

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 2—6

ROK XLV

1992

A R T Y K U Ł Y

Ks. Stanisław Bielecki

NOWOTESTAMENTALNE UJĘCIE TERMINU *KAIROS*

Grecki termin *kairos* występujący 85 razy w pismach Nowego Testamentu jest najczęściej oddawany w polskich przekładach słowem *czas*. Na wstępie należy zaznaczyć, że termin ten jest trudny do precyzyjnego przełożenia na współczesne języki, zaś polski odpowiednik *czas* niekiedy nawet w części nie oddaje jego znaczenia. Aby odkryć specyfikę nowotestamentalnego ujęcia terminu *kairos*, należy najpierw odwołać się do jego pozabiblijnego użycia.

1. POZABIBLIJNE UŻYCIE TERMINU *KAIROS*

Rzeczownik ten przeszedł w ciągu wieków pewną ewolucję znaczeniową. W swym najbardziej podstawowym znaczeniu *kairos* oznaczał „to co rozstrzygające”, „zasadniczy, istotny punkt”, z tym, że mogło tu chodzić bądź o miejsce, bądź o rzecz, bądź też wreszcie o czas. W miarę upływu czasu użycie terminu *kairos* na oznaczenie miejsca zanika, na oznaczenie rzeczy staje się coraz rzadsze, przez co znaczenie czasowe zdobywa pozycję dominującą¹. Znajduje to odzwierciedlenie również w pismach Nowego Testamentu, gdyż, jak się przyjmuje, tylko w przypadku Hbr 11, 15 termin *kairos* ma znaczenie rzeczowe, w pozostałych zaś miejscach znaczenie czasowe.

¹ Por. G. Dellling, *Kairos*, TWNT III, s. 456.

Niemniej jednak warto zapoznać się ze znaczeniami rzeczowymi, które ten termin przybiera w grece pozabiblijnej. W zależności od kontekstu *kairos* oznacza: mądre zachowanie miary, normę, krytyczne położenie, niebezpieczeństwo, okoliczności, działanie, sposobność, znaczenie, korzyść, sprzyjającą okazję, dalszy rozwój, cel. Przy tym negatywne znaczenie tego terminu nie jest rzadkie. W znaczeniu czasowym *kairos* wskazuje na krytyczny moment domagający się podjęcia decyzji, na odpowiedni, właściwy czas, na sprzyjający moment, który powinno się odważnie wykorzystać. Rzeczownik *kairos* może również oznaczać: odcinek czasu, wiek życia, regularnie powtarzający się termin, porę roku².

Należy przy tym podkreślić, że niekiedy *kairos* jawi się jako dar losu, jako dar bogów, który to dar należy bezwzględnie wykorzystać. Według Platona ten, komu umyka *kairos*, niszczy samego siebie. Sprawy podejmowane w niewłaściwym czasie (*para kairon*) stają się przyczyną nieszczęść. Stąd znane jest zawołanie: *kairon gnōthi* – rozpoznaj krytyczne położenie, podejmij słuszne rozstrzygnięcie, poznaj właściwy czas działania. Wymagania, jakie stawia *kairos* mają niekiedy charakter etyczny. Stąd jego wezwaniu należy okazać posłuszeństwo, gdyż człowiek musi zdać rachunek z jego wykorzystania³.

Z czasem pojawia się kult bóstwa o imieniu Kairos. Jego ołtarz znajdował się na przykład przy wejściu na stadion Olimpii. Przedstawiono go jako nagiego młodzieńca ze skrzydełkami u nóg i z kosmykiem włosów na czole⁴. Podkreślano w ten sposób dwie jego charakterystyczne cechy: Kairos szybko umyka i jest trudny do uchwycenia. Wydaje się jednak, że jego kult nie był zbyt rozpowszechniony, gdyż w takim przypadku pisarze nowotestamentalni byłiby ostrożniejsi w używaniu słowa *kairos*.

2. UJĘCIE TERMINU *KAIROS* W SEPTUAGINCIE

Przykład LXX wprowadził ten termin do słownictwa biblijnego. Po dokonaniu odpowiednich modyfikacji słowo *kairos* znalazło bowiem w nim szerokie zastosowanie. Warto zaznaczyć, że w LXX pojawia się ono około 300 razy, z czego w blisko połowie przypadków jest przekładem hebrajskiego *‘et*, w pozostałych zaś przypadkach aż kilkunastu różnych terminów i wyrażen hebrajskich. Również w tym przykładzie można dostrzec kontynuację ewolucji znaczeniowej słowa *kairos*. Jego znaczenie miejscowe nie pojawia się wcale, znaczenie rzeczowe rzadko⁵, znaczenie czasowe w zdecydowanej większości przypadków.

² Por. Tamże, s. 457; H. Chr. Hahn, *Kairos*, TBNT III, s. 1462.

³ Por. G. Dellin, art. cyt., s. 457 n.

⁴ Jedyna z płaskorzeźb, która przedstawia Kairosa znajduje się w jugosłowiańskim portowym mieście Trogir.

⁵ W znaczeniu rzeczowym *kairos* może oznaczać: okoliczności (1 Mch 8,25,27), korzyść (Syr 6,8), pomoc (Lb 14,9).

Istotne znaczenie dla nowotestamentalnego ujęcia tego terminu ma fakt, że często *kairos* jawi się jako dar Boga. On to wyznacza człowiekowi *kairos* (Syr 17,2). Zresztą nie tylko jemu, lecz także całemu stworzeniu. Bóg jako Pan natury wyprowadza w swoim czasie Gwiazdę Poranną (Hi 38,32), On ustanawia czas wzrastania dla roślin (Ps 1,3; Hi 5,26) i zwierząt (Hi 39,1). Bóg uczynił wszystko dobrze w swoim czasie (Koh 3,17). Znamienna jest przy tym skarga Jeremiasza: „Nawet bocian w przestworzach zna swój *kairos*, synogarlica, jaskółka i żuraw zachowują czasy (*kairos*) swego przylotu. Naród mój jednak nie zna Prawa Pańskiego” (Jr 8,7).

Wezwanie, jakie *kairos* stawia przed człowiekiem, odnosi się w wielu przypadkach do spraw religijnych w najszerszym znaczeniu tego słowa. Nic więc dziwnego, że termin ten wejdzie na stałe do słownictwa związanego z historią zbawienia. W wielu miejscach służy on wprost na oznaczenie minionych, aktualnych i przyszłych wydarzeń historii zbawienia. I tak w Księdze Powtórzonego Prawa *kairos* wskazuje na przymierze zawarte na Synaju i na inne wydarzenia związane z wędrówką przez pustynię (1,16.18; 3,4.8.12.18.21.23; 4,14; 5,5; 9,19-20; 10,1.8.10). Natomiast w księgach prorockich termin ten może oznaczać aktualne i przyszłe interwencje zbawcze Boga (Mi 2,3; Jl 4,1; So 3,19; Iz 18,7; 49,8; 60,22; Jr 3,17; 6,15; 16,21; 50,4.20.31; Ez 30,3).

Warto zwrócić uwagę na często powtarzającą się w LXX formułę „en tō kairō ekeinō” oddawaną polskim zwrotem „w owym czasie”, która w księgach historycznych wskazuje zazwyczaj na wydarzenia zbawcze z przeszłości, natomiast u proroków wskazuje na zbawienie eschatologiczne i dotyczy interwencji Bożej w bliższej lub dalszej przyszłości (Rdz 21,22; Wj 9,4; Pwt 1,9; Joz 11,10; Sdz 4,4; Am 5,13; Jl 4,1; So 3,16; Jr 4,11; 8,1).

Terminem *kairos* oznaczone są czasy mesjańskie. Dostrzega się to bardzo wyraźnie w zapowiedzi Micheasza: „A ty, Betlejem Efrata (...)! Z ciebie mi wyjdzie Ten, który będzie władał w Izraelu (...). Przeto Pan wyda ich aż do czasu (heōs kairou), kiedy porodzi mająca porodzić” (Mi 5,1-2). Będzie to czas powszechnego zbawienia: „Wówczas (en tō kairō ekainō) przyniesie dla Pana Zastępów ofiary naród rosy o brązowej skórze” (Iz 18,7) i nawrócenia: W Jerozolimie zgromadzą się wszystkie narody „i nie będą postępowały według zatwardziałości swych przewrotnych serc” (Jr 3,17)

Wreszcie *kairos* wskazuje na czas eschatologicznego sądu Bożego: „Gdy Ja naznaczę porę (kairon), odbędę sąd sprawiedliwy” (Ps 75,2). Dlatego Kohelet przypomina, że w wielu miejscach słowo *kairos* służy jedynie do mniej lub więcej ogólnego wypunktowania wydarzeń, czyli umieszczenia ich na linii czasu. Dotyczy to w szczególności Ksiąg Samuela i Królewskich, gdzie w użyciu terminu *kairos* trudno dopatrzeć się jakiegos teologicznego wydźwięku. Rzeczownik *kairos* może również wskazywać na regularnie powtarzający się termin, na przykład, na pory roku (Rdz 1,14), na czas corocznych pielgrzymek do Jerozolimy (Wj 23,14) na czas nieczystości miesięcznej u kobiety (Kpł 15,25). Ponadto *kairos* oznacza odcinek czasu (Ps 103,19), długi okres czasu (Ez 12,27), czas trwania życia (Mdr 2,5) lub jego odcinek (Ps 70,9).

Na tym tle łatwiej będzie uchwycić specyfikę nowotestamentalnego ujęcia terminu *kairos*. Posługując się tym terminem autorzy Nowego Testamentu

z pewnością nawiązywali do tych skojarzeń, jakie wzbudzał on w środowisku pogańskim oraz uwzględniali te modyfikacje, które wprowadziła LXX. Z drugiej jednak strony słowo *kairos* zostało ubogacone o nowe treści dzięki zbawczemu dziełu Chrystusa.

3. KAIROS CHRYSTUS

Na wstępie trzeba zaznaczyć, że mimo analizy kontekstu nie jest łatwo osiągnąć bezwzględną pewność co do zawartości tego pojęcia w konkretnych wypadkach. Nie wolno też doszukiwać się teologicznego podtekstu przy każdym pojawieniu się słowa *kairos*. Niemniej jednak w pismach Nowego Testamentu, podobnie jak to jest w LXX, związek tego pojęcia z historią zbawienia jest ewidentny. Mając na względzie realizację planu zbawienia, sam Bóg wyznacza tę lub inną datę *kairos*. Wskazuje na to Chrystus, gdy przed swym wniebowstąpieniem mówi do uczniów: „Nie wasza to rzecz znać czasu i chwile (*kairoi*), które Ojciec ustalił swoją władzą” (Dz 1,7).

Jest rzeczą znamioną, że w Ewangelii według św. Marka termin *kairos* pojawia się jako pierwsze w czasie w inauguracyjnym wystąpieniu Jezusa: „Czas (*kairos*) się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię” (Mk 1,15). Słowa te stanowią klucz do zrozumienia całej działalności Jezusa. Wszystko to co po nich Ewangelista będzie przedstawiał winno być w ich świetle odczytane i interpretowane.

Kairos nadejścia królestwa Bożego jest nie tylko czasem radosnego wypełniania się bożych obietnic, lecz także czasem koniecznej decyzji, której nie wolno zlekceważyć. Objawiająca się w działalności Jezusa bliskość królestwa Bożego nie przydarzyła się niespodziewanie. Jezus w swej inauguracyjnej wypowiedzi daje do zrozumienia, że cała dotychczasowa historia zmierzała ku Jego działalności i w niej znajduje wypełnienie. Stąd słowa *Kairos się wypełnił* są okrzykiem radości o szczególnym darze Boga jakim jest bliskość Jego królestwa, zamknięcie czasu oczekiwania oraz realizacja Jego obietnic przez Jezusa⁶. *Kairos* zapoczątkowany działalnością Jezusa przynosi jednak dramatyczne wezwanie: „Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię”. Od posłuszeństwa temu wezwaniu zależy los człowieka.

Nic więc dziwnego, że podczas swej działalności Jezus czynił wyrzuty otaczającym Go tłumom: „Obłudnicy, umiecie rozpoznawać wygląd ziemi i nieba, a jakże obecnego czasu (*ton kairon touton*) nie rozpoznajecie?” (Łk 12,56)⁷. Nadejście szczególnego *kairos*, jakim są czasy mesjańskie, powinno dla współczesnych Jezusowi być czymś oczywistym i łatwiejszym do rozpoznania niż przewidywanie zmian pogody. Najbliższy kontekst tej wypowiedzi

⁶ Por. K. Stock, *La venuta del Regno (Mc 1,14-15)*, w: „Maranatha. Parola, spirito e vita” 8/1983, s. 106n.

⁷ Werset paralelny (Mt 16,3) brzmi następująco: „Wygląd nieba umiecie rozpoznawać, a znaków czasu nie możecie?”.

wskazuje, że chodzi tu o *kairos* ziemskiej działalności Jezusa oraz szczególnej cierpliwości Bożej (Łk 13,6-8). *Kairos* ten przynosi ponagląjące wezwanie do wzajemnego pojednania się (12,58-59) i nawrócenia (13,1-5). Przy tym Jezus kilkakrotnie zwraca uwagę na dotkliwe konsekwencje zmarnowanego *kairos* (12,59; 13,3.5.7.9). Jednocześnie brzmi Jego ostrzeżenie: „Jeśli się nie nawrócicie, wszyscy tak samo zginiecie” (13,5).

Los Jeruzalem może stanowić wstrząsającą ilustrację zlekceważonego *kairos*: „Powalą na ziemię ciebie i twoje dzieci z tobą i nie zostawią w tobie kamienia na kamieniu za to, żeś nie rozpoznało czasu (ton kairon) twojego nawiedzenia” (Łk 19,44).

Chociaż terminem *kairos* określana bywa cała działalność Jezusa, to jednak w sposób szczególny termin ten jest odnoszony do Jego męki (Mt 8,29; Łk 4,13; J 7,6.8; 1 Tm 2,6). Według wersetu Mt 26,18 sam Jezus swą mękę nazywa *kairos*: „Czas mój (*kairos*) jest bliski”. Był to najważniejszy i rozstrzygający czas w życiu Jezusa. *Kairos* ten domagał się od Niego podjęcia dobrowolnej a zarazem niezwykle trudnej decyzji (por. Mt 26,42). Co więcej, można powiedzieć, że został on w pełni wykorzystany dla dzieła zbawienia, przez co uzyskuje on znaczenie *kairos* centralnego w Bożym planie zbawienia.

Kairos Chrystusa, o którym mówią pisma Nowego Testamentu, to również *kairos* Jego powtórnego przyjścia. Będzie to *kairos*, kiedy Pan „rozjaśni to, co w ciemnościach ukryte i ujawni zamiary serc” (1 Kor 4,5). Będzie to rozstrzygający czas sądu i odpłaty (Mt 13,30; Ap 11,18). Dla tych, którzy nie ustają w czynieniu dobrze, będzie to *kairos* zbierania plonów (Ga 6,9). Według Apokalipsy ów *kairos* jest bliski (1,3; 22,10).

Dla nowotestamentalnego ujęcia tego terminu bardzo ważne znaczenie ma fakt, że między dwoma *kairos* Chrystusa, między czasem Jego ziemskiej działalności a Jego powtórnym przyjściem, znajduje się *kairos* chrześcijanina.

4. KAIROS CHRZEŚCIJANINA

Kairos ten określa św. Paweł jako krótki: „Mówię, bracia, *kairos* jest krótki. Trzeba więc, aby ci, którzy mają żony, tak żyli, jakby byli nieżonaci, a ci, którzy płaczą, tak jakby nie płakali, ci zaś, co się radują, tak jakby się nie radowali; ci, którzy nabywają, jak gdyby nie posiadali; ci, którzy używają tego świata, tak jakby z niego nie korzystali. Przemija bowiem postać tego świata” (1 Kor 7,29-31). Nie bez znaczenia jest fakt, że powyższe słowa znajdują się w kontekście pouczeń dotyczących małżeństwa, dziewictwa oraz stosunków społecznych. Podejmując tę problematykę Apostoł przywołuje zarówno zbawcze dzieło Chrystusa (7,23) jak i żywe oczekiwanie na powtórne Jego przyjście (7,32). Cel, jaki stawia sobie przy tym św. Paweł jest następujący: „Mówię to dla waszego pożytku, (...), byście godnie i z upodobaniem trwali przy Panu” (7,35).

Sformułowanie: „*Kairos* jest krótki” pojawia się zatem w kontekście rad Apostoła związanych z pełną wolnością duchową. Wymowę terminu *kairos* jako rozstrzygającej sytuacji, domagającej się podjęcia decyzji, dobitnie

wzmocnia określenie „krótki – *synestalmenos*”, które nie jest przymiotnikiem – jak to sugeruje polski przekład – lecz imiesłowem biernym perfektem. *Kairos* jest ograniczony, jak ruch okrętu ze zwiniętymi żaglami, który dobija do portu⁸. Wyraźnie „*Kairos* jest ograniczony” ma głęboką treść religijną i pragnie przywołać w sposób szczególnie dwie podstawowe prawdy: zbawienie jest bliskie i z tego względu cała sytuacja chrześcijanina ukierunkowana jest ku powtórnemu przyjsciu Chrystusa⁹.

Podobne idee w sposób bardzo wyraźny pojawiają się w innym Pawłowym napomnieniu, gdzie nie tylko wskazuje się na istotę chrześcijańskiego *kairos*, lecz również akcentuje się wymagania, jakie on przynosi. Podejmując w drugiej parenetycznej części Listu do Rzymian problematykę życia chrześcijańskiego Apostoł pisze: „Rozumiejcie chwilę obecną (ton kairon): teraz nadeszła dla nas godzina powstania ze snu. Teraz bowiem zbawienie jest bliżej nas niż wtedy, gdyśmy uwierzyli. Noc się przesunęła, a przybliżył się dzień” (Rz 13,11-12a). Żądanie jakie stawia ten *kairos* jest następujące: „Odrzućmy uczynki ciemności, a przyobleczmy w zbroję światła. Żyjmy przyzwoicie jak w jasny dzień: nie w hulankach i pijatykach, nie w rozpuście i wyuzdaniu, nie w kłótni i zazdrości. Ale przyobleczcie się w Pana Jezusa Chrystusa” (13, 12b-14). Również w tym napomnieniu idea chrześcijańskiego *kairos* pojawia się w ścisłym powiązaniu z chrystologią i eschatologią.

Związek między *kairos* a zbawieniem wykazany jest bardzo wyraźnie w wezwaniu o pojednanie się z Bogiem w 2 Kor 5,19nn. Dzięki dziełu dokonanemu przez Chrystusa nadszedł *kairos dektos* – czas pomyślny, czas łaski, zapowiadany przez proroka (por. Iz 49,8). Stąd wołanie Apostoła: „Oto teraz czas upragniony (*kairos euprosdektos*), oto teraz dzień zbawienia” (2 Kor 6,2). Decyzja, którą należy podjąć, ma na uwadze to co jest najważniejsze dla człowieka, czyli zbawienie. *Kairos* jest więc czasem zasadniczego wyboru, gdyż dzięki głoszeniu Ewangelii propozycja dotycząca zbawienia stała się rzeczywistością. Ten upragniony *kairos* przynosi wszelkie sprzyjające warunki do osiągnięcia zbawienia. Jest on darem samego Boga – darem łaski i zbawienia¹⁰. *Kairos* domaga się podjęcia rozstrzygającej decyzji. nie wolno jednak jej odkładać, gdyż każdy kto marnuje ten *kairos* gotuje sobie potępienie. Dlatego św. Paweł stara się wzmocnić jeszcze wymowę terminu *kairos* zarówno przez dodanie słowa *nyn* jak i występujące w bezpośrednim kontakcie napomnienie: „...abyście nie przyjmowali na próżno łaski Bożej” (2 Kor 6,1).

Według Rz 3,26 *kairos* jest czasem objawienia się Bożej sprawiedliwości, czyli Jego dobroci, miłosierdzia i łaski względem każdego, który wierzy w Jezusa, którego „ustanowił Bóg narzędziem prześlągania przez wiarę mocą Jego

⁸ Por. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian*, Poznań 1965, s. 202; P. Rossano, *Lettere ai Corinzi*, w: *Nuovissima versione della Bibbia. Il Nuovo Testamento*, Roma 1977, t. 2, s. 332.

⁹ Por. B. Prete, *Matrimonio e continenza nel cristianesimo delle origini. Studio su 1 Cor 7,1-40*. Brescia 1979, s. 232.

¹⁰ Por. A. de Oliveira, *Die Diakonie der Gerechtigkeit und der Versöhnung in der Apologie des 2. Korintherbriefes*. Münster 1990, s. 403.

krwi” (Rz 3,25). Warto zaznaczyć, że wyrażenie „en tō nyn kairō” występuje w ścisłym powiązaniu z Pawłową nauką o usprawiedliwieniu, które jest całkowicie darmowym darem Boga (3,24). dostąpiwszy usprawiedliwienia przez wiarę chrześcijanin wezwany jest do prowadzenia życia odpowiadającego wielkości przyjętego daru Bożego (5, Inn.).

Kairos wzywa chrześcijanina do czynienia dobrze: „Dopóki mamy czas (kairon), czyńmy dobrze wszystkim, a zwłaszcza naszym braciom w wierze” (Ga 6,10). To czynienie dobra ma wyraźny związek z ostatecznym celem człowieka i jak sugeruje kontekst może być przyrównane do zasiewu. Wytrwałe i nieustanne czynienie dobra wyda jako plon życie wieczne (6,8-9).

Apel wzywający Koryntian do hojności na rzecz ubogich w Jerozolimie, w którym znajduje się zwrot „en tō nyn kairō”, wskazuje na konkretną formę czynienia dobrze: „niech wasz dostatek przyjdzie z pomocą ich potrzebom” (2 Kor 8,14). Przywołany jest przy tym przykład samego Jezusa Chrystusa, który „będąc bogaty, dla was stał się ubogim, aby was ubóstwem swoim ubogacić” (8,9).

Kairos chrześcijanina naznaczony jest cierpieniami, które należy jednak ocenić w perspektywie przyszłej chwały, gdyż według Rz 8,18: „cierpienie teraźniejszych (tou nyn kairou) nie można stawiać na równi z chwałą, która ma się w nas objawić”.

Inny znamienny rys *kairos* akcentuje wezwanie: „Przy każdej sposobności (en panti kairō) módlmy się w Duchu” (Ef 6,18). Stanowi ono fragment dłuższej zachęty do walki duchowej (6, 10-18). Przeżywaniu każdego *kairos* przez chrześcijanina winna towarzyszyć modlitwa, co jest zgodne z pouczeniem danym przez Jezusa: „Czuwajcie i módlcie się w każdym czasie (en panti kairō)” (Łk 21,36).

Ponieważ nikt nie jest zwolniony z odpowiedzialności za właściwe wykorzystanie *kairos*, dlatego zrozumieliśmy stąd się naleganie Apostoła: „Wyzyskujcie chwilę sposobną (ton kairon), bo dni są złe” (Ef 5,16)¹¹. Bezpośredni kontekst tego wersetu wskazuje, że wyzyskanie *kairos* ma związek z mądrym postępowaniem (5,15) oraz zrozumieniem, co jest wolą Pana (5,17).

Listy do Tymoteusza mówią o przyszłych *kairoi* historii zbawienia: „W czasach (en kairois) ostatnich niektórzy odpadną od wiary” (1 Tm 4,1). Będzie bowiem *kairos*, „kiedy zdrowej nauki nie będą znosili” (2 Tm 4,3). Zatem w *kairos* chrześcijanina wpisane jest ryzyko odstępstwa i odrzucenia prawdziwej nauki.

Szczególnym *kairos* chrześcijanina jest rozstrzygający moment śmierci. Przewidując zbliżającą się śmierć Apostoł pisze do Tymoteusza: „Krew moja już ma być wylana na ofiarę, a *kairos* mojej rozłęki nadszedł” (2 Tm 4,6).

Łączenie słowa *kairos* z ziemską działalnością i powtórny przyjściem Chrystusa lub z życiem chrześcijanina nie wyczerpuje bogactwa znaczeń nowotestamentalnego ujęcia tego terminu. Warto zatem wskazać przynajmniej na niektóre inne jego zastosowanie.

¹¹ Identyczne sformułowanie: „ton kairon eksagoradzomenoi” znajduje się w Kol 4,5.

5. INNE ZASTOSOWANIA TERMINU *KAIROS* W NOWYM TESTAMENCIE

Na uwagę zasługuje fakt, że według Apokalipsy także diabeł ma swój *kairos*: „Biada ziemi i biada morzu – bo zstąpił do was diabeł, pałając wielkim gniewem, świadom, że mało ma czasu” (12,12). Swoją *kairos* będzie miało również objawienie się „człowieka grzechu, syna zatracenia” (2 Tes 2,6.4), o czym szerzej mówi św. Paweł wskazując na okoliczności powtórnego przyjścia Chrystusa (2,1-12).

Termin *kairos* wskazuje na starotestamentalne wydarzenia historii zbawienia (Dz 7,20; Rz 9,9) lub jej etapy (Ef 2,12). Ponadto może on służyć na oznaczenie regularnie powtarzających się okresów czasu. Może tu chodzić o porę zbiorów i oddawania plonów przez dzierżawców (Mt 21,34.41; Mk 12,2; Łk 20,10), porę wydawania żywności przez sługę (Mt 24,45; Łk 12,42), porę dojrzałych owoców (Mk 11,13) i pory roku (Dz 14,17; Ga 4,10). Wyrażenie „en ekeinō tō kairō” podobne do znanego z LXX „en tō kairō ekeinō” pojawia się zaledwie trzy razy w Ewangelii według św. Mateusza (11,25; 12,1; 14,1) i jak się wydaje nie ma jakiegos głębszego znaczenia teologicznego. Takiego znaczenia nie daje się dostrzec również w innych miejscach, gdzie *kairos* oznacza bądź czas bliżej nieokreślony (Dz 12,1; 19,23; 24,25) bądź jakiś jego odcinek (1 Kor 7,5; 1 Tes 2,17).

