

# Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 1

ROK XXXIX

1986

A R T Y K U Ł Y

Ks. Jerzy Chmiel

## **BIBLISTYKA KATOLICKA PO SOBORZE WATYKAŃSKIM II. W DWUDZIESTOLECIE KONST. DOGM. „DEI VERBUM” (1965–1985)**

Dwudziesta rocznica uchwalenia przez Ojców Soboru Watykańskiego II Konstytucji dogmatycznej o Bożym Objawieniu *Dei Verbum*, w dniu 18 listopada 1965 r., jest nader ponętną okazją do poczynienia pewnych podsumowań, tym bardziej, że towarzyszył niejako tej rocznicy Nadzwyczajny Synod Biskupów zwołany pod koniec ubiegłego roku przez papieża Jana Pawła II do Rzymu. Wszelkie jednak podsumowania nawet — a może tym bardziej — statystyczne, mają to do siebie, iż są narażone na ujęcia jednostronne, subiektywne, a w każdym razie niepełne i wybiórcze<sup>1</sup>. Mając to na uwadze naj-

<sup>1</sup> Opracowanie niniejsze jest podsumowaniem kilku wystąpień autora na różnych zebraniach teologicznych, stąd też nosi cechy tekstu mówionego. Autor świadomie zrezygnował z obszernego aparatu przypisów bibliograficznych dochodząc do wniosku, że w przeciwnym wypadku wytworzyłaby się spora bibliografia biblistyki posoborowej, co na pewno przekroczyłoby ramy niniejszego artykułu. To jednak wcale nie przeszkadza, ażeby taka bibliografia — a będzie ona spora! — ukazała się rychło w naszej rodzimej literaturze. Por. P.-E. Langevin, *Bibliographie biblique 1930–1983*, t. III ostatnio awizowany.

lepiej będzie pokusić się o próbę podsumowania na zasadzie światłocienia: wydobyć blaski, ale też i cienie reformy biblijnej — może to stworzy jakiś równoważnik oceny w miarę spokojnej i obiektywnej<sup>2</sup>.

### BLASKI...

1. Zielone światło dla biblistyki. Wyrażenie to stało się już przysłowiowym dla reformy Vaticanum II. Konstytucja *Dei Verbum* stała się — według wyrażenia kard. F. Königa — „biblijną wiosną w Kościele katolickim”. Czy zielone światło jeszcze świeci? Czy wiosna — zgodnie z rytmem natury — nie przerodziła się już w jesień lub — gorzej — w skutą mrozami zimą? Tak nie raz można wyczytać i usłyszeć. Gdy jednak czyta się tekst Konstytucji soborowej *Dei Verbum* i porównuje się przebogata — jak nigdy chyba dotąd — twórczość egzegetyczną, nie sposób nie stwierdzić, że zielone światło świeci jeszcze mocno i że biblijna wiosna panuje w pełni.

2. Tekst biblijny. Opracowano ekumeniczny tekst grecki Nowego Testamentu. Wyszły ekumeniczne przekłady biblijne. Ukazała się Neo-Vulgata, którą można nazwać Biblią Jana Pawła II (na wzór Biblii syksto-klementyńskiej); choć nie ma większego znaczenia egzegetycznego, to jednak jest symbolem nowych rozwiązań w dziedzinie pracy nad tekstem. Nie mówimy już o nowych przekładach Pisma św. na języki narodowe — to nie tylko wzbogacenie egzegezy pastoralnej, ale także — w jakiś sposób — całej kultury ludzkiej.

3. Interpretacja. Niewątpliwie Konstytucja *Dei Verbum* jest „magna charta interpretationis biblicae”<sup>3</sup>. Nie dość jeszcze doceniamy wartość wprowadzenia pojęcia historii zbawienia jako kategorii interpretacyjnej<sup>4</sup>. Kategoria historii jest dopiero właściwą i zasadną odpowiedzią na postulat demitologizacji R. Bultmanna.

Została postawiona pryncypialnie zasada Biblia a Tradycja nie jako konkurujące ze sobą źródła Objawienia, lecz jako mowa-słowo Boga, wypływające z tego samego źródła i zdążające do tego samego celu (por. DV 9). Została otworzona możliwość dla nowych metod badawczych. Zasadniczo różnicowały się po Soborze dwa typy badań egzegetycznych: typ historyczno-krytyczny (Formgeschichte, Redaktionsgeschichte, Traditionsgeschichte, Wirkungsgeschichte) i typ strukturalno-literacki (np. semiotyka biblijna).

<sup>2</sup> Por. próbę podsumowania w dziesięciolecie *Dei Verbum*: J. Chmiel, *10 lat Konstytucji soborowej o Objawieniu Bożym*, w: RBL 28 (1975) 266—269.

<sup>3</sup> Por. G. Chantraine, „*Dei Verbum*”: un enseignement et une tâche, w: „Nouvelle Revue Théol.” 107 (1985) 823—837; 108 (1986) 13—26.

<sup>4</sup> Por. G. Defois (red.), *Le Concile, 20 ans de notre histoire*, Paris 1982; E. Cattaneo (red.), *Il Concilio venti anni dopo. 2. L'ingresso della categoria „storia”*, Roma 1985.

Z tradycji biblistyki, zwłaszcza wschodniej, została przypomniana zasada interpretacji pneumatologicznej: „Pismo św. winno być czytane i interpretowane w tym samym Duchu, w jakim zostało napisane” (DV 12)<sup>5</sup>.

Ponieważ Pismo św. winno być jakby duszą teologii (por. DV 24), wpływ biblistyki na rozwój teologii jest dziś ogromny — nie jesteśmy w stanie zdać sobie jeszcze sprawy z wagi tego biblijnego — iście kopernikańskiego — przewrotu we współczesnej teologii.

3. Duszpasterstwo biblijne. Osobny rozdział (VI) Konstytucji soborowej *Dei Verbum* został poświęcony roli Biblii w życiu Kościoła. Wywołało to ogromne zmiany w duszpasterskim podejściu do Pisma św. Rzeczywiście wierni w Kościele katolickim zyskali szeroki dostęp do Pisma św. (por. DV 22). Olbrzymie nakłady egzemplarzy Biblii — owoc również współpracy ekumenicznej<sup>6</sup> — oraz wielki popyt czytelniczy na Pismo św. są tego znamienym przykładem<sup>7</sup>. Ostatnie statystyki (1985) mówią, że Pismo św. zostało przełożone — w całości lub w fragmentach — na 1829 języków i narzeczy. W samym 1978 r. wydano ponad 9 mln egzemplarzy Biblii w 150 krajach, podczas gdy w okresie lat 1815—1975 ukazało się 2,5 mld egzemplarzy. Oczywiście ten stan wydawniczy nie jest zasługą tylko samego Soboru, niemniej jednak ów *élan biblique* Vaticanum II zaważył tutaj ogromnie.

## I CIENIE

1. Biblicyzm. Oparcie się na tekście biblijnym i chęć zrozumienia go w oderwaniu od kontekstu Tradycji i Kościoła Nauczającego prowadzi do zamknięcia się w samym tekście, do specyficznej klaustrofobii tekstualnej. W protestantyzmie przyjmuje to formy fundamentalizmu, w katolicyzmie zaznaczyło się to chęcią oderwania się od tradycji patrystycznej i kościelnej. A przecież Konstytucja *Dei Verbum* wypracowała zasadę łączności Tradycji, Pisma i Magisterium: „tak ściśle łączą się (one) i zespalają, że jedno bez pozostałych nie może istnieć” (DV 10). Magisterium Kościoła „nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy, nauczając tylko tego, co zostało przekazane (tamże)<sup>8</sup>.”

<sup>5</sup> Ciekawie ujął to H. U. von Balthasar: „Gott ist sein eigener Exeget”, dając taki tytuł swojemu artykułowi w: „Communio” 15 (1986) z. 1.

<sup>6</sup> Por. artykuły J. Chmiela w: RBL 23 (1970) 153—155; 25 (1972) 197—202; 32 (1979) 261—265.

<sup>7</sup> Charakterystyczna jest wypowiedź jednego z mężów stanu: „Nigdy nie wątpiłem w boskie pochodzenie Biblii. Proszę mi wskazać podobny zbiór pism, który przetrwał tyle tysięcy lat wciąż będąc światowym best-sellerem”.

<sup>8</sup> Wiele cennych uwag znajdziemy w: *Rapporto sulla fede*, V. Messori a colloquio con il card. J. Ratzinger, 1985.

2. Oportunizm i konformizm są inną stroną niewłaściwego pojmowania roli Pisma św. we wspólnocie Ludu Bożego. Złe pojęty ekumenizm tworzy bezwartościowy irenizm, a uleganie presji różnych ideologii prowadzi do zakłamej egzegezy.

3. Eksperymentatorstwo. „Biblia nie jest księgą ćwiczeń” — to zdanie egzegety żydowskiego M. Greenberga wypowiedziane na zjeździe biblijnym w Leuven (1985) zwraca uwagę na fakt traktowania Pisma św. jako tekstu prób i doświadczeń. Tworzy się przeto — według znanego wyrażenia o Dreyfusa — „egzegeza na Sorbonie”, a więc akademicka, rodzaj „sztuki dla sztuki”, pozbawiona siły wiary i mocy przekonań. A przecież Pismo św., przez Boga natchnione, „użyteczne jest do pouczania, do przekonywania, do namiętniania, do kształcenia w sprawiedliwości, by człowiek Boży stał się doskonały i do wszelkiego dobrego dzieła zaprawiony” (2 Tm 3, 16 n).

Czyżby te cienie miały przesłonić blaski posoborowej odnowy biblijnej? Bynajmniej, ale trzeba pamiętać o proroczych zaiste słowach Konstytucji soborowej *Gaudium et spes* (n. 37):

„W ciągu całej historii ludzkiej toczy się ciężka walka przeciw mocom ciemności; walka ta, zaczęta ongiś u początku świata, trwać będzie do ostatniego dnia, według słowa Pana. Wplątany w nią człowiek wciąż musi się trudzić, aby trwać w dobrym i nie będzie mu dane bez wielkiej pracy oraz pomocy łaski Bożej osiągnąć jedności w samym sobie”.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Ks. Stefan Cichy

## ODNOWA LITURGICZNA SOBÓRU WATYKAŃSKIEGO II RZECZY DOKONANE — IDEE PRZEWODNIE — PERSPEKTYWY

Dzieło odnowy Kościoła rozpoczął Sobór Watykański II od reformy liturgii, którą od czasów św. Piusa X nazywa się źródłem życia chrześcijańskiego, a od Piusa XI szczytem życia Kościoła<sup>1</sup>. Konstytucja o liturgii rozpoczynająca się od słów *Sacrosanctum Concilium* przyjęta w dniu 4.12.1963 r. 2147 głosami za i 4 przeciw była pierwszym dokumentem tego Soboru. Dokument ten przedsta-

<sup>1</sup> Por. Pius X, *Motu proprio Tra le sollecitudini* (22. 11. 1903), „Acta Sanctae Sedis” 36 (1903—1904) 331; Pius XI, *Constitutio Apostolica Divini cultus* (20. 12. 1928), „Acta Apostolicae Sedis” 21 (1929) 33—41.

wił naturę liturgii i jej miejsce w życiu Kościoła oraz dał cały szereg wskazań dotyczących jej odnowy<sup>2</sup>.

Od ogłoszenia Konstytucji o liturgii upłynęło ponad 20 lat. Sprawa podjętej przez Sobór odnowy liturgii stała się w tym czasie przedmiotem licznych publikacji. Z okazji 10-lecia, 15-lecia i 20-lecia Konstytucji *Sacrosanctum Concilium* ukazywały się artykuły, a nawet książki<sup>3</sup>. Na szczególną uwagę zasługuje olbrzymie ponad 900 stronicowe dzieło ks. arcybiskupa Annibale Bugniniego poświęcone reformie liturgicznej<sup>4</sup>. Refleksji nad reformą liturgiczną ostatniego Soboru poświęcone było spotkanie przewodniczących i sekretarzy Krajowych Komisji Liturgicznych w Rzymie w dniach 23—28.10.1984 r.<sup>5</sup>.

W wypowiedzi niniejszej nie będzie chodziło o szczegółową charakterystykę całego dzieła posoborowej odnowy liturgicznej. Przedstawimy tu najpierw dokonane dzieło odnowy (I), następnie idee przewodnie dokumentów odnowy liturgicznej (II) i na koniec perspektywy dalszych reform (III).

## I. DOKONANE DZIEŁO ODNOWY LITURGII.

Na pytanie: Czego dokonano w ciągu 20 lat po ogłoszeniu Konstytucji o liturgii, można odpowiedzieć, że dokonano wiele, wydano szereg instrukcji, ogłoszono zmiany w starszych księgach i opracowano wydania typiczne prawie wszystkich ksiąg liturgicznych. O ogromie dokonanych prac informują zbiory dokumentów odnowy liturgicznej<sup>6</sup>. Prace te postępowały w różnym tempie, a ich efekty były bardziej lub mniej dostrzegalne w poszczególnych latach po Soborze.

Profesor liturgiki z seminarium duchownego w Namur (Francja) A. Haquin dzieli czas, w którym dokonywała się posoborowa odnowa liturgii na 3 etapy:

<sup>2</sup> V. Noè, *Storia della Costituzione Liturgica: punti di riferimento*, „Notitiae” 19 (1983) 258. 262 n.

<sup>3</sup> Np. A. Bugnini, *Dieci anni*, „Notitiae” 9 (1973) 395—399; A. Frotz, *Wo steht die Liturgiereform heute? Eine Bilanz nach zehn Jahren Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Köln 1973; A. Chupungco, *Costituzione conciliare sulla Sacra Liturgia*, 15° Anniversario, „Notitiae” 14 (1978) 578—580; R. Schwarzenberger, *Bewusst und tätig. Die Liturgieerneuerung des II. Vatikanums*, Wien 1983 oraz kilkanaście artykułów w czasopiśmie „Notitiae” 19 (1983) i 20 (1984).

<sup>4</sup> A. Bugnini, *La riforma liturgica (1948—1975)*, Roma 1983.

<sup>5</sup> Por. „Notitiae” 20 (1984) 712—920.

<sup>6</sup> Np. A. Kaczyński, *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae I (1963—1973)*, Torino 1976 (odtąd cyt. EDIL); *Dokumente zur Erneuerung der Liturgie*. Band I: Dokumente des Apostolischen Stuhles 1963—1973, herausgegeben von H. Rennings unter Mitarbeit von M. Klöckener, Kevelaer 1983.

1. lata 1964—1969; 2. lata 1970—1975 i 3. lata 1976—1985<sup>7</sup>.

Podział ten związany jest z organami, które czuwały nad realizacją dzieła odnowy liturgii. Chyba lepiej byłoby dokonać małych korekt i uściśleń w tym podziale czasowym.

1. Okres pierwszy (25.1.1964—8.5.1969) zwany wiosną odnowy<sup>8</sup> cechuje intensywne działanie powołanej przez papieża Pawła VI Rady do wykonania Konstytucji o liturgii tzw. „Consilium”, na czele której stał kard. Lercaro, a sekretarzem został ks. Annibale Bugnini. Rada ta ustanowiona przez motu proprio *Sacram liturgiam* z dnia 25.1.1964 r.<sup>9</sup> współpracowała ściśle z Kongregacją Świętych Obrzędów. „Consilium” było międzynarodowym gremium ekspertów podzielonym na „Coetus a studiis”<sup>10</sup>. W latach 1964—1970 gremium to spotykało się na 13 zebraniach plenarnych, w czasie których przedstawiano stan przygotowań poszczególnych ksiąg liturgicznych<sup>11</sup>.

Owoce prac „Consilium” było 5 instrukcji: pierwsza instrukcja wprowadzająca postanowienia Konstytucji o liturgii *Inter oecumenici* z dnia 26.9.1964 r.<sup>12</sup>, druga instrukcja wykonawcza do Konstytucji o liturgii *Tres abhinc annos* z dnia 4.5.1967 r.<sup>13</sup>, instrukcja o muzyce w liturgii *Musicam sacram* z dnia 5.3.1967<sup>14</sup>, instrukcja o kulcie tajemnicy eucharystycznej *Eucharisticum misterium* z dnia 25.5.1967 r.<sup>15</sup> i instrukcja o tłumaczeniu tekstów liturgicznych z dnia 25.1.1969 r.<sup>16</sup>. Ponadto przewodniczący „Consilium” wystosował kilka listów do przewodniczących Konferencji Episkopatów w sprawie ducha odnowy liturgii<sup>17</sup>.

„Consilium” wspólnie z Kongregacją Świętych Obrzędów ogłosiło dnia 27.1.1965 r. zmiany w dotychczasowym Mszałe Rzymskim zgodnie z postanowieniami instrukcji *Inter oecumenici*<sup>18</sup>, zaś dnia 7.3.1965 obrzęd koncelebracji i Komunii św. pod dwiema postaciami<sup>19</sup>. Podobnie ogłoszono wydanie *Kyriale simplex* (14.12.1964)<sup>20</sup> i *Graduale*

<sup>7</sup> A. Haquin, *La réforme liturgique de Vatican II*, „Nouvelle Revue Théologique” 107 (1985) 481—497.

<sup>8</sup> Tamże 488.

<sup>9</sup> EDIL s. 41 n.

<sup>10</sup> Por. A. Bugnini, *La riforma liturgica*, 73 nn. 907—917.

<sup>11</sup> Tamże 144—196.

<sup>12</sup> EDIL s. 50—78.

<sup>13</sup> EDIL s. 296—302.

<sup>14</sup> EDIL s. 275—291.

<sup>15</sup> EDIL s. 320—351.

<sup>16</sup> EDIL s. 421—430 podaje tekst francuski. Instrukcja była wydana w sześciu językach.

<sup>17</sup> EDIL s. 133—139; 201—204 i 355—360. Por. A. Bugnini, *La riforma liturgica*, 207—220.

<sup>18</sup> EDIL s. 117 n.

<sup>19</sup> EDIL s. 123—126.

<sup>20</sup> EDIL s. 113 n.

*simplex* (3.9.1967 r.)<sup>21</sup> oraz nowych modlitw eucharystycznych i prefacji (23.5.1968 r.)<sup>22</sup> i nowego *Ordo Missae* (6.4.1969 r.)<sup>23</sup>.

Zasadniczo chodziło w tym okresie o dokonanie zmian w istniejących księgach liturgicznych i wprowadzenie ducha odnowy. Dokumenty odnowy skupiają się na dwóch sprawach: na Eucharystii i na muzyce sakralnej<sup>24</sup>.

Jednocześnie zaczęto już wydawać nowe księgi liturgiczne; część pontyfikału obejmującą święcenia diakonatu, prezbiteratu i biskupstwa (18.6.1968 r.)<sup>25</sup> i część rytuału obejmującą obrzędy małżeństwa (19.3.1969 r.)<sup>26</sup>. Ogłoszono także ważne dla opracowania mszału i brewiarza normy dotyczące kalendarza liturgicznego (21.3.1969 r.)<sup>27</sup>.

2. Okres drugi (8.5.1969—11.7.1975) to czas najbardziej prężnego rozwoju dzieła odnowy liturgicznej. W czasie tym działała powołana dnia 8.5.1969 r. przez Pawła VI Kongregacja do Spraw Kultu Bożego<sup>28</sup>, której sekretarzem został dotychczasowy sekretarz „Consilium”, inspirator prowadzonych prac. Wydała ona trzy ważne instrukcje: instrukcję *Actio pastoralis* o Mszy św. w małych grupach (15.5.1969 r.)<sup>29</sup>, trzecią instrukcję do Konstytucji o liturgii *Liturgicae instaurationes* (5.9.1970)<sup>30</sup> i Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci (1.11.1973)<sup>31</sup>. Kongregacja wystosowała także list do przewodniczących Konferencji Episkopatów o modlitwach eucharystycznych (27.4.1973)<sup>32</sup>.

Ogłosiła ona wydania typiczne głównych ksiąg liturgicznych. Nowy Mszał Rzymski został opublikowany dekretem z dnia 26.3.1970<sup>33</sup>, a nowy lekcjonarz mszalny dnia 30.9.1970 r.<sup>34</sup>. Tego samego roku ogłosił Paweł VI konstytucję apostolską *Laudis canticum* (1.11.1970 r.)<sup>35</sup> zapowiadającą opublikowanie księgi Liturgii Godzin. Cztery tomy tej księgi liturgicznej ukazały się drukiem w latach 1971—1972. W odstępach czasowych Kongregacja publikowała część pontyfikału: Obrzędy konsekracji dziewic (31.5.1970 r.)<sup>36</sup>, Obrzędy benedykcji opata i ksieni (9.11.1970 r.)<sup>37</sup>, Obrzędy poświęcenia olejów i Krzyżma

<sup>21</sup> EDIL s. 367—370.

<sup>22</sup> EDIL s. 374—378.

<sup>23</sup> EDIL s. 465—546.

<sup>24</sup> Por. A. Haquin, art. cyt. 487 n.

<sup>25</sup> EDIL s. 392—395.

<sup>26</sup> EDIL s. 434—438.

<sup>27</sup> EDIL s. 439—455.

<sup>28</sup> EDIL s. 552—555. Por. A. Bugnini, *La riforma liturgica*, 90—105; 918—920.

<sup>29</sup> EDIL s. 573—577.

<sup>30</sup> EDIL s. 703—713.

<sup>31</sup> EDIL s. 968—980.

<sup>32</sup> EDIL s. 941—947.

<sup>33</sup> EDIL s. 665 n.

<sup>34</sup> EDIL s. 714 n.

<sup>35</sup> EDIL s. 719—724.

<sup>36</sup> EDIL s. 677—680.

<sup>37</sup> EDIL s. 715—727.

św. (3.12.1970 r.)<sup>38</sup>, Obrzędy bierzmowania (22.8.1971 r.)<sup>39</sup> i Obrzędy udzielania posług (3.12.1972 r.)<sup>40</sup>.

Podobnie ukazywały się kolejne części nowego rytuału: Obrzędy chrztu dzieci (15.5.1969 r.)<sup>41</sup>, Obrzędy pogrzebu (15.8.1969 r.)<sup>42</sup>, Obrzędy profesji zakonnej (2.2.1970 r.)<sup>43</sup>, Obrzędy inicjacji chrześcijańskiej dorosłych (6.1.197 r.)<sup>44</sup>, Obrzędy sakramentów chorych (7.12.1972 r.)<sup>45</sup>, Obrzędy Komunii św. i kultu eucharystycznego poza Mszą św. (21.6.1973 r.)<sup>46</sup> i Obrzędy pokuty (2.12.1973 r.)<sup>47</sup>.

Trzeba tu także zaznaczyć, że ukazały się drugie poprawione wydania typiczne Obrzędów chrztu dzieci (29.8.1973 r.)<sup>48</sup> i Mszału Rzymskiego (27.3.1975 r.)<sup>49</sup>.

3. Trzeci okres (11.7.1975—5.4.1984) to czas kiedy w związku z decyzją papieża Pawła VI z dnia 11.7.1975 r. Kongregacja do Spraw Kultu Bożego została połączona z Kongregacją do Spraw Sakramentów<sup>50</sup>. W sekcji do spraw Kultu Bożego zabrakło ks. arcybiskupa A. Bugniniego, który został pro-nuncjuszem w Iranie<sup>51</sup>. A. Haquin nazywa ten okres: „le temps de patience”<sup>52</sup>.

Ukazała się w tym okresie instrukcja o kulcie eucharystycznym *Inaestimabile donum* (3.4.1980 r.)<sup>53</sup>, przygotowane już wcześniej Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza (29.5.1977 r.)<sup>54</sup>. II wydanie typiczne lekcjonarza mszalnego z obszerniejszym wprowadzeniem teologicznym-pastoralnym (21.1.1981 r.)<sup>55</sup>, nowy Obrzęd koronacji obrazów (25.3.1981 r.)<sup>56</sup> oraz zmiany w księgach liturgicznych po ogłoszeniu nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego (12.9.1983 r.)<sup>57</sup>.

Ojciec św. Jan Paweł II decyzją z dnia 5.4.1984 r. rozdzielił połączone przez Pawła VI Kongregacje wyodrębniając znowu Kongregację do Spraw Kultu Bożego. Kongregację tę z Kongregacją do

<sup>38</sup> EDIL s. 728—730.

<sup>39</sup> EDIL s. 815—820.

<sup>40</sup> EDIL s. 904.

<sup>41</sup> EDIL s. 556—572.

<sup>42</sup> EDIL s. 606—613.

<sup>43</sup> EDIL s. 653—659.

<sup>44</sup> EDIL s. 830—859.

<sup>45</sup> EDIL s. 905—914.

<sup>46</sup> EDIL s. 951—964.

<sup>47</sup> EDIL s. 981—997.

<sup>48</sup> Zob. „Notitiae” 9 (1973) 268—272.

<sup>49</sup> Zob. „Notitiae” 11 (1975) 297—337.

<sup>50</sup> Zob. „Notitiae” 11 (1975) 209—212.

<sup>51</sup> Por. G. Pasqualletti, *Una vita per la liturgia*, w: *Liturgia opera divina e umana*. Studi sulla riforma liturgica offerti a S. E. Mons. Annibale Bugnini in occasione del suo 70<sup>o</sup> compleanno, Roma (b.r.w.), s. 21.

<sup>52</sup> A. Haquin, art. cyt. 492.

<sup>53</sup> Zob. „Notitiae” 16 (1980) 287—296.

<sup>54</sup> Zob. „Notitiae” 13 (1977) 364—390.

<sup>55</sup> Zob. „Notitiae” 17 (1981) 358—409.

<sup>56</sup> Zob. „Notitiae” 17 (1981) 246—267.

<sup>57</sup> Zob. „Notitiae” 19 (1983) 540—555.



Spraw Sakramentów łączy ten sam prefekt stojący na czele obu Kongregacji<sup>58</sup>.

Wyodrębniona znowu Kongregacja do Spraw Kultu Bożego ogłosiła część rytuału z błogosławieństwami (31.5.1984 r.)<sup>59</sup> i Caeremoniale Episcoporum (14.9.1984 r.)<sup>60</sup>. Ponowne rozdzielenie Kongregacji będzie stanowiło dla historii ka liturgii nową cezurę czasową i początek kolejnego okresu powodzenia dzieła odnowy liturgii.

Ciekawą rzeczą byłoby przypatrzenie się, jak odnowę liturgii realizowano w poszczególnych krajach. Jest to jednak zagadnienie bardzo obszerne i wymaga osobnego opracowania.

## II. IDEE PRZEWODNIE DOKUMENTÓW ODNOWY LITURGII.

W opublikowanych w okresie posoborowym instrukcjach i księgach liturgicznych zauważyć można pewne idee przewodnie. Wyliczymy je tu w pewnym logicznym porządku.

1. Historia zbawienia. We współczesnej teologii podkreśla się ważność dziejów zbawienia, realizację Bożego planu zbawczego<sup>61</sup>. Myśl ta dochodzi do głosu także w odnowionej liturgii. Liturgia w myśl art. 5 i 6 Konstytucji o liturgii jest kontynuacją dziejów zbawienia<sup>62</sup>. We wprowadzeniach teologiczno-pastoralnych do niektórych ksiąg prawda ta została wyraźnie zaznaczona. Np. W obrzędach pokuty znajdujemy rozdział zatytułowany: „Misterium pojednania w dziejach zbawienia”<sup>63</sup>, zaś w Obrzędach sakramentów chorych mowa jest o ludzkiej chorobie i jej znaczeniu w tajemnicy zbawienia<sup>64</sup>. Odpowiedni dobór czytań w sprawowanej liturgii także ujmuje akt liturgiczny na tle dziejów zbawienia.

2. Rola słowa Bożego. Dzieje zbawienia opisane są na kartach Pisma świętego. Odnowiona liturgia zgodnie z art. 35 i 51 Konstytucji o liturgii obficie zastawiła wiernym stół słowa Bożego, dowartościowała to słowo w celebracjach liturgicznych. Wszystkie czynności liturgiczne połączone są z dłuższą lub krótszą liturgią słowa. Nawet w Obrzędach pokuty przewiduje tekst łaciński czytanie Pisma św. w obrzędzie pojednania jednego penitenta. U nas ze względu na wielką ilość penitentów z tego zrezygnowano. Obficie zastawiony

<sup>58</sup> Zob. „Notitiae” 20 (1984) 237.

<sup>59</sup> Tamże 927—939.

<sup>60</sup> Tamże 940—944.

<sup>61</sup> Por. *Mysterium salutis*. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, herausgegeben von J. Feiner und M. Löhrer, Bände I—V, Einsiedeln 1965—1976; *Drogi zbawienia*. Od Biblii do soboru (Praca zbiorowa), Poznań 1970.

<sup>62</sup> Por. *Anamnesis* 1. La liturgia, momento nella storia della salvezza (a cura di S. Marsili), Torino 1974, 88—100.

<sup>63</sup> EDIL s. 982 nn.

<sup>64</sup> EDIL s. 906 n.

stół słowa Bożego pozwala uczestnikom liturgii zgłębiać tajemnicę Chrystusa, bo o Nim mówi całe Pismo święte. Dlatego św. Hieronim powiedział: „Nieznajomość Pisma świętego jest nieznajomością Chrystusa”<sup>65</sup>.

3. Obecność Chrystusa i Jego misterium paschalnego. Chrystus jest w centrum liturgii Kościoła. Jego różnorodną obecność w liturgii podkreślają dokumenty odnowy. Obecny jest On w słowie, w znakach sakramentalnych, w zgromadzeniu liturgicznym, w osobie sprawującego liturgię kapłana i w sposób najwyższy pod postaciami eucharystycznymi<sup>66</sup>. Odnowiona liturgia akcentuje szczególnie obecność misterium paschalnego czyli tajemnicy Jego męki, śmierci i zmartwychwstania<sup>67</sup>. Jest to szczególnie wyraźne w obrzędach chrztu i Eucharystii.

4. Tajemnica Kościoła — zgromadzenie liturgiczne. Refleksja nad tajemnicą Kościoła była głównym przedmiotem zainteresowań ostatniego Soboru. Ta refleksja znalazła także swój wyraz w odnowionej liturgii. Można mówić o eklezjologii Konstytucji o liturgii<sup>68</sup>. Liturgia jest urzeczywistnieniem się Kościoła<sup>69</sup>. Nikogo więc nie dziwi, że w odnowionej liturgii prawda o zgromadzeniu liturgicznym stanowi jedno z kluczowych zagadnień<sup>70</sup>. Ta prawda była m.in. podstawą do ogłoszenia instrukcji *Actio pastoralis* i Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci<sup>71</sup>. Prawda ta znajduje odzwierciedlenie w redakcji wprowadzeń teologiczno-pastoralnych do ksiąg liturgicznych, gdzie zwykle omawia się obowiązki całej wspólnoty, a potem poszczególne funkcje liturgiczne<sup>72</sup>. Podział ról w zgromadzeniu manifestuje jedność i różnorodność Kościoła.

<sup>65</sup> Sw. Hieronim, *Comm. in Is. Prol.*, PL 24, 17. Por. Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* 25.

<sup>66</sup> Por. Konstytucja *Sacrosanctum Concilium* 7; Paweł VI, *Encyklika Mysterium fidei* w: EDIL s. 145—149; J. Galot, *La Cristologia nella „Sacrosanctum Concilium”*, „Notitiae” 19 (1983) 305—319; J. M. Bernal, *La presencia de Cristo en la Liturgia*, „Notitiae” 20 (1984) 455—490.

<sup>67</sup> W. Hryniewicz, *Liturgia a misterium paschalne Chrystusa*, w: *Wprowadzenie do liturgii* (praca zbiorowa), Poznań 1967, 75—98.

<sup>68</sup> Por. O. Müller, *Die Eklesiologie der Constitutio de Sacra Liturgia des II. Vatikanischen Konzils*, w: *Pastorale Liturgie. Vorlesungen, Predigten und Berichte vom Liturgischen Kongress Berlin 1965*, Leipzig 1965, 9—26; I. Onatibia, *La Ecclesiologia en la „Sacrosanctum Concilium”*, „Notitiae” 19 (1983) 648—660.

<sup>69</sup> Por. B. Nadolski, *Urzeczywistnianie się Kościoła w liturgii w świetle dokumentów Vaticanum II*, Poznań 1981.

<sup>70</sup> S. Cichy, *Zgromadzenie liturgiczne podstawowym znakiem odnowionej liturgii*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 11 (1978) 43—52.

<sup>71</sup> Por. przypis 29 i 31.

<sup>72</sup> Np. *Ordo baptismi parvulorum*. Praenotanda 4—7. EDIL s. 565 n; *Ordo exsequiarum*. Praenotanda 16—20, EDIL s. 610 n; *Institutio generalis de liturgia Horarum* 20—27, EDIL s. 743 nn; *Ordo unctionis infirmorum*. Praenotanda 32—37, EDIL s. 912 n.

5. Czynny udział całego zgromadzenia. Całe zgromadzenie liturgiczne jest podmiotem liturgii. Wszyscy uczestnicy na mocy powszechnego kapłaństwa sprawują liturgię. Nie powinno być w zgromadzeniu niemych, milczących widzów. Na 130 artykułów Konstytucji *Sacrosanctum Concilium* aż 10 artykułów mówi o czynnym uczestnictwie w obrzędach liturgicznych. Określenie „*actuosa participatio*” powtarza się w dokumentach odnowy, jak „zmiłuj się nad nami” w litanii. Mówiąc o czynnym zaangażowaniu w czynności liturgiczne dokumenty te podają jego cechy, a mianowicie ma to być udział świadomy, pełny (czyli zewnętrzny i wewnętrzny), pobożny i owocny<sup>73</sup>. Celem umożliwienia takiego udziału wprowadzono do liturgii języki zrozumiałe dla jej uczestników oraz odnowiono znaki, by jaśniej wyrażały i w sposób im właściwy dokonywały uświęcenia i przyczyniały się do oddawania Bogu czci.

6. Twórczość celebransa. W odróżnieniu od liturgii okresu rubrycystyki, gdzie wszystkie gesty i teksty były dokładnie określone, odnowiona liturgia daje celebransowi dość szeroką możliwość wyboru tekstów liturgicznych, sformułowania w podobnych słowach podanych tekstów oraz zwrócenia się do zgromadzenia liturgicznego swoimi słowami<sup>74</sup>. W twórczości tej celebrans winien mieć na uwadze dobro duchowe całego zgromadzenia, a nie osobiste zamiłowania<sup>75</sup>. Twórczość ta, o ile jest dobrze przygotowana, przyczynia się do ożywienia liturgii.

7. Szacunek dla człowieka. Liturgia to dzieło Boże, *opus Dei* — jak to określał św. Benedykt, ale to także dzieło człowieka. Sprawuje ją, uczestniczy w niej człowiek. Niewłaściwe przeakcentowanie pierwszego czy drugiego momentu prowadzi do pewnego monofizytyzmu lub nestorianizmu liturgicznego. Odnowione księgi liturgiczne uwzględniając fakt, że człowiek jako człowiek staje w liturgii przed Najświętszym Bogiem, podkreślają szacunek dla jego godności<sup>76</sup>. W starych księgach nie znajdziemy uwagi, którą odczytujemy np. w Obrzędach chrztu dzieci: „Duszpasterze mają ponadto dokładać starań, by każdorazowe udzielanie chrztu odbywało się z należytą godnością i w miarę możliwości było dostosowane do warunków i życzeń rodziny. Ktokolwiek udziela chrztu, niech wykonuje obrzęd

<sup>73</sup> Por. J. Emminghaus, *Die Messe. Wesen — Gestalt — Vollzug*, Klosterneuburg 1976, 26—31; A. Triacca, *Partecipazione alla celebrazione liturgica*. Per un „bilancio pastorale” a vent'anni dalla Costituzione sulla Liturgia, „*Notitiae*” 20 (1984) 12—36.

