowania (zajęcie się dziećmi, rodzicami, wspólny spacer, wspólna zabawa, wyjazd, odwiedziny, napisanie listu, telefon itp.).

Stopień realizacji „dnia miłości” będzie sprawdzianem dobrego i owocnego udziału w Eucharystii — ofiary „przyjemnej Bogu”, będzie to naśladowanie Tego, który oddał siebie całkowicie Ojcu i braciom.

c) „*Dzień odpoczynku*” — czas wolny od pracy powinien służyć przede wszystkim najistotniejszym, wyżej wymienionym, elementom chrześcijańskiego świętowania niedzieli, nie mniej winien być wykorzystany również na odpoczynek, zwłaszcza jeśli następuje po ciężkiej pracy.

d) „*Dzień święta i radości*” — każde święto kształtuje głównie dwa faktery: nadzwyczajne wydarzenie i potrzeba radosnego przeżywania go we wspólnocie. Dla chrześcijanina warunki te spełnia każda niedziela.

Ważnym elementem każdego święta jest wspólny posiłek świąteczny (tzw. „uczutowanie”). Bardziej uroczysty i obfity obiad niedzielny w rodzinie lub we wspólnocie domowej będzie radosną kontynuacją paschalnej uczyty eucharystycznej. I przy rodzinnym stole jak uczniowie w Emaus, odczujemy obecność Zmartwychwstałego Pana, zwłaszcza gdy posiłek poprzedzi i zakończy odpowiednia modlitwa.

Świętowanie — to także radosne przeżywanie czasu poza Mszą św. i wspólnym posiłkiem, to chętnie przebywanie razem w gronie, rówieśników, znajomych i przyjaciół, to pielęgnowanie życia towarzyskiego, to okazywanie sobie wzajemnie życzliwości i pomocy, to odpoczynek i uprawianie sportu, to wspólna turystyka, czy wreszcie godziwa zabawa.

Tak przeżyty „dzień Pański — pełen spraw Bożych i ludzkich, będzie prawdziwym „święceniem dnia świętego”, a równocześnie

prawdziwym wypoczynkiem, ubogaceniem i nabraniem nowych sił duchowych i fizycznych, będzie on także opróżniał cały nadchodzący tydzień.

### III. SOBOTNI WIECZÓR ROZPOCZĘCIEM NIEDZIELNEGO ŚWIĘTOWANIA

1. Przedstawioną wyżej bogatą treść niedzielnego świętowania trudno było dotąd zmieścić w kilku godzinach samego dnia niedzielne. Dlatego po wprowadzeniu wolnych sobót, z wdzięcznością należy przyjąć powrót do biblijnego i starochrześcijańskiego rozumienia niedzieli, zwłaszcza do przedłużonego czasu niedzielne świętowania poprzez ponowne włączenie doń sobotnie wieczoru.

Liturgicznie zawsze dzień niedzielny i świąteczny rozpoczynano I Nieszporami, a więc w przeddzień wieczorem.

Tylko w tak szeroko rozumianym kontekście niedzielne świętowania może być właściwie zrozumiany, a następnie wprowadzony w życie przepis kan. 1248 KPK:

„Nakazowi uczestnictwa we Mszy św. czyni zadość ten, kto bierze w niej udział, gdziekolwiek jest ona odprawiana w obrządku katolickim, bądź w sam dzień świąteczny, bądź też wieczorem dnia poprzedzającego” (§ 1).

2. W czasach apostołskich Eucharystię sprawowano łącznie z głównym posiłkiem, tj. wieczorem. Po odłączeniu wieczornych agap, Eucharystię zaczęto odprawiać rano. Obowiązywała wówczas zasada jednej Eucharystii w niedzielę. Na utrwalenie się pory rannej wpłynęła następnie rygorystyczna praktyka postu eucharystycznego (od północy).

Inny był również w starożytności sposób liczenia doby. Nie północ, ale wieczór (zachód słońca) kończył i rozpoczynał nowy dzień. Taka jest do dziś praktyka wschodnia. Zachowała się ona również w liturgii Kościoła zachodniego (I i II Nieszpory). W sprawowaniu Eucharystii najdłuższy dawny zwyczaj zachował się we Mszach wigilijnych, głównie Wielkanocy i sobót Suchych Dni Kwartalnych.

Zmieniające się warunki życia, inny rytm pracy, rozwój przemysłu, handlu i turystyki, spowodowały zmiany w dotychczasowym sprawowaniu niedzielne Eucharystii, od czasów ostatnie wojny stopniowo wprowadzano znowu Msze wieczorne.

Pod wpływem wolnych sobót już w czasie ostatnie Soboru biskupi zaczęli zwracać się do Stolicy Apostołskie o przywrócenie dawne praktyki sprawowania niedzielne Eucharystii również w sobotnie popołudnie. Kolejne indyulty rozszerzały praktykę na poszczególne kraje. Przy zezwoleniach stawiano warunki, zwłaszcza domagano się pogłębione i bardziej całościowe spojrzenia na niedzielę. Szcze-

gółowo precyzuje to Instrukcja *Eucharisticum mysterium* z 25 V 1967, n. 28:

„Jeżeli za zgodą Stolicy Apostolskiej zezwala się gdzieś na wypełnienie przykazania o uczestnictwie we Mszy św. niedzielnej wieczorem w uprzednią sobotę, to pasterze winni starannie pouczyć wiernych o sensie tego zezwolenia i zatroszczyć się, by świadomość dnia niedzielnego nie zatarła się przez to żadną miarą. Pozwolenie to bowiem zmierza do tego, żeby wierni mogli w dzisiejszych warunkach łatwiej świętować dzień zmarłychchwstania Pana”.