Trzeba wreszcie zwrócić uwagę na wyrażenie „znaki czasów” występujące w wersecie Mt 16,3. Ma ono bogatą treść teologiczną, gdyż wskazuje na znaki czasów mesjańskich¹². Niestety wartość tego wyrażenia w znacznym stopniu podważa fakt, że wierszy Mt 16,2-3 brakuje w najbardziej liczących się kodeksach.

Podsumowując zauważa się, że termin *kairos* charakteryzuje się wielkim bogactwem odcieni znaczeniowych, które należałoby szerzej uwzględnić w polskich przekładach. Wydaje się, że wskazanym byłoby niekiedy wyakcentowanie rzeczowego znaczenia tego terminu. Spośród poruszonej problematyki na szczególną uwagę zasługuje zagadnienie *kairos* chrześcijanina.

Prace Soboru Watykańskiego II dały impuls do powstania wielu nowych dyscyplin teologicznych, wśród których znajduje się kairologia¹³. Stanowiąc część teologii pastoralnej jest ona nauką o sytuacjach, w których odbywa się działalność Kościoła i które Kościół przez swą działalność współkształtuje¹⁴. Dopracowanie biblijnych, a zwłaszcza nowotestamentalnych podstaw tej dyscypliny teologicznej wydaje się być czymś szczególnie pożądanym.

¹² Wyrażenie „znaki czasu”, które ostatnio weszło do powszechnego użycia, a które wskazuje na charakterystyczne zjawiska współczesnego świata nie ma zbyt wiele wspólnego z biblijnymi znakami czasów. Nic więc dziwnego, że konstytucja duszpasterska *O Kościele w świecie współczesnym* mówiąc o znakach czasów (nr 4) nie powołuje się na tekst Mt 16,3.

¹³ Charakterystyczny jest podtytuł książki A. L. Szafranskiego o *Kairologia*. Lublin 1990: *Zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym*.

¹⁴ Por. P.M. Zulehner, *Pastoraltheologie*. Bd. 1. Fundamental-pastoral: Kirche zwischen Auftrag und Erwartung, Düsseldorf 1989, s. 15.

Istnieje ponadto drugi, równie ważny motyw skłaniający do zainteresowania się tą problematyką. Otóż *kairos* chrześcijanina to nie tylko miniona przeszłość, lecz również bardzo aktualne zagadnienie pastoralne, gdyż mimo upływu wieków dzięki zbawczemu pośrednictwu Kościoła także dla obecnego pokolenia zbawczy *kairos* staje się rzeczywistością.

Kielce

KS. STANISŁAW BIELECKI

Ks. Czesław Krakowiak

Z TEOLOGII WTAJEMNICZENIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Sposób sakramentów, których celem jest uświęcenie człowieka, budowanie Kościoła i oddanie czci Bogu (Kl 59), szczególne znaczenie mają chrzest, bierzmowanie i Eucharystia, zwane powszechnie sakramentami wtajemniczenia chrześcijańskiego. Sakramenty te „tak się ze sobą łączą, że doprowadzają do pełnej dojrzałości wyznawców Chrystusa, którzy w Kościele i w świecie pełnią posłannictwo właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu”¹.

Obecną praktykę pastoralną Kościoła Zachodniego charakteryzuje różna kolejność ich przyjmowania, zależnie od tego, czy chrztu udziela się niemowlętom, czy przyjmują go osoby dorosłe. W pierwszym wypadku dwa następne sakramenty oddalone są w czasie od chrztu i w zasadzie przyjmowane nie według tradycyjnej kolejności, tzn. bierzmowanie przed Eucharystią, lecz już po pełnym udziale w Eucharystii (po tzw. I Komunii św.). Jednym ze skutków takiej praktyki jest zbyt mała świadomość wiernych, będąca także wynikiem niedostatecznej katechezy, że istnieje ścisła teologiczna więź łącząca te sakramenty.

Chrzest dorosłych w zwyczajnych warunkach połączony jest z udzielaniem pozostałych sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego i już przez to podkreśla jedność całej inicjacji oraz ukazuje ją jako proces polegający na coraz doskonalszym wchodzeniu w przymierze z Bogiem przez stopniowe i bardziej ściśle związanie się człowieka wierzącego z Chrystusem, Duchem Świętym i z Kościołem. W ten sposób sakramenty wtajemniczenia czynią dojrzałym chrześcijaninem i pełnoprawnym członkiem Kościoła. Od dorosłych przyjmujących sakramenty wymaga się odpowiednich dyspozycji wewnętrznych, z których najważniejszą stanowi wiara będąca następstwem nawrócenia i przemiany dotychczasowego stylu życia pod wpływem łaski i głoszonego słowa Bożego w okresie katechumenatu². Dzieci natomiast przyjmują chrzest

¹ *Obrzędy wtajemniczenia chrześcijańskiego dorosłych*, Katowice 1988 (= OChWD), *Wtajemniczenie chrześcijańskie nr 2* (= WCh).

² OChWD nr 6; por. Kl 59.

w wierze Kościoła, w której są potem wychowywane a następnie publicznie ją wyznają podczas liturgii bierzmowania³ i przez częsty udział w Eucharystii, dzięki czemu ciągle w niej wzrastają, aby stawać się dojrzałymi wyznawcami Chrystusa i odpowiedzialnymi członkami Kościoła.

Celem poniższych refleksji jest bardzo ogólny tylko zarys teologii całego wtajemniczenia chrześcijańskiego (dorosłych i dzieci) w oparciu o księgi liturgiczne i ważniejsze opracowania w literaturze teologicznej.

1. CZYM JEST WTAJEMNICZENIE CHRZEŚCIJAŃSKIE?

Wtajemniczenie chrześcijańskie oznacza proces chryścianizacji złożony z wielu etapów i rozciągnięty w czasie, polegający na włączeniu człowieka w misterium Chrystusa i Kościoła. Dokonuje się ono za pomocą ściśle określonych czynności, obrzędów o charakterze symbolicznym, z których główne miejsce zajmują sakramenty chrztu, bierzmowania i Eucharystii⁴. W sakramentach tych, mocą Ducha Świętego, Kościół uobecnia zbawcze misterium Chrystusa, w którym przez wiarę i miłość uczestniczą katechumeni: „wtajemniczenie chrześcijańskie polega przede wszystkim na pierwszym sakramentalnym uczestnictwie w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa”⁵.

Historycznie, teologicznie i liturgicznie istnieje ścisły i wewnętrzny związek między tymi sakramentami, dlatego dorośli przyjmują je także obecnie w czasie jednej celebracji liturgicznej. Stąd też w teologii wtajemniczenia

³ *Obrzędy bierzmowania*, Katowice 1975 nr 25 (= OB): por. J. Lécuyer, *L'enfant est baptisé dans la foi de l'Eglise*, LMD 1967, nr 89, s. 21—37; P.A. Liégé, *Le baptême des enfants das le debat pastoral et théologique*, LMD 1971, nr 107, s. 7—28; A. Skowronek, *Sakrament wiary*, w: *Sakrament chrztu. Liturgia. Teologia. Pismo św.*, red. S. Czerwik i in., Katowice 1973, s. 16—25; S. Gębicki, *Wiara i sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, AK 76 (1984), t. 102, s. 443—450.

⁴ Por. E. Bulanda, *Wtajemniczenie chrześcijańskie*, AK 57 (1965), t. 68, s. 129—137; A. Zuberbier, *Teologia wtajemniczenia chrześcijańskiego*, w: *Nowe życie w Chrystusie*, red. S.A. Porębski, Warszawa 1973, s. 57—66; Cz. Krakowiak, *Bierzmowanie w kontekście inicjacji chrześcijańskiej*, AK 70 (1977), t. 88, s. 242—256; G. Kretschmar, *Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne*, LMD 1977, nr 132, s. 7—32; S. Czerwik, *Wtajemniczenie chrześcijańskie*, w: *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, red. J. Kudasiewicz, Warszawa 1981, s. 9—16; tenże, *Eucharystia — sakramentem wtajemniczenia*, tamże, s. 233—266; Th. Schneider, *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramentologie*, Leipzig 1981, s. 68—79; Th. Schnitzler, *Was die Sakramente bedeuten. Hilfen zu einer neuen Erfahrung*, Freiburg 1982, s. 22—33; B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983, s. 52—197; R. Falsini, *Iniziazione cristiana*, Milano 1975; E. Ruffini, *Il Batesimo nello Spirito. Batesimo e confermazione nell'iniziazione cristiana*, Torino 1975; A. Nocent, *Iniziazione cristiana*, w: *Nuovo Dizionario di Liturgia*, (= NDL) red. D. Sartore, A.M. Triacca, Roma 1984, s. 678—695; V. Peri, *La collocazione della Confermazione tra i sacramenti dell'iniziazione cristiana*, RivLit 73 (1986), 538—557.

⁵ OChWD nr 8; por. R. Cabié, *L'initiation chrétienne*, w: *L'Eglise en prière*, Paris 1984, s. 21—114; A. Nocent, *In tre sacramenti dell'iniziazione cristiana*, w: *Anamnesis. La liturgia, i sacramenti: teologia e storia della celebrazione*, red. A.J. Chupungco, Genova 1986, t. 3/1, s. 11—15; B. Kleinheyder, *Sakramentliche Feiern I, Die Feier der Eingliederung in die Kirche*, Regensburg 1989.

chrześcijańskiego należy ukazać nie tyle sens poszczególnych sakramentów ile raczej patrzeć na nie jako na pewną całość i w relacji jeden do drugiego.

Tak jak inicjacja chrześcijańska stanowi jeden proces stawania się chrześcijaninem, chociaż złożony z wielu etapów po sobie następujących, tak też sakramenty związane z tymi etapami nie tworzą rzeczywistości zamkniętej w sobie, lecz prowadzą jeden do drugiego, gdyż są ze sobą wewnętrznie złączone. Z tej racji można mówić o wtajemniczeniu jako całości, jakby jednym wielkim sakramencie złożonym z trzech części, ściśle ze sobą zespolonych, które razem tworzą dynamizm całego procesu wtajemniczenia chrześcijańskiego⁶. Uwzględniając wzajemne relacje zachodzące między sakramentami wtajemniczenia chrześcijańskiego oraz ich fundamentalne znaczenie w życiu chrześcijańskim można stwierdzić, że chrzest jest sakramentem określającym nowy sposób istnienia człowieka (*esse*), bierzmowanie przez dar Ducha Świętego czyni zdolnym i zobowiązuje do działania po chrześcijańsku (*agere*), wreszcie Eucharystia jawi się jako znak pełnego włączenia w nowe przymierze z Bogiem i najdoskonalszego zjednoczenia z Chrystusem i jego Kościołem⁷. Patrząc z kolei na wtajemniczenie chrześcijańskie jako na stopniowe przyswajanie sobie owoców odkupienia dokonanego głównie przez misterium paschalne Chrystusa (por. KL 5) można mówić o historiozbowczym, chrystologicznym, pneumatologicznym i eklezjalnym wymiarze sakramentów inicjacji chrześcijańskiej.

2. HISTORIOZBOWCZY WYMIAR WTAJEMNICZENIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Współczesna teologia nawiązując do Ojców Kościoła podkreśla, że przez sakramenty inicjacyjne następuje włączenie człowieka wierzącego w historię zbawienia zapoczątkowaną w Starym Testamencie, mającą swój punkt szczytowy w osobie Jezusa Chrystusa, a zwłaszcza w Jego tajemnicy paschalnej a obecnie kontynuowaną w liturgii Kościoła⁸. W Kościele i przez Kościół, Bóg ciągle wychodzi do całej ludzkości z inicjatywą zbawienia, na którą poszczególni ludzie odpowiadają przez nawrócenie, wiarę i miłość. Widzialnym znakiem takiego nawrócenia i wiary jest całkowita odmiana życia, świadoma akceptacja doktrynalnego i moralnego nauczania Kościoła, uczestnictwo w jego liturgii i wreszcie przyjęcie sakramentów chrztu, bierzmowania i Eucharystii.

⁶ A. Nocent, *I tre sacramenti*, s. 12; *Iniziazione cristiana*, s. 679.

⁷ Tamże. Por. S. Czerwik, *Eucharystia – sakramentem wtajemniczenia*, dz. cyt., s. 233–266.

⁸ A. Nocent, *I tre sacramenti*, s. 13–15; *Iniziazione cristiana*, s. 679–680; por. J. Lécuyer, *Théologie de l'initiation chez les Pères*, LMD 1958, nr 58, s. 5–21; S. Marsili, *La liturgia, momento storico della salvezza*, w: *Anamnesis. La Liturgia, momento nella storia della salvezza*, red. S. Marsili, Torino 1974, s. 85–105; A. Pistoia, *Storia della salvezza*, w: NDL s. 1478–1493.

W historii zbawienia ważne miejsce zajmują dzieje przymierza Boga z człowiekiem⁹. Przymierze to od początku stworzenia człowieka charakteryzowało się doskonałą jednością człowieka z Bogiem i z całym stworzeniem oraz wewnętrzną harmonią samego człowieka, którego Bóg uczynił na swój obraz i podobieństwo (por. Rdz 1,27)¹⁰. Jednak przez grzech człowiek zerwał przymierze z Bogiem i zniszczył tę pierwotną jedność ze swoim Stwórcą. Grzech spowodował również wewnętrzne rozdarcie samego człowieka i wprowadził wrogość między nim a innymi stworzeniami. Historia zbawienia ukazuje jak Bóg pragnie przywrócić zerwane z nim przymierze i jak faktycznie dochodzi do zawarcia nowego przymierza dzięki misji Jego Syna i działaniu Ducha Świętego. Osoba Ducha Świętego spełnia bowiem ważną rolę w całym dziele zbawienia. Za Jego sprawą dokonuje się wcielenie Syna Bożego (por. Łk 1,35). Z interwencją Ducha Świętego podczas chrztu Jezusa w Jordanie (por. Łk 3,16) związane jest następnie wypełnianie przez Niego posłannictwa mesjańskiego: głoszenia Ewangelii, ofiary na krzyżu i zmartwychwstania. Już uwielbiony Chrystus posyła od Ojca swojemu Kościołowi Ducha Pocieszyciela, aby przez głoszenie słowa Bożego i sakramenty uobecniał Jego dzieło zbawienia i odnawiał zawarte z Bogiem przymierze (por. KL 6)¹¹.

Przyjęcie sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego jest wejściem w historię zbawienia i zawarciem przymierza z Bogiem. Przez chrzest człowiek otrzymuje nowy sposób istnienia, staje się nowym stworzeniem, zawiera przymierze z Bogiem i wchodzi do wspólnoty ludu Bożego, Kościoła. Jak wcielenie Chrystusa zapoczątkowało Jego istnienie w ludzkiej naturze, zapowiadając, według Ojców Kościoła, przebóstwienie człowieka, tak ochrzczony rozpoczyna nowe życie jako przybrany syn Boga i brat Chrystusa. Następnie w sakramencie bierzmowania neofita otrzymuje jako dar samego Ducha Świętego i przez to jeszcze bardziej staje się podobny do Chrystusa, ale także wezwany do doskonalszego życia według Ducha i przez to dawanie swoim życiem świadectwa Chrystusowi. Wreszcie bierzmowanie uzdalnia i zobowiązuje do pełnego i aktywnego uczestnictwa w Eucharystii jako ofierze nowego i wiecznego przymierza z Bogiem¹².

Jak historia zbawienia, obejmująca wiele zbawczych wydarzeń różniących się od siebie, stanowi razem jedną całość, tak też sakramenty wtajemniczenia

⁹ Por. *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X.L. Dufour, Poznań 1973, s. 825—833; A. Jankowski, *Biblija teologia przymierza*, Katowice 1985, s. 24—30; M. Gołabiewski, *Jedność i ciągłość idei przymierza*, AK 82 (1990), t. 114, s. 17—30; H. Muszyński, *Trwałość pierwszego przymierza*, tamże, s. 171—182.

¹⁰ Por. M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, s. 79—88; W. Rosłon, *Soteriologiczny sens obrazu Bożego w człowieku*, CT 41 (1971), z. 3, s. 5—27.

¹¹ Por. Ph. Harnocourt, *Die Gegenwart des Mysteriums Christi in den Sakramenten*, w: *Die Feier der Sakramente in der Gemeinde*, hrsg. M. Klöckener, W. Glade, Kevelaer 1986, s. 31—46.

¹² Por. S. Czerwik, *Refleksja teologiczna nad liturgią sakramentu bierzmowania*, RBL 28 (1975) 32-44; Cz. Krakowiak, *Z problematyki teologicznej sakramentu bierzmowania*, RTK 21 (1974), z. 6, s. 37—58; A. Skowronek, *Z teologii bierzmowania*, STV 13 (1975) nr 1, s. 25—43.

chrześcijańskiego włączają człowieka w jedną tajemnicę Chrystusa, chociaż stanowią różne stopnie i formy coraz doskonalszego włączenia w Jego zbawcze misterium¹³. Ze strony Chrystusa jest to jedno wydarzenie zbawcze, lecz ze strony człowieka przymującego te sakramenty następuje stopniowe uczestnictwo w skutkach tajemnicy odkupienia. Sakramenty inicjacyjne są ze sobą wewnętrznie związane i prowadzą sukcesywnie do coraz doskonalszego wchodzenia w przymierze z Bogiem przez zapoczątkowanie nowego życia, wierność Duchowi Świętemu, wreszcie współofiare w Eucharystii, która jest sakramentalną aktualizacją przymierza z Bogiem zawartego we Krwi Jego Syna¹⁴.

3. CHRYSOLOGICZNY WYMIAR WTajemniczenia CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Mówiąc o chrystologicznym wymiarze wtajemniczenia chrześcijańskiego chodzi o ukazanie jak przez kolejne sakramenty inicjacyjne dokonuje się coraz doskonalsze zjednoczenie z Chrystusem w Jego tajemnicy paschalnej. Przez chrzest człowiek po raz pierwszy staje się uczestnikiem Paschy Chrystusa (por. Rz 6,3-5; Kol 2,12), tzn. sakramentalnie uczestniczy w Jego śmierci i zmartwychwstaniu (por. Rz 6,4.6.8), zostaje wszczepiony w Chrystusa i złączony z Nim w jedno¹⁵, i razem z innymi ochrzczonymi tworzy Jego Mistyczne Ciało – Kościół. We chrzcie z wody i Ducha Świętego oczyszczającym z grzechu, Chrystus daje nowe życie, czyni świątynią Boga i Jego przybrany synem. Przez chrzest Chrystus odnosi zwycięstwo w grzesznym człowieku, gdy ten się nawraca, wyznaje wiarę i składa obietnicę nowego sposobu życia właściwego Jego uczniom. Od dnia chrztu chrześcijanin nosi w sobie Chrystusa, żyje z Nim i dla Niego, aby także razem z Nim zmartwychwstać i przebywać z Nim już na zawsze¹⁶.

Drugi sakrament wtajemniczenia chrześcijańskiego czyli bierzmowanie ma również wyraźny sens chrystologiczny. Uwielbiony Chrystus jest źródłem Ducha Świętego dla tych, którzy w Niego uwierzyli (J 7,39; Dz 2,33). Jego związek z Duchem Świętym jest tak ścisły, że św. Paweł pisze iż „Pan jest Duchem” (2 Kor 3,13) oraz że jest „Duchem ożywiającym” (1 Kor 15,45). Duch Święty udzielany wiernym w sakramencie bierzmowania jest więc Duchem Chrystusa, bo od Niego pochodzi i pełni dalej na świecie Jego dzieło (por. J 16,12-14).

¹³ A. Zuberbier, dz. cyt., s. 65.

¹⁴ Por. J. Grzeškowiak, *Istota współofiary wiernych w Eucharystii*, AK 64 (1972), t. 78, s. 314—329; W. Hryniewicz, *Eucharystia – sakrament paschalny*, AK 75 (1983), t. 101, s. 231—248; J. Grzeškowiak, *Oto wielka tajemnica wiary*, Poznań 1987, s. 158—166.

¹⁵ WCh nr 2; 6; por. B. Przybylski, *Chrzest – tajemnica paschalna*, AK 57 (1965), t. 68, s. 193—196; S. Czerwik, *Chrzest sakramentem paschalnym*, w: *Nowe życie w Chrystusie*, s. 134—144; A. Skowronek, *Z teologii chrztu*, w: *Sakrament chrztu*, s. 26—58.

¹⁶ W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem*, Lublin 1987, s.289—294.

Przez dar Ducha Świętego ochrzczonego wchodzi we wspólnotę życia z Chrystusem, gdyż posiada Jego Ducha, który pomaga mu wypełniać zobowiązania wynikające ze chrztu i bierzmowania¹⁷.

Najdoskonalsze zjednoczenie z Chrystusem chrześcijanin osiąga w Eucharystii. Do uczestnictwa w ofierze eucharystycznej uprawniają i zobowiązują dwa pierwsze sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego. Chrzest stanowi początek inicjacji, bierzmowanie drugi jej etap na drodze do całkowitego zjednoczenia (*communio*) z Chrystusem w Eucharystii, która jest jej ukoronowaniem i pełni ją w porządku sakramentalnym. Wtajemniczenie chrześcijańskie „osiąga szczyt w przyjęciu Ciała i Krwi Chrystusa”¹⁸, dlatego chrzest i bierzmowanie ściśle związane są z liturgią Eucharystii, w której Chrystus daje wierzącym samego siebie w Komunii św. Udział w Eucharystii jako sakramencie powtarzalnym jest ciągłym wzywaniem do wierności Chrystusowi, ale także daje duchową siłę do wypełniania zobowiązań ze chrztu i bierzmowania. W Eucharystii realizuje się główny cel inicjacji – trwałe przymierze z Bogiem w Chrystusie i Duchu Świętym. Razem te trzy sakramenty stanowią fundament i stałe źródło życia chrześcijańskiego¹⁹.

4. PNEUMATOLOGICZNY WYMIAR WTajemniczenia CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Uczestnictwo w tajemnicy paschalnej Chrystusa przez sakramenty inicjacyjne jest jednocześnie „zanurzeniem w misterium obecności Ducha Świętego”²⁰. Mówi o tym wyraźnie św. Paweł: „wszyscyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni ... wszyscyśmy też zostali napojeni jednym Duchem” (1 Kor 12,13). Zesłanie Ducha Świętego należy również do tajemnicy paschalnej Chrystusa. Katechumeni stają się chrześcijanami dzięki wierze w Chrystusa przypieczętowanej przez chrzest i dar Ducha Świętego otrzymany w sakramencie bierzmowania. Cały proces wtajemniczenia chrześcijańskiego związany jest z działaniem Ducha Świętego, o czym wyraźnie mówi Rytuał: „obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia są przeznaczone dla ludzi dorosłych, którzy już usłyszeli przepowiadanie tajemnicy Chrystusa i pod wpływem Ducha Świętego, otwierającego ich serca, świadomie i dobrowolnie szukają Boga żywego oraz wstępują na drogę wiary i nawrócenia. Dzięki Jego działaniu otrzymują duchową pomoc w czasie swego przygotowania, a we właściwym czasie owocnie przyjmują sakramenty święte”²¹. Ten sam Duch Święty działa więc we chrzcie, bierzmowaniu i Eucharystii. Dar nowego życia jako owoc chrztu jest także Jego dziełem, gdyż „uświęcenie pochodzi z wody chrztu, ale jego

¹⁷ Cz. Krakowiak, *Z problematyki teologicznej...*, s. 38—45.

¹⁸ OB nr 13.

¹⁹ Por. DK nr 5; J. Charytański, *Eucharystia centrum życia chrześcijańskiego*, AK 75 (1983), t. 101, s. 391—405.

²⁰ W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem*, s. 290.

²¹ OChWD nr 215.

ostatecznym sprawcą jest Duch Święty”²². Świadczy o tym między innymi formuła poświęcenia wody: „niech zstąpi na tę wodę moc Ducha Świętego, aby wszyscy przez chrzest pogrzebani razem z Chrystusem w śmierci, z Nim też powstałi do nowego życia”²³. Cała liturgia chrztu wskazuje jak w niej obecność Chrystusa i działanie Ducha Świętego wzajemnie się przenikają.

W związku z tym powstaje pytanie, na czym polegają specyficzne skutki ponownej interwencji Ducha Świętego w sakramencie bierzmowania? Tak jak Pięćdziesiątnica jest istotnym dopełnieniem paschalnego misterium Chrystusa, czyli razem tworzy jedną tajemnicę zbawienia, tak też bierzmowanie następujące po chrzcie jest sakramentalnym przypieczętowaniem nowego życia otrzymanego we chrzcie²⁴. W konsekwencji chrzest i bierzmowanie są sakramentami Chrystusa ale także Ducha Świętego, gdyż w liturgii sakramentów Kościół uobecnia zbawcze tajemnice Chrystusa mocą Ducha Świętego²⁵. Wewnętrzna jedność tych sakramentów jest następstwem jedności Paschy i Pięćdziesiątnicy. W bierzmowaniu należy więc widzieć sakramentalne uobecnienie wydarzenia Pięćdziesiątnicy Paschalnej. W sakramencie tym już ochrzczeni „otrzymują Ducha Świętego, który w dzień Pięćdziesiątnicy został zesłany przez Pana na Apostołów”²⁶. Zatem głównym skutkiem bierzmowania jest sam Duch Święty jako dar zmartwychwstałego Pana dla tych, którzy w Niego uwierzyli i przyjęli chrzest²⁷.

