

# Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 3

ROK XXXV

1982

A R T Y K U Ł Y

Bp Kazimierz Romaniuk

## SAKRAMENTALNA INTERPRETACJA

2 Kor 5, 11–21?

1

Traktat dogmatyczny *de Sacramentis in genere* jest poddawany w epoce posoborowej szczególnej rewizji. Coraz częściej daje się słyszeć opinie, że dla żadnego prawie z siedmiu sakramentów nie można znaleźć w Nowym Testamencie konkretnego faktu, który można by uznać, zgodnie z wymogami dzisiejszej egzegezy, za fakt ustanowienia przez samego Jezusa takiego to a takiego sakramentu<sup>1</sup>. Coraz częściej daje się słyszeć wołanie o inne spojrzenie na genezę i naturę każdego sakramentu. W jakim kierunku — by rzecz bardziej skonkretyzować — idą te wołania?

Jeden z głośniejszych dogmatów naszej doby<sup>2</sup> za istotę każdego sakramentu uważa to, że został on ustanowiony „w Chrystusie”

<sup>1</sup> Zob. G. Greshake, *Letzte Ölung — Krankensalbung — Taufenerneuerung angesichts des Todes*. — *Zeitgemässe Bemerkungen zur umstrittenen Sinngebung und Praxis eines Sakraments (Leiturgia, koinonia, diakonia — kard. König zum 75. Geburtstag)*, Wien 1980, 105. Podobnie E. Dinkler, *Die Verkündigung als eschatologisch — sakramentales Geschehen. Auslegung von 2 Kor 5, 14–6, 2*. w: *Die Zeit Jesu — Festschr.* H. Schlier, Freiburg 1970, 169.

<sup>2</sup> Por. G. Greshake, *Letzte Ölung*, art. cyt., 105.

i wskutek tego jest niejako rozwinięciem, skonkretyzowaniem i zaktualizowaniem tego pra-sakramentu, jakim jest sam Chrystus. Każdy sakrament powinien być żywym uobecnieniem zbawczej rzeczywistości i ciągle aktualnym wyrazem pośredniczenia między Bogiem a ludźmi. Sprawowanie albo dokładniej: szafowanie sakramentów — jedno z dwu zasadniczych zadań Kościoła — jest przekazywaniem z pokolenia na pokolenie i rozprzestrzenianiem zbawczej obecności Chrystusa w świecie. Tak więc z sakramentami mamy do czynienia tam, gdzie Kościół występuje z całą swoją widzialną, urzędową powagą jako rozdawca łask potrzebnych do zbawienia<sup>3</sup>.

Lecz w takiej roli Kościół występuje często, co więcej, po tym tylko — lub głównie po tym — odróżnia się go od innych społeczności. Jak więc stwierdzić, które z tych aktów uobecniania zbawczej łaski Chrystusa należy uznać za sakramenty, a które nie?

Najmniej wątpliwości wśród nowszych sakramentologów budzi chrzest i Eucharystia. Wszystko, co zostało powiedziane wyżej na temat rzekomo autentycznie biblijnego pojęcia sakramentu, weryfikuje się adekwatnie w tych dwu przypadkach. Dowodów na to, szczególnie przekonujących, dostarcza św. Paweł. Oto jak przedstawia Apostoł samą naturę i każde sprawowania Eucharystii: *ilekroć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pańską głosicie aż przyjdzie* (1 Kor 11, 26). Jeszcze wcześniej zaś ta sama myśl od strony uczestniczenia wiernych w eucharystycznych obrzędach: *Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czyż nie jest udziałem we krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my liczni tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba* (1 Kor 10, 16 n). Jeszcze wyraźniej sprawdza się wspomniana przed chwilą istota sakramentu w przypadku chrztu: *Wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierci... przez chrzest zanurzający nas w śmierć zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życia — jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca* (Rz 6, 3 nn). W każdym więc akcie chrztu dokonuje się sakramentalne współpogrzebanie chrzczonego z Chrystusem oraz równoczesne współmartwychwskrzeszenie śmiertelnego człowieka z Chrystusem.

## 2

Jednakże przedmiotem naszego zainteresowania jest sakrament kapłaństwa, a mówiąc dokładniej: związku tego sakramentu z tekstem 2 Kor 5, 11—6, 4. Jeszcze konkretniej chodzi po prostu

<sup>3</sup> Por. także K. Rahner, *Kirche und Sakrament*, Freiburg i. Br. 1960<sup>3</sup>, 20 n.

o stwierdzenie, czy tekst ten można uważać za dowód biblijny na ustanowienie sakramentu kapłaństwa nowotestamentalnego.

a) Otóż nie ulega wątpliwości, że w tekście tym na plan pierwszy wysuwa się prawda o zbawczym dziele Jezusa Chrystusa. We fragmencie 5, 18—21 temat ten powraca aż czterokrotnie, bądź jako fakt pojednania nas z Bogiem bądź jako powierzone nam dzieło jednania innych ludzi z Bogiem<sup>4</sup>. Niektórzy dopatrują się — i słusznie — pewnych analogii między 2 Kor 5, 18 a Rz 5, 10. W oparciu o tę analogię przez pojednawcze dzieło Chrystusa należy zatem rozumieć nie tylko śmierć, lecz także zmartwychwstanie Chrystusa<sup>5</sup>. Inicjatorem tego dzieła, zgodnie z dość skrupulatnie przestrzeganą zasadą, jest Bóg Ojciec: *Wszystko pochodzi od Boga, który pojednał nas ze sobą przez Chrystusa* (2 Kor 5, 18). Tak więc pierwszym i zasadniczym podmiotem zbawczego działania jest u Pawła Bóg Ojciec. Z Jego odwiecznymi planami lub mówiąc inaczej: ze zbawczą wolą Ojca współdziałał Syn, *stawszy się postusznym... aż do śmierci na krzyżu* (Flp 2, 7). I tak dokonało się, przez Ojca zainicjowane a przez Syna wypełnione, dzieło zbawienia.

b) Lecz w całym w. 18 najbardziej interesują nas w obecnych rozważaniach słowa: *i zlecił nam posługę jednania*. Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że dzieło jednania ludzkości z Bogiem nie zostało dokończzone. Paweł zdaje się dawać wyraz przekonaniu, że to dzieło zostało zlecone — przynajmniej do kontynuacji — przez Boga Ojca apostołom. A może Paweł myśli tu tylko o sobie samym?<sup>6</sup>. Pod Damazkiem dokonało się jego osobiste pojednanie z Bogiem przez Jezusa Chrystusa. Wtedy też równocześnie jemu zostało z kolei powierzone dzieło jednania innych ludzi z Bogiem? Co oznacza owa posługa jednania i komu została zlecona: Pawłowi tylko, wszystkim apostołom, czy też w ogóle wiernym, tj. wyznawcom Chrystusa.

Na niejednorazowość, lecz pewną trwałość i urzędowość tego pojednawczego działania, zleconego przez Boga ludziom, zdają się wskazywać następujące słowa: *Tak więc w imieniu Chrystusa spełniamy posłannictwo* (2 Kor 5, 20).

Przy podejmowanych dotychczas próbach bliższego określenia „posługi” wysunięto najprzód przypuszczenie, że może tu chodzić o niesprecyzowany bliżej urząd proroka jako rzecznika Boga, co

<sup>4</sup> O chiastycznej budowie tego czterowiersza, zob. J. Jeremias, *Chiasmus in den Paulusbriefen*, ZNW 49 (1958) 145—156; O. Hofius, „Gott hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung”. (2 Kor 5, 19), ZNW 71 (1980) 3—20.

<sup>5</sup> Zob. O. Hofius, art. cyt., 5.

<sup>6</sup> Ten dość często pojawiający się u Pawła problem, we fragmencie 2 Kor 2, 14—7, 4 posiada szczególne znaczenie. Zob. w związku z tym R. Bultmann, *Exegetische Probleme des zweiten Korintherbriefes: Exegetica*, Tübingen 1967, 298—322.

miałoby pewne uzasadnienie w wypowiedziach Pawła na temat różnych posług — zawsze przy użyciu rzeczownika *diakonia* (Rz 11, 13; 1 Kor 3, 5; 2 Kor 2, 2. 6; 4, 1; 6, 3. 4; 11, 8) — a zwłaszcza na temat posługi ducha (*diakonia pneumatos*) w 2 Kor 3, 8 n<sup>7</sup>. Inni — nie zdobywając się również na większą dokładność — sądzą, że Paweł ma tu na myśli posługę, dzięki której wierni otrzymują dary Ducha Świętego. Jest to o tyle słuszne, że termin *logos* przybierałby przy tym założeniu znaczenie o wiele szersze. Nie jest to tylko „słowo”, nie chodzi zatem o mandat jedynie nauczania, głoszenia; „słowo pojednywania” — to w gruncie rzeczy sprawa, dzieło pojednania podjęte kiedyś z inicjatywy Ojca, a dokonane przez Syna<sup>8</sup>. Mówiąc jeszcze inaczej: *logos* — podobnie jak w wielu innych tekstach nowotestamentalnych, powinno być rozumiane tak, jak hebrajskie *dabar*, czyli jako Słowo — czyn lub czyn — Słowo<sup>9</sup>. Wydaje się zresztą, że zbyt dokładne określenie natury owego urzędu jednania nie jest uzasadnione. Można by natomiast utrzymywać chyba, że w sposób tak ogólny nazwał Paweł działanie, które — natrafiwszy na odpowiednią reakcję ze strony człowieka — może uchodzić za prąródło jakby albo warunek skuteczności wszystkich sakramentów. Stwierdzenie powyższe znajduje swoje uzasadnienie w samej naturze pojednania. Otóż prawie techniczny już w soterologii Pawła termin „pojednanie” pochodzi od czasownika, który wyraża ideę wprowadzania pewnych zmian w stosunkach między dwiema stronami (*kata-allatto*). W tekstach soteryjnych chodzi o relacje między Bogiem a ludźmi. Z winy tych ostatnich, ilekroć dochodzi do grzechu, relacje owe wypadają określić mianem wrogości (por. Rz 5, 10). Św. Paweł występując w imieniu całej ludzkości, mówi: *Jeśli bowiem będąc nieprzyjaciółmi zostaliśmy pojednani z Bogiem...* (2 Kor 5, 10). Wiadomo, że działanie Boże nie wyda owocu albo mówiąc inaczej: nie dotrze do człowieka, jak długo ten ostatni nie pojedna się z Bogiem. Nie należy bowiem zapominać, że pojednanie powoduje zmianę nie w Bogu — w którym nie są możliwe jakiegokolwiek zmiany — lecz w człowieku, który jednając się z Bogiem znów jest w stanie odbierać sygnały Bożej miłości i odpowiednio na nie reagować. Dlatego Paweł pisze: *W imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem* (2 Kor 5, 20). Powtórzmy zatem raz jeszcze: tak rozumiane pojednanie jest warunkiem zaowocowania każdego sakramentu. W tym sensie chyba tylko można by mówić o sakramentalnej funkcji powierzonej ludziom posługi jednania ich z Bogiem.

<sup>7</sup> Słusznie tedy w większości przekładów nowożytnych tekstów mówi się o urzędzie: *das Amt, das die Verkündigung predigt* (tł. Lutra); *das Amt der Verkündigung der Versöhnung* (E. Dinkler); *das apostolische Amt* (R. Bultmann).

<sup>8</sup> Tak R. Schulte, *Mitarbeiter Gottes*, 416 n, za E. Dinklerem, art. cyt., 189.

<sup>9</sup> R. Schulte, *Mitarbeiter Gottes*, 417.

c) Zdaje się też nie ulegać wątpliwości, że jest to posługa, którą — w przekonaniu Pawła — wypełnia on sam oraz inni apostołowie<sup>10</sup>. Paweł bardzo wyraźnie odróżnia bowiem owych jedynających od reszty, wzywanej do pojednania się z Bogiem.

Nie trudno zauważyć — gdy ma się na myśli posługę kapłańską w Nowym Testamencie — że owo pośredniczenie w jednaniu się ludzi z Bogiem i ludzi z ludźmi może nie wyczerpuje, co prawda, ale stanowi bardzo istotną część kapłańskiej posługi. Dziś także udzielanie sakramentów świętych zakłada — przynajmniej w trosce duszpasterskiej kapłana — uprzednie pojednanie się z Bogiem tych, którzy przyjmują sakrament. W przypadku chrztu św. doradza się to przynajmniej rodzicom chrzestnym. Sakramentalnym pojednaniem zwykło się również poprzedzać w praktyce Kościoła bierzmowanie. Przyjmowanie Ciała i Krwi Pana bez uprzedniego pojednania się z Nim uchodziłoby wręcz za świętokradztwo. Co najmniej wysoką niestosownością byłoby przyjmować kapłaństwo lub wstępować w związek małżeński nie pojednawszy się uprzednio z Bogiem. To samo wypada powiedzieć o sakramencie chorych, niezależnie od tego jakby się pojmowało naturę tego sakramentu (odnowienie, w obliczu śmierci, obietnic złożonych przy chrzcie<sup>11</sup>, sakrament chorych w dosłownym znaczeniu itp.). Paweł stwierdza wyraźnie, że możliwość pośredniczenia w jednaniu ludzi z Bogiem jest darem pochodzącym od Boga. *Wszystko pochodzi od Boga... zlecił nam posługę jednania* (2 Kor 5, 18). W gruncie rzeczy dar ten polega na przekazaniu apostołom ogromnych pełnomocnictw Boga, czego Paweł jest w pełni świadom i co robi na nim wielkie wrażenie: *W imieniu Chrystusa spełniamy posłannictwo tak jakby Boga samego, który przez nas udziela napomnień* (2 Kor 5, 20). Apostoł czuje się tylko jakby instrumentem<sup>12</sup>. To sam Bóg napomina przez niego — tak jak ongiś przemawiał ustami Mojżesza, Izajasza, Jeremiasza lub któregośkolwiek innego proroka. Zresztą nie brak autorów, którzy utrzymują, że Paweł odwołuje się tu do tradycji nieco wcześniejszej i sam tekst 2 Kor 5, 14—21 jest w gruncie rzeczy pochodzenia przed-Pawłowego. Miałby o tym świadczyć, jeśli nie wręcz poetycki jego charakter<sup>13</sup>, to przynajmniej bardzo szczególny, typowy dla najstarszych prze-

<sup>10</sup> Por. tamże, 411.

<sup>11</sup> Por. G. Greshake, art. cyt.

<sup>12</sup> „... dass sie der Mund ihres Herrn sind”. O. Hofius, art. cyt., 10. Autor widzi pewne analogie między posłannictwem apostoła a funkcją proroka starotestamentalnego. Por. np. Wj 4, 16; Iz 6, 8; Jr 15, 19.

<sup>13</sup> Według E. Käsemanna u podstaw tego tekstu znajduje się „ein vorpaulinisches Hymnenstück”. Por. *Versöhnungslehre im Neuen Testament*. w: *Zeit und Geschichte* — Festschr. R. Bultmann, Tübingen 1964, 47—59.

kazów rodzaj prozy, jakiej przykład ten tekst stanowi<sup>14</sup>. Gdyby przyznać rację zwolennikom tego przypuszczenia, w tekście naszym mielibyśmy do czynienia z najstarszą, być może aluzją do nowo-testamentalnej inwestytury apostołatu, a pośrednio także urzędu kapłańskiego.

## 3

Podsumowując wróćmy do interesującego nas pytania: czy i w jakim sensie tekst 2 Kor 5, 14—21 można odnosić do sakramentalnego kapłaństwa?

a) Otóż wydaje się, że w świetle przeprowadzonych dotąd rozważań można powiedzieć, co następuje. Powierzenie apostołom dzieła jednania ludzkości z Bogiem przypomina cokolwiek nakaz misyjny Jezusa, choć posiada charakter zdecydowanie bardziej ogólny od tego nakazu. Wszystko, co mają czynić apostołowie, będzie stanowić kontynuację ziemskiego posłannictwa Jezusa. Wiadomo zaś, że posłannictwo to sprowadzało się ostatecznie do dokonania dzieła pojednania ludzkości z Bogiem. Mówiąc jeszcze inaczej: apostołowie otrzymali od Jezusa polecenie sprowadzenia do Boga ludzi, którzy wskutek grzechów odeszli daleko od swego Stwórcy. Na tym polega istota pojednania. Jest to ponowne zbliżenie stron poróżnionych. Warto przy tym zauważyć pewną ciągłość nie tylko dwu Testamentów, lecz także roli, jaką w Starym Testamencie mieli do odegrania patriarchowie i kolejni przywódcy narodu wybranego, a w Nowym — Jezus, apostołowie i kapłani jako ich następcy. Historyczny Izrael powtarzał co pewien czas akty swego odstępstwa od Boga, ale wielcy przywódcy narodu podejmowali ciągle na nowo dzieło sprowadzania ludu do Jahwe. Izrael wedle ducha, czyli Kościół Nowego Testamentu, składa się też z grzeszników, upadających, odchodzących od Boga. Ciągłe i nie mniej aktualna jest potrzeba kontynuowania dzieła jednania grzeszników z Bogiem. Do tego właśnie zostało powołane kolegium Dwunastu.

W stosunku do dzieła jednania jako posłannictwa apostołów nakaz misyjny zdaje się stanowić sformułowanie wtórne albo swoiste uszczególnienie apostołowskiego posłannictwa. Nauczanie i udzielanie chrztu zdaje się suponować już pewne zbliżenie człowieka do Boga lub mówiąc inaczej: swoiste pojednanie człowieka z Bogiem przynajmniej w tym sensie, że sygnały Bożej miłości są znów w stanie docierać do człowieka.

b) Dzieło jednania ma być prowadzone słowem i czynem, jeśli chcemy je uważać za ciąg dalszy zbawczego posłannictwa Jezusa,

<sup>14</sup> Por. M. Hengel, *Der Kreuzestod Jesu Christi als Gottes souveräne Erlösungstat. Exegese über 2 Kor 5, 11—21*. w: *Theologie und Kirche*, Stuttgart 1967, 65; O. Hofius, art. cyt., 3, nota 3.

który przeszedł przez życie mówiąc i czyniąc. Ze względu na wspomniane już analogie ze Starego Testamentu powierzone ludziom posłannictwo jednania najogólniej kojarzy się z nowotestamentalną posługą kapłańską. Wszystko, czego kapłan ma dokonywać w swej wyspecjalizowanej działalności duszpasterskiej, domaga się jako warunku pojednania człowieka z Bogiem. Wszelka działalność duszpasterska powinna być poprzedzona możliwie najskuteczniejszym nawoływaniem do nawrócenia i pojednania się z Bogiem. Tak rozumiane posłannictwo apostołsko-kapłańskie w jego najogólniejszym ujęciu przypomina cokolwiek działalność Jana Chrzciciela, który swoim nawoływaniem do pokuty przygotowywał grunt dla działalności Jezusa Chrystusa. Natomiast z wypowiedzi Pawła tekst 2 Kor 5, 14—21 najbardziej przypomina wyznanie apostoła z Kol 1, 24 o *dopełnianiu braków udreń Chrystusa dla dobra Jego ciała*. W obydwu przypadkach posługa apostołsko-kapłańska ludzi jest nierozłącznie powiązana ze zbawczym dziełem Jezusa.

c) Nie wydaje się, by mieli rację ci, którzy sądzą, że przez dzieło jednania powierzone apostołom należy rozumieć przede wszystkim albo wyłącznie niesprecyzowaną dokładniej aluzję do sakramentu pokuty. Jest to mało prawdopodobne dlatego, że pokuta jest wspomniana wyraźnie jako możliwość odpuszczenia grzechów, zarówno w katechezie Jezusa jak i w nauczaniu Pawła. Zresztą może nie bez znaczenia jest też fakt, że we fragmencie nas interesującym występują dwa terminy z zakresu posługi kapłańskiej. Może szczególnie godny uwagi jest czasownik *presbeuo* (5, 20), występujący zresztą tylko dwa razy w całym Nowym Testamencie (zob. Ef 6, 20). Stosunkowo częściej pojawia się ten termin w grece pozabiblijnej, gdzie wyraża zawsze ideę wypełniania pewnego posłannictwa, działania na korzyść tych, do których jest się posyłanym, pośredniczenia o charakterze gwarancyjno-poręczycielskim. Przypomina to przede wszystkim wystąpienia Abrahama, Mojżesza, sędziów, proroków oraz innych przywódców narodu wybranego<sup>15</sup>.

Drugi termin — to rzeczowniki *diakonia* — *diakonos* występujące w naszej perykopie kilka razy (*diakonia tes katallages* — 5, 18; *hina me memethe he diakonia* — 6, 3; *hos Theou diakonoi* — 6, 4). Wiadomo, że terminy te — podobnie zresztą jak czasownik *diakoneo* — wyrażają, co prawda, ideę wszelkiej posługi, ale od tych terminów pochodzi również określenie jednego z trzech stopni hierarchicznego kapłaństwa.

d) Jedno zdaje się nie ulegać wątpliwości: w świetle poczynionych dotychczas uwag na temat 2 Kor 5, 11—21 winno się mocniej uwypatniać soterijno-pojednawcze funkcje posługi kapłańskiej<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> W Septuagincie czasownik *presbeuo* nie występuje wcale.

<sup>16</sup> Wielu egzegetów zwraca na ten fakt szczególną uwagę, np. E. Dinkler, art. cyt., 186.

W praktyce oznacza to, że wskutek działalności — a może nawet tylko wskutek pośredniczącej obecności kapłana — ludzie winni się czuć bliżej Boga lub winni odczuć gotowość uczynienia wszystkiego, żeby się znaleźć znów blisko Boga. W tym sensie chyba tekst 2 Kor 5, 11—21 odnosi się wprost do sakramentalnej posługi kapłańskiej. Tyle razy wspomинane już połączenie w tym tekście działalności człowieka-kapłana, ciągle na nowo jakby uaktualniającego zbawcze dzieło Chrystusa, pozwalałoby pomieścić posługę jednania w ramach szeroko pojętego — zgodnie z nowszymi postulatami dogmatów — sakramentu. Lecz są autorzy, którzy nie rezygnując nawet z tradycyjnej koncepcji sakramentu, próbują nasz tekst interpretować sakramentalnie. Tak np. E. Dinkler<sup>17</sup> dwa klasyczne elementy pojęcia sakramentu — *res* i *gratia* — widzi w naszym tekście w następujący sposób: łaska, czyli rzeczywistość niewidzialna w przypadku sprawowania dzieła pojednania — to moc Boża (*dynamis Theou*), zaś znak widzialny, dosłownie: słyszalny (*sacramentum audibile*)<sup>18</sup> — to słowo głoszącego ewangelię pojednania.

Warszawa

BP KAZIMIERZ ROMANIUK

<sup>17</sup> Por. tamże, 186, nota 53.

<sup>18</sup> Jako pierwszy wyrażenia tego użył w odniesieniu do nauczania Pawła, E. Käsemann, *Leib und Leib Christi*, Tübingen 1933, 181 n.

Ks. Edward Szymanek TChr.

## WIARA DAREM BOŻYM W NAUCE ŚW. PAWŁA

Z wielu tekstów Pawłowych wynika, że uważał on wiarę za dar Boży, którego nie można wysłużyć uczynkami. Ponieważ zaś wiara jest łaską, a z wiary wynika zbawienie, stąd i zbawienie jest łaską. Twierdzenie to było zasadnicze w polemice Pawła z judaistami, czego szczególnym przykładem jest Rz i Ga. Po zapoznaniu się więc z tekstami, które wskazują na wiarę jako na łaskę czyli dar Boży, śledzić będziemy dalsze, by zrozumieć, na czym ten dar polega.

### 2 TES 2, 13

Paweł pisze, że ustawicznie winien dziękować Bogu za Tesaloniczan, iż zostali przez Niego wybrani do zbawienia *jako pierwociny przez uświęcenie Ducha i wiarę w prawdę* (2 Tes 2, 13). Atmosfera wdzięczności świadczy, że wszystko, co autor wyliczył w tym zdaniu,



jest darem. I rzeczywiście wybór do zbawienia jest niewątpliwym darem, gdyż idea wyboru jest jedną z myśli, którą Paweł akcentować będzie w Rz 9, 6—29 dowodząc, że nie można sobie wysłużyć zbawienia. W 1 Tes autor określa, co jest wyrazem tego wyboru Bożego, czyli na czym polega łaska Boża. Polega ona na uświęceniu Ducha i wierze w prawdę.

Uświęcenie Ducha można rozumieć podwójnie: albo jako dzieło dokonane przez Ducha Św., którego owocem jest uświęcenie wiernych, i wówczas „Duch” utożsamiałby się z Duchem Św., a uświęcenie miałyby wydzwięk czynny; albo jako skutek wyboru do zbawienia, którym byłoby przyjęcie świętości przez ducha ludzkiego, i wówczas „duch” utożsamiałby się z duchem ludzkim, a uświęcenie miałyby wydzwięk bierny. Za pierwszym sposobem rozumienia bardziej przemawia kontekst zdania, w którym Paweł dziękuje Bogu za łaskę wyboru Tesaloniczan do zbawienia, które się dokonało przez „uświęcenie”, czyli czynność uświęcającą dokonaną przez Ducha Św. i przez wiarę. Co do działalności Ducha Św., możemy to przyjąć w omawianym tekście, gdyż Duch Św. był przedmiotem kerygmatu apostołskiego. Ponadto za tym rozumowaniem przemawia „uświęcenie” (*hagiasmos*). Rzeczowniki greckie zakończone na *-mos* i *-sis* oznaczają działanie.<sup>1</sup>

Wiara w prawdę to przekład wyrażenia: *pistis aletheias*. Dopełniacz *aletheias* można rozumieć w znaczeniu skutku i wówczas oznaczałby wiarę spowodowaną przez prawdę i należałoby go przełożyć: wiara wynikająca z prawdy, wiara prawdziwa.<sup>2</sup> Można też go rozumieć w znaczeniu przedmiotu i wówczas oznaczałby wiarę, której przedmiotem jest prawda, stąd przekład: „wiara w prawdę”.<sup>3</sup> Drugi sposób rozumienia zdaje się być bardziej odpowiedni, ponieważ bezpośrednio łączy się z kerygmatem głoszonym przez Pawła w Tesalonicie.

Z takiego rozumienia w. 13 wynika, że działanie Ducha Św. i wiara jest łaską. Na czym polega sama łaska wiary, Paweł bliżej nie określa. Nie można bowiem zgodzić się z twierdzeniem C. Spicqa,<sup>4</sup> który na podstawie w. 10 sądzi, że łaska ta polega na umiło-

<sup>1</sup> E. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, München 1939, 1, 522; P. Chantraine, *Études sur le vocabulaire grec*, Paris 1956, 20.

<sup>2</sup> Tak tłumaczy D. Buzy, *Épîtres aux Thessaloniens*, Paris 1951, 186.

<sup>3</sup> *Wiara w prawdę* — tak tłumaczą: B. Rigaux w BJ, TOB, *The New English Bible*, Oxford 1961; *The Holy Bible*, Revised Standard Version. An Ecumenical Edition, New York 1973; *Das Neue Testament*. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Leipzig 1974; L. Stefaniak w BT. Jedynie D. Szojda w BP przełożył: *wierność prawdziwie*, podkreślając w ten sposób czynną postawę wiernych w Tesalonicie, gubiąc jednocześnie aspekt wiary jako daru Bożego, podczas gdy kontekst w. 13 przemawia za tym właśnie znaczeniem.

<sup>4</sup> *Théologie morale du Nouveau Testament*, Paris 1965, 1, 250.

waniu prawdy. Jeśliby tak było, to wiara nie byłaby łaską, lecz zasługą, albowiem w. 10 mówi o tych, którzy giną, *ponieważ nie przyjęli miłości prawdy*, a więc gani ich winę; gdyby natomiast przyjęli *miłość prawdy*, mieliby zasługę. Pierwsza zatem decyzja od nich zależy, a jeśli tak, to wiara i zbawienie nie jest łaską, a to jest sprzeczne z nauką Pawła, który w sporze z judaistami wciąż nauczał, że wiary i zbawienia nie można sobie wysłużyć, gdyż są one łaską.

Należy z kolei pytać, co Paweł rozumie przez działalność uświęcającą Ducha Św. a co przez prawdę? Niewątpliwie przez prawdę Paweł rozumie ekonomię zbawczą Boga, a więc przede wszystkim osobę i dzieło Chrystusa, czyli przedmiot wiary głoszony przez apostołów. Biorąc zaś pod uwagę kontekst poprzednich wierszy, które mówią o znakach i fałszywych cudach, mających spowodować wiarę w kłamstwo (ww. 9—11), widzimy, że i sam przedmiot wiary, który jest prawdą, jest łaską, ponieważ pozwala cieszyć się posiadaniem prawdy, a nie kłamstwa.

Co natomiast Paweł rozumie przez uświęcającą działalność Ducha Św.? Czy ona bezpośrednio łączy się z łaską wiary, czy też jest drugim elementem, niezależnym od wiary, czy ewentualnie jest to chrzest, wyniknie to z innych tekstów.

#### 1 KOR 2, 4

Paweł, wyjaśniając swą metodę nauczania, która miała spowodować wzmocnienie wiary u słuchaczy, stwierdza, że nauka jego wolna była od *uwodzących przekonywaniem słów mądrości* (1 Kor 2, 4), czyli nie miała na celu przekonać za pomocą słów niezgodnych z prawdą, a mających świadczyć o rzekomej mądrości nauczającego. W w. 1 autor wyjaśniał, że nie chciał *blyszczec słowem i mądrością*, czyli unikał tego wszystkiego, co mogłoby budzić podziw wobec jego uczoności czy mądrości. Miał bowiem jedynie na celu dawać świadectwo Boże przez jedną umiejętność: *Jezusa Chrystusa, i to ukrzyżowanego* (w. 2). W porównaniu więc z wystąpieniem na Areopagu, apostoł zmienił sposób głoszenia prawdy Bożej: zamiast wywodów czysto ludzkich i religijnej spekulacji głosi fakt śmierci Syna Bożego na krzyżu. Przez to wykazuje ducha i moc (w. 4). W tych dwóch wyrazach zawiera się myśl o świadectwie, które dał Paweł. Można by sądzić, że w tych określeniach jest wzmianka o cudach dokonanych przez Pawła.<sup>5</sup> Św. Pawłowi jednak raczej chodziło o działanie Ducha Św., które uwidaczniało się w sile przekonania apostoła, jak również w wierze słuchaczy i zmianie ich życia, któremu towarzyszyły charyzmaty (r. 14).<sup>6</sup> Gdyby działaniu Pawła towarzyszyły cuda

<sup>5</sup> Tak domyśla się m. in. K. Romaniuk w BT.