Ponadto ta sama Instrukcja stwierdza dalej, iż Mszę taką należy odprawić z niedzieli, „nie wykluczając wcale homilii i modlitwy wiernych”; wierni podczas takiej Mszy św. mogą przystąpić po raz drugi do Komunii św. (tamże, 28).

3. Na obecnym etapie wysiłek duszpasterski powinien pójść w kierunku całkowitego włączenia sobotniego wieczoru w niedzielne świętowanie (nie można problemu ograniczać jedynie do odprawienia samej Mszy św.). Chodzi o *zmianę mentalności i przyzwyczajajeń u wiernych*, a także duszpasterzy. Świętowanie niedzielne w sobotnie popołudnie rozpoczniemy od naszych plebanii (wcześniejszym przygotowaniem ogłoszeń i homilii) i kościołów (wcześniejsze porządki przedświąteczne).

Należałoby przywrócić dawny zwyczaj „wydzwaniania” niedzieli (przez kilka minut dzwonią wszystkie dzwony). Pół godziny później w kościołach rozpoczynałaby się niedzielna liturgia. W zależności od potrzeb byłaby to Msza św. albo uroczyste Nieszpory.

Wiernych należałoby pouczyć, że pierwsze niedzielne dzwony oznaczają rozpoczęcie niedzielnego świętowania w parafii, dlatego wcześniej winni oni zakończyć porządki przedświąteczne w swoich domach i w obejściach gospodarskich, zwłaszcza godne pochwały w wielu miejscowościach zmiatanie ulic.

Szczególną uwagę należałoby zwrócić na I Nieszpory niedzielne. W wielu parafiach a zwłaszcza w kościołach filialnych one rozpoczynałyby niedzielne świętowanie. Gdzie brak kapłana, Nieszpory takie mogłyby odprawić sami wierni, z pełną liturgiczną oprawą (ministranci, lektor — kantor; on też mógłby wykonać teksty przewidziane dla kapłana). W I Nieszporach w sobotni wieczór mogłyby uczestniczyć ci, którym trudno uczynić to w samą niedzielę. Animatorami liturgii I i II Nieszporów mogłyby być młodzież oazowa. Do ożywienia Nieszporów niech posłużą nam słowa zachęty Ojca świętego Jana Pawła II, wypowiedziane na Górze św. Anny w dniu 21 VI 1983 r.:

„Dziękuję wam za tę piękną liturgię nieszporów. I jeśli o coś mogę was prosić tu, w tym sanktuarium, a prosiłbym o to na wielu miejscach, to abyście tę piękną, nieszporną liturgię dalej

kultywowali tak, jak to dzisiaj sprawowaliście wspólnie z Pa-  
pieżem”.

Nie naruszając w niczym struktury Nieszporów, umiejętnie włą-  
czymy do nich niektóre elementy dotychczasowych nabożeństw, np.  
maryjnych, powołańiowych itp.

#### IV. NORMY PASTORALNE DOTYCZĄCE MSZY NIEDZIELNEJ SPRAWOWANEJ W SOBOTNI WIECZÓR

##### 1. *Obowiązek właściwego pouczenia wiernych.*

a) Na obecnym etapie zachodzi potrzeba doinformowania wier-  
nych o możliwości spełnienia niedzielnego i świątecznego obowiązku  
uczestniczenia we Mszy świętej również w przeddzień wieczorem.  
Obowiązek pouczenia wiernych spoczywa na każdym duszpasterzu,  
nawet wówczas, gdy w jego parafii, z różnych powodów, takiej Mszy  
św. się nie odprawia. Kanon 1248 KPK odnosi się do wszystkich  
wiernych, a nie tylko do osób przeszkodzonych w niedzielę.

Ponadto wiernych należy poinformować o miejscu i godzinie  
odprawiania takiej Mszy św. w najbliższej okolicy.

b) Wiernym przypomnimy również znaczenie chrześcijańskiej nie-  
dzieli, jej teologię i sposób świętowania. Msza św. w przeddzień jest  
początkiem świętowania, a nie jego zakończeniem. Zakłada to obo-  
wiązek dalszego święcenia niedzieli lub święta nakazanego. W po-  
czątkowym etapie do uczestnictwa we Mszy św. w przeddzień w spo-  
sób szczególny zachęcimy tych, którzy z różnych powodów, zwłaszcza  
zawodowych, zdrowotnych i rodzinnych, uczynić tego nie mogą w sam  
dzień świąteczny.

##### 2. *Parafie z codzienną Mszą wieczorną*

W kościołach, w których odprawia się codziennie Mszę wieczor-  
ną, należy obowiązkowo odprawić w przeddzień wieczorem Mszę św.  
z niedzieli lub święta, zgodnie z kalendarzem liturgicznym, z trzema  
czytaniem, homilią i ogłoszeniami duszpasterskimi, o ile takie są  
przewidziane.

W żadnym wypadku w powyższe dni nie należy wieczorem odpra-  
wiać formularza Mszy z soboty lub bieżącego dnia.

##### 3. *Parafie z jednym kapłanem*

a) W parafiach takich wprowadzenie Mszy w sobotni wieczór  
wymaga przemyślenia i duszpasterskiej roztropności. Zgodnie z wy-  
mogami zdrowej tradycji kościelnej nie należy bez potrzeby mnożyć  
ilości Mszy świętych w parafii.