Napełnieni Duchem Świętym przez chrzest i bierzmowanie oraz ożywieni tym Duchem uczestniczą następnie w Eucharystii, w której także doświadczają Jego działania i tworzą razem z innymi jedną wspólnotę braci i jedno Ciało Chrystusa – Kościół²⁸. W Eucharystii działa również Duch Święty. Jego mocą dokonuje się konsekracja darów chleba i wina (epikleza konsekracyjna). On także jednoczy wszystkich uczestników Eucharystii z Chrystusem i między sobą (epikleza komunijna)²⁹.

W celebracji Eucharystii najpełniej realizuje się także powszechne kapłaństwo wiernych, którego źródłem są chrzest i bierzmowanie³⁰. Właściwe uczestnictwo w Eucharystii polega na ofiarowaniu Bogu Chrystusa, ale razem z Nim także siebie samego i całe swoje codzienne życie. Do takiego udziału i postawy

²² W. Hryniowicz, *Nasza Pascha z Chrystusem*, s. 291.

²³ OChWD nr 1.

²⁴ Por. J. Döglér, *Sphragis*, Paderborn 1911; J. Danielou, *Bible et liturgie*, Paris 1951, s. 76–97; Cz. Krakowiak, *Z problematyki teologicznej...*, s. 39–40.

²⁵ Por. KL 6; KK 8.

²⁶ OB nr 1; 23.

²⁷ Por. IV Modlitwa Eucharystyczna.

²⁸ OChWD nr 2.

²⁹ Por. B. Lewandowski, *Nowe modlitwy eucharystyczne o Duchu Świętym*, AK 63 (1972), t. 76, s. 110–117; K. Staniecki, *Epikleza*, EK IV 1028–1031; K.W. De Jong, *Questions à propos de la double épiclese*, QL 68 (1987) 256–276.

³⁰ Por. A.L. Szafranski, *Kapłaństwo wiernych*, Lublin 1958; S. Schudy, *Kapłaństwo Jezusa Chrystusa w nauce Vaticanum II*, CT 39 (1969), z. 4, s. 15–32; Cz. Krakowiak, *Kapłaństwo wspólne i kapłaństwo służebne w świetle ksiąg liturgicznych*, RBL 36 (1983) 298–301.

ofiarniej uzdalnia wiernych Duch Święty: „namaszczeni Duchem Świętym w przedziwny sposób są powołani do tego, aby rodziły się w nich coraz obfitsze owoce Ducha” (KK 34). Często i pobożny udział w Eucharystii przyczynia się z kolei do tego, aby w życiu codziennym dochować wierności Bogu i dawać się kierować natchnieniom Ducha Świętego.

5. EKLEZJALNY WYMIAR WTAJEMNICZENIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Sakramenty święte są nie tylko aktami Chrystusa, ale także widzialnego Kościoła. Przez sakramenty Kościół się urzeczywistnia i buduje tworząc hierarchicznie zróżnicowaną społeczność³¹. Wszystkie sakramenty, ale zwłaszcza sakramenty inicjacyjne, wyrażają i określają relację przyjmujących je nie tylko do Chrystusa ale także do Kościoła (por. KK 11; 31). Mają więc także specyficzny wymiar eklezjalny: wprowadzają do już istniejącego Kościoła (chrzest), ściślej z nim wiążą (bierzmowanie) i przyczyniają się do jego duchowego wzrostu (Eucharystia). Dlatego całe wtajemniczenie chrześcijańskie počawszy od wstępnej ewangelizacji aż po okres mistagogii dokonuje się w konkretnie istniejącej wspólnocie wiernych, stanowiącej część Kościoła. Kościół przez tę wspólnotę działa i wspiera wysiłki katechumenów w procesie nawracania się i wzrastania w wierze. Czyni to głównie przez przepowiadanie słowa Bożego, modlitwę i świadectwo życia chrześcijańskiego. Wspólnota miejscowa bierze także udział w liturgii sakramentów inicjacyjnych, przez które dokonuje się pełna integracja nowych członków z już istniejącym Kościołem. Pierwszą bramą prowadzącą do Kościoła jest chrzest „przez który ludzie wchodzi do wspólnoty Kościoła i tworzą razem budowlę na mieszkanie Boga w Duchu Świętym”³². Chrzest umieszcza człowieka w „nowej przestrzeni życiowej”, w której odtąd będzie on realizował swoje powołanie życiowe, pozostając w ściślejszej łączności z tymi, którzy także należą do społeczności ochrzczonych.

Następne i jeszcze pełniejsze włączenie w Kościół dokonuje się przez sakrament bierzmowania. Udziela on Ducha Świętego od którego pochodzą różne dary szczegółowe – charyzmaty, zawsze dla dobra wspólnego całego Kościoła³³. Bierzmowany ściślej łączy się nie tylko z Kościołem miejscowym, ale przez posługę biskupa następcy Apostołów, zostaje złączony z Kościołem powszechnym. Dlatego bierzmowanie udzielane przez biskupa nadaje temu sakramentowi specyficzne znaczenie, staje się znakiem jedności Kościoła składającego się ze wspólnot parafialnych skupionych wokół biskupa diecezjalnego.

³¹ Por. A. Skowronek, *Eklezjalna treść sakramentów*, CT 38 (1968), z. 4, s. 7—23; tenże, *Kościelnotwórcza rola sakramentów*, CT 39 (1969), z. 3, s. 19—33.

³² WCh nr 4.

³³ Por. E. Weron, *Charyzmaty i ludzie świeccy*, AK 65 (1973), t. 80, s. 150—161; M. Rzeszowski, *Charyzmaty w życiu Kościoła*, tamże, s. 289—296.

go³⁴. Z bierzmowania wynika również zobowiązanie do uczestnictwa w apostołskiej i misyjnej działalności Kościoła zapoczątkowanej przez Zesłanie Ducha Świętego³⁵.

Kościół to także lud kapłański wspólnie sprawujący liturgię a zwłaszcza gromadzący się na Eucharystii. Do Eucharystii jako źródła i szczytu kultu Kościoła i całego życia chrześcijańskiego prowadzą chrzest i bierzmowanie³⁶. Dlatego sakramenty te przyjmuje się zwykle w czasie Mszy św. z udziałem przynajmniej przedstawicieli miejscowej wspólnoty wiernych. Eklezjalny wymiar Eucharystii wyraża się w tym, że Kościół dzięki niej żyje i wzrasta, kiedy jako wspólnota gromadzi się wokół zmartwychwstającego Pana, zwłaszcza w niedzielę, która od początku jest dniem Kościoła i dniem Eucharystii³⁷. Uczestnictwo w Eucharystii ma nie tylko budować wspólnotę, ale także ma być źródłem gorliwości apostołskiej, pobudzać do dawania świadectwa wiary słowem i życiem, głównie dzięki słuchaniu słowa Bożego i sakramentalnej Komunii św. W ten sposób wspólnota gromadząca się na Eucharystię widzialnie przedstawia i urzeczywistnia Kościół Jezusa Chrystusa istniejący na danym terenie, do którego wchodzi się przez sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego.

WNIOSKI PASTORALNE

Ponieważ w praktyce pastoralnej Kościół w Polsce, z racji powszechnego zwyczaju chrztu niemowląt i I Komunii św. przed bierzmowaniem, nie zachowuje się pierwotnej kolejności przyjmowania sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego, a w przygotowaniu do nich zbyt mało uwagi zwraca się na istniejący między nimi związek wewnętrzny, w katechezie należałoby obok własnych skutków poszczególnych sakramentów inicjacyjnych przekazać teologię całego wtajemniczenia i relacje zachodzące między tymi sakramentami. W katechezie, zwłaszcza przed bierzmowaniem, trzeba ukazać jak przez kolejne sakramenty wtajemniczenia następuje coraz doskonalsze wchodzenie w przymierze z Bogiem przez uczestnictwo w tajemnicy paschalnej Chrystusa a następnie ich rolę w budowaniu Kościoła i w życiu chrześcijańskiego poszczególnych wiernych.

W przygotowaniu dorosłych do sakramentów inicjacyjnych, w odpowiednio zorganizowanym katechumenacie, należy doprowadzić kandydatów do prawdziwego nawrócenia, świadomej i żywej wiary, która jest istotnym i koniecznym warunkiem uczestnictwa w sakramentach świętych. Cały czas katechumenatu ma być okresem formacji do życia chrześcijańskiego. Jest on jakby

³⁴ OB nr 7; por. J.P. Bouht, *La confirmation sacrement de la communion ecclésiastique*, Lyon 1968; Cz. Krakowiak, *Z problematyki teologicznej...*, s. 47—49.

³⁵ W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem*, s. 315.

³⁶ Por. KL 41; KK 11; DK 2; 5; 6.

³⁷ Por. KL 106; A. Rojewski, *Dzień Chrystusa – dzień Kościoła. Teologiczno-pastoralne aspekty świętowania niedzieli*, RBL 41 (1988) 415—426.

„terminowaniem” połączonym ze stopniowym wtajemniczaniem w historię i misterium zbawienia, praktykę obyczajów ewangelicznych i uczestnictwem w życiu liturgicznym Kościoła. W ten sposób katechumeni otrzymują odpowiednią formację doktrynalną, moralną i liturgiczną, aby po jej zakończeniu przyjąć świadomie i owocnie sakramenty wtajemniczenia jako znak przemyślenia z Bogiem i włączenia do Jego Kościoła.

Lublin

KS. CZESŁAW KRAKOWIAK

Ks. Jerzy Stefański

NOWA REDAKCJA MSZY WSPÓLNYCH (COMMUNIA) W MSZALE PAWŁA VI

Uroczystości, święta i obchody ku czci świętych, w liturgicznej tradycji Kościoła starożytnego, związane były przede wszystkim z celebracją eucharystyczną opartą na własnym, pełnym formularzu mszalnym. Jednakże nadmierny rozwój kultu świętych, którym w sakramentarzach, a później w mszałach nie można już było ze względów czysto praktycznych dodawać odrębnych formularzy mszalnych, spowodował konieczność redagowania tekstów wspólnych, „zbiorowych”, przeznaczonych dla większej grupy świętych o podobnym charakterze życia i świętości. Korzystano przy tym początkowo z gotowych już tekstów używanych dla indywidualnego świętego, które przeznaczono na użytek większej grupy świętych, którym nie układano już własnego zestawu oracji (kolekta, modlitwa nad darami i modlitwa po Komunii św.), względnie śpiewów antyfonalnych (ant. na wejście, offertorium i ant. komunijna) oraz czytań biblijnych.

Mszał Rzymski (= MR) Pawła VI z roku 1970, przeredagowany w wyniku postulatów Konstytucji Liturgicznej (art. 21, 23, 25) zawiera również nowy zestaw formularzy *Mszy wspólnych*. Obowiązujący do roku 1970 MR posiadał w dziale *Commune Sanctorum* (= CS) 22 formularze mszalne. Oto one:¹

1. C. unius aut plurimorum summorum pontificum.
2. C. unius martyris pontificis (extra tempus paschale).
3. C. unius martyris non pontificis.
4. C. plurimorum martyrum (extra tempus paschale).
5. C. unius martyris tempore paschali.
6. C. plurimorum martyrum tempore paschali.
7. C. confessoris pontificis.

¹ Na temat Mszy wspólnych w poprzednim MR zob. J. Stefański, *Msze wspólne (Commune Sanctorum) w liturgii rzymskiej*, RBL 22 (1969) 333—342.

8. C. doctorum.
9. C. confessoris non pontificis.
10. C. abbatum.
11. C. Virginis et martyris.
12. C. Virginis.
13. C. martyris non virginis.
14. C. nec virginis nec martyris.
15. C. dedicationis Ecclesiae.
16. C. festorum Beatae Mariae Virginis.
17. C. plurium confessorum pontificum.
18. C. plurium confessorum non pontificum.
19. C. plurium virginum et martyrum.
20. C. virginum tantum.
21. C. plurium martyrum non virginum.
22. C. plurium nec virginum nec martyrum.

W zestawie CS poprzedniego MR znajdujemy ponadto 5 formularzy wotywnych *De sancta Maria in sabbato*. Wszystkie teksty CS zostały tam podzielone na 16 kategorii tematycznych, choć jedynie 9 z nich operowało pełnymi formularzami mszalnymi (3 oracje wchodzące w skład tzw. euchologii mniejszej).

1. ORGANIZACJA PRACY NAD REDKACJĄ CS

Rada do wykonania postanowień Konstytucji Liturgicznej (tzw. Consilium)², odpowiedzialna za nowy kształt prawie wszystkich ksiąg liturgicznych, w tym oczywiście także Mszału, powołała 11 marca 1964 ze swego grona osobną Komisję (Coetus a studiis nr 18), która miała opracować dla przyszłego Mszału nowe teksty formularzy Mszy wspólnych (czyli CS) oraz przygotować teksty CS dla *officium* brewiarzowego (stąd tytuł Komisji: De Communibus Breviarii et Missalis recognoscendis). Przewodniczącym, czyli relatorem Komisji został mianowany B. Neunheuser OSB (późniejszy Rektor Papieskiego Instytutu Liturgicznego w Rzymie), sekretarzem G. Sobrero SDB, a konsultorami byli: F. Dell'Oro SDB, R. Hesbert OSB, E. Lengeling, B. Opfermann, H. Schmidt SJ (w sumie zatem 3 Niemców, 2 Włochów, jeden Francuz i jeden Holender). Oczywiście, w samych pracach nad redakcją CS swój udział mieli także inni liturgiści, zwłaszcza członkowie Komisji tematycznie powiązanych z pracami Komisji 18. Chodzi tu przede wszystkim o grupy studyjne odpowiedzialne za całość reformy Mszału (relator J. Wagner) lub księgi Liturgii Godzin (A. G. Martimort)³. Ponadto ponieważ problem CS zależy w istot-

² Dla poznania organizacji pracy Consilium (1964-1969), zob. J. Stefański, *Rola Consilium w posoborowej reformie liturgicznej*, STV 23 (1985), nr 2, 293—310.

³ Zob. B. Neunheuser, *Das „Commune Sanctorum” und seine Probleme*, w: P. Jounel, R. Kaczyński, G. Pasqualetti (red.), *Liturgia opera divina e umana*, Roma 1982, 703 n.

ny sposób od ustaleń, który ze świętych znajdzie się w kalendarzu uniwersalnym Kościoła i jaką „uzyska” kategorię obchodów liturgicznych (uroczystość, święto, wspomnienie obowiązkowe lub dowolne), stąd Komisja 18 zależna była od uprzednich ostatecznych decyzji Komisji 1 (De Calendario, relator P. Jounel). Ustalenia związane z doбором czytań mszalnych przeszłego zestawu CS nakazywały również ścisłą współpracę z Komisją 11 (De lectionibus biblicis in Missa, relator – C. Vagaggini OSB). Konsultowano się również z Komisją 13 (De Missis votivis, relator – H. M. Roguet OP) szukając „liturgicznego miejsca” dla formularzy mszy wspólnych, niegdyś zaliczanych do wotywnych (De Maria in sabbato oraz Commune Dedicacionis Ecclesiae) oraz współpracowano dość regularnie z Komisją 14 (De cantibus in Missa, relator – E. C. Moneta), aby dobrać odpowiednie teksty śpiewów zmiennych (ant. na wejście i ant. komunijna) nowych formularzy mszalnych CS.

Prace nad nową redakcją formularzy mszalnych CS trwały od 1964 do 1969 roku, jakkolwiek zadaniowy schemat tekstów gotowy był już w 1966. Poszczególne fazy prac Komisji utrwalone zostały w formie tzw. *Schemata*. Wśród najważniejszych, dotyczących naszej problematyki należy wymienić:

Schemata n. 66 (De Missali et Breviario 2), 1965.03.20, „De comunibus Breviarii et Missalis recognoscendis”, ss. 8.

Schemata n. 94 (De Missali et Breviario 3), 1965.05.10, „De compositione et progressu Communium Sanctorum in Missali Romano”, ss. 21.

Schemata n. 153 (De Missali 19), 1966.04.05, „De Communibus Breviarii et Missalis recognoscendis” ss. 13.

Schemata n. 196 (Missali 30), 1966.10.13, „De Communibus in Missali et in Breviario”, ss. 6.

Ponadto problemy CS wzmiankowane i zanotowane są w licznych *Schemata* autorstwa Komisji 1, 11, 13 i 14, które w ramach swoich kompetencji dotyczyły pośrednio zestawów CS, np. Schemata 239 z dnia 25 sierpnia 1967 (De generali structura Officii divini) omawia umiejscowienie CS w strukturze Liturgii Godzin. Analogicznego przykładu dostarczy nam Schemata n. 338 (De antiphonis) z dnia 14 lutego 1969, traktujące o kryteriach doboru antyfon do formularzy CS⁴.

Całość prac Komisji 18, ustalającej nową postać mszy wspólnych, ukazała się w nowym mszale, aprobowanym przez papieża Pawła VI 11 marca 1970. Charakterystyczny jest tu jeden, nieschematyczny fakt. Władzą ustawodawczą zatwierdzającą wszystkie nowe struktury rytowe i nowe teksty zreformowanych ksiąg liturgicznych były plenarne kongresy Consilium, na których szczegółowo analizowano detaliczne kwestie związane z reformą liturgiczną Soboru Watykańskiego II. Jednakże *iter redactionale* CS stanowił tu wyjątek i został przyjęty dopiero przez tę sesję Consilium, na której głosowano nad całością nowej redakcji Mszału Rzymskiego. Przyczyną takiego „odstępstwa” od reguły były kwestie organizacyjne tkwiące w samej materii CS, której nie

⁴ Wymieniony powyżej zestaw Schemata znajduje się w Archiwum Kongregacji Spraw Kultu Bożego oraz Dyscypliny Sakramentów.

mogła opracować samoistnie jedna Komisja 18. Była ona bowiem permanentnie zależna od uprzedniego rozwiązania kilku innych liturgicznych zagadnień, nad którymi pracowały osobne Komisje. Dotyczyło to, jak wiemy, ustaleń odnoszących się do kalendarza, lekcjonarza, antyfonarza, mszy wotywnych oraz księgi Liturgii Godzin. Stąd, poza posiedzeniami Komisji mieszanych, sprawy CS rozpatrywane były jedynie na poziomie spotkań roboczych przewodniczących poszczególnych Komisji (tzw. Consulta relatorum)⁵.

2. PRZEBIEG PRAC REDAKCYJNYCH – KRYTERIA ZMIAN

Dlaczego należało dokonać nowej redakcji tekstów CS poprzedniego MR? Jakie zarzuty podnoszono względem tych tekstów? Można by je zestawić następująco:

- a) poprzednie CS nie rozwijało się się organicznie. Stanowi ono raczej przypadkowy zestaw tekstów, wymuszony nadmiernym rozwojem kultu świętych, których obchody trzeba było redukować do kilku generalizujących kategorii, nie zawsze uwypuklających ich specyficzny rys czy charakter życia i świętości określonej grupy kanonizowanych osób. Bez głębszego analizowania źródeł liturgicznych (sakramentarze i pierwsze mszały X—XII w.) warto tu przypomnieć, że sakramentarze gelażyńskie VIII znały 4 kategorie CS: apostołi, martyres, confessores, virgines). W X w. dodano *Commune virginis non martyris*. Reforma MR 1570 usunęła *Commune Apostolorum*, a dodała *Commune non virginum*, *Commune Doctorum* oraz *Commune pro abbate*. Benedykt XV polecił dodać w r. 1920 *Commune Beatae Mariae Virginis*, które dotąd znajdowało się wśród Mszy wotywnych, a Pius XII w r. 1942 zadekretował nowe *Commune Summorum Pontificum*⁶.
- b) teksty CS mają często charakter nieokreślony, bezbarwny, ogólnikowy, łatwy do zastosowania wobec wielu świętych o bardzo zróżnicowanym sposobie życia.
- c) wiele czytań mszalnych CS powtarza się zbyt często, np. ewangelia o pięciu pannach mądrych i nieroztropnych była czytana między 16 a 25 listopada aż trzykrotnie. Podobnie osłuchane są niektóre śpiewy (np. *Iustum ut palma florebit* występuje raz jako ant. na wejście, raz jako graduał czy w końcu jako śpiew na ofiarowanie)⁷. Zatem należy zdecydowanie rozszerzyć zestaw czytań i ubogacić śpiewy mszalne.
- d) odczuwa się brak mszy wspólnych dla kapłanów⁸.
- e) należy odrzucić negatywne określenia niektórych kategorii świętości w tytułach CS, czyli: *C. Confessoris non Pontificis* (tekst tego C. wcale nie wska-

⁵ O tym „redakcyjnym” fakcie wspomina A. Bugnini, *La riforma liturgica (1948/1975)*, Roma 1983, 328.

⁶ Powyższe historyczne dane opieramy na Schemata n. 94. Stanowi on źródłowe i detaliczne studium powstania i rozwoju CS w oparciu o analizę najstarszych sakramentarzy liturgii rzymskiej. Autorem jest Ferdinando Dell’Oro SDB.

⁷ Zob. J. Stefański, *Msze wspólne...*, 341.

⁸ Tamże.

zuje, że chodzi tu np. o świętego kapłana czy misjonarza), *C. plurium Confessorum non Pontificum*, *C. pro martyre non virgine*, *C. pro nec virgine nec martyre* (dzisiejsze pojęcie „wdowy” różni się od podobnego stanu i autorytetu w czasach Kościoła starożytnego czy średniowiecznego).

f) określenie *confessor* w zestawie CS różni się od swego antycznego znaczenia. W wielu współczesnych językach kojarzy się raczej ze spowiednikiem. Ponadto jest ono zbyt ogólne⁹.

Z kolei chcemy zaprezentować, z konieczności w dużym skrócie, proces „rodzenia” się nowych tekstów formularzy CS.

Komisja 18 otrzymała od prezydium Consilium kilka bardzo ogólnych sugestii, wyznaczających kierunek prac nad nowym kształtem mszy wspólnych. Proponowały one nowe, bardziej logiczne uporządkowanie tekstów (np. umieszczenie *C. dedicationis Ecclesiae* na początku zestawu CS, jako że traktują te teksty o święcie czy uroczystości Chrystusa Pana; na drugim zatem miejscu należałoby umieścić *C. Festorem Beatae Mariae Virginis*). Następną propozycja dotyczyła ograniczenia dotychczasowej ilości CS. Raczej mniej kategorii tekstów mszy wspólnych, natomiast bardziej zróżnicowane wewnątrz danej wyodrębnionej grupy. Nowy dział CS powinien również brać pod uwagę aktualny styl i potrzeby życia wiernych. Zatem ewolucja w zakresie omawianej części mszału musi uwzględnić modele świętości właściwe dla np. matek rodzin, misjonarzy, wychowawców itd.¹⁰

Były to oczywiście sugestie ogólne i nie wiążące. W swoich pierwszych, zupełnie roboczych i wstępnych zarysach, Komisja zaproponowała zaledwie trzy kategorie CS: *Communia martyrum, confessorum et feminarum sanctarum*. Charakterystyczny jest tu podpodział w grupie „wyznawców” na: *confessor pontifex, summus pontifex, pontifex doctor, sacerdos, sacerdos doctor, religiosus, laicus*. Grupa zaś *feminae sanctae* dzieliły się na: *virgo, virgo martyr, martyr, nupta, vidua*¹¹. Komisja planowała również opracowanie dla każdej grupy tekstów CS odrębnego zestawu prefacji, modlitwy powszechnej oraz uroczystego błogosławieństwa na końcu Mszy św.¹² Dla dogłębnego zapoznania się z powstaniem i ewolucją formularzy CS postanowiono źródłowo zbadać i przeanalizować najstarsze sakramentarze i pierwsze mszały (missale plenarium). Dokonał tego F. Dell’Oro SDB¹³. Równocześnie przestudiowano propozycję reformy mszału, a w tym także CS, opracowaną na polecenie Piusa XII w roku 1948, który, jak wiadomo, planował już wówczas generalną reformę liturgii¹⁴. Odnośnie do CS propozycje z roku 1948 przewidywały następującą, nową systematyzację mszy wspólnych:

⁹ Zob. B. Neunheuser, *Das Commune...* 707.

¹⁰ A. Bugnini, *La riforma...*, 327.

¹¹ Schemata n. 66, art. 3.

¹² Tamże, art. 4.

¹³ Zob. przyp. 6.

¹⁴ Dowodem tego jest pięciotomowy dokument Kongregacji Rytów (wówczas jeszcze *sub secreto* zatytułowany: *Memoria sulla Riforma Liturgica*, Typis Polyglottis Vaticanis 1948. Msze wspólne omawiane są na ss. 293—303.

1. C. Dedicacionis Ecclesiae,
2. C. festorum B. Mariae V.,
3. C. Apostolorum et Evangelistarum,
4. C. Summorum Pontificum,
5. C. unius Martyris,
6. C. pluriomorum Martyrum,
7. C. Confessorum Pontificum vel Sacerdotum (variationes pro Summ. Pont., pro Doctoribus, pro Abbatibus),
8. C. confessorum laicorum,
9. C. sanctorum Martyrum,
10. C. Virginum sacrarum,
11. C. Matrum familias vel Viduarum¹⁵.

Propozycje powyższe, jakkolwiek stanowiły pewne uproszczenie w stosunku do zestawu w Mszałe trydenckim, (z niektórymi zmianami z roku 1920 i 1942), jednakże nie mogły być już wzorcem dla lat sześćdziesiątych naszego stulecia.