<sup>6</sup> C. Spicq, *Épître aux Corinthiens*, Paris 1951, 186; E. B. Allo, *Saint Paul. Première Épître aux Corinthiens*, Paris 1956, 25.

uderzające wszystkich swoją nadzwyczajnością, Łukasz nie omieszkałby zanotować ich w Dz, jak to uczynił pisząc o cudach na Cyprze (Dz 13, 9—11), w Listrze (Dz 14, 8—10), w Filippi (Dz 16, 16—18). Dlatego *Biblia Jerozolimska*<sup>7</sup> wyraz „*duch*” pisze dużą literą i sądzi, że autor czyni aluzję do charyzmatów i do wylania Ducha Św., towarzyszących nauczaniu Pawła.

Stąd w w. 5 Paweł może powiedzieć, że ta metoda nauczania pozwalająca działać Duchowi Św. miała na celu wiarę Koryntian, by ona *mocna była nie mądrością ludzką, lecz mocą Bożą*. Moc Bożą możemy utożsamiać z Duchem z w. 4, gdyż Jego działalność była też nazwana mocą. Duch Św. więc wzmacnia wiarę chrześcijan w Koryncie. Przez takie stwierdzenie autor poucza, że wiara jest łaską, gdyż jej wzmocnienie nie zależy jedynie od wysiłku człowieka, oraz że z wiarą łączy się działalność Ducha Św.

O poprawności tego wnioskowania świadczy tekst: *Nikt nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: Panem jest Jezus* (1 Kor 12, 3). Ostatnie słowa cytowanego zdania są niewątpliwie skróconym wyznaniem wiary chrześcijańskiej,<sup>8</sup> a więc odnoszą się też do całego kerygmatu apostoelskiego. Przyjęcie tego kerygmatu, czyli uwierzenie, zależne jest od Ducha Św., co znów potwierdza, że wiara jest darem Bożym związanym z działaniem Ducha Św. Jak się to działanie ukazuje, apostoł w tym tekście nie pisze. Jeszcze w w. 9 Paweł mówi o wierze jako o darze Ducha Św. Kontekst tego wiersza mówi o charyzmatach jako darach Ducha Św., a wśród nich umieszcza i wiarę. Wiara, zwana charyzmatyczną, o której mówił Chrystus (Mt 17, 20; por. 1 Kor 13, 2), jest darem nadzwyczajnym, a więc nie wchodzącym w istotny skład osobowości chrześcijańskiej.

#### RZ 4, 16

Wiara jako dar Boży łączy tych, którzy dar ten posiadają, z Abrahamem. Paweł pisze bowiem w Rz 4, 16 o usprawiedliwieniu, które jest niezależne od Prawa, natomiast jest uzależnione od wiary, ponieważ „*jest to wynikiem daru*”. Argumentacja Pawła zmierza do wykazania, że usprawiedliwienie nie może być zapłatą za przestrzeganie Prawa, gdyż wtedy nie byłoby ono darem Bożym. To zaś nie łączyłoby synów Abrahama z nim samym, gdyż Abraham nie został usprawiedliwiony za przestrzeganie Prawa, lecz za wiarę. Ponieważ wiara ma tu uzasadnić darmowość usprawiedliwienia, więc sama wiara jest łaską. Była ona łaską w wypadku Abrahama i jest nią

<sup>7</sup> É. Osty w BJ. TOB również rozumie o Duchu Św. i wyjaśnia, że nie należy tu upatrywać cudów, lecz aktywnej obecności Ducha Św. w działaniu Pawła i wiernych w Koryncie.

<sup>8</sup> E.-B. Allo, dz. cyt., 322; W. G. Kummel, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes*, Berlin 1971, 140.

w naszym życiu. W ww. 18—25 autor opisuje wiarę Abrahama, która ma być wzorem wiary jego adresatów. Była ona nadzieją *wbrew nadziei* (w. 18), gdyż Abraham wierzył, że będzie ojcem licznego potomstwa (por. Rdz 15, 5), choć był już starcem, podobnie jak i Sara. Wskazując na „obumarłe ciało” Abrahama i „obumarłe łono” Sary (w. 19), Paweł ukazuje analogię wiary Abrahama z wiarą adresatów, którzy wierzą w Boga, który *wskrzesił Jezusa, Pana naszego* (w. 24). Paweł nie mówi wyraźnie, na czym polegała łaska wiary dana Abrahamowi, wskazuje raczej na wiarę jako na czyn Abrahama podkreślający jego zasługę. Gdyby bowiem wiara Abrahama nie była łaską, nie miałby wartości dowodowej argument Pawła i dlatego należy przyjąć, że autor zwraca uwagę na ten aspekt wiary Abrahama. Podkreślając zaś współpracę patriarchy, jego zawierzenie Bogu *wbrew wszelkim ludzkim racjom*, Paweł poucza, że łaska wiary musi wystąpić razem ze współpracą człowieka.<sup>9</sup> Dlatego wskazując na analogię wiary Abrahama i chrześcijan, apostoł poucza, że analogiczny był przedmiot wiary u pierwszego i u drugich — był nim fakt związany ze śmiercią („obumarłe ciało”, „obumarłe łono”, śmierć Jezusa). Śmierć bowiem miała być początkiem życia (potomstwo, zmartwychwstanie Jezusa jako Pana).<sup>10</sup> Wiara w te fakty, połączona z nadzieją, jest darem Bożym, a jednocześnie jest dziełem człowieka.

Znamienne jest, że Paweł podaje przykład Abrahama jako wzór wiary, choć przed Abrahamem też żyli bohaterowie wiary, jak o tym świadczy Hbr 11, 4—7: Abel, Henoch, Noe. Abraham niewątpliwie dlatego stał się wzorem dla Pawła, gdyż był on *ojcem obrzezanych* (Rz 4, 12), a więc ojcem narodu wybranego jako *Izraela, naród Boga* (Ga 6, 16)<sup>11</sup> i dlatego wykazywanie skuteczności wiary i łaski wiary w wypadku Abrahama oznaczało, że i w wypadku każdego Żyda wiara ta jest konieczna.

Na wiarę jako dar Boży wskazują również teksty z Flp 1, 29: *Wam... z łaski dane jest... w Niego wierzyć* oraz z Ef 2, 8—9: *Łaską jesteście zbawieni przez wiarę. A to nie pochodzi od was — jest to dar Boga: nie na skutek czynów, aby się nikt nie chlubił.*

#### RZ 10, 13—15

Blizszy szczegół dotyczący wiary jako łaski Bożej zawiera tekst Rz 10, 13—15. Wynika z niego, że koniecznym warunkiem do przyjęcia wiary jest usłyszenie o przedmiocie wiary. Do tego zaś potrzebni

<sup>9</sup> A. Viard, *Épître aux Romains*, Paris 1950, 66 twierdzi, że nadzieja Abrahama *wbrew* ludzkim racjom jest dziełem Boga. Można się na to zgodzić pod warunkiem, że twierdzenie to nie wyklucza współpracy Abrahama, którą Paweł przecież tak akcentuje.

<sup>10</sup> M.-J. Lagrange, *Saint Paul. Épître aux Romains*, Paris 1950, 95.

<sup>11</sup> T. Garcia ab Orbiso, *De fide in epistola ad Romanos*, „Divinitas” 2 (1958) 586.

są głosiciele tego przedmiotu, by dzięki ich nauczaniu słuchacz mógł poznać treść Bożych prawd i przyjąć je. Samo więc głoszenie przez apostołów jest łaską Bożą. Tu już widać staranie Boże, aby człowiek mógł uwierzyć. Uwidacznia się ono w wysyłaniu głosicieli Ewangelii. Inaczej niezrozumiałoby byłby zarzut stawiany przez apostoła Żydom, którzy nie uwierzyli (ww. 19—21). Zarzut bowiem suponuje winę, a wina występuje tam, gdzie człowiek zaniedbał wykonania tego, co było w jego mocy. Nie byłoby zaś w mocy ludzkiej przyjąć wiarę bez jej głosicieli. Cytat w w. 15 z Iz 52, 7; *Jak piękne stopy tych, którzy głoszą dobro wychwala wprawdzie samych zwiastunów Ewangelii, ale z innych wypowiedzi Pawła wynika, że oni sami nie mogą działać we własnym imieniu, że muszą być wysłani przez Boga, stąd pochwała skierowana pod ich adresem dotyczy samego Boga.*<sup>12</sup> Podobnie w w. 20 cytat z Iz 65, 1 wskazuje na darmość wiary: *Znaleźli Mnie ci, którzy mnie nie szukali, objawiłem się tym, którzy nie pytali o Mnie.* Chociaż Paweł stosuje tę wypowiedź tylko do Boga, chcąc wykazać Żydom, że poganie zostali usprawiedliwieni bez czynów nakazanych przez Prawo, to nawet w tym zdaniu stanowi ona argument. Bóg pozwalający się znaleźć i objawiający się, dokonuje tego przez głoszenie nauki apostołskiej dającej wiarę.

#### 1 KOR 16, 9; 2 KOR 2, 12

Paweł wykazuje tu, że nie tylko głoszenie wiary przez apostołów jest łaską dla słuchaczy, lecz również sama możliwość głoszenia Ewangelii przez apostołów jest łaską. Bóg więc daje słuchaczom podwójną łaskę związaną z głoszeniem Ewangelii: najpierw, że w ogóle posyła apostołów, a po wtóre, że daje im warunki głoszenia swej misji. Wskazują na to dwa teksty z listów do Koryntian. W 1 Kor 16, 9 Paweł pisze o Efezie, że *otwarły się wielkie i obiecujące podwoje*, a w 2 Kor 2, 12 pisze o apostołowaniu w Troadzie i dodaje: *podwoje były mi otwarte w Panu*. Metafora o otwartych podwojach była powszechnie znana i oznaczała łatwość działania.<sup>13</sup> Określenie *w Panu* świadczy, że przyczyną tej łatwości był Chrystus, którego tytuł „Pan” oznacza. Na podstawie wzmianki w Dz 16, 14 o Lidii, której *Pan otworzył serce, tak że uważnie słuchała słów Pawła*, tzn. Chrystus dał jej wewnętrzne dyspozycje pozwalające zrozumieć i przyjąć głoszoną naukę, możemy przyjąć, że tak też było w Efezie i Troadzie: Bóg dał łaskę, która ułatwiała przyjęcie prawdy głoszonej przez Pawła.

Jeszcze inaczej określa sam Paweł wewnętrzne działanie Boże podczas głoszenia Ewangelii. W 2 Kor 4, 4 stwierdza, że tych, którzy

<sup>12</sup> Ga 4, 3 n; por. Mt 10, 40; Kol 1, 25. 27.

<sup>13</sup> E.-B. Allo, dz. cyt., 460; C. Spicq, *Théologie morale*, dz. cyt., 1, 159 przyp. 1.

ulegli zaślepieniu spowodowanemu przez szatana, *nie olśnił blask Ewangelii chwały Chrystusa, który jest obrazem Boga*. O apostołach zaś, jak i o słuchaczach przyjmujących Ewangelię, Paweł pisze: *Bóg... zabłysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa* (2 Kor 4, 6). Obydwie wypowiedzi, w formie negatywnej i pozytywnej, stwierdzają to samo: apostoł i jego słuchacz cieszy się łaską olśnienia przez Boga. Słuchając nauki apostoelskiej, której treścią jest Chrystus otoczony blaskiem chwały nawet za swego życia ziemskiego (Mt 17, 1—8 par.), a szczególnie po zmartwychwstaniu (Dz 9, 3 par.) i w ten sposób uwidaczniający chwałę Boga, w blasku której Jahwe objawiał się w ST,<sup>14</sup> wierny staje się oświecony tym blaskiem. Przechodzi więc z ciemności, w których się dotychczas znajdował, będąc umysłem pograżony w mroku (Ef 4, 18), tzn. nie znając prawd Bożych i nie postępując według nich,<sup>15</sup> do *uczestnictwa w dziele świętych w światłości* (Kol 1, 12), która jest królestwem Jezusa, Syna Bożego, który odkupił ludzi i odpuścił im grzechy (Kol 1, 13 n). Stąd człowiek, który dawniej był ciemnością, jest teraz *światłością w Panu* i ma postępować *jak dzieci światłości* (Ef 5, 8), tzn. jak dzieci Boga, który jest *światłością*.<sup>16</sup>

Teksty mówiące o olśnieniu chwałą Bożą wskazują na łaskę Bożą, która czynna jest przy głoszeniu Ewangelii, i dzięki tej łasce słuchacz przyjmuje wiarę. Olśnienie zaś oznacza zrozumienie głoszonych prawd, czyli poznanie Chrystusa, odpuszczenie grzechów i zapoczątkowanie zmiany postępowania. To wszystko wchodzi też w treść metafory o otwartych podwojach.

Wzmianka o przeciwnikach w Efezie (1 Kor 16, 7) wskazuje na to, że obraz przytoczony przez autora ma na uwadze przede wszystkim wewnętrzną dyspozycję słuchaczy, a nie zewnętrzne okoliczności ułatwiające apostołowanie.

## 2 KOR 1, 21—22

Są tu zawarte dalsze myśli na temat wiary jako daru Bożego. Paweł pisze: *Tym, który umacnia nas wspólnie z wami w Chrystusie, i który nas namaścił, jest Bóg. On też wycisnął na nas pieczęć i zostawił zadatek Ducha w sercach naszych* (2 Kor 1, 21 n). Tekst ten jest napisany w związku z obroną Pawła wobec adresatów przed zarzutem zmienności charakteru, objawiającej się w ciągłej zmianie planu podróży.

<sup>14</sup> Rdz 15, 17; Wj 19, 18; 24, 10, 17; Ez 1, 22; Ha 3, 3 n; Ps 104, 2.

<sup>15</sup> J. Behm, *Diánoia*, TWNT, 4, 964; A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła*, Poznań 1962, 240.

<sup>16</sup> A. Jankowski, dz. cyt., 471—472.

E. Dinkler<sup>17</sup> uważa, że występujące tu czasowniki: umacniać, namaścić, wycisnąć pieczęć, zostawić — odnoszą się do chrztu. Na pogląd ten nie można się zgodzić, gdyż czas, w jakim te czasowniki występują, jest różny: „umacnia” występuje w czasie teraźniejszym, pozostałe zaś występują w aoryście, a to świadczy o różnych czynnościach, które się działy nie w tym samym czasie. Ponadto czasownik „umacniać” jest używany przez Pawła na określenie utwierdzenia w wierze, w nauce Ewangelii.<sup>18</sup> To samo znaczenie występuje i w tym tekście. Umocnienie, o którym autor pisze, odnosi się do nauczania z w. 19, którego przedmiotem był Chrystus, a więc kerygmat apostołski, przedmiot wiary. Działanie zaś Boże wzmacniające ma za przedmiot Koryntian, jak i samego Pawła (*umacnia nas wspólnie z wami*). W ten sposób autor podkreśla wspólnotę wiary, którą on sam posiada, którą też głosił Koryntianom (w. 19) i którą oni przyjęli.

Czasownik „wycisnąć pieczęć” na ogół jest stawiany w łączności ze chrztem. Tylko niektórzy komentatorowie, jak F. Prat,<sup>19</sup> R. Schnackenburg,<sup>20</sup> F. Gryglewicz,<sup>21</sup> sądzą, że pieczęć dotyczy samych apostołów i oznacza Ducha Św. rozdziałającego charyzmaty, które są potwierdzeniem i przypieczętowaniem urzędu apostołskiego. Inni — J. Coppens,<sup>22</sup> E. B. Allo,<sup>23</sup> É. Osty<sup>24</sup> — uważają, że pieczęć odnosi się do sakramentu bierzmowania.

Ograniczenie pieczęci tylko do apostołów na podstawie zaimka „nas” (w. 21) stojącego przy imiesłowie *sfragisámenos*, jest mniej uzasadnione, ponieważ „nas” należy łączyć z *nas wspólnie z wami* (w. 21), które to zaimki odnoszą się do umocnienia, ono zaś dotyczy wszystkich wiernych, nie tylko apostołów. Dlatego i „nas” stojące przy *sfragisámenos* obejmuje wszystkich wiernych, gdyż oznacza *nas wspólnie z wami*.<sup>25</sup> Łączenie zaś pieczęci z sakramentem bierzmowania w tekstach Pawłowych jest anachronizmem, gdyż — jak wykazał

<sup>17</sup> *Die Taufterminologie in 2 Kor 1, 21 f.*, w: *Neotestamentica et patristica*, Leiden 1962, 173—191.

<sup>18</sup> 1 Kor 1, 6. 8; Kol 2, 7; por. Flp 1, 7; I. de la Potterie, *L'onction de chrétien par la foi*, w: I. de la Potterie, S. Lyonnet, *La Vie selon l'Esprit. Condition du chrétien*, Paris 1965, 110—111.

<sup>19</sup> *La théologie de Saint Paul*, Paris 1949, 2, 163.

<sup>20</sup> *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus. Eine Studie zur Paulinischen Theologie*, München 1950, 85.

<sup>21</sup> *Pieczęć i jej symbolika w Nowym Testamencie*, RTK 10 (1963) 20. Por. też J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, London 1973, 133—134.

<sup>22</sup> *L'imposition des mains et les rites connexes*, Louvain 1925, 271—275.

<sup>23</sup> *Saint Paul. Seconde Épître aux Corinthiens*, Paris 1956, 30.

<sup>24</sup> *Les Épîtres de Saint Paul aux Corinthiens*, Paris 1949, 88. W 2 wyd. BJ Osty wyjaśnia, że pieczęć i namaszczenie oznaczają dar Ducha Św., który otrzymują wszyscy wierni, lub konsekrację, którą otrzymują apostołowie.

<sup>25</sup> I. de la Potterie, art. cyt., 119 przyp. 1.

E. J. Dölger<sup>26</sup> — słowo to łączono z bierzmowaniem dopiero od III w. w Kościele Zachodnim. Tak też sądzi P. Benoit.<sup>27</sup>

Wycisnąć pieczęć — to aluzja do chrztu. Już judaizm używał wyrażenia o pieczęci obrzezania.<sup>28</sup> Teksty te wprawdzie są późniejsze od Pawłowych, ale i sam Paweł w Rz 4, 11 obraz pieczęci odnosi do żydowskiego obrzezania. Stwierdza też jednak, że prawdziwym obrzezaniem jest duchowe obrzezanie chrześcijan (Flp 3, 3) i łączy je ze chrztem.<sup>29</sup>

Ponadto w Ef autor dwukrotnie mówi o pieczętowaniu Duchem Św. W pierwszym wypadku pisze: *W nim także i wy — usłyszawszy słowo prawdy... w Nim także — uwierzywszy — zostaliście opatrzeni pieczęcią — obiecany Duchem Świętym* (1, 13). „Usłyszawszy” i „uwierzywszy” to imiesłowy aorystu, które oznaczają uprzedniość czynności podrzędnej wobec czynności głównej, którą w tym wypadku wyrażają słowa: *zostaliście opatrzeni pieczęcią*.<sup>30</sup> A więc chrześcijanie najpierw usłyszeli słowa prawdy i uwierzyli. Następną czynnością było opieczętowanie, które jako warunku wymagało usłyszenia słowa i uwierzenia mu. A tym właśnie jest chrzest, który wymaga wiary w zasłyszaną Ewangelię.<sup>31</sup>

W drugim wypadku autor pisze: *Nie zasmucajcie Bożego Ducha Świętego, którym zostaliście opieczętowani na dzień odkupienia* (Ef 4, 30). Zdanie to również należy do kontekstu mówiącego o chrzcie. Cała bowiem część parenetyczna (4, 17—5, 20) rozwija temat o nowym życiu w Chrystusie i pełna jest wyrażeń wziętych z katechezy chrzcielnej.<sup>32</sup> Ponadto na końcu tej części (5, 8—14) rozwinięty jest temat o światłości w życiu chrześcijańskim oraz zawarty hymn pierwotnego chrześcijaństwa, który najprawdopodobniej wchodził w skład liturgii chrzcielnej.<sup>33</sup> Poza tym w cytowanym zdaniu jest wzmianka o odkupieniu. Odkupienie to stoi w perspektywie przyszłości, na co wskazuje przyimek *eis*,<sup>34</sup> ale też dotyczy teraźniejszości, gdyż chrześcijanie już teraz mają odkupienie, które polega na odpuszczeniu

<sup>26</sup> *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung*, Paderborn 1911, 179—182.

<sup>27</sup> *Le baptême chrétien au second siècle*, Paris 1953, 105.

<sup>28</sup> *Tosefta Berakoth* 7, 13 (16); *Str.-Bill.*, 3, 495; 4, 32—33.

<sup>29</sup> Kol 2, 11—12; M. Verheijen, *Mysterion, Sacramentum et la synagoga*, *RechScRel* 45 (1957) 328; I. de la Potterie, art. cyt., 111.

<sup>30</sup> F. M. Abel, *Grammaire du grec biblique suivie d'un choix de papyrus*, Paris 1927, 264; F. Blass — A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1959, § 339, 191—192.

<sup>31</sup> Por. Kol 2, 12; A. Jankowski, dz. cyt., 377—378.

<sup>32</sup> 4, 20—21: *Wy nie tak nauczyliście się Chrystusa... postyszeliście o Nim... zostaliście pouczeni o Nim*; w. 24: *przyoblec człowieka nowego, stworzonego według Boga* — por. Rz 6, 4; w. 22: *trzeba porzucić dawnego człowieka* — por. 1 P 2, 1—2; Jk 1, 18. 21.

<sup>33</sup> K. Staab, *Die Gefangenschaftsbriefe*, Regensburg 1959, 155; A. Jankowski, dz. cyt., 475.

<sup>34</sup> I. de la Potterie, art. cyt., 115.



grzechów (Ef 1, 7; Kol 1, 14). A wiemy, że w pierwotnym chrześcijaństwie odpuszczenie grzechów łączyło się ze chrztem (Dz 2, 38).

Tak więc wyrażenie „wycisnąć pieczęć” w 2 Kor 1, 22 stanowi niewątpliwie aluzję do chrztu. Ponieważ następny imiesłów czasownika „zostawić” połączony jest z „wycisnąć pieczęć” jednym rodzajnikiem, oznacza to, że obydwa są ze sobą ściśle związane, że więc drugi jest wyjaśnieniem pierwszego i oznacza również chrzest ze szczególnym uwzględnieniem daru Ducha Św.<sup>35</sup>

Skoro tak, zbadajmy, co oznacza pominięty imiesłów czasownika „namaścić”? Wszystkie cztery imiesłowy stanowią dwie grupy, w które wchodzi po dwa imiesłowy. Przed każdą grupą stoi rodzajnik, który wskazuje na podmiot — Boga. Druga grupa zawierająca imiesłowy czasowników „wycisnąć pieczęć” i „zostawić” oznacza tę samą rzeczywistość, tzn. dar duchowy udzielony przez Boga podczas chrztu. Łącznik „i” stojący pomiędzy obydwiema grupami akcentuje rozróżnienie grup, a jednocześnie wskazuje, że czynność pieczętowania jest poprzedzona czynnością namaszczenia, czyli chrzest jest poprzedzony namaszczeniem<sup>36</sup>.

Porównanie z cytowanym Ef 1, 13 wskazuje, że namaszczenie ma związek z wiarą. Obydwa bowiem teksty: 2 Kor 1, 21—22 i Ef 1, 13 są tekstami paralelnymi. Tym się jedynie różnią, że pierwszy, mówiąc o pieczętowaniu, ukazuje Boga jako podmiot tej czynności, drugi natomiast ukazuje chrześcijan jako jej przedmiot. Obydwa teksty mówią o pieczętowaniu i o Duchu Św. jako zadatku dziedzictwa. Skoro więc te dwa elementy: pieczęć i Duch Św. są identyczne, to również i trzeci element, który w obydwu tekstach stoi na pierwszym miejscu, jest identyczny. Wobec tego imiesłów mówiący o namaszczeniu w 2 Kor 1, 21 jest interpretowany przez pierwszy człon tekstu Ef 1, 13: *usłyszawszy słowo prawdy... uwierzywszy*, z tym, że namaszczenie należy tłumaczyć jako działanie Boże, gdyż Bóg jest jego podmiotem. Jak widzieliśmy, słuchanie i wiara to elementy przygotowujące do chrztu, a więc i namaszczenie stanowi element poprzedzający chrzest. Jest nim działanie Boże, które wspomaga człowieka, by mógł dobrze zrozumieć głoszone mu prawdy oraz uwierzyć w nie. A jeśli tak, to imiesłów czasownika „namaścić” doskonale łączy się z poprzedzającym go imiesłowem czasownika „wzmocnić”, który oznacza działanie Boże w przyjęciu wiary. Obydwa więc imiesłowy oznaczają to samo działanie Boże. Tak więc oprócz działania Chrystusa wspierającego akt wiary człowieka (2 Kor 2, 12; Dz 16, 14) występuje działanie Ojca, które też ma na celu wzmocnienie człowieka w przyjęciu przez niego przedmiotu wiary i w samej wierze.

<sup>35</sup> P. Benoit, dz. cyt., 107. Tak też rozumie J. Czerski w BP.

<sup>36</sup> I. de la Potterie, art. cyt., 118—123.

W Ga 5, 5: *My bowiem dzięki Duchowi, przez wiarę, wyczekujemy spodziewanego usprawiedliwienia* — to samo działanie, wspomagające człowieka w przyjęciu wiary, autor przypisuje Duchowi Św. Natomiast w Ga 3, 14 poucza, że *dzięki wierze otrzymujemy obiecanego Ducha*, z czego wynika, że Duch Św. wspiera człowieka w przyjęciu i wyznawaniu wiary, a jednocześnie jest darem dla człowieka, będącym nagrodą za jego wiarę — w tym wypadku pojętą jako dzieło ludzkie.

Tak więc Ojciec, Syn i Duch Święty udzielają daru Bożego, jakim jest wiara. Łaska ta polega na tym, że Bóg obdarza człowieka przedmiotem wiary, którego głoszenie zleca apostołom, i daje im możliwość spełnienia tego polecenia, stwarzając dogodne warunki zewnętrzne, jak również dając wewnętrzne dyspozycje słuchaczom, dzięki którym zdolni są przyjąć przedmiot głoszenia wiary. Wewnętrzne dyspozycje dotyczą całej osobowości człowieka i dzięki temu może on poznać i zrozumieć głoszoną mu wiarę, przyjąć ją jako podstawę postępowania i nadziei w zbawienie. Wiara jako dar Boży powoduje także odpuszczenie grzechów oraz obdarza obiecany Duchem Św.

Poznań

KS. EDWARD SZYMAŃEK TChR

S. Angelika Kwas OSU

## BÓG OJCEM W NOWYM TESTAMENCIE

Tytuł „Ojciec” w odniesieniu do Boga nie jest nowością w tekstach NT, lecz wywodzi się ze ST zawierającego termin hebr. *āb*, który używali semici zawsze z zaimkiem osobowym dodanym do rzeczownika w charakterze przyrostka *ābbi*-Ojciec (mój), *ābbinu*-Ojciec (nasz). Określenie to zawierało w sobie cechy prawa rodzicielskiego: prymat w życiu rodzinnym (Pwt 32, 15; Ml 1, 6), wielki autorytet wśród członków wspólnoty oraz działalność pedagogiczną w stosunku do swych synów (Iz 1, 2; Prz 3, 12; Pwt 8, 6).\*

Literatura: D. G. Castellino, *Libro Dei Salmi*, Marietti 1955; L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*; Göttingen I — 1975, II — 1976; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, 3, Berlin 1971; F. Gryglewicz, *Komentarz do Ewangelii według św. Łukasza*, Poznań 1974; A. Jankowski, *Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa*, „Znak” 241—242, 1974, 956—968; J. Jeremias, *ABBA, Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966; J. Jeremias, *Das Vater Unser im Lichte der neueren Forschung*, w: *Jesus und seine*

Jezus Chrystus nawiązuje do nakreślonej przez ST idei ojcostwa Bożego. Odpowiednikiem hebr. *āb* jest greckie słowo *patēr*, które często pojawia się w tekstach NT. Jezus nazywa Boga Ojcem: w Mk 4 razy, w Mt 43 razy, w Łk 15 razy i w J 109 razy. Obok *ho patēr* występuje aram. *abba*. Tej inwokacji w swoich modlitwach używa tylko Jezus. Jest ona tak charakterystyczna dla wypowiedzi Jezusa, że przekazywano ją w oryginalnym brzmieniu i powtarzano w modlitwach liturgicznych pierwotnego Kościoła (Mk 14, 36; Rz 8, 15; Ga 4, 6). W nowotestamentalnej literaturze *abba* „(mój) Ojciec” jest rzeczownikiem czysto aramejskim (status emphaticus) i odpowiada niemal naszemu serdecznemu „tatusiu”. Inwokacja ta wyraża ufność, przywiązanie i miłość dziecka w stosunku do swego ojca. Jezus jako pierwszy w dziejach narodu wybranego zwraca się do Boga określeniem *abba*. Fakt ten w całej pobożności starotestamentalnej i judaistycznej uważany był za prawdziwe bluźnierstwo, ze względu na zbyt poufny zwrot do Boga. *Abba* w wypowiedziach Jezusa jest najprostszym i najserdeczniejszym zwrotem umiłowanego Syna do Ojca — zatem nie oznacza on poufałości, lecz wskazuje na istniejące relacje między Jezusem Chrystusem, a Bogiem Ojcem. Teksty NT zawierające zwrot *abba* należą do „ipsissima vox Jesu”. Inwokacja ta wskazuje na oryginalność modlitwy Jezusa i wzbogaca tradycję ST o nowe elementy. Jest ona podwójna: po raz pierwszy w środowisku palestyńskim wypowiedziana jest indywidualnie do Boga i po raz pierwszy Żyd wzywa Boga imieniem *abba* zapożyczonym ze środowiska rodzinnego.