<sup>74</sup> Por. S. Koperek, *Cechy interwencji kapłana w liturgii Mszy św.*, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 33 (1980) 344—350; A. Cuva, *La creatività rituale nei libri liturgici*, „*Ephemerides Liturgicae*” 89 (1975) 54—99.

<sup>75</sup> J. Grzeškowiak, *Czytelność znaków odnowionej liturgii*, „*Collectanea Theologica*” 45 (1975) f. IV, 94 n.

<sup>76</sup> Por. J. Grzeškowiak, *Nadrzędność znaków osobowych w liturgii*, „*Collectanea Theologica*” 46 (1976) r. IV, s. 75.

dokładnie i pobożnie, niech się stara, aby wszystkim okazać życzliwość i uprzejmość”<sup>77</sup>. Podobne w treści sformułowanie znajdujemy w Obrzędach pokuty: „Kapłan niech przyjmie penitenta z braterską miłością i ewentualnie pozdrowi go uprzejmymi słowami”<sup>76</sup>.

8. Możliwość dostosowania liturgii do zwyczajów poszczególnych krajów. Wprowadzenia teologiczno-pastoralne nowych ksiąg liturgicznych wyraźnie wspominają o możliwości adaptacji wydania typycznego do zwyczajów danego kraju<sup>79</sup>. Adaptacji tych mogą dokonywać Konferencje Episkopatów. Księgi wydawane w poszczególnych krajach nie są samym tłumaczeniem ksiąg typycznych. W polskich wydaniach ksiąg mamy podtytuły: „Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich”<sup>80</sup>.

9. Akomodacja w krajach misyjnych. To czego nie mogli przeprowadzić O. Mateusz Ricci TJ i Robert de Nobili TJ w XVII w. stało się możliwe w wieku XX. Artykuły 1, 37—40, 65 i 119 Konstytucji o liturgii dały zielone światło dla adaptacji obrzędów i tekstów liturgicznych w krajach misyjnych. Adaptację tę w szeregu krajach przeprowadzono<sup>81</sup>. Adaptacja ta prowadzi obecnie do powstania nowych obrzędów. Np. tzw. Msza św. zairska posiada cały szereg elementów innych w liturgii rzymskiej<sup>82</sup>.

10. Nastawienie ekumeniczne. Dokonując dzieła odnowy liturgii rzymskiej uwzględniono także moment ekumeniczny. Cały szereg wprowadzonych zmian względnie ich zaniechanie podyktowane było względami ekumenicznymi. Wyakcentowanie prawdy o zgromadzeniu, podkreślenie roli słowa Bożego, podkreślenie roli Ducha Świętego, wprowadzenie formuły sakramentu bierzmowania znanej w obrzędzie bizantyjskim od IV wieku, czy wprowadzenie aklamacji po przestoczeniu i po Ojczy nasz, jak również zachowanie nicejsko-konstantynopolitańskiego wyznania wiary we Mszy św., czy zachowanie wspomnienia Ofiarowania NMP (21.11.), to niektóre z ekumenicznych aspektów posoborowej odnowy liturgicznej<sup>83</sup>.

<sup>77</sup> *Ordo Baptismi parvulorum*. Praenotanda 7. 2), EDIL s. 566; *Obrzędy chrztu dzieci*, Katowice 1972. s. 23.

<sup>78</sup> *Ordo Paenitentiae*. Praenotanda 16, EDIL s. 989; *Obrzędy pokuty*, Katowice 1981, s. 22.

<sup>79</sup> Np. *Ordo Baptismi parvulorum*. Praenotanda 23—26, EDIL s. 570; *Ordo exsequiarum*. Praenotanda 21—22, EDIL s. 611 n; *Ordo unctionis infirmorum*. Praenotanda 38—39, EDIL s. 913; *Ordo Paenitentiae*. Praenotanda 38, EDIL s. 996.

<sup>80</sup> Por. *Obrzędy małżeństwa*, Katowice 1974; *Obrzędy chrztu dzieci*, Katowice 1972; *Obrzędy pogrzebu*, Katowice 1977; *Obrzędy pokuty*, Katowice 1981.

<sup>81</sup> Por. A. Bugnini, *La riforma liturgica*, 265—274.

<sup>82</sup> Tamże 273 n. Por. K. Kucza j, *Afrykanizacja liturgii*, „Collectanea Theologica” 48 (1978) f. III. 67—79.

<sup>83</sup> Por. J. M. Tillard, *La reforme liturgique et le rapprochement des Églises*. w: *Liturgia opera divina e umana*, dz. cyt. 215—240; J. Emminghaus, *Die Reform des Messbuches in ökumenischer Sicht*, w:

### III. PERSPEKTYWY DĄLSZYCH REFORM.

Reforma liturgiczna nie skończy się z chwilą wydania ostatniej odnowionej księgi liturgicznej. Po wydaniu wszystkich ksiąg trzeba będzie dłuższego czasu, by duch, który je ożywia, napełnił celebransów i całe zgromadzenie liturgiczne. Ks. Annibale Bugnini z okazji 10-leci Konstytucji o liturgii zauważył, że najtrudniejszym etapem odnowy będzie przybliżenie odnowionej liturgii całemu Ludowi Bożemu. Będzie to długotrwały etap odnowy<sup>84</sup>. Z pewnością na tym etapie dojdzie także do pewnych retuszów, drobnych zmian w przeprowadzonym dziele odnowy.

1. Celem przeprowadzenia dogłębnej reformy potrzebna jest i będzie odpowiednia formacja liturgiczna duchowieństwa i wiernych. Przed kilku laty profesor liturgiki z Münster, E. J. Lengeling wydał książkę poświęconą tej sprawie<sup>85</sup>. Autor zanalizował w niej wszystkie dokumenty soborowe i posoborowe wskazując na konieczność formacji liturgicznej i pokazał jak wiele jest jeszcze w tej dziedzinie do zrobienia.

2. Z pewnością w przyszłości będzie zachodziła potrzeba wprowadzania nowych tekstów, ale najpierw trzeba będzie zgłębiać te, które posiadamy. Zwrócił na to uwagę list Kongregacji do Spraw Kultu Bożego w sprawie modlitw eucharystycznych z 27.4.1973 r.<sup>86</sup>. Potrzebne będą komentarze do poszczególnych ksiąg liturgicznych czy poszczególnych zbiorów modlitw. Przykładem mogą być komentarze: E. J. Lengelinga do nowego Ordo Missae<sup>87</sup> czy Jo Hermansa do nowego Mszału<sup>88</sup>, Th. Schnitzlera do modlitw eucharystycznych<sup>89</sup>, czy zbiorowy komentarz do modlitw Mszału<sup>90</sup>.

*Theologia scientia eminens practica*. Festschrift F. Zerbst. hrsg. v. H. Chr. Schmidt-Lauber, Wien 1979, 116—132; E. J. Lengeling, *Ökumenische Veränderungen im neuen Missale Romanum*. Jean-Jaques von Allmen von 75. Geburtstag, „Liturgisches Jahrbuch“ 32 (1982) 65—83.

<sup>84</sup> A. Bugnini, *Dieci anni*, 398 n.

<sup>85</sup> E. J. Lengeling, *Kritische Bilanz*. Liturgische Bildung des Klerus und der Laien in den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils, in den römischen Ausführungsbestimmungen und in den reformierten liturgischen Büchern, Regensburg 1976.

<sup>86</sup> Por. przyp. 32.

<sup>87</sup> E. J. Lengeling, *Die neue Ordnung der Eucharistiefeier*, Leipzig 1970.

<sup>88</sup> Jo Hermans, *Die Feier der Eucharistie*. Erklärung und spirituelle Erschließung, Regensburg 1984.

<sup>89</sup> Th. Schnitzler, *Der Römische Messkanon in Betrachtung, Verkündigung und Gebet*, Freiburg i. Br. 1968; tenże, *Die drei neuen eucharistischen Hochgebete und die neuen Präfationen in Verkündigung und Betrachtung*, Freiburg i. Br. 1968.

<sup>90</sup> *Erhöre die Bitten deines Volkes*. Geistliche Kommentare zu den Orationen des Messbuches für Verkündigung und Meditation. Band I: Die Sonntage im Jahreskreis, Band II: Advent und Weihnachtszeit, Freiburg i. Br. 1978—79.

3. Ukazały się już drugie poprawione wydania typiczne: Obrzędów chrztu dzieci, Mszału Rzymskiego i Lekcjonarza mszalnego. Postuluje się drugie wydanie typiczne części pontyfikału obejmującej święcenia diakonatu, prezbiteratu i biskupstwa, które zawierać będą wprowadzenie teologiczno-pastoralne podobnie jak to mają pozostałe księgi<sup>91</sup>. W księdze tej postuluja niektórzy pewne poprawki. Np. wręczenie przy święceniach diakonatu księgi Liturgii Godzin z odpowiednimi słowami towarzyszącymi, podobnie jak to ma miejsce przy profesji zakonnej<sup>92</sup>. Postuluje się ułożenie skróconego Ordo Missae na szczególne okazje<sup>93</sup>. Mówi się o większym zaangażowaniu świeckich w liturgię<sup>94</sup>. Nie tylko *Ecclesia semper reformanda*, ale także *liturgia Ecclesiae semper reformanda est*.

4. Oczekuje się na wydanie Martyrologium Rzymskiego. W tej sprawie Biskupi diecezjalni otrzymali odpowiednio pismo Kongregacji. Oczekuje się także zapowiedzianego w Konstytucji *Laudis canticum* V tomu Liturgii Godzin, który będzie zawierał teksty do wyboru (czytania, kolekty psalmowe i inne teksty)<sup>95</sup>.

5. Nowe perspektywy reform liturgicznych stwarzać będą współczesne dążenia ekumeniczne. Pewnym zwiastunem tego rodzaju reform może być przygotowana przez Maxa Thuriana ekumeniczna liturgia eucharystyczna z Limy<sup>96</sup>.

6. W związku z rozwojem języka potrzebne będą w przyszłości uwspółcześniane przekłady tekstów liturgicznych i chyba więcej, „trzeba stworzyć liturgię autentycznie chrześcijańską, która będzie wyrażać społeczne, kulturalne i religijne wartości, którymi żyje człowiek dzisiejszy. Z tej racji często mówi się dziś o konieczności tworzenia nowych form liturgicznych”<sup>97</sup>. Rozważania na temat liturgii jutra snuje m.in. J. Gelineau w jednej ze swych książek<sup>98</sup>.

7. Czasem w przeprowadzonej odnowie liturgii zauważa się przeintelektualizowanie i przerost elementu werbalnego. Tymczasem duch

<sup>91</sup> Por. „Notitiae” 14 (1978) 73.

<sup>92</sup> Th. Schnitzler, *Was das Stundengebet bedeutet? Hilfen zum geistlichen Neubeginn*, Freiburg i. Br. 1980, 129.

<sup>93</sup> Por. Relacja ks. Biskupa H. J. Spital z Trewiru w czasie spotkania przewodniczących i sekretarzy Krajowych Komisji Liturgicznych w Rzymie, „Notitiae” 20 (1984) 850.

<sup>94</sup> Zob. relacja o. P.-M. Gy OP, *Les fonctions des laics dans la liturgie*, „Notitiae” 20 (1984) 796—805.

<sup>95</sup> Zapowiadano to już na pierwszym spotkaniu konsultorów Sekcji do Spraw Kultu Bożego w 1978 r., por. „Notitiae” 14 (1978) 72 n.

<sup>96</sup> M. Thurian, *Une liturgie eucharistique oecuménique*, „Notitiae” 19 (1983) 625—647; tenże, *Die eucharistische Liturgie von Lima*, „Liturgisches Jahrbuch” 34 (1984) 21—31; A. A. Häussling, *Eine „Missa oecumenica”*. Eine katholische Lektüre der Lima-Liturgie, „Theologie der Gegenwart” 28 (1985) 165—173.

<sup>97</sup> J. Grzeškowiak, *Liturgia dziś*, Katowice 1982, 225.

<sup>98</sup> J. Gelineau, *Die Liturgie von morgen*, Regensburg 1979.

odnowy domaga się także ekspresji nie werbalnych, domaga się odpowiedniej muzyki i śpiewu, a także chwil milczenia przeznaczonych na osobistą modlitwę i refleksję<sup>99</sup>. Trzeba będzie w przyszłości nowych kompozycji i śpiewów liturgicznych, które pomogłyby lepiej społecznie uczestniczyć w liturgii Kościoła.

Przedstawiliśmy w zarysie dzieło odnowy realizowane przez Stolicę Apostolską, jego idee przewodnie i perspektywy. Rzeczą ciekawą byłoby prześledzenie realizacji tego dzieła w poszczególnych krajach. Sprawa recepcji posoborowej odnowy liturgicznej w różnych krajach wymaga osobnego studium i badań.

Katowice

KS. STEFAN CICHY

<sup>99</sup> Por. B. Fischer, *Stan reform liturgicznych w Niemczech Zach.*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 29 (1976) 209 n.

Ks. Bogusław Nadolski TChr

## RECEPCJA KONSTYTUCJI „SACROSANCTUM CONCILIUM” W POLSCE

Odpowiedź na postawiony problem recepcji Konstytucji o świętej liturgii w Polsce wymaga oparcia o badania socjograficzne. Polska myśl socjologiczna tak katolicka, jak marksistowska może poszczyścić się szeregiem opracowań związanych z religijnością Polaków<sup>1</sup>. Opracowania te rzucają niewątpliwie pewne światło na zagadnienia liturgii i jej przeżywania. Badań jednak zajmujących się ex professo życiem liturgicznym brak. Postulowane badania dotyczące liturgii winny uwzględnić regionalne zróżnicowanie kraju. Istnieją bowiem wyraźne różnice w religijności polskiej (dominantes, paschantes) mimo uniformistycznych nurtów. Nurty te wyrażają się m.in. w ogólnonarodowej tematyce kaznodziejskiej, programie duszpasterskim czy innych ogólnych wytycznych Konferencji Episkopatu Polski.

Wobec braku opracowań socjograficznych odpowiedź na postawiony problem musi szukać innych źródeł. W poniższej wypowiedzi wskażemy najpierw na ogólne czynniki warunkujące realizację życia liturgicznego, by następnie zatrzymać się nad sposobem realiza-

<sup>1</sup> Por. W. Piwowski, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji*, Warszawa 1971; *Religijność ludowa* (red. W. Piwowski), Wrocław 1983; E. Ciupak, *Kult religijny i jego społeczne podłoże. Studium nad katolicyzmem polskim*, Warszawa 1963, i inne.

cji Konstytucji świętej o liturgii i jej stronach pozytywnych i negatywnych.

I. Zanim omówimy ogólne czynniki warunkujące realizację Konstytucji o świętej liturgii, warto odnotować dwa wydarzenia. Z okazji 10-lecia konstytucji odbyło się w Krakowie w Instytucie Liturgicznym sympozjum pt. *Stare i nowe w ruchu odnowy liturgicznej*<sup>2</sup>. Tematyka jednak wygłoszonych referatów nie dotyczyła recepcji *Sacrosanctum Concilium*. Dwudziestolecie Konstytucji o świętej liturgii uczczone zostało najpierw sympozjum jednodniowym zorganizowanym przez Akademię Teologii Katolickiej w Warszawie. Referaty jednak tego sympozjum koncentrowały się na znaczeniu *Sacrosanctum Concilium* dla życia Kościoła oraz omawiały przygotowanie tego dokumentu. Doroczne zebranie profesorów liturgiki w Lublinie (10—11 wrzesień 1984 r.) podjęło wprawdzie tematykę recepcji Konstytucji o świętej liturgii, ale treść wypowiedzi ograniczała się do ogólnych stwierdzeń<sup>3</sup>.

Przechodząc do omówienia ogólnych czynników warunkujących składających się na zarysy obrazu recepcji *Sacrosanctum Concilium* w Polsce przede wszystkim należy podkreślić wkład polskiego ruchu liturgicznego. Posiadał on od początków sięgających życia i działalności Guérangera charakter wybitnie pastoralny. Idee ruchu liturgicznego dotarły do Polski via Solesmes. Księża Piotr Semeneńko i Henryk Kajsiwicz, założyciele Księży Zmartwychwstańców, przybywszy do kraju i pozostając pod urokiem osobowości benedyktyńskiego mnicha, autora monumentalnej pracy *Rok Liturgiczny*, przeschecpiają idee na grunt polski. W tym celu zakładają czasopismo „Tygodnik Kościelny”, który wypowiada walkę zakorzenionym tendencjom józefinizmu. Redaktorzy tygodnika stawiają sobie jako cel ukazywanie prawdziwego życia Kościoła, istoty kultu, wpajanie ducha prawdziwej modlitwy<sup>4</sup>. W sformułowaniach tych czujemy po-

<sup>2</sup> Problem odnowy liturgii w Polsce podjęto częściowo na sympozjum w Krakowie w 1975 r., zob. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 29(1976) 179—220.

<sup>3</sup> W czasie sympozjum wygłoszono następujące referaty: Ks. dr J. Kopeć, *Ruch liturgiczny, reforma i odnowa liturgii*; Ks. dr J. Stefański, *Wkład Rady do wykonania KL (Consilium) w odnowie liturgii*; Ks. doc. dr hab. B. Nadolski, *Realizacja KL w Kościele powszechnym — stan faktyczny i perspektywy*; Ks. dr H. Sobeczko, *Prace Komisji Liturgicznej Episkopatu Polski nad realizacją KL w Polsce*; Ks. dr hab. S. Czerwik, ks. dr A. Rojewski, *Odnowa liturgii w diecezjach polskich*; Ks. dr J. Miazek, *Odnowa liturgii jako problem organizacji życia religijnego i duszpasterstwa w diecezji. Komunikaty naukowe*; O. dr F. Małaczyński, *Wydanie ksiąg liturgicznych w języku polskim*; Ks. dr S. Hartlieb, *Odnowa liturgii w duszpasterstwie parafialnym*; Ks. dr W. Głowa, *Odnowa liturgii w seminariach duchownych*; Ks. dr S. Koperek, *Odnowa liturgii w męskich wspólnotach zakonnych*; S. mgr A. Zielińska, *Odnowa liturgii w żeńskich wspólnotach zakonnych*.

<sup>4</sup> Tak zarysowany program odczytujemy z Rocznika „Tygodnika Kościelnego”. Założycielem czasopisma był H. Kajsiwicz. Zob. W. Kosiński, *Duch na czasie*, I, II, Rzym 1977, cyt. za J. Sroka, *Odnowa liturgii*



wiew myśli wyrażonych przez R. Guardiniego w *Vom Geist der Liturgie* (książka opublikowana nota bene w opactwie Solesmes).

Jeszcze nie było wydarzenia mechlińskiego i działalności Beau-duina, a już w roku 1898 kapłani polscy mogli zapoznawać się z Eucharystią w świetle najdawniejszych pomników piśmiennictwa, ikonografii i epigrafii. Mam na myśli pracę arcybiskupa Bilczewskiego opublikowaną w Krakowie w 1898 roku. W pracy tej arcybiskup pisał o „Bankiecie Ciała i Krwi Chrystusa”, o ofierze i uczcie ofiarnej, wykazywał tożsamość Eucharystii dziś sprawowanej z Eucharystią pierwszych chrześcijan, Udawadniał, iż zrozumienie Eucharystii musi sięgać epoki przedkonstantyńskiej. Eucharystia winna być ukazywana wiernym jako serce chrześcijaństwa. Ukazywanie to winno również sięgać epoki przed konstantyńskiej<sup>5</sup>.

Aż siedem ośrodków liturgicznych oddziaływało na kształtowanie liturgii w Polsce międzywojennej<sup>6</sup>. Należały do nich: Płock, Lublin-Laski, Lwów, Pelplin, Poznań-Gniezno, Kraków, Wilno. W każdym z tych ośrodków rozwijali działalność profesorowie, którzy należą do promotorów ruchu liturgicznego w Polsce. Należy tu wspomnieć księży: G. Szmyd († 1938), J. Michalak († 1941), W. Kornilowicz († 1946), J. Woroniecki († 1949), J. Grochocki († 1961), W. Hozakowski († 1934), M. Kordel († 1936), abp R. Jałbrzykowski († 1955) i inni. Jest rzeczą charakterystyczną, że działaczami ruchu liturgicznego w Polsce byli księża diecezjalni, a nie zakonni (z wyjątkiem o. Woronieckiego).

W okresie poruszanej tematyki oprócz wspomnianych już wyżej zagadnień eucharystycznych i udziału wiernych w misterium Chrystusa, ruch liturgiczny nie pominął problematyki śpiewu gregoriańskiego (zagadnienia te podejmowało pismo „Hosanna” wydawane w Warszawie od 1925 r.).

Stosunek dogmatu i liturgii był tematem pierwszego w Polsce, tzw. Dnia Liturgicznego zorganizowanego w 1932 r. w Wilnie<sup>7</sup>. Pismo św. źródłem liturgii — to tytuł odczytu wygłoszonego na ogólnopolskim kursie liturgicznym, który odbył się w Poznaniu w 1955 r.<sup>8</sup>. Zasięg tematyki podejmowanej przez polski ruch liturgiczny określa w jakiś sposób głębię, na której mogły przyjmować się

przed Soborem Watykańskim II w Polsce, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 29(1976) 179.

<sup>5</sup> J. Bilczewski, *Eucharystia w świetle najdawniejszych pomników piśmiennych, ikonograficznych i epigraficznych*, Kraków 1898, s. XIV+328, Wzmiankowane sformułowania s. V—VI.

<sup>6</sup> Zob. J. Sroka, *Odnova liturgii przed Soborem Watykańskim II w Polsce*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 29(1976) 182—187.

<sup>7</sup> Zob. R. Jałbrzykowski, *List Pastorski w sprawie „Dnia Liturgicznego” i „Dnia śpiewu religijnego w Archidiecezji Wileńskiej”*, „Wiadomości Archidiecezjalne Wileńskie” 6(1932) nr 1, s. 2—6.

<sup>8</sup> Zob. *Kurs Liturgiczny w Poznaniu*, „Misterium Christi” 7(1935/36), 59—61.

i rosnać idee soborowej odnowy liturgii. Słowo odnowa miało tu swoje pełne pokrycie i jest właściwsze niż wyrażenie reforma.

Celem osiągnięcia pełniejszego obrazu ruchu liturgicznego w Polsce wspomnieć jeszcze należy powstanie i działalność czasopism poświęconych problemom liturgicznym. Wspomnieć należy czasopismo „Misterium Christi” — Kraków 1929—39, „Szkoła Chrystusowa” — Lwów, czasopismo podejmujące troskę o duchowość liturgiczną czy też czasopismo „Msza Święta” — Potulice (od 1936) to ostatnie posiada charakter popularny. Jego nakład w krótkim czasie osiągnął cyfrę 100 tys. egzemplarzy, co w ówczesnej sytuacji nie było zjawiskiem częstym.

W charakterystykę ruchu liturgicznego w Polsce należy także wpisać tłumaczenia pozycji liturgicznych z literatury obcej (A. Fortescue, *The Mass*; G. Lefebvre, *La Messe, centre de notre vie spirituelle*).

Inną zmienną warunkującą obraz recepcji Konstytucji o liturgii w Polsce to wiara ludu polskiego i jej inkarnacyjny charakter wyrażający się w łączeniu rzeczywistości życia, można powiedzieć, globalnie życia, z Bogiem. Bóg jest w świadomości wierzących ostateczną uniesprzeczniającą zasadą życia, nadającą najgłębszy sens wszelkim działaniom. Bóg ten stanowi również rzeczywistość decydującą o nadziei. Nadzieja ta łączy się z zdecydowaniem z liturgicznym *adventus*, a nie historiozoficznym *futurum*. Wiara ta charakteryzuje się również przywiązaniem do tradycji, ale nie jest tradycjonalistyczna. Pozostaje otwarta na nowe i dostosowuje się krytycznie do zmieniających się sytuacji.

Wiara ta łączy się z przywiązaniem do Kościoła i do hierarchii. Przejawia się ono w ofiarności na budowę obiektów sakralnych, w osobistej pomocy i stosowaniu się do wskazań Konferencji Episkopatu. Stanowisko powyższe jest wyrazem autorytetu Kościoła, którego głosu się słucha jako ostoi prawdy i moralności. Autorytet ten w jakiś sposób powiększył się w ostatnim czasie mimo pojawiającej się sekularyzacji sterowanej czy tak zwanej pelżającej.

Rysem charakterystycznym religijności polskiej jest także wielość praktykowanych, żyjących zwyczajów będących wyrazem wiary przeżywaną, afirmacji kontaktów z transcendencją, zwyczajów przeżywanych jako formy kontaktowania się człowieka z Bogiem. Zwyczaje te związane z życiem przez cały rok liturgiczny są formą utwierdzania tożsamości wiary i tożsamości narodowej. Należy zasygnalizować w tym względzie znamiennej ewolucję. Polega ona na zmniejszaniu się w praktyce zwyczajów elementu magicznego na korzyść treści teologicznych. Pracę w tym kierunku zainicjował biskup przemyski I. Tokarczuk nazywając ją procesem spirytualizacji praktyk religijnych. Mimo ogromnego przywiązania do zwyczajów, nazwijmy je liturgicznych, nie było w Polsce opracowania *Benedictionale* uwzględniającego polską specyfiką, a równocześnie podającego głębsze treści

teologiczne. Pewien wyjątek stanowić może *Agenda Opolska* (Opole 1981).

Na tym miejscu pozwolę sobie na mały ekskurs. Dotyczy on części sygnalizowanego w niektórych kręgach, politycznego charakteru religijności polskiej. Mimo sytuacji geopolitycznej i działalności pewnych określonych grup społecznych, nie można mówić o upolitycznieniu liturgii, jak to miało np. miejsce, choćby w słynnych „*Politisches Nachtsgebet*” w Kolonii. Kościół stanowi opozycję moralną, kulturową. Nie rości sobie jednak pretensji do miana opozycji politycznej. Kościołowi chodzi zdecydowanie o jego obecność w ważkich sytuacjach i problemach stanowiących być lub nie być Kościoła w Polsce. określa także fakt nie wydania drukiem dotychczas szeregu ksiąg liturgicznych, np. Mszału, Liturgii Godzin, Obrzędu inicjacji dorosłych, Obrzędu dedykacji Kościoła, Profesji zakonnej. Za faktem tym kryją się nie tylko trudności natury obiektywnej.

Kreśląc profilowy obraz recepcji *Sacrosanctum Concilium* należy zaznaczyć, że dokonuje się on na płaszczyźnie: seminariów duchownych, zgromadzeń zakonnych oraz w życiu duszpasterskim. Można zaryzykować stwierdzenie, że proces recepcji Konstytucji o świętej liturgii najpełniej dokonuje się w seminariach duchownych. Posiadają one w znakomitej większości specjalistów. Tylko w nielicznych wypadkach liturgię wyklada profesor z pokrewnej specjalizacji.

Realizowana w seminariach odnowa i pogłębienie życia liturgicznego nie przenosi się, jak się wydaje, i nie jest przekładana na język praktyki duszpasterskiej czy stylu duszpasterskiego. Problem ten należy uznać za niepokojący. Wymagałby on oddzielnego omówienia. W duszpasterskiej praxis daje się zauważyć narastanie rubrycyzmu (stałe, czy prawie stałe II Modlitwa Eucharystyczna, brak grup liturgicznych przygotowujących niedzielę itp.). Zjawisko to wiąże się m.in. z nieprzezwyciężeniem, mimo jasnego dorobku ruchu liturgicznego, wtórności liturgii w stosunku do innych działań uważanych za pierwszoplanowe. Często spotykaną motywacją za utrzymanie status quo w liturgii jest obawa „zachodniego bałaganu”.

Wśród czynników kształtujących recepcję Konstytucji o świętej liturgii nie chcemy wspominać rutynowo przywoływanych takich zjawisk jak: sekularyzacja, urbanizacja, industrializacja, akceptowanie różnych modeli religijności itp., a przecież i one nie pozostawiają bez oddziaływania.

II. Realizowanie *Sacrosanctum Concilium* co do sposobu było w Polsce umiarkowane, stopniowe. Wprowadzenie Konstytucji o świętej liturgii dokonywało się bez kontestacji i bez bulwersujących religijną świadomość ludzi wydarzeń. Realizacja Konstytucji o świętej liturgii dokonywała się nade wszystko w ścisłej współzależności z dziejami narodu. Rozumiem przez to także nacisk zaistniały sytuacji, które absorbowwały uwagę i serce Konferencji Episkopatu

i wiernych, czyniąc niekiedy wprost psychologicznie niemożliwym koncentrowanie uwagi na problemach liturgii.

Gdybyśmy chcieli wyliczyć aktywa procesu recepcji Konstytucji o świętej liturgii, która dokonuje się w dalszym ciągu, należy przede wszystkim rozpocząć od ożywienia udziału w Eucharystii. Procesowi temu towarzyszy rodzenie się nowej świadomości modlitwy wspólnej, dowartościowanie słowa Bożego. Znajduje ono wyraz w ruchach młodzieżowych (oazy), ale nie tylko. Do pozytywnych cech należy także zaliczyć szczęśliwą symbiozę sacrum naturalnego i sacrum religijnego wyrażającą się w religijnym szacunku do miejsc świętych i w zachowaniu w liturgii. Należy także odnotować chrystologiczne pogłębienie się kultu Najświętszej Maryi Panny.

Nie można natomiast zaliczyć do aktywów prawie całkowitego zapoznania śpiewu gregoriańskiego czy monopolizacji języka narodowego ze wszystkimi tego zjawiska konsekwencjami. Daje się także zauważyć zjawisko mnożenia mszy (Vermessung), które pociąga za sobą prawie całkowity zanik nieszporów. Paradoksalnie nieszpory były śpiewane w Polsce w języku narodowym wbrew przepisom rubryk i dzięki temu przetrwały do obecnych czasów, ulegając kryzysowi właśnie w dobie uniwersalizowania języka ojczystego w liturgii<sup>9</sup>.

O ile szczęśliwe „prowadzenie” odnowy liturgii przez Konferencję Episkopatu zapewniło jej spokojny rytm, o tyle brak koordynującego ośrodka studyjnego i eksperymentalnego opóźnia w wielu wypadkach bieg odnowy.

Wydaje się, że mimo istniejących trudności obiektywnych, dojrzała już sytuacja założenia Instytutu Liturgicznego w Polsce. Istnienie takiej instytucji pozwoliłoby oszczędniej gospodarować siłami naukowymi, stworzyłoby lepsze warunki formacji intelektualnej i duchowej, a równocześnie pozwalałoby w szerszym zakresie uwzględniać rodzime wartości życia liturgicznego w przekroju historycznym. Dziedzina ta, mimo badań szkoły lubelskiej, jest jeszcze w pełni nie opracowana.

Pragnę zakończyć stwierdzeniem, że bilans odnowy liturgicznej w Polsce jest pozytywny. Poruszane w artykule zagadnienia należy koniecznie uzupełnić historią wydawanych w kraju ksiąg liturgicznych z uwypukleniem ogromnego wprost wkładu benedyktynów tyńskich.

Warszawa—Poznań

KS. BOGUSŁAW NADOLSKI

---

<sup>9</sup> R. Rak, *Nieszpory parafialne*, w: *Wprowadzenie do liturgii* (pr. zbior.), Poznań 1967, 426.

Ks. Jerzy Chmiel

## PROGRAM BADAŃ RECEPCJI VATICANUM II W POLSCE PAKIET PROPOZYCJI

Dwudziesta rocznica zakończenia obrad II Soboru Watykańskiego i zwołany w związku z tym w 1985 r. nadzwyczajny Synod Biskupów w Rzymie są okazją do dokonania pewnych podsumowań w dziedzinie recepcji uchwał soborowych w Polsce.<sup>1</sup> Nie jest to wcale — jak by się mogło wydawać — rzeczą łatwą. Najpierw brak jest jeszcze odpowiedniej perspektywy, która jest potrzebna — przynajmniej z punktu widzenia metodologii historycznej — do dokonania pewnych syntez. Następnie w rodzimym piśmiennictwie teologicznym cierpimy chronicznie na brak odpowiednich bibliografii. W naszym wypadku bibliografia — choćby zarysowa — publikacji związanych z Vaticanum II w Polsce byłaby nieodzowna. Historycy Soboru z późniejszych pokoleń będą mieli niewątpliwie szerszą i dogodniejszą perspektywę dla dokonania ocen recepcji. Naszym zadaniem jest natomiast zestawienie opisów recepcji.

Należy mieć na uwadze, że recepcja soborowych postanowień u nas mogła być uzależniona od stanu przygotowania danego środowiska. Przypominają się tu logia Jezusa zapisane zresztą u wszystkich Synoptyków: „nikt młodego wina nie wlewa do starych bukłaków” (Mk 2, 22; por. Mt 9, 17; Łk 5, 38). Znany dwumiesięcznik teologiczny „Nouvelle Revue Théologique” rozpoczął w roczniku 1985 serię artykułów pod znamennym tytułem: „Sobór Watykański II i Kościół roku 2000”. Niewątpliwie Vaticanum II rzutuje w przyszłość. Dobrze poinformowany periodyk jezuicki „La Civiltà Cattolica” zwraca w jednym z artykułów redakcyjnych uwagę na fakt, że Sobór pozostaje jeszcze mało znany przez duchownych i świeckich. Może to być dla nas wskazówką co do recepcji owoców soborowych poza Polską.

Badania recepcji uchwał Soboru Watykańskiego II w naszym kraju należałoby przeprowadzić na pięciu płaszczyznach.

1. Nauczanie biskupów i ustawodawstwo kościelne. Wchodzą tutaj w grę:

1.1. listy pasterskie całego Episkopatu i poszczególnych biskupów, kazania i przemówienia biskupów; komunikaty z konferencji Episkopatu;

1.2. zarządzenia administracyjne odnoszące się do wprowadzenia w życie uchwał soborowych;

1.3. odnowa konstytucji instytutów życia konsekrowanego;

1.4. Można do tego również zaliczyć działalność Komisji Liturgicznej Episkopatu w okresie posoborowym.

<sup>1</sup> Jest to tekst wystąpienia podczas sesji naukowej „Sobór Watykański II z perspektywy dwudziestolecia” na Wydziale Teologicznym w Krakowie w dniu 28 XI 1985 r.

2. Drugą płaszczyzną jest recepcja teologiczna w szerokim tego słowa znaczeniu, a więc w rozumieniu ścisłym dyscyplin teologicznych, jak również publicystyki teologicznej, ponieważ komentarze do uchwał soborowych były przeznaczone do szerokiego użytku wiernych, a nie tylko specjalistów.

2.1. Jedną z pierwszych kwerend jest zbadanie stanu informacji i interpretacji Vaticanum II. Niestety stan ten jest u nas niezadowalający.<sup>2</sup> Stosunkowo szybko doczekaliśmy się przetłumaczenia dokumentów soborowych, opracowań natomiast i komentarzy mamy zawstydzająco mało. Należy żałować, że nie była kontynuowana krakowska seria „Idee przewodnich Vaticanum II”. Inne komentarze są dosyć sporadyczne.

2.2. Wskaźnikiem recepcji teologicznej będą monografie, rozprawy, artykuły i komunikaty naukowe. Należy jednak pamiętać o potrzebie odróżnienia w opracowaniach tego typu stanu zagadnienia posoborowego od wykazania właściwego wpływu doktryny soborowej na samo zagadnienie.

Przykładem może być terminologia teologiczna po Soborze. W Konstytucji o Objawieniu Bożym Dei Verbum, num. 11, gdzie opisuje się (ale nie wyjaśnia bez reszty) fakt natchnienia biblijnego i prawdy Pisma Świętego, nie zostało użyte pojęcie autora pierwszorzędnego (auctor principalis), jakim jest Bóg (co jeszcze zachodziło w tzw. textus prior z 1963 r.), wskutek czego stało się możliwe wprowadzenie pojęcia prawdziwości zamiast — jak dotąd — bezbłądności Biblii. Podobnie nie użyto terminu „instrumentum”, tak charakterystycznego przecież dla klasycznej wykładni teologicznej inspiracji, ograniczając się tylko do opisu zjawiska przyczyny narzędziej w podmiocie autora-człowieka.