Mszy takiej nie należałoby wprowadzać przy zbyt małej frekwencji (kilka osób) lub bliskiej odległości do innego kościoła. W takich wypadkach należałoby ograniczyć się do odprawienia I Nieszporów. Powinna bowiem istnieć jakaś forma uroczystego rozpoczęcia w parafii niedzielnego świętowania.

b) Odprawienie niedzielnej Mszy w sobotni wieczór należałoby wprowadzić w wypadku, gdy:

- do parafii należy jeden lub więcej kościołów filialnych;
- liczba parafian jest duża, a kościół zbyt mały;
- w niedzielę i święta jeden kapłan musi odprawiać cztery Msze święte.

c) Jeżeli w parafii pracuje tylko jeden kapłan a odprawia wieczorem, z zasady nie powinien celebrować Mszy w sobotę rano. Ponieważ w naszej diecezji w soboty nie udziela się prawa trynacji, druga Msza św. byłaby odprawiana w wypadku pogrzebu lub ślubu.

#### 4. Pora odprawiania Mszy, a rozpoczęcie świętowania

W Polsce, jako porę odprawiania pierwszej Mszy niedzielnej lub świątecznej przyjęto czas od godz. 16.00. Jeżeli jednak ta Msza św. ma rozpoczynać niedzielne świętowanie, zaleca się późniejszą porę jej odprawiania (po zakończeniu przygotowań przedświątecznych w rodzinach).

#### 5. Sobotnie Msze obrzędowe i możliwość odprawiania w zakładach specjalnych

a) Pewne trudności mogą następczą sobotnie Msze obrzędowe, np. ślubne. Odnośne zalecenia w innych krajach preferują na ich odprawianie godziny ranne lub inne dni tygodnia. Wydaje się, że możliwość stosunkowo wczesnej u nas pory odprawiania niedzielnej Mszy w soboty ma na celu głównie Msze ślubne.

b) W sposób szczególny zaleca się duchowieństwu, aby w większych parafiach miejskich skorzystało z wczesnych godzin popołudniowych w dni przedświąteczne celem odprawienia Mszy św. w zakładach specjalnych, jak w szpitalach, domach opieki, więzieniach itp.

#### 6. Inne przepisy liturgiczne

a) Z zasady formularz mszalny bierze się z przypadającej niedzieli lub święta; kolor liturgiczny zgodnie z obowiązującym kalendarzem, zawsze odmawia się Credo, a także Gloria (z wyjątkiem niedziel Adwentu i Wielkiego Postu), bierze się trzy czytania, głosi homilię i odmawia modlitwę wiernych.

b) Wierni, którzy komunikowali rano, mogą podczas tej Mszy św. przystąpić po raz drugi do Komunii świętej.



c) Kolektę (tace) zbiera się z przeznaczeniem na cel wyznaczony na przypadającą niedzielę lub święto.

d) Wyjątkowo w przeddzień następujących uroczystości bierze się formularz mszalny i czytania z wigilii (wg nowego mszału); Boże Narodzenie, Zesłanie Ducha Świętego, Narodzenie św. Jana Chrzciciela, Św. Apostołów Piotra i Pawła, Wniebowzięcie NMP.

## V. WNIOSKI KOŃCOWE

1) Nowa praktyka Mszy świątecznej w przeddzień jest darem Chrystusa i Kościoła, znakiem czasu, którego pozytywne przyjęcie i odczytanie należy do obowiązków każdego duszpasterza.

2) Nowe możliwości mają ułatwić wiernym niedzielne świętowanie, wychodzą także naprzeciw ich oczekiwaniom.

3) Msza w przeddzień jest początkiem świętowania, rozpoczyna niedzielę lub święto. Pozwoli ona wiernym wnieść Eucharystyczną radość paschalną w życie rodzinne i czas wolny.

4) Dla uniknięcia niewłaściwego korzystania z nowej praktyki (nawyk stałego uczestniczenia we Mszy w przeddzień z powodu wygodnictwa), wymaga ona stałego pogłębiania w przepowiadaniu i katechezie, zwłaszcza ukazywania istoty chrześcijańskiej niedzieli i sposobu jej świętowania.

Niniejsza Instrukcja, opracowana i podpisana zgodnie z wymogiem obowiązującego Statutu Diecezjalnej Komisji Liturgicznej, pragnie dopomóc Duszpasterzom w radosnym przepowiadaniu paschalnego misterium Chrystusa, które najpełniej uobecnia się w niedzielnej i świątecznej Eucharystii.

## R E C E N Z J E I P R Z E G L Ą D Y

F. REFOULÉ, „...Et ainsi tout Israël sera sauvé”. *Romains 11, 25—32*, Paris (Les Editions du Cerf) 1984, ss. 292 (Lectio Divina 117).

Jedność obydwu Testamentów jest jedną z podstawowych zasad teologii biblijnej — razem z zasadą transpozycji i nadania pełniejszej treści zapowiedziom Dawnego Przymierza przez Pisma Nowego Testamentu stanowi fundament do rozumienia i wyjaśniania tekstów biblijnych. Nauka o Ludzie Bożym, narodził się wybrany przez Jahwe stoi u podstaw świadomości narodowej i religijnej Żydów, jednakże judaistyczne rozumienie nauki Starego Testamentu w czasach Jezusa Chrystusa nie pozwoliło potomkom Abrahama jako narodowi przyjąć Nowej Nauki. Jakie jest miejsce Izraelitów w historii zbawienia, a zwłaszcza w obecnym i przyszłym jej etapie? Św. Paweł w rozdziałach 9—11 Listu do Rzymian w tajemniczy sposób zapowiada ich zbawienie. Jakie jest właściwe znaczenie tego trudnego tekstu? Na to pytanie stara się odpowiedzieć obecny dyrektor Szkoły Biblijnej w Jerozolimie O. François Refoulé, rozważając trudności związane z interpretacją Pawłowego tekstu.

