

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 4

ROK XXXIX

1986

MATERIAŁY Z SYMPOZJUM LITURGISTÓW — WROCŁAW 1985

Ks. Romuald Rak

TEOLOGICZNE PODSTAWY KULTU EUCHARYSTII W ŚWIELE DOKUMENTÓW POSOBOROWYCH

W publikacji *Eucharystia w życiu chrześcijańskim* z 1984 r. poświęciłem osobny rozdział problemowi kultu Eucharystii jako sakramentu trwałego¹. Starałem się w rozdziale tym ukazać kult Eucharystii we wszystkich jej elementach (Ofiara, Uczta Ofiarna), a więc nie tylko adoracji świętych Postaci poza Mszą św. Wydawałoby się, że w rozdziale tym wszystko już o tym kulcie napisałem. Tymczasem trzeba mi było stwierdzić właśnie wtedy, gdy otrzymałem propozycję wygłaszania referatu o teologicznych podstawach Kultu Eucharystii, że tak nie jest. Ukazują się bowiem ciągle nowe aspekty, które trzeba jeszcze przebadać i, o ile możliwe, wyłowić. Stąd jestem wdzięczny organizatorom Seminarium, za propozycję wygłoszenia tego referatu. Zebrane przeze mnie teologiczne podstawy kultu Eucharystii stały się nowym ich ujęciem, dotyczącym Ofiary Eucharystycznej, Uczty Ofiarnej i adoracji. Do każdej z omawianych podstaw starałem się też dołączyć kilka uwag pastoralnych.

¹ Ks. R. Rak, *Eucharystia w życiu chrześcijańskim*, Katowice 1984. Część III, rozdz. IV, s. 176—195.

Z dokumentów posoborowych, bo na nich się opieram, należy wyliczyć przede wszystkim:

1. Instrukcję o Tajemnicy Eucharystii z 1967 r. *Eucharisticum Mysterium*² (Skrót: EM)
2. Część Rytuału Rzymskiego pt. Komunia i Kult Tajemnicy Eucharystii poza Mszą św. z 1973 r.³
3. Wprowadzenie ogólne do Mszału Rzymskiego z 1975 r.⁴
4. List Jana Pawła II do kapłanów na Wielki Czwartek 1980 r. o Tajemnicy Eucharystii⁵
5. Instrukcję *Inaestimabile Donum* z 1980 r., związaną z wymienionym listem papieża⁶.
6. Dokumenty Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego w Lourdes w 1981 r.: List Jana Pawła II z 1. 1. 1979 i dokument refleksji teologicznej i duchowej z 1981 r.⁷

A oto owe podstawy kultu eucharystycznego. Już samo słowo „podstawa” wskazuje na coś zasadniczego, fundamentalnego. Brak owych podstaw może spowodować nieudanie się samej konstrukcji, względnie jej zawalenie się przy pierwszej lepszej okazji.

I. ZMYŚŁ WIARY NADPRZYRODZONEJ I ZMYŚŁ BOGA

Pierwszą podstawą będzie zmysł wiary nadprzyrodzonej i wiary w Boga. Sobór Watykański II wspomina o zmyśle wiary w Konstytucji o Kościele i w Deklaracji o stosunku Kościoła do religii nie-

² Św. Kongregacja Obrzędów, *Instrukcja Eucharisticum Mysterium o kulcie tajemnicy Eucharystii* z 25.V.1967, AAS 59 (1967) 539—573, tłum polskie „Wiad. Diec. Katowickie” 35 (1967), Nr 10—12, 151—176.

³ Św. Kongregacja Sakramentów i Kultu Bożego, *Komunia—Kult Tajemnicy Eucharystii poza Mszą św.*, Część Rytuału Rzymskiego, Watykan 1973, tłum polskie: *Komunia święta i kult Tajemnicy Eucharystii poza Mszą św. dostosowane do zwyczajów polskich*, Katowice 1985.

⁴ Wprowadzenie ogólne do Mszału Rzymskiego, *Missale Romanum*, wyd. typiczne, Roma, 1975.

⁵ Jan Paweł II, *List wielkoczwartkowy o Tajemnicy i Kulcie Eucharystii: Dominicae Coenae* z 24.2.1980, AAS 72 (1980), 113—148: Tłum polskie: „Wiadomości Diecezjalne Katowickie” 48 (1980), Nr 7, 133—155.

⁶ Kongregacja Sakramentów i Kultu Bożego, *Instrukcja Inaestimabile Donum w sprawie niektórych norm dotyczących kultu Tajemnicy Eucharystii* z 3. 4. 1980. AAS 72 (1980) 331—343, tłum polskie: *Wiad. Diec. Katowickie*. 48 (1980), Nr 8 181—210.

⁷ Dokumenty Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego w Lourdes w 1981 r.: 1) List Jana Pawła II do kard. Jakuba Roberta Knoxa przewodniczącego Komitetu Międzynarodowych Kongresów Eucharystycznych z 1. 1. 1979; 2) „*Jesus Chrystus, chlebem łamanym dla Nowego Świata*” — dokument refleksji teologicznej i duchowej z 1981 r. (tłum. ks. Stanisław Czerwik) w: „*Studia Theologica Varsaviensia*” 22 (1984), nr 1. s. 217—258. Na dokumenty te i na problem horyzontalnego, eklezjalnego wymiaru kultu eucharystycznego zwrócił w dyskusji szczególną uwagę ks. rektor Czerwik, za co mu bardzo serdecznie dziękuję.

chrześcijańskich, mówiąc o głębokim zmyśle religijnym, umożliwiającym rozpoznanie Boga i Boga jako Ojca⁸. Ten zmysł można porównać w pewnym sensie z tzw. zmysłem Boga, o którym wspominał Jan Paweł II w swym przemówieniu do młodzieży chrześcijańskiej i muzułmańskiej 19 sierpnia 1985 r. w Casablance, w ostatnim dniu swej trzeciej podróży po Afryce⁹. Tu już chodzi o coś więcej, aniżeli o sam zmysł wiary nadprzyrodzonej, chodzi o odczucie obecności Boga w ogóle i o dawanie świadectwa temu odczuciu. Jeżeli ludzie wierzą w Boga — powiada papież — zobowiązani są wtedy do kochania drugiego człowieka i pomagania każdej istocie ludzkiej, która jest stworzeniem Boga, do szanowania praw i godności drugiej osoby i do budowania świata bardziej ludzkiego, braterskiego i sprawiedliwego.

Brak zmysłu wiary i zmysłu Boga spowodowany jest dziś ogólniejszą dążnością do desakralizacji wszystkiego. Dawniej był on powszechny, nawet u pogan, bo jest on właściwie człowiekowi wrodzony. Można go jednak zabić przez grzech i trwanie w nim, można go zniszczyć przez nadzwyczajny dobrobyt, przez który człowiek zatracca zmysł dla istnienia i dla świętości Boga, stąd można w pewnym sensie nazwać ten zmysł „sacrum”. Może on też być zlikwidowany przez programowo sekularyzowane społeczeństwo, manipulowane przez rozmaite, mniej lub więcej ateistyczne grupy, za którymi stoi niewątpliwie Zły duch, pełen nienawiści do Boga i do człowieka.

Na gruncie pozbawionym owego zmysłu Boga, trudno o jakikolwiek kult i adorację Boga.

Jak przeciwdziałać temu zanikowi zmysłu nadprzyrodzonej wiary i zmysłu Boga? Nie widzę tu żadnych innych możliwości, jak tylko:

1) przez post i modlitwę, o których mówi Pan Jezus (por. Mt 1, 7, 21); zanik tego zmysłu jest bowiem spowodowany przez złego ducha, którego nie można nazwać, czyli przez ducha niemego. A ten rodzaj może być wypędzony tylko przez post i modlitwę;

2) przez świadectwo i wytrwałość wyznawców Chrystusa i wierzących w Boga, którzy zobowiązani są do miłowania człowieka, nienawidzonego przez szatana i do kierowania się w budowie świata prawdą, sprawiedliwością i miłością.

3) przez uczenie wiernych zdrowej pobożności eucharystycznej w rozmaitych przejawach i formach tego kultu. Ukaże się w nich może tradycyjna, ale — jak Jan Paweł II powie — zdrowa pobożność, a nade wszystko ów zmysł wiary, będący udziałem całego Ludu Bożego¹⁰.

Trzeba tu też zaznaczyć, że Chrystus przyszedł na świat w czasach, kiedy zmysł nadprzyrodzoności i Boga był powszechny.

⁸ Konstytucja o Kościele Nr 12 i Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich Nr 2.

⁹ Por. *Papież w krajach Afryki*, „Gość Niedzielny”, Nr 3, 35—36, z 1—8 września 1985, s. 6.

¹⁰ Jan Paweł II, List wielkoczwartkowy, j.w. nr 12.

II. WIARA W JEZUSA CHRYSZTUSA I JEGO ZBAWCZE DZIEŁO

A oto druga podstawa: Wiara w tego, którego Bóg posłał na świat, w Jezusa Chrystusa (por. J 6, 29 i 17, 3). Konkretnie chodzi o wiarę w Ewangelię, przyniesioną przez Syna Bożego i wiarę w jego Zbawcze Dzieło, zwłaszcza to dokonane w okresie Paschy, a do którego zaliczamy: śmierć i zmartwychwstanie Jezusa oraz zesłanie przez niego Ducha Świętego. Chrześcijanie na ogół wierzą w to Dzieło, ale nie wszyscy wierzą w to, że Dzieło to nie przestało istnieć i że ono nadal trwa w Kościele i jego sakramentach. Nie wszyscy też wierzą w to, że w Dziele tym chrześcijanie, wierzący w Chrystusa i w Jego Imię ochrzczeni, mogą w sposób tajemniczy — mistyczny ale rzeczywisty uczestniczyć. Ta pokusa niewiary w możliwość uczestniczenia w Dziele Chrystusa istniała od początku, nawet u tych, którzy bezpośrednio spotykali się z Jezusem Chrystusem. Znamy przecież tych, którzy w Kafarnaum, po sławnej mowie Chrystusa zapowiadającej ustanowienie Najśw. Sakramentu i możliwość pożywania ciała i krwi Chrystusa, odeszli od Niego. Niewiarę tę widzimy w rozmaitych nasileniach i formach, z których najłagodniejszą może będzie stronienie od Komunii św. w ogóle, a najbardziej radykalną będzie osławiona teza protestantów o bałwochwalstwie katolików twierdzących, że Chrystus nadal ofiaruje się w Ofierze Mszy św. Pośrednią formą będą twierdzenia jansenistów, którzy nie pozwalali na przyjmowanie Komunii świętej i doprowadzili do braku głodu eucharystycznego, o którym pisze Jan Paweł II w swym liście wielkoczwartkowym z 1980 r.¹¹ Do nich też zaliczamy tych, którzy uważają obecność Chrystusa w Eucharystii za skończoną z chwilą ukończenia obrzędów.

W tym miejscu chciałbym w szczególny sposób podkreślić wiarę w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. To dzieło Zbawcze jest przecież dziełem, znajdującym się w centrum historii świata. Zwłaszcza zaś zmartwychwstanie Chrystusa musi być dla nas centralną tajemnicą, w którą z całą pewnością łaski powinniśmy wierzyć. Dlatego św. Paweł mógł powiedzieć: „Jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze przepowiadanie i daremna wasza wiara” (1 Kor 15, 14). Dziś mówi się znowu dużo o zmartwychwstaniu Chrystusa i mocy tegoż zmartwychwstania. W 1982 r. na sympozjum zorganizowanym przez Austriacką Konferencję Episkopatu, bp Weber z Grazu powiedział, opierając się na wypowiedzi znanego teologa Hansa Urs von Balthasara: „My biskupi i kapłani jesteśmy ustanowieni dla ludzi, by im pomóc. Rzeczywistą pomocą będzie dla nich nie tylko zmysł Boga, ale zmysł zmartwychwstania Chrystusa... Jeżeli wiara w zmartwychwstanie Chrystusa zaginie, wtedy chrześcijanin wpadnie albo w pogaństwo, albo w ześwieczzone żydostwo, albo w doczesny mesja-

¹¹ Jan Paweł II, List wielkoczwartkowy, j.w. nr 11.

nizm”¹², o którym dziś tyle się mówi w związku z teologią wyzwolenia.

Czyli: jeżeli w nas nie będzie silnej wiary w zbawcze dzieło Chrystusa: w Jego śmierć, zmartwychwstanie i w zesłanie Ducha Świętego, przez co Chrystus ustanowił braci swoich, powołanych ze wszystkich narodów, jako Kościół, jako Ciało swoje, i jeżeli nie będzie w nas wiary, że to zbawcze dzieło uwiecznione zostało w sakramentach Kościoła, zwłaszcza w Ofierze Eucharystycznej, wtedy i kult dla tego dzieła będzie słaby albo go w ogóle nie będzie. Jeżeli zaś będziemy w to dzieło i istnienie tegoż dzieła w Kościele wierzyli, wtedy nie ma dla nas innego wyjścia, jak „leżeć plackiem” wobec tak wielkiego misterium. Przepraszam za takie wrażenie, ale odpowiada ono temu, co mówił św. Tomasz: „Tantum ergo Sacramentum venerationem cernui”, a „cernuo” znaczy upaść na głowę, na twarz.

I znowu musimy powiedzieć, że wiara w zmartwychwstanie Chrystusa jest u nas wiarą słabą, połowiczną. Nasi wierni w Polsce wierzą wprawdzie w zmartwychwstanie Chrystusa, ale nie wierzą w istotną konsekwencję tego zmartwychwstania, nie wierząc w swoje własne zmartwychwstanie razem ze swoim ciałem. Oni wierzą w jakieś tam istnienie, ale w to, żeby ze swoim własnym ciałem zmartwychwstać, nie wierzą. Badania socjologiczne w Polsce mówią o 50% ludzi, którzy w to nie wierzą, a jeszcze większy odsetek dotyczy braku wiary w istnienie piekła. To się przenosi na kult eucharystyczny. Jak wierni mają przyjmować Ciało Pańskie i jak mają to Ciało, umęczonego i uwielbionego przez zmartwychwstanie Chrystusa uwielbiać, kiedy ich wiara jest słaba? Jaki jest ich stosunek do słów Jezusa w Kafarnaum: „Ja jestem chlebem żywym, który z nieba zstąpił, aby każdy kto go spożywać będzie, nie umarł... jeśli by kto pożywał tego chleba, żyć będzie na wieki, a chlebem, który ja mu dam, jest ciało moje za życie świata... Kto pożywa ciało moje i pije moją krew, ma żywot wieczny, a ja go wskrzeszę w dzień ostateczny” (J 6, 51, 55).

Pytamy, co w tej sytuacji czynić? Czy nasza sytuacja ta nie jest podobna do tej z Kafarnaum? Naszym szczególnym zadaniem, zwłaszcza kapłanów, jest świadczenie o zmartwychwstaniu Chrystusa, tak jak to czynili Apostołowie. Różnica między nimi a nami polega jednak na tym, że oni o zmartwychwstaniu Chrystusa świadczyli z wielką mocą (por. Dz 4, 33). U nas tej mocy nie ma. I to jest naszą wielką słabością. Kto z wielką mocą będzie świadczył o zmartwychwstaniu Chrystusa, ten z łatwością dojdzie do głębokiego kultu Chrystusa Eucharystycznego, który umarł za nas i zmartwychwstał i którego dzieło uwieczniło się w Ofierze Kościoła. Przed tą tajemnicą trzeba rzeczywiście upaść na twarz i w ten sposób oddawać jej jako „cernui” nieustannie cześć i uwielbienie.

¹² Bp J. Weber, *Seelsorge in unserer Zeit*, w: *Priester—Mitarbeiter Christi*, Studientagung der Österreichischen Bischofskonferenz 1982, Wien 1982, s. 66.

III. OFIARA CHRYSYDUSA ŹRÓDŁEM I SZCZYTEM CAŁEGO KULTU KOŚCIOŁA

Powiedzieliśmy, że Dzieło Chrystusa, szczególnie to dokonane w czasie Paschy, przedłuża się w sakramentach Kościoła, zwłaszcza o obrzędzie Ostatniej Wieczerzy, która według Instrukcji EM jest zarazem i niepodzielnie: ofiarą Kościoła, która utrwała ofiarę krzyża; pamiątkę śmierci i zmartwychwstania Pana mówiącego, „To czynicie na moją pamiątkę” (Łk 22, 19); i świętą ucztą, w czasie której lud Boży przez przyjęcie Ciała i Krwi Pańskiej a) uczestniczy w dobrach ofiary paschalnej, b) wzmacnia nowe przymierze raz zawarte z ludźmi przez Boga w krwi Chrystusa, c) a w wierze i nadziei wyobraża i przedziera ucztę eschatologiczną w królestwie Ojca, głosząc śmierć Pana, aż przyjdzie (EM 3 a). Tego rodzaju ofiara Kościoła, w której raz na zawsze została utrwalona ofiara krzyża, jest szczytem i źródłem całego kultu Kościoła. Tu należy powiedzieć, że Msza św. jest najwyższą formą adoracji Chrystusa, a przez Niego Ojca. Jest to piękne stwierdzenie Soboru Trydenckiego¹³. To trzeba wiernym umieć wyjaśnić, gdy przerywamy adorację Najśw. Sakramentu, by odprawić Mszę św. Księża nasi swego czasu też nie potrafili tego zrozumieć, dlatego Mszy św. nie odprawia się już z wystawieniem, a wiemy, że zakazała tego Instrukcja *Eucharisticum Mysterium* (nr 61) w łączności z nr 55. I nie chodziło tylko o to, że podczas Mszy św. z wystawieniem nie można było w ogóle dostrzec rozmaitych obecności Chrystusa w swoim Kościele, gdy tenże ukazuje się obecny w samym zgromadzeniu wiernych, dalej w swoim słowie, gdy czyta się i wyjaśnia Pismo św., w osobie szafarza, a potem dopiero w szczególnie sposób pod postaciami eucharystycznymi; i nie chodzi tylko o to, że samo składanie Ofiary Eucharystycznej zawiera już w sobie w sposób doskonały owo wewnętrzne zespolenie, do którego wystawienie usiłuje wiernych doprowadzić i dlatego Msza św. nie potrzebuje już tego wsparcia, jakie dawniej dawało wystawienie. Tu chodzi przede wszystkim o to, i to jest najlepszym wytłumaczeniem, że Msza św. jest najwyższą formą adoracji Chrystusa, a przez Niego Boga i Ojca naszego.

Ale i na to trzeba zwrócić uwagę, że sprawowanie Eucharystii jest ośrodkiem życia chrześcijańskiego, tak religijnego jak i moralnego. Wszelkie próby wskazywania na konieczność odpowiedniego życia modlitewnego, życia pełnego ofiary i życia moralnego w oderwaniu od Ofiary Chrystusa i Kościoła skazane są na niepowodzenie i nieskuteczność. Modlitwa, duch ofiarny i życie moralne pozostają wtedy na poziomie Starego Testamentu, jakże niedoskonałego, gdzie tylko szczególna interwencja Boga nie dopuściła do całkowitego spoganienia nawet pokolenia Judy. Brakowało wtedy jeszcze Jezusa

¹³ por. Sobór Trydencki, sesja XIII kan 4 i 6, DS 1654 i 1656.

Chrystusa, Jego dzieła i działalności Ducha Świętego. Ofiara Eucharystyczna zawiera w sobie całe duchowe dobro Kościoła, mianowicie samego Chrystusa, naszą Paschę i Chleb Żywy, który przez ciało swoje, ożywione Duchem Świętym i nas ożywiający, przynosi życie ludziom, którzy w ten sposób zostają zachęcani i doprowadzeni do ofiarowywania z Nim samych siebie, swych prac i wszystkich rzeczy stworzonych... Eucharystia jest tu szczytem zarówno działalności, przez którą Bóg uświęca świat w Chrystusie, jak i kultu, który ludzie oddają Chrystusowi, a przez Niego Ojcu w Duchu Świętym; stąd sprawowanie jej w najwyższym stopniu przyczynia się do tego, aby wierni życiem swoim wyrażali innym misterium Chrystusa i rzeczywistość naturę prawdziwego Kościoła¹⁴. Czyli inaczej: życie chrześcijańskie w łączności z Ofiarą Chrystusa musi stać się kultem, i na odwrót: kult Eucharystii bez odpowiedniego życia chrześcijańskiego będzie niedoskonały, a nawet niemożliwy. Spełnia się bowiem wtedy to, co Chrystus, powołując się na Izajasza Proroka (Iz 29, 13) powiedział: „Ten lud czci mnie tylko wargami, ale jego serce dalekie jest ode mnie” (Mt 15, 8).

Postawa kultu i adoracji musi uwydatnić się najpierw w życiu kapłana, a potem w całym jego zachowaniu się w kościele, zwłaszcza przy czynnościach liturgicznych. Zwraca na to uwagę Jan Paweł II w swoim liście wielkoczwartkowym, gdy mówi o postawie kapłana w czasie modlitwy eucharystycznej, a nade wszystko w czasie przestoczenia, a później też. Podobnie i wierni, kiedy słyszą słowa kapłana, wypowiedziane z wielką pokorą i prostotą, w sposób dla nich zrozumiały, odpowiadający świętości słów, zarazem w sposób piękny i godny, wolny od pośpiechu, będą niejako zmuszeni do takiego skupienia i czci, że zgromadzenie wspólnie z celebransem odczuje wielkość sprawowanego misterium i da temu wyraz swoim zachowaniem¹⁵.

My tu widzimy, że kult Eucharystii oraz życie moralne i religijne, które również muszą stać się kultem, wypływają z Eucharystii, która jest ich źródłem. Podobnie i życie kapłanów. Wszystko, co czynią przed Mszą św. i po niej łącznie z modlitwą, przygotowaniem i dziękczynieniem tak wspólnym jak i indywidualnym, musi prowadzić do tego, że będą Eucharystię uważali za szczyt tegoż życia, tak ich życia moralnego jak i sakramentalnego, bo sakramenty podobnie jak i wszystkie kościelne posługi i dzieła apostołskie ściśle się z Eucharystią wiążą i do niej zbiegają¹⁶.

¹⁴ *Eucharisticum Misterium* z powołaniem się na Konstytucję o Kościele nr 11 i Konstytucję o Liturgii 10.

¹⁵ Jan Paweł II, List wielkoczwartkowy, nr 9.

¹⁶ Dekret Soboru Watykańskiego II o posłudze i życiu kapłanów nr 5.

IV. POCZUCIE SACRUM W CZYNNOŚCIACH LITURGICZNYCH UŁATWIA I WZMACNIA KULT EUCHARYSTYCZNY

W tym miejscu chcemy mówić o nowej podstawie kultu eucharystycznego, na którą zwraca uwagę Jan Paweł II w liście do kapłanów z 1980 r., mianowicie o „sacrum”, które Jan Paweł II określa jako czynność świętą, a świętą dlatego, że:

1) w niej jest stale obecny i działa Chrystus, Święty Boga, Namaszczony Duchem Świętym, Poświęcony przez Ojca, Arcykapłana Nowego Przymierza; On, reprezentowany przez celebransa, wchodzi do sanktuarium i głosi Ewangelię; jest On ofiarującym i ofiarowanym, konsekrującym i konsekrowanym;

2) czynność ta jest świętą, bo jest konstytutywną dla świętych Postaci, które raz zaistniałe, nie przestają istnieć, one nadal trwają. Za nimi i w nich kryje się ów ofiarujący się i ofiarowany Chrystus, ów konsekrujący i konsekrowany Pan i Arcykapłan. On jest powodem dla zaistnienia i trwania obiektywnej świętości Tajemnicy Eucharystii i to poczucie musi wypływać z wiary całego Ludu Bożego, a zwłaszcza szafarzy Eucharystii w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, wiary w to, że Dzieło Chrystusa nie przestało istnieć, istnieje bowiem i działa w sakramentach Kościoła, a zwłaszcza w tajemnicy Eucharystii w owym misterium wielkanocnym. Tą wiarą powinni się kierować szafarze Eucharystii, oni najpierw i to zwłaszcza w naszych czasach, wymagających żywej wiary. W jej świetle — mówi Jan Paweł II — powinni oni pojmować i wypełniać wszystko, co do tego szafarstwa z woli samego Chrystusa należy, a należy do tego nie tylko sprawowanie Najświętszej Ofiary, ale liczne obrzędy, które dla ożywienia owego odczucia „sacrum” wymagają czy to ciszy, postawy stojącej lub klęczącej, czy też wyznań wiary, okadzania Eucharystii, ołtarza, celebransa i świętych Postaci¹⁷.

Instrukcja *Inaestimabile Donum* w uwagach wstępnych wyraźnie mówi, że pogłębiające się zatracenie poczucia „sacrum” przejawia się w rozmaitych formach, wyliczając je nawet: pomieszanie funkcji, zwłaszcza gdy chodzi o posługę kapłanów i rolę świeckich (odmawianie razem z kapłanem modlitw eucharystycznych, wygłaszanie homilii przez świeckich, rozdzielanie przez nich Komunii św., gdy mogą to czynić kapłani). Dalej: zarzucanie stroju liturgicznego, sprawowanie Eucharystii poza kościołem bez uzasadnionej konieczności, używanie tekstów prywatnych w czasie Eucharystii, mnożenie modlitw eucharystycznych bez aprobaty kościelnej itd. Niezależnie od tego, że tego rodzaju praktyki nazwane są już przez św. Tomasza fałszerstwem, bo „fałszerzem jest ten, kto by w imieniu Kościoła sprawował kult Boży wbrew sposobowi ustanowionemu powagą Bożą przez

¹⁷ Jan Paweł II, List wielkoczwartkowy, nr 8.

Kościół i uświęconemu zwyczajem”¹⁸, trzeba razem ze wspomnianą Instrukcją stwierdzić, że przez tego rodzaju praktyki pogłębia się zatracanie poczucia „sacrum”¹⁹.

Trudno tu podawać szczegółowe dane do zachowania wszystkich przepisów, ale nasze oddziaływania względem kapłanów i kapłanów wobec wiernych będzie zawsze zmierzało do pogłębienia poczucia „sacrum”: liturgia Kościoła zwłaszcza liturgia sakramentów, a nade wszystko liturgia eucharystyczna jest rzeczą świętą. I jeszcze więcej: jest najwyższą formą adoracji Boga. Inaczej — to tutaj znowu musimy podkreślić — nie ma mowy o właściwym kulcie eucharystycznym.

V. KOMUNIA ŚWIĘTA — WYRAZEM CZCI DLA SAMEGO CHRYSTUSA, KTÓRY ZAWIERZA SIEBIE KAŻDEMU Z NAS

Komunia św. jest pokarmem dla nas ludzi, ale jej przyjęcie musi być połączone z najgłębszą czcią. Chodzi o cześć dla samego Chrystusa, który w Komunii Eucharystycznej zawiera siebie każdemu z nas, naszemu sercu, naszemu sumieniu, naszym wargom i ustom, a zawiera siebie jako pokarm. To są słowa Jana Pawła II z listu do kapłanów²⁰. Inne dokumenty mówią o „należyтым usposobieniu” przy przyjęciu Komunii św.²¹ Co to znaczy owo „należyte usposobienie”? Niewątpliwie chodzi tu najpierw o wolność od grzechu ciężkiego, od przywiązania do grzechu lekkiego, co związane jest z intencją postąpienia naprzód w doskonałości chrześcijańskiej. Papież dodaje jeszcze dalsze motywy: chodzi również o pewną gotowość wewnętrzną, odpowiednie zrozumienie i głód eucharystyczny, za którym kryje się odpowiednie zrozumienie i odczucie samej istoty wielkiego Sakramentu Miłości²². Tymczasem papież stwierdza brak wolności od grzechu, brak gotowości wewnętrznej do przyjęcia Sakramentu Ołtarza, stwierdza nawet brak głodu i pragnienia eucharystycznego. Ów brak gotowości wewnętrznej przejawia się w tym, że wierni przystępują wprawdzie do Stołu Pańskiego, ale częstotliwość przyjmowania nie odpowiada rozumnej, a niekiedy koniecznej częstotliwości spowiedzi, nie odpowiada ona też prawidłowemu osądowi sumienia, na co zwrócił już uwagę św. Paweł, przez swoje sławne „probet autem seipsum homo” (1 Kor 11, 28). Zmalała bowiem wrażliwość chrześcijańskiego sumienia i poczucia grzechu. Bez tej wrażliwości i bez poczucia grzechu Chrystus nie znajdzie w chrześcijaninie godnego mieszkania. A dotyczy to tak kapłanów jak i wiernych. Mówiąc o czci dla Eucharystii, Jan Paweł II wskazuje na odpowiednie i pełne czci przyjmo-

¹⁸ Św. Tomasz, *Suma teol.* II—II, zag. 93 art. 1.

¹⁹ Instrukcja *Inaestimabile Donum*, j.w. uwagi wstępne.

²⁰ Jan Paweł II, List wielkokwartkowy, nr 11.

²¹ KL nr 55; Euch. Myst. nr 12.

²² Jan Paweł II, List wielkokwartkowy, nr 11.

wanie Komunii św., na jej rozdawanie, na puryfikację kielicha, na niepotrzebny pośpiech przy tej części Komunii św., czy nawet gorsząca niecierpliwość. Gdy chodzi o wiernych, to i oni powinni z głęboką czcią Ją przyjmować, wkładając w Jej przyjęcie ducha najgłębszej czci i pobożności. W zakres tego zagadnienia będzie wchodziła kwestia przyjmowania Komunii św. do ust, na rękę, klęcząco czy stojąco, a następnie rozdawanie Komunii św. przez osoby świeckie, względnie przynoszenie jej chorym. Szczególny brak czci może spowodować częsta, a zwłaszcza codzienna Komunia św., przyjmowana przez niektórych wiernych, do których zaliczamy i kapłanów, z pewną rutyną, która łatwo może przeobrazić się w bezmyślność i lekceważenie. Najbardziej jednak przeraża ów brak głodu i pragnienia eucharystycznego, który przenosi się natychmiast na teren kultu eucharystycznego.

Szczegółowe wskazania podaje tu instrukcja *Inaestimabile Donum*. Dotyczą one może mniej naszych warunków polskich, chociaż i dla nas można z tych wskazań wyciągnąć odpowiednie wnioski, a dotyczą one gestu czci przez osoby, które przyjmują Komunię św. stojąc, o czym mówi nr 11 instrukcji, następnie o stosunku do naczyń świętych czy cyboriów, (nr 16), oraz do dziękczynienia po Komunii św., które powinno się dokonać albo w milczeniu, albo w śpiewie, a tak samo po zakończeniu obrzędu, by o ile to tylko możliwe, trwać na modlitwie przez pewien przeciąg czasu (nr 17). To indywidualne dziękczynienie w wielu przypadkach już zaniknęło, jest to typowy przejaw braku kultu.

Niemniej to jest ważne: Komunia św. jest nie tylko pokarmem dla nas, ale jest wyrazem czci dla Chrystusa, który siebie samego każdemu z nas zawiera, a którego przyjmujemy nie tylko w stanie ofiarnym, ale również w tym stanie, w jakim dziś siedzi po prawicy Ojca, w stanie uwielbionym.

VI. KULT EUCHARYSTYCZNY POZA MSZĄ ŚW. REALNĄ KONSEKWENCJĄ MISTERIUM WIELKANOCNEGO

Obecnie dopiero można mówić o kulcie Eucharystii poza Mszą św. Z *Eucharisticum Mysterium* dostrzegamy łączność tegoż kultu z Ofiarą Chrystusa na krzyżu i łączność z jego błogosławioną obecnością w niebie, kiedy siedzi po prawicy swojego Ojca i nieustannie wstawia się za nami (por. Hbr 7, 25). Z instrukcją dostrzegamy też łączność tegoż kultu z Ofiarą Mszy św. Sprawowanie Eucharystii jest bowiem prawdziwie początkiem i celem kultu oddawanego Jej poza Mszą św. Chrystus bowiem nie przestaje istnieć w świętych Postaciach chleba i wina. Od początku je przechowywano dla udzielania Wiatyku chorym. Przechowywanie to wytworzyło chwalebny zwyczaj adorowania tego niebieskiego posiłku (EM 49).

Znana jest historia tego kultu eucharystycznego poza Mszą św. Doznał on od XIII w. bardzo dużego rozkwitu, chociaż, jak wiemy, wierni rzadko wtedy przyjmowali Komunię św. Rozkwit ten mimo to przyczynił się do wzmocnienia kultu eucharystycznego. Nic bowiem nie dzieje się bez szczególnego natchnienia Ducha Św. Zresztą okres od XIII w. do XX w., mimo brak uświadomości, że kult Chrystusa obecnego w sakramencie wywodzi się z Ofiary i zmierza do komunii sakramentalnej i duchowej, przyniósł bardzo dużo świętych. Świętość chyba nie polega na samym tylko uczestniczeniu w Ofierze Mszy św., i na przyjmowaniu nawet codziennej Komunii św., to widzimy po nas samych. Świętość polega na miłości Boga i na pragnieniu zjednoczenia się z nim. Ofiara Mszy św. i uczta ofiarna, w której uczestniczymy, jest doskonałą i bardzo istotną okazją do łączenia się w wierze i miłości z dziełem Zbawczym Jezusa Chrystusa zwłaszcza przez Komunię św. i tę okazję trzeba wykorzystać.

Będziemy jednak zawsze pobudzali wiernych do tego, by obecność Chrystusa w Najśw. Sakramencie prowadziła do takiej wyrównanej świadomości, że obecność ta wywodzi się z Ofiary Eucharystycznej i zmierza najpierw do Komunii św. Sam jednak kult i uwielbienie Chrystusa poza Mszą św. powinny również do Mszy św. i Komunii św. prowadzić²³. Tak pojęty kult będzie się opierał na zdrowych zasadach, taki kult też aprobujemy. Aprobujemy każdą adorację Najśw. Sakramentu, każde wystawienie, każdą procesję, z których najważniejszą będzie procesja Bożego Ciała. Czynimy wszystko, by procesję tę zachować. Wiemy, jak trudno było Janowi Pawłowi przywrócić tę procesję w Rzymie, a swoistym skandalem było swego czasu zniesienie we Włoszech święta Bożego Ciała jako święta obowiązującego. Ale to już jest dalsza sprawa.

Gdy chodzi o kult Eucharystii poza Mszą św. to w instrukcji *Inaestimabile Donum* spotykamy się z licznymi duszpasterskimi uwagami. Dotyczą one samego tabernakulum, przyklęknięcia przed nim, a w przyklęknięcie to trzeba wkładać duszę, jak powiada Instrukcja (nr 26). Gdy zaś chodzi o świadomość kultu u kapłanów, którzy nie mieli wystarczającej znajomości racji teologicznych i duchowych dla samego kultu: to trzeba za tą Instrukcją powiedzieć, że pogłębiając kult eucharystyczny, pogłębiają znajomość samego Kościoła, względnie rzeczywisty obraz Kościoła (nr 27).

VII. KULT EUCHARYSTII OBEJMUJE RÓWNIEŻ KULT KOŚCIOŁA

Jeszcze jedna podstawa, na pierwszy rzut oka mało zrozumiała. W jaki sposób kult Eucharystii obejmuje Kościół? Już św. Augustyn odpowiada na to w ten sposób: „Trzeba należeć do Ciała Mistycznego

²³ Instrukcja *Inaestimabile Donum*, nr 9—17.

Chrystusa, by poznać, czym jest Ciało Chrystusa w Eucharystii²⁴. Bardziej dobitnie przedstawia to Mistrz Szymon z XII w., o którym wspomina Henri de Lubac w swoim *Katolicyzmie*: „W Sakramencie Ofiarza są jakby dwie rzeczy: prawdziwe Ciało Chrystusa i to, co ono oznacza, tj. ciało Mistyczne, którym jest Kościół”²⁵. Celem przyjęcia Chrystusa w Komunii św. ma więc być jedność przyjmującego z Głową, z Chrystusem, i z Jego członkami, czyli z Kościołem. Jeden jest bowiem chleb, jak mówi św. Paweł, przeto my liczni, tworzymy jedno Ciało, wszyscy bowiem bierzemy z tego chleba (por. 1 Kor 10, 17). „Jednorodzony Syn Boży — pisał ongiś św. Cyryl Aleksandryjski — znalazł cudowny sposób stopienia nas w jedno ze sobą i pomiędzy nami wzajemnie mimo, że każdy z nas pozostaje odrębną osobą. Przez jedno ciało, właśnie swoje ciało, uświęca on wiernych w komunii mistycznej, czyniąc ich ciałem, stanowiącym jedno z Nim i pomiędzy sobą”²⁶.