W niniejszym artykule pragniemy prześledzić inwokację Ojciec w Ewangeliach, w pierwotnym Kościele, w listach św. Pawła i w pozostałych pismach NT.

## 1. BÓG JAKO OJCIEC W EWANGELIACH

Synoptycy kształtują obraz Boga Ojca w oparciu o naukę Jezusa. Dla Jezusa Bóg jest przede wszystkim Ojcem. Jezus modlił się do Ojca i nauczał o Nim. W Ewangeliach znajdują się teksty modlitwy Jezusa do Ojca z inwokacją *Abba*: objawienie Ojca i Syna (Mt 11, 25—27 i par.), modlitwa w Getsemanii (Mk 14, 36 i par.), modlitwa na krzyżu (Łk 23, 34. 46), modlitwa arcykapłańska (J 17, 1. 5. 11. 21. 24. 25). Pieć warstw tradycji Ewangelii jest zgodnych w tym, że Je-

---

*Botschaft*, Stuttgart 1976; H. Langkammer, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu*, Katowice 1976; W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, AnBib 19A, Rome 1971<sup>2</sup>; L. Stachowiak, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, Poznań 1975; K. Weingst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Gütersloh 1972.

zus zwraca się do Boga słowem *Abba* i że tego tytułu używał we wszystkich modlitwach, z wyjątkiem modlitwy na krzyżu (Mk 15, 34).

„Objawienie Ojca i Syna” zwane jest modlitwą dziękczynną Jezusa lub „logionem Janowym” (por. J 14, 24). Pochodzi ona ze źródła Q i posiada formę pieśni dziękczynnej znaną z psalmów (por. Ps 33, 2; 75, 2; 111, 1; 138, 1), a także zbliżoną do pieśni z Qumran (B. VII. 26 n): „Ja Ciebie chwalebnie Panie, żeś dał mi zrozumienie przez Twoją prawdę i przez Twoje cudowne tajemnice dałeś mi poznanie”. Ta modlitwa Jezusa jest wspaniałym świadectwem, jakie Syn Boży dał o sobie samym i o Ojcu. On na pierwszy plan wysuwa ojcostwo Boga łącząc synowską miłość z głęboką czcią należną Stworzycielowi i Panu. Jezus dziękuje Ojcu za objawienie, Jego radością jest realizacja Królestwa Bożego przez objawienie dane „prostaczkom” (uczniom Jezusa, którzy nie znali Prawa, ale uwierzyli w Jezusa).

S. Lagasse podejmując badania krytyczne tekstu tego hymnu uważa, że wiersze 25—26 według wszelkiego prawdopodobieństwa zawierają autentyczne słowo Jezusa — *Abba* ponieważ ta inwokacja jest w pełni charakterystyczna dla religijnej postawy Jezusa. Takie samo stanowisko przyjmują nawet bardzo radykalni badacze protestancy. Szczytowym objawieniem Bożego życia jest w. 27 wyrażający tajemnicę szczególnego i jedyne go stosunku łączącego Jezusa z Ojcem. Bóg Ojciec dał Synowi pełną znajomość samego siebie (w. 27a, par. Łk 10, 22a). Jest to poznanie stałe, wewnętrzne, wzajemnie przeniknięte miłością i przywiązaniem (por. J 10, 14—15). Jezus ukazuje się jako Ten, który ma wyjątkową i niepowtarzalną relację do Ojca: posiada Boskie tajemnice i władzę ich przekazywania. Słowa o wzajemnym poznaniu Ojca i Syna mogą stanowić dowód na równość dwóch pierwszych Osób Boskich. Jezus pierwszy głosi tę równość Syna z Ojcem.

„Modlitwa w Getsemanii” (Mk 14, 36, par.). Tylko autor Mk przekazuje w tekście greckim aram. *Abba*. Jak wykazały współczesne badania egzegetyczne, występująca w tej modlitwie inwokacja *Abba* jest autentycznym słowem Jezusa i należy do „*vox ipsissima Jesu*”. Jezus podczas próby w cierpieniu mówi do Boga słowami *Abba, Ojcze*, które podkreślają wszechmoc Bożą i zaufanie do Niego. W modlitwie tej Jezus łączy się całkowicie z wolą Ojca w przekonaniu, że jest ona wyrazem miłości do Syna, o czym świadczą słowa *lecz nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty*.

„Modlitwa na krzyżu” (Łk 24, 34 i 23, 46). Po ukrzyżowaniu Jezus modlił się za katów i mówiąc do Boga „Ojcze” nie odwołuje się do Jego sprawiedliwości, lecz miłości ojcowskiej w stosunku do siebie oraz wszystkich ludzi. Słowo *Abba* harmonizuje z całą postawą Jezusa i głoszonym przez Niego przykazaniem miłości. W modlitwie Łk 23, 46 Jezus powierza siebie Ojcu słowami psalmu (por. Ps 31, 6).

„Oddanie swego ducha” wyraża całkowite pozbycie się egzystencji — odtąd życie wchodzi w moc i zasięg własności Boga.

Na podstawie tekstów biblijnych zauważamy, że ilekroć Jezus przeżywa bardzo ważne i trudne chwile, wówczas używa inwokacji *Abba*. To potwierdza Jego synowską miłość, oddanie przez posłuszeństwo, które prowadzi Go aż na krzyż.

„Modlitwa Pańska — Ojcie nasz” (Mt 6, 9—13 i Łk 11, 2—4). Są dwa ujęcia tej modlitwy: w Mt tekst jest dłuższy i zawiera siedem prośb, natomiast w Łk krótszy prezentujący pięć prośb. Zróznicowanie w formie ma swe źródło w uwzględnieniu potrzeb adresatów: Mt — zredagowana była dla judeo-chrześcijan, Łk dla pogan. Bez względu nowością tej modlitwy jest wezwanie „Ojcie nasz” oraz odpowiadający obrazowi Ojca porządek poszczególnych prośb, które odnoszą się do Jego zbawczego planu: znajomość imienia to jest istoty Ojca, przybliżenie Jego królowania oraz spełnienie Jego woli. Mateuszowa inwokacja „Ojcie nasz” jest centrum, osią i źródłem całej modlitwy. Ona akcentuje, że Bóg jest Ojcem wszystkich ludzi, zwłaszcza wiernych, i każdego człowieka indywidualnie.

J. Jeremias zwrócił uwagę na to, że ujęcie tej modlitwy w Łk nie posiada pełnego brzmienia „Ojcie nasz” lecz inwokację „drogi Ojcie”, którą należy tłumaczyć słowem *Abba*. Modlitwa ta obejmuje całego człowieka i sprawę, które odnoszą się przede wszystkim do Boga i celu życia człowieka, a także wyraża troskę Ojca o człowieka i jego zbawienie. Jest to modlitwa w imię Jezusa. „Ojcie nasz” jest najbardziej jasną, najbogatszą w treść Ewangelią Jezusa. Nie jest wykluczone, że pierwotna wersja tej modlitwy miała zwrot *Abba*.

Jezus nauczając o Ojcu lub zwracając się do Niego w modlitwie mówi: „Mój Ojciec” i „wasz Ojciec” lub „twój Ojciec”. Jezus ilekroć w swoim imieniu zwracał się do Boga, mówił „Mój Ojciec”, co oznacza że Jezus zna Ojca i ma osobistą świadomość pełnego synostwa Bożego. Jezus rzadko używał określenia „wasz Ojciec”, a czynił to tylko wtedy, gdy mówił do uczniów, nigdy do ogółu. Jezus ojcostwo Boga uważał za przywilej uczniów, a nie za własność wszystkich ludzi. Określenie „wasz Ojciec” bez przynależności do Jezusa nie istnieje (Mt 23, 8 i 9). Jezus ukazuje obraz Ojca, który wie, czego potrzebują Jego dzieci (Mt 6, 32; Łk 12, 30), który umie wybaczać (Mt 11, 25) i któremu spodobało się dać Królestwo małej trzódce (Łk 12, 32). Chociaż Jezus uczył uczniów modlitwy „Ojcie nasz”, sam się z nimi utożsamiał.

Dziełu Mateusza egzegeci dali nazwę „Ewangelii Ojca”, ponieważ autor tej Ewangelii w sposób szczególnie rozwinął tytuł nadany Bogu przez Jezusa. Mateusz ojcostwo to rozumie w sensie mesjańskim (3, 17; 4, 3, 6) lub teologicznym (8, 29; 16, 16; 14, 33; 11, 27). Najbardziej oryginalną myślą Mt jest ściśle łączenie Ojca ze współ-

notą Kościoła (18, 10; 14, 19. 35 por. 25, 40). Jezus zapewnia, że Ojciec wysłucha modlitw nie tylko całej wspólnoty, ale także małej części. Zauważono także, że autor Mt jest również twórcą teologii „woli Ojca”. Sam Jezus podkreśla, że głównym motywem działania człowieka winno być pełnienie „woli Ojca” (6, 10) jako kryterium przynależności do królestwa niebieskiego i uczniów Jezusa. Na tym polega prawdziwa doskonałość (5, 48) i sprawiedliwość (3, 15; 5, 6; 5, 10. 20; 6, 1. 33; 21, 32).

W Łk Bóg jest nazwany Ojcem tam, gdzie Jezus daje obraz miłości Boga do ludzi (11, 11—13), Jego miłosierdzia (6, 36) i opieki nad człowiekiem (12, 30; 15). Jezus w zamian stawia wysokie wymagania swoim uczniom. Żąda naśladowania Ojca w miłowaniu drugiego człowieka (6, 36).

W J występuje większa częstotliwość w używaniu pewnych określeń np. „Ojciec” — 117 razy. Różnicę tę w stosunku do Synoptyków tłumaczy się charakterystycznym dla J stylem „spiralnym”, polegającym na wypowiedaniu powtórzeń pewnych pojęć czy prawd, ale na poziomie wyższym. Zatem Jezus mógł je wypowiedzieć (paralele u Synoptyków) w mniejszej ilości, niż zostały przekazane przez redaktora tej Ewangelii. U Synoptyków występują dwie modlitwy Jezusa do Ojca mające odpowiedniki w J: modlitwa w Getsemanii (Mk 14, 36 por. J 12, 27) i hymn uwielbienia Ojca i Syna (Mt 11, 27 por. J 17, 6. 26; 10, 30; 14, 11). Według J zadaniem Jezusa jest ukazanie Ojca światu (14, 9; 17, 6. 26). Autor tej Ewangelii akcentuje twierdzenie, że jedynie Ojciec, który objawił się w Chrystusie, jest prawdziwym Bogiem. Obraz Boga Ojca otrzymuje swoją pełnię na podstawie wypowiedzi Jezusa, Jego jedyne Syna. Teksty w J przedstawiają cechy relacji Ojca do Syna (przekazał życie Synowi; równy Synowi; zna Syna; miłuje Go; przekazał swoje dzieła i sąd Synowi; działa z Nim; otacza Go chwałą; udziela uczniom wszystkiego w imię Syna; pociąga ludzi ku Synowi; miłuje i czci tych, którzy miłują Syna i Jemu służą) oraz Syna do Ojca (ma świadomość, że jest posłany przez Ojca; żyje przez Ojca; widział i zna Go; miłuje Go; oznajmia to, co słyszał od Niego; nie oskarża nas przed Ojcem; dokonuje dzieł w Jego imię; czci Ojca i wymaga jej także od uczniów; modli się o chwałę dla Ojca; modli się do Ojca za uczniów; identyfikuje stosunek uczniów do siebie ze stosunkiem do Ojca; raduje się, że wraca do Ojca). Redaktor czwartej Ewangelii akcentuje inicjatywę Ojca w dziele zbawienia (5, 43; 3, 16; 17, 23; 6, 44. 65; 10, 29; 14, 6; 6, 37; 13, 3; 14, 2; 17, 24).

## 2. KERYGMAT PIERWOTNEGO KOŚCIOŁA

Jak bezporedni świadkowie tajemnicy paschalnej zrozumieli naukę o Bogu Ojcu, ukazuje kerygmat apostołski przekazany pierwotnym gminom. Chociaż przedmiotem kerygmatu jest Jezus Chrystus zmarłychwstały, to jednak także zawiera on pewne treści teologiczne dotyczące Boga Ojca. Odbiciem kerygmatu pierwotnego Kościoła są wyznania wiary i formuły liturgiczne. Powstające na użytek liturgii formuły wiary przez ustne przekazywanie z czasem uzyskały ustaloną formę i w takiej zachowały się zwłaszcza w listach NT. Wyodrębnia się trzy główne grupy: formuły wiary, homologie i doksologie. Jedną z najstarszych formuł wiary dotyczących Boga Ojca jest dwuczłonowe monoteistyczne wyznanie (1 Kor 8, 6) akcentujące *jeden Bóg Ojciec, jeden Pan Jezus Chrystus*. Uważa się, że formuła została zredagowana w języku aramejskim, pochodzi z tradycji zakotwiczonej w gminie palestyńskiej i jest wyznaniem przedpawłowym. Tekst zawarty w NT wyraźnie wskazuje na to, że Bóg (*ho Theos* — z rodzajnikiem) jest Ojcem Kyriosa Jezusa Chrystusa, tzn. wyłącznie Bóg jest Ojcem jedynego Pana Jezusa Chrystusa. Z kontekstu wynika, że Paweł gminę, która Chrystusowi zawdzięcza swoją nową egzystencję, ustawicznie kieruje do Boga Ojca zaznaczając, że On jest zasadą chrześcijaństwa.

Analogiczną co do treści jest formuła wiary Ef 4, 5—6, w której zestawione słowa „Bóg” i „Ojciec” połączone są spójnikiem „i” wzmacniającym jedność tych określeń oraz dokładniej ukazującym treść nazwy Boga (G. Kittel). Ta podwójna nazwa ma w sobie coś uroczystego i prawdopodobnie pochodzi z nabożeństwa.

Najstarsze credo chrześcijańskie obok formuł wiary zawiera także homologie (grec. wyznanie, oświadczenie). Niekiedy homologia jest równocześnie aklamacją (Flp 2, 11). Wywyższenie Jezusa Chrystusa jest oddaniem chwały Bogu Ojcu, ponieważ zarówno uniżenie, jak i wywyższenie Syna Bożego jest dziełem Boga Ojca. Cały zbawczy plan zmierza do objawienia chwały Boga, Ojca Kyriosa (por. Rz 15, 7—9; 2 Kor 1, 20; Ef 1, 6. 12). Liturgiczne wyznania wiary, w których Bóg nazwany jest Ojcem, zawarte są w aklamacji *Abba*, doksologiach, dziękczynieniach, błogosławieństwach, pozdrowieniach i hymnach. Na specjalną uwagę zasługuje Jezusowa inwokacja *Abba* w aklamacjach (Ga 4, 6; Rz 8, 15). Powszechnie uważa się, że wierni pierwotnego Kościoła po przyjęciu chrztu w czasie modlitwy Pańskiej wypowiadali po raz pierwszy Jezusowe *Abba*, które stało się aklamacją. Tekst Ga 4, 6 uważany jest za pełniejszy pod względem soteriologicznym. Syn posłany przez Boga wypełnił plan zbawienia i obdarzył ludzi nowym stanem przybranego synostwa Bożego, którego bogactwem jest działanie Ducha Syna Bożego wołającego w nas *Abba*. To usynowienie jest udziałem w godności Syna i aktem do-

broci Boga Ojca. Inwokacja *Abba* leży poza ludzkimi możliwościami, a dzięki usynowieniu woła w nas Duch. Analogiczny tekst (Rz 8, 15) pozwala na trochę odmienną interpretację — człowiek, w którym mieszka Duch Boży, jest Synem Bożym i przez ten fakt może on w Duchu wołać do Boga *Abba*. Inwokacja ta jest umocnieniem chrześcijanina w drodze do domu Ojca.

NT jest bogaty w doksologie stanowiące zakończenie listu, modlitwy i części hymnicznych oraz zamykające ważniejsze partie listu (Flp 4, 20; 1 Tm 1, 17; 1 P 4, 11; Ef 3, 14—21). W doksologiach występuje zwrot „Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa”, który stosowano tylko w formułach liturgicznych i jest on charakterystyczny dla religii chrześcijańskiej różniący się od innych wyznań żydowskich, których członkowie także wielbili Boga nazywając Go Ojcem. Paweł włączył ten zwrot do swoich listów. Dziękczynienia listowe, które występują bezpośrednio po pozdrowieniu (oryginalny element listów Pawłowych), są także skierowane do Boga Ojca. Akcentują, że droga do Ojca jest Pan nasz Jezus Chrystus. Dzięki Ojcu owocuje w gminie: wiara, miłość i wytrwała nadzieja w Panu naszym Jezusie. Dziękczynieniu skierowanemu do Ojca winna towarzyszyć radość z powodu wyniesienia natury ludzkiej do nadprzyrodzonego porządku (por. Kol. 1, 12). W literaturze epistolarnej NT znajdują się także błogosławieństwa, które używane były jako formuły liturgiczne przed rozpoczęciem liturgii chrztu „Łaska, pokój od Boga waszego Ojca i Pana naszego Jezusa Chrystusa”. Pewną nowością jest tutaj użyty tytuł Boga *Theou Patros* (bez rodzajnika), który z biegiem czasu stał się powszechnym sposobem wyrażania się, a termin „Ojciec” staje się imieniem własnym Boga (por. Pisma Janowe). Częścią liturgii pierwotnego Kościoła były także hymny, które z czasem zostały przejęte i włączone do ksiąg NT. Hymny spełniają funkcję dziękczynienia (np. Kol 1, 5—20; Ef 1. 3 nn) o stylu uroczystym (strofy i wiersze) i tonie uwielbienia. Hymny chrześcijańskie nazywano także psalmami lub pieśniami duchowymi. Teksty NT zawierają pieśni na cześć Boga Ojca np. Ef 1, 3—14 jako dziękczynienie za dary duchowe i nadprzyrodzone takie jak: mądrość, objawienie siebie samego (Boga), swojej woli, pokój, miłość, wiara, miłosierdzie, wybór do świętości, odkupienie przez Chrystusa, danie osobistego udziału w dziele zbawienia.

### 3. CORPUS PAULINUM I POZOSTAŁE KSIĘGI NT

Pewnego rodzaju uzupełnienie obrazu ojcostwa Boga stanowią Pisma należące do „Corpus Paulinum”, Dzieje Apostolskie, Listy Katolickie i Apokalipsa św. Jana.

Teksty zawarte w „Corpus Paulinum” pogłębiają treści teologiczne godnościowej nazwy Boga „Ojciec”. On jest jedynym źródłem



działania, toruje drogi do siebie i braci (1 Tes 3, 11. 13; 2 Tes 2, 16), by wzrastała jedność i radość Jego wyznawców. Ojciec jest Przyczyną zbawienia i dokonał zmartwychwstania Jezusa (Ga 1, 1; por. Rz 4, 24; 2 Kor 13, 4; Ef 1, 19; Kol 2, 12)), sam powołuje głosicieli prawdziwej Ewangelii (Ga 1, 12) i doprowadza wyznawców do Syna.

W Hbr 12, 9 Bóg został nazwany „Ojcem dusz”, ponieważ tylko On daje i rozwija życie duchowe człowieka zapewniając mu uczestnictwo w swojej świętości.

Dzieje Apostolskie potwierdzają wypełnienie „obietnicy Ojca” (1, 4; 2, 33), a więc Zesłania Ducha Świętego utrzymującego nas w nowym stanie usynowienia Bożego.

W Listach Katolickich redaktorzy jeszcze głębiej wchodzą w myśli teologiczne feminu „Ojciec”. Autor Jk 1, 17 nazywa Boga „Ojcem światła”: On nas widzi w całej prawdzie, ocenia, miłuje nas i podtrzymuje w wierze.

W Listach Piotra redaktor podkreśla, że inicjatywa zbawienia wyszła od Ojca (1 P 1, 2), On jest autorem świętości człowieka. W części parenetycznej dotyczącej osobistej świętości (1 P 1, 15—16) redaktor zachęca wiernych powołanych przez Ojca, by na Jego wzór stali się świętymi, gdyż taka jest Jego wola (por. Kpł 11, 44; Mt 5, 48).

Listy Janowe wskazują na to, że określenie Bóg jest zastąpione nazwą Ojciec. Miłość Ojca skłania nas do trwania w niej, a obejmując całego człowieka musi wykluczyć miłowanie świata, który jest przeciwny Bogu i odwodzi od Niego. Świat przemija z jego wartościami, Bóg zaś trwa na wieki (1 J 2, 17). Zachowanie nauki Chrystusowej jest trwaniem w Ojcu i w Synu (1 J 2, 24b). Nazwa „Ojciec” dla Boga w Apokalipsie św. Jana występuje tylko w miejscach, które zapowiadają triumf Boga i współudział wiernych w nim (Ap 1, 6; 2, 28; 3, 5. 21; 14, 1). Apokalipsa św. Jana akcentuje wierność Ojca — On tych, którzy wytrwają do końca, nagrodzi władzą królewską i oglądaniem Siebie samego. Jednocześnie Księga ta sugeruje, że pełne objawienie ojcostwa Bożego nastąpi w czasach eschatologicznych, gdy Ojciec zatriumfuje wraz z wiernymi.

## „ZNAK DLA NARODÓW” (Iz 11, 12) W INTERPRETACJI I I II SOBORU WATYKAŃSKIEGO

Słowa Izajasza Proroka mówiącego o Bogu, który *podniesie znak dla pogan i zgromadzi wygnańców Izraela* (Iz 11, 12)<sup>1</sup>, zostały w szczególniejszy sposób zastosowane na I i II Soborze Watykańskim do przedstawienia Kościoła Jezusa Chrystusa. Pozostaje to zresztą w harmonii z całą tradycją egzegetyczną, która zarówno powyższe słowa, jak i ich bezpośredni kontekst zawsze interpretowała nie tylko historycznie w odniesieniu do ludzi i spraw współczesnych Prorokowi, lecz i mesjanicznie, tzn. aplikując je również do Chrystusa oraz jego królestwa, czyli Kościoła<sup>2</sup>.

Jeżeli idzie o Vaticanum I, to w Konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej *Dei Filius* zostało stwierdzone, że „znakiem wzniesionym dla narodów”, tzn. „jakimś wielkim i ustawicznym motywem wiarygodności i niezbitym świadectwem swego Boskiego posłannictwa” staje się sam Kościół na skutek przedziwnego rozpowszechnienia nadzwyczajnej świętości, jedności katolickiej, nienaruszalnej trwałości i niewyczerpanego owocowania we wszystkich dobrach<sup>3</sup>. Mamy więc tutaj do czynienia *par excellence* z racjonalnym i apologetycznym ujęciem problemu eklezjologicznego. Wyliczone zjawiska o tyle bowiem są brane pod uwagę, o ile stanowią dostrzegalny fenomen, coś osobliwego i zadziwiającego, co uwierzytelnia posłannictwo Kościoła. One to właśnie ludzi z zewnątrz, którzy jeszcze nie uwierzyli, wprowadzają do Kościoła, a samych jego wiernych ugruntowują w wierze. Cały ten wywód operuje zatem kategoriami rozumowymi poznania i koncentruje swoją uwagę głównie na rzeczywistości doświadczalnej Kościoła.

Natomiast ujęcie Vaticanum II znacznie różni się w prezentacji tego tematu. Różnica ta polega na tym, że bynajmniej nie eliminując sensu wskazanego przez Konstytucję *Dei Filius* pokazuje na różne sposoby, przede wszystkim nadprzyrodzony, dostępny wierze człowieka wymiar Kościoła. Według *Konstytucji o liturgii*, rozproszone dzieci Boże zgromadza w jedną owczarnię pod znakiem Kościoła, nie tylko głoszenie z mocą Chrystusa, lecz również stawanie się wier-

<sup>1</sup> Zwrot „in nationes” nie powinno się tłumaczyć „wśród narodów”, jak to czynią np. I. M. Szymusiak i S. Głowa w: *Breviarium fidei. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań—Warszawa—Kraków 1964, 92. BT3 tłumaczy „znak dla pogan”. Wydaje się jednak lepsze tłumaczenie „dla narodów”, jak to ma ekumeniczny przekład francuski TOB: „pour les nations”.

<sup>2</sup> Por. Nota III. — *Interpretazione messianica*, w: *La sacra Biblia. Isaia* a cura di A. Penna, Torino—Roma 1964, 145—146.

<sup>3</sup> DS 3013 i 3014.

nych przybytkiem świętym w Panu, mieszkaniem Bożym w Duchu i wzrost w dojrzałości Chrystusowej (DL 2)<sup>4</sup>. Z kolei *Dekret o ekumenizmie*, zanim stwierdził charakter „znaku dla narodów” jedynej trzody Bożej pielgrzymującej w nadziei do nieba, zauważył bezpośrednio przedtem, iż sam Jezus Chrystus „sprawia, że społeczność jego jednoczy się coraz doskonalej w wyznawaniu jednej wiary, we wspólnym spełnianiu kultu Bożego oraz w braterskiej zgodzie rodziny Bożej” (DE 2). A następnie już po skonstatowaniu tego charakteru zostało tam powiedziane, że „na tym polega święte misterium jedności Kościoła w Chrystusie i przez Chrystusa, gdzie Duch Święty jest sprawcą różnorodnych darów” i że „największym wzorem i zasadą tego misterium jest jedność jednego Boga Ojca i Syna w Duchu Świętym w Troistości Osób” (DE 2). Zbawienie, którego Kościół jest „powszechną pomocą” (DE 3), dokonuje się więc dzięki zjednoczeniu człowieka z Bogiem, które jest też źródłem wspólnoty ludzi między sobą. Zapoczątkowane na ziemi, w Kościele i przez Kościół, swoją pełnię osiągnie dopiero w życiu przyszłym. Więcej apologetyczną wykładnię analizowanej formuły wydaje się podkreślać jedynie *Dekret o działalności misyjnej Kościoła*, ponieważ akcentuje także świadectwo życia, gorliwość w służbie Bożej i miłość wobec bliźnich jako czynniki powodujące ożywienie duchowe w Kościele i czyniące zeń znak wzniesiony dla narodów (DM 36)<sup>5</sup>.

W sumie teksty Soboru Watykańskiego II proklamujące Kościół znakiem wzniesionym dla narodów prezentują go jako znak zbawienia, które realizuje się w nim dzięki zjednoczeniu ludzi z Bogiem i między sobą. Kościół zbawienie to zarówno posiada, jak też oznacza i sprawia, czyli jest sakramentem. Dopiero w miarę jak ta tajemnica zbawienia pogłębia się i promieniuje, Kościół umacnia się wewnętrznie i staje się widocznym znakiem obecności Bożej w świecie.

W związku z tą kwestią należy tutaj jeszcze odnotować znamienity fakt, że Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* Vaticanum II wyraża się podobnie o Chrystusie, co I Sobór Watykański o Kościele. Czyni to stwierdzając, że „Ten, którego gdy ktoś widzi, widzi też i Ojca (por. J 14, 9), przez całą swoją obecność i okazanie przez słowa i czyny, przez znaki i cuda, zwłaszcza przez

<sup>4</sup> Czytamy tam: „Liturgia budując codziennie z tych, którzy są wewnątrz przybytek święty w Panu, mieszkanie Boże w Duchu, na miarę pełnego wzrostu dojrzałości Chrystusowej, równocześnie umacnia w przedziwny sposób ich siły do głoszenia Chrystusa i dzięki temu ukazuje Kościół tym, którzy pozostają na zewnątrz jako znak wzniesiony dla narodów, pod którym rozproszone dzieci Boże powinny się zgromadzić w jedno, aż stanie się jedna owczarnia i jeden pasterz” (KL 2).

<sup>5</sup> Czytamy tam: „Gorliwość w służbie Bożej i miłość wobec bliźniego przynoszą nowe ożywienia duchowe całemu Kościołowi, który okaże się jako znak wzniesiony dla narodów „światłością świata” (Mt 5, 14) i „solą ziemi” (Mt 5, 13). To świadectwo życia będzie skuteczniejsze, jeżeli się dawać będzie razem z innymi wspólnotami chrześcijańskimi” (DM 36).

swoją śmierć i pełne chwały zmartwychwstanie, a wreszcie przez zesłanie Ducha Prawdy, objawienie doprowadził do końca i do dojrzałości oraz świadectwem Bożym potwierdza, że Bóg jest z nami, by nas z mroków grzechu i śmierci wybawić i wskrzesić do życia wiecznego” (KO 4). Mimo woli nasuwa się więc pytanie, jak się to mogło stać, że Magisterium kościelne najpierw o Kościele stwierdziło, że jest motywem wiarygodności i dopiero później ogłosiło, że Chrystus pozostaje znakiem Objawienia.

Otóż należy przyznać tutaj rację L. Boffowi<sup>6</sup>, który polemizując z K. Latourellem<sup>7</sup>, wykazał przekonująco, że i I Sobór Watykański istnienie Kościoła jako „znaku dla narodów” wiązał ściśle z Chrystusem i apostołami. Niemniej nie można się nie zgodzić z tym ostatnim, że Kościół, pracując podczas Vaticanum II nad lepszym zrozumieniem i określeniem samego siebie, musiał w szczególniejszy sposób skoncentrować się na Chrystusie. Na skutek tego Sobór ten jest nie tylko eklezjologiczny, lecz także chrystologiczny. W jego nauczaniu chrystologia i eklezjologia wzajemnie się przenikają i warunkują. Konstytucja *Dei Verbum* przedstawia Chrystusa jako rodzaj znaku transcendentnego charakteru chrześcijaństwa (por. KO 4), a Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium* powiada, że „Kościół jest nim także, ale tylko w Chrystusie” (KK 1; por. tamże 9, 49, 59). Tak więc Chrystus i Kościół będący „znakiem dla narodów” wzajemnie są zdani na siebie, niemniej misterium Kościoła odsłania się w pełni jedynie poprzez misterium Chrystusa.