Praca francuskiego biblisty składa się z trzech nierównych części. W pierwszej, zatytułowanej: „Tajemnica”, autor rozważa najpierw *status quaestionis* — dotychczasowe interpretacje tekstu mówiącego o przyszłym zbawieniu rodaków św. Pawła, związek problematyki poruszanej w interesujących go w pierwszym rzędzie wierszach jedenastego rozdziału Listu do Rzymian z tekstami Starego Testamentu, relacje między określeniem „cały Izrael” z Rz 11 a „reszta Izraela” z tekstów prorockich i podaje dokładne egzegezę wierszy 26—27 Rz 11.

Druga część, stanowiąca trochę mniej niż jedną piątą objętości książki, zawiera analizę pozostałych wierszy 11 rozdziału Listu do Rzymian (28—32), poprzez którą autor chce odpowiedzieć na pytanie, dlaczego i w jaki sposób Izrael, który z jednej strony był jako cały naród Bożym przyjacielem, z drugiej zaś — przez odrzucenie Chrystusa — stał się Jego nieprzyjacielem, ma być zbawiony. Ostatnia część to zagadnienia dodatkowe: małe studia poświęcone znaczeniu określenia „ze względu na wasze dobro” (Rz 11, 28), problemowi, na ile to, co zawiera się w Rz 11, 25—36 (i analogiczne myśli w 1 Kor 2) można nazwać objawieniem, jakie Bóg przekazał Apostołowi Narodów, na ile zaś może to być natchniona egzegeza tekstów Starego Testamentu przede wszystkim prorockich, oraz sztuce retorycznej św. Pawła.

Autor sam pisze, że potraktował swoje dzieło raczej jako swobodny esej niż „tezę” z wielką ilością odnośników — stara się wyniki swoich badań przedstawić w sposób przystępny — szczegółowa egzegeza tekstów przeprowadzona jest rzetelnie i dokładnie, całość pracy stanowi logiczną jedność: kolejne elementy prowadzą do coraz głębszego wnikięcia w problematykę Rz 11, 25—32. Na końcu pracy znajduje się obszerna bibliografia obejmująca kilkasest pozycji — cenna pomoc dla osób szczególnie interesujących się kwestią podjętą przez autora.

Systematyczne badanie przedmiotu doprowadziło autora do wniosku, że św. Paweł nie zapowiada zbawienia Izraela jako narodu, lecz jedynie nawrócenie pobożnych Żydów (*hassidim*), których — przed głoszeniem Ewangelii można było uważać za „Resztę Izraela”. „Tajemnica” wyraża nadzieję św. Pawła na ich nawrócenie przed Paruzją Chrystusa.

Autor doszedł do tego przekonania stopniowo: początkowo spodziewał się, że wniosek będzie inny, wydaje mu się jednak, że taka była myśl św. Pawła — rozwiązanie wewnętrzznego dramatu Apostoła Narodów. Choć pobożni Żydzi po blisko dwóch tysiącach lat nadal są dalecy od wiary w Jezusa Chrystusa i od widzialnego Kościoła, miłosierdzie Boże, które Paweł opiewa w hymnie kończącym Rz 11, nie zna granic i w pokorze mamy prawo ufać, że wszyscy, którzy kochają Boga i sławią Go na swój sposób, będą zbawieni.

Gdy się przyjmie proponowaną przez autora interpretację, trudno jest uważać Rz 11, 25—32 za podstawę dialogu ekumenicznego z Żydami, a zwłaszcza za podstawę nadziei na ich włączenie do widzialnego organizmu Kościoła. Niemniej całość nauki św. Pawła i Nowego Testamentu skłania nas do otwarcia się na wszystkich braci i do ufności, że Bóg, który zesłał swego Syna dla ich zbawienia, nie dopuści, by ulegli zatracenia. Choć niektórym tekstom trudno byłoby nadać znaczenie, które by pasowało do dzisiejszej myśli ekumenicznej, nie możemy zapominać, że ta myśl jest rozwinięciem po wielu wiekach idei tkwiących w Biblii, a przez długi czas nie dostrzeganych z powodu wąskiej, ograniczonej interpretacji.

Prace podobne do omawianej przez nas rozprawy winny skłaniać do rzetelnego badania źródeł i optymizmu, nawet, jeśli by rezultaty tych badań nie były takie, jakie chcielibyśmy widzieć na początku — łatwe i wygodne do przyjęcia. Prawda zawsze jest wartością nadrzędną: jeśli prawda jest trudna, stanowi to okazję do nowych wysiłków, a przez te wysiłki dochodzi się do celu — głębszego rozumienia i pełniejszego otwarcia się na to, co przynosi rzeczywistość, rezygnacji z tego, co my chcielibyśmy w niej widzieć i maksymalnie, w miarę ludzkich możliwości, przyjęcie tego, co sam Bóg nam daje.

Kraków — Tyniec

O. TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

H. BECKER — R. KACZYŃSKI, *Liturgia und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium.*

Tom I: *Historische Präsentation* (stron 902).

Tom II: *Interdisziplinäre Reflexion* (stron 1030).

Eos Verlag Erzabtei S. Ottilien 1983 (Pietas Liturgica. Interdisziplinäre Beiträge zur Liturgiewissenschaft, wyd. H. Becker, Tom 1 i 2).