Czy w tej sytuacji, oddając cześć Chrystusowi Eucharystycznemu przez udział w Ofierze Mszy św., przez Komunię św. i przez adorację, oddajemy też cześć Kościołowi świętemu? Na to pytanie musimy odpowiedzieć: tak. Dokument teologiczny Kongresu Eucharystycznego w Lourdes potwierdza to w ten sposób: „Adorując Chrystusa, Pana Kościoła, Tego, który staje się Ciałem eucharystycznym, aby kształtowało się w łonie ludzkości Ciało Jego Kościoła, zostajemy wezwani do tego, abysmy Go uznali i „ucztili” także w każdym z naszych braci”²⁷. Albo jeszcze lepiej: „Zważanie na Eucharystyczne Ciało Pana zakłada zważanie na Jego Ciało eklezjalne. Niegodny więc przyjęcia Eucharystii jest ten, kto przychodzi, aby się zjednoczyć z Ciałem Chrystusa, znakiem i źródłem Jego Ciała eklezjalnego, a równocześnie odrzuca praktycznie życie we wspólnocie z Ojcem niebieskim i ze swymi braćmi w Jezusie Chrystusie. Chciałby on przyjmować pokarm, który tworzy Kościół, podczas gdy pozostaje oddzielony od swej Głowy i innych członków, gdyż albo uparcie zachowuje swoje życie dla siebie samego albo odmawia trwania w jedności z braćmi albo lekceważy wezwania Kościoła”²⁸.

Jeżeli więc chodzi o kult, to nie ulega wątpliwości, że chodzi również o uczczenie i adorację Chrystusa w Jego Kościele. Pytanie jednak dalsze brzmi: W jaki sposób oddajemy cześć Kościołowi, oddając cześć Chrystusowi w Eucharystii? Otóż znamy naukę o trzech dogmatycznych elementach Eucharystii, jaka wykształciła się od XI w., a której potem nauczał św. Tomasz, a mianowicie: W Eucharystii istnieje, w niej zawiera się i przez nią wyraża

²⁴ Św. Augustyn. Kaz. 272. *Trakt do Ewang. św. Jana* 26, 13. PL 35, 1612.

²⁵ Cyt. za H. de Lubac, *Katolicyzm*, Kraków 1961, s. 76.

²⁶ Św. Cyryl Aleksandryjski, *In Joannem* 11, 11, PG 74, 560.

²⁷ Dokument Kongresu Eucharystycznego w Lourdes. „*Studia Vars.*”, Ad V, s. 247.

²⁸ Tamże, s. 250.

1) sacramentum tantum — czyli: znak zewnętrzny, forma chleba i wina,

2) sacramentum et res — czyli: rzecz zawarta w znaku, veritas carnis et sanguinis;

3) res tantum — czyli: ostateczny owoc sakramentu, a tym jest virtus unitatis et caritatis, moc jedności i miłości, jedności nie tylko z Chrystusem, miłości nie tylko z Nim, ale jedności i miłości z Kościołem, z braćmi.

W tym przejawia się kult Kościoła. Nie może więc ktoś uczestniczyć prawdziwie w Eucharystii, podkreśliliśmy to już, a równocześnie rozbić w jakikolwiek sposób jedność Kościoła. Nie może ktoś oddawać czci Chrystusowi Eucharystycznemu, a równocześnie być obojętnym w stosunku do Kościoła, nie uznawać liturgii Kościoła, zmieniać własnowolnie teksty liturgiczne i nie widzieć w nich Kościoła. Stąd mógł Jan Paweł powiedzieć: Kto teksty liturgiczne własnowolnie zmienia, przekształca, opuszcza, ten popełnia grzech zdrady jedności Kościoła²⁹. Kto nie chce mieć żadnej relacji do Kościoła, Jego instytucji i liturgii, ten nie ma też żadnej relacji do Eucharystii.

Drugim owocem Sakramentu jest miłość Kościoła, miłość braci i miłość do braci. Tu chodzi najpierw o odpowiednie życie moralne każdego chrześcijanina. Życie to nie dotyczy nigdy tylko pojedynczego człowieka, moralność ma zawsze odniesienie do drugiego. Nikt nie może więc drugiego doprowadzać do grzechu i przyjmować bez skrupołów Chrystusa Eucharystycznego, podobnie jak nikt nie może prowadzić życia pełnego egoizmu. Już Paweł VI napisał w encyklice *Mysterium fidei*: „Chrystus obecny dniem i nocą w pośrodku Kościoła, urabia obyczaje, zasila cnoty, zwłaszcza zaś urabia cnotę miłości, tak osobistą jak i społeczną. Dzięki tej cnotce możemy dobro wspólne przenosić ponad dobro prywatne, możemy angażować się w sprawy wspólnoty, parafii i całego Kościoła i rozciągać miłość na cały świat, by wszędzie rozpoznawano członki Chrystusa”³⁰. W podobny sposób ujmuje to Jan Paweł II w liście z okazji Kongresu Eucharystycznego w Lourdes, gdy wskazuje na konsekwencje kultu eucharystycznego, będącego równocześnie kultem Kościoła”. Bo jeżeli Eucharystia tworzy Kościół i łączy członki jednego Ciała tych, którzy uczestniczą w tym samym Ciele Chrystusa, aby byli jedno (J 17, 21), to następstwem tego musi być odpowiednie podejście do braci w człowieczeństwie zwłaszcza dla ubogich, aby im służyć, aby dzielić razem z nimi chleb tej ziemi i chleb miłości, aby razem z nimi budować bardziej sprawiedliwy i bardziej godny dzieci Bożych świat i aby jednocześnie przygotować mający nadejść „nowy świat”, w którym

²⁹ Jan Paweł II, List wielkoczwartkowy, nr 11.

³⁰ Paweł VI, *Encyklika Mysterium fidei* z 30.10.1965 w sprawie nauki o Najśw. Eucharystii i jej kultu, „Wiad. Diec. Katowickie” 35 (1967), nr 3—5, s. 99.

sam Bóg dokona ostatecznego odnowienia i doprowadzi do pełnego i wiecznego zjednoczenia”³¹.

Reasumując to, cośmy powiedzieli o horyzontalnym wymiarze kultu eucharystycznego, który jest istotnym uzupełnieniem kultu pionowego, zawartego w podstawach I—VI, musimy stwierdzić, że kult Eucharystii zawiera w sobie również kult Kościoła. Istotnymi przejawami tegoż kultu jest jedność i troska o jedność Kościoła, a równocześnie miłość do Kościoła, do jego instytucji, do liturgii Kościoła i miłość do braci, w czynnej caritas zwłaszcza w stosunku do najbiedniejszych i najbardziej potrzebujących.

Chyba teraz zrozumiemy modlitwę św. Tomasza z Akwinu, który często modlił się w ten sposób: „Panie, pozwól mi Ciało Syna Twego tak przyjmować, bym wcielony został w Mistyczne Jego Ciało”³².

Tę modlitwę polecam wszystkim do częstego odmawiania i przeżywania.

Katowice

KS. ROMUALD RAK

³¹ Jan Paweł II, List z okazji Kongresu Euch., s. 219.

³² Por. Th. Schnitzler, *Eucharistie*, w: *Handbuch der Pastoraltheologie*, Freiburg 1972, Tom V, s. 120.

Ks. Bogusław Nadolski TChr

„JA JESTEM Z WAMI” — UWIELBIONY CHRYSTUS W NAJSWIĘTSZYM SAKRAMENCIE

„Do końca ich umiłował” (J 13, 1) — hasło II Ogólnokrajowego Kongresu Eucharystycznego przywołuje na pamięć jakże liczne i bogate fakty potwierdzające tę miłość. Znajduje ona swój szczytowy punkt w misterium paschalnym Chrystusa, uwiecznionym w Eucharystii. W poniższym przedłożeniu chciałbym skupić przez chwilę uwagę na Chrystusie obecnym w królewskim sakramencie — Eucharystii. Nie chciałbym mówić o obecności Chrystusa — obecność bowiem, to pojęcie ogólne — ale o Chrystusie Kyriosie, który jest obecny. Refleksja kroczyć będzie następującą drogą. Najpierw wskażemy na niektóre przyczyny związane z dyskusjami o Chrystusie obecnym w Najświętszym Sakramencie (I). Następnie przypomnę naukę *Mysterium fidei* i *Eucharisticum Mysterium* dotyczącą omawianego problemu (II) i zajmę się samym pojęciem obecności (III), by zakończyć omówieniem najbardziej charakterystycznych cech Eucharystii jako sacramentum permanens.

I

W okresie posoborowym można zauważyć tak w refleksji teologicznej jak i w pastoralnej praktyce (zwłaszcza na Zachodzie Europy) szczególny nacisk na rozumienie Eucharystii jako uczyty ofiarnej, święto braterstwa i dzielenia się z odsuniętym nieco w cień Eucharystii jako sakramentu obecności. Nie jest to zjawisko nowe w historii Kościoła. Nie trudno też wskazać przyczyny tego zjawiska. Zasygnalizujemy je tutaj. Należą do nich:

1. Zakwestionowanie filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, na której w zasadzie opierało się orzeczenie Tridentinum (według twierdzenia niektórych) odnośnie przeistoczenia. Inaczej mówiąc chodzi tutaj o konflikt pomiędzy arystoteizmem i fizyką współczesną.

2. Inne rozumienie znaków. Odejście od obiektywistycznej teorii znaków na korzyść koncepcji teologicznej, intencjonalnej, która koncentruje się nie na rzeczywistości oznaczonej, lecz na osobie, która daje znak. We współczesnej myśli przeważała teoria antropologicznego rozumienia znaku. Znak często rozumie się jako akt osoby dla kogoś, jako nadanie rzeczy pewnej wartości, wartości znaku celem nawiązania dialogu, powiedzenia czegoś drugiemu. Pociąga to za sobą duże konsekwencje w rozumieniu sakramentów, które są *in genere signi*¹.

3. Dążenia ekumeniczne, zwłaszcza ze strony protestanckiej.

4. Wspomniane zjawiska zwróciły uwagę teologów na orzeczenie Soboru Trydenckiego w odniesieniu do Eucharystii. I w tym względzie wyniki badań nie są jednolite. Jedni sądzą, że dogmat Tridentinum wyrażony jest w pojęciach filozofii arystotelesowskiej, które traktowane były niemal jako preambula fidei². Inni autorzy wyrażają przekonanie, że Ojcom Soborowym chodziło wręcz o zdystansowanie się od filozofii. Rahner³ wyraził przekonanie, że Soborowi Trydenckiemu nie chodziło o interpretację ontologiczną Eucharystii, lecz logiczne potwierdzenie rzeczywistości biblijnej, chociaż w innych terminach, właśnie arystotelesowskich, które stały się obce współczesnej mentalności.

5. Jako przyczynę trzeba także wspomnieć, w pewnym sensie, same dokumenty soborowe oraz posoborowe. Dokumenty te bowiem nie rozstrzygały problemu, w jaki sposób Chrystus jest obecny w Najświętszym Sakramencie. Problem ten pozostawiły do rozstrzygnięcia systematycznej teologii.

¹ Czynniki prowadzące do nowych poszukiwań omawia E. Schillebeeckx, *La présence du Christ dans l'Eucharistie*, Paris 1970, 85–94.

² E. Gutwenger, *Substanz und Akzidenz in der Eucharistielehre*. ZKTh. 83 83 (1961), 257–306 cyt., za Schillebeeckx, dz. cyt., 93, przyp. 9.

³ La présence du Christ dans le sacrement de l'Eucharistie. Dans: *Ecrits théologiques IX*, Paris (1968) 93–123, cyt., za Schillebeeckx, dz. cyt., 94, przypis 11.

Należy zaznaczyć, że dyskusje nie pojawiły się po Soborze Watykańskim II. Pierwsze znaki zapytania dały się już zauważyć w okresie przed II wojną światową. Jako pierwszy zwrócił na ten problem uwagę J. Ternus⁴. Po II wojnie światowej w latach 1949—1960 dyskusja toczyła się szczególnie w Italii. Nasilenie nastąpiło po Soborze.

Sprawa obecności Chrystusa w Eucharystii była przedmiotem analiz i omówień na Międzynarodowym Kongresie Teologii Soboru Watykańskiego II, który odbył się w Rzymie 26. 09—1. 10. 1966 r. Dokumenty tego Kongresu zostały, jak wiadomo, opublikowane. Na interesujący nas temat przemawiali m. in. J. A. Jungmann, A. G. Martimort, B. Neuheuser, K. Rahner, D. Langemeier, A. Cuva, B. Duda, A. Gimeno i inni.

II

Nauka Magisterium Kościoła w odniesieniu do obecności Chrystusa w Najświętszym Sakramencie wyrażona jest najbardziej zasadniczo w trzech dokumentach.

1. *Konstytucja o Liturgii* w art. 7 wylicza rodzaje obecności Chrystusa w Kościele, a zwłaszcza w czynnościach liturgicznych. Przedłożony tekst stał się przedmiotem wielu dyskusji — mamy na uwadze dyskusje jeszcze przed definitywnym zatwierdzeniem tekstu. Charakterystyczną sprawą był fakt, że nie było już sprzeciwów odnośnie do obecności Chrystusa w słowie. Skreślono natomiast wyrażenie mówiące o obecności Chrystusa w wyjaśnianiu tekstów Pisma św.

2. Drugim dokumentem jest encyklika Pawła VI *Mysterium fidei* (3. 09. 1965). Wydanie tego dokumentu 2 lata po Konstytucji o Liturgii spowodowane było niepokojami związanymi z interpretacją eucharystycznej obecności Chrystusa. Papież wyraża swoją radość z przebiegu dostrzegalnych skutków odnowy liturgii. W swoim dokumencie chce przypomnieć naukę Kościoła o Eucharystii, chce ją objaśnić głębiej, nie w odmiennym znaczeniu, niż to uczynił Kościół w *Sacrosanctum Concilium*. Namiestnik Chrystusowy zabiera głos w sprawie tzw. transsignifikacji, transfinalizacji, które miały zastąpić transsubstancjację. Papież przypomniał trydenckie nauczanie odnośnie Eucharystii, rozszerzył i objaśnił tekst Konstytucji o Liturgii w terminach Tridentinum.

Obecność Chrystusa jest wykonywaniem kapłańskiego urzędu, a w konsekwencji realizuje poświęcenie człowieka i chwałę Boga. Powtarzają się wyrażenia: „Christus praesens”, „adest Ecclesiae suae”⁵.

⁴ J. Ternus, *Dogmatische Physik in der Lehre vom Altarsakrament*, „Stimen der Zeit” 132 (1937), 220—230; A. Maltha, *Cosmologia circa transsubstantionem*, „Angelicum” 16 (1939), 305—334, cyt. za Schillebeeckx, dz. cyt., s. 87, przyp. 2.

⁵ *Mysterium Fidei*, Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae hrsg R. K a c z y Ń s k i, Torino 1976, nr 434, 435.

Chrystus obecny jest: w Kościele modlącym się, czyniącym dzieła miłosierdzia, pielgrzymującym.

Pozostałe sposoby obecności uszeregowane są według tria munerum — funkcji profetycznej, kapłańskiej i pasterskiej Chrystusa. Obecność Chrystusa ukazana jest w tym dokumencie od strony działania Kościoła dokonującego się przy asystencji Pana. Chrystus jest obecny, gdy Kościół naucza, kieruje i prowadzi lud Boży. Ta obecność Chrystusa umożliwia działanie Kościoła.

Trzecia grupa obecności obejmuje urząd kapłański. Tu na pierwszy plan wysuwa się obecność Chrystusa „sublimiori modo” w składaniu ofiary Mszy św., w sprawowaniu sakramentów, które są czynami Chrystusa. Sakrament Eucharystii „continet ipsum Christum”⁶. Obecność eucharystyczna Chrystusa jest eminenter, per excellentiam realna, ponieważ jest substancjalna. Obecny jest cały Chrystus. Obecność ta posiada charakter pneumatyczny. Nie może ująć uwadze, że cały akcent *Mysterium fidei* skupia się nie tyle na realnej obecności Chrystusa, ile na jej substancjalności. Specyfikum dla eucharystycznej obecności jest to, iż jest ona substancjalna, tzn. że Chrystus jest obecny przez własną istotę, przez swoją ludzką naturę. Jest obecny w sposób trwały. Jest to przypomnienie nauki Soboru Trydenckiego. Wszystkie wymienione rodzaje obecności Chrystusa, naucza papież, są realne.

3. Trzeci interesujący nas dokument to instrukcja *Eucharisticum Mysterium* (25. 05. 67). Instrukcja stawia sobie za cel, zebranie nauki dotyczącej Eucharystii. Problem obecności Chrystusa podjęty jest dwukrotnie. W art. 9 odwołującym się do Konstytucji o Liturgii oraz w art. 55. Artykuł 9 wymienia obecność Chrystusa w zgromadzeniu wiernych, w słowie, w sprawowaniu Mszy św.: w osobie kapłana oraz maxime pod postaciami eucharystycznymi. Chrystus obecny jest „totus et integer”. Uderza brak wspomnienia o obecności w sakramentach świętych i modlitwie. Jest też przestawiona kolejność w stosunku do Konstytucji o Liturgii. Na naczelne miejsce wysuwa się obecność eucharystyczna. Art. 55 powraca do zagadnienia obecności. Zauważamy tu zupełnie inną kolejność wymienionych rodzajów. Zauważalne jest narastanie tej obecności sukcesywnie. Prawodawca wymienia rodzaje obecności w następującej kolejności: w zgromadzeniu wiernych, w Słowie Bożym — także wyjaśnianym, w osobie kapłana, modo singulari pod postaciami eucharystycznymi. Wymienione rodzaje odnoszą się do sprawowania Mszy św. Brak wymienienia obecności w modlitwie Kościoła. Dziwić także musi nieobecność Ducha Świętego wobec rozbudowanej pneumatologii w *Lumen Gentium* czy wobec wzmianek o Duchu Świętym w Konstytucji o Liturgii. Dokument podkreśla silnie, że obecność eucharystyczna wypływa z ofiary Mszy św. i skierowana jest do komunii. Komunia nie jest skutkiem ofiary, jak to się

⁶ Enchiridion nr 435.

dzieje w religiach naturalnych. Komunia tkwi wewnątrz ofiary. Ofiara jest darem, oddaniem się. Poprzez ofiarę następuje wejście w jedność, komunie.

Skierowanie eucharystycznej obecności do Komunii św. odpowiada zamiarom Chrystusa, który ustanowił Eucharystię dla spożywania („Bierzcie i jedzcie, bierzcie i pijcie”). Przypomniał o tym tak Sobór Trydencki: „ut sumatur institutum”⁷, jak również Paweł VI w *Eucharisticum Mysterium* „instituit (Chrystus) ut nobis praesto sit in cibum, remedium et lecamen”⁸. Nie są to oczywiście wszystkie dokumenty, które przypominają nauczanie Kościoła w odniesieniu do Chrystusa obecnego w Najświętszym Sakramencie. Można by było jeszcze sięgnąć do jakże głębokich listów Jana Pawła II do kapłanów, do instrukcji *Inaefabile donum*, czy do *Ogólnego Wprowadzenia Rzymskiego* — w tym ostatnim wypadku mówi o obecności Chrystusa szczególnie a. 7 — niemniej dokumenty te nie wnoszą istotowo nowych elementów w stosunku do wyżej omówionych.

III

Sam termin jest niejasny. Oznacza i akt czyniący kogoś obecnym, jak również rzeczywistość tego, który jest obecny⁹. Jest pojęciem analogicznym. Obecność bowiem realizuje się w różny sposób w bytach, najpełniej w bytach duchowych. Obecność to nie to samo co istnienie. Fundamentem obecności jest udział w istnieniu, wspólnota bytowa, udział w egzystencji. I właśnie ten udział stanowi fundament udzielania się, komunikowania siebie. To stwierdzenie prowadzi nas do różnorodności obecności w zależności od doskonałości danego bytu. Im byt jest doskonalszy, tym udzielanie się jest pełniejsze.

Doświadczenie codzienne uczy nas o pewnym oddzieleniu bytów, jak i ich bliskości. Obecność to związek, relacja, kontakt pomiędzy dwiema osobami (czy wieloma osobami). Obecność jest duchownym aktem osoby, która komunikuje się w sposób wolny w drugiej osobie, w ciele, przez ciało lub przez znaki bezpośrednio związane z ciałem.

Wymiana dokonująca się w obecności realizuje się w różnym stopniu. Zależy to od intensywności aktów woli, przez który osoba się komunikuje, od skuteczności znaku używanego do komunikowania się, od liczby, różnorodności używanych znaków i od częstotliwości aktów oraz ich trwania.

⁷ DS 1943, 1740.

⁸ Enchiridion nr 958.

⁹ Omówienie pojęcia obecności zaczerpnąłem z art. B. J. Fraigneau, *Présence du Christ dans le genre humain*. „Rev. des Sciences Religieuses” (45 (1971), 305—338, oraz R. Mehl, *Structure philosophique de la notion de présence*. „Revue d'histoire et de philosophie religieuse” 38 (1958), nr 2, 171—176, zob. także J. M. Bernal, *La présence du Christ dans la liturgie*. „Communautés et Liturgies” 1984, 567—601, jest to przedruk z „Notitiae” 20 (1984) nr 215—217, 455—490.

Całe bogactwo eucharystycznej obecności ujawnia się, gdy odniemy te elementy do Eucharystii. Intensywność aktu woli Jezusa jest maksymalna „do końca ich umiłował” (J 13, 1). „Jestem z wami, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20). W Eucharystii powstaje nowa rzeczywistość inna, różna od innych. Jej znaczenie rośnie, ponieważ chleb i wino stanowiło pożywienie, wymagają asymilacji, stają się bytem cielesnym. Są to równocześnie znaki posiłku, uczyty, a więc par excellence realności, dzielenia się. Obecność eucharystyczna Jezusa wymaga wzajemności. Jest darem, wymaga przyjęcia.

IV

Mając na względzie poczynione uwagi, należy sumując dodać:

1. Wieloraka obecność Chrystusa, tak mocno akcentowana przez Magisterium Kościoła wypływa z jedynej obecności. Na całe bogactwo obecności wskazywanej przez Kościół składają się formy tej jedynej obecności. Tą jedyną obecnością jest Chrystus uwielbiony i zasiadający po prawicy Ojca jako Głowa swego Ciała Mistycznego — Kościoła. Obecność Jezusa uwielbionego jest pierwszą obecnością. Wszystkie inne są „*modi secundarii*”, jak mówi Jungmann¹⁰, są one pomnożeniem tej pierwszej. Wszystkie rodzaje obecności należy więc objaśniać wychodząc od tej jedynej związanej z Chrystusem paschalnym. Wszystkie rodzaje obecności Chrystusa należy rozważać w sposób łączny, całościowy, we wzajemnym powiązaniu i uzupełnianiu się.

2. Chrystus obecny w Eucharystii jest cały — „*totus integer*”. Jest obecny jako Chrystus paschalny, który przychodzi. Chrystus obecny w Najśw. Sakramencie jako Kyrios zasiadający po prawicy Ojca staje się obecny w symbolu. Jego eschatyczna obecność u Ojca staje się dotykalna, widzialna w symbolu chleba i wina¹¹. Jest to więc obecność cielesna, oczywiście nie w sposób fizyczny. Eucharystia jest ciałem Jezusa wydawanym i krwią przelewaną. Chrystus jest obecny w swoim ciele umęczonym i zmartwychwstałym, jest obecny cieleśnie przez Ducha Świętego.

3. Obecność Chrystusa określana jest trynitarnie. Jezus bowiem jest spełnieniem woli Ojca Niebieskiego w Duchu Świętym. Sprawując Jego dzieło w liturgii Kościoła wchodzimy w relację z Ojcem, który nas ciągle pociąga ku sobie przez Chrystusa w Duchu Świętym.

4. Obecność Chrystusa jest nie tylko realna, podkreślił to mocno Paweł VI, ale osobowa, personalna. Obecny jest Chrystus ze swoim

¹⁰ De praesentia Christi communitate cultus et de rationibus cur haec doctrina dudum obscurata et hodie redintegranda sit. *Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II* (ACI), Roma 1968, 297.

¹¹ Or. X, Durrewell, *L'Eucharistie sacrement paschal*, Paris 1981, 49—53.

dziełem. W Eucharystii staje się obecne dzieło zbawcze Chrystusa z jego głównym działającym, z jego autorem. Mamy tu do czynienia nie tylko z obecnością Chrystus — Passus, ale Passio Christi. Jest to możliwe, ponieważ zbawcze dzieło Chrystusa posiada wartość ponadczasową, metahistoryczną. Czyny Chrystusa posiadają strukturę pneumatologiczną. Obecna staje się istota czynu, ich substancja¹².

5. Obecność Chrystusa realizuje się przez Ducha Świętego. Bez działalności Trzeciej Osoby Trójcy Przenajświętszej, obecność ta jest nie do pomyślenia. Neunheuser¹³ podkreśla, że podstawowym czynnikiem w obecności Chrystusa jest moc Ducha Świętego; jej narzędziem natomiast człowieczeństwo Chrystusa, wiara i miłość wiernych jako czynnik osobowy. Szczególny nacisk na rolę Ducha Świętego w rzeczywistości obecności Chrystusa położył w swoich rozważaniach Rahner¹⁴, nazywając Ducha Świętego Medium obecności. Obecność Chrystusa, zdaniem tego teologa, określają trzy czynniki: dwa podmioty oraz medium. Obecność bowiem jest antropologiczną rzeczywistością, chociaż nie fizykalnego typu. Duch Boga jest wewnętrzną zasadą kultu, liturgii. Stwierdzenie to należy rozumieć w całym kontekście wypowiedzi o Duchu Świętym i Jego działaniu w Kościele, a więc szczególnie w *Lumen Gentium* 4, 50, 24, 7, 13, 34.

6. Trzeba silnie także zaakcentować dialogiczny charakter obecności Chrystusa. Wynika on najpierw z faktu, że w Eucharystii jest obecny Chrystus jako Głowa społeczności Kościoła. Jest obecny w swoim Kościele, ze swoim Kościołem. Jego obecność jest zorientowana ku Ojcu, a równocześnie ku swoim w miłości braterskiej. W tym względzie Eucharystia staje się typem, modelem, wzorem, realizacją Kościoła. Ta obecność Chrystusa jako Głowy Kościoła dokonująca się „in virtute Spiritus Sancti” przywołuje responsoryjny czyn Kościoła. Sprawia to ten sam Duch Święty. On jest autorem odpowiedzi Chrystusowi w zgromadzonym Kościele.

Dialogiczny charakter obecności uwarunkowany jest także faktem, iż ta obecność jest samoudzielaniem się Jezusa swojemu Kościołowi przez Ducha Świętego. Ten sam Chrystus, który za nas umarł i zmartwychwstał, aktualnie wciela nas, inkorporuje w siebie, zmierza do tego, byśmy świadomie i realnie byli z Nim zjednoczeni. Ten wymiar obecności nazywa teologia „communicatio” w odróżnieniu od Komunii Eucharystycznej. Chodzi w niej o zrealizowanie w Duchu Świętym jedności z Chrystusem w wierze i miłości, o wzajemnym współistnieniu, „inexistentia reciproca, pneumatica, spiritalis”, dzięki której jesteśmy w Chrystusie, a Chrystus w nas¹⁵. Ta dialogiczna obecność

¹² Por. Bernal, art. cyt., 586.

¹³ De praesentia Domini in communitate cultus. Questionis evolutio historica et difficultas specifica. ACI, 328.

¹⁴ De praesentia Domini in communitate cultus: synthesis theologica, ACI 398.

¹⁵ Neunheuser, art. cyt., 327.

jest równocześnie niesłychanie dynamiczna, działająca, Chrystus obecny w królewskim sakramencie — Eucharystia zbawia, wzywa, prowadzi, ożywia, formuje, buduje i utrwała swoje królestwo w świecie, idzie na przedzie wiodąc swój lud do Ziemi Obiecanej. Chrystus jest cały dla innych, dla nas, „ad esse” — przy nas, ku nam. Teolog monachijski Gerken¹⁶ mówi o relacyjnej ontologii Chrystusa i Jego proegzystencji. Wieloraka obecność Chrystusa w Kościele, znajdująca swój szczyt w Eucharystii — sakramencie królewskim wypływa z nieogarnionej miłości Boga, który ciągle daje siebie ludzkości w Jezusie w mocy Ducha Świętego. Eucharystia — najwyższe dobro Kościoła, nieoceniony dar stanowi bios Kościoła — jest jego życiem, ontologią, z której wypływa ethos eucharystyczny obejmujący wszystkie dziedziny życia ludzkiego. Kościół Wschodu koncentrował swoją uwagę wiary nie tyle na pytaniu „quomodo” — w jaki sposób Chrystus jest obecny w Eucharystii, lecz szukał odpowiedzi na pytanie „cur” — dlaczego? Odpowiedź streszczała się w wyczerpujący sposób w jednym słowie — miłość. Hasło II Ogólnokrajowego Kongresu Eucharystycznego w naszej Ojczyźnie: „Do końca ich umiłował” (J 13, 1), przypomina nam nigdy niepojętą do końca miłość Boga i wzywa: „Sanctissimum Sacramentum venite adoremus, veneremur cernui”.

Warszawa—Poznań

KS. BOGUSŁAW NADOLSKI TChr

¹⁶ *Theologie der Eucharistie*, München 1973, 199—203.

Ks. Zbigniew Zalewski

POBOŻNOŚĆ EUCHARYSTYCZNA, JEJ CECHY I CHARAKTER

„Odprawianie Mszy świętej, jako czynności Chrystusa i hierarchicznie zorganizowanego ludu Bożego, stanowi ośrodek całego życia chrześcijańskiego, tak Kościoła powszechnego jak i lokalnego, oraz poszczególnych wiernych”¹. Nie będzie żadnej przesady w twierdzeniu, że ta prawda wyrażona we Wprowadzeniu do Mszału Rzymskiego Pawła VI, była aktualna przez cały czas istnienia Kościoła. Tajemnica Eucharystii znajdowała się zawsze w centrum życia chrześcijańskiego.

Jednakże bogata treść tej wielkiej Tajemnicy wiary w ciągu wieków była w różny sposób przeżywana przez wiernych. Pobożność

¹ *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, 1, „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie” 40 (1971) s. 6.

eucharystyczna przechodziła dość znaczne przemiany, zróżnicowany był także jej wpływ na poszczególne dziedziny życia religijnego. Zależało to przede wszystkim od tego, jakie aspekty Eucharystii podkreślano w nauczaniu kościelnym danego okresu, oraz w jaki sposób wierni te prawdy sobie przyswajali i je przeżywali. Na kształt pobożności eucharystycznej miał także wpływ ogólny poziom życia religijnego wiernych w danym okresie.

Poznanie dziejów i przemian pobożności eucharystycznej umożliwi nam zrozumienie i ocenę dzisiejszej pobożności eucharystycznej, która kształtowała się przez długie wieki. Umożliwi to także podjęcie wytrwałych i skutecznych wysiłków, do których wzywa nas dzisiaj Kościół, aby możliwie cała rzeczywistość Eucharystii była coraz lepiej rozumiana i stała się źródłem życia tak poszczególnego wiernego jak i całej działalności Kościoła.

1. ZARYS ROZWOJU POBOŻNOŚCI EUCHARYSTYCZNEJ

W starożytności chrześcijańskiej cały kult eucharystyczny koncentrował się wokół aktualnie sprawowanej liturgii eucharystycznej. Nie były znane wówczas pozaliturgiczne formy pobożności eucharystycznej. Eucharystię, w której wszyscy czynnie uczestniczyli, rozumiano i przeżywano jako ofiarę i ucztę ofiarną Pana. W Eucharystii pierwszych wieków istniała wspólna jedność wiernych z Chrystusem. Wieczerza Pańska, zwana „Łamaniem chleba”, była wieczerzą Chrystusa. On na nią zapraszał i był na niej Gospodarzem. On modlił się z obecnymi, On kierował do nich swoje słowo, ofiarowywał siebie Ojcu i dawał siebie w komunii wiernym jako zadatek życia wiecznego². W duchu dziękczynienia obchodzono pamiątkę Pana, która była zarazem uobecnieniem Jego ofiary i przyjęciem jej owoców w Komunii świętej. Udział w Ofierze eucharystycznej był w pierwszych wiekach równoznaczny z przyjęciem Ciała Pańskiego. Uważano to za rzecz normalną i zrozumiałą samo przez się. Udział w Komunii świętej był nie tylko znakiem pełnej jedności z Bogiem, ale również i z konkretną gminą chrześcijańską, a przez nią z całym Kościołem powszechnym.

Liturgia eucharystyczna stanowiła w pierwszych wiekach centrum życia religijnego chrześcijan; była szkołą wiary, modlitwy i moralności; wychowywała w duchu ofiarności. Wierni w niej uczestniczący zdobywali gotowość pójścia za Chrystusem, naśladowania Go w pełnieniu woli Bożej aż do ofiary z własnego życia³. Pobożność eucharystyczna tego okresu — to poznawanie i przeżywanie dzieła Jezusa Chrystusa, na które wierni odpowiadali dziękczynieniem i po-

² R. Rak, *Eucharystia w życiu chrześcijańskim*, Katowice 1984, s. 14nn.

³ W. Schenk, *Udział ludu w ofierze Mszy świętej*, Lublin 1960, s. 3—4.

chwalną modlitwą oraz postawą życia chrześcijańskiego. Świadomość ścisłej łączności życia z Eucharystią była bardzo silna. Świadczą o tym słowa jednego z męczenników z Abityny wypowiedziane do sędziego: „Czy mógłby być chrześcijanin bez Eucharystii, albo Eucharystia bez chrześcijanina? Czy nie wiesz, że jedno bez drugiego istnieje nie może?”⁴.

Jednolity dotychczas kult eucharystyczny, poczynając od IV wieku, zaczyna biec kilkoma, coraz bardziej nie powiązаныmi ze sobą nurtami. Najpierw obserwujemy rozluźnienie więzi między ofiarą a uczcą ofiarną. Wierni rozumieją, że Eucharystia jest ofiarą Chrystusa, do czego przyczyni się w późniejszych wiekach tłumaczenie Mszy św. alegoryczno-symboliczne, brak jednak przeżywania jej jako ofiary Kościoła i swojej własnej. W zastraszający sposób maleje ilość ludzi przyjmujących sakramentalną Komunię świętą. Zjawisko to zaczyna się najpierw na Wschodzie, ale obejmuje także i Zachód. Św. Ambroży mówi o zwyczaju przystępowania do Komunii świętej raz w roku w Kościele Greckim i o jego licznych naśladowcach w Mediolanie. Główną przyczyną zaniku częstej Komunii świętej było osłabienie ducha chrześcijańskiego w powierzchwnie często pozyskanych masach dla Kościoła. Duża ich część nie zasługiwała na zaufanie, by bez obawy o zniewagę można im było codziennie powierzać największy skarb, jakim jest Ciało i Krew Pańska. Z tej racji w przygotowaniu do Komunii świętej wyeksponowano bardzo tekst św. Pawła: „Probet autem seipsum homo...” (1 Kor 11, 28—29). Kaznodzieje z czasem podkreślali, że nie tylko grzechy ciężkie są przeszkodą do Komunii świętej, ale i grzechy powszednie, a nawet pewne wymagania prawa czy zwyczaju kościelnego (np. od małżonków, od św. Hieronima, domagano się kilkudniowej abstynencji od pożycia małżeńskiego przed przystąpieniem do Stołu Pańskiego)⁵.