2.3. Przebadanie artykułów czasopism teologicznych. Czasopisma były pierwszymi nosicielami idei soborowych, dlatego przedstawiają dużą wartość badawczą.

3. Następną płaszczyzną analizy recepcji soborowej jest duszpasterstwo. Trzeba tutaj wziąć pod uwagę takie działy, jak:

3.1. głoszenie słowa Bożego: kazania, homilie, rekolekcje, konferencje, przemówienia okolicznościowe;

3.2. życie liturgiczne zarówno wspólnotowe, jak i indywidualne;

3.2.1. liturgia mszalna i sakramentalna,

3.2.2. obrzędy liturgiczne (jak pogrzeb) i nabożeństwa (tzw. dawniej paraliturgia),

3.2.3. „socjoliturgia”: zachowanie się wiernych w kościele, frekwencja, stopień uczestnictwa,

<sup>2</sup> Por. S. C. Napiórkowski, R. Szmydki, K. Klauza, *W sprawie badań nad recepcją w Polsce Soboru Watykańskiego II* (proponując kierunków i tematów prac dyplomowych), Biuletyn informacyjny „Teologia w Polsce” n. 3(1984), maszynopis.

3.2.4. wpływ uchwał soborowych na muzykę i sztukę kościelną (lub szerzej: religijną): pieśni, piosenki, architektura sakralna, wystrój wnętrza kościołów, kaplic, sal katechetycznych, mieszkań duchowych i świeckich;

3.3. katechizacja: stosunek katechetów, zaangażowanie domu;

3.4. kontakt wiernych z duszpasterzem: wizyty duszpasterskie („kolejdy”), kancelaria parafialna, kontakty z przedstawicielami innych wyznań chrześcijańskich;

3.5. duszpasterstwo specjalistyczne: chorych i niepełnosprawnych, akademickie, młodzieżowe, służby liturgicznej, oazowe, grupowe, audiowizualne;

3.6. na szczególną uwagę zasługują nowe formy duszpasterstwa posoborowego: małych grup, neokatechumenat, wspólnot o denominacjach specjalnych (Światło i Życie, Wspólnota i Wyzwolenie) itd

4. Nie ulega kwestii, że wpływ Soboru daje się odczuć w dziedzinie kultury chrześcijańskiej.

4.1. Sprawa języka: żargon teologiczny księżowski i słownictwo religijne wiernych, problem łaciny w liturgii i poza liturgia.

4.2. Wpływ nauki Soboru na kulturę języka polskiego.

4.3. Powstawanie nowych dzieł kultury: literatura, muzyka, sztuka. Czy można stwierdzić zależność pomiędzy myślą soborową a nowymi dziełami kultury?

5. Ostatnią wreszcie płaszczyzną proponowanych badań recepcji soborowej w Polsce może być płaszczyzna stosunków społecznych. O ile poprzednie płaszczyzny odnosiły się raczej do Kościoła na wewnątrz — *ad intra*, to obecna ma na względzie relację *ad extra* — na zewnątrz Kościoła.

5.1. Wpływ nauki Soboru na kształtowanie się „teologii” narodu.

5.3. Sobór Watykański II a antysemityzm w kręgach katolickich.

5.4. Odnowa soborowa a ekumenizm w Polsce.

5.5. Na zasadzie sprzężenia zwrotnego należałoby przebadać reakcję środowisk niewierzących — oficjalnych i pozaoficjalnych — na recepcję uchwał soborowych.

5.5.1. w formie sytuacji prawnej.

5.5.2. w formie polemik publicystycznych czy publikacji.

5.6. Ważną rzeczą będzie korzystanie nie tylko z konwencjonalnych źródeł pisanych czy w inny sposób utrwalonych, lecz także — póki jeszcze jest czas i żyją ludzie — sięgnięcie do ankiet, wywiadów i wspomnień. Np. ankiet „Sobór Watykański II w moim życiu” lub wystawa fotograficzna uczestników i świadków Soboru.<sup>3</sup>

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

<sup>3</sup> Należałoby zachęcić redakcje czasopism katolickich do ogłoszenia odpowiednio sprofilowanych ankiet na temat roli Vaticanum II w życiu katolików polskich w poszczególnych regionach kraju.

## CHARYZMATY W RZ 12, 6—8

Rz 12, 6—8 zawiera wykaz siedmiu charyzmatów, z których jedynie procectwo mieści się na liście charyzmatów z 1 Kor 12, 8—10, gdzie św. Paweł traktuje o tych darach tematycznie. Celem niniejszego artykułu jest odkrycie racji, dla której Apostoł wybrał tym razem te charyzmaty a nie inne. Podstawą badań będzie sam tekst i jego bezpośredni kontekst. Ponadto podjęta zostanie próba dania odpowiedzi na pytanie, czy wyliczenie charyzmatów jest przypadkowe, czy też może są one zorganizowane według jakiegoś klucza.

### 1. TREŚĆ CHARYZMATÓW WYLICZONYCH W 12, 6b—8

*prophêteia*. O procectwie, umieszczonym na początku wykazu, nie pisze się więcej w Rz. Informacji uzupełniających należy więc szukać w 1 Tes 5, 20 („procectwa nie lekceważcie”) i w 1 Kor 12—14. W 1 Kor 12, 10 pojawia się ono w kontekście pozytywnym, jako dane od Boga poprzez Ducha Świętego. Zgodnie z tonem 1 Tes 5, 20 charyzmat procectwa jest chwalony przez Pawła w 1 Kor 14: „kto prorokuje, mówi ku zbudowaniu ludzi, ku ich pocieszeniu i pociesze” (w. 3), „kto prorokuje, buduje Kościół” (w. 4b); por. 14, 24n. Rygory i ograniczenia ustanowione przez Pawła w 1 Kor 14, 29—40 dotyczą nie procectwa jako takiego, ale sposobu praktykowania go przez Koryntian. Podobnie 1 Kor 13, 2 nie pomniejsza wartości charyzmatu ale potępia tych, którzy używają go bez miłości.

W Rz 12, 6b obok procectwa znajduje się wyrażenie inne niż w 1 Kor: *kata tèn analogian tês pisteôs*. Nie ma zgody wśród egzegetów, jaki ma ono sens. Wg jednych ma znaczyć: „w zgodzie z wiarą Kościoła” (*pistis* w sensie obiektywnym); wg innych: „w proporcji do własnej pewności wiary” (sens subiektywny)<sup>1</sup>. Wydaje się natomiast, że sens tego wyrażenia jest podobny do sensu wyrażenia *metron pisteôs* z 12, 3.

*Metron pisteôs*<sup>2</sup> jest jedynym wyrażeniem tego rodzaju w całym Piśmie św. Nie ma sensu dopatrywać się tu wiary teologicznej, fundamentu usprawiedliwienia, dla której Paweł nie nakłada żadnych ograniczeń nie do przekroczenia (w znaczeniu stałego postępu por. Rz 1, 17; 2 Kor 10, 15; 2 Tes 1, 3; Flp 1, 25). Niektórzy myślą

<sup>1</sup> Por. C. E. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Edinburgh 1979 II 619—621; J. Sánchez Bosch, *Le Corps du Christ et les charismes dans l'épître aux Romains*, Dimensions de la vie chrétienne (Rm 12—13), (praca zbiorowa) Roma 1979, 62n.

<sup>2</sup> Por. C. E. B. Cranfield, „METRON PISTEOS IN ROMANS XII. 3”, NTS 8(1961/62) 345—351.



o wierze — ufności, która uzdalnia do czynienia cudów. Inni twierdzą, że *pistis* przez metonimię oznacza tu dary towarzyszące wierze. Wydaje się jednak, że to wyrażenie ma inny sens, będący w związku z podstawowym znaczeniem słowa *pistis*, *pistos* (w hebr. 'ēmet, 'ēminā)<sup>3</sup>, którym jest zaufanie pochodzące z wierności, wiarygodności i autorytetu. W Rz 3, 3 *pistis* jest wiernością, jak tego dowodzi wiersz następny, mówiąc że Bóg jest prawdomówny. O prawdomówności Boga mówi Rz 3, 7. W 12, 3 *miara pistis* jaką Bóg przydziela chrześcijaninowi oznacza uczestniczenie w boskim 'ēmet, w stałości, a więc w wierności i wiarygodności Boga. Miara *pistis* odpowiada zadaniu powierzonemu przez Boga jakiejś osobie (por. *pepisteumai* „zostało mi powierzone” w Ga 2, 7 i *pisteuthēnai* „zostaliśmy uznani za godnych powierzenia nam” w 1 Tes 2, 4). Gdy Bóg powierza komuś jakąś misję, to przekazuje mu odpowiadające tej misji uczestnictwo w stałości i autoryciecie Boga; ten człowiek staje się w tej mierze wiarygodnym i autorytatywnym.

W 12, 6b chciałby więc Paweł podkreślić, że dar prorocstwa zostaje otrzymany w pewnej mierze, określonej przez Boga. Prorok nie może mówić co chce i na jakikolwiek temat. Bóg go akredytuje dla mówienia o określonych sprawach. Prorok posiada swój dar „w proporcji do powierzenia”. Ten sam problem był już podjęty przez Pwt 18, 20: „jeśli który prorok odważy się mówić w moim imieniu to, czego mu nie rozkazałem... taki prorok musi ponieść śmierć” ponieważ przekroczył granice swojego mandatu i stał się fałszywym prorokiem.

1 Kor mówi wyraźnie o prorokach jako o określonych członkach wspólnoty (*mē pantes*; 12, 29), postawionych przez Boga w Kościele (12, 28) w obrębie pewnej hierarchii: po apostołach, przed nauczycielami. Rz używa rzeczownika abstrakcyjnego, ale idzie z całą pewnością o członków Ciała spełniających określone funkcje (por. 12, 4n). Nie byłoby normalne, gdyby ktoś był „okiem” czy „ręką” nie na sposób stały lecz jedynie „in eventu”. Prorocstwo nie jest zawodem, ale może być jednak zestawione z funkcjami dosyć stałymi (por. 1 Kor 12, 28: apostołowie, prorocy, nauczyciele i Dz 13, 1: prorocy i nauczyciele).

*Diakonia*<sup>4</sup>. W NT słowo *diakonia* zachowuje najczęściej swoje znaczenie podstawowe służby w ogóle. Ale w tekstach św. Pawła występuje takie powiązanie *diakonia* z apostołatem, że nie może być już mowy o jej neutralnym znaczeniu. Paweł, sam apostoł, przedstawia się kilkakrotnie jako *diakonos* (1 Kor 3, 5; 2 Kor 3, 6; 6, 4;

<sup>3</sup> Poza odpowiednimi słownikami por. A. Vanhoye, *I carismi nel Nuovo Testamento* (tip. P.U.G.), Roma 1983, 109n.

<sup>4</sup> Por. C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary...* dz. cyt., 621—623; J. Sánchez Bosch, art. cyt., 63—65; U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, Zürich—Einsiedeln—Köln—Neukirchen—Vluyn 1982, 14n.

Ef 3, 7; Kol 1, 23. 25). O *diakonia* w znaczeniu zbliżonym do posługi słowa mówi Rz 11, 13; 2 Kor 4, 1 i 6, 3. Wygląda na to, że oprócz diakonów poświęcających się posługiwaniu bardziej materialnemu istnieli w początkowym Kościele „diakoni Chrystusa” (2 Kor 11, 23). Mogli nimi być sami apostołowie lub ci, którzy pełnili podobną misję; por. Dz 7; 8, 4—13 a z Corpus Paulinum Flp 1, 1. Wg tego ostatniego tekstu diakoni są przełożonymi Kościoła, zaraz po biskupach.

W 1 Kor 12, 28 na pierwszym miejscu wymienieni są apostołowie, po nich zaś prorocy i nauczyciele. W Rz 12, 6n nie ma wymienionego apostołatu, między prorocstwem i nauczaniem występuje *diakonia*. Ponieważ tytuł „apostoł” zawierał treść wyjątkową, łączącą się z zakładaniem Kościołów (por. 1 Kor 9, 1n), możliwym jest, że *diakonia* została użyta w Rz 12, 7 na oznaczenie tych, którzy pełnili funkcje podobne do apostołskich, ale bez samego tytułu. Na poparcie tej hipotezy można przytoczyć fakt, że Tymoteusz, nigdy nie nazywany apostołem, nazwany jest *diakonos tou Theou* (1 Tes 3, 2; por. Kol 1, 7; 4, 7; Ef 6, 21). Ten fakt mógłby wytłumaczyć różnicę między Rz 12, 6n i 1 Kor 12, 28. Również obecność proroków i nauczycieli w obu listach — każe się domyślać, że w Rz 12, 6b *diakonia* zajmuje miejsce apostołów, ale nie na pierwszym miejscu. Ci „diakoni” byliby więcej niż nauczycielami, bo założycielami Kościołów, natomiast ci ostatni byliby instruktorami w Kościele. W każdym razie „diakoni” ci byliby mniej niż prorokami, bo zobowiązani tylko do przekazywania otrzymanego słowa, podczas gdy prorocy byli bezpośrednimi odbiorcami słowa Bożego. W 1 Kor natomiast apostołowie zajmują absolutnie pierwsze miejsce jako przekazaciele słowa zakładającego Kościół.

*Ho didaskôn*<sup>5</sup>. Do treści wyrazu *didaskalos*, nauczyciel, należy m.in. aspekt inicjacji, który jest domyślny w Ga 1, 12, a przypomniany przez *katêcheô*, uczyć (Rz 2, 18). W Ga 6,6 mówi się o tym „kto naucza” (*ho katêchoun*) jak o kimś spełniającym pewną funkcję w Kościele. Wydaje się, że Rz 12, 7b mówi o takich, którzy byli zobowiązani do inicjacji doktrynalnej konwertytów. Taka inicjacja była dokonywana przede wszystkim wg ST (por. Rz 15, 4: „napisane zostało dla naszego pouczenia”). Pomagała ona chrześcijanom pochodzącym z pogan rozumieć pisma św. Pawła (por. Rz 6, 17; 16, 17; 1 Kor 11, 2; 15, 3). Jeżeli to przypuszczenie jest słuszne (nie można wykluczyć, że chodziło o katechetów w szerszym, podobnym do współczesnego nam, znaczeniu) to ten „kto nauczał” nie był prorokiem, bo powtarzał lub opracowywał to, co otrzymał z tradycji, pozostając w domenie doktryny, bez schodzenia do konkretnych zastosowań.

<sup>5</sup> Por. J. Sánchez Bosch, art. cyt., 66; C. E. B. Cranfield, dz. cyt., 623 A. Viard, *Saint Paul. Epître aux Romains*, Paris 1975, 262.

*Ho parakalôn*<sup>6</sup>. Nie ma tekstu, wg którego „ten kto zachęca” miałby mieć odrębne miejsce we wspólnocie. Można jedynie stwierdzić, że Paweł zachęca i napomina często i że wierni są wzywani do wzajemnego pocieszania i zachęcania (1 Tes 4, 18; 5, 11). Nie jest też niemożliwym, żeby takie zachęcanie czy napominanie mogło stanowić czyjąś funkcję czy charyzmat. Same terminy *parakaleîn* i *paraklêsis* przybierają różne odcienie znaczeniowe: pociecha, zachęta, umocnienie (por. 2 Kor 1, 3—7, 2, 7; 7, 4. 6n. 13), prośba (por. 1 Kor 16, 12; 2 Kor 8, 4; 12, 8. 18), ale również napomnienie i wezwanie do robienia czegoś lub do zajęcia pewnej postawy, wyrażone z pewną siłą boskiego autorytetu (por. 2 Kor 5, 20). To napominanie stosuje wezwanie Boga do konkretnej sytuacji każdego człowieka (por. 1 Tes 2, 11n).

Ten podwójny aspekt schodzenia do konkretności i boskiego autorytetu jest częsty w momentach uroczystych (por. Rz 15, 30; 16, 17; 1 Kor 1, 10; 16, 15; 1 Tes 4, 11), zwi. tam, gdzie Paweł wprowadza części *parenetyczne* listów (Rz 12, 1; 2 Kor 6, 1; 10, 1; 1 Tes 4, 1). W 1 Kor 14, 3. 31 mówi się o *paraklêsis* i *parakaleô* w kontekście przejawów Ducha na zgromadzeniach chrześcijańskich. W tych tekstach napominanie zbliżone jest do prorocstwa, jak gdzie indziej bliskie jest apostołatowi. Bez odróżniania w naszym tekście na siłę tego kto napomina lub zachęca, od tego kto naucza, od proroka czy „diakona” wystarczy zauważyć, że napominanie jako aplikacja Ewangelii do przypadków konkretnych mogło być powierzane w Kościele pewnym specjalistom. Jedyną wskazówką za istnieniem takiej specjalizacji mogą być „pasterze” z Ef 4, 11, odróżnieni od apostołów, proroków i ewangelistów, a bliscy nauczycielom.

*Ho metadidous*<sup>7</sup>. Sam czasownik oznacza dawanie rzeczy materialnych. Z odcieniem dawania ze swojego został użyty w Łk 3, 11 i Ef 4, 28. Ale teksty NT robią wrażenie, że całkowite wyzbywanie się własnych dóbr było tak szeroko rozpowszechnione wśród chrześcijan (por. Mk 10, 21 i paral.; Dz 4, 32; 1 Kor 13, 3), że zwykła hojność (w przeciwnym razie powinno być *ho metados*, aoryst) nie mogła być uważana za coś nadzwyczajnego, właściwego niektórym tylko (co pozwoliło napisać o tym, „kto daje”). Z tego względu *ho metadidous* może być uważany za tego, „kto rozdziela dobra Kościoła”, bo Paweł pisze o *metadounai* (aoryst) bądź charyzmatu duchowego (Rz 1, 11), bądź Ewangelii (1 Tes 2, 8).

Z drugiej jednak strony św. Łukasz zdołał przedstawić zaledwie jeden bezsporny przypadek sprzedania majątku i przekazania pieniędzy Kościołowi (Dz 4, 36n; 5, 1—11 ma zupełnie inny wydźwięk).

<sup>6</sup> Por. J. Sánchez Bosch, art. cyt., 66—68; C. E. B. Cranfield, dz. cyt., 623n.

<sup>7</sup> Por. H. Schlier, *Der Römerbrief* Freiburg—Basel—Wien 1977, 371n.

Jeżeli takie fakty nie były zbyt liczne, to w takim razie wyzbywanie się własnych dóbr było czymś niecodziennym, a *ho metadidous* może oznaczać kogoś, kto działając pod wpływem charyzmatu rozdał swoje własne dobra w sposób przekraczający zwykłą hojność.

Zachęta do prostoty jest zawsze aktualna. Chodzi o to, żeby nie upokarzać tego, kto dar otrzymuje.

*Ho proïstamenos*<sup>8</sup>. Wg 1 Tm 3, 4. 5. 12 jest to ktoś stojący na czele jakiejś wspólnoty. Odcień troszczenia się o kogoś można dopuścić u *proïstamenoi* z 1 Tes 5, 12. Jeżeli ci ostatni zostana zidentyfikowani z *kybernêseis* z 1 Kor 12, 28 i *episkopoi* z Flp 1, 1; 1 Tm 3, 2 i Tt 1, 7, to sens troszczenia się może zostać wzmocniony, ale troska ta pozostanie zorientowana w stronę kontroli (*kybernêsis*) i dozoru (*episkopê*). W każdym razie ci z 1 Tes 5, 12 i troszczą się na pierwszym miejscu o dusze a nie o ciała.

Z drugiej jednak strony umieszczenie tego *ho proïstamenos* pomiędzy *ho metadidous* i *ho eleôn* może przemawiać za tym, że był to ktoś kto wspomagał miejscową wspólnotę lub misjonarzy, np. finansowo czy ofiarowując mieszkanie jako miejsce modlitw. Może tego rodzaju pomoc świadczyła Pawłowi i innym diakonisa Febe, obdarzona tytułem *prostatis*, współpracowniczka. W zamian za to nakazuje ją Paweł przyjąć i przyjść jej z pomocą, jeżeli będzie czegoś potrzebowała od chrześcijan w Rzymie (Rz 16, 1n).

*Ho eleôn*. Jeżeli *ho metadidous* to ten kto daje lub rozdziela dobra materialne, a *ho proïstamenos* jest kimś, kto na różne sposoby troszczy się o innych, to *ho eleôn* może być tym, kto daje jałmużnę. Jeśli jednak czynność ta ma być charyzmatem czy funkcją, a nie obowiązkiem każdego, to działanie to musi być dokonywane „w imieniu Kościoła”, jako działanie Kościoła, a nie tylko indywidualna odpowiedź na wezwanie Boże.

## 2. STRUKTURA GRAMATYCZNA TEKSTU

Lista charyzmatów (12, 6—8) jest częścią krótkiego dyskursu (12, 3—8) tworzącego odrębną całość co najmniej przez odniesienie do części następczej (12, 9—21) o stylu zestawiania różnych elementów. Porównanie z wierszy 4 i 5 jest połączone za pomocą *gar* z wierszem 3 i poprzez *de* z wiersza 6 z wykazem charyzmatów. W wierszach 6—8 nie ma form osobowych czasownika, dlatego trzeba je uzależniać od *esmen* z 12, 5 lub traktować jako oddzielne zdania z czasownikami domyślnymi (trybu rozkazującego albo przypuszczającego). Jeżeli traktować je jako zdania niezależne<sup>9</sup>, to podkreśla się mocniej ich sens napominający. Wydaje się jednak, że wiersze 4—8

<sup>8</sup> Por. tamże, 372n.

<sup>9</sup> Tak czyni wielu autorów, por. dyskusję w: J. Sánchez Bosch, art. cyt., 72—83.

tworzą jedno tylko zdanie<sup>10</sup>. Istnieją różne racje za takim ich traktowaniem. Przede wszystkim nie ma potrzeby wymyślania innych czasowników, a zdanie brzmi dobrze. Ponadto istnieją różne połączenia listy charyzmatów z jej uprzednim kontekstem. Najpierw połączenie na poziomie struktury gramatycznej. Rz 12, 6 a jest połączony chiazmem z 12, 4.

Dwa paralelizmy zachodzą między 12, 3 i 12,6.

Jedność na poziomie rozwoju argumentacji zostanie wykazana później. Na razie pozostaje jeszcze do odnotowania istnienie innych dwóch chiazmów, jednego w obrębie 12, 3, drugiego między 12, 4 a i 12, 5 a.

Struktura 12,4 b i 12, 5 b nie jest już tak przejrzysta, ponieważ poszczególnych członków czyni Paweł członkami innych członków, jakby oko miało być członkiem np. nogi, gdy tymczasem jest członkiem ciała. Nie ma więc co szukać tutaj jeszcze jednego chiazmu.

Czasowniki w 12, 4. 5 są użyte w trybie oznajmującym (zdanie jest objaśnieniem usprawiedliwiającym napomnienie dane w 12, 3) i początek listy odpowiada tej sytuacji gramatycznej, tzn. nie zachęca lecz opisuje różne dary: dar prorocтва znajduje się w związku z otrzymanym powierzeniem, dar „służby” wykonywany jest w służbie, itd. Pierwsza zmiana następuje w wyliczeniu trzeciego daru. Zamiast wymienić go w bierniku, wymienia Paweł osobę używając mianownika, co nie jest w zgodzie z *echontes*. W każdym razie nie ma rozszczepienia na poziomie logicznym między pierwszymi dwoma i resztą charyzmatów, bo pięć ostatnich darów zostaje „spięte” z pierwszymi dwoma przez opatrzenie daru trzeciego i czwartego tym samym spójnikiem *eite* w częściach wprowadzających poszczególnych zdań i formami tautologicznymi w częściach końcowych. Podobnie 12, 6 b został wcześniej „spięty” z 12, 6 a przyimkiem *kata* z biernikiem. W ten sposób zdania wymieniające dar trzeci i czwarty pozostają opisowymi. Począwszy od piątego komentarz staje się wyraźnie napominający. Końcowe części zdań z trzema ostatnimi charyzmatami wymieniają bowiem cnoty, które powinny towarzyszyć wprowadzaniu darów w czyn (prostota, troska, radość). Z drugiej strony ostatni dar, miłosierdzie, zaledwie daje się odróżnić od cnoty i przygotowuje w ten sposób przejście do miłości, wymienionej w 12, 9. Należy więc odnotować przejście od opisu do napominania i od darów specjalnych do cnót koniecznych dla wszystkich. Napomnienie staje się wyraźne w 12, 14 (tryb rozkazujący *eulogeite*, błogosławcie; inne czasowniki w tym trybie w 12, 16. 19. 20. 20. 21. 21). Powrót w 12, 16 terminów o temacie *phron* — wskazuje na ich ścisły związek z 12, 3<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Tak już H. Lietzmann w: *Die Briefe des Apostels Paulus. I: Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe an die Römer*, Tübingen<sup>2</sup> 1919, 104.

<sup>11</sup> Por. A. Van h o y e, dz. cyt., 107.

## 3. INTERPRETACJA

W 12, 3—6a natrafiamy na stałe żonglowanie jednością i mnogością, bądź różnorodnością. Na początku pisze Paweł o łasce danej jemu samemu, a w 12, 6a o łasce danej „nam”. Wspólnota zostaje przeciwstawiona jednostce, mnogość jedności. Warto zwrócić uwagę na ruch tej argumentacji: od jedności do wielości, od wielości do jedności.

Z powodu wspomnianej już asymetrii w 12, 5b podobną grę można odnaleźć tylko w 12, 4b: wszystkie członki — nie to samo działanie (a więc różne działania). Jedność zostaje przeciwstawiona różnorodności.

Oprócz tych przeciwstawień bardziej znaczących są jeszcze inne, mniej ważne. W każdym razie wskazują na trwanie Pawła przy tej grze. W 12, 3a kieruje on swoje napominanie do „każdego” (*panti*) spośród adresatów listu (*en hymin*). Aspekt jedności zostaje zestawiony z aspektem wielości. W 12, 3d „każdy” („wszelki”; *pas* z 12, 3a) staje się „każdym jednym” (*hekastos*). Aspekt jedności zostaje przeciwstawiony aspektowi dystrybucji.

Jeżeli to żonglowanie jest tak uporczywe w pierwszej części fragmentu, to wydaje się być usprawiedliwionym szukanie czegoś analogicznego w części drugiej.

Obserwowaliśmy już istnienie pewnej hierarchii pomiędzy trzema pierwszymi charyzmatami. Do hierarchii tej można chyba zaliczyć, choć już z mniejszym prawdopodobieństwem, czwarty dar, należący również do charyzmatów słowa. Hierarchia ta opiera się na różnorodności źródeł ich przepowiadania i na doniosłości ich zadań w Kościele: prorocy, przyjmujący bezpośrednio słowo Boże; „diakoni”, założyciele Kościołów; nauczyciele, „instruktorzy” w Kościele; „napominający”, którzy aplikowali naukę Ewangelii do konkretnych przypadków.

Jeżeli wykorzystywanie szóstego charyzmatu polegało na sprawowaniu pewnego rodzaju dozoru, to organizacja trzech ostatnich darów byłaby koncentryczna, a nie zstępująca, bo dar piąty i siódmy polegał na pomaganiu innym. Jeżeli zaś i szósty był udzielaniem pomocy w różnych formach, to wszystkie trzy ostatnie charyzmaty okiełsały różne formy udzielania pomocy materialnej.

Jeżeli słusznym jest to, co zostało stwierdzone do tej pory, to wymienione w 12, 6—8 charyzmaty nie zostały wybrane przypadkowo, a ich wyliczenie nie jest chaotyczne. Pozostaje jednak problemem, czy w tej części tekstu zawarta jest również gra pomiędzy jednością i wielością.

Na poziomie numerycznym prawdopodobieństwa jej istnienie nie można wykluczyć, ale nie wiemy ilu było charyzmatyków poszczególnych „kategorii” w różnych kościołach. Ich ilość nie musiała się zwiększać wraz ze schodzeniem w dół drabiny hierarchicznej. Istnie-

je jednak inny poziom, „jakościowy”. Lista rozpoczyna się charyzmatem *per se*. Kończy się zaś mało atrakcyjnym, mało uwidaczniającym się, ale bardzo użytecznym dla wszystkich i zbliżonym do miłości, bez której żaden charyzmat nie jest nic wart (por. 1 Kor 13). Byłoby trudnym wykreślenie gładkiego i geometrycznego przejścia od pierwszego do ostatniego charyzmatu, po którym występuje już miłość, cnota fundamentalna i „obowiązkowa” dla wszystkich. W każdym razie istnieje niewątpliwie przejście od charyzmatu bardzo „błyszczącego” do bardzo „pokornego” i od wielości charyzmatów jako takich do jedyności największych z cnót.

Pozostaje do zaobserwowania jeszcze jeden problem, którego rozwiązanie objaśni stwierdzenie wypowiedziane nieco awansem w poprzednim zdaniu. Również w 1 Kor 12 użył Paweł gry między jednością i różnorodnością. Wyrażeniom *diaireseis*, *diairoun* z 12, 4—11 odpowiada *polla* z 12, 12—20 (4 razy); zaimkom i liczebnikowi *autos*, *hen* z 12, 4—11 odpowiada *hen* z 12, 12—27 (10 razy). Istnieje jednak doniosła różnica między 12, 4—11 i 12, 12—27: w pierwszej części jedność znajdowała się jedynie w punkcie początkowym darów, co pozostawiało możliwość wielkiego ich rozrzutu na poziomie odbiorców. W drugiej części natomiast jedność znajduje się również w punkcie docelowym (*eis hen soma*; 12, 13), przez co unika się podziału na poziomie odbiorców<sup>12</sup>.

W najważniejszym miejscu argumentacji naszego tekstu (Rz 12, 4 a. 5 a) istnieje takie samo przejście: od jedności do wielości i znowu do jedności. W 1 Kor 12 tekst o Ciele następuje po wykazie charyzmatów i daje do zrozumienia, że wielość tych ostatnich nie tylko idzie dobrze w parze z różnorodnością członków Ciała, ale również, że powinna służyć jego jedności. W Rz lista charyzmatów umieszczona jest po tekście poświęconym Ciału. Powstaje więc pytanie: ten wykaz, następujący po temacie jednego Ciała, poszerza coraz bardziej swoją perspektywę w stronę darów coraz liczniej przejawiających się, ale w coraz mniej oczywisty sposób mogących być nazywani charyzmatami, czy też różnorodność i wielość charyzmatów znajduje jakieś „zamknięcie”, jeden punkt docelowy? Wydaje się, że istnieje taki punkt. Jest nim właśnie *hè agapè* (miłość), z rodzajnikiem, wyrażona więc mocniej niż *prophèteia* i *diakonia*, a nawet mocniej niż *agapè* w 1 Kor 13, 1—3. Jeżeli ta obserwacja jest słuszna, to miłość jest punktem docelowym, celem charyzmatów. W tym przypadku *ho eleôn*, mogące się odnosić do dawania jałmużny, ale też do okazywania miłosierdzia, litowania się i współczucia w najszerszym sensie, jest bardzo na miejscu na końcu listy. Przygotowuje przejście od charyzmatów do miłości; od prawie cnoty do cnoty najważniejszej.

Jeżeli dotychczasowe spostrzeżenia są trafne, można spróbować tłumaczenia myśli pawłowej odnośnie naszego tematu.

<sup>12</sup> Por. tamże, 73.

Św. Paweł rozpoczyna w 12, 13 a w sposób uroczysty, wyrażając świadomość własnej misji i przedstawiając podstawę swojego autorytetu — łaskę (temat Rz 15, 15—21), która wydaje się tu oznaczać dar chrześcijańskiego i apostołskiego powołania Pawła (por. Rz 1, 5; Ga 1, 12; 2, 9). Opierając się na tym autorytecie Apostoł zachęca z naciskiem („mówię każdemu z was... każdemu jednemu”) adresatów listu do nieprzekraczania tego, co Bóg dla nich ustalił, czym Bóg chce ich mieć (por. Rz 15, 18; 2 Kor 10, 13). Paweł chce, żeby każdy odnalazł własne, odpowiadające mu miejsce. Dla usprawiedliwienia tego co powiedział w 12, 3 używa porównania z ciałem ludzkim. Różnorodność członków Ciała w Chrystusie jest podobna do różnorodności członków ciała ludzkiego. Dalszy ciąg objaśniania następuje w 12,6: różnorodność członków Ciała w Chrystusie odpowiada różnorodności charyzmatów posiadanych przez tych członków. Sama zaś różnorodność charyzmatów podobna jest do różnorodności działań spełnianych przez członki ciała ludzkiego.

W 12, 3—6 Paweł podkreśla dwa doniosłe momenty: aktywność Boga i jedność Ciała w Chrystusie. Charyzmaty, mimo że różne, mają swój początek w działaniu Boga, a swoją jedność w Chrystusie. Formuła „w Chrystusie” wyraża tutaj konkretny sposób, przez który dary Boga są obecne w nas (por. Rz 6, 11. 23; 8, 1. 2. 39). Tłumaczenie nie kończy się na 12, 6a. Wiersze 6b—8 przedstawiają działania właściwe Ciału jako takiemu. Wyliczając siedem charyzmatów Paweł pokazuje jak łaska Boża się konkretyzuje, jak realizuje się różnorodność członków Ciała, a jednocześnie zaczyna przygotowywać przejście do następnej części listu (od 12, 9), gdzie podejmie na nowo ton napominający z 12, 3. Rozpoczynając tłumaczenie nie zapomniał więc tego, co powiedział w 12, 3 (napomnienia).

Wydaje się, że można już dać rozwiązanie sformułowanych na początku problemów. Lista charyzmatów kontynuuje objaśnienie rozpoczęte w 12, 4. 5. Paweł wybrał takie charyzmaty, które mogły przedstawiać równocześnie wielość i jedność członków Ciała. Wybrał dlatego funkcje (dla tego okresu organizacji Kościoła lepszym terminem byłyby może „kompetencje”, niezbędne do życia Ciała), które wyobrażały do pewnego stopnia strukturę i funkcjonowanie Ciała. Żeby wskazać, jak każdy ma się posługiwać swoim własnym *metron pisteôs* trzeba było wymienione przykłady umieścić w pewnym porządku. Dlatego na początku wykazu widzimy porządek hierarchiczny, zstępujący. Dla przygotowania przejścia do następnej perykopy i dla wskazania, że charyzmaty nie rozpraszają się bez końca. Paweł zorganizował ich wykaz od najbardziej rzucających się w oczy do bardziej zwyczajnych, ale zawsze potrzebnych. Przygotował w ten sposób przejście od charyzmatów do miłości, cnoty uniwersalnej i jednej.