W początkowych zadaniach opisywanego przez nas dzieła jest przedstawiony zamiar wydawców obszernego compendium liczącego dwa tysiące stron, na które składa się 60 rozpraw z zakresu historii, antropologii, teologii i liturgiki. Profesorowie cenionej w Niemczech Liturgiewissenschaft, H. Becker z Moguncji i R. Kaczyński z Monachium przedstawiają go w taki sposób: „O doświadczeniu Boga Żywego nie da się mówić, a jednak nie można o nim milczeć; Jego ogląd jest możliwy tylko w obrazach, wyrażenie słowami tylko w poezji. Uprzywilejowanym miejscem, gdzie doświadczenie wiary znajduje swój wyraz, jest sprawowanie żywej liturgii. I ponieważ teologia ma swój początek w liturgii, a liturgiczny język w swej istocie jest językiem poetyckim, poezja jest pra-językiem wszelkiej teologii. Odsłonięciu tej prawdy pragnie służyć ten tom noszący tytuł *LITURGIA I POEZJA*, zawierający teologiczne i pozateologiczne studia z zakresu zaniedbanej dotychczas tematyki”.

Wyłuszczone w zwartym przysłowiu zamiar zarysowuje w sposób wyraźny profil tego olbrzymiego dzieła, zarysowuje także metodę jego prezentacji.

Zanim będziemy próbować przybliżyć nagromadzony materiał, powiedzmy słowo o jego zakresie. Nie jest nim katolicka tylko tradycja liturgiczna. Studia z jej obszaru protestanckiego, jak i judaistycznego upoważniają do określenia zakresu jako interkonfesyjny, a także pozachrześcijański, choć ograniczony do jego prehistorii, bo tak można nazwać judaizm palestyński.

W dwusłownym tytule dzieła, który też w pewnym sensie może być kluczem dla porządkowania zebranego tu materiału: *Liturgia i poezja* — akcent bez wątpienia pada na liturgię jako wydarzenie pierwotne. Poezja biorąc z niej impuls jest też rezultatem, który z kolei staje się elementem wydarzenia — służy liturgii. Przypomina się tu znane zdanie W. Humboldta: „człowiek jest człowiekiem tylko przez mowę; aby jednak wynaleźć mowę, musiał on być już człowiekiem”. Tak i kult jest źródłem tego fenomenu kultury, jakim jest szczytowe osiągnięcie poezji: hymn liturgiczny. W tym sensie można więc też mówić (mając w pamięci pierwszorzędną cel kultu — uwielbienie Boga i uświęcenie ludzi), że celem kultu jest kultura.

Otóż osią, dookoła której organizuje się zgromadzony materiał, jest kult i zrodzony dla niego i ze względu nań ludzki wyraz wiary i miłości ukazany głównie w formie hymnicznej. Kult jako najważniejszy wyraz postawy człowieka religijnego (homo religiosus) jest społecznym wyrazem relacji człowieka wobec Absolutu, a o jego treści mówi antropologia i teologia. Jeśli zacieśnimy jego zakres do chrześcijaństwa, zrozumiemy łatwiej, dlaczego Konstytucja o Liturgii nazywa służbę Bożą centrum chrześcijańskiego życia, a refleksję nad tym centralnym fenomenem — teologią liturgii stawia w centralnym miejscu wśród nauk teologicznych. Teologia liturgii bowiem spełnia wobec wszystkich poszczególnych dyscyplin teologicznych (określanych jako Genetiv-Theologie) funkcję koncentrującą i integrującą, jest klamrą wiążącą te partykularne wątki w jedną teologię, jakiej przykład odnajdujemy u Ojców Kościoła lub mnichów średniowiecza. Są oni teologami, a ich entuzjazm wyrażony w stylu, rzecz rzadka, nie jest pozbawiony ścisłej dokładności.

Oto i wskazówka, dlaczego została podjęta relacja — Liturgia i poezja. Powtórzmy „ponieważ teologia ma swój początek w liturgii, a liturgiczny język w swej istocie jest językiem poetyckim, poezja jest pra-językiem wszelkiej teologii”. Novalis powiedział o tym w ten sposób: „poeta i kapłan tworzyli na początku jedno. Epoki późniejsze ich rozdzieliły, ale prawdziwy poeta pozostaje zawsze kapłanem, jak prawdziwy kapłan zawsze poetą. Czy przyszłość nie powinna przywrócić tego dawnego porządku rzeczy?”

Dzisiaj, po dwudziestu latach odnowy liturgicznej, zainicjowanej oficjalnie przez II Sobór Watykański, wyraźnie widać, że liturgia pozbawiona zmysłu poetyckiego marnieje. Na nic reforma struktur, jeśli zostaną one nadal martwą literą bez ożywiającego ducha. Nie pomyłmy jednak kierunku poszukiwań. Tu nie chodzi o czystą estetykę. Tym ożywiającym strukturę liturgiczną duchem jest świadomość, że najgłębszą warstwą liturgii Kościoła jest liturgia Chrystusa, która stapia w jedno obrzęd z realnym wydaniem ciała i wylaniem krwi z miłości. Liturgia Chrystusa jest miłość, a skoro tak, to Msza święta musi być poetycka, ma ukazywać, że miłość śpiewa, jest śpiewem „nowych ludzi”, śpiewających „pieśń nową”, jak to powtarzał św. Augustyn.