Na dni 5—14 maja 1966 zapowiedziano robocze spotkanie w Rzymie wszystkich relatorów Komisji wchodzących w skład Consilium. Na te obrady Komisja 18 przygotowała swoją aktualną wersję nowej redakcji formularzy CS¹⁶. Relacja ta przedstawia dyskusyjnie kierunki postępowania przy opracowaniu CS. Oto niektóre z tych propozycji:

- a) CS, które w przeszłości przejęły (czyli zapożyczyły) teksty z formularzy własnych danego świętego, należy przepracować i opatrzyć nowymi tekstami.
- b) Zmniejszyć ilość kategorii mszy wspólnych. Wystarczyłyby trzy zasadnicze grupy: *Commune Martyrum, Confessorum, Virginum et aliarum Sanctarum*. Ta ostatnia grupa dzieliłaby się następująco: pro virgine martyre, martyre, virgine, nupta, vidua. Byłyby one oczywiście poprzedzone w zestawie CS dwoma tradycyjnymi grupami mszy wspólnych: *C. Dedicacionis Ecclesiae*¹⁷ oraz *C. festorum BMV*.
- c) Zestaw czytań biblijnych, zgodnie z ustaleniami Komisji 11 (*De lectionibus biblicis in Missa*), przewiduje również potrójny układ, czyli wyjątki ze Starego Testamentu, z Listów Apostolskich oraz z Ewangelii.
- d) Dla każdego formularza CS przewidziane jest opracowanie Modlitwy wiernych.
- e) Teksty prefacji nie będą układane *ex novo*, lecz zaczerpnięte i wybrane z bogatego dziedzictwa tradycji.

¹⁵ Tamże, 302.

¹⁶ Zawarta jest ona w *Schemata* n. 153, (z dnia 5 kwietnia 1966), której główne założenia tutaj prezentujemy.

¹⁷ Msze wspólne na poświęcenie kościoła sięgają na pewno VII—IX w., zob. F. Dell'Oro, *La Messa „In Dedicacione ecclesiae” nei Missali ambrosiani antichi, w: Miscellanea Liturgica in onore di S. E. il Card. G. Lercaro, Roma-Parigi-Tournai 1967, II, 545 nn.*

f) Antyfony formularzy CS należy również dobierać z dziedzictwa tradycji śpiewu gregoriańskiego¹⁸.

Nie wszystkie jednak z powyżej przedstawionych propozycji znalazły uznanie wśród konsultorów – relatorów pozostałych Komisji. Przede wszystkim nie zgodzono się z tradycyjnym dotychczasowym podziałem CS. Orientującą w tej materii powinna być Konstytucja o Kościele – *Lumen Gentium* (= LG), zwłaszcza art. 39–42, które mówią o powszechnym powołaniu do świętości. W oparciu zatem o przesłanie LG, można by zaproponować cztery kategorie formularzy CS: apostołi, martyres, sancti (in communi, pastores, religiosi), sanctae (in communi, virgines)¹⁹. Próbowano połączyć tutaj zarówno względy i tradycje historyczne, jak też wymogi współczesnego życia, Charyzmat zaś życia zakonnego, odpowiedzialność duszpasterska, rodzinna itp. – powinien znaleźć odbicie w poszczególnych formularzach wewnątrz określonej grupy CS. Racje za takim „poczwórnym” układem CS były następujące:

- a) CS apostołów: ta kategoria świętych znajdzie się tylko w *Brewiarzu Rzymskim*. Stąd zasługują oni, aby w mszale posiadali indywidualne własne formularze.
- b) Męczennicy są najstarszym świadectwem autentycznego życia Kościoła. Podgrupy tekstów mszalnych w ramach tej kategorii świętych nie muszą uwzględniać podziału na męczennika biskupa czy kapłana. Natomiast warto zachować elementy czasu liturgicznego, czyli celebracje w okresie Wielkanocnym, Adwencie, itd.
- c) Usuwa się dużą, obszerną dotąd kategorię formularzy mszy wspólnych dla „wyznawców”. Nazwa „confessor” ma aktualnie inne znaczenie aniżeli w starożytności. Oznaczała wówczas osobę, która również doznała prześladowań, cierpień, choć nie poniosła za to śmierci. Stąd, tą dawną kategorią można obdarzyć msze wspólne zestawione w grupach noszących tytuł: sancti – sanctae.
- d) Zachować należy jako wyodrębnioną grupę CS *Virginum*. Są one przykładem eschatycznego wymiaru Kościoła. Dlatego nie powinny występować w grupie formularzy łącznie z innymi typami świętości kobiet. Argumenty natury historycznej (antyczność znała już CS *Virginum*) przemawiają również za zachowaniem tej tradycji. Grupa ta, zgodnie z tradycją biblijną, powinno uwzględniać także dziewice rodzaju męskiego.
- e) W grupie CS „świętych” nie wydaje się rzeczą konieczną wyszczególnienie powołania do macierzyństwa czy ojcostwa. Opuścić należy tytuł *vidua*, gdyż nie są już aktualne warunki towarzyszące ongiś stylowi życia tej kategorii kobiet.
- g) Na koniec Komisja proponuje opuścić (ratione „inflationis”) C. Doctorum, C. Abbatum oraz C. Summorum Pontificum²⁰.

¹⁸ Taką opinię prezentował już wcześniej członek Komisji 18, – świętny zarazem znawca antyfonarzy średniowiecznych – R. J. Hesbert, *La réforme du Missel et des communs*, LMD 35 (1953) 95–109.

¹⁹ Schemata 196, art. 2.

²⁰ Tamże, art. 4.

Ten sam Schemat zawiera ponadto szereg propozycji redakcyjnych odnoszących się do poszczególnych elementów formularzy mszalnych CS. Kolejno zatem znajdujemy tu sugestie dotyczące ubogacenia zestawu czytań biblijnych dla każdej kategorii CS. Psalmi responsoryjne powinny harmonizować z odpowiednim (pierwszym) czytaniem. W zestawie oracji tworzących eucharystię mniejszą (na którą składa się kolekta, modlitwa nad darami oraz modlitwa po komunii), jedynie kolekta może posiadać treści podkreślające dany „typ” świętości czy charyzmat określający kategorię specyficznego życia w świętości. Pozostałe dwie modlitwy formularza mszalnego powinny raczej mieć związek z celebrowanym misterium eucharystycznym aniżeli przypominać generyczne cnoty danego świętego lub odwoływać się do jego pośrednictwa. Zestaw prefacji nie powinien być zbyt obszerny. Antyfony, które w całości należy oprzeć na tradycji śpiewu gregoriańskiego, mogłoby występować także w wersji dłuższej, przeznaczonej dla celebry bardziej uroczystej. W końcu, Komisja proponuje umieszczenie Mszy wspólnych w rocznicę poświęcenia kościoła oraz o Najświętszej Maryi Pannie w zestawie mszy wotywnych²¹.

Powyższy etap prac redakcyjnych, jakkolwiek wyznaczył zasadniczy zarys układu tekstów formularzy CS nie zakończył jeszcze całości debat nad tą częścią MR. Wrócono ponownie do tych zagadnień w związku z redagowaniem całości MR. Dokonało się to na przełomie lat 1968—69. Pod przewodnictwem prof. J. Wagnera, konsultorzy wszystkich Komisji tworzących i redagujących poszczególne części MR, uzgadniali ostateczny kształt Mszału Pawła VI. Również CS uzyskało swój definitywny kształt. Ostatecznie obejmuje ono zaledwie 7 grup formularzy:

- C. dedicationis ecclesiae,
- C. Beatae Mariae Virginis,
- C. martyrum,
- C. pastorum,
- C. doctorum Ecclesiae,
- C. virginum,
- C. Sanctorum et Sanctarum.

Oczywiście, wewnątrz tych 7 grup występują dodatkowe zróżnicowania i odrębności tekstowe, warunkowane bądź to czasem liturgicznym (np. okresem Bożego Narodzenia lub okresem Wielkanocnym), bądź to samą specyfiką życia, powołania czy pracy określonej grupy świętych. Przykładem może być tu C. Sanctorum et Sanctarum zawierające m.in. formularze mszalne dla zakonika, dla świętego, który pełnił dzieła miłosierdzia, dla wychowawcy, itd. Opublikowanie MR w edycji typicznej w kwietniu 1970 roku wyznaczyło zarazem datę oficjalnego ukazania się nowej, obowiązującej postaci tekstów CS.

Wspólnie z Komisją 11 (*De lectionibus biblicis in Missa*), Komisja 18 ustaliła również ostateczny zestaw czytań biblijnych. Dla każdej grupy CS przewi-

²¹ Tamże, art. 4n.

dziano bardzo bogaty zestaw i możliwości doboru zarówno czytań czerpanych ze Starego czy Nowego Testamentu, jak też perykop ewangelijnych (np. dla C. Sanctorum et Sanctarum przewidziano aż 18 czytań ewangelijnych).

* * *

Mszał, jak wszystkie zresztą księgi liturgiczne, jest tworem człowieka. Podlega zatem ewolucji, rozwojowi. równocześnie odbija on w sobie i utrwała sposób i treść (*mens et res*) modlącego się człowieka określonej epoki. Zależność tę zauważył już w V w. Prosper z Akwitanii (*lex orandi statuit legem credendi* – i odwrotnie!). Nowe, zreformowane formularze CS są również redakcyjnym świadectwem powyższej zasady. Charyzmatyczne powołanie do świętości, wyrażone treściami poszczególnych formularzy CS²² obejmuje wszystkich chrześcijan. Może jednak niekiedy przybrać ono formy wyjątkowe, nie typowe, np. powołanie do męczeństwa, dziedzictwa, sprawowania odpowiedzialności za dużą społeczność (np. powołanie do biskupstwa). One także znalazły swoje odbicie w formularzach CS.

Na koniec dwie małe uwagi natury redakcyjnej. Odczuwa się brak w MR osobnych formularzy CS dla przedstawicieli wspólnot monastycznych, prowadzących przecież bardzo specyficzny tryb życia. We współczesnym, zabieganym i pospiesznie żyjącym społeczeństwie, prawem paradoksu, występuje duży głód życia kontemplacyjnego, wyciszonego i wyodrębnionego z gwaru kultury masowej, nagłośnionej i technicznie przeładowanej. Druga uwaga dotyczy (historycznego) zawężania powołania do życia w dziewictwie jedynie w odniesieniu do kobiet (zob. 4 formularze CS *Virginum*). A przecież charyzmat życia w dziewictwie nie jest ograniczony płcią człowieka. Przyszłe uzupełnienia MR mogłyby również i w tej materii dokonać pewnej redakcyjnej korekty.

Gniezno

KS. JERZY STEFAŃSKI

²² Ze szczegółową analizą teologiczną wszystkich CS zapoznaje B. Neunheuser OSB, *J. Comuni del nuovo Messale Romano*, „Rivista Liturgica” 58 (1971) 515–532.

Ks. Tomasz Horak

O NOWY PRZEKŁAD LISTU DO HEBRAJCZYKÓW

Przekładów Pisma św. mamy wiele. Po cóż jeszcze jeden? I dlaczego właśnie *Listu do Hebrajczyków*? Otóż List ten zasługuje na uwagę szczególną: jest najstarszym dziełem chrześcijańskiej sztuki literackiej, starannie przygotowanym, od głęboko przemyślanej struktury całości, po najdrobniejsze szczegóły kompozycji. Treściowo List zawiera bogaty i oryginalny materiał teologiczny. Warto go zatem przybliżyć dzisiejszemu czytelnikowi przez przekład odpowiadający współczesnym wymogom.

1. List do Hebrajczyków jest w istocie pisaną homilią – tekst oryginalny jest rytmiczny. Takim powinien pozostać w przekładzie. Zmusza to tłumacza do wysiłku, jaki towarzyszy przekładom poezji. Z tego wynika konieczność uwzględnienia układu wersyfikacyjnego tekstu. Nieodzowną pomocą są w tym dokonania L. Dussanta¹.

2. Ważną rzeczą jest właściwe odtworzenie struktury Listu. Uwypuklenie jej w tekście to tylko jedna z potrzeb. Istotniejszy jest wpływ przyjęcia konkretnej propozycji strukturyzacji tekstu na interpretację, jaką każdy przekład siłą rzeczy wnosi ze sobą. Dla Listu do Hebrajczyków najbardziej przekonującą i najlepiej uzasadnioną strukturę wypracował A. Vanhoye².

3. Przekład powinien oddawać klimat oryginału. Uwzględnienie dwóch pierwszych zasad już ku temu prowadzi. Tu dodajmy następujące postulaty: możliwe wierne odtworzenie kompozycji zdań, struktur logicznych, literackich środków wyrazu (np. aliteracje, układy symetryczne, konstrukcje chiasmiczne, powtórzenia).

4. Elegancja i piękno przekładu nie mogą być osiągnane przez pociągnięcia zacierające indywidualny styl Autora (np. hebraizmy, nagromadzenia imiesłów, zdań względnych, wtrąceń). Przekład nie powinien tych cech ani „uwspółcześniać”, ani tym bardziej ich poprawiać. Miarą kompromisu w pracy translatorskiej powinna być zrozumiałość tekstu.

5. Przekład nie może być rozszerzony głosami interpretacyjnymi, co przeczyłoby zasadzie poszanowania tekstu oraz prowadziło do rozsądzenia kompozycji doskonałego przecież oryginału.

6. Na ostatnim miejscu wypada podkreślić zasadę niezwykle ważną. List do Hebrajczyków zawiera bardzo przemyślaną refleksję teologiczną. Przy tłu-

¹ L. Dussant, *Synopse structurelle de l'épître aux Hébreux*, Paris 1981.

² A. Vanhoye, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, Paris-Bruges 1963.

maczeniu są zatem potrzebne nie tylko kwalifikacje filologa, lecz praca teologa zgłębiającego w miarę dokładnie myśl Autora Listu.

W trakcie pracy teologicznej nad tytułami chrystologicznymi w *Liście do Hebrajczyków*, prowadzonej na seminarium doktoranckim na wrocławskim PWT, skonstatowano, że żaden z istniejących polskich przekładów Listu nie jest w pełni zadawalający. Zmusiło to do przełożenia znacznej części tekstu³. Podjęcie innych teologicznych wątków Listu doprowadziło do przekładu całości, której fragmenty są rozsiane w kilku publikacjach⁴. Praca ta nie mogła obyć się bez przyjęcia pewnych zasad, których szczegóły zresztą ulegały ewolucji pod wpływem zgłębiania problematyki Listu. Nie ma idealnych tłumaczeń. Autor proponowanego jest świadom ułomności swego tekstu – i właśnie dlatego przedstawia swe dokonania publicznie.

PROPOZYCJE NOWEGO PRZEKŁADU

Nie sposób w krótkim komunikacie przedstawić cały tekst Listu do Hebrajczyków. Z konieczności zaprezentowanych zostanie tylko kilka fragmentów. Ich wybór podlegał dwom kryterium: są to teksty dotąd nie publikowane oraz są to miejsca charakterystyczne, tym samym może kontrowersyjne w przekładzie.

- | | |
|-----------------|--|
| <u>1, 1-4</u> | Wielokrotnie i wielorako w czasach dawnych
Bóg przemawiał do ojców przez proroków,
na końcu tych dni
przemówił do nas przez Syna,
którego ustanowił Dziedzicem wszystkiego,
przez którego też uczynił wieki.
On będąc blaskiem chwały i odbiciem jego natury,
niosąc wszystko słowem jego potęgi,
dokonawszy oczyszczenia z grzechów,
zasiadł na prawicy majestatu na wysokościach,
o tyle znaczniejszym stawszy się od aniołów,
o ile wspanialsze od nich odziedzyczył imię. |
| <u>2, 8b-10</u> | W tym bowiem, że poddał jemu wszystko,
nie zostawił niczego, co nie jest mu poddane.
Jednak teraz jeszcze nie widzimy, |

³ T. Horak, *Tytuły chrystologiczne w Liście do Hebrajczyków*, mps, Wrocław 1987. Promotor pracy: o. prof. dr hab. H. Langkammer. Tezy swej dysertacji autor przedstawił w artykule *Tytuły Jezusa i ich chrystologiczna wymowa w Hbr*, AK 479 (1989), s. 54–65.

⁴ T. Horak, *Posłannictwo Jezusa – Syna Bożego i Arcykapłana według Hbr*, CS 18–19 (1986–87), s. 159-178; tenże, *Eschatologia Listu do Hebrajczyków*, CT 59 (1989), fasc. II, s. 5-20; tenże, *Teologia wiary w Liście do Hebrajczyków*, CT 61 (1991), fasc. I, s. 46–58. W druku inne prace.

by wszystko mu było poddane.
 Widzimy natomiast Jezusa,
 tego na krótko względem aniołów umniejszonego
 przez cierpienia śmierci uwieńczonego chwałą i czią,
 jak z dopuszczenia Bożego za wszystkich zaznał śmierci.
 Wypadało bowiem temu,
 dla którego wszystko
 i przez którego wszystko,
 który licznych synów do chwały doprowadza,
 aby ich Wodza Zbawienia
 uczynił doskonałym przez cierpienie.

3, 12-14

Zważajcie, bracia,
 aby snadź nie było w kimś z was
 złego serca niewiary w odejściu od Boga żyjącego;
 lecz zachęcajcie się każdego dnia,
 dopóki trwa owo „dziś”,
 aby nikt z was nie uległ zatwardzeniu
 przez fałsz grzechu.
 Staliśmy się bowiem towarzyszami Chrystusa,
 o ile tylko
 postawę oparcia się na nim
 zachowamy niewzruszoną aż do końca.

6, 7-9

Bowiem:
 ziemia pijąca deszcz często na nią padający,
 i rodząca rośliny potrzebne tym,
 co ją też uprawiają,
 otrzymuje błogosławieństwo od Boga;
 przynosząca zaś ciernie i osty – odrzucona,
 i przekleństwa bliska,
 a kresem jej pożoga.
 I chociaż tak mówimy,
 o was jednak sądzimy, bracia umiłowani,
 że dostąpicie tego, co lepsze,
 i zbawieniu bliższe.

12, 1-3

Przeto więc i my
 otoczeni taką rzeszą świadków,
 odrzucając wszelki ciężar i grzech nas krępujący,
 biegnijmy wytrwale w zawodach nam zgotowanych,
 patrząc na Wodza Wiary i Dokonawcę, Jezusa,
 który zamiast obiecywanej mu radości,
 podjął krzyż – nie zważając na hańbę –
 i zasiadł na prawicy tronu Bożego.
 Rozmyślajcie więc o nim,

który takiego sprzeciwu doznał
wobec siebie od grzesznych,
abyście nie ustawiali, gdy osłabną siły wasze.

13, 20-21

Bóg zaś pokoju,
który wyprowadził z krainy śmierci
Wielkiego Pasterza owiec
– przez krew wiecznego przymierza –
Pana naszego Jezusa,
niech uzdolni was do wszelkiego dobra,
dla spełnienia jego zamiarów,
dokonując w was, co miłe jego oczom,
przez Jezusa Chrystusa;
któremu chwała na wieki wieków, amen.

Śmicz – Wrocław

KS. TOMASZ HORAK

Ks. Józef Wacław Boguniowski SDS

MENSA DOMINI ET ECCLESIAE REFLEKSJE TEOLOGICZNE NAD TERMINOLOGIĄ OŁTARZA KATOLICKIEGO

Gdy w 2 poł. II wieku rzymski mówca i adwokat Minucjusz Feliks pisał w swoim dziełku apologetycznym pt. *Octavius* 32, 1: „Delubra et aras non habemus” – „(my chrześcijanie) nie posiadamy świątyń i ołtarzy” to wyraził aktualną do dziś prawdę teologiczną. Kościół katolicki nie posiada świątyń i ołtarzy w znaczeniu starotestamentalnym, pogańskim ani w znaczeniu protestanckim. W pierwszych trzech wiekach chrześcijaństwa Msze św. sprawowano przy drewnianych, przenośnych stołach, podobnych do tego, przy którym Jezus Chrystus odbył Ostatnią Wieczerzę. Nie przetrwały one do naszych czasów ze względu na nietrwałość materiału.

1. Określenie chrześcijańskiego stołu kultycznego

Dla określenia chrześcijańskiego stołu kultycznego pisarze wczesnego chrześcijaństwa dysponowali trzema obiegowymi terminami greckimi, które miały odpowiednik w języku łacińskim: *bomós* (łac. *ara*) oznaczał wyłącznie ołtarz pogański; *thysiasterion* (łac. *altare*) oznaczał ołtarz w świątyni jerozolimskiej oraz *trápeza* (łac. *mensa*) to stół z darami ofiarnymi, które nie były przeznaczone do zniszczenia, lecz pozostawione w celi bóstwa pogańskiego (por. Iz 65,11), a także stół z chlebami stawiany przed przybytkiem Jahwe (por. Ez 41, 22; 44, 16; Ml 1, 7.12). W Piśmie św. Nowego Testamentu wystę-

pują wszystkie trzy wyżej wymienione terminy. Termin *bomós* (*ara*) w Dz 17, 23 określa ołtarz poświęcony „Nieznanemu Bogu” w Atenach; zaś terminem *thysiasterion* (*altare*) jest nazwany ołtarz Starego Testamentu (Mt 5,23 n.; 23,18-20.35; Łk 11,51; Hbr 7,13; Ap 11,1) z wyjątkiem Hbr 13,10 i Apokalipsy św. Jana, w których chodzi o ołtarze chrześcijańskie. Ostatnim terminem *trápeza* (*mensa*) posłużył się św. Paweł w 1 Kor 10,21 dla nazwania ołtarza chrześcijańskiego i pogańskiego. Mówiąc o ołtarzu chrześcijańskim wyraził jego specyfikę dopełniaczem *Kyriū – Domini*.

Pisarze wczesnego chrześcijaństwa unikali wyrazu *ara* w tekstach liturgicznych. Prawdopodobnie po raz pierwszy termin ten wprowadził w życie Tertulian (+ 220). Obecnie ten wyraz występuje w różnych formach, jako *ara*, *ara crucis* i *ara peculiaris*. Gdy w III wieku wprowadzono język łaciński do liturgii, to na określenie ołtarza przyjęto nazwę *altare*, najpierw w liczbie pojedynczej jako przeciwstawienie pogańskiemu *altaria*, a z upływem czasu także w liczbie mnogiej. W ciągu wieków termin ten był częściej używany niż *mensa Domini*. W Missale Romanum z 1970 roku wyraz ten występuje 20 razy, najczęściej w Modlitwie nad darami 12 razy.

Termin *mensa* przeważnie występował z różnymi przymiotnikami. Św. Ambroży (+ 397) nazywa ołtarz „*mensa mystica*” lub „*mensa venerabilis*”; św. Augustyn (+ 430) za Apostołem Narodów pisze o „*mensa Domini*”, „*mensa dominica*”, „*mensa magna*”, a także „*mensa Cypriani*”, ze względu na miejsce śmierci męczéniejskiej św. Cypriana biskupa Kartaginy (+ 258); św. Paulin z Noli (+ 431) określa ołtarz mianem „*mensa caelestis*”. To ostatnie określenie występuje w posoborowym Missale Romanum w Modlitwie po Komunii 9 razy. Po raz pierwszy z wyrazem *mensa* na określenie samej płyty ołtarzowej spotykamy się u papieża Wigiliusza (+ 555), a w XX wieku w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r. w kan. 1197 § 1 1°. Zwróćmy uwagę na treść teologiczną terminów „*mensa Domini*” i „*mensa Ecclesiae*”.

2. *Mensa Domini*

Pierwszym, który w teologii chrześcijańskiej określił miejsce sprawowania Mszy św. był św. Paweł. Okazją stały się wydarzenia w gminie korynckiej, gdzie chrześcijanie zaproszeni przez pogan na ucztę spożywali mięso ofiarowane bożkom (por. 1 Kor 10,27-28). Apostoł Narodów ostrzegając Koryntian przed niebezpieczeństwem zgorzenia Żydów i chrześcijan (por. 1 Kor 10,32) oraz przed możliwością bałwochwalstwa (por. 1 Kor 10, 14) wyraźnie zakazał: „Nie możecie pić z kielicha Pana i z kielicha demonów; nie możecie zasiadać przy stole Pana i przy stole demonów” (1 Kor 10, 21). Autor listu w tym miejscu położył akcent na czynność picia z kielicha. Charakter zaś tej czynności bliżej określił w wierszu 16 tegoż rozdziału: „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa?”. Nie ulega więc wątpliwości, że czynność dokonująca się przy „stole Pana” jest czynnością eucharystyczną i ofiarną Jezusa Chrystusa (zob 1 Kor 11,23-25). Na to, że jest ono czynnością ofiarną, wskazuje wymienienie „kielicha błogosławieństwa” (zob. Didache 9,1-3) na pierwszym miejscu. Występuje tutaj reminiscencja przy-

mierza synaickiego (zob. Wj 24,8) oraz kielicha z winem, prawdopodobnie „trzeciego” z wieczerzy paschalnej.

Według nomenklatury św. Pawła „stół” (w jęz. gr. *trápeza*; w jęz. łac. *mensa*) jest ogólnym określeniem sprzętu, na którym złożono dary ofiarne. O specyfice tego stołu decyduje charakter darów składanych na nim. Ponieważ na stole, wokół którego gromadzą się chrześcijanie dla spełnienia „polecenia Pana”, znajdują się pod postaciami chleba i wina prawdziwe Ciało i Krew Jezusa Chrystusa, stąd św. Paweł nazywa go „stołem Pana”. Stół zaś, na którym znajdują się dary ofiarowane przez pogan bożkom nazywa „stołem demonów”. „Stół Pana” według nauki Apostoła Narodów otrzymuje więc znamiona „Misterium Eucharystii”, które dokonuje się na nim. Ponieważ do tajemnicy Wierzezy Pańskiej należą jednocześnie i nierozdzielnie ofiara i święta uczta (por. np. Instrukcję *Eucharisticum mysterium* z dnia 25 V 1967 r., 3a) wobec tego „stół Pana” jest także stołem ofiarnym (protestanci nie uznają ofiarniczego charakteru ołtarza) i biesiadniczym. Ta prawda teologiczna została *expressis verbis* wyrażona w ostatnich „Obrzędach poświęcenia kościoła i ołtarza” z 1977 r. dwoma równoległymi pojęciami: „mensa sacrificii” – stół ofiarny i „mensa convivii” – stół uczyty. Ponadto „stół Pana” ze względu na swój charakter ofiarniczy może być słusznie nazywany także „ołtarzem” w znaczeniu nowotestamentalnym. Do tej prawdy także teologicznej już wcześniej nawiązał Sobór Trydencki gdy przypominając właściwą interpretację tekstu 1 Kor 10,22 (ze względu na naukę protestantów) zaznaczył, że przez „mensa” należy rozumieć „altare”. Po Soborze Watykańskim II można zauważyć tendencję nawrotu do pierwotnego terminu pawłowego tak w prawodawstwie, jak i w tekstach liturgicznych. W „Ogólnym wprowadzeniu do Mszału Rzymskiego” z 1975 r. w nr 259 czytamy: „Altare, ...est etiam mensa Domini” – „Ołtarz, ... jest także stołem Pańskim”, a Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. w kan. 1235 § 1 formuluje: „Altare, seu mensa ...” – „Ołtarz, czyli stół ...”. Termin pawłowy w nowej formie „Twój stół” występuje w następujących Modlitwach eucharystycznych: w I ME z udziałem dzieci, po przeistoczeniu „... pozwól nam zbliżyć się do *Twego stołu*...” Należy także zauważyć, że do naszych czasów zachowało się powiedzenie: „przystępować do stołu Pańskiego”, przyjąć Komunię św., jako *pars pro toto*.