O. Włodzimierz Maria Pado OFMConv

## CZY KOCHANOWSKI LAICYZOWAŁ PSALMY?

Uchwaloną przez Sejm edycją wszystkich dzieł Jana Kochanowskiego otwiera *Psalterz Dawidów*, najwspanialszą parafrazą poetycką tej księgi Pisma św. w całej literaturze światowej. Poprzednio *Psalterz Dawidów* wydany został w Bibliotece Narodowej we Wrocławiu w 1960 r. w opracowaniu Jerzego Ziomek. Jeden z rozdziałów wstępu Ziomek zatytułował: „Tendencje laickie w parafrazie Kochanowskiego”, a rozdział poprzedzający kończył słowami: „Kochanowski (...) w poszczególnych wypadkach idzie własną drogą; a jest to droga najbardziej laickiej parafrazy”<sup>1</sup>. Laicyzacja psalmów, zdaniem Ziomek, ma polegać na tym, że Kochanowski opiera się przy tłumaczeniu w wielu wypadkach na tekście oryginalnym, hebrajskim. Ziomek pisze: „Często bardziej świecki sens przekładu Kochanowskiego jest rezultatem przywrócenia autentycznego, oryginalnego brzmienia przy pomocy tekstu hebrajskiego” (s. C VII). Psalmi stworzone w języku hebrajskim są utworami ze swej natury religijnymi, są modlitwami, są hymnami na cześć Boga, wypowiedzianymi różnymi stanami duszy człowieka zawsze w odniesieniu do Najwyższego. Jeżeli przywraca się psalmom ich „oryginalne brzmienie” odtwarza się ich pierwotny, religijny kształt. Błędem jest utożsamianie sensu pierwotnego z sensem laickim, co czyni Ziomek chociażby w tym sformułowaniu: „Te przykłady ilustrują dość świadome dążenie Kochanowskiego do przywrócenia poszczególnym ustępom „Psalterza” ich pierwotnego, laickiego, nieraz społecznego sensu, zmienionego przez Wulgatę (s. C X). Jednym z przykładów tak pojętej laicyzacji ma być fakt, że słowo hebrajskie *maszjach*, co znaczy „pomazaniec” na język grecki z hebrajskiego tłumaczone jako *christos*, przekłada Kochanowski rozmaicie: „jedyny”, „wybrany”, „sługa”, „potomstwo”, „król” i najczęściej „pomazaniec”. Poeta z Czarnolasu nie pozostawił tego słowa w formie greckiej „Chrystus”, jak to zrobiła Wulgata, podsuwając przez to sens mesjański, czyli sugerując, że w danym psalmie przepowiedziany jest Mesjasz, Jezus Chrystus. Słusznie zastrzega się Ziomek: „Nie mając bezpośrednich wypowiedzi w tej kwestii, trudno twierdzić, że był on przeciwnikiem interpretacji „Pisma” w duchu mesjańskim. Stwierdzamy tylko, że taką interpretację poeta ignorował, że rozumiał psalmy historycznie: jako dzieło związane z osobą Dawida — ich autora lub bohatera” (s. CXIX). Na pewno Dawid nie jest autorem wszystkich psalmów, nie we wszystkich jest bohaterem. Należy odróżnić tłumaczenie psalmów od ich interpretacji. Kochanowski tłumaczył psalmy. W psalmach słowo

<sup>1</sup> Por. J. Kochanowski, *Psalterz Dawidów*. Oprac. J. Ziomek, Wrocław 1960, s. C I.

*maszjach* oznaczało „króla” a potem „kapłana”, bo król i kapłan był „pomazańcem”. Stosownie do treści psalmu tłumaczy Kochanowski, hebrajskie *maszjach*, greckie *christos*, łacińskie *unctus* rozmaicie. Robi to również dlatego, że jest wielkim artystą poetyckiego słowa. Można nawet mówić o tendencji do urozmaicenia w całej parafrazie psalmów Kochanowskiego. Doskonały przykład tej tendencji podaje również Ziomek. W psalmie 136 (Wulg. 135) powtarza się aż 27 razy: „bo na wieki miłosierdzie Jego”. Jan z Czarnolasu za każdym razem przetłumaczył to inaczej. Powtórzył się tylko jeden raz (por. s. CXLVI—CXLVII). Nie może być dowodem laicyzacji psalterza fakt, że Kochanowski nie pozostawił w swojej parafrazie greckiego słowa *christos*, ale je przetłumaczył. Nie można by mówić o laicyzacji nawet wtedy, gdyby celowo „ignorował interpretację mesjańską”. W Biblii Tysiąclecia (wyd. 3, Poznań 1980) i w drugim tomie trzypięciotomowego wydania Pisma św. (Poznań 1975) przełożono psalmy z języka oryginalnego, czyli hebrajskiego, nigdzie w nich słowa *maszjach* nie tłumaczy się jako *christos* czy w formie zlatinizowanej *Chrystus*, ale przecież nikt nie odważył się twierdzić, że te tłumaczenia poszły w kierunku laicyzacji.

Laicyzację w tłumaczeniu psalmów Jana Kochanowskiego chce widzieć Ziomek również w związku z przekładem hebrajskiego słowa *Szeol*. *Szeol* było to podziemie, według rozumienia Starego Testamentu, gdzie przebywali zmarli, którzy nie mieli żadnej łączności z Bogiem. Nie było to piekło w znaczeniu chrześcijańskim. Wulgata (tłumaczenie Pisma św. na język łaciński dokonane w IV w. a przyjęte przez Kościół jako podstawowe) tłumaczy słowo hebrajskie *Szeol* jako *infernium*, czyli „piekło”. Tymczasem w Starym Testamencie nie było jeszcze pojęcia piekła w znaczeniu właściwym księgom Nowego Testamentu. Tłumaczenie słowa *Szeol* przez słowo „piekło” jest anachronizmem. Jan Kochanowski, idąc za tekstem pierwotnym, tłumaczy miejsca, w których występowało hebrajskie słowo *Szeol* rozmaicie: „w brzydkiej ziemi”, „ziemia”, „wieczna noc”, „upad nieuchronny”, „upadek”, „grób” i „dół”. Dla Ziomek jest to dowód na laicyzację psalmów i przykład synkretyzmu, czyli zespolenia różnych doktryn religijnych (por. s. CI—CVI). Gdyby Kochanowskiemu zależało na uniknięciu funkcjonującego w eschatologii chrześcijańskiej słowa „piekło”, byłby konsekwentny, a tymczasem w jego parafrazie w Ps 139, 15—16 (Wulg. 138, 8) możemy przeczytać:

„Jeśli do nieba wstąpię, najdę Cię w niebie,  
Jeśli do piekła, piekło nie jest bez Ciebie”.

Biblia Tysiąclecia tłumaczy ten werset następująco:

„Gdy wstąpię do nieba, tam jesteś;  
jeśli spoczne w otchłani — Tyś też tam”.

Inne tłumaczenie współczesne (Stary Testament, t. II, Poznań 1975) tego samego miejsca ma postać:

„Jeśli wstąpię na niebiosa — tam jesteś,  
jeśli spocznę w otchłani — Tyś też tam”.

Gdyby można było przyjąć rozumowanie Jerzego Ziomek, należałoby powiedzieć, że Biblia Tysiąclecia, ponieważ jest najbliższą oryginalnego, pierwotnego tekstu, bo pozostawia słowo *Szeol* w brzmieniu oryginalnym, jest zlaicyzowana. Tekst drugiego tłumaczenia jest również zlaicyzowany, bo wrócił do tekstu hebrajskiego i jest tekstem synkretycznym, ponadwyznaniowym ze względu na użycie słowa „otchłań” — nie ma używanego w dogmatyce katolickiej słowa „piekło”, a „otchłań” mogą zaakceptować i katolicy, i protestanci, a nawet inne religie. W tym wypadku tekst Kochanowskiego należałoby uznać za najbardziej religijny. Tymczasem poeta Czarnoleski tłumaczy słowo *Szeol* rozmaicie, bo jest artystą słowa. W Ps 86, 43 (Wulg. 85, 13) mamy:

„Prawieś mię wrócił od podwoja  
Piekielnej furty...”

Psalms 116, 7 (Wulg. 115, 3) słowo „*Szeol*” oddaje jako „piekielne kłopoty” (por. s. XV).

W., kierunku laicyzacji — pisze Ziomek — zmierza przekład Kochanowskiego w tych miejscach, które egzegezie wyznaniowej dostarczały obfitego materiału interpretacyjnego” (s. CVI). Jako dowód na to podaje tekst psalms według tłumaczenia Wulgaty 108, 6, który brzmi: „a diabeł niech stoi po prawicy jego”, co u Kochanowskiego ma postać: „boku nieprzyjaciela niech nie odstępuję”. I w tym miejscu, jak w wielu innych, Kochanowski poszedł za tekstem bliższym hebrajskiemu, ale nie jest to jeszcze dowód, że chciał zlaicyzować swój przekład. To samo miejsce psalms tłumaczy współczesny poeta, Roman Brandstaetter: „a oskarżyciel niech stanie po jego prawicy” (por. R. Brandstaetter, *Psalterz*, 1971, s. 359), identyczne tłumaczenie znajdziemy u Cz. Miłosza (por. Cz. Miłosz, *Księga psalmów*, 1978, s. 342). Nikt nie odważy się powiedzieć, że ponieważ ci pisarze zamiast „diabeł” mają „oskarżyciel”, bo to jest bliższe sensowi oryginału, wobec tego laicyzują swoje przekłady psalmów.

Nie można się zgodzić, że dowodem na laicyzację psalmów przez Kochanowskiego jest odejście od słowa, które w języku greckim brzmiało: *evangelidzomenois*, w Wulgacie zlatynizowane na *evangelizantibus* i mogło być przetłumaczone: „głoszącym dobrą nowinę”, albo sugerując rozpowszechnianie późniejsze nauki Chrystusa: „głoszącym Ewangelię”. Wulgata ma ten tekst w brzmieniu: „Dominus dabit verbum evangelizatibus virtute multa”. Kochanowski, jak w wielu wypadkach, poszedł znowu za tekstem bliższym hebrajskie-

mu, a tekst hebrajski tego psalmu przysparza egzegetom do dzisiejszego dnia sporo kłopotu i jest tłumaczony w związku z tym różnie:

Biblia Tysiąclecia:

„Pan wypowiada słowo  
do zwiastunów pomyślnych nowin:

„Wielkie wojsko”.

Czesław Miłosz:

„Pan wyrzekł słowo,  
a zwiastunek nowiny zastęp był wielki”.

R. Brandstaetter:

„Pan dał hasło.  
Wielki jest zastęp zwiastujących śpiewaczek”.

Jeśli teraz przeczyta się parafrazę Jana Kochanowskiego:

„Za Twym zdarzeniem mają co śpiewać uczciwe  
Panienki, wysławiając rycerstwo cnotliwe”

to bez trudu można dostrzec, że miał przed sobą tekst bliższy oryginałowi i tego tekstu się trzymał, parafrazując tekst psalmu. Gdyby nawet Kochanowski poszedł za tekstem Wulgaty i *evangelizantibus* przetłumaczył „głoszącym radosną nowinę”, nie uczyniłby przez to tekstu bardziej religijnym. Nie jest dowodem na laicyzację kształt tłumaczenia, jaki nam pozostawił. Nie mógł jednak, nawet trzymając się tekstu Wulgaty, przełożyć *evangelizantibus* jako głoszącym Ewangelię, bo w psalmie mowa o radości w czasie triumfalnego przenoszenia Arki Przymierza i w żaden sposób nie można się tu dopatrywać sensu profetycznego, zapowiadającego rozszerzenie się Ewangelii. Psalm mówi o czymś zupełnie innym.

Nie można się również zgodzić ze wszystkimi twierdzeniami J. Ziomek z rozdziału zatytułowanego „Koncepcja Boga”. „Bóg w Psalterzu Kochanowskiego — orzeka Ziomek — nosi wszelkie cechy ludzkie, jest jakby wyolbrzymionym człowiekiem. Bóg Kochanowskiego jest wielki i potężny przez to, że jest największy i najpotężniejszy” (s. LXXXVIII). Prawdą jest, że „Kochanowski nieraz jeszcze mocniej zantropomorfizuje tekst oryginału” (s. LXXXIX), że „rozwija i zagęszcza i tak dość częste w oryginale obrazy antropomorfizujące” (s. XCI). Nie można się zgodzić, że wprowadzając liczne i piękne obrazy antropomorfizujące chciał uczynić Boga „jakby wyolbrzymionym człowiekiem”. Ziomek stwierdza, że chociaż Kochanowski znał naukę stoików, którzy odrzucali naiwny antropomorfizm, to w przekładzie psalmów „poszedł raczej za pobudzającą wyobraźnię sugestią oryginału” (s. LXXXVII). Ale przecież Kochanowski przekładał tekst poetycki i był najwyższej miary poetą. Ziomek powołuje się na św. Augustyna, który „wykłada, że Bóg — jako byt absolutny — nie jest ani mądry, ani silny, ani sprawiedliwy,

ale raczej mądrość, siła i sprawiedliwość są Bogiem" (por. s. LXXXVII). Jednak tenże sam św. Augustyn, zwłaszcza w swoich kazaniach posługiwał się obrazami antropomorfizującymi, ale nie można twierdzić, że chciał przez to uczynić Boga „jakby wyolbrzymionym człowiekiem”. Nie chciał i nie uczynił Boga „jakby wyolbrzymionym człowiekiem” również i Jan Kochanowski, kiedy malował Go w najróżnorodniejszych obrazach poetyckich. Można nawet pokusić się o stwierdzenie, że niektóre miejsca, w których Kochanowski wprowadził antropomorfizację, służą do uwydatnienia bóstwa.

Przykładem i dowodem na to może być początek Psalmu 19. Psalm ten zaczyna się:

„Niebiosą głoszą chwałę Bożą,  
firmament świadczy o dziełach Jego rąk”

Tłumaczenia opierające się zarówno na Wulgacie, jak i na tekście oryginalnym, brzmią w tym wypadku prawie identycznie. Tymczasem Kochanowski ten dwuwiersz oddał bardzo rozbudowaną parafrazą, którą można by nazwać apologią Boga:

„Głupia mądrości, rozumie szalony,  
Gdyś na umyśle tak jest zaślepiony,  
Że Boga nie znasz, tym cielesnym okiem  
Pojrzyj przynajmniej po niebie szyrokiem!

Jest kto, krom Boga, o kim być rozumiał,  
Żeby albo mógł, albo więc i umiał  
Ten sklep zawiesić nieustanowiony,  
Złotymi zewsząd gwiazdami natkniony?”

(Ps 19, 1—8, Wulg. 18, 2—3)

Dodał w tym miejscu Kochanowski, jak w wielu innych, obraz antropomorficzny Boga. Bóg „zawiesił” sklepienie niebieskie, które przyozdobił złotymi gwiazdami. Uosobienie Boga w tym wypadku nie pomniejsza Go, ale owszem uwydatnia, że tylko On jest Stwórcą, kto zaś nie chce dostrzec Go poprzez Jego dzieła, jest głupcem i szaleńcem. Zaznaczyć trzeba, że istnieje pewna zbieżność między parafrazą Kochanowskiego i poetycką przeróbką Jerzego Buchanana, w tym miejscu:

„Insanientis gens sapientiae,  
Addicta mentem erroribus impiis,  
Tot luce flammaram coruscum  
Cerne oculis animoque caelum”.

(por. G. Buchananus, *Paraphrasis psalmorum Davidis poetica*, 1590).  
Co można przetłumaczyć:

„O rodzie głupiej mądrości  
pogażony umysłem w bezbożnych błędach  
spójrz oczyma i duszą  
na niebo błyszczące światłem tyluż gwiazd”.

Dosyć obszerną parafrazę tego miejsca dał również Jakub Lubelczyk w wydanym w 1558 r. *Psalterzu Dawida*:

„O jakóż to dziwna moc Boga wszechmocnego,  
Żaden rozum nie może snadź ogarnąć tego,  
Wszak kto się chce przypatrzeć dziwnym sprawam jego  
Okaże to i niebo stworzone przez niego.  
Jawnie też to wyznawa tu wszystko stworzenie,  
Sprawę możnych rąk jego sławi utwierdzenie”.

Kochanowski poprzez wprowadzenie antropomorfizacji nie tylko nie czyni Boga „jakby wyolbrzymionym człowiekiem”, ale podkreśla i uwydatnia bóstwo. Przekonuje w tym przytoczony wyżej przykład, ale także inne miejsca z jego „Psalterza”. Przekonyującym przykładem może być wiersz 4, 5 i 6 Psalmu 138 (Wulg. 137), które przetłumaczone przez Cz. Miłosza z języka hebrajskiego brzmią:

„Hołdować będą Tobie, Panie, wszyscy królowie ziemi,  
bo usłyszeli słowa ust Twoich.  
I będą śpiewać o drogach Pana,  
bo wielka jest chwała Pańska.  
Chociaż wysoko jest Pan,  
a pysznych rozpoznaje z daleka”.

To samo miejsce sparafrazowane przez Kochanowskiego:

„Ciebie, jako szerokie ziemskie są granice,  
Twoje słysząc obietnice,  
Wszyscy królowie będą swoim Bogiem zwali  
I sprawy Twe wychwalali  
Sławą Twoją ujęci, bo TY, nad wszystkimi  
Koły siedząc niebieskimi,  
Na niskość przedsię patrzysz i to, co wysoko,  
Z daleka zna Twoje oko”.

Tekst Wulgaty: „Wyznawać Cię będą wszyscy królowie ziemi” i hebrajski: „Hołdować będą Tobie, Panie, wszyscy królowie ziemi”, Kochanowski przetłumaczył: „Ciebie, jako szerokie ziemskie są granice, wszyscy królowie będą swoim Bogiem zwali”. Zamiast „wyznawać Cię będą, Panie” lub „hołdować będą Tobie, Panie”, mamy u Kochanowskiego: „będą swoim Bogiem zwali” — widoczne podkreślenie i uwydatnienie bóstwa. W dalszej części parafrazy Kochanowskiego mamy antropomorfizację: „Ty, nad wszystkimi koły siedząc niebieskimi, na niskość przedsię patrzysz i to, co wysoko, z daleka zna Twoje Oko”. Bóg „siedzi”, mowa o boskim „oku”, ale i ta personifikacja chce wynieść Boga ponad wszystko, a nie ściągnąć Go, choćby nawet do najwyższego człowieczeństwa, bo Bóg „siedzi nad wszystkimi koły niebieskimi”. Być może jest tu aluzja do owych kręgów znanych z „Raju” Dantego, w każdym razie Bóg tutaj sławiony jest nie tylko przez wszystkich królów, po całej

ziemi („jako szerokie są ziemskie granice”), ale wyniesiony jest również ponad wszystko, co w niebie.

Należy stwierdzić, jakie cechy przypisuje Kochanowski w swoim „Psałterzu” Bogu i czy to „cechy ludzkie, wyolbrzymionego człowieka” zostały wyszukane w parafrazie Kochanowskiego i dodane Bogu, których odpowiednika nie mają w Wulgacie i także w innych tłumaczeniach psalmów. Takie porównywanie *Psałterza* Kochanowskiego z innymi pozwoliłoby stwierdzić, że najczęstszym epitetem dawanym przez Kochanowskiego na określenie Boga jest słowo „wieczny”. W wielu psalmach znajdziemy to „wieczny” dołączone do słowa „Panie” odnoszące się do Boga. Wszystkie miejsca w parafrazie Jana Kochanowskiego mogą już przekonać, że Bóg dla niego, to przede wszystkim ten, który, jak żadne stworzenie i żaden człowiek, obdarzony jest atrybutem wieczności. Znajdziemy również w psalmach Kochanowskiego określenie Boga jako „Obrońcę wiecznego”. Wieczność Boga określa Kochanowski aż dwukrotnie przepiękną parafrazą: „O latom niepodległy i wieku żadnemu” (Ps 57, w. 13 i 29 — Wulg. 56, w. 6 i 12). W parafrazie Kochanowskiego „wieczna” jest Boża sprawiedliwość i „wieczna” łaska. W Ps 66, 28 — Wulg. 65, 7 zamiast „Pana” napisze Kochanowski „Wiecznemu Jednowładcy”.

Wieczny, trwający bez początku i końca Bóg i Pan określony został przez Kochanowskiego kilkakrotnie epitetem „wiekuisty”. Trzeba pamiętać, że i w tym wypadku są to określenia dodane przez tłumaczenie, nie mające odpowiednika ani w Wulgacie, ani w tekstach opartych na pierwowzorze hebrajskim. Kochanowski pisze:

„Królowie sądzą poddane,  
A króle koronowane  
Sędzia wiekuisty sędzi,  
Który wszystkim światem rządzi”

(Ps 82, 1—4 — Wulg. 81, 1)

W związku z tym Ziomek napisał: „Bóg Kochanowskiego jest wielki i potężny przez to, że jest największy i najpotężniejszy. Świat jest dziełem rąk boskich i jest urządzony na zasadzie hierarchii” (s. LXXXVIII). Można tu mówić o hierarchii, ale nad poddanymi i królami, Bóg jest stojący ponad hierarchią ziemską. Tę boskość Sędziego królów uwydatnia Kochanowski przez dodanie epitetu „wiekuisty”, który przynależy jedynie Bogu. Dla jeszcze mocniejszego podkreślenia, że tym „Sędzią wiekuistym” jest Bóg, Kochanowski dołącza słowa: „Który wszystkim światem rządzi”, co ma tym większe znaczenie, że słowa te nie mają odpowiednika ani w Wulgacie, ani w tekstach opartych na pierwowzorze. Tytułem „wiekuisty” określa Jan Kochanowski Boga parokrotnie: jeszcze w Ps 7, 19 (Wulg. 7, 9), wiekuistym Bogiem w Ps 8, 1 (Wulg. 8, 2)

i 48, 27 (Wulg. 47, 12) zaś wiekuistym Panem w Ps 79, 17 (Wulg. 78, 5) i 89, 97 (Wulg. 88, 53). Przymiot wieczności jest najczęściej dodawanym przez Kochanowskiego określeniem Boga, a że jest to atrybut właściwy jedynie Bogu, a nie wyolbrzymionego człowieka, ukazywał czytelnikowi swej parafrazy — Boga wiecznego, wiekuistego Pana, Boga nieśmiertelnego. To ostatnie określenie dodawane rzadziej. Przy tej okazji można zaznaczyć, że Kochanowski tłumaczy niekiedy zamiennie zamiast Pan-Bóg i zamiast Bóg-Pan.

Świętość obok wieczności i nieśmiertelności jest najczęściej wymienianym przymiotem Boga. Kochanowski również ten tytuł dodaje w swym tłumaczeniu. Święte jest imię Boga, owszem najświętsze. Jako święte określa Kochanowski Boże oblicze, mówi o świętych uszach Boga, „najświętszych ustach”, które wypowiadają święte słowo i wydają „święte wyroki” według świętych ustaw i świętego zakonu. „Sprawy Pana święte” i „święta ręka”. „Pan mieszka w świętym domu”, siedzi na „Świętej stolicy”, przymierze zawarte z ludźmi przez Boga jest „najświętobliwsze”, a ludzie, by oddawać cześć Bogu, otoczą Jego „ołtarz święty” i nie zejną z Jego „świętej” drogi. Wszystkie te określenia dodane zostały przez Kochanowskiego. Prócz tego wielokrotnie zarówno w tekście hebrajskim jak i w Wulgacie Bóg określony jest jako „święty” i Kochanowski to pozostawia, ale te miejsca nie zostały wymienione, bo chodziło o przekazanie, że dla Kochanowskiego Bóg jest zarówno wieczny, jak i święty, jest Bogiem, a nie „jakby wyolbrzymionym człowiekiem”.

Z okazji omawiania tzw. epitetów zaprzeczonych odnoszących się do Boga, przyznaje Ziomek, (por. s. CXLI) że epitety te podkreślają i uwydatniają bóstwo, a nie podobieństwo Boga do człowieka.

Spośród epitetów zaprzeczonych najczęściej dodaje Kochanowski od siebie na określenie Boga „niezmierzony”. Bóg jest dla Kochanowskiego również „nieskończony”, „nieprzebrany”, „nieogarniony”, „niestworzony”, „niezwycięzony” i „niezwalczony”.

Kochanowski uważa Boga nie za najwyższego w hierarchii, ale za Władcę i Sędziego wszystkich. Jest to Sędzia „nienaganiony”:

„O Sędzia nienaganiony,  
Ty sam racz na wszytki strony  
Ziemie sądzić prawem swoim,  
Bo świat jest dziedzictwem Twoim.

Ps 82, 25—8 Wulg. 81, 8

Bóg jest „Sędzią nienaganionym”, a sądy Jego „niepojęte”.

Kochanowski w swoim tłumaczeniu chciał dać obraz Boga pełniejszy, bardziej plastyczny, bogatszy. Ilustracją może być pierwsza część wersetu 10 Ps 79. Werset ten brzmi w Wulgacie:

ne forte dicant in gentibus: ubi est  
Deus eorum?



co w dosłownym tłumaczeniu znaczy:

aby nie powiedzieli przypadkowo wśród ludów:  
gdzież jest ich Bóg?

Wiernie z hebrajskiego przetłumaczył to Cz. Miłosz:

Dlaczego mają mówić poganie: „Gdzież jest  
ich Bóg?”

Tłumaczenie Kochanowskiego:

Nie daj, aby miał słyszany  
Ten głos być między pagany:  
„Gdzie teraz ich on Bóg sławny,  
Ich obrońca i stróż dawny?” (Ps 79, 37—40)

Słowa tekstu podstawowego „ich Bóg” rozszerzy Kochanowski: „ich on Bóg sławny, ich obrońca i stróż dawny”. Do wyliczonych już epitetów dodanych na określenie Boga przez Kochanowskiego dodać wypada: „dawny” i „sławny”. W tym fragmencie Bóg został jakby ukonkretniony przez określenie Jego funkcji: „obrońca” i „stróż”. Pewnego rodzaju ukonkretnieniem jest także określenie czasu: „teraz”.

Może nie udało się odszukać wszystkich określeń, jakie Kochanowski dodał od siebie Bogu, ale już te wymienione wystarczająco przekonują, że nie da się zauważyć w parafrazie psalmów poety z Czarnolasu jakiegokolwiek tendencji do laicyzacji. Nie wiadomo, czy Kochanowski świadomie, jak chce Ziomek, dobierał „atrybuty bóstwa zgodne z zasadami monoteizmu, ale tak ogólne, że dające się zmieścić w różnych systemach religijnych” (por. s. LXXXVI). Różne przykłady antropomorfizacji, liczniejsze niż w tekście podstawowym, nie chcą sprowadzić Boga w granice człowieczeństwa, ale obraz Boży, Jego działanie uplastyczyć. Kochanowski działał bowiem jako poeta, a nie jako teolog — biblista, zresztą liczne antropomorfizacje Boga w Piśmie św. w ogóle i w psalmach w szczególności nie są po to, by czynić Boga „wyolbrzymionym człowiekiem”. Nie może więc być mowa o laicyzacji psalmów w przepięknej parafrazie, jaką pozostawił nam Jan Kochanowski.

Legnica

O. WŁODZIMIERZ MARIA PADO OFMConv

Ks. Jan Kuś

## KOŚCIÓŁ I SZPITAL ŚW. WALENTEGO NA KLEPARZU W KRAKOWIE

Koniec w. XVIII i pierwsza połowa XIX w. pozbawiły Kraków wiele cennych zabytków architektury sakralnej. Dotychczas winą za ten stan rzeczy obciążano rządców Kościoła krakowskiego, wśród nich prymasa Michała Poniatowskiego. Nie brano jednak pod uwagę innych przyczyn tego faktu. W Krakowie zawsze brakowało funduszy na poważniejsze inwestycje miejskie. Sytuacja ta pogorszyła się po I rozbiórce Polski. Zarząd Miejski z konieczności musiał wyburzać nadwątlone czasem budynki, które zagrażały nieraz bezpieczeństwu życia użytkowników, a nawet przechodniów. Akcja ta, prowadzona przez władze austriackie, kontynuowana była w okresie Księstwa Warszawskiego i w czasie rządów Rzeczypospolitej Krakowskiej. Dziś trzeba też zrozumieć mentalność ludzi tamtej epoki; często przecież określano przedstawicieli władz rządzących Wolnego miasta Krakowa — „burzymurkami”.

Należy tu również powiedzieć, że w owych czasach wśród ogółu społeczeństwa wytworzyło się trudno dziś zrozumiałe uprzedzenie do gotyku, który uważano nawet za „barbarzyński”. Uznawano natomiast tylko pomniki historyczne, tj. takie zabytki przeszłości, które były związane z ważnymi wydarzeniami w dziejach narodu czy miasta. A przecież badania nad dziejami Krakowa znajdowały się zaledwie u swego początkowego progu, bowiem Feliks Radwański dopiero w r. 1819 wygłosił na posiedzeniu Towarzystwa Naukowego jedną z pierwszych rozpraw na ten temat: „O dokonaniu obrazu starożytnego Krakowa”, a w r. 1822 ukazał się Ambrożego Grabowskiego *Historyczny opis Krakowa i okolicy*.

Wiadomo także, iż również w załączku była wówczas wiedza konserwatorska i umiejętność rekonstrukcji zniszczonych dzieł sztuki, dlatego też wobec rozsypujących się murów, kościołów i domów ojców miasta byli bezradni.

W atmosferze niechęci do gotyku nie zwracano większej uwagi na popadające w ruinę gotyckie zabudowania i wyburzano je, gdy osiągnęły wysoki stopień zniszczenia, a na ich miejscu budowano nowe, stosownie do potrzeb rozwijającego się miasta. W ten sposób znikał stary królewski Kraków, który w tym okresie utracił ogromną część cennych budowli, szczególnie z okresu kazimierzowskiego.

Do zabytków przeszłości, które bezpowrotnie zniknęły z krajobrazu naszego miasta, należy też kościół i szpital Św. Walentego na Kleparzu, zburzony na mocy uchwały Senatu Miasta Krakowa z dnia 29 X 1816 r.<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Por. L. Wachholz, *Szpitałe krakowskie*, Kraków 1921, s. 39. Szpital Św. Walentego w XV w. miał być leprozorium, a czas jego opuszczenia nie jest znany.

Czy ów szpital Św. Walentego istniał już w r. 1327, jak podają niektórzy historycy, nie jest pewne. Protokół wizytacji odbytej z polecenia bpa Trzebieckiego w r. 1661 stwierdza ogólnie, że szpital ten „założono przed trzema wiekami”. Akt erekcyjny kościoła i szpitala musiał istnieć, skoro ordynacja X. Elgota z 19 VIII 1447 r. oddała kościół i szpital Św. Walentego — kolegiacie Św. Floriana, a każdorazowy rządcą parafii miał być prowizorem szpitala. Pożar w r. 1527 zniszczył część miasta od Nowej Bramy poprzez północnowschodnią część dzisiejszego Śródmieścia, po kościół Św. Marka, strawił też i archiwum kościoła i szpitala Św. Walentego.

Pierwotnie szpital znajdował się po lewej stronie ul. Długiej, w lokality obecnego Placu Słowiańskiego, gdyż w r. 1434 jurydykę Pędzichów określono jako położoną „eundo de Cracovia versus oppidum Scalam et ex opposito domus seu hospitalis leprosorum”.

Pozostaje do ustalenia rola, jaką w ciągu pięciu wieków odgrywał szpital Św. Walentego na Kleparzu w Krakowie, założony, jak wynika z kart wizytacyjnych, „pro leprosis mulieribus”.

W Europie podłożem, z którego wyrosły zainteresowania tego rodzaju szpitalnictwem, była epidemia dżumy, czyli. tzw. czarnej śmierci. Wybuchła ona w 1384 r. w Europie i pochłonęła wkrótce jedną trzecią ludności w jej krajach zachodnich, grożąc jej całkowitym wyludnieniem. „Groza i przerażenie wobec strasznej a nieuniknionej śmierci poraziła, całe społeczeństwa”<sup>2</sup>. W tej katastroficznej atmosferze krańcowego przerażenia uciekano się do żarliwych modłów, postów, praktyk pokutnych. Nastrój religijnej pokuty podnosiło kaznodziejstwo franciszkanów i dominikanów, nacechowane ogromnym zapalem i żarliwością, przemawiając do uczuć i wyobraźni szerokich mas. Wzywało je do kontemplacji męki Chrystusowej ukazując postać Zbawiciela, Jego mękę i śmierć jako wzór do naśladowania i nakłaniało ludzi do przyjmowania cierpienia i śmierci z poddaniem się woli Boga.

Na takim tle nastąpił duży rozkwit literatury o tematyce „rzeźczy ostatecznych”, a nastrój grozy śmierci i unicestwienia znalazł również odbicie w sztukach plastycznych. Ojczyzną tego specyficznego wyrazu była Francja; tam też należy szukać źródeł różnych „kół śmierci” i tańców szkieletów<sup>3</sup>.

W Krakowie ówczesna atmosfera przerażenia przejawiała się w geście jak gdyby samoobrony, celem uniknięcia kontaktu z dotkniętymi zarazą zaczęto dla nich budować osobne domki, w których mieli oni zamieszkiwać z dala od śródmieścia. Jedno skupienie takich domków zbudowano na wysepce między ul. Blich a ul. Św. Sebastiana,

<sup>2</sup> Ks. J. Kuś, *Wokół obrazu „Kół śmierci” w kościele Św. Katarzyny w Krakowie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 3(1978), s. 238—242.

<sup>3</sup> Tamże. Ostatnio w kościele Św. Katarzyny odkryto jeszcze jedno, nie znane dotąd, przedstawienie tańca śmierci. Znajduje się ono na przenośnym pozytywie organowym.

wokół kościółka pod wezw. Św. Sebastiana, a drugie to właśnie szpital Św. Walentego na Kleparzu. Chorymi opiekowali się zakonnicy.

A zatem szpital „pro leprosis”, czyli dla dotkniętych trądem.

Trudno ustalić, jakie nasilenie przybierały epidemie trądu w średniowieczu, ale nie ulega wątpliwości, że obok dżumy była to choroba najbardziej trapiąca ludzkość owego okresu. Liczni artyści malarze, rzeźbiarze i poeci pozostawili wiele obrazów ludzi cierpiących na trąd, w sposób nadzwyczaj realistyczny ze znajomością objawów i skutków tego schorzenia. Trąd, choroba o przebiegu mniej gwałtownym od dżumy, rozwijająca się powoli, ale nieuchronnie prowadząca przez wiele lat męczarni do niechybnej śmierci — również budził paniczny lęk i wyzwalał poczucie winy u ludzi owych czasów, przenikniętych religijnym mistycyzmem.

Przyczyny choroby nie znano i wierzono, że jest ona bardzo zaraźliwa, że otacza ją niezbadana tajemnica i że jest nieuleczalna. Ludzie dotknięci nią mieli stanowić odrębną grupę osób o niezwyklej psychice. Wiele wieków upłynęło, zanim przekonano się, że jest to schorzenie uleczalne, mniej zaraźliwe niż np. gruźlica<sup>4</sup>.

Największe nasilenie trądu w Europie przypada na wieki od X do XIII. Lekarze tego okresu bez większych trudności potrafili rozpoznać trąd i rozumieli, że przenosi się on z człowieka na człowieka. Trędowatych izolowano już wprawdzie w starożytności, ale przepisy o izolacji chorych zostały znacznie obostrzone w związku z szerokim rozprzestrzenieniem się choroby w społeczeństwie feudalnym. Powstały wydzielone domy i przytułki, zwane leprozoriami, w których przymusowo umieszczano trędowatych. Liczba leprozoriów była rozmaita, największa w okresie wypraw krzyżowych, np. we Francji w r. 1244 miała dochodzić do 2000. Były to przeważnie chaty, szopy lub małe domki położone zawsze za granicami miasta, w miarę możliwości w sąsiedztwie kaplicy, kościoła lub klasztoru. Przepisy ich odosobnienia różniły się znacznie, w zależności od warunków miejscowych, np. w niektórych leprozoriach wolno było trędowatym wychodzić i zbierać jałmużnę, w innych zaś wydalanie się poza obręb przytułku karane było surowo, nawet śmiercią. Chorzy musieli nosić odrębne ubiory, używać dzwonek, grzechotek lub innych środków sygnalizujących z daleka ich zbliżanie się, w celu zapobieżenia zetknięciu się ich ze zdrowymi. U bram miejskich dyżurowali niekiedy dozorczy, mający oglądać wszystkich udających się do miasta i odpędzać przybysza, u którego stwierdziliby chorobę. O odosobnieniu trędowatego decydował najczęściej nie lekarz. Nie obeszło się jednak niekiedy bez nadużyć, tzn. wtrącania do leprozorium człowieka zdrowego w celu przywłaszczenia jego majątku, załatwienia porachunków osobistych, społecznych czy nawet politycznych.