Eucharystia jest hymnem, bo Jezus Chrystus jest Bogiem, który sam śpiewając pieśń zwycięstwa, zwrócił ludziom i światu śpiew. Starożytność chrześcijańska widziała w harfie Orfeusza, którego śpiew miał czarodziejską moc, poruszał drzewa i skały i poskramiał dzikie zwierzęta — znak zwycięskiego Krzyża Chrystusa — „figura crucis Christi”. Ofiara Jego Ciała i Jego Krwi jest śpiewem uwielbienia i chwały. Eucharystia nie tylko jest wspominającym uobecnieniem śmierci i zmartwychwstaniem Chrystusa, ale jest rzeczywistością dynamiczną, uobecniającą przejście ze

śmierci do życia i sprawującą to przejście w nas! Jest obrzędem ekstacycznym, w który wtajemnicza mystagogia mająca swoje prawa całkowicie odmiennie od praw teologii. Rozum bowiem może tylko mówić, miłość śpiewa. Odsłonić tę prastarą prawdę chrześcijaństwa — oto zamiar autorów dzieła.

Kompendium składa się z dwu tomów. Wprawdzie tom pierwszy nosi podtytuł „rys historyczny” zaś drugi mówi o interdyscyplinarnej refleksji (antropologia, teologia, liturgika), to jednak nie powinny być rozumiane alternatywnie — obydwa tomy tej „summy liturgicznej” są utrzymane w jednej konwencji. Traktują o relacji liturgii do poezji i na odwrót w aspekcie trzech kierunków: historii, teologii i duchowości.

Aspekt historyczny dzieła ogarnia także prehistorię poezji związanej z kultem (I, 5—46). Trzon wiodący, to dzieje tej relacji w judaizmie (I, 47—140), w Nowym Testamencie (I, 141—208), w chrześcijańskiej starożytności (I, 209—546), w średniowiecznym Kościele (I, 547—639) i wreszcie w Kościele współczesnym. Rozpiętość ogromna — od epoki kamiennej do współczesnej liryki, a także od doświadczenia judaizmu do epoki z okresu nazistowskich Niemiec. Ale są tu też omawiane różne warianty pochodne, ukazujące całe bogactwo aspektu antropologicznego. Autorzy mówią o języku, literaturze, muzyce, tańcu, teatrze, sztuce, archeologii, psychologii, socjologii, politologii. Ale ostatecznie każde wyjście na marginesy antropologii kończy się nawrotem do wymiaru teologicznego, rozumianego jednak w ścisłym powiązaniu z rzeczywistością liturgii.

Sprawa jest postawiona wyraźnie — jeśli teologia, pomimo wpływów racjonalistycznych, filozoficznej abstrakcji czy metodologicznego rozróżniania, bez której utraciłaby wartość wiedzy, ma jednak pozostać nadal doksologią, bez której przestałaby być teologią, jeśli ma mówić nie tylko o Bogu, ale być mową Boga do człowieka i mową człowieka do Boga (odnajdujemy tu ową dialektykę liturgii „zstępującej” i „wstępującej”), wtedy musi jej warstwa dogmatyczna być dopełniona przez teologię wyrażoną w hymnach. Bóg, mawiał św. Tomasz z Akwinu, działa jak artysta, „sicut artifex”, jak artysta musi także działać teolog.

Jeśli głównym zdaniem poezji jest — według C. K. Norwida — „odpowiednie dać rzeczy słowo” czy

„prawdą sztuki największą być może,

Odsunąć przypadkowe, wyświecić co Boże”,

to czy nie widać wspólnych obszarów pomiędzy poezją a teologią, a także konsekwentnie, pomiędzy głoszeniem słowa a poezją? Zaostrza się widzenie tych wspólnych dziedzin — teologii, przepowiadania, poezji — kiedy się je jednoczy z liturgią Eucharystyczną, kiedy się je wprowadza do Wieczernika. Parafrazując powiedzenie Claudela-poety, można twierdzić, że „w ustach wielu teologów i kaznodziejów doktryna chrześcijańska przypomina witraże — światło oprawione w ołów: masa ołowiu” ale wraz z Eucharystią polykamy coś żywego, serce, które bije. To zdanie naprowadza na rozwijany w dziele *Liturgia i poezja wątek*. Odsłania i przybliża zamiar autorów dzieła.

Wielka Modlitwa Eucharystyczna, kanon mszalny będący regułą sprawowania Eucharystii jest także normą i regułą ortodoksji wiary. Dlatego też kanon mszalny, będący poetyckim wyrazem ducha chrześcijańskiego, jest także archetypem i miarą teologii i przepowiadania. Właśnie tutaj w sensie najpełniejszym poezja jest pra-żytkiem naszego orzekania i mówienia o Bogu. Kanon eucharystyczny — to epos proklamujący „magnalia Dei”. Jest to owa „gloriosa praedicatio”, o której wspomina perefacja paschalna, jest zwiastowanie solennym narodzin śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Jest cudem, który sam przepowiada, i śpiewa hymn na cześć Boga.