Kraków

KS. ADAM KUBIŚ

<sup>6</sup> *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, Paderborn 1972, 186—206 oraz 292—294; por. Mansi 50, 92 D.

<sup>7</sup> *Le Christ et l'Eglise, signes du salut*, Tournai—Montréal 1971, 99—121.

Ks. Józef Niedźwiedź

## Z HISTORII PREFACJI

### I

W roku 1952 P. Siffrin podał następujące określenie prefacji: „Jest to modlitwa pochwalna i dziękczynna śpiewana lub recytowana po ukończeniu przygotowania darów”<sup>1</sup>. Odnowiony Mszał

Rzymski z r. 1970 uważa prefację za pierwszą część składową Modlitwy Eucharystycznej. W niej kapłan w imieniu całego ludu wychwala Boga Ojca i dziękuje Mu za całe dzieło zbawienia lub za dzieło to ujęte w jakimś szczególnym aspekcie, stosownie do charakteru dnia, święta czy okresu liturgicznego<sup>2</sup>.

Jest to anamneza, przypomnienie cudownych dzieł Boga<sup>3</sup>. A według wyrażenia Kasjodora († ok. 580) „opowiadanie dzieł Bożych jest to chwalenie” — „Domini res gestas narrare, laudare est”<sup>4</sup>.

Słowo „prefacja” pochodzi od łacińskiego słowa *praefatio*. *Słownik łacińsko-polski* wydany pod redakcją M. Plezi podaje następujące znaczenia słowa *praefatio*: formuła otwierająca jakąś czynność religijną lub publiczną (Cic. Verr. 4, 187; Liv. 45, 5, 4); nazwanie, tytułatura; uprzedzenie o czymś, zapowiedź czegoś (zwł. mająca służyć za usprawiedliwienie); przedmowa, zapowiedź wstępna w mowach sądowych i popisowych; wstępny układ, zgoda<sup>5</sup>. Tylko pierwsze znaczenie odpowiada naszej prefacji.

Początkowo nazwa „prefacja” oznaczała tylko dialog wstępny — tak jest u św. Cypriana († 258)<sup>6</sup>, a później niezmienny dialog wstępny prawie identyczny we wszystkich liturgiach dał nazwę całej Modlitwie Eucharystycznej<sup>7</sup>.

Słowo *praefatio* pochodzi od *prae-fari* nie w znaczeniu „mówić przed”, lecz „mówić wobec”, wygłaszać wobec ludu uroczyste obwieszczenie. W tym znaczeniu *praefatio* = *praedicatio*<sup>8</sup>. To znaczenie lokalne, a nie czasowe słowa *praefatio* wykazał J. A. Jungmann<sup>9</sup>.

W sensie formuły liturgicznej nazwa prefacji występuje w kan. 12 II Synodu Milewitańskiego (r. 416) i w Sakramentarzu Gregoriańskim (w. IX)<sup>10</sup>. W czasach św. Justyna († 167), św. Hipolita († 235), w *Konstytucjach Apostolskich* (ok. r. 400) aż do średniowiecza prefacja tworzyła jedną całość z Kanonem<sup>11</sup>. Np. w starszym Sakramentarzu Gelazjańskim (1 poł. VIII w.) przed dialogiem

<sup>2</sup> *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Vaticani II instauratum*, Città del Vaticano 1970 (przedruk: Lipsiae 1970, odtąd MR), s. 40. Por. RBL 24 (1971) 21.

<sup>3</sup> J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, Wien—Freiburg—Basel 1962<sup>5</sup> (odtąd Jungmann), t. II, s. 146.

<sup>4</sup> *Liturgia Horarum*, t. II, s. 1153.

<sup>5</sup> *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, W-wa 1974, t. IV, s. 239.

<sup>6</sup> Św. Cyprian, *De dominica oratione*, r. XXVI. Por. H. Lecerq, *Préface*, DACL XIV 1706.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> J. A. Jungmann, *Präfation*, LThK VIII 675.

<sup>9</sup> Tamże oraz Jungmann, II 134. Tak samo holenderska *Encyclopedie van het Katholicisme*, red. E. Hendrix, J. C. Densen, W. B. Ocx e, t. III (1956), kol. 460.

<sup>10</sup> ECat IX 1920.

<sup>11</sup> Tamże.

wstępnym prefacji są słowa: „Incipit canon actionis”<sup>12</sup>. Podobnie jest w odnowionym MR, gdzie przed tekstami prefacji okresowych i wspólnych w *Ordo Missae* jest napis „*Præx eucharistica*”<sup>13</sup>. Sakramentarz Gregoriański odnosi określenie „prefacja” do wszystkich zmiennych części Modlitwy Eucharystycznej, a więc zakłada całkowicie pierwotne znaczenie słowa „prefacja” = Modlitwa Eucharystyczna. Liturgicy frankońscy odnosili nazwę „prefacja” tylko do części od „*Vere dignum*” do „*Sanctus*” i uważali ją błędnie za wstęp do Kanonu<sup>14</sup>. Tak też określa prefację D. Grabner: „zmienna część Mszy po Sekrecie (= modlitwie nad darami), uroczysty poemat pochwalny i dziękczynny, prowadzący do Kanonu”<sup>15</sup>.

Prefacja nie jest jednak wstępem, który spotykamy we wspólnych ksiązkach, a który nie jest związany z tekstem, lecz uroczystym początkiem Modlitwy Eucharystycznej<sup>16</sup>.

Obok nazwy „prefacja” na oznaczenie pierwszej, zmiennej części Modlitwy Eucharystycznej używana była bardzo rzadko w liturgii rzymskiej nazwa *contestatio* (uroczyste wyznanie wielkości Boga przed niebem i ziemią). W rycie galijskim używano nazwy *contestatio* lub *immolatio* (zabicie ofiary). W rycie mozarabskim prefacja nazywa się *inlatio* lub *illatio* (ofiarowanie). Jest to tłumaczenie greckiej nazwy Modlitwy Eucharystycznej: *anaphora*<sup>17</sup>.

## II

Izraelici, jak i inni ludzie Wschodu, uważają spożywanie pokarmów za rzecz świętą. Dlatego przed spożyciem nawet małego kawałka chleba i wypiciem kubka wina odmawiano modlitwę<sup>18</sup>. Jest to *beraka*, czyli błogosławienie Boga za Jego świętość, wielkość i Jego dary. W tym znaczeniu błogosławieństwo („dobre słowo”, po grecku *eulogia*) jest prawie synonimem dziękczynienia („dziękczynienie”, po grecku *eucharistia*). Zresztą Ewangelie używają zamiennie jednego lub drugiego słowa w opisie rozmnożenia chleba i ustanowienia Eucharystii<sup>19</sup>. W odnowionym MR widzimy *beraka* w 2 modlitwach odmawianych przy przygotowaniu darów chleba i wina:

<sup>12</sup> J. A. Assemanus, *Codex Liturgicus Ecclesiae Universae*, 1, IV/1; *Missale Romanum Vetus*, Romae 1751 (przedruk: Farnborough 1968, odtąd Assemanus), s. 153. Por. Jungmann II 129.

<sup>13</sup> MR 392.

<sup>14</sup> LThK VIII 675.

<sup>15</sup> D. Grabner, *Preface*, NCE XI 725.

<sup>16</sup> A. M. Roguet, *Msza święta dzisiaj*, tłum. F. Żurowska, Kraków 1972, s. 114.

<sup>17</sup> Por. J. Brinktrine, *Msza święta*, tłum. L. Tatara, W-wa 1957, s. 144.

<sup>18</sup> Tamże, s. 16 n.

<sup>19</sup> A. M. Roguet, *Msza święta dzisiaj*, s. 97.

„Błogosławiony jesteś, Panie, Boże wszechświata”<sup>20</sup>. *Beraka*, a ściślej *Birkat ha-mazon* — „Uwielbienie Tego, który (nas) żywi” — modlitwa dziękczynna po uczcie paschalnej przed wypiciem ostatniego kielicha stanowiła punkt wyjścia i zasadnicze ramy dla modlitwy dziękczynnej Jezusa, a potem — dla Modlitwy Eucharystycznej Kościoła<sup>21</sup>. „Modlitwa ta stanowiła izraelską „eucharystię” *par excellence*, najuroczystsze dziękczynienie za Boże dzieła zbawcze<sup>22</sup>. Poprzedzona ona była dialogiem wstępnym przypominającym wstęp do naszej prefacji: „Dzięki składajmy Panu, Bogu naszemu”.

*Birkat ha-mazon* składała się z trzech *berakot* (błogosławieństw):

1. *Birkat ha-zan* — błogosławieństwo za pokarm,
  2. *Birkat ha-ares* — dziękczynienie za Ziemię,
  3. *Birkat Jeruśalem* — modlitwa wstawiennicza za Jerozolimę<sup>23</sup>.
- „Teksty owego „wielkiego błogosławieństwa” narastały zapewne z biegiem wieków. Mogły też być nieco różne w różnych tradycjach; ale ich podstawowa, bardzo charakterystyczna struktura oraz zasadnicza treść jest tu bardzo ważna, stara oraz klasyczna, a także pouczająca nas, gdy śledzimy najdalsze „korzenie” chrześcijańskiej „wielkiej modlitwy eucharystycznej”<sup>24</sup>.

### III

Najstarszy zbiór rzymskich formularzy mszalnych, Sakramentarz Leoniański (w. VII), posiada dla każdej Mszy własną prefację; chociaż nie jest on kompletny, zawiera 267 prefacji. Starszy Sakramentarz Gelazjański podaje 54 prefacje, młodszy (w. VIII) w rękopisie z Sankt Gallen — 186. Natomiast Sakramentarz Gregoriański zawiera tylko 14 prefacji, wliczając w to *prefatio communis*. Burchard z Wormacji († 1025) wylicza 10 prefacji. W r. 1095 pap. Urban II dodał do tej listy prefację maryjną. I tak było przeszło 8 wieków. W r. 1919 wprowadzono prefację o zmarłych i prefację o św. Józefie, w r. 1925 prefację o Chrystusie Królu, w r. 1928 prefację o Najśw. Sercu Jezusa<sup>25</sup>. Odnowiony MR z r. 1970 zawiera 83 prefacje; jego drugie wydanie z r. 1975 posiada jeszcze 3 nowe prefacje. Niektóre z tych 86 prefacji pochodzą z pierwszych wieków chrześcijaństwa. Jest to więc pewien powrót do stanu pierwotnego. W rycie ambrozjańskim i mozarabskim każda Msza posiada własną prefację —

<sup>20</sup> MR 390 n.

<sup>21</sup> L. Mycielski, *Modlitwy Ostatniej Wieczerzy i ich wpływ na powstanie Modlitw Eucharystycznych Kościoła*, RBL 21 (1968) 347 n.

<sup>22</sup> B. Mokrzycki, *Z biblijnej prehistorii Mszy św.*, CT 48 (1978), fasc. I, s. 106.

<sup>23</sup> Tamże, s. 107. Por. L. Mycielski, *Modlitwy Ostatniej Wieczerzy*, s. 348.

<sup>24</sup> B. Mokrzycki, *Z biblijnej prehistorii Mszy św.*, s. 108.

<sup>25</sup> Jungmann II 148—153.

w rycie ambrozjańskim jest ich 236<sup>26</sup>. Podobnie było w rycie galij-skim.

Właściwością liturgii zachodnich jest to, że ich modlitwy, a także Modlitwa Eucharystyczna zmieniają się w zależności od roku kościelnego i stawiają przed oczy tylko jeden aspekt częściowy tajemnic wiary. Natomiast wschodnie Modlitwy Eucharystyczne, anafory, choć jest ich wiele (w rycie bizantyjskim — 2, w ormiańskim — 1, dawniej było ich 14, w syryjskim — 80, w chaldejskim — 3, w koptyjskim — 3, w etiopskim — 20)<sup>27</sup>, obejmują w różny sposób całe dzieło zbawienia. Tak też było pierwotnie<sup>28</sup>.

#### IV

Prefacja rzymska jako uroczysta modlitwa była wypowiedzana głośno. Uroczysta deklamacja prefacji przeszła wcześniej w recytatyw. Już z VI w. mamy świadectwo Sakramentarza Leoniańskiego o śpiewie modlitw mszalnych, które musimy odnosić przede wszystkim do Modlitwy Eucharystycznej<sup>29</sup>. Nie znaczy to, że pierwotnie cała Modlitwa Eucharystyczna była śpiewana w tonie prefacji. Recytatyw prefacji przyjmuje na początku i końcu członków frazy formy psalmowe i przechodzi częściowo w prostą melodię<sup>30</sup>. Jednak nigdy nie dokonano kroku w kierunku właściwego śpiewu artystycznego.

Jeżeli chodzi o czas powstania obecnych melodii prefacji, to ton ferialny prefacji pochodzi z około X w., zaś z XII w. — ton uroczysty, który na końcu członów fraz posiada melizmaty złożone z 2 dźwięków. Wyjątkowo zdarzają się melizmaty złożone z 3 dźwięków<sup>31</sup>. Z XII w. pochodzi też ton uroczystszy prefacji, który występował w mszałach przed Soborem Watykańskim II. Posiadał on na początku i na końcu frazy melizmaty 3- i 4-dźwiękowe<sup>32</sup>.

Prefacja ambrozjańska posiada melodię podobną do melodii ferialnej prefacji rzymskiej<sup>33</sup>. Natomiast prefacja mozarabska posiada oryginalną melodię o bardzo bogatej melizmatyce. Na początku fraz są w niej melizmaty nawet 14-dźwiękowe<sup>34</sup>. Prefacje wschodnie, za wyjątkiem rytu koptyńskiego i etiopskiego, są od VI w. odmawiane cicho<sup>35</sup>.

<sup>26</sup> A. Paredi, *I prefazi ambrosiani*, Milano 1937, s. 40—67.

<sup>27</sup> J. Klinger, *Anafora*, EK I 475.

<sup>28</sup> Jungmann II 148.

<sup>29</sup> Jungmann II 135.

<sup>30</sup> MR 914 n.

<sup>31</sup> MR 915 n.

<sup>32</sup> *Missale Romanum S. Pii V Pontificis Maximi jussu editum... et Benedicti XV auctoritate vulgatum*, Tornaci 1950, s. 4 n.

<sup>33</sup> A. Gatard, *Ambrosien (chant)*, DACL I (1353—1373) 1357.

<sup>34</sup> PL 85, 547 n.

<sup>35</sup> I. M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. III, Romae 1932, s. 481—485.



Melodie prefacji rzymskich, jak zresztą i cały śpiew gregoriański, zachwycają wszystkich. Toteż nie dziwią nas słowa W. A. Mozarta; który powiedział: „Chętnie oddałbym całą swoją chwałę muzyczną w zamian za to, gdybym mógł się poszczycić ułożeniem choćby jednej prefacji gregoriańskiej”<sup>56</sup>.

Fryszak Krośniński

KS. JOZEF NIEDZWIEDZ

---

<sup>56</sup> Cyt. za: G. M. Suñel, *Zasady śpiewu gregoriańskiego* (tłum. z jęz. hiszpańskiego F. M. Koziura), Poznań—W-wa—Lublin 1957, s. 202.

Ks. Karol Mrowiec CM

## DOKUMENTACJA ŹRÓDŁOWA POLSKICH PIEŚNI KOŚCIELNYCH – RELIGIJNYCH. POTRZEBA I GŁÓWNE PROBLEMY\*

Celem uniknięcia nieporozumień należy zaraz na wstępie wyjaśnić użyte w tytule artykułu sformułowanie „polskie pieśni kościelne — religijne”. Pod określeniem „polskie” rozumiemy śpiewy w języku ojczystym, niezależnie od pochodzenia rodzimego czy obcego. Wyznacznikiem polskości jest więc tu język tekstu słownego pieśni. Sądzymy bowiem, że pieśń obcego pochodzenia przez sam fakt przyswojenia jej przez nasze społeczeństwo weszła do kultury polskiej. Terminu „pieśni” używać się będzie zarówno w sensie ścisłym, mając na myśli utwory o budowie stroficznej przeznaczone do śpiewu, jak i w sensie szerokim, to znaczy utwory o strukturze niestroficznej, np. psalmodycznej czy responsorialnej. Przymiotnik „kościelny” określa przede wszystkim miejsce wykonania pieśni oraz ich przeznaczenie liturgiczne. Nie zamierzamy jednak w tym wąskim sensie używać tego słowa i dlatego posługiwać się będziemy zamiennie terminami: kościelny — religijny, ażeby w określonych wypadkach objąć nimi także inne pieśni o treści religijnej, które towarzyszą zwyczajom i obrędom pozakościelnym.

Drugie wstępne spostrzeżenie dotyczy sprawy dokumentacji źródłowej pieśni kościelnych. Stanowi ona wciąż problem otwarty. Obser-

---

\* Artykuł powstał w ramach realizacji koordynowanego przez Uniwersytet Wrocławski problemu węzłowego: *Polska kultura narodowa, jej tendencje rozwojowe i percepcja*.

wujemy to zarówno na przykładzie rodzimych, jak i obcych prac poświęconych pieśni kościelnej. Niemiecka hymnologia, która od prawie 200 lat rozwija żywą działalność naukową, nie uważa własnych wyników badawczych w tym zakresie za zadawalające<sup>1</sup>. Wystarczy rozpatrzeć choćby tylko w aspekcie wykorzystania źródeł rękopiśmiennych, trzy najwybitniejsze dzieła F. Wackernagla<sup>2</sup>, W. Baumkera<sup>3</sup> czy J. Zahna<sup>4</sup>, ażeby dostrzec ich słabe strony. Okazuje się, że badacze ci nie doceniali wartości przekazów rękopiśmiennych, ograniczali się do poszukiwań pieśni jednego wyznania, a metoda ich badań źródłowych nie zawsze była wolna od błędów. Zbiór Wackernagla, obejmujący pieśni od średniowiecza do końca XVI w., oparty został na ok. 150 rękopisach. Rękopisy te stanowią tylko wąską bazę źródłową, jeśli chodzi o melodie, a nawet same teksty, które autor publikuje. Dowiodły tego wyniki badań J. Janoty<sup>5</sup>. Dzieło Baumkera nie wykorzystuje żadnego źródła rękopiśmiennego z XVI w., a z XVII w. tylko śpiewnika Kolera, przy czym autor rzadko osobiście badał zasoby bibliotek, opierając się głównie na informacjach z drugiej ręki uzyskiwanych drogą korespondencji<sup>6</sup>. Zahn, dokumentując wyłącznie pieśni ewangelickie, rzadko korzystał z rękopiśmiennych śpiewników XVI i XVII w., a sam opis źródeł rękopiśmiennych sporządził w sposób sumaryczny.

W krótkim omówieniu standardowych dzieł wspomnianych autorów nie szło bynajmniej o podważenie ich niewątpliwego znaczenia naukowego przez podkreślenie braków w zakresie systematycznego wykorzystania źródeł rękopiśmiennych, które było dopiero w zaczątkach. Braki te tłumaczy przecież odstęp czasu, jaki nas dzieli od powstania ich prac. Szło natomiast o unaocznienie rzeczywiście niełatwego do rozwiązania i wciąż otwartego problemu dokumentacji źródłowej pieśni religijnych. Trudności wynikają przede wszystkim z ogromu materiału, jakim dysponujemy, a z drugiej strony z zaginięcia wielu źródeł, o których są wiadomości tylko pośrednie. Otwartość problemu natomiast wynika stąd, że w toku intensywnych poszukiwań i badań można stale jeszcze napotykać nieznanne źródła,

<sup>1</sup> W. Lipphardt, *Die Bedeutung der handschriftlichen Überlieferung für die Hymnologie*. W: *Traditionen und Reformen in der Kirchenmusik*, Kassel—Basel 1974, s. 189—224.

<sup>2</sup> F. Wackernage, *Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts*. 5 Bände, Leipzig 1864—1877.

<sup>3</sup> W. Baumker, *Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen von den frühesten Zeiten bis gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts Begonnen von Karl Severin Meister*. 4 Bände, Freiburg i.B. 1883—1911.

<sup>4</sup> J. Zahn, *Die Melodien der deutschen evangelischen Kirchenlieder*. 6 Bände, Gütersloh 1889—1893.

<sup>5</sup> J. Janota, *Studien zu Funktion und Typus des deutschen geistlichen Liedes im Mittelalter*, München 1968.

<sup>6</sup> W. Lipphardt, op. cit., s. 199.

które wzbogacają, a nawet zmieniają nasze wyobrażenia o rozwoju pieśni kościelnej.

W kolejnych wywodach zamierzam skoncentrować się na kilku tylko zagadnieniach sformułowanych z pozycji muzykologa-hymnologa. Spróbuję mianowicie krótko uzasadnić potrzebę dokumentacji źródłowej, zwrócić uwagę na rodzaje dotychczasowych prac typu dokumentacyjnego oraz wysunąć kilka kwestii w odniesieniu do założeń w realizacji przyszłych prac o charakterze dokumentacyjnym.

## 1. POTRZEBA DOKUMENTACJI ŹRÓDŁOWEJ

Wynika ona przede wszystkim z uznania polskich pieśni kościelnych — religijnych za fakt o wielkim znaczeniu kulturowym. Powszechnie utrzymuje się przekonanie, że pieśń kościelna spełniła w przeszłości, i po dziś dzień spełnia, określoną rolę w życiu religijnym, społecznym, literackim i muzycznym narodu. Mówi się o jej zasługach w zachowaniu języka polskiego, świadomości i tradycji narodowych. Pieśń ta, będąc w pierwszym rzędzie przejawem obyczajowości ludowej, odegrała równocześnie ważną rolę integrującą całe społeczeństwo. Jej wpływ okazał się niezwykle trwały i objął całe pokolenia, co dowodzi, że pieśń kościelna, jak mało która spełnia warunki pieśni powszechnej, służącej najszerszym kręgom społeczeństwa. Dokumentacja źródłowa jest więc niezbędna, żeby dokładnie zbadać i zweryfikować rolę pieśni religijnej w kulturze polskiej. Tylko w oparciu o nią można prawidłowo ustalić podstawowe fakty wyjaśniające genezę określonych tekstów i melodii, znaleźć odpowiedź na pytanie o czynniki współdziałające w rozwoju pieśni, o jej formy funkcjonowania, o wpływ ideowy i artystyczny na społeczeństwo polskie i temu podobne.

Potrzeba dokumentacji źródłowej wynika także z konieczności sięgania w badaniach muzykologicznych do ustaleń hymnologów. Wystarczy tu wskazać na problem stosunku muzyki do tekstu, który ma kluczowe znaczenie w badaniach nad muzyką wokalną w ogóle, a nad pieśnią artystyczną w szczególności. Problem ten musi być rozpatrywany w szerokim kontekście kulturowym. Wiadomo, że w XVII w., a nawet jeszcze w 1. połowie XVIII w., jedynymi prawie zabytkami muzycznymi z tekstem polskim są pieśni kościelne. Tak więc na ich przykładzie można badać kształtowanie się stosunku muzyki do słowa polskiego w odległej przeszłości. Albo zwróćmy jeszcze uwagę na trudne zadanie wyjaśnienia pochodzenia materiału melodycznego kompozycji wielogłosowych. Różnego rodzaju *missa pastoralis* lub *missa de resurrectione* względnie motety, koncerty kościelne i inne utwory nasycone są nierzadko melodyką pieśni kościelnych. Jest rzeczą niemożliwą ustalić dla nich wzorce melodyczne bez pełnego rozoznania w repertuarze pieśniowym określonych epok. Nie rozwiąże

się też prawidłowo problemu wersji melodycznej pieśni, jeśli za-  
braknie świadomości, z jaką melodią mamy do czynienia: pierwotną  
czy zmienioną w mniejszym lub większym stopniu przez późniejszego  
kopistę lub redaktora druku.

Rzecz jasna, że sprawą dokumentacji źródłowej zainteresuje się  
w pierwszym rzędzie muzykolog, który chce badać dzieje pieśni ko-  
ścielnej. Może się jednak zdarzyć, że nie będą przyświecać mu cele  
hymnologiczne, lecz komparatystyczne w odniesieniu do melodii pieśni  
świeckich. Na rezultaty tego typu badań na gruncie niemieckim wska-  
zuje W. Lipphardt, kiedy pisze o książce Fr. Magnus Böhma *Alt-  
deutsches Liederbuch* (1876), że autor ten w większym zakresie niż  
hymnologzy jego czasów wykorzystał rękopisy z pieśniami kościel-  
nymi, by ustalić melodie pieśni świeckich<sup>7</sup>.

## 2. RODZAJE DOTYCHCZASOWYCH PRAC TYPU DOKUMENTACYJNEGO

Prace zawierające dokumentację źródłową pieśni kościelnych  
w Polsce nie mają tak długotrwałej tradycji, jak w niektórych kra-  
jach zachodnich. Zaczęły się one na dobrą sprawę dopiero z końcem  
ubiegłego wieku. Jeśli zaś odjąć okres obu wojen światowych, który  
spowodował nieobliczalne straty w zasobach bibliotek państwowych  
i kościelnych oraz w kadrach naukowych, to nie można się dziwić,  
że hymnologia polska nie ma na swoim koncie tak wielkich osiągnięć,  
jak wspomniane już pomnikowe dzieła niemieckich hymnologów.

Prace dokumentacyjne, jakie u nas powstały, da się sprowadzić  
do dwóch rodzajów: 1. krytyczne edycje pieśni staropolskich, 2. katalo-  
gi pieśni.

Początek ogłaszania drukiem pieśni staropolskich na większą ska-  
łę łączymy z nazwiskami M. Bobowskiego<sup>8</sup>, ks. J. Surzyńskiego<sup>9</sup>  
i A. Polińskiego<sup>10</sup> (pomijam tu ze zrozumiałych względów publikacje  
innych wybitnych badaczy literatury). Bobowski uczynił to z pozycji  
filologa, a pozostali z pozycji muzykologa. Brak mi kompetencji,  
ażeby fachowo zabierać głos w sprawie krytycznej edycji Bobow-  
skiego, a zwłaszcza w sprawie zarzutów, jakie współcześni literatu-  
roznawcy jej stawiają z perspektywy dzisiejszych wymogów nauki.  
Muzykologdy, że powołam się na ks. Feichta<sup>11</sup>, wysoko cenią jej przy-

<sup>7</sup> W. Lipphardt, op. cit., s. 204.

<sup>8</sup> *Polskie pieśni katolickie od najdawniejszych czasów do końca XVI wieku*, Kraków 1893.

<sup>9</sup> *Polskie pieśni Kościoła katolickiego od najdawniejszych czasów do końca XVI stulecia*, Poznań 1891.

<sup>10</sup> *Spiewy chóralne Kościoła rzymsko-katolickiego z XVI i XVII wieku*, Warszawa 1890.

<sup>11</sup> *Polska pieśń średniowieczna*, „Musica Medii Aevi”, t. 2, Kraków 1968.

datność dla swych badań, choć świadomi są niepełnych informacji o przekazach muzycznych pieśni. Książka Surzyńskiego, która już za życia autora spotkała się z krytyką, nie wyczerpuje oczywiście wszystkich źródeł znanych współczesnym, a co się tyczy ścisłości tekstów, charakterystyki i klasyfikacji źródeł, wykazuje niejedno potknięcie<sup>12</sup>. Uznanie natomiast musi budzić ogłoszenie drukiem melodii do 51 pieśni z różnymi wersjami melodycznymi, opartymi na rękopisach i drukach z XV—XVIII wieku. *Spiewy chóralne* Polińskiego — niegdyś wysoko ceniona pozycja — przekazują nam jedynie wybór pieśni kościelnych z XVI i XVII w. Głównym jej mankamentem jest nieujawnienie całego zasobu rękopisu Warszawskiej Archikonfraterni Literackiej z 1635 r. oraz wprowadzenie dowolnych zmian w tekście muzycznym ogłoszonych drukiem melodii.

Jednym z powodów niedociągnięć wspomnianych prac był brak współpracy między specjalistami. Zrozumienie efektów, jakie taka współpraca może przynieść, stało się udziałem dopiero badaczy współczesnych, poczynając od zespołowej monografii *Bogurodzicy* przygotowanej przez J. Woronczaka, E. Ostrowską i H. Feichta<sup>13</sup>. Następne tego typu publikacje, jak przede wszystkim *Kolędy Polskie*<sup>14</sup> i *Polskie pieśni pasyjne*<sup>15</sup>, wydane pod naczelną redakcją J. Nowak-Dłużewskiego, powstały także przy współpracy grupy specjalistów, wśród których ze strony muzykologów działali K. Wilkowska-Chomińska i Jan Węcowski. Wartość tych prac podnosi krytyczne wykorzystanie najszerszej bazy źródłowej, jaką zdołano uzyskać. Metoda publikowania melodii obu autorów uwzględnia cztery możliwości: 1. wykorzystanie tekstu muzycznego z tego samego źródła co słowa pieśni; 2. wykorzystanie adnotacji o melodii, jeśli taka znajduje się przy tekście słownym beznutowym; 3. gdy tekst literacki nie ma nut ani adnotacji — bierze melodię ze współczesnego źródła; 4. jeśli nie ma ani nut, ani adnotacji, ani źródła muzycznego współczesnego — czerpie melodię ze źródła późniejszego. Rzecz jasna, że wartość edycji według dwóch ostatnich możliwości jest dyskusyjna.

Do typu wydań krytycznych pieśni staropolskich trzeba także przyłączyć książkę B. Krzyżaniak<sup>16</sup> o kantyczkach karmelitańskich, a ściślej mówiąc drugi tom, w którym autorka przy współpracy w aspekcie filologicznym J. Bubaka, zaprezentowała kolędy z rękopisu Ch 251 z 1721 r. Inną formę prac typu dokumentacyjnego stanowią fotoofsetowe przedruki zbiorów z pieśniami staropolskimi,

<sup>12</sup> M. Korolko, *Średniowieczna pieśń religijna polska*, Wrocław 1980 s. LXXIV.