3. *Mensa Ecclesiae*

Na „stole Pana” w sposób tajemniczy dokonuje się ofiara całego Ciała Mistycznego Jezusa Chrystusa, a więc również tych wszystkich, którzy przez chrzest św. otrzymali uczestnictwo w kapłaństwie, w ofierze i w ołtarzu Chrystusa (por. Rz 12,1; 1 P 2,5,9).

Ten „stół” jest więc także miejscem, gdzie wspólnota chrześcijańska zjednoczona z darem ofiarnym Chrystusa przynosi swoją ofiarę duchową – „*oblatio rationalis*”, siebie samych, aby w czasie przeistoczenia stać się „Ciałem i Krwią Pańską”.

Dekrety soborowe oraz teksty liturgiczne posoborowe nawiązujące do tradycji wyrażają ofiarniczy charakter Kościoła we Mszy św. Tak np. w Konstytucji

o liturgii świętej w art. 48 czytamy: „... ofiarując niepokalaną hostię nie tylko przez ręce kapłana, lecz także z nim uczyli się *samych siebie składać w ofierze...*”. Dekret „o postudze i życiu kapłanów” parokrotnie nadmienia, że we Mszy św. wierni składają Bogu Ojcu boską żertwę i z Nim *swe życie* (por. np. art. 2. 5). Artykuł 5 tego Dekretu bliżej określa tę ofiarę, jest nią „... *duchowa ofiara* wiernych w zjednoczeniu z ofiarą Chrystusa, jednego Pośrednika”. Podczas gdy w Kanonie Rzymskim jest bardziej podkreślany charakter kapłaństwa wiernych, to nowe Modlitwy eucharystyczne zwracają większą uwagę na „dar ofiarny” Kościoła, uzupełniając jakby lukę teologiczną. Jedyną ofiarą miłą Bogu jest ofiara Jego Jednorodzonego Syna Jezusa Chrystusa, a wierni stają się darem dzięki zjednoczeniu się z Nią, stąd w IV ME po przeistoczeniu kapłan modli się: „... spraw, aby wszyscy, którzy będą spożywali ten sam chleb i pili z jednego kielicha, zostali przez Ducha Świętego złączeni w jedno ciało i stali się w Chrystusie *żywą ofiarą* ku Twojej chwale”. Identyczną myśl teologiczną wyrażają modlitwy po przeistoczeniu w II ME z udziałem dzieci: „On (Jezus) jest teraz z nimi, ofiarujemy Go Tobie a z Nim i *nas samych*”; w II ME o tajemnicy pojednania: „Przyjmij *także nas*, Ojczye święty, razem z ofiarą Jezusa Chrystusa ...” oraz w III ME: „Niech On *nas* uczyni *wiecznym darem* dla Ciebie”. Jedynie w III ME z udziałem dzieci w modlitwie przed przeistoczeniem w okresie Bożego Narodzenia jest mowa o ofierze wiernych, którzy są darem tylko dzięki interwencji bożej: „Teraz wzywa do siebie nas, abymy razem z Nim *ofiarowali się* Tobie”. Na charakter eklezjalny ołtarza wskazuje także fakt wkładania w płytę ołtarza relikwii męczenników i wyznawców. Pierwotnie te relikwie wkładano w ołtarz nie tyle ze względu na chęć uzyskania łączności ze zmarłymi za pośrednictwem uczy ofiarnej – refrigerium, ile dla wyrażenia prawdy, że męczennik jest współnikiem Chrystusa – *Christi consors factus*, i ikoną Chrystusa cierpiącego i zwycięskiego, jak to czytamy w martyrologium św. Polikarpa. Męczennicy są zjednoczeni z Chrystusem jako Jego Ciało. W nich Chrystus kontuuje swoją walkę i swoje zwycięstwo. Męczennicy są też wybrani członkami Kościoła, Ciała Mistycznego Chrystusa, którzy w swoim ciele, zgodnie z wypowiedzią św. Pawła, dopełniają braki udreń Chrystusa (por. Kol 1,24).

Choć ostatnie przepisy liturgiczne zezwalają na umieszczanie relikwii świętych nie w mensie ołtarza, lecz pod ołtarzem, to jednak miejscem relikwii pozostaje nadal ołtarz katolicki. Już św. Ambroży, biskup Mediolanu, zauważył, że właściwe miejsce relikwii męczenników jest pod ołtarzem, ponieważ oni zostali odkupieni zbawczą męką Chrystusa. Wielowiekowa praktyka umieszczania relikwii członków Kościoła w ołtarz dała realne i teologiczne podstawy do stwierdzenia: „Ołtarzem jest Kościół, tron boży i pomnik Chrystusa Boga”, które znajdujemy w piśmie arcybiskupa Szymona z Tesalonik (+ 1429). Ten charakter eklezjalny ołtarza występuje również w teologii zachodniej m.in. w *Expositio dedicationis ecclesiae* Pontyfikału Rzymsko-Germańskiego z X wieku, gdzie ołtarz jest określany „obrazem Kościoła”. W wyżej wspomnianym „Obrzędzie poświęcenia kościoła i ołtarza” ta myśl teologiczna została po Soborze Watykańskim II podjęta w trzech przypadkach. Teksty liturgiczne dwa razy nazywają chrześcijan „duchowym ołtarzem”, ja-

ko „altaria spiritualia” i „spiritalis ara”, a w prefacji na poświęcenie ołtarza wierni są nazwani „żywym ołtarzem” – „vivum altare”.

Zauważyć należy, że ani w księgach liturgicznych, ani w prawodawstwie liturgicznym nie spotykamy się z terminem „mensa Ecclesiae”. Czyż tej nazwy unikano z obawy zatracenia treści teologicznej, którą posiada ołtarz katolicki? Faktem pozostaje, że pełny obraz naszego ołtarza otrzymujemy tylko wtedy, gdy spoglądamy na niego z perspektywy chrystologicznej i eklezjologicznej. Aspekt eklezjalny wynika z treści teologicznej, zawartej w zwrocie „mensa Domini”. Aspekt ten stanowi nierozłączną całość terminu pawłowego. Stąd dla zaznaczenia tej głębi teologicznej należałoby uwypuklić wymiar eklezjalny ołtarza przez dodanie do terminu „mensa Domini” drugiego terminu „mensa Ecclesiae” i połączyć je spójnikiem „et”, ponieważ ołtarz katolicki jest prawdziwym stołem Pana i Kościoła – „mensa Domini et Ecclesiae”.

Kraków

KS. JÓZEF WACŁAW BOGUNIOWSKI SDS

O. Franciszek Małaczyński OSB

BIZANTYJSKIE I ŁACIŃSKIE WPŁYWY NA LITURGIĘ BOŻEGO GROBU

Obrzędy związane z liturgicznym obchodem pogrzebu Chrystusa w Wielki Piątek powstały i rozwinęły się w obrządkach wschodnich i stamtąd przeniknęły do Kościołów zachodnich. Wszystkie elementy obrzędów złożenia w grobie i podniesienia krzyża występujące w obrządkach wschodnich, później ukazują się w obrządkach łacińskich.

W Jerozolimie nie wznoszono symbolicznego grobu Chrystusa, ponieważ obiektem kultu były relikwie Krzyża świętego i prawdziwy Grób Pański. Natomiast w obrządkach, które kontynuowały tradycje jerozolimskie a nie miały relikwii Krzyża świętego ani prawdziwego Grobu Pańskiego, rozwinęły się obrzędy, które w sposób obrazowy przedstawiały pogrzeb Chrystusa i Jego zmartwychwstanie. Według A. Raesa, znakomitego znawcy liturgii wschodniej, pierwotną formą złożenia i podniesienia krzyża zachowały: liturgia syryjska i maronicka¹. Według zwyczajów syryjskich w Wielki Piątek, po adoracji krzyża, przenoszono go na miejsce nazywane „skałą namaszczenia”, tam posypywano wonnościami i zawijano w biały całun, który przymocowywano fioletową stulą skrzyżowaną na piersiach i na plecach krucyfiksu. Tak zawinięty krzyż biskup składał na noszach, które czterech kapłanów przenosiło w uroczystej procesji do grobu przygotowanego pod głównym ołtarzem. Sam bi-

¹ A. Raes, *La paix pascale dans le rite chaldéen*, L'Orient Syrien 6 (1961) 67—80.

skup składał w tym grobie krzyż, po czym grób zamykał i pieczętował². Bardzo podobne są obrzędy złożenia krzyża w obrządku maronickim, grób jednak nie jest urządzony pod głównym ołtarzem, lecz w nawie kościoła³.

W obrządkach syryjskim i maronickim obiektem złożenia był krzyż. Natomiast w liturgii bizantyjskiej zjawił się całun z wizerunkiem martwego Chrystusa. W liturgii bizantyjskiej po Nieszporach Wielkiego Piątku śpiewa się tzw. *apolytikon* opowiadający o zdjęciu Ciała Chrystusa z krzyża i złożeniu go w grobie Józefa z Arymatei. Następuje procesja, w czasie której główny celebrans niesie księgę Ewangelii, a koncelebrujący lub asystujący niosą *epitaphion*, tj. święty Całun, na którym wymalowana jest postać zmarłego Chrystusa. Procesja udaje się do przygotowanego grobu, w którym składa się Całun i Ewangelię. Celebrans okadza Całun i kropi wodą różaną, po czym otacza się grób kwiatami, a wierni podchodzą do grobu i adornują Całun. Następną noc odbywa się żałobna wigilia ze śpiewem psalmu 118 charakterystycznego dla liturgii za zmarłych w tym obrządku⁴.

W Kościele zachodnim najstarsze świadectwa o istnieniu obrzędów przedstawiających pogrzeb Chrystusa i Jego zmartwychwstanie pochodzą z wieku X, z krajów środkowej Europy. Istniały dwie formy tego obrzędu. Pierwsza, to złożenie w grobie krzyża i jego podniesienie w Niedzielę Zmartwychwstania⁵, druga forma, to złożenie w grobie i uroczyste wyniesienie Eucharystii⁶. Wkrótce połączono w symbolicznym grobie obydwie obiekty krzyż i Najśw. Sakrament. W tej formie obrzędu symbolicznego pogrzebu Chrystusa weszły w użycie diecezji polskich. Do XV wieku składano w Bożym Grobie krzyż, przy końcu XV wieku dołączono Najśw. Sakrament⁷. W ciągu XVI wieku nastąpiła zamiana krzyża na figurę Zmartwychwstałego, a później na figurę zmarłego Chrystusa. Ta zamiana, która dokonała się w całej Europie środkowej po epoce wypraw krzyżowych, prawdopodobnie powstała pod wpływem tradycji bizantyjskiej.

Przy końcu wieku XVI w całej prowincji gnieźnieńskiej krzyż lub figura stanowią drugorzędny obiekt złożenia w grobie. Obiektem pierwszorzędnym jest Najśw. Sakrament⁸.

W związku z rozwojem kultu Najśw. Sakramentu zaczęto wystawiać Go w Bożym Grobie w monstrancji. Na terenie polskim najstarszy zapis tej zmia-

² G. Khouri-Sarkis, *La semaine sainte dans l'Eglise syrienne*, LMD 41 (1955) 96—117.

³ S. Borgia, *De Cruce Vaticana ex dono Iustini Augusti*. Appendix: *Ritus salutatio-nis Crucis in Ecclesia Antiochena Syrorum servatus*, Romae 1759.

⁴ I.H. Dalmais, *Le Triduum Sacrum dans la liturgie byzantine*, LMD 41 (1955) 118nn.

⁵ *Regularis Concordia Anglicae Nationis Monachorum Sanctimonialiumque*, edidit T. Symons, London 1953.

⁶ PL 135, 1002—1058.

⁷ *Missale Cracoviense*, Cracoviae 1509, fol. 102 r.

⁸ *Agendorum Ecclesiasticorum liber in usum provinciae Gnesnensis conscriptus*, Coloniae 1579, Pars 2 65 sq.

ny znajdujemy w Breviarzu Płockim z roku 1520. Konsekwentnie procesja rezurekcyjna odbywała się również z monstrancją⁹.

Gdy obrządek rzymski wkroczył na ziemię halicką, a potem przez unię Polski z Litwą na inne ziemie ukraińskie i białoruskie, nastąpiła konfrontacja tradycji rzymskich i bizantyjsko-słowiańskich.

Wystawienie Eucharystii w Bożym Grobie w kościołach obrządku bizantyjsko-słowiańskiego istniejących w obrębie Królestwa Polskiego i Wielkiego Księstwa Litewskiego, zjednoczonych ze Stolicą Apostolską przez unię brzeską w roku 1596.

Tradycję obrządku bizantyjskiego poddał krytyce Kasjan Sakowicz, archimandryta klasztoru bizantyjsko-słowiańskiego w Dubnie. W roku 1641 przeszedł on na obrządek rzymski i w roku następnym opublikował książkę, w której atakował przede wszystkim zwyczaje cerkwi prawosławnej, lecz nie oszczędzał również zwyczajów cerkwi unickiej¹⁰. W książce tej zalecał wystawienie Najśw. Sakramentu w Bożym Grobie tymi słowami: „Schizmatycy nie wystawiają w grobie Ciała Pańskiego, natomiast prosty lud, a nawet duchowieństwo, adorują grób jakby tam był Najśw. Sakrament i na kolanach całują święty Całun. Konieczne zatem należy wystawić Najśw. Sakrament w grobie, aby tam oddawano prawdziwy kult Męce Pana Jezusa”¹¹.

Zarzut Sakowicza nie jest uzasadniony, ponieważ w obrządku bizantyjskim często składa się ukłony i pada się na twarz przed ikonami. Ponieważ jednak w cerkwi unickiej usiłowano asymilować zwyczaje Kościoła rzymskiego, metropolita kijowski Cyprian Zochowskyj (+ 1693) w księdze *Liturgikon* wydanej w Wilnie w roku 1692 przepisał dla swojej prowincji obrzędy złożenia w grobie i podniesienia z grobu podobne do obrzędów łacińskich zawartych w *Rytuale Piotrkowskim*¹². W Wielki Czwartek kapłan ma konsekrować dwie profsory, jedną dla Mszy tego dnia, drugą do wystawienia w grobie. W Wielki Piątek po niesporach kapłan odziany w szaty czarnej barwy przystępuje do ołtarza, okadza Najśw. Sakrament przechowany w puszcze, otrzymuje welon naramienny i przyjmuje puszkę z rąk diakona. Ze śpiewem troparu „Dostojny Józef” wyrusza procesja, w której dwaj kapłani niosą święty Całun, za nimi postępują dwaj diakoni okadzający Najśw. Sakrament niesiony przez celebransa pod baldachimem. Procesja wychodzi z cerkwi, okrąża ją, wraca do wewnątrz i zdąża do miejsca, w którym przygotowano grób. Tam diakon wystawia puszkę z Najśw. Sakramentem ponad świętym Całunem. Eucharystia

⁹ *Horarum Canoniarum liber dictus Viaticus secundum veram rubricam seu notulam insignis Ecclesiae Cathedralis Plocensis, Cracoviae 1520*, fol. 141.

¹⁰ C. Sakowicz, *Epanorthosis seu Perspectiva et declaratio errorum, haeresium ac superstitionum, quae in Graeco-Ruthena Ecclesia Disunita cum in articulis fidei tum in administratione Sacramentorum ac in aliis Ritibus et Caeremoniis reperiuntur*, Cracoviae 1642.

¹¹ Cytowane według: I. Praszko, *De Ecclesia Ruthena catholica sede metropolitana vacante 1655—1665*. Appendix: *Vicissitudines ritus byzantino-slavici s. XVII in Ecclesia Ruthena catholica*, Romae 1944, 289.

¹² *Rituale Sacramentorum ac aliarum Ecclesiae Caeremoniarum ex decreto Synodi Provincialis Petricoviensis ad uniformem Ecclesiarum Regni Poloniae usum recens editum*, Cracoviae 1631.

zostaje wystawiona aż do Jutrzni Zmartwychwstania. Przed Jutrznia odbywa się uroczysta procesja z Najśw. Sakramentem i świętym Całunem.

Słusznie zauważono, że procesja z Najśw. Sakramentem, Jego wystawienie w grobie, użycie welonu i baldachimu oraz szat czarnej barwy, a także ceremonie procesji i wystawienia zostały wzięte z obrządku łacińskiego¹³.

W wiekach następnych pod wpływem obrządku łacińskiego liczne cerkwie obrządku bizantyjsko-słowiańskiego w Polsce wprowadziły w Bożym Grobie wystawienie Najśw. Sakramentu w monstrancji. Zwyczaj ten przetrwał do naszych czasów. W latach drugiej wojny światowej w cerkwi metropolitalnej we Lwowie wystawiono w Bożym Grobie Najśw. Sakrament w puszcze, natomiast w cerkwi seminarium duchownego i w cerkwiach parafialnych używano monstrancji.

Możemy zatem stwierdzić, że w liturgii Triduum Paschalnego na terenie Polski istniały wzajemne wpływy. Z obrządków wschodnich – jakkolwiek drogą okrężną przez zachód Europy – Polska przyjęła samą ideę Bożego Grobu i wizerunek Chrystusa umarłego, natomiast unicki obrządek bizantyjsko-słowiański przyjął od Kościoła zachodniego wystawienie Najśw. Sakramentu w Bożym Grobie i eucharystyczną procesję zmartwychwstania.

Kraków–Tyniec

O. FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI OSB

¹³ I. Praszko, dz. cyt., 289—290.

Ks. Bogusław Nadolski TChr

DRUGIE WYDANIE TYPICZNE OBRZĘDÓW ŚWIĘCEŃ (1989)

Wkrótce po ukazaniu *Ordo* w 1968 r. pojawiły się głosy krytyczne szczególnie w odniesieniu do ordynacji prezbitera, a konkretnie do modlitwy poświęcającej. Po kilku latach powołano specjalną komisję, której zlecono rozpatrzenie krytycznych uwag i rewizję całego *Ordo*. Wynikiem tych prac, którym przewodniczył m.in. Bruno Kleinheyer, emrytowany już dziś profesor liturgiki na uniwersytecie w Regensburgu, było opublikowanie nowej edycji typicznej *Ordo* 29 czerwca 1989 r. Tekst uprzednio zatwierdził Jan Paweł II (10 maja 1989 r.). Ten sam papież posłużył się po raz pierwszy tym *Obrzędem* udzielając święceń prezbiteratu w dniu 18 maja 1989 r. Poniżej chcemy wskazać na zasadnicze elementy nowego *Ordo* zanim ukaże się tłumaczenie polskie.

Ordo nosi tytuł: *De ordinatione episcopi, presbyterorum et diaconorum*, (editio typica altera). Obejmuje ono: Dekret podpisany przez prefekta Kongregacji Kultu Bożego i sakramentów, kardynała Edwarda Martinezę; Wprowadzenie ogólne (11 numerów); Uwagi (*Praenotanda*) do poszczególnych rozdziałów, które traktują o danym święceniu (III rozdziały) z podaniem tekstów

euchologijnych i całego przebiegu ordynacji. Czwarty rozdział podaje ordynację udzielania święceń prezbiteratu i diakonatu w jednej akcji liturgicznej. W piątym rozdziale zamieszczono: teksty biblijne do czytań (nr 345—351), oraz teksty euchologiczne Mszy obrzędowej-udzielania święceń (nr 342—345). *Ordo* zawiera także *Dodatek* z podanymi śpiewami i obrzędem przyjęcia kandydatów do diakonatu i prezbiteratu. *De ordinatione* podaje obrzęd udzielania święceń jednemu kandydatowi jak i wielu. Ma to zastosowanie do trzech stopni święceń.

Dekret Prefekta Kongregacji podkreśla, że nowy *Ordo* przynosi:

1) Obszerniejsze wprowadzenie, podobnie jak inne księgi liturgiczne po Vaticanum II, wskazujące na bogactwo teologiczne sakramentu.

2) Zmienioną kolejność święceń, rozpoczynając od biskupa. Układ powyższy jaśniej wyraża pełnię kapłaństwa biskupa i pozwala rozumieć święcenia kapłana i diakona traktowanych jako współpracowników biskupa.

3) Nieliczne zmiany w modlitwie ordynacji (*Prex Ordinationis* – takiego wyrażenia używa *Ordo*, zamiast dotychczasowego *Oratio consecrationis*) prezbitera i diakona.

4) Poszerzone pytania wstępne akcentujące posługę sakramentu pojednania i pokuty oraz sprawowanie Eucharystii.

5) Niewielkie zmiany w obrzędzie przyjęcia kandydatów do diakonatu i prezbiteratu.

6) Poszerzony ryt przyrzeczenia posłuszeństwa – osoby zakonne przyrzekają posłuszeństwo i szacunek nie tylko swojemu przełożonemu, lecz także biskupowi diecezjalnemu.

7) Przyrzeczenie celibatu, które składają także osoby zakonne po ślubach dożynnych.

Dekret przypomina znaną zasadę, że tłumaczenia *Ordo* na języki narodowe winny być zatwierdzone przez Stolicę Apostolską przed stosowaniem.

Treści zawarte we *Wprowadzeniu ogólnym (Praenotanda)* wspomnieni omawiając teologiczne aspekty *Ordo*. Na tym miejscu warto podkreślić, że *Praenotanda* przed poszczególnymi święczeniami zawierają cztery części. Pierwsza wskazuje na teologiczny walor święceń, druga mówi o obowiązkach i posłudze – charakterystycznym jest podkreślenie modlitwy wiernych w intencji kandydatów do święceń, jak i przygotowaniu Kościoła lokalnego do tych uroczystości; trzecia część precyzuje pewne dane odnośnie samej celebracji obrzędu, a czwarta posiada charakter wskazań dla ceremoniarza przygotowującego celebrację. Przewiduje ono także możliwość pewnych zmian w *Ordo* zgodnie z charakterem regionów czy narodów. Dotyczą one formy potwierdzenia wyboru kandydatów do święceń przez wiernych, możliwości dodania innych zapytań przez ordynację, formy złożenia przyrzeczenia posłuszeństwa, uwyrażenia nie tylko przez odpowiedź, ale także w inny sposób złożenia przyrzeczenia celibatu oraz doboru śpiewów. Można zaproponować także inne zmiany. Nałożenie rąk nie może ulec zmianie, nie można także zmieniać ani skracać, ani zastępować innymi tekstami modlitwy ordynacyjnej (*Prex Ordinationis*). Należy także zachować ogólną strukturę *Ordo* i znaczenie poszczególnych jej elementów.

Po tych ogólnych stwierdzeniach omówimy najważniejsze nowe elementy nowego *Ordo* zgodnie z podaną w nim kolejnością.

ŚWIĘCENIA BISKUPA

De Ordinatione przewiduje osobny zestaw tekstów mszy obrzędowej. Modlitwy prezydenckalne uwzględniają wypadek ordynacji biskupa miejsca i nerezydencjonalnego, oddzielna prefacja wystawia Boga za kapłaństwo Chrystusa pozostawione w Kościele nie tylko jako kapłaństwo wspólne, ale także hierarchiczne. W embolizmie prefacja wymienia podstawowe zadania biskupa w następującej kolejności: sprawowanie Eucharystii, miłowanie ludu Bożego, nauczanie, udzielanie sakramentów. Podaje także przymioty biskupa: kształtowanie swego życia na podobieństwo Chrystusa, dawanie życia dla zbawienia braci, świadectwo wiary i miłości. Prefacja jest swoistego rodzaju podsumowaniem treści całego *Ordo* nie wyłączając tekstów złączonych z przekazaniem insygniów jako symboli rzeczywistości, która stała się udziałem święconego. *De ordinatione* podaje także oddzielne *Hanc igitur* dla Modlitw Eucharystycznych: I, II, III i IV. *Praenotanda* podejmują przede wszystkim teologię episkopatu zawartą w KK 22—25. Nowością jest także podkreślenie obowiązku modlitwy wiernych nie tylko przed wyborem nowego biskupa, ale także w intencji już wyświęconego.

Jasno określona jest symbolika rytów eksplikatywnych. Nałożenie księgi Ewangelii jest podkreśleniem obowiązku głoszenia słowa Bożego przez biskupa. Namaszczenie głowy wskazuje na szczególny jego udział w kapłaństwie Chrystusa; pierścień jest znakiem wierności biskupa wobec Kościoła, mitra – oznacza wezwanie do gorliwej troski o pogłębienie świętości; pastorał jest oznaką władzy kierowania Kościołem. Obrzęd podaje odpowiedni tekst towarzyszący wręczaniu mitry, którego nie było w *Ordo* z 1968 r. Podany tekst wskazuje na rozwój świętości wyświęconego.