Taka teologia zaciera granice między jej służbą a duchowością. Teksty

doksologiczne stanowiące główne trzony liturgii, a wraz z nimi hymny, przepelniające obrzędy Liturgii Eucharystycznej oraz Liturgię uświęcenia czasu, są nie tylko świadectwem języka wyjaśniającym prawdy objawione. Są one świadectwem wiary. W nich wiara i religijne doświadczenie są wyrażone w formie poetyckiej. Jako takie są one nie tylko pra-fundamentem teologii, ale także jeszcze do dziś płynącą rozżarzoną lawą religijnego doświadczenia. W tych poetyckich zabytkach literatury, jak w dziełach poetyckich pisanych przez wielkich mistyków, są naszkicowane zarzysy programów dla heroicznych wspinaczek na duchowe szczyty. Taka bowiem jest prawda relacji poezji do liturgii i mistyki. To nie poeta wyjaśnia tajemnice mistyki ani nie jest on mystagogiem, ale mistyk i mystagog pomagają nam zrozumieć to, co napisał zrozumiałym dla prostego człowieka poeta. Stąd zestaw: Liturgia — poezja jest pełen logicznych powiązań. Mystagog docenia pełną paradoksów naturę poezji, wie że jest ona, jak wyraził się H. Bremond „modlitwą, która wprowadzie się nie modli, ale jest jej natchnieniem”. Trzeba w tym miejscu dodać i to, że *skoropoien* (robić) jest odpowiednikiem hebrajskiego *asah* (robić — ofiarowywać), tak więc poezja oznaczałaby również ofiarę. Przez to zbliżyłaby się już całkowicie do ofiarniczej czynności liturgii. Do owego „przejścia” i niustanowego „przechodzenia” powodowanego dynamizmem miłości Ducha powracającego do Ojca. To On i Jego miłość pociąga nas zawsze, jak potężny ciężar ku tej samotności, gdzie oczekuje nas coś więcej niż ludzka obecność, obecność Chrystusa—Oblubieńca, w którym Ojciec staje się partnerem przyjaźni, jakiej świat dać nie może.

Oto tematy wiodące tego dzieła wskazującego na dwustronną i wzajemną współzależność liturgii z jej boskim i ludzkim wymiarem oraz piękna, wcielonego w kształt poetycki, pragnącego wydobywać z ciemności na jaw ukrytą tajemnicę. Te tematy trzeba odczytywać w poszczególnych esejach, patrząc na małe, analityczne studia w ich optyce. Pomimo takiej zachęty lektura tego dzieła, przeznaczonego nie tylko dla profesjonalistów, lecz także z całą pewnością dla miłośników liturgii — tak dla pogłębienia uczestnictwa w Eucharystii, jak w odmawianiu Liturgii uświęcenia czasu — nie będzie sprawą łatwą. Ale kto zwiżając jakby złotą nić wiodących tematów, które tu dla ewentualnego czytelnika przedkładamy, zanurzy się w meandry pozornego labiryntu poszczególnych esejów, stanie po niedługim czasie wobec światła, które będzie nagrodą dla jego wysiłku. Odkryje w poszczególnych elementach powtarzanych codziennie modlitw, psalmów, inwokacji, antyfon i hymnów, ducha liturgii i zostanie wprowadzony w jeszcze głębsze poziomy jednego wielkiego „misterium pobożności” (1 Tm 3, 16), aby być w pełniejszy sposób „*pius cultor Dei*”.

Czytelnik wybaczy mi, że na koniec tej refleksji przytoczę jedno własne wspomnienie. W latach siedemdziesiątych, podczas jakiegoś międzynarodowego sympozjum poświęconego liturgii, jak już nie raz podczas takich spotkań, zawiedzony poszukiwaniami jak mi się wydawało *extra viam*, podszedłem do jednego z nieznanych mi dotychczas liturgistów i zagadnąłem: „Szkoda, że nie ma dziś wśród teologów liturgii Casela, Guardianiego, Beauduina, Doscoeuera, Jungmanna, Pinska — mystagogów dorastających do miary Ojców Kościoła”. Spojrzał na mnie krytycznie, jakby chciał zaprzeczyć — mając może na myśli swoją posługę — i powiedział „Jak to nie ma?” Tym moim rozmówcą był Walter Dürig, któremu zostały dedykowane omawiane tu tomy o Liturgii i Poezji, jako wyraz czci za poświęcenie swego życia interpretacji wielkiego misterium liturgii. Niech i te słowa będą przyczynkiem włączonym w *Festschrift* i wyrazem czci z okazji siedemdziesiątego roku życia profesora z Monachium, byłego studenta Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.

ADOLF ADAM, *Wo sich Gottes Volk versammelt. Gestalt und Symbolik des Kirchenraums*, Freiburg 1984, s. 176.

Posoborowa architektura kościelna wciąż poszukująca coraz to nowych form wyrazu potrzebuje pogłębienia teologicznego. Potrzebne teologiczne treści płynąć muszą tak z tradycji — jakże bogatej — budownictwa sakralnego, jak również z aktualnej eklezjologii. Przyznajmy natychmiast, że ta ostatnia znalazła swój bogaty wyraz w magisterium soborowym, a szczególnie w konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen Gentium*.

Zapotrzebowaniom w tej dziedzinie wychodzi naprzeciw najnowsza praca emerytowanego profesora liturgiki na uniwersytecie w Mainz, Adolfa Adama. W napisanej komunikatywnym językiem pracy znajdujemy omówienie: teologii budynku kościelnego (rozd. 1), form i symbolikę budownictwa sakralnego w ciągu historii, poczynając od r. 313 do czasów najnowszych (rozd. 2), określeń budynków kultycznych (świątynia, bazylika, kościół, katedra, oratorium, kaplica, krypta — rozdz. 3), znaczenia i usytuowania ołtarza (rozd. 4), tabernakulum (rozd. 5), jak również konfesjonału, chrzcielnicy, ambony i miejsca przewodniczenia celebracji (rozd. 6). Merytoryczną część pracy zamyka autor omówieniem posoborowego rytu dedykacji Kościoła (rozd. 7). W publikacji odnajdziemy także literaturę przedmiotu, rejestr osobowy i rzeczowy. Praca ilustrowana jest szkicami i obrazami pomagającymi wyobraźni i w rozumieniu.