Inną ważną przyczyną zaniku przyjmowania Komunii świętej były ostre walki z arianami i zmiana spojrzenia na Chrystusa. Arianizm, zaprzeczając Bóstwu Chrystusa, przyczynił się pośrednio do tego, że strona katolicka silniej akcentowała boską naturę Zbawiciela, zaniedbując Jego naturę ludzką. W wyniku tego w świadomości wiernych zatracił się obraz Chrystusa-Pośrednika, Boga-Człowieka. Chrystus stawał się wyłącznie Panem, a Eucharystia stawała się „mysterium tremendum et fascinatum”. Między Chrystusem a wiernymi powsta-

⁴ T. Ruinart, *Acta Martyrum*, Regensburg 1859, cyt. za: R. Rak, *Eucharystia w życiu chrześcijańskim*, dz. cyt., s. 22.

⁵ Zagadnienie częstotliwości przyjmowania Komunii świętej opracowali: P. Browe, *De frequenti communione in Ecclesia Occidentali usque ad annum 1000*. Documenta varia, Roma 1932; Tenze, *Die häufige Kommunion im Mittelalter*, Münster 1938; C. Mariani, *La storia della Communionem eucaristica*. W. *Eucaristia*, red. Piolanti, Roma 1957, s. 837—870; J. Dühr, *Communio frequente*, Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, II 1234—1292; W. Schenk, *Liturgia sakramentów*, t. 1. Lublin 1962, s. 90 nn.

wała przepaść, którą wypełniać poczęli święci przyjmując na siebie rolę pośredników. Chrystus, w stopniu o wiele większym niż poprzednio, staje się przedmiotem modlitw wiernych, co wyraża formuła zakończenia modlitw: „Qui vivis...”, zamiast dotychczasowego schematu: „Ad Patrem per Filium in Spiritu Sancto”. Przykład tej zmiany znajdziemy w prefacji liturgii mozarabskiej, w której uwielbienie skierowane jest wprost do Chrystusa⁶. W wyniku takiego spojrzenia na Chrystusa wielu ludzi, nawet pobożnych, z szacunku powstrzymywało się od Komunii świętej, uważając siebie za niegodnych czy też słabo do niej przygotowanych.

Zaniedbania Komunii świętej były tak liczne, że na Soborze Laterańskim IV (1215 r.) wydano formalne zobowiązanie pod ciężkimi sankcjami kościelnymi, by wszyscy wierni po dojściu do wieku rozoznania przystąpili na Wielkanoc do Stołu Pańskiego. Ogólnie mówiąc, przez całe średniowiecze wierni poprzestawali na przyjęciu komunii wielkanocnej, w klasztorach i gorliwi wierni (nieliczni) przyjmowali ją 3—10 razy w ciągu roku. Przez całe wieki średnie nie spotykamy żadnej oficjalnej zachęty papieży, by wierni częściej przystępowali do Komunii świętej. Jedyne wyjątek stanowi Urban IV, który w bulli *Transiturus* (1246 r.) wprowadzającej święto Bożego Ciała nakazał duszpasterzom, by zachęcali wiernych do przystępowania w tym dniu do Stołu Pańskiego. Jednakże wiele synodów, w tym także krakowski synod bpa Nankera z 1320 r., pomijało milczeniem ten fragment bulli⁷.

Trzeba jednak wspomnieć o dwóch środowiskach średniowiecznych wzywających do częstej Komunii świętej. Jednym z nich było środowisko niderlandzkie, którego postulaty najwyraźniej zawarte zostały w IV księdze *O naśladowaniu Chrystusa* Tomasza a Kempis. Do nich nawiąże w późniejszym czasie św. Ignacy Loyola i cała działalność jezuitów. Szerszy zakres i większy oddźwięk znalazło wołanie o częstą komunię wiernych, które wyszło z Pragi czeskiej. Tacy teologowie, jak J. Milicz, K. Waldhausen, Mateusz z Krakowa, a zwłaszcza Maciej z Janowa uzasadniali częstą komunię laików, rozprawiali się z zarzutami przeciwko niej oraz wzywali do częstego przyjmowania Ciała Pańskiego. Podkreślamy ich działalność, gdyż znajdujemy oddźwięk ich poglądów na ziemiach polskich. Myśl o częstej komunii była nowa, środowisko zaś nieprzygotowane, a poza tym późniejsze

⁶ Tekst polski opublikował B. Nadolski W: „Collectanea Theologica” 55 (1985), z. 2, s. 68. Warto zaznaczyć, że Hiszpania była na Zachodzie terenem ostrych i długich starć antyarianskich. Zagadnienie wpływu arianizmu na model pobożności — zob. J. A. Jungman, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Münster 1925, s. 217 nn.

⁷ P. Browe, *Die Vehrung der Eucharistie im Mittelalter*, München 1933, s. 87—88; Z. Zalewski, *Święto Bożego Ciała w Polsce do wydania Rytuału Piotrkowskiego*. W: *Studia z dziejów liturgii w Polsce*. red. Rechowicz i Schenk, t. 1. Lublin 1973, s. 112.

związanie się ruchu husyckiego z hasłami częściej i codziennej Komunii świętej opóźniło ich przyjęcie na dłuższy czas⁸.

Z tych rozważań nie można jednak wyprowadzić wniosku, by w wiekach średnich nie było pobożności komunijnej. Przejawiła się ona w przyjmowaniu tzw. komunii duchowej⁹, która stanowiła jakieś zastępstwo komunii sakramentalnej. Teologia średniowieczna rozróżniała potrójne przyjęcie Komunii świętej: tylko duchowe, tylko sakramentalne oraz duchowe i sakramentalne. Nawiązując do św. Augustyna teologowie rozróżniali znak sakramentalny od rzeczywistości sakramentalnej uważając, że dadzą się one rozdzielić i mogą być przyjmowane jedna bez drugiej. Można więc przyjmować skutki sakramentu bez przyjmowania samego znaku sakramentalnego. W sytuacji, kiedy do komunii sakramentalnej wierni przystępowali tylko jeden raz w roku, teologowie propagowali wśród wiernych komunie duchową. Formy jej przyjmowania były różne. Najczęściej wiązano ją z oglądaniem Hostii, czyli było to zjednoczenie z Chrystusem za pośrednictwem wzroku. Teologowie podkreślali, że duchowo komunikować mogą ci, którzy zdolni są czynić to sakramentalnie. Winni oni wzbudzić te same akty, jak i przy komunii sakramentalnej. Owoce komunii duchowej są tej samej natury co komunii sakramentalnej, choć ta ostatnia sprowadza je w większej ilości. Komunikującym duchowo stawiano zazwyczaj następujące warunki: pragnienie przyjęcia i zjednoczenia się z Chrystusem obecnym pod postaciami, pragnienie (votum) przyjęcia komunii sakramentalnej oraz wiara ożywiona miłością. Sobór Trydencki podtrzymał praktykę komunii duchowej i była ona praktykowana aż do naszych czasów¹⁰.

Wyraźne ożywienie pobożności komunijnej nastąpiło po Soborze Trydenckim¹¹. Sobór, jak wiemy, omawiał zagadnienia związane z Eucharystią oddzielnie: sesja XIII — problem obecności Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi i komunii wiernych, sesja XXI — komunია pod dwiema postaciami i komunii dzieci, sesja XXII — problem ofiary Mszy świętej. Sobór wyraził zachętę do częstego przyjmowania Chrystusa w komunii przez wiernych, co zostało wprowadzone w życie w dość znacznym wymiarze przez gorliwych dusz-

⁸ Z. Zalewski, *Komunia święta wiernych w Polsce w okresie reformy trydenckiej*, Lublin 1979 (maszynopis archiwum KUL), s. 24—41.

⁹ D. de Bazelaire, *Communion spirituelle*, Dictionnaire de spiritualite, II 1294¹130; A. Blasucci, *Da Communione spirituale*. W: *Eucharistia*, red. P. Iolanti, Roma 1957, s. 1007—1024; W. Świerżawski, *Mysterium Christi*, Kraków 1975, s. 331.

¹⁰ Jeszcze Pius XII w *Mediator Dei* stwierdza: „Kościoł... życzy sobie w szczególności, aby chrześcijanie przynajmniej pragnieniem przyjmowali eucharystyczny pokarm, zwłaszcza gdy im nie łatwo uczynić to w rzeczywistości”. *Mediator Dei*, Kielce 1948, s. 72.

¹¹ Zagadnienie komunii wiernych po Soborze Trydenckim szerzej zostało omówione przez autora w cytowanej pracy: *Komunia święta wiernych w Polsce w okresie reformy trydenckiej*, na podstawie której została opracowana w niniejszym artykule pobożność komunijna wiernych.

pasterzy, zwłaszcza zaś przez jezuitów. W swoich szkołach propagowali oni miesięczną komunię uczniów oraz przystępowanie do Stołu Pańskiego z innych okazji. Jednakże Komunia święta została odłączona od Mszy świętej. Powstał nie znany wcześniej ryt komunijny extra Missam. Również w tym czasie rozwinęło się prywatne nabożeństwo wiernych związane z przyjęciem Komunii świętej. Obejmowało ono wiele modlitw przygotowujących do przyjęcia Ciała Pańskiego, a po Jego przyjęciu długie dziękczynienie.

W starożytności chrześcijańskiej i wczesnym średniowieczu nie były znane specjalne modlitwy komunijne celebransa i wiernych. Wystarczającym przygotowaniem do przyjęcia Ciała Pańskiego był sam udział we Mszy świętej. Modlitwy komunijne wiernych powstają najpierw w środowiskach monastycznych, a ich ślady spotykamy w X i XI wieku. W wiekach następnych będzie ich coraz więcej. Należy zaznaczyć, że od XIII wieku ulubionym tematem modlitw komunijnych było nabożeństwo do Męki Pańskiej, a od XVI w. rozważanie różnych momentów z życia i działalności Chrystusa.

Ponad sto modlitw komunijnych znajdujących się w polskich modlitewnikach XVI i pocz. XVII wieku pozwala poznać polski model pobożności komunijnej, który w okresie potrydenckim utrwalił się i przetrwał w zasadzie niezmienny aż do naszych czasów. Pobożność ta jest przede wszystkim chrystocentryczna. Tylko dwie modlitwy skierowane są do Boga Ojca. Analiza szczegółowa modlitw wykazuje charakter indywidualistyczny i uczuciowy pobożności wiernych. Znaczną ich część wypełnia przywołanie Chrystusa i okazanie Mu swoich uczuć. W modlitwach możemy dostrzec charakterystyczne postawy komunikujących: wiary, pokory, wdzięczności, skruchy, zwłaszcza zaś niegodności przyjęcia Chrystusa płynącej z uświadomienia sobie własnej grzeszności i ograniczeń egzystencji ludzkiej. Prośby zanoszone w czasie nabożeństwa komunijnego dotyczą przede wszystkim spraw życia religijnego osoby przyjmującej Eucharystię. Nieliczne są wypadki próśb o rzeczy materialne czy modlitw zanoszonych w intencjach innych ludzi.

Model pobożności komunijnej, zawarty zwłaszcza w modlitewnikach jezuickich, nie posiada wyłącznie charakteru dewocyjnego. Zmierzają one do reformy codziennego życia w duchu wiary. Modlitwy podkreślają, że konsekwencją przyjętej Komunii świętej jest całkowite oddanie się Bogu i realizacja Jego woli w życiu. Komunia święta ma więc służyć jako jeden z zasadniczych elementów kształtowania pogłębionego życia chrześcijańskiego. Uderzającym jest, że w modlitwach komunijnych nie spotykamy zupełnie eklezjalnego wymiaru Komunii świętej, co tak mocno podkreślił Sobór Trydencki i co wyraźnie eksponowali czołowi teologowie tego okresu. W swoich dziełach teologowie ci podkreślali, że jedność z braćmi jest nie tylko warunkiem ale i owocem Komunii świętej. W modlitwach brak jest również odniesienia do Mszy świętej, co było podkreślane zwłaszcza przez

Skargę i Junge, czołowych apostołów częstej komunii wiernych. Wyraźnie oni stwierdzali, że w uczcie ofiarnej przyjmuje się to, co zostało Bogu ofiarowane. Nie tylko kapłani, ale i wszyscy wierni składają Bogu ofiarę, dlatego też i oni powinni przyjmować Ciało Pańskie.

Pobożność i praktyka komunijna ukształtowana w okresie potrydenckim przetrwała w późniejszych wiekach, a jak się wydaje, jansenizm na ziemiach polskich zbyt nie zaznaczył. Zmianę przyniosły dopiero dekrety Piusa X o częstej i wczesnej Komunii świętej¹², jednakże przyjmowana komunია dalej nie była związana z przeżywaniem Mszy świętej. Stało się to dopiero zasługą ruchu liturgicznego oraz Piusa XII i Soboru Watykańskiego II.

Inny nurt pobożności eucharystycznej, nie znany w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa, zrodził się w XI wieku i podkreślał inny wymiar Tajemnicy Eucharystii: trwałą obecność Chrystusa pod postaciami sakramentalnymi. Jego treścią było wyrażenie wiary w obecność Pana pod świętymi postaciami i adoracja. Z przejawami czci wobec Ciała Pańskiego spotykamy się w starożytności chrześcijańskiej, jak o tym świadczą np. kazania Cyryla Jerozolimskiego¹³. Jest to cześć okazywana w czasie liturgii eucharystycznej. Za wybitnym badaczem pobożności eucharystycznej P. Browe trzeba jednak stwierdzić, że w pierwszym tysiącleciu nie spotykamy się ze szczególnymi pozasakramentalnymi przejawami kultu dla Świętych Postaci. Przechowywano je dla chorych, ale nie były one przedmiotem prywatnych modlitw wiernych nawiedzających kościoły. W czasie tych nawiedzin ich modlitwy koncentrowały się wokół ołtarza — symbolu Chrystusa lub relikwii świętych¹⁴.

Nowy kierunek pobożności, zapoczątkowany w klasztorach, był wynikiem sporów teologicznych XI i XII wieku wokół rzeczywistej obecności Chrystusa pod postaciami chleba i wina. Ich przyczyną były błędne teorie, z których największy rozgłos i zasięg uzyskała nauka Berengariusza z Tours († 1088), zaprzeczająca rzeczywistej obecności Chrystusa pod postaciami, a tłumacząca je symbolicznie. Dyskusje te zakończyło orzeczenie Soboru Lionńskiego II (1274) o obecności Chrystusa w Eucharystii¹⁵.

Spory o transsubstancję nie pozostały w kręgu teologów, przedostawały się do świadomości wiernych i oddziaływały na ich pobożność. Lud w sposób wyraźny chciał zmanifestować i podkreślić swoją

¹² Tekst dekretów Piusa X był w większości diecezji polskich ogłoszony dopiero w kilka lub kilkanaście lat od ich wydania i nie były zbyt gorliwie wprowadzane w życie przez znaczną część duchowieństwa.

¹³ Zob. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 2, Warszawa 1982, s. 338—339.

¹⁴ P. Browe, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, dz. cyt., s. 11—17.

¹⁵ A. Gerken, *Teologia Eucharystii*, Warszawa 1977, s. 119—134.

wiarę w obecność Chrystusa pod świętymi postaciami. Wierni chcieli widzieć Hostię po przeistoczeniu i oddać hołd Chrystusowi¹⁶.

Nowy kierunek pobożności powoduje, że coraz bardziej zatracą się całościowe spojrzenie na Mszę świętą jako na ofiarę Chrystusa i Kościoła, jako na ucztę ofiarną i zgromadzenie się uczniów Chrystusa. Mszę świętą rozumie się niemal wyłącznie jako okazję sprowadzenia z nieba na ołtarz Chrystusa, aby patrząc na Hostię Go adorować. Cały kult ucharystyczny zaczyna się koncentrować na adoracji oglądanej Hostii. Ten nurt pobożności był bardzo rozwinięty w Polsce, która wchodząc w chrześcijaństwo, przyjęła pobożność eucharystyczną w takiej właśnie postaci¹⁷. Zjawiają się poglądy, że patrzenie na Hostię zastępuje jej przyjmowanie, a obecność w czasie samego podniesienia powoduje te same skutki co i udział w całej Mszy świętej¹⁸. Tego rodzaju przekonania sprzyjały oczywiście rozwojowi adoracyjnego kierunku pobożności eucharystycznej.

Wprowadzono podniesienie świętych Postaci we Mszy św., przedłużone potem bardzo często na całą mszę w postaci odprawiania jej coram Sanctissimo, błogosławieństwa Najśw. Sakramentem, liczne wystawienia i procesje teoforyczne oraz nieco później odprawianie liturgii (brewiarz) i nabożeństw paraliturgicznych — treściowo nawet nie związanych z Tajemnicą Eucharystii — wobec wystawionego Najśw. Sakramentu. Odrzucenie przez reformację nauki o obecności Chrystusa w Eucharystii sprzyjało oczywiście pogłębieniu tej pobożności wśród wiernych. Wówczas obok wyznania wiary i adoracji zjawiał się jeszcze inny element. Położono zbyt duży akcent na zewnętrzną wystawność przejawów pobożności eucharystycznej z zaniedbaniem jej wewnętrznej religijnej treści. Zjawisko to pogłębiło się jeszcze bardziej w dobie baroku. Kult ten, zwłaszcza procesje teoforyczne, stawały się manifestacją przekonań religijnych, przy czym ich wpływ na ukształtowanie postaw chrześcijańskich zwykle nie był zbyt wielki. Widzimy to na przykładzie obchodów święta Bożego Ciała. Ogrom-

¹⁶ Por. E. Dumoutet, *Le désir de voir l'Hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement*, Paris 1926.

¹⁷ Świadczy o tym postanowienie synodu prowincjalnego Jakuba Swinki z 1285 r. polecające, aby odpowiednio przygotowani duchowni nauczali lud zasad chrześcijańskiego życia, przygotowywali do udziału w obrzędach kościelnych, lub przynajmniej do oglądania Ciała Pańskiego. Zob. *Zbiór statutów synodalnych polskich i powszechnych w prowincji gnieźnieńskiej*. Wyd. A. Helcel. W: *Starodawne prawa polskiego pomniki*, t. 1, Cracoviae 1856, s. 350. Pozbawienie oglądania Ciała Pańskiego stanowiło wielką karę boleśnie odczuwaną przez wiernych, stąd bp Nancker na synodzie wrocławskim w 1331 r. nakazuje w czasie interdyktu zamykać drzwi i zasłaniać okna kościoła, aby nikt ze stojących na zewnątrz nie mógł zobaczyć Ciała Pańskiego. Zob. J. Sawicki, *Concilia Poloniae*, t. 10, Wrocław 1963, s. 357.

¹⁸ Jeszcze XVI-wieczne polskie agendy i synody potrydenckie nakazywały ukazanie Hostii choremu, który nie mógł przyjąć Ciała Pańskiego. Zob. Zaleski, *Komunia święta wiernych w Polsce w okresie reformy trydenckiej*, dz. cyt., s. 280—281.

ne tłumy na procesji, ale bez przyjęcia Ciała Pańskiego, bez udziału w śpiewie, bierni świadkowie, którzy niekiedy nie biorą nawet udziału we Mszy świętej. W XIX wieku w sytuacji utraty państwowości zewnętrzne obchody religijne stawały się także okazją do zmanifestowania własnej przynależności narodowej i opozycji wobec zaborców.

2. TEOLOGICZNE ZASADY ROZWIJANIA POBOŻNOŚCI EUCHARYSTYCZNEJ

Dla rozwoju pobożności eucharystycznej szczególne znaczenie miał Sobór Watykański II i to wszystko, co się po nim dokonało. Owocem Soboru jest ogromna ilość publikacji teologicznych dotyczących Eucharystii i jej znaczenia dla życia chrześcijańskiego, jak również zmiana form celebracji eucharystycznej, pozwalającej wiernym Eucharystię lepiej rozumieć oraz czynnie i owocnie w niej uczestniczyć.

Wysiłek Kościoła zmierza do tego, by całą pobożność eucharystyczną właściwie uporządkować, koncentrując ją wokół Eucharystii jako ofiary i uczty ofiarnej. Spuścizną epoki potrydenckiej był model pobożności eucharystycznej wyrażający się w adoracji Hostii przy zapoznaniu lub przynajmniej pewnym zaniedbaniu właśnie ofiary i uczty. Jak dowiodły badania ks. R. Raka na przykładzie diecezji katowickiej¹⁹, ten model jeszcze nadal się utrzymuje. Jest czymś ogromnie cennym, że nurt adoracyjny kładł nacisk na przeżywanie rzeczywistej obecności Chrystusa pod postaciami sakramentalnymi, jednakże dostatecznie nie podkreślał innych, również rzeczywistych i realnych, form obecności Pana wśród swojego ludu. Sobór przypomniał i wyakcentował te właśnie formy obecności, które rozważane od strony wiernych można nazwać bardziej dynamicznymi. Zmartwychwstały Pan bowiem jest między nami nie tylko po to, aby przyjmował nasze hołdy i dziękczynienia oraz słuchał naszych prośb, ale aby razem z nami modlił się do Ojca, kierował do nas swoje słowo, ofiarowywał się sakramentalnie za nas i przynosił nam owoce swojej ofiary w Komunii świętej. Wydaje się, że te formy obecności i działania Chrystusa nie są zbyt mocno utrwalone w świadomości wiernych. Potrzeba więc wytrwałej i długiej katechezy, aby te prawdy stały się udziałem wiernych.

Pobożność eucharystyczna — to przeżywanie różnorodnej obecności Chrystusa Pana w Tajemnicy Eucharystii. W pierwszym rzędzie dotyczy to udziału w Jego ofierze. „We Mszy św. — jak stwierdza *Wprowadzenie Ogólne do Mszału Rzymskiego* — osiąga punkt szczytowy zarówno działanie Boga uświęcające w Chrystusie świat, jak i kult, który ludzie składają Ojcu, uwielbiając Go przez Chrystusa,

¹⁹ R. Rak, *Wychowanie eucharystyczne w diecezji katowickiej (1922—1972)*, Lublin 1974.

Syna Bożego”²⁰. „Zbawiciel nasz podczas Ostatniej Wieczerzy, tej nocy, kiedy został wydany, ustanowił Eucharystyczną Ofiarę Ciała i Krwi swojej, aby w niej na całe wieki, aż do swojego przyjścia, utrwalił Ofiarę Krzyża i tak umiłowanej Oblubienicy Kościołowi powierzyć pamiątkę swojej Męki i Zmartwychwstania”²¹. Najpełniej czcimy Ojca składając ofiarę Jego Syna, lecz nie jest to pasywne uczestnictwo, gdyż wierni mają „składać w ofierze niepokalaną Hostię nie tylko przez ręce kapłana, ale razem z nim i uczyć się składania w ofierze samych siebie”²². Ten rys pobożności eucharystycznej²³ wydaje się być najmniej znany i praktykowany tak przez kapłanów, jak i przez wiernych. Prawdziwa pobożność eucharystyczna, kształtowana w oparciu o uczestnictwo w Ofierze Chrystusa, prowadzi do formowania siebie w duchu Chrystusa, który przyszedł, aby wypełnić wolę Ojca. Nasza wola jest tym darem najbardziej osobistym i cennym, który można ofiarować Ojcu. Strzec się trzeba jednak pustosłowania w rodzaju: Ofiarujemy Tobie siebie... Modlitwy i akty ofiarnicze, zwłaszcza po przeistoczeniu, nie mogą sprowadzać się do aktów adoracyjnych, ale winny wyrażać całkowite oddanie siebie Ojcu w miłości i posłuszeństwie, jak uczynił to Chrystusa. Nikt nie może powiedzieć, że całkowicie oddał się Bogu i wypełnia Jego wolę, stąd też mówi się nie o składaniu siebie w ofierze, ale o „uczeniu się” składania siebie.

Dla formowania tak rozumianej pobożności wielkie znaczenie ma przypominanie wewnętrznej jedności między Liturgią słowa i Liturgią eucharystyczną²⁴. W Liturgii słowa Bóg objawia nam swoją wolę i wzywa nas do nawrócenia — *metanoi*. Dla kształtowania pobożności eucharystycznej ma ogromne znaczenie właściwie ukształtowana homilia, która pomoże uczestnikom skonkretyzować rodzaj osobistego, duchowego daru złożonego Bogu razem z Ofiarą Chrystusa. Właściwe przeżywanie liturgii słowa w duchu ofiary z pewnością pomoże przezwyciężyć ogromny rozdział, jaki istnieje między wyznawaną wiarą a codziennym życiem, w którym niekiedy trudno dopatrzeć się nawet śladu obecności wiary.

Kontemplacja Ofiary Chrystusa prowadzi nas do wniknięcia w całe dzieło zbawienia, w Boży plan zbawienia, który nie tylko został zrealizowany w konkretnych wydarzeniach znanych w Biblii, ale który dalej jest prowadzony i w którym uczestniczy każdy obecny na zgromadzeniu eucharystycznym. Ta postawa rozpamiętywania całego

²⁰ Wprowadzenie Ogólne do Mszału Rzymskiego 1.

²¹ Konstytucja o świętej liturgii (Kl) 47.

²² KL 48; Wprowadzenie Ogólne do Mszału Rzymskiego 62.

²³ Por. R. Rak, *Eucharystia w życiu chrześcijańskim*, dz. cyt., s. 153; L. A. Szafranski, *Teologia liturgii eucharystycznej*, Lublin 1981, s. 95—99.

²⁴ Por. J. Grześkowiak, *Wewnętrzne uczestnictwo we Mszy świętej*. W: *Eucharystia w duszpasterstwie*, red. L. A. Szafranski, Lublin 1977, s. 49 nn.

dzieła zbawienia, utrzymywania żywej pamięci o wszystkim, co Bóg uczynił dla naszego zbawienia, pogłębiać będzie w nas postawę w ścisłym tego słowa znaczeniu eucharystyczną — dziękczynną. Nie można ograniczać dziękczynienia, jak to się niekiedy czyni, do słów uwielbienia wypowiedzianych indywidualnie czy zbiorowo po przyjęciu Chrystusa w Komunii świętej. Cała Eucharystia jest dziękczynieniem i całe w niej uczestnictwo jest przejawem tego dziękczynienia. Także sposób uczestniczenia we wspólnej modlitwie czy uwaga w słuchaniu słowa Bożego.

Inną niewątpliwie pozytywną zmianą w kulcie Eucharystii dokonującą się na przestrzeni ostatnich lat jest dostrzeganie organicznego związku między Ofiarą a Ucztą ofiarną. Jednakże dla naszej polskiej pobożności komunijnej w dalszym ciągu pozostaje problemem do rozwiązania: zbyt mała liczba komunikujących, poszerzenie pobożności komunijnej o wymiar eklezjalny oraz pogłębianie świadomości zjednoczenia z Chrystusem, które ma być przeniesione w codzienne życie. Życie bowiem jest adoracją Chrystusa i najlepszym przygotowaniem się do następnej Komunii świętej.

Owoce Ofiary eucharystycznej jest nie tylko komunია sakramentalna, ale i stała obecność Chrystusa pod postaciami sakramentalnymi. Na przestrzeni ostatnich wieków rozwinęły się bogate i różnorodne formy pobożności adoracyjnej. W naszych czasach widzimy pewne trudności w kontynuowaniu tych form, mówi się wręcz o zagubieniu pobożności eucharystycznej w Kościele, o „protestantyzmie” w tej pobożności.

Kościół jednak poleca pielęgnować i rozwijać pobożność adoracyjną i wytycza kierunek jej rozwoju. Ograniczę się jedynie do przypomnienia zasadniczych wskazań zawartych we wprowadzeniu teologiczno-duszpasterskim do Rytuału Rzymskiego odnoszącego się do Komunii świętej i kultu Tajemnicy Eucharystycznej poza Mszą świętą.

„Chociaż Ofiara eucharystyczna jest źródłem i szczytem całego życia chrześcijańskiego, należy usilnie rozwijać również poza Mszą świętą prywatne i publiczne nabożeństwa do Najświętszej Eucharystii, według zasad ustalonych przez prawowitą władzę”²⁶. Ta pobożność winna mieć odniesienie do całej Tajemnicy Eucharystii. „Wierni, którzy oddają cześć Chrystusowi obecnemu w Najświętszym Sakramencie, niech pamiętają, że źródłem tej obecności jest Ofiara, a obecność mierza do Komunii świętej sakramentalnej i duchowej”²⁷. Wspomniane są akty, które wszystkie mają zmierzać do wyrabiania i podtrzymywania „odpowiednich dyspozycji, dzięki którym wierni mogą

²⁵ Szczegółowe badania odnoszące się do przyjmowania Komunii świętej przez wiernych w diecezji katowickiej, zob. R. Rak, *Wychowanie eucharystyczne w diecezji katowickiej*, dz. cyt., s. 293—310.

²⁶ *Komunia święta i kult Tajemnicy Eucharystycznej poza Mszą świętą*, Katowice 1985, p. 55, s. 37.

²⁷ Tamże, p. 56, s. 37.

z należytą pobożnością obchodzić pamiątkę Pańską i często przyjmować Chleb dany nam przez Ojca”²⁸. Sprawdzianem więc właściwie ukształtowanej pobożności adoracyjnej jest uczestnictwo w Ofierze i przyjęcie Chrystusa Pana w sakramentalnych postaciach.

Adoracji i nabożeństwu odprawianym przed Najświętszym Sakramentem wyznaczone jest jeszcze inne zadanie. Przez modlitwę przed Chrystusem Panem obecnym w Najświętszym Sakramencie wierni „przedłużają zjednoczenie z Nim, które ich pobudza do zachowania w życiu i obyczajach tego, co przez wiarę i sakrament otrzymali w sprawowaniu Eucharystii”²⁹.

Pobożność eucharystyczna jest nie tylko uczczeniem Chrystusa obecnego w Najświętszym Sakramencie, ale ma wyraźne ukierunkowanie życiowe. Ma ona wychowywać do prowadzenia życia w duchu wdzięczności, a przez dobre uczynki, których jest źródłem, wierni będą „przepajać świat duchem chrześcijańskim i we wszystkim dawać świadectwo Chrystusowi wśród wspólnoty ludzkiej”³⁰.

Cała rzeczywistość Eucharystii winna znaleźć swój wyraz w kształcie różnych nabożeństw adoracyjnych, a także przepajać osobistą modlitwę przed Najświętszym Sakramentem. Ks. R. Rak wymienia wewnętrzne treści tej adoracji. Powinna ona mieć ukierunkowanie teocentryczne i chrystocentryczne, musi być związana z Kościołem i sakramentami świętymi, być sprawą całej wspólnoty a równocześnie angażować osobiście każdego z uczestników, a także winna odznaczać się nastawieniem eschatologicznym³¹. W tym duchu należałoby spojrzeć i właściwie ocenić różnego rodzaju modlitwy i pieśni zamieszczane w naszych modlitewnikach i śpiewnikach. Pobieżna ich analiza wskazuje na przeważający w nich moment adoracyjny czy błagalny, bez odniesienia do omawianej wyżej Eucharystii jako Ofiary i Uczty ofiarnej. Dlatego *Wprowadzenie do Rytuału* poleca: „Przy wystawieniach należy unikać troskliwie tego wszystkiego, co mogłoby w jakiś sposób przesłonić pragnienie Chrystusa, który ustanowił Eucharystię w tym celu, aby nam służyła jako pokarm, lekarstwo i pocieszenie”³².

Zawsze grozić nam będzie niebezpieczeństwo, jak to ukazuje doświadczenie historii, że zarówno w nauczaniu jak i przeżywaniu Tajemnicy Eucharystycznej można zbyt wyeksponować jeden czy kilka elementów na niekorzyść innych. W rozwijaniu więc pobożności eucharystycznej potrzebna jest wytrwała i systematyczna praca, aby całe bogactwo Eucharystii stało się udziałem wszystkich.

Siedlce

KS. ZBIGNIEW ZALEWSKI

²⁸ Tamże, p. 56, s. 38.

²⁹ Tamże, p. 57, s. 38.

³⁰ Tamże, p. 57, s. 38.

³¹ R. Rak, *Eucharystia w życiu chrześcijańskim*, dz. cyt., s. 177—188.

³² *Komunia święta i kult Tajemnicy Eucharystycznej poza Mszą świętą*, dz. cyt. p. 58, s. 39.

Ks. Jan Miazek

STRUKTURA NABOŻEŃSTW EUCHARYSTYCZNYCH W PRAKTYCE PARAFIALNEJ

1. NABOŻEŃSTWA EUCHARYSTYCZNE W KOŚCIELE

Nabożeństwa eucharystyczne należy widzieć na tle wszystkich nabożeństw istniejących w Kościele i dotąd odprawianych we wspólnotach wierzących. Sobór Watykański II dokonuje wielkiej reformy liturgii stwierdził, że „zaleca się usilnie nabożeństwa ludu chrześcijańskiego, zgodne z przepisami i zasadami Kościoła”, tak nabożeństwa znane w całym Kościele jak i nabożeństwa Kościołów partykularnych. Zalecił też tak uporządkować nabożeństwa, aby „zgadzały się z liturgią, z niej poniekąd wypływały i do niej wiernych prowadziły” (por. KL 13). Słowa Soboru odnosiły się także do nabożeństw eucharystycznych. Praktyka wykazała, że w dobie odnowy liturgii położono wielki nacisk na samą liturgię, co spowodowało ograniczenie lub zanik wielu nabożeństw. W dużym stopniu przyczyniły się do tego także współczesne warunki życia: wierni posiadają więcej wolnego czasu, ale mają też wiele interesujących propozycji umożliwiających przyjemne spędzenie go. Wszystko to sprawiło, że mniej jest obecnie w Kościele nabożeństw eucharystycznych i mniej wiernych bierze w nich udział.

Kościół świadom powstałej sytuacji przypominał o podtrzymywaniu pobożności eucharystycznej oraz mówił o potrzebie nabożeństw tak prywatnego jak i publicznego względem Sakramentu Ołtarza. W instrukcji *Eucharisticum Mysterium* z 1967 roku znajdujemy punkt o „pobożnych i świętych nabożeństwach eucharystycznych”. Są one nadal zalecane, a ich uporządkowanie powinno zostać dokonane zgodnie z duchem decyzji Soboru. W 1973 roku ukazały się obrzędy zebrane pod tytułem *Komunia święta i kult Tajemnicy Eucharystycznej poza Mszą świętą*. W rozdziale „Różne formy kultu Najświętszej Eucharystii” czytamy, że „choć ofiara eucharystyczna jest źródłem i szczytem całego życia chrześcijańskiego, należy usilnie rozwijać również poza Mszą św. prywatne i publiczne nabożeństwa do Najświętszej Eucharystii według zasad ustalonych przez prawowitą władzę” (por. n. 55). Podobnie czytamy w instrukcji *Inaestimabile donum* z 1980 roku: „Zaleca się gorąco nabożeństwo zarówno publiczne jak i prywatne do Najświętszego Sakramentu także poza Mszą św.” (por. n. 20). W tym samym roku o uwielbieniu Chrystusa w Najświętszym Sakramencie pisał też Ojciec św. Jan Paweł II w liście wielkoczwartkowym skierowanym do wszystkich biskupów Kościoła, a traktującym o tajemnicy i kulcie Eucharystii. Wspomina Ojciec św. o różnych formach pobożności eucharystycznej i dalej dodaje „Ożywienie i pogłębienie kultu eucharystycznego jest sprawdzianem praw-

dziwej odnowy, tej, którą Sobór postawił sobie za cel. Jest tej odnowy punktem poniekąd kulminacyjnym. Kościół i świat odczuwają wielką potrzebę kultu eucharystycznego" (por. n. 3). Nowy Kodeks Prawa Kanonicznego stanowi, że w kościołach lub kaplicach, które mają zezwolenie na przechowywanie Najświętszej Eucharystii, można dokonywać jej wystawienia (kan. 941, 1). Nadto zaleca się, aby w tych kościołach i kaplicach organizowano corocznie uroczyste wystawienie Najświętszego Sakramentu przez odpowiedni czas (kan. 942).

Przypominamy pokrótce wypowiedzi Kościoła na temat nabożeństw eucharystycznych bowiem nawet w naszym Kościele polskim można obserwować ich ograniczenie, zwłaszcza w dużych miastach. Powszechnie odprawiana niegdyś Godzina święta została sprowadzona do krótkiej adoracji po Mszy św. wieczornej. Przed nami staje również zadanie ożywienia kultu eucharystycznego. Jest to tym bardziej konieczne, że nabożeństwo eucharystyczne gromadzi na modlitwie Kościoła, staje się ono miejscem wspólnej modlitwy wierzących w Chrystusa. Zmniejszenie ilości nabożeństw eucharystycznych oznacza mniej wspólnotowej modlitwy Kościoła, bowiem na ich miejsce nie przychodzą inne formy modlitwy wspólnej. W naszych kościołach nie jest wprowadzana na większą skalę wspólna Liturgia Godzin. Nabożeństw eucharystyczne mają swoją długą tradycję i nadal gromadzą dużą ilość wiernych.

2. DOTYCHCZASOWA STRUKTURA NABOŻEŃSTW EUCHARYSTYCZNYCH

Struktura nabożeństw eucharystycznych ukształtowała się w przeszłości i w swej zasadniczej linii przetrwała do dziś. Pod wpływem reformy liturgicznej dokonano w niej pewnych zmian przez wprowadzenie czytań wziętych z Pisma św. Poszczególne diecezje posiadają swoje własne schematy, które w zasadzie nie różnią się tak wiele.

Służba Boża w Archidiecezji Warszawskiej — księga opracowana w 1975 roku i dotąd używana w archidiecezji — zawiera kilka form nabożeństw eucharystycznych. Zatrzymajmy na nich naszą uwagę.

Adoracja wieczorna w dni powszednie jest przewidziana dla kościołów, w których nie ma Mszy św. wieczornej. Rozpoczyna się od wystawienia Najświętszego Sakramentu, po czym celebrans odmawia serię modlitw przeplatanych śpiewem pieśni. Schemat modlitw jest następujący: modlitwa uwielbienia, modlitwa dziękczynienia, akt pokuty i prośby. We wszystkich tych modlitwach uczestniczy lud przez powtarzanie odpowiedniego refrenu. Teksty podanych modlitw nie są obowiązujące: celebrans może je układać samodzielnie lub korzystać z odpowiednich publikacji. Przed zakończeniem adoracji zalecona jest modlitwa w ciszy, do której celebrans może wprowadzić krótkim rozważaniem słów Chrystusa, wybranych np. z ewangelii dnia. Adorację kończy błogosławieństwo eucharystyczne.

Adoracja miesięczna w niedzielę, dowolnie wybraną na stałe, jest obowiązkowa w kościołach parafialnych. Wskazane jest, aby miała miejsce po Mszy św., ale można ją też odprawić niezależnie od Mszy św. Księga podaje dwa sposoby odprawiania adoracji. Sposób pierwszy: wprowadzenie celebransa, wystawienie Najświętszego Sakramentu, cisza na modlitwę indywidualną, czytanie fragmentu ewangelii opisującego ustanowienie Najświętszego Sakramentu. Teraz następuje wyznanie wiary w tajemnicę Eucharystii. Po śpiewie i ciszy na indywidualną modlitwę, przychodzi modlitwa o jedność i miłość wzajemną. Po jeszcze jednym śpiewie i ponownej modlitwie w ciszy, celebrans odmawia modlitwę końcową. Drugi sposób odprawienia adoracji, przejęty z dawnego *Porządku nabożeństw* (1962) zawiera modlitwy przeplatane śpiewem. Modlitwy te to akt wiary, akt uwielbienia, akt dziękczynienia, akt przebiegania i akt prośby. Spojrzenie na obydwa sposoby adoracji uwypukla różnice: w pierwszym, powstałym już po reformie soborowej, dodano czytanie ewangelii i wprowadzono momenty ciszy. Adoracja miesięczna może być połączona z procesją eucharystyczną, a zawsze kończy ją błogosławieństwo eucharystyczne.

Godzina święta jest nabożeństwem odprawianym w czwartki przed pierwszym piątkiem miesiąca. Jej schemat jest prosty: wystawienie, adoracja i błogosławieństwo. Księga nie zawiera przykładów adoracji, ale zaleca korzystanie ze wzorów zawartych w „Bibliotece Kaznodziejskiej” lub w innych podobnych publikacjach.

Doroczna adoracja, zwana dawniej czterdziestogodzinnym nabożeństwem, ma miejsce we wszystkich kościołach i kaplicach publicznych. W pierwszym dniu Doroczną Adorację rozpoczyna Msza św., po której następuje wystawienie Najświętszego Sakramentu, krótka adoracja i procesja. Po powrocie do ołtarza odmawiana jest litania do Imienia Jezus, a następnie rozpoczyna się adoracja prywatna. W porze, w której zebrać się może w kościele większa liczba wiernych, wypada odprawić wspólną adorację. Wieczorem kończy się wystawienie Najświętszego Sakramentu nieszporemami o Najświętszym Sakramencie lub Mszą św. Drugi i trzeci dzień adoracji przebiega podobnie. Doroczną Adorację kończy procesja. Księga podaje schemat wspólnej adoracji złożonej z trzech części. Czytany jest fragment ewangelii o tajemnicy eucharystii (I i III cz.) lub fragment dekretu *O posłudze i życiu kapłanów* (II cz.). Przeczytane teksty zgromadzeni medytują w modlitwowej ciszy, po czym celebrans prowadzi modlitwę wspólną. Adoracji towarzyszą śpiewy.

Agenda liturgiczna diecezji opolskiej, wydana w 1981 roku, jest najnowszą księgą diecezjalną o takim charakterze i rozeszła się po całej Polsce niesłychanie szybko. Nabożeństwa eucharystyczne zawarte w *Agendzie* nawiązują do tradycji regionu.

Czterdziestogodzinne nabożeństwo — zwykle całodzienna adoracja Najświętszego Sakramentu w niedzielę, poniedziałek i wtorek przed

Środą Popielcową. Podczas tego nabożeństwa należy urządzić godziny adoracyjne, jedną z propozycji zawiera *Agenda*. Znajdujemy przy tym uwagę, że podczas godzin adoracyjnych zaleca się czytanie słowa Bożego z VII tomu lekcjonarza.

Nieustanna adoracja — odprowadzana jest w stałych terminach w poszczególnych kościołach. Jest to adoracja całodzienna lub nocna. Na poszczególne godziny adoracyjne zaprasza się różne grupy parafian, zaś wzór nabożeństwa można czerpać z *Agendy*.

Godzina święta — w czwartki przed pierwszym piątkiem miesiąca, może być odprowadzana przed lub po Mszy wieczornej. *Agenda* podaje wzór takiej adoracji: modlitwa wstępna, czytanie Pisma św., cisza modlitewna lub krótka homilia. Następnie ma miejsce rozważanie tajemnicy Eucharystii: rozważanie wychodzi od tekstu Pisma św., towarzyszy mu śpiew. Po obu rozważaniach znajdują się modlitwy błagalne bardzo rozbudowane. Całość kończy błogosławieństwo.

Patrząc na dwie księgi dwóch diecezji w Polsce widzimy, jak nabożeństwa eucharystyczne różnie mogą być w diecezjach odprowadzane. Można powiedzieć, że każda diecezja posiada własną tradycję w organizowaniu kultu Eucharystii poza Mszą św.

„Biblioteka Kaznodziejska” przynosi na każdy miesiąc tekst adoracji podczas Godziny świętej. Ponieważ kapłani wykorzystują przygotowany materiał zatrzymamy teraz uwagę na kilku wzorach adoracji. Godzina święta na sierpień 1982 roku nosi tytuł „Witaj święta Wędrowniczko”, nawiązuje bowiem do odbywanych w tym czasie pielgrzymek. Po śpiewie wstępnym znajdujemy modlitwę dziękczynienia Ojcu za Maryję. Po modlitwie w ciszy przychodzi wezwania do Jezusa umierającego na krzyżu o charakterze pochwalnym. Następnie celebrans czyta fragment Ślubów Jasnogórskich, po czym odmawia wezwania do Maryi zakończone osobistą refleksją nad przeżyciem ostatniego nawiedzenia obrazu w parafii. Znowu powracają wezwania pochwalne skierowane do Chrystusa oraz wezwania skierowane do Maryi przyzywające Jej wstawiennictwa. W omawianym tekście zwraca uwagę przemieszczenie modlitw zwróconych do Chrystusa i do Maryi. Godzina święta na październik tego samego roku nosi tytuł „Matko codziennej modlitwy” i nawiązuje treścią do modlitwy różańcowej. Rozważanie osnute jest na tle tajemnic radosnych różańca, a zbudowane jest w formie wezwań skierowanych do Ojca. Każdą serię wezwań kończy prośba do Maryi. Godzina święta na luty 1983 roku nosi tytuł „Jezusie, Synu Dawida, ulituj się nade mną”. Jest oparta na schemacie mszalnej liturgii słowa. Po pieśni otwarcia umieszczona jest modlitwa, która przechodzi w ciszę. Następnie jest czytanie z Jeremiasza (31, 7—13) i wezwania do Ojca o wyzwolenie z niewoli. Po śpiewie i prośbie do Maryi czytany jest fragment Ewangelii św. Marka (10, 46—52), po czym mamy dwie serie wezwań do Jezusa, wezwań za siebie i za ludzi pozostających w różnych utrapieniach.

Trzy przytoczone przykłady ukazują, że struktura adoracji podczas Godziny świętej jest zmienna, zmienia się nawet, jeśli chodzi o tego samego autora. Jest to świadomie zamierzone i prawdopodobnie ma bronić uczestników modlitwy przed monotonią. Podawane wzory adoracji nawiązują też do okresów liturgicznych, do charakteru danego miesiąca czy też do obchodzonego akurat w tym miesiącu większego święta. W swej treści adoracje są zasadniczo chryścocentryczne, ale jest w nich również wiele modlitwy skierowanej do Maryi.

3. ODNOWIONA STRUKTURA NABOŻEŃSTW EUCHARYSTYCZNYCH

Księga liturgiczna *Komunia święta i kult Tajemnicy Eucharystycznej poza Mszą św.* przynosi najnowsze postanowienia odnośnie nabożeństw eucharystycznych. W rozdziale II zatytułowanym „Różne formy kultu Najświętszej Eucharystii” omawia takie oto nabożeństwa eucharystyczne: wystawienie trwające przez dłuższy okres czasu, wystawienie trwające przez krótki okres czasu, procesje, kongresy eucharystyczne. Trzy z wymienionych form kultu praktykowane są powszechnie w parafiach i dlatego przejdziemy do ich omówienia.

Wystawienie trwające przez dłuższy okres czasu powinno odbywać się uroczyście co roku w kościołach i kaplicach, w których na stałe przechowuje się Najświętszy Sakrament. Wystawienie to odpowiada naszemu czterdziestogodzinemu nabożeństwu. Dokument rzymski i nasze polskie wydanie księgi nie używają tej tradycyjnej nazwy, bowiem ona nie odpowiada już obecnej praktyce. Wystawienie pozwala miejscowej wspólnotie na nowo rozważyć tajemnicę Eucharystii i okazać jej należną adorację. Wystawienie to może odbywać się jedynie wtedy, gdy przewiduje się udział odpowiedniej liczby wiernych. W razie ważnej i powszechnej potrzeby biskup może nakazać modlitwy błagalne przed wystawionym Najświętszym Sakramentem, ale w tych kościołach, do których wierni licznie uczęszczają. Jeśli podczas wystawienia brak odpowiedniej liczby adorujących, można na pewien czas schować Najświętszy Sakrament.

Struktura wystawienia trwającego przez dłuższy czas nie została określona w dokumencie rzymskim i nie określa jej nasze polskie wydanie księgi *Komunia święta i kult Tajemnicy Eucharystycznej poza Mszą świętą*. Wskazuje to na istnienie różnych tradycji lokalnych, których nie chciano obalać przez wprowadzenie ujednoliconego rytu. Poszczególne parafie stosują się do zwyczajów diecezji. Należy przypuszczać, że zawsze podczas tego wystawienia mają miejsce godziny adoracyjne dla poszczególnych grup wiernych.

Wystawienie trwające przez krótki okres czasu — tą dosyć długą nazwą zachowaną również w polskim wydaniu rytuału określone są nasze zwykłe nabożeństwa eucharystyczne. Rytuał podaje obrzęd wy-

stawienia krótkiego: wystawienie Najświętszego Sakramentu w puszcze lub monstrancji, adoracja i błogosławieństwo eucharystyczne. Jest to tradycyjny schemat, w którym najbardziej interesuje nas sama adoracja. Rytuał odnośnie adoracji podaje tylko bardzo ogólne wskazania pozostawiając tym samym dużą swobodę w jej układaniu. Oto jakie elementy powinny wystąpić w adoracji: czytanie Pisma św. połączone ewentualnie z homilią, modlitwy, śpiewy jako odpowiedź na słowo Boże, święte milczenie. Układ tych elementów nie jest określony, co pozwala na swobodę układu adoracji, którą w ten sposób można dostosować do poziomu duchowego uczestników i uchronić ją od schematycznej monotonii. Rytuał rzymski pozostawia w tym swobodę poszczególnym Kościołom krajowym, zaś nasz rytuał polski poszczególnym diecezjom.

Procesje eucharystyczne według przepisów omawianego rytuału powinny zawsze wychodzić poza kościół. Miejscowy biskup osądza, czy można urządzać procesje, oraz określa czas, miejsce i porządek procesji. Najwięcej uwagi poświęcono procesji Bożego Ciała, inne zaś procesje powinny być na niej wzorowane. Nie ma zaś najmniejszej wzmianki o procesjach urządzanych wewnątrz kościołów, co ma również miejsce w kościołach rzymskich. Rytuał nie mówi wprost o niestosowności tej praktyki, w jakiś sposób chyba godzi się na dotychczasową praktykę. W Kościele polskim procesje wokół i wewnątrz kościoła są powszechnie urządzone, stały się bardzo popularną formą nabożeństwa eucharystycznego. Wydaje się, że utrata tych procesji byłaby zubożeniem kultu eucharystycznego. Biskup określa czas, miejsce i porządek procesji, czyni to również w odniesieniu do procesji parafialnych. Struktura tych procesji jest prosta, wiele przy tym miejscowych zwyczajów i praktyk. Wydaje się, że do procesji nie wiele można dodać: chyba jedynie krótkie słowo wprowadzenia byłoby pomocą dla uczestników, słowo pogłębiające.

4. STRUKTURA NABOŻEŃSTWA PODPORZĄDKOWANA TREŚCI

Rytuał wyliczając elementy nabożeństwa eucharystycznego, a nie mówiąc o ich układzie, zdaje się wskazywać na to, że ważniejsza jest treść nabożeństwa niż jego układ formalny. Jako zasadę ogólną przyjęto, że „podczas wystawienia należy modlitwy, śpiewy i czytania ułożyć tak, by wierni skupili swoją uwagę na Chrystusie Panu” (n. 71). Nabożeństwo adoracyjne ma więc posiadać wyraźnie chrystologiczny charakter.

Modlitwy, śpiewy i czytania powinny uczyć prawdziwej pobożności eucharystycznej i stąd mają zawierać następujące treści. Najpierw mają kierować wiernych do pełnego udziału w tajemnicy paschalnej Chrystusa i do wdzięczności za dar Chrystusa dającego nam swoje życie. Powinny wyrażać radość zebranych z życia w głębokiej przyjaźni ze Zbawicielem, prowadzić do otwarcia serca przed Nim. Wyra-

zać potrzeby własne zebranych, ich bliskich, wszystkich ludzi i wołać tak o pokój jak i o zbawienie dla całego świata. Wspólna modlitwa zebranych ma wzbudzić w nich pragnienie ofiarnego życia dla Chrystusa, pragnienie zjednoczenia z Nim w Komunii św. Nadto udział w adoracji ma prowadzić do pełnienia dobrych czynów, do podjęcia misji zbawczej wobec świata, do świadczenia o Chrystusie. Tak więc w układzie adoracji znajdują się modlitwy uwielbienia i chwały, modlitwy rozważające tajemnicę Chrystusa, modlitwy błagalne i prośby nawet w bardzo konkretnych potrzebach. Trzeba przy tym dać zawsze pierwszeństwo uwielbieniu przed prośbą. Należy przy tym dokonywać roztropnego wyboru treści, bowiem nie możemy w jednym nabożeństwie wyrazić wszystkiego.

Nabożeństwa eucharystyczne mają być powiązane z poszczególnymi okresami liturgicznymi. Można to osiągnąć przez odpowiednie wprowadzenie, śpiewy z okresu liturgicznego lub przez dobrane modlitwy. Najbardziej pomocne stają się odpowiednio dobrane fragmenty Pisma św. lub perykopy właściwe danemu okresowi.

Czytanie Pisma św., w czasie nabożeństw eucharystycznych jest pewną nowością wynikającą z ducha reformy liturgii. Czytane fragmenty mają wprowadzić wiernych w głębsze rozumienie tajemnicy Eucharystii, ukazać jej poszczególne aspekty i związek tej tajemnicy wiary z duchowym życiem chrześcijanina. Odnośnie do sposobu wykorzystania Pisma św. należy trzymać się pewnych reguł. Fragmenty Pisma św., jeśli jest ich więcej, powinny układać się w pewną całość, zachowywać jedność myśli, odnosić się do jednego tematu, bowiem w przeciwnym razie dojdzie do wielowątkowości w nabożeństwie, trudnej do przyjęcia. Nie może też być zbyt wielu czytań, bowiem wtedy nabożeństwo eucharystyczne przez nadmiar słowa przekształci się w nabożeństwo słowa Bożego lub w godzinę biblijną. Nie wytworzy się wtedy klimat modlitewny tak nieodzowny przy adoracji. Wszystko to odnosi się również do homilii nawiązującej do tekstów biblijnych. Nabożeństwo eucharystyczne nie powinno stawać się miejscem intelektualnych rozważań czy pouczeń, ale powinno być czasem skupionej modlitwy. Nabożeństwo nie może zatracać charakteru modlitewnego. Stąd płynie postulat, aby teksty Pisma św. były czytane w odmienny sposób niż w zwykłej liturgii słowa, a głoszone słowo Boże winno bardziej przypominać rozważanie niż pouczenie. Jeśli zaś podczas nabożeństwa głoszone jest słowo Boże w formie pouczenia, powinno to zostać zrównoważone przez rozbudowany element modlitewny. Praktyka wykazuje, że lepiej jest wziąć mniej Pisma św. i wydobyć z niego ukryte treści, niż przytaczać zbyt wiele tekstów bez wchodzenia głębszego w ich treść. Wydaje się, że byłoby też rzeczą wskazaną umieszczenie czytań w pierwszej części nabożeństwa, drugą zaś wtedy można poświęcić całkowicie modlitwie.

Milczenie modlitewne podczas nabożeństwa eucharystycznego jest zalecane, bowiem milczenie zostało na nowo odkryte w liturgii i do

liturgii wprowadzone. Powie rytuał: w pewnych momentach dobrze jest zachować święte milczenie. Różne mogą to być momenty po czytaniu Pisma św., po serii wezwań modlitewnych czy nawet podczas odmawianej modlitwy. Wiele zależy przy tym od roztropności celebransa. Wydaje się, że milczenie można zachować we wspólnotach przygotowanych już do samodzielnej modlitwy. Do milczenia należy też stopniowo wychowywać uczestników nabożeństw eucharystycznych.

Należy zwracać uwagę na to, by przy wystawieniach uwydatniał się związek istniejący między kultem Najświętszego Sakramentu ze Mszą św. Związek ten uwydatnia się najbardziej, jeśli nabożeństwo eucharystyczne następuje bezpośrednio po Mszy św. O ile jest to teologicznie poprawne, to jednak w praktyce prowadzi do odprawiania skróconych nabożeństw eucharystycznych, co dzieje się ze szkodą duchową wiernych. W tych nabożeństwach bierze udział najpobożniejsza grupa wiernych i wierni ci są gotowi ponieść trud dodatkowego przyjsia. Podobnie jest z nabożeństwami poprzedzającymi bezpośrednio wieczorną Mszę św., nabożeństwo zwykle odprawiane jest w pośpiechu i w napięciu.

5. NABOŻEŃSTWA Z WYSTAWIENIEM NAJŚWIĘTSZEGO SAKRAMENTU

O ile nabożeństwa eucharystyczne same w sobie nie przedstawiają zasadniczych problemów, to jednak problemem są nabożeństwa z wystawieniem Najświętszego Sakramentu. Tak rzymskie jak i polskie wydanie rytuału milczy zupełnie na ten temat, a przecież to właśnie nabożeństwa z wystawieniem Najświętszego Sakramentu są najczęściej odprawiane w naszych kościołach. Przez cały miesiąc maj — nabożeństwo majowe, w październiku — nabożeństwo różańcowe, w Wielkim Poście — Gorzkie Żale. Rozwijające się ruchy maryjne mają swoje własne nabożeństwa przed wystawionym Najświętszym Sakramentem. Jeśli dodamy do tego różne nowenny i tridua, to otrzymamy dopiero wtedy pełny obraz kultu eucharystycznego. W obecnej sytuacji normy liturgiczne zdają się nabożeństw z wystawieniem Najświętszego Sakramentu nie dostrzegać, co w konsekwencji prowadzi do rozdzwieniu między przepisami liturgicznymi a codzienną praktyką parafialną.

Referat nasz nie traktował tylko o strukturze nabożeństw eucharystycznych, ale dotykał wielu jeszcze innych problemów związanych z tymi nabożeństwami. Niektóre z nich wymagają dalszej rzeczowej dyskusji i konkretnych rozwiązań. Czas przygotowania do Kongresu Eucharystycznego sprzyja rozważaniom o tajemnicy Eucharystii i stwarza wielką okazję do ożywienia wszelkich form kultu eucharystycznego.

Ks. Stefan Koperek CR

POLSKIE KONGRESY EUCHARYSTYCZNE

1. OKRES WZMOŻONEJ AKTYWNOŚCI KOŚCIOŁA W POLSCE NIEPODLEGŁEJ W KONTEKŚCIE ZAGRANICZNYCH KONGRESÓW EUCHARYSTYCZNYCH

Gdy rodziła się we Francji idea Kongresów Eucharystycznych, z inspiracji apostołów świeckich (M. Emilia Tamisier, Leon Dupont, F. Vrau) i gorliwych duszpasterzy (ks. Cheverier, bp Mermillod, bł. Piotr J. Eymard), zatroskanych o odrodzenie religijne kraju, kiedy ta idea wreszcie przybrała realne kształty od kongresów diecezjalnych po wymiar krajowy i międzynarodowy (Lille, 1881), Polska znajdowała się w tragicznej sytuacji rozbiorów, ograniczenia czy wręcz przesładowania religijnego, nie miała więc szans na organizowanie tego rodzaju religijnych manifestacji na swoim terenie.

Dopiero po odzyskaniu niepodległości, w wyniku pierwszej wojny światowej, zaistniała taka możliwość. Toteż okres międzywojenny stał się czasem przeróżnych kongresów i zjazdów, czasem „wielkich imprez religijnych”¹, by wyliczyć choćby takie, jak obchód trzecieściej rocznicy śmierci św. Jozafata Kuncewicza w Kazimierzu Wołyńskim (1932), Ogólnopolski Zjazd Katolicki w Warszawie (1926), Międzynarodowy Kongres Misyjny w Poznaniu (1927), Zjazd Maryjny w Gostyniu (1928), podczas którego dokonano koronacji obrazu Matki Bożej na Górze Świętej, Kongres Maryjny w Wilnie (1929), Międzynarodowy Zjazd Tomistów w Poznaniu (1934), Międzynarodowy Kongres Wychowania Moralnego w Krakowie (1934), Synod Plenarny w Częstochowie (1936), I Międzynarodowy Kongres Chrystusa Króla w Poznaniu, połączony ze Zjazdem Katolickim archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej (1937), Międzynarodowy Kongres Przeciwoalkoholowy w Warszawie (1937), Zjazd Biblistów Polskich w Krakowie (1937) i wiele innych, nie licząc różnych zjazdów na mniejszą skalę, uroczystości, koronacji itp.

W tym to czasie wzmożonej aktywności życia Kościoła miał miejsce pierwszy ogólnopolski — Krajowy Kongres Eucharystyczny w Poznaniu (1930), który był poprzedzony kilkoma Kongresami Eucharystycznymi o wymiarze diecezjalnym czy regionalnym, zorganizowanymi w Inowrocławiu (1927), we Lwowie, Łodzi i Częstochowie, Siedlcach (wszystkie cztery w 1928 r.), w Sosnowcu (1929) i Toruniu (1930). Również po zakończeniu Krajowego Kongresu idea tego typu zgromadzeń była nadal kontynuowana poprzez organizowanie następujących Kongresów: w Wilnie, w Kaliszu i w Wieluniu (w 1931),

¹ Por. Ks. Kumor B., (red.), *Historia Kościoła w Polsce*, Poznań 1979, t. II, cz. 2, s. 66—69.

w Radomsku (1932), w Tarnowie, Dąbrowie Górniczej, Sieradzu, Płocku, Chełmie, Jędrzejowie, w Mogielnicy k/Grójca, w Trzebini (wszystkie w 1934 r.), w Grybowie i Kłobucku (1935), w Przemyślu (1936), w Bydgoszczy (1937 r.) i w Zawierciu (1939 r.).

Tak więc w tym okresie, nazwanym „wiosną eucharystyczną”² odbył się jeden kongres o zasięgu ogólnokrajowym, w którym wzięli udział pielgrzymi z całej Polski, a także Polacy z Francji, Niemiec, Rumunii, Łotwy i Stanów Zjednoczonych, dziewięć kongresów w stolicach biskupich (diecezjalnych), kilkanaście regionalnych i kondekanalnych, nie licząc urządzanych tzw. Dni Eucharystycznych gromadzących mieszkańców danego miasta czy dekanatu. Takie Dni Eucharystyczne były urządzane, np. w Krakowie (1933 r.), w diecezji płockiej z okazji 400. rocznicy Stowarzyszeń Najśw. Sakramentu (1937 r.). Należałoby tu wyjaśnić, że „diecezjalnymi” nazywano też Kongresy, które odbywały się na terenie diecezji częstochowskiej, poza Częstochową (Sosnowiec, Wieluń, Radomsko, Dąbrowa Górnicza, Kłobuck, Zawiercie). Były to jednak raczej Kongresy o węższym zakresie, ogarniającym przede wszystkim dany region diecezji. Wypada też tu wspomnieć, że już w 1927 roku, w rezolucjach pierwszego Kongresu Eucharystycznego w Inowrocławiu pojawił się postulat zwołania w Polsce Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego. A w 1930 r. Komitet Międzynarodowy Kongresów Eucharystycznych, uchwałą z dnia 18 XI uwzględnił już nawet wniosek Episkopatu Polski w tej sprawie. Kongres ten miał odbyć się w 1936 r. w Poznaniu³. Później termin widocznie przesunięto, bo według informacji ówczesnej prasy katolickiej planowano datę Kongresu na rok 1942, a od 1937 r. rozpoczęto już konkretne do niego przygotowania.

Organizatorzy ojczystych Kongresów Eucharystycznych korzystali z prawie pięćdziesięcioletniej tradycji Kongresów zagranicznych, w których coraz liczniej brali udział przedstawiciele polskiego episkopatu i duchowieństwa, a także świeccy. Relacje z tych Kongresów podawały obszernie ówczesne czasopisma kościelne (np. „Głos Eucharystyczny”, „Gość Niedzielny”). Udział Polaków szczególnie zaznaczył się już w XXIII Kongresie Eucharystycznym w Wiedniu w r. 1912, w którym poprzez swą obecność chcieli oni „zaświadczyć, że chociaż imię Polski wymazane jest z karty Europy, to jednak duch narodu pozostał takim, jakim był — najgorętszym miłośnikiem Chrystusa w Eucharystii”⁴. Na tym to Kongresie Polacy zamieszkujący w Austrii stworzyli Komitet lokalny pod przewodnictwem ks. Kuklińskiego, zmartwychwstańca, obok tego utworzone zostały Komitety diecezjalne. Przybyły też na ten Kongres pielgrzymki z Galicji, Poznańskiego, a nawet z zaboru rosyjskiego. Ordynariusze polscy wydawali wów-

² L. K., „Eucharistia — Poloniae Victoria”, GK 27 (1929), s. 313.

³ RK 1931, s. 383.

⁴ T. G., *Udział Polski w międzynarodowym ruchu eucharystycznym*, SK 28 (1928), s. 442.

czas listy i odezwy do swoich wiernych, zachęcając do udziału w Kongresie. I tak np. metropolita lwowski, abp J. Bilczewski pisał w swym liście: „Kongresy Eucharystyczne są wspaniałą manifestacją w dzisiejszych spoganiących czasach. Jakżeż wspaniały to hołd! (...) Jakże to potężne stwierdzenie w oczach wrogów i całego świata, że Chrystus jednak żyje i działa w sercach sobie oddanych, że chrystianizm jest zawsze żywą i działającą potęgą miłości (...). Dlatego (...) odzywamy się dziś do was z gorącym wezwaniem, byście w tym Kongresie jak najliczniejszy wzięli udział (...)”⁵. Dzięki tego rodzaju postawie polskich biskupów Polacy utworzyli na tym Kongresie liczącą się sekcję, której przewodniczyli trzej arcybiskupi i ośmiu biskupów; prezesem zaś polskiego komitetu krajowego był książe Paweł Sapieha.

Tym więc łatwiej, gdy kraj uzyskał wolność, Polacy uczestniczyli w kolejnych Kongresach: w Rzymie (1922), w Amsterdamie (1924), w Chicago (1926), w Sydney (1928), Kartaginie (1930), gdzie wygłoszone zostały przez Polaków trzy referaty (bp Przeździecki, minister Puławski, ks. Cieszyński z Poznania), w Dublinie (1932), Buenos Aires (1934), w Manili (1937) i w Budapeszcie (1938). W tym ostatnim brało udział czterestu polskich biskupów z prymasem Polski, kardynałem A. Hlondem na czele.

Były to jeszcze te kongresy, na które niewielki miał wpływ rozwijający się na Zachodzie ruch liturgiczny. Dopiero z czasem sprawi on, że Msza św. stanie się centrum Kongresów. Tymczasem jednak akcentowano głównie adoracje, a zwłaszcza procesje eucharystyczne, które urządzano z ogromnym przepychem. Nadto, obok charakteru kultycznego, miały one też charakter teologiczno-pastoralny, wyrażający się w różnego rodzaju programach odczytów, referatów, ukazujących związek Eucharystii z współczesnymi problemami życia społecznego i religijnego. Taki zatem obraz kongresów został przeniesiony na ówczesny grunt polski.

2. GŁÓWNA IDEA, CELE I CECHY POLSKICH KONGRESÓW

Podstawową ideą Kongresów Eucharystycznych, w tym i polskich było publiczne, społeczne, uroczyste zamanifestowanie wiary w trwałą obecność Chrystusa w Eucharystii, a także zadośćuczynienie za zniewagi, jak również ożywienie życia eucharystycznego wśród wszystkich warstw społecznych, celem powszechnego odrodzenia religijnego. O pierwszym Krajowym Kongresie Eucharystycznym pisano: „Będzie to wielka manifestacja katolików całej Polski na cześć Chrystusa Eucharystycznego”⁶. Celem Kongresu — pisał abp Twardowski, ordynariusz lwowski, w odezwie do duchowieństwa — „to oddanie naj-

⁵ Tamże, s. 443.

⁶ PK 1 (1930), s. 8.

wyższego publicznego hołdu Bogu — Człowiekowi, utajonemu w Najświętszym Sakramencie — to wyznanie wiary w tę niepojętą tajemnicę, — to ożywienie nabożeństwa eucharystycznego, — to wynagrodzenie za zniewagi i obojętność wobec pełnego miłości Króla, — to wreszcie prośba o rozszerzenie Królestwa Bożego na ziemi (...). Naszym pragnieniem jest, by archidiecezja cała, w jedno miejsce w swych przedstawicielach zgromadzona, jak gdyby jednym sercem i ustami, wyraziła swą cześć, swe poddaństwo, przede wszystkim zaś swą miłość i oddanie się zupełne Panu i Bogu i Królowi naszemu Jezusowi Chrystusowi, królującemu nam w przedziwnej Tajemnicy Ołtarza”⁷.

W analogicznej odezwie, przed zwołaniem Kongresu Eucharystycznego w Przemyślu (6—7 VI 1936 r.) powtarzają się te same cele, z wyakcentowaniem na pierwszym miejscu momentu zadośćuczynienia „za przeliczne świętokradztwa, zniewagi, nieuszanowanie i obojętność, których doznaje (Pan Jezus) w Najśw. Sakramencie”, następnie „okazanie czci i oddanie publicznego hołdu” oraz „uproszenie łask i błogosławieństwa dla całej diecezji”⁸.

Obok uwielbienia, prześlągania — organizatorzy polskich Kongresów stawiali sobie za istotny cel ożywienie życia eucharystycznego wśród wiernych wszystkich stanów i odrodzenie religijne narodu polskiego, który na skutek zaborów, jak też i wojny poniósł wiele strat, gdy idzie o życie moralne. Problem odrodzenia społecznego, budowania nowej konkretnej rzeczywistości na fundamencie autentycznego chrześcijaństwa, ten charakterystyczny rys polskich kongresów, był głównym przedmiotem referatów, wykładów i dyskusji. Kongresy miały dać impuls temu odrodzeniu, toteż były to dni gremialnych spowiedzi, przystępowania olbrzymich rzesz wiernych do Komunii św., zarówno w kongresowych uroczystościach, jak też i parafialnych kościołach diecezji, która urządziła Kongres. Można powiedzieć, że był to rodzaj poszerzonych rekolekcji, rekolekcji eucharystycznych. Takie założenia były wspólne wszystkim omawianym Kongresom.

Można jednak dostrzec w nich i pewne szczególne cechy, akcenty. I tak np. Kongres lwowski — nawiązując do tradycji eucharystycznych poczynając od św. Jakuba Strepy, po arcybiskupa Bilczewskiego — ukierunkowany był przede wszystkim na pogłębienie życia i kultu eucharystycznego w archidiecezji; częstochowski, sosnowiecki czy radomski — akcentował życie eucharystyczne wśród mężczyzn; Kongres w Siedlcach miał charakter w pewnym sensie ekumeniczny, gdyż brali w nim udział i prawosłowni, zaproszeni przez bpa podlaskiego — H. Przeździeckiego; był to — jak pisano — „Kongres miłości”⁹; na tym też Kongresie baczną uwagę poświęcono sprawie małżeństwa i rodziny; przemyski zaś Kongres — nawiązując do aktualnej

⁷ GE 4 (1928), s. 75.

⁸ KDP z. 1 (1936), s. 46.

⁹ GK 28 (1929), s. 331.

sytuacji Kościoła w niektórych krajach położył akcent na moment wynagrodzenia, ekspiacji: „Kongres eucharystyczny niech stanie się błagalnymi suplikacjami” — pisał bp przemyski F. Barda w swym liście pasterskim z 16. IV. 1936 r.¹⁰. Płocki natomiast był przede wszystkim Kongresem młodzieżowym¹¹. W tarnowskim obok młodzieży wyakcentowany był udział dzieci ze szkół podstawowych, Kongres w Poznaniu prezentował wspaniałą obraz całej Polski, jej regionów i stanów w holdzie Chrystusowi, był to jedyny Kongres, w ramach którego celebrowano liturgię również w obrządku unickim i ormiańskim, uczestniczyli bowiem arcybiskupi lwowscy tych obrządków — J. Teodorowicz i J. Szeptycki.

3. STRUKTURA ORGANIZACYJNA

a) Etap przygotowawczy

Zwołanie Kongresu poprzedzał okres przygotowawczy, kiedy to powoływano Komitet organizacyjny, wyznaczano programy, trasę procesji, kościoły, w których miały się odbywać główne nabożeństwa, zapraszano dostojników kościelnych i państwowych, kaznodziejów z kazaniem i o tematyce eucharystycznej, prelegentów; wyznaczano temat Kongresu, ewentualne hasło, opracowywano hymn, wydawano broszury mające służyć pomocą w uczestniczeniu w nabożeństwach kongresowych¹², a nadto cały szereg elementów informacyjnych, dekoracyjnych, jak afisze, nalepki na okna, obrazy itp. Obmyślano też i przygotowywano noclegi dla pielgrzymów, sprawy żywnościowe, sanitarne, a także załatwiano dodatkowe pociągi, zniżki biletowe itp. Otwarcie Kongresów poprzedzały listy pasterskie, odezwy do duchowieństwa.

Uczestnicy Kongresów byli przygotowywani w swoich parafiach danej diecezji poprzez ogłoszenia, zachęty duszpasterskie, kazania eucharystyczne, które niekiedy podawano wcześniej w agendach diecezjalnych. W parafii też głównie spowiadano pielgrzymów udających się na Kongres. W myśl zarządzeń, np. bpa przemyskiego, Kongres ma przeżywać cała diecezja, „ma go obchodzić bardzo uroczyście cała diecezja, a więc każda parafia”¹³. Toteż zostały zalecone pewne modlitwy w intencji Kongresu, nakazano wprowadzić nabożeństwa pierwszopiątkowe tam, gdzie ich jeszcze nie było i raz w miesiącu kazanie o czci Najśw. Sakramentu. Radzono wykorzystać na ten temat rów-

¹⁰ KDP z. 4—5 (1936), s. 144.

¹¹ GN 27 (1934), s. 368.

¹² Z okazji Krajowego Kongresu wydano: *Triduum Eucharystyczne czyli Trzydniowe Nabożeństwo do Najśw. Sakramentu. Książeczka niezbędna dla uczestników Kongresu Eucharystycznego w Poznaniu 26, 27, 28 i 29 czerwca 1930 roku*. Poznań, 1930.

¹³ KDP z. 1 (1936), s. 46.

nież kazania pasyjne. Na każdy miesiąc podawane były hasła i praktyki celem „urobienia duchowego na Kongres”¹⁴. W diecezji łódzkiej bp W. Tymieniecki nakazał zaś księżom „przez cały czerwiec wygłaszać kazania o Najśw. Sakramencie i Kongresie, urządzać spowiedzie i Komunie św. generalnie, modlić się o obfite plony Kongresu”¹⁵. Poza tym w czasie trwania Kongresu parafie „łączyły się (...) w złożeniu hołdu Utajonemu w Przenajśw. Sakramencie Ołtarza” poprzez nabożeństwa i procesje teoforyczne”¹⁶. Rozpoczęciu też Kongresu towarzyszyło — na znak jedności — bicie dzwonów we wszystkich parafiach, jak to było w diecezji przemyskiej.

b) Strona kultyczna Kongresów

Program samego Kongresu obejmował zarówno stronę kultyczną, jak i referatową, można by ją nazwać w myśl współczesnych wskazań — stroną ewangelizacyjną.

Gdy chodzi o aspekt kultyczny, liturgiczny, to trzeba tu wyliczyć trzy istotne momenty: Mszę św., zazwyczaj pontyfikalną, którą odprawiano na wielkich placach, boiskach sportowych, z udziałem duchowieństwa i rzesz wiernych; dzienne, a zwłaszcza nocne adoracje w wyznaczonych kościołach z kazaniem oraz uroczystą procesją eucharystyczną, stanowiącą w dotychczasowych kongresach punkt kulminacyjny obchodów Kongresu, a w oczach wiernych i relacji dziennikarzy — chyba moment najważniejszy. W prasie katolickiej tego czasu z detalami opisywane są procesje, a często trudno znaleźć jedno zdanie na temat treści kazań, referatów itp. I tak np. w szczytowym dniu I Kongresu Krajowego, w niedzielę o godz. 9.00 z katedry poznańskiej wyruszyła procesja, której barwny opis pozostawił ks. Posadzy. Z Poznania stała się jakby „jakaś ogromna, przecudna świątynia. W powietrzu łopoczą sztandary polskie, papieskie. Pozawieszane girlandy niby bluszcz przedziwny pną się po ulicach i kamieniach. Wzdłuż domów zieleni się brzoźowy gaj. A ściany płoną tysiącami świateł i kobierców, a kwiatów wszędzie, jakby ci kwiecisty deszcz jakowyś spadł na gród nasz nadwarciański (...) Na czele pochodu kroczą ułani z muzyką. Za nimi dzieci szkolne zorganizowane w przeróżnych bractwach kościelnych. Dalej młodzież (...), harcerze, harcerki (...), brać strzelecka, marynarze (...). I znowu orkiestra (...). Śpiewają wszyscy. Śpiewają pieśń jedną za drugą. Za śpiewakami kroczą poszczególne diecezje (...), długi szereg duchowieństwa, biskupów, legat papieski i wreszcie kapłani niosący monstrancję, za monstrancją szedł Prymas Polski, Przedstawiciele władzy”¹⁷. Prasa podaje liczbę uczestników tej procesji w granicach 250.000. Procesja ta udała

¹⁴ Tamże.

¹⁵ WDL 1 (1928), s. 34.

¹⁶ GN 37 (1928), s. 18.

¹⁷ PK 28 (1930), s. 410.

się na stadion, gdzie sprawował Mszę św. pontyfikalną z wystawieniem metropolita krakowski Adam Stefan Sapieha, a kazanie wygłosił bp Wetmański z Płocka. Olbrzymi krąg stadionu wypełniony po brzegi ludźmi; ludzie stoją i poza murami stadionu. „Tu biel dzieci, (...) tu stalowe hełmy żołnierzy — relacjonuje ks. Baranowski na łamach „Przewodnika Katolickiego” — tu mundury purpurowe, zielone, niebieskie, szare Sokołów, młodzieży i harcerzy; tu delegacje ludu naszego z Wielkopolski, Pomorza i Śląska, z Kielc, Lublina i Wilna, z Krakowa i Lwowa, z wszystkich zakątków Polski; tu zastępy rodaków z obczyzny (...), jedno wielkie morze wiernego ludu”¹⁸. Po Mszy św. i po Te Deum oraz błogosławieństwie Najśw. Sakrament został odprowadzony do pobliskiego kościoła Bożego Ciała”. W tym mniej więcej stylu podawano relacje i z pozostałych Kongresów diecezjalnych.

Była dwojaka praktyka, jeśli chodzi o kolejność Mszy św. i procesji. Na Kongresie poznańskim najpierw była procesja, którą kończyła Msza św., natomiast na przykład na Kongresie lwowskim najpierw odprawiono Mszę św. na boisku z kazaniem, a następnie, po południu o godz. 16. urządzano procesję eucharystyczną z kościoła św. Elżbiety na plac Mariacki, gdzie po kazaniu i błogosławieństwie rozwiązywano procesję.

Obok centralnych nabożeństw, przez wszystkie dni Kongresu odprawiano nabożeństwa eucharystyczne i adoracje, rozdawano Komunię św. I tak np. w czasie Kongresu lwowskiego, po inauguracji w piątek (15 VI) po południu, rozpoczęto w kościołach lwowskich spowiedź, następnie w sobotę była „generalna Komunia”, a od 21. rozpoczęto nocną adorację — w katedrze i siedmiu kościołach (OO. Dominikanów, Bernardynów, św. Elżbiety, św. Mikołaja, św. Marcina, Sióstr Franciszkanek, Sióstr Sakramentek). Podczas nocnych adoracji głoszone kazania eucharystyczne i słuchano spowiedzi. Stąd kuria lwowska apelowała o zgłoszenie się uprzednio trzydziestu kaznodziejów i podanie tematów kazań do komitetu organizacyjnego.

c) Strona ewangelizacyjna

Gdy chodzi o drugi tor działalności kongresowej — wykłady, referaty, to odbywały się one zazwyczaj na dwóch poziomach — na zebraniach plenarnych, które odbywały się przed południem i po południu oraz na zebraniach sekcyjnych, w których poruszano problemy szczegółowe, dotyczące danej grupy słuchaczy. Tych sekcji bywało od kilku do kilkunastu. I tak np. na Kongresie w Inowrocławiu były cztery sekcje, według „kolumn” Akcji Katolickiej, a więc: sekcja mężczyzn, kobiet i młodzieży męskiej i żeńskiej. Natomiast Kongres ogólnopolski miał takich grup sekcyjnych aż piętnaście: kapłańską,

¹⁸ PK 28 (1930), s. 408.

dla inteligencji, akademicką, kobiecą, dla młodzieży męskiej i żeńskiej, misyjną, unijną, dla Akcji Katolickiej, piśmiennictwa i prasy katolickiej, Apostolstwa Modyfikacji, pedagogiczną, tercjarńską, emigracyjną i charytatywną. Łódzki zaś Kongres miał tych sekcji osiem: kapłańską, Krucjaty Eucharystycznej, młodzieży szkół średnich, nieświadkatolickich, młodzieży pozaszkolnej, mężczyzn, stowarzyszeń katolickich, i robotników katolickich. W Kongresie przemyskim było ich tylko pięć, głoszone więc referaty dla mężczyzn, sodalicyj, stowarzyszeń młodzieży żeńskiej i stowarzyszeń młodzieży męskiej.

Tematy referatów dotyczyły Eucharystii i jej związków z życiem religijno-moralnym tak jednostek jak poszczególnych warstw społecznych i całego narodu. Można by je podzielić na dwie grupy, mianowicie o tematyce teologicznej i pastoralnej, te ostatnie były najbogatsze.

Jeśli chodzi o problematykę teologiczną, to poruszano głównie dogmat obecności Chrystusa w Eucharystii, kult i zagadnienie częstej Komunii świętej, znaczenie Eucharystii w życiu Kościoła i świata. Tematy te podejmowano głównie na sesjach plenarnych, jak również w kazaniach w czasie głównych nabożeństw i adoracji.

Oto przykładowe tematy programowych kazań i referatów należących do tej pierwszej grupy: „O rzeczywistej obecności Pana Jezusa w Eucharystii”, „Najświętszy Sakrament jako ofiara i znaczenie Mszy św.”, „Eucharystia jako Sakrament z uwzględnieniem dekretów Piusa X o częstej Komunii św.” (Lwów, Łódź, Poznań); „Eucharystia sercem Kościoła” (Sosnowiec); „Chrystus Eucharystyczny — Król miłości”; „Matka Boska a Eucharystia” (Częstochowa); „Eucharystia źródłem pełni życia jednostki”, „Eucharystia i życie Kościoła” (Poznań). Przeglądając repertuar tematów referatów i kazań, zauważa się, że stosunkowo niewiele z nich było poświęconych liturgii i uczestnictwie we Mszy świętej.

Szczególnie wymowny jest natomiast wachlarz tematów o zasięgu pastoralnym. Jest on świadectwem wielkiej troski i mądrości duszpasterskiej Kościoła omawianego okresu. Zwracano w nich baczną uwagę na formację katolicką rodziny, mężczyzn, młodzieży, nauczycieli, inteligencji. Szczególnie Kongresy organizowane pod kierunkiem prymasa Polski, kard. Hlonda jak i ordynariusza częstochowskiego bpa Kubiny, ukierunkowane były na życie religijne, a głównie eucharystyczne mężczyzn. Doskonale zdawano sobie sprawę, że prawdziwe odrodzenie społeczne, zalecenie ran moralnych zadanych zarówno przez długi okres niewoli jak i wojnę, a także przez tendencje wrogie Kościołowi, może przyjść przez głęboko religijne odrodzenie rodziny, przez wychowanie młodzieży, a szczególnie przez formację mężczyzn, kobiet, a także poprzez światłych, gorliwych kapłanów i wychowawców.

Tym źródłem siły społecznej, wskazuje biskup częstochowski, jest „Przenajświętszy Sakrament Ołtarza, to żywe serce mistycznego

Ciała Chrystusowego, którym jest nasz Kościół święty. (...) Wróćmy do Eucharystii świętej jako do niewyczerpanego źródła twórczej siły społecznej, której tak bardzo potrzebujemy i budujemy nowe społeczeństwo (...). Przez Królestwo Eucharystyczne do Królestwa społecznego! Stańmy się narodem eucharystycznym, a staniemy się narodem społecznym¹⁹.

Tak więc — odrodzenie, scalenie narodu widziano poprzez odrodzenie życia eucharystycznego u mężczyzn, kobiet, rodzin, poszczególnych grup i warstw społecznych. Taki jest profil wygłaszanych referatów w poszczególnych sekcjach.

I tak podczas Kongresu łódzkiego podejmowano takie tematy dla mężczyzn: „Eucharystia a rodzina”, „Przełamywanie pierwszych trudności w doprowadzeniu mężczyzn do częstej Komunii św. i kultu eucharystycznego”. Szczególnie Kongresy w Częstochowie i na terenie diecezji częstochowskiej akcentowały problem życia religijnego i eucharystycznego klasy robotniczej, wskazując na związek ludzi pracy z Chrystusem. Już w liście pasterskim (1928) bp Kubina rozwijał ten problem, pisząc: „Chrystus Eucharystyczny jest Chrystusem Robotnikiem. Jako człowiek Chrystus Pan został wychowany w rodzinie robotniczej. Sam stał się robotnikiem pracując do trzydziestego roku swego życia przy warsztacie św. Józefa (...). W Przenajświętszym Sakramencie Ołtarza stał się Królem Społecznym (...). Nieustannie w Eucharystii świętej pracuje nad urzeczywistnieniem solidarności wszystkich klas i nad pokojem społecznym”²⁰. Aby podkreślić związek robotników z Chrystusem, urządził on, w ramach Kongresu Częstochowskiego, 9 września po południu (1928), manifestację mającą wyrazić uroczyste, iż „pod przewodnictwem Chrystusa-Robotnika, Chrystusa — Króla społecznego” chcą „współpracować (...) nad odnowieniem świata, nad uzdrawianiem stosunków społecznych”²¹.

Na tymże Kongresie częstochowskim, w ramach sekcji dla mężczyzn, wygłoszono referaty na takie tematy: „Eucharystia a mężczyzna katolicki”, „Eucharystia św. źródłem siły apostołskiej dla mężczyzny”. W Sosnowcu zaś omawiano „Królewskie kapłaństwo mężczyzny”, „Najważniejsze zadania mężczyzny w dobie obecnej”; w Wieluniu wygłoszony był referat, pt. „Eucharystia a mężczyzna katolicki”.

Omawiając na wszystkich Kongresach przedmiotem wykładów i dyskusji była religijna, a szczególnie eucharystyczna formacja rodziny polskiej, zwracano uwagę na doniosłą, niezastąpioną rolę i miejsce w rodzinie kobiety-matki. I znów dla ilustracji tematy niektórych kongresowych kazań i wykładów z tej dziedziny: „Eucharystia, a współczesne zagadnienia wychowawcze”, „Eucharystia a dziecko” (Inowrocław); „Pokój Chrystusa w rodzinie”, „Chrystus Eucharystyczny — Król świata, Źródło pokoju w sercach, rodzinach i społec-

¹⁹ GN 24 (1928), s. 5—6.

²⁰ GE 19 (1928), s. 169.

²¹ GN 38 (1928), s. 5.

czeństwie" (Sosnowiec); „Wychowanie eucharystyczne w rodzinie" (Lwów); „Eucharystia św. a rodzina", „Eucharystia św. — źródłem siły apostołskiej kobiety katolickiej" (Częstochowa); „Apostolstwo eucharystyczne niewiasty" (Łódź); „Eucharystia fundamentem rodziny" (Poznań); „Eucharystia — najskuteczniejszym lekarstwem odrodzenia duszy kobiety" (Mogielnica). Sprawy małżeństwa i rodziny katolickiej stanowiły również główny przedmiot referatów na Kongresie w Siedlcach.

Na wszystkich Kongresach podejmowano także tematy związane z wychowaniem eucharystycznym dzieci i młodzieży. Oto niektóre z nich: „Eucharystia św. — źródło czystości panieństwa", „Eucharystia św. — siła do ideału", „Chrystus eucharystyczny a młodzież" (Częstochowa); „Eucharystia a młodzieńcze ideały życiowe", „Eucharystia a czystość i pochodząca stąd radość życiowa" (Łódź), „Eucharystia szkołą charakteru" (Kłobuck).

I tak analogicznie podejmowano temat Eucharystii w relacji do innych grup społecznych, stowarzyszeń, zawodów. Na Kongresach była też i sekcja kapłańska. Tu słusznie podkreślano, że rozwój życia eucharystycznego wiernych zależy od postawy, przykładu i gorliwości samych kapłanów. Zwracano im uwagę na potrzebę kazań i wykładów m. in. o częstej Komunii św.; przypomniano o obowiązku dążenia do doskonałości życia kapłańskiego poprzez ożywienie osobistej czci dla Najśw. Sakramentu (Łódź). Na sekcji kapłańskiej lwowskiego Kongresu słusznie podkreślił abp Twardowski, że rozwój życia eucharystycznego i kultu zasadniczo spoczywa w rękach kapłanów.

Rola nauczycieli w procesie wychowania chrześcijańskiego społeczeństwa polskiego została szczególnie omówiona na Krajowym Kongresie w Poznaniu. W sesji nauczycielskiej wzięło udział ponad 2.000 nauczycieli różnego typu szkół, od postawowych poprzez średnie, zawodowe — do uniwersyteckich włącznie. Bp Łukomski przemawiając do nich, podkreślił wielką rolę i odpowiedzialność nauczycieli za kształtowanie nie tylko intelektualne, ale i moralne młodego nauczycielstwa. „Nauczyciel, który tylko uczy, a nie wychowuje, jest rzemieślnikiem pedagogicznym"²² — powiedział wtedy. W rezolucji, którą uchwalili nauczyciele zebrani na Kongresie, domagano się m. in. szkoły wyznaniowej w Polsce, przywrócenia pełnego wymiaru godzin religii w szkole, zaniechania igrzysk sportowych w przedpołudnia niedzielne, chronienia dzieci przed niemoralnym filmem i uznania przez władze pierwszorzędnej roli religii w wychowaniu dzieci i młodzieży. „Sprawa wychowania chrześcijańskiego — czytamy w tej rezolucji, przestała być sprawą prywatną i rodzinną; dziś trzeba z niej uczynić sprawę publiczną, sprawę zebrani i protestów, sprawę artykułów prasowych, sprawę zjazdów nauczycielskich i rodzinnych, aby czynniki decydujące przekonały się nareszcie, że katolicy rodzice

²² GE 29 (1930), s. 4.

żądają dla katolickich swych dzieci katolickiego wychowania w szkole”²³.

Na sekcyjnych spotkaniach rozwijano szczegółowo te tematy, które podejmowano ogólnie na sekcjach plenarnych, ukazujących Eucharystię jako źródło odrodzenia społeczeństwa i świata.

4. PROGRAM NA PRZYSZŁOŚĆ — REZOLUCJE

Postulaty, program działalności, który miał być realizowany po zakończeniu Kongresów, ujmowany był w tzw. rezolucjach. Kształtowały się one w wyniku wysłuchanych wykładów i dyskusji uczestników. W nich raz jeszcze można dostrzec newralgiczne punkty pasterskiej troski, jak też dojrzałości przedstawicieli poszczególnych grup ówczesnego społeczeństwa polskiego. Oto np. niektóre z tych „postanowień” kongresowych. Wśród rezolucji I Kongresu Eucharystycznego w Inowrocławiu, zauważa się postanowienie, aby strzec „zapewnionego ustawodawczo święcenia niedziel i świąt (...) przeciw ustępstwu w tej dziedzinie”; apeluje się do nauczycieli i wychowawców, aby „szukali światła i siły, dla siebie i wychowanków swoich u Najwyższego Nauczyciela i Mistrza, Jezusa Eucharystycznego”. Wzywa się rodziców do starannego i głębokiego przygotowania i wprowadzenia dzieci w życie eucharystyczne. Postuluje dalej ten Kongres, aby mężczyźni stanęli w obronie nierozzerwalności małżeństwa i świętości rodziny; Kongres zaleca dalej kobietom wszystkich stanów „tak poznać i ukochać Eucharystię, aby ona była treścią i siłą ich życia osobistego, rodzinnego i społecznego”. Robotnicy ślubowali „zawsze stać wiernie pod sztandarami Kościoła i Narodu”, a młodzież postanawiała m. in. „nigdy bez słusznej i ważnej przyczyny nie opuszczać Mszy św. w niedziele i święta”²⁴.

W rezolucjach Kongresu częstochowskiego czytamy m. in. „pracując nad odrodzeniem świata w Chrystusie, szczególną uwagę należy zwrócić na położenie klasy robotniczej, która dziś znajduje się w warunkach życia nader ciężkich, poniekąd niegodnych człowieka i dziecka Bożego, jakim jest każdy robotnik na równi z wszystkimi innymi (...) W dążeniu do tego celu przewodnikiem będzie nam Chrystus Król, który jest ten sam, co Chrystus Robotnik”²⁵; Podobnie jak w inowrocławskich rezolucjach i tu powtarza się postulat wychowania w oparciu o Chrystusa. Tak też, jak w rezolucji nauczycieli na Kongresie

²³ Tamże.

²⁴ GN 31 (1927), s. 5.

²⁵ GN 38 (1928), s. 6. Ten tytuł „Chrystus-Robotnik” ma swoją historię. Autorem idei tego święta jest ks. prob. Schuch; przedstawił on ją papieżowi Benedyktowi XV już w r. 1917. W 1923 r. została przedstawiona pierwsza petycja do Stolicy Apostolskiej o ustanowienie święta ku czci „Chrystusa-Robotnika”. Druga petycja została wniesiona 15 VI 1927 r., na której widniały podpisy 33 kardynałów i 560 biskupów.

poznańskim, uczestnicy Kongresu częstochowskiego domagają się od wszystkich organizacji społecznych, by ćwiczenia i zebrania urządzały one poza godzinami przeznaczonymi na nabożeństwa (a więc nie w niedziele przed południem).

Kongres łódzki ten swój program na przyszłość zawarł w dwunastu punktach. Na pierwszym miejscu postawił sprawę rodziny i małżeństwa: „Wobec grożących niebezpieczeństw zeświecczenia i zdeprawowania rodziny katolickiej — uczestnicy Kongresu wzywają wszystkich katolików do obrony zdrowia moralnego ognisk rodzinnych przez zachowanie praw Bożych i kościelnych, oraz szczególne szerzenie kultu Eucharystii w rodzinie. Wzywają wiernych do walki o prawa, godność, świętość i nierozzerwalność małżeństwa, jako jedynych środków uzdrowienia społeczeństwa u moralnych jego postaw”²⁶.

Dalej obejmowano troską młodzież, aby bronić ją „od spogania”²⁷, postulowano zorganizowanie apostołatu świeckich, domagano się częstszego omawiania Mszy św. w kazaniach i na katechizacji, apelowano o szerzenie abstynencji i propagowanie bractw trzeźwościowych. Postanowiono wreszcie wprowadzić w życie w całym społeczeństwie praktykę częstej Komunii świętej²⁷.

Tak więc poprzez Kongresy Eucharystyczne powstawał narodowy program odnowy życia chrześcijańskiego. Stanowiły one, jak pisał ks. A. Bogdański, „wspólną u stóp Tronu Bożego naradę nad naprawą Rzeczypospolitej i umocnienie w Chrystusie ducha wszystkim braci”²⁸. Byłoby interesujące przebadać, na ile ten program wszedł w życie. Niewątpliwie czas wzrostu tego zasiewu był tragicznie przerywany przez wybuch drugiej wojny światowej. Niemniej dość trudno znaleźć w agendach diecezjalnych, w prasie, jakieś późniejsze, ale jeszcze w okresie międzywojennym, pokongresowe akcenty, powoływania się, rozpracowania czy jakieś konkretne zarządzenia wypływające z pięknych postulatów kongresowych. Zapewne taką kontynuację i realizację programów Kongresów diecezjalnych można upatrywać w Kongresach regionalnych. I tak np. w rocznicę Kongresu tarnowskiego został zorganizowany Kongres Regionalny w Grybowie (1935). Kongresy takie zachowując ogólną strukturę kongresową (Msza św., adoracje, procesje, referaty) — wnikały głębiej w praktykę religijno-społeczną danego okręgu, terenu; osiągały szerszych warstw ludności. Pod tym względem najbardziej konsekwentną okazała się diecezja częstochowska, która obok głównego Kongresu w Częstochowie, zorganizowała jeszcze sześć innych kongresów w różnych punktach diecezji, a zwłaszcza na terenie Zagłębia.

²⁶ GN 30 (1928), s. 8—9.

²⁷ Tamże.

²⁸ Z przejawów czci Najświętszego Sakramentu w Polsce, AK t. 22 (1928), s. 270.

5. ORGANIZATORZY KONGRESÓW. UDZIAŁ ŚWIECKICH

Aczkolwiek kongresy wyrastały z inspiracji kard. Hlonda i ordynariuszy poszczególnych diecezji, a zasadniczy ciężar ich przygotowania i prowadzenia spoczywał na duchowieństwie parafialnym, to jednak zaangażowani w dzieło Kongresów byli w znacznej mierze i świeccy. Oni należeli zarówno do komitetów organizacyjnych, jak też stanowili znaczną grupę prelegentów. Jeśli mówić o zabierających głos na kongresach, na sesjach plenarnych czy sekcyjnych, to trzeba najpierw wymienić tych, którzy najczęściej w nich czynnie uczestniczyli, a więc „patrona” Kongresów — ks. kard. Hlonda, prymas Polski, który brał udział we wszystkich ważniejszych Kongresach (Inowrocław, Łódź, Częstochowa, Lwów, Poznań), następnie bpa Kubinę i Tymienieckiego. Referaty wygłaszali również biskupi: Tomczak, Okoniewski, Dominik, Przeździecki, Szlagowski, Lisiecki, Sokołowski i abp Teodorowicz.

Śpośród księży spotyka się wiele nazwisk proboszczów, profesorów z poszczególnych diecezji. Częściej zabierali głos w różnych Kongresach księża: Gawlina (późniejszy biskup), M. Jeż; ojcowie: Andrasz, Bok, Moskała i Rostworowski z Towarzystwa Jezusowego, a także matka generalna Ledóchowska; wśród referentów kongresowych byli też profesorowie: ks. Fr. Lisowski, ks. M. Morawski, ks. K. Michalski. Gdy zaś chodzi o świeckich prelegentów, to zauważa się m. in. takie nazwiska jak: Konopka, H. Rostworowski, dyr. Kaczor z Torunia, prof. Halban ze Lwowa, prof. Klemens Jędrzejewski z Płocka, prof. T. Silnicki, prof. Oskar Halecki, prof. E. Ostachowski, dr Wasilewski — prezes Ligi Katolickiej z Częstochowy, M. Kalińska z Dąbrowy, Stefan Świeżawski — wówczas jeszcze jako student i inni.

Tak zatem widać, że dzieło Kongresów obejmowało cały Kościół polski, łącząc duchowieństwo ze świeckimi we wspólnym dziele odnowy życia chrześcijańskiego. W ten eucharystyczny apostolat włączali się przedstawiciele wszelkich warstw społecznych, nie wyłączając znanych i cenionych postaci ze świata nauki.

6. PRÓBA OCENY MINIONYCH KONGRESÓW W PERSPEKTYWIE II KONGRESU KRAJOWEGO

Co pozostało z tamtych, międzywojennych Kongresów Eucharystycznych w Polsce? Czy wszystko przeminęło bez echa? Najpierw nie można pominąć w ocenie owoców wewnętrznych, nieuchwytnych w żaden zapis czy zestawienie. Były to przecież dni intensywnego życia modlitwy, spowiedzi, Komunii świętych, pogłębionej refleksji, ożywienia wiary i jej wyrazu zewnętrznego. Ale można mówić o pewnych zauważalnych skutkach. Do nich należy niewątpliwie dzieło jednoczenia narodu na gruncie wspólnej publicznie wyznawanej wiary.

Zbyt wiele składało się na wytworzenie dzielnicowości, podziałów. A Kongresy stworzyły okazję do spotkania się razem wokoło tajemnicy Eucharystii zarówno biskupów, duchowieństwa, jak i wiernych. Szczególnie tę funkcję spełniał Krajowy Kongres. Te modlitewne spotkania jak i referaty, dyskusje pomogły rozpoznać wspólne trudności, problemy, ale i prowadziły do ujednoczenia frontu prac i poczynań duszpasterskich zmierzających do trwałego odnowienia i pogłębienia życia chrześcijańskiego w narodzie. Były to Kongresy społeczne, podejmujące aktualne, żywe, konkretne sprawy. Kongresy służyły więc konsolidacji narodu, tak ogólnokrajowy jak i te diecezjalne również (brali przecież w nich udział biskupi z różnych diecezji; relacje z poszczególnych Kongresów zamieszczano w prasie). Prowadziły wszystkie one niewątpliwie do ożywienia życia religijnego całego narodu poprzez uaktywnienie poszczególnych grup społecznych.

To wszystko musiało wywrzeć jakieś błogosławione piętno, nie pozostały więc tylko po Kongresach księgi pamiątkowe, hymny, czy barwne relacje w prasie. Niewątpliwie była to piękna „wiosna eucharystyczna”, ale nie zdążyło przyjść lato — czas owocobrania. Wybuchła wojna.

Mimo całego szacunku dla tego dzieła, należy dostrzec i pewne niedociągnięcia, które należałoby usunąć, zwłaszcza mając na uwadze zbliżający się kolejny, a zarazem jakiś nowy Kongres Eucharystyczny w naszym kraju.

Otóż wydaje się, że nagromadzona tak wielka liczba kongresów w krótkim stosunkowo czasie, nie mogła być wszechstronnie, gruntownie przygotowana. Na ogół wierni byli informowani zaledwie kilka miesięcy przed ich zwołaniem. Jedynie Kongres poznański był przygotowywany przez okres 2 lat. Zbyt dużo trudu wkładano w ich zewnętrzną, dekoracyjną stronę. Relacje z kongresów są pełne opisów splendoru, iluminacji, ilości delegacji, sztandarów. Pisano o nich, że te procesje odbywały się „w całej swej krasie i blasku”²⁹, że procesja poznańska była „najwspanialszą manifestacją uczuć religijnych, jaka kiedykolwiek miała miejsce w odrodzonej Polsce”³⁰, wreszcie patrzono na kongresy, jako „manifestację wielkości religii katolickiej i potęgi naszego przywiązania do Eucharystii św.”³¹; „Komitet wykonawczy — zapewniano — dokłada wszelkich starań, by kongres wypadł imponująco i pozostawił w sercach uczestników niezatarte wspomnienie”³²; były też one według innych określeń „rewią sił”³³. Lewicowe stronnictwa i pisma odczytywały w tym zewnętrznym splendorze „manifestację władzy kleru nad życiem społecznym” i ubo-

²⁹ GN 24 (1934), s. 328.

³⁰ GN 28 (1930), s. 5.

³¹ GN 18 (1930), s. 10.

³² GN 5 (1930), s. 11.

³³ GN 28 (1928), s. 5.

lewały nad kosztami związanymi z tymi uroczystościami, radząc je użyć na utrzymanie sierot³⁴.

Mimo wielkiego znaczenia kongresów było w ich organizacji trochę triumfalizmu, może zrozumiwały był ten moment w tamtych czasach; należałoby jednak zrzystko zrobić, by obecny kongres był gruntowniej przygotowany, prowadził na głębiej, aby uniknąć tylko nowego entuzjazmu. Warto tu przypomnieć wypowiedź kard. Hlonda z I. Kongresu w Inowrocławiu, który zresztą kilkakrotnie w swych wystąpieniach uwrażliwiał na ten aspekt wewnętrzny wszelkiej reformy. Jego uwaga jest aktualna i dziś. Otóż jak mówił tedy Prymas Polski: „Dzisiejszy Zjazd Katolicki ma to zadanie, żeby ten powrót duszy do Kościoła ułatwić i naprzód go pchnąć silniej przez poznanie prawd eucharystycznych i wysunięcie tych wszystkich hasel, co nas szybko zaprowadzić mają do odrodzenia narodu. Do odrodzenia katolickiego narodu. U nas odrodzenie narodu często zbyt powierzchownie pojmowane bywa. Nie wystarczają bowiem ani prognozy polityczne, w których podkreślona jest myśl katolicka, ani obchody narodowe, rozpoczynane nabożeństwami. To do prawdziwego odrodzenia narodu nie prowadzi, bo odrodzenie narodu musi iść przez odrodzenie serca, a odrodzenie serca — to dzieło łaski Bożej. Myśl katolicka pojmuje prawdziwe odrodzenie człowieka jako odrodzenie przez łaskę Bożą. Nie tylko raz po raz po spowiedzi łaska Boga winna królować w sercach polskich, ale stale i bezustannie”³⁵. O potrzebie pogłębienia religijnej świadomości uczestników polskich kongresów pisał już wtedy też ks. S. Wyszyński: „musimy dbać o to, by ze zjazdów podobnych wierni wyjeżdżali raczej pouczeni, uświadomieni, niż chwilowo rozentuzjazmowani” i stąd należał — „należałoby umożliwić jak najszerszym rzeszom udział w sekcjach; wszystkim uczestnikom dać szansę nabycia jakiejś broszury, dającej im teksty referatów, wykładów, nabożeństw, materiałów do przemyśleń”³⁶.

Chodzi więc o to, by ten nowy kongres szedł w tym kierunku. Można by mieć jeszcze inne zastrzeżenia. Czas kongresów był przecież czasem wzmózonego ruchu liturgicznego w Polsce. Były wówczas takie środowiska liturgicznie, jak: Poznań, Lwów, Kraków i inne; byli wybitni liturgiści, ale ich nie zauważono. Jedynie można tu wy-

³⁴ GK 27 (1928), s. 321.

³⁵ GN 31 (1927), s. 5. Do tej myśli nawiązał również przy okazji X Zjazdu Katolickiego w Poznaniu (1929). Zdając sobie doskonale sprawę z ówczesnych tendencji zmierzających do rozluźnienia i zagłady rodziny chrześcijańskiej, stopniowego wypierania chrześcijaństwa z wszystkich dziedzin życia, wskazał na bezwzględną walkę z płytkim, powierzchownym chrześcijaństwem. „Musimy usunąć brak konsekwencji życiowej, elastyczność sumienia, sprzeczność między wiarą a życiem, i wszystkie dalsze następstwa smutnego faktu, że wielu katolików postradało związek z łaską Bożą, że w nich zamarło życie wewnętrzne. Tu należy spełnić pierwszą i najważniejszą pracę” (GN 38 (1929), s. 5).

³⁶ Por. *Pierwszy Krajowy Kongres Eucharystyczny w Polsce*, AK T. 26, (1930), s. 292.

mienić abpa Nowowiejskiego, który organizował Kongres płocki i ks. H. Nowackiego, który głosił referaty na temat śpiewu gregoriańskiego. Może dlatego problem Mszy św., uczestnictwa w niej, był jakoś na dalszym planie. Kongresy były dziełem głównie Akcji Katolickiej. Stąd wśród referentów nie spotykamy ludzi zaangażowanych w odnowę liturgii, których dziś słusznie uważamy za pionierów polskiego ruchu liturgicznego, by tu wspomnieć takie nazwiska księży — teologów, katechetów, wychowawców, jak G. Szmyd (1885—1938), Z. Bielawski (1887—1939), K. Czesznak (1882—1944), M. Kordel (1892—1970), J. Korzonkiewicz (1877—1932), J. Michalak (1875—1941), R. Tomanek (1879—1941), A. Żychliński (1889—1945). Dziś ta sprawa jest na szczęście jasno postawiona przez Kongregację Kultu Bożego, która postanawia, że w pracy nad organizacją Kongresów Eucharystycznych „należy korzystać z pomocy biegłych w dziedzinie teologii, bibliistyki, liturgiki i duszpasterstwa, a także nauk humanistycznych”³⁷.

Patrząc na historię kongresów polskich niewątpliwie zauważa się, że wiele problemów wówczas aktualnych nie straciło na znaczeniu i dziś. Wiele tematów wówczas dyskutowanych trzeba będzie podjąć na nowo i prowadzić dalej. Może wypadaloby zastanowić się i nad ideą rzuconą przez prof. Gentkowskiego na I. Krajowym Kongresie, by stworzyć stałą instytucję, Komitet, który organizowałby w pewnych odstępach czasu polskie Kongresy Eucharystyczne³⁸. Tak jak wtedy, w sekcjach kapłańskich może jeszcze bardziej dziś, trzeba będzie zwrócić uwagę na eucharystyczną formację w seminariach i domach zakonnych studiów i jej kontynuację w życiu kapłańskim. W końcu zawsze tak było, że prawdziwa reforma zaczynała się nie od paragrafów, ale od wielkich, gorliwych duszpasterzy. Z pewnością dojdą nowe akcenty. Nie można sobie wyobrazić Kongresu Eucharystycznego, w dwadzieścia kilka lat po Konstytucji o Liturgii bez tematów o Mszy świętej, o czynnym, ale i wewnętrznym w niej uczestnictwie, o współofiowaniu itp.

Choć jednak inaczej będą rozłożone tematy, nowe pojawią się problemy, nie należałoby zbyt redukować elementu kultu, adoracji. Wydaje się, że we współczesnej reformie liturgicznej, w praktyce codziennej zbyt nacisk położony został na aktywny udział, co rozumie się najczęściej przez zewnętrzny, czynny udział. Zabrakło gdzieś elementu kultu, czci, adoracji. Dla prawdziwego rozwoju życia eucharystycznego należy zadbać o równowagę tych elementów — akcji i kontemplacji.

Za tym przemawiają głosy oddolne i odgórne. W czasie trwania Synodu Krakowskiego napłynęło do Sekretariatu bardzo dużo listów od świeckich, którzy domagali się, by Synod wpłynął na to, aby

³⁷ Por. *Komunia święta i kult tajemnicy eucharystycznej poza Mszą świętą*, Katowice 1983.

³⁸ Por. *Pierwszy Krajowy Kongres Eucharystyczny w Polsce*, AK T. 26, s. 285.

odprawiano Mszę św., rozdawano Komunię św. bez pośpiechu, z głębszą czcią; napływały też wnioski o otwarciu w większych ośrodkach kościołów i kaplic z całodzienną adoracją, wierni pragną bowiem mieć w swym zasięgu oazy modlitwy, skupienia wobec Chrystusa w Eucharystii. Dochodzą też uwagi, ze strony rodziców, iż za mało miejsca poświęca się w katechizacji na wychowanie ich dzieci, młodzieży w duchu czci i adoracji dla Najświętszego Sakramentu, za mało zwraca się im uwagę na częstą Komunię św. i zachęca do niej. Za dużo akcji, za mało kontemplacji. Domagają się pewnej korekty programu i metod nauczania religii.

Te głosy z dołu, ze strony Ludu, idą w parze z wielokrotnym apelem papieża Jana Pawła II, który w jednym z listów wielkoczwarkowych stwierdza: "ożywienie i pogłębienie kultu eucharystycznego jest sprawdzianem prawdziwej odnowy — tej, którą Sobór postawił sobie za cel. Jest tej odnowy punktem poniekąd kulminacyjnym"⁸⁹.

Tak więc zbliżający się nowy, polski Kongres Eucharystyczny niech by się stał kontynuacją wiosennego rozkwitu Kongresów międzywojennych i ich dopełnieniem, uwzględniając *vetera et nova* płynące tak z doświadczenia omawianego okresu, jak i z inspiracji Soboru Watykańskiego II i współczesnej sytuacji Kościoła w Polsce.

Kraków

KS. STEFAN KOPEREK CR

⁸⁹ List Ojca świętego Jana Pawła II do wszystkich biskupów Kościoła o tajemnicy i kulcie Eucharystii, Watykan 1980, s. 10.

BIBLIOGRAFIA

SKRÓTY

- AK — Ateneum Kapłańskie.
 Cur. TKD — Currenda. Pismo Urzędowe Tarnowskiej Kurii Diecezjalnej.
 Cz. St. Teol. — Częstochowskie Studia Teologiczne.
 DK — Dzwon Kościelny.
 GE — Głos Eucharystyczny.
 GN — Gość Niedzielny.
 GK — Gazeta Kościelna.
 KDP — Kronika Diecezji Przemyskiej.
 PK — Przewodnik Katolicki.
 RK — Roczniki Katolickie.
 SK — Słowo Katolickie.
 WDL — Wiadomości Diecezjalne Łódzkie.

- Baranowski Z., ks., *Czego Polska jeszcze nie widziała*, PK 28 (1930), s. 408—410;
- Bogdański A., *Z przemówień czci Najświętszego Sakramentu w Polsce*, AKT. 22 (1928), s. 265—270.
- Cieszyński N., *W rozgwarze uroczystości zjazdowych*, RK 1929, s. 372—387.
- Diecezjalny Kongres Eucharystyczny, *Eucharystia a odrodzenie młodzieży*, SK 25 (1928), s. 1—2.
- Diecezjalny Kongres Eucharystyczny. *Eucharystia i codzienna Komunia św.*, SK 26 (1928), s. 1.
- Diecezjalny Kongres Eucharystyczny we Lwowie (Odezwa od Wielebnego Duchowieństwa), GK 15 (1928), s. 172—174.
- Diecezjalny Kongres Eucharystyczny w Łodzi, SK 28 (1928), s. 452—455.
- Diecezjalny Kongres Eucharystyczny w Łodzi, WDŁ 1 (1928), s. 28—39.
- Dni Eucharystyczne w diecezji Płockiej, GK 38 (1937), s. 396.
- Dodatkowe informacje dla uczestników Kongresu Eucharystycznego w Łodzi, SK 27 (1928), s. 19.
- Dokumenty Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego w Lourdes w 1981 r. St. Th. Vars. 22 (1984, nr 1, s. 217—258.
- Do Przewielebnego Duchowieństwa Diecezji Łódzkiej, WDŁ 1 (1928) s. 14.
- XXIII Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny Wiedeń 1912, Poznań 1913.
- Echa Kongresu Eucharystycznego. Podziękowanie. List Episkopatu Polskiego do Ojca św., SK 30 (1928), s. 471.
- Gotujemy się na Diecezjalny Kongres Eucharystyczny, SK 25 (1928), s. 386.
- Instrukcja dla Wielebnego Duchowieństwa w sprawie Kongresu Eucharystycznego, KDP z. 3 (1936), s. 102—107.
- Instrukcja 2 dla Wielebnego Duchowieństwa w sprawie Kongresu Eucharystycznego, KDP, z. 4—5 (1936), s. 148—152.
- Jakie wrażenie wywarł Kongres Eucharystyczny w Częstochowie na dziennikarzy niemieckich, GN 41 (1928), s. 6, RK 11 (1928), s. 212—215.
- Jak przygotować się na Kongres Euchar., RK 5 (1928), s. 84—87.
- Jasiński W., *Pamiętnik diecezjalnego Kongresu Eucharystycznego w Łodzi 29—20.VI i 1.VII. 1928*, Łódź 1929.
- J. Z., ks. *Pochód Eucharystyczny*, SK 28 (1928), s.
- Kilka słów o kongresach eucharystycznych, PK 25 (1930), 364—665.
- Kongres Eucharystyczny w Chełmie, PK 32 (1934), s. 522.
- Kongres Eucharystyczny w Częstochowie w dniach 7—8 września 1928 r., RK 7 (1928).
- Kongres Eucharystyczny w Mogielnicy, PK 27 (1934), s. 442—443.
- Kongres Eucharystyczny we Lwowie w dniach 15—18 czerwca 1928 r., s. 122—140.
- Kongresy Eucharystyczne w: *Komunia święta i kult Tajemnicy eucharystycznej poza Mszą świętą*, Katowice 1985, s. 48—49.
- Kongres Eucharystyczny w Łodzi, GN 28 (1928), s. 6.
- Kongres Eucharystyczny w Łodzi w dniach 29—30 czerwca i 1 lipca 1928 r., GE 8—9 (1928), s. 151—160.
- Kongres Eucharystyczny w Płocku, PK 21 (1934), s. 347; 27 (1934), s. 443.
- Krajowy Kongres Eucharystyczny w Polsce, GN 14 (1930), s. 11.
- Kongres Eucharystyczny w Siedlcach, GK 28 (1929), s. 331.
- Kongres Eucharystyczny w Sosnowcu, GN 27 (1929), s. 4—5.
- Kongres Eucharystyczny w Sosnowcu, GK 28 (1929), s. 332.
- Kongres Eucharystyczny w Tarnowie, GK 196 (1934), s. 219; DK 26 (1934), s. 420; PK 25 (1934), s. 410.
- Kongres Eucharystyczny w Toruniu. I Dodatek do PK 2 (1930), s. 13.
- Kongres Eucharystyczny w Trzebini, PK 22 (1934), s. 362.
- Kongres Eucharystyczny w Wilnie, GN 20 (1931), s. 9.

- Kubina T., bp., *Eucharystia Sw., źródło siły społecznej*, GN 24 (1928), s. 5.
- Kubina T., bp., *List pasterski o Eucharystii Świętej*, SK 12 (1928), s. 182.
- Kumor B., ks., (red.), *Historia Kościoła w Polsce*, Poznań 1979, t. II, cz. 2, s. 66—69.
- List X. Kardynała Gaspariego do X. Arcybiskupa Bolesława Twardowskiego po Kongresie Eucharystycznym we Lwowie w dniach 16 i 17 czerwca 1928 r., GE 7 (1928), s. 121.
- L. K., „*Eucharistia — Poloniae Victoria*”, GK 27 (1929), s. 313.
- Lut H., *Związek dzieła kongresów euchar.*, GE 6 (1928), s. 106—113.
- Łódzki Kongres Eucharystyczny*, WDL 1 (1928), s. 38—54.
- Młodzież na Kongresie Eucharystycznym*, SK 27 (1928), s. 19.
- Nad czym obradowali nauczyciele na Kongresie Eucharystycznym*, GN 29 (1928), s. 4.
- Nocna adoracja Najświętszego Sakramentu na Kongresie Eucharystycznym*, SK 27 (1928), s. 431.
- Ostateczny program Kongresu Eucharystycznego w Częstochowie*, GN 35 (1928), s. 10.
- Oury G., Audry B., *Les congrés eucharistiques*, Solesmes 1980.
- Pierwszy Krajowy Kongres Eucharystyczny w Polsce*, PK 24 (1930), s. 8.
- Pierwszy Narodowy Kongres Eucharystyczny w Polsce*, GN 18 (1930), s. 10.
- I Narodowy Kongres Eucharystyczny*, RK 1931, s. 371—383.
- Pierwszy w diecezji kieleckiej kongres eucharystyczny w Jędrzejowie*, PK 29 (1934), s. 474; 32 (1943), s. 522.
- Po Kongresie*, SK 30 (1928), s. 462.
- Posadzy L., *Chwila dziejowa Poznania*, PK 28 (1930), s. 10.
- Program Kongresu Euch. we Lwowie*, GE 7 (1928), s. 118—119.
- Program wykładów i kazań podczas Kongresu eucharystycznego w Łodzi*, GE 7 (1928), s. 119—120.
- Przebieg Kongresów Eucharystycznych w Polsce*, GN 24 (1934), s. 328.
- Przemówienie ks. Prymasa na Zjeździe Katolickim w Inowrocławiu*, GN 31 (1927), s. 3.
- Przemówienie wygłoszone przez X biskupa Kubinę z Częstochowy na zakończenie procesji eucharystycznej we Lwowie*, GK 36 (1928), s. 401—402.
- Przewodnik diecezjalnego Dnia Eucharystycznego w Krakowie w dniach 24—25.VI.1933*. Kraków 1933.
- Przyszły Kongres Eucharystyczny w Częstochowie*, GN 27 (1928), s. 10.
- R., *O czci Najświętszego Sakramentu w Polsce*, SK 28 (1928), s. 440—441.
- Radoński K., bp., *Dni tryumfu Eucharystii. Wspomnienia z polskiej pielgrzymki na XXXII Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny w Buenos Aires w r. 1934*, Poznań (1926).
- Roszkowski A., ks., *Kongres Eucharystyczny a robotnicy*, SK 27 (1928), s. 430.
- Roszkowski A., ks., *Kongres Eucharystyczny a życie gospodarcze Łodzi*, SK 27 (1928), s. 428—430.
- Roszkowski A., ks., *Nasze zadania*, SK 27 (1928), s. 426—427.
- Roszkowski A., ks., *Odnowie wszystko w Chrystusie Eucharystycznymi!*, SK 28 (1928), s. 448.
- Rezolucje Diecezjalnego Kongresu Eucharystycznego*, SK 29 (1928), s. 460.
- Rezolucje VIII Zjazdu Katolickiego — I Eucharystycznego w Inowrocławiu 25—26 czerwca 1927 r.*, GN 31 (1927), s. 4—5.
- Rozpoczęcie Diecezjalnego Kongresu Eucharystycznego*, SK 27 (1928), s. 418—419.
- Sikora M., ks., *Kongresy Eucharystyczne Diecezji Częstochowskiej i ich znaczenie w życiu religijnym* (streszcz. pr. lic.), Cz. St. Teol. III/1975, s. 95—132.

- Sprawozdanie z Kongresu Eucharystycznego młodzieży polskiej*. GN 27 (1934), s. 368.
- Sprawozdanie z Kongresu Eucharystycznego we Lwowie 15—18.VI.1928*, Lwów 1929.
- Świerżawski W., ks., *Stulecie Międzynarodowych Kongresów Eucharystycznych Lille 1881 — Lourdes 1981*, TP 28 (1981), s. 7.
- Szczepanik S., ks., *Diecezjalny Kongres Eucharystyczny w Łodzi 1928 roku*, Kraków 1984, maszynopis — praca magisterska PAT.
- Szymański S., ks., *Eucharystyczne Kongresy*, EK t. IV, s. 1279.
- Tematy nauk w kościołach dla organizacji na Kongresie Eucharystycznym w Chełmie*. WDL 8 (1934), s. 257—258.
- T. G., *Udział Polski w międzynarodowym ruchu eucharystycznym*, SK 28 (1929), s. 442—444.
- Warzybok L., ks., *Biskupi ordynariusze częstochowscy*, Cz. St. Teol., II/1974, s. 39—62.
- Ważne rezolucje kongresu eucharystycznego*, GN 38 (1928).
- Weryński H., ks., *Na Kongres eucharystyczny*, GK 21 (1934), s. 238—239; 22 (1934), s. 250—252.
- Wyszyński S., ks., *Pierwszy Krajowy Kongres Eucharystyczny w Polsce*, AK t. 26 (1930), s. 282—293.
- Zakrzewski S., ks., *Eucharystyczna Droga Krzyżowa*. Wyd. 2. Poznań (1939).
- Zaproszenie na Eucharystyczny Kongres Regionalny do Grybowa, Cur. TKD, 7 (1935), s. 85—88.
- Zasadniczy program Diecezjalnego Kongresu Eucharystycznego w Przemyśle, KDP z. 3 (1936), s. 111—113.
- Z dziejów Kongresów Eucharystycznych*, SK 27 (1928), s. 423—425.
- Z Kongresu Eucharystycznego w Częstochowie* GN 38 (1928), s. 4.
- Z Kongresu Eucharystycznego we Lwowie*, GN 26 (1928), s. 7.
- Z Kongresu Eucharystycznego w Poznaniu*, GN 27 (1930), s. 3—5.

Ks. Andrzej Rojewski

SPRAWOZDANIE Z XXI SEMINARIUM WYKŁADOWCÓW LITURGIKI W UCZELNIACH TEOLOGICZNYCH W POLSCE WROCLAW 17—18 IX 1985

W roku ozdobienia Kościoła Wrocławskiego purpurą kardynalską oraz w 40-lecie pracy Kościoła Polskiego na Dolnym Śląsku, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu podejmował wykładowców liturgiki w uczelniach teologicznych w Polsce. Przybyło ich 37. Oprócz nich w obradach uczestniczyli także przedstawiciele Diecezjalnych Komisji Liturgicznych zaproszeni przez Przewodniczącego Komisji Liturgicznej Episkopatu — Księdza Biskupa T. Rybaka.

Tematy referatów związane były z kultem Eucharystii. Formułowano je z myślą o planowanym na 1987 r. Krajowym Kongresie Eucharystycznym. W pierwszym z nich zatytułowanym: *Teologiczne podstawy kultu Eucharystii w świetle dokumentów posoborowych*, ks. doc. dr hab. R. Rak (Katowice), po przedstawieniu bazy źródłowej wystąpienia, omówił teolo-

giczne podstawy kultu Eucharystii. Na pierwszym miejscu wymieniony został zmysł wiary nadprzyrodzonej i zmysł Boga. Konieczne do podjęcia przeciwdziałania to: post, modlitwa i świadectwo ludzi wierzących. Wiara w Jezusa Chrystusa i Jego zbawcze dzieło jest, zdaniem autora, kolejną podstawą kultu Najśw. Eucharystii. Obserwuje się dziś zachwianie wiary w trwanie dzieła zbawczego i możliwość uczestniczenia w nim. To z kolei rzutuje na stosunek chrześcijan do Eucharystii. Zadaniem kapłanów i wiernych, w konkretnej sytuacji, jest dawanie świadectwa o zmartwychwstałym Panu. Ofiara Chrystusa jako źródło i szczyt kultu Kościoła została wymieniona w trzeciej kolejności jako podstawa kultu Sakramentu Ołtarza. W omawianiu kwestii autor nawiązał do orzeczeń Soboru Trydenckiego i konstytucji II Soboru Watykańskiego *Sacrosanctum Concilium* ukazującej Eucharystię jako ośrodek chrześcijańskiego życia. Musi istnieć sprzężenie zwrotne między życiem i kultem. Bez tego kultowi grozi sformalizowanie, a życiu fałsz. Poczucie „sacrum” w czynnościach liturgicznych — to czwarty filar kultu wyrażający się, zdaniem ks. Raka, m.in. w rozdziale funkcji sprawowanych w oparciu o święcenia kapłańskie od czynności, dla wykonywania których wystarcza kapłaństwo powszechne. Należyte usposobienie (wolność od grzechu ciężkiego i walka z przywiązaniem do grzechu powszedniego) warunkuje również kult Eucharystii. Zapomina się zbyt łatwo, że Komunia św. nie jest jedynie pokarmem, lecz także wyrazem kultu Chrystusa. W ostatnim punkcie wystąpienia autor ukazał, że kult Eucharystii poza Mszą św. jest realną konsekwencją Misterium Eucharystycznego. Stąd winna wypływać troska duszpasterzy o wszystkie przejawy czci wobec Najśw. Sakramentu, który jest największym skarbem Kościoła.

Dyskusja nad referatem skoncentrowała się szczególnie nad relacją między Eucharystią a Kościołem i podkreśliła eklezjalny wymiar kultu adoracji.

Równie ciekawe było wystąpienie ks. doc. dra hab. B. Nadolskiego TChr. (Warszawa—Poznań) na temat: *Uwielbiony Chrystus w Najświętszym Sakramencie*. Autor przedstawił najpierw współczesne uwarunkowania innej niż tradycyjna mentalności w rozumieniu obecności Chrystusa w Eucharystii i jej zewnętrzny wyraz w postaci sformułowań zawartych w KL 7, *Mysterium Fidei* (1965 r.) oraz *Eucharisticum Mysterium* z 1967 r. Następnie skoncentrował się na pojęciu obecności oraz wielorakich jej formach. Podkreślił więc, że termin „obecność” jest pojęciem analogicznym i może oznaczać akt czyniący kogoś obecnym, bądź rzeczywistość obecności. Tej ostatniej nie można utożsamiać z istnieniem. Fundamentem obecności jest udział w istnieniu. Staje się on źródłem różnego typu obecności, która najpełniej realizuje się w bycie duchowym. W pojęciu „obecność” mieci się wzajemne udzielanie, komunikacja, akt duchowy osoby dającej się drugiej osobie w ciełe, przez ciało, lub inne znaki dla niej czytelne. Ta osobowa wymiana zależy od intensywności aktu woli (Chrystus do końca nas umiłował), skuteczności znaku używanego do komunikacji (Chrystus jest obecny przez znak chleba i wina domagający się asymilacji), wreszcie od liczby i częstotliwości aktów oraz ich trwania w czasie. Stąd plynie konieczność odejścia od pojęć: „Jezus więzień”, „wielki samotnik” itp. Obecność implikuje bowiem także wzajemność. Mówiąc zaś o formach obecności Chrystusa prelegent podkreślił, że wypływa ona z jednej, absolutnie pierwszej: jest nią Chrystus uwielbiony — Głowa Kościoła. Wszystkie inne są, jak mówi Jungmann, „modi secundarii”. Należy je rozważać we wzajemnym powiązaniu. Obecność Chrystusa określa na jest trynitarnie, posiada wartość ponadczasową, realizuje się przez Ducha Świętego, a jej narzędziem jest człowieczeństwo. Dialogiczny charakter nie przetaje być Głową Kościoła. Jego obecność jest dynamiczna, gdyż wprowadza nowy naród wybrany do Ziemi Obiecanej, do nieba. God-

nym podkreślenia jest fakt, że Kościół Wschodni nie pyta, „jak” Chrystus jest obecny w Eucharystii, lecz „dlaczego”? Odpowiada zaś: bo umi-łował swoich do końca.

W dyskusji dotykano m.in. problemu świadomości wiernych w odniesieniu do obecności Chrystusa w Kościele i Eucharystii. Znamienny jest fakt że badana na tym odcinku młodzież licealna Lublina odpowiada, że Chrystus obecny jest przede wszystkim w Eucharystii (30%), zaś obecność Pana w Kościele podkreśla tylko 2% ankiptowanych. Proporcje te wskazują wyraźnie kierunki duszpasterskiego działania na przyszłość.

Tej części obrad przewodniczył ks. dr S. Cichy (Katowice).

Po przerwie obiadowej wygłoszono dwa dalsze referaty: ks. dr Z. Zaleski (Siedlce), *Pobożność eucharystyczna, jej cechy i charakter*, oraz ks. dr S. Koperak CR (Kraków), *Polskie Kongresy Eucharystyczne*.

Pierwszy z wymienionych przedstawił najpierw zarys rozwoju pobożności eucharystycznej charakteryzując okres do IV w. jako poznawanie poprzez liturgię dzieła zbawczego Chrystusa i ukazując Eucharystię jako szczyt i źródło życia chrześcijańskiego. Następnie mówił o rozluźnieniu w poszczególnych epokach historycznych. Zdaniem autora polski model pobożności komunijnej (chrystocentryzm, indywidualizm, uczuciowość i brak rysu eklezjalnego) wykształtowany w dziejach Kościoła w naszym kraju winien ulec przebudowie w kierunku wyakcentowania Ofiary Eucharystycznej w jej eklezjalnym aspekcie. Konieczne jest również budowanie nowej świadomości wiernych pod kątem pełniejszego dostrzegania obecności Chrystusa w Kościele i jej form, a także formowania w wierzących „ducha Chrystusa”. Potrzeba także ukazania związku między Ofiarą a uczą ofiarną.

W dyskusji zajęto się m.in. poszczególnymi zjawiskami z dziejów kultu Najśw. Sakramentu, oraz podkreślono konieczność ciągłego nawracania się jako warunku owocnego udziału w Misterium Eucharystii.

Końcowym akcentem sesji popołudniowej był interesujący referat ks. S. Koperka o Kongresach Eucharystycznych w Polsce niepodległej (1918—1939). Autor uwypuklił w nim ideę przyświecającą organizowaniu kongresów (ożywienie religijnego, społecznego i moralnego życia narodu), struktury organizacyjne, tematykę głoszonych na kongresach referatów oraz programy pracy nad odrodzeniem narodu. Dokonał także próby oceny, wskazując pozytywy i mankamenty polskich kongresów. Do pierwszych zaliczył: jednoczenie narodu na gruncie wspólnie wyznawanej wiary, intensyfikację życia religijnego oraz podejmowanie aktualnych, choć trudnych, problemów społecznych i sugestie ich rozwiązania. Mówiąc zaś o mankamentach wspominał: dość powierzchowne przygotowywanie kongresów (zbyt wiele ich było), a za to rozbudowywanie strony widowiskowej.

Sesji popołudniowej przewodniczył ks. dr B. Kosecki (Pelplin).

W następnym dniu referat nt.: *Struktura nabożeństw eucharystycznych w praktyce parafialnej*, wygłosił ks. dr J. Miazek (Warszawa). Wychodząc od przypomnienia celów nabożeństwa eucharystycznego, prelegent zatrzymał się dłużej nad praktyczną stroną tworzenia nabożeństw adoracyjnych. Zwrócił też uwagę na terminologię, którą posługują się dokumenty Kościoła odnośnie do nabożeństw w ogóle. Nie używa się już pojęcia „paraliturgia”, lecz mówi o „świętych nabożeństwach Ludu Boga”.

Dyskusja ukazała m.in. zasadność monotematyczności nabożeństwa, bądź też logicznego następstwa tematów. Podkreślono także, że nabożeństwo winno wypływać z liturgii i do niej prowadzić. Nie powinno jednak mieć miejsca podczas liturgii sakramentalnej. Należy również pamiętać o zaangażowaniu wiernych w przebieg nabożeństwa, gdyż jest to m.in. warunek udziału licznego, bądź znikomego, w samym nabożeństwie.

Ostatnim akcentem seminarium było wystąpienie o. dra Fr. Małaczyńskiego, nt. *Struktura i obowiązki Komisji Liturgicznych Diecezjalnych*. Referat oparty był na zatwierdzonym przez Konferencję Episkopatu Statucie Diecezjalnej Komisji Liturgicznej i zawierał bardziej szczegółową interpretację niektórych norm i sformułowań.

Potrzebę ożywienia działalności Komisji Liturgicznych ukazał Ks. Biskup T. Rybak, w związku z zapowiedzią ukazania się Mszału Vaticanum II w polskim tłumaczeniu oraz będącą już w sprzedaży częścią Rytuału o Kulcie Tajemnicy Eucharystii poza Mszą św. Każda diecezja ma obowiązek przesłania do Komisji Liturgicznej Episkopatu powiadomienia o wprowadzeniu tej księgi w życie. Orientacyjny termin jej wejścia ustalono na I. Niedzielę Adwentu.

Uczestnicy seminarium pozostają z głęboką wdzięcznością dla Metropolity Wrocławskiego Księdza Kardynała Henryka Gulbinowicza za koncelebrację Eucharystii pod Jego przewodnictwem i wygłoszoną podczas Niej homilię. Zewnętrznym tego wyrazem był adres skierowany do Księdza Kardynała, podpisany przez uczestników XXI Seminarium liturgicznego. Z wdzięcznością także podkreślić należy sprawność organizacyjną i gościnność gospodarzy spotkania.

Na zakończenie dodać wypada, że przyszłoroczne seminarium odbędzie się w dniach: 16—18 IX w Przemyślu. Problematykę spotkania wytycza ustalony już temat: „Mszał księgą Ludu Bożego”.

Lublin

KS. ANDRZEJ ROJEWSKI

M A T E R I A Ł Y D U S Z P A S T E R S K I E

Ks. Bogusław Nadolski TChr

CELEBRACJA CHRYSTUSA OBECNEGO W NAJSW. SAKRAMENCIE

Słowo celebrowanie, celebrować odnosimy zazwyczaj do sprawowania Najśw. Ofiary Mszy św. Jest to jak najbardziej słuszne. Coraz częściej próbuje się odnieść to słowo również do sprawowania sakramentów, które wypływają z Eucharystii jako ze swego źródła. Misterium Eucharystii stanowi jednak jeszcze bardziej bogatszą rzeczywistość. Z ofiary Nowego Przymierza wypływa eucharystyczna obecność Chrystusa pod postaciami chleba i wina. I ta rzeczywistość nie może być niezauważalna. Tak charakterystyczny dla polskiej pobożności nurt eucharystyczny doznaje w naszych czasach pogłębienia poprzez m. in. coraz liczniejsze kaplice nieustannej adoracji czy też wyznaczone godziny adoracji w poszczególnych miesiącach roku —

jak to czyni np. archidiecezja krakowska — przykład godny naśladowania. Trzeba przeto mówić o sposobie celebracji Chrystusa obecnego w Najświętszym Sakramencie. Na ten właśnie temat pragnę przekazać kilka myśli.

Nie wiem, czy którykolwiek sobór powszechny w historii Kościoła tak mocno uwypuklił walor i znaczenie Eucharystii dla życia chrześcijańskiego jak to uczynił Sobór Watykański II. Sobór Trydencki bardzo wiele miejsca poświęcił królewskiemu sakramentowi, tj. Eucharystii. Uczynił to stojąc w obliczu potężnego zakwestionowania Eucharystii przez reformację. Sobór powiedział bardzo dużo o istocie Mszy św. jako ofierze i o przeistoczeniu. Uczynił to w terminach ścisłych — dogmatycznych. Natomiast Sobór Watykański II zaakcentował Eucharystię jako sakrament życia chrześcijańskiego, jako sakrament budujący Kościół. Często w dokumentach soborowych powraca stwierdzenie, że Msza św. jest centrum życia chrześcijańskiego, szczytem całej działalności Kościoła, centrum całego życia Kościoła, centrum życia kościoła lokalnego, korzeniem i podstawą społeczności chrześcijańskiej itp. Można by z tych określić stworzyć długą litanię eucharystyczną.

Istotnym stwierdzeniem pozostaje to, że Msza św. jest źródłem i szczytem całego kultu Kościoła i życia wiernych, źródłem i szczytem kultu sprawowanego także poza Mszą św.¹. Oznacza to bardzo wiele. Pobożność eucharystyczna winna wypływać ze Mszy św. Msza św. jest najwyższym uwielbieniem Boga — dlatego nie sprawujemy jej z wystawieniem Najśw. Sakramentu. Z ofiary krzyżowej winna wypływać wszelka pobożność eucharystyczna i do niej zmierzać jak do swojego celu. Dla podkreślenia tej rzeczywistości właśnie we Mszy św. konsekrowana jest hostia przeznaczona do wystawienia czy niesienia w procesji. Równocześnie Msza św., którą z wiarą i miłością przyjmujemy jako dar Wszechmocnego Boga, w którą włączamy się w pełni osobowo przyjmując ten dar, prowadzi do uwielbienia Jezusa obecnego w Najśw. Sakramencie.

Wyrazem umiłowania ludzi i całego świata przez Wiecznego Boga, umiłowania swoich aż do końca, jest różnorodna obecność Jezusa wśród swoich i ze swoimi wyznawcami. Pan nasz Jezus obecny jest „w najmniejszym” z ludzi — „cokolwiek uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, mnieście uczynili” (Mt 25, 40), jest obecny w maluczkich (*mikroi*), w każdym sprawiedliwym, w zgromadzonym ludzie w imię Boga, w pasterzach, w nauczaniu Kościoła, w Kościele czyniącym dzieła miłosierdzia, w Kościele modlącym się i kierującym społecznością kościelną, jest obecny w słowie głoszonym i wyjaśnianym, w sakramentach, we Mszy św., w osobie sprawującego Mszę św. jest obecny w całym Kościele pielgrzymującym do ojczyzny nie-

¹ *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae* (Hrsg R. Kaczynski) Torino 1975, nr 904, 905, 901.

bieskiej². Szczytem jednak wszystkich rodzajów obecności, które są realne, jest obecność pod postaciami chleba i wina, obecność eucharystyczna. W Eucharystii Chrystus jest obecny jako osoba. Obecne jest całe Jego dzieło zbawcze, które przecież nie może być oddzielone od osoby, która je wykonała. Kościół naucza, że Chrystus jest obecny w Najśw. Sakramencie substancjalnie, tzn. że podstawą, fundamentem tej obecności jest On sam, Jego osoba, nie ktoś inny.

Jak może być sprawowana celebracja tej obecności przepełnionej miłością? Cofnijmy się na chwilę do momentów, kiedy zmartwychwstały Chrystus zjawiał się swoim zdziwionym i strwożonym uczniom. Zjawiający się uwielbiony Pan budził niesłychaną radość. Wtedy dla apostołów i uczniów zaczynało się święto, prawdziwe święto³. Przybywali z Chrystusem Paschy, Chrystusem, który przeszedł ze śmierci do życia, zasiadł po prawicy Ojca i przeżywali niewypowiedzialną wprost wspólnotę z Odkupicielem — z Kyriosem — Jezusem Uwielbionym. Ten sam uwielbiony Chrystus jest stale obecny w Najśw. Sakramencie. Z Nim i w obliczu Jego chcemy przeżywać nasze święto — naszą celebrację. Kiedy mówimy, iż nawiedzamy Najśw. Sakrament, to w rzeczywistości nie tyle my nawiedzamy Chrystusa, to sam Chrystus nie opuszczający prawicy swego Ojca Niebieskiego czyni się obecnym przez swego Ducha we wspólnocie wierzących. Kościół po prostu przyjmuje „wizytującego Boga”, wizytującą Obecność⁴. Klęcząc przed unikalnie Obecnym i Kochającym aż do końca, pozwalając się ogarnąć przez tę Obecność i wchłonać w nią. Trwać przy Chrystusie i zdać się na Umiłowanego⁵. Umieć patrzeć tylko na Niego. Język grecki posiada słowo *aforao*, które mówi o spojrzeniu tak intensywnym, iż widzi się tylko jedną osobę, tak jak wybrani uczniowie Jezusa na Górze Tabor widzieli tylko Przemienionego (Mt 17, 8). Zamyka się w nim także taka koncentracja, iż zapomina się nawet o cierpieniu. Spojrzenie takie staje się źródłem nowych inspiracji życiowych i umocnienia. Realizuje się ono tylko na planie wzajemnej miłości. Ze strony człowieka miłość ta nie jest nigdy we właściwej proporcji. Ale Jezus — substancjalna miłość — czyni serce człowieka podobnym do swego. Wciąga adorującego w najbardziej istotny nurt swego życia, to jest w dar samego siebie Ojcu Niebieskiemu. Chrystus włącza adorującego w swoje misterium paschalne. Adorować Obecnego, to znaczy kochać Go i pozwolić, by miłość Boga weszła w nasze ciasne serca, by je rozszerzyć i ubogacić sobą.

Adoracja — spotkanie z Jezusem uwielbionym „jak przyjaciel z przyjacielem” budzi świadomość samego siebie. Pozwala poznać siebie. Stąd też spotkanie z Jezusem Eucharystycznym implikuje

² *Enchiridion*, nr 434, 435, 436.

³ Fr. Durrewell, *L'Eucharistie sacrement pascal*, Paris 1981, 118—120.

⁴ Durrewell, 124.

⁵ Durrewell, 118.

zawsze nawrócenie, zerwanie z grzechem. Nie mogę bowiem będąc w nieładzie wewnętrznym, patrzeć Jezusowi w oczy, który sam „przyszedł” przez grzech zniszczył go. Nie przejdzie człowiekowi przez gardło, mówiąc językiem codzienności, owo zawołanie pełne miłości, radości i zafascynowania, jakie wyrażały słowa Marii Magdaleny, kiedy w wielkanocny poranek, w świetle blasku porannej jutrzynki poznała Słońce Sprawiedliwości — zwycięskiego Kyriosa, wołając: „Rabbuni — mój mistrzu”. Bez *metanoi* nie nastąpi nawiązanie łączności duchowej, bez której nie ma adoracji.

Może te uwagi nasuwałyby podejrzenie o zbyt ni subiektywizm czy wręcz niebezpieczny i dziś nie lubiany sentymentalizm. Jestem jak najbardziej daleki od takiego rozumienia adoracji. Nie oznacza ono jednak pogardzania uczuciem, „wylaniem duszy”, staniem przed Panem w nagości prawdy i sromocie ducha. Jakże liczne są akcenty, np. w psalmach mówiące najpierw o serdeczności Boga, który strzeże człowieka jak źrenicy oka, ukrywa go w cieniu swoich skrzydeł (Ps 17, 6), jak z drugiej strony o świadomości bliskości Najwyższego przy człowieku: „On jest po mojej prawicy, nic mną nie zachwieje, dlatego cieszy się moje serce i dusza raduje (.), pełnia radości przy Tobie” (Ps 16, 8—11). Stoimy tutaj wobec miłości bezinteresownej, pełnej najgłębszej mistyki, ale nie trudno odnajdziemy w psalmach przykłady przedkładania Panu swej winy, która jest bardzo wielka, „sięgająca aż po szyć”, jak również skargę na zamykający się krąg nieprzyjaznych, dyszących jak lew osobników czyhających na stosowną chwilę, by człowieka osaczyć i powalić. W takiej sytuacji adorujący czuje, że choćby ojciec i matka i wszyscy znajomi opuścili go (por. Ps 17), to Pan go przygarnie. Otwarcie się przed Panem — Wiosną Miłości — pozwala człowiekowi wyprostować się. Spotkanie z Chrystusem Przechodzącym — Paschalnym wzbudza w człowieku urodzaj — gdzie przejdziesz, wzbudzasz urodzaj (por. Ps 65, 12).

Papież Paweł VI, któremu przypadło służyć Kościołowi w najtrudniejszych chyba czasach, który z niezachwianą odwagą przeciwstawił się różnym mylnym interpretacjom obecności eucharystycznej, wspomina, iż modlitwa przed Najświętszym winna odznaczać się „intima familiaritate”⁶ — serdeczną rodzinnością, zażyłością, szczerą przyjaźnią.

Z całą pewnością Papież daleki jest w tym miejscu od często bezpłodnej uczuciowości podczas adoracji Najświętszego Sakramentu. Oprócz widocznego tu akcentu na serdeczność kontaktu z Jezusem Eucharystycznym wolno, jak się wydaje, odczytać w tym stwierdzeniu jeszcze inną myśl. Adorujemy Jezusa zawsze w Jego związku nierozdzielnym z Ojcem Niebieskim i Duchem Świętym. Te istotowe związki wewnątrz Trójcy Świętej, „związki rodzinne”, nigdy nie przestały istnieć. Zostały wyrażone także przez działanie Jezusa dla

⁶ *Enchiridion*, nr 948.

Ojca. Jezus był cały dla Ojca w Duchu Świętym — „aby Ojciec był uwielbiony” (J 14, 13). Równocześnie Jezus był cały dla ludzi, za których poświęcił swe życie. W miłosnej wspólności z Jezusem adorujący coraz pełniej rozumie zamiary Boże w stosunku do całego świata i pragnie, aby były zrealizowane. Czuje się częścią tej wielkiej ludzkiej społeczności, nie tylko tej najbliższej.

Istnieje wiele książeczek do nabożeństwa, które podsuwają różne modlitwy do wykorzystania przed Najświętszym Sakramentem. Bez wątpienia są one bardzo potrzebne i użyteczne. Mogą także one służyć człowiekowi, zwłaszcza w dni wyjątkowej nieudolności i posuchy. Potrzeba jest także nowych opracowań uwzględniających współczesne potrzeby człowieka, jak również rozwój teologii, którym kieruje Duch Boży. Klęcząc jednak przed Chrystusem uwielbionym, jesteśmy świadomi, że nie tyle należy wyszukiwać różnych modlitw i troszczyć się o ich piękne sformułowanie. Modlitwę trzeba przyjąć i to od samego Chrystusa. Jezus obecny w Najświętszym Sakramencie jest najpełniejszą modlitwą, istotową modlitwą⁷. W swej istocie jest pierwszym adoratorem swego Ojca. Wypełnienie woli Bożej, które było Jego pokarmem, zrealizowane jej aż do granic możliwości, stanowi uwielbienie Ojca Niebieskiego. Jest okazaniem Mu bezgranicznej miłości, która nawet najwyższe dobro — swoją wolność i swoje życie, oddaje do dyspozycji Odwiecznego ku chwale Jego majestatu. Jezus jako człowiek poznawał wolę swojego Ojca, przebywał długie godziny na rozmowie z Ojcem, niejednokrotnie czynił to nawet całą noc. Jakiej walki wymagała zgoda na wolę Najwyższego w przededniu męki. Mówimy o konaniu w Ogrojcu. Ewangelisci używają słowa greckiego *agonia*, które znaczy „walka”, „zmaganie”. Modlić się w przed Najświętszym Sakramentem to przyjąć tę Jezusową modlitwę uwielbiającą, kochającą, a nade wszystko zdającą się na wolę Bożą w stosunku do mnie. Modlitwa taka oznacza zdanie się człowieka na sposób reżyserii jego życia, który wybrał Pan. To przyjęcie w pełni świadome i osobowe woli Bożej w stosunku do konkretnej sytuacji, a nie tyle informowanie Boga o swoich sprawach, o których przecież Ojciec Niebieski wie, zanim Go poprosimy. Modlitwa taka wreszcie to pełne „Amen” — „tak”, powiedziane Bogu w stosunku do wszystkiego, co w stosunku do człowieka zamierzyła Jego kochające Opatrzność. Modlitwa taka to również spojrzenie na swoje życie i obowiązki w tym boskiem świetle. Adorować Jezusa Eucharystycznego to pozwolić, by Jego modlitwa „wesła w nas” — „bramy podnieście swe szczyty, usuńcie się odwieczne podwoje, by mógł wkroczyć Król chwały” (Ps 24, 7).

Adoracyjny kontakt z Chrystusem nacechowany dialogiem miłości nie jest jednak szczytowym spotkaniem z Odkupicielem. Dialog ten

⁷ H. Urs von Balthasar, *Christliches Beten-Beten in der Kirche*, „Herderkorespondenz” 32 (1978), H. 8. 407.

posiada w sobie wewnętrzny wymóg i intensywne dążenie do zjednoczenia jako konnaturalnej konsekwencji adoracji. Maksymalne zaś zjednoczenie z Chrystusem dokonuje się w obecnej fazie historii zbawienia w komunii sakramentalnej. Należyście przeżywana adoracja prowadzi do jak najczęstszej komunii sakramentalnej, w której Jezus coraz pełniej włącza ochrzczonego w swój chrzest, w swoje misterium paschalne ku czci Boga Ojca.

Adoracja Najświętszego Sakramentu wreszcie, chociaż przeniknięta wiarą, ożywiona nadzieją, pulsująca miłością (te trzy cnoty stanowią jedno), jest tylko początkiem, pierwocinami, zapoczątkowaniem i pre-gustacją oglądania Boga twarzą w twarz. Jezus w Eucharystii pociąga adorującego do tej niebieskiej rzeczywistości i daje mu już faktyczny udział przez swojego ducha w tej rzeczywistości eschatycznej. Uwielbiony Jezus przemienia adorującego, eschatologizuje⁸ przygotowując do pełnego uczestnictwa w chwale nieba.

Te niektóre wymiary adoracji znajdują oczywiście swoje odbicie w życiu codziennym. Liturgia właśnie w modlitwie staje się pełniej życiem. Człowiek modli się tak jak żyje, a żyje tak jak kocha. Wzmacniając swoją miłość w rozmowie z Eucharystycznym Jezusem, człowiek wstaje z klęczek, by przelewać tę miłość i doświadczenie Boga na swoje otoczenie, na przestrzeń, w której się znajduje. W tej zaś przestrzeni naczelnie miejsce zajmuje brat Chrystusa, „najmniejszy” i „maluczki”, sakrament Boga, ikona Najwyższego. Napromienianie Jezusem Eucharystycznym przenosi wierzący na całą rzeczywistość i wszystkie przejawy życia. Doświadczywszy sam Bożej gościnności „zastawia stół” na wzór Boga, namaszcza olejkiem życzliwości, serdeczności dzielenia się. To właśnie Ps 23 ukazujący Boga jako gościnnego gospodarza stanowi archetyp i wzór postępowania jego wyznawców. Oddziaływania eucharystycznego nie da się zacieśnić li tylko do spraw indywidualnych. Przeżywanie w czasie adoracji spraw wspólnoty Kościoła i spraw ludzkiej rodziny prowadzić będzie do wkładu w kształtowanie kultury, problemów ochrony środowiska i wszelkich przejawów działania człowieka.

Autorem trwania przed Najświętszym, jak również sprawcą transferu doświadczanej rzeczywistości Bożej na codzienne życie jest przedziwny pedagog i ikonograf⁹ znający głębokości Boże — Duch Święty, nieustannie działający w świecie i Kościele. Modlitwa przed Najświętszym Sakramentem wprowadza także w komunie z Trzecią Osobą Trójcy Świętej i uczy powolności Jego sugestiom, które ucłowieczają człowieka i także przez Niego kształtują wszystkie niepokorne żywioły świata.

⁸ Durrewell, 120.

⁹ J. Corbon, *Liturgie de source*, Paris 1980, 175.

Ks. Kazimierz Drzymała SI

GRÓB ŚW. PIOTRA APOSTOŁA W RZYMIE

W czasach, kiedy Rzym był stolicą wielu narodów, pierwszy Namieśnik Chrystusa, Piotr Apostoł kierował rzymską gminą chrześcijańską, był jej biskupem i poniósł śmierć męczeńską jako ofiara prześladowań Nerona.

Pochowano go w pobliżu miejsca męczeństwa, na gruncie starego cyrku Gajusa, mieszczącym się na ówczesnym Zatybrzu, a obecnym wzgórzu Watykańskim. Jednakże począwszy od II wieku dawny cyrk zmieniono na cmentarz pogański i w takich okolicznościach odwiedzanie grobu św. Piotra stawało się dla jego czcicieli coraz niebezpieczniejsze, zaś świętym szczątkom groziła profanacja. Z tych powodów gmina chrześcijańska przeniosła relikwie ok. 258 r. na cmentarz *Ad Catacumbas* przy Via Appia i tam złożyła je w podziemnym *triclinium*, stanowiącym — być może — miejsce, w którym Piotr mieszkał za życia.

W roku 336, kiedy ustały prześladowania religijne, relikwie przeniesiono do bazyliki, zbudowanej przez cesarza Konstantyna, na miejscu pierwotnego grobu Apostoła. Kroniki opowiadają, że sam cesarz wziął symboliczny udział w jej wznoszeniu, przenosząc na swoich barkach 12 koszy wypełnionych ziemią. Wkrótce bazylika stała się ośrodkiem świata chrześcijańskiego, miejscem, do którego zaczęły ściągać tłumy pielgrzymów.

Później przyszły najazdy dzikich plemion. Hordy Wizygotów, Wandalów, Ostrogotów i Saracenów niszczyły i grabiły Wieczne Miasto. Również bazylika Konstantyna uległa temu straszному losowi, a papież Grzegorz Wielki obawiając się o grób św. Piotra kazał go starannie zamaskować tak dalece, że przez kilka wieków nie można go było odnaleźć. W XVI wieku postawiono na miejsce zrujnowanej, nową wspanialszą bazylikę, istniejącą po dzień dzisiejszy. Budowniczo wie jednak troszczyli się tylko o jej wspaniały wygląd i wystrój wnętrza, natomiast nie interesowały ich podziemia, kryjące tajemnicę św. Piotra. Dopiero wiek XX przyniósł rewelacyjne odkrycia archeologiczne, opublikowane niedawno w ciekawej pracy angielskiego pisarza, Jana Ewangelisty Walsh. Pracom uczonych patronowali papież: Pius XII i Paweł VI. Powołany został z ramienia Papieskiego Instytutu do Spraw Archeologii Chrześcijańskiej zespół, w skład którego wchodziło czterech wybitnych uczonych oraz znany specjalista i autorytet w dziedzinie katakumb, prof. Enrico Josi.

ODKRYCIA W ŚWIĘTYCH GROTACH

Pod lśniącą posadzką bazyliki św. Piotra mieści się krypta grobowca, tzw. Święte Groty. Schodzi się do niej po schodach, wiodących od ołtarza głównego zwanego Konfesją św. Piotra.

W tej krypcie postanowiono w 1929 r. pochować Piusa XI i od tego czasu rozpoczęła się cała seria coraz to ciekawszych odkryć.

Podczas prac adaptacyjnych, mających na celu przemienienie nisokiej krypty na okazalszą podziemną kaplicę, natrafiono na wspaniałe, pogański grobowiec bogatej rodziny rzymskiej. Grobowiec pochodził z ok. 150 r. po Chrystusie i służył przez prawie 200 lat. Postępujące od początku 1941 r. prace wykopaliskowe doprowadziły do odkrycia dalszych grobowców. Zaczęto wydobywać coraz to nowe cuda architektury starożytnej i pierwszych lat chrześcijaństwa, np. podziemne mauzoleum należące do rodziny wyzwolénca imieniem Valerius. Na centralnej niszy tego grobowca znaleziono rysunki wykonane minią i węglem, przedstawiające kontury głów męskich z zaznaczeniem cienką kreską oczu, nosa i ust. Głowa znajdująca się wyżej była najwyraźniej wizerunkiem Chrystusa, gdy na jego czole narysowano feniksą, symbol nieśmiertelności wraz ze słowem *vivus*. Głowa druga, znajdująca się nieco niżej przedstawiała oblicze starego mężczyzny ze śladami zmarszczek i z brodą. Nie posiadał żadnych znaków identyfikacyjnych, ale pod rysunkiem znajdowało się 6 linii tekstu, zapisanego w języku łacińskim. Odczytano kilka pierwszych słów: „Piotr błaga Jezusa Chrystusa o święty...”. Reszta liter okazała się nieczytelna. Odkrycia powyższe potwierdzały dawną tradycję i różne przekazy, informujące, że św. Piotr został pochowany na cmentarzu pogańskim. Wkrótce potwierdziła się też inna informacja, mówiąca, że Apostoł został pogrzebany w sąsiedztwie areny cyrkowej. Znaleziono mianowicie na jednym z grobowców, należących do Popiliusa Heracli inskrypcję objaśniającą, że tu był cyrk Nerona.

Podczas rozbierania jednego z grobów, po odsunięciu ciężkiej płyty marmurowej ukazał się kolisty otwór w ziemi, jakby tunel prowadzący do małego grobowca, wypełnionego do połowy ziemią, kredą i kośćmi. Ściany grobu pokrywały ozdobne mozaiki. Na jednej z nich nieznanemu artyście ukazał proroka Jonasza spadającego z okrętu i połukanego przez wieloryba. Drugi obraz przedstawiał rybaka stojącego na skale — trzeci wizerunek Dobrego Pasterza z owieczką na ramionach. Obraz czwarty przedstawiał rydwan ciągnięty po niebie przez dwa stojące dęba rumaki. W rydwanie stał mężczyzna z brodą, a jego szata powiewała na wietrze. Prawą rękę wznosił do góry, w lewej trzymał kulę ziemską. Wokół głowy mężczyzny namalowana była jasność, z której emanowały promienie światła w górę i na boki, tworząc świetlisty krzyż. Ks. E. Kirschbaum SJ, jeden z najwybitniejszych specjalistów w zakresie archeologii chrześcijańskiej, zorientował się, że obraz przedstawiał pod postacią Heliosa Zmartwych-

wstałego Chrystusa, gdyż w początkach chrześcijaństwa mit o pogańskim bożku słońca zaadaptowano do potrzeb rodzącej się nowej sztuki i nowej symboliki.

Po kilku miesiącach prac odkopano całą podziemną nekropolię, w której na ostatni spoczynek złożono rzymskich kupców, handlarzy, wyzwolenców, panów i ich niewolników. W ten sposób potwierdzała się prawda starych przekazów o pogrzebaniu św. Piotra w środku istniejącego cmentarza pogańskiego, na którego miejscu w 50 lat po jego śmierci powstało nowe *coemetarium*.

Dalsze badania archeologiczne ustaliły, że cała nekropolia była używana aż do roku 330, kiedy to na tym miejscu zaczęto budowę bazyliki Konstantyna. Starożytni architekci i budowniczowie musieli wówczas rozwiązać trudny problem związany z topografią miejsca, bo cały cmentarz rozmieszczony był wzdłuż brzegu wzgórza, przez co część grobów znajdowała się na podłożu stromym, a część na łagodnym. Poradzono sobie w ten sposób, że groby położone niżej zasypano ziemią, uzyskując dodatkowe fundamenty, zabezpieczające wzgórze przed obsypaniem. Było to przedsięwzięcie jak na ówczesne warunki techniczne, bardzo trudne, poza tym decyzja cesarza, zezwalająca na pewnego rodzaju „profanację” grobów musiała z pewnością wywołać silne protesty wśród rodzin pogańskich, których liczba w Rzymie wciąż jeszcze przekraczała liczbę chrześcijan. Archeologowie zadali sobie więc pytanie, czemu Konstantyn zdecydował się na olbrzymie wydatki i ryzyko zmiany prawa rzymskiego o ochronie grobów. Jediną zadawalającą odpowiedzią na to pytanie, była odpowiedź, że cesarz musiał wiedzieć o grobie św. Piotra właśnie na tym miejscu, a autentyczność miejsca wiecznego spoczynku Apostoła na pewno potwierdził ówczesny papież Sylwester. Ponadto badania naukowe stwierdzają, że cesarz Konstantyn otworzył grób św. Piotra i polecił wykonać nowy sarkofag z brązu i złota.

Jakkolwiek szczegóły pogrzebu św. Piotra okrywa milczenie, to jednak na podstawie starożytnych przekazów dowiadujemy się, że w 20 lat po śmierci Apostoła papież Anaklet kazał wybudować nad jego grobem rodzaj „sanktuarium”. W tym samym czasie przygotowano w jego pobliżu miejsce na grzebanie przyszłych papieży. Ks. Gajusz informował ok. 200 r., że istnieje *Tropaion* Piotra, stojące na Wzgórzu Watykańskim, przy czym przez *Tropaion* należy rozumieć budowlę nad grobem.

Cesarz Konstantyn, wznosząc w półtora wieku później bazylikę, musiał ją zlokalizować nad owym *Tropaion*. Archeologowie są zgodni co do faktu, że *Tropaion*, czyli nadziemna kaplica, w połączeniu z absydą i nawą musiała być umieszczona w centrum głównego wielkiego ołtarza świątyni. Naoczny świadek budowy pierwszej bazyliki pisał: „Do tego grobu przychodzą niezliczone tłumy z wszystkich stron imperium rzymskiego jako do wielkiego sanktuarium i świątyni Boga”.

Istnieje też inny interesujący przekaz z VI w., mówiący o świętym miejscu: „Człowiek, który pragnie się modlić, otwiera barierkę, która ogradza całe święte miejsce i podchodzi do grobu. Następnie otwiera małe okienko, wkłada przez nie głowę i wygłasza prośbę, z którą przyszedł. Nie będzie musiał długo czekać na dobrą wiadomość, jeśli się modlił uczciwie. Jeśli chciałby mieć jaką świętą pamiątkę, powinien wsunąć tam jakiś kawałek tkaniny, którą uprzednio zważył. Potem powinien się żarliwie modlić, aby Apostoł wysłuchał tej modlitwy. A potem — cud nad cudami — jeśli jego wiara była wystarczająco silna, tkanina, którą wyciągnął z grobu, będzie tak zasobna w boską siłę, że stanie się cięższa i wtedy zrozumie, że otrzymał łaskę, o którą się modlił”. Z powyższego opisu wynika, że pielgrzymi znajdowali się powyżej grobu św. Piotra, przez co ów kawałek tkaniny był spuszczały najprawdopodobniej w dół na sznurku przez wąski szyb, aby mógł dotknąć grobu.

Późniejsze wieki doprowadziły do wielu zmian w architekturze bazyliki; skutkiem tego, kiedy w XVI w. rozpoczęto budowę dzisiejszej świątyni, kaplica nad grobem św. Piotra nie przypominała formy pierwotnej. Główny ołtarz był przebudowywany trzykrotnie, ale sam grób pozostawiono w spokoju. Dopiero w 1594 r. podczas kolejnych prac przy rekonstrukcji głównego ołtarza oderwał się ze szczytu kolumny kawał zaprawy murarskiej i z całą siłą runął na sanktuarium. Wskutek uderzenia powstała szczelina, w której robotnicy ze zdumieniem ujrzeli oślepiający błysk złotego krzyża. Wedle tradycji, w sanktuarium watykańskim znajdował się złoty krzyż, który wraz z koroną ofiarowała do budującej się bazyliki matka cesarza Konstantyna, św. Helena. Papież Klemens, powiadomiony o spostrzeżeniu robotników, kazał natychmiast zamurować szczelinę, zaś dalsze prace w tym miejscu zostały przez niego zakazane.

Drugie spojrzenie w ciemność grobowca miało miejsce pod koniec XIX wieku, kiedy to historyk, jezuita Hartman Grisar otrzymał pozwolenie eksperymentu ze światłem elektrycznym. Dokonał tego w niszy znajdującej się poniżej ołtarza, zwanej Niszą Paliusza. W tej niszy jest ozdobne metalowe okno, a w nim drzwiczki otwierające się na wąski pionowy szyb, którego ściany — przynajmniej w górnej części — wyłożone były zielonym porfirem. Prawdopodobnie jest to ten sam szyb, przez który pielgrzymi spuszczały w dół kawałki tkanin. Nawiązaniem do starej tradycji jest niewątpliwie zwyczaj, do dziś dnia istniejący: to w Niszy Paliusza przez całą noc leży słuła nowo mianowanego biskupa zanim zostanie mu na drugi dzień oficjalnie przekazana.

Kiedy o. Grisar wpuścił przez szyb strumień światła elektrycznego spostrzegł, że prowadził on do niewielkiego, mrocznego pomieszczenia. Systematyczne badania podziemi watykańskiej bazyliki przypadają na wiek XX. Kilofy robotników odkrywają kolejno, wiek po wieku, warstwy historii. Na tyłach podziemnej kaplicy natknęli się na tajem-

niczy mur, a kiedy wykonali dość głęboki wykop wzdłuż jego fundamentów, odgrzebali na końcu spory otwór, wiodący do jakiegoś kolejnego pomieszczenia-grobowca. Ks. Kirschbaum, znajdujący się w ekipie badaczy, zeszedł przez otwór do nieregularnego, pustego pomieszczenia. Jego wąski strop, uformowany z prostokątnej płyty marmurowej zawierał inskrypcję z imieniem Aeliusa Isidorusa, z czego wypływał wniosek, że płyta jest częścią jakiegoś innego grobowca. W środku płyty był wycięty równy, kwadratowy otwór, stanowiący dno szybu wyłożonego zielonym porfirem. Bez wątplenia był to ten sam szyb, w który 50 lat temu wpuścił snop światła o. Grisar i przez który pielgrzymi przed wiekami spuszczały kawałki tkanin, aby dotknąć nimi grobu Apostoła. Odkrycie dna szybu oznaczało, że grób św. Piotra znajduje się w pobliżu.

W tym samym pustym, niewielkim pomieszczeniu o. Kirschbaum dokonał innego, wstrząsającego odkrycia: w szczelinie podłogi, wypełnionej kawałkami tynku znajdowały się ludzkie kości. Kości te nie były rozrzucone, ale jakby ręką ludzką zebrane i złożone w jednym miejscu. Otrzymałszy zezwolenie papieża Piusa XII, uczony zebrał ze złości ok. 250 kawałków szkieletu ludzkiego i złożył w trzech ołowianych kasetach. Nie znalazł natomiast ani kawałka czaszki ani żadnego fragmentu kostnego z jej bezpośredniego sąsiedztwa. Fakt ten, wbrew pozorom, był dla sprawy identyfikacji wielce korzystny. Wiedzano bowiem, że w relikwiarzu umieszczonym nad ołtarzem w bazylice św. Jana na Lateranie znajduje się bezcenna relikwia — głowa św. Piotra, przechowywana tam przynajmniej od IX wieku. Prawdopodobnie relikwia ta jest autentyczna, a ukryto ją tam przed barbarzyńskimi najeźdźcami. Drugą okolicznością, świadczącą o autentyczności znaleziska był fakt, że znaleziono je w grobie św. Piotra i że leżały tam nietknięte co najmniej przez 1000 lat.

Przez kilka miesięcy kilku ekspertów medycyny poddawało kości drobiazgowym badaniom. W raporcie, przedstawionym później Ojcu św. utrzymywali ponad wszelką wątpliwość, że znalezione kości należały do człowieka silnej budowy ciała, który zmarł w wieku 65 do 70 lat. Fakty te potwierdzały informacje na temat osoby św. Piotra, ale nie było jeszcze całkowitej pewności.

Dużym sukcesem dalszych prac wykopaliskowych było odkrycie innych budowli znajdujących się wokół podziemnej kaplicy i pozostających z nią w strukturalnym związku. Odgrzebano również dalszych siedem grobów stłoczonych blisko grobu św. Piotra w sposób wyraźnie zaplanowany i potwierdzający ostatecznie lokalizację miejsca pochówku Apostoła. W jednym z tych grobów badacze zidentyfikowali szczątki jednego z pierwszych papieży, którzy zmarli śmiercią męczeńską.

Następnym zagadnieniem do rozwiązania było udowodnienie, że cała tajemnicza budowla z czerwonym murem za Tropajonem istniała już w 200 r. Odpowiedź na to pytanie dała kamienna płyta zakry-

wająca rów odwadniająca w podziemnym korytarzu. Na płycie był wytłoczony symbol starożytnej pracowni kamieniarskiej, dzięki któremu uczeni doszli do wniosku, że cała podziemna budowla powstała po roku 147, ale nie później niż w 165 r. Jeśli więc monument został zbudowany istotnie w tym czasie, to św. Piotr spoczywałby w grobie od 80 lat. Stąd wniosek, że wśród pierwszych osób oglądających nowo wzniesioną budowlę musieli się znaleźć ludzie, których rodzice lub dziadkowie na własne oczy oglądali śmierć Apostoła, a zatem nie mogli się mylić co do lokalizacji jego grobu. Skoro więc cała, dotychczas tajemnicza budowla, była owym Tropajon, nasuwało się kolejne pytanie: dlaczego miała niezwykłą dla świata chrześcijańskiego konstrukcję, tj. dwie nisze w murze i zwieńczenie w kształcie trójkątnego frontonu. Narzucało się wyjaśnienie wiarygodne, że stało się tak dlatego, bo przed zamknięciem Tropajonu w bazylice służył on bez wątpienia za miejsce kultu wielonarodowościowych rzesz pielgrzymów, musiał więc być szczególnie ozdobny. Na takie znaczenie Tropajonu wskazuje też „ściana napisów” pokryta całą siecią inskrypcji. Badania archeologów wykazały, że ta ściana, stanowiąca część ceglanego, czerwonego muru służyła jako podpora całej konstrukcji. Ponieważ jednak naruszała symetrię całego Tropajonu, architekci cesarza Konstantyna odcięli koniec „czerwonego muru” wykładając całość marmurem, ale pozostałą część z napisami pozostawili nienaruszoną.

Archeologów nurtowało jeszcze jedno pytanie: czemu kości św. Piotra (o ile hipoteza o ich autentyczności była słuszna) nie znajdowały się w centralnym miejscu grobu Apostoła, lecz w szczelinie fundamentów budowanej konstrukcji. Zagadkę tę można było wytłumaczyć jedynie jakimś zewnętrznym zagrożeniem, które spowodowało, że relikwie zabrano z trumny i pogrzebano w kryjówce pod „czerwonym murem”.

Po zakończeniu II wojny światowej prace w podziemnym sanktuarium były zasadniczo ukończone, a przez uczonych i archeologów został sporządzony dokładny raport na ich temat. Na podstawie tego raportu papież Pius XII w przemówieniu radiowym w 1950 r. oświadczył:

„Czy odnaleziono rzeczywiście grób św. Piotra? Odpowiedź na to pytanie pozostaje poza wszelkimi wątpliwościami. Tak, odkryto grób Księcia Apostołów. Taki jest końcowy wniosek po latach pracy i studiów. Drugie pytanie, związane z pierwszym dotyczy szczątków św. Piotra. Czy je znaleziono? W bocznej ścianie grobowca odkryto resztki ludzkich kości. Nie jest możliwe stwierdzić z całą pewnością, że należą one do Apostoła, ale fakt ten nie narusza historycznej prawdziwości samego grobu”.

W ciągu dwóch następnych lat po oświadczeniu Ojca św. dalsze studia badawcze potwierdziły jeszcze autentyczność grobu św. Piotra. Odkryto mianowicie na kawałku tynku z „czerwonego muru” napis

grecki z imieniem Piotra; została też rozszyfrowana inskrypcja łacińska w mauzoleum Valeriusa, przylegającego do Tropajonu: „Hominius Crestianis ad corpus tuum sepultis”, co jednoznacznie tłumaczy się, że koło ciała św. Piotra zostali pochowani chrześcijanie. To ostatnie odkrycie jest zasługą dr Margherity Guarducci, profesora epigrafii greckiej.

Nie był to ostatni sukces włoskiej uczzonej. W 1964 r. za pontyfikatu Pawła VI otrzymuje ona od Ojca św. zezwolenie na dokładne zbadanie domniemanych kości św. Piotra celem ostatecznego ustalenia ich autentyczności.

Zamierzone badania, do których włączył się również prof. Correnti i grupa naukowców z uniwersytetu rzymskiego, dotyczyły czterech głównych zagadnień: 1) chemicznej analizy ziemi, która przyklepiona była do kości, dla sprawdzenia, czy jest ona taka sama jak ta w centralnym grobowcu; 2) analizy tkaniny znalezionej wśród kości, dla określenia, czy nitki jej wykonane są z prawdziwego złota; 3) zbadanie kości zwierzęcych, znajdujących się wśród kości ludzkich dla stwierdzenia, że należą do zwierząt z I wieku; 4) zbadanie czaszki św. Piotra przechowywanej w relikwiarzu nad ołtarzem bazyliki laterańskiej.

Z początkiem 1965 roku był już gotowy do druku manuskrypt dr Guarducci, zawierający raporty naukowe oraz podsumowanie wszystkich odkryć dokonanych w ciągu 25 lat badań. Zasadniczym celem manuskryptu było udowodnienie, że kości z repozytorium wydrążonego w „ścianie napisów” są relikwiami Piotra Apostoła.

Świadczą o tym: 1) Wspaniała marmurowa budowla wzniesiona przez cesarza Konstantyna nad Tropajonem mająca na celu trwałe zachowanie pierwotnego grobu św. Piotra i jego szczątków doczesnych. 2) W starożytnym sanktuarium znajdowała się ściana z repozytorium wykonanym w czasach Konstantyna. 3) W owym repozytorium znajdowały się części szkieletu ludzkiego należące do mężczyzny starszego wiekiem, silnej budowy ciała oraz napis sugerujący, że jest to św. Piotr. 4) Ziemia przyklepiona do kości z repozytorium posiadała ten sam skład, co ziemia z grobowca pod monumentem. 5) Kości z repozytorium zawinięte były w królewską purpurową szatę przetykaną złotymi nitkami, co wskazuje, że mężczyznę traktowano z wyjątkowymi honorami: kombinacja bowiem purpury i złota od czasów starożytnych związana była z najwyższymi honorami. 6) Inskrypcja w repozytorium w języku greckim mówi, że „Piotr tu jest pochowany”. Inne inskrypcje na zewnątrz repozytorium, w języku łacińskim, przywołują jego imię w modlitwach. 7) Przeniesienie kości z grobu do repozytorium dokonano prawdopodobnie dla zapewnienia bezpieczeństwa szczątkom Apostoła. Mogło to być związane z chęcią zalania podziemną wodą, co zostało opisane w IV wieku, w czasach papieża Damazego. Repozytorium w „ścianie napisów” strzegło szczątków bezpiecznie, gdyż było zamknięte ze wszystkich stron. 8) Fakt, że

repozytorium znajduje się z boku, a nie w centrum sanktuarium nie miał większego znaczenia, gdyż „ściana napisów” stanowiła integralną część całej marmurowej budowli, która jednocześnie zamykała pierwszy grób św. Piotra. Dopiero nad nią zbudowano całą bazylikę. W każdym razie odległość repozytorium od środka wynosiła ok. 60 cm, co w ogóle jest bez znaczenia w porównaniu z rozmiarami sanktuarium bazyliki.

Wszystkie materiały, na których opierała się teoria dr Margherity Guarducci, zostały przekazane oddzielnie pięciu wybitnym, bezstronnym naukowcom. Cała piątka uczonych, specjalistów w różnych dziedzinach wydała sąd, że zarówno procedura, jak i wyniki przedstawionych im badań są bez zarzutu.

Pomimo to rewelacyjna publikacja wywołała w świecie naukowym szereg zastrzeżeń oraz wątpliwości, które należało usunąć na drodze dodatkowych, bardzo szczegółowych i wnikliwych badań.

W lipcu 1967 roku ukazała się drukowana broszura zawierająca wyczerpującą odpowiedź dr Guarducci na wszystkie zarzuty stawiane jej osobiście i całemu zespołowi badaczy.

Autorka zajęła się przede wszystkim wyjaśnieniem tajemnicy, jaka okrywała przez całe stulecia miejsce pochówku Apostoła. Otóż w pierwszych wiekach chrześcijaństwa wspólnota musiała pilnie strzec sekretu, gdyż w świetle prawa rzymskiego św. Piotr był przestępcą i został skazany na śmierć jako wróg państwa. Jego ciało nie mogło być normalnie, zgodnie ze zwyczajem pochowane, a krewni czy przyjaciele nie mogli nawet odebrać zwłok. Chrześcijanom udało się, w jakiś nielegalny sposób, odzyskać zwłoki Piotra, ale pochówek musiał być dokonany potajemnie, a miejsce Jego wiecznego spoczynku osłonięte pieczęcią tajemnicy. Na poparcie tej tezy jest wiele dowodów m. in. w pismach cesarza Juliana, bratanka Konstantyna znajduje się stwierdzenie, że w ostatniej dekadzie pierwszego wieku, a więc jakies 20—30 lat po męczeństwie św. Piotra, grób Apostoła otaczała już cześć sekretna. Innym dowodem jest wzniesienie Tropajonu nad właściwym grobem. W górnych niszach Tropajonu umieszczono urny z prochami lub statuetki, aby w ten sposób zamaskować rzeczywistą funkcję monumentu.

Znaczące jest również powszechne milczenie o najważniejszej osobie początków chrześcijaństwa, co wskazywałoby na jakąś zorganizowaną akcję. Teoria rozmyślnego milczenia odnosi się także do ostatnich dwudziestu lat życia Apostoła, co do których brak wiarygodnych informacji. Skoro więc chrześcijanie potrafili tak długo ustrzec swego pierwszego biskupa, namiestnika Chrystusowego przed zemstą króla Heroda, tym bardziej pragnęli zabezpieczyć bezcenny skarb, jaki dla Kościoła stanowiły Jego relikwie.

W dalszym ciągu swego elaboratu dr Guarducci tłumaczy fakt umieszczenia kości św. Piotra w skromnym repozytorium. Stało się tak dlatego, że w roku 257 cesarz Walerian wydał edykt zabraniający

obzędów religijnych i zbierania się na cmentarzach, co w szczególności dotyczyło Rzymu. W tej sytuacji przeniesienie relikwii św. Piotra z grobu do dobrze zamaskowanego repozytorium stało się koniecznością. Oprócz groźby przypadkowego odkrycia grobu istniało bowiem jeszcze niebezpieczeństwo, że podczas tortur jakiś mniej wytrzymały wyznawca może zdradzić miejsce wiecznego spoczynku Apostoła. Przeniesienie relikwii mógł dokonać papież Korneliusz (251—253), któremu ten czyn przypisuje *Liber Pontificalis*.

O fakcie przeniesienia szczątków św. Piotra do repozytorium nie musiał wiedzieć nawet cesarz Konstantyn, który za radą papieża Sylwestra I zbudował nad pierwotnym grobem Piotra sanktuarium i obudował je bazyliką. Nieujawnienie sekretu było podyktowane roztropnością papieża, który nie mógł mieć pełnego zaufania do Konstantyna, zachowującego aż do śmierci tytuł „pontifex maximus”. W tej sytuacji papież nie mógł mieć absolutnej pewności co do prawdziwego nawrócenia cesarza na wiarę chrześcijańską, tym bardziej że Konstantyn nie chciał się zdecydować na przyjęcie chrztu.

Po śmierci Konstantyna jego następcy, a zwłaszcza cesarz Julian Apostata, ustosunkowali się niechętnie, a nawet wręcz wrogo do chrześcijaństwa, dlatego następujący po sobie papież utrzymywali w tajemnicy miejsce, gdzie przechowywano relikwie Piotrowe. Z biegiem czasu wiedza o sekrecie stawała się coraz bardziej mglista nawet w kręgach kościelnych. Zachowane dokumenty świadczą o tym, że w 595 roku papież Grzegorz Wielki rozpoczął swą pierwszą, na szeroką skalę zakrojoną przebudowę górnego sanktuarium i głównego ołtarza. Operacja ta wskazuje, że papież nie wiedział już o prawdziwym miejscu spoczynku Piotra Apostoła. Wszystkie te wyżej wymienione okoliczności sprawiły, że badacze podziemi bazyliki w połowie XX wieku stanęli wobec frapującej zagadki.

Z kolei należałoby wytłumaczyć fakt pozornie niezrozumiały: dlaczego nad grobem Apostoła zbudowano Tropajon na tyle okazały, że mógł przyciągać uwagę niewtajemniczonych? Przede wszystkim był budowany w połowie II wieku, kiedy w Rzymie panowali władcy wolni od fanatyzmu, a nawet zabraniający wrogich manifestacji przeciwko chrześcijanom. W ich schemacie rządzenia nie było miejsca na tłumienie i prześladowanie mniejszości narodowych i religijnych. Zdawało się więc, że dla wyznawców nowej wiary nadszedł okres spokoju i względnego bezpieczeństwa. Ponadto na obszernym dziedzińcu Tropajonu mogło się pomieścić 60—70 osób, gromadzących się tutaj na wspólne modlitwy i pociechy w chwilach wątpliwości i załamań. Najprawdopodobniej odbywały się tu też nabożeństwa i Msza św., o czym mogłaby świadczyć odkryta przez badaczy kamienna półka, przypominająca blat stołu, a znajdująca się pośrodku monumentu. W górnej niszy monumentu znajduje się otwór stanowiący jakby przejście na pasaż po drugiej stronie budowli. Otwór ten pełnił funkcję w systemie bezpieczeństwa podczas odbywających się nabożeństw;

gdyby ktoś obcy wtargnął na dziedziniec Tropajonu wówczas wszystkie przedmioty liturgiczne — kielich, wino, chleb — można było szybko podać komuś, kto stał po drugiej stronie muru.

Tropajon znajdował się wewnątrz nekropolii, zamkniętej już w starożytności żelaznymi wrotami. Wśród uliczek-pasaży, między grobami znajdował się duży, głęboki zbiornik na wodę. Ten rezerwuuar mógł z łatwością pomieścić 2 osoby, toteż wykorzystywano go do uroczystości chrztu. Tropajon musiał być wykorzystywany nie tylko do chrztów, ale i innych obrzędów takich jak wyświęcanie duchownych, konsekracja biskupów, a także zaślubiny i pogrzeby. Tak więc cały Tropajon, zbudowany nad szczątkami św. Piotra był w rzeczywistości pierwszą budowlą kościelną w dziejach chrześcijaństwa.

Brozura opracowana przez dr Guarducci stanowiła definitywne zamknięcie całego zagadnienia, odnoszącego się do grobu św. Piotra. Ojciec św. Paweł VI ogłosił światu wiadomość o odnalezieniu szczątków św. Piotra, a w dniu 27 czerwca 1968 roku w podziemnym pomieszczeniu bazyliki, przy „ścianie napisów” odbyła się uroczystość złożenia świętych relikwii w dawnym repozytorium, zamkniętym obecnie szklaną płytą z iluminacją świetlną. W 19 pudełkach z pleksiglasu, na kauczukowej piance znajdują się fragmenty szkieletu pierwszego Wikariusza Chrystusowego.

Kraków

KS. KAZIMIERZ DRZYMAŁA SJ

Joanna Wójtowicz

STOPIEŃ ZNAJOMOŚCI SŁOWNICTWA RELIGIJNEGO PRZEZ MŁODZIEŻ LICEALNĄ

Na ogólną sumę 1188 terminów obcych występujących w licealnych podręcznikach języka polskiego 10% przypada na terminy związane z wiarą, religijnymi systemami filozoficznymi, religijnymi gatunkami itp. Nie przy wszystkich użytych terminach znajdziemy definicję wyjaśniającą ich znaczenie. Można przypuszczać, że autorzy robią to:

- 1) świadomie, bowiem uważają, że znajomość tych terminów nie jest potrzebna uczniowi świeckiej szkoły,
- 2) nieświadomie, mylnie przypuszczając, że terminy te weszły w obieg literacki uczniów liceum.

Autor podręcznika dla klasy pierwszej, odznaczający się wyjątkową rzetelnością w wyjaśnianiu używanych pojęć, podaje na dole strony ich pełną definicję realno-znaczeniową lub też zastępuje ją

opisowym komentarzem włączonym w tekst. W podręczniku do klasy drugiej znajdziemy już jednak odstępstwa od tej zasady. Bez tłumaczenia użyte są m. in. terminy: *ortodoksi, metodyści, episkopat, aureola, absolut, dogmaty, medytacje, metafizyka, klerykalizm*; w klasie trzeciej: *chorał, anachoreta, kantyczka*; w czwartej: *aksjomaty religijne, angelologia, ikony*. Terminy wyjaśnione w podręczniku do klasy pierwszej z reguły nie są ponownie tłumaczone przez autorów książek w następnych klasach.

Nauczyciele-poloniści z praktyki wiedzą, że młodzież ma kłopoty ze znajomością semantyki terminów religijnych. Chcąc sprawdzić zgodność nauczycielskich opinii z faktycznym stanem wiedzy uczniów w tym względzie, przeprowadziłam badania ankietowe wśród 822 uczniów z różnych ośrodków: wiejskich i miejskich. Pod uwagę wzięłam 19 terminów występujących w podręcznikach języka polskiego. Wśród nich znalazły się funkcjonujące w szkolnej nauce o literaturze (*asceta, mesjanizm, psalmy, pastoralka*), sztuce (*misteria, ikony, chorał*), historii i kulturze (*dysydent, schizma, panteizm, bigot, ateizm, ortodoksi, fetyszyzm, gnostycy, irenizm*), teologii (*tiara, angelologia, anatema*).

Okazało się, że uczniowie w ponad 37% stają zupełnie bezradni, gdy muszą zdefiniować konkretne pojęcie, natomiast prawie 26% dalszych respondentów daje odpowiedzi, których nie można zaliczyć do zadawalających. Najczęściej błędy powstają przez skojarzenie z podobnie brzmiącymi wyrazami, np.:

misteria to: wyroby, małe dzieła; dokładność, szczegółowość; coś wykonane bardzo dokładnie; mistyczny wyrób

tiara: termin muzyczny (skojarzenie z fanfara, gitarą?); termin fizyczny (może chodzi o tarę?)

schizma: spuścizna (pewnie chodzi o schedę)

asceta: człowiek zadający sobie ból (skojarzenie z sadystą?)

anatema: antena — fizyczne; urządzenie do odbioru sygnałów, radiotechnika; termin gramatyczny (związany z tematem?)

gnostycy: twórcy gnom-złoty myśli; ci, którzy gną, naginają teorie do własnych celów

angelologia: nauka o kulturze Anglii; anglistyka; termin biologiczny (pewnie chodzi o angiologię — dział anatomii, zajmujący się układem naczyniowym, krwionośnym, limfatycznym).

Gdy uczeń nie pozna dokładnie semantyki terminu, stykając się z nim po raz pierwszy, to po pewnym czasie, szczególnie kiedy jest to termin rzadziej używany w praktyce szkolnej, ostrość jego znaczenia zatrze się i w konsekwencji będziemy mieli podobne do poniższych wypowiedzi:

schizma: wyprawa, krucjata; walka, wojna; rozprzestrzenianie; zjazd papieży; klątwa, wyklęcie; zmierzch, zejście

bull: księga spisana przez uczonych; starożytna księga
dysydent: zdrajca; człowiek nie pragnący żadnych zmian, urzędnik;
 człowiek, który egzekwuje od dłużników zaległości i długi
fetyszym: wielożenstwo; wiara w kapłanów-czarowników; nienawiść
misteria: dramat szekspirowski o tematyce ze Starego i Nowego Te-
 stamentu
psalmy: utwory pisane z powodu śmierci jakiejś osoby.

Ogromna odpowiedzialność spoczywa na polonistach, którzy przez świadome niedomówienia, krzywdzące interpretacje spotykanych w literaturze postaw czy też niesolidną pracę może doprowadzić do skrzywienia pewnych znaczeń w umysłach młodych ludzi. Tak stało się prawdopodobnie w szkołach tych uczniów, którzy podają, iż *asceta* to człowiek zadający sobie ból. Paru innych uczniów stwierdza, że *stoicyzm* to ruch religijny, kościelny. Niektórzy utożsamiają banitę z zakonnikiem, być może pod wpływem oglądanych seriali przygodowych, w których to braciszek zakonny wchodzi w skład grupy wyjętych spod prawa, a może skojarzenie polega na podobieństwie brzmieniowym tego wyrazu z nazwami członków zakonów: *jezuita*, *eremita* itp. *Purytańskie zasady* to rzekomo nie tylko przestarzałe, niewłaściwe, stereotypowe, obłudne, ale też takie, u podłoża których leży niewiara.

Działania współczesnej szkoły, choć nie tylko jej, widoczne są w znajomości przez młodzież terminu *ateizm*. Ponad 84% uczniów dokładnie odróżnia go od *deizmu*, *fideizmu*, a także innych — *izmów*. Niewiele ponad 11% nie daje w tym wypadku żadnej odpowiedzi, ale nie można być pewnym, czy postawa taka nie wynika z przekory.

Najsłabiej znane terminy to: *irenizm* (7% odpowiedzi dobrych), *dysydent* (9% odp. dobrych), *anatema* (14% odp. dobrych), *angelologia* (16% odp. dobrych), *ortodoksi* (17% odp. dobrych), *gnostycy* (18% odp. dobrych).

Zauważony tu niedostateczny poziom obycia młodzieży z terminami religijnymi jest sygnałem, który winni w pierwszej kolejności wziąć pod uwagę katecheci. Nie można bowiem liczyć, że współczesna szkoła, realizująca programową świeckość, będzie choć w części zainteresowana stopniem opanowania przez uczniów tychże terminów. Jest to tym bardziej prawdopodobne, że sama boryka się z podobnie niskim opanowaniem przez młodzież terminów polonistycznych, historycznych, geograficznych itp. Widać to choćby w przytoczonych wyżej odpowiedziach ankietowych, w których dany termin zaliczany jest do najbardziej różnorodnych dziedzin nauki.

BIBLIOGRAFIA

K. Krajewski, *Piśmiennictwo polskie od średniowiecza do oświecenia*. Podręcznik dla klasy I liceum o profilu humanistycznym. Warszawa 1976.

K. Krajewski, *Średniowiecze-oświecenie*. Podręcznik literatury dla klasy I szkół średnich. Warszawa 1981.

E. Sawrymowicz, St. Makowski, Z. Libera, *Romantyzm*. Podręcznik literatury polskiej dla klasy II szkół średnich. Warszawa 1978.

St. Jerschina, Z. Libera, E. Sawrymowicz, *Literatura polska okresu romantyzmu*. Podręcznik dla klasy II liceum ogólnokształcącego oraz techników i liceów zawodowych. Warszawa 1972.

A. Nofer-Ładyka, *Literatura polska okresu pozytywizmu*. Podręcznik dla klasy II liceum ogólnokształcącego oraz techników i liceów zawodowych. Warszawa 1976.

J. Z. Jakubowski, *Literatura polska okresu Młodej Polski*. Podręcznik dla klasy III liceum ogólnokształcącego oraz techników i liceów zawodowych. Warszawa 1972.

R. Matuszewski, *Literatura polska lat 1918—1939*. Podręcznik dla klasy III liceum ogólnokształcącego oraz klasy IV techników i liceów zawodowych. Warszawa 1984.

R. Matuszewski, *Współczesna literatura polska*. Podręcznik dla klasy IV liceum ogólnokształcącego. Warszawa 1984.

R E C E N Z J E

P. B. DIRKSEN, *The Transmission of the Text in the Peshitta manuscripts of the Book of Judges* (Monographs of the Peshitta Institute I), Leiden 1972, XVIII, s. 112, 2fig., 2 tabl.

Instytut Peszity (Peshitta Institute) w Lejdzie przygotowujący wydanie krytyczne Peszity ST wydaje monografie omawiające problemy syryjskiej wersji ST. Dotychczas ukazały się trzy tomy. Autorem monografii, która rozpoczyna nową serię wydawniczą jest Peter Berend Dirksen, urodzony w Doetinchen w 1928 r. Jego rozprawa ukazała się oddzielnie w 1971 r., a w następnym roku ponownie jako pierwszy tom omawianej serii. Recenzji dokonujemy na podstawie pierwszego wydania rozprawy, którą autor ofiarował pisaćemu. Rozprawę doktorską napisał Dirksen pod kierunkiem twórcy Instytutu Peszity, prof. P. A. H. de Boera. Monografia składa się z wstępu (IX—XII), wykazu rękopisów (XIII—XIV), wykazu książek i artykułów cytowanych (XV—XVI), skrótów (XVII) oraz części I

(1—26), części II (27—99), epilogu (1000—108), indeksu miejsc (109—111) i indeksu autorów cytowanych (111).

We wstępie autor zaznacza, że studium jego bazuje na materiale, który ukaże się w przyszłym wydaniu Peszitty. Faktycznie Dirksen wydał tekst krytyczny Peszitty do księgi Sędziów w 1978 roku. Natomiast palimpsesty z British Museum zostały wyłączone z tego studium ze względu na zły stan zachowania. Wykaz rękopisów potwierdza gruntowność studium, gdyż autor uwzględnił ważniejsze biblioteki świata, takie jak: British Museum, Bibliothèque National, Bibliotekę Watykańską, biblioteki uniwersytetów w Oxford, Cambridge, Jerozolimie i innych.

Część I zawiera listę rękopisów wykorzystanych w rozprawie. List obejmuje 53 rękopisy które zdaniem autora są najważniejsze.

Część I kończy lista frekwencyjna zawierająca osobliwości w rękopisach, takie jak prefigowane bet, dalet, waw, lamed, finale waw w formach perfektywnych, opuszczenia, dodatki, inne słowa i różne warianty. Z listy frekwencyjnej wynika, że najwięcej osobliwości, bo 198 zawiera rękopis 17a3 = Oxford, Bodleian Library, Bod. Or. 141, a najmniej, bo tylko 1 rękopis 17c1 = Mosul, Library of the Chaldean Patriarchate 112.

Część II rozprawy dzieli się na pięć rozdziałów: rękopisy najstarsze, zachodnie, wschodnie, wschodnie i zachodnie oraz masoreckie. Dirksen omawiając stosunek rękopisów zachodnich do wschodnich stwierdza, że nie można dokładnie podać liczby rękopisów zachodnich, które reprezentują typ zupełnie różny od rękopisów wschodnich. W zakończeniu autor podaje, że pierwszorzędnym celem tego studium było przebadanie relacji między rękopisami syryjskimi księgi Sdz a historią tekstu Peszity ST. Zauważa nadto, że niniejsze studium inspirowane jest dwoma dalszemi, a mianowicie: jedno — studium techniki translacyjnej Peszity wobec tekstu hebrajskiego i drugie — relacja Peszity do innych starożytnych przekładów księgi Sdz. Dirksen ważność tekstu Peszity widzi w tym, że w tych fragmentach, gdzie jest zgodna z LXX może sugerować tekst hebrajski różny od prezentowanego przez masoretów.

Praca Dirksena cieszy się przejrzystością i klarownością wykładu. Autor wnikliwie przebadał rękopisy syryjskie księgi Sdz i dokonał systematyzacji.

Mając na uwadze fakt, że ostatnią pracę na ten temat napisał A. Lazarus w 1901 roku pt. *Zur syrischen Übersetzung des Buches der Richter* to monografia Dirksena stanowi trwały wkład w badania tekstu Peszity księgi Sędziów.

Kraków

KS. JERZY WOŹNIAK CM

PESHITTA. *The Old Testament in Syriae according to the Peshitta Version*. Edited on Behalf of the International Organization for the Study of the Old Testament by the Peshitta Institute Leiden.

Part I, 1 — Preface. *Genesis, Exodus*, Leiden 1977, XIV, XIII, 219 p.

Księgi Genesis i Exodus rozpoczynają wspaniałą serię tomów wydania krytycznego Peszitty ST pod auspicjami Międzynarodowej Organizacji do badań nad ST (IOSOT) aczkolwiek nie chronologicznie, gdyż pierwszy tom ukazał się w 1972 r. jako część 4, tom 6. Tego krytycznego opracowania, pierwszego zarazem w historii tekstu syryjskiego Peszitty, podjął się specjalnie założony do tego celu Peshitta Institute w Lejdzie, którym od r. 1959 do r. 1981 kierował prof. P. A. H. de Boer. Od r. 1981 na czele Instytutu stoi prof. J. Mulder, który przygotował do druku tekst syryjski księgi Ezechiela.

Omawiany tom składa się z Wprowadzenia napisanego przez prof. de Boera (V—XIV), Wstępu (III—XLII) napisanego przez wydawcę do księgi Rdz i Wj oraz tekstu księgi Rdz (1—116) i księgi Wj (117—219). Wprowadzenie prof. de Boera jest skrótem ogólnego wprowadzenia wydanego w 1972 r. w Lejdzie wspólnie z W. Baarsem.

Bardzo interesujący jest Wstęp do księgi Rdz i Wj napisany przez członków Instytutu Peszitty. Dowiadujemy się, że tekst księgi Rdz opracował znany semitolog T. Jansma, który jednak z powodu śmierci nie dokończył swego dzieła. Tego zadania podjął się K. D. Jenner, członek Instytutu Peszitty. Zaś opracowania tekstu księgi Wj podjął się M. D. Koster, obecnie pastor w Hengelo, przygotowany dobrze do tego dzieła, jak to widać na podstawie jego rozprawy doktorskiej *The Peshitta fo Exodus, development of its text in the course of fifteen centuries*, Assen 1977.

Na podkreślenie zasługuje uwzględnienie lekcjonarzy czterech oddzielnych ryków — jakobickiego, nestoriańskiego, melchickiego, maronickiego, które zawierają księgi Rdz i Wj. To krytyczne opracowanie syryjskiego tekstu księgi Rdz i Wj będzie podstawą dla wielu monografii i artykułów dotyczących obydwu ksiąg przez wiele lat.

Kraków

KS. JERZY WOŹNIAK CM

O. HUGOLIN LANGKAMMER OFM, *Etyka Nowego Testamentu*. „*Jeśli chcesz wejść do królestwa Bożego*”, Wrocław 1985, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, s. 275.

O. H. Langkammer, profesor NT Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego jest dobrze znany polskim biblistom oraz czytelnikom zainteresowanym publikacjami biblijnymi. Posiada również szereg publikacji obcojęzycznych, a jego nazwisko jako jedynego przedstawiciela Polski widnieje na liście współpracowników nowego słownika biblijnego: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (hrsg. von H. Balz — G. Schneider, t. I—III, Stuttgart — Berlin — Köln — Mainz 1980—1983). O. H. Langkammer wydał już dwa tomy *Teologii Nowego Testamentu* (Wrocław 1984—1985), ocenionej jako pozycja pionierska i dobrze przyjętej (zob. RBL 6/1985/471n), a ostatnio uzupełnił swoją *Teologię Etykę Nowego Testamentu*.

W literaturze światowej istnieje zaledwie kilkanaście opracowań syntetycznych etyki Nowego Testamentu, z których dwa zostały już przetłumaczone i wydane w języku polskim: R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983 oraz K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 4. Etos, Kraków 1984. Obydwa te dzieła, chociaż wciąż służą pomocą biblistom i duszpasterzom, są jednak nieco przestarzałe. Drugie, oryginalne, poszerzone i poprawione opracowanie nauki moralnej NT R. Schnackenburga ukazało się jeszcze w r. 1962, a K. H. Schelkle wydał swoją etykę w r. 1970. Etyka O. H. Langkammera jest d'ąd najnowsza w literaturze europejskiej.

Autor nadaje swojej pracy podtytuł: „*Jeśli chcesz wejść do królestwa Bożego*” i w ten sposób ujął etykę jako praktyczną konsekwencję decyzji pójścia za Chrystusem i włączenia się do wspólnoty Kościoła. Zadanie książki tak określa: „Książka ta ma nas zbliżyć do źródeł etyki chrześcijańskiej, tej której domagał się Jezus, po Nim apostołowie i ich następcy, jednym słowem Kościół (...)” (s. 5). O. H. Langkammer, idąc za R. Schnackenburgiem, „z wieści zbawczej wyprowadza postulat etyczny” (s. 6). Jest to całkowicie słuszne, gdyż nauka moralna NT nie jest ko-

deksem prawnym, zbiorem ustaw i przepisów, lecz mocno zakotwiczona w kerygmacie jest praktyczną konsekwencją wiary.

W dotychczasowych opracowaniach etyki NT zauważa się dwa sposoby systematyzacji materiału. Jeden opiera się na chronologii ksiąg (R. Schnackenburg, H.D. Wendland), drugi zaś przyjmuje tradycyjną strukturę teologii moralnej, zestawiając pojęcia i cele moralne ukazujące postawy człowieka w jego różnych odniesieniach życiowych (K. H. Schelle). O. H. Langkammer wybrał pierwszy sposób.

Książka dzieli się na osiem rozdziałów. Rozdział I (s. 11—61) ma charakter wprowadzenia, ukazuje tło etyki NT. Rozdział II (s. 63—81) i III (s. 83—119) przedstawiają kompetencje i zasadnicze postulaty etyczne Jezusa. Rozdział IV (s. 121—154) ukazuje bazę moralności w Kościele popaschalnym, a rozdziały: V (s. 155—168) i VI (s. 169—185) zajmują się etyką św. Pawła i tzw. listów popawłowych, związanych z tradycją św. Pawła. Rozdział VII (s. 187—211) omawia teologię moralną listów katolickich, a VIII (s. 213—240) pism św. Jana. Na prośbę wielu studentów teologii, katechetów i duszpasterzy rodzin (s. 8) autor dodał w formie ekskursu rozdział o etyce małżeńskiej Nowego Testamentu (s. 241—256). Rozdział ten odbiega metodycznie od całości, gdyż omawia naukę moralną o małżeństwie w NT w przekroju przez poszczególne księgi. Dla zachowania jednolitości książki, zapewne w następnym wydaniu ekskurs o małżeństwie wejdzie do poszczególnych jej rozdziałów.

Autor — zgodnie z założeniem — wskazuje podłoże, bazę postulatów etycznych oraz podaje ich motywację. Zasadniczą bazę etyki NT stanowi osoba Jezusa Chrystusa, wiara, chrzest i Eucharystia. Najwięcej miejsca poświęca O. H. Langkammer osobie Jezusa (s. 63—81) oraz Eucharystii (s. 131—143).

Autor świadomie ograniczył dyskusję naukową „do istotnych elementów nowotestamentalnej etyki” (s. 8), pominął dokumentację naukową, ponieważ swemu opracowaniu postawił cele praktyczne: przeznaczają ją przede wszystkim studentom teologii, duszpasterzom, laikatowi, a nawet niewierzącym (s. 8). Na uwagę zasługuje zwłaszcza dobra aktualizacja Dekalogu (s. 23—37), prowokujące czytelnika do refleksji pytanie: Kim jest Jezus Chrystus dla mnie? (s. 79—81), omówienie królestwa Bożego i pojęcia nawrócenia (s. 83—93), naśladowania Jezusa (s. 93—98), przykazania miłości (s. 112—119), czy problemu konkretyzacji prawdy w Kościele w świetle 1 J (s. 226—229).

Cennym dopełnieniem książki jest zestawienie polskiej literatury z zakresu etyki biblijnej (s. 260—271). Praca O. H. Langkammera służyć będzie pomocą biblistom, zwłaszcza wykładowcom NT oraz zostanie niewątpliwie z wdzięcznością przyjęta przez duszpasterzy i laikat.

Nysa

KS. JANUSZ CZERSKI

G. BORNKAMM, *Studien zum Neuen Testament*, Evangelische Verlagsgesellschaft, Berlin 1985, s. 334.

Studien zum Neuen Testament ukazały się równocześnie w 1985 roku w dwóch znanych wydawnictwach: pierwotnie w Christian Kaiser Verlag w Monachium oraz na drodze licencji w berlińskim Evangelische Verlagsgesellschaft. Praca jest dziełem Günthera Bornkamma (ur. 1905), ucznia Rudolfa Bultmanna, długoletniego wykładowcy Nowego Testamentu w Getyndze, obecnie zaś w Heidelbergu; jego prace naukowe z zakresu czasów nowotestamentalnych, cechowała tzw. „ekskluzywna erudycyjność” (exklusive Wissenschaftlichkeit).

Niestety, nie mamy tu do czynienia z rzeczą zupełnie nową, a przez to oryginalną, przepelnioną egzegetycznym polotem i wycuciem, co dało się zauważyć w niejednej pracy G. Bornkamma, szczególnie zaś w dwóch: *Jesus von Nazareth* (Urban Bücher 19, Stuttgart 1956; ⁹1971) oraz *Paulus* (Urban-Taschenbücher 119, Stuttgart ⁴ 1979). *Studien zum Neuen Testament* to zbiór wcześniej publikowanych, bądź jeszcze nie, przyczynków naszego Autora poruszających podstawowe zagadnienia NT. Zaprezentowane teksty pochodzą z okresu ponad trzydziestoletniej działalności Bornkamma, to jest z lat 1935—1968. Dotyczą one, poza jednym tylko wyjątkiem, wyłącznie NT, choć Autor znany jest z licznych prac z zakresu historii pierwotnego chrześcijaństwa oraz świata antycznego. Zamieszczone teksty można zakwalifikować do czterech działów.

Dział pierwszy dotyczy ogólnych zagadnień NT takich jak: wiara i historia w NT (9—24), zmiany w starotestamentalnym i nowotestamentalnym rozumieniu Prawa (25—71), pojęcie nagrody w NT (72—95).

Dział drugi dotyczy zagadnień czwartej Ewangelii: Bornkamm zamieścił tu swój przyczynek o własnej próbie interpretacji Ewangelii św. Jana (118—135) oraz dzieło Parakleta w Ewangelii Jana (96—117).

Trzeci dział tekstów jest odzwierciedleniem zainteresowań naszego Autora. Mianowicie znajdujemy tu jego interpretacje kluczowych zagadnień Pawłowej teologii takich jak choćby: problem Rz 1—3 (136—160), Rz 7 (178—196) List do Rzymian jako testament Pawła (197—216), chrzest i nowe życie u Apostoła Narodów (161—177), interpretacja 1 Kor 13 (217—236), prehistoria tzw. 2 Kor (237—269), Wieczerza i Kościół u Pawła (270—308).

W czwartym dziale znajdujemy jedynie przyczynek do Listu do Hebrajczyków (270—308).

Kto by chciał zapoznać się z egzegezą w wydaniu G. Bornkamma, winien sięgnąć bez wątpienia po jego pracę — zbiór artykułów. Daje ona ogólne spojrzenie na działalność naukową heidelbergońskiego biblisty.

Kraków

KS. DOMINIK TOMCZYK SCH. P.

LITURGIA HORARUM. Editio typica altera.

Po 15 latach, od pierwszego wydania typicznego Liturgii godzin (11 kwietnia 1971), Święta Kongregacja Kultu Bożego, dekretem z dnia 1 kwietnia 1985 r., opublikowała editio typica altera Liturgii godzin. Dla nas, oczekujących jeszcze na wydanie III i IV tomu Liturgii godzin w j. polskim, wiadomość ta jest miłym zaskoczeniem. Jest nie tylko widomym znakiem jeszcze większego dowartościowania oficjalnej modlitwy Kościoła, ale znakiem prawdziwej troski Kościoła o to, by ta modlitwa mogła kształtować odpowiednio dusze, posługujących się nią.

Przy tej okazji wraca się myślą do początków modlitwy brewiarzowej, sięgających aż IV w., kiedy to Kościół, po odzyskaniu wolności, mógł otworzyć i wspólnotowo wyznawać Chrystusa, dochodząc kolejno do czasu, prawie kompletnej reformy Liturgii godzin, za czasów papieża Pawła VI. Byłoby nieuczciwością taić przedsoborowy kryzys modlitwy brewiarzowej i Prawdą jednak jest i to, że po ukazaniu się odnowionej Liturgii godzin dało się na nowo zauważyć wielkie zainteresowanie Officium Divinum. i to nie tylko wśród tych, którzy mają nałożony obowiązek codziennej modlitwy brewiarzowej. Zauważono bowiem, że dzięki odnowionej Liturgii godzin, powstało wspaniałe dzieło Kościoła, bardzo bogate w duchowe treści i tak zrośnięte z misją Kościoła, że nie sposób je lekceważyć czy nie dowartościować. Jak bardzo oczekiwano na *Liturgia Horarum* świad-

czy fakt, że wydanie wzorcowe z 7 kwietnia 1971, rozeszło się bardzo szybko w Kościele Rzymskim i to w przeszło 40 tys. kompletów i doczekało się przeszło 20 wydań w językach narodowych.

Editio typica altera *Liturgiae Horarum*, jest nowym rozdziałem w historii Liturgii godzin i życiu Kościoła, który dzięki odnowionej modlitwie, lepiej może przeżywać Paschalną Tajemnicę Chrystusa, w ciągu całego Roku Liturgicznego. Na powstanie odnowionego wydania Liturgii godzin, wpłynęła niewątpliwie Konstytucja Apostolska Jana Pawła II z 25 IV 1979 r. *Scripturarum Thesaurus*, w której Ojciec święty, mówiąc o nowym wydaniu Wulgaty wyraził życzenie, by jej teksty zostały zastosowane w Liturgii jak najprędzej, i tak się też dzieje. Potwierdza to odnowiona *Liturgia Horarum*.

Nova Vulgata, została zastosowana w czytaniach biblijnych Czytań i Wigilii, w krótkich czytaniach Jutrzni, Nieszporów, Godzin Mniejszych i Kompletów, a także we wszystkich Pieśniach Starego i Nowego Testamentu. Zastąpiono innymi te teksty, które były w pierwszym wydaniu Liturgii godzin, a których obecnie nie ma w Wulgacie lub mają one inny sens, niezgodny z celebracją, do której zostały wybrane. Zachowano jako dziedzictwo kultury chrześcijańskiej, modlitewnie dojrzałe, tradycyjne biblijne teksty łacińskie. Spełniają one rolę responsoriów po długich czytaniach lub są tradycyjnymi **śpiewami**.

W nowym wydaniu Liturgii godzin znajdujemy nowe antyfony do „Benedictus” i „Magnificat”, dobrane na niedziele i święta według potrójnego cyklu: A, B C. Antyfony te, wprost lub pośrednio odnoszą się do Ewangelii, czytanej w czasie Eucharystii danego dnia.

Wersety biblijne zostały oznaczone numeracją, według Nowej Wulgaty, by łatwiej można było odnaleźć, skąd pochodzi dana lektura.

Psalmy podano według Nowej Wulgaty, z podwójną numeracją. Obok numeru tradycyjnego, w nawiasie podaje się hebrajski numer psalmu.

Ubogacony został również „Dodatek” w Liturgii godzin. Poza tekstami Pieśni i Ewangelii, które służą do celebracji Wigilii, a także poza dowolnymi formułami wprowadzeń do Modlitwy Pańskiej i innymi modlitwami, znajdującymi się w „Dodatku” pierwszego typicznego wydania, w editio typica altera, znajdujemy uroczyste formuły błogosławieństw, które można wykorzystać w Jutrzni lub Nieszporach, a także różne formuły aktu pokutnego, które można zastosować przy odnawianiu Kompletów. Są to te same formuły, które zawiera Mszał Rzymski. Umieszczone na końcu indeks, ułatwia odnalezienie poszukiwanego tekstu.

Można mieć nadzieję, że to nowe wydanie Liturgii godzin przyczyni się do wzrostu duchowego całego Kościoła.

KSIĄŻKI NADEŚLANE DO REDAKCJI

- Bąk Roman, *Ulica, gdzie sprzedają zapalki*, Poznań, 1985, „W drodze”, s. 116.
- Brandstaetter Roman, *Księga modlitw*, Poznań 1985, „W drodze”, s. 99.
- Duch Święty — Duch Boży*. Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki, t. VII, pod red. ks. L. Stachowiaka i ks. R. Rubinkiewicza. Lublin 1985, Wyd. KUL, s. 125.
- Kamieńska Anna, *Na progu słowa*. Poznań 1985, „W drodze”, s. 113.
- Listy do siedmiu Kościołów — Apokalipsa św. Jana 1—3 z komentarzem egzegetyczno-teologicznym* Franciszka Siega TJ. W-wa 1985, Michalium, s. 123.
- Wspólnota zbawienia*. Materiały katechetyczne pod redakcją ks. M. Majewskiego. Lublin 1984, Wyd. KUL, s. 256.
- Olejnik Stanisław ks., „*Jam jest Drogą, Prawdą, Życiem*” (*J* 14, 6) Homilie niedzielne i świąteczne. W-wa 1985, ATK, s. 568.
- Siek Stanisław, *Antypsychoterapia*, W-wa 1985, ATK, s. 356.
- Strykowski Józef, *Król Dawid żyje*. Poznań 1984, „W drodze”, s. 301.
- Studia katechetyczne*, t. IV pod red. ks. J. Charytańskiego TJ. W-wa 1984, ATK, s. 306.
- Szwarc Urszula, *Słowa Jahwe w wyroczniach o narodzie wybranym*. Studium egzegetyczno-teologiczne. Lublin 1985, Wyd. KUL, s. 192.
- Tauler Jan, *Kazania*. Przekład i opracowanie Wiesław Szymona OP. Poznań 1985, „W drodze” s. 610.
- Textus et studia:
- t. XV: Górski Karol i Borkowska Anna Małgorzata OSB, *Historiografia zakonna a wzorce świętości w XVII wieku*, W-wa 1984, ATK, s. 367.
- t. XVI: Hesse Benedicti, *Lectura super evangelium Matthae (capitulum V)*. Oprac. W. Bucichowski. W-wa 1983, ATK, s. 267.
- św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*. Tłum. i oprac. Jacek Salij OP. Poznań 1984, „W drodze”, s. 353.
- Vicare M. Humbert OP, *Tomasz i jego Bracia Kaznodzieje*. Poznań 1985, „W drodze”, s. 368.
- Weisheipl James A., OP, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*. Poznań 1985, „W drodze”, s. 519.
- W nurcie zagadnień posoborowych:
- t. XVI: *Wiara i życie*. Praca zbiorowa pod red. ks. bpa B. Bejzego. W-wa 1985, Wyd. SJ. Loretanek, s. 354.

POLSKIE TOWARZYSTWO TEOLOGICZNE
SEKCJA WYDAWNICZA
w Krakowie

wydają:

1. KS. STANISŁAW GRZYBEK, „NAWRACAJCIE SIĘ,
BO BLISKIE JEST KRÓLESTWO NIEBIESKIE”
(Mt 4, 17).
Homilie na rok A
Kraków 1986, str. 230
2. KS. EDWARD STANIEK, HOMILIE NA NIEDZIELE
I ŚWIĘTA ROKU „A”
Kraków 1985, str. 109
3. KS. JAN DYDUCH, OBOWIĄZKI I PRAWA WIER-
NYCH ŚWIECKICH W PRAWODAWSTWIE SOBO-
ROWYM
Kraków 1985, str. 270
4. KS. FELIKS GRYGLEWICZ, JEZUSOWE PRZEMÓ-
WIENIA W CZWARTEJ EWANGELII
Kraków 1985, str. 203
5. O. KORNELIUSZ JACKIEWICZ, MIŁOŚĆ BEZ
GRANIC
Historia cudownego Krzyża w bazylice OO. Cyster-
sów w Krakowie-Mogile
Kraków 1986, str. 185
6. KS. JÓZEF HELLER — KS. JÓZEF ŻYCIŃSKI,
WSZECHŚWIAT I FILOZOFIA
Szkice z filozofii i historii nauki
Kraków 1986, wyd. II, str. 274

WSZYSTKIE POZYCJE DO NABYCIA
W WYDAWNICTWIE

31-064 Kraków, ul. Augustiańska 7