<sup>4</sup> Na tym miejscu dziękuję za informację p. prof. dr hab. Marii Gumińskiej.

Warto przypomnieć, że do rozprzetrzenia się trądu w Europie przyczyniły się w owym okresie przede wszystkim wyprawy krzyżowe. Zaraza przenosiła się za pośrednictwem rycerzy i pątników powracających ze Wschodu, ugaszczanych w ciasnych, brudnych i przeludnionych domach lub schroniskach. Podatną glebę ku temu stanowiły: niski stan ówczesnej higieny społecznej, osobistej i żywienia.

Z początkiem XV wieku w Europie trąd zaczął powoli wygasać. Zdaniem znakomitego historyka medycyny Sigerista, do wygaśnięcia choroby przyczyniła się epidemia dżumy w XIV w., na którą powymierali chorzy będący w leprozoriach. Niewątpliwie wpłynęły na to również liczne i surowo przestrzegane środki zaradcze oraz ogólna poprawa warunków bytowych na początku XV stulecia. W okresie zanikania trądu poczęto umieszczać w leprozoriach innego rodzaju chorych, przede wszystkim cierpiących na schorzenia skóry oraz syfilityków. Ostatecznie, np. we Francji w r. 1606, a pod koniec XVII w. w całej Europie wskutek zmniejszonej liczby trędowatych, leprozoria zostały przeznaczone dla inwalidów, starców i żebraków.

W Polsce nieliczne przypadki trądu pojawiły się w XIII w., przyniesione z Zachodu przez osadników niemieckich i wracających krzyżowców. Pierwsze leprozoria powstały na zachodniej rubieży kraju: w Głogowie, Uniejowie, Poznaniu, Krakowie. Najliczniejsze przypadki trądu zdarzały się w XV wieku. Leprozoria istniały w Słupcy, Sieradzu, Opocznie i Lwowie<sup>5</sup>.

Dziś jest stwierdzone, że trąd pojawia się tylko w krajach tropikalnych, w klimacie ciepłym. U nas pojedyncze wypadki trądu, jeżeli takie były, zostały przyniesione tylko przez osoby tam zarażone; ale pamiętać należy, że u nas trądem określano też różne inne schorzenia, jak np. nowotworowe, choroby skóry itd. Czy w szpitalach Św. Sebastiana i Św. Walentego przebywali kiedykolwiek chorzy dotknięci prawdziwym trądem, jest wątpliwe. W każdym razie nie znajduje to potwierdzenia w protokołach powizytacyjnych, ani też nie znajduje odbicia w żadnych innych źródłach (oczywiście poza samą nazwą szpitali w dokumentach erekcyjnych, jak to ma miejsce właśnie w przypadku szpitala Św. Walentego).

O żywotności tegoż szpitala i kościoła Św. Walentego świadczą liczne zapisy, wśród nich z r. 1425 ks. Mikołaja Kithla, (co potwierdził ówczesny konsystorz biskupi) oraz inne — z lat 1440, 1449, 1451, 1458, 1477 itd. aż po r. 1790. Przywilej Kazimierza Jagiellończyka z r. 1474 nadawał szpitalowi 2 grzywny, płatne co kwartał z żup Wieliczki i Bochni.

W parę lat po pożarze kościoła i szpitala w r. 1527 (lub 1528) Tomasz Rożnowski, kanonik katedralny, zakupił od Benedykta Bie-

<sup>5</sup> Por. Wł. Szumowski, *Historia medycyny* Kraków 1935, s. 16 oraz B. Seyda, *Dzieje medycyny w zarysie*, Warszawa 1973, s. 108—109.

nia szał dom drewniany z ogrodem „in area canonicali S. Floriani”, w którym zbudował kościół i szpital. Akt kupna nosi datę 5 sierpnia 1530 r. Oba budynki stanęły na rogu ul. Długiej i Pędzichowa, w miejscu, na którym dziś jest usytuowana kamienica, tzw. turecka. Zarząd kościoła i szpitala miał niejednokrotnie kłopoty ze swoimi sąsiadami duchakami, którzy jako właściciele przyległego do posesji szpitalnej Błonia, ustawicznie dążyli do urzeczywistnienia zamiaru zabudowy swojego terenu od ulicy publicznej, przez który prowadziłoby jedyne dojście do szpitala i kościoła.

Pierwszy poważny spór rozpoczął się w r. 1537/1538. Wówczas to prowizor szpitala Jakub z Kleparza oraz dziekan kolegiaty Sw. Floriana wnieśli pozew do sądu biskupiego. Aczkolwiek tym razem wyrok sądu biskupiego był dla zarządu kościoła i szpitala korzystny, to jednak nieporozumienia trwały nadal. W r. 1790 szpital Sw. Duchy wystąpił z nowymi roszczeniami, co spowodowało kolejne procesy sądowe ciągnące się przez kilka lat<sup>6</sup>.

O wyglądzie szpitala i kościoła w XVI w. dają nam wyobrażenie protokoły wizytacji biskupich. Z protokołu wizytacji dokonanej w r. 1599 z polecenia kard. Jerzego Radziwiłła bpa krak., przez Krzysztofa Kazimierskiego, bpa kijowskiego, wynika, że w tym czasie kaplica Św. Walentego była jeszcze drewniana, otoczona „muro operis Pruthenici” (mur pruski). W kaplicy było 5 ołtarzy murowanych (z tych 3 poświęcone), 2 kielichy srebrne złożone, trzeci tylko srebrny, dwa krzyże i monstracje srebrne, złożone. Szpital miał jedną izbę murowaną leżącą pod mieszkaniem proboszcza szpitala. Pod tą izbą znajdowała się druga — drewniana, w której było pomieszczenie dla 20 ubogich kobiet — trędowatych w owym czasie już tu nie było.

Główne dochody szpitala pochodziły wówczas z zapisów na żupach wielickich i na domach obywateli Kleparza, np. Pawła Fila rzeźnika, Marcina Rożnowskiego, Jana Fortha i Wojciecha Rabiciusa na Biskupiem, Mikołaja szewca z Błonia, z domu Szabura, Pleksikowskiej i in.

Chore kobiety przebywające w szpitalu otrzymywały czterokrotnie w tygodniu mięso wołowe „cum uno ferculo (danie) de leguminibus”, w inne zaś dni trzy dania mączne, rybę i polewkę. Z jałmużny kupowano dla nich chleb, piwo i drzewo „pro foco, pro calore et balneo”.

W czasie wojen szwedzkich kaplica została zburzona. Ponownie odbudował ją wraz z zakrystią obywatel z Pędzichowa Tomasz Olszowski „alias Lorkowie”<sup>7</sup>.

Wedle wizytacji bpa Trzebieckiego z r. 1661 kaplica była cała murowana, z murowanym stropem tylko nad prezbiterium. Reszta

<sup>6</sup> Por. Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Krakowie, Akta fiskalne nr 111.

<sup>7</sup> Archiwum Kurii Metrop. Krak. (dalej AKM Krak.) Nr 28 p. 262, 1748.

kaplicy miała powałę drewnianą krytą gontem. Na szczycie dachu była wieżyczka z sygnaturką i krzyż. Kaplica posiadała trzy wejścia: jedno od południa, z przedsionkiem murowanym, nad nim dzwonnica z drzewa „w ruinie”, drugie od północy i trzecie od zachodu. W kaplicy było 5 okien od południa, a 6 od zachodu — wszystkie okratowane. Do wielkiego ołtarza prowadziły 2 stopnie, okryte sukniem czerwonym. Mensa ołtarza była murowana, sam ołtarz — czarno malowany — zwrócony był na wschód. Cyboryum, złożone i malowane, miało w drzwiczkach, płytę srebrną z rzeźbą Chrystusa na krzyżu, u stóp Chrystusa była przedstawiona „osoba błagająca”. Obraz w ołtarzu głównym malowany na płótnie, przedstawiał św. Walentego. W chórze większym (czyli nawie) kaplicy były dwa ołtarze z mensą murowaną. W ołtarzu po lewej stronie był obraz „ładnie malowany Zbawiciela”, w prawym — „krucyfiks” rzeźbiony w drzewie<sup>8</sup>.

Po lewej stronie kaplicy stał jeszcze jeden ołtarz — nowy, drewniany, częścią złożony, z obrazem św. Józefa — i nowa ambona. Na chórze muzycznym prostej budowy były małe organy „alias pozytyw”. Środek nawy zapełniały ławki. Po lewej stronie głównego ołtarza znajdowała się zakrystia z marmurowym lewatem w ścianie. Z zakrystii przez „ambitus” (przedsiónek) wychodziło się na cmentarz. Rektorem kaplicy był natenczas jeden z wikarych kościoła Św. Floriana.

Wizytacja szpitala z r. 1661 stwierdza jego stan taki sam, jaki opisano w protokole wizytacji kard. Radziwiłła. W izbie murowanej mieściło się natenczas 20 ubogich kobiet. Roczny czynsz za izbę i piwnicę wynosił 20 zł.

Wizytacja bpa Kazimierza Łubieńskiego z r. 1711 stwierdza wielkie zniszczenie kaplicy i szpitala, który nie posiada okien ani podłogi<sup>9</sup>. W kaplicy w czasie tej wizytacji stwierdzono liczne wota srebrne, częścią złożone w postaci tabliczek, oczów, figurek dziecięcych, twarzy, dwóch rąk, nóg, zębów, serc, koni, korony promienistej, dalej sznurów koralu itd.

W czasie wizytacji dokonanej przez ks. Jacka Łopackiego, z polecenia bpa A. Załuskiego w r. 1748 szpital Św. Walentego był już zupełnie opustoszały i bardzo zniszczony.

Po przeprowadzeniu wizytacji ks. Łopacki wydawał zawsze dekret powizytacyjny, w którym przekazywał swoje uwagi i zalecenia na przyszłość.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> AKM. Krak., *Acta Episcopalia A. Trzebicki*, rkps nr 61, s. 96. Wizytacja rozpoczęła się dn. 20 października 1661.

<sup>9</sup> AKM Krak., rkps 63. Wizytacja biskupa Kazimierza Łubieńskiego z r. 1711, s. 110.

<sup>10</sup> AKM Krak., rkps 28. Wizytacja biskupa Andrzeja Załuskiego z lat 1748—1751, s. 269, 270nn.

Z wykazu sporządzonego przez kapelana szpitalnego ks. Szymona Sobierajskiego w dniu 21 X 1790 dowiadujemy się, że szpital Św. Walentego z kościołkiem został doszczętnie „spalony, tak dalece, że nie masz gdzie ubogich umieścić, że ci w rezydencji kapelańskiej utrzymują się”<sup>11</sup>.

Szpital zniesiono na mocy uchwały Senatu Rząd. W.M.K. z 39 X 1816, mocą której udzielono upoważnienia komitetowi obywatelskiemu do zawiązania Towarzystwa Dobroczynności. Towarzystwo to otworzyło swój przytułek dla ubogich 20 II 1817, przejąwszy fundusze donacyjne i uzyskane ze sprzedaży zniesionych szpitali, w czym największą część z funduszów szpitala Św. Ducha. Dnia 12 V 1819 odbyła się licytacja kościołka opustoszałego Św. Walentego i szpitala Św. Walentego przy wyżej nadmienionym kościele stojącego<sup>12</sup>.

Z czasem resztki murów kościoła i szpitala Św. Walentego rozebrano, a na tym miejscu wyrosły nowe świeckie budynki.

O istnieniu starego kościoła, który przeżywał okres nawet można by powiedzieć świetności, pozostały tylko suche zapisy w dokumentach miejskich. Sądząc z nich jednak widać, że kościół Św. Walentego odgrywał w owym czasie dużą rolę w życiu mieszkańców Kleparza i był licznie przez nich odwiedzany. Świadczą o tym liczne fundacje czynione przez okolicznych mieszkańców, a inwentarz sporządzony przez wizytatora biskupiego ks. Jacka Łopackiego w początkach XVIII w. dowodzi, że kościół był bardzo dobrze wyposażony w paramenty i sprzęt kościelny, dzięki świadczeniom parafian, gdyż o żadnym możliwym kolatorze nic nie wiadomo.

Poza adnotacjami w księgach miejskich do dzisiejszego dnia zachowały się jeszcze dwa materialne pomniki pochodzące z przyszpitalnego kościoła Św. Walentego. W kościele Św. Floriana znajduje się ołtarz przeniesiony tu z tegoż kościoła Św. Walentego — usytuowany po prawej stronie nawy głównej.

Natomiast na cmentarzu przy kościele Św. Mikołaja dzisiaj znajduje się latarnia, która kiedyś oświecała wiernym drogę do kościoła Św. Walentego, umieszczona przed jego frontonem. Przeniesiona na swe obecne miejsce w r. 1871 służyła jako latarnia zmarłych.

Takie latarnie zmarłych znane były w średniowieczu w Niemczech i we Francji. Miały one usposabiać przechodniów do modlitwy za zmarłych. Podstawy latarni były tak skonstruowane, by wydrążonym kanałem w środku słupa można było wciągać zapalony kaganek. We Francji ustawiano też latarnie w pobliżu domów, tak, by z okna mieszkań można było ją zapalać i uzupełniać oliwę.

<sup>11</sup> WAP Krak., rkps 3539 fasc. (1655—1797). Szpitale w ogólności. Ks. Szymon Sobierajski występuje w imieniu ks. Antoniego Krzanowskiego, proboszcza kolegiaty Św. Floriana, prowizora i opiekuna szpitala Św. Walentego, w sądzie w dn. 7 XI 1792.

<sup>12</sup> K. Bąkowski, *Kronika Krakowa*, część II, Kraków 1906, s. 83.



Latarnia od Św. Walentego pochodzi z XIV w. Wykonana z piaskowca, ma kształt sześciokątnego graniastoslupa o wysokości 6 m. Nakryta była piramidalnym daszkiem, nad którym widniał krzyż. Przed frontem kościoła Św. Walentego latarnia stała na znacznym podwyższeniu-cokole, dzięki czemu była bardziej widoczna. W górnej swej części jest ozdobiona ślepym gotykiem rozetowaniem wspartym na pionowych żebrach. Dzisiaj lampa ma zamurowane wszystkie zewnętrzne otwory w ścianach, przez które kiedyś światło przedostawało się na zewnątrz, wskutek czego znikła jej pełna wdzięku ażurowość.

Obecnie latarnia usytuowana na dawnym cmentarzu przykościelnym przy ul. Kopernika — na skutek podniesienia nawierzchni ulicy spowodowanego względami komunikacyjnymi oraz z powodu braku cokolu — jest znacznie niższa i mało widoczna. Niemniej jednak tym, którzy przenieśli ją na obecne miejsce, przyświecała myśl, by ten piękny przedmiot z dawnej przeszłości dalej służył żywym, by przypominał im o tych, którzy odeszli, by pobudzał ich do modłów za ich dusze.

Latarnia od Św. Walentego jest unikalnym zabytkiem nie tylko Krakowa, ale i całego kraju.

Kraków

KS. JAN KUŚ

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

### Z DZIAŁALNOŚCI POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO W KRAKOWIE W ROKU 1985

#### I. STAN TOWARZYSTWA

1.1. Walne Zebranie odbyło się dnia 13 II 1985 r. o godz. 16.15.

1.2. Zarząd. Na Walnym Zebraniu wybrano następujący Zarząd:

prezes —	ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel
wiceprezes —	o. dr Jan Wichrowicz OP
sekretarz —	ks. lic. Antoni Okrzesik
skarbnik —	ks. mgr Stanisław Żychowicz (po jego rezygnacji, od 12 VI 1985)
	ks. Zbigniew Gerle
bibliotekarz —	ks. lic. Jan Bednarczyk (dokooptowany przez Zarząd)

W okresie sprawozdawczym Zarząd odbył cztery posiedzenia:  
8 III 1985; 12 VI 1985; 25 X 1985; 1 3XII 1985.

- 1.3. Komisja Kontrolująca została wybrana w składzie:  
przewodniczący — ks. dr Kazimierz Waliczek  
członkowie: ks. dr Jan Dyduch i ks. dr Stefan Ryłko CRL
- 1.4. Sąd Koleżeński wybrano w składzie:  
przewodniczący — ks. doc. dr hab. Adam Kubiś  
członkowie — ks. dr Stefan Cichy i ks. dr Stanisław Bizuń
- 1.5. Członkowie. Stan członków Towarzystwa na dzień 31 XII 1985: zwyczajnych: 266, wspierających: 32, razem: 298. W roku sprawozdawczym przyjęto 12 nowych członków zwyczajnych: ks. mgr Antoni Pawlita, ks. Jan Zając, ks. lic. Jan Bednarczyk, ks. mgr Janusz Wycisło, ks. Alojzy Wencepel, ks. Zbigniew Gerle, ks. mgr Kazimierz Moskała, ks. mgr Jan Kaczmarek, ks. dr Tadeusz Biesaga SDB, O. Wojciech Giertych OP, ks. mgr Kazimierz Grela, ks. mgr Adam Podbiera.

#### Godności i odznaczenia.

Ks. dr Damian Zimoń został biskupem ordynariuszem katowickim. O. prof. dr hab. Augustyn Jankowski OSB otrzymał benedykcję opata w Tyńcu.

Ks. Bp prof. dr hab. Marian Jaworski, rektor PAT w Krakowie, otrzymał list gratulacyjny Towarzystwa z okazji nadania mu doktoratu h.c. przez Ruhr-Universität w Bochum.

Członek wspierający dr Stanisław Waliszewski został odznaczony przez Towarzystwo medalem komemoratywnym w 50-lecie praktyki lekarskiej za ponad 40-letnią działalność popularyzacyjno-naukową na polu syndonologii w Polsce.

#### Zmarli członkowie.

Ks. dr Stanisław Wójtowicz, ks. lic. Władysław Włodarski, ks. dr Janusz Nanowski, ks. Antoni Kowalski, ks. Franciszek Gancarczyk, ks. doc. dr hab. Józef Brudz, o. dr Jan Wojnowski CSsR, ks. mgr Adam Skrzypiec, o. dr Bolesław Celiński CSsR, o. dr Albert Urbański OC, ks. Władysław Maćkowski, ks. dr Stanisław Bista R.i.p.

## II. DZIAŁALNOŚĆ ODCZYTOWA TOWARZYSTWA

### 2.1. Sekcyjne zebrania naukowe

2.1.1. Sekcja filozoficzna. Kierownik: ks. doc. dr hab. Henryk Piszkański CSsR. Trzy zebrania z referatami:

22 X 1985: ks. dr hab. Henryk Piszkański, *Romano Guardini w obronie życia człowieka od samego początku — argumentacja filozoficzna;*

19 XI 1985: ks. prof. dr hab. Jan Sieg SI, *Filozoficzne inspiracje teologii wyzwolenia*;

17 XII 1985: tenże, *Ideologiczny charakter teologii wyzwolenia*.

2.2.2. Sekcja biblijno-liturgiczna. Kierownik: ks. dr hab. Tomasz Jelonek. Trzy sesje z referatami:

1) 13 II 1985 III sesja sydonologiczna, w czasie której wygłoszono następujące referaty:

— dr Stanisław Waliszewski: *Całunowe echo w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa na podstawie dokumentacji Mons. Pietro Savio*,

— ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel: *Świadectwo Czwartej Ewangelii. Nowe propozycje egzegetyczne*,

— komunikaty na temat badań Całunu w 1984 r.;

2) 24 IV 1985 sesja nt. „Bóg, który wyzwala” z referatami:

— ks. dr Tomasz Jelonek, *Biblijna koncepcja wolności*,

— ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel, *Wyzwalająca moc Boga i działanie ludzkie w Starym Testamencie*,

— o. prof. dr hab. Augustyn Jankowski OSB, *Idea wyzwolenia w soteriologii św. Pawła*;

3) 20 XI 1985 sesja poświęcona 20. rocznicy Konstytucji soborowej *Dei verbum* z referatami:

— o. dr Tomasz Dąbek OSB, *Aktualne wartości Konstytucji Dei verbum*,

— ks. lic. Stanisław Hałas SCJ, *Żywe Słowo Boga według 1. Listu św. Piotra*,

— ks. dr hab. Tomasz Jelonek, *Ujęcie prawdziwości Biblii według Konstytucji Dei verbum*.

2.2.3. Sekcja apologetyczno-religioznawcza. Kierownik: ks. doc. dr hab. Adam Kubiś. Cztery zebrania z referatami:

22 III 1985: ks. prof. dr hab. Jan Sieg SI, *Materializm historyczny a teologia wyzwolenia*,

17 V 1985: ks. dr Jerzy Mrówczyński CR, *Ks. Paweł Smolikowski — człowiek i myśliciel*,

22 XI 1985: ks. dr Łukasz Kamykowski, *Źródła kryzysu w Kościele w świetle „Raportu na temat wiary kard. Józefa Ratzingera”*;

13 XII 1985: ks. prof. dr hab. Stanisław Nagy SCJ (KUL), *Sprawozdanie z Nadzwyczajnego Synodu Biskupów w Rzymie 1985*.

2.2.4. Sekcja dogmatyczno-moralna. Kierownik: o. dr Jan Wichrowicz OP. Sześć zebrań z referatami:

14 I 1985: o. dr Bogdan Brzuszek OFM, *Casus o. Leonarda Boffa OFM*;

11 II 1985: o. dr Cecylian Niezgodą OFMConv, *Paula Zofia Tajber jako apostołka Ciała Mistycznego*;

11 III 1985: ks. doc. dr hab. Jan Kowalski, *Moralny problem odstraszających zbrojeń nuklearnych w świetle dokumentów kościelnych i wypowiedzi teologów*;

7 X 1985: ks. dr Jan Hojnowski SCJ, *Teologia dziejów narodu w „Wojnie żydowskiej” Józefa Flawiusza*;

4 XI 1985: ks. prof. dr hab. Tadeusz Slipko SI, *Wybrane zagadnienia bioetyki*;

2 XII 1985: o. dr Władysław Skrzydlewski OP, *Nowe elementy sytuacji w etyce i teologii moralnej na Zachodzie*.

2.2.5. Sekcja historyczna. Kierownik: o. doc. dr hab. Marian Kanior OSB. Cztery zebrania z referatami:

15 V 1985: dr inż. arch. Jan Rączka, *Miejsce sakralne w architekturze*;

23 X 1985: s. Teresa Ledóchowska OSU, *Początki Urszulanek — co mówią encyklopedie, a co mówią dokumenty?*;

13 XI 1985: ks. dr Stanisław Piech, *Problem emigracji w Galicji w świetle źródeł kościelnych*;

11 X 1985: ks. dr Ludwik Piechnik SI, *Akademia Wileńska w okresie kryzysu 1655—1730*.

2.2.6. Sekcja kanonistyczna. Kierownik: ks. doc. dr hab. Tadeusz Pieronek, Dwa zebrania z referatami:

12 III 1985: ks. prof. dr Eugenio Corecco (Fryburg Szw.), *Kapłaństwo w nowym Kodeksie Prawa Kanoniczego*;

11 XII 1985: ks. doc. dr hab. Tadeusz Pieronek, *Kierunki reformy Kurii Rzymskiej*;

ks. dr hab. Jan Dyduch, *Zadania i obowiązki świeckich w świecie i w Kościele wg dokumentu VII Synodu Biskupów*.

2.2.7. Sekcja misjologiczna. Kierownik: ks. doc. dr hab. Antoni Baciński CM. Dwa zebrania z referatami:

16 X 1985: ks. doc. dr hab. Antoni Baciński, *Misyjne zasługi Papieża Piusa XI*;

27 XI 1985: ks. mgr Jan Kaczmarek CM, *Moje wrażenia z pracy misyjnej w Zairze*.

2.2.8. Sekcja w Kalwarii Zebrzydowskiej. Kierownik: o. dr Wiesław Murawiec OFMBern. Dwa zebrania i jedno sympozjum:

15 II 1985: o. dr Letus Szpucha, *Eucharystia wg nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*;

24 V 1985: mgr Jerzy Stobiński, *Wybrane zagadnienia z zakresu psychologii*;

25 IV 1985: sympozjum ku czci błg. Szymona z Lipnicy z referatami.

2.2.9. Sekcja w Tarnowie. Kierownik: ks. dr Michał Bednarz. Cztery zebrania z referatami:

30 IV 1985: ks. dr hab. Wojciech Kania, *Pismo św. w posłudze pasterskiej św. Jana Chryzostoma*;

22 X 1985; ks. dr hab. Leopold Regner, *Sofizmaty jako rodzaj dysputy scholastycznej*;

7 XI 1985: ks. prof. dr hab. Bolesław Kumor, *Więź Diecezji Tarnowskiej z Kościołem Polskim w okresie germanizacji austriackiej*;

7 XII 1985: ks. prof. dr hab. Stanisław Grzybek, *Najświętsza Maryja Panna w Biblii*.

2.2.10 Sekcja w Tuchowie. Kierownik: o. mgr Stanisław Bafia CSsR. Zebranie i sympozjum z referatami:

23 III 1985: ks. prof. dr hab. Józef Kudasiwicz (KUL), *Pojęcie cudu i chrystologiczna interpretacja cudów ewangelicznych*;

26—28 IX 1985: o. dr M. Nalepa, *Wartości teologiczne i duszpasterskie kultu maryjnego*;

— o. prof. dr hab. S. Napiórkowski (KUL), *Główne nurty współczesnej mariologii*;

— tenże, *Mariologiczne błędy w pieśniach maryjnych*;

— o. dr S. Madeja, *Kult maryjny w świetle „Marialis cultus”*;

— o. mgr K. Smoleń, *Struktura nabożeństwa Nieustannej Nowenny*;

— ks. prof. dr hab. Cz. S. Bartnik (KUL), *Charakterystyczne aspekty mariologii polskiej*;

— tenże, *Maryja Matka rodziny i narodu*.

2.2.11. Sekcja w Katowicach. Kierownik: ks. dr Stefan Cichy. Pięć zebrań z referatami:

20 III 1985: ks. dr Jerzy Myszor, *Miejsce Jasnej Góry w pobożności ludu górnośląskiego w XIX i na początku XX wieku*;

16 IV 1985: ks. doc. dr hab. Romuald Rak, *Kobieta — partnerka w Kościele. Sprawozdanie z Wiedeńskich Dni Pastoralnych 1984*;

24 IV 1985: ks. mgr Janusz Wycisło, *Czasopismo „Praca” i propagowany w nim model robotnika chrześcijańskiego*;

8 V 1985: ks. prof. dr hab. Bolesław Kumor, *Podstawy historyczne kultu Najświętszej Maryi Panny w Polsce*;

20 XI 1985: ks. dr Stefan Cichy, *Idee przewodnie posoborowej odnowy liturgicznej*.

## 2.2. Zebrania okolicznościowe

Z okazji 100-lecia urodzin Juliusza Osterwy odbyło się 18 VI 1985 uroczyste zebranie pod patronatem JEm Ks. Kardynała Franciszka Macharskiego. Na Jego ręce Papież Jan Paweł II przysłał list okolicznościowy. Referat wygłosił dr Ireneusz Guszpit (Wrocław): *Juliusza Osterwy myśl o teatrze religijnym*.

## 2.3. Odczyty publiczne

W ramach cyklu „Jan Paweł II naucza”:

- 1) 28 II 1985: ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel, *Jerozolima — święte dziedzictwo wszystkich wierzących w Boga (omówienie listu apostołskiego Jana Pawła II)*;
- 2) 14 III 1985: ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel, *O pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła (nowa adhortacja apostołska Jana Pawła II)*;
- 3) 28 III 1985: ks. dr Tomasz Jelonek, *Orędzie Ojca świętego na progu Międzynarodowego Roku Młodzieży*;
- 4) 25 II i 4 III 1985: ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel, dwie konferencje na temat adhortacji Jana Pawła II o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła.

## III. WYDAWNICTWA

Sekcja Wydawnicza Towarzystwa w okresie sprawozdawczym wydała:

- 6 zeszytów dwumiesięcznika „Ruch Biblijny i Liturgiczny”,
- 2 roczniki „Analecta Cracoviensia”, tomy XVI i XVII,
- 9 pozycji książkowych.

IV. LIST WALNEGO ZEBRANIA DO PAPIEŻA JANA PAWŁA II  
OJCZE ŚWIĘTY!

Uczestnicy Walnego Zebrania Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie przesyłają Waszej Świątobliwości wyrazy czci, miłości i oddania.

Dziękujemy Ci, Ojcze Święty, za wszystkie Twoje słowa nauki, a szczególnie za ostatnią adhortację apostołską RECONCILIATIO ET PAENITENTIA, którą czynimy przedmiotem osobnego studium. Zanosząc do Boga modlitwy w Twojej, Ojcze Święty, intencji, prosimy Cię o Apostolskie Błogosławieństwo.

Kraków, dnia 13 lutego 1985 r.

Następują podpisy zebranych

(Opracowano na podstawie sprawozdania prezesa na Walne Zebranie)

# REFLEKSJE I MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

Ks. Stanisław Grzybek

## FORMY APOSTOLATU PISMEM ŚWIĘTYM

Sobór Watykański II w uchwalonych dokumentach, a szczególnie w Konstytucji o Liturgii i o Kościele, w Dekrecie o formacji kapłańskiej, a nade wszystko w Konstytucji o Bożym Objawieniu wyakcentował i przypomniał wszystkim wiecznotrwale i nieprzemijające wartości Pisma św. W numerze 21 KO jednoznacznie oświadczył, że „Kościół miał zawsze we czci Pisma Boże, podobnie jak samo Ciało Pańskie... zawsze uważał i uważa owe Pisma, zgodnie z Tradycją świętą, za najwyższe prawidło swej wiary, ponieważ natchnione przez Boga i raz na zawsze utrwalone na piśmie przekazują niezmiennie słowa samego Boga, a w wypowiedziach Proroków i Apostołów pozwalają rozbrzmiewać głosowi Ducha Świętego”. Chociaż w cytowanej wypowiedzi Sobór nie podaje definicji Pisma św., to jednak jasno i wyraźnie określa, dlaczego jest ono dla chrześcijan tak ważną księgą. A jest nią z dwóch powodów: 1. jest księgą natchnioną przez samego Boga i 2. przekazuje niezmiennie słowa Boga. Można zatem powiedzieć za Ojcami Kościoła i wypowiedziami ostatnich papieży, że jest ono listem Wszechmocnego Boga, pisany do swego stworzenia. W oparciu o to stwierdzenie św. Grzegorz Wielki stawia pytanie: „Jeśli król do ciebie napisał, czybyś nie spieszył pisma jego czytać”? (Ep. IV ad Theod.; PG 77, 706). A wielki św. Hieronim stwierdza, że „jeśli jest coś, co czyni człowieka mądrym w tym życiu i wśród utrapień i zawieruch świata, daje podstawę spokoju i równowagi, to przede wszystkim znajomość i rozmyślanie ksiąg świętych” (cyt. za W. Smereka, *Pismo św. w życiu Kościoła*, w: *Idee Sob. Konst. o BO*, s. 155).

Nie ulega wątpliwości, że Pismo św. jest księgą wyjątkową. Chyba to mając na względzie wielki i niezapomniany papież Jan XXIII, inicjator i twórca Soboru Watykańskiego II polecił, by w miejscu gdzie dawniej na ołtarzu soborowym stawiano Prawo Kanoniczne postawić księgę Ewangelii, by w sprawach wątpliwych do niej, niby do źródła udawali się po rady i natchnienia Ojcowie soborowi. Ten sam papież w swoich przemówieniach często przypominał, że każdy kapłan powinien nieustannie dostrzegać na ołtarzu dwa drogie przedmioty: księgę i kielich. Są one bowiem integralnie ze sobą powiązane, i zarówno jeden jak i drugi dostarczają kapłanowi niebieskiego pokarmu. Bez tego pokarmu nie można sobie wyobrazić skutecznej i owocnej pracy kapłańskiej.

Przytoczone wyżej wypowiedzi coś znaczą i coś oznaczają. Znaczą to, że Kościół działający pod natchnieniem Ducha Świętego widzi jedyny ratunek dla dzisiejszej ludzkości w realizacji i wprowadzaniu w życie zasad podawanych przez Pismo św. Kościół potwierdza dziś z całą stanowczością słuszność tej tezy głoszonej kiedyś przez św. Pawła mieszkańcom Rzymu: „Cokolwiek bowiem jest napisane, dla naszej nauki jest napisane, abyśmy przez cierpliwość i pociechę Pisma św. nadzieję mieli” (Rz 15, 4). Nie ulega wątpliwości, że Pismo św., jego treść i jego nauki są nadzieją współczesnego świata.

To nie tylko coś znaczy ale też i coś oznacza. Oznacza zaś to, że Pismo św. zredagowane w swoich najstarszych partiach prawie 30 wieków temu, (Nowy Testament napisany ok. 20 w. temu), nie utraciło po dzień dzisiejszy niczego ze swojej aktualności. Jest wciąż żywe, wiecznie aktualne, wiecznie prawdziwe. Przetłumaczone prawie na 1500 języków i narzeczy świata, wydawane rocznie w 2 milionach egzemplarzy, dociera do najodleglejszych zakątków naszej ziemi. Statystyka mówi, że od czasów wynalezienia druku po dzień dzisiejszy wydrukowano ponad dwa miliardy egzemplarzy Biblii.

Wobec takiego stanu rzeczy kapłan katolicki nie może przejść nad Pismem świętym do porządku dziennego. Musi i powinien wierzyć, wśród których wypadnie mu pracować, nieustannie uprzystępniać zawarte w Biblii prawdy Boże. *Dekret o formacji kapłańskiej* jednoznacznie to zadanie kapłanom określa. Mówiąc o wychowaniu w wyższych seminariach duchownych, zachęca: „Niech (alumni) przygotowują się do posługi słowa, aby objawione prawdy Boże coraz lepiej rozumieli, przez rozmyślanie posiadli, a mową i obyczajami je wyrażali... aby umieli ukazywać ludziom Chrystusa „który nie przyszedł, aby mu służyli, ale aby służyć i oddać życie swoje za wielu” (J 13, 12—17) i aby stawszy się sługami wszystkich, wielu pozyskali” (nr 4). Kapłan ma obowiązek pozyskiwać „wielu”, żeby nie powiedzieć „wszystkich” dla Chrystusa. Dlatego jego wykształcenie teologiczne musi być wykształceniem biblijnym. Najlepiej i najłatwiej jest dotrzeć do drugiego człowieka, kiedy się mówi do niego językiem zrozumiałym, a takim właśnie jest język Biblii.

Jeśli zatem kapłan pragnie skutecznie duszpasterzować, musi zwrócić swoją uwagę, skierować swoje oczy, szeroko otworzyć serce na przyjęcie tej jedynej księgi, o której kiedyś pisał duchowy przywódca Indii, Mahatma Gandhi, że wpadła mu w ręce w czasie jego oksfordzkich studiów prawniczych, i w ciągu czterech lat przeczytał ją pięciokrotnie, po przeczytaniu oświadczył, że „gdyby ludzie umieli żyć treścią tej księgi, zmieniłoby się radykalnie oblicze dzisiejszego świata”.

Troska o wprowadzenie w życie treści Pisma św. leżała bardzo na sercu papieżom XX w.: Leonowi XIII, który na temat Pisma św. wydał encyklikę *Providentissimus Deus*, Benedyktowi XV, który swoją encyklikę *Spiritus Paraclitus* w większości poświęcił potrzebie lek-



tury Pisma św., Piusowi XII, który w encyklice *Divino afflante Spiritu*, zalecał między innymi poznawanie rodzajów literackich, ułatwiających lepsze rozumienie Pisma św. O roli Pisma św., szczególnie w duszpasterstwie, wypowiedzieli się z wielką troską ostatni papież: Jan XXIII, Paweł VI i obecny papież Jan Paweł II. Jan XXIII przy różnych okazjach często nawoływał w swoich wypowiedziach do apostołowania w duszpasterstwie Pismem św. Tak np., z okazji wzięcia w posiadanie bazyliki lateraneńskiej, powiedział między innymi: „wśród wszystkich trosk urzędu pasterskiego, które leżą nam na sercu i których doceniamy pilność, w pierwszym rzędzie uświadamiamy sobie obowiązek wszędzie i nieustannie podnosić entuzjazm dla tej Bożej księgi, przeznaczonej na to, by od dzieciństwa aż do późnej starości oświeślała drogę życia” (z dn. 23. XI. 58; AAS 50, 914).