<sup>13</sup> Wrocław 1962.

<sup>14</sup> Warszawa 1966.

<sup>15</sup> Warszawa 1977.

<sup>16</sup> *Kantyczki z rękopisów karmelitańskich (XVII/XVIII w.)*. t. 1, Kraków 1977; t. 2, Kraków 1980.

publikowane przez M. Korolkę<sup>17</sup> i T. Maciejewskiego<sup>18</sup>. Ten rodzaj dokumentacji zasługuje na szczególną uwagę, ponieważ nie tylko rozpowszechnia tekst źródłowy, zawarty często w niedostępnych egzemplarzach, ale równocześnie przybliża samo źródło w oryginalnej postaci.

Drugi rodzaj prac typu dokumentacyjnego stanowią katalogi pieśni. Zapoczątkowany został przez Z. Jachimeckiego, który w 1912 r. opublikował *Katalog polskich pieśni wielogłosowych Bibl. Ordynacji Zamjowskich w Warszawie*. Po wojnie ten typ pracy podjęła A. Szwejkowska<sup>19</sup>, ogłaszając wykaz luźnych druków z wielogłosowymi pieśniami XVI w. Kontynuację tego rodzaju prac widzę w katalogu utworów Warszawskiej Archikonfraterni Literackiej T. Maciejewskiego, opracowanym w serii *Silva Medii et Recentioris Aevi*<sup>20</sup>. Rzecz jasna, że ani praca Maciejewskiego, a tym bardziej inne publikacje z tej serii, nie są wyłącznie katalogami, gdyż równocześnie prezentują i krytycznie omawiają przynajmniej częściowo zawartość źródeł. Jeśli zdecydowałem się w tym miejscu o nich wspomnieć, to właśnie dlatego, że wydaje mi się, iż *Zasób utworów z ksiąg Archikonfraterni Literackiej* Maciejewskiego pomyślany był przede wszystkim jako katalog pieśni i samych źródeł z pieśniami, a więc jako ten typ prac, którego potrzebę czy wręcz konieczność coraz bardziej sobie uświadamiamy.

I jeszcze małe uzupełnienie skrótowo ujętego przeglądu dotychczasowych dokonań. Określoną formę dokumentacji źródłowej pieśni kościelnych znaleźć można w drukowanych, względnie w maszynopisie pozostających katalogach rękopisów lub druków bibliotek polskich, następnie w albumowych wydaniach muzyki staropolskiej<sup>21</sup> czy wreszcie w pracach dyplomowych wykonanych w różnych ośrodkach uniwersyteckich, które przeważnie nie zostały opublikowane. Mam tu na myśli szereg prac poświęconych zwłaszcza badaniom kancjonałów i śpiewników określonych środowisk zakonnych lub brackich, zarówno drukowanych jak i rękopiśmiennych, względnie samemu repertuarowi pieśni kościelnych od średniowiecza do XIX wieku

<sup>17</sup> St. Grochowski, *Rytmy łacińskie dziwnie sztuczne i nabożeństwem swym a starodawnością dosyć wdzięczne*, Warszawa 1976; Anonim: *Pieśni postne starożytne człowiekowi krześcijańskiemu należące, które w Wielki Post śpiewane bywają dla rozmyślenia Męki Pańskiej z przyczynieniem piosnek wyrobione*, Warszawa 1978.

<sup>18</sup> Bł. Derey, *Nabożne pieśni, które przy gromadnym odprawowaniu Różańców, tak Błogostawionej Panny Maryjej, iak też Najświętszego imienia Jezus śpiewane być mogą*, Warszawa 1977.

<sup>19</sup> *Pieśni wielogłosowe XVI wieku*. Wykaz druków luźnych. W: *Z dziejów polskiej kultury muzycznej I*, Kraków 1958, s. 187—306.

<sup>20</sup> *Zasób utworów z ksiąg Archikonfraterni Literackiej w Warszawie 1668—1829*, Warszawa 1972.

<sup>21</sup> *Muzyka w dawnym Krakowie* (red. Z. M. Szwejkowski), Kraków 1964; *Muzyka staropolska* (red. H. Feicht), Kraków 1966.

włącznie, pochodzącemu z różnych terenów Polski. Autorzy musieli przy tym pokonywać ogromne trudności w uzyskaniu materiałów źródłowych. Stąd niekiedy wyniki ich badań są pod tym względem niekompletne. Podjęty trud bardzo się jednak opłacał, ponieważ czasem przyniósł on w efekcie prawdziwe odkrycia, jak np. znalezienie pierwszej drukowanej melodii „Bogurodzicy” z 1613 roku<sup>22</sup>.

### 3. KILKA UWAG O ZAŁOŻENIACH W REALIZACJI PRZYSZŁYCH PRAC TYPU DOKUMENTACYJNEGO

Nikt nie ma wątpliwości, że zarówno krytyczne edycje pieśni staropolskich, jak i katalogi pieśni mają zasadnicze znaczenie dla badań hymnologicznych. Muszą więc być one kontynuowane i rozszerzane pod względem zakresu chronologicznego jak i przedmiotowego. Skłonny byłbym natomiast zaakcentować szczególną aktualność innego rodzaju prac, których nam brak, a mianowicie odrębnego, systematycznego katalogu źródeł zawierających pieśni, jako punktu wyjścia wszelkich poczynań badawczych.

Wspomniane edycje krytyczne czy katalogi pieśni posiadają oczywiście prawidłowy opis źródeł, zgodny z przyjętymi przez autorów założeniami edytorskimi. Dla hymnologii nie jest to jednak wystarczające, ponieważ nie odnotowują prócz określonych gatunków pieśni (kołęd czy pieśni pasyjnych) innego repertuaru występującego w danych źródłach. Stąd badacz innych gatunków pieśni kościelnej musi niejako na nowo rozpoczynać poszukiwania. Przed powstałą z tego powodu stratą czasu uchronić mogłyby tylko odpowiednie katalogi, jak: 1. Katalog rękopisów muzycznych i tekstowych z pieśniami; 2. Katalog druków muzycznych i tekstowych z pieśniami; 3. Katalog pieśni z melodiami.

Znaczenie tego rodzaju katalogów wykracza poza granice naszego kraju. Tezę tę zdaje się potwierdzać dokonanie hymnologów niemieckich, którzy w serii RISMu ogłosili katalog drukowanych śpiewników kościelnych<sup>23</sup>. W ten sposób stworzyli nie tylko doskonałą bazę dla najszerszej pojętych badań nad pieśnią kościelną obszaru języka niemieckiego, ale wskazali obcym materiał porównawczy.

Tu nasuwa się pytanie, co ma być właściwym przedmiotem katalogów? Odpowiedź zależy chyba od zinterpretowania obu terminów: pieśń kościelna i źródło hymnologiczne.

Pod terminem „pieśń kościelna” od strony muzycznej zwykło się rozumieć utwór jednogłosowy lub wielogłosowy utrzymany w pros-

<sup>22</sup> S. St. Mastalska, *Pieśni katolickie w drukach polskich z lat 1606—1630*, Lublin 1975 (maszynopis pracy mag.).

<sup>23</sup> *Das deutsche Kirchenlied*. DKL. *Kritische Gesamtausgabe der Melodien*. Herausgegeben von K. Ameln, M. Jenny u. W. Lipphardt. B.I.T.1: Verzeichnis der Drucke, Kassel 1975. RISM B/VIII/1.

tym układzie homofonicznym, w którym nosicielem melodii jest jeden tylko głos. Autorzy katalogu RISM-u rozszerzają to pojęcie na utwór polifoniczny z *cantus firmus* wziętym z melodii pieśni kościelnej, ale wykluczają opracowania w stylu motetowym. Opowiadam się za tym stanowiskiem, ponieważ kunsztowna technika motetowa niezgodna jest z charakterem i przeznaczeniem prostej z natury pieśni kościelnej. W tym kontekście jawi się nowe pytanie: czy wyłączyć z przyszłej kolekcji pieśni w formie prostej arii, jak np. plankty z karmelitańskiego rkpsu nr 275 lub proste pieśni solowe Moniuszki czy innych kompozytorów, skoro jedna lub druga z nich weszły do śpiewników kościelnych?

Oprócz strony muzycznej, która nieraz może nastreczyć wątpliwości co do zaszeregowania pieśni w katalogu, trzeba zwrócić uwagę zarówno na strukturę tekstu (o ile odpowiada ona pojęciu pieśń), jak i na funkcjonowanie pieśni w życiu społeczno-religijnym. W związku z tym ostatnim powstaje pytanie, czy należy uwzględnić pieśni, których późniejsze śpiewniki nie przedrukowały, a więc być może nigdy nie funkcjonowały w żadnej społeczności, czy też przyjmując za kryterium wyboru sam cel, w jakim je napisano, i aprobatę władzy kościelnej?

Pod terminem „źródło hymnologiczne” rozumiemy wszelki utrwalony na piśmie czy w druku przekaz bodaj jednej pieśni kościelnej. Niemieccy hymnologowie, zwłaszcza protestanckiej profesji, faworyzowali dotąd przekazy drukowane. Świadczy o tym choćby wspomniany tu często katalog RISM-u. Ostatnio dało się zauważyć zmianę ich podejścia w tym względzie. Głównym rzecznikiem doniosłości źródeł rękopiśmiennych dla hymnologii stał się W. Lipphardt, który przekonująco dowodzi znaczenia rękopisów dla ustalenia pierwotnej wersji pieśni, dla wykrycia nieznanych melodii różnych grup wyznaniowych pomijanych z wielu powodów w oficjalnych śpiewnikach, czy dla odkrywania kontrafaktur lub melodii ludowych, które z reguły nie były śpiewane przez wyższe sfery społeczne<sup>24</sup>.

Pośród typowych źródeł hymnologicznych zwykło się wymieniać na pierwszym miejscu śpiewniki kościelne. Tymczasem ograniczenie się do nich byłoby szkodliwe dla badań nad pieśnią religijną. Znaleźć ją bowiem można także w innych źródłach, jak w: agendach, rytuałach, kancjonałach, katechizmach, druczkach ulotnych, które szczególnie ujawniają związek pieśni kościelnej ze zwyczajami i obrzędami ludowymi, następnie na pojedynczych kartach z tekstem czy melodią, a najczęściej w modlitewnikach i innych zbiorach pieśni, tworzonych na użytek różnych grup społecznych. Muzykolog oczywiście wrażliwy będzie przede wszystkim na źródła muzyczne, mianowicie: księgi chorałowe z dramatem liturgicznym, procesjonały, cantionalia, tabulatury organowe czy lutniowe, wreszcie na tzw. towarzyszenia

<sup>24</sup> W. Lipphardt, op. cit., s. 223.



organowe, które wobec znamienego braku nut w naszych drukach z XVII i XVIII w. mogą wypełnić niejedną lukę w innych przekazach muzycznych.

Przyjąwszy takie rozumienie terminu „źródło hymnologiczne”, stajemy znów wobec szeregu pytań i wątpliwości. Czy pójść za autorami katalogu RISMu i brać pod uwagę wyłącznie zbiory tekstów z melodiami, a pominać przekazy beznutowe? Trudno się z tym zgodzić, kiedy się zna zawartość zachowanych źródeł polskich, ubogich w zapisy muzyczne, tym bardziej że wśród tekstów słownych niejednokrotnie trafić można na odsyłacze do melodii względnie na jedyny przekaz określonej pieśni. Jeśli zgodzimy się z tezą, żeby nie katalogować ksiąg liturgicznych, zawierających wyłącznie śpiewy chorałowe choćby z podpisanym tekstem polskim, ale nie przekazujących pieśni, to musimy chyba zrobić wyjątek w stosunku do sekwencji i hymnów z podłożonymi słowami polskimi, ponieważ wchodzą w zakres naszej hymnodii. Wreszcie jeśli wykluczamy katalogowanie pieśni łacińskich, musimy mimo to zwracać uwagę na ich melodie, ażeby nie stracić z oczu potencjalnego źródła melodii polskich pieśni. W tym miejscu znajduje potwierdzenie postulat możliwie obszernego opisu wszelkich źródeł, który by naprowadzał badaczy na melodie pieśni polskich.

Ostatnia sprawa, jaką chciałbym poruszyć w związku z katalogiem źródeł, dotyczy jego interkonfesyjnego charakteru. Dziś już nie da się utrzymać postawy badawczej Bobowskiego czy Surzyńskiego, nastawionych na pieśni jednego tylko wyznania, ponieważ zbyt wiele dostrzegamy wspólnych problemów badawczych w odniesieniu do pieśni kościelnych różnych wyznań. Mam tu na myśli przede wszystkim problem pochodzenia melodii, zwłaszcza dawnych pieśni z okresu średniowiecza i renesansu, ich struktury, ukształtowania przebiegu melicznego i rytmicznego. Jawi się tu także interesujące zagadnienie uchwycenia charakterystycznych cech pieśni kościelnej różnych wyznań. Odizolowane, monokonfesyjne badanie pieśni jest więc dziś w pewnym sensie niemożliwe i oznaczałoby w efekcie fałszowanie dziejów polskiej pieśni religijnej.

---

Zasygnalizowanie zaledwie głównych problemów, z jakimi liczyć się musi każdy badacz, który podejmuje zagadnienie dokumentacji źródłowej polskich pieśni kościelnych, nie pretenduje do wyczerpującego ujęcia sprawy. Stąd uwagi swoje traktuję jako wstępne propozycje do dyskusji. Z kolei należy przystąpić do opracowania zarówno generalnej koncepcji tego rodzaju badań, jak i szczegółowych dyrektyw badawczych, niejednokrotnie o charakterze technicznym. Do takich, przykładowo mówiąc, kwestii należą: sposób przeprowadzenia kwerendy w bibliotekach polskich, wypracowanie siatki haseł

ułatwiających lub tylko naprowadzających na wyszukanie rękopiśmiennych czy drukowanych źródeł hymnologicznych, sporządzenie odpowiednich kartotek, bibliografii adnotowanych, systemu katalogów itd. Te zagadnienia wykraczają już poza ramy obecnego artykułu i zasługują na osobne rozpatrzenie.

Lublin

KS. KAROL MROWIEC CM

Ks. Zbigniew Wit

### ŹRÓDŁA POLSKICH PIEŚNI NABOŻNYCH\*

Pieśń nabożna, jako utwór słowno-muzyczny, jest przedmiotem zainteresowania wielu badaczy. Osiągnięcia filologów polskich są na ogół znane, a badania muzykologów przedstawił Ks. K. Mrowiec, stąd nie będą poruszane w niniejszym omówieniu. Ponieważ teksty pieśni nabożnej nie doczekały się szerszego omówienia<sup>1</sup>, chcemy zwrócić uwagę na treść w nich zawartą, która może okazać się ważniejszą niż forma muzyczna i dlatego powinna się stać przedmiotem systematyzacji i analizy. Należy pamiętać, że przy religijnej pieśni wykonywanej zbiorowo, prócz funkcji jednoczącej, wchodzi w grę funkcja formacyjna i kultowa. Cel kultyczny — oddanie czci Bogu — wydaje się być pierwszym, gdyż powstała ona po to, aby ją wykonać w kościele. Drugi natomiast wiąże się ściśle z pierwszym, ponieważ treść wykonywana przez człowieka była przez niego przyjmowana i równocześnie go formowała. Były też oczywiście teksty pouczające, jakie zawierały się w tak zwanych pieśniach katechizmowych. Z tego powodu teolog wraz z polonistą-filologiem potrzebują w swoich badaniach wszystkich źródeł zawierających tekst pieśni,

\* Artykuł powstał w ramach realizacji koordynowanego przez Uniwersytet Wrocławski problemu węzłowego *Polska kultura narodowa, jej tendencje rozwojowe i percepcja*.

<sup>1</sup> Próbę opracowań podjęli: T. Ochot, *Msza św. w modlitewnikach górnośląskich do 1914 r.*, „*Studia Śląskie Historyczno-Teologiczne*” 3 (1970) 171—204; B. Bielańska, *Dzieje pieśni mszalne w Polsce. Studia z dziejów liturgii w Polsce*. T. 3, Lublin 1980, s. 117—204; Z. Wit, *Śpiew w liturgii na ziemiach polskich w XIX wieku*. Tamże s. 205—343; T. Sinka, *Polska pieśń nabożna w liturgii*. Studium historyczno-liturgiczne, Kraków 1971 (Archiwum Papieskiego Wydziału Teologicznego w Krakowie); D. Zimoń, *Uczestnictwo wiernych we Mszy św. na ziemiach polskich w XIX wieku w świetle modlitewników i podręczników liturgicznych*. Studium historyczno-liturgiczne, Kraków 1977 (Maszynopis w. Archiwum Papieskiego Wydziału Teologicznego w Krakowie).

a więc nie tylko te, gdzie pieśni towarzyszy zapis melodyczny, ale także wzmianki o niej ukazujące funkcję, jaką spełniała w życiu społeczności kościelnej, lub sposób w jaki była wykonywana. Wspomniane informacje są niezbędne dla ustalenia pochodzenia, czasu i miejsca powstania oraz faktycznego funkcjonowania.

Rodzi się oczywiście pytanie, jakie rodzaje źródeł interesują badacza pieśni kościelnej — hymnologa w Polsce. Należą do nich księgi liturgiczne, czyli oficjalne zbiory tekstów i melodii przeznaczonych do sprawowania kultu. Księgi liturgii łacińskiej stosowane w Polsce zawierają niekiedy wzmianki, a nawet całe teksty pieśni w języku polskim obok łacińskich; dotyczy to zwłaszcza procesji i pogrzebu.

Katolickie księgi liturgii mszalnej mogące podawać pieśń polską to graduał (zbiór chórowych śpiewów mszalnych z zasady z melodiami)<sup>2</sup> i mszał (pełny zbiór tekstów liturgii mszalnej).

Księgi liturgii godzin kanonicznych — brewiarz — czyli oficjalnej modlitwy kapłanów katolickich o różnych porach dnia to psalterz, antyfonarz i brewiarz.

Psalterz występuje zwykle z hymnarzem i zawiera teksty psalmów z melodiami<sup>3</sup>.

Antyfonarz jest zbiorem śpiewów zmiennych na cały rok poprzedzających zwykle psalm<sup>4</sup>.

Brewiarz natomiast zawiera wszystkie teksty oficjum kapłana<sup>5</sup>. W wymienionych wyżej księgach raczej rzadko napotyka się wzmianki dotyczące pieśni nabożnej.

Obfitsze wzmianki zawierają księgi liturgii sakramentów i sakramentaliów używane przy poświęceniach, błogosławieństwach, procesjach, pogrzebach. Należą do nich Agenda, a od 1631 r. w Polsce rytuał<sup>6</sup> oraz procesjonały i kancjonały. Te ostatnie przeznaczone dla kapłana i organisty zawierają wybrane części śpiewane z rytuału graduału, antyfonarza, psalterza, nabrały w XIX w. charakteru oficjalnej księgi liturgicznej<sup>7</sup>. Należy je odróżnić od kancjonałów pro-

<sup>2</sup> Por. B. Stäblein, *Graduale (Gesang). Die Musik in Geschichte und Gegenwart* (skrót — MGG), T. 5, k. 632—639; M. Melnicki, B. Stäblein, *Graduale (Buch)*. Tamże, k. 622—632.

<sup>3</sup> Wyjaśnienie, czym jest psalm, jego pochodzenie, treść, podział oraz ujęcie jako kompozycji muzycznej, zob.: E. Werner, L. Finscher, *Psalm*. MGG T. 10, k. 1668—1713.

<sup>4</sup> Por. W. Schenk, J. Scibor, *Antyfona*, Encyklopedia Katolicka, Lublin 1973 (skrót EK) T. 1, k. 710—711; B. Stäblein, *Antiphon(e)*, MGG T. 1, k. 523—545; B. Bartkowski, *Antyfonarz*, EK T. 1, k. 711—712; B. Stäblein, *Antiphonar*, MGG T. 1, k. 545—549; W. Danielowski, *Antyfonarze polskie*, EK T. 1, k. 712—714.

<sup>5</sup> Por. W. Danielowski, *Brewiarz*, EK T. 2, k. 1064—1071; B. Stäblein, *Brevier*, MGG T. 2, k. 313—317.

<sup>6</sup> Por. W. Urban, *Agendy katolickie polskie*, EK T. 1, k. 171—173; Chr. Mehrenholz, *Agende*, MGG T. 1, k. 137—148.

<sup>7</sup> Zestawienie kancjonałów katolickich (Cantionale Ecclesiasticum) i ich uzasadnienie prawne podaje: Z. Wit, *Śpiew w liturgii*, jw., s. 235—237.

testanckich, a także katolickich zbiorów pieśni o tej samej nazwie, czy też zbiorów nutowych dla organistów. Teksty pieśni lub wzmianki o nich można również napotkać w rękopiśmiennych księgach liturgicznych okresu potrydenckiego.

Wypada w tym miejscu zaznaczyć, że w kościołach protestanckich stosowane są agendy i kancjonały<sup>8</sup>.

Zasadniczymi zbiorami pieśni są rękopiśmienne, a z czasem drukowane zbiory modlitw i pieśni (zakonne i bractw)<sup>9</sup> oraz druki ulotne<sup>10</sup> przeznaczone do stosowania przez wiernych w kościele i w domu<sup>11</sup>. Zbiory te zawierały modlitwy, pieśni kościelne i domowe, katechizm, pouczenia o sakramentach, kalendarz, czasem żywoty świętych, a dla pielgrzymów wiadomości o kalwarii, sposób odbywania tzw. „drózek”, różne nabożeństwa odprawiane w miejscach cudownych, natomiast brackie modlitewniki podawały ustawy i własne nabożeństwa tercjarskie.

Inwentaryzacji domagają się drobne broszury, obrazki, różnego rodzaju przewodniki i druki wydawane w miejscach odpustowych lub przez parafie, a zawierające teksty pieśni lub informacje o nich<sup>12</sup>. Trzeba też pamiętać o modlitewnikach i różnego rodzaju śpiewnikach używanych przez więźniów — zesłańców XIX—XX w. oraz tych towarzyszących żołnierzowi tułaczowi ostatniej wojny lub po-

<sup>8</sup> Por. St. Zdanowicz, *Agendy protestanckie*, EK T. 1, k. 174; Materiał bibliograficzny dotyczący kancjonałów protestanckich zebrał: Wł. Chojnacki, *Bibliografia polskich druków ewangelickich ziem zachodnich i północnych*, Warszawa 1966.

<sup>9</sup> Por. T. Maciejewski, *Zasób utworów z ksiąg archikonfraterni literackiej w Warszawie 1662—1829*, Warszawa 1972.

<sup>10</sup> Takim drukiem unikalnym jest tekst pieśni o św. Krzysztofie, który pochodzi z połowy XVI w. z drukarni Wietora, a przechowywany jest w bibliotece im. Ossolińskich we Wrocławiu.

<sup>11</sup> Jako przykład mogą tutaj posłużyć: *Korona Niebieska Przenaydroższemi Niewinney, Krwie Na Okup Ludzki Zbawiciela Świata Ran Nayświętszych Rubinami Nasadzona a teraz po trzeci raz przedrukowana na intencyą wiele Nabożnych Godnie Urodzonych Osób*. Roku Pańskiego 1764 w Krakowie w Drukarni Seminarium Biskupiego Akademickiego. Wyd. I — 1700 r., II — 1745 r.; Antoni Janusz, *Praca całodzienna, coroczna i całozytna każdego chrześcijanina katolika; albo książka modlitewna i kancjonał dla katolików z różnych ksiązek modlitewnych i śpiewników zebranych*, Cieszyn 1857; Szymon Kozłowski, *Stużba Boża czyli nabożeństwo domowe i kościelne*, Wilno 1873; *Zbiór pieśni nabożnych katolickich dla użytku kościelno-domowego*, Pelplin 1886. Również nowsze edycje zawierają różne dopiski i tak mszał mariawicki *Porządek Mszy świętej egzemplarz Biblioteki Uniwersyteckiej KUL* — asygn. 35.174 III posiada na końcu wklejkę z rękopiśmiennym tekstem modlitw za zmarłych, które rozpoczyna pieśń *Szukateś mnie spracowany*, a zamyka polski tekst sekwencji *Dies irae*.

<sup>12</sup> W posiadaniu autora jest obrazek zatytułowany *Pamiętka z Gydeł z pieśnią Przy odwiedzeniu obrazu N. P. w Gidlach na nutę jak Witaj Królowo nieba*. Zabytek ten pochodzi prawdopodobnie z przełomu XIX/XX wieku, jak na to wskazuje dopisana ręką data „1901 r.”.

siadanych w obozach jenieckich. Innym równie ważnym, chociaż trudnym zagadnieniem, są zbiory pieśni i melodii w języku polskim wydawane na obczyźnie. W pracach badawczych trzeba też uwzględnić nie tylko protestanckie księgi liturgiczne i modlitewniki, lecz innych jeszcze odłamów chrześcijaństwa, jak Kościoła Katolickiego Mariawitów<sup>13</sup>, czy Kościoła Polskokatolickiego<sup>14</sup>, gdyż podają one teksty, ich zastosowania, a często też i melodie.

Badając źródła należy zwracać uwagę na tekst, szukać go wszędzie i dążyć do ustalenia tekstu krytycznego, a także wszystkich adnotacji o sytuacji, w której utwór funkcjonuje, a więc sposób, miejsce i czas, czyli jak i przez kogo jest śpiewany (chór zakonny, bracki, zespół śpiewaczy, *pauperes*, ogół wiernych, z akompaniamentem, a cappella, naprzemiennie, antyfonalnie, na głosy itp.), kiedy w kalendarzu liturgicznym i w jakiej części liturgii, lub obrzędowości chrześcijańskiej jest wykonywany (Msza św., ślub, wiatyk, pogrzeb, procesja, nabożeństwa w kościele lub poza nim, pielgrzymki itd.), a także, jakie jest miejsce jego stosowania: kościół, inne miejsce sakralne (cmentarz grzebalny, figura przydrożna), lub miejsce pamięci narodowej<sup>15</sup>, czy wreszcie dom rodzinny (wesele, niedzielne popołudnie, czuwanie przy zmarłym, śpiew w czasie obrzędu namaszczenia chorych itp.).

<sup>13</sup> Porządek *Mszy świętej* (brak miejsca i roku wydania, raczej po 1924), czyli mszał, przewiduje na procesję Bożego Ciała „Twoja cześć chwala”, „O Chryste Królu Jedyny”, „U drzwi Twoich”, „Do Ciebie Panie”, „Boże w dobroci”, „O święta Uczto”, „Strasznego Majestatu”, „Ciebie Boże chwalimy” (por. s. 314—218), a w czasie procesji rezurekcyjnej: „Przez Twoje święte zmartwychwstanie” i „Wesoły nam dziś dzień nastal”. Por. *Brewiarzyk mariawicki dla czcicieli Przenajświętszego Sakramentu* zawiera modlitwy codzienne, mszałik, adoracje, nabożeństwa, pieśni kościelne i objawienie mateczki, Felicjanów 1967; *Rytuał maryawicki wraz z katechizmem dla małych dzieci i dla dorosłych* wydany przez Arcybiskupa Maryawitów O.J.M. Michała Kowalskiego, Płock 1926.

<sup>14</sup> Por. *Mszal Kościoła Polskokatolickiego*, Warszawa 1963. Podaje on wszystkie teksty w języku polskim, w tym także psalmy, sekwencje, zastosowanie pieśni nabożnej np. w obrzędzie W. Piątku znajduje się rubryka wyjaśniająca, że adoracja krzyża odbywa się „przy wtórze pieśni wielkopostnej „Ludu mój ludu” i „Krzyżu święty” (por. s. 125), a podczas przenoszenia Najśw. Sakramentu do Bożego Grobu pieśń „Płaczcie anieli”; *Rytuał Kościoła Polskokatolickiego*, Warszawa 1961 — zawiera teksty, melodie i wskazówki zastosowania pieśni nabożnej w liturgii, jak również znane w Polsce nabożeństwa ludowe np. Godzinki (por. s. 146—151), Gorzkie żale (por. s. 152—161; świadectwem stosowania pieśni nabożnej w liturgii i obrzędach Kościoła Polskokatolickiego jest też: *Poradnik duszpasterski dla użytku kapłanów Kościoła Katolickiego Polsko-Narodowego*. Zebrał i wydał ks. Władysław Faron biskup K.P.N., Zamość 1930.

<sup>15</sup> Przykładem może być kapela katedry gnieźnieńskiej, której członkowie udali się w r. 1848 do Wrześni, aby tam uświetnić swą obecnością nabożeństwo za poległych powstańców pod Sokołowem. Por. Wł. Ziენტarski, *Z dziejów kapeli muzycznej w Gnieźnie*, „Nasza Przeszłość” 24 (1966) s. 160.

Badacz odnotowując wszystkie wersje tekstu np. dodatkowe zwrotki, zanikanie, czy narastanie tekstu, co jest konieczne przy opracowywaniu monografii pieśni, ale także dlatego, że są one odbiciem danej epoki i wprowadzają nowe treści, które interesują teologa, a wymownym przykładem tego jest „Bogurodzica”<sup>16</sup>.