Pracy oczywiście nie sposób streścić, zresztą nie takie jest zadanie krótkiej recenzji. Duszpasterz znajdzie w niej szereg wskazań odnośnie usytuowania ołtarza, ambony, scholi, itp. Z odczytanej teologii budynku kościelnego wynikać będzie przede wszystkim dowartościowanie ołtarza. Ale nie tylko. Równie doniosłe znaczenie posiada ambona. Miejsce dla celebrans natomiast, zdaniem autora, nie jest zwykłym sedile, na którym kapłan odpoczywa w przerwach, kiedy inni pełnią swoje funkcje liturgiczne, lecz miejscem otwierania zgromadzenia liturgicznego, przewodniczenia mu i rozwiązywania go. Ołtarz, ambona i miejsce przewodniczenia tworzą zwartą całość nieodzoną w ukształtowaniu przestrzeni budynku kościelnego.

Oczywiście, że praca A. Adama nie może być stawiana na równi z tak znakomitymi studiami jak: J. Braun — *Der christliche Altar* (2 tomy) München 1924, czy nowszymi: O. Nussbaum, *Die Aufbewahrung der Eucharistie*, Bonn 1979, Th. Kluser, *Richtlinien für die Gestaltung des Gotteshauses aus dem Geiste der römischen Liturgie*, Bonn 1965. Specjaliści w omawianiu symboliki budynku kościelnego sięgają raczej do A. J. Jungmanna: *Symbolik des katholischen Kirche*, Stuttgart 1960. Prof. A. Adam w swoich zamierzeniach nie miał na celu monograficznego opracowania symboliki, lecz — jak sam zaznacza — posłanie budynku kościelnego zbliżyć, wyjaśnić, odświeżyć mając na uwadze przestrożę, iż „cotidiana vilescunt”.

Poznań — Warszawa

KS. B. NADOLSKI TCHR

CAEREMONIALE EPISCOPORUM, *ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum*, Editio Typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1984 ss. 393.

Pod datą 14 września 1984 r., ukazało się w Watykanie, promulgowane przez Kongregację Kultu Bożego, *Caeremoniale Episcoporum*. Jest to Księga liturgiczna, przygotowana przede wszystkim dla księży biskupów, ceremoniarzy i kapłanów, którym zależy na liturgii pięknej, uporządkowanej i trafiającej do serca wiernych.

Na pierwszym stronicach *Caeremoniale Episcoporum*, w tzw. Prooemium, znajdujemy dane historyczne, odnoszące się do ważniejszych etapów powstania Ceremoniału, sięgających wieku VII a skończywszy na Ceremoniale wydanym za Leona XIII w 1886 r. Podkreśla się w tym wstępie, wspaniałą pracę anonimowych autorów *Ordines Romani* (VII—XIV), oraz wkład wielkich ceremoniarzy okresu Odrodzenia, jak Piotr Burgense i inni. Dziękując współtwórcom nowego Ceremoniału zaznacza się, że powstał on dzięki wnikliwym studiom wspomnianych ksiąg liturgicznych i starych Ceremoniałów, według życzenia Soboru Watykańskiego II.

Poza Prooemium, Ceremoniał zawiera osiem części, z których każda dzieli się na kilka lub kilkanaście rozdziałów, a także Dodatek i Spis treści.

Część I jest poświęcona teologii Kościoła lokalnego i celebracjom liturgicznym, którym przewodniczy biskup. W sposób szczególny podkreśla się tu uczestnictwo w takiej liturgii kapłanów, diakonów i innych ministrów oraz wiernego ludu. Podane są tu też ogólne normy, odnośnie do szat pontyfikacyjnych, insygniów, okadzenia i inne. Część II traktuje o Mszy św. stacyjnej i o innych celebracjach Mczy św., którym przewodniczy biskup. Część III dotyczy celebracji przez biskupa Liturgii Godzin i Liturgii Słowa Roku Bożego. Część IV zajmuje się celebracją Tajemnic Bożych w ciągu Roku liturgicznego. W częściach V i VI ukazana jest liturgia Sakramentów i Sakramentaliów, zawsze celebrowanych przez biskupa. Część VII dotyczy szczególnych dni w życiu biskupa, takich jak: wybór na biskupa, święcenia, objęcie diecezji, objęcie katedry, przyjęcie paliusza itp. W tej części znajdujemy także liturgię pogrzebu czy celebrację rocznic. Część VIII natomiast dotyczy celebracji związanych z urzędem zarządzania, jak podczas wizyty pasterskiej, wprowadzenia do parafii nowego proboszcza oraz liturgii z racji Synodu.

Po ośmiu częściach Ceremoniału, następuje Dodatek. Jest w nim mowa o szatach prałackich, a także znajdujemy tam dwie tabele. Pierwsza z nich dotyczy pierwszeństwa dni liturgicznych, a druga przedstawia Msze św. rytualne, wotywnie, celebrowane w różnych potrzebach i z racji pogrzebu.

Obszerny, bo 90-stronicowy Spis treści jest wielkim ułatwieniem przy konsultowaniu materiału zawartego w Ceremoniale.

*Ląd n. Warta*

KS. ADAM DURAK SDB

#### UWAGA PRENUMERATORZY!

W związku ze wzrostem kosztów druku uprzejmie informujemy Szanownych Prenumeratorów, iż z dniem 1. I. 1986 r. wysokość prenumeraty rocznej wynosić będzie 300 zł, półrocznej — 150 zł.

Cena pojedynczego zeszytu wynosić będzie 50 zł.