Znamiene są w tej wypowiedzi słowa: wszędzie i nieustannie podnosić entuzjazm dla Pisma św. Słowa te nakreślają wyraźny plan pracy dla każdego kapłana-duszpasterza. Plan ten, rozpracowany w szczegółach, można sprowadzić do czterech punktów: 1. zainteresować Pismem św. wiernych (= wzbudzić entuzjazm), 2. rozprowadzić Pismo św. w parafii, 3. rozczytać się i pobudzić innych do czytania Biblii, 4. żyć na co dzień Pismem św. (= wcielać treść Pisma św. w swoje życie).

## I. ZAINTERESOWAĆ PISMEM ŚW. WIERNYCH

Ciekawy jest człowiek dzisiejszy. Bardziej aniżeli kiedykolwiek odczuwa on głód słowa Bożego. Wprawdzie żyje w epoce słowa pisanego i drukowanego, ale to słowo pisane przez małe „s” nie daje mu satysfakcji. Odczuwa jego zmienność, słabość a niekiedy i jego fałszywość. Dlatego szuka niezmiennego Słowa Bożego i sięga po nie. Z tym słowem spotyka się w Piśmie św. Jeśli raz weźmie je do ręki, bardzo szybko dochodzi do wniosku, że nie ma na świecie drugiej takiej księgi, w której tak wyraźnie i jasno spotykałyby się ze sobą prawdy wieczne i ponadczasowe z prawdami doczesnymi, nieraz tak bardzo przyziemnymi i przemijającymi. Porównywanie tych dwu rodzajów prawd wypada zawsze na korzyść Biblii i dlatego człowiek współczesny tak bardzo stawia na Biblię. Dochodzi bowiem do wniosku, że przez wiele drukowanych ksiąg został oszukany, wprowadzony w błąd i dlatego tak chętnie sięga po księgę, o której się przekonał, że głosi prawdę i nikogo nie oszukuje. O treści tej księgi słusznie mówi psalmista: „słowo Boże jest lampą dla moich stóp i światłem na ścieżce mojego życia” (Ps 119, 105). Można więc słowu Biblii zaufać, ono nigdy nie zawodzi. Biblia prowadzi nas do Prawdy, bo jej autorem jest najwyższa Prawda, sam Bóg.

Można tu zacytować wypowiedź proroka Amosa, który na osiem wieków przed Chrystusem pisał, że „idą dni, w których Bóg zesła na ziemię nie głód chleba ani pragnienie wody, ale głód i pragnienie słuchania słowa Bożego” (Am 8, 11). Wydaje się, że właśnie teraz te czasy nadeszły. Dzisiejszy człowiek bardziej od chleba spragniony jest Prawdy, i bardziej niż za wodą tęskni za słowem Bożym.

Mając to na względzie duszpasterz powinien wykorzystać ten właśnie aspekt Biblii i ukazywać stale wiernym tę księgę, która przekazując niezmienną Prawdę, zapewnia człowiekowi pewne oparcie o wiecznotrwałe i niezmienne wartości. Bardzo na czasie są tu słowa proroka Izajasza mówiącego, że „Trawa więdnie, liść opada ale prawda (Słowo Pańskie) pańska trwa na wieki” (Iz 40, 8). I nie tylko trwa, ale nieustannie zapala serca i umysły ludzkie i uczy, że kto na nią w swoim życiu postawi, ten postawi na samego Boga.

Można powiedzieć, że żadna księga nie podkreśla tak wyraźnie potrzeby postawienia w życiu na Boga, jak właśnie księga Pisma św. A jeśli tak jest to znaczy, że Biblia jest nie tylko księgą Prawdy, ale także i księgą naszej nadziei i naszej wiary. Nic nas tak bardzo o słuszności tej tezy nie przekonuje, jak właśnie lektura Biblii. Tam spotykamy się z przykładami ludzi, którzy przez wiarę się uświęcili i rozslawili swoje imię. Nie zawsze jest to wiara polegająca na uznaniu za prawdę objawionych przez Boga nadprzyrodzonych treści, ale zawsze będzie to zawierzenie i bezgraniczne zaufanie Bogu. Na potwierdzenie słuszności tej tezy można przytoczyć wiele przykładów. Tak np. o Abrahamie pisał św. Paweł, że „uwierzył Bogu i zostało mu to poczytane na usprawiedliwienie” (Rz 4, 3. 11), bo rzeczywiście zawierzył Bogu. Na zawołanie Boże: „Wyjdź z ziemi swojej, i od rodziny swojej, i z domu ojca swego, i idź do ziemi, którą ci wskażę, i uczynię cię narodem wielkim, i będę Ci błogosławił” (Rdz 12, 1 n), Abraham rzeczywiście zawierzył Bogu i pozostał po wieczne czasy patronem tych, którzy zaufali Bogu i nie zostali zawiedzeni. Podobnie jak Abraham zawierzyli Bogu Mojżesz i Dawid, patriarchowie i prorocy, prorokini Debora i mężna Judyta, pokorna Sara i matka Samuela, Anna. Jakże wspaniale zaufał Bogu dotknięty bolesnym doświadczeniem sprawiedliwy Hiob, który mimo swojej życiowej tragedii wołał: „Choćby mnie i zabił, to mu i tak ufał będę” (Hi 13, 15).

Mając na uwadze tych wszystkich, św. Paweł zachęcał później swego ucznia Tymoteusza, by w oparciu o Pismo św., żyjąc w czasach pełnych chaosu i zamętu, pokrzepiał i wzmacniał swoją wiarę. Przestrzegał go też pisząc między innymi do niego: „A źli ludzie, zwodziciele, coraz głębiej grzeznąć będą oszukując drugich, sami oszukani. Ty zaś trwaj wiernie przy tym, czego cię nauczono, i o czym urobiłeś sobie mocne przekonanie, świadom tego kto był twoim nauczycielem i to, że od lat dziecięcych znasz Pisma św. One potrafią dać ci mądrość, która prowadzi do zbawienia przez wiarę w Jezusa Chrystusa” (2 Tm 2, 14). To samo, choć w innych słowach i w innych

okolicznościach mówił Chrystus faryzeuszom: „Rozbieracie Pisma, bo się wam zdaje, że w nich jest żywot wieczny, tymczasem one dają świadectwo o mnie” (J 5, 39).

Pismo św., rozwazane jako księga naszej wiary a tym samym jako księga naszych ludzkich zobowiązań, jest jak mówi św. Paweł „mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego” (Rz 1, 16). Współczesnemu człowiekowi potrzeba właśnie takiej mocy, aby ona utwierdziła go w jego przekonaniach i doprowadziła do wniosku, że „to jest zwycięstwo, które zwycięża świat — wiara nasza” (1 J 5, 4) i że „bez wiary nie można podobać się Bogu” (Hbr 11, 6). Przez lekturę Pisma św. odmładza się nasza wiara a my stajemy się bliżsi Bogu, umocnieni w Prawdzie i bardziej uodpornieni na wszelkiego rodzaju pokusy świata. W takim ustawieniu zagadnienia bardziej zrozumiałe staje się wyznanie św. Pawła: „Wiem, komu uwierzyłem i pewien jestem, że mocen jest ustrzec mój depozyt aż do owego dnia” (2 Tm 1, 12), „Ewangelii się nie wstydę, jest bowiem ona mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego” (Rz 1, 16).

Duszpasterz objaśniający i zalecający wiernym lekturę Pisma św. powinien zwrócić im uwagę właśnie na to, że jest to księga naszej wiary, a zarazem księga rozwiązująca różne problemy, bóleczki i trudności współczesnego człowieka. Św. Jan Chryzostom nazywa Pismo św. „apteką lekarstw wszelkich pełną” i dodaje, że „daje ono duszy życie i pokarm, pozwala na oglądanie już w tym życiu przeblysku światłości Bożej” (In Gen. Hom. PG 53, 177). Zaś Grzegorz Wielki mówi, że „Pismo św. stoi przed oczyma naszymi jak zwierciadło, w którym możemy dobrze odgadnąć nasze wewnętrzne oblicze. W nim widzimy, co w nas jest pięknego, a co obrzydliwego. W nim widzimy, ile postąpiliśmy naprzód, względnie jak daleko jesteśmy oddaleni od prawdziwego postępu” (PG 75, 553). Człowiek czytający Biblię ma doskonałą okazję konfrontować od razu jej treść ze swoim własnym życiem i korzystać natychmiast z tej recepty, jaką podaje Pismo św. Zastosowanie treści Pisma św. do naszego życia pozwala nam na obiektywną i należyłą ocenę samego siebie, jak również na rozbudzenie w sobie pełnego zaufania i przywiązania do tej jedynej i ponadczasowej księgi. Nie ulega wątpliwości, że poprzez poznanie treści Pisma św. dochodzi się do autentycznego umiłowania tej księgi.

Niezależnie od treści Pisma św. należy wiernym zwrócić uwagę na jego piękną literacką szatę, na poezję ksiąg dydaktycznych, szczególnie psalmów, na język Biblii, który po dzień dzisiejszy jest ciągle przedmiotem zachwyty największych współczesnych poetów i pisarzy. (Por. choćby tłumaczenia psalmów L. Staffa, R. Brandstaettera, czy ostatnio Cz. Miłosza). Bardzo wielu artystom, malarzom, rzeźbiarzom Biblia dostarczyła głębokich myśli do stworzonych przez nich pomników literatury i sztuki. Gdyby nie Eiblia, nie mielibyśmy Sądu Ostatecznego Michała Anioła, zdobiącego kaplicę Sykstyńską, nie mielibyśmy Piety czy posągu Mojżesza; gdyby nie Biblia, nie zachwyca-

libyśmy się imponującym oratorium Haydna pt. „Stworzenie świata”, czy wspaniałymi witrażami naszego artysty St. Wyspiańskiego, zdobięcymi dziś kościół OO. Franciszkanów w Krakowie. Ta niezwykła księga dostarczyła też tematu i natchnienia autorom Biblii Dorégo, reżyserem kręcącym filmy z życia Abrahama, Mojżesza (np. Dekalog), twórcom filmów o życiu Jezusa, o Męce Pańskiej, nie mówiąc już o licznych utworach naszego kompozytora Krzysztofa Pendereckiego.

Można powiedzieć za ks. Stojalowskim, że „Pismo św. jest niewyczerpanym źródłem, z którego nic nie ubyło... pomimo iż przez blisko 2000 lat najgłębsze umysły wzięły z niego najpiękniejsze i najwznioślejsze prawdy”. „Nieprzerwanie płyną, mówi Norbert Peters, strumienie światła, siły i potęgi z tego świętego źródła do serc synów i córek Adama” (*Unsere Bibel*, Paderborn 1935, 2). I możemy dodać: nie tylko płyną, ale nieustannie zapalają umysły i rozgrzewają serca, zbliżając i ciągle przekonywując tych jeszcze nie całkiem przekonanych do tej jedynej i wspaniałej księgi.

## 2. ROZPROWADZIĆ PISMO ŚW. W PARAFII

Konstytucja o Bożym Objawieniu zawiera znamienne stwierdzenie, że „Wierni Chrystusowi winni mieć szeroki dostęp do Pisma św.” (nr 22) oraz dodaje, że „Kościół pouczony przez Ducha Świętego usiłuje osiągnąć coraz to głębsze zrozumienie Pisma św., by **dzieci swoje nieustannie karmić słowami Bożymi**” (nr 23). Te stwierdzenia już ze swej natury nakładają na kapłanów, pracujących szczególnie w duszpasterstwie, obowiązek troski o rozpowszechnienie Pisma św. w parafiach. Aby Pismo św. mogło rzeczywiście spełnić swoją rolę, aby mogło być, jak to już powiedzieliśmy, rzeczywistie „lampą dla naszych stóp i światłem na ścieżkach naszego życia” (Ps 119, 105), musi stać się przedmiotem naszego codziennego zainteresowania, musi być pierwszą książką w bibliotece każdego kapłana i księgą umieszczoną na poczesnym miejscu w domach wiernych. Stąd też płynie obowiązek rozprowadzenia Pisma św. w naszych rodzinach, szczególnie w tych, nad którymi sprawujemy duszpasterską pieczę w powierzonej nam parafii. Zobowiązuje nas zatem do tego charakter naszej kapłańskiej pracy i naszego kapłańskiego powołania.

Każdy kapłan z istoty swojego powołania jest sługą słowa Bożego, więcej, jest apostołem i głosicielem słowa Bożego. Z tego względu musi mieć ciągle w pamięci słowa, które kiedyś wypowiedział św. Paweł: „Biada mi, gdybym Ewangelii nie przepowiadał” (1 Kor 9, 16), a także te inne, które umieścił na początku Listu do Rzymian: „Paweł sługa Jezusa Chrystusa, z powołania Apostoła, przeznaczony do głoszenia Ewangelii Bożej, którą Bóg przedtem zapowiedział przez swoich proroków w Pismach świętych” (1, 1).

Zapewne mając to na uwadze św. Augustyn tak wyraźnie podkreślił obowiązek głoszenia i nauczania Ewangelii, kiedy pisał: „Ja zaś nie wierzyłbym Ewangelii, gdyby mi jej nie zalecał autorytet katolickiego Kościoła”. Ten autorytet tak wspaniale objawił się nam w ostatniej encyklice Piusa XII, *Divino afflante Spiritu*, a także w dekretach Soboru Watykańskiego II. W tej chwili pragnę zwrócić uwagę na nr 25 KL, gdzie Ojcowie Soboru kładą mocny nacisk na obowiązek apostołowania Pismem św., szczególnie podczas sprawowania liturgii eucharystycznej, jak również podczas wykonywania innych obrzędów, przy których to czynnościach nawiązujemy zawsze do Biblii, do jej roli i znaczenia w życiu człowieka.

Kapłan-duszpasterz, który pragnie uwrażliwić swoich wiernych i zainteresować ich Pismem św., powinien najpierw sam być do tej akcji przekonany, powinien sam najpierw ukochać Biblię, a potem wprowadzać ją w życie swojej parafii. To wprowadzenie powinno zacząć się od uroczystej intronizacji Biblii w kościele parafialnym, a potem w poszczególnych rodzinach. Parafia powinna być odpowiednio do takiej intronizacji przygotowana, np. przez dni skupienia, triduum, nawet rekolekcje, czy to adwentowe czy wielkopostne, poświęcone szczególnie Biblii i tematyce biblijnej. Byłaby to swoiste-go rodzaju prezentacja Biblii, która miałaby za cel przekonać słuchaczy do Biblii i zainteresować ich Pismem św. Taką intronizację należy urządzić, np. bardzo uroczyście na zakończenie rekolekcji biblijnych czy dni skupienia. Wtedy duszpasterz w towarzystwie służby liturgicznej przynosi egzemplarz Biblii do ołtarza, umieszcza go na pulpicie, pozostawia nawet na dłuższy czas na ołtarzu czy w bocznej kaplicy i wiąże ten obrzęd, np. z odprawieniem Godziny Biblijnej czy nabożeństwa słowa Bożego. Potem można dokonać poświęcenia egzemplarzy Pisma św., które wierni mają ze sobą w kościele, a które po nabożeństwie zaniósł do swoich domów i umieszczają je na zaszczytnym miejscu. Od tej chwili parafia powinna zacząć żyć Pismem św.

Nie może to być jednak tylko chwilowy zryw. Na samej intronizacji Biblii nie można zakończyć akcji rozprowadzania Pisma św. w parafii. To jest dopiero początek, po którym ma nastąpić szara, mrówcza, codzienna praca.

Pierwszym jej etapem będzie rozprowadzenie Pisma św., choćby tylko Nowego Testamentu, wśród rodzin z okazji różnych uroczystości parafialnych, np. pierwszej Komunii św. dzieci, bierzmowania, czy sakramentu małżeństwa. Przed pierwszą Komunią należy uświadomić dzieci, że ich spotkanie z Pismem św., jest zarazem ich pierwszym spotkaniem się z Panem Jezusem, z Jego słowem Bożym. Zanim On przyjdzie do serc dzieci pod postacią chleba, przychodzi już do nich najpierw w swoim słowie. On sam jest Słowem Boga. Bardzo wskazane będzie przy tej okazji przypomnieć dzieciom słowa św. Augustyna, który mówi, że „Ewangelia to głos Pana samego, który

z wysokości nieba rozmawia z nami na tej ziemi" (Sermo 85, PL 96, 49), albo słowa św. Ambrożego, który twierdzi, że „gdy się modlimy rozmawiamy z Bogiem, zaś Jego słuchamy, gdy czytamy słowa Boże” (PL 16, 50). Bardzo wskazane jest, by katecheta podczas uroczystości I. Komunii, względnie po niej uroczyście wręczył dzieciom Nowy Testament i zachęcił je do otaczania tej Księgi należyтым szacunkiem, przez umieszczenie jej na honorowym miejscu w domu. Należy też zachęcić dzieci do umiłowania lektury Pisma św., które stać się dla nich powinno niezastąpionym nauczycielem na drodze życia.

Nieco odmienną formę powinno mieć przekazanie Pisma św. z okazji sakramentu bierzmowania. Mamy już wówczas do czynienia z młodzieżą, która pod względem religijnym jest bardziej dojrzała i bardziej otwarta na różne problemy nurtujące dzisiejszego człowieka. Tym bardziej jest więc jej potrzebna Biblia. Należy zatem w przygotowaniu młodzieży do tego sakramentu podkreślić walory i korzyści płynące z lektury tej księgi, a także przekonać młodych, że czytanie Pisma św. jest rzeczywistym spotkaniem z Bogiem żywym, także z Duchem Świętym, który jest autorem Biblii. Podczas udzielania sakramentu bierzmowania biskup poświęci egzemplarze Pisma św. i w odpowiednim przemówieniu zachęci młodzież nie tyle do czytania, ile do stałej medytacji nad Biblią.

Nieocenione korzyści można odnieść także wiążąc zachętę do umiłowania Biblii z udzielaniem sakramentu małżeństwa. Należy wtedy zwrócić nowożeńcom uwagę, że małżeństwo jest z ustanowienia Bożego (Rdz 2, 25), które później Chrystus podniósł do godności sakramentu i określił, że jest ono monogamiczne i nierozzerwalne. Z tekstu Mt 19, 4—9 nowożeńcy dowiadują się o wielkiej godności tego sakramentu, zaś z 1. Listu do Koryntian 7, 10—16 oraz z Listu do Efezjan 4, 28—32 o swoich wzajemnych obowiązkach, jakie zaciągają przez dobrowolne związanie się węzłem małżeńskim (życie w miłości i w bojaźni Bożej). Bezценne są na ten temat uwagi św. Pawła, rozrzucone niemal po wszystkich jego listach. Pismo św., wręczone jako prezent z okazji zawarcia związku małżeńskiego, będzie dla nowożeńców najlepszym upominkiem, do którego powinni wracać sercem i umysłem we wszystkich późniejszych chwilach swojego życia.

W oparciu o teksty Pisma św. powinni duszpasterze wygłaszać także swoje przemówienia podczas udzielania sakramentu chrztu św., pokuty a szczególnie sakramentu chorych. To właśnie chorym jest najbardziej potrzebna pociecha płynąca z lektury Biblii. Jakże po-krzepiające są w tym względzie słowa wyjęte z Listu św. Jakuba: „Choruje ktoś wśród was? Niech sprowadzi kapłanów Kościoła, by się modlili nad nim i namaścili go olejem świętym w imię Pana. A modlitwa pełna wiary będzie dla chorego ratunkiem i Pan go podźwignie, a jeśliby popełnił grzechy będą mu odpuszczone” (5, 13—15). Tak więc duszpasterz nie powinien zaniedbywać żadnej okazji, by wyjść na spotkanie ze swoimi wiernymi z Pismem św.

w rękę. Wydaje się, że jedną z najlepszych do tego sposobności jest wizyta duszpasterska, znana u nas pod nazwą koledy. Trzymana przez kapłana w rękę Biblia może być wtedy najlepszym pomoctwem, prowadzącym nie tylko do pojednania ale nawet do zjednoczenia często skłóconych ze sobą stron. Przy takich okazjach Biblia może być nazwana swoistego rodzaju „sakramentem” pojednania, czymś co przenika całe nasze chrześcijańskie życie.

Zastanawiając się nad sposobem wprowadzenia Biblii w parafialne życie trzeba pamiętać o jednej jeszcze rzeczy: gwarancją powodzenia każdej dobrej akcji jest odpowiednia i należyte przeprowadzona reklama. Z tego też względu w naszych gablotkach parafialnych powinno się znaleźć miejsce na tzw. „kącik biblijny”, albo może nawet specjalna, poświęcona temu problemowi tablica ogłoszeń. Estetycznie wykonana, podająca ogłoszenia o najnowszych wydaniach Pisma św., ozdobiona odpowiednimi rysunkami czy obrazami, informująca o nowo wydanych publikacjach biblijnych może czasem więcej zdziałać, niż niejedno przemówienie kapłana, które raz wygłoszone do małej grupy, często ulega zapomnieniu, gdy tymczasem tablica ogłoszeń jest w każdej chwili dostępna dla wszystkich, których interesuje problematyka biblijna. Nad taką tablicą można by umieścić znane adagium św. Hieronima: „Nieznajomość Pisma św. równa się nieznajomości Chrystusa”.

W tej akcji upowszechniania Pisma św. należy pamiętać o tym, by jej nie uprawiać z poażowania godnym sekciarskim fanatyzmem, który może bardziej zaszkodzić niż pomóc sprawie, o którą nam chodzi. A chodzi o wielką rzecz: o księgę nad księgami, o list wszechmocnego Boga do swego stworzenia, o testament Jezusa Chrystusa. Chodzi nie o ludzkie, ale o Boże dzieło. Przestroga dla nas niech będą głębokie Pawłowe słowa: „Bo nie głosimy siebie samych, lecz Chrystusa Jezusa jako Pana, sami zaś pragniemy być jedynie sługami waszymi, z miłości do Jezusa” (2 Kor 4, 5). Każdą akcją należy uprzednio dobrze przemyśleć, a także przemodlić, aby ani przez zbytnią gorliwość ani przez opieszałość nie pogrzebać sprawy, o którą nam tak bardzo powinno chodzić.

### 3. ROZCZYTAĆ SIĘ I POBUDZIĆ INNYCH DO CZYTANIA BIBLI

Akcja rozpowszechniania Pisma św. tylko wtedy osiągnie swój cel, jeśli u jej podstaw zwrócimy uwagę na niezwykle ważną sprawę, mianowicie na rozczytywanie się w Biblii. Jest to problem tak ważny i tak oczywisty, że nie wymaga żadnych komentarzy. Najważniejsze dokumenty soborowe stale zwracają na niego uwagę i do niego nawiązują. W zależności od tego, o czym traktują ze swojego punktu widzenia, mówią o lekturze Biblii. I tak, np. *Konstytucja Dei Verbum* zwraca uwagę, że „konieczną jest rzecz

by wszyscy duchowni, zwłaszcza kapłani Chrystusowi i inni, którzy... zajmują się prawowicie posługą słowa, dzięki wytrwałej lekturze i starannemu studium przyłgnęli do Pisma św." (nr 25). KL, podkreślając ważność sprawowanych czynności liturgicznych stwierdza, że „Pismo św. ma doniosłe znaczenie w odprawianiu liturgii. Z niego bowiem wyjęte są czytania, które wyjaśnia się w homilii oraz psalmy przeznaczone do śpiewu. Z niego czerpią swe natchnienie i swego ducha prośby, modlitwy i pieśni liturgiczne... Stąd w trosce o odnowienie Liturgii świętej ...należy rozbudzić to serdeczne rozmiłowanie Pisma św.” (nr 21). Także *Dekret o postudze i życiu kapłanów* zaleca lekturę Biblii w słowach: „Prezbiterzy... będąc sługami słowa Bożego, czytają codziennie i słuchają słowa Bożego, którego mają uczyć innych” (nr 13).

Sobór domaga się, aby „lektura ksiąg świętych uczyła, w jaki sposób słowo Boże przyjmować, myśleć o nim, współpracować z nim tak, aby nauki zawarte w nim stały się pierwiastkiem aktywnym zmuszającym nas do pracy nad sobą” (W. Smereka, art. cyt., 173).

Historia powstawania Biblii dowodzi, że od jej początków, od napisania pierwszych ksiąg wierni zawsze odawali się czytaniu Pisma św. Już Mojżesz, przekazując Jozuemu władzę nad narodem izraelskim, powiedział do niego: „Niech ta księga prawa będzie zawsze przed ustami twoimi: rozważaj ją w dzień i w nocy, abyś ściśle spełnił wszystko, co w niej jest napisane, bo tylko wtedy powiedzie ci się i okaże się twoja roztropność” (Joz 1, 8). Naród wybrany często zbiorowo czytał Pismo św., uważając to czytanie za wyraźny nakaz Boży. Szczególnie czytano Torę co siedem lat, w tzw. roku jubileuszowym. Z okazji reformy religijnej i odnowienia świątyni czytał księgę prawa król Ezechiasz a w sto lat później zniżył to samo król Jozjasz. Także wielki reformator religijny Ezdrasz kładł wielki nacisk na czytanie Zakonu Pańskiego. Psalmista zaś uznaje i głosi tezę: że „Błogosławiony mąż, który w Zakonie Pańskim ma upodobanie i o Prawie Bożym rozmyśla we dnie i w nocy” (Ps 1, 2). Tłumacz księgi Jezusa Syracha mówi, że jego dziad od dawał się stale lekturze ksiąg świętych, rozmyślał nad nimi i potem „nabrał w nich doskonałej biegłości i sam też zapragnął napisać coś z dziedziny nauki i mądrości, aby ludzie żądni wiedzy sami przez to wszystko się wzbogacili, a jeszcze bardziej, aby coś dodali do niej przez życie zgodne z Prawem” (Prolog 10). Tradycja przekazuje, że w szkołach przy świątyni czy później w synagogach nie tylko czytano, ale także uczono dzieci i młodzież wielu tekstów Biblii na pamięć.

Chrystus Pan i Apostołowie nie tylko pochwalają tę praktykę, ale sami czytają Biblię i uczestniczą w zbiorowym jej czytaniu i komentowaniu w synagogach (por. Łk 4, 16n; Dz 13, 14). Św. Łukasz umieszcza w Dziejach Apostolskich znamiennej uwagę o uczniach Chrystusa: „A oni pilnowali modlitwy i posługi słowa” (Dz 6, 4).



Chrystus, zapytywany przez różnych swoich słuchaczy o takie czy inne trudności, odsyłał zawsze swoich interlokutorów do Pisma św., mówiąc: „Nie czytaliście, co jest napisane w Zakonie Pańskim” (Mt 12, 5). A raz, gdy zauważył, że chwiała się wiara Jego uczniów (uczniowie idący do Emaus), zaczął ją wzmacniać, nawiązując w rozmowie do tekstów Biblii. „Zaczął od Mojżesza i innych proroków wyjaśniać im, co było o Nim napisane w Piśmie św.” (Łk 24, 15nn). Św. Paweł, określając obowiązki młodego biskupa Tymoteusza, na pierwszym miejscu zwraca mu uwagę na potrzebę lektury Biblii: „Pilnuj czytania, napominania i nauczania” (1 Tm 4, 13). „Czuwaj nad sobą i nauką, i czynź to z wytrwałością” (w. 16).

Tradycja chrześcijańska reprezentowana przez Ojców Kościoła nie nie uroniła pod tym względem z apostołskiej spuścizny. Św. Ambroży pyta kapłana: „Dlaczego nie poświęcasz czasu na czytanie, gdy wolny jesteś od zajęć w Kościele? Dlaczego nie słuchasz Chrystusa? Gdy się modlimy, to mówimy do Niego, a słuchamy Go wtedy, gdy czytamy słowa Boże” (De off. min. I, 20. 88). Św. Hieronim w liście do matrony rzymskiej Lety, udzielając jej rad zbawiennych na temat wychowania córki, radzi jej: „Niech córka twoja bardziej nad jedwabie i klejnoty umiłuje kodeksy święte”.

Gdyby nie lektura Pisma św., nie mielibyśmy takich potentatów ducha jak św. Augustyn (nawrócony przez lekturę porzuconego egzemplarza Nowego Testamentu, usłyszał głos: tolle, lege), nie mielibyśmy św. Pawła pustelnika, św. Franciszka z Asyżu, św. Ignacego Lojoli, św. Jana od Krzyża, czy choćby nowoczesnego św. Jana Bosko, którego wychowankowie zawsze widzieli z Pismem św. w ręku.

Wielkie znaczenie czytania Pisma św. podkreślali ostatni papieże. Benedykt XV w wydanej w 1920 r. encyklice *Spiritus Paraclitus* większość jej tekstu poświęcił zbawiennym skutkom lektury Pisma św. Między innymi tak pisał na ten temat: „Niech nie będzie ani jednej rodziny chrześcijańskiej, w której brakowałoby Ewangelii, tak aby wszyscy wierni przywykli do jej codziennego czytania i rozważania”. Pius XII zaś, mówiąc o różnych sposobach korzystania z Pisma św. w duszpasterskiej pracy, mocno zachęca kapłanów do lektury Biblii. „Kapłani — pisze — w swej encyklice *Div. aff. Spiritu*, którym powierzona jest troska o zbawienie wiernych, niechaj sami najprzód przestudiują Księgi święte, przyswajając je sobie w rozważaniu i modlitwie, a potem niech gorliwie rozdzielają bogactwa słów Bożych w kazaniach, homiliach i wykładach”. Myśli wypowiedziane w tej kwestii przez ostatnich papieży, rozwinie później, pogłębi i uzupełni swoimi wnioskami Sobór Watykański II, szczególnie w KL i w instrukcji zalecającej wprowadzenie w życie tej Konstytucji. W KL, w numerze 35, czytamy na ten temat znamienne wypowiedź: „W obrzędach liturgicznych należy przywrócić czytanie Pisma św. dłuższe, bardziej urozmaicone i lepiej dobrane”. Konstytucja,

jak również i instrukcja do tej Konstytucji, wprowadzają tu nowy termin a równocześnie nowe nabożeństwo, któremu dają umowny tytuł: „celebratio verbi divini”, czemu odpowiada w naszych nabożeństwach, tzw. Liturgia słowa Bożego. Nie jest to nic innego, jak tylko nawiązanie do dawnej mszy katechumenów, która z kolei ma swoją analogię w dawnych nabożeństwach synagogalnych. Nabożeństwa te były właściwie lekturą Pisma św., składającą się z czytania Prawa i Proroków, co z kolei odpowiada dziś u nas czytaniom lekcji i ewangelii podczas odprawianej Mszy św.

Tak więc w ostatecznej konkluzji dochodzimy do uzasadnienia nakazu czytania Pisma św. w jakiejś liturgicznej oprawie. Oprawa ta ma dodać lekturze powagi i odpowiedniego namaszczenia, a co najważniejsze ma podkreślić modlitewny charakter samego czytania.

Do lektury biblijnej ma nas także prowadzić praktyka, tzw. Godziny Biblijnej. Z numeru 35 KL i z numerów 37—39 Instrukcji do tej Konstytucji wynika, że Liturgia Słowa Bożego nie jest tym samym co Godzina Biblijna, choć pozornie wygląda tak samo. Przede wszystkim Liturgia Słowa Bożego ma się odbywać w niedziele i święta nakazane, i to tam, gdzie dla braku kapłanów nie można w danej miejscowości odprawić Mszy św. Takiej liturgii przewodniczy albo diakon, albo człowiek świecki, któremu ta funkcja została powierzona. Wszystko to jest uzależnione od zgody i decyzji ordynariusza miejsca. „Sposób urządzania tego nabożeństwa — mówi Instrukcja — niech się wzoruje na liturgii słowa we Mszy św.” Zatem to nabożeństwo będzie się składało ze śpiewów, psalmów, modlitw gradualnych, czytań lekcji i ewangelii danego dnia oraz homilii, którą wygłosi diakon, albo świecki człowiek z upoważnienia odpowiedniej władzy, kierującej Liturgią Słowa. Nabożeństwo to należy zakończyć wspólną modlitwą czyli modlitwą wiernych oraz Modlitwą Pańską. Wprowadzenie w życie takiej właśnie Liturgii Słowa Bożego ma wielkie znaczenie w akcji duszpasterskiej Kościoła, ponieważ jej celem jest, między innymi, odnowienie świata w duchu Chrystusowej Ewangelii.

Ponieważ w naszych warunkach Liturgia Słowa Bożego będzie w kościele praktyką stosunkowo rzadką, to na jej miejsce należy wprowadzać Godzinę Biblijną. O tego rodzaju nabożeństwie pisano u nas i mówiono już wiele (por. W. Smereka, art. cyt., 189n; J. Kudasiwicz, *Pismo św. w naszej parafii*, art. w: „Kielecki Przegląd Diec.”, Kielce 1964, 164n). Tu należy podkreślić dwa jej główne aspekty i cele.

Godzina Biblijna to przede wszystkim nabożeństwo o charakterze ciągłym. Można ją odprawiać z różnymi grupami i na różnym poziomie. Można ją odprawiać w pewne określone dni tygodnia czy miesiąca, ale zawsze według pewnego, z góry określonego planu. Na takich Godzinach czytamy i komentujemy po kolei poszczególne księgi, głównie Nowego Testamentu.

Drugim celem Godziny Biblijnej jest, również oparte o jakiś plan zdobycie wiedzy o Piśmie św. Zatem przez 10—15 minut pouczamy słuchaczy o tym, co to jest Pismo św., o natchnieniu, kanonie, o Ziemi Świętej, o historii Izraela, o centralnej idei Biblii i historii zbawienia itp. W ten sposób nie tylko rozczytamy i zaciekawimy wiernych Pismem św., ale ich wiadomościom biblijnym damy mocne naukowe podstawy. Zwróćmy tu uwagę na jedno; mianowicie na to, że człowiek, który stale czyta Pismo św. nabiera nawyku czytania i tylko z wielkim trudem rozstaje się z Biblią (por. na ten temat wypowiedź A. Mereżkowskiego w jego książce: *Jezus Nieznany*).

Do czytania Pisma św. bardzo wydatnie przekonuje wiernych jeszcze wiele innych form: apostołatu tą księgą, z których należy zasygnalizować tu choćby takie, jak niedziele biblijne, tygodnie biblijne, wystawy biblijne, urządzenie konkursów biblijnych i inne. Zmarły ks. Prymas St. Wyszyński zaprowadził te formy apostołstwa Pismem św. łącznie z Godzinami Biblijnymi specjalnym dekretem w archidiecezji gnieźnieńskiej w 1957 r. To samo uczynił biskup gdański pismem z dnia 16 kwietnia 1960 r. Wspomnianym tu wyżej księżom biskupom i wielu innym, którzy uczynili u siebie to samo, przyświecał jeden cel: zainteresować i związać wiernych z Pismem św. Nie ma lepszej drogi prowadzącej do rozbudzenia i pogłębienia w sobie życia wewnętrznego jak lektura Biblii.

#### 4. ŻYC NA CO DZIEŃ PISMEM ŚW.

Nieprzemijające wartości Pisma św., o których się przekonujemy przy lekturze tej księgi, prowadzą nas do przyznania racji św. Pawłowi, który tak o niej pisał: „Całe Pismo jest przez Boga natchnione i służy ku nauczaniu, ku strofowaniu, prostowaniu i wychowywaniu w sprawiedliwości. Tak to (przez nie) staje się człowiek Boży doskonałym i zdolnym do każdego dobrego dzieła” (2 Tm 3, 16).

Jeśli staje się doskonałym i zdolnym do każdego dobrego dzieła, to znaczy, że Pismo św. dobrze przyjęte i należycie zrozumiane ma możność i moc formowania i kształtowania osobowości każdego człowieka. Ono może go uczynić człowiekiem wewnętrznym i w pełni oddanym wielkim sprawom Bożym. Miał rację św. Benedykt, który w swoich regułach (r. 73), tak pisał o Piśmie św.: „Któraż karta, albo które słowo Pisma św. tak Starego albo Nowego Testamentu nie jest najpewniejszym prawidłem życia ludzkiego”? Pismo św. uczy żyć po ludzku i po chrześcijańsku. Krótko i zwięźle wyraził to Chrystus w Ewangelii św. Jana: „Słowa, które ja do was powiedziałem, są duchem i życiem” (J 6, 63).

Czytamy zatem Pismo św. po to, aby zaczerpnąć z niego wskazówki na całe nasze doczesne życie. Nie czytamy Biblii tak, jak czytamy inne książki. Nie bierzemy jej do ręki tylko po to, aby

przyswoić sobie jej treść, aby zaciekawić nasz umysł, zdobyć pewną wiedzę lub aby rozwiązać nurtujące nas życiowe trudności. Czytamy ją w jednym celu: aby przez tę księgę zbliżyć się do Boga, aby osiągnąć to, co było nieustannym pragnieniem świętych: żyć na co dzień Bogiem.

Czytanie Pisma św. to nie jest „lectio spiritualis” = czytanie duchowne, to jest coś znacznie więcej. Jest to „lectio divina” — boskie czytanie. Polega ono nie tyle na przeczytaniu większego lub mniejszego fragmentu tekstu Pisma św., ile na permanentnym, kursończym przyswajaniu sobie zdania po zdaniu, wiersza po wierszu, jednej myśli po drugiej, a wszystko to w tym celu, żeby z przeczytanego tekstu coś dla siebie wziąć, aby mieć materiał do refleksji, aby tym przeczytanym tekstem ubogacać siebie w ciągu dnia i karmić się nim, jak się karmimy codziennym chlebem. „Lectio divina” może się nawet ograniczyć do jednego zdania, ale do tego zdania wracamy myślą i sercem przez cały dzień. Żadną miarą nie przechodzimy nad nim do porządku dziennego. W ten sposób czytane Pismo św. prowadzi do kontemplacji, a w dalszej konsekwencji do mistycznego zjednoczenia z Bogiem. Na twarzą człowieka rozczytanego w Biblii widać od razu ślady wewnętrznego życia. Czytana tak Biblia dostarcza więcej materiału do osobistego uświęcenia niż najlepsza ascetyczna książka. Jeśli przy tym uświadomimy sobie, że czytamy słowa samego Boga, może nas ogarnąć i lęk, i głęboki szacunek dla tej treści, którą On zechciał nam przekazać i z którą faktycznie podzielił się z nami.

Jak wielki wpływ na życie chrześcijanina ma czytanie Pisma św., wiedzieli o tym dobrze cesarze rzymscy, którzy prześladowanie Kościoła zaczęli od wydawania dekretów nakazujących palenie kodeksów Biblii. Konstantyn Wielki, rozpoczynający erę chrystianizacji świata, zaczął swoje rządy od wydania nakazu sporządzania odpisów kodeksów Pisma św. W VIII w. Karol Wielki dążył do przepojenia całego ludzkiego życia Biblią. Alkuinowi nakazał przeprowadzić rewizję tekstów Biblii, zaś pewnego kapłana nieobznajomionego z Pismem św., kazał zdjąć z urzędu twierdząc, że ci którzy „nie znają Prawa Bożego, nie mogą go głosić innym”.

W średniowieczu św. Franciszek nazwał założony przez siebie zakon „zакonem zaleceń biblijnych” i wyraźnie oświadczył: „Pan sam mi objawił, abyśmy żyli według formy Ewangelii”. W XV w. Tomasz à Kempis oparł całą pobożność chrześcijańską na lekturze Pisma św., a w IV księdze, rozdz. 11 swojej książeczki *O naśladowaniu Chrystusa* nazwał Pismo św. „drugim stołem” obok Eucharystii, „który zawiera naukę świętą i uczy prawdziwej wiary”. Benedykt XV, w cytowanej już encyklice, zachęcał wiernych do częstego i chętnego zbliżania się do „tego stołu niebiańskiej nauki, który zostawił nam Pan nasz Jezus Chrystus dla ludu chrześcijańskiego przez posługiwanie swych proroków, apostołów i doktorów”.

W oparciu o te sądy i wypowiedzi można powiedzieć, że „stół Pański” z Pismem św., jest nie tyle pokarmem dla umysłu, ile siłą dla woli i słońcem dla serca. Nic tak nie kształtuje naszej duchowej i moralnej postawy, jak właśnie ten pokarm, podany w odpowiedniej formie i, co najważniejsze, przyjęty z pokornym i skruszonym sercem człowieka.

Z tych wszystkich racji wynika dla nas nie tylko obowiązek czytania Pisma św., ale modlenia się Pismem św. na co dzień. To jest najpiękniejszy i najwspanialszy podręcznik modlitwy. Tak było w Starym Testamencie, i ten zwyczaj przejął Kościół św. w Nowym Testamencie. Zalecając nam w uchwałach Soboru Watykańskiego II (patrz KL) modlenie się hymnami, psalmami i pieśniami Biblii, Kościół pragnie przepoić Biblią całe nasze chrześcijańskie życie. Pragnie naszego nieustannego kontaktu ze słowem Bożym, gdyż ten kontakt w ostatecznym efekcie prowadzi do kontaktu z Wcielonym Słowem Bożym, tj. z samym Jezusem Chrystusem.

I to jest właśnie celem naszych refleksji. Starajmy się przesycać Pismem św. całe nasze życie, nie tylko po to, by je uzdrowić, ale także by je uczynić piękniejszym i bardziej bogatym w potrzebne nam łaski Boże. W takim rozumieniu Pisma św. będą dla nas zawsze aktualne słowa św. Pawła skierowane kiedyś do jego ucznia Tymoteusza: „Attende lectioni”, nade wszystko: „pilnuj czytania” (1 Tm 4, 13). Słowa te niech staną się dla nas nie tylko programem życia ale przede wszystkim zasadą naszego postępowania.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK

Marian Machura

## MUZYKA LITURGICZNA W KOŚCIOŁACH POLSKICH PO VATICANUM II

Jaka być powinna? Jaka jest? Czy w obecnym swym kształcie w pełni zasługuje na miano muzyki liturgicznej? Zanim podejmę próbę odpowiedzi na powyższe pytania, pragnę przypomnieć, jaka była przez wieki w całym Kościele Powszechnym.

Muzyką liturgiczną, przybliżającą wiernym teksty Pisma św., był chorał, od Grzegorza Wielkiego gregoriańskim zwany. Chorał powstawał i rozwijał się wraz z Kościołem: psalmy, hymny, antyfony stanowią liturgiczną modlitwę Kościoła. Melodie układane przez ludzi genialnych, a przede wszystkim świętych, jak żadne inne, tworzą sakralny klimat modlitwy liturgicznej. Łagodnie rozwijająca się linia melodyczna chorału oraz subtelny rytm swobodny, w idealny sposób

łączą się z treścią słów modlitwy, którą wyrażają. Według O. Potiera, „chorał jest śpiewem, który wychodząc z głębi serca, idzie wprost do serca, ovlada nim i wznosi ku niebu”. Na przestrzeni wieków rzesze wyrażały swój stosunek i zachwyt dla chorału, określając tę muzykę jako natchnioną, świętą, w swej prostocie nieskończenie doskonałą. Tak jak ikona w Kościele wschodnim, tak chorał gregoriański w Kościele katolickim uważany jest za sztukę, która z natury swej jest świętą, w której geniusz ludzki wznosi się najwyżej ku Panu Bogu.

Chorał rozwijał się w Kościele przez wieki aż do XIV stulecia. Jest więc dziełem wielu pokoleń i epok, a nie jednego okresu, jak np. muzyka renesansu czy baroku. Powstawał wraz z Kościołem w wielu krajach i regionach: w Ziemi Świętej, w Rzymie, Hiszpanii, Galii i Anglii. Jest więc owocem wielu kultur narodów chrześcijańskich. Powstawał w czasach, kiedy myśl ludzka, przeniknięta nadprzyrodzonością, wznosiła się wyżej niż nasza, kiedy serce człowieka było rytmem regularniejszym niż dzisiaj.

Jednogłosowe melodie gregoriańskie, od najprostszych do najbardziej złożonych, łagodnie wyrażają różne uczucia ludzkie w modlitwie, w zależności od momentu liturgicznego. A więc melodie radosne — nie są rubaszne; poważne — nie są tragiczne ani smutne; pogodne — nie potracają o okliwość. Muzyka ta swym rytmem nie pobudza do stawania na baczność, do maszerowania ani do tańca. Chorał tworzy nastrój modlitwy. Więcej, jest modlitwą i kontemplacją.

Wreszcie chorał gregoriański jest źródłem, z którego czerpali obficie twórcy różnych epok, przede wszystkim mistrzowie renesansu; im bardziej ich dzieła bliższe były chorałowi, tym bardziej stawały się sakralne (Palestrina — motety i msze). Olbrzymia ilość kompozycji organowych i chóralnych różnych epok powstawała w oparciu o *canti firmi* antyfon i hymnów. Wiele pieśni religijnych, nabożnych i kościelnych różnych narodów — w tym Polski — wyrosło z chorału, np. „Bogurodzica”, „Przez Twoje święte Zmartwychwstanie”, „Chrystus zmartwychwstan jest”, „Krzyżu święty” — czyli te najdoskonalsze, najbardziej wartościowe i znaczące w naszej religijności. Niektóre hymny gregoriańskie stając się pieśniami kościelnymi zachowały swe melodie bez zmian, tłumaczeniu poddany został jedynie tekst, np. „Głos wdzięczny z nieba wychodzi (hymn adwentowy), „Już słońce wschodzi ogniste” (hymn ku czci Trójcy Przenajświętszej), „Sław języku tajemnicę”, „Zbliżam się w pokorze”. Chorał jako muzyka liturgiczna Kościoła wywarł też wpływ na melodykę i tonalność pieśni ludowych; znalazł swe miejsce również w skarbnicy chorału protestanckiego.

W kościołach polskich przed Soborem kultura śpiewu gregoriańskiego była wysoka. Chorał śpiewano w klasztorach, w katedrach, a nawet w niektórych parafiach. Chóry wykonywały łacińską poli-

fonię (msze i motety), a także opracowania wielogłosowych pieśni kościelnych. Kapłan sprawował liturgię po łacinie, lud zaś śpiewał po polsku pieśni kościelne, których teksty wszakże na ogół odbiegały od tekstów liturgicznych. Nie były to bowiem pieśni mszalne (tych jest stosunkowo mało), ale np. pieśni przygodne, eucharystyczne i okresowe. Ale nawet w tych zwyczajnych parafiach nie wyobrażano sobie niedzielnej sumy bez *Asperges me* (antyfony na pokropienie) czy *Veni Creator* podczas ślubu. Liturgia Wielkiego Tygodnia wszędzie odprawiana była w oprawie śpiewu gregoriańskiego. Także obrzędy pogrzebowe przepełnione były chorałem gregoriańskim (przed Mszą św. pogrzebową śpiewano gregoriańską jutrznię, a po południu nieszpory). Przy wtórze melodii antyfon i psalmów wierni przystępowali do sakramentu pokuty, modlili się. Trwał sakralny klimat potęgowany spokojem i świętością muzyki gregoriańskiej.

Wspominam o tym wszystkim dlatego, że bez spojrzenia wstecz, bez odwołania się do tradycji, do chorału gregoriańskiego, nie potrafię odpowiedzieć na postawione na wstępie pytanie: jaka powinna być muzyka w liturgii dzisiaj?

Kiedy po Soborze Watykańskim II, zgodnie z duchem Konstytucji o liturgii, przetłumaczono na język ojczysty teksty mszalne, powstała konieczność skomponowania muzyki do modlitw, dialogów mszalnych, prefacji, *Ojcze nasz* oraz części stałych i zmiennych. Ponoszący odpowiedzialność za muzyczne opracowanie mszału nie wyobrażali sobie, by mogli stworzyć melodie lepsze od — doskonałych w swej prostocie i świętości — melodii gregoriańskich oracji, prefacji czy *Pater noster*. Tym bardziej że melodie te bezkolizyjnie udało się połączyć z językiem polskim, oszczędzając wiernym przy wprowadzaniu reformy liturgicznej dodatkowych utrapień. I tak, w Niedzielę Palmową na melodię *Pueri hebreorum* podjęto śpiew „Hebrajskie pacholeta”; w Wielką Sobotę wspaniałały *Exultet* otrzymał jedynie polskie tłumaczenie („Weselcie się już zastępy aniołów w niebie”); w hymnie do Ducha Św., *Veni Creator* („O Stworzycielu Duchu, przyjdź”) pozostawiono uświęconą tradycją melodię gregoriańską.

Przykładami tymi nie mam zamiaru udowadniać, że do obecnej liturgii należy wprowadzić całą spuściznę gregoriańską, zmieniając jedynie teksty na polskie (ze względów zasadniczych, estetycznych, język polski można zastosować jedynie do melodii najprostszych, tj. śpiewanych recytatywów—psalmów, niektórych antyfon i hymnów), ani też wytrącać muzykologom z rąk argumentu, że chorał gregoriański winien być złączony zawsze z językiem łacińskim. Chcę jedynie raz jeszcze przypomnieć, że także w przeszłości niektóre hymny gregoriańskie śpiewano po polsku oraz zaznaczyć, że nie sposób wyobrazić sobie liturgii Mszy św. pozbawionej tych doskonałych, prostych melodii gregoriańskich. Do stałych tekstów Mszy św. (*Panie, zmiłuj się; Chwała na wysokości; Wierzę w Boga; Święty; Baranku Boży*) w różnych regionach Polski po Soborze zrodziła się muzyka,

stworzona najczęściej przez ludzi związanych blisko z Kościołem. Cechą charakterystyczną większości tych opracowań jest to, że posiadają one pewne elementy gregoriańskie — rytm, tonalność, a niektóre nawet motywy. Jest to wynikiem wychowania twórców w klimacie i tradycji chorału gregoriańskiego. Ponadto uważam, że styl ten jest najwłaściwszy dla prostych mszy powszechnie śpiewanych w kościołach polskich. Za taką „gregorianizującą” konwencją przemawia także i ten fakt, że teksty np. *Chwała* czy *Wierzę* wyrażone są prozą, a ta najwdzięczniejsz łączy się ze śpiewem recytatywnym.

Powstaje dzisiaj dużo pieśni, ale tylko niektóre zasługują na dopuszczenie do liturgii. Najczęściej są to zwroty, refreny łączone z parafrazami albo ścisłymi tłumaczeniami psalmów. Stanowi to piękny nawrót do tradycji, kiedy to śpiew psalmów — tych najwspanialszych, natchnionych tekstów stanowiących modlitwę Kościoła — przeplatany był śpiewem antyfon. Dzisiaj Kościół nie określa ściśle, które nowopowstałe pieśni są liturgiczne, a które nimi nie są. Jedynie wybrane pieśni tradycyjne, dawne, zostały po Soborze przez Episkopat Polski włączone do liturgii w myśl słusznej zasady pielęgnowania tradycji. Wartość tych pieśni pod względem literackim i muzycznym jest zróżnicowana. I znów możemy powiedzieć, że najcenniejsze z nich to te najdawniejsze, sięgające korzeniami chorału.

W tym miejscu zwracam się z prośbą i apelem o pielęgnowanie dawnych pieśni, skarbów muzycznej kultury Kościoła. Coraz rzadziej śpiewane są takie, jak „Przez Twoje święte Zmartwychwstanie”, „Krzyżu święty”, „Twoja cześć i chwała” itp. Pielęgnowanie tradycji ma ogromne znaczenie przy określaniu wartości, sakralności pieśni nowych. Skarby tradycji są jak kwas w dzieży, który zasilać ma wciąż nowy zaczyn. Naród, który podcina korzenie tradycji, przestaje być narodem! Powiedziałem wcześniej, że dzisiaj Kościół nie określa ściśle, które nowe pieśni zasługują na miano liturgicznych. Odpowiedzialność za wprowadzanie ich do liturgii spada przede wszystkim na organistów, a także katechetów i katechetki. Przy wartościowaniu muzycznym jednym z niezawodnych sposobów jest wsłuchiwanie się w melodie pieśni najdawniejszych i gregoriańskich. One bowiem najlepiej wyrażają *sacrum*, świętość. Należy jednocześnie zalecić korzystanie ze śpiewników posiadających zatwierdzenie władzy kościelnej. (W krakowskiej archidiecezji takim śpiewnikiem, uwzględniającym szeroko pieśni tradycyjne oraz nadające się do liturgii pieśni nowe, jest zbiór pt. *Magnificat* — opracowany przez ks. J. Morawę przy współpracy Komisji d/s Muzyki Sakralnej).

Śpiew liturgiczny jest śpiewem w obliczu Ofiary, Krzyża i Eucharystii. Jeżeli więc nawet jest radosny — to w tym właśnie kontekście, ale częściej bywa poważny i uroczysty. Muzyka liturgiczna winna być inna niż ta, która najczęściej brzmi z odborników radiowych, stanowiąc o klimacie zabawy i rozrywki, i inna od popularnych i modnych dzisiaj piosenek religijnych. Spełniają one



pewną rolę przy organizowaniu przez duszpasterzy wolnego czasu młodzieży, a nawet nabożeństw paraliturgicznych, ale nie zasługują na miano muzyki liturgicznej. I nią nie są! Nie tylko dlatego, że nie wywodzą się z tradycji kościelnej, ale dlatego, że przez swą rytmiczność i ogólny charakter muzyczny nie różnią się od masy organizowanych dźwięków głuszących ciszę w przestrzeni i sercach ludzkich.

Młody człowiek w sympatycznej skądinąd odpowiedzi red. Markowi Skwarnickiemu na łamach „Tygodnika Powszechnego” oświadczył, iż najważniejsze dla niego jest to, że nawet te nienajlepsze pieśni łączą Go z Panem Bogiem. Pragnę zauważyć, że gdyby te pieśni miały większą wartość i były bardziej sakralne, stanowiłyby jeszcze doskonalszą modlitwę, nie tylko dla śpiewających, ale i dla słuchających. Przed świętem Wniebowzięcia NMP uczestniczyłem we Mszy św. u stóp Jasnej Góry, wśród wielotysięcznej rzeszy wiernych. Po tradycyjnej pieśni ludu, zabrzmiała przez głośniki piosenka, na głos żeński i zespół. Głos wykonawczyni — był piękny, opracowanie muzyczne — bez zarzutu, ale gatunek i rodzaj muzyki epatowały nastroj... festiwalu piosenki. I dopiero za chwilę, gdy odezwał się chór pielgrzymującej młodzieży z Francji, w pieśni ich dało się wyczuć sakralność, powagę i subtelność nowej, ale jakże świętej muzyki.

Zwolennicy nieskrępowanego wprowadzania do liturgii wszelkiej muzyki, byleby tylko miała tekst religijny, często powołują się na względy duszpasterskie, na upodobania młodzieży do muzyki rytmicznej; mówi się też o potrzebie korzystania z nowego tworzywa muzycznego. Pragnę stwierdzić, że naprawdę mało współczesności jest w tej „radosnej twórczości” piosenek, gdzie rytmy tanga i innych gatunków tanecznych są elementami powszechnymi. W dawnych wiekach też powstawały formy taneczne, ale nie wprowadzano ich do liturgii. Wyjątek stanowią tu kołędy, które wszakże oficjalnie nigdy nie zostały zakwalifikowane jako pieśni liturgiczne.

Współcześni kompozytorzy polscy, tworzący wielką muzykę symfoniczną, często z zakłopotaniem i pokorą stwierdzają, że bardzo trudno jest napisać pieśń kościelną, która byłaby pieśnią współczesną (wyrażoną nowymi środkami), a jednocześnie miałaby szansę być pieśnią powszechnie śpiewaną. I zaraz dodają: bo przecież sakralna pieśń dawna posiada te wszystkie istotne cechy tworzące wzorzec. Jest to argument za wywiedzeniem pieśni nowych z najlepszych dawnych tradycji sakralnych. Większość nowych pieśni zasługujących na wprowadzenie do liturgii Mszy św., to pieśni posiadające elementy pieśni dawnych: „Gdzie miłość wzajemna”, „Jam jest chlebem żywym”, „Chrystus Pan karmi nas”, itd.

Ogromnie ważną rolę w oprawie muzycznej liturgii spełniają tzw. schole parafialne, a jeszcze większą — chóry. Kościelne chóry wielogłosowe mają w Polsce tradycje wiekowe. W okresie międzywojennym i zaraz po wojnie prawie w każdej parafii pielęgnowano pracę z chórami, a w miastach i miasteczkach, wszędzie tam, gdzie praco-

wał odpowiednio przygotowany organista, działały bardzo dobre chóry. Ich repertuar stanowiły msze i wielogłosowe motety łacińskie oraz opracowania polskich pieśni kościelnych różnych kompozytorów; śpiewano także pieśni narodowe i patriotyczne. Chóry to nie tylko praca muzyczna, ale także wychowawcza i kulturalna. Odwołując się do osobistych wspomnień pragnę nadmienić, że to właśnie w chórze mojego Ojca — organisty poznałem (jeszcze jako dziecko) większość opracowań pieśni kościelnych i mszy łacińskich śpiewanych przez chóry kościelne w Polsce. A w świetnym chórze katedry lubelskiej, prowadzonym przez prof. M. Ochalskiego, wykonywaliśmy utwory Palestriny, Orlanda di Lasso, Gomółki, Wacława z Szamotuł, Górczyckiego, także *Litanie ostrobramskie* Moniuszki. Dzisiaj chóry kościelne przeżywają kryzys, podyktowany — jak sądzę — zmęczeniem ludzi starszych, wygodnictwem młodych, a także pokutującym od czasu Soboru przeświadczeniem, że ideałem uczestnictwa w liturgii jest śpiew całego ludu Bożego. Na szczęście w wielu parafiach odżywa już tęsknota do słuchania pięknego chóru w czasie liturgii; powstają nowe zespoły, zaznacza się powrót do czasów, kiedy w kościele było miejsce dla śpiewu ludu i chóru.

Jeszcze słowo o organistach i organach. Archidiecezjalne Studium Organistowskie i Sekcja Muzyki Kościelnej Instytutu Liturgicznego w Krakowie kształci młodych organistów dla potrzeb Kościoła. Kształtaci i wychowuje wskazując, że ich przyszła praca w kościele winna być rozumiana w kategoriach powołania, że organista wraz z księdzem proboszczem (wg regulaminu organistowskiego archidiecezji krakowskiej) odpowiada za muzyczną kulturę parafii, a więc za chór, scholę, pielegnowanie tradycji i wprowadzanie nowych pieśni do liturgii. Za dobrą i oddaną pracę należy się organiście odpowiedni szacunek.

Wiele parafii buduje nowe organy; są to instrumenty stosunkowo coraz ładniej brzmiące. Niepokoi jedynie fakt, że czasami zbyt lekko-myślnie księża proboszczowie — bez wiedzy Komisji Muzyki Sakralnej — niszczą przy tym dawne instrumenty, niejednokrotnie o dużej wartości historycznej. Organy autentyczne, piszczałkowe są jedynym instrumentem zatwierdzonym przez Kościół do uczestnictwa w liturgii. Fisharmonia czy organy elektroniczne to jedynie namiastki, instrumenty zastępcze.

A gitara? Niewątpliwie jest instrumentem pięknym, ale kojarzącym się z muzyką dworską, kameralną, tańcem czy serenadą. Kościół kierując się wielowiekowym doświadczeniem ma prawo wyboru. I wybrał: organy jako instrument majestatyczny, tworzący właściwy nastrój w liturgii.

Podstawowym zadaniem organów jest towarzyszenie śpiewowi liturgicznemu, wtórnie — odtwarzanie małych form instrumentalnych, tak aby nie hamowały akcji liturgicznej. Przygrywki własne na tematy pieśni kościelnych są elementem bardzo pożądanym i wymaga-

nym od organistów. Organy mają też pomagać przy nauce śpiewu w kościele, chociaż na ten temat przed rokiem w „Tygodniku Powszechnym” w artykule „Nasza Msza św.” przeczytałem ubolewania godną wypowiedź jednego z duszpasterzy akademickich (cytuje z pamięci): „...przed mszą robimy próbę, oczywiście bez organów, jedna z dziewcząt przynosi wiolonczelę, inna flet, a jeszcze inna jakieś fikuśne instrumenty perkusyjne... bo muzyka musi działać jak haszysz”.

*Panie, daj nam ludziom odpowiedzialnym za wielbienie Ciebie w Twym Kościele muzyką i pieśnią łaskę pokory, umiaru i roztropności!*

Kraków—Tyniec

MARIAN MACHURA

Ks. Wacław Świerawski

### KAZANIE O POSŁUDZE ORGANISTY W CZASIE SPRAWOWANIA ŚWIĘTEJ LITURGII

Zgromadzeni przy ołtarzu Pańskim w akademickiej kolegiacie świętej Anny w Krakowie, jesteście tu z okazji szczególnej: w uroczystość świętej Cecylii, patronki muzyki sakralnej, w jubileuszowym roku wspominającym twórcze dzieło Jana Sebastiana Bacha (1685—1985), myśl nasza wdraża się w obszar wartości zwany muzyką sakralną. *Musica sacra* — tak ją nazywa Sobór Watykański Drugi — czym jest? Czym ma być? Jej prawda wynika z celu, jakim służy.

Celem muzyki sakralnej jest chwała Boża i uświęcenie wierzących — odpowiada Konstytucja o liturgii świętej (KL 112). Tę samą definicję Sobór stosuje do liturgii (KL 7): liturgia służy uświęceniu ludzi na chwałę Boga. Ustanowiona przez Chrystusa w realiach sakramentalnej, siedmiorakiej rzeczywistości uświęcając człowieka, czyni go świadomym jego życiowego celu. Człowiek żyje na świecie po to, aby Boga znał, miłował i przez to Go uwielbił. Uwielbił Boga jedynego i prawdziwego, któremu jedynie należy się cześć, chwala, uwielbienie i wszystko, na wieki wieków, na zawsze.

Ta posługa muzyki sakralnej wobec sprawowanej liturgii, a tym samym wobec ludzi wierzących tworzących liturgiczne zgromadzenie ma być działaniem wspomagającym ich chrześcijańską formację. Skoro dodamy, że liturgia spełnia się najdoskonalej przez składanie ofiary Chrystusa i Kościoła w kontekście modlitw, a te są często śpiewane, muzyka sakralna ukaże przed nami jeszcze głębsze oblicze, twórcy zaś takiej muzyki odkryją w tym konkretne wytyczne do tworzenia swych dzieł. Nie będą to kształty ich własnych upodobań. Liturgia święta, którą muszą znać i poznawać coraz głębiej, jeśli

chęcą tworzyć dzieła jej służące, ukaże im prawdziwe wymiary sztuki, w którą mają przelać samych siebie, ale właśnie nie tylko jako muzycy: jako chrześcijanie. Bo ostatecznie nie dzieło służy twórcom, ale twórcy służą dziełu, a to szczególnie, poznane w całej prawdzie, przynagla (por. 2 Kor 5, 14), by mu służył. Porywa więc poza granice materialnego tworzywa, a dzięki temu i wykonawców, i uczestników łatwiej wyprowadza poza granice ich samych.

„Muzyka sakralna — czytamy w postanowieniach Soboru Watykańskiego Drugiego — będzie tym świętsza, im ściślej zwiąże się z czynnością liturgiczną, już to serdeczniej wyrażając modlitwę, już też przyczyniając się do jednomyślności” (KL 112). Nie pozostawmy bez komentarza tego znakomitego sformułowania otwierającego nam oczy na samą istotę wielkiej posługi muzyki sakralnej w dziedzinie tak fundamentalnej, jak ewangelizacja świata, a w szczególności na istotę posługi, jaką spełnia wobec naczelných zadań ludzi wierzących. Muzyka sakralna — wracamy do tekstu — wspomaga modlitwę i muzyka sakralna służy jednoczeniu ludzi. Nie trzeba być wykształconym teologiem, by zauważyć zbieżność tych zadań z testamentem Jezusa Chrystusa z Wieczernika. Modlitwa w czasie sprawowania Eucharystii — która będąc pokarmem miłości jest równocześnie więzią jedności, bo gdzie miłość tam jedność, a gdzie grzech tam wielość — tworzyła wtedy klimat, który jest i ma być klimatem obowiązującym po dziś dzień: gromadzimy się dokoła eucharystycznego stołu na modlitwę, a potem, prosząc o jedność nas wszystkich w miłości Chrystusa, spożywamy jeden Chleb i pijemy z jednego Kielicha. „Aby wszyscy — jak prosił Pan nasz — stanowili jedno” (J 17, 22). Jedno według wzoru tego zjednoczenia, jakie jest między Nim a Ojcem w miłości Ducha Świętego.

Modlić się więc — czemu jak dojrzała i klasyczna metoda modlitwy ma pomagać sakralna muzyka (zapamiętajmy taką definicję tej muzyki: metoda wspomagająca modlitwę, metoda modlitwy) — modlić się więc to znaczy pragnąć tego, czego chce Chrystus. Otóż Jego wola wyraża się w Jego posłannictwie. Polega ono na tym, żeby Jego „jedno” z Ojcem (J 17, 21) scalało w jednośći powołanych przez Niego, Jego uczniów, chrześcijan, a przez nich świat skłócony w nienawiści, ale też potężnie pragnący jedności i pokoju. Powiedzmy wyraźnie: jak miłość Chrystusa powinna przenikać każdą modlitwę uczestników sprawowanej Eucharystii, a troska o przyjęcie Ciała Pańskiego być ich największą troską, bo bez niej nie ma takiej modlitwy, tak ma być i z tym, kto służy muzyce sakralnej. Jeśli ktoś chce być organistą posługującym liturgii, powinien mieć nie tylko umiejętność i miłość do muzyki, lecz przede wszystkim miłość do Chrystusa i gotowość przyjęcia Jego woli. Ma wieść nie tylko bezgrzeszne życie, ale życie w pełni chrześcijańskie.

Są organiści, którzy zasiadając do swojej posługi tak się modlą: Oświeć mnie, Panie, dozwól mi dojrzewać w mądrości, abym potra-

fił moją posługą uczyć tutaj zgromadzonych prawdziwej modlitwy. Aby tym samym pomagał im godzić się między sobą, ale nie, tak, by zapierali się swego wewnętrznego ognia: pragnę ukazać im nowe, a wspólne wszystkim oblicze spraw wyrażone językiem piękna, tak często dotykającego już owej granicy, za którą jest sam Twórca piękna. Bóg bliski, którego w tak genialny sposób przybliżał Jan Sebastian, nie mówiąc już o wciąż nowych pokoleniach mnichów śpiewających gregoriański chorał.

Są organiści, którzy taką modlitwą i taką wiarą dopełniają kunsztu swego wielkiego artystycznego rzemiosła. I wiedzą dobrze, że ich obecność w świątyni w czasie sprawowania liturgii ma być świadectwem czegoś o wiele większego niż sama muzyka. Iluż z nich zna moment Komunii świętej, kiedy ta niesłychana, jedyna i nie dająca się przez nikogo opisać ani przez nikogo wygrać czy wyczarować przy pomocy instrumentu chwila domaga się, by zamilkło wszystko co żyje! Przerwać muzykowanie, zejść z chóru, podejść do ołtarza i klęknąć razem ze zgromadzonymi przyjmującymi Ciało Pana, spełniając Jego testament. Chrystus powiedział: „To czynicie na moją pamiątkę!” Czy nie zawiera się w tym i to zlecenie: „Do tego dostosowujecie muzykę i śpiew”? Powiedział więc tym samym: Chcę, abyś i ty, organisto, tak czynił i złączył się z tym, co Ja czynię. Z paschalną ofiarą mojego krzyża, której chwałę wysławiasz i wygrywasz, pobudzając innych do serdeczniejszego — jak mówi Sobór — wyrażania ich modlitw. Oto cel, dla którego zostałeś do tej posługi powołany.

„To czyniąc” organista, mistrz muzyki sakralnej, otrzymuje i pogłębia miłość, bez której nie tylko jego służba, ale on sam — według słów hymnu o miłości św. Pawła — byłby niczym (1 Kor 13, 1—3), i tworzy z przyjmującymi Ciało Pana tę jedność, do której przez swoje muzykowanie i śpiew zachęca. Przystając grać, robiąc przerwę, stwarza klimat dla ciszy i milczenia. Modlącym się przy ołtarzu pomaga wejść właśnie w to, co jest najistotniejsze w świątyni. Bo któż jak nie on, obcując z instrumentem o wielkiej skali tonów, wiedząc dobrze, czym są wniebogłosy rozbrzmiewające po pasmach przemilczeń (Norwid) tak mistrzowsko przez niego koordynowane, potrafi pomóc i w tym? On wie, że tego, co najistotniejsze, nie wyrazi ani instrument, ani śpiew, ani głos, ani słowa, lecz postawa otwarcia i zgody wyrażonej w milczeniu. „Fiat volutas Tua”, „fiat mihi” osiąga swoje apogeum w „Stabat”. Stała przy krzyżu, milcząca... To więcej niż formuła, to więcej niż ilustracja, to więcej niż akord — to już urzeczywistnienie tego, na co tamto tylko wskazuje. Muzyka wprowadzająca w milczenie i miłość! Czy istnieje redukcja bardziej dojrzała? Prostsza prostota?

Oto konkluzja naszej refleksji. Prostota, czyli prawda to jest najgłębsze świadectwo dojrzałości wszelkich rzeczy. Także sakralnej muzyki.

A w tym, coś grał (podpowiada poeta): taka była prostota  
 Doskonałości Peryklejskiej,  
 Jakby starożytna która Cnota,  
 W dom modrzewiowy wiejski  
 Wchodząc, rzekła do siebie:

„Odrodziłam się w Niebie  
 I stały mi się arfą — wrota,  
 Wstęgą — ścieżka...  
 Hostię — przez blade widzę zboże...  
 Emanuel już mieszka  
 Na Taborze!”

I była w tym Polska, od zenitu  
 Wszechdoskonałości dziejów  
 Wzięta, tęczą zachwyty — —  
 Polska — przemienionych kołodziejów! (Norwid)

Oby i organiści byli tak przemienieni i to potrafili przekazać  
 w swym graniu.

Prostota najpełniej mówi o miłości — ale o tej miłości, która  
 jest wpiersz ku Bogu. Kto przyjmuje Jego Słowo, miłuje Jego Kościół,  
 Jego bliźnich. Bo miłuje Ducha Świętego, którego pomoc jest  
 wielce potrzebna, by takie loty osiągnąć. Muzykując podczas sprawo-  
 wania liturgii, mamy bowiem ostatecznie wyrazić nie siebie, ale mi-  
 sterium żywego Boga. Misterium Trójcy, wcielenia, krzyża, zmar-  
 twychwstania, wniebowstąpienia, zesłania Ducha Świętego, Kościoła  
 i Eucharystii. Poznając coraz pełniej te realia, człowiek poznaje do-  
 piero prawdziwą głębię modlitwy! Nie inaczej. Wtedy nie jest ona  
 już samym tylko dialogiem, jak nam niektórzy podpowiadają, lecz —  
 czy można się tak wyrazić, czy można tak powiedzieć? — jest duetem.  
 Taka modlitwa nie stawia problemów i nie chce ich rozwiązywać,  
 nie odpowiada, ale słucha. Człowiek modlitwy słucha tylko i włącza  
 swój głos w śpiew Tego, który jest Miłością (1 J 4, 8), uważając  
 z niezwykłym wyczuleniem na jedno: by tworzyła się współbrzmiąca  
 harmonia z głosem Boga przemawiającego w Kościele i odrzmiawia-  
 jącego w nas.

Tylko ten człowiek, który śpiewa, naprawdę słyszy. A jeśli na-  
 prawdę słyszy w głosie Boga Słowo Boga, czyż może się oprzeć Jego  
 urokowi? Bo Słowem Boga jest Chrystus! To On przemawia do zgromad-  
 zonych w czasie sprawowania świętych liturgicznych misteriów.  
 To właśnie tu i teraz nieustannie Słowo staje się Ciałem dla nas.  
 Służmy wszyscy, każdy na swoim miejscu, temu stawianiu się Słowa-  
 -Logosu — stawianiu się dla nas, aby było w nas słowem śpiewania  
 i grania z całego serca. Amen.

# RECENZJE I PRZEGLĄDY

DZIEJE PRZYMIERZA, Biblia dla młodzieży. Warszawa 1985, s. 362. Wyd. „Pax”, nakład 30 000 egz.

Omawiana książka jest tłumaczeniem pozycji, która ukazała się w oryginalnie niemieckim, pt. *Neue Schulbibel*, jako pomoc katechetyczna w krajach języka niemieckiego, tj. w RFN, Austrii i Szwajcarii.

W zasadzie książka ta jest streszczeniem ksiąg Pisma św., zarówno Starego jak i Nowego Testamentu. Wydaje się, że jej Autorzy jak również i tłumacze mieli jeden cel na względzie: uprzystępnić uczącej się młodzieży znajomość Pisma św. Jest rzeczą niemal niemożliwą, aby ucząca się religii młodzież mogła zapoznać się z całością Pisma św. Dlatego też w książce niniejszej wybrano najważniejsze i istotne teksty, potrzebne do całości religijnego wykształcenia człowieka.

Pod jakim kątem dokonano tego wyboru? Wydawcy polskiego tłumaczenia twierdzą, że „wybór i układ tekstów nie są przypadkowe” (s. 5). Autorami tej książki kierowała jedna myśl, aby czytelnikom tej pozycji jasno zaprezentować „miłość Boga Stwórcy do swego stworzenia, odkupienia i zbawienia, dokonane poprzez zbawcze czyny Syna Bożego, Jezusa Chrystusa oraz coraz to głębsze wniknięcie Boga w historię człowieka i coraz pełniejsze i rozleglejsze urzeczywistnienie zawartego z ludzkością przymierza” (s. 5). W oparciu o takie założenia Autorzy dokonali w zasadzie bardzo dobrego wyboru tekstów Pisma św., opuszczając w swojej książce, to co jest w Biblii nieistotne, względnie zbyt szeroko i rozwlekle opowiedziane.

Tam, gdzie im się wydawało, że coś jest nieistotne, względnie na dzisiejsze czasy mniej ważne, dokonali streszczenia tych opowiadań, umieszczając w tych streszczeniach swój komentarz i swoje własne uwagi, wprowadzające w lepsze zrozumienie czytanego tekstu. I tak, np. w tzw. prehistorii ludzkości opuścili genealogie narodów (Rdz r. 5) oraz dzieje potomków Noego (Rdz r. 10), ale za to mocno zaakcentowali rolę przymierza, jakie Bóg zawarł z Noem. W historii Abraham także opuszczono wiele epizodów z jego życia (np. Abraham w Egipcie, zabranie żony na dwór faraona, Abraham w Gerarze, historia z Ismaelem itp.) podkreślając również rolę i znaczenie przymierza Boga z Abrahamem. Wydaje się, że dobrze streszczono Pięcioksiąg, poświęcając więcej miejsca Mojżeszowi, dekalogowi i zawartemu pod Synajem przymierzem.

Dość oszczędnie potraktowano, tzw. księgi deuteronomistyczne, opuszczając z księgi Jozuego opis zatrzymania słońca, zaś z księgi Sędziów wymieniono tylko sędziego Gedeona. Także skrótkowo potraktowano wszystkie księgi historyczne i prorockie, uwzględniając z proroków właściwie tylko Amosa, Izajasza i Jeremiasza. (Bardzo skąpe są informacje o Deutero-Izajaszu). Nie ma tekstów z tzw. ksiąg deuterokanonicznych. Dlatego zrozumiałe jest, że polscy tłumacze wprowadzili do swojego wydania księgę Tobiasza i postać proroka Daniela.

Nie zauważyłem przy czytaniu tej pozycji szerszego omówienie ksiąg mądrościowych. Poza nielicznymi przysłowiami wyjętymi z księgi Przysłów i bardzo jednostronnie wybranymi psalmami (brak w ogóle wzmianki o psalmach mesjańskich) autorzy nie wymieniają Hioba i przecież tak ważnego i związanego z jego osobą problemu cierpienia, nie mówiąc już

o Judycie, Esterze i wspaniałych czynach (wspomnianych tylko) trzech synów bohaterskich Machabeusz.

Jeśli Autorzy postawili sobie za cel zaprezentować czytelnikom historię zbawienia, byłoby bardzo wskazane wyakcentowanie przynajmniej ważniejszych prorocztw mesjańskich. Wprawdzie wspominają tylko o Rdz 3, 15 i Iz 9, 5, ale opuszczają niemal wszystkie inne prorocztwa mesjańskie. np. Rdz 49, 10, Iz 7, 14; 11, 1—8, Mich 5, 1—4 oraz prorocztwa o cierpiącym Słudze Jahwe.

Bez najmniejszych zastrzeżeń należy ocenić streszczenia ksiąg Nowego Testamentu, szczególnie wyakcentowanie opisu męki Jezusa Chrystusa. Bardzo dobrze też i treściwie zostały przekazane wydarzenia opisane w Dziejach Apostolskich oraz streszczenie listów św. Pawła. Omawiając listy Pawłowe, Autorzy nie tyle położyli akcent na chronologię wydarzeń, ile na teologię Pawła, co należy uznać za bardzo słuszną.

XI rozdział drugiej części zatytułowany „Pełne urzeczywistnienie Przymierza Boga z ludźmi” (ss. 325—328) jest bardzo skrótowym omówieniem tego wszystkiego co łączy się z powtórным przyjsciem Jezusa na ziemię, a co tak pięknie wyraził św. Jan Ewangelista w słowach: „Przyjdź Panie Jezu”.

Wielka wartość omawianej pozycji, mimo wspomnianych wyżej braków jest niezaprzeczalna. Na szczególne podkreślenie zasługują umieszczone w odpowiednim miejscu rysunki oraz mapy, pozwalające lepiej i od razu zorientować się w czytany tekście. Także 16 stron kolorowych zdjęć wzbogacają bardzo wartość tej pozycji i pozwalają czytelnikowi wczuć się w treść czytanej tekstu. Dzięki rysunkom, mapom, kolorowym zdjęciom, wprowadzeniom w teksty oraz bardzo komunikatywnym komentarzom, jak również umieszczonemu na końcu książki słownikowi pojęć i nazw, książka ta zasługuje ze wszech miar na uznanie. Przy następnym jej wydaniu można by ją uzupełnić o wypisy z pewnych brakujących ksiąg, szczególnie z ksiąg mądrościowych co dla polskiego czytelnika nie jest bez wartości i bez znaczenia.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK

PIERRE MIREVAL, *Lieux saints et pelerinages d'Orient*, Paris 1985, s. 443.

Jednym z przejawów działania Ducha Świętego w Kościele jest ożywienie ruchu pielgrzymkowego. O ile jeszcze 15 lat temu uważano je za rekwizyt pobożności ludowej, nie pasujący do współczesnego człowieka, o tyle współcześnie trzeba mówić o wyraźnym renesansie ruchu pielgrzymkowego i to także w tych krajach, w których one całkowicie lub prawie całkowicie zniknęły. Pojawiają się również prace przekazujące wyniki badań czy poszukiwań i to niejednokrotnie żmudnych, dotyczących tego zjawiska w przeszłości. Praca P. Mirevala jest teżą doktorską obronioną na uniwersytecie paryskim w 1983 roku, bardzo udokumentowaną i ambitną. Autor bowiem podejmuje najpierw problemy dotyczące „geografii sakralnej” a więc rozmieszczenia miejsc świętych, próbuje dalej odtworzyć warunki drogi, miejsc zatrzymań itp. Zaskakujące mogą być podane ilości pielgrzymów, jakie mogły pomieścić przydrożne gospody (gospoda armeńska np. znajdująca się na drodze z Jerozolimy do Jerycha mogła podjąć jednorazowo 400 pielgrzymów). Praca próbuje także zrekonstruować geograficzny zasięg pielgrzymek. Okazuje się, że omawiane w pracy pielgrzymki na Wschodzie (od czasów najdawniejszych, szczególnie od Konstantyna do inwazji arabskiej w VII w.) były kosmopolityczne. Wśród pielgrzymów odnajdujemy przedstawicieli „całego swia-



ta" (Persowie, Etiopczycy, a także wierni z Zachodu). Wśród pielgrzymów są przedstawiciele ówczesnych stanów społecznych: laicy, mnisi, duchowieństwo.

Ciekawie ujęty i pouczający jest dalszy ciąg pracy dotyczący motywacji religijnej pielgrzymek. Pielgrzymowano, by modlić się, zobaczyć miejsce święte (zobaczyć w sensie biblijnym, tzn. stawić się przed Panem), dotknąć świętych relikwii, odnaleźć ślady wydarzenia. Bardzo wyraźne są także motywy: prosby dotyczące narodzin dziecka, powrotu do zdrowia, wyzwolenie zakładnika, wierności małżeńskiej itp.

Duszpasterstwo sanktuariów zabiegało o to, by dominującym motywem pielgrzymek było nawrócenie serca i mistagogia w Boże pouczenie. Nie można mówić o duszpasterstwie miejsc świętych w naszym dzisiejszym pojęciu. W czasie pielgrzymek rozwinięte były mocno praktyki indywidualne: modlitwa pielgrzyma, nocleg w pobliżu sanktuarium w oczekiwaniu nadprzyrodzonej odpowiedzi z nieba, kąpiele, składanie ofiar, umartwienia, poszukiwanie relikwii czy przedmiotów mających związek z autentycznymi relikwiami. Niekiedy w ramy pielgrzymek wchodziły także odpowiednie ślubowania, itp.

Równie ciekawie podana jest ostatnia część pracy, którą można określić jako problemową. Nie obce owym czasom były problemy natury moralnej (noclegi). Autorowi chodzi jednak przede wszystkim o niebezpieczeństwo zrytualizowania pielgrzymek gubiące nawrócenie serca. Owczesny Kościół stawał także często wobec problemu wykorzystywania miejsc świętych do określonej propagandy, świadomy był również niebezpieczeństwa kontynuowania przez pielgrzymów pewnych relikwii pogańskich. Troska duszpasterzy kroczyła także w kierunku nie zamykania przeżyć religijnych w ramach sanktuariów, lecz przeniesienia ich w codzienne życie.

Pobieżnie zasygnalizowany zestaw problemów wykazuje wielkie podobieństwo ze współczesnymi problemami ruchu pielgrzymkowego.

W całości ciekawa lektura potwierdzająca w pełni prawdę przykłąwia, że historia uczy.

Poznań

KS. BOGUSŁAW NADOLSKI TCHR

M. SQUARNEC, *Vivere, credere, celebrare*. Editrice Elle Di Ci, Torino (Leumann) 1984, ss. 198.

Autor podjął się trudnego zadania. Chce bowiem precyzyjnie określić znaczenie takich pojęć, jak liturgia, kult, ceremonie, ryt, obrzęd, celebrowanie, święto. Dalej Autor chce ustalić kto, co, dla kogo i po co celebrowane, jaką nośnością religijną mają obrzędy, jaka jest ich relacja do wiary, i w końcu, jaki mają one (lub mieć powinny) wpływ na życie wierzącego chrześcijanina. Zadanie ambitne. Squarneck bowiem napisał rzetelny podręcznik wprowadzający w liturgię. W aktualnym bowiem posoborowym okresie odkrywania na nowo konieczności ewangelizacji dorosłych, została również dowartościowana liturgia. Autor chce widzieć ścisłą łączność między ewangelizacją a liturgią, gdyż ta ostatnia jest głównym źródłem duchowości chrześcijańskiej. Dla egzystencji chrześcijańskiej i dla samego Kościoła, wewnętrzną spójność między życiem, wiarą a celebrowaniem jest warunkiem niezbędnym ich autentyczności i rozwoju duchowego zarówno jednostki, jak też Kościoła.

Książka nie ma charakteru moralizatorskiego. Nie jest też podręcznikiem duchowości. Autor owszem, zamierza nauczyć owocnego uczestniczenia w liturgii, lecz podaje jedynie pomocne metody jej poznawania,

a wyniki, czyli czynne uczestnictwo w liturgii, to już logiczna konsekwencja wynikająca z przyjęcia argumentacji autora.

W pierwszym już zatem rozdziale Squarnec dotyka sedna sprawy, gdy analizuje relacje między celebrą, ekspresją rytualną a życiem. W drugim rozdziale, który można uważać za istotny dla całej książki, założeniem fundamentalnym dla Autora jest empiryczne stwierdzenie, że ryt, „rytualność” wpisana jest w naturę zarówno indywidualnego człowieka, jak też całych społeczeństw. Ryt jest nośnikiem i przekazem określonych prawd i wartości. Każdy ryt jest jednak najpierw rozpoznawany jako akcja o wielorakiej funkcji: jako akcja symboliczna, zaprogramowana, czyli celowa, jako akcja powtarzalna i w końcu — bardzo ważny wymiar — jako akcja socjalna. Zatem nie tylko przedmiotem, lecz także podmiotem celebracji jest lud — Kościół. I przecież niezbyt to odległe czasy, gdy pojęcie „celebrować” kojarzyło się wyłącznie z celebransem — kapłanem.

Autor, po omówieniu, czym jest „żywa celebracja” i przy pomocy jakich środków (ryt) się ona dokonuje, jakie są funkcje tej akcji liturgicznej, kto jest jej podmiotem, z kolei analizuje w głównych zarysach materię (res) celebracji. A jest nią przede wszystkim celebrowanie przymierza między Bogiem a ludźmi, raz kiedyś zawartego i stale uobecnianego właśnie poprzez każdorazową celebrację. Formami zaś szczególnie uprzywilejowanymi tychże celebracji to Stół Słowa i Stół Ofiary eucharystycznej. Stół Słowa, zdaniem Autora, wymaga od uczestnika „konfrontacji” życiowej z tekstem, domaga się jego przedłużania w życiu oraz dalszej jego proklamacji. Stół Ofiary to życiowa realizacja dzielenia chleba codziennego oraz Chleba eucharystycznego między uczestników celebracji, a nie tylko jego spożywanie.

Niezbyt często fachowcy liturgiczni zajmują się „metodologią liturgiczną” prezentując ją w sposób żywy, przejrzysty i zrozumiały dla każdego. Książka ta ma stąd także pastoralną przydatność — ułatwia bowiem dotarcie do istoty samej akcji liturgicznej i zrozumienie jej celowości oraz specyficznego, rytualnego języka, jakim liturgia się posługuje. Oceniając omówioną pozycję chcemy uczynić także swoją opinię wyrażoną w „Communautés et Liturgie” 66(1984) 34—36, która porównuje pracę Squarneca z klasycznym już dziś dziełem O. Casela, *Das christliche Kultmysterium*.

Gniezno—Warszawa

KS. JERZY STEFAŃSKI

*La nuova proposta di iniziazione alla vita cristiana. Rito dell' iniziazione cristiana degli adulti.* Teologia—Liturgia—Pastorale. Editrice Elle Di Ci Torino (Leumann) 1985, ss. 468.

Bardzo uboga jest w Polsce literatura liturgiczna na temat nowych obrzędów chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych z dnia 6 stycznia 1972. Zapewne przyczyna tkwi w fakcie braku przetłumaczenia tej księgi na język polski oraz wynika z rodzimej praktyki pastoralnej, dla której chrzest dorosłych jest zjawiskiem wyjątkowym. Natomiast dla wielu krajów Zachodu, a także Japonii i Korei Płd. nowa księga nosząca tytuł: *Ordo initiationis christianae adultorum* (odtąd = OICA) stała się spełnieniem długoletnich oczekiwań. Stąd też obfitsza tam literatura na ten temat.

Zespół wybitnych liturgistów włoskich, odpowiadając na kolejną inicjatywę redakcji czasopisma Rivista Liturgica przygotował zestaw studiów dedykowanych OICA. Poziom autorów, pracowników naukowych z różnych ośrodków uniwersyteckich we Włoszech gwarantuje rzetelność opra-

cowań, zwłaszcza w aspekcie liturgiczno-doktrynalnym, nie tracąc przy tym ważnej przecież orientacji pastoralnej.

Całość składa się z trzech części, uzupełnionych dodatkami oraz indeksami. Część pierwsza zawiera integralne włoskie tłumaczenie OICA. Poprzedza je w formie wprowadzenia obszerny i ważny artykuł podający genezę i uciążliwy przebieg prac redakcyjnych nad OICA. Genezy nowych obrzędów, poprzedzonych odpowiednią formacją kilkustopniowego katechumenatu, szukać należy w wykonaniu postulatów Konstytucji Liturgicznej Vaticanum II nn. 64—71. W oparciu o materiały archiwum Kongregacji dla Spraw Kultu Bożego, autor (G. Cavagnoli) śledzi kolejne „Schemata”, które ukazują proces „rodzenia” się OICA, przytacza różne trudne i rozbieżne problemy kościołów lokalnych, które zaznaczyły się szczególnie ostro w okresie eksperymentalnym, jakiemu poddany był projekt przyszłego OICA w latach 1965—1969 w niektórych krajach o różnej kulturze (np.: w Japonii, Górnej Wolcie, Togo, USA, Belgii).

Praktycznie dopiero druga część książki proponuje studia, które chcą pogłębić teologiczne, liturgiczne i celebracyjne treści zawarte w OICA. Oczywiście zestaw artykułów nie ma ambicji kompletnego omówienia OICA. Kolejne opracowania biorą za przedmiot zainteresowań niektóre trudniejsze kwestie związane ze strukturą chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych, z jego progresywnymi etapami — stopniami, przez które katechumen przechodzi aż po ostateczne, świadome przyjęcie sakramentów. Dalej, śledzimy zależność między ewangelizacją a wstępnym katechumenatem (praecatechumenatus), pastoralne znaczenie obrzędu przewidzianego na rozpoczęcie katechumenatu, sens i praktykę „okresu oczyszczenia i oświecenia” (drugi stopień wtajemniczenia), nazywanego także obrzędem „zapisania imion” oraz w końcu samo przyjęcie sakramentów wtajemniczenia, czyli chrztu, bierzmowania i Eucharystii. Część druga tej książki uzupełniona jest także włoskim akcentem ekumenicznym, mianowicie omówieniem problemu wtajemniczenia chrześcijańskiego w kościele waldensów.

Odmienny i nieco eklektyczny charakter ma trzecia część monografii. Jest ona zbiorem prezentacji przystosowania OICA do kultur i zwyczajów różnych kościołów lokalnych, a dokładniej Brazylii, Afryki Wschodniej i Zachodniej (graniczącej z Saharą), niektórych krajów Azji (Korei Płd., Japonii, Hong-Kongu, Indii, Indonezji, Tajlandii i Wietnamu). Problemy europejskie ilustruje jedynie artykuł konsultora Kongregacji dla Spraw Kultu Bożego, M. Sodi, który omawia adaptacje OICA w środowisku francuskim na tle V rozdziału OICA dedykowanemu wtajemniczeniu chrześcijańskiemu młodzieży w wieku szkolnym.

Całość monografii kończy obszerny (27 ss.) indeks autorów oraz analityczno-systematyczny.

Gniezno—Warszawa

KS. JERZY STEFANSKI

R. LE GALL, *La liturgie, celebration de l'alliance*:

1. *Associés à l'oeuvre de Dieu*, 160 s.
2. *La liturgie dans l'ancienne Alliance* 142 s.
3. *La liturgie dans la nouvelle Alliance* 270 s.  
Chambray-les-Tours 1981.

Autorem tej trytomowej teologii liturgii jest opat benedyktyńskiego konwentu w Kergonan, Robert Le Gall. Pomysł przedstawienia liturgii Kościoła pod kątem Rzeczywistości Przymierza zrodził się autorowi, gdy zlecono mu formację współbraci zakonnych. Na samo zaś opublikowanie duży wpływ miał L. Bouyer, który podjął się napisania przedmowy do

tej trylogii. Wymienione trzy tomy nie stanowią jeszcze całości problematyki, którą ojciec opat zamierza przedłożyć. Opublikowane tomy stanowią tylko pierwszą część. Już na początku trzeba wspomnieć, że również druga część obejmować będzie trzy tomy. Zawierać one będą zagadnienia bardziej praktyczne, chociaż nie wyłącznie. Zapowiedziane tomy traktować będą o strukturze liturgicznego spotkania się działania zstępującego i wstępującego, o szczególnej roli i miejscu pośrednictwa Chrystusa, a wreszcie o eschatycznych wymiarach liturgii. Ukażą liturgię jako doskonałe ukierunkowanie przymierza w niebieskim Jeruzalem, którego inicjalnymi uczestnikami już jesteśmy.

Rozumienie liturgii przez autora dalekie jest od traktowania jej jako „oficjalnej formy kultu”. Dla opata Le Gall liturgia jest „całościowym aktem egzystencji człowieka, który sytuuje go nie tylko w relacji, ale w kontakcie z Bogiem już teraz doskonali boskie wymiary naszej ludzkości”. (T. 1. 67—68) To założenie, iż w liturgii łączy się działanie Boskie i ludzkie, że realizuje się w niej szczególna synergia, przejawia się przez wspomniane trzy tomy. Liturgia to przymierze Boga z człowiekiem. Ono jest celebrowane, odnawiane, aktualizowane, doskonalone aż do finalnego wypełnienia w wieczności.

Tom pierwszy traktuje o naturalnych fundamentach liturgii, o ludzkich korzeniach. Religia jest powszechnym i istotnym wymiarem życia człowieka jako jednostki i cząstki społeczności. Objawienie zaś stanowi ukoronowanie religii. Już w religiach ukazuje się pierwszeństwo działania Boga.

Liturgia Starego Testamentu (T. 2) poczęła się z Bożej inicjatywy. Z inicjatywy Boga, który wyzwolił lud, zawarł z nim przymierze, ciągle odnawiane, doskonalone. Sprzeniewierzenie się przymierzu pociągnęło ze strony Boga zapowiedź Nowego Przymierza. Bóg podjął nową inicjatywę (T. 3). Ale w tym wypadku ludzkie i boskie łączy się w osobie Człowieka-Boga. Przymierze jest Osobą. Człowiek jest odkupiony we krwi Jezusa — Baranka Bożego. Jego ofiara stała się sercem historii świata. Liturgia ustawicznie aktualizuje źródło życia wypływające z Ofiary na Kalwarii. Fakt, iż Nowy Testament nie używa terminów liturgicznych, nie oznacza pomniejszenia działań liturgicznych. Wręcz odwrotnie, nie trudno wyczytać z kart Nowego Testamentu, że całe życie chrześcijanina ma być liturgią, służbą Bożą. W tym kontekście autor poddaje analizie Ewangelie Marka, Mateusza, teksty św. Pawła, List do Hebrajczyków, Listy Jakuba i Piotra, następnie Ewangelie św. Jana, którą nazywa „ewangelia liturgiczną”, a kończy na Apokalipsie, której nadaje podtytuł „aktualność liturgii niebieskiej”.

Praca logicznie i jasno prowadzona, z dużym aparatem naukowym wykazującym czytanie, stanowi duży krok naprzód w porównaniu z pierwszą teologią liturgii pióra również benedyktyna C. Vaggagini, czy też stosunkowo mało znanym dziełem, również typu teologicznego — *Liturgie de source* — P. Corben. Wyższość wyraża się w konkretnym przedstawieniu liturgii jako „czynu, w którym Bóg proponuje nam swoje przymierze, a równocześnie czynu, przez który człowiek przyjmuje to przymierze. Liturgia to czyn na korzyść człowieka, jak i czyn przyłgnięcia do Boga dzięki łasce, którą nam Bóg czyni”. (T. 2, 17)

Solidaryzuje się w pełni ze stanowiskiem Bouyer wyrażonym w przedmowie, iż praca Le Gall to teologia liturgii ugruntowana w znajomości natury ludzkiej odślaniającej nam prawdziwą antropologię. Praca posiłkująca się tradycją liturgii, sięgająca aż do fundamentów biblijnych i ewangelicznych, ukazuje to co naprawdę istotne i tym samym pozwala właściwie rozumieć sprawę pochodne.

## PRZEGLĄD BIBLIOGRAFICZNY

## ANALECTA CRACOVIENSIA

t. XVI, 1984

Chmiel J. ks., *Un approche sémiotique de rhm*, 389—394; Dąbek T., OSB, *Biblijna rzeczywistość ciała po zmartwychwstaniu*, 395—408; Mędała St. CM, *Gen 4, 7 in the Targums and Rabbinic Literature*, 361—388

t. XVII, 1985

Chmiel J. ks., *Współczesna interpretacja logiów o Synu Człowieczym*, 205—210; Jankowski A., OSB, *Zagrożenia współczesnej chrystologii biblijnej*, 245—252; Jelonek T., ks., *Chrystologia Listu do Hebrajczyków*, 253—258

## ATENEUM KAPŁAŃSKIE

1984, t. 103, z. 3

Hareźga St. ks., *Idea zwycięstwa w Piśmie świętym*, 355—368

1985, t. 104, z. 1—2

Bartnik Cz. ks., *Zydzi a Jezus dzisiaj*, 161—172; Hanc W. ks., *Autorytet Pisma świętego — podstawą jedności chrześcijan*, 133—143; Gołębiowski M. ks., *Poligenizm a Biblia*, 11—122; Józwiak Fr. ks., *Nawrócenie — powrót do Boga w pierwotnym Kościele*, 127—132; Stachowiak L. ks., *Opowiadanie biblijne o potopie na tle historii początków Rdz 1—11*, 96—109

1985, t. 104, z. 3

Cholewiński A., SJ, *Biblia a rekolekcje*, 374—389

## COLLECTANEA THEOLOGICA

1984, z. 3

Hareźga St. ks., *Eklezjotwórcza funkcja Słowa Bożego według Dz 3*, 22—23, 20—39

1984, z. 4

Tomczyk D., SchP, *„Doświadczenie Ducha” a „chrzest Duchem” w odnowie charyzmatycznej*, 51—68; Zaleski J. ks., *Postuszeństwo władzy świeckiej według 1 P 2, 13. 17*, 39—51

1985, z. 1

Jezińska E., OSU, *„Być z Chrystusem zaraz po śmierci”*, 29—38; Mendecki N. ks., *Wpływ księgi Ezechiela na Jr 29, 14 i 32, 37*, 37—44

1985, z. 2

Mendecki N. ks., *Historia narodu wybranego po powstaniu Bar Kochby, redakcja Miszny*, 49—58; Stępień J. ks., *Przybrane synostwo Boże w Rdz 7—9*, 19—28

1985, z. 3

Łach J. ks., *Funkcja cudów w ewangelii Łukaszej*, 39—44; Mendecki N. ks., *Czy Pwt 30, 3—4 pochodzi z czasów po niewoli babilońskiej*, 33—38

## COLLOQUIUM SALUTIS — WROCŁAWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE

1983, t. XIV

Hergesel T. ks., *Postać Jezusa Cudotwórcy bez retuszu*, 181—202; E. Jezińska OSU, *Współmieranie i współzmartwychwstanie wiernego z Chrystusem w życiu doczesnym*, 203—228

1985, t. XVI

E. Jezińska OSU, *Zmartwychwstanie wiernych z Chrystusem w czasach ostatecznych według św. Pawła*, 217—234

## COMMUNIO

1984, z. 1

Martelet G., „Baranek wybrany przed założeniem świata”, 8—18; J. de Kesel, *Krzyż Jezusa Chrystusa — twardy i oporny rdzeń wiary chrześcijańskiej*, 59—70

1985, z. 1

Cipriani S., *Czy 1 List św. Piotra (3, 19—20; 4, 6) uczy o „zstąpieniu Chrystusa do otchłani?”*, 39—50; Czajkowski M. ks., *Między kenozą a wywyższeniem*, 128—140; Lage F., *Zstąpienie do piekieł w egzegezie współczesnej*, 26—38; W. Maas, „Zstąpił do piekieł”, 6—25

1985, z. 2

Guillet J., *Wezwanie do nawrócenia: świadectwo Dziejów Apostolskich*, 67—78; Labrecht J., *Znaczenie zmartwychwstania Jezusa dla człowieka*, 91—98; Lehmann K. bp, *Dojście do wiary w zmartwychwstałego Chrystusa dzisiaj na przykładzie opowiadania o Emaus*, 23—31; Łach J. ks., *Problem interpretacji pojęć określających zmartwychwstanie*, 43—50; Pesch R., „Pusty grób” a wiara w zmartwychwstanie Jezusa, 51—66

1985, z. 3

Urs von Balthasar H., *Jezus jako dziecko i jego pochwała dziecka*, 18—24; Romaniuk K. bp, „Być dzieckiem” według Biblii, 3—17

1985, z. 4

de Berranger O., *Arcykapłańska modlitwa Jezusa (J 17)*, 54—59; Crouzel H., SJ, *Modlitwa Jezusa*, 39—53; Łach J. ks., *Modlitwa i wspólnota*, 60—66; Massignon L., *Trzy modlitwy Abrahama*, 29—38

## PRZEGLĄD POWSZECHNY

1984, z. 11

Chrostowski W. ks., *Przekleństwo Kanaana (Rdz 9, 20—27) — nieudana gróba zdobycia zabronionej dominacji*, 169—183

1984, z. 12

Chrostowski W. ks., *Wieża Babel — Czym staje się świat bez Boga*, 329—347

1985, z. 2

Chrostowski W. ks., *Abraham — „ojciec wierzących”*, 169—180; Jaworski J. S., *Identyfikacja monet z Całunu Turyńskiego*, 292—294

1985, z. 3

Chrostowski W. ks., *Czy Biblia może się obejść bez mitów?*; 329—342

1985, z. 4

Chrostowski W. ks., *Sytuacja językowa na terenie Palestyny w epoce przedchrześcijańskiej*, 46—61

1985, z. 7—8

Blusiewicz A., *Ogień miłości — Z przemyśleń nad recepcją Pieśni nad pieśniami w polskiej poezji barokowej*, 129—136; Nitecki P., *O katolickie towarzystwo biblijne w Polsce*, 121—122

## PRZEGLĄD TOMISTYCZNY

1984, t. I

Jankowski A., OSB, *Syn Człowieczy w Janowej Apokalipsie*, 39—48; Romaniuk K. bp, *O najstarszej postaci błogostawieństw stanowiących wstęp do Kazania na górze*, 75—86

## STUDIA TEOLOGICZNO-HISTORYCZNE ŚLĄSKA OPOLSKIEGO

1983, t. X

Czerski J. ks., *Miłosierdzie w opowiadaniu Mateusza o sądzie Syna Człowieczego nad „wszystkimi narodami”*, 49—65; Dola T. ks., *Mitologiczna interpretacja formuły „dnia trzeciego zmartwychwstał”*, 21—48

## STUDIA THEOLOGICA VARSAVIENSIA

1985, z. 1

Kobielaś St. ks., *Niebieska Jerozolima — temat biblijny w sztuce*, 85—108; Rumianek R. ks., *Roła krwi w Starym Testamencie*, 77—84

## ŚLĄSKIE STUDIA HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE

1980, t. XIII

Bartnicki R. ks., *Ewangelia dzieciństwa Jezusa w aspekcie kerygmaticznym*, 203—231

## W DRODZE

1984, z. 10

Cerfaux L., *Mądrość Boża*, 19—27; Merdas A., RSCJ, *Biblia w poezji Norwida*, 46—56

1984, z. 11

Kłoczowski J., OP, *Stworzenie świata — mit a nauka*, 68—72

1984, z. 12

Evely L., *Tak długo jestem z wami...*, 25—31; Marron H., *Jezus z Nazaretu i Bóg Abrahama*, 3—14; Merdas A., RSCJ, *Aby byli z Nim*, 38—48

1985, z. 1

Brandstaetter R., *Walka Jakuba z Bogiem*, 3—20; Górnicki Z., OP, *Spinoza czyta Biblię*, 75—81; Janociński P., OP, *Śladem starochrześcijańskich pamiątek w Turcji*, 82—89

1985, z. 2

Matoga S., OP, *„Szydziki niech zejdzie z krzyża a uwierzymy” (Mt 27, 42)*, 37—40

1985, z. 4

Czajkowski M. ks., *Sakrament Wielkiego Czwartku*, 4—8; Girard R., *Demaskacja przemocy w ewangelicznym opisie Męki*, 17—28; Léon-Dufour X., *Sens śmierci Chrystusa*, 29—36

## WIEŻ

1984, z. 4

Fromm E., *Halacha*, 64—72; Krajewski St., *Pewien midrasz o Abrahamie*, 90—92; Masewicz K., *Chasidim: narodziny fantazji*, 73—84;

1984, z. 6

Czajkowski M. ks., *Cała nowość Eucharystii*, 52—56

1984, z. 8

Kostołowski A., *Symbol symboli — Historia znaku krzyża*, 50—70

1984, z. 11—12

Czajkowski M. ks., *Liturgia matką Biblii*, 88—92; Korczak J., *Dzieci Biblii: Mojżesz*, 100—121; Świslak J., *Duszpasterstwo biblijne w Polsce*, 81—87; *Wywyższyć Księgę — Dyskusja na temat upowszechnienia Biblii*, 61—80

## T. VII: DUCH ŚWIĘTY — DUCH BOŻY

Gryglewicz F. ks., *Duch Święty w ujęciu św. Łukasza*, 73—80; Gryglewicz F. ks., *Jan ewangelista o Duchu Świętym w Kościele*, 89—100; Homerski J. ks., *Dar Ducha Bożego w nauczaniu proroków*, 9—22; Langkammer H., OFM, *Pneumatologia świętego Pawła*, 59—72; Ordon H., SDB, *Duch Święty w Nowym Testamencie jako moc i osoba*, 81—88; Rubinkiewicz R., SDB, „*Duch Boży*” w tekstach mesjańskich literatury międzytestamentowej, 39—48; Stachowiak L., *Dary Ducha dla potomka Dawidowego i Jego przyszłe powszechne Królestwo Pokoju (Iz 11, 1—10)*, 23—38; Szłaga J. ks., *Historiozbawcza misja Ducha Świętego według J 16, 8—11, 101—114*; Tronina A. ks., „*Duch Święty*” w przedchrześcijańskiej literaturze judaistycznej, 49—58

Kraków

zestawił KS. TADEUSZ MATRAS

**POLSKIE TOWARZYSTWO TEOLOGICZNE  
SEKCCJA WYDAWNICZA  
W KRAKOWIE**

wydało:

1. WIEM KOMU ZAWIERZYŁEM. Katechizm dla dorosłych — pod redakcją ks. prof. Stanisława Grzybka  
Kraków, 1985, str. 420
2. KS. TADEUSZ WOJCIECHOWSKI, WYBRANE ZAGADNIENIA Z FILOZOFICZNEJ ANTROPOLOGII  
Kraków, 1985, str. 128
3. KS. JAN KUŚ, Z NAJNOWSZYCH BADAŃ NAD KOŚCIOŁEM ŚW. KATARZYNY W KRAKOWIE  
Kraków, 1985, str. 106 + 85 ilustracji