Podczas kwerendy przejrzenia wymagają wszystkie egzemplarze ksiąg liturgicznych, każdej edycji i odnotowania wymagają znajdujące w nich wzmianki albo dopiski na temat stosowania pieśni<sup>17</sup>, a nawet całe teksty powinny być odnotowane; dlatego opisy winny uwzględnić tytuły, podtytuły, kontekst umieszczenia, to znaczy, gdzie i wśród jakich pieśni się znajduje, jakie jest jej przeznaczenie prawne, a jakie faktyczne zastosowanie w liturgii. Stąd też analizy wymagają inne zabytki, jak żywoty świętych, zbiory kazań, statuty synodalne i kapitulne<sup>18</sup>, rozporządzenia biskupów czy bractw, porządki nabożeństw tak diecezjalne, zakonne czy brackie, gdyż podają one normy o stosowaniu pieśni polskiej. W pracach poszukiwawczych trzeba też uwzględnić pamiętniki, zapisy okazyjne i relacje prasowe z uroczystości kościelnych lub narodowych świadczące o rzeczywistym fakcie funkcjonowania pieśni lub śpiewania tekstów, które nie były do tego przeznaczone. Słusznym wydaje się zdanie M. Korolki; „trudno dzisiejszemu badaczowi ustalić ścisłą granicę między pieśnią rzeczywiście śpiewaną, a pieśnią-modlitwą, ponieważ zbyt mało dochowało się do naszych dni zapisów nutowych”<sup>19</sup>, a współcześnie jeszcze można usłyszeć śpiewane „Zdrowaś Maryja”, tzw. „Wierzę”

<sup>16</sup> Por. J. Woronczak, E. Ostrowska, H. Feicht, *Bogurodzica*, Wrocław 1962.

<sup>17</sup> W księgach liturgicznych napotkać można różne naniesione poprawki i tak w *Processionale* z roku 1621, niegdyś własność kościoła w Chodlu, obecnie egzemplarz Biblioteki Seminarium Duchownego w Lublinie, sygn. 8254, ręką z roku 1767, na s. 107 na dolnym marginesie pod antyfoną „Sedit Angelus” znajdujemy dopisany tekst: „Wesoły nam dzień dziś nastał”, śpiewany tam prawdopodobnie w miejsce tekstu łacińskiego. Natomiast w *Graduale* z roku 1651, egzemplarz Biblioteki Uniwersyteckiej KUL, syn. XVII 1400, na kartach zawierających obrzędy Niedzieli Palmowej na s. 155, posiada naniesioną ręką organisty w Szydłowcu Kaspra Różańskiego w końcu XVIII wieku, po antyfonie „Pueri Hebraeorum” notatkę „można śpiewać lub Jesu Chryste Panie miły” i wydaje się, że pieśń ta zastępowała łacińską antyfonę „Cum appropinquaret Dominus”.

<sup>18</sup> Omówienie polskiego ustawodawstwa synodalnego o pieśni nabożnej w okresie potrydenckim omawia: Z. Wit, *Śpiew w liturgii*, jw. s. 227—237. B. Ulanowski podaje, że w pewnych aktach kapitulnych, z r. 1525 znalazł notatkę zawierającą obowiązki śpiewaka parafialnego przy kościele w Dankowie, które nakazywały mu co tydzień śpiewać następujące pieśni po podniesieniu: „Ave sanctissima” o św. Annie i „De septem verbis Domini in idiomate Polonico Wspomynayacz Boże słowa etc.”. Por. A. Brückner, *Przyczynki do dziejów języka polskiego*. T. 2, Kraków 1911 s. 35.

<sup>19</sup> M. Korolko, *Średniowieczna pieśń religijna polska*, Wrocław 1980, s. LV—LVI.

pacierzowe czy różaniec. Dlatego cenne są wszystkie teksty i wzmianki o zastosowaniu polskiej pieśni nabożnej umieszczone w dawnych książkach, czy to na wewnętrznych wyklejkach oprawy<sup>20</sup>, czy też w innym miejscu, ale jest to najtrudniej uchwytnie, gdyż wymaga dokładnej znajomości całego księgozbioru, a do tego rodzaju odkryć dochodzi się przy sporządzaniu szczegółowego katalogu zasobu bibliotecznego czy archiwalnego.

Autor pomija tutaj problemy interesujące filologa polonistę i pragnie wskazać jedynie te, które są przedmiotem badań teologa i to zarówno liturgisty, historyka życia religijnego, czy historyka duchowości w Polsce. Należy więc podjąć badania zawartości, to jest treści religijnej, analizując ją według kryteriów teologicznych oraz jej funkcjonowania, to znaczy jej roli dla kultury religijnej i językowej. Dlatego cenne są wszelkie badania dotyczące roli pieśni nabożnej, jako stróża tradycji religijnych, narodowych, wpływu na zachowanie i formowanie języka, a także roli, jaką spełniała przy polonizacji liturgii rzymskiej. Równoległe powinny być prowadzone prace nad funkcją pieśni w kształtowaniu postawy religijno-obyczajowej ludu, świadomości narodowej; należy też ukazać ją jako nośnika tradycji religijnych i narodowych oraz jej błogosławiony owoc w podtrzymywaniu łączności z macierzą, gdyż w okresie niewoli narodowej kalendarz i modlitewnik (śpiewnik) były jedynymi książkami w języku polskim w domach rodzin polskich<sup>21</sup>.

Należy też uwzględnić rolę pieśni nabożnej w przekazywaniu i utrwalaniu prawd i postaw religijnych ze szczególnym uwzględnieniem Dekalogu i pieśni katechizmowych, które z jednej strony informowały, a z drugiej formowały konkretny model pobożności chrześcijańskiej i były równocześnie wyrazem tej pobożności, a będąc odbiciem epoki niosły zarazem cechy danego okresu (oświecenie, racjonalizm, romantyzm, pozytywizm). Stąd podjęcie badań nad pieśnią nabożną w ramach węzłowego problemu, jakim jest polska kultura narodowa, jej tendencje rozwojowe i percepcja, wydaje się nie tylko konieczne, ale wprost niezbędne. Najlepsze jednak osiągnięcia w tej dziedzinie może dać zintegrowany wysiłek przedstawicieli różnych dziedzin wiedzy, a w tym także i teologa<sup>22</sup>. Prace dokumentacyjne są tym bardziej konieczne, że wiele zabytków zawierających polską pieśń religijną zaginęło bezpowrotnie, do czego przyczyniły się woj-

<sup>20</sup> Tekst koledy życzeniowej „Koleđa się z Allelują zwadziła” znajduje się na ostatniej karcie i wewnętrznej stronie okładki inkunabułu Nicolaus de Hanapis, *Biblia pauperum* z r. 1490. Tekst pochodzi z XVI w. M. Korolko, *Sredniowieczna pieśń*, jw., s. 126—127.

<sup>21</sup> Por. W. Ogrodziński, *Dzieje piśmiennictwa śląskiego*, Katowice—Wrocław 1946, s. 113—114.

<sup>22</sup> Por. M. Korolko, *Sredniowieczna pieśń*, jw., s. LXVI.

ny minionego okresu<sup>23</sup> i zwyczaj wkładania modlitewników do trumny zmarłego<sup>24</sup>. Stąd też wypływa konieczny postulat zachowania istniejących jeszcze zabytków życia religijnego w Polsce oraz rozpoczęcia badań ich zawartości.

Lublin—Częstochowa

KS. ZBIGNIEW WIT

<sup>23</sup> Dotyczy to na przykład bliżej nieokreślonego rękopisu plockiego z XV w. o którym wspomina J. Łoś, *Początki piśmiennictwa polskiego*. Lwów 1922, s. 421; czy też z tego samego okresu pochodzący tzw. *Modlitewnik Nawojki*, który wydał: S. Motty, *Książeczka do nabożeństwa na której modliła się św. Jadwiga*, Poznań 1875.

<sup>24</sup> Por. D. Zim oń, *Uczestnictwo wiernych*, jw., s. 6.

## U W A G I I W I A D O M O Ś C I

Stanisław Rospond

### TROSKA O SŁOWNE SACRUM W PIŚMIE ŚW.

W obrębie języka religijnego kod psalterzowo-biblijny ma bardzo odległą tradycję, sięgającą Średniowiecza (*Psalterz floriański* XIV w., *puławski* XV w., *Biblia królowej Zofii* XV w.), Renesansu (*Nowy Testament* Szarffenberga—M. Bielskiego 1556, *Leopolita* 1561, ks. J. Wujek 1593, 1599). Zresztą już z chwilą przyjęcia chrześcijaństwa słownictwo polskie wzbogaciło się o terminologię kościelną: *Bóg*, *anioł*, *kościół* itp. Ten kod psalterzowo-biblijny, językowo-stylistyczny stał się wzorem dla twórczości literackiej: Adam Mickiewicz (*Księgi Narodu i pielgrzymstwa polskiego*), Juliusz Słowacki (*Anhelli*) i inni.

Szkoda, że autorowi tego artykułu nie udało się zrealizować planowanego, konkordancyjnego *Słownika psalterzowo-biblijnego*<sup>1</sup>. *Sacrum Poloniae Millenium* zadbało o *Biblię Tysiąclecia* (BT) dzięki

<sup>1</sup> S. Rospond, *Język Renesansu a Średniowiecza na podstawie Literatury psalterzowo-biblijnej*, w: *Odrodzenie w Polsce III*, 2: Historia języka, Warszawa 1962, s. 61—192.



oo. benedyktynom z Tyńca (o. Augustyn Jankowski), która pomimo dyskusyjnych uwag<sup>2</sup> i nawet tak surowego osądu jak ks. E. Dąbrowskiego („Biblia tysiąca błędów”)<sup>3</sup> staje się cennym *textus receptus*.

Poniższe, tylko *exemplo gratia* sondażowe przykłady mają unacornicnie pogląd historyka języka polskiego co do wypośrodkowania kryterium tradycjonalizmu językowego i jego „uwspółcześniania”. Ogólnie biorąc BT obrała kierunek współcześniający: „... postanowiliśmy — nie bez pewnego lęku i żalu — świadomie odstąpić od czcigodnej tradycji Wujkowej, gdy idzie o słownictwo i styl, zachowując jednak jego najgłębszą zasadę, dostojność godne tekstu natchnionego”. Czy tak wszyscy liczni tłumacze (37) *sensu stricto* zastosowali powyższe słuszne założenie teoretyczne?

Laureat Nobla Czesław Miłosz jako tłumacz *Księgi Hioba* (Lublin 1981) rozkoszował się staropolszczyzną *Psalterza puławskiego* i Leopoldy. Już starożytni myśliciele i teoretycy językowi (Arystoteles, Platon) oraz wielcy pisarze Kościoła (św. Augustyn i św. Tomasz) rozumieli znaczenie hieratyczności słowa pisanego, zwłaszcza w odniesieniu do biblijnego *sacrum*. A to uzyskuje się przez *traditio scripta!* W trosce o tradycyjne *sacrum* słowne w Piśmie św., zrozumiałe w kontekście dla dzisiejszego Polaka, podaję poniższe przykłady; co do niektórych zbędnych współczesnień już się redakcja BT III wycofała<sup>4</sup>.

kur — kogut: Mt 26, 74—75 i w tej chwili kogut zapiął; zanim kogut zapieje BT II, ale BWj stosownie do wielowiekowej tradycji nie usunęła kura: kur zapiął; pierwszej niż kur zapieje; por. też NT ks. E. Dąbrowskiego. Ponieważ wyraz kura jest współczesnym wyrazem, to i staropol. kur w powyższym kontekście mógł być respektowany! Por. też Mt 26, 34; Mk 14, 30; Łk 22, 34; J 13, 38; Mk 13, 35.

włodarz, włodarstwo — zarząd, rządca: Łk 16, 2: z twego zarządu, bo już nie będziesz mógł być rządcą BT II, ale BWj (za Wujkiem 1599): Zдай sprawę z włodarstwa twego, bo już nie będziesz mógł włodarzyć; por. też pominięcie tego „uwspółcześnienia” przez ks. E. Dąbrowskiego! Mamy przecież władcę i Władysława, więc nie trudno zrozumieć staropol. włodarza i włodarstwo.

rzesza — tłum: łac. turba w tetraewangelium powtarza się ponad 130 razy; staropol. rzesza (też tuszca, dziś wyraz nacechowa-

<sup>2</sup> Ks. J. Frankowski, *Biblia Tysiąclecia i problematyka dzisiejszych polskich przekładów Pisma Świętego*, w: „Znak” 1975, nr 252, s. 709—737, (tamże literatura); tenże, *Dlaczego trzeba było dokonać nowego przekładu Biblii*, w: „Znak” nr 235; ks. J. Chmiel, *Textus receptus współczesnej Biblii Polskiej. O trzecim wydaniu Biblii Tysiąclecia*, w: RBL 1981, nr 5, s. 274—280 (tamże literatura dyskusyjna).

<sup>3</sup> Ks. E. Dąbrowski, *Nowy przekład polski Pisma Świętego z języków oryginalnych. Krytyczna ocena tzw. Biblii Tysiąclecia*, Londyn 1967, s. 58.

<sup>4</sup> Por. przyp. 2 (ks. J. Chmiel).

ny ujemnie więc nieodpowiedni) najczęściej była używana w Piśmie św., ale BT sięgnęła do terminu *tłum*, który obok znaczenia 'gromada ludzi' posiada odcień znaczeniowy ujemny (*gardzić tłumem*), tj. 'ludzi należących do biednej, nieoświeconej warstwy społecznej'. Por. Mt 15, 10 wg BT II *Potem przywołał do siebie tłum*; Mt 5, 1 *Jezus widząc tłumy*; czy nie lepiej było pozostawić zrozumiałą rzeszę: *I wezwawszy do siebie rzesze, Jezus zaś widząc rzesze* BWj.? Por. identyczne zmodernizowanie i źródnicowanie między BT a innymi tłumaczeniami: Mt 21, 8; Mk 7, 14. 17; J 7, 12.

niewiasta — kobieta: nie bronimy dostępu „kobiecie” do Pisma Św. Czasy się zmieniły, kiedy to aż do XVI w. (włącznie) był to wyraz za wzorem piśmiennictwa religijnego skazany na banicję. Dopiero w XVI w. odważył się go jedynie dwa razy użyć M. Bielski (Sejm niewieści, Rozmowa). Widocznie było żywe skojarzenie etymologiczne (por. *kob* 'chlew'). W niektórych jednak partiach tekstualnych Pisma św. można było zachować nobliwą „niewiastę”, co w wielu cytatach pozostawiła BT (np. Rdz 3, 1 nn). Por. jednak: Mt 19, 4 *mężczyznę i kobietę*; Mt 5, 28 *kto pożądliwie popatrzy na kobietę*; Mt 9, 22 *kobieta była zdrowa*. Skoro słusznie pozostała wszędzie *oblubienica i oblubieniec*, a nie *pani młoda* czy *pan młody*, to można było konsekwentnie posłużyć się w kodzie biblijnym delikatnym terminem i tradycyjnym *niewiasta*. Translatorowi Pisma Św. potrzebna jest nie tylko kultura literacka, ale i językowa, a tę zdobywa się przez badania filologiczno-historyczne.

Niektóre prozaizmy słownikowe usunięto z BT III: *waleśać się, łasić się, suknia* zmieniono na *krążyć, czyhać, szata*<sup>5</sup>. Kompromitujące z poprzednich wydań *małe zwierzęta lądowe i zwierzątka naziemne* (Ez 8, 10; 38, 20 itp.)<sup>6</sup> miały zastąpić wyraz *plaz*.

Odrębnym problemem recenzyjnym jest frazeologia, składnia i prozodia. Na razie warto zasygnalizować, że utrwalone od *Psalterza floriańskiego* i ks. Wujka obrazowe porównanie Ps 118, 70 *Zsiadło się jako mleko serce ich* mogło pozostać zamiast BT II *Otępiąto ich serce opasle*. Czy autentyzm starotestamentowy lub nowotestamentowy transliteracyjnie czy transkrypcyjnie oddawać przy nazwach własnych? Czy i w jakim zakresie spolszczone *nomina propria* pozostawiać w myśl również *traditio scripta* biblijna? Por. *Siloe* — *Siloam* J 9, 7. 11 itp. To też jest odrębne zagadnienie i zamówienie dla onomasty.

Nie ulega wątpliwości, że BT stanowi przełom w pracy translatorskiej Pisma Św. Jej wielka wartość jest niezaprzeczalna! Wyłania się jednak problem dalszych, niektórych retuszów językowo-stylistycznych, podobnych do tych, jakie już BT III zastosowała. Historyk języka polskiego powitałby nie zbyt częste odstępstwo „od czcigodnej

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Ks. J. Frankowski, op. cit., s. 718.

tradycji Wujkowej". Jeżeli przez kilka wieków to dzieło Wujkowe, owoc żmudnej i jednolitej (jeden tłumacz) karmiło rzesze wiernych i duchownych, to niewątpliwie zasługuje na rzadsze odstępstwo w słownictwie i stylu. On sam pisał: „... nic ująć, nic dodać, niczego poprawiać”, chyba że system obcego języka gwałcił przejrzystość i jasność komunikatywną polszczyzny. I on był ostro atakowany, szczególnie przez swoich konfratów jezuitów. A był przecież mistrzem słowa polskiego, archaizującym i mającym oko i ucho otwarte na to, co żywe, potoczne w języku.

Wrocław

STANISŁAW ROSPOND

Ks. Ireneusz Pawlak

## SPRAWOZDANIE Z OBRAD MUZYKÓW KOŚCIELNYCH

W dniach 3—4 września 1981 r. odbyło się w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu sympozjum naukowe Sekcji Muzyki Kościelnej przy Komisji Studiów Episkopatu Polski. Udział w obradach wzięło 30 członków sekcji. Sesja poświęcona była dwom zagadnieniom: podręcznikowi muzyki kościelnej dla seminariów duchownych w Polsce oraz ogólnopolskiemu śpiewnikowi kościelnemu.

Obrady otworzył przewodniczący sekcji ks. prof. dr hab. K. Mrowiec (KUL). Pierwszy dzień poświęcony był sprawie podręcznika. Wprowadzenia do dyskusji wygłosili: ks. W. Kądziela, *Potrzeba podręcznika muzyki kościelnej dla seminariów duchownych* oraz ks. Z. Rogala, *Treść podręcznika*. Pierwszy referat w krótkich słowach uzasadnił potrzebę podręcznika, która wynika z obecnego stanu muzyki kościelnej w seminariach duchownych. Podręcznik jest potrzebny tak wykładowcy, jak i alumnom, a także ze względów metodycznych, gdyż brakuje dotąd jednakowej metody prowadzenia zajęć. Ks. Rogala przyjmując jako pewnik potrzebę podręcznika zajął się jego kształtem. Według referenta podręcznik powinien składać się z dwóch części: teoretycznej i praktycznej, gdyż winien zawierać kompendium wiedzy koniecznej do opanowania przez seminarzystów. Szczególną uwagę należy przykładać do chorału gregoriańskiego, bowiem materiał do jego nauczania są trudno osiągalne. Koniecznym będzie także opracowanie rysu historycznego muzyki wielogłosowej ze szczególnym uwzględnieniem muzyki polskiej. Bardzo ważnym zagadnieniem jest również teologiczna podstawa muzyki kościelnej.

Zdaniem referenta, poza wiadomościami o dzwonach, nie ma potrzeby zamieszczania informacji o instrumentach, gdyż można je spotkać w wydawnictwach fachowych. Część praktyczna podręcznika winna zawierać śpiewy liturgiczne dla celebriansa, psalmodię, część Liturgii Godzin, repertuar gregoriański przydatny na różne okazje. Należało by także zamieścić polską dyskografię muzyki religijnej.

Pierwsze głosy w dyskusji koncentrowały się wokół zagadnienia, czy podręcznik ma być przeznaczony przede wszystkim dla alumnow, czy też

dla wykładowców. Zdecydowana większość dyskutantów (ks. Pasionek, ks. Dworakowski, ks. Bojasiński, ks. Bartkowski, ks. Szygenda, ks. Szachowicz) wypowiadała się za podręcznikiem dla seminarzystów, byleby zawierał całokształt kultury muzycznej Kościoła, zwłaszcza na terenie Polski (ks. Cempura, ks. Bartkowski). Dobrze byłoby jednak uwzględnić bogatą bibliografię poszczególnych działów podręcznika, by w ten sposób mógł on też stanowić pomoc dla wykładowcy (ks. Mrowiec).

Zaproponowano także dwuetapowe przygotowanie podręcznika (ks. Pawlak). Pierwszym etapem byłoby wydanie materiałów wprowadzających w kulturę muzyczną Kościoła. Po doświadczeniach i dyskusji można by wówczas przystąpić do redagowania ostatecznej wersji podręcznika. Propozycja, mimo sporadycznych sprzeciwów, spotkała się z uznaniem.

Następnie przystąpiono do tworzenia ram programowych podręcznika. Wobec trudności uzgodnienia stanowisk co do kwestii, czy podręcznik ma zawierać całość wiedzy potrzebnej klerykowi, czy też dziedziny dotąd nieopracowane lub trudno dostępne, przystąpiono na wniosek ks. Mrowca do wytypowanych zagadnień, które nie budzą kontrowersji. Przyjęto następujące grupy tematyczne:

1. Chorał gregoriański. 2. Historia religijnej muzyki wielogłosowej. 3. Pieśń kościelna. 4. Kościelne prawodawstwo muzyczne. 5. Akustyka, instrumentoznawstwo, organoznawstwo, dzwony. 6. Emisja głosu, foniatria, dykcja. 7. Zasady muzyki w zarysie. 8. Prowadzenie zespołów instrumentalnych i śpiewaczy.

Następnie przystąpiono do wytypowania komisji, które powinny opracować projekty poszczególnych działów. Dokonano wreszcie wyboru przewodniczących poszczególnych komisji. Zostali nimi: 1. ks. I. Pawlak, 2. ks. K. Mrowiec, 3. ks. B. Bartkowski, 4. ks. Z. Rogala, 5. ks. M. Dworakowski, 6. ks. W. Kądziała, 7. ks. K. Pasionek, 8. ks. W. Leśnikowski. Komisje spotkały się w przerwie obrad, aby w rozmowach roboczych uzgodnić tok pracy.

W drugim dniu zjazdu jedynym wystąpieniem była wypowiedź ks. K. Mrowca, *Sprawozdanie z prac nad ogólnopolskim śpiewnikiem kościelnym*. Po przypomnieniu faktów związanych bezpośrednio z decyzją opracowania śpiewnika prelegent przystąpił do omawiania głównych kwestii: koncepcji śpiewnika, struktury śpiewnika i stanu zaawansowania prac. W koncepcji śpiewnika redakcja przyjęła 3 założenia: śpiewnik winien mieć charakter liturgiczny, oficjalny i wzorcowy. Przy doborze repertuaru powinno się uwzględnić trzy kryteria: wartość teologiczną, liturgiczną i estetyczną melodii. Śpiewnik dzielić się będzie na następujące główne części: śpiewy mszalne, śpiewy przy sprawowaniu sakramentów i sakramentaliów, śpiewy związane z Liturgią Godzin, śpiewy związane z nabożeństwami. Dotychczasowe prace koncentrowały się nad zebraniem śpiewów procesyjnych mszalnych na poszczególne okresy roku liturgicznego. Do tej pory zebrano 365 pieśni. Nie zostały jeszcze opracowane śpiewy międzylekcyjne. Referent sygnalizował też brak pieśni na niektóre święta np. Narodzenia i Nawiedzenia Najśw. Maryi Panny, pieśni do świętych — zwłaszcza polskich, pieśni do Wszystkich Świętych i in.

W ożywionej dyskusji poparto na ogół tok prac nad śpiewnikiem. Sugerowano jedynie, by poszczególne diecezje dodawały swoje aneksy do śpiewnika (ks. Targoński), bądź też wydawały swoje śpiewniki, ale z uwzględnieniem repertuaru ogólnopolskiego (ks. Mrowiec).

Prelegent zwrócił się do zebranych z apelem o nadsyłanie do redakcji nowych lub mniej znanych a wartościowych pieśni. Postulowano także umieszczenia w śpiewniku tzw. ciemnych jutrzni (ks. Cwiek), niesporów za zmarłych (ks. Kądziała) oraz tradycyjnych tekstów psalmów nieszpornych. Stwierdzono wreszcie, że przy dotychczasowym tempie prac pierwsza redakcja śpiewnika winna być ukończona za dwa lata.

Zebrani zgodnie uznali konieczność opublikowania tekstu sprawozdania z prac nad śpiewnikiem, by poinformować opinię publiczną o prowadzonych pracach oraz by zyskać jak najwięcej uwag od ludzi tym zagadnieniem zainteresowanych.

Lublin

KS. IRENEUSZ PAWLAK

Jerzy Józef Kopec CP

## O. MICHAŁ STANISŁAW STOLARCZYK CP (1916—1981)

Z grona polskich biblistów powołał Pan do siebie, dnia 26 XII 1981 r., pasjonistę O. Michała Stolarczyka. Uroczystości pogrzebowe odbyły się w kościele zakonnym w Przasnyszu, po czym przeniesiono ciało Zmarłego do krypty tej świątyni.

Stanisław Stolarczyk urodził się 12 VII 1916 r. w Jastrzębce k/Przasnysza, z rodziców Franciszka Stolarczyka i jego żony Eleonory z domu Gąska. Po ukończeniu szkoły podstawowej w Woli Błędowskiej i Niższego Seminarium Zakonnego w Przasnyszu wstąpił 14 IX 1934 r. do Zgromadzenia Pasjonistów, przyjmując imię Michała od Wniebowzięcia NMP. Pierwszy rok studiów filoz.-teol. odbył w Przasnyszu, a następnie kontynuował je od listopada 1936 r. w Studium Generalnym Pasjonistów w Rzymie na Monte Celio. Tu też 16 VI 1940 r. otrzymał święcenia kapłańskie i po zakończeniu zwyczajnego kursu seminaryjnego podjął studia teologii dogmatycznej w Ateneum Dominikańskim „Angelicum”, uwięzione licencjatem w 1942 r. Zaraz potem zapisał się na Papieski Instytut Biblijny. Profesorami jego byli znani bibliści: Augustyn Bea, Albert Vaccari, Augustyn Merk, Stanisław Lyonnet, Urban Holzmeister, Ludwik Semkowski, Maksymilian Zerwick i Alojzy Da Fonseca. Po otrzymaniu w roku 1944 licencjatu z Pisma św. pragnął O. Michał kontynuować studia biblijne, lecz władze zakonne nie wyraziły na to zgody, nosząc się z zamiarem jego rychłego powrotu do Polski. Przez dwa jednak lata (1945—47) wykładał teologię dogmatyczną w domu pasjonistów na Monte Celio i dopiero w 1947 r. powrócił do kraju. Tu obok licznych funkcji zakonnych (mistrz nowicjatu, dyrektor studentów, prefekt studiów i długoletni konsultor prowincjalny) wykładał w latach 1949—1969 Pismo św. w Zakonnym Seminarium w Przasnyszu.

Mając na uwadze dobrą znajomość przez O. Michała Stolarczyka języka greckiego, hebrajskiego i aramejskiego, O. Augustyn Jankowski powierzył mu korektę niektórych ksiąg Starego Testamentu przy edycji *Biblii Tysiąclecia*, zaś ks. Michał Peter podobną pracę przy przygotowaniu *Biblii Poznańskiej*. Dla tej ostatniej edycji przetłumaczył ponadto z j. hebrajskiego na polski psalmy 101—150. Z własnych publikacji O. Michała można wspomnieć 4 artykuły o tematyce biblijnej, ogłoszone w j. włoskim i polskim, oraz 9 innych opracowań dotyczących bliskiej mu duchowości pasyjnej, zwłaszcza związanej z życiem Sługi Bożego O. Bernarda Kryszkiewicza CP (1915—1945). Na uwagę zasługują także cenne prace Zmarłego pozostające w maszynopisie: 8 tomów kroniki z lat

1962—1981 *Per singulos dies*, tom wspomnień *Rzut oka na przeszłość*, 5 tomików kazań i konferencji ascetycznych, monografia *Mechanik ludzkich serc O. Bernard Kryszkiewicz* oraz 2 tomy własnych wierszy O. Michała *Powrót wiosny*. Pracowitość Zmarłego potwierdza również jego zaangażowanie duszpasterskie, które ujawniało się w wygłoszeniu 158 misji i rekolekcji, licznych konferencji dla duchowieństwa diecezjalnego (od 1960 r. jako Ojca duchownego dekanatu przasnyskiego) i zakonnego oraz siostr zakonnych.

W codziennych relacjach z ludźmi cechowała O. Michała Stolarczyka bezinteresowność, prostota i bezpośredniość, co mu zjednywało powszechny szacunek i życzliwość. Oby wierny stróż tradycji kościelnej i zakonnej otrzymał od Pana obfitą nagrodę za swą ufność i wytrwałość w budowaniu królestwa Bożego. Módlmy się za niego i z nim.

Przasnysz

JERZY JÓZEF KOPEĆ CP

## R E C E N Z J E

J. MURPHY—O'CONNOR, OP, *The Holy Land. An Archaeological Guide from Earliest Times to 1700*, Oxford 1980, ss. XVI+320.

Nie jest to typowy przewodnik, lecz rodzaj archeologicznego słownika po miejscach historycznych Ziemi Świętej. Punktem wyjścia jest zawsze krótki historyczny opis danego miejsca. Zakres czasowy obejmuje zabytki do roku 1700. Cezura czasu jest wyznaczona przez fakt, że — jak pisze autor — po roku 1700 nie zostało nic zbudowane, co by zasługiwało na miano starożytnego. Trzeba przyznać, że jest to dość umowna granica czasu.

Książka dzieli się na dwie części. Część pierwsza obejmuje miasto Jeruzalem podzielone według starych i nowych dzielnic. Druga zaś część opisuje obiekty archeologiczne Palestyny według klucza alfabetycznego nazw miejscowości. Całość jest zaopatrzona obficie w podręczne mapki i szkice (*sketch—maps*), pozwalające zorientować się w okolicy i w szczegółach topograficznych. Krótki wstęp archeologiczno-historyczny wprowadza czytelnika w *status quo* sytuacji zabytków w Palestynie. Ponadto pomocne są drobne informacje natury turystyczno-organizacyjnej, jak np. godziny otwarcia poszczególnych obiektów, co niekiedy się zmienia, lub uwagi dotyczące trudniejszych dojazdów do obiektów.