ŚWIĘCENIA PREZBITERATU

De ordinatione (1989 r.) w swoich założeniach chciał, by *Ordo* było bardziej wyrazem magisterium soborowego. Znalazło to wyraz najpierw w *Praenotanda*, które w swej części teologicznej są po prostu mozaiką wypowiedzi z soborowego *Dekretu o postudze i życiu kapłanów*, a przede wszystkim KK (26—28). Święta ordynacja jest sakramentem, który włącza przyjmującego w kapłaństwo Chrystusa, upoważnia go do działania „in persona Christi capitis”. Prezbiter uczestniczy także w kapłaństwie i misji biskupa, który jest uczestnikiem pełni Chrystusowego kapłaństwa. Jest on pomocnikiem biskupa w postudze ludowi. Prezbiterzy i biskup stanowią wspólnotę – prezbiterium – *unum presbyterium*, chociaż zakres ich obowiązków jest różny. Prezbiterzy jako uczestnicy (w stopniu prezbitera) urzędu Chrystusa Pośrednika winni wszystkim przepowiadać słowo Boże. Misję (*munus*) uświęcenia, urząd kapłański wykonują najpełniej w sprawowaniu Eucharystii. Teologiczna treść kapłaństwa obejmuje także sprawowanie sakramentów świętych, a zwłaszcza

sakramentu pojednania i pokuty, oraz modlitwę za wiernych powierzonych ich trosce pasterskiej. Godnie zauważenia jest podkreślenie, że urząd Chrystusa Pasterza ma na celu gromadzenie, zespalanie rodziny Bożej ożywionej jednym braterstwem. Pełnienie potrójnej funkcji (*tria munera*) Chrystusa postuluje uwielbienie Boga we wspólnocie (razem z nią), trwanie w nauce, rozważanie prawa Bożego i nauczanie wiary oraz wdrażania w życie głoszonych rzeczywistości Bożych (1 Tm 5,17). Ta wizja prezbiteratu prowadzi do poszerzania wstępnych pytań skierowanych do kandydatów. Przesunięto zapytanie o wypełnieniu posługi słowa na drugie miejsce. Trzecie natomiast pytanie dotyczy sprawowania Eucharystii, oraz posługę sakramentu pojednania (włączenie sakramentu pokuty stanowi novum). Kolejne załączone pytanie dotyczy upraszania miłosierdzia Bożego dla ludu przez wypełnianie mandatu nieustannej modlitwy.

Powyższy układ pytań jest bardziej logiczny, wyraża udział w potrójnej funkcji Chrystusa: prorockiej, kapłańskiej, pasterskiej. Włączenie wzmianki o sakramencie pojednania nie należy łączyć z pewnymi trudnościami w tej dziedzinie. Posługa jednania należy do fundamentalnych, istotnych zadań kapłaństwa, jak pojednania świata z Bogiem było misją Chrystusa.

W przyrzeczeniu posuszeństwa, jak o tym już wspomiano, w wypadku osób zakonnych poszerzono jego zakres włączając posuszeństwa także miejscowemu ordynariuszowi (biskupowi).

De ordinatione przynosi także zmiany w modlitwie ordynacyjnej. Przede wszystkim wydłuża się ono. Ważniejszym jednak momentem jest oparcie jej przede wszystkim na rozumieniu kapłaństwa wyrażonym w KK (2.5. 10.28.48), w *Dekrecie o posłudze i życiu kapłanów* (4.12) oraz teologii Listu do Hebrajczyków.

Modlitwa ordynacyjna posiada charakter trynitarny w aspekcie historiozbawczym. Skierowana jest do Boga Ojca. Posiada następującą strukturę: analiza, anamneza, epikleza, doksologia.

Najpierw wyrazista jest jej anakleza. Bóg Ojciec nazwany jest: Panem, Ojcem Świętym, Wszechmocnym, Wiecznym Bogiem, twórcą ludzkiej godności, rozdzielającym wszelkie łaski. Jest tym, przez którego wszystko się rozwija i umacnia. On to ustanawia pomocników Chrystusa (*ministros* – szafarzy) różnych stopni. Czyni to w celu kształtowania ludu kapłańskiego. Warto podkreślić użycie słów „twórca ludzkiej godności”. Jest to wyrażenie wzięte z *Deklaracji o wolności religijnej* (nr 1). Godność ta będzie w działaniu Boga udoskonalana w Jezusie Chrystusie nie tylko łaską synowstwa Bożego, ale także udziałem w kapłaństwie. Wyrażenie to zastąpiło dawne: „twórca honorów”. Słowa: „udzielający wszelkich godności” zastąpiono przez: „udzielający wszelkich łask”. Działanie Boże jest zawsze w stosunku do stworzeń *gratia*-łaską. Na podkreślenie zasługuje związanie kapłaństwa z doskonaleniem ludu, który również jest kapłańskim. Wyrażna jest tu inspiracja z KK 10: „Kapłan urzędowy dzięki władzy świętej, jaką się cieszy, kształci lud kapłański”, a także z *Dekretu o studzie i życiu kapłanów* (12): „Przez sakrament kapłaństwa prezbiterzy upodabniają się do Chrystusa Kapłana”. Użycie słów „lud kapłański” zastąpiło dawne bardzo ogólne: „ludność”, „stworzenia rozumnej natury”.

Anamneza sięga do działania Mojżesza i Aarona w Starym Przymierzu, wspomina także siedemdziesięciu mężów danych im do pomocy w kierowaniu ludem. Funkcja Mojżesza i Aarona wzbogacona zostaje przez wyrażenie mówiące o poświęceniu ludu, nie tylko kierowaniu nim. Przekazanie władzy synom Aarona wskazuje na cel ich istnienia. Jest nim przede wszystkim składanie *sacrificia tabernaculi* (uprzednio *ad hostias salutare*) – ofiar w świątyni oraz wystarczająca liczba sług Najwyższego. Działania te jednak były tylko „ciemniem przyszłych dóbr” (Hbr 8,5; Kol 2,17). Działanie Boga znajduje swój szczyt w misji Wysłanego i Kapłana Jezusa. On to w mocy Ducha Świętego złożył samego siebie w ofierze i Apostołów uczynił uczestnikami swego kapłaństwa. Ten sam Bóg dał apostołom pomocników, aby dzieło zbawienia było przepowiadane i spełniane na całym świecie. Zbawcze działanie Boga Ojca przygotowywane i realizowane w Starym Przymierzu zostaje wypełnione w Jezusie Chrystusie, zamyka się natomiast w „eschatycznym Królestwie Ojca”. Jest to wyrażenie nowe w *Præ Ordinationis* uwypuklające eschatyczny charakter zbawczego działania.

Epikleza – klasyczna w swej strukturze, uprasza Boga Ojca o Ducha Świętości dla święconych nie tylko w osobistym życiu, ale w działaniach związanych z istotą kapłaństwa (przepowiadanie słowa Bożego, sprawowanie sakramentów, podkreślony jest sakrament pojednania i namaszczenia chorych). Rola Ducha Świętego ukazana jest nie tylko w epiklezie, ale w całym działaniu Boga. Duch Ojca wspomniany jest i w anaklezie i anamnezie, nie mówiąc o epiklezie i doksológii.

Præ Ordinationis posiada wreszcie charakter eklezjalny. Podkreśla ściślej związek prezbiterów z biskupem. Prezbiterzy są współdziałającymi z biskupem w głoszeniu słowa Bożego (element ten znajdował się w poprzedniej Modlitwie), w jego owocowaniu, w udzielaniu sakramentów świętych (chrzest, Eucharystia, sakrament pojednania i namaszczenia), w modlitwie za powierzony lud. Te ostatnie elementy są nowe. Związek z biskupem został więc rozbudowany, ubogacony. Poprzednie wyrażenie mówiące o potrzebie współpracowników: „im słabsi jesteśmy” – zastąpiono stwierdzeniem: „potrzebujemy ich” w wypełnianiu Chrystusowego kapłaństwa. W Modlitwie pojawiają się słowa: *adiutores* (pomocnicy), *cooperatores* (współpracownicy), *sint nobiscum* (niech będą z nami), *sint nobis* (niech będą nam).

Walent modlitwy ordynacyjnej i nałożenie rąk, które stanowią najistotniejszy moment święceń podkreślony jest także przez polecenie, by podczas nakładania rąk wierni zachowali milczenie, w milczeniu modlili się.

W *Ordo* dokonano także zmiany śpiewu towarzyszącego namaszczeniu rąk. Hymn *Veni Creator* wyznaczono tylko ze święczeniami biskupa, natomiast w ordynacji prezbitera należy wykonywać śpiew: antyfony *Sacerdos in æternum* i psalm 109 (110). Inne novum *De ordinatione* stanowi dołączony ryt uroczystego błogosławieństwa (aaronickie, z potrójnym Amen), a także osobnych *Hanc igitur* do Modlitw Eucharystycznych (I-IV) uprzednio było tylko jedno. Msza obrzędowa przewiduje tę samą prefację co przy ordynacji biskupa, co podkreśla także jedność sakramentu kapłaństwa, którego uczestnikami stają się biskup i prezbiter.

ŚWIĘCENIA DIAKONATU

De Ordinatione z 1989 r. w zakresie święceń diakona nie przynosi większych zmian. Trzeba było włączyć do *Obrzędu Ritus de sacro caelibatus amplectando* (1972) oraz wskazania zawarte w Liście apostołskim Pawła VI *Ad pascendum*. Myśli z tego ostatniego dokumentu podejmuje alokucja, która jest ta sama w przypadku udzielania diakonatu osobom żonatym i ślubującym celibat. Trzeba także odnotować postanowienie Jan Pawła II, odwołujące kan. 1037 KPK i zobowiązujące do składania przyrzeczenia celibatu przez kandydatów do kapłaństwa także tych, którzy uprzednio złożyli śluby zakonne.

Przyrzeczenie posłuszeństwa obejmuje, jak w przypadku prezbitera, biskupa miejscowego, przełożonego zakonnego.

Teksty mszalne podają:

a) Osobną prefację: O Chrystusie jako źródle wszelkich posług w Kościele. Posługi te podejmowane za inspiracją Boga dają udział w świętej posłudze Jezusa Chrystusa. Posługa ta wyraża się w świętej miłości ludu Bożego, głoszenia mu słowa Bożego i udzielania sakramentów, nie wyklucza nawet oddania swego życia za zbawienie braci.

b) 4 wersje *Hanc igitur* stosownie do czterech Modlitw Eucharystycznych.

c) Ryt zakończenia w formie aaronickiego błogosławieństwa upraszając łaski dla wykonania poszczególnych funkcji diakońskich.

W samej modlitwie ordynacyjnej zmiany są wyrazowe. Zmodyfikowano pięć wyrażeń. Bóg nazwany jest Dawcą „łask”, a nie, jak uprzednio „honorów”. Zamiast „aby czystość ich życia” znajdujemy wyrażenie „aby w swoim postępowaniu naśladować Chrystusa”. Zamiast stwierdzenia, że Kościół wzrasta przez cudowne prawo swojej budowy, nowy tekst akcentuje rolę Ducha Świętego w budowaniu jedności.

W obrzędzie, w którym udziela się łącznie święceń diakonatu i prezbiteratu *De ordinatione* podaje oddzielne teksty eucharystyczne, prefację jednak jak w wypadku święceń diakońskich, te same *Hanc igitur* z przystosowanymi zmianami słownymi oraz obrzęd zakończenia w formie rozszerzonego błogosławieństwa. (błogosławieństwo uroczyste).

De ordinatione w nowej typicznej versio jest dowodem żywotności Ciała Chrystusa kierowanego Duchem Świętym dbającym o integralność Magisterium i jego wyraz w zmieniającej się sytuacji urzeczywistnienia się Kościoła.

Ks. Tadeusz Matras

XXIX SESJA SEKCJI BIBLISTÓW POLSKICH SIEDLCE — NOWE OPOLE 1991

Podlaska ziemia męczenników przyjęła biblistów w 1991 r. w Siedleckim Seminarium Duchownym w Siedlcach — Nowym Opolu. Nowowypbudowany gmach kilka kilometrów od stolicy diecezji, w pobliżu sosnowego lasu, w plenerze malowniczych pól, gościł biblistów w dniach 10—11 września 1991 r.

Spotkanie rozpoczęło się Mszą św. koncelebrowaną w kaplicy seminaryjnej pod przewodnictwem podlaskiego ordynariusza bpa dra Jana Mazura. W wygłoszonej homilii ks. Biskup powołał się na słowa Papieża—Polaka, w których stwierdzał, że nie jest właścicielem Objawienia, ale jego stróżem. Szczególny akcent położył na rozwój duszpasterstwa biblijnego w naszym społeczeństwie. Apelowano o organizowanie godzin i spotkań biblijnych mobilizujących do czytania i rozważania tekstów Pisma św. Dopominał się o dołożenie większej troski, aby zainteresować już studentów—alumnów w seminariach duchownych sprawą apostołstwa biblijnego.

Uczestników spotkania powitał rektor siedleckiego seminarium ks. dr hab. Roman Kravczyk. Radując się z pierwszego spotkania ludzi pochyłonych nad Biblią na ziemi podlaskiej, życzył im owocnych obrad a potem wielu osiągnięć w pracy dydaktyczno-naukowej jak również w życiu osobistym.

Obrady otworzył przewodniczący Sekcji Biblistów Polskich ks. prof. dr hab. Lech Stachowiak (Lublin — Łódź). Usprawiedliwił nieobecnych, z różnych powodów, wykładowców biblistyki. Zakomunikował o chorobie ks. doc. Tomasza Hergesela z Wrocławia prosząc o modlitwę w jego intencji. Wspominał zmarłych biblistów w ostatnim roku: ks. prof. Felicjana Kloneckiego z Gniezna i ks. dra Konrada Markłowskiego z Katowic, polecając wspólnie z uczestnikami obrad ich dusze miłosiernemu Bogu. Prosił również o zgłaszanie tematów na sesję w przyszłym roku. O protokolowanie przebiegu obrad poprosił ks. dra Tadeusza Matrasy (Kraków).

Przed południem obradom przewodniczył ks. dr hab. Stanisław Kur (Warszawa). Referat wygłosił ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel (Kraków), *Paradosis: interpretacja tradycji i hermeneutyka biblijna*, zaś komunikaty: ks. prof. dr hab. Jan Łach (Warszawa), *Te elpidi chairontes (Rz 12,12)* i s. dr Józefa Ewa Jezierska OSU (Wrocław), *Nieustanna przemiana — zasadą nowego życia (Rz 12, 1-3)*.

Ks. doc. J. Chmiel nie zakładając analizy samego pojęcia *paradosis* uczynił go terminem wywoławczym w przedstawieniu relacji hermeneutyki biblijnej do całości interpretacji tradycji Kościoła. Podjął zaś ten problem z tego powodu, że został on poruszony w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej w 1990 r. odnoszącym się do interpretacji dogmatów.

Referent przeprowadził analizę rzeczownika *paradosis*, podał miejsce jego występowania w Nowym Testamencie oraz jego używania na oznaczenie tradycji żydowskiej i apostołskiej. Zauważył, że interpretacja tradycji należy do naczelnych zadań hermeneutyki, również biblijnej, szukającej związku tekstu biblijnego pomiędzy przekazem tradycji a określonym kontekstem kulturowym. Wreszcie wskazał na cztery typy hermeneutyki: obiektywny typu pozytywistycznego, orientacji antropocentrycznej i kulturowej oraz metafizyczny. Ponieważ interpretacja Pisma św. nie dotyczy jedynie tekstu kanonicznego, ale przede wszystkim wiary w nim przekazywanej, dlatego musi nie tylko dotrzeć do najgłębszych struktur słownych ksiąg natchnionych, ale do podstawowej struktury dogmatycznej człowieka, w której została wyrażona prawda przekazana przez

Boga. Odwołując się do *Dei Verbum*, akcentującej szczególnie wartości hermeneutyki historyczno-krytycznej, przypomniał postulaty o interpretację teologiczną i eklezyjalną tekstów biblijnych, ukazującą najważniejsze kryterium hermeneutyki biblijnej – chryścocentryzm. W zakończeniu Autor referatu zwrócił uwagę, iż interpretacja biblijna w kontekście *paradosis* posiada ogromne znaczenie pastoralne zwłaszcza dla nowej ewangelizacji.

Ks. prof. J. Łach podejmując analizę tekstu Rz 12,12 przedstawił wskazania Apostoła Narodów skierowane do gminy chrześcijańskiej ukazując jej w niebie pełnię radości, jeśli zachowa wiarę w zmartwychwstałego Chrystusa. Chrześcijańską postawę napędza bowiem nadzieja, o której św. Paweł mówi wiele razy, koncentrując ją w zmartwychwstaniu Pana. Apostoła ukazuje różnicę w nadziei Starego i Nowego Testamentu, w której ludzie odkupieni, posiadający nowe życie ofiarowywane przez Ducha Świętego, znajdują się już w realizacji nadziei, której przedmiotem jest dziedziczenie dóbr wysłanych przez zmartwychwstałego Odkupiciela. Według św. Pawła nadzieja chrześcijanina nie jest tylko rozważaniem, ale czymś bardzo konkretnym. Mocna nadzieja sprawia, że człowiek głębokiej wiary oddaje na ziemi chwałę Bogu, którego będzie oglądał twarzą w twarz dopiero w przyszłości. Tą nadzieją ma się dzielić i radować z innymi.

S. dr J.E. Jezierska OSU w oparciu o tekst św. Pawła starała się ukazać chrześcijanina istniejącego dla Pana dzięki odrodzeniu do życia przez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. Chrześcijanin istniejący dla Boga ma jak Jezus istnieć i żyć dla drugich. Rz 12,1-2 ukazuje dwie płaszczyzny przemiany człowieka, na których ma się dokonywać ontyczne upodobnienie do Pana. Życie konsekrowane Bogu ma polegać na całkowitym skierowaniu na Boga, ma do Niego należeć. Nierozdzielne związanie się z Bogiem jest naznaczone pełnieniem dobrych czynów czyli służbą dla drugich. Życie doczesne pojęte jako dar dla Boga i równocześnie dar dla drugiego człowieka przygotowuje chrześcijanina do pełnego życia z Bogiem w Jezusie Chrystusie w wiecznej chwale.

W godzinach popołudniowych obradom przewodniczył o. prof. dr hab. Hugolin Langhammer OFM (Lublin). Referat wygłosił: ks. Zdzisław Pawłowski (Włocławek), *Hermeneutyczna metoda opowiadania w egzegezie współczesnej*. Komunikaty podali: ks. dr hab. Roman Krawczyk (Siedlce), *Syrach – komentarz do księgi Przysłów* i ks. dr Stanisław Bielecki (Kielce), *Nowotestamentalne ujęcie terminu kairos*.

Ks. dr Zdz. Pawłowski podjął temat hermeneutycznej metody opowiadania w egzegezie, która zrodziła się w latach siedemdziesiątych tego wieku w Anglii, ale rozwinęła się szczególnie w Ameryce Północnej. Nie pozostaje obca w Izraelu, we Francji i w Niemczech. Stosuje się ją do większych perykop tekstowych a zmierza do odkrycia teologicznej koncepcji tekstu bez uciekania się do źródeł, z których wywodzi się księga. Podejmuje zatem trud odkrywania teologii tekstu. Opowiadanie biblijne staje się przedmiotem tej metody. Treść, retoryka i postacie narracji to zasadnicze elementy ze sobą związane. Narrator patrzy na nie z różnych pozycji: ideologicznej, historycznej, frazeologicznej i przestrzenno-czasowej. Najnowszy nurt w tej metodzie to próba zmierzająca do analizy opowiadania przez czytelnika pierwszy raz spotykającego się z tekstem biblijnym.

Ks. dr hab. R. Krawczyk widział w Syrachowym tekście komentarz do księgi Przysłów. Styl, wyrażenia, wspólne treści, bloki tematyczne oraz dydaktyczna funkcja mowy Syrachowej skłaniały do uznania jego tekstu za komentarz do tej księgi. Obie księgi mocno zostały zakorzenione w tradycji ludowej, w doświadczeniu religijnym Izraela. Przekaz Syrachowy w wielu miejscach okazuje się bogatszy, co wskazuje na rozwój myśli i doskonalenia postawy autora księgi. Bojaźń Boża według Syracha posiada szerszy zakres treściowy, bo obejmuje ona nie tylko zachowanie przykazań, ale miłość Boga, pokładanie w Nim ufności, wyrażanie wobec Niego postawy pokory. Utożsamianie przez Syracha mądrości z prawem okazuje się nowością w kręgu ksiąg dydaktycznych. Treści księgi Przysłów wywarły wpływ na poglądy Syracha, który przyjmując funkcję komentatora tej księgi nie tylko cytuje ją w swoim tekście, ale rozważa i wyjaśnia.

Ks. dr St. Bielecki termin *kairos* trudny w precyzyjnym przekładzie we współczesnych językach, a występujący 85 razy w pismach Nowego Testamentu, uczynił apelem skierowanym do każdego chrześcijanina, do oceny całego życia w perspektywie przyszłej chwały. Dla ukazania specyfiki ujęcia terminu *kairos* w Nowym Testamencie odwo-

łał się do pozabiblijnego jego użycia. *Kairos* przeszedł bowiem w ciągu wieków bogatą ewolucję, zanim uzyskał znaczenie czasu wyznaczonego każdemu stworzeniu a w nim również człowiekowi. W Nowym Testamencie został ubogacony w nowe treści mesjańskie i eschatologiczne, dzięki zbawczemu dziełu Chrystusa. *Kairos* Chrystusa to czas Jego przyjścia. Między czasem działalności ziemskiej Zbawcy a Jego powtórną paruzją znajduje się *kairos* każdego chrześcijanina. Św. Paweł przez to określenie przypomina podstawowe prawdy: zbawienie jest bliskie i dlatego sytuacja chrześcijanina ukierunkowana zostaje ku ponownej paruzji Jezusa.

Drugi dzień spotkania rozpoczęto Mszą św. koncelebrowaną pod przewodnictwem ks. bpa Edwarda Samseła (Łomża). Wygłoszona przez ks. Biskupa podczas niej homilia skoncentrowała myśli wokół ośmiu błogosławieństw.

Obrady w tym dniu toczyły się tylko przed południem. Przewodniczył im ks. prof. dr hab. Ryszard Rybinkiewicz SDB (Lublin). Referat wygłosił ks. doc. dr hab. Roman Bartnicki (Warszawa) *Strukturalizm i semiotyka w badaniach nad Ewangeliąmi*. Z komunikatem wystąpił ks. dr Bernard Wodecki SVD (Pieniężno), *Aspekty soteriologiczne przymierza synajskiego*.

Ks. doc. R. Bartnicki zainteresował się metodami badań egzegetycznych w ostatnich czasach. Pojawiające się w trzydziestych latach XX wieku w językoznawstwie różne odcienie strukturalizmu głosiły niemożliwość odczytania znaczenia przeżyć czy rzeczy, jeśli nie włączy się ich w strukturę, której stanowią część składową. Badania nad sposobami rozwoju i doskonalenia nowych metod biblijnych w oparciu o strukturalizm i semiotykę rozpoczęły się w 1969 r. Referent przedstawił etapy zastosowania metod strukturalno-semiotycznych w biblistyce, zasadnicze różnice między dotychczasowymi metodami historyczno-krytycznymi a nowymi strukturalno-semiotycznymi. Omówił prowadzone badania nad strukturą literacką Ewangelii podając: analizę stylistyczną (Radermakera) i wskazując na nawiązanie do hellenistycznej retoryki (Stadert) oraz nowe podejście do formy literackiej w lingwistyce niemieckiej, semiotyce francuskiej i strukturalizmie amerykańskim. Stwierdził w końcu, że metody strukturalistyczno-semiotyczne nie mogą zastąpić w biblistyce metod historyczno-krytycznych ale mogą je jedynie uzupełnić. Powstanie tekstu i jego związek z historią dymagają się, by Ewangelie badano metodą historyczną. Powiązanie zaś obu metod może zapewnić lepsze poznanie i zrozumienie tekstu biblijnego.

Ks. dr B. Wodecki SVD przedstawił przymierze jako historię wkraczającego Boga w dzieje świata a szczególnie człowieka. Występując bowiem w funkcji zbawienia pozostaje jedną z zasadniczych części zbawczego planu Boga. Oparte na mocnym fundamencie – miłości Boga, przymierze synajskie niesie w sobie element soteriologiczny, czyniąc lud izraelski własnością Jahwe i dokonując ścisłego z Nim zjednoczenia. Soteriologicznych aspektów w przymierzu synajskim Referent dopatrywał się w samej propozycji Boga i fakcie zawarcia przymierza, ścisłym powiązaniu przymierza z faktem wybawienia z niewoli egipskiej, ustanowieniu ludu Bożego, nadaniu prawa, kulcie i sprawach z nim związanych, roli krwi i rytu związanego z krwią zwłaszcza z wylaniem jej na ołtarzu, uczcie wspólnoty, pośredniczej roli Mojżesza, ukierunkowaniu ku nowemu przymierzui i związku z nową Paschą.

Dyskusję podejmowano po wygłoszeniu każdego referatu, kumulowano ją po komunikatach. Przynosiła ona wiele ciekawych uwag i spostrzeżeń oraz wysuwała pytania pod adresem Referentów.

W końcowym etapie spotkania podano kilka komunikatów wydawniczych a ponadto o współpracy z Federacją Apostolstwa Biblijnego, o spotkaniu kumranologicznym w Mogilanach i jubileuszu Brytyjskiego Towarzystwa Zagranicznego Biblijnego.

Ustalono, że następane spotkanie biblistów będzie miało miejsce w Łomży, 16–17 września 1992 r.

W sesji Sekcji Biblistów Polskich w Siedlcach brało udział 56 wykładowców z różnych uczelni teologicznych w Polsce.

Ks. prof. L. Stachowiak – prezes Sekcji serdecznie podziękował ks. Rektorowi miejscowego Seminarium za przyjęcie biblistów oraz wytworzenie miłej i życzliwej atmosfery podczas ich pobytu i obrad w Siedlcach – Nowym Opolu.

Kraków

KS. TADEUSZ MATRAS

**LISTA UCZESTNIKÓW W XXIX SESJI SEKCJI BIBLISTÓW POLSKICH
W SIEDLCACH – NOWYM OPOLU, 10-11 IX 1991 r.**

1. ks. Bartnicki Roman, 00 489 Warszawa, ul. Książęca 21
2. ks. Bednarz Michał, 33 100 Tarnów, pl. Katedralny 6
3. ks. Bielecki Stanisław, 25 516 Kielce, ul. IX wieków 19 a
4. ks. Chmiel Jerzy, 31 012 Kraków, ul. św. Marka 10
5. ks. Chrostowski Waldemar, 02 107 Warszawa, ul. Dickensa 5
6. ks. Czajkowski Michał, 00 132 Warszawa, ul. Grzybowska 16-22/912
7. ks. Czyż Stanisław OMI, 64 211 Obra, ul. Szkolna 12
8. o. Dąbek Tomasz Maria OSB, 30 375 Kraków—Tyniec, ul. Benedyktyńska 37/39
9. ks. Dąbrowski Karol CSMA, 01 014 Warszawa, ul. Żytnia 3/9
10. ks. Dreja Antoni, 41 809 Zabrze, ul. Sikorskiego 102
11. ks. Dyrda Jan, 66 001 Zawada
12. ks. Frankowski Janusz, 05 081 Łaski Warszawskie, ul. 3 Maja 40/42
13. ks. Gądecki Stanisław, 62 200 Gniezno, ul. Seminaryjna 2
14. ks. Godlewski Zbigniew, 02 134 Warszawa, ul. 1-go Sierpnia 28/24
15. ks. Gołąbiewski Marian, 87 800 Włocławek, ul. S. Karnkowskiego 3
16. ks. Górny Mariusz SSP, 20 712 Lublin, ul. Laury 1
17. ks. Hałas Stanisław SCJ, 32 422 Stadniki 81
18. o. Jankowski Augustyn OSB, 30 375 Kraków—Tyniec, ul. Benedyktyńska 37/39
19. ks. Jelonek Tomasz, 31 127 Kraków, ul. Kochanowskiego 3/2
20. s. Jezierska Ewa Józefa OSU, 50 140 Wrocław, pl. Nankiera 16
21. Kapera Zdzisław, 30 408 Kraków, ul. Borsucza 3/58
22. ks. Koncewicz Tadeusz SDS, 55 038 Osola, Bagno 31
23. ks. Kończyk Adam, 26 600 Sandomierz, ul. Żeromskiego 2
24. ks. Kowalczyk Andrzej, 80 257 Gdańsk-Wrzeszcz, ul. Słowackiego 79
25. ks. Krawczyk Roman, 08 110 Siedlce, Nowe Opole 173 b
26. ks. Kulesza Stanisław, 09 400 Płock, ul. abpa Nowowiejskiego 2
27. ks. Kur Stanisław, 01 815 Warszawa, ul. Dewajtis 3
28. o. Langkammer Hugolin OFM, 20 039 Lublin, ul. ks. Radziszewskiego 7
29. ks. Łach Jan, 01 842 Warszawa, ul. Reymonta 20/238
30. ks. Magda Michał SVD, 14 520 Pieniężno, Kolonia 19
31. ks. Matras Tadeusz, 31 058 Kraków, ul. Stradomska 4
32. bp Mazur Jan, Siedlce
33. ks. Mędała Stanisław CM, 00 047 Warszawa, ul. Krakowskie Przedmieście 3
34. Nawrot Marek, 02 793 Warszawa 130, Fundacja Misyjna Świeckich, skr. p. 254
35. ks. Ochliński Jan SVD, 48 300 Nysa, ul. Rodziewiczówny 15
36. ks. Ołów Antoni, 18 400 Łomża, Plac Jana Pawła II 1
37. ks. Ordon Hubert SDS, 20 057 Lublin, ul. K. Junoszy 7
38. ks. Paciorek Antoni, 33 100 Tarnów, ul. J. Bema 13
39. ks. Pawłowski Zdzisław, 87 800 Włocławek, ul. S. Karnkowskiego 3
40. ks. Pisarek Stanisław, 40 050 Katowice, ul. gen. Zajączka 2

41. ks. Poniży Bogdan, 60 830 Poznań, ul. Krasieńskiego 11/2
 42. o. Rosłon Józef Wiesław OFMConv, 00 225 Warszawa, ul. Zakroczymska 1
 43. ks. Rubinkowicz Ryszard SDB, 20 129 Lublin, ul. Kalinowszczyzna 3
 44. ks. Rumianek Ryszard, 01 815 Warszawa, ul. Dewajtis 3
 45. bp Samsel Edward, 18 400 Łomża, ul. Sadowa 3
 46. ks. Skoczyła Henryk CSMA, 30 074 Kraków, ul. Kazimierza Wielkiego 59 a
 47. ks. Stachowiak Lech, 90 458 Łódź, ul. Ks. Skorupki 1 a
 48. ks. Strzelecki Stanisław, 15 057 Białystok, ul. Bolesława Chrobrego 10/65
 49. bp Suski Andrzej, 09 400 Płock, ul. abpa Nowowiejskiego 2
 50. ks. Warzecha Julian SAC, 05 850 Ożarów Mazowiecki, ul. Kilińskiego 20
 51. ks. Włodarczyk Stanisław, 42 200 Częstochowa, ul. Św. Barbary 43
 52. ks. Wodecki Bernard SVD, 14 520 Pieniężno, Kolonia 19
 53. Wojciechowski Michał, 02 956 Warszawa, ul. Królewicza Jakuba 13/2
 54. ks. Załęski Jan, 04 175 Warszawa, ul. Ostrobramska 72
 55. ks. Zawiszewski Edward, 38 130 Pielplin, Plac Mariacki 7
 56. ks. Żukowski Henryk, 15 077 Białystok, ul. Warszawska 46

Michał Romanek OP

SYMPOZJUM „BIBLIA A KULTURA EUROPY” (ŁÓDŹ 1992)

W dniach 26—28 maja 1992 roku, w gościnnym gmachu Instytutu Fizyki Uniwersytetu Łódzkiego, odbyło się sympozjum poświęcone roli Pisma świętego w europejskim rzozwoju kulturalnym.

Trudno chyba przecenić wpływ Biblii i chrześcijaństwa na dzieje Europy, na jej literaturę i kulturę. Stąd każda refleksja nad korzeniami tej kultury jest cenna; tym cenniejsza, im bardziej kompetentna.

A kompetencji z całą pewnością nie brakowało uczestnikom łódzkiego sympozjum. Byli nimi zarówno polscy, jak i zagraniczni naukowcy – filologowie, historycy języka i inni. Choć trudno tu wymienić wszystkich, trzeba z pewnością zaznaczyć udział choćby pojedynczych przedstawicieli poszczególnych ośrodków uniwersyteckich. Pomysł zorganizowania tej konferencji zrodził się na Wydziale Filologicznym UŁ, z niego też wywodziła się znaczna część uczestników. I tak, spośród polskich badaczy, obecni byli m.in. profesorowie: Danuta Bieńkowska, Maria Kamińska, Anna Komornicka, Jerzy Starnawski (wszyscy z Łodzi), Irena Kwilecka (Poznań), Jerzy Woronczak (Wrocław), Edward Breza (Gdańsk), Maria Karpluk (Kraków), Jadwiga Zieniukowa (Warszawa), Bożena Matuszczyk (Lublin). Wśród gości zagranicznych gros stanowili przedstawiciele filologii rosyjskiej i białoruskiej (z Moskwy, Petersburga, Charkowa, Dniepropietrowska, Mińska). Reprezentowana była także Hiszpania.

Choć sympozjum zdominowane było przez naukowców świeckich, swoje referaty wygłosili na nim także dwaj duchowni: o. prof. Jacek Salij OP i ks. prof. Michał Czajkowski, obaj z Warszawy.

Trzy dni obrad, prelekcji i dyskusji, były zbyt bogate w treść, by móc je krótko opisać, zwłaszcza że referaty podzielone zostały na grupy tematyczne omawiane równolegle w kilku sekcjach. Spośród najbardziej interesujących zagadnień warto chyba wymienić szeroko potraktowaną problematykę staropolskich przekładów Biblii, wnikliwie ukazanie korzeni biblijnych współczesnych polskich imion i nazwisk, zasygnalizowany problem tłumaczenia Biblii na język potoczny, a także wpływ języka pierwszych europej-

szych przekładów biblijnych na formowanie się języków narodowych. Symposium zakończyło się ciekawym referatem wspomnianego ks. Michała Czajkowskiego nt. „Biblia – rozbiła czy jednoczy chrześcijaństwo?”

Tym, co mnie osobście urzekło w czasie mojego (fragmentarycznego tylko) udziału w łódzkim spotkaniu, była wspomniana kompetencja świeckich naukowców, dająca się zauważyć w ich badaniach nad Biblią i jej przekładami. Jest to kompetencja językowa, literacka, ale także teologiczna; bo niektóre referaty wcale nie poprzestawały na warstwie językowej Pisma świętego – przykładem może być znakomita analiza greckiego tekstu „Ojciec nasz” prof. Anny Komornickiej. Drugim doświadczeniem – nierozłącznie związanym z poprzednim – było zobaczenie świadectwa wiary i pokory świeckich uczonych, cech, których zdarza się brakować wielkim teologom...

Konferencji towarzyszyły imprezy kulturalne: koncert muzyki inspirowanej Biblią oraz wystawa najstarszych wydań Biblii ze zbiorów Biblioteki UŁ.

Łódzkie sympozjum okazało się inicjatywą niezwykle cenną i może być przykładem, jak można rozwijać i popularyzować naukę w sytuacji wolności politycznej. Ukazuje również, jak ogromne są możliwości współpracy przy tłumaczeniu Biblii i jej egzegezie z ludźmi świeckimi. I chwała za to jego inicjatorce, prof. Marii Kamińskiej.

Kraków

MICHAŁ ROMANEK OP

Ks. Norbert Mendecki

KRONIKA ARCHEOLOGICZNA SYNAGOGA Z KAFARNAUM W ŚWIELE OSTATNIICH BADAŃ

Na przełomie I w. przed Chr. i I w. po Chr. było Kafarnaum małym miastem, leżącym na szlaku handlowym, prowadzącym z Syrii do Morza Śródziemnego i dalej do Egiptu. tutaj przebiegała granica pomiędzy terytorium należącym do Heroda Antypasa (4 r. przed Chr. – 39 r. po Chr.) – Galilea i Perea, a terytorium jego brata Filipa (4 r. przed Chr. – 34 r. po Chr.) – obszar północno-wschodni od Jeziora Genezaret. Jako miejscowość graniczna posiadało Kafarnaum stację celną z ok. 100 żołnierzami rzymskimi (Łk 7,1-10). Tutaj powołał Jezus celnika Lewiego (Mk 2,13-15, por. Mt 9,9-13). W Kafarnaum znajdowała się też stacja wojska z nie-żydowskim naczelnikiem (Mt 8,5-13; Łk 7,1-10). Ponieważ miasto nie posiadało murów obronnych, mieszkańcy nie wzięli udziału w powstaniu w latach 66–73 po Chr. Dlatego też zachowały się budowle w prawie niezmiennym stanie poprzez stulecia.

Kafarnaum posiadało synagogę. Obecna synagogę wybudowano na sztucznie usypanej platformie, aby górowała nad miastem, według przepisu żydowskiego, że każda nową synagogę należy wybudować na najwyższym miejscu miasta (miejscowości). Ów przepis spełniano możliwie skrupulatnie w Palestynie. W krajach diaspory rzadko udało się to przeprowadzić. Nic więc dziwnego, że w III w. po Chr. jeden z żydowskich uczonych powiedział, że każde miasto, w którym dachy domów wyższe są od synagogi, ulegnie zniszczeniu.

Według najnowszych badań archeologicznych, obecna budowla synagogalna pochodzi u końca IV w. po Chr., albo z początku V w. po Chr.. Struktura fundamentów wskazuje na dwuczęściową budowlę: pierwsza część składała się z trzynawowej hali (= właściwa synagoga) i z podwórka w kształcie trapezu (= szkoła). Najnowsze wykopaliska archeologiczne wykazały, że synagogę wzniesiono na fundamentach jakiejś starszej budowli. Przy tej starszej budowli nie ma śladów szkoły. Także sporną jest rzeczą, czy obecna budowla posiadała galerię dla kobiet.

Na podwórzu zbierała się wspólnota żydowska w okresie letnim, a także tutaj odbywała się nauka szkolna. Chociaż Jezus nie widział tej synagogi, to jednak rzuca ona

światło na styl poprzedniej budowli, w której przebywał Jezus. Ściana frontalna, skierowana w kierunku Jerozolimy podzielona była na trzy portale. Przed środkowym portalem znajdowało się prawdopodobnie podium z ornamentacją, za którym było pomieszczenie dla przechowywania zwojów Tory. Z tej ornamentacji zachowały się dwa stróżujące lwy. Wzdłuż murów synagogi wiodą dwie pary schodów.

Synagoga z Kafarnaum dominuje jednoznacznie ponad miastem i wskazuje poprzez swoją wielkość, że służba Boża i studium Tory stały na pierwszym miejscu w życiu wspólnoty żydowskiej. Synagoga jest dziełem architekta, który bez wątpienia uczęszczał do rzymskiej szkoły budowlanej, bo oprócz żydowskich elementów, widoczne są tutaj elementy grecko-rzymskie. Także posiadamy dwa fragmenty skrzyni do przechowywania świętych zwojów. Ornamenty synagogalne przedstawiają życie. Palma z dwoma liśćmi daktyli symbolizuje drzewo życia. Winogrona, pnąca się roślinność i dzban na wino symbolizują zdrowie, upojenie alkoholowe, płodność i siłę płodzenia. W Starym Testamencie uchodziła palma, wino i jabłko granatu za symbol żywności kraju (Lb 13,1-24; Oz 10,1; Iz 5,1-7). Wszystkie te symbole przypominają, że synagoga jest miejscem, w którym odbywa się studium Tory, przynoszące życie, zapewniające potomstwo i umożliwiające nieśmiertelność (według Pwt 8,19). Słowa Jezusa wypowiedziane w synagodze w Kafarnaum, według Ewangelii św. Jana, nabierają poprzez symbolikę pełnej wartości: „Jam jest chleb życia. Kto do Mnie przychodzi, nie będzie łaknął; a kto we Mnie wierzy, nigdy pragnąć nie będzie... Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne” (J 6,35.54a) oraz „Ja jestem prawdziwym krzewem winnym” (J 15,1) i „Ja jestem światłością świata” (J 8,12). Tyle o synodze z IV-V w. po Chr.

Synagoga, w której Jezus nauczał, została wzniesiona na fundamentach domów mieszkalnych na przełomie I w. przed Chr. i I w. po Chr. Owe domy mieszkalne wybudowano w II albo I w. przed Chr. Pierwszą synagogę zbudowano z ciosanych kwadratów bazaltu, w porównaniu z obecną synagogą, zbudowaną z kamienia wapiennego. Mury o grubości 1,2 m były szersze aniżeli obecnej synagogi. Chociaż nowa synagoga stoi na fundamentach starszej synagogi, przesunięto obecną budowlę nieco na południowy-wschód, aby dokładniej zorientować obecną budowlę w kierunku Jerozolimy.

Budowla bazaltowa z I w. przed/po Chr., jak i młodsza budowla z kamienia wapiennego były podzielone poprzez dwa rzędy kolumn na trzy nawy. Znalezione mury nośne wskazują na trzynawową synagogę. Dlatego też pierwsza synagoga podobna jest w swej konstrukcji do innych synagog z okresu przed zburzeniem Jerozolimy w r. 70 po Chr., takich jak: na Masadzie, w Gamla (Golan), Herodeion i Magdala (Mt 27,56). Synagogi z Masady, Herodeion i z Gamla są najstarszymi świadectwami archeologicznymi budowli synagogalnych. Podczas gdy wyposażenie synagog z Masady i z Herodeion jest stosunkowo proste, to budowla synagogalna z Gamla stanowi pełną podziwu architekturę o wymiarach 19,4 x 15,4 m. Środkowe wnętrze o wymiarach 13,4 razy 9,3 m przeznaczone było dla funkcjonariuszy synagogi, jak kapłanów i innych ważnych członków wspólnoty żydowskiej. Na glinianej podłodze środkowego wnętrza znajdowały się maty i dywany. Wyżej położony krążanek z kamiennych schodów, przebiegający wzdłuż kolumnady, otaczał środkowe, centralne wnętrze. Na tym krążanku zbierała się reszta wspólnoty żydowskiej, poza wymienionymi osobami, stojącymi w miejscu centralnym. Podobną strukturę architektoniczną mają inne synagogi z czasów Chrystusa jak Masada, Herodeion i Magdala.

Na ścianie, skierowanej w kierunku Jerozolimy znajdowała się skrzynia ze zwojami Tory (tzw. arche). Skrzynia ta była początkowo przenośna – przenoszono ją ze znajdującego się obok pomieszczenia albo z pobliskiego domu. W środku centralnej nawy stało drewniane (w większości wypadków) podium z pulpitem, przeznaczonym dla czytania zwojów ksiąg. Pomiedzy pulpitem a skrzynią ze zwojami Tory umieszczono krzesło nazywane „krzesłem Mojżesza” wymienia Mt 23,2, inni synoptycy mówią o miejscach zaszczytnych (Mk 12,39; Mt 23,6; Łk 11,43). Owo „krzesło Mojżesza” znaleziono w synodze z Chorazin (Chorozain). Podobnie wyglądała synagoga z Kafarnaum, z tym, że przeżywała ona rozmiarami inne synagogi z tego samego okresu.

Jezus mocno był związany z synagogą w Kafarnaum, Tutaj nauczał i uzdrowił człowieka o nieczystym duchu (Mk 1,21-28). Z Ewangelii Łukasowej (por. też Mt 8,5-13) dowiadujemy się, że budowniczym tejże synagogi był rzymski naczelnik, którego syn za-

chorował ciężko. Dlatego też starszyzna żydowska przyszła do Jezusa z prośbą o uzdrowienie: „Godzien jest, żebyś mu to wyświadczył, miłuje bowiem nasz naród i sam zbudował nam synagogę” (Łk 7,1-5).

Wiedeń

KS. NORBERT MENDECKI

Literatura

- G. Kroll, *Auf den Spuren Jesu*, Leipzig 1975, 271—282; W. Bösen, *Galiläa als Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu*, Freiburg 1985;
 B. Bagatti, *Kapharnaum, la ville de Pierre*, MB 27 (1983), 8—16.
 W. Bühlmann, *Wie Jesus lebte. Vor 2000 Jahren in Palästina: Wohnen, Essen, Arbeiten, Reisen*, Luzern/Stuttgart 1987, 56.
 V. Corbo, S. Loffreda, A. Spijkerman, *La Synagoga di Cafarnaon dopo gli stasi del 1969*, Jerusalem 1970, passim.
 J.F. Strange, H. Shanks, *Synagogue where Jesus preached found at Capernaum*, BAR 9 (1983), 24—31; R. Riesner, *Die Synagoge von Kafarnaum*, Biki 39 (1984), 136—138; tenże, *Neues von den Synagogen Kafarnaums*, Biki 40 (1985), 133—135.

R E C E N Z J E I P R Z E G L Ą D Y

WIKTOR GRAMATOWSKI SI, *Polonika liturgiczne w Kongregacji Obrzędów 1588—1632. Studium z dziejów Kurii Rzymskiej*, Rzym — 1988 — Warszawa, ss. 423.

Prezentowana pozycja została wydana w bardzo pięknej szacie graficznej, na wspinałym papierze. Autor zamieścił następującą dedykację: „W dziesięciolecie Pontyfikatu Ojcu świętemu Janowi Pawłowi II zatroskanemu o dojrzałe owocowanie Vaticanum II w życiu Kościoła tę pracę poświęcam”. Ukazała się ona w roku wydania Konstytucji Apostolskiej *Pastor bonus*, która doprowadziła do końca soborową odnowę Kurii Rzymskiej, co nastąpiło w 400-lecie powołania do życia tej instytucji przez pap. Sykstusa V w 1588 roku. Słowo wstępne napisał Piotr kard. Palazzini, Prefekt Kongregacji Spraw Kanonicznych.

Praca obejmuje dwie części, podzielone na rozdziały. Pierwszą otwiera rozdział stanowiący rodzaj wprowadzenia: *Polemika w archiwach rzymskich. Stan badań*. Znajduje tutaj czytelnik ważne dla badaczy opracowanie ukazujące szczegółowo zainteresowanie Polski materiałami znajdującymi się w archiwach watykańskich. W związku z tym należy przytoczyć za autorem ważne stwierdzenie: „Archiwum Kongregacji Obrzędów stanowi jednostkę wydzieloną i niezależną od największego zespołu archiwaliów Kościoła zgromadzonych w Archivio Segreto Vaticano” (s. 19).

Dotychczasowe zainteresowanie Polski dotyczyły materiału zgromadzonego w Archiwum Watykańskim. Ich początek sięga XVI wieku i z różnym nasileniem trwa po dzień dzisiejszy. W opracowaniu szczegółowo przedstawiono owoce tych zainteresowań. Natomiast Archiwum Kongregacji Obrzędów nie stanowiło dotychczas przedmiotu poszukiwań, ani dla Polaków ani dla historyków innych narodowości. Jedyną wzmiankę na temat dokumentów dotyczących Polski, a znajdujących się w Archiwum Kongregacji Obrzędów, spotykamy u Kazimierza Tyszkowskiego, który relacjonuje zainteresowania kwerendą króla polskiego Zygmunta III Wazy (s. 30). Tak więc prezentowana pozycja stanowi pierwsze solidne opracowanie w tej materii.

Rozdział II (cz. I) omawia *Powstanie i rozwój Kongregacji Obrzędów*. Otwiera go rys historyczny, w którym czytelnik znajduje najpierw krótką genezę Kurii Rzymskiej,

a następnie (od 1588 r.) dzieje wspomnianej dykasterii do roku 1969, kiedy to Paweł VI (Konstytucja Ap. *Sacra Rituum Congregatio*) podzielił Kongregację Obrzędów na dwie odrębne: Kongregację Spraw Kultu Bożego i Kongregację Spraw Kononizacyjnych, co stanowiło praktycznie koniec działalności dykasterii powołanej przez Sykstusa V.

W kolejnym punkcie (rozdz. II) – *Struktura organizacyjna* – można znaleźć wiele szczegółów dotyczących zwłaszcza działalności omawianej Kongregacji. Jest np. pełna lista Prefektów i Przewodniczących posiedzeń Kongregacji Obrzędów do roku 1700. Zamieścił też Autor listę Sekretarzy (do roku 1702), a nawet *Rodzaje deputatów Sekretarzy Kongregacji*.

W rozdziale III zostało omównione *Archiwum Kongregacji Obrzędów*, z uwzględnieniem następujących spraw: A. Zasoby archiwalne i B. Zespół „U” jako podstawa źródłowa. Na „zespoły” podzielono zgromadzony w archiwum materiał, mając na uwadze jego uporządkowanie. W zespolu „U” znalazły się materiały najstarsze, które stanowiły przedmiot zainteresowań Autora.

Rozdział IV, części pierwszej, ukazuje *Działalność urzędową Kongregacji*, a więc etapy załatwiania sprawy sporządzania dokumentów. Dokumenty dzielią się na dwie zasadnicze grupy: I. Akta wpływające do Kongregacji z zewnątrz (supliki, kopie suplik, memoriale, listy nuncjuszy) oraz II. Akta powstałe w samej Kongregacji (sumariusze, protokoły, księga wpisów, kopie i minuty odpowiedzi). Autor szczegółowo prezentuje obydwa rodzaje dokumentów.

Wreszcie rozdział V (cz. I) przedstawia *Sprawy polskie w Kongregacji Obrzędów*. Najpierw spotykamy ogólne naświetlenie sytuacji religijno-politycznej w Polsce w latach 1588–1632, które się pokrywają z okresem panowania Zygmunta III Wazy. Ten wstęp historyczny jest konieczny, dla lepszego zrozumienia tematyki i charakteru spraw kierowanych do Kongregacji. Z okresu objętego badaniami zachowało w archiwum Kongregacji Obrzędów 167 dokumentów dotyczących spraw polskich. Przy ich omawianiu i charakterystyce, Autor zamieszcza szereg wykazów: Wykaz dokumentów w ujęciu przedmiotowym, Polscy petenci Kongregacji Obrzędów, Tematyka próśb kierowanych do Kongregacji Obrzędów. Na końcu rozdziału V spotykamy „Podsumowanie”, zawierające „sumujące spojrzenie na problematykę podjętą w niniejszej pracy” (s. 136).

Część druga, będąca partią materiałowo-dokumentacyjną, zawiera trzy rozdziały. Pierwszy omawia *Regesty dokumentów dotyczących spraw polskich 1588–1632*. Dostrzegamy w nim ogrom pracy autora, który nie tylko uporządkował całokształt zachowanej dokumentacji polskiej wskazanego w tytule opracowania czasokresu, lecz podjął wielki trud dokładnego ustalenia miejsca i daty dokumentu, jak również opatrzenia regestów wyczerpującymi odsyłaczami, które odnoszą się do identyfikowanych osób, nazw społeczności zakonnych, miejscowości oraz rzeczy, a także mają charakter merytoryczny. Zamieścił ponadto dokładne informacje dotyczące rodzaju dokumentu (oryginał, kopia ...), rodzaju materiału, na którym sporządzono dokument (przy pergaminie podano wymiary w milimetrach), języka, wydań przetwowanego dokumentu. W ten sposób Autor opracował 167 dokumentów.

Rozdział drugi (cz. II) zamieszcza *Wybór dokumentów z poloników liturgicznych 1588–1632*. Czytelnik ma tutaj możliwość zetknięcia się z dokumentami w pełnym brzmieniu. Jest ich 62. Przy każdej pozycji spotykamy odnośnik do regestu zamieszczonego w poprzednim rozdziale. Również i tutaj pod każdym dokumentem następuje szereg not (przepisów) wyjaśniających. W wielu wypadkach są one powtórzeniem tych, które były zamieszczone już wcześniej przy regestach dokumentów.

Wreszcie rozdział III zawiera *Decyzje Kongregacji Obrzędów w zakresie spraw polskich (1588–1632)*. Decyzje to inaczej dekry Kongregacji. Daty, które w oryginałach dekretów znajdowały się na początku tekstów, po tekieście lub były zbiorcze dla wszystkich decyzji z danego posiedzenia Kongregacji, zostały wyodrębnione i umieszczone w prawym górnym rogu. Autor zachował oryginalne brzmienie decyzji Kongregacji, łącznie z formami typu „Polona”; pozostawił także pomocniczą formułę „sub memoriali”, która wskazuje na fakt, że dekret został sporządzony na podstawie „memoriale”.

W powyższym rozdziale zgromadził Autor 94 pozycje. Najczęściej dotyczą one poszczególnych diecezji, w wielu jednak wypadkach całej Polski. W pierwszym wypadku jest wskazana diecezja: Cracoviensis, Vladislaviensis ..., w drugim: Poloniae, Polona. Nie

oznacza to jednak zawsze, że sprawa dotyczy całej diecezji lub całego kraju. Tak np. pozycja nr 84 oznaczona jako „Polona”, przyznaje klasztorowi jasnogórskiemu przywilej odprowadzania Mszy św. do godz. 13.00, a pozycja nr 88 „Cracoviensis” załatwia sprawę dotyczącą mniszek klasztoru w Staniątkach.

Z kolei zostało zamieszczone streszczenie dzieła w języku: francuskim, włoskim, angielskim i niemieckim. W ten sposób bardzo powiększa się krąg osób, które mogą przy najmniej ogólnie zorientować się w materii stanowiącej przedmiot opracowania. Po streszczeniu następuje obszerna bibliografia, obejmująca: źródła rękopiśmienne, źródła drukowane oraz opracowania. Duże znaczenie praktyczne posiada indeks osób i miejscowości, bardzo ułatwiający korzystanie z tej pozycji. Na samym końcu spotykamy wspaniale wykonane ilustracje. Na początku zamieszczono podobizny pap. Sykstusa V – założyciela Kongregacji Obrzędów oraz portret Zygmunta III Wazy, którego panowanie wytycza czasokres, jaki obejmuje prezentowane opracowanie.

Dokonując ogólnej oceny dzieła trzeba powiedzieć, że posiada ono charakter pionierski w części dotyczącej bezpośrednio „poloników liturgicznych w Kongregacji Obrzędów” za lata 1588—1632. Stanowi jednocześnie zapoczątkowanie szczegółowych badań związanych ze wspomnianym przedmiotem. Należy wyrazić nadzieję że autor będzie kontynuował rozpoczęte dzieło.

Jest wskazane przytoczyć niektóre stwierdzenia zawarte w Słowie wstępnym Prefekta Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, Piotra kard. Palazzini: „Autor ... przyjął jako ramy czasowe okres 1588—1700 ... najmniej dotychczas zbadany. Działalność Kongregacji Obrzędów analizuje Autor w oparciu o jej własne akty i dokumenty. Mozolną pracą odwarza strukturę samego urzędu: ukazuje funkcjonowanie samego dykasterium, aż po drobne ale znaczące dla jej działalności szczegóły jak np. sposób nominacji, system wynagrodzeń, współpracy z innymi dykasteriami Kurii Rzymskiej. Odślania też żywe związki Kongregacji z Papieżem. Należy podkreślić wartość wydobycia na światło dzienne suplik i dokumentów w formie memoriali, poszerzających materiał egzemplifikacyjny dla kształtowania wiedzy o koncepcji dokumentu Kurii w XVI i XVII wieku” (s. 9).

Powyższa wypowiedź ukazuje wielkie znaczenie prezentowanego opracowania. Na pewno zainteresuje ono nie tylko specjalistów dziedziny liturgiczno-kanonicznej, lecz także szerszy krąg czytelników, którzy przez lekturę tego opracowania mogą dokładniej poznać Kongregację Obrzędów, jej działalność w bardzo długim okresie jej istnienia i przede wszystkim sprawy polskie, załatwiane w niej w latach 1588—1632.

KS. EDWARD SZTAFROWSKI (†)

KS. WŁADYSŁAW BOMBA CM. *Lectio brevis – Rozważania krótkich czytań Godzin Liturgicznych*. Kraków 1991 s. 246.

Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy w Krakowie opublikowało ostatnio pozycję zawierającą rozważania krótkich czytań Godzin Liturgicznych. Autor rozważań, ks. Władysław Bomba, jest wykładowcą liturgiki i teologii dogmatycznej w Papieskiej Akademii Teologicznej i w Instytucie Teologicznym XX. Misjonarzy w Krakowie.

Opublikowana pierwsza część rozważań obejmuje okres Adwentu, Bożego Narodzenia, Wielkiego Postu i Wielkanocy. Autor pozycji starał się wypełnić życzenie Soboru Watykańskiego II, że „... należy szerzej otworzyć skarbiec biblijny, tak, by w ustaloną przebiegu lat odczytać znaczniejszą część Pisma św.” oraz „... by świeccy odmawiali brewiarz”. Aby wspólna modlitwa Kościoła, jaką jest brewiarz, stała się bliższa człowiekowi i łatwiejsza dla niego, potrzebna jest refleksja nad „skarbcem biblijnym” w niej przekazanym. Autor napisał we wstępie, że przedstawione rozważania mogą okazać się „zachętą do rzeczywistego korzystania ze skarbcza biblijnego” ale też mogą „służyć pomocą w osobistych rozmyślaniach modlitewnych” (s. 3).

Każdy okres roku kościelnego poprzedza słowa wprowadzające. Ukazuje ono cele i zadania liturgicznego czasu charakteru jego liturgii. Przyjęty schemat: tekst krótkiego czytania, komentarz biblijny i liturgiczny oraz wejście z treścią w codzienność życia ufa-

twia refleksję. Na końcu rozważań zamieszczono indeks tekstów biblijnych i wykaz skrótów. Warto tę pozycję posiadać i przy pomocy niej uczynić naszą modlitwę brewiarzową – gorącą mową serca dziecka z Bogiem Ojcem.

Druka część rozważań obejmująca okres zwykły roku już jest w druku.

Powyższą pozycję można nabyć w Wydawnictwie Instytutu Teologicznego XX. Mi-sjonarzy: 31 058 Kraków, ul. Stradomska 4.

Kraków

KS. TADEUSZ MATRAS

Żydzi w dawnej Rzeczypospolitej. Materiały z konferencji „Autonomia Żydów w Rzeczypospolitej Szlacheckiej”. Międzywydziałowe Zakład Historii i Kultury Żydów w Polsce. Uniwersytet Jagielloński, 22—26 IX 1986. Wrocław – Warszawa – Kraków, Ossolineum 1991, ss. 390.

Tom referatów badaczy kultury i myśli żydowskiej z Polski i wielu innych krajów (Francji, Izraela, USA i Wielkiej Brytanii) poświęcony historii Żydów w przedrozbiorowej Polsce. Spotkanie w 1986 r. było równocześnie inauguracją działalności Międzywydziałowego Zakładu Historii i Kultury Żydów w Polsce przy Uniwersytecie Jagiellońskim, na czele którego to zakładu stoi wybitny historyk prof. Józef. A. Gierowski. Tom został podzielony na kilka działów: pojęcie autonomii żydowskiej, społeczność żydowska w ramach struktur prawno-ustrojowych Rzeczypospolitej, rola Żydów w życiu gospodarczym miast, problematyka demograficzna i osadnictwa żydowskiego, z dziejów kultury, oświaty, literatury i sztuki żydowskiej. Zarówno biblista, jak i liturgista znajdują w tym tomie wiele interesujących omówień związanych z językiem, oświatą, literaturą i sztuką oraz ze stosunkami chrześcijańsko-żydowskimi w dawnej Polsce.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

JĀNIS RAINIS, *Józef i jego bracia.* Tragedia w pięciu aktach. Przeł. S.F. Kolbuszewski i J. Kolbuszewski, (Biblioteka Narodowa, seria II, nr 235), Ossolineum 1991, ss. 344, 2 i 1.

Jānis Rainis (rodowe nazwisko: Pliekšāns, 1865—1865) to najwybitniejszy łotewski pisarz, poeta, dramaturg, a także eseista, krytyk i tłumacz. Jego historyczną zasługą stało się podniesienie literatury łotewskiej na wyżyny arcyzmu zdolnego konkurować z literaturą światową. Można go uważać za twórcę nowoczesnego poetyckiego języka łotewskiego. Był kandydatem do nagrody Nobla, sybirakiem, zesłanym przez władze carskie za działalność narodową w ruchu socjaldemokratycznym.

Długa była historia powstawania tragedii; Rainis pisał ją w latach 1906—1919. Autor włączył się w nurt tzw. „literatury józefowej”, która opierając się na biblijnym przekazie (Rdz 37-50), przetwarzała historię Józefa egipskiego, począwszy od apokryfu *Józef i Asenet* (I w. przed lub po Chr.), poprzez całą plejadę autorów średniowiecznych i nowożytnych aż do najbardziej znanej tetralogii Tomasza Manna *Józef i jego bracia* (1943). Utwór Rainisa w zamierzeniu autora miał mieć charakter uniwersalny, dlatego autor przeprowadza pewną reinterpretację dziejów Józefa: mamy tam parafrazę Pawłowego hymnu o miłości (1 Kor 13), a w zakończeniu Józef opuszcza Egipt i swoich, aby szukać Wielkiej Sprawiedliwości jako „Nowy Kachemma”, wielki mąż, zmieniający świat i jego porządek.

W ten sposób będąc wybitnym arcydziełem literatury łotewskiej, dramat Rainisa należy do tych dramatów symbolicznych, które świadczą o duchowej drodze ludzkości. Dobrze się stało, że ukazał się polski przykład tego utworu. Być może jakiś zespół teatralny pokusi się o jego inscenizację.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

JAN ŚWIECZYŃSKI, *Wskrziesiciele faraonów i pogromcy sztuki*, Wyd. Radia i Telewizji, Warszawa 1992, ss. 230, liczne barwne ilustr. i ryciny.

Jan Świeczyński, prawnik i ekspert od spraw kryminalnych związanych z dziełami sztuki, barwnie opowiada o rozmaitych odkryciach starożytności, w tym o odkryciach w Qumran, nad jeziorem Genezaret i o Całunie turyńskim (błędy drukarskie: s. 98 ma być: Guarino Guarini; s. 111 n: Ballestrero). Poprzednia książka tegoż autora: *Grabieżcy kultury i fałszerze sztuk* (Wyd. Radia i Telewizji, Warszawa 1986, ss. 272, liczne ilustr. czarno-białe i barwne) traktuje m.in. o grabieżach dzieł sztuki w czasach starożytnych (Mezopotamia, Egipt, Grecja, Rzym).

Kraków

MARIAN FULAR

P R Z E G Ł Ą D B I B L I O G R A F I C Z N Y

ATENEUM KAPŁAŃSKIE

1992, t. 118, z. 3

Homerski J. ks., *Misja Jezusa w planie zbawienia*, 417—431; Kudasiewicz J. ks., *Jezus Chrystus pośrednikiem Objawienia*, 432—447; Langkammer H., OFM, *Świadomość boskiego postannictwa Jezusa Chrystusa*, 406—416; Teklak Cz., OFM, *Jezus z Nazaretu w ujęciu marksizmu*, 385—405; tenże, *Kim jest Jezus Chrystus?*, 364—384

COLLECTANEA THEOLOGICA

1991, z. 4

Hareźga St. ks., *Ożywienie praktyki lectio divina we współczesnym Kościele*, 45—69

STUDIA TEOLOGICZNE (Białystok – Drohiczyn – Łomża)

1990, t. 8

Ołów A. J. ks., *Terminologia radości w Starym Testamencie*, 77—102

INSTYTUT TEOLOGICZNY W SŁUŻBIE DIECEZJI CZĘSTOCHOWSKIEJ (Księga pamiątkowa)

Długosz A. ks., *Katechetyczne przesłanie Starego Testamentu*, 43—50; Grzybek St. ks., *Pascha Starego Testamentu zapowiedzią Nowej Paschy*, 59—72; Matras T. ks., *Miłość głównym motywem działania Boga w świetle wypowiedzi Ezechiela*, 121—132; Preder B. ks., *Problemy literackie Psalmu 104*, 171—180; Włodarczyk St. ks., *Łukaszowa koncepcja zbawienia a współczesne jej ujęcia*, 259—274

STUDIUM SCRIPTURAE ANIMA THEOLOGIAE (Prace ofiarowane ks. prof. Stanisławowi Grzybkowi)

Brzegowy T. ks., *Początki sanktuarium izraelskiego w Dan*, 21—32; Cazelles H. ks., *Théodicée et théologie bibliques*, 33—44; Chmiel J. ks., *Inkulturacja a teologia biblijna*, 45—49; Długosz A. ks., *Kerygmatyczne znaczenie starotestamentowych bajek*, 50—63; Ehrlich E., OSU, *O Naamanie w Starym i Nowym Testamencie (2 Krl 5 w świetle analizy literackiej i jej implikacji)*, 64—79; Gryglewicz F. ks., *Dwunastoletni Jezus (Łk 2, 41-52)*, 80—93; Herrmann T., CM *Pneumatologiczna podstawa maryjnego pośrednictwa*

task, 94—102; Homerski J. ks., *Praca człowieka w orędziu biblijnym Starego Testamentu*, 103—114; Jakubiec Cz. ks., *Naichnienie Pisma świętego w świetle konstytucji Dei Verbum*. Refleksje i spostrzeżenia, 115—125; Jankowski A., OSB, *Continuum eschatologiczne – operatywne pojęcie w teologii Nowego Testamentu*, 126—139; Jelonek T. ks., *Ujęcie problemu prawdziwości Biblii według konstytucji Dei Verbum*, 140—149; Kornfeld W. ks. *Die Listen arabischer Stämme (Gn 10,25; 1 C 1) im Lichte des altarabischen Namensmaterials*, 150—156; Langkammer H., OFM, *Naczelne tematy teologiczne Pierwszego Listu św. Piotra*, 157—166; Łach J. ks., „*Gdy cię kto uderzy w prawy policzek, nadstaw mu drugi (Mt 6,59)*”, 167—174; Łach J. ks., *Modlitwa Salomona po poświęceniu świątyni (1 Krl 8,22-53)*, 175—180; Mędała St., CM, *Sitz im Leben cytatów z PS 69 w czwartej Ewangelii*, 181—191; Mendecki N. ks., *Powstanie w diasporze żydowskiej (115—117) i Bar Kochby (132—135)*, 192—200; Muszyński H, bp, *Grzech u proroka Ozeasza*, 201—217; Pazera W. ks., *Zagadnienie sankcji moralnej w Księdze Koheleta*, 218—224; Paściak J., OP, *Boże imię Jahwe*, 225—236; Pisarek St. ks., „*Hypomone*” w *Drugim Liście św. Piotra (1,6)*, 237—247; Poniży B. ks., *Znaczenie „theou agnosia” w Księdze Mądrości*, 248—259; Scharbert J. ks., „*Gesicht*”, „*Wort*” und „*Traum*” als Offenbarungsmittel im Alten Testament, 260—290; Stachowiak L. ks., *Założenia teologiczne jahwistycznego i kapłańskiego opisu potopu (Rdz 6,5-9,17)*, 291—301; Stepień J. ks., *Miłość nieprzyjaciół jako specyficzny rys duchowości Nowego Testamentu*, 302—310; Suski A. bp, *Idea odrodzenia w Pierwszym Liście Piotra*, 311—328; Tronina A. ks., *Rekonstrukcja tekstu Pieśni Debory (Sdz 5)*, 329—339; Włodarczyk St. ks., *Przyjście Jezusa na świat znakiem nadejścia „pełni czasów”*, 340—347; Włosiński M. ks., *Kwestia historyczno-krytyczna Mądrości Syracha*, 348—357; Wodecki B., SVD, *Gradacja idei mejsjańskiej w Biblii*, 358—367; Woźniak J., CM, *Prehistoria przysięgi haj Jahwe*, 368—373.

Kraków

zestawił KS. TADEUSZ MATRAS

KSIAŻKI NADEŚLANE DO REDAKCJI

WYDAWNICTWO SIÓSTR LORETANEK
03-716 Warszawa, ul. Sierakowskiego 6

1. Gogacz Mieczysław, *On ma wzrastać*. W-wa 1990, s. 276
2. Janczak Adolf SCJ, *Różaniec z Pismem świętym*. W-wa 1991, s. 344
3. Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*. W-wa 1991, s. 355
4. Leszczyńska Stanisława, *Nie, nigdy! Nie wolno zabijać dzieci*. W-wa 1991, s. 69
5. Quoist Michel, *Drogi modlitwy*. Przekł. M. Zagrodzki. W-wa 1991, s. 227
6. Sokółowski Marek SJ, *Od jesieni do jesieni*, W-wa 1991, s. 150
7. Timmermans Felix, *Franciszek*. Przekł. o. K. Ambroźkiewicz OFMConv. W-wa 1991, s. 298

WYDAWNICTWO OO. FRANCISZKANÓW W NIEPOKALANOWIE
96 515 Teresin k. Sochaczewa, Niepokalanów

1. Kołodziej Maynard OFM, *Zrozumieć Mszę świętą*. Niepokalanów 1992, s. 84
2. Mylik Mirosław, *Ksiądz Stefan Pawlicki CR (1839—1916)*. Niepokalanów 1992, s. 78
3. *Radością moją jesteś Ty!* Świadczenia młodych o Chrystusie. Praca zbiorowa pod red. C. Napiórkowskiego OFMConv. Niepokalanów 1992, s. 188
4. Wągabunda-Wędrowski Arnold Marian, *Kwiaty i krew*. Niepokalanów 1992, s. 236
5. Wojtczak Albert OFMConv., *Ojciec Maksymilian Kolbe*. T. II. Niepokalanów 1989, s. 259

6. Wolska Teresa s., *Trwała z Niepokalaną. M. Ludwika Waleria Gąsiorowska (1864—1949) współzałożycielka Zgromadzenia Córek Maryi Niepokalanej*. Niepokalanów 1991, s. 173
7. *Zrozumieć świętego Maksymiliana*. Praca zbiorowa pod red. bpa B. Bejzego. Niepokalanów 1991, s. 211

WYDAWNICTWO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO KUL
20 616 Lublin, ul. Gliniana 21

1. Hryniewicz Wacław OMI, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*. T. III. Lublin 1991, s. 532
2. Rusecki Marian ks., *Cud w myśli chrześcijańskiej*. Lublin 1991, s. 511

WYDAWNICTWO MISJONARZY KRWI CHRYSZTUSA
42 200 Częstochowa, ul. Miczurina 1

1. Wermter Winfried CPPS, *Zawierzenie Maryi a nowa ewangelizacja na przykładzie św. Kaspra del Bufalo i współczesnej maryjności w Polsce*. T. I. Częstochowa 1991, s. 221

DIECEZJALNE WYDAWNICTWO ŚW. KRZYŻA W OPOLU
45 007 Opole, ul. Katedralna 4

1. Langkammer Hugolin OFM, *Metodologia Nowego Testamentu*. Opole 1991, s. 180
2. Nigg Walter, *Święta Jadwiga Śląska*. Przekł. St. Frącz. Opole 1991, s. 82
3. Rogowski Roman ks., *„I poszła z pośpiechem w góry”. Maryja i góry*. Opole 1991, s. 163

WYDAWNICTWO „LUMEN”
05 084 Leszno k. Błonia

1. Ihnatowicz Janusz A. ks., *Niewidomy z Betsaidy*. W-wa – Leszno 1991, s. 80

WYDAWNICTWO „MICHALINEUM”
05 261 Marki – Struga k. Warszawy, ul. Świerczewskiego 248/252

1. Michutka Walenty ks., *Ksiądz Bronisław Markiewicz*. Marki – Struga – Miejsce Piastowe 1992, s. 289

WYDAWNICTWO „JEDNOŚĆ”
25 013 Kielce, ul. Jana Pawła II 27

1. Kudasiewicz Józef ks., *Matka Odkupiciela*, Kielce, 1991, s. 292

KSIEGARNIA ŚW. JACKA W KATOWICACH
40 008 Katowice, ul. Warszawska 58

1. Pisarek Stanisław ks., *Cierpliwa wytrwałość. „Hypomonè” „Hypoménein” w Nowym Testamencie*. Katowice 1992, s. 352

WYDAWNICTWO „AREOPAG”
40 040 Katowice, ul. T. Konckiego 4

1. Bruce F. F., *Wiarygodność pism Nowego Testamentu*. Katowice 1991
2. Stott J. R. W., *Poselstwo Drugiego Listu do Tymoteusza* (Biblia dzisiaj). Katowice 1991

**POLSKIE TOWARZYSTWO TEOLOGICZNE
SEKCJA WYDAWNICZA W KRAKOWIE**

wydąło:

1. STUDIUM SCRIPTURAE ANIMA THEOLOGIAE. Prace ofiarowane ks. prof. Stanisławowi Grzybkowi
Kraków 1990, s. 373
2. VACEMECUM BIBLIJNE, Praca zbiorowa pod redakcją ks. St. Grzybka
Kraków 1991, cz. IV, s. 344
3. KS. ŚWIERZAWSKI WACŁAW, NAUCZ NAS CZYNIĆ WOLĘ TWOJĄ. Mistyka zakorzeniona w liturgii.
Kraków 1990, s. 470
4. ZMARTWYCHWSTANIE I ŻYCIE. Modlitewnik dla utrudzonych. Red. ks. St. Koperek CR.
Kraków 1990, s. 624
5. SWIEŻAWSKI STEFAN, EKLEZJOLOGIA PÓŻNOŚREDNIEWIECZNA NA ROZDROŻU
Kraków 1990, s. 237

POWYŻSZE POZYCJE DO NABYCIA W WYDAWNICTWIE
31 002 Kraków, ul. Kanonicza 3

DO SZANOWNYCH CZYTELNIKÓW!

Redakcja i Administracja serdecznie przepraszają wszystkich Czytelników, a zwłaszcza Prenumeratorów, za opóźnione numery czasopisma za rok 1992, które byliśmy zmuszeni zresztą połączyć, ażeby nie wypaść całkowicie z rytmu czasu.

Aby zapobiec na przyszłość powtarzaniu się takiego opóźnienia, postanowiliśmy od roku 1993 wydawać „Ruch Biblijny i Liturgiczny” jako kwartalnik. Mamy nadzieję, że Łaskawi Czytelnicy zrozumieją naszą trudną sytuację finansową, która powoduje tego rodzaju opóźnienia, i będą nam towarzyszyć w dalszym ciągu poprzez swoją lekturę i prenumeratę.

Nie dajmy upaść czasopismu, które ukazuje się bez przerwy od lat czterdziestu pięciu!

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

- Ks. STANISŁAW BIELECKI, Nowotestamentalne ujęcie terminu *kairos* 57
Ks. CZESŁAW KRAKOWIAK, Z teologii wtajemniczenia chrześcijańskiego 65
Ks. JERZY STEFAŃSKI, Nowa redakcja Mszy wspólnych (Communია) w Mszale Paweł VI 74

KOMENTARZE – REFLEKSJE – MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

- Ks. TOMASZ HORAK, O nowy przekład Listu do Hebrajczyków 83
Ks. JÓZEF WACŁAW BOGUNIEWSKI SDS, Mensa Domini et Ecclesiae. Refleksje teologiczne nad terminologią ołtarza katolickiego 86
O. FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI OSB, Bizantyjskie i łacińskie wpływy na liturgię Bożego Grobu 90
Ks. BOGUSŁAW NADOLSKI TChr, Drugie wydanie typiczne obrzędów święceń (1989) 93

SPRAWOZDANIA I WIADOMOŚCI

- Ks. TADEUSZ MATRAS, XXIX Sesja Sekcji Biblistów Polskich w Siedlcach – Nowym Opolu 1991 99
MICHAŁ ROMANEK OP, Sympozjum „Biblia a kultura Europy” (Łódź 1992) 103
Ks. NORBERT MENDECKI, Kronika archeologiczna: synagoga z Kafarnaum w świetle ostatnich badań 104

RECENZJE I PRZEGLĄDY 106

- Przegląd bibliograficzny (ks. T. Matras) 110
Książki nadesłane do Redakcji 111

INDEX

ARTICULI

S. BIELECKI, <i>Kairos</i> in Novo Testamento	57
Cz. KRAKOWIAK, Ex theologia initiationis christianae	65
J. STEFAŃSKI, De communibus Missalis Pauli VI	74

COMMENTARII – REFLEXIONES – PASTORALIA

T. HORAK, Nova traductio Epistolae ad Hebraeos postulat	83
J. W. BOGUNIOWSKI SDS, Mensa Domini et Ecclesiae – reflexio theologica	86
F. MAŁACZYŃSKI OSB, De influxu byzantino ac latino in liturgiam sepulchri Christi	90
B. NADOLSKI, De ordinatione episcopi, presbyterorum et diacono- rum (editio typica altera a. 1989)	93

RELATIONES ET NOTITIAE

T. MATRAS, De XXIX Conventu Bibliotarum Poloniae (Siedlce 1991) ..	99
M. ROMANEK OP, De symposio „Biblia et cultura Europae” (Łódź 1992)	103
N. MENDECKI, Chronica archaeologica: de synagoga in Capharnaο ...	104

RECENSIONES ET REPERTORIA 106

Repertorium bibliographicum (T. Matras)	110
Libri ad Redactionem missi	111