O. Jérôme Murphy—O'Connor, OP jest profesorem Nowego Testamentu i literatury międzytestamentalnej w *Ecole Biblique et Archéologique Française* w Jerozolimie. Prowadził również wiele wypraw archeologicznych po Palestynie i Bliskim Wschodzie. Omawiana książka jest owocem wieloletniego zbierania informacji, oglądu i doświadczeń nabytych w cza-

się wypraw. Autor przeprowadza w swej książce—przewodniku pewien proces weryfikacji historycznej — by nie rzec: „demitologizacji” — miejsc archeologicznych. Przykładem może być potraktowanie Drogi Krzyżowej (*Via Dolorosa*), o której pisze, że „posiada małą szansę, ażeby być odpowiednikiem historycznej rzeczywistości” (s. 26). Idąc za Benoit, autor przyjmuje bowiem inną trasę Drogi Krzyżowej: punktem wyjścia jest „Gabbatha” (J 19, 13) usytuowana w cytadeli — pałacu Heroda, w zachodniej części miasta. W obecnym stanie wiedzy i wykopalisk jednak nie sposób udowodnić żadnej z proponowanych tras Drogi Krzyżowej.

Zaletą recenzowanego przewodnika jest synteza i jasność w przedstawianiu sprawy. Niemniej jednak trudno polecać tę książkę jako przewodnik dla początkującego turysty—pielgrzyma. Raczej będzie to jakies uzupełnienie czy *repetitorium* tym bardziej cenne, że oparte na solidnych podstawach naukowych przy zastosowaniu ścisłej, choć nie nudzącej i odstraszącej, metody naukowej.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

FRANCIS L. FILAS, SJ, *Święty Józef Człowiek Jezusowi najbliższy*, Kraków 1979.

Pod imieniem i nazwiskiem amerykańskiego jezuitę słowackiego pochodzenia, profesora teologii dogmatycznej na Uniwersytecie Loyola w Chicago, w pięknej szacie graficznej (dobry papier, staranny druk, oprawa pięcienna z złożonymi wytkokami, obwoluta Barbary Szczerbińskiej z barwną reprodukcją drewnianej rzeźby św. Józefa z Dzieciątkiem z lat 1780—1800 w Słowackiej Galerii Narodowej w Bratysławie), krakowskie Wydawnictwo Apostołów Modlitwy wydrukowało tom studiów o św. Józefie. W rzeczywistości druk ukończono w styczniu 1981 roku i w tymże roku książka została rozpowszechniona.

O. Franciszek Filas SJ jest autorem tylko części tomu, a mianowicie monografii: *Joseph: the Man Closest to Jesus. The Complete Life, Theology and Devotional of St. Joseph*. Second Printing, St. Paul Editions, Boston 1962 oraz studium: *Saint Joseph après le Concile Vatican II*, Fides, Montréal 1970, z którego przełożono tylko część: strony 29—27. Przekład przygotowali: ks. Franciszek Dylewski CRL, ks. Jan Ożóg SJ, s. Dolores Siuta, Józefitka. Nie wiadomo jednak, kto jest tłumaczem jakiego tekstu, stąd nie można ocenić wartości ich osobistego wkładu. Resztę tomu, strony 327—462, wypełnili swymi studiami autorzy polscy: ks. Franciszek Bracha CM, ks. Bronisław Natoński SJ, ks. Andrzej Bober SJ, ks. Jan Ożóg SJ.

Wbrew autorowi i tytułowi książki tom jest typowym „klockiem” bibliotekarskim, który skatalogowany według autora i tytułu pierwszego traktatu, topi w sobie nie tylko drugi, odrębny traktat tegoż autora, lecz także cztery dalsze traktaty, czterech różnych autorów. Całość łączy tylko temat główny: św. Józef. Teolog znający tytułowe dzieło o Fr. Filasa SJ w oryginale, nie sięgnie po jego przekład polski i nigdy się nie dowie o istnieniu w nim studiów jozefologicznych autorów polskich. Dlatego konieczna jest możliwie szeroka informacja o całej zawartości ukrytej w tomie.

Pierwsza monografia o Fr. Filasa SJ: *Święty Józef, Człowiek Jezusowi najbliższy*, przedstawia w sześciu częściach (s. 9—287) życie, teologię i nabożeństwo do św. Józefa przed Soborem Watykańskim II, jest „Summą Jozefologii” przedsoborowej, Omawia kolejno: 1. źródła, 2. życie św. Jó-

zefa, 3. małżeństwo św. Józefa, 4. ojcostwo św. Józefa, 5. inne zagadnienia teologiczne dotyczące św. Józefa, 6. dzieje nabożeństwa do św. Józefa. W tym ostatnim rozdziale brak rozległej perspektywy J. A. Jungmanna SJ, który swoją syntezą dziejów kultu Kościoła Zachodniego przygotował soborową odnowę liturgii, (a nie jej nadużycia!).

Fragmencie drugiego studium o. Fr. Filasa SJ: *Św. Józef w świetle Soboru Watykańskiego II*, rozwija na stronach 289—325 jozefologiczną egzegezę VII i VIII rozdziału Konstytucji Dogmatycznej o Kościele *Lumen Gentium*, w następujących ujęciach porównawczych: 1. św. Józef i inni święci, 2. św. Józef i Najświętsza Panna, 3. św. Józef, Jezus i Kościół. Zagadnienia tytułowego drugiego studium, w jego brzmieniu oryginalnym: „św. Józef po Soborze Watykańskim II”, brak.

Pozostałe studia autorów polskich o objętości 140 stron są jakby pierwszym tomem *Studia Poloniae Josephologica*, serii, która powinna się ukazywać chociażby co pięć lat, publikując polskie referaty na kolejnych międzynarodowych sympozjach jozefologicznych, uzupełnione studiami i przyczynkami o życiu, teologii i czci św. Józefa w okresach nie stanowiących tematu kolejnych sympozjów międzynarodowych.

Ks. Franciszek Bracha CM, profesor Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy w Krakowie na Stradomiu, opracował kult św. Józefa w Polsce. W czterech rozdziałach (s. 327—368) omawia: 1. średniowiecze (piśmiennictwo i liturgia), 2. wiek XVI i XVII (Piotr Skarga, Adam Opatowczyk, Justyn Zapartowicz Miechowita), 3. patronat św. Józefa nad miastem Krakowem, 4. jozefologię arcybiskupa lwowskiego obrządku łacińskiego, Józefa Bilczewskiego. W rozdziale pierwszym streścił referat biskupa Juliana Wojtkowskiego i referat ks. Wacława Schenka (oparty na rozprawie magisterskiej s. Kazimierza Białczak OSB z Kwidzyna), referaty wygłoszone na II Międzynarodowym Sympozjum Jozefologicznym w Toledo (19—26 września 1976). W rozdziale drugim streścił referat ks. Andrzeja Bobera SJ o ks. Piotrze Skardze SJ z tegoż sympozjonu; pisząc o Adamie Opatowczyku oparł się na własnych studiach i na pracy biskupa Edwarda Ozorowskiego; podobnie w stosunku do Justyna Zapartowicza Miechowity miał za podstawę własne studia i pracę o. Franciszka Gołębiowskiego OP; rozdziały trzeci i czwarty, o patronacie św. Józefa nad miastem Krakowem i o jozefologii arcybiskupa Józefa Bilczewskiego, nie zawierają odsyłaczy do autorów, a więc są dorobkiem osobistym ks. Franciszka Brachy CM. — Chociaż tom został wydrukowany z początkiem 1981 roku, to jednak nie zostały wykorzystane materiały polskie III Międzynarodowego Sympozjum Jozefologicznego w Montrealu (wrzesień 1980), gdyż maszynopis został oddany do składania już w lipcu 1979 roku. Referaty tam wygłoszone wzbogaciłyby obraz teologii i kultu św. Józefa w Polsce XVII wieku.

Ks. Bronisław Natoński SJ opracował kult św. Józefa wśród jezuitów polskich (s. 369—392). Studium źródłowe zawiera statystykę porównawczą popularności imion „Jan” i „Józef” wśród członków Towarzystwa Jezusowego prowincji polskich, od sprowadzenia jezuitów do Polski przez Sługę Bożego Stanisława kardynała Hozjusza aż po czasy dzisiejsze, z wykresem. W dalszej kolejności omawia modlitwy do św. Józefa, kościoły i ołtarze poświęcone św. Józefowi, piśmiennictwo o św. Józefie: żywot pióra Piotra Skargi, postylla Jakuba Wujka, kazania: T. Młodzianowskiego, J. Morawskiego, P. Kaczyńskiego, S. Bielickiego, A. Szymry, J. Filipowicza, F. Kowalickiego, J. Wolskiego, R. Wojniłowicza, K. Balsama, S. Ubermanowicza, J. Płochockiego, J. Trendela, J. Korsaka. Wiekom XIX i XX poświęca zakończenie swego szkicu, omawiając rozwój czci św. Józefa w klasztorze jezuitów w Starej Wsi koło Brzozowa i w całej ówczesnej prowincji galicyjskiej, w *Postańcu Serca Jezusowego*, organie „Apostolstwa Modlitwy” oraz w książkach drukowanych przez Wydaw-



nictwo Apostolstwa Modlitwy. Bogactwo materiału zasługujące nie na jeden szkic, lecz na szereg opracowań monograficznych.

Ks. Andrzej Bober SJ, patrolog z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, opracował „Małą antologię patrystyczną o św. Józefie” (s. 393—429): 1. św. Józef w tajemnicach Jezusa, 2. małżeństwo św. Józefa, 3. świętość św. Józefa, 4. misja św. Józefa, 5. zawód św. Józefa, 6. św. Józef w legendzie i apokryfach, 7. błędne opinie o św. Józefie. Antologię poprzedza przedmowa, a kończy lista autorów tłumaczonych, zawierająca podstawowe dane bio- i bibliograficzne. Autor zasłużony dla przyswajania polskiej myśli teologicznej i dorobku Ojców Kościoła stanął i tym razem na wysokości zadania.

Ks. Jan Ożóg SJ zestawil Dokumenty Kościoła (s. 431—462): Piusa IX, Leona XIII, Benedykta XV, Piusa XII, Jana XXIII, arcybiskupa Józefa Bilczewskiego i biskupa Karola Wojtyły, obecnego Papieża Jana Pawła II.

W sumie tom przynosi dużą ilość zróżnicowanego tematycznie i co do wartości materiału biograficznego, teologicznego i kultowego, z którego jawi się św. Józef, całym sobą wskazując swą Przeczystą Oblubienicę Maryję, a wraz z nią, Bogarodzicą Dziewicą, jako Ojciec Dziewicy, wskazuje Syna Bożego Wcielonego, Jezusa Chrystusa.

Olsztyn

BP JULIAN WOJTKOWSKI

RENE LAURENTIN, *Qu'est-ce que l'Eucharistie?* Jésus Christ présent. Pour préparer le Congrès eucharistique, Oeuvre de la Grotte. Cahiers du renouveau. Desclée de Brouwer 1981, ss. 96.

Ta niewielka książeczka stanowi, można powiedzieć, krótki katechizm przedstawiający jasno naukę Kościoła na temat Eucharystii, ze szczególnym uwzględnieniem rzeczywistej obecności Jezusa Chrystusa w Najświętszym Sakramencie. Zamiarem autora było niewątpliwie ożywić wiarę tych, którzy, jak wykazała ankieta opublikowana w *Le Pèlerin* w kwietniu 1981 r., uważają Eucharystię za symboliczny posiłek wyrażający wspólnotę z Chrystusem. Na 85% Francuzów ochrzczonych w Kościele Katolickim, 61% widzi w Eucharystii tylko symbol Chrystusa a zaledwie 27% ankietowanych wierzy w rzeczywistą Jego obecność.

„Eucharystia nie jest jedynie symbolem (...), miejscem spotkania, dialogu, przyjaźni. Oczywiście to wszystko w niej można odnaleźć — pisze ks. Laurentin. Ten bowiem, który powiedział: *To jest Ciało moje* nie jest człowiekiem (...) lecz jest Synem Bożym, który stał się człowiekiem” (s. 33). Tajemnicę daru Bożej miłości autor rozpatruje na trzech płaszczyznach, a więc najpierw omawia Eucharystię jako znak w kontekście symboliki posiłku, pokarmu, zapowiedzi mesjanistycznych w Starym Testamencie (rozdział 1), następnie rzeczywistość, kryjącą się w znaku Eucharystii, a więc totalną obecność „Jezusa Chrystusa Człowieka i Boga, Ciała i Krwi Zmartwychwstałego Jezusa, duszy i Osoby Chrystusa, Boskiej Osoby, a z Nim nierozdzielnie istniejących Osób Ojca i Ducha Świętego. W Eucharystii dalej zbiega się przeszłość, teraźniejszość i wieczność, w „dziś” Osoby Chrystusa. Ona też urzeczywistnia jedyną ofiarę Chrystusa dokonaną raz na zawsze na krzyżu dla wszystkich. Wreszcie Chrystus obecny w Eucharystii jest związany ze Swym Ciałem Mistycznym — Kościołem (rozdział 2). Rozdział 3 poświęca autor „realizacji” Eucharystii w człowieku.

Autor ukazuje m. in. na przykładzie życia i działalności siostry Marii Teresy z Kalkuty, jak Eucharystia prowadzi do miłości bliźniego, do służby Chrystusowi w drugim człowieku. Łamanie się Chlebem Eucha-

rystycznym zobowiązuje do dzielenia się chlebem z głodnymi. Przedłużeniem Eucharystii jest miłość, która nie sprowadza się jedynie do zaangażowania w służbę sprawiedliwości społecznej w teraźniejszości, ale jej celem jest ostateczne zwycięstwo dobra i życie wieczne w Bogu, który jest Miłością (1 J 4, 8).

W aneksie autor podaje m. in. zestaw biblijnych tekstów ustanowienia Eucharystii z krótkim komentarzem, rozważanie poświęcone Maryi i Eucharystii, tekst z Ewangelii Łukasza o Uczniach z Emaus, fragment listu św. Ignacego Antiocheńskiego do Rzymian, omawia miejsce Eucharystii w Lourdes i w życiu św. Bernardetty, a także porusza niektóre zagadnienia ekumeniczne, punkty zbieżne i trudności aktualne w pojmowaniu Eucharystii i w końcu przedstawia krótko sens ostatniego Kongresu Eucharystycznego. Znajduje się tam chronologia ważniejszych dokumentów Kościoła dotyczących Eucharystii od jej ustanowienia poprzez orzeczenia synodów, papieży, soborów aż po czasy współczesne oraz słownik podstawowych terminów związanych z Liturgią Eucharystyczną, a także bibliografia najnowszych pozycji dotyczących Eucharystii opublikowanych w związku z Kongresem Eucharystycznym w Lourdes.

Kraków

KS. STEFAN KOPEREK CR

*L'Eucharistie pain nouveau pour un monde rompu* (dzieło zbiorowe), Communio, Fayard 1981, ss. 240.

W założeniach ostatniego Kongresu Eucharystycznego było bardzo wyraźnie zawarte wezwanie Ojca świętego skierowane do teologów i duszpasterzy; aby oni ukazali w całym świetle nauk Kościoła o Eucharystii. Dzieło to, stanowiące zbiór artykułów, które ukazywały się w ostatnich latach na łamach międzynarodowego przeglądu *Communio*, stanowi właśnie odpowiedź na ów apel Jana Pawła II. Autorzy zdając sobie sprawę z różnych „modnych” interpretacji Eucharystii, pragną z całą odwagą wyrazić autentyczną teologię „Nieocenionego Daru” (s. 7), „teologia Eucharystii stanowi bowiem prawdziwą weryfikację teologii Kościoła”, pisze rektor Katolickiego Instytutu w Paryżu, ks. bp Pierre Eyt (ur. 1934), we wprowadzeniu do omawianej książki.

Publikacja ta ma wyraźnie podwójny charakter — teologiczny i pastoralny. Pierwsza grupa artykułów, dzieląca się na dwie części, ukazuje Eucharystię w świetle teologii biblijnej i chrystologii. Louis Bouyer (ur. 1913), znany liturgista, ukazuje genezę Eucharystii w kontekście Starego Testamentu, dając tytuł swej pracy: *Od liturgii żydowskiej do liturgii chrześcijańskiej*. Analizę historycznej ewolucji liturgii eucharystycznej kontynuuje w następnej pozycji pt. *Od Wieczerzy Jezusa do sakramentu Kościoła*, ks. kard. Joseph Ratzinger (ur. 1927). Następną serię rozpraw poświęconych Eucharystii rozważanej w świetle chrystologii otwiera Olegario Gonzalez de Cardedal (ur. 1934), profesor dogmatyki na uniwersytecie w Salamance. Przedstawia on współczesne chrystologie w obliczu zadań liturgii. Giuseppe Colombo (ur. 1923), prof. dogmatyki w Mediolanie, omawiając zakres chrystologii Eucharystii wyjaśnia, jak udział wiernych w Eucharystii winien wprowadzać ich w ducha oddania się Syna Ojcu Przedwiecznemu w ofierze Krzyża. Problem realnej obecności Chrystusa w Eucharystii prezentuje wykładowca historii filozofii na Sorbonie, Jean-Luc Marion (ur. 1946), analizując szeroko pojęcie „obecności”, ukazuje, że „Obecny jest Darem”, którego prawdziwie „zrozumieć”, to znaczy przyjąć w modlitwie i religijnej kontemplacji.

Druga grupa artykułów, również obejmująca dwie części, podejmuje zagadnienia pastoralne dotyczące liturgii i kultu eucharystycznego. *Sakrament jedności* to pierwsza pozycja z tej grupy, której autorem jest Michel Sales S. J. (ur. 1939), duszpasterz i profesor w Centre Sèvres (Paryż). Sakramentalne kapłaństwo jako urząd przewodniczenia przedstawia Albert Chapelle S. J. (ur. 1929), profesor Instytutu Teologicznego w Brukseli. Związek modlitwy osobistej z liturgią w życiu wiernych, a zwłaszcza kapłana, to zagadnienie, któremu poświęcił swój artykuł Karl Lehmann (ur. 1936), w latach 1964—1968 asystent K. Rahnera, obecnie profesor dogmatyki we Fryburgu. M. in. przedstawił on obszerną analizę jednej z modlitw kapłana przed Komunią św.

I znów problem celebracji, możliwość zmieniania kształtu liturgii, odrzucając niektóre „brutalne” posunięcia czy „manipulacje” obrzędami, poruszył w swym drugim artykule ks. kard. J. Ratzinger (*Czy można modyfikować liturgię?*).

Ostatnia grupa artykułów jest związana przede wszystkim z duchowością eucharystyczną. *Eucharystia źródłem i istotą życia chrześcijańskiego* to temat kolejnej wypowiedzi wspomnianego już M. Sales S. J. René Coste (ur. 1923), sulpicianin, prof. Katolickiego Instytutu w Toulouse, ukazuje społeczny wymiar Eucharystii będącej, jak głosi tytuł jego artykułu, sakramentem braterskiej społeczności. O adoracji Najświętszego Sakramentu pisze s. Marie-Dolorès (ur. 1934), przełożona generalna Zgromadzenia Sióstr Wynagradzającej Adoracji *Adorować w duchu i prawdzie*. Wreszcie wyjątkowe miejsce Eucharystii w życiu Karola de Foucauld przedstawił Bernard Jacqueline (ur. 1918), postulator jego beatyfikacji.

Podsumowanie tego zbioru publikacji daje w zakończeniu Claude Dagens (ur. 1940), wykładowca Katolickiego Instytutu w Toulouse, przypominając, że Eucharystia od samego początku, od jej zapowiedzi była „znakiem sprzeciwu”. Raz jeszcze podkreślił, że publikacja ta w zamiarze autorów stanowić miała rodzaj wyznania wiary w Chrystusa Eucharystycznego; jest On bowiem tym samym, „który żył w wymiarach historycznych, trudził się, umarł i zmartwychwstał, stanowiąc dla nas wezwanie, do trudu, śmierci i zmartwychwstania w łączności z Nim” (s. 237).

Kraków

KS. STEFAN KOPEREK CR

Ks. Stanisław Grzybek

UROCZYSTOŚĆ ZESŁANIA DUCHA ŚWIĘTEGO

30. V. 82

## DUCH ŚWIĘTY DAREM ZMARTWYCHWSTAŁEGO CHRYSZTUSA

(Dz 2, 1—11; 1 Kor 12, 3b—7. 12. 13; J 20, 19—23)

*Pokój wam... Weźmijcie Ducha  
Świętego* (J 20, 19. 22).

1. Wstęp. W uroczystości Zesłania Ducha Świętego każdy wierzący człowiek stawia sobie pytanie: Czy nam potrzebny jest jeszcze Duch Święty? Skoro Chrystus nas odkupił i skoro swoją śmiercią i zmartwychwstaniem potwierdził prawdziwość religii chrześcijańskiej, czy nam potrzeba jeszcze Ducha Świętego?

Chrystus przewidział tę trudność i dlatego już na Ostatniej Wieczery na nią odpowiedział: *Potrzebne jest dla was, abym odszedł, bo jeśli nie odejdę, Poczieszyciel nie przyjdzie do was. A jeśli odejdę, pošlę go wam. On zaś gdy przyjdzie przekona świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sędzie* (J 16, 7 n). Z tej wypowiedzi wynika, że Duch Święty jest nam potrzebny, przede wszystkim jako Poczieszyciel. Potrzeba, aby nas pocieszył to znaczy, aby umocnił naszą wiarę, aby wzbogacił w nas nadprzyrodzone życie, krótko — aby rozjaśnił horyzonty nasze, jakże często ziemskiego i pełnego melancholii myślenia. Bez Ducha Świętego religijność nasza byłaby anemiczna i słaba. Dzięki niemu posiadać będziemy bogaty rumieniec życia. Podziękujemy zatem dziś Jezusowi za dar Ducha Świętego.

2. Co On nam ze sobą niesie? Przede wszystkim umacnia naszą wiarę. Dzisiejsza ewangelia mówi nam, że Apostołowie po śmierci Chrystusa mieli słabą wiarę. Wieczorem w dzień zmartwychwstania zamknęli się w Wieczerniku, jak to słyszeliśmy, z obawy przed Żydami (w. 19). Już po raz drugi Chrystus im się ukazuje po swym zmartwychwstaniu. Ale reakcja ich na ten fakt jest wciąż słaba. Jakby nie dowierzają Jezusowi. Potrzeba było dopiero dowodu. Chrystus ukazał im ręce i bok, powiedział do nich dwukrotnie: *pokój wam*. Dopiero po tym, mówi Ewangelista, *uradowali się uczniowie ujrawszy Pana* (w. 19 n). Przebite ręce i przebite boki ożywiły ich wiarę i napełniły nadzieją lepszej przyszłości. Jezus żyje! A zatem słowa jego są Życiem i Prawdą.

Zjawienie się Jezusa w Wieczerniku było przez niego zaplanowane. Miało Apostołów przygotować do ich przeszłej apostołskiej pracy. Miało im dać Ducha, który jest przede wszystkim duchem wiary. Nie ma apostołskiej pracy bez wiary w jej skuteczność. A wiara ta wyraża się w czynach. Stąd wielkie znaczenie mają słowa Chrystusa, wypowiedziane do Apostołów w dzień Wniebowstąpienia: *Ale gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie jego moc i będziecie moimi świadkami w Jerozolimie, w całej Judei i w Samarii i aż po krańce ziemi* (Dz 1, 8). Razem z Duchem Świętym w serca Apostołów wstępuje jego moc. Dzięki niej będą oni świadkami Jezusowej prawdy i Jezusowej nauki.

Po to właśnie przychodzi dziś do nas Duch Święty, byśmy zawsze i wszędzie także świadczyli o Chrystusie. Byśmy za św. Pawłem powtarzali: *Chrześcijaninem jestem i Ewangelii się nie wstydzę jest ona bowiem mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego* (Rz 1, 16). Duch Święty dodaje nam ducha i odwagi do głoszenia ewangelii i do życia nią na co dzień. Czego nie potrafimy zdziałać o własnych siłach, to wszystko spełnimy przy pomocy Ducha Świętego. Jakże bardzo powinniśmy dziś być wdzięczni Chrystusowi za dar Ducha Świętego, jak bardzo dziękować za każdą łaskę otrzymaną za jego pośrednictwem. Jak bezgranicznie ufać Duchowi Świętemu.

3. Nie jest dziełem przypadku, że zmartwychwstały Chrystus daje Apostołom Ducha Świętego w Wieczerniku, w tym miejscu, w którym dał im kiedyś wszystko. Tam bowiem umywał im nogi, tam nakarmił ich swoim Najśw. Ciałem, tam też modlił się za nich w swojej arcykapłańskiej modlitwie. Tam otworzył przed nimi swoje serce i wypowiedział znamienne słowa: *Jako mnie umiłował Ojciec i ja was umiłowalem, trwajcież tedy w miłości mojej* (J 15, 9). Także w Wieczerniku zapowiedział im zesłanie Ducha Świętego. I dziś realizuje swoją obietnicę. Czyni to dlatego, aby Apostołowie i ich następcy i wszyscy wierzący zrozumieli, że wszystko co najpiękniejsze i najdroższe dla chrześcijanina wzięło swój początek z Wieczernika.

My dziś zgromadzeni w Kościele, niby Apostołowie w Wieczerniku, bierzemy od Chrystusa także wszystko: Jego Najśw. Ciało i Jego miłość i tego, który jest źródłem i motorem miłości: Ducha Świętego. Duch wprawdzie działa wszędzie i *technie kędy chce*, ale szczególnie splywa na nas w Kościele. Każdy sakrament niesie nam ze sobą Ducha Świętego, ale szczególnie otrzymujemy go na modlitwie.

Apostołowie zgromadzeni w Wieczerniku, oczekując na dzień Zesłania Ducha Świętego: *trwali jednomyślnie na modlitwie* (Dz 1, 14). My także zachęceni przykładem uczniów Chrystusa, tu zgromadzeni, jednomyślnie prosimy Ducha Świętego, aby wziął nas w swoją szczególną opiekę. Aby sprawił, byśmy w ciepłe jego miłości dojrżeli do

chrześcijaństwa, tak jak w ciepłe słońca dojrzewa każdy owoc. Byśmy bogaci Duchem Świętym umieli żyć i poświęcać się dla Chrystusa, a także byśmy wypraszali Ducha Bożego tym, którzy go jeszcze nie mają albo jego znaczenia nie rozumieją.

4. **Zakończenie.** Uczestnicząc w dzisiejszej Mszy św., pomyślmy o tym, że przez nią także przychodzi na nas Duch Święty i módlmy się do Niego gorąco słowami dzisiejszej sekwencji mszalnej: „Przyjdź Najśw. Duchu chwały i spuść z nieba na świat cały promień światła twego. Przyjdź ubogich Ojczy miły, przyjdź rozdawco darów siły, przyjdź serce światłości”. Amen.

UROCZYSTOŚĆ N. MARYI PANNY MATKI KOŚCIOŁA 31. V. 82

## MATKA, KTÓRA WSZYSTKO ROZUMIE

(Dz 1, 12—14; J 19, 25—27)

*Niewiasto, oto syn Twój. Potem  
rzekł do ucznia: Oto matka twoja*  
(J 19, 26 n)

1. **Wstęp.** W uroczystość Najśw. Maryi Panny, Matki Kościoła możemy czytać dwa wyjątki z Ewangelii św. Jana: jeden dotyczy pierwszego cudu Jezusa działanego w Kanie Galilejskiej (J 2, 1—11), a drugi ukazuje nam Matkę Najśw. stojącą pod krzyżem swojego umierającego syna (J 19, 25—27). Między tymi fragmentami istnieje nie tylko ścisły związek, ale niemal organiczna łączność. Zarówno w Kanie Galilejskiej, jak i tutaj, Chrystus zwraca się do Maryi słowem: *Niewiasto*. Nigdy do niej tak nie mówił. To słowo *Niewiasto* ma wielkie mesjańskie znaczenie. Jeśli zwrócimy uwagę na słowa Chrystusa wypowiedziane w Kanie do matki: *Niewiasto, jeszcze nie nadeszła godzina moja* (J 2, 4), to musimy przyjąć, że tu na Golgocie ta godzina już nadeszła. I nie tylko nadeszła, ale osiągnęła swój punkt szczytowy. Chrystus spełnił swoją misję Mesjasza-Odkupiciela rodzaju ludzkiego. A Maryja? Maryja uczestnicząc w cierpieniach i bólach Chrystusa, stała się współodkupicielką rodu ludzkiego. Patrząc pod krzyżem na rodzący się Kościół, ona go także tam rodziła. Mamy zatem prawo nazywać ją i odnieść do Niej tytuł Matki Kościoła.

2. Przede wszystkim mamy to prawo w oparciu o tekst dzisiejszej ewangelii. Słowa Chrystusa wypowiedziane do swej matki z krzyża, słyszane dziś w ewangelii, możemy rozumieć podwójnie: albo jako pożegnanie umierającego syna ze swoją najdroższą matką, albo jako ustanowienie jej i przekazanie jej w opiekę rodzącego się

na krzyżu Kościoła. Nie ma w tym nic dziwnego, że Chrystus żegna się ze swoją matką. Przecież go urodziła, otaczała troskliwą matczyną opieką, drżała o jego życie, karmiła go i wychowywała. Nie mogą Jezusowi teraz, po jego śmierci być obce jej losy. On odchodzi, a co się stanie z nią, gdy jego zabraknie? Dlatego Jezus przekazuje to, co ma na tej ziemi najdroższego także najdroższemu swojemu uczniowi św. Janowi. Jest to dla nas wspaniały przykład, jak my wszyscy mamy otaczać miłością i troską nasze ziemskie matki.

Ale oprócz tej myśli w wypowiedzi Chrystusa zawiera się myśl druga. Chrystus kochając bezgranicznie swoją matkę, pragnie jej w opiekę oddać tych wszystkich, których również bezgranicznie ukochał i za których złożył Bogu w ofierze swoje ziemskie życie. Przede wszystkim oddaje jej w opiekę wszystkich wierzących. Reprezentuje ich i wyraża na zewnątrz stojący pod krzyżem wierny uczeń św. Jan. Także oddaje jej w opiekę wszystkich chrześcijan, tych którzy kiedyś na słowo Chrystusa i na słowo apostołów uwierzą w niego, staną się dziećmi założonego przez niego Kościoła. W końcu oddaje jej w opiekę cały Kościół, zrodzony z jego przebitego boku. Matka Najśw. otrzymując od Chrystusa tak wielką i zaszczytną misję, może być słusznie nazywana Matką Kościoła. Chyba to mając na względzie, Paweł VI pod koniec trwania Soboru Watykańskiego II, 21 listopada 1974 r. ogłosił Najśw. Maryję Pannę Matką Kościoła. Pod jej adresem wypowiedział wielkie słowa: „Na chwałę Najśw. Maryi Panny i dla naszej pociechy ogłaszamy Maryję Matką Kościoła, to znaczy całego ludu chrześcijańskiego, tak wiernych jak i pasterzy... oraz postanawiamy, by odtąd cały chrześcijański lud jeszcze bardziej czcił Bogarodzicę i zwracał się do niej ze swymi prośbami”.

Powyższe słowa Namiestnika Chrystusowego mają swoją wielką wymowę i wagę. Świadczą o tym, że Maryja jako matka Kościoła, a tym samym nasza matka jest i będzie dla nas najlepszą opiekunką i orędowniczką, ucieczką grzeszników i wspomóżycielką wiernych; krótko: Matką, która wszystko rozumie.

3. Aby w pełni zrozumieć ten nowy tytuł Maryi, trzeba nam się jeszcze na skrzydłach wiary i miłości przenieść do Wieczernika i tam spojrzeć na nią, jak w gronie Apostołów i pobożnych niewiast czeka na zesłanie Ducha Świętego. W Wieczerniku, po Wniebowstąpieniu Chrystusa zebrał się młody Kościół. To było jego pierwsze nabożeństwo, pierwsza wspólna modlitwa, pierwsze wyznanie wiary i miłości do Chrystusa. Ale ten Kościół był jeszcze pełen trwogi i lęku. Potrzeba mu było odwagi i opieki. Jedno i drugie spełniała obecna tam Matka Kościoła, Najśw. Maryja Panna. Nie wiadomo jakby się potoczyły wtedy losy Kościoła, gdyby ona nie wzięła go w tym czasie w swoją macierzyńską opiekę. Apostołowie zaufali Matce i nie zawiedli się na niej.

Myśląc o tym wszystkim, pomyślmy także i my, jaką rolę w naszym życiu jako dzieci Kościoła odgrywa dziś Matka Najśw.? Czy widzimy w niej najlepszą Matkę, „która wszystko rozumie”? Czy ufamy jej i czy otwartym sercem oddajemy się jej w opiekę? Krótko, jaka jest nasza maryjność i jakie do niej nabożeństwo?

Jeśli jesteśmy dziećmi Kościoła, to także jesteśmy jej dziećmi. A każde dziecko powinno wobec swej matki mieć dwa wielkie uczucia: wdzięczności i miłości. Podziękujemy zatem dziś Najśw. Maryi Pannie, że kiedyś zechciała zostać Matką Chrystusa, a potem naszą matką, a w końcu Matką Kościoła. W tym Kościele, w którym ona jest matką, nic nam zagrażać nie może i nikt pokonać nie potrafi.

**4. Zakończenie.** Prośmy dziś w tej Mszy św., w której obecnie uczestniczymy, o wiarę i miłość, o ufność i pełne oddanie względem tej, która jako Matka Kościoła wszystko rozumie i nigdy nas nie zawiedzie. Amen.

UROCZYSTOŚĆ TRÓJCY ŚWIĘTEJ

6. VI. 1982

### NA SŁUŻBIE TRÓJCY ŚWIĘTEJ

(Pwt 4, 32—34. 39—40; Rz 8, 14—17; Mt 28, 16—20)

*Ja jestem z wami po wszystkie dni  
aż do skończenia świata (Mt 28, 20)*

1. **Wstęp.** Chrześcijaństwo jak każda religia posiada swoje tajemnice. Jedną z nich jest tajemnica Trójcy Świętej. Nie pojmiemy jej, ani nie zrozumiemy. Chylimy tylko przed nią dziś swe czoła, dziękując Ojcu Niebieskiemu za to, że raczył nam tę tajemnicę w swojej miłości i miłosierdziu objawić. Jest to tajemnica wielka w Chrystusie i w Kościele. Dobry Bóg przez długie wieki przygotowywał ludzkość na jej zrozumienie. Gdy przyszła pełnia czasów, Bóg objawił siebie przez Syna swego, a ten z kolei ukazał nam siebie i Ojca w Duchu Świętym.

Stary Testament nie mówi nam nic o Trójcy Świętej. Dopiero z pełnym jej obrazem spotykamy się w Nowym Testamencie. Zawdzięczamy to Jezusowi Chrystusowi, który często w swoim nauczaniu nawiązywał do tej tajemnicy. Choćby w dzisiejszej ewangelii wysyłając Apostołów na misyjną pracę, każe im nauczać i chrzcić *w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego* (w. 19). Można powiedzieć, że posyła ich na służbę Trójcy Świętej.

Ale czy tylko ich posyła? Razem z Apostołami posyła także nas wszystkich. My także jesteśmy zobowiązani do wypełniania Chry-



stusowego rozkazu. *Idąc na cały świat nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego* (w. 19). Te słowa odnoszą się także i do nas. Co zatem mamy robić będąc na służbie Trójcy Świętej?

2. Przede wszystkim mamy nauczać w imię Trójcy Świętej. My mamy nauczać, świadomi faktu, że nauczamy wtedy w imię Jezusa Chrystusa. Tego Jezusa, który mówi o sobie w dzisiejszej ewangelii, że *dana mi jest wszelka władza na niebie i na ziemi* (w. 18). Tego Jezusa, który obiecuje nam permanentną asystencję w Duchu Świętym, zgodnie z Jego przyrzeczeniem: *oto ja jestem z wami po wszystkie dni, aż do skończenia świata* (w. 20). Nauczanie oparte na takich zapewnieniach będzie na pewno i owocne, i skuteczne. To nie jest ludzkie ale Boże nauczanie. To nie jest przekazywanie ludzkiej chwiejnej i przemijającej nauki, ale nauczanie Prawdy Bożej. Za każdym słowem takiej nauki stoi autorytet Jezusa Chrystusa. Tego Jezusa, który umarł i zmartwychwstał. Wiara w zmartwychwstanie Chrystusa, który umarł i zmartwychwstał, być zarówno dla Apostołów, jak i dla ich następców, najpewniejszym i najmocniejszym argumentem prawdziwości w Niego. Właśnie dzięki tej wierze apostołowanie Chrystusa bez wiary sa i nasze apostołowanie zawsze odniesie pożądany skutek.

Czym zatem mamy apostołować? Czego nauczać w imię Jezusa? Przede wszystkim mamy nauczać Prawdy i Chrystusowej Miłości. Ale właściwie to tylko miłości! Bo czymże jest Chrystusowa Prawda, jeśli nie objawieniem się Jego Miłości? A czymże jego Miłość, jeśli nie daniem świadectwa o Prawdzie? Jesteśmy dumni, że wolno nam mówić o tej Miłości, która zawsze zwycięża i nie umiera nigdy. Taką była i taką pozostanie na zawsze Jezusowa Miłość. Dziś, w uroczystość Trójcy Świętej, mówi nam o tym wyraźnie trzecia osoba tej Trójcy, sam Duch Święty. Obyśmy się dziś przejęli tą myślą i zdecydowali się na autentyczne apostołstwo dla Chrystusa w imię całej Trójcy Świętej. Będzie to najpiękniejsza i najwspanialsza służba, za którą kryje się świadomość dobrze pojętego i zrealizowanego chrześcijańskiego powołania.

3. Służyć Trójcy Świętej to nie tylko nauczać, ale to jeszcze jak mówi dzisiejsza ewangelia *chrzczyć*, czyli ukazywać nieprzemijające wartości sakramentalnego życia. Chrystus ustanowił, 7 sakramentów, zaś Kościół ukazując nam wspaniałe ich owoce zachęca nas, byśmy przyjmując te sakramenty, żyli na co dzień pełnią ich treści. Każdy sakrament niesie nam ze sobą swoje specjalne łaski. Niektóre zaś z nich odradzają w nas Boże życie, utracone przez grzech ciężki, czyli czynią nas na nowo dziećmi Bożymi. Chrzczenie i pokuta dają nam łaskę uświęcającą, włączają nas w nawias chrześcijańskiego życia, pozostałe sakramenty tę łaskę pomnażają obdarzając nas jeszcze dodatkowymi darami Ducha Świętego.

Czy wspominając to wszystko, dziś, doceniamy w pełni rolę sakramentów w naszym życiu? Czy chętnie je przyjmujemy? Czy pouczamy innych o ich wartości, znaczeniu i skuteczności w naszym życiu? Szczególnie mam tu w tej chwili na myśli sakrament Eucharystii, Komunię św. w której posilamy się Najśw. Ciałem Chrystusa i rozwijamy w sobie Boże życie.

Świętować uroczystość Trójcy Świętej, to nie tylko ukazywać głębię i wielkość tej tajemnicy, ale przede wszystkim czerpać z niej te wartości, które ona nam dziś ze sobą niesie. A są nimi łaski Boże związane z życiem sakramentalnym i autentycznym zjednoczeniem się z Chrystusem. Dzisiejsze święto uczy nas, że chrześcijaństwo to nie system filozoficzny, to nie jakaś teoria, czy zestaw przepisów prawnych lub liturgicznych, ale to przede wszystkim miłość. Taka miłość, która jest źródłem życia Trójcy Świętej i która powinna być źródłem naszego życia. To pełne otwarcie się na Boga i całkowite z Nim zjednoczenie. To ekstaza i mistyka.

4. **Zakończenie.** Pomyślmy o tym, gdy w czasie tej Mszy św. ujrzymy Chrystusa pod postacią chleba, a szczególnie wtedy, gdy będziemy się za kilka chwil posilać eucharystycznym Bogiem. Amen.

BOŻE CIAŁO

10. VI. 1982

## **EUCHARYSTIA SAKRAMENTEM ZJEDNOCZENIA**

(Wj 24, 3—8; Hbr 9, 11—15; Mk 14, 12—16. 22—26)

*To jest Krew moja Nowego Przymierza,  
która za wielu będzie wylana (Mk 14, 24)*

1. **Wstęp.** W uroczystość Bożego Ciała na skrzydłach miłości i wiary przenosimy się do Wieczernika i wspominamy tę chwilę, w której Chrystus wziął chleb, odmówił błogosławieństwo, połamał i dał im (tj. uczniom) mówiąc: *bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje* (Mk 14, 22). Wielka to chwila. Tak wielka, że nie można nad nią przejść do porządku dziennego. Raz po raz do niej wracamy, ponieważ czujemy, że w niej urzeczywistniły się największe i najwspanialsze pragnienia Jezusa: On sam stał się naszym pożywieniem. Przemienił chleb i wino w Ciało i Krew swoją i oświadczył, że kto pożywa tego chleba i pije tę Krew, żyć będzie na wieki.

Świadomi tej obietnicy, wspominamy ją dzisiaj, by jeszcze raz utwierdzić się w przekonaniu, że Eucharystia jest największym skarbem Kościoła, jest naprawdę sakramentem naszego autentycznego zjednoczenia się z Chrystusem. Co robić, by to nasze zjednoczenie się z Nim, było trwałe i wycisnęło na nas swoje niezatarte znamię?

2. Trzeba przede wszystkim przygotować się do tego zjednoczenia. Z dzisiejszej ewangelii dowiadujemy się, że Chrystus nie od razu nakarmił Apostołów swoim Ciałem. Kazał im się do tego należycie przygotować. Powiedział do nich: *idźcie do miasta, a spotka się z wami człowiek, niosący dzban wody. Idźcie za nim i tam, gdzie wejdzie powiadzie gospodarzowi: Nauczyciel pyta: gdzie jest dla mnie izba, w której mógłbym spożywać Paschę z moimi uczniami. On wskaże wam na górze salę dużą, usłaną i gotową. Tam przygotujcie dla nas ucztę. Uczniowie wybrali się ... i przygotowali Paschę* (Mk 14, 13—16). Cała ta scena nie była dziełem przypadku. Zaplanował ją Chrystus i obmyślił w najmniejszych szczegółach. A uczynił to dlatego, żeby nas nauczyć jednej prawdy: że na przyjęcie eucharystycznego Boga trzeba się zawsze i długo przygotować. Trzeba oczyścić swoje serce, trzeba uprzętnąć swoje wnętrze, trzeba stół swojego serca nakryć białym obrusem, i trzeba z utęsknieniem i radością czekać, aż On przyjdzie. Po takim przygotowaniu On przyjdzie na pewno. Tak, jak przyszedł kiedyś do Apostołów, tak jak przyszedł do dwóch uczniów idących do Emaus, tak jak po swoim zmartwychwstaniu przychodził często do Galilei, tak też i teraz przyjdzie do nas. Ze wszystkich miejsc na ziemi Chrystus najbardziej ukochał wieczernik.

Czy twoje serce jest w tej chwili wieczernikiem? Czy jest tam w nim czysto i przytulnie? Pomyśl o tym, przygotuj ten twój wieczernik, przecież przychodzi do ciebie może od dawna oczekiwany, niezwykle gość. Przychodzi nie po to, by coś od ciebie wziąć, ale po to, aby ci coś dać. Aby ci dać siebie samego, aby powiedzieć do ciebie: jak ongiś do skruszonego celnika Zacheusza: *Dzisiaj zbawienie staje się twemu domowi* (Łk 19, 9).

Mysłąc o tym wszystkim nie sposób jest nie przygotować się na przyjęcie takiego gościa. Nie sposób jest nie otworzyć mu swojego serca i z wspomnianym przed chwilą Zacheuszem nie zawołać: *Panie, oto połowę mojego majątku daję ubogim, a jeśli kogo w czym skrzywdziłem wynagrodzę w czwórnasób* (Łk 19, 8). Zacheusz jakby chciał przez to powiedzieć: Panie jest to dla mnie wielki zaszczyt, że pragniesz dzisiaj przyjść do mnie. Zrobię wszystko, by w moim sercu było ci dobrze, wygodnie i ciepło. Tylko przyjdź, tylko nie zwlekaj, tylko zamieszkaaj!

3. Ale samo przygotowanie na przyjęcie Pana nie wystarczy. Musi mu towarzyszyć jeszcze zrozumienie tego daru, który stanie się naszym udziałem. A jest nim nie byle jaki dar: Ciało i Krew Chrystusa. Po co Chrystus nas karmi swoim Najśw. Ciałem? Po co nas poi swoją Najśw. Krwią? Na te pytania On sam odpowiada w Ewangelii św. Jana: *Kto pożywa moje Ciało i pije moją Krew trwa we Mnie, a Ja w nim... to jest chleb, który z nieba zstąpił, ... kto pożywa tego chleba żyć będzie na wieki* (J 6, 56. 58).

Mei Drodzy! Ciało i Krew Chrystusa są po to, abyśmy dzięki nim

zjednoczyli się z Bogiem i abyśmy przez to zjednoczenie osiągnęli kiedyś życie wieczne. A więc po to był wieczernik, po to jest Eucharystia, po to jest teraz Msza św., po to jest to wszystko, abyśmy w zjednoczeniu z Chrystusem mogli kiedyś żyć pełnią Bożego życia.

W naszym obecnym życiu Eucharystia jest naszym pokarmem, który nas wzmacnia, uodparnia na zewnętrzne wpływy, ukazuje cel i sens naszego życia. Posilając się tutaj tym pokarmem, przygotowujemy się niejako na niebieską ucztę, która kiedyś będzie naszym ostatecznym udziałem. Jak tu na ziemi zjednoczymy się z Chrystusem, tak kiedyś będziemy z Nim zjednoczeni w wieczności. Nie zaniedbujmy żadnej okazji, by to zjednoczenie umacniać, by o nim świadczyć wokoło siebie i by uczynić z niego najważniejszą sprawę naszego życia. Te obowiązki przypomina nam dzisiejsze święto Bożego Ciała. Przeżyjemy je zgodnie z wolą Bożą, jeśli należycie przygotowujemy się do niego i godnie przyjmimy dziś Chrystusa do serc naszych.

4. **Zakończenie.** Niech nam pomoże w realizacji tego celu ta Msza św., w której obecnie uczestniczymy, a szczególnie eucharystyczna uczta, którą dziś przygotowuje nam sam Chrystus, tak bardzo zatroskany o nasze doczesne i wieczne szczęście. Amen.

UROCZYSTOŚĆ NAJSW. SERCA JEZUSA

18. VI. 82

### SERCE JEZUSA – MIŁOŚCI PEŁNE

(Oz 11, 1—3. 4; Ef 3, 8—12. 14—19; J 19, 31—27)

*Jeden z żołnierzy przebił Mu bok  
i natychmiast wypłynęła krew i woda  
(J 19, 33)*

1. **Wstęp.** W uroczystość Serca Jezusowego, Kościół św. stawia nam przed oczy ukrzyżowanego Zbawcę i każe patrzeć na przebite żołnierską włócznią Jego Boskie Serce. To Serce, które tak bardzo ukochało ludzi, w zamian za to odbierało od nich upokorzenia i wzgardę.

Niedość, że ukrzyżowano Chrystusa, że skazano go na haniebną karę śmierci, to jeszcze jakby na ironię losu, *jeden z żołnierzy przebił mu bok* i jak mówi św. Jan Ewangelista, *natychmiast wypłynęła krew i woda* (w. 33). Krew — to symbol oczyszczenia człowieka z grzechów. W Starym Testamencie krwią baranka kropiono ludzi, którzy w ten sposób dostępowali oczyszczenia. Tu w Nowym Testamencie krew niewinnego baranka niesie zbawienie całemu światu. Woda — to symbol darów Ducha Świętego. Można powiedzieć, że

krw i woda to dwa aspekty zbawczej śmierci Chrystusa. Ale to również znaki przeogromnej miłości Jezusa do nas. Umierając na stokach Golgoty, Chrystus mógł powiedzieć, że *większej miłości nikt nie ma od tej, jeśli kto życie swoje daje za przyjaciół swoich* (J 15, 13). Symbolem i zewnętrznym wyrazem tej miłości jest Jezusowe Serce. Czym ono jest dzisiaj dla nas?

2. Przede wszystkim jest miłości pełne. Jest to miłość litościwa i miłosierna. Ciepło tej miłości i jej szeroki wachlarz odczuwali ci wszyscy, którzy na co dzień spotykali się z Jezusem. Nie tylko ci, na których Chrystus patrzył i pod których adresem wypowiadał słowa: *żał mi tego ludu* (Mk 8, 2), nie tylko ci, którzy z jego ręki jedli rozmnożony chleb, czy odyskiwali utracone zdrowie, ale przede wszystkim ci, którzy wyrzuceni poza nawias ludzkiego życia, zanurzeni w grzechach, bliscy rozpacz, słyszeli od niego jakże często pełne otuchy i nadziei słowa: *ufaj synu odpuszczają ci się grzechy twoje* (Mt 9, 2). Serce Jezusa było wrażliwe i czułe na materialną nędzę ludzką, ale stokroć wrażliwsze było, gdy się zetknęło z nędzą moralną. Tej nędzy pragnęło zaradzić i zaradzało na wszelki możliwy sposób. Jezusa poznawano właśnie po tym stylu życia. Poznawano go po tym szerokim geście miłości i miłosierdzia. Dlatego ciągnęły ku niemu rzesze z całego ówczesnego świata, dając ustami nieuleczalnie chorej niewiasty świadectwo jego niepojętej miłości: *bym się tylko dotknęła szaty jego, a będę uzdrowiona* (Mt 9, 21).

Jezus w swojej przeogromnej miłości nie odmawiał pomocy nikomu. Dlatego On jeden mógł sobie pozwolić na jakże bogate w treść oświadczenie: *Syn Człowieczy nie przyszedł, aby mu służono, ale służyć i życie swoje dać na okup za wielu* (Mt 20, 28). Miłość Jezusowego Serca była zatem miłością służebną. Dzięki tej miłości nie tylko nam usłużył, ale także i wysłużył największe dobro, wieczne zbawienie. Wyrazem zewnętrznym i potwierdzeniem słuszności tej tezy jest to jego zbolełe i zranione, przebite serce, na które dziś z jakże wielką wiarą i jeszcze większą wdzięcznością patrzymy. Wdzięczni jesteśmy Jezusowi za jego serce.

3. Ale sama wdzięczność to jeszcze za mało. Jezusowi za miłość należy odplacić miłością. Niech to będzie nasza wynagradzająca miłość. Polegać ona będzie przede wszystkim na ukazywaniu światu wielkości tego dobra, jakie przyniósł nam Chrystus na ziemię. Ludzkość jeszcze niestety nie dorosła do tego, by to dobro przyjąć, by się nim cieszyć i by owoce tego dobra rozdawać wokół siebie. Musimy wszyscy ciągle pamiętać o tym, że nie wolno nam zmarnować tych wartości, które życiem i śmiercią swoją wysłużył nam Chrystus. I dlatego dziś, w uroczystość Najśw. Serca Jezusa, Kościół ukazuje nam śmierć Chrystusa, ukazuje jego serce przebite włócznią żołnierza rzymskiego i mówi: ludzie jeśli was nie wzrusza to, czego was uczył Chrystus, to niech przynajmniej wzruszy was widok umierającego

za was Boga. To nie jest drobnostka, to nie bagatela. Nad nią nie można przejść do porządku dziennego. Zrozumcie wielkość Jezusowej ofiary. Zaczynicie wreszcie żyć jej owocami.

Moi Drodzy! Jeśli zrozumiemy miłość Jezusowego Serca, które za nas i dla nas skonało na Golgocie, zrozumiemy wtedy na pewno potrzebę wynagradzania temu sercu za ludzkie zniewagi i wzgardy. Spróbujmy od dziś zasklepić ranę Jezusowego serca oliwą naszych dobrych uczynków, obmyć ją łzami naszych umartwień, wydobyć z tej rany wszystko, to co Jezusa boli, co smutkiem napelnia jego serce, co żalodne i przykre. Pomyślmy o tych tysiącach ludzi, którzy z dala stoją od Boga, którzy grzechem się karmią i grzech piją jak wodę, którzy pojęcia nie mają o tym, co to jest Jezusowa miłość i za nich wszystkich przepraszajmy Jezusa. Przepraszajmy go do końca i przepraszajmy bez końca, bo taka jest misja i takie zadanie miłości wynagradzającej. Uczynmy ją treścią naszego życia na co dzień.

4. **Zakończenie.** Moi Drodzy! Uczestnicząc dziś we Mszy św. pomyślmy o tym, że jest ona także darem Jezusowego Serca dla nas. Jest darem darmo nam danym. Myśląc o tym wzmacniajmy dziś naszą miłość do Jezusa, szczególnie do eucharystycznego Boga, który za kilka chwil stanie się naszym pokarmem, by także i w ten sposób udowodnić, że tylko On jeden, i nikt więcej, kocha człowieka miłością wieczną. Amen.

UROCZYŚCIE NIEPOKALANEGO  
SERCA NAJŚW. MARYI PANNY

19. VI. 82

### KOCHAJĄCE MATCZYNE SERCE

(Iz 61, 9—11; Łk 2, 41—51)

*Synu, czemuś nam to uczynił*  
(Łk 2, 48)

1. **Wstęp.** Bardzo mało słów wypowiedzianych przez Maryję przekazały nam Ewangelie św. Ale te, które zostały utrwalone na piśmie i które z największą czcią wycytujemy z kart świętych wystarczą, aby utwalić się w przekonaniu, że wszystko co Maryja wypowiedziała, było zawsze mową jej serca. Nie będzie to przesadą, jeśli powiemy, że każde słowo Maryi przepełnione jest bogatą dynamiką miłości. Nic w tym dziwnego. Maryja jest matką, a każda matka mówi sercem.

Potwierdzeniem słuszności tej tezy jest choćby dzisiejsza ewangelia. Zawiera się w niej jedno zdanie, za które gotowi jesteśmy oddać wszystko, co na tym świecie posiadamy: *Synu, czemuś nam*

to uczynił? Oto ojciec twój i ja z bólem serca szukaliśmy Ciebie (Łk 2, 48). Z bólem serca, to znaczy z największą troską, z olbrzymim niepokojem, z rozdartą raną serca, z lękiem jaki towarzyszy uczuciom po stracie ukochanej osoby, czyniliśmy wszystko, by tylko Ciebie odnaleźć. Tak postępuje tylko człowiek, który szczerze i bezgranicznie kocha. W dzisiejszej ewangelii Maryja nie tyle powiedziała nam, ile pokazała, jak szczerze kocha Jezusa i jak szczerze i serdecznie kocha nas. Gdzie leży geneza jej miłości?

2. Przede wszystkim w niepokalanym, przeczystym sercu Maryi. Żeby tak kochać, trzeba mieć serce najpierw rozkochane w Bogu. Maryja to doskonały człowiek, człowiek nie zepsuty grzechem, najściślej zjednoczony z Bogiem. Taki człowiek nie myśli o tym co ziemskie i doczesne, on patrzy na świat i całe swoje ziemskie życie przez pryzmat Boga. On rozumie, że „Bóg to miłość”, a my mamy obowiązek bezgranicznie wierzyć tej miłości i w zjednoczeniu z nią rozgrzewać i rozpalać naszą miłość. Tak czyniła Maryja. Dla niej nie było żadną trudnością odpowiedzieć Bogu na skierowane do niej przez archanioła Gabriela słowa: *Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego* (Łk 1, 38). Odpowiedziała ochotnie, bo dusza którą kocha jest zawsze „ochotna” względem Boga. Ona wie, że sens ludzkiej miłości urzeczywistnia się i owocuje tylko w oparciu o pełną i bezgraniczną miłość Boga. I tu, można powiedzieć leży sekret miłości Maryi, sekret jej serca. Maryja ukochała bezgranicznie Boga, który ją jeszcze więcej umiłował. Te dwie miłości zespolone ze sobą stanowią ilustrację siły, której ani życie ani śmierć, ani grzech ani szatan — słowem nic na świecie zwyciężyć nie potrafi.

Czy umiemy w tej miłości naśladować Najśw. Maryję Pannę? Czy myśląc o pracy nad sobą, albo też rozpoczynając tę pracę, czy uświadamiamy sobie, że nie ma autentycznej miłości na świecie, jeśli ona nie tkwi swoimi korzeniami i nie wypływa niby z niewyczerpanego źródła, z naszej miłości do Boga? Można powiedzieć bez przesady, że tylko to serce ludzkie może dokonać cudów, które jest zakorzenione w Bogu. Bł. O. Max. Kolbe nic by nie zrobił, gdyby najpierw nie kochał Boga. Z tej jego miłości zrodziła się w nim miłość do Niepokalanej, która w ostatecznym rozrachunku zaowocowała pełną miłością do drugiego człowieka. Maryja uczy nas dziś, w tę właśnie jej uroczystość Niep. Serca, że nasz „start duchowy”, jeśli ma owocować, musimy rozpocząć nie od czego innego jak tylko od uświadomienia sobie potrzeby bezgranicznego miłowania Boga.

3. Serce „uzbrojone” w miłość Bożą bez trudu tą właśnie miłością ogarnia drugiego człowieka. Maryja kochała Jezusa dlatego, bo kochała Boga. Zjednoczona ściśle z Bogiem była ściśle zjednoczona także z Jezusem. W tym ujęciu rozumiemy ból Maryi po stracie Jezusa. Jeśli do tego dołączymy jeszcze jej macierzyńską miłość do swojego syna, zrozumiemy dopiero ogrom bólu Maryi. Jej wypowiedź: *Synu*.

z bólem serca szukaliśmy Ciebie, można nazwać streszczeniem miłości Maryi do Jezusa a także w pewnym sensie streszczeniem jej miłości do ludzi. Tu nie chodziło o to, że Jezus został w świątyni. Gdyby Maryja o tym wiedziała, nie zrobiłaby mu żadnej wymówki. Chodziło o to, że zginął przedmiot jej miłości, że poczuła na pewien czas pustkę w swoim sercu. Żeby tę pustkę zrozumieć trzeba być matką, trzeba bacznie wpatrywać się choćby dziś w te matki, które bezpowrotnie tracą swe dzieci. Jakże głęboki smutek, nieutulony żal, graniczący niemal z rozpaczą jest ich udziałem. Glinie bowiem owoc ich żywota. Glinie przedmiot ich miłości. Nie widzą sensu swojego życia.

Dlaczego Maryja z tak wielkim niepokojem szukała Jezusa? Odpowiedź prosta: bo nie wyobrażała sobie życia bez Niego. Życie bez Jezusa byłoby ciemną plamą, mglistym bytowaniem, byłoby istnieniem bez sensu. A Maryja widziała już od sceny zwiastowania jasno sens i cel swojego istnienia. Widziała go w miłości do Jezusa, a przez Niego w miłości do całego rodu ludzkiego. Stąd jej wielki ból po stracie Jezusa, ale i równocześnie przeogromna radość z odnalezienia Go w świątyni. Już od tej chwili będą oboje razem działać nad uświęcaniem i zbawianiem świata przez miłość.

Maryja jest dziś dla nas wzorem i przykładem jak trzeba kochać Jezusa, co robić, gdy Go zgubimy i gdzie Go szukać, gdy On nieraz niespodziewanie zniknie z pola naszego widzenia.

4. **Zakończenie.** Jesteśmy obecni na Mszy św. Uczestniczymy w Najśw. Ofierze Chrystusa. Niech nam ta nasza tu obecność uświadomi prawdę, że tu właśnie na tej Mszy św. możemy najlepiej odnaleźć utraconego Boga i nie tylko odnaleźć, ale w szczerzej Komunii św. w pełni się z nim zjednoczyć i żyć na co dzień autentyczną miłością Boga. Amen.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK