

# Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 6

ROK XXXI

1978

**33 dni Pontyfikatu**

## **Papieża JANA PAWŁA I**

**KARDYNAŁ ALBINO LUCIANI, PATRIARCHA WENECJI, WYBRANY PAPIEŻEM DNIA 26 SIERPNI  
1978 ROKU, ZASNAŁ W PANU DNIA 28 WRZEŚNIA  
1978 ROKU**

**ALLELUJA JANA PAWŁA I**

„Kto żyje nadzieją, podróżuje w klimacie ufności i oddania powtarzając za Psalmistą: «Panie, Ty jesteś moją skałą, moją tarczą, moją twierdzą, moim schronieniem, moim światłem, moim pasterzem, moim zbawieniem» (...) Wspomniałem o Psalmach. Chciałbym, abyście przeczytali homilię, którą św. Augustyn miał w dzień Wielkiejnocy na temat Alleluja. Prawdziwe Alleluja — mówi mniej więcej tak — będziemy śpiewać w niebie. To będzie Alleluja pełnej miłości, bowiem to, które teraz śpiewamy, jest Alleluja miłości łaknącej, czyli nadziei...”

Z przemówienia na audyencji  
środkowej dnia 20 września 1978 roku

Ks. Stanisław Grzybek

## MISYJNY CHARAKTER KOŚCIOŁA ASPEKT BIBLIJNO-TEOLOGICZNY

II Sobór Watykański w trzech uchwalonych przez siebie dokumentach, a mianowicie: w KK, KDK i DM (Konstytucja o Kościele, w duszpasterskiej Konstytucji *Gaudium et Spes* oraz w Dekrecie o Misjach) porusza *expressis verbis* problematykę Kościoła. Sobór zdawał sobie z tego sprawę, że Kościół jest tajemnicą i dlatego nie można go zdefiniować według wzorów klasycznych definicji *per genus proximum et differentia specifica*, dlatego określił Kościół, ściślej mówiąc opisał go przy pomocy pewnych obrazów, porównań i przenośni. Sobór nazwał Kościół Królestwem Chrystusowym, owczarnią, rolą uprawną, budowlą Bożą, górnym Jeruzalem, matką naszą, oblubienicą niepokalanego baranka itp. Wszystkie te określenia ukazując pewne charakterystyczne rysy Kościoła zawierają w sobie naczelną ideę: „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK, 1). Posiada zatem charakter uniwersalny, inaczej mówiąc jest domem Bożym dla wszystkich ludzi. Dekret o Misjach jeszcze wyraźniej akcentuje ten właśnie aspekt wewnętrznej struktury Kościoła: „Kościół posłany przez Boga do narodów, aby był „powszechnym sakramentem zbawienia” usiłuje głosić ewangelię wszystkim ludziom z najgłębszej potrzeby własnej katolickości oraz z nakazu swego założyciela” (n. 1).

Można powiedzieć, już choćby w oparciu o powyższe cytaty, że Kościół jest wspólnotą z samej swej natury misyjną. Nie dlatego, że uprawia i propaguje misje wśród pogan, ale że „bierze swój początek wedle planu Ojca z posłania (=ex missione) Syna i z posłania Ducha Świętego” (DM n. 2). Działalność misyjna Kościoła nie jest dodatkiem do jego życia i działalności, nie jest upiększeniem czy uzupełnieniem Kościoła, ale stanowi jego istotę. Dlatego nie można mówić, że działalność misyjna jest obowiązkiem lub zadaniem misjonarzy, czy zgromadzeń misyjnych, której Kościół błogosławi, ale nie bierze za nią odpowiedzialności. Kto by tak rozumował, wykazałby brak elementarnej wiedzy o istocie i strukturze Kościoła. Już choćby z tego, że działalność ta ma od samego początku istnienia Kościoła charakter trwały i ciągły, wynika, że należy ona do podstawowych i istotnych obowiązków i zadań pielgrzymującego Kościoła.

## I. STRUKTURA KOŚCIOŁA W STARYM TESTAMENCIE

Powyższe obowiązki i zadania Kościoła możemy wyczytać już na kartach Starego Testamentu. Takie ustawienie zagadnienia rodzi pytanie czy istniał Kościół w St. Testamencie? W takiej formie, w jakiej założył go Chrystus jeszcze nie istniał, ale istniał jako wspólnota wiernych, jako *Kahal Jahwe*, jako zgromadzenie tych którzy wierzyli w jednego Boga, jemu składali ofiary i przy jego pomocy dążyli do zbawienia wiecznego.

Pan Bóg realizując swoje odwieczne plany zbawienia całej ludzkości, wybrał Abrahama. Miał on dać początek narodowi, przez który dokona się zbawienie świata. Z narodem pochodzącym od Abrahama zawarł przymierze, które jak czytamy w KK było „typem owego przymierza nowego i doskonałego, które miało być zawarte w Chrystusie” (n. 9). O tym przymierzu czytamy u proroka Jeremiasza: *Oto nadchodzą dni, mówi Pan, i zawrę z domem izraelskim przymierze nowe, położę Zakon mój we wnętrzościach ich i na sercu ich napiszę go i będę im Bogiem a oni będą mi ludem... bo wszyscy poznają mnie od najmniejszego do największego, mówi Pan (31, 31nn).*

Chociaż niektóre jednostki narodu wybranego myślały nacjonalistycznie i wszelkie dobra płynące z obietnic bożych odnosiły do siebie, to jednak większość narodu, szczególnie prorocy i mędrcy St. Zakonu zawsze w historii swojej i w działaniu Boga widzieli opatrnościowe działanie Stwórcy pragnącego szczęścia i dobra całej ludzkości.

Ingerencja Boga w historię narodu wybranego jest potwierdzeniem słuszności tej tezy. Jeśli Biblia wspomina o wyprowadzeniu Izraelitów z niewoli egipskiej, o przejściu przez Morze Czerwone, o krzaku ognistym, o mannie i o Ziemi Obiecanej, to nie po to, aby nas informować o wydarzeniach historycznych, ale po to by wykazać jak na kanwie tych wydarzeń wszechmocny Bóg realizował zaplanowaną przez siebie Historię Zbawienia. Sens tej historii zrozumiemy wtedy, gdy przyjdzie pełnia czasów.

Mówi o tym prorok Izajasz: *Stanie się na końcu czasów, że góra Świątyni Jahwe stanie mocno na wierzchu gór. Wtedy wszystkie narody do niej popłyną i mnogie ludy pójda i rzekną: chodźcie wstąpmy na górę Jahwe do świątyni Boga Jakuba (Iz 2, 2).* Ten uniwersalny charakter mesjańskiego królestwa maluje także prorok Izajasz, w swojej wizji tego królestwa, w którym *wilk zamieszka razem z barankiem, pantera z koźlęciem razem leżeć będą, cielę i lew paść się będą spolem i mały chłopiec będzie je poganiał... zła czynić nie będą ani zgubnie działać, bo kraj napelni się znajomością Jahwe na kształt wód, które przepelniają morze (Iz 11, 6. 9).* Mesjasz jako przyszły budowniczy tego królestwa, jak to czytamy w tymże proroctwie *poniesie znak (zbawienia) dla pogan i zgromadzi wygnańców Izraela i pozbiera rozproszonych z Judy (Iz 11, 10—12).* Bardzo wyraźnie misyjny charakter Kościoła ukazuje nam oryginalna i ciekawa historia pro-

roka Jonasza. Pozostawiając na boku wszystkie dyskusje na temat jej autentyczności, jedno jest pewne, że w niej autor natchniony chciał nas pouczyć, o tym jak bardzo Bogu zależy na zbawieniu wszystkich ludzi. Użalającemu się prorokowi Jonaszowi, niemal płaczącemu nad uschniętym krzakiem jałowca, Pan Bóg odpowiada: *Żal ci krzewu, którego nie uprawiałeś i nie wyhodowałeś, który w nocy wyrósł i w nocy zginął. A czyż ja nie powinienem mieć litości nad Niniwą, wielkim miastem, gdzie znajduje się więcej niż 120.000 ludzi, którzy nie odróżniają swej prawej ręki od lewej, a nadto mnóstwo zwierząt* (Jon 4, 11). Nie ulega wątpliwości, że powyższa wypowiedź rzutuje na całość problematyki misyjnej i jest oczywistym dowodem troski Boga o szczęście i zbawienie całej ludzkości.

Jeszcze wyraźniej możemy to zaobserwować wnikając w eklezjalny charakter całej działalności obiecanego Mesjasza. Wszystkie niemal proroctwa ukazują nam jego postać jako króla, proroka i kapłana, który u Deuteroizajasza sam tak mówi o sobie: *Duch Pański nade mną... posłał mnie, abym głosił dobrą nowinę ubogim, bym opatrywał rany serc złamanych, by zapowiadać wyzwolenie jeńcom i więźniom swobodę, aby obwieszczać rok łaski u Pana i dzień pomsty dla naszego Boga* (Iz 61, 1n). Tekst powyższy można uważać za streszczenie całej działalności Mesjasza, która zgodnie z tenorem tej wypowiedzi będzie uniwersalna i powszechna. Nie będzie ona uwarunkowana i ograniczona relacjami etnicznymi, czy geograficznymi, ale jedynym jej motywem będzie najgorętsze pragnienie zbudowania Królestwa Bożego na ziemi.

To prawda, że temu Królestwu da początek „reszta” Izraela, która powróci z niewoli, ale nie ona zadecyduje o charakterze i misji tego Królestwa. Ona tylko stanie się zaczynem nowego Ludu Bożego, który w oparciu o założenia i przywileje ludu starego, pod wodzą Chrystusa urzeczywistni naczelną ideę Jego życia: uczyni ze wszystkich ludzi królewskie kapłaństwo i lud święty. W ten sposób zjednoczy ich wszystkich w Bogu oraz uczyni dziećmi i braćmi w Jezusie Chrystusie. Ukaże, na razie w ogólnych konturach, ale już dający się dobrze rozpoznać misyjny charakter Kościoła. Jasno i już nie dwuznacznie na taką właśnie rolę Kościoła wskaże prorok Malachiasz, w swojej zapowiedzi dotyczącej ofiary Mszy św., tak jednoznacznie ukazującej jednoczącą rolę Chrystusa w Jego Kościele: *albowiem od wschodu słońca aż do jego zachodu, wielkie będzie moje imię między narodami, a na każdym miejscu będzie składany dar kadzielny, imieniowi memu i ofiara czysta. Albowiem wielkie będzie imię moje między narodami — mówi Jahwe Pan Zastępów* (Ml 1, 11). Ofiara Mszy św. odprowadzana na całym świecie to już nie obraz ani symbol, ale to najbardziej autentyczna rzeczywistość, określająca jednoznacznie istotę i naturę Chrystusowego Kościoła.

## II. MISYJNA DZIAŁALNOŚĆ JEZUSA CHRYSYSTUSA

Kiedy mówimy o misyjnej działalności Jezusa Chrystusa, mamy na myśli przede wszystkim tę Jego działalność, która wynika z posłannictwa tj. „ex missione” zleconego mu przez Ojca. W oparciu o to posłannictwo t.j. „ex missione” mówi św. Marek, Jezus obchodził *wszystkie miasta i wioski... nauczał i głosił ewangelię Królestwa* (1, 39), mówił do słuchających go rzesz, że *bliskie już jest Królestwo niebieskie* (Mt 10, 7). Choć w rozmowie z niewiastą kananejską oświadczył, że *jest postany do owiec, które poginęły z domu Izraela* (Mt 15, 24), choć uczniom swoim mówił: *Nie idźcie do pogan i nie wstępujcie do żadnego miasta samarytańskiego* (Mt 10, 5), to jednak tych słów nie trzeba interpretować dosłownie. Współczesna egzegeza każe je rozumieć „na razie nie idźcie do pogan”, „najpierw obsłużcie dzieci Izraela”. Z Izraela bowiem pochodzi zbawienie i z niego rozejdzie się ono później na cały świat<sup>1</sup>.

Niemniej Chrystus był za powszechnością głoszenia idei zbawienia. Można się tej powszechności dopatrzeć w różnych etapach i momentach Jego życia. Widzimy ją najpierw w Jego genealogiach u św. Mateusza (1, 1—17) i u św. Łukasza (3, 23—38). W jednej i drugiej genealogii mamy w rodowodzie Jezusa wymienione imiona i nazwiska pogan (u Mt Rachab, Rut, żona Uriasza), szczególnie u Łukasza jest wzmiankowany cały rodzaj ludzki począwszy od Józefa, syna Helega a skończywszy na Adamie, *który był Boży*. Ten uniwersalizm potwierdza także na innym miejscu św. Łukasz, gdy mówi, że Chrystus, *przyszedł szukać i zbawiać, co było zgineło* (19, 10). Wyrażenie to należy rozumieć, że Chrystus swoją misją ogarniał całą ludzkość, szczególnie tych którzy najbardziej potrzebowali Jego pomocy, a do tych przede wszystkim należy zaliczyć pogan.

W takim ujęciu zagadnienia możemy powiedzieć, że Chrystus był sam misjonarzem i idąc po tej linii, zakładając swój Kościół, już sam nadał mu charakter i aspekt misyjny. Świadczą o tym między innymi dwie główne Jego wypowiedzi. Jedna zapisana w Jego arcykapłańskiej modlitwie, a wyrażona w słowach: *Ojcze, spraw, aby wszyscy byli jedno, jak Ty we mnie a ja w Tobie, aby i oni w nas stanowili jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty mnie posłał* (J 17, 21). Druga wypowiedź zawarta w mandacie misyjnym danym uczniom po swoim zmartwychwstaniu: *Idąc na cały świat nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego* (Mt 28, 19n). I podobna wypowiedź u św. Mk 16, 15n: *Idąc na cały świat głoscie ewangelię wszelkiemu stworzeniu*.

Zarówno pierwsza jak i druga wypowiedź dotyczy Kościoła i ma na względzie przede wszystkim zbawienie tych, którzy kiedyś nale-

<sup>1</sup> Por. B. Wodecki, *Idea misyjna w Piśmie św. Nowego Testamentu*; w: „Ateneum Kapłańskie” 61 (1969), s. 25.

żeć będą do niego. Jeszcze raz należy tu podkreślić, że Chrystusowi chodziło zawsze o wszystkich ludzi. Uprzywilejowanie Izraela nie oznaczało odsunięcia od Niego innych narodów. Było ono co najwyżej dowodem, że Chrystus kontynuował linię zbawienia, głoszoną przez proroków, ale na niej się nie zatrzymał, lecz rozwinął ją i w oparciu o ich uniwersalizm, często jeszcze niepełny i niezrozumiały przez wszystkich, przedstawił nam spojrzenie uniwersalistyczne i swoją jak najszerzej rozumianą działalność misyjną. Można zatem powiedzieć, że Kościół Chrystusowy, zbudowany na takich założeniach jest Kościołem „ad extra”, tj. z natury swojej powszechnym i uniwersalnym, jak mówi św. Jan Ewangelista założony po to, aby *rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno* (J 11, 52). Jest to zatem Kościół, którego zadaniem jest ewangelizacja całego świata, dokonywana na kanwie realizacji przez Boga zaplanowanej od wieków historii zbawienia człowieka i świata.

### III. KOŚCIÓŁ PIERWOTNY A IDEA MISYJNA

Dzieło misyjne Jezusa nie zakończyło się z Jego zmartwychwstaniem. Właściwie dopiero od tego wydarzenia, a ściślej mówiąc od Zesłania Ducha Świętego, nabrało właściwych sobie rozmiarów, stało się sensu stricto uniwersalne. Chrystus to już sam przepowiedział Apostołom, gdy wstępując do nieba powiedział do nich: *et eritis mihi testes. I będziecie mi świadkami w Jeruzolimie, w całej Judei i w Samarii i aż po krańce ziemi* (Dz 1, 8). Apostołowie rzeczywiście byli świadkami Jezusowej prawdy, Jego nauki i śmierci. Skuteczność ich działania była oczywista. Piotr otwiera drzwi Wieczernika po zesłaniu Ducha Świętego i nawraca *około trzech tysięcy dusz* (Dz 2, 41). A potem z dnia na dzień wzrastała liczba wiernych tak bardzo, że arcykapłan w imię ludzkiej uczciwości musiał powiedzieć do zatrzymanych Apostołów: *Oto napelniliście całą Jeruzolimę waszą nauką* (Dz 5, 28).

Apostołowie zdając sobie dobrze sprawę z powszechności mandatu Chrystusa, przekroczyli granice Palestyny i zaczęli na szeroką skalę działać poza jej granicami. Tak przedostała się nauka Chrystusowa na Cypr, do Fenicji, do Syrii, a dzięki entuzjazmowi nawróconego Pawła ogarnęła także całą Azję Mniejszą, zaniesiona została do Rzymu i Hiszpanii, a nawet do odległych Indii. Tej działalności apostoelskiej towarzyszyła łaska Boża, tak że *Bóg i poganom dawał łaskę nawrócenia i wiele przez nich działał i otworzył im podwoje wiary* (Dz 14, 27).

Z powyższych wypowiedzi, jak również z listów Pawłowych można dedukować wnioski, że Apostołowie od samego początku istnienia Kościoła, już po Wniebowstąpieniu Jezusa byli świadomi swego powołania, którego celem była ewangelizacja narodów. Realizowali je konsekwentnie, włączając jednostki i całe grupy, a nawet mniejsze spo-

łeczności do Chrystusowego Kościoła, a co najważniejsze utwierdzając wszystkich w wierze i ucząc ich praktykowania na co dzień ewangelicznej miłości.

Bardzo ważną sprawą w tej ich działalności był fakt, że choć w wielu wypadkach działali na własną rękę, to jednak zawsze czynili to w porozumieniu z Piotrem, czego wyrazem jest choćby pierwszy Sobór Jerozolimski. Z jego uchwał najważniejsze jest to, że jeszcze raz oficjalnie uznano, że Pan Bóg pragnie także zbawienia pogan i ich wszystkich powołuje do świętej wiary (Dz 15, 7). Zarówno Piotr, Jakub, Paweł i Barnaba jeszcze raz oświadczyli publicznie, że ich rola w Kościele nie jest bynajmniej bierna, ale spełnienie jej według woli Chrystusa, wymaga od nich pełnego zaangażowania się i czynnego działania na co dzień. Wymaga zatem od nich misjonarskiej postawy. Uzasadnienie takiej postawy znajduje się w misyjnym rozkazie Chrystusa, który jest zawsze aktualny. Dzięki właśnie temu rozkazowi, czytamy w DM „Kościół publicznie się ujawnił, wobec tłumów i zaczęło się szerzenie ewangelii wśród narodów przez głoszenie Słowa Bożego”. To też sprawiło, że nastąpiło „jednoczenie ludów w powszechnej wierze w Kościele Nowego Przymierza” (n. 4).

Misja i posłannictwo pierwotnego Kościoła, nie były jego osobistym wymysłem ani charakterystyczną cechą, ale co jest bardzo ważne, były kontynuacją posłannictwa samego Chrystusa (DM n. 5), działaniem w Jego imieniu i z Jego polecenia. Dlatego posłannictwo to posiada wszelkie cechy działalności nadprzyrodzonej i jest całkowicie uzależnione od łaski Bożej. Tylko w oparciu o nią Kościół może realizować swoją misję i liczyć na powodzenie swojej akcji.

#### IV. POSŁANNICTWO KOŚCIOŁA

Jest rzeczą oczywistą, że założony przez Jezusa Chrystusa Kościół ma być „powszechnym sakramentem zbawienia” (KK, n. 48). To określenie wskazuje zarówno na cele, jakie przyświecają Kościołowi w jego działalności, jak również na środki, którymi powinien się posługiwać, aby osiągnąć cele wyznaczone mu przez Opatrzność. Można powiedzieć, że celem Kościoła jest to, o co modli się Chrystus na Ostatniej Wieczerzy: *ut omnes unum sint* (J 17, 22). *Aby wszyscy byli jedno*. Już z tego krótkiego wyrażenia wynika, że celem Kościoła nie jest chrystianizacja ani rechrystianizacja ludzkości<sup>2</sup>, nie jest zdobywanie na siłę i włączanie do siebie różnych narodów, czasem nawet nie przekonanych do chrześcijaństwa, ale jednoczenie ludzi z Bogiem, co w konsekwencji równa się niesieniu zbawienia całej ludzkości. Ta prawda zawarta jest w określeniu, że Kościół jest powszechnym sakramentem zbawienia.

<sup>2</sup> Por. ks. Władysław Kowalak SVD, *Teologia misji*; w: „Ateneum Kapłańskie” 61 (1969), s. 40.

Co to znaczy, że Kościół jest powszechnym sakramentem? To znaczy, że ma obejmować zasięgiem swojego działania całą ludzkość. Ten obowiązek wypływa z woli Bożej głoszenia ewangelii wszelkiemu stworzeniu. Wydaje się, że tak właśnie swoje powołanie rozumieli Apostołowie, o których czytamy w DM n. 1, że „idąc w ślady Chrystusa, głosili słowo prawdy i rodzili Kościoły”. DM dodaje, że prowadzili swoje dzieło w tym celu, *aby nauka Boża się szerzyła i była wystawiana* (2 Tes 3, 1). Ta nauka miała prowadzić do „rozkrzewienia wiary i zbawienia Chrystusowego” (DM, n. 5), miała zatem sama z siebie ułatwiać ludziom zbliżenie się do Boga, pełniejsze poznanie Go jak również wzrost wiernych w świętości i łasce. Miała zatem w pełni nadprzyrodzone cele. DM streszcza to w takiej wypowiedzi: „Posłannictwo Kościoła uskutecznia się działalnością, przez którą Kościół posłuszny rozkazowi Chrystusa, poruszony łaską i miłością Ducha Świętego staje się w pełni obecny dla wszystkich ludzi czy narodów, aby ich doprowadzić do wiary, wolności i pokoju Chrystusowego, przez przykład życia, głoszenie słowa oraz przez sakramenty święte i inne środki łaski” (n. 5).

W powyższej wypowiedzi wyakcentowana jest rola Słowa Bożego i sakramentów świętych. Obowiązek głoszenia Słowa Bożego, o którym mówiliśmy wyżej, zawiera się w mandacie Chrystusa, a więc z natury swojej jest misyjny. Administracja sakramentów przez które splywa łaska Boża, jest nieodłącznym elementem posłannictwa Kościoła, dlatego też należy do jego głównych obowiązków i zadań. Dzięki nim ukazuje się nie tylko misyjny ale i dynamiczny charakter Kościoła. Kościół dzięki sakramentom żyje i rozwija się a udzielając ich wszystkim ludziom, nieustannie sam siebie określa. Dekret o Misjach szczególnie podkreśla rolę sakramentu chrztu, bierzmowania i Eucharystii. Te sakramenty będąc źródłem łaski, są równocześnie źródłem życia Kościoła i niosą mu największą wartość: zbawienie.

Rzecz jasna, że zbawienie dokonuje się w obrębie Ludu Bożego i wypływa „ze źródła miłości, czyli z miłości Boga Ojca” (DM, n. 2). Celem jego jest, jak czytamy w tym samym numerze DM, chwala Boża i nasza szczęśliwość. Bóg realizuje to zbawienie w Kościele przez Syna swego, jak to czytamy w DM n. 3: „aby przez Niego uwolnić ludzi spod władzy ciemności i szatana, oraz pojednać w Nim świat z sobą. Aby zbawienie w Kościele było skuteczne, Chrystus „posłał od Ojca Ducha Świętego, by przeprowadził zbawcze jego dzieło od wewnątrz i pobudzał Kościół do rozszerzania się” (DM, n. 4). Takie ustawienie zagadnienia ukazuje nam trynitarny charakter Kościoła i właściwą w nim rolę wszystkich trzech osób boskich. Tak więc pełne działanie Trójcy Świętej zmierza swoim zasięgiem do ogarnięcia



całej ludzkości i uzasadnienia tym samym tezy, że Kościół jest naprawdę ze swej natury misyjny, bo żyje, działa i rozwija się w oparciu o otrzymaną od swego założyciela boską misję.

## V. NASZE ZADANIA

Nie ulega wątpliwości, że II Sobór Watykański ukazał nam bardziej dynamiczną i bardziej otwartą wizję Kościoła<sup>3</sup>. Taka wizja zmusza nas do zajęcia wobec naszego Kościoła jakiejś postawy. Będzie to przede wszystkim postawa misyjna, czyli postawa związana z ciągłym posłannictwem i realizacją Chrystusowego mandatu ewangelizacji całego świata, a tym samym niesienia temu światu wysłużonego nam przez Chrystusa zbawienia. Do realizacji tej misji jesteśmy powołani wszyscy, choćby z racji przynależności do Ludu Bożego i wspólnej za ten lud odpowiedzialności. Słowa wypowiedziane przez Chrystusa do Apostołów: *Jako mnie posłał Ojciec i ja was posyłam* (J 20, 21), odnoszą się nie tylko do nich ale do wszystkich dzieci Bożych. Dekret Misyjny rozwija tę myśl bardzo szeroko i wypowiada ją w jednoznacznej formie: „Ponieważ cały Kościół jest misyjny i dzieło ewangelizacji jest podstawowym zadaniem Ludu Bożego... dlatego wszyscy synowie Kościoła winni mieć żywą świadomość odpowiedzialności swojej za świat, powinni pielęgnować w sobie ducha prawdziwie katolickiego i poświęcać swe siły dziełu ewangelizacji” (nn. 35. 36). Te myśli zobowiązują nas wszystkich, przede wszystkim do pogłębiania w sobie świadomości o misyjnym charakterze Kościoła oraz do rozszerzania tej świadomości w tych wspólnotach, do których należymy. Stąd wypływa konieczność ciągłego kontrolowania siebie, w jakim stopniu rozumiemy Kościół, do którego należymy i czy troszczymy się o jego należyty rozwój.

Nasze zadania wypływają też z obowiązku troski o rozwój Mistycznego Ciała Chrystusa, w które jak mówi DM „zostaliśmy wcieleni i upodobnieni do Chrystusa przez chrzest, bierzmowanie i Eucharystię”, i przez to samo zobowiązaliśmy się do doprowadzenia tego Ciała do pełni” (DM, n. 36).

Pogłębianie naszej świadomości o Kościele i troska o jego rozwój z zasady są zobowiązaniami natury ogólnej. Za nimi muszą iść zobowiązania szczegółowe. Jest ich bardzo wiele. Ograniczymy się tu do wyliczenia niektórych, takich jak konieczność apostołatu świeckich, popieranie Instytutów i Papieskich dzieł misyjnych, troska o powołania kościelne, a nade wszystko rozwinięcie krucjaty modlitw w intencjach ewangelizacji całego świata. Wszystko to w sumie ma się przyczynić do odtworzenia w nas nowego obrazu Kościoła, który choć ukaże się nam samym jako nowy, to jednak w istocie swojej pozostanie

<sup>3</sup> Por. ks. W. Świerżawski, *Kościół posłany przez Boga do narodów*; w: *Idee soborowej Konstytucji o Kościele*, Kraków 1971, s. 153.

stanie zawsze taki sam, tj. Chrystusowy i Boży. Będzie to Kościół niosący zbawienie dla żydów i pogan, tj. całej ludzkości odkupionej przez Chrystusa.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK

Ks. Tomasz Jelonek

## KAMIEŃ NA SYJONIE I GÓRA SYJON DWA OBRAZY NOWOTESTAMENTALNEJ EKLEZJOLOGII

W trzech wierszach 12, 22—24 Listu do Hebrajczyków znajdujemy genialną syntezę, w której Autor streszcza istotę rzeczywistości, do której wprowadza chrzest. Rzeczywistość ta została nazwana Górą Syjon<sup>1</sup>. Jest to nowotestamentalna transpozycja myśli Starego Testamentu o wspaniałej przyszłości Syjonu. Ta sama rzeczywistość została także w Apokalipsie określona i opisana jako Syjon Nowego Przymierza<sup>2</sup>. Jest charakterystyczne, że sam termin *Syjon* w Nowym Testamencie występuje bardzo rzadko, choć starotestamentalna teologia Syjonu została wykorzystana i rozwinięta.

Termin ten tylko dwa razy (Hbr 12, 22; Ap 14, 1) został użyty przez autorów niezależnie, pięć razy występuje w cytatach Starego Testamentu<sup>3</sup>. Spośród tych pięciu miejsc wzmianka o Syjonie w Pierwszym Liście św. Piotra (2, 6) wiąże się z kontekstem treściowo bardzo bliskim wspólnemu obrazowi Listu do Hebrajczyków i Apokalipsy. Przeanalizowanie tego miejsca nie tylko rzuca światło na naukę Księcia Apostołów, ale także pokazuje proces rozwoju nowotestamentalnej eklezjologii.

Ogólnie przyjęte jest stwierdzenie, że nauka Pierwszego Listu św. Piotra ma charakter baptyzmalny. Możliwe, że Autor posłużył się homilią chrzcielną. W każdym razie chrześcijanom Małej Azji narażonym na niebezpieczeństwa i prześladowanie przesyła on słowa pociechy, wskazując na wielkość ich wybrania i daru, który otrzymali na chrzcie świętym.

<sup>1</sup> Por. T. Jelonek, „Dotykalne” i „Góra Syjon”. *Właściwa treść przeciwstawienia w Hbr 12, 18—24*, „Analecta Cracoviensia” 9 (1977) w druku.

<sup>2</sup> Por. T. Jelonek, *Obraz Syjonu w Apokalipsie i w Liście do Hebrajczyków*, „Studia Warmińskie” 12 (1975) 489—494.

<sup>3</sup> Mt 21, 5 nawiązuje do Iz 62, 11 i Za 9, 9; J 12, 15 nawiązuje do Iz 40, 9 i Za 9, 9; Rz 9, 33 do Iz 28, 16 i 8, 14; Rz 11, 26 do Iz 59, 20; 1 P 2, 6 do Iz 28, 16.

Św. Piotr, podobnie jak Autor Listu do Hebrajczyków i św. Jan w Apokalipsie, odwołuje się do istoty tego, co dokonało się na chrzcie, aby ta rzeczywistość stała się dla prześladowanych źródłem mocy i wytrwania. Tamci dwaj autorowie sami od siebie nazwą tę rzeczywistość Syjonem lub Jeruzolimą nową (niebieską). Św. Piotr, będąc na tej samej linii rozwoju myśli teologicznej, ale jeszcze wcześniej, odwoła się tylko w cytacie do starotestamentalnego zaplecza. Śledzimy więc istotny rozwój teologii Nowego Testamentu przy równoczesnej ciągłości od Starego Testamentu, w którym Nowy tkwi jakby w zarodku, do pełnej nauki Nowego Testamentu, która pokazuje całą głębię i bogactwo Bożego Objawienia.

Pozostałe cytaty Starego Testamentu, mówiące o Syjonie, można na tej linii rozwojowej umieścić jeszcze wcześniej. Dwaj ewangelisci (Mateusz i Jan) umieszczają cytaty o Syjonie przy opisie tryumfalnego wjazdu do Jeruzolimy. To odwołanie się do nauki proroków może pochodzić z pierwotnej katechezy. Pozostałe dwa cytaty pochodzą z teologii św. Pawła i odnoszą się do sprawy nawrócenia Izraela, który odszedł od Boga, ale do Niego wróci. I ta myśl jest kontynuacją myśli proroków o Syjonie. Te powiązania z myślą Starego Testamentu poprzez naukę św. Piotra prowadzą do dojrzałej koncepcji biblijnej, jaką obserwujemy w Apokalipsie i Liście do Hebrajczyków.

#### EGZEGEZA 1 P 1, 13—2, 10

Wszyscy komentatorzy Pierwszego Listu św. Piotra widzą w perykopie 1, 13—2, 10 jednostkę tematyczną. Jest to zachęta do życia zgodnego z wielkością powołania chrześcijańskiego. W ramach tego całego kontekstu będziemy śledzić cytaty odnoszące się do Syjonu.

Mamy tu wiele aluzji do najważniejszych momentów dziejów Izraela. Apostoł wzywa adresatów, aby przepasali biodra swego umysłu i byli trzeźwi (1, 13). Przepasanie bioder oznacza czujność i gotowość do drogi. To samo odnosi się do trzeźwości. Wezwanie to przypomina nam gotowość Izraelitów, którzy w noc Wyjścia spożywali baranka paschalnego. Jak jego krew uratowała pierworodnych, tak chrześcijanie zostali wykupieni droгоценną krwią Jezusa jako Baranka (1, 19).

Wezwanie do świętości (1, 16) jest zacytowaniem zdania należącego do Prawa Mojżeszowego, a tym samym nawiązuje do nadania tego prawa i do przymierza synajskiego.

Św. Piotr przytaczając słowa Starego Testamentu nie tylko wrócił myślą do dziejów Izraela, ale także nawiązał do treści, jaką Stary Testament wkładał w pojęcie świętości. Mamy w nim ideę odróżnienia, wyjęcia z powszechności i przyziemności, a także perspektywy świętości moralnej. Do tej świętości skłania Boże wezwanie (1, 16), sąd Boży (1, 17) i cena odkupienia — krew Chrystusa (1, 19). Świętość ta zaś ma się objawić we wzajemnej miłości (1, 22).

Św. Piotr wspomina Boga jako sędziego (1, 17). Sąd Boży jest nieodłącznym elementem starotestamentalnej wizji Syjonu. Sąd Boży łączy się tam z zapanowaniem Boga i Reszty Izraela na Syjonie. Wprawdzie myśl o sądzie ma skłaniać do spędzania czasu w bojaźni, ale ci, których postępowanie jest święte, widzą w Bogu nie tyle sędziego, co Ojca. Są to więc ci, którzy na sądzie będą zwycięzcami, jeśli tylko wytrwają do końca. Są bowiem pielgrzymkami na obczyźnie (1, 17), ale na nich jest krew Chrystusa-Baranka.

Chrystus objawił się w czasach ostatnich ze względu na adresatów (1, 20). Są więc ci adresaci (ochrzczeni wszystkich czasów) ludem żyjącym na ziemi (obczyzna), ale ludem eschatologicznym. Powołani są do życia niezniszczalnego przez słowo Boże, które żyje i trwa (1, 23). Odnośnie słowa Bożego cytuje św. Piotr znów Stary Testament, tym razem z Księgi Pocieszenia Deutero-Izajasza (Iz 40, 6nn). W swym starotestamentalnym kontekście cytowane słowa były słowami pociechy kierowanymi do wygnańców. Znowu autor przynosi nasze myśli do dziejów Izraela. Wygnani z ojczyzny Izraelici mają się spodziewać nowego wyjścia (Iz 41, 17—20), zwycięstwa Boga (Iz 40, 10; 42, 10—17) i triumfalnego powrotu na Syjon (Iz 49, 14—23). Co z tego zrealizowało się za rządów Cyrusa i jego następców? Wprawdzie wrócili, ale jakże ubogi był ich powrót w stosunku do zapowiedzi, a przecież słowo Boga trwa na wieki. Św. Piotr może powiedzieć to z całą odpowiedzialnością, gdyż właśnie jego adresaci (bezpośredni i pośredni) to ci, dla których realizuje się prorocтво. Teraz bowiem rozlega się słowo Boże, słowo Dobrej Nowiny (1, 25).

Dobra Nowina skierowana do tych, którzy jak i bezpośredni adresaci Deutero-Izajasza są na obczyźnie (1, 17), mówi o prawdziwym eschatologicznym wyjściu, pełnym zwycięstwie Boga i o zrealizowaniu się królestwa Chrystusa, które było w Starym Testamencie zapowiadane jako królestwo mesjańskie na Syjonie. Wprawdzie św. Piotr nie nazywa go Syjonem Nowego Przymierza, ale idąc konsekwentnie po linii dziejów Izraela i nauki Starego Testamentu, odwoła się niżej także do Syjonu (2, 6).

Mamy zatem w omówionym już tekście Listu przedstawione życie chrześcijan jako dar Boży i jako zadanie w miłości i prawdzie (1, 22). Chrześcijanie są ludem nowonarodzonym. Nowym narodzeniem, nowym stworzeniem jest ochrzczone. Już rabini porównywali prozelitów do nowo narodzonego dziecka<sup>4</sup>. Tu na nowo rodzą się ci, którzy przychodzą do nowego Izraela. Jak Izrael dążył przez pustynię do kraju mlekiem i miodem płynącego (Lb 13, 27), tak nowy Izrael ma pragnąć duchowego, niesfałszowanego mleka (2, 2). Mlekiem nowego Izraela jest Chrystus (2, 3). Do Niego jako do centrum nowej rzeczywistości zbliżają się ochrzczeni (2, 4).

<sup>4</sup> Por. Strack-Bill, 3, 763.

Ochrzczeni zbliżają się i stają się nową budowlą, duchową świątynią (2, 5). Dom i świątynią są starotestamentalnym obrazem nowego stworzenia<sup>5</sup>. W tym budowaniu Chrystus jest kamieniem wybranym i drogocennym (2, 4), chrześcijanie są zaś kamieniami żywymi. Stanowią oni święte (2, 4) i królewskie kapłaństwo (2, 9), składają ofiary duchowe (2, 5) i ogłaszają dzieła Bożej potęgi (2, 9). Są wybranym plemieniem, świętym narodem, ludem Bożym (2, 9n). To jest rzeczywistość, do której przystępuje chrześcijanin. Chrystus centrum i chrześcijanie z Nim złączeni, są w pewien sposób do Niego upodobnieni. On kamieniem głównym, podstawowym, oni kamieniami, tymi zwykłymi, ale w budowli niezwykłej.

Św. Piotr w bliższej charakterystyce i Chrystusa i chrześcijan posługuje się cytatami ze Starego Testamentu. Obraz Chrystusa jako najważniejszego kamienia jest odmalowany za pomocą trzech cytatów Starego Testamentu. Mamy tu dwukrotnie cytowaną Księgę Izajasza (28, 16; 8, 14) i Psalm 118, 22.

W pierwszym cytacie pojawia się Syjon. Kamień węgielny, wybrany i drogocenny kładzie Bóg na Syjonie. A więc Syjon zapowiadany przez proroków jako miejsce zakręlowania Mesjasza, jest centrum rzeczywistości chrześcijaństwa. Na nim spoczywa Kamień — Chrystus. Św. Piotr, który chciał wszechstronnie naświetlić sytuację chrześcijanina i tyle razy nawiązywał do dziejów Izraela, nie mógł idąc konsekwentnie od Wyjścia i przymierza synajskiego nie dojść do nowej i pełnej realizacji tego, co tam się zaczęło. Ta realizacja była zawsze w przepowiadaniu proroków związana z Syjonem. I dlatego on się tu pojawia. Teraz pojawia się w cytacie, późniejsza teologia Nowego Testamentu wprost tę rzeczywistość nazwie Syjonem Nowego Przymierza.

Przypatrzymy się jeszcze znaczeniu kamienia węgielnego u Iz 28, 16. Proroctwo o kamieniu jest wplecione w poemat przeciw złym doradcom królewskim (28, 14n. 18—22). Kamieniem są zbawcze plany Boga, którym można zaufać i nie zawiodą. Zawodzą i prowadzą do zguby rady złych doradców. W Nowym Testamencie kamieniem jest Chrystus, centrum Bożego planu zbawienia. Dla wiernych jest on niezawodną ostoją. Wiara jest tym, co doprowadza do Chrystusa. W tekście greckim mamy wspaniałą grę słów. Chrystus jest kamieniem drogocennym (*entimos*), wiernym zaś należy się cześć (*timē*).

Drogą do Chrystusa jest wiara. Dla wierzących Chrystus jest kamieniem — ostoją. Jest to jednak kamień rozdzielający. Syjon jest miejscem zebrania Reszty, ale zebraniu towarzyszy zwycięstwo nad tymi, którzy nie stanowią owej Reszty. Nie stanowią przez brak wiary (2, 7). Dla nich Chrystus jest kamieniem, który odrzucili. Budując sobie własny dom zrezygnowali z tego kamienia, wzgardzili nim, choć właśnie on mógł stać się podstawą węgła (2, 7). Odrzucający stanęli

<sup>5</sup> Por. G. Schiwy, *Weg ins Neue Testament*, Wuerzburg 1970 4, 199.

wobec kamienia mocnego wbudowanego im jednak na upadek (2, 8). Św. Piotr korzysta tu z dwu splecionych cytatów. Najpierw z Psalmu 118. Jest to pieśń dziękczynna za ratunek, śpiewa ją Psalmista w imieniu wszystkich wybawionych przez Boga. Porównuje się do kamienia budowlanego, który jako nieprzydatny został przez budowniczych odrzucony. Wbrew ich mniemaniom stał się on najbardziej istotnym kamieniem narożnikowym, podtrzymującym budowlę. Nowy Testament przenosi to porównanie na Chrystusa.

Następny cytat pochodzi z Izajasza (8, 14). Wobec braku ufności w Boga, który prorok obserwuje i z którym walczy, Jahwe jest święty, Jego należy się bać, bo On jest kamieniem obrazu i skałą potknięcia dla obu domów Izraela.

Podczas gdy niewierni upadają, chrześcijanie są wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, świętym narodem, ludem przeznaczonym na własność Boga, ludem Bożym powołanym z ciemności do światła, dostępującym miłosierdzia (2, 9).

Wymienia tu św. Piotr przywileje Nowego Izraela, przywileje, które są transpozycją tytułów Izraela. Chrześcijanie są plemieniem, narodem i ludem, choć pochodzą z różnych plemion, różnych narodów i różnych ludów. Po przejściu do przedziwnej światłości (2, 9) osiągnęli w Chrystusie nową jedność, która znosi wszystkie bariery.

Zobaczmy jeszcze starotestamentalne zaplecze przywilejów ludu Bożego. Jest on plemieniem wybranym. Deutero-Izajasz opisując cuda nowego wyjścia, nazywa lud idący przez pustynię ludem wybranym. Bóg go sobie utworzył, aby opowiadał Jego chwałę (Iz 43, 20n). Pozostałe tytuły przenoszą nas pod Synaj, są echem słów Jahwe: *Jeśli pilnie słuchać będziecie głosu mego i strzec mojego przymierza, będziecie szczególną moją własnością pośród wszystkich narodów, gdyż do mnie należy cała ziemia. Lecz wy będziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym* (Wj 19, 5n).

Zgromadzenie pod Synajem jest typem zgromadzenia nowego Izraela. Wszystkie tytuły tamtego ludu są tytułami ludu nowego i choć tam były tylko cieniem, tu rozbłyskują całą mocą. Naród izraelski zdradził przymierze i stał się nie-ludem Bożym (Oz 1, 9), chrześcijanie dzięki miłosierdziu Bożemu są ludem Bożym (2, 10).

Nawiązawszy do tekstów Starego Testamentu św. Piotr wskazał na wielkie przywileje chrześcijan jako nowego Izraela. Tym samym zakończył opis rzeczywistości, do której przyprowadza chrzest. W opisie tej rzeczywistości wiele razy nawiązuje autor do dziejów Izraela i nauki Starego Testamentu. Zestaw cytowanych tekstów jest bardzo liczny i bogaty w treść. Nic dziwnego, jeżeli List jest oparty na gotowej homilii chrzestnej, która przygotowana była pod kątem możliwie pełnego wprowadzenia w misterium chrześcijańskiej inicjacji. W tej homilii zawarta została katecheza pierwotnego chrześcijaństwa. Na podstawie takiej katechezy wyrosła teologia późniejszych autorów Nowego Testamentu.

## PORÓWNANIE DWU OBRAZÓW

Postaramy się obecnie zestawić elementy rzeczywistości chrześcijaństwa podane przez św. Piotra i przez Autora Listu do Hebrajczyków. W ten sposób zobaczymy dwa obrazy, którymi posługuje się rozwijająca się eklezjologia Nowego Testamentu.

**Pierwszy List św. Piotra**  
1, 13—2, 10

Aluzje do  
wyjścia Izraelitów z Egiptu,  
przymierza na Synaju,

powrotu z niewoli zapowiadanego  
przez proroków jako zwycięski  
pochód czasów mesjańskich.

Przystępując do Tego,  
który jest żywym, drogocennym,  
wybranym przez Boga kamieniem,  
położonym na Syjonie.

On to Jezus Chrystus, kamień  
węgielny i kamień upadku, jest  
Barankiem bez zmaży, niepokalanym. On ma prerogatywy Boga,  
a równocześnie jest ogniskiem ze-  
środkowującym Resztę Izraela,  
którą wykupił  
swoją krwią.

Chrystus jest kamieniem upadku  
dla tych, którzy nie wierzą i pod-  
legają sądowi Boga.

Dla ochrzczonych Bóg jest Ojcem  
i wzcrem świętości, który ich po-  
wołał (*kalessas*).

Są oni  
pielgrzymami na obczyźnie,  
nowym stworzeniem,  
żywymi kamieniami duchowej  
świątyni,  
wykupieni krwią Chrystusa,  
żyją w ostatnich czasach,  
dzięki wierze należy im się  
cześć,

**List do Hebrajczyków**  
12, 18—24

Aluzja do

budzących grozę zjawisk  
związanych z zawarciem  
przymierza synajskiego.

Przystąpienie do rzeczywistości  
nowej.

Przystąpiliście

do Syjonu  
do Jezusa

Pośrednika Nowego Przymierza

do krwi

do Boga Sędziego

do zgromadzenia (*ekklësia*)

pierworodnych

mają być święci,  
 wyobcowani z tego, co  
 ziemskie,  
 mają się doskonalić  
 we wzajemnej miłości,  
 są  
 wybranym plemieniem,  
 królewskim kapłaństwem,  
 składającym duchowe ofiary  
 i głoszącym dzieła Bożej  
 potęgi,  
 narodem świętym,  
 ludem Bożym, który przeszedł  
 z ciemności do światła  
 i dostąpił miłosierdzia  
 Bożego.

zapisanych w niebiosach.

Tu mamy mowę o ludzie Bożym  
 Są do dwa pojęcia socjologiczne

Tu zaś występuje miasto Boga  
 (lud, miasto).

Dokonane zestawienie pokazuje, że teologiczne ujęcie rzeczywistości chrześcijaństwa w Pierwszym Liście św. Piotra jest w porównaniu z ujęciem Listu do Hebrajczyków uboższe jeśli chodzi o zakres, a bogatsze w szczegółowe wymienienie elementów. Dzięki takiemu zestawieniu możemy zobaczyć rozwój myśli teologicznej Nowego Testamentu, uchwycić stadia tego rozwoju.

List św. Piotra podaje nam treść katechezy pierwotnego chrześcijaństwa. List do Hebrajczyków, budując na tej katechezie, podaje nam bardzo zwartą syntezę teologiczną. Zawiera ona bogatszą treść, ale rozwój poszedł tu w stronę wielkiego skrótu myślowego. Każde słowo tego skrótu, dlatego że tych słów jest tak mało, kryje za sobą bogatą treść. W odczytaniu tej treści pomaga nam zestawienie z wcześniejszym stadium rozwoju teologii Nowego Testamentu, jakie znajdujemy w rozważanej perykopie Listu Księcia Apostołów.

Kraków

KS. TOMASZ JELONEK



Ks. Janusz Nanowski

## TEOLOGICZNA TREŚĆ NABOŻEŃSTW UŚWIĘCENIA CZASU W OBRZĄDKU BIZANTYJSKO-SŁOWIAŃSKIM

Studia nad obrządkami Kościołów wschodnich są obecnie, w dobie ekumenizmu, bardzo na czasie. Sobór Watykański II\* podkreślił mocno godność tych obrządków i polecił pielegnować zawartą w nich tradycję, zaznaczając, że pochodzi ona od Apostołów poprzez Ojców i stanowi „część przez Boga objawionego i niepodzielnego dziedzictwa Kościoła powszechnego”<sup>1</sup>. Zalecił też bliższe zaznajomienie się z obrządkami wschodnimi tak duchownym i kandydatom do kapłaństwa, jak i świeckim<sup>2</sup>.

Poza tym studia nad tymi obrządkami są konieczne do poznania teologicznej myśli Wschodu. Teologia wschodnia bowiem, w odróżnieniu od zachodniej, osiąga swój najpełniejszy wyraz nie w systemie uporządkowanych twierdzeń, ale w liturgii<sup>3</sup>. Teksty liturgiczne stanowią jakby „wierszowaną teologię”, mającą stale przypominać wiernym podstawowe prawdy wiary i bronić przed wpływami doktryn hereetyckich<sup>4</sup>.

Dla teologii polskiej szczególnie interesujący jest obrządek bizantyjsko-słowiański, przez który rozumie się wersję obrządku bizantyjskiego używającą języka cerkiewno-słowiańskiego w liturgii. Obrządek ten obejmuje prawosławne wspólnoty słowiańskie (w krajach Europy Wsch. i na emigracji) oraz wspólnoty unickie. Jak dotąd, polskie piśmiennictwo teologiczne jest bardzo ubogie w studia nad obrządkiem bizantyjsko-słowiańskim i ogranicza się praktycznie do kilku opracowań o charakterze popularnego wykładu<sup>5</sup>.

---

\* Artykuł stanowi fragment pracy: *Nabożeństwa uświęcenia czasu w obrządku bizantyjsko-słowiańskim na przykładzie oficjum niedzieli zwykłej tonu I-szego (obrzydy i teologiczna treść)*, którą autor napisał pod kierunkiem ks. doc. dra hab. Wacława Schenka w krakowskim ośrodku teologicznym w 1976 roku.

<sup>1</sup> DKW, wstęp; por. KL 4.

<sup>2</sup> Por. DKW 4. 6; DE 9.

<sup>3</sup> Ewdokimow P., *Prawostawie*, tłum. J. Klinger, W-wa 1964, 29.

<sup>4</sup> Maximilianus princeps Saxoniae, *Praelectiones de liturgiis orientalibus*, pars I, Freiburg im Breisgau 1907, 25—26; Salaville S., *An Introduction to the Study of Eastern Liturgies*, tłum. z franc. J. Barton, London 1938, 25.

<sup>5</sup> Przytoczyć tu wypada: *W kościele i w cerkwi, praktyczny wykład obrządków rzymskiego i greckiego*, opr. J. S., Kraków 1926; serię artykułów w „Mysterium Christi”, (III, 70—78, 123—128, 181—184, 223—228, 363—373, VI, 75—78, 112—115; X, 49,—60, 127—132); tłumaczenie tekstów liturgii mszalnej opatrzone wstępem i komentarzem, dokonane przez ks. H. Paprockiego (w: *Sw. Jan Chryzostom Wybór pism. Modlitwy liturgiczne, Pisma Strarochrześcijańskich Pisarzy t. 13*, W-wa 1974), oraz artykuł ks. K. Stanieckiego, *Rok liturgiczny w obrządku bizantyjskim*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”, 4 (1974) 79—84.

Zadaniem artykułu jest przedstawienie wyników szczegółowej analizy obrzędów i tekstów nabożeństw uświęcenia czasu w obrządku bizantyjsko-słowiańskim. Analizie poddano teksty oficjum niedzieli zwykłej tomu I-szego<sup>6</sup>, zawarte we współcześnie używanych liturgicznych księgach prawosławnych i unickich<sup>7</sup>. Celem tej analizy było wydobycie i scharakteryzowanie wiodących teologicznych wątków treściowych.

## 1. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA NABOŻEŃSTW UŚWIĘCENIA CZASU

Pełny schemat nabożeństw uświęcenia czasu w obrządku bizantyjsko-słowiańskim obejmuje osiem jednostek<sup>8</sup>. Zgodnie ze starą tradycją żydowskiego kalendarza dzień zaczyna się wieczorem dnia poprzedniego. Stąd pierwszym nabożeństwem są Nieszpory (csł. *Wieczernia*) — modlitwa dziękczynna za przeżyty dzień, wysławiająca Chrystusa, nie znająca zachodu Światłość. Następne nabożeństwo to Powiecerze (csł. *Powieczerje*), modlitwa przed udaniem się na spoczynek. Modlitwa Nocna (csł. *Połunoszcznyca*), praktycznie najczęściej łączona z Jutrznią, jest dzisiaj już tylko śladem dawnych nocnych czuwań. Jutrznia (csł. *Utrenia*), modlitwa poranna, gromadzi wiernych, by świadomi dzieła odkupienia wielbili Boga i składali Mu dziękczynienie. Szczególnie uroczystą formę ma Jutrznia wielkanocna, której echem każda Jutrznia niedzielna.

Modlitwy w ciągu dnia są dokładnymi odpowiednikami godzin łaćcińskiego Breviarza sprzed ostatniej reformy. Godzina Pierwsza (csł. *Perszyj Czas*) dopełnia modlitwę poranną i uświęca początek zajęć, pozostałe zaś upamiętniają chwile dnia związane z kalendarzem Męki Pańskiej: Godzina Trzecia (csł. *Tretij Czas*) — wyrok na Chrystusa, Godzina Szósta (csł. *Szestyj Czas*) — ukrzyżowanie, Godzina Dziewiąta (csł. *Dewiatyj Czas*) — śmierć Zbawiciela.

<sup>6</sup> W obrządku bizantyjskim formularze liturgiczne niedziel w ciągu roku (poza okresem przygotowania i obchodu Paschy) stanowią cykl powtarzających się ośmiu tonów.

<sup>7</sup> Głównym źródłem prawosławnym był: *Oktoich, syriecz Osmoglasnik matyj, obdarżajaj woskresnuju służbu osmi gtasow*, Warszawa 1943 (dalej cytowany: *Oktoich matyj*); niskim zaś: *Izbornyk bahópotrebných cerkwniehcy*. Teksty Podwieczera, Modlitwy Nocnej i modlitw w ciągu dnia wzięto: z: *Ohoijenko L., Świata widprawa wieczirnia i rannia mowoju ukrajskoju*, Lwiv-Kyjiv 1923. Teksty prawosławne i unickie (grecko-katolickie) są zasadniczo identyczne. Warto podkreślić, że teksty prawosławne, które wszystkie powstały przed rozłamami IX i XI wieków, nie zawierają żadnych treści antykatolickich.

<sup>8</sup> Por. Symeon z Tessaloniki, *Opera omnia. De sacra precatone*, PG 155, 535—669; E. Huzar, *Liturhyka Hreckokatotyckoj Cerkwy*, Lwiv 1910, 55—56; W *Kościele i w cerkwi*, dz. cyt. 287—294.

Wśród tych nabożeństw szczególne miejsce zajmują Nieszpory i Jutrznia, które mają przepisane obrzędy z udziałem służby ołtarza, w niedziele zaś i święta sprawowane są z udziałem wiernych<sup>9</sup>.

Każde z nabożeństw składa się z części stałych i zmiennych. Te ostatnie, zależne od obchodu liturgicznego, występują przede wszystkim w Nieszporach i Jutrzni. Stanowią je psalmy, kantyki biblijne, modlitwy i najbardziej charakterystyczny dla liturgii wschodniej w ogóle element — hymny i strofy liturgiczne<sup>10</sup>. W nich zawarte jest głębokie przeżycie religijne, a pod warstwą pozornych zawłości i powtórzeń — czysta nauka wiary.

Wśród modlitw najbardziej charakterystyczne są ektenie — serie błagalnych wezwań, które chór wiernych potwierdza wezwaniem *Zmiłuj się, Panie* (gr. *Kýrie eléison*, csł. *Hospody pomyłuj*).

Niektóre spośród psalmów mają szczególne miejsce. I tak Ps 103 rozpoczyna oficjum dnia, Pss 140, 141, 129, 116 — to wieczorne modlitwy błagalne, Pss 148, 149, 150 — poranne hymny pochwalne<sup>11</sup>. Poza tym obowiązuje zasada odmówienia całego Psalterza jeden raz w tygodniu (w Wielkim Poście — dwa razy). Psalmi podzielone są na sekcje (katyzmy), które odmawia się w Nieszporach (jedną) i Jutrzni (dwie)<sup>12</sup>. Nabożeństwa uświęcenia czasu zwykłych niedziel, poza Ewangelią czytaną w Jutrzni, nie zawierają czytań z Pisma świętego.

## 2. OKREŚLENIE WIODĄCYCH TEOLOGICZNYCH WĄTKÓW TREŚCIOWYCH NABOŻEŃSTW UŚWIECENIA CZASU

Liturgię wschodnią cechuje ogromne bogactwo tematów, które początkowo robią wrażenie pomieszanych ze sobą bez logicznego powiązania. Klucz do odczytania teologicznej treści tekstów liturgicznych leży w należytym pojęciu charakteru religijności wschodniej. Jest to — generalnie rzecz ujmując — religijność bierna<sup>13</sup>.

W jej pojęciu człowiek wchodząc do świątyni, staje w obliczu obecnego tam Boga i poddaje siebie, a wraz ze sobą cały świat uświęcającemu działaniu łaski, zwanej przez teologów wschodnich „Bożymi energiami”. Modlitwa Kościoła jest odpowiedzią na Boże działanie, na Boże słowo objawiającemu się człowiekowi.

<sup>9</sup> Pozostałe godziny odmawiane są chórowo we wspólnotach zakonnych. Kościół Wschodni nie znał prywatnego Breviarza. Jedyne unicy wprowadzili go idąc za przykładem obrządku rzymskiego.

<sup>10</sup> Zob. *Liturgicon, Missel Byzantin a l'usage des fidèles*, par P. Néophyte Edelby, Beyrouth 1960, 35—37. Niestety w literaturze polskiej brak studium hymnografii bizantyjskiej.

<sup>11</sup> Numeracja psalmów wg Wulgaty (zgodnie z księgami liturgicznymi).

<sup>12</sup> Pozostałe godziny mają psalmodię stałą. Tylko w Wielkim Poście odmawia się sekcję Psalterza także w modlitwach w ciągu dnia.

<sup>13</sup> Zob. *Evdokimov, Prawostawie*, 268—272; por. też T. Podziawo, *Charakterystyka duchowości wschodniej*, „Znak”, 121—122 (1964) 905.

Całe oficjum to teologia o niezrównanym bogactwie, obejmująca wszystkie etapy Objawienia. Uczestnik nabożeństwa staje się jakby współczesny wypadkom biblijnym od stworzenia do paruzji i wspólnie z obecnymi Mocami Niebieskimi wielbi Boga za te dzieła. Teologia liturgii wschodniej stawia więc na pierwszym miejscu działanie Boga, kierunek uświęcający. Nie można zatem w tekstach liturgicznych szukać systematycznego wykładu treści wiary ani uporządkowanych postaw kultycznych czy intencji modlitw. Wierni nie przychodzą do świątyni na słuchanie doktryn, ale na uczestnictwo w tajemnicach zbawienia, które jawią się im jako tajemniczo obecne. Inicjatywa dialogu należy do Boga; człowiek w swoich odpowiedziach zależny jest od tego, co Bóg mu objawia. Poza tym teksty liturgiczne zarówno przedstawiające treść Bożego objawienia jak i ludzką na nie odpowiedź, odznaczają się lirycznością i uczuciowością, a te zwykle nie idą w parze z systematycznym wykładem.

Teologia oficjum niedzielnego skupia się wokół dwóch zasadniczych wątków tematycznych: objawionego i realizowanego Bożego planu zbawienia oraz odpowiedzi człowieka <sup>14</sup>.

Pierwszy wątek obejmuje następujące zagadnienia szczegółowe:

- Bóg mówiący o sobie samym: tajemnica Trójcy Świętej,
- Bóg, Stwórca świata,
- Bóg, Miłośnik ludzi,
- tajemnica Wcielenia Syna Bożego,
- śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa,
- działanie Ducha Świętego w Kościele,
- Bogurodzica Dziewica, Jej godność i rola w planie zbawczym,
- Sąd Ostateczny w Dniu Pańskim.

Drugi wątek natomiast obejmuje zagadnienia:

- człowiek stojący w obliczu Boga w swojej grzeszności,
- stosunek człowieka do słowa Bożego,
- modlitwa człowieka, jej tematy i intencje,
- pośrednicy modlitw ludzkich.

Na miano głównych, wiodących teologicznych wątków treściowych zasługują te, które występują najczęściej i są najwyraźniej przedstawione. Zależy to od części oficjum, w jakiej dany temat występuje. Mniejsze znaczenie należy bowiem przypisać myśli pojawiającej się przypadkowo (np. w ułożonej wg numerycznej kolejności psalmów psalmodii Nieszporów czy Jutrzni) niż myśli występującej we własnym tekście danego nabożeństwa.

W pierwszej grupie zagadnień na pierwszy plan wysuwają się zdecydowanie: myśl o Bogu Stwórcy i Miłośniku ludzi, tajemnica od-

<sup>14</sup> Wątki tematyczne wydobyte drogą szczegółowej analizy tekstu liturgicznego. W tym celu opracowujący dokonał przekładu tych tekstów na język polski, zamieszczając je w aneksie swej pracy licencjackiej. Wszystkie cytaty zamieszczone w niniejszym artykule pochodzą z tego przekładu.

kupienia dokonanego przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, oraz temat maryjny.

W drugiej grupie zagadnień jedynie sprawę stosunku człowieka do słowa Bożego można uznać w analizowanych tekstach za drugorzędą. Pozostałe tematy przedstawione są szeroko, dając odpowiedź na pytanie o zobowiązujące oddziaływanie treści tekstów liturgicznych na uczestnika nabożeństwa.

Wyróżnione główne wątki są ze sobą ściśle powiązane. Każde spotkanie z tajemnicą Bożego planu zbawczego wywołuje natychmiast konieczność odpowiedzi. Dlatego więc w szczegółowym przedstawieniu tych wątków dokonano zestawień, unikając dzięki temu niepotrzebnych powtórzeń. Ostatecznym wynikiem jest charakterystyka następujących wiodących treści teologicznych oficjum niedzieli zwykłej:

- a) Bóg objawiający się jako Stwórca i Miłośnik ludzi, człowiek stojący przed Nim w swojej grzeszności;
- b) Śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa jako dzieło odkupienia mające zobowiązujące znaczenie dla każdego człowieka;
- c) Bogurodzica Dziewica w planie zbawczym Boga a równocześnie Orędowniczka i Pośredniczka ludzkości;
- d) modlitwa chrześcijanina.

### 3. CHARAKTERYSTYKA GŁÓWNYCH TEOLOGICZNYCH WĄTKÓW TREŚCIOWYCH

- a) Bóg objawiający się jako Stwórca i Miłośnik ludzi, człowiek stojący przed Nim w swojej grzeszności.

Oficjum bizantyjskie zaczyna się od Psalmu 103, hymnu na cześć Boga — Stwórcy. Myśl o Bogu, którego dziełem jest wszelki byt, przewija się stale, wyraźnie dominując w Nieszporach. W większości modlitw wspomnianych są przymioty Boga — Stwórcy. Jego mądrość, wszechmoc, panowanie. Ręka Boga wszystko mądrze uczyniła i mądrze tym kieruje. Całe stworzenie świadczy o mądrości i wielkości swego Stwórcy. Wśród tego stworzenia jest człowiek, dzieło szczególnie wybrane i umiłowane, któremu Bóg zecniał się objawić.

Stosunek Boga do człowieka oddany jest bardzo często powtarzanym zwrotem „miłośnik ludzi” (csł. *czelowiekolubec*, od gr. *filántropos*). Zwrot ten najczęściej odnosi się do Boga Trójjedynego albo do Wcielonego Syna Bożego — Chrystusa, rzadziej do Boga Ojca, nigdy do Ducha Świętego. Z tego jednak nie można wyciągać daleko idących wniosków, gdyż teksty liturgiczne nie usiłują precyzyjnie przypisywać planu zbawczego i poszczególnych jego etapów konkretnym Osobom Boskim, oczywiście poza tym, *czego* na ziemi dokonało Wcielone Słowo. Miłość, miłosierdzie, łaskawość Boga względem ludzi zaakcentowane są niezwykle silnie. Wspomniane są zarówno w strofach poetyckich, modlitwach, jak i w psalmach, szczególnie często w Nieszporach i Jutrzni.

Przejawem miłości Boga do rodzaju ludzkiego było samo ustanowienie człowieka niezwykle wysoko w hierarchii bytów stworzonych (Ps 8 w Nieszporach), pokazanie mu zbawiennej drogi przykazań (Ps 1 w Nieszporach), wierność zawartym przymierzom, a nade wszystko litość nad upadkiem grzechowym, która posunęła się tak daleko, że Jednorodzony Syn Boży dla zbawienia ludzi zstąpił z nieba. Ten sam Bóg jest dla wiernych pomocą przeciw wszystkim widzialnym i niewidzialnym nieprzyjaciołom. Równocześnie jednak jako sprawiedliwy Władca i Sędzia narodów przyjdzie sądzić cały świat. Wówczas tych, których uzna godnymi, uczyni dziedzicami nieba wraz ze Świętymi.

Naprzeciw tak ukazującego się Boga staje człowiek. Jest on jedynym stworzeniem, które może odpowiedzieć na Boże objawienie. Ale wobec wielkości Boga musi odczuwać swoją marność i grzeszność. Ma świadomość, że nie dochował i nie dochowuje Bogu wierności. Stąd u podstaw dawanej Bogu odpowiedzi stoi poczucie wielkiej niegodności, przewijające się przez wszystkie modlitwy w postaci nieustannie powtarzanego *Zmiluj się, Panie (csł. Hospody pomyluj)*. W pełnym oficjum, bez skrótów, chór powinien powtórzyć to wołanie ok. 500 razy! Grzech pokazany jest w różnych przejawach: grzeszy człowiek złymi myślami, słowami, czynkami, także złymi skłonnościami rozumu i woli. W jakimś stopniu zaciąga się więc nie tylko wykroczeniem dobrowolnym i świadomym; także niedobrowolnie i nie w pełni świadome złe uczynki i pożądliwość, a nawet samo pozazdrosczenie doczesnych rozkoszy są nieporządkiem wobec Boga i wystarczającą racją do skruchy (temat modlitw nad ludem). Pan Bóg stale wzywa, człowiek stale grzeszy: nieustannie musi więc być świadomy swej grzeszności i dlatego przyszedłszy przed oblicze Boga, ze skruchą i pokorą chyli swoją głowę.

Jednakże to poczucie niegodności nie jest beznadziejną rozpaczą. Przecież Bóg to Miłośnik ludzi. On w swej łaskawości czyni człowieka zdolnym, by otworzył przed Nim swoje usta i w imieniu całego stworzenia oddawał Mu chwałę, wielbiąc, składając dziękczynienie, przepraszając i prosząc. Cztery te cechy modlitwy występują w każdej godzinie oficjum, w każdym prawie tekście modlitewnym. Szczegóły treści modlitwy chrześcijańskiej są przedstawione oddzielnie. Postawę człowieka przed Bogiem poza skruchą i modlitwą cechuje wielka ufność. Wyrażają ją przede wszystkim słowa psalmów: 3, 6 w Nieszporach, 69, 142 w Powieczerzu, 3, 142, 102, 15 w Jutrzni, 16, 25, 89, 90 w modlitwach w ciągu dnia; a także liczne modlitwy błagalne na wszystkich nabożeństwach.

Kolejne wymaganie, to postawa otwarcia się na Bożą prawdę, na Boże przykazania, postawa wierności zawartemu z Bogiem przymierzom. Przykazania są oświeceniem dla oczu, są pewną drogą do zbawienia, uczą jak unikać grzechu i zasadzek szatana.

Sprawiedliwość i wielkość Boga jest przyczyną postawy bojaźni. Wprawdzie element *tremendum* przeplata się z elementem *fascino-*

sum, jednak ogólnie trzeba mu przyznać rolę dominującą. Przed Bogiem drżą Aniołowie — cóż więc dopiero człowiek?

Wreszcie postawa radości. Chrześcijanin jest odkupiony przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, może więc razem z Bogurodzicą, Aniołami i Świętymi radować się perspektywą wiecznej szczęśliwości. Radość ta szczególnie przystoi w niedzielę, Dzień Pański, stąd myśl o radości występuje szczególnie mocno we własnych tekstach oficjum niedzielnego.

Skrucha, poczucie niegodności, modlitwa uwielbienia, dziękczynienia i prośby, bezgraniczna ufność, otwarcie na Bożą naukę i przykazania (posłuszeństwo wiary i życia), bojaźń i radość — wszystkie te postawy nie tylko uczucia, ale przede wszystkim woli i rozumu ludzkiego, w pełni chyba oddają wszystkie możliwości odniesienia się do Boga. W tekstach liturgicznych przeplatają się tak, jak przeplatają się w życiu każdego człowieka. Nikt nie może sztucznie narzucić sobie w danym momencie właśnie takiej a nie innej postawy. Dzięki ujęciu wszystkich możliwości a równocześnie wszystkich konieczności (bo wszystkie te postawy konieczne wynikają z istoty bytu Boga i bytu człowieka), uzasadnione jest twierdzenie, że ta modlitwa może zaspokoić wszystkie potrzeby życia duchowego człowieka. Zaspokojenie to jest także natarczywym zobowiązaniem do odpowiedzi na objawiającego się i wzywającego Boga, Boga działającego swymi energiami, przemieniającego, przebóstwiającego naturę człowieka. Chcąc zaś ująć możliwie najkrócej istotę tego zobowiązania, to chociaż w tekstach nigdzie nie ma takiego sformułowania, trzeba powiedzieć: jest to zobowiązanie do takiej miłości Boga, na jaką tylko człowieka stać.

b) Śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa jako dzieło odkupienia mające zobowiązujące znaczenie dla każdego człowieka.

Temat ten rozwinięty jest przede wszystkim we własnych częściach Nieszporów i Jutrzni niedzielnych. W innych tekstach pojawia się sporadycznie jako jeden z przejawów zbawczej miłości Boga ku ludziom. Dzieło odkupienia, to dzieło niezmiernej, niezasłużonej litości i miłości Boga, dokonane zupełnie dobrowolnie.

Sam fakt zmartwychwstania jest uroczyście proklamowany Ewangelią Jutrzni, opisującą bądź wydarzenia Wielkiej Niedzieli, bądź którąś z późniejszych chrystofanii; a opiewany powtarzaniem na każdym nabożeństwie głównym troparem<sup>15</sup> dnia:

„Mimo kamienia opieczętowanego przez Żydów i żołnierzy strzegących Twego przeczystego Ciała, zmartwychwstałeś trzeciego dnia, Zbawicielu, życia udzielając światu. Dlatego Moce niebieskie śpiewają Tobie, Dawco życia: Chwała zmartwychwstaniu Twojemu, Chryste,

<sup>15</sup> Tropar, od gr. troparion, to niemetryczna kompozycja, złożona z kilku strof (wierszy), przeznaczona do śpiewu, a zawierająca jakąś konkretną myśl. Tropary są podstawowym elementem pieśni bizantyjskich.

chwała Twojemu Królestwu, chwała Twojemu wejrzeniu, jedyny Miłośniku ludzi”<sup>16</sup>.

Chrystus powstaje jako Bóg pełny potęgi i mocy, z uwielbionym swym ciałem wstępuje do chwały Ojca, w Nim oglądać można niedostępną światłość Boga.

Jednakże dzieło odkupienia ludzkości dokonało się nie przez samo zmartwychwstanie, ale także przez mękę i śmierć Chrystusa. Próba stwierdzenia, który moment wysunięty jest w tekstach liturgicznych na pierwszy plan, byłaby zupełnie nieuprawnioną spekulacją. Pamiętać trzeba, że wierni na nabożeństwach uświęcenia czasu nie uczą się traktatu soteriologicznego, ale przeżywają spotkanie z Chrytusem dokonującym odkupienia. Pusty grób nie jest możliwy bez krzyża, a krzyż bez pustego grobu nie miałby żadnego zbawczego sensu. Oba elementy jawią się jako absolutnie nierozdzielne. Do powyższego stwierdzenia uprawniają wszystkie właściwie części własne niedzielnego oficjum, szczególnie zaś w Jutrzni. Dla przykładu można porównać teksty, które te same skutki przypisują raz krzyżowi, raz zmartwychwstaniu:

„Radujcie się, niebioso, ... oto bowiem Emanuel przybija nasze grzechy na krzyż, usmierciwszy śmierć, daruje życie i wskrzesza Adama, jako Miłośnik ludzi”<sup>17</sup>.

„Zmartwychwstałeś w chwale jako Bóg i świat wskrzesiłeś wraz ze sobą. Rodzaj ludzki opiewa Cię jako Boga, śmierć zaś jest pokonana”<sup>18</sup>. Krzyż i zmartwychwstanie są równorzędnymi przyczynami pokonania śmierci i darowania światu życia. Inne porównanie poucza, że oba zbawcze wydarzenia są źródłem wielkiej radości dla całego świata: „Oto bowiem przyszła z krzyżem radość dla całego świata”<sup>19</sup>.

„Po trzech dniach powstałeś, Zbawicielu, i podźwigniłeś Adama z upadku. Dlatego Moce niebieskie radośnie śpiewają Tobie, Dawco życia”<sup>20</sup>.

Można jedynie zauważyć, że w związku z męką i śmiercią częściej wymieniane są skutki negatywne (zmazanie winy), ze zmartwychwstaniem zaś pozytywne (nowe życie). Nie zapomina się także o porównaniu wielkości ofiary Chrystusa z ludzką niegodnością.

Uczestnicząc w nabożeństwie i przeżywając tajemnicę odkupienia, spotykają się wierni z postaciami dramatu Kalwarii i pustego grobu. Dzięki dynamicznej formie modlitw i pieśni (sformułowanych naj-

<sup>16</sup> *Oktoich matyj*, 16.

<sup>17</sup> *Oktoich matyj*, 15. Jest to stychyra (tzn. werset poetycki), przeplatająca wersety psalmu wieczornego w Nieszporach.

<sup>18</sup> *Oktoich matyj*, 18. Jest to kondak, krótka pieśń pochwalna wchodząca w skład kanonu Jutrzni.

<sup>19</sup> *Oktoich matyj*, 11. Jest to fragment modlitwy po Ewangelii Jutrzni.

<sup>20</sup> *Oktoich matyj*, 16. Jest to jedna z pieśni Jutrzni (tzw. siedała — wykonywana w postawie siedzącej).

„Niegodni jesteśmy nawet oczu podnieść na wyżyny niebieskie...” — fragment modlitwy z Godziny Dziewiątej. (Ohijenko, dz. cyt. 138).



częściej w czasie teraźniejszym) są jakby obecni przy tych wydarzeniach. Podziwiają skruchę Łotra, otwierają mu bramy raj, w mieszcząc w tłum Żydów z łękiem patrzą na ukrzyżowanego Boga, uczestniczą w radości Adama, Ewy i innych mieszkańców Otchłani, towarzysząc niewiastom idącym z maściami do grobu i wracającym z przerażeniem mieszanym z radością, by ogłosić wieść o zmartwychwstaniu. Warto przytoczyć kilka tekstów dla ilustracji powyższego twierdzenia: „Skrucha łotra zdobywa raj, a płacz niewiast niosących wonne maści obwieszcza radość: albowiem zmartwychwstałeś, Chryste Boże, okazując światu wielką miłość”<sup>21</sup>.

„Adam śpiewa Tobie, Panie, Ewa zaś uwolniona z więzów weseli się, mówiąc: Tyś jest, który wszystkim udzielasz zmartwychwstania, Chryste”<sup>22</sup>.

„Drży ziemia, kryje swój blask słońce, światłość gaśnie, rozdziera się zasłona w świątyni a kamienie pękają, albowiem na krzyżu wisi chwalebny i przesławny Bóg ojców naszych”<sup>23</sup>.

Najwięcej miejsca zajmuje głoszenie skutków śmierci i zmartwychwstania. Najpierw zbawieni zostają mieszkańcy Otchłani z Adamem i Ewą na czele. Wyzwoleni włączają się do grona zbawionych, radośnie wielbiąc Boga.

Pokonana zostaje śmierć. Wielokrotnie powtarzają się słowa: „Chrystus przez śmierć, śmierć pokonał”. Wprawdzie śmierć jeszcze istnieje, ale Chrystus nadał jej nowy sens, pociągnął za sobą umarłych, dając przykład zmartwychwstania.

Pokonany zostaje szatan, sprawca śmierci. Świat jest już wybawiony spod jego mocy, a krzyż Chrystusa rozjaśnił wszystkie jego krańce.

Nieposłuszeństwo pierwszego Adama zostało zmażane przez drugiego Adama. Człowiek został wybawiony ze swej nieprawości, jego grzechy przybite do krzyża, słabość umocniona — tym samym dostąpił on daru nowego stworzenia, nowego życia, życia wiecznego. Myśl o nowym życiu szczególnie rozwijają pieśni Jutrzni. Nowe stworzenie, to niezwykle wywyższenie natury ludzkiej, to wprost jej przeobóstwienie. Słowa pieśni I kanonu Jutrzni głoszą:

„Chrystus wcielając się, przeobóstwia mnie. Chrystus upokarzając się, wywyższa mnie. Chrystus czyni mnie wolnym od cierpień, przejmując męki na swoje ciało, chociaż jest Dawcą życia. Dlatego wnoszę ku Niemu dziękczynną pieśń”<sup>24</sup>.

Jezus Chrystus, Król nieba i ziemi staje się Arcykapłanem wszelkich łask, które poprzez człowieka spływają na cały Wszechświat. Krzyż Chrystusa nazwany jest drogocenną i ożywiającą mocą. Oży-

<sup>21</sup> *Oktoich matyj*, 16. Jest to krótki hymn w Jutrzni.

<sup>22</sup> *Oktoich matyj*, 18. Fragment kondaku z Jutrzni.

<sup>23</sup> *Oktoich matyj*, 18. Jest to jeden z troparów pieśni VII kanonu Jutrzni.

<sup>24</sup> *Oktoich matyj*, 16.

wiające rozciągnięcie Chrystusowych rąk powoduje odnowienie, wskrzeszenie całego świata.

Przeżycie tej wielkiej tajemnicy jest źródłem ogromnej radości dla całego Wszechświata, który odnowiony, oddaje chwałę i dziękuje swemu Odkupicielowi. Raduje się najpierw Bogurodzica Dziewica, która dopiero teraz może w pełni przeżyć radość pozdrowienia Gabriela, weselą się Moce niebieskie, weseli się cały świat ziemski i wszystkie jego narody. Chrystus, pełny chwały Pan (*Kyrios*) odbiera należny hołd całego stworzenia, które w Nim ma swój cel.

Jest charakterystyczne i chyba nie przypadkowe, że pierwszą myślą oficjum jest pochwała dzieła stworzenia (słowami Ps 103 w Nieszporach), końcową zaś osiągnięcie bezpiecznej przystani z Chrystusem w niebie (ostatnia modlitwa Godziny Dziewiątej). Oba te motywy mocną klamrą spinają całość i sprawiają, że istotnie uczestnicy modlitwy uświęcenia czasu wchodzą w tajemnicę Bożego planu zbawienia od stworzenia do Paruzji. Człowiek wychodzi z cerkwi bezwzględnie zobowiązany nie tylko do pamięci o wielkich dziełach Bożych, ale także do wielbienia za nie Boga w imieniu całego stworzenia.

Przedstawiony temat tajemnicy odkupienia nadaje ton głównym nabożeństwom niedzielnego oficjum. Dzięki temu postawa radości chrześcijańskiej, nie usuwając w cień pozostałych a omówionych wyżej postaw wobec Boga, okazuje się postawą wiodącą, do której inne zmierzają. Skrucha i żal za grzechy, wiara i nadzieja, posłuszeństwo przykazaniom i bojaźń przemina, gdyż zrealizowane w życiu pielgrzymim ustąpią miejsca niewypowiedzianej radości spotkania z Bogiem w niebie. Można zatem stwierdzić, że śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa stanowią centrum niedzielnej modlitwy Kościoła bizantyjskiego. Chrystus i Jego dzieło odkupienia stanowią najpełniejszy wyraz Bożego objawienia, a odpowiedź człowieka Bogu dokonuje się dzięki Chrystusowi i w Chrystusie, poprzez przyjęcie daru Jego łaski.

c) Bogurodzica Dziewica w planie zbawczym Boga, a równocześnie Oregodniczka i Pośredniczka ludzkości.

Temat maryjny przewija się przez wszystkie nabożeństwa w postaci licznych pieśni maryjnych (csł. *bogorodyczen*). I tak w Nieszporach są 3 pieśni maryjne, w Modlitwie Nocnej — 8, w Jutrzni — 16, w Godzinie Pierwszej — 2, w pozostałych Godzinach po jednej. Powieczery zawiera cały zbiór pieśni (kanon) ku czci Matki Bożej. Wielokrotnie powtarza się krótki hymn pochwalny na cześć Maryi: „Wysławiamy Cię, jako prawdziwą Bogurodzicę, czcigodniejszą od Cherubinów i bez porównania chwalebniejszą od Serafinów, któraś bez zmayı porodziła Słowo Boże”<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> *Oktoich matyj*, 11.

Treść tekstów maryjnych przedstawia dwa zasadnicze zagadnienia:  
— godność i przymioty Maryi jako Matki Słowa Wcielonego,  
— Jej orędownictwo i pośrednictwo względem ludzi.

Przymioty Maryi wymieniane są bardzo często. Zestawia je modlitwa mnicha Pawła w Powieczerszu<sup>26</sup>, nazywając Ją: „niepokalaną, bezgrzeszną, nieskalaną, najświętszą, przyczystą Dziewicą”. Wyjaśnienia wymaga słowo „niepokalana” (csł. *neporocznaja*), które nie oznacza przywileju wolności od grzechu pierwородnego, tylko dziewiczość Matki Bożej zarówno przed, w czasie jak i po zrodzeniu Zbawiciela. Wszystkie te godności i przywileje płyną z faktu Bożego Macierzyństwa, stąd, że w Maryi dokonało się zjednoczenie Boga-Słowa z ludźmi. Przyjmując Zbawiciela stała się Ona „niepokalaną Oblubienicą Stwórcy” i „Przyjaciółką Ducha Świętego”. Zasługuje na miano „Świątyni Boga”, „Nieba” i „Raju”, bo z Niej wzeszło „Słońce prawdziwe” i zakwitnął „Kwiat niewiędnący”. Ponieważ Owoc Jej żywota pokonał śmierć, Ona sama jest w pewien sposób przyczyną odkupienia, jest Współodkupicielką.

Godność Maryi i Jej wielka rola w zbawczym planie Boga sprawia, że jest Ona godna najwyższej chwały o wiele bardziej niż Aniołowie. Jest Ona wprost „przybytkiem chwały Boskiej”.

Dzięki bliskości z Synem jest równocześnie Maryja Orędowniczką i Pośredniczką dla ludzi. Wstawiennictwo Matki Bożej wzywane jest wielokrotnie: 10 razy w Nieszporach, 8 razy w Jutrznii, kilkanaście razy w pozostałych godzinach oficjum. Orędownictwo Maryi jest niezawodne, bo „wielką moc ma modlitwa Matki u Syna”. Maryja wyprasza umocnienie wiary, wybawienie od niegodziwości grzechu, uwolnienie od nieszczęść, słowem — jest ocaleniem dla ludu chrześcijańskiego.

Matka Najświętsza prowadzi wiernych na spotkanie z dziełem odkupienia. Wraz z Nią stoją oni pod krzyżem, przeżywają złożenie do grobu, wraz z Nią i Apostołowie uczestniczą w ogromnej radości wielkanocnego poranka.

W eschatologicznym królestwie Syna cieszy się Maryja godnością królewską. Wyraża to używany wielokrotnie względem Niej tytuł Pani (*Władczyni*, csł. *Władczycia*, od gr. *Désportes*).

Kościół Wschodni wielbi Bogurodzicę, uznając Jej wyjątkowe miejsce w zbawczych dziełach Boga. Ponieważ zaś Maryja jest człowiekiem, to wyjątkowe stanowisko pozwala Jej być niezawodną Orędowniczką całej ziemskiej społeczności wobec majestatu Stwórcy.

#### d) Modlitwa chrześcijanina.

Odpowiedzią człowieka na objawiającego się i działającego Boga jest modlitwa. Wszystkie teksty liturgiczne są właśnie modlitwą i dlatego bliższe spojrzenie na nie pod tym kątem pozwala ująć zarówno

<sup>26</sup> *Ohijenko*, dz. cyt., 97.

samą istotę modlitwy chrześcijańskiej, jak i odnaleźć konkretne wskazówki co do jej treści.

Człowiek nie mógłby się modlić, gdyby go Bóg do tego nie uzdolnił. Bóg sam prowadzi na modlitwę przez działanie Ducha Świętego. To On sam budzi człowieka ze snu, by wielbił Jego Imię, dlatego prosząc w Powieczerszu o spokojny sen, prosi się także o obudzenie na czas modlitwy.

Modlitwą przepojone ma być całe życie człowieka, każda chwila jest okazją do modlitwy. To stwierdzenie stoi u podstaw całego oficjum. Jest ono istotnie uświęceniem czasu. Poświęca się Bogu pierwsze i ostatnie chwile dnia (Jutrznia i Powieczersze), poświęca się Mu czas zachodu słońca (Nieszpory), południe (Godzina Szósta), rozpoczęcie codziennej pracy (Godzina Pierwsza) i jej trwanie (Godziny Trzecia i Dziewiąta). Nawet noc ma być przeżyta na chwałę Bożą (Modlitwa Nocna). Modlitwa św. Bazylego powtarzana na większości nabożeństw głosi:

„W każdym czasie i o każdej godzinie, na niebie i na ziemi, Tobie oddają pokłon i wysławiają Ciebie, Boże, wielce cierpliwy, najlitościwszy i najmiłosierniejszy”<sup>27</sup>.

Modlitwa chrześcijańska powinna być równocześnie uwielbieniem, dziękczynieniem, przeblaganiem i prośbą. Cztery te elementy występują prawie w każdym tekście modlitwy i w każdym śpiewanym psalmie. Nie ma takiej modlitwy, która realizowałaby tylko jeden z podanych przymiotów. Można jedynie mówić o przewadze akcentu.

Bogu należy się uwielbienie jako Stwórcy, jako Wszemocnemu Panu i Królowi. Bóg jest uwielbiany jako przedmiot ludzkiej tęsknoty i pragnienia, jako sprawca wielkich dzieł, jako Miłośnik ludzi. Często rozbrzmiewa „Alleluja”, będące właśnie wezwaniem do modlitwy pochwalnej. Kościół Wschodni nie łączy tego wezwania z głoszeniem zmartwychwstania (w okresie Wielkiego Postu śpiewane jest nawet częściej niż w innych okresach).

Dziękczynienie składane jest Bogu za dzieło stworzenia i za dzieło odkupienia. Trzeba Bogu dziękować, bo „czyni wszystko dobre dla nas”.

Modlitwa uwielbienia i dziękczynienia wznosi się jak dym kadzidlany szczególnie wieczorem i rano. Istotnie w Nieszporach i Jutrznia mających charakter szczególnie uroczystej publicznej modlitwy Kościoła, uwielbienie i dziękczynienie dominują w treści modlitw.

Przeblaganie nierozdzielnie związane jest z prośbą o odpuszczenie grzechów. Zgodnie z zalecaną stale świadomością własnej niegodności, motyw ten powtarza się w ciągu całego oficjum w wielu modlitwach i psalmach.

Inne prośby mają szeroki wachlarz intencji. Wierni modlą się przede wszystkim o liczne dobra duchowe, potrzebne do zbawienia:

<sup>27</sup> *Ohijenko*, dz. cyt., 95.

uzdolnienie do godnego miłowania i wielbienia Boga, niezmaconą wiarę, mocną nadzieję i szczerą miłość, dar Bożej bojaźni, dobre przyjęcie i zrozumienie słowa Bożego. Wiele miejsca zajmują prośby o poczenie i oświecenie nauką Bożą, o zrozumienie i umiłowanie przykazań. Ta sama prośba inaczej wyrażona jest jako błaganie o dochowanie wierności przymierzu, o zachowanie od grzechu.

Osobną grupę próśb stanowią błaganie o pokój i ochronę przed wrogami. Obejmują one równocześnie pokój duszy i obronę przed jej wrogami (szatanem) i pokój zewnętrzny: obronę przed nieszczęściami i wrogami. Pokój wewnętrzny i zewnętrzny są nieodzownie konieczne do należytego przeżywania Bożych tajemnic. Śpiewa się wiele psalmów, będących gorącą modlitwą człowieka utrapionego, błagającego o uwolnienie od wrogów (Ps 3, 6, 7, 141 w Nieszporach, Ps 69, 142 w Powieczerszu, Ps 3, 10, 11, 12, 16, 17, 37, 142, 87 w Jutrzni, Ps 16, 25, 53, 54, 89 w modlitwach w ciągu dnia). Dla ścisłości trzeba zaznaczyć, że praktyka znacznego skracania przepisywanej psalmodii w dużym stopniu ogranicza ten aspekt modlitwy błagalnej. Ponieważ pokój jest zapewniony przez władze cywilne, nie brakuje (w Jutrzni) specjalnej modlitwy za nie.

Wierni pragną ogarnąć modlitwą wszystkich: od najbliższych im zwierzchników duchownych, braci, sióstr i dobrodziejów, poprzez wszystkich szczególnie modlitwy potrzebujących (chorych, biednych, uwięzionych, strapiionych, ciężko pracujących, podróżujących), aż do całkiem odległych (za każde miasto i wieś, za wszystkich chrześcijan). Wyrażeniu tej modlitwy służą przede wszystkim ektenie oraz wezwania wstawieniowe (wypominki) na zakończenie Powieczersza i Modlitwy Nocnej. Modlitwy za zmarłych występują głównie w Powieczerszu i Modlitwie Nocnej.

Wreszcie błaga się Boga, by raczył uświęcić całe życie, by było ono prawdziwie chrześcijańskie, pełne pokuty i skruchy, zakończone szczęśliwie, bez obciążających grzechów, by można było osiągnąć usprawiedliwienie u Chrystusa i wieczne zbawienie wespół ze Świętymi tam, gdzie „Chrystus jest dla wszystkich radosną przystanią” — tym pięknym akcentem modlitwa końcowa Godziny Dziewiętej zamyka całe oficjum.

Orządek bizantyjsko-słowiański jest bardzo bogatym przedmiotem badań teologicznych. W niniejszym opracowaniu zajęto się tylko małym wycinkiem, dając obraz współczesnej modlitwy uświęcenia czasu niedzieli zwykłej. Wiele innych tematów jest godnych opracowania: przede wszystkim Liturgia Eucharystyczna i nabożeństwa związane z rokiem liturgicznym. Wymagają one badań historycznych, teologicznych i porównawczych.

## ODO CASEL — MYSTAGOG I TEOLOG (1886—1948)

„Teologia wypowiada się w pierwszym rzędzie i w najczystszy sposób w modlitwie Kościoła, czyli w liturgicznym uwielbieniu Boga”.

O. Casel: *Glaube, Gnosis, Mysterium*, Münster 1941, 18.

Historia teologii zna doktrynę o trzech rodzajach mądrości. Sformułował ją św. Tomasz z Akwinu na początku swojej *Summy Teologicznej* (I, 1, 6 i 8), wyróżniając: 1. mądrość Ducha Świętego, która jest poznaniem ponadnaukowym na sposób instynktu i dlatego zwana jest mądrością miłości, 2. mądrość teologii (*doctrina sacra*), opartą na nieomylnym świadectwie Prawdy Pierwszej zawartej w Piśmie Świętym, zwaną inaczej mądrością wiary, 3. metafizyczną mądrość rozumu. Korzenie tak pojmowanego poznania Boga tkwią w teologii patrystycznej Wschodu i Zachodu. Jego owoce — mistyka, teologia i metafizyka — są późniejszym skarbem powszechnej tradycji Kościoła.

Układ Tomaszowy, wychodzący od mistyki i zmierzający przez teologię do metafizyki, nie jest jedynie metodycznym uporządkowaniem dróg poznawczych: od najwznioślejszej — boskiej, przez Bożo-ludzką, do czysto ludzkiej. Jest ona raczej odpowiedzią na pytanie postawione w pierwszej kwestii Pierwszej Części *Summy Teologicznej*: Czy obok dyscyplin filozoficznych inna jeszcze doktryna jest rzeczą niezbędną w poznawaniu Boga?

Stawia się to samo pytanie także dzisiaj, kiedy — pogrążeni w wielkiej liczbie problemów cząstkowych, zawłóciści specjalistycznych dyscyplin, „krytycznych” opracowań najprzeróżniejszych „teologii” — oddalamy się od wszystko integrującego ośrodka, jakim jest sam Chrystus, Wieciona Mądrość Boga. Łatwo wtedy zobaczyć, co znaczy przesunięcie akcentów w strukturze studiów i w formacji seminaryjnej, co znaczy droga od metafizyki przez teologię do mistyki (tak rzadko osiągalnej w ten sposób!) i jak bardzo inne jest proponowane odwrócenie — od mistyki (akcentowanie przygotowania do otrzymania daru mądrości), wyjaśnianej przez teologię, posługującą się narzędziem metafizyki.

Młody mnich benedyktyński<sup>1</sup>, zanurzony w gorliwej atmosferze opactwa Maria Laach, pozostawił po sobie taki zapis: „Jedno muszę

<sup>1</sup> Kompletna bibliografia do twórczości O. Casela, OSB znajduje się w: O. Santagada, *Dom Odo Casel* (Bibliografia), „Archiv für Liturgienwissenschaft” 10 (1967) 7—77. Krótki zarys bibliograficzny wraz z wymienionymi dziełami jest w: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1976, 2, 1350 pod hasłem CASEL. Jest tam także podstawowa bibliografia caseliańska, którą trzeba jednak uzupełnić takimi pozycjami: W. Warnach, OSB, *Ein-*

jasno podkreślić: że pierwsza intuicja dotycząca *Mysterienlehre* nawiedziła mnie w czasie sprawowania liturgii — podczas sumy. Życie może powstawać tylko z życia. Naturalnie, że to poznanie zostało potem wzmocnione przez studia nad teologią św. Justyna Męczennika... Nie samo (jednak) studium, ale ożywiający współzycie z Chrystusem in mysterio jest ostatecznym źródłem wszelkiej prawdziwej gnozy”<sup>2</sup>.

W tym eseju poświęconym pamięci O. Casela OSB, w trzydziestą rocznicę jego śmierci, pragniemy spojrzeć na tę postać w kontekście dwu dróg poznawczych, którymi zdążył do Boga, służąc równocześnie bliźnim. Pierwsza to mądrość miłości, związana ściśle z liturgią. Ona uczyniła z niego człowieka, który doświadczał, wiedział i dawał wskazówki, dzieląc się swoim światłem i miłością jak pożywieniem (był wybitnym homilem i konferencjonistą). Druga to mądrość wiary — teologia, usiłująca ludzkimi słowami, zwłaszcza pisanymi, przekazać treść Bożego życia, szukając jego zrozumienia w samym źródle (*fides quaerens intellectum*). Skoro mówi się, że wielka teologia i wielka miłość są stworzone dla wzajemnego spotkania, to prawdą jest, że spotkały się one w tym człowieku, który był mystagodem i teologiem zarazem.

## I. MYSTAGOGIA I MYSTAGOG

„Filtrem dla smutnych i zakażonych scieków chrześcijaństwa — pisał ostatnio H. Urs von Balthasar — może być tylko powrót do czystej, klarownej całości”. Casel, jak relacjonuje o nim uczeń i kontynuator jego dzieła, B. Neunheuser, OSB, „pracował i tworzył z wewnętrznego oglądu całości”<sup>3</sup>. Na czym polegał ten „wewnętrzny ogląd całości”, wiemy dobrze z eseju Casela pt. *Ganzheitliches Denken und Kult* (1941)<sup>4</sup>: określając liturgię jako „obecnie stające się dzieło zbawienia”, nazwał w nim Casel „Kyriosa, wcielonego i przez mękę uwielbionego Syna Bożego, drogą do poznania Boga i metodą teologii”.

To odkrycie na nowo liturgicznej celebracji jako konkretnej rzeczy-

*führung in die Theologie Odo Casels*, wstęp do O. Casel, *Das christliche Opferymysterium*, Graz 1968, XVII—LV; T. Schneider, OSB, *Gottmenschliche Gemeinschaft*, wstęp do O. Casel, *Mysterium der Ekklesia*, Mainz 1961, 19—59; P. Duployé, OP, *Odo Casel et la théologie*, art. w P. Duployé, *Les origines du Centre de Pastorale Liturgique (1943—1949)*, Mulhouse 1968, 347—369. Powyższe artykuły zostały uwzględnione w niniejszym eseju.

<sup>2</sup> List cytowany za T. Schneider, *Gottmenschliche Gemeinschaft*, art. cyt. 22. Por. O. Casel, *Die Eucharistietehre des hl. Justinus, Martyr*, „Katholik” 4 (1914) 153—176, 243—263, 331—355, 414—436.

<sup>3</sup> B. Neunheuser, OSB, wstęp do O. Casel, *Mysterium der Ekklesia*, dz. cyt. 16 „Casel arbeitete und schuf aus der inneren Schau des Ganzen”.

<sup>4</sup> Ten esej jest częścią całości zatytułowanej *Glaube, Gnosis, Mysterium*, „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft” 15 (1941) 155—305, wydanej także oddzielnie (Münster 1941).

wistości, w której zbawcze dzieło Chrystusa (Jego paschalne misterium — śmierć i zmartwychwstanie) jest dla nas obecne, okazało się genialne dla pogłębienia badań nad liturgią i jej naturą i w rezultacie doprowadziło do ustawienia wielkanocnego misterium w centrum chrześcijańskiego życia i teologicznej refleksji. Ono właśnie jest owym „całościowym oglądem”, „zbiorczą syntezą” (*Gesamtsynthese*), w której w sposób zdumiewający cała rzeczywistość Chrystusa, Jego Osoba i Jego dzieło — Kościół, ukazuje się „w jednym jednoczącym spojrzeniu” (*in einer einheitlichen Zusammenschau*). Ta całość to przedstawione i opisane przez św. Pawła „mysterium”. Ono objawia zbawczy plan Boga wyłaniający się z głębin trynitarnego życia, urzeczywistniony w tajemnicach życia Jezusa Chrystusa uobecnianych dla Kościoła w sprawowanej tu i teraz liturgii (*Kultmysterium*).

Casel określa liturgię jako „dzis (*hodie*) stające się dla nas dzieło zbawienia”. Odbiega to od innych ujęć, podkreślających jako istotne w liturgii albo kapłaństwo Chrystusa (Jürgensmeier, Feckes, Stappèr), albo strukturę trynitarną (Schmidt), albo uswięcające działanie Boga wraz z kultyczną odpowiedzią wspólnoty (Vagaggini, Lengeling). Akcent Casela wprowadza nas zaś w pełni w klimat eklezjologiczny. W jego ujęciu widać wyraźnie, że w sprawowanej liturgii obok Chrystusa stoi Kościół, że to właśnie wspólnie Chrystus i Kościół tworzą tę całość. „Mysterium Christi — pisze Casel — to osoba Boga-Człowieka i Jego odkupieńcze dzieło dokonane dla zbawienia Kościoła, który dzięki Niemu jest wprowadzony w to Misterium”<sup>5</sup>. Kościół więc jest jak gdyby niewiastą Nowego Raju. Ale zmienia się perspektywa. Nowa Ewa nie ulegnie pokusie. Mysterium Chrystus-Kościół jest misterium Oblubienica i Oblubienicy, czy (jak inaczej można powiedzieć) misterium Boskiej Agape, tej Miłości, która od wieków pragnie zaślubin z ludzkim Ty — i nie spocznie, aż dopełni się w zjednoczeniu ostatecznych godów... I co najważniejsze — Agape jest czynna już dzisiaj, właśnie w sprawowanej hic et nunc liturgii. Casel pytany, jak w sposób skrótowy określać misterium, odpowiadał: „jako anamnezę, jako kultyczne wspomnienie” („als Anamnese, als kultisches Gedächtnis”).

Jako wcielona Mądrość Boga, jako Zmartwychwstały *Kyrios*, który przeszedł przez ogołocenie Krzyża do chwały Ojca, jest Chrystus obecny w liturgii rzeczywistością misterium. Tym samym jest On pełnią Słowa Bożego skierowanego do ludzi w Duchu Świętym — a będąc równocześnie człowiekiem, jest też odpowiedzią ludzi wypowiedzianą w wolności i miłości. Dlatego Kościół, zwłaszcza zgromadzony przy eucharystycznym ołtarzu, jest niejako zanurzony w misterium Chrystusa. Jako duchowe stworzenie Boga w Chrystusie w Duchu Świętym, jest Kościół Ludem proroczym, kapłańskim i królewskim, jest nowym eschatologicznym stworzeniem. Stąd uczestni-

<sup>5</sup> O. Casel, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg 1960<sup>4</sup>, 28—30.



czyć w Chrystusie i uczestniczyć w Kościele oznacza to samo i jest tym samym.

Kościół żyje więc przez centralny akt, który go konstytuuje: przez sprawowanie Eucharystii. Właśnie przez nią uczestniczy w akcie Chrystusa zbawiającego świat i oddającego kult Ojcu, właśnie przez nią staje się Oblubienicą. Tylko w Chrystusie, karmiony Jego eucharystycznym Ciałem i napełniany Duchem Świętym Kościół staje się godnym Ciałem Oblubienicy dojrzewającej do wieczystych godów.

Misterium miłości ukazuje się tutaj w analogicznym układzie do misterium poznania. Nazwijmy je tylko dla odróżnienia od zwyczajnego poznania — poznaniem mistycznym. „Poznanie mistyczne jest inne od poznania naukowego, które tworzy się przez nabywanie i sukcesywne wypracowywanie pewnej liczby pojęć i sądów składanych w całość. Jest ono poznaniem prawdziwym, skoro przez nie nasz umysł upodabnia się do poznawanego przedmiotu, jakim jest obecny Bóg — ale jakże odmiennym od poznania naukowego i spekulatywnego! Poznanie mistyczne nie jest pokawałkowane, ciągle odkrywające nowe tereny w ciemności poszukiwań — jest ono jak oślnienie: ujmuje wszystko naraz w całość. Mistrz ujmuje raczej Prawdę aniżeli poszczególne prawdy, Światłość aniżeli poszczególne światła, Obecność bardziej niż doktrynę. Ujmuje zresztą Prawdę jako źródło wszystkich prawd, Światło jako ognisko wszystkich światła, doktrynę jako promieniającą Obecność. Mistrz kontempluje bezpośrednio Źródło, a nie strumyki, ognisko, a nie poszczególne płomyki, słońce, a nie jego promienie”<sup>6</sup>.

Ujęte w ten sposób pogłębione pojęcie doświadczenia mistycznego ukazuje je nieco inaczej niż znane nam opisy Mistrzów z XVI czy XVII wieku, wyrażone w poetyckim komentarzu św. Jana od Krzyża do *Pieśni nad Pieśniami*, czy w notatkach z Manrezy św. Ignacego Loyoli; nie jest podobne do opisu z traktatu o Miłości Bożej św. Franciszka Salezego ani do najbliższej może związanych z Eucharystią traktatów Autorów z École Française. Caseliańskie ujęcie poznania mistycznego przypomina raczej wczesne traktaty Ojców Kościoła, greckich i rzymskich, opisy ojców pustyni czy wczesnych mnichów benedyktyńskich lub cysterskich. Można je także odnaleźć w żarliwych komentarzach biblijnych św. Tomasza z Akwinu.

Tak rozumiane pojęcie poznania mistycznego akcentuje nie samą tylko konieczność intensyfikowania miłości, ale raczej pogłębienia nowej świadomości dojrzewającej w zetknięciu z misterium Chrystusa. Mówi o wspaniałym i tajemniczym współzmartwychwstaniu z Chrystusem dzięki uczestniczeniu w sakramentach Kościoła, a zwłaszcza Eucharystii, mówi o dojrzewającym do oblubieńczej jedności rodzenia mistycznego Ciała Chrystusa teraz rzeczywiście ukrzy-

<sup>6</sup> H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris 1923, II, 592.

zowanego. Tak pojmowana „mystyka sakramentalna” — mająca swój ciągiły wątek w dziejach Kościoła od św. Pawła z Tarsu, św. Ignacego z Antiochii czy św. Ambrożego po Casela, Arintero, Daniélou, Balthasara, de Lubaca — stoi na stanowisku, że skoro Kościół jest już przebóstwiony dzięki trwałej obecności Chrystusa w Eucharystii i zamieszkiwaniu w Nim Ducha Bożego, istotnym prawem Kościoła jest prowadzić życie Chrystusa, naśladując Go nie tylko w Jego chwale, ale przede wszystkim w Jego krzyżowej drodze<sup>7</sup>. W miarę bowiem wzrastającego zjednoczenia z Chrystusem cierpiącym i upodobniania się do Niego dojrzewa w nas coraz bogatszy profil Oblubienicy Chrystusa.

Rozumiemy teraz głębiej tezę Casela o centralnej pozycji liturgii w życiu chrześcijańskim i w teologii. To ona jest „miejszem rozstrzygającym istotę Kościoła”<sup>8</sup>, bowiem ona jest rzeczywistością, przez którą chrześcijanin, dzięki ofierze Chrystusa i własnej, coraz głębiej zanurza się w misterium Chrystusa. Dzięki uobecnieniu w liturgii misterium Chrystusa i naszego w nim uczestnictwa „jest ona kanonem wszelkiej kościelno-chrześcijańskiej mistyki”, jest „welonem mistycznym Chrystusa, przez który On do nas przemawia, jak w ślupie ognistym”<sup>9</sup>. Liturgia jest „Logosem, który rodzi się z mistycznego milczenia”<sup>10</sup> — odpowiada mu „dziękczynna pieśń Oblubienicy”<sup>11</sup>. W tej dialogowej strukturze liturgii, którą dostrzegamy łatwo w płaszczyźnie zewnętrznej, mamy symbol jej rzeczywistego mistycznego dopełnienia: „tu dokonuje się dialog i tajemnicza wymiana miłości między Chrystusem i Kościołem, tu życie z Chrystusa — Głowy i serca ciała — przelewa się na członki, tu Oblubienica-Kościół urzeczywistnia swoją jedność z Nim — małżeństwem Oblubieńca i Baranka („Nuptiae Sponsi et Agni”)<sup>12</sup>. Tak więc najgłębszym sensem liturgii, według Casela, jest fakt, że „Oblubienica już teraz na wygnaniu przemijającej czasowości trwa w obecności swego Boskiego Oblubieńca”<sup>13</sup>.

Casel przypomniał swoim współczesnym, a zwłaszcza teologom, że formuły obrzędowe są także teologią. Zawierają one bowiem treść poznawczą o znaczeniu dogmatycznym, jak mszalne Credo czy anafory eucharystyczne, będąc raz wyznaniem wiary, raz uwielbiającym dziękczynieniem. Casel przypomniał także, że sprawowanie liturgii — wraz z kontekstem świętych tekstów wyrażających Słowo Boże,

<sup>7</sup> Por. Ch. Journet, *Introduction à la théologie*, Paris, 1947, 13—32.

<sup>8</sup> O. Casel, *Zur Kultsprache des heiligen Paulus*, „Archiv für Liturgiewissenschaft” 1 (1950) 1. Por. także takie określenia: „Liturgie ist die vornehmste Betätigung der Ekklesia” ME 212, „Liturgie ist das eigentliche Leben der Kirche” ME 215.

<sup>9</sup> O. Casel, *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Freiburg 1923<sup>5</sup>, 97.

<sup>10</sup> *ibid.* 157.

<sup>11</sup> O. Casel, *Mysterium der Ekklesia*, 98.

<sup>12</sup> O. Casel, *Faites ceci en memoire de moi*, Paris 1962, 172.

<sup>13</sup> O. Casel, *Mysterium der Ekklesia*, 193.

w hymnach tworzących bosko-ludzki epos, w dramacie sakralnych obrzędów — wyprzedza niejako teologię, a prawdziwymi teologami są ci, którzy układają i śpiewają hymny na cześć Świętego Boga. Ale to, co najbardziej należy tu podkreślić: Casel przypomniał swoim życiem i swoją twórczością, że główną czynnością teologa winno być sprawowanie liturgii. W niej bowiem *os ad os loquitur*, Bóg spotyka się z człowiekiem, i — jak zsumował wspaniale myśl Casela Sobór Watykański II — „Chrystus zawsze przyłącza do siebie Kościół, swoją Oblubienicę umiłowaną, która wzywa swego Pana i przez Niego oddaje cześć Ojcu wiecznemu” (KL 7). Mystagog jak „przyjaciel Oblubienica” posługuje z radością temu spotkaniu w procesie mystagogii. Teolog pragnie nadto je wyjaśniać.

## II. TEOLOG I TEOLOGIA

Już dziś wiadomo, że św. Tomasz z Akwinu znany tylko ze swoich systematycznych traktatów, bez uwzględnienia dorobku zawartego w komentarzach biblijnych, jest... jak księżyc opisany w strofie Klaudiviusza: „Widać tylko jego połowę, a przecież jest okrągły i piękny”. Podobnie jest z Caselem — *si parva magnis comparare licet*. Analitycy krytykujący Casela jako teologa za jego przedstawienie tzw. teorii obecności misteriiów (*Mysteriengegenwart*) czy za jego studia nad misteriami helleńskimi, a nie widzący w nim „genialnego założyciela teologii misterium” (H. Urs von Balthasar<sup>14</sup>), w której starał się dać syntezę wszystkich wypowiedzi wiary w aspekcie misterium, czy nie znający go jako mystagoga — nie mają całego obrazu jego życia ani jego twórczości. A nie jest rzeczą łatwą przebrnąć przez ten dorobek, który, ilościowo imponujący, jakościowo jest jeszcze trudniejszy do przyswojenia. Bowiem twórczość teologiczna Casela ma swoisty styl, bardzo odrębny od jemu współczesnych — i poważnie wymykający się ocenie neoscholastycznych kryteriów.

Kiedy Casel ośmielił się mówić, że pierwszym zadaniem teologa jest uprawianie gnozy, którą rozumiał jako współzycie w wierze ze Światłem objawionym w misterium (*Glaube, Gnosis, Mysterium*), to tak zaszokował niektórych teologów, jakby co najmniej zaproponował czytanie Abelarda i św. Tomasza z Akwinu w kontekście Wolfa. Naturalnie, jeśli jako kryterium przyjmie się teologię w formie neoscholastycznej — niepokój był uzasadniony a zarzuty słuszne. Ale jeśli pamięta się wysiłki Scheebena, Möhlera i Newmana, którzy utrzymywali, że dzieło teologa spekulatywnego nie ma być amalgamem wiary i filozofii, ale pogłębieniem wiary, zejściem dzięki miłości w jej dalsze pokłady — rzecz się zmienia.

<sup>14</sup> H. Urs von Balthasar, *Die Messe, ein Opfer der Kirche? w: Spiritus Creator, Skizzen zur Theologie*, III, Einsiedeln 1967, 174: „Casel... der geniale Begründer der Mysterientheologie”.

Przed Caselem teologowie uformowani na metodzie spekulatywnej, tacy jak Vonier, de la Taille czy Beauduin, wołali o uzupełnienie podręcznikowej teologii przez traktaty o nachyleniu „wewnętrznym” — „La piété de l’Eglise”. Miały one uzupełnić — jak było to w XVII w. w twórczości Contensona — spekulację teologiczną (theologia mentis) „teologią serca” (theologia cordis). Ich owocem były schematy jeszcze dość kostyczne i sztuczne. Casel wskazując na liturgię jako *locus theologicus* chciał odkryć całą głębię chrześcijaństwa, wychodząc z obrzędu (*lex orandi, lex credendi*), w którym jest zawarta nadprzyrodzona rzeczywistość. Skoro Chrystus jest mądrością Bożą — rozumował — i skoro przez wiarę ogarniętą miłością, czyli przez gnozę, możemy dotrzeć do obecnego w liturgicznym misterium Chrystusa, to trzeba tylko „w rzecz wstąpić”, by w niej odnaleźć złotą nić teologicznych wątków, a także bogaty budulec do ich snucia. Dobrze powiedział na ten temat P. Duployé, że o caselianizmie trzeba mówić tak, jak Péguy mawiał o bergsonizmie: „to nie jest geografia, ale geologia”. Tragedią jest dyskusja geografów nad przedmiotem kompetencji geologów<sup>15</sup>.

Czytając Casela w świetle jego dzieła (które jest jak gdyby jego *Rozprawą o metodzie*), jakim jest *Glaube, Gnosis, Mysterium*, możemy dojść do wniosku, że jest on fenomenologiem. Bowiem dla niego, jak dla Casirera — „myśl symboliczna jest też myślą”. Stąd i koncepcja „Kult — Eidos (obraz) — Mysterium” jest koncepcją teologiczną<sup>16</sup>. Co więcej, symbol czy symboliczna obrazowość, która jest istotnym tworzywem Biblii, jest również kluczowym pojęciem teologii Casela. Rzeczywisty symbol (Realsymbol) według niego jest uobecnieniem i udostępnieniem w formie obrzędu wielkopiątkowej ofiary Chrystusa spełnionej sakramentalnie w Wielki Czwartek. Dzięki anamniezie eucharystycznej i kerygmatycznemu przepowiadaniu wchodzimy również dziś za pośrednictwem symbolu w ontologiczną więź z boskim praczynem. Tak więc Casel wysuwa w swej teologii na pierwszy i centralny plan fakt obecności dla nas w liturgii Chrystusa (przymienny artykuł wiary: „dla nas i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba”). Teologia misterium otwiera tym twierdzeniem rozległy i fascynujący wymiar rzeczywistości zbawienia, odkrywa jego chrystocentryzm, wydobywa personalny charakter sakramentalnego pośrednictwa i tym samym wnosi płodną inspirację dla teologii i duchowości<sup>17</sup>. Caseliańska *gnosis*, zaczerpnięta ze źródeł patrystycznych,

<sup>15</sup> Por. P. Duployé, *Odo Casel et la théologie*, 356—365.

<sup>16</sup> Tak skondensowany skrót domaga się wyjaśnienia. Casel w swojej teologii misterium posługuje się znaną w filozofii koncepcją obrazu (EIDOS) i obrazowego myślenia (Bild-Denken), ponieważ symbol liturgiczny „przedstawia” (darstellt) ukrytą rzeczywistość. Zob. *Das christliche Kultmysterium*, 50—51.

<sup>17</sup> Zob. J. Betz, *Die Gegenwart der Heilstat Christi*, w: *Wahrheit und Verkündigung*, Festschrift M. Schmaus, 1967, 1826.

nie jest teoretyczną wiedzą o Bogu albo dyskursywnym poszukiwaniem, ale egzystencjalnym ujęciem Chrystusowego działania (kulminującego w paschalnym misterium) i dzięki Duchowi Świętemu żywą wspólnotą z Bogiem, uczestnictwem w Jego Istocie. Wiara i *gnosis* są więc stopniami poznania — z tym, że *gnosis* zasadniczo identyfikuje się z *agape*, która jest pełnym i trwałym związkiem z Chrystusem. Podstawą prawdziwej teologii w tym ujęciu nie jest dedukcyjnie uporządkowany system, ale moc zmartwychwstałego Kyriosa, który otwierając Pisma (J 2, 22) ustawia teologię we właściwym kierunku.

Współcześni teologowie zagubili sens misterium, zagubili też centrum jednoczące, dające teologii właściwą rangę, a ich twórczości należy szacunek. Aby wyjść z kryzysu, trzeba przywrócić teologii jej „gorejące centrum”, jakim jest *Mysterium Christi* w jego eschatologicznej pełni. Trzeba wrócić do idei Boga osiągalnego przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym i dać tej formule prawdziwe znaczenie, a żywej świadomości eschatologicznej tęsknoty — która zmierza przez wiarę do widzenia twarzą w twarz — właściwy motyw. Jest nim wizja obłubieńczego związku, tak wspaniale opisana na kartach Biblii i uobecniona w sakramentalnej liturgii.

Tak pojęta teologia implikuje konieczność właściwego poglądu na eklezjologię. Jak nie wystarczała w tej dziedzinie interpretacja Belarminowska, tak nie wystarcza też pneumatologiczna teologia dorabiana pod presją gwałtownie budzących się ruchów charyzmatycznych. Eklezjologia Casela utrzymuje, że Kościół jest znakiem, ale przede wszystkim, że jest on obecnością misterium. Wyjaśnia ona znak, aby jego fascynująca treść pomogła żyć pełnią tego misterium. Jawi się — jako zwornik tak pojmowanej eklezjologii — *Christus Sponsus*. Zaś wszystkie fundamentalne kategorie objawienia, jak misterium, mądrość, chwała, królestwo, dziedzictwo, usynowienie, słowo (*logos*) przepowiadania, świadectwo, wspólnota, szczęśliwość, przyjaźń, które tworzą budulec prawdziwej teologii, służą kształtowaniu życiodajnego związku Oblubienicy z Oblubieńcem.

Stąd proponowane przez Casela rozumienie teologii staje się służbą w poznawaniu, rozumieniu i wyjaśnianiu prawdy misterium. Pełnia tej prawdy będzie osiągnięta w ostatecznym widzeniu. Casel tworzy więc syntezę eschatologicznej sfery objawienia (mądrość miłości zwana doświadczeniem mistycznym), słowa biblijnego, tradycji Kościoła, wysiłku spekulatywno-metafizycznego i życia Kościoła w wymiarze horyzontalnym i wertykalnym. Faktem jest, że dokumenty Soboru Watykańskiego Drugiego zawierają aprobatę wielu jego propozycji. Będąc inicjatorem wielu idei Soborowych i wielu jego terminów<sup>18</sup>, Casel antycypował to nadchodzące wydarzenie. Widać ten jego wpływ

<sup>18</sup> Podkreślają to Ratzinger, Betz, Schillebeeckx, Schmaus, Mc Machon, Klauser, Balthasar. Zob. V. W a r n a c h, *Einführung in die Theologie Odo Casels*, XLVIII—LV.

na ogólną orientację teologii, której przywrócił pojęcie misterium. Wpłynął też w sposób szczególny na teologię Eucharystii, ukazując związek teologii z kultem, jak też kultu z życiem. Wychowany w szkole potrydenckiej, nie był jednak zwolennikiem akcentowania myśli o ofierze na niekorzyść Eucharystii jako posiłku.

Uniwersalizm jego umysłu i wielopłaszczyznowe zainteresowania szły w parze z gruntowną wiedzą. Doskonale znał klasyków teologii i Biblię. Cenił dorobek filologów takich, jak Peterson, Kittel, Mo-winkel, Käsemann, Jeremias, Cullmann. Był w kontakcie osobistym z fenomenologami takimi, jak Heiler, Otto, van de Leuw — oraz liturgistami, jak Baumstark, Mohlberg, Dölger, Beauduin, Capelle, Botte, Klauser, Herwegen, A. Mayer. Miał też swoich przeciwników, którzy go krytykowali i zwalczali. Należą do nich Przywara, Umberg, Hansenns, Prümm, Poschmann, Brinktrine. Inni atakując wąski odcinek jego twórczości tzw. teorię obecności misteriów (*Mysteriengegenwart*), solidaryzowali się z nim w innych jego odkryciach. Należą tu Stolz, Vagaggini, Kolping, Schmaus, Söhngen, Rahner, Journet, Schilier, Schürmann, Schillebeeckx, Semmelroth, Bouyer. Uznawali go w pełni Vonier, Pinsk, Dekkers, Hild, Duployé, Barsotti, Betz, Gail-lard i kontynuator jego dzieła Neunheuser. Wymieniona tutaj cała li-tania nazwisk świadczy o tym, że Casel tkwi w samym środku współ-czesnej teologii, choć sam nie jest twórcą żadnej szkoły ani teorii (jak niektórzy mu to imputują). Podkreślał zawsze, że nie chodzi mu o nowe teorie, ale o przybliżenie autentycznej spuścizny Kościoła.

Nie był Casel teologiem typu profesorskiego. Jego twórczość przy-pomina bardziej „klęczącą teologię” Ursa von Balthasara. Wiemy, w jakiej szkole się jej uczył: był wierny młodzieńczej intuicji, która od ołtarza kierowała go do pisarskiego pulpitu teologa. Kiedy w 1948 r. zakończył długoletnią posługę kapelana w opactwie SS. Benedyktynów pod wezwaniem św. Krzyża w Herstelle (był na tym stanowisku od 1922 r.), oddając ducha podczas śpiewania *Exultet* w wigilię Wielkanocy, napisano na jego grobie:

#### LUMEN CHRISTI

clara voce confessus

paschale celebraturus praeconium

dilectus nobis pater in Christo

sacri mysterii cultor et mystagogus

R.P. DDr Odo Casel

monachus Lacensis

holocausto perfecto

nocte sacra cum Domino transiens

intravit in visionem beatam

paschalibus mysteriis

quae initiatis tradidit  
 ipse consummatus  
 DEO GRATIAS<sup>19</sup>.

Kraków

KS. WACŁAW ŚWIERZAWSKI

<sup>19</sup> Tłumaczenie: „Śpiewając hymn paschalny i wyznając pełnym głosem ŚWIATŁOŚĆ CHRYSYTA, O. DDr Odo CASEL, mnich z opactwa Maria Laach, mystagog i czciciel Świętego misterium, po dopełnieniu ofiary, przemieniony paschalnymi misteriami, w które sam innych wtajemniczał, przeszedłszy z Panem w Wielką Noc, wszedł do uszczęśliwiającego widzenia. BOGU NIECH BĘDĄ DZIĘKI!”.

Achille M. Triacca, SDB

### DOM BURKHARD NEUNHEUSER (PRZEGLĄD BIBLIOGRAFICZNY)

Dom Burkhardo Neunheuser O.S.B.  
 septuagesimum quintum annum agenti  
 Magistro peritissimo, devoto Presbytero,  
 semper Amico,  
 discipuli Poloni  
 et ultimus infrascriptus Auctor  
 grati animi ergo!

Trzydziestolecie śmierci (28 marca 1948) Dom Odo Casela, O.S.B., jest jak najbardziej odpowiednim momentem do tego, by poświęcić wspomnienie Dom Burkhardowi Neunheuserowi, O.S.B., również mnichowi z Maria Laach. Od 1962 roku jest on Profesorem na Papieskim Instytucie Liturgicznym św. Anzelma (w Rzymie), a od 1972 również Rektorem tegoż Instytutu. Uczniowie Dom Burkharda Neunheusera, szczególnie ci, którzy mieli go za promotora tez doktorskich, chcą go tutaj ukazać nie tylko jako przyjaciela i współbrata Odo Casela, lecz jako kontynuatora i propagatora jego myśli. Wierzmy, że wykazując nie zmęczoną pracowitość Dom Burkharda Neunheusera, nie urazimy przez to jego skromności i pokory. Świadectwo priora z Maria Laach, Emmanuela von SEVERUS, *Utilis frater*, W: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 51 (1973) 123—264, jest wystarczającym dowodem bądź to codziennego poświęcenia, bądź głębokiej myśli tego drogiego Ojca i sumiennego przewodnika. Gdy idzie o nas, chcemy tylko wspomnieć jego działalność w związku z niezapomnianym Mnichem z Maria Laach. Wierzmy zatem, że anonsując w przeglądzie biblio-

graficznym, raczej w sposób schematyczny, co uczynił Dom Burkhard Neunheuser dla interpretacji i propagowania myśli Dom Odo Casela, wykonujemy dzieło pożyteczne dla studium i jego zrozumienia.

## 1. DOM ODO CASEL WSPÓŁBRAT I PRZYJACIEL DOM BURKHARDA NEUNHEUSERA

Do właściwego zrozumienia i oceny dzieła Dom Burkharda Neunheusera w odniesieniu do Dom Odo Casela, trzeba mieć na uwadze możliwość osobistych z nim kontaktów. One to wywarły w sercu Dom Burkharda Neunheusera „temperies” spowodowaną podziwem, przyjaźnią i szacunkiem, włącznie z pragnieniem naśladowania go jako przykład wielkości i głębokości witalnej ducha. Chcąc wiedzieć coś bardziej konkretnego w tym względzie, w swego rodzaju wywiadzie, poprosiliśmy Dom Burkharda Neunheusera o opowiedzenie swoich wspomnień. Oto jak je ukazał: O Dom Odo Casel, słyszałem po raz pierwszy wiosną 1922, gdy jako młody student Uniwersytetu w Bonn, przybyłem z wizytą do Opactwa w Maria Laach. Podczas posiłku, w którym uczestniczyłem jako gość, w refektarzu Opactwa, czytano jego książkę *Die Liturgie als Mysterienfeier*.

W październiku tegoż roku, gdy wstąpiłem do Opactwa jako nowicjusz, Dom Odo Casel był otoczony opinią człowieka uczonego i uduchowionego, do tego stopnia, że dla nas nowicjuszy, mówienie z nim było wielką łaską. Niestety, wkrótce potem opuścił Maria Laach, zostając kapelanem w Opactwie Benedyktynek od Św. Krzyża w Herstelle (nad Wezerą, niedaleko Paderborn), skąd po 26 latach odszedł do Pana. Od czasu do czasu dokonywaliśmy wymiany listownej. Odpowiadał zawsze z wielką uprzejmością z klasztoru, który się przemieniał na wskutek obecności jego silnej osobowości człowieka Bożego.

Spotkanie osobiste miałem dopiero w sierpniu 1931 z okazji święta „consecratio virginum” siostry Aemiliany Loehr (znane jest jej dzieło *Das Herrenjahr*, które miało wielki sukces nie tylko w Niemczech), uczennicy Dom Odo Casela, być może najbardziej odzwierciedlającej jego ducha. Następna sposobność nadarzyła się latem 1933, kiedy podczas pierwszego dłuższego pobytu w Herstelle, miałem możność zbliżyć się do „jego ducha” i zacząć czerpać z tego źródła.

Dom Odo Casel był raczej słabego zdrowia. Dlatego począwszy od 1930 roku był wspomagany w swojej pracy przez jednego z Ojców z Maria Laach. Na zmianę więc jeździło się do Herstelle (na jedno lub dwu miesięczny pobyt). Niestety rzadko mogłem być wolny i stąd możliwość by być mu blisko nadarzyła mi się latem 1933 (jak wspominałem) a później w latach 1941 i 1943 (naznaczonymi piętnem wojny); w 1946 i 1947 (ostatnie lato Dom Odo). Były to dni duchowo bogate i z punktu widzenia ludzkiego i chrześcijańskiego szczęśliwe. Być może, że ponieważ tylko kilka razy mogłem zaczerpnąć z tego źródła,



dlatego natężyło się pragnienie i rosła radość, gdy nadarzyła mi się okazja do spotkania z nim. Dni były przeniknięte uroczystą Mszą świętą, odprawianą ze wszystkimi mniszkami (Tam zaczęliśmy rozumieć wielkie znaczenie jedności wspólnotowego celebrowania). Czas upływał szybko na modlitwie, studium, konwersacjach (W przerwach po posiłkach. Pamiętne są te poobiednie latem. Mówiło się o wszystkim, lecz przede wszystkim o liturgii. Owszem Dom Odo był zdolny mieć ze sobą Stromata Klemensa Aleksandryjskiego i całymi ustępami czytać je na głos po grecku, komentując potem ...).

Niemożliwym jest opowiedzieć o wszystkim w krótkim czasie. Pewnym jest, że całe moje studia w Maria Laach przepojone były wizją misterium Chrystusa, jak go ukazywał Dom Odo Casel. Zresztą dwuletnie nauczanie teologii dogmatycznej u św. Anzelma w Rzymie (1937—1939) dało mi możliwość pogłębienia intuicji caseliańskiej i powolnego wejścia w dyskusje zrodzone wokół Dom Casela i wokół jego ujęcia teologicznego *Mysterium*.

Mimo wszystko, nie jest przesadą, że pobyt w domu kapelańskim Opactwa św. Krzyża w Herstelle był niezwykle korzystny dla mojej formacji duchowej».

Dotąd było świadectwo Dom Burkharda; świadectwo jasne i proste, które pozwala zrozumieć że dzieło jego żyje wielkością osoby Dom Odo Casela, który w życiu monastycznym i w studium nad liturgią stał się jego modelem. Przede wszystkim potwierdza to działalność piśmiennicza Dom Burkharda Neunheusera, której chcemy dać wyraz w tym przeglądzie bibliograficznym.

## 2. TWÓRCZOŚĆ PIŚMIENNICZA DOM BURKHARDA NEUNHEUSERA O DOM ODO CASELU

Jak wspomnieliśmy na początku, prezentujemy w sposób schematyczny działalność piśmienniczą Dom Burkharda Neunheusera o Dom Odo Caselu, dzieląc ją na trzy grupy: pisma dotyczące bezpośrednio osoby i dzieła Dom Odo Casela; pisma „ad defensionem et interpretationem”; pisma propagujące i kontynuujące myśl Dom Odo Casela.

### I. Pisma związane bezpośrednio z Dom Odo Caselem

#### a. Twórczość dotycząca osoby Dom Odo Casela

Pierwsze pisma Neunheusera o osobie i dziele Dom Odo Casela są te, pisane w związku z jego śmiercią w wielkanocną noc 1948 roku.

1. In memoriam Odo Casel, W: Theologische Literaturzeitung 73 (1948) 567—569;
2. Biographie P. Odo Casel, W: La Maison-Dieu, nr. 14 (1948) 11—14;
3. Necrologio P. Odo Casel, W: La Scuola Cattolica 76 (1948) 262;
4. Odo Casel zum Gedenken. Der Laacher Liturgiewissenschaftler, W: Rheinischer Merkur (5 Juni 1948) 5;

5. Die Persönlichkeit Odo Casels, W: Liturgie und Mönchtum, Heft 3 (Maria Laach 1948) 6 ss. (tł. niemieckie 3. nr.);
6. B. NEUNHEUSER — A. MAYER — J. QUASTEN Hrsgg., Vom Christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel OSB (Düsseldorf 1951);
7. Pater Odo Casel, W: Th. BOGLER (Hrsg), Münster am See. Landschaft-Kunst-Kultur-Geschichte-Gegenwart. Ein Laacher Lese und Bilderbuch (Honnaf 1956) 219—221;
8. Casel, (Johannes) Odo, W: Lexikon für Theologie und Kirche (Freiburg i. Br. 1958<sup>2</sup>) 966;
9. Master in Israel: Odo Casel, W: The Clergy Review 55 (1970) 194—212;
10. Odo Casel a 25 anni dalla sua morte, W: Rivista Liturgica 60 (1973) 228—235;
11. Odo Casel, W: Dizionario Enciclopedico di Spiritualità (E. ANCILLI Wydawnictwo) I (Roma 1975) 330—331.

#### b. Twórczość dotycząca wydania pism Dom Odo Casela

Należy powiedzieć, że Dom Burkhard Neunheuser może być uważany za wydawcę pism Dom Odo Casela, znalezionych po jego śmierci, jak również i tych, które należało przygotować do druku. Oto ich wykaz:

12. Vorwort, O. CASELA, Mysterium des Kommenden (Paderborn 1952);
13. Vorwort, O. CASELA, Vom wahren Menschenbild (Regensburg 1953);
14. Vorwort, O. CASELA, Mysterium des Kreuzes (Paderborn 1954);
15. Vorwort und Erläuterungen, O. CASELA, Das christliche Kult, mysterium (Regensburg<sup>4</sup> 1960);
16. Vorwort, O. CASELA, Mysterium des Ekklesia (Mainz 1961).

#### II. Pisma „ad defensionem et interpretationem”

Jak wspomniał w swoim wywiadzie Dom Burkhard Neunheuser, lata jego pierwszego nauczania w Rzymie (1937—1939) charakteryzują się początkiem obrony myśli Dom Odo Casela. Niemniej jednak dopiero później można powiedzieć w wieku dojrzałym, kiedy polemika nie była już tak ostra, Dom Burkhard Neunheuser przeprowadza obronę, którą definiujemy „mistrzowska”, stając się jednocześnie najbardziej wiarygodnym interpretatorem myśli jego współbrata. Świadczy o tym zamieszczony tu wykaz jego pism:

17. Der positive Sinn der päpstlichen Grenzsetzung in der Enzyklika Mediator Dei, W: o.c. [1951] (nr. 6) 344—362;
18. Mysteriengegenwart. Ein Theologumenon inmitten des Gesprächs, W: Archiv für Liturgiewissenschaft 3, 1 (1953) 104—122;
19. Das Erbe Odo Casels in unserer Zeit. Die Fruchtbarkeit und das Fortleben seiner Anregungen, W: Vox Theologica 24 (1954) 80—85;
20. Ende des Gesprächs um die Mysteriengegenwart?, W: Archiv für Liturgiewissenschaft 4, 2 (1956) 316—324;
21. Mysteriengegenwart. Das Anliegen Dom Casels und die neueste Forschung, W: Studia Patristica 2 (1957) 54—63;
22. L'année liturgique selon Dom Casel, W: Les Questions liturgiques et Paroissiales 38 (1957) 286—298;
23. The Mystery Presence. Dom Odo Casel and the Last Research, W: The Downside Review 76 (1957) 286—298;

24. Neue Ausserungen zur Frage der Mysteriengegenwart, W: Archiv für Liturgiewissenschaft 5, 2 (1958) 333—353;
25. Mystery Presence, W: Worship 34 (1959) 120—127;
26. Opfer Christi und Opfer der Kirche. Die Lehre vom Messopfer als Mysteriumgedächtnis in der Theologie der Gegenwart [B. NEUNHEUSER (Hrsg.)] (Düsseldorf 1960), oraz Vorwort (ss. 7—12) a także Die numerische Identität von Kreuzopfer und Messopfer (ss. 139—151) zawsze D. B. Neunheusera;
27. La théologie de la vie monastique chez Dom Casel, W: Revue Mabilion 50 (1961) 257—263;
28. De praesentia Domini in comunitate cultus. Quaestionis evolutio historica et difficultas specifica, W: Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II (Roma 1968) 316—329;
29. Mysterientheologie, W: K. RAHNER — A. DARLAP (Hrsgg.) Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis 3 (Freiburg i. B. 1969) 645—649;
30. La „celebrazione liturgica” nella prospettiva di Odo Casel, W: Rivista Liturgica 57 (1970) 248—256;
31. J. A. Jungmann und die Anliegen der Mysterientheologie, W: B. FISCHER — H. B. MEYER Hrsgg., J. A. Jungmann. Ein Leben für Liturgie und Kerygma (Innsbruck 1975) 111—114;
32. Odo Casel in Retrospect and Prospect, W: Worship 50 (1976) 489—504.

Trzeba stwierdzić, że pisma Dom Burkharda Neunheusera „ad defensionem et interpretationem”, w pewnej mierze dotyczą tego wszystkiego co on publikuje. Wydawało nam się jednak słusznym, wyodrębnić to w sektorze apologii Dom Odo Casela, jak to zostało dopiero co podane. Niemniej jednak i pozycje, które za chwilę będziemy cytować mogą być zaliczone do tych, które bronią i interpretują myśl Dom Odo Casela.

### III. Pisma propagujące i kontynuujące myśl Dom Odo Casela

W pewnym sensie, większa część twórczości Dom Burkharda Neunheusera spełnia rolę propagowania i kontynuacji myśli Dom Odo Casela. Cytujemy te pozycje, które wydają nam się bardziej znamienne i znaczące.

33. Zur theologischen Rechtfertigung der Lehre vom Kultmysterium, W: Liturgische Leben 2 (1935) 189—217;
34. Anbetung in Geist und Wahrheit. Bibliographisches zur Kulttheologie, W: Theologie der Zeit. Theologische Beihefte zum „Seelsorger”. Zeszyt 4 (Wien 1937) 236—251;
35. recenzja Jahr des Herrn. Zu dem Buch von A. LÖHR (Regensburg 1936), W: Liturgisches Leben 4 (1937) 178—187;
36. Die Einmaligkeit in der Feier der Eucharistie, W: Liturgisches Leben 5 (1938) 31—47;
37. Die vielen Messen, W: Catholica 9 (1953) 151—153;
38. Taufe und Firmung = Handbuch der Dogmengeschichte IV, 2 (Freiburg 1950) [która w części syntetycznej odzwierciedla myśl D. O. Casela];
39. Gedanken zu einer Theologie des Lammes, W: H. EDMONDS Hrsg., Enkainia. Gesammelte Arbeiten zum 800-jährigen Weihegedächtnis der Abteikirche Maria Laach am 24. August 1956 (Düsseldorf 1950) 123—159;

40. Gnade, Geistesgaben, Heiliger Geist in mittelalterlicher und neutestamentlicher Sicht. Terminologische und sachliche Probleme. Ein Versuch, W: *Liturgie und Mönchtum* 20 (1957) 34—47;
41. Kommentar und Anmerkungen, di: Thomas von Aquin. Das Sakrament der Busse = Die Deutsche Thomas Ausgabe 31 (Heidelberg-Graz 1962);
42. Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit = Handbuch der Dogmengeschichte IV, 4b (Freiburg 1963) [to samo podkreślenie jak w nr. 38];
43. Der Gestaltwandel liturgischer Frömmigkeit. Grundsätzliches zur geistesgeschichtlichen Deutung, W: H. RAHNER — E. von SEVERUS (Hrsgg.), *Perennitas ... Thom Michels OSB zum 70. Geburtstag* (Münster 1963) 160—171;
44. Liturgie, geplante Schöpfung oder Zufallsgebilde?, W: *Miscellanea Liturgica in onore di S. Em. Cardinale Giacomo Lercaro* 2 (Roma 1967) 53—83;
45. Il divino ufficio, fonte di spiritualità ecclesiale e missionaria, W: AA. VV., *La liturgia, sorgente di vita comunitaria e missionaria* (Parma 1967) 54—70;
46. Taufe, W: K. RAHNER — A. DARLAP Hrsgg., *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis* 4 (Freiburg 1969) 815—833;
47. Erwägungen zur ältesten Tauf liturgie, W: P. GRANFIELD — J. A. JUNGSMANN Hrsgg., *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten* 2 (Münster 1970) 709—723;
48. Taufe im Geist. Der Heilige Geist in den Riten der Tauf liturgie, W: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 12 (1970) 268—284;
49. Il lezionario patristico del Nuovo Breviario Romano, W: AA. VV. *Chiesa che prega* (Milano 1970) 131—347;
50. Preghiera personale, vita liturgica e sacramentale, W: A. FAVALE (pod red.), *Per una presenza viva dei religiosi nella Chiesa e nel mondo* (Torino-Leumann 1970) 617—654;
51. Feier des Ostermysteriums-gestern und Heute, W: *In viam pacis* 64 (Maria Laach 1970) 8—16;
52. Unser Beten, W: *Quickborn* (März 1970) 30—35;
53. Affinché sia puro il vostro sacrificio Didaché, XIV, 1. Necessità della penitenza per la celebrazione dell' Eucharistia: magistero e teologia da Pio X al Vaticano II, W: *La Nuova Alleanza* 77 (1972) 259—268;
54. La venuta del Signore. Teologia del Tempo di Natale ed Epifania, W: *Rivista Liturgica* 59 (1972) 599—613;
55. Die Klassische Liturgische Bewegung 1909—1963 und die nachkonziliare Liturgiereform. Vergleich und Versuch einer Würdigung, W: *Mélanges liturgiques offerts au R. P. Dom Bernard Botte de l'abbaye du Mont César à l'occasion du cinquantième anniversaire de son ordination sacerdotale* (4 juin 1972) (Louvain 1972) 401—416;
56. Pluralismo e uniformità nella liturgia della chiesa locale, W: *Rivista Liturgica* 59 (1972) 71—92;
57. Problemi della Concelebrazione, W: *Melita Theologica* 24 (1972) 1—8;
58. Il movimento liturgico: panorama storico e lineamenti teologici, W: AA. VV., *Anamnesis* 1. La liturgia momento nella storia della salvezza (Torino 1974) 11—30;
59. Należałoby zacytować w wielkiej liczbie recenzje, które najpierw w *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* a następnie regularnie od 1953 w *Archiv für Liturgiewissenschaft* przyczyniają się niezwykle do propagowania dzieła Dom Odo Casela, który zasadniczo według nawet ostatnio uczynionego publicznego oświadczenia Dom Burkharda Neunheusera, pozostaje uważany za jego „mistrza”. Zobacz Prolog (s. 8) W: B. NEUNHEUSER, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali* (Roma 1977).

Również interwencje i konsultacje dla wydawców dzieł Dom Odo Casela w tłumaczeniu [Cfr. *Archiv für Liturgiewissenschaft* 10, 1 (1967) 7—77]. Na przykład, kiedy w 1950 roku, Dom Burkhard Neunheuser spotkał się ze sławnym profesorem Didier, tenże w porozumieniu z mnichem z Maria Laach przedsięwziął publikację dwóch tomów, pism Dom Casela w języku francuskim (Cfr. *Lex orandi* 34 i 37). Jednym słowem cała jego działalność nastawiona jest na to, by dać poznać wielką postać „starego uczonego współbrata”. Widać to jeszcze bardziej z ostatnich akcentów działalności Dom Burkharda Neunheusera.

Czy zostało spełnione wszystko, co należałoby uczynić dla zrozumienia Dom Odo Casela? Według tego, jak sam Dom Burkhard Neunheuser mówi, W: „Worship” 50 (1976) 489—504 (poprzednio nr. 32) zwłaszcza na ss. 500—504, gdzie mówi o *Unanswered Questions*, trzeba pogłębić: 1. „jak” obecności. 2. Zależność między Ofiarą Krzyża i Mszy. 3. Przystudiować „Mysterium — Sacramentum” w świetle innych studiów i badań pozytywnych, przeprowadzonych w ostatnich trzech dziesiątkach lat. 4. Podobnie trzeba powiedzieć odnośnie do analogii misteriów hellenistycznych. Jednym słowem: jest potrzeba pogłębiennego studium o życiu, twórczości i teologii Dom Odo Casela, które powinno być przeprowadzone przez ludzi kompetentnych poza tendencjami polemizującymi. Wiadomo, że przede wszystkim ze względu na częste użycie wyrażeń i tekstów cytowanych w języku oryginalnym starożytnych liturgii i Ojców, język Dom Odo Casela, nie zawsze jest łatwy. Lecz jeszcze bardziej niż język, jest trudny „jego duch”, który nie daje się łatwo ująć w schematy zwłaszcza zachodnie.

Nie pozostaje, jak życzyć *ad multos annos* Dom Burkhardowi Neunheuserowi, by swoją wyjątkową kompetencją i znajomością Dom Casela przygotował to podwójne studium: o Dom Odo Caselu i o wszystkich problemach Teologii Tajemnicy Boga, którą jest Chrystus, *ad maiorem Dei gloriam*.

Rzym

ACHILLE M. TRIACCA

Ks. Władysław Smereka

**POLSKIE TOWARZYSTWO TEOLOGICZNE W HOŁDZIE  
BŁOG. KRÓLOWEJ JADWIDZE**

Polskie Towarzystwo Teologiczne, założone we Lwowie, po zatwierdzeniu statutu przez władze świeckie i duchowne odbyło swe posiedzenie konstytucyjne 23 lutego 1924 r. w sali posiedzeń Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jana Kazimierza. Przed kilku laty minęło od tego czasu ponad pięćdziesiąt lat. Pracę nad utworzeniem PTT rozpoczęła mała garstka lwowskich księży, wychowanych na seminarium historycznym ks. prof. Jana Fijałka zaraz po I wojnie światowej. Ta grupa młodych księży wraz z profesorami Uniwersytetu Jana Kazimierza uczyniła niebawem ze Lwowa bardzo czynny ośrodek naukowo-teologiczny<sup>1</sup>. Nim jeszcze zakończyły się wstępne prace nad utworzeniem Towarzystwa, rozpoczęto wydawać nowe czasopismo teologiczne pt. „Przegląd Teologiczny” już w 1920 r. Trzeba było wielkiej odwagi i młodzieńczego zapału, aby się zdobyć na tak wielki czyn, jakim w owym czasie było wydawanie nowego czasopisma<sup>2</sup>. Dewizę i program swój lwowscy księża, organizujący czasopismo a potem PTT, ujęli w słowach *Aeternae Veritati Poloniae Clerus*, umieszczonym na medalionie zdobiącym kartę tytułową „Przeglądu Teologicznego”. W pierwszym zeszyocie czasopisma pisali wydawcy: „Chcielibyśmy nawiązać do wielkich tradycji Długosza, Kromera, Hozjusza, Sokołowskiego i innych, chcielibyśmy, by udział nasz w ogólnoludzkim dobroku na polu teologii odpowiadał naszej liczbie i naszym zdolnościom. Dotychczas spotykamy tam przeważnie imiona włoskie, francuskie, niemieckie, hiszpańskie i belgijskie. Czas najwyższy, by znalazły się tam i nazwiska polskie (...), byśmy przestali żyć obcym trudem i karmić się cudzą pracą. Pragniemy i sami brać udział w rozwoju teologii i tłumaczeniu myśli Bożej, podanej w Objawieniu, a strzeżonej przez nieomylny Kościół Katolicki”<sup>3</sup>. Dzięki Zarządowi PTT stało się dość szybko fundamentem dla zorganizowania teologów

<sup>1</sup> Ks. A. Klawek, *Na Dziesięciolecie „Przeglądu Teologicznego”*, „Przegląd Teologiczny” X, 1929, s. 385—8.

<sup>2</sup> Ks. A. P e c h n i k, „Gazeta Kościelna” XXVII, 1920.

<sup>3</sup> „Przegląd Teologiczny” I, 1920, s. 3—5.

z całej Polski. „Przegląd Teologiczny”, którego nazwę w 1931 r. zmieniono na „Collectanea Theologica”, stał się oficjalnym pismem o charakterze międzynarodowym Polskiego Towarzystwa Teologicznego we Lwowie. O rozwoju działalności PTT świadczą trzy zjazdy teologów polskich. Pierwszy odbył się we Lwowie 11 i 12 kwietnia 1928 r., drugi w Warszawie 18—20 sierpnia 1933 r., trzeci w Krakowie 30 sierpnia — 1 września 1938 r. Wszystkie trzy kongresy teologiczne nauki polskiej, obradujące na zebraniach plenarnych i w wielu sekcjach, świadczą o pięknym starciu naukowym naszego duchowieństwa w okresie międzywojennym i o potrzebie takiego Towarzystwa. Ogólnopolskie zjazdy, jak i zebrania poszczególnych Oddziałów Towarzystwa, umożliwiły wymianę myśli teologicznych i dzielenie się wynikami dociekań i badań naukowych.

Najwspanialej wypadł zjazd w Krakowie, gdzie wspólnie obradowali teolodzy Związku Zakładów Teologicznych i Polskiego Towarzystwa Teologicznego. Kongres ten złożył hołd królowej Jadwidze na Wawelu przy grobie, w którym się znajdują doczesne szczątki tej, której Wydział Teologiczny w Krakowie, pierwszy w Polsce, zawdzięcza swe powstanie i istnienie. Metropolita krakowski, Adam Stefan Sapieha, odprawił Mszę św. u grobu królowej Jadwigi i odczytał modlitwę błagalną o jej beatyfikację. Królowa Jadwiga ze swym wielkim duchem apostołskim należy do najwybitniejszych postaci Polski katolickiej<sup>4</sup>. Ona stworzyła ten ośrodek nauki teologicznej, z którego wyszli światli ludzie dla Rzeczypospolitej, a wśród nich profesor Wszechnicy Jagiellońskiej św. Jan Kanty, którego Polskie Towarzystwo Teologiczne wybrało sobie za patrona. Inauguracyjne zebranie III zjazdu PTT w Collegium Novum UJ rozpoczęło się powitaniem rektora, prof. dra Władysława Szafera, który wyraził radość z tego, że teologowie z całej Polski będą obradować w murach prastarej Akademii Krakowskiej, która pierwszy w Polsce Wydział Teologiczny zawdzięcza królowej Jadwidze. Na zakończenie zjazdu nadprogramowy, ale bardzo istotny i ściśle związany z teologią w Polsce, referat wygłosił o. Woroniecki, ZK, o królowej Jadwidze. Prelekcję swą zakończył memoriałem, który przedłożył zebrany teologom do uchwalenia. Tekst przedłożonej deklaracji brzmiał: „Teologowie polscy, zebrani w Krakowie w murach prastarej Wszechnicy Jagiellońskiej, nierozzerwalnie złączonej z pamięcią królowej Jadwigi, głęboko przejęci podziwem dla jej wielkiego ducha wiary i gorliwości apostołskiej, a także dla jej zamiłowania wiedzy Bożej, dla której na tronie wśród trosk rządów państwem zawsze czas znajdowała — pomni jej zasług wobec Wydziału Teologicznego, którego założenie od Stolicy Apostolskiej uzyskała i któremu własnymi klejnotami zapewniła utrzymanie w przeddzień śmierci — wdzięczni za tak zdumiewające w jej młodości

<sup>4</sup> O. J. Woroniecki ZK, *Teologowie polscy w hołdzie królowej Jadwidze*, „Szkoła Chrystusowa” IX, 1938, s. 213 i nn.

wieku zrozumienie wszystkiego, co łączy się z potrzebami tej kultury na wschód — składają uroczysty hołd jej świetlanej pamięci i zobowiązują się nie szczędzić wysiłków, aby szerzyć jej cześć w kraju, prostować tak bardzo jeszcze rozpowszechnione o niej błędne mniemanie i tą drogą przyczynić się do przyspieszenia chwili, kiedy Stołica Apostolska pozwoli nam czcić ją na ołtarzach. Zjazd wyraża życzenie, aby dla przygotowania społeczeństwa do współpracy w staraniach o beatyfikację królowej Jadwigi powstał w każdej diecezji lokalny komitet, który by energicznie rozpowszechniał znajomość jej życia, współdziałał z postulatorem i zbierał środki”<sup>5</sup>. Kongres teologów polskich przyjął tę rezolucję przez akklamację. U grobu św. Jana Kantego w kościele św. Anny nabożeństwem zakończono zjazd, gdzie błagano o pomyślny rozwój teologicznej nauki polskiej i dotrzymanie przyrzeczenia zawartego w deklaracji co do kultu królowej Jadwigi, która wciąż czeka w swym cichym grobie, aby się goręcej zajęto sprawą wyniesienia jej na ołtarze<sup>6</sup>. Po zjeździe rozpoczęła się intensywna praca duchowieństwa. Niestety II wojna światowa przerwała tę pracę, jak zresztą i działalność Zarządu Głównego PTT we Lwowie i jego oddziałów.

Po wielu dotkliwych stratach w szeregach pracowników i zniszczeniu bibliotek i warsztatów naukowych Polskie Towarzystwo Teologiczne zaraz po zakończeniu wojny przystąpiło do działania, by odrobić zaległości i wzmóc pracę na polu nauki teologicznej. Zarząd Główny ze Lwowa przeniósł się do Warszawy i Krakowa. W Warszawie wznowiono czasopismo „Collectanea Theologica”, a w Krakowie rozpoczęto wydawanie nowego czasopisma pt. „Ruch Biblijny i Liturgiczny” od 1948 r. W tymże roku Wydział Teologiczny UJ wznowił naukowe pismo „Polonia Sacra”. Inicjatorami tych czasopism byli ks. Aleksy Klawek i Władysław Wicher.

Pierwszy powojenny zjazd Polskiego Towarzystwa Teologicznego i Związku Polskich Zakładów Teologicznych odbył się w Lublinie 25 i 26 września 1946 r. W pierwszym dniu obrad sekretarz generalny ks. A. Klawek wygłosił prelekcję *Nasze zadanie organizacyjne*, podając projekt, aby z dotychczasowych dwu organizacji teologicznych powstała jedna o charakterze naukowo-praktycznym pod nazwą Towarzystwa Polskich Teologów im. św. Jana Kantego. Projekt ten przyjęto jednogłośnie. Na siedzibę Towarzystwa obrano Warszawę, prezesem został ks. I. Grabowski, sekretarzem ks. W. Roslan, a wiceprezesem ks. A. Klawek, który od 1945 r. mieszkał w Krakowie. Warto wspomnieć, że powojenną działalność PTT rozpoczął prezes ks. Szczepean Szydelski w Kalwarii Zebrzydowskiej, gdzie wielu teologów lwowskich kontynuowało swą pracę naukową i wychowawczą<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Ks. Sz. Szydelski, *O kult królowej Jadwigi*, „Gazeta Kościelna” XLV, 1938, s. 728—9 oraz „Przegląd Katolicki” (Warszawa) 76, 1938( s. 573.

<sup>6</sup> „Ateneum Kapłańskie” (Włocławek) 24, 1938, t. 42, s. 177—80.

<sup>7</sup> „Ateneum Kapłańskie” 38, 1946, s. 297 i n.



Drugi powojenny kongres teologów polskich odbył się 6—8 kwietnia 1948 r. w Krakowie. Zjazd krakowski PTT był połączony z 550-leciem istnienia Wydziału Teologicznego UJ w Krakowie. Do komitetu organizacyjnego obok Zarządu Głównego (ks. I. Grabowski i ks. W. Rosłań) z Warszawy należeli ks. W. Wicher, prezes PTT w Krakowie i ks. A. Klawek, dziekan Wydziału Teologicznego UJ. Podobnie jak przed dziesięcioma laty składano hołd królowej Jadwidze, zwłaszcza że Wydział Teologiczny UJ obchodził 550-lecie swego istnienia z łaski tejże królowej. Drugi dzień (7 IV 1948 r.) obrad rozpoczęto Mszą św. na Wawelu i zwiedzono grób królowej Jadwigi. Wśród 6-ciu rezolucji zjazdu znalazła się jedna w sprawie beatyfikacji założycielki pierwszej uczelni teologicznej w Polsce. Rezolucja ta brzmiała: „Zjazd PTT zwraca się z pokorną prośbą do Najprzew. Episkopatu Polskiego, by przyspieszył starania o beatyfikację królowej Jadwigi, fundatorki Wydziału Teologicznego UJ, oraz prosi uczonych historyków i kanonistów, by w pracach swych szczególnie uwzględniali napisanie jej życiorysu”<sup>8</sup>. Dziekan Wydziału Teologicznego UJ, ks. A. Klawek, po porozumieniu się z ks. ks. rektorami seminariów krakowskiego, częstochowskiego i śląskiego, nakazał, aby od 1949 r. wszyscy studenci Wydziału Teologicznego UJ corocznie 18 lutego w rocznicę urodzin królowej Jadwigi brali udział w nabożeństwie w Katedrze na Wawelu, które odprawiać będzie w intencji rychłej beatyfikacji królowej każdorazowy dziekan.

W 1949 r. w 550 rocznicę zgonu królowej Jadwigi za rządów ks. kard. A. Sapięhy odbyła się uroczysta sesja w kaplicy pałacu metropolitalnego, którą rozpoczęto diecezjalny proces informacyjny o sławie świętości życia, cnót i cudów królowej Jadwigi. W dniach 12—14 lipca wyjęto doczesne szczątki królowej Jadwigi z pierwotnego grobowca i oddano je do zbadania antropologom, lekarzom i historykom z UJ i innych uczelni, a później umieszczono w nowej trumnie i złożono w pięknym sarkofagu marmurowym dłuta A. Madeyskiego w Katedrze wawelskiej. W niedzielę 17 lipca 1949 r. w rocznicę śmierci Jadwigi ks. kard. Sapięha odprawił uroczystą sumę w Katedrze wawelskiej w intencji kanonizacji królowej, a po południu w kościele św. Anny odbyła się akademія. Dzięki intensywnym staraniom ks. kard. Karola Wojtyły Stolica Apostolska pozwoliła w 1974 r. nazwać królową Jadwigę Błogosławioną.

Kraków

KS. WŁADYSŁAW SMERKA

<sup>8</sup> „Polonia Sacra” 1, 1948, s. 304.

Ks. Stanisław Włodarczyk

## JĘZYK KRÓLESTWA EBLI

Polscy czytelnicy zostali poinformowani poprzez krótkie notatki o odkryciach dokonanych w starożytnym królestwie Ebli, chociażby tę w „Tyg. Pow.” nr 4 (1977): *Odkrycia w Kanaanie*, pióra Martina Urbana (podana w tł. polskim). Wspomniana notatka podaje wiele danych o samych odkryciach, o historii Ebli, o podobieństwach imion występujących w Ebli i w Starym Testamencie, o miastach biblijnych i nazwach geograficznych Palestyny, o istnieniu opowieści o stworzeniu świata i o potopie, natomiast wspomina tylko o języku Ebli.

Pragnęlibyśmy po krótko przedstawić stan badań i dotychczasowe wyniki (bo badania trwają nadal) na temat języka, jakim posługiwała się ludność królestwa Ebli. Trzeba zaznaczyć, że opinie uczonych w tej kwestii są podzielone. W ostatnie wakacje (1978 r.) miałem możliwość podjęcia dyskusji i przestudiowania wielu artykułów w bibliotece École Biblique i w Studium Biblicum Franciscanum w Jerozolimie na powyższy temat. Zaczynając od samego odkrywcy Ebli — Giovanniego Pettinato, który w art. *The Royal Archives of tell-Mardikh-Ebla*, zamieszczonym w „Biblical Archeologist”, May 1976, vol. 39, nr 2. utrzymuje, że ludność Ebli mówiła językiem sobie właściwym, zbliżonym do hebrajskiego. Był to język zachodniosemicki, różny od języków mu współczesnych: staroakadyjskiego i amoryckiego. Natomiast Giovanni Garbini, specjalista od języków i kultur Wschodu w art. *Pensieri su Ebla (ovvero le uova di Babilonia)* zamieszczonym w „Annali”, vol. 38, ser. XXVIII, Napoli 1978, pp. 41—52, polemizując z amerykańskim znawcą pisma klinowego Golbem, który twierdzi, że pismo Ebli nie było pismem semickim i nie można sklasyfikować, czy to jest język wschodni czy północno-zachodni, twierdzi, że jest to język paleosyryjski (paleosyriano). Jest to, zdaniem Garbiniego, najstarszy język semicki, jest to język przednaukowy (pre-scientifico). Na dalsze wyniki musimy poczekać, ponieważ trwa nadal studium tabliczek i dyskusja między specjalistami.

Częstochowa

KS. STANISŁAW WŁODARCZYK

Ks. Kazimierz Romaniuk

## XXXIII MIĘDZYNARODOWY KONGRES TOWARZYSTWA STUDIÓW NOWOTESTAMENTALNYCH (STUDIORUM NOVI TESTAMENTI SOCIETAS)

Kolejny, trzydziesty trzeci już, międzynarodowy Kongres Towarzystwa Studiów Nowotestamentalnych odbywał się tym razem nieco wcześniej niż zazwyczaj — pomieszczenia na kongres były dostępne tylko w tym czasie — tj. w dn. 24—28 lipca 1978 w Chataney — Malabry pod Paryżem, w siedzibie Paryskiej Ecole Centrale (odpowiednik naszej Politechniki). Uczestników nie było tym razem tak wielu jak w roku ubiegłym, ale w sumie również ok. 200 osób.

Rolę gospodarza pełnił O. Xavier Léon — Dufour SJ, wspierany przez niezmordowanego pastora M. Carreza, dr. P. Geoltraina i prof. E. Cothenet.

Otwarcia kongresu dokonał prof. G. Bornkamm. Jego wystąpienie miało charakter mowy dziękczynno-pożegnalnej; wykład inauguracyjny zaś pt. *Zródła terminologii chrystologicznej* (Sources of Christological Language) wygłosił nowy, wybrany już przed rokiem, prezes prof. N. A. Dahl — Norweg, wykładający od wielu lat w New Haven Univ. (U.S.A.). W swoich wywodach prof. Dahl nawiązywał bardzo wyraźnie do osiągnięć *religionsgeschichtliche Schule* bez popadania jednak w przesadę, której ta szkoła nie zawsze potrafiła się ustrzec.

W godzinach popołudniowych pierwszego dnia zostały wygłoszone ponadto dwa referaty. W pierwszym z nich prof. K. Tagawa (Osaka — Japonia) wykazał, na przykładzie egzegezy Mk 6, 7—12, że możliwości interpretacji materialistycznej tekstów nowotestamentalnych są w gruncie rzeczy prawie żadne. Drugi referat natomiast nawiązywał do problematyki, która według pierwotnych zamierzeń — zwłaszcza egzegetów francuskich — miała dominować podczas całego kongresu. Referat wygłoszony przez prof. P. Prigent (Strasbourg) nosił tytuł: *L'Apocalypse, exégèse historique et analyse structurale* (Apokalipsa — egzegeza historyczna i analiza strukturalistyczna). Strukturalizmowi były też poświęcone dwa referaty podczas drugiego dnia obrad. Jeden z tych referatów wygłosił R. Kieffer (Lund — Szwecja) *Analyse sémiotique et commentaire. Quelques réflexions à propos d'études de Luc 10, 25—37* (Analiza semiotyczna i komentarz. Kilka uwag w związku ze studiami nad Łk 10, 25—37), drugi — J. Delorme, (Lyon — Francja) *L'analyse structurale devant quelques problèmes de Marc. L'intégration des petites unités littéraires et la coherence de l'ensemble du livre* (Analiza strukturalistyczna wobec niektórych problemów ewangelii Marka: zagadnienia integracji pomniejszych jednostek literackich a spójność wewnętrzna księgi jako całości). Dość wyraźna opozycja większości uczestników kongresu w roku ubiegłym sprawiła, że już w trakcie przygotowań do kongresu tegorocznego odstąpiono od zamiaru poświęcenia wszystkich referatów problematyce strukturalizmu. Problematyka ta zasygnalizowana na zjeździe tegorocznym przez trzy wymienione przed chwilą referaty nie cieszyła się większym zainteresowaniem. Ci, co chcieli się dowiedzieć czegoś więcej o strukturalizmie — dokładniej: o pozytywkach strukturalizmu dla egzegezy nowotestamentalnej — z zainteresowaniem czekali na referat prof. Delorme'a. Wysoce niefortunna okazała się koncepcja dwugłosu: R. Kieffer przeciągnął bardzo wyraźnie swoje wystąpienie, wskutek czego J. Delorme, upominany dwukrotnie przez przewodniczącego, musiał się bardzo streszczać. Niestety czasu na dyskusje — a dokładniej na pytania oraz informacje w sprawie strukturalizmu — już nie starczyło, nad czym należy szczerze ubolewać. Można się jednak było zorientować na podstawie rozmów nieoficjalnych i dyskusji w pomniejszych grupkach, że strukturalizm dla jednych jest prawie nieznanym, dla innych — trochę wtajemniczonym — mało przydatnym dla egzegezy Nowego Testamentu. Uwagę większości skupi na sobie strukturalizm chyba dopiero wtedy, gdy przestanie się ograniczać do ukazywania mechanizmu funkcjonowania tekstu, czyli szukania odpowiedzi na pytanie: jak to się dzieje, że tekst ma sens, że przemawia do czytającego, a zacznie dopomagać w dokładniejszym, lepszym odnajdowaniu sensu natchnionego. Próby przeprowadzenia takich analiz strukturalistycznych są już tu i ówdzie podejmowane (zob. np. P. Grelot, *Le père et ses deux fils: Luc XV, 11—32, RB 84 (1977) 321—348, 538—565*).

Na tematy niestrukturalistyczne wygłoszono ponadto jeszcze cztery prelekcje: N. Walter (Naumberg — NRD) *Christusglaube und heidnische Religiosität in paulinischen Gemeinden* (Wiara w Chrystusa a pobożność pogańska w społecznościach chrześcijańskich założonych przez Pawła); A. T. Hanson *John's Technique in Using Scripture* (Janowa technika po-

ślugiwania się Pismem św.); K. Romaniuk, „*Joseph ... qui était un homme juste...*” Mt 1, 19 (Józef... który był człowiekiem prawym...); R. Scroggs (Chicago) — W. Meeks (Hamden, Con. U.S.A.), *The Sociological Background to Early Christianity* (Zaplecze socjologiczne wczesnego chrześcijaństwa). Ten ostatni referat będący — pozytywnie potraktowaną — próbą socjologicznej interpretacji Nowego Testamentu, spotkał się z niemalym sprzeciwem (głównie E. Käsemann).

Przez wszystkie trzy dni obrad odbywały się również prace w następujących grupach seminaryjnych. 1. Stary Testament w użyciu autorów natchnionych Nowego Testamentu (przewodn. A. T. Hanson, M. Wilcox). 2. Pisma Janowe (S. S. Smalley — przy współpr. P. Borgen, E. Ruckstuhl, R. E. Brown). 3. Pneumatologia (P. Benoit). 4. Chrześcijaństwo judaistyczne (D. R. A. Hare). 5. Tło społeczne i dzieje pierwotnego chrześcijaństwa (R. Scroggs). 6. Problem synoptyczny (B. Reicke). 7. Diatessaron (J. N. Birdsall, T. Baarda). 8. Problemy egzegezy chrześcijańskiej (F. Hahn). 9. Pseudoepigrafy (J. M. Charlesworth). 10. Kontekst etyki nowotestamentalnej (W. Klassen, W. Schrage). 11. Lingwistyka i egzegeza (R. Kieffer). Na seminarium prowadzonym przez prof. F. Hahna — jedno z najliczniejszych — zajmowano się sprawą uwarunkowania egzegezy przez światopogląd (tzw. Vorverständnis).

Organizatorzy Kongresu nie zapomnieli również o wycieczkach i spotkaniach z miejscowymi władzami. Pierwszą wyprawą — celem jej był pałac Wersalski — należy uznać za nieudaną: przeoczono jakoś fakt, że w poniedziałki wszystkie muzea we Francji — i nie tylko we Francji — są zamknięte, natomiast w nastroju bardzo miłym upłynęło spotkanie z ks. Bpem E. Marcus i z pastorem M. A. Chevallier w świeżo odrestaurowanej sali przy Bl. St. Germain-des-Prés w Paryżu. Wspaniale też było zorganizowane zwiedzanie — według obranych z góry tematów eksponatów — Muzeum w Luwrze. Wszyscy również z uznaniem wyrażali się (może ze względu na wspaniałą champagne!?) o przyjęciu kongresistów przez ministra M. Couve de Murville w Hotel de Ville de Paris. Przejazdka pięknym stateczkiem po Sekwanie stanowiła punkt ostatni w programie kongresu, dla tych, którzy nie pozostali do dnia następnego, by udać się po przez Port Royal i Rembouiller do Chartres.

Wybrany w roku ubiegłym na prezesa Stowarzyszenia prof. H. Schürmann doniósł, że ze „względów technicznych” (?) nie może przyjąć wyboru. Wybrano więc na jego miejsce prof. H. Greeven’a (Bochum — RFN), który będzie przewodniczył obradom Towarzystwa na kolejnym, trzydziestym czwartym Zjeździe w Durham, Wielka Brytania w dn. 20—24 sierpnia 1979 r.

Ks. Józef Łach

## KONGRES BIBLIJNY W MADRYCIE

XXXV Semana Biblica Española odbyła się w 1978 roku w Madrycie, w dniach od 18 do 22 września. Już sam fakt, że tegoroczny Tydzień Biblijny był XXXV-tym z rzędu kongresem, który zgromadził biblistów nie tylko w Hiszpanii, ale z sąsiedniej Portugalii i Francji, a także z Południowej Ameryki Łacińskiej świadczy o tym, że w Hiszpanii podobnie jak w innych krajach zachodniej Europy kładzie się i to od dawna wielki nacisk na rozwój studiów biblijnych. Hiszpańskie Tygodnie Biblijne są wynikiem powstałej jeszcze w 1922 r. organizacji Asociación para el Fomento de los Estudios Bíblicos en España, która postawiła sobie za cel popieranie i rozwijanie studiów biblijnych. Przejawem tej działalności są różne czasopisma biblijne, jak np. „*Estudios Bíblicos*” wychodzące od 1939 r., czy „*Cultura Bíblica*”, drukowana w Segowii od 1944 r. z przeznaczeniem głównie dla duszpasterzy i świeckich katolików, a wreszcie „*Biblia y Fe*” wychodząca od 1969 jako kwartalnik zawierający w swej pierwszej części różne ważniejsze problemy teologii biblijnej, a w drugiej części krótkie omówienie ważniejszych publikacji krajowych i zagranicznych. To ostatnie czasopismo zawiera materiały do studium biblistyki przeznaczone dla studentów Escuela de Madrid, kierowanej przez OO. Augustianów z Escorialu. Szkoła ta to jakby Instytut Wyższej Kultury Religijnej. Trwa ona przez jeden rok, względnie przez trzy lub nawet pięć lat, a ma za zadanie szerzyć znajomość biblijną i przygotowywać nauczycieli religii. Po III-cim roku uczestnicy tej Escuela uzyskują tytuł Educador en la Fe, a po V-tym roku mogą ubiegać się o tytuł Bachiller en S. Teología.

Tygodnie biblijne organizuje Consejo superior de investigaciones Científicas, Instituto Francisco Suarez, posiadające liczne sekcje, wśród nich Sección Bíblica, której dyrektorem jest znany biblista Prof. dr Muñoz Iglesias.

XXXV Tydzień biblijny był rzeczywiście tygodniem wyjątkowej pracy od poniedziałku do piątku włącznie i zajmował się wyjaśnieniem znaczenia biblijnego określenia „Królestwo Boże” (El Reino de Dios). Sesje odbywały się przez wszystkie pięć dni przed południem i po południu. W przedpołudniowych sesjach brali udział nie tylko fachowcy bibliści, ale wszyscy interesujący się Biblią. Z tego powodu wykłady te odbywały się w wielkiej i pięknej auli Instytutu Suareza. Pierwszy wykład w każdym dniu trwał 45 minut, po którym była 15-to minutowa przerwa, a następnie po przerwie były wygłaszane jeszcze trzy 20-to minutowe wykłady. Wiele z tych wykładów, jak się okazało było streszczeniem dłuższych studiów nad zagadnieniami w nich poruszonymi. W ciągu Kongresu wygłoszono aż 20 referatów, które po wydaniu ich drukami będą stanowiły poważną monografię wszechstronnie omówionego centralnego tematu obu Testamentów.

W sesjach popołudniowych, a właściwie wieczornych brali udział sami profesorowie Pisma św. W związku z tym sesje te odbywały się w mniejszej sali Instytutu Suareza. Za stołem prezydyjnym obok dyrektora Sekcji Biblijnej tego Instytutu zasiadali dopołudniowi referenci, a siedzący na sali profesorowie każdemu z referatów poświęcali około pół godziny krytycznych uwag. Jedne z tych uwag były spokojne, inne bardzo ożywione. Do takich ożywionych dyskusji między prelegentami a słuchaczami należały dwa pierwsze wykłady: *Królestwo Boże w Psalmach i u Proroków* wygłoszonym przez prof. Alonso Díaz TJ (z Pap. Uniw. w Comillas, członka Pap. Komisji Bibl.) oraz *Powstanie i znaczenie tytułu: Jahwe król Izraela* — wygłoszonym przez dominikanina prof. Garcia Trapiello (z Uniw. Angelicum z Rzymu). Gdy pierwszy prelegent utrzymywał, że nadanie Jahwe tytułu „król” było następstwem wprowadzenia w Izraelu instytucji

królewskiej, to drugi — wydaje się słusznie — sądził, że określenie Jahwe tytułem króla poprzedziło czasy królewskie w Izraelu.

Bardziej szczegółowym tematem zajął się trzeci referent z Polski, ks. prof. dr St. Łach, a mianowicie ustaleniem znaczenia hebrajskiego słowa *mālak* zachodzącego w inwokacjach hymnicznych na cześć Jahwe. Referat ten był przyjęty długimi okłaskami zapewne nie tylko ze względu na jasność argumentacji wykluczającej jakiegokolwiek czasowe ograniczenie królowania Jahwe czy to w formie wysuwanej przez H. Gunkela, czy przez S. Mowinckela i tzw. *Myth and Ritual School*, ale z pewnością ze względu na prelegenta, który przybył po raz pierwszy z dalekiej, katolickiej Polski. Sympatia ta ujawniła się nie tylko przed, ale i po wykładzie, a szczególnie w wieczornej dyskusji, która zeszała z referatu na to, kiedy wyjdzie z serii komentarzy KUL-u opracowanie Psalmów, kiedy zakończy się seria komentarzy do obu Testamentów oraz jak w Polsce przedstawia się ruch biblijny. Proszono także o wymianę nie tylko publikacji, ale i polskich biblistów. Dyskusja była prowadzona głównie w języku włoskim, gdyż większość obecnych na sali dyskutantów, to dawni uczniowie Pap. Instytutu Biblijnego w Rzymie.

Czwartym referatem, który dotyczył ST, to referat prof. J. C. Trebolle Barrea z hiszpańskiego Instytutu archeologiczno-biblijnego w Jerozolimie, który na przykładzie 2 Sm 15, 34—36 postawił tezę, że historia recenzji może dopomóc w dojściu do tekstu pierwotnego, do tzw. *Vorlage*, który stanowił fundament targumów czy midraszów.

Po tych czterech referatach dwaj wybitni znawcy literatury międzytestamentalnej prof. Al. Diez Macho z Madrytu i prof. M. Delcor z Uniw. z Tuluzy zajęli się problemem królestwa Bożego w tej literaturze. Gdy Al. Diez Macho słynny odkrywca rękopisu Neofiti mówił o królestwie Bożym w różnych apokryfach, jak np. w Henochu etiopskim i słowiańskim, to M. Delcor zajął się bardzo szczegółową kwestią, a mianowicie wykazaniem wbrew odmienniej opinii\* J. T. Milika, że przypowieści w księdze Henocha etiopskiego są pochodzenia przedchrześcijańskiego.

Pozostałe referaty dotyczyły królestwa Bożego w księgach NT. Jedne z nich — jak to można było sądzić na początku z przygotowanego streszczenia — raczej ubocznie dotyczyły ogólnego tematu Tygodnia biblijnego, jak S. Muñoz Iglesiasa *Dziewicze Poczęcie w ewangeliach Dzieciństwa*, gdzie między innymi zastanawiał się ów uczony, czy mamy w tych opowiadaniach historię, czy midrasz, czy też wiarę uhistoryzowaną (fe historizada). W konkluzji podał S. M. Iglesias granice, w jakich mogą się obracać dyskusje uczonych.

Jak się później po wygłoszeniu okazało, referat Iglesiasa, a także wykład A. Garcia Moreno z Uniw. z Nawarry *Realność Chrystusa w pierwszym okresie głoszenia Ewangelii przez św. Pawła* — tylko pozornie nie łączył się z ogólnym tematem Tygodnia, gdyż Prelegent w nim podał liczne przyczyny pomijania przez Pawła odnoszenia tego tytułu do Chrystusa. Zaliczył do nich dewaloryzację ówczesną tytułu króla oraz ograniczenie jego władzy tylko do spraw czysto doczesnych.

Wyraźnie naukę ksiąg NT o królestwie Bożym rozwinęły pozostałe referaty: Muñoz Leona współpracownika Naukowego Instytutu Suareza i sekretarza czasopisma „Estudios Biblicos” *Królestwo moje nie jest z tego świata*, M. Harranz Marco TJ z Uniw. Pap. w Comillas *Nie ujrzyście mnie aż powiecie: Błogosławiony, który idzie w imię Pańskie (Mt 13, 39; Łk 13, 35)*. Odrzuciwszy trzy różne dotychczasowe interpretacje tego logionu: o nowym przyjściu Jezusa do Jerozolimy (np. W. C. Allen, T. F. Glasson) zapowiedzi nawrócenia się niewiernego Izraela (L. Goppelt, J. Schniederwind) względnie przynależności logionu do jakiejś większej całości, np. Q, czy do zagubionej perykopy (A. Loisy, R. Bultmann itp.) prelegent sądził, że omawiany logion należy skorygować i czytać *ou me ...*

heos an. J. Alonso Diaz z Uniwersytetu Comillas mówił nt. *Upadek błędnie pojmowanego oczekiwania królestwa Bożego i jego przekształcenie po zmartwychwstaniu Chrystusa*. Istotą królestwa Bożego głoszonego przez Jezusa zajął się J. Caballero Cuesta z fakultetu Teol. w Burgos, a A. Rodriguez Carmona z Fakultetu Teol. w Granadzie przedstawił relację królestwa Bożego do eschatologii w nauczaniu Jezusa. Następne referaty dotyczyły nauki o królestwie Bożym w poszczególnych księgach NT: A. del Agua Perez z Valladolid: *Wypełnienie zapowiedzi o królestwie Bożym w programie nauki Ewangelii Łukasza (4, 14—44)*, Aguirre Monasterio z Uniw. w Deusto-Bilbao: *Królestwo Boże a śmierć Chrystusa w Ewangelii Mateuszowej*, Palas Ferragut O.S.A. dyrektor Escuela Biblica en Madrid: *Teologia królestwa Bożego w myśli Pawłowej*, R. Vincent Saera z centrum teol. salezjańskiego w Barcelonie: *Zbawcze zadanie niewierności Izraela w liście do Rz 9—11*, M. Nicolau Pons ze Studium Teologicznego św. Idelfonsa w Toledo przedstawił naukę Listu do Hebrajczyków o królestwie Bożym, omawiając kolejno takie wyrażenia tego listu jak „królestwo niewzruszone”, na czele którego stoi kapłan — król (7, 1 nn), a następnie które jest *miastem, do którego wszyscy wierni pielgrzymują, aby doznać w nim odpoczynku* (13, 14).

Ostatnim referatem była prelekcja D. Gonzalo Maeso: *Królestwo Boże w liturgii synagogalnej i chrześcijańskiej* stanowiąca znakomite podsumowanie referatów o królestwie Bożym w świetle ksiąg ST, apokryfów i NT.

Pod adresem dyrektora Sekcji Biblijnej Prof. S. Muñoz Iglesiasa należy się serdeczne podziękowanie za pierwsze nawiązanie kontaktów z polską bibliastyką, które na pewno rozszerzą się w najbliższej przyszłości.

Dąbrowa Tarnowska

KS. JÓZEF ŁACH

Ks. Józef Łach

## PIELGRZYMKI KSIĘŻY TARNOWSKICH DO ZIEMI ŚWIĘTEJ

Pielgrzymki są objawem religijnej duszy ludzkiej i należą do zjawisk występujących w każdej religii. Zna pielgrzymki również religia objawiona zarówno w Starym i Nowym Przymierzu. Pielgrzymował lud Boży do świątyni w Jeruzolimie nie tylko od najdalszych granic swego państwa od Dan po Bereszebę, ale i ci, którzy żyli w diasporze na dalekim Zachodzie i Wschodzie, Północy czy Południu, śpiewając po drodze specjalne Psalmy pielgrzymów, czy też specjalne hymny na cześć stolicy prawdziwego Boga, wielkiego króla w Jeruzolimie. Pielgrzymowali też do Ziemi świętej chrześcijanie poprzez dwadzieścia wieków swego istnienia. Szli święci i pokutnicy nieraz z wielkim ryzykiem nie tylko dla swego zdrowia, ale nawet i życia.

Szczególnie w czasach współczesnych przy ułatwieniach komunikacyjnych Ziemia święta ściąga miliony pielgrzymów z całego świata. Przede wszystkim do Ziemi świętej pielgrzymują kapłani, gdyż wciąż o tej Ziemi świętej rozmyślają i mówią ludowi. Nic dziwnego, że polscy kapłani zaczynają w ostatnich czasach coraz częściej pielgrzymować do Ziemi świętej pojedynczo, czy dołączając się do różnych zagranicznych pellegrinaggi. Z radością należy podkreślić, że wśród tych różnych pellegrinaggi duchownych do Ziemi świętej środowisko tarnowskie, obejmujące głównie profe-

sorów Tarnowskiego Seminarium duchownego pod przewodnictwem wykładowcy Pisma św. NT. Ks. dr M. Bednarza, zorganizowało pierwszą po II wojnie światowej diecezjalną pielgrzymkę księży w liczbie 46. Pielgrzymi jedną część drogi odbyli pociągami (Tarnów—Budapeszt, Bukareszt, względnie Tarnów—Lwów—Bukareszt), a druga część drogi samolotem linii rumuńskich Bukareszt—Tel-Aviv. Wyjazd z Tarnowa nastąpił 15 i 16 lipca 1978, a odlot z Bukaresztu do Tel-Awivu 18 lipca rano i przyłot wszystkich przed południem tego samego dnia do Tel-Awiv, a stąd samochodami do Jerozolimy, gdzie rozlokowali się w dwóch polskich domach, którymi opiekują się polskie SS. Elżbietanki.

Dwa cele postawili sobie organizatorzy i uczestnicy tej pielgrzymki: religijny i naukowy. Celowi religijnemu służyły koncelebry ze Słowem Bożym przekazującym różne zdarzenia z historii zbawienia. Homilie objaśniające te zdarzenia biblijne wygłaszali poszczególnie kapłani. Te koncelebry i homilie wygłaszane z namaszczeniem były niezapomnianym przeżyciem dla wszystkich pielgrzymów. Po koncelebry następował zwyczajnie kompetentny wykład naukowy ks. Bednarza, który po zakończeniu studiów biblijnych na Pap. Instytucie Biblijnym w Rzymie z polecenia Ordynariusza Tarnowskiego JE Bpa J. Ablewicza przez dwa lata studiował archeologię w Ecole Biblique et Archéologique Française de Jérusalem.

Zasadniczo pielgrzymka trwała dwa tygodnie tj. do 1. VIII. 78 r. ale dla tych, którzy chcieli pozostać dłużej, aby prywatnie pomodlić się w sanktuariach jerozolimskich, czy aby rozglądać po bibliotekach czy muzeach biblijnych w Jerozolimie, istniała możliwość pozostania jeszcze 5—9 dni, tj. do 9. VIII. br.

Poza jedną nocą z 25 na 26 lipca, gdzie pielgrzymi nocowali w Eilat (Aqaba) nad morzem Czerwonym, 20.000 tysięcznym porcie, zawsze na noc przebywali do Jerozolimy. Stąd autokarami, względnie pieszo — jeśli chodzi o bliższe sanktuaria — udawali się niemal codziennie na modlitwę i zwiedzanie różnych miejsc świętych, w szczególniejszy sposób związanych z historią zbawienia. Trudno tu je wszystkie wyliczyć. Dość wspomnieć, że przemierzaliśmy dzięki znakomitym środkom komunikacyjnym wszczepić i wzdłuż Ziemi św.

Na południu przebywając w Eilat byliśmy niedaleko góry dekalogu Dżebel Musa, (Synaj) zatrzymując się u stóp wzgórz Golan byliśmy znów blisko miast fenickich: Tyru, Sydonu i Damaszku. Szkoda, że bariery graniczne i bratobójcze walki w Bejrucie nie pozwoliły nam zwiedzić gór Libanu i Antylibanu i innych miejsc związanych z tradycją zawartą w Biblii.

Najwięcej czasu poświęciliśmy Jerozolimie, potem Galilei, a wreszcie Samarii. Już w pierwszym dniu po chwilowym wycieczniku w Domach polskich udaliśmy się wspólnie na zwiedzenie miejsca śmierci, grobu i Zmartwychwstania Pana Jezusa. Tu zdaliśmy sobie sprawę, że znajdujemy się w najważniejszym miejscu na ziemi dla każdego chrześcijanina. Tu też cały czas naszego pobytu w Ziemi św. biegły nasze oczy, tu przychodziliśmy razem i osobno, aby wielbić, dziękować za łaskę Odkupienia, za Zmartwychwstanie Jezusa, które jest główną podstawą naszego Zmartwychwstania.

Po koncelebry i wykładzie o bazylice Grobu Pańskiego na drugi dzień 19. VII. udaliśmy się do pięknego Nazaretu, gdzie Pan Jezus spędził około 30 lat życia i gdzie dokonało się Wcielenie dzięki potężnemu słowu Maryi: *Fiat*. Tutaj serca polskich kapłanów szczególniej czuły się dobrze, jakby w gościnie u Swej Matki. Stąd tego samego dnia odwiedziliśmy pobliską Kanę, gdzie Jezus uczynił pierwszy cud na prośbę Swej Matki, polecając Tej Matce wszystkie nasze potrzeby — Kościoła, Diecezji i Ojczyzny.

Również w następnym dniu (20. VII.) udaliśmy się do pięknej Galilei zatrzymując się na Górze Przemienienia (tj. Tabor), a później w Betsaidzie



(Tabghe) w Kafarnaum, gdzie Pan Jezus zapowiedział ustanowienie Eucharystii (zob. J 6).

Jeszcze w dwa dni później poświęciliśmy jeden dzień na pielgrzymkę do Galilei, na górę Błogosławieństw, gdzie Chrystus w Kazaniu na górze ogłosił Konstytucję swego królestwa, a stąd udaliśmy się na północ do źródeł Jordanu aż do Cezarei Filipowej, gdzie znów Chrystus uczynił Szymona z Betsajdy Skalą (Piotrem) niezwycciónego Królestwa. A więc trzy dni trwał w sumie pielgrzymowanie po Galilei, krainie Jezusa i niektórych Apostołów.

Jeden dzień (23. VII.) poświęcono Samarii, Sebaste, stolicy królestwa północnego, gdzie Pan Jezus przy studni Jakubowej w Sychar (Szechem — Nablus) objawił się jako oczekiwany Mesjasz i gdzie zapowiedział, że nadchodzi godzina, kiedy Jego Ojciec będzie odbierał cześć nie tylko w Jeruzolimie i Samarii, ale na każdym miejscu (por. J 4, 1—43).

Wtedy też zwiedziliśmy góry Garizim i Ebal, gdzie po wejściu ludu Bożego do Ziemi Obiecanej nastąpiło z nakazu Mojżesza odnowienie przyrzeczenia synajskiego (Pwt 27, 1—6; por. Joz 8, 30—3). Po drodze do Jeruzolimy zwiedzono jeszcze Megiddo, równinę Ezdrelon, przez które w ciągu wieków przeciągały różne armie egipskie, asyryjskie czy greckie na podbój Egiptu czy Mezopotamii. Tego dnia zwiedzono również górę Karmel, słynną zwłaszcza z opowiadań biblijnych o Eliaszu (2 Krl 18), Haifę oraz Cezareę wspomnianą w Dziejach Apostolskich.

Najwięcej czasu poświęcono zwiedzaniu samej Jeruzolimy, liczącej według spisu ze stycznia 1978 r. 371.000 mieszkańców, miasta Dawida, Salomona i stolicy królestwa południowego aż po ostatniego króla Sedecjusza, miasta proroków: Izajasza, Micheasza, Jeremiasza, Habakuka, Sofoniasza, Ezechiela, Aggeusza i Zachariasza, miasta gdzie Pan Jezus został na śmierć skazany, gdzie odbył bolesną Drogę Krzyżową, gdzie się znajduje góra Oliwna, skąd wjechał triumfalnie do Jeruzolimy i skąd po śmierci wstąpił do Ojca, gdzie mieści się Wieczernik, gdzie ustanowił Najświętszy Sakrament, oraz gdzie nastąpiło zesłanie Ducha św. czy w końcu Jeruzolimę, gdzie na Syjonie miała zasnąć Najświętsza Maryja Panna, Matka Syjonu-Kościola. Tym wszystkim miejscom świętym w Jeruzolimie poświęcono najwięcej wspólnych modlitw i rozważań bo aż 6 dni (18, 21, 24, 27, 28, 29 lipca).

Oprócz Jeruzolimy odwiedziliśmy mieszczące się w Judei dwie miejscowości drogie sercu pielgrzyma, jedno to Ain Karim, odległe od Jeruzolimy o 7 km, ojczyznę Jana Chrzciciela, gdzie nastąpiło pierwsze pozdrowienie religijne Maryi, jako Matki Bożej przez św. Elżbietę: *Skądże to, że przychodzi do mnie Matka Pana mego?* i gdzie po raz pierwszy Maryja wypiewała hymn *Magnificat* (Łk 1, 45nn).

Zwiedzanie kościoła, gdzie miało nastąpić powitanie Maryi i Jej odpowiedź odtworzona w licznych językach (także i w polskim) na zewnętrznej ścianie kościoła, zwanego kościołem Nawiedzenia, a także poznanie kościoła, gdzie miał się narodzić Jan Chrzciciel, zwanego tradycyjnie domem Jana, było miłym uzupełnieniem wrażeń przeżytych w pobliskiej Jeruzolimie.

Ale chyba po Nazarecie, po Jeruzolimie szczególnie niezapomniane wrażenie wywarła na każdym pielgrzymie podróż do Betlejem, gdzie narodził się poczęty za sprawą Ducha Św. w Nazarecie Jezus Chrystus, w starym mieście przynależnym do dynastii Dawida. Srebrna gwiazda znajdująca się w grocie pod bazyliką Narodzenia posiada napis: „Tutaj z Dziewicy Maryi narodził się Jezus Chrystus”. Na próżno usiłował cesarz Hadrian zatrzeć pamięć o tym miejscu świętym przez wzniesienie tutaj, jak i na grobie Jezusa, świątyni pogańskich. Zwycięstwo Konstantyna przywróciło kultowi chrześcijan oba te sanktuaria, jak i inne miejsca w Ziemi świętej.

To obcowanie wspólne przez dwa tygodnie z tymi różnymi sanktuariami związanymi z Pismem św. odświeżyło u uczestników znajomość Biblii,

a także pobyt czy to w Qumran, Masadzie czy to muzeach różnego typu ukazało z jednej strony świadków dowodzących powagi tekstów biblijnych, a z drugiej strony ukazało nam kulturę materialną ludzi występujących na kartach obu Testamentów. Dla tych, którzy, jak piszący, mogli sobie przedłużyć o 8 dni pobyt w Ziemi świętej, stanowiło to solidną podstawę do prywatnego odwiedzenia zarówno sanktuariów jerozolimskich, jak i muzeów oraz instytutów naukowych, aby przez to osiąść lepszą znajomość Pisma św. które od Boga natchnione (jest) i pożyteczne do nauczania, do przekonywania, do poprawienia, do kształcenia w sprawiedliwości, aby człowiek Boży był doskonały przysposobiony do każdego dobrego czynu (2 Tm 3, 16—17).

Dąbrowa Tarnowska

KS. JÓZEF ŁACH

**O. AUGUSTYN JANKOWSKI  
CZŁONKIEM PAPIESKIEJ KOMISJI BIBLIJNEJ**

Biletem Sekretariatu Stanu z dnia 11 lipca 1978 r. Papież Paweł VI mianował o. prof. dr hab. Augustyna JANKOWSKIEGO, OSB, członkiem Papieskiej Komisji Biblijnej. Ojcu Profesorowi, długoletniemu współpracownikowi naszego czasopisma, Redakcja składa serdeczne gratulacje.

A oto pozostali mianowani członkowie Papieskiej Komisji Biblijnej: J. Quinn (USA), M. Vellanickal (Indie), L. Nare' (Górna Wolta), J. Greehy (Irlandia), G. Couturier CSC (Kanada), A. Penna CRL (Włochy).

O. HUGOLIN LANGKAMMER OFM, *Ewangelia według św. Marka*. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz (Pismo Święte NT w 12 tomach, t. III, cz. 2), Poznań — Warszawa 1977, ss. 415.

Rzecz znamienna: najkrótsza Ewangelia ma współcześnie obszerne komentarze. Wynika to ze zmiany patrzenia na drugą Ewangelię; nie uważa się jej już za streszczenie Mateusza, a jej autora za „boskiego streściciela” (Bossuet), lecz za źródło w materii synoptycznej. Tak też podszedł do tego zagadnienia autor polskiego komentarza do Ewangelii św. Marka. Znany biblista, profesor KUL-u, aktualny przewodniczący sekcji biblistów polskich, o. Hugolin Langkammer, dał polskiemu piśmiennictwu teologicznemu pierwszy pełny komentarz do Ewangelii Markowej. W ten sposób do cennej serii komentarzy biblijnych tzw. KUL-owskich doszedł jeszcze jeden jakże wartościowy i oczekiwany tom.

Różne typy komentarzy pojawiały się w biblistyce; zależnie od punktu widzenia i akcentowania danych można mówić o komentarzach typu filologicznego, historycznego czy teologicznego. Komentarz Langkammera jest niewątpliwie typu teologicznego: główny akcent bowiem spoczywa na teologii Ewangelii Marka. Ów teologiczny akcent bowiem pojawia się we wstępie historyczno-krytycznym, gdzie — przeprowadźmy pewne porównanie — zagadnieniom historycznym autor poświęcił 8 stron, kwestiom literackim — 6, a chrystologii, a więc zagadnieniu *par excellence* teologicznemu — 33. Teologiczną treść zawierają także ekskursy (32 strony). Jest ich pięć: obszernie opracowany temat tzw. źródła Q (o czym z dumą autor pisze, że nie było dotąd w literaturze polskiej osobnego na ten temat opracowania), teologia prologu Ewangelii, temat paruzji Syna Człowieczego, problem nowotestamentalnych przekazów o ustanowieniu Eucharystii oraz o cudach Jezusa.

Autor dzieli Ewangelię Markową na trzy części: po prologu (1, 1—15) część I: działalność zbawcza Jezusa i reakcja ludzi (1, 16—8, 30); część II: Jezus urzeczywistnia swoją działalność zbawczą poprzez drogę krzyża i zmartwychwstania (8, 27—16, 8); część III: męka, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa (14, 1—16, 8) oraz kanoniczne zakończenie Ewangelii (16, 9—20). Jak widać z tego, część II zachodzi na III, co powoduje pewne zamieszanie, ale autor miał swoje racje, ażeby tak przeprowadzić swój plan. Poszczególne perykopy zostały omówione bardzo obszernie. Krytyka tekstualna utrzymana jest w granicach najważniejszych wariantów (najlepsze wyjście w tego typu komentarzach!). Autor omawiając daną perykopę stosuje metodę historii form, historii tradycji i historii redakcji. Zawsze na końcu jest podsumowanie teologiczne.

W twierdzeniach teologicznych autor zachowuje umiar i rozsądek. Opierając się na najnowszych badaniach egezytycznych nie rzuca się autor na skrajne opinie, czego niestety nie można powiedzieć o wielu nowych komentarzach zagranicznych (por. R. Pesch). „Czytelnik łatwo zauważy — pisze Langkammer w przedmowie — że nie hołduję modnym hipotezom, starającym się Jezusowe dzieła w mocy oprzeć o analogie pozabiblijne, lecz podkreślam nowosć i autentyczność cudów dokonanych przez Jezusa, zgodnie z dociekaniem na ten temat, zawartymi w komentarzu”.

Komentarz Langkammera oparty jest o bogatą bibliografię. Autor przedstawił stan badań nad Ewangelią Markową do roku 1976 włącznie, nawet sięgając roku 1977. Założeniem jak najbardziej słusznym autora było dać — wobec istnego potopu literatury fachowej — bibliografię selekcyjną. Czasowe jej ramy określił latami 1960—1976. Oczywiście, kryteria wyboru danej pozycji mogą być różne, trzeba jednak zgodzić się na pewne klasyczne pozycje względnie takie, które w jakiś sposób przyczyniły się do rozwoju problematyki. Autor komentarza wybrał wszystkie klasyczne i najlepsze pozycje — należy mu tego pogratulować. Niemniej jednak recenzent widziałby jeszcze parę pozycji, które ewentualnie można by dołączyć. I tak w sekcji literatury pomocniczej: R. G. Bratcher — E. A. Nida, *A Translator's Handbook on the Gospel of Mark*, Leiden 1961. W sekcji monografii chciałoby się widzieć: F. Neirynck, *Duality in Mark. Contributions to the Study of the Markan Redaction* (BETL 31), Louvain 1973; M. Sabbe (red.), *L'Evangile selon Marc. Tradition et rédaction* (BETL 34), Gembloux-Louvain 1974; K. Tagawa, *Miracles et Evangile. La pensée personnelle de l'évangéliste Marc*, Paris 1966. Praca K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, München 1970 została chyba pomyłona z artykułem o podobnym tytule tegoż autora (obie pozycje zdają się być cytowane w komentarzu, ale w pomieszaniu).

Z dostrzeżonych ważniejszych błędów: s. 12 (bibliografia) jest: *Catchpole*, winno być: *Catchpole* (później w tekście jest już poprawnie); ss. 155 (literatura) i 409 (skorowidz autorów) jest: *Kuoch*, winno być: *Koch*; s. 409 (skorowidz autorów) jest: *Minette de Tillesse*, winno być: *Minette de Tillesse* (w tekście jest różnie cytowany). Mimo to korekta jest przeprowadzona bardzo starannie, a szereg doskonałych skorowidzów (ważniejszych terminów biblijnych i teologicznych, pojęć greckich, tekstów biblijnych i autorów) znakomicie ułatwia konsultację komentarza.

W sumie otrzymaliśmy cenne dzieło przynoszące chlubę polskiej biblijstycy. Gratulacje!

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

KS. PAWEŁ NOWICKI, — *Hebrajszczyzna biblijna*, ATK Warszawa 1978, stron 172.

Przeżywamy dziś w Kościele i egzegezie katolickiej pewien renesans studiów biblijnych nad tekstem świętym. Renesans ten obserwowac możemy od ukazania się wydanej w 1893 r. przez papieża Leona XIII encykliki biblijnej *Providentissimus Deus*, mówiącej o studiach biblijnych i wskazującej na wartość i znaczenie znajomości starożytnych języków biblijnych, koniecznych do dogłębnego studium Pisma św., dla poznania autentycznego tekstu Biblii i ducha starożytnych języków wschodnich, a zwłaszcza języka hebrajskiego.

Również następne dwie wielkie encykliki biblijne: *Spiritus Paraclitus* Benedykta XV (1920) i *Divino afflante Spiritu* Piusa XII (1943), podjęły ten problem i akcentowały konieczność znajomości języków biblijnych dla dobrego odczytania litery i ducha Biblii, aby lepiej poznać środowisko i kul-

ture, w jakich zostało spisane słowo Boże. Wskazywał na ten kierunek studiów szczególnie wyraźnie Ojciec św. Pius XII, dając zielone światło dla znajomości języków i przekładów Pisma św. z języków oryginalnych na języki współczesne obok szacownego, ale tchnącego przecież duchem wieków tekstu łacińskiej Wulgaty.

Myśl tę podjął bardzo wyraźnie Sobór Wat. II w Konstytucji o Objawieniu — *Dei Verbum*. Mając na uwadze troskę o dobrą znajomość Pisma św. przez wiernych, zaleca przekłady Biblii z języków oryginalnych, mówi: „Ponieważ słowo Boże powinno być po wszystkie czasy wszystkich dostępne, Kościół stara się o to z macierzyńską troskliwością, aby opracowano odpowiednie i ściśle przekłady na różne języki, zwłaszcza z oryginalnych tekstów ksiąg świętych” (*Dei Verbum* 22).

Realizując te wytyczne papieży i Soboru, egzegeci biblijni dokonują dziś wiele przekładów Biblii na języki współczesne. Jesteśmy świadkami tego dzieła i w Polsce, bo na naszym polskim terenie posługujemy się dziś tekstem polskim Pisma św. przełożonym z języka hebrajskiego i greckiego, jaki dali nam bibliści polscy — *Biblię Tysiąclecia* pod redakcją benedyktynów tynieckich (Poznań 1965), czy też przekład biblistów poznańskich również z języków oryginalnych (Poznań 1973).

Przekłady Biblii z języków oryginalnych domagają się znajomości tych języków. Dlatego z radością przyjęliśmy nowy podręcznik języka hebrajskiego, wydany przez znanego i cenionego znawcę języków starożytnego Wschodu Ks. prof. Pawła Nowickiego.

Jest to rozszerzone i uzupełnione wydanie poprzedniego podręcznika, jaki został wydany przez tegoż Autora nakładem ATK w 1958 r.

*Hebrajszczyzna biblijna* jest obszernym podręcznikiem do studiowania języka hebrajskiego w seminariach polskich, mimo iż nowe *Ratio studiorum* dopuszcza j. hebrajski w studiach seminaryjnych jako przedmiot *ad libitum*.

Książka składa się z trzech części. Część pierwsza (s. 9—81), daje podstawy gramatyki hebrajskiej, począwszy od alfabetu, przez wszystkie zasady i reguły spółgłosek i samogłosek, aż do odmian zaimków, rzeczowników i czasowników.

Część druga (s. 83—124) stanowi komentarz filozoficzny do II roz. Księgi Wyjścia (Wj 2, 1—25). Jest to szczegółowe omówienie gramatyczne poszczególnych słów z Wj 2, 1—25, dające wzór egzegezy szczegółowej omawianego tekstu.

Część trzecia (s. 125—163) jest rozszerzeniem pierwszej części gramatycznej. Podaje w niej Autor szczegółowe zasady gramatyki hebrajskiej, z fonetyki i morfologii. Na końcu znajduje się alfabetyczny spis wyrazów objaśnionych w części drugiej, pozwalający dobrze zorientować się w omawianym tekście.

Omawiany podręcznik Ks. prof. P. Nowickiego jest dobrą pomocą dla studiujących w polskich seminariach studentów teologii, kandydatów do wnikliwej i solidnej znajomości j. hebrajskiego, pozwalającej na dokonywanie coraz lepszych przekładów Biblii na nasz ojczysty język. Pozwala on w sposób systematyczny i metodyczny zgłębić tajniki języka hebrajskiego i dobrze przygotować nowe kadry biblistów polskich do prowadzenia żmudnej i trudnej pracy badawczej nad słowem Bożym, pozwalającej dzięki dobrym przekładom dobrze poznać słowo Boże szerokim rzeszom katolików polskich.

Wdzięczni więc jesteśmy Ks. Prof. P. Nowickiemu, że swój długoletni dorobek naukowy i dydaktyczny poszerzył o jeszcze jedną pozycję — *Hebrajszczyzna biblijna* — i jako dobry znawca przedmiotu dał nam podręcznik i przewodnik pozwalający poznać biblijny język hebrajski.

KS. JAN DROZD, SDS, *Ostatnia Wieczerza Nową Paschą*, Katowice 1977, ss. 207.

W serii *Attende lectioni* ukazała się czwarta pozycja poświęcona biblijnym fundamentom Eucharystii. Przedmiotem pracy — czytamy we wprowadzeniu — jest ostatnia Pascha Starego i równocześnie pierwsza Nowego Przymierza, a więc ta Pascha, w której typ i antytyp spotkały się w osobie najczystszej Baranka w bezpośredniej swojej bliskości „tej nocy, kiedy został wydany” (1 Kor 11, 23).

Książka składa się z czterech części. Najpierw jest mowa o Passze Starego Przymierza i to od strony biblijnej, jak i pozabiblijnej. Następnie zostały pokazane teologiczne aspekty Paschy: znaczenie krwi ofiarnej, symbolika potraw paschalnych i samej uczty. W części trzeciej zajmuje się autor ostatnią Paschą w życiu Jezusa (byłoby lepiej — traktując o kwestiach historycznych — używać tego Imienia niż tytułu Chrystusa). I wreszcie ostatnia część — najdłuższa — poświęcona jest Eucharystii jako ofierze i sakramentowi Kościoła. Zdaniem recenzenta część ta jest nieco chaotyczna; należałoby lepiej uwypuklić przekazy biblijne o Eucharystii. Na swoje usprawiedliwienie może autor odpowiedzieć, że nie chciał już mnożyć części pracy — co wydaje się zabiegiem słusznym.

Nie ulega kwestii, że jest to pionierska praca biblijna w naszym piśmiennictwie teologicznym, napisana bardzo dobrze, klarownie, na podstawie bogatej i dobrze wyselekcjonowanej literatury. Przynosi to chlubę i autorowi, i redaktorowi serii (o. prof. Jankowskiemu), i Wydawnictwu św. Jacka w Katowicach. Otrzymaliśmy w ten sposób monograficzne opracowanie jeszcze jednego — jakże ważnego! — tematu biblijnego.

Szkoda, że do wybranej bibliografii nie dołączono ważnego artykułu A. Jankowskiego, *Eucharystia jako „nasza Pascha”* (1 Kor 5, 7) w *teologii biblijnej Nowego Testamentu*, w: RBL 28 (1975) 89—100.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

L'EVANGILE SELON MARC — composition et genre litteraire, Nijmegen 1978.

Książka jest dziełem zbiorowym, nowym spojrzeniem na ewangelię wg św. Marka. Autorzy postawili sobie za cel:

1. na nowo odczytać ewangelię św. Marka
  2. wnikać głębiej w środowisko autora drugiej ewangelii
  3. przeanalizować pytanie: czy Marek to ten sam, co Jan zwany Markiem? (Dz 12, 12), ponieważ z tekstu ewangelii nic nie wiemy o autorze.
- W końcowej analizie stawiają hipotezę, że Marek wyszedł ze środowiska palestyńskiego, więcej z Jeruzalem. Na poparcie tej hipotezy przytacza się słowa Rabbiego Simeona, syna Rabbiego Gamaliela: „W domu mego ojca było tysiąc młodych ludzi, pięciuset studiowało Torę, a pięciuset studiowało mądrość grecką” (TB Sota 49b). To zakładało możliwość poznania kultury hellenistycznej również w środowisku palestyńskim.

Częstochowa

KS. STANISŁAW WŁODARCZYK

M. W. SZCZEPKINA, *Miniatury Chłudovskoj Psaltyri. Grieczeskiej illiustriowannoj kodeks IX wieka*, Moskwa, „Iskusstwo” 1977.

Iluminowany grecki Psalterz z IX w., znany pod nazwą Psalterza Chłudowa nr 129 D, jest kodeksem o wymiarach  $19,5 \times 15$  cm, zawierającym 169 kart pergaminowych pokrytych pismem minuskułowym wraz z 209 miniaturami. Przywieziony z Bałkanów w poł. XIX w., wszedł do kolekcji zrazu A. I. Łobkowa, a następnie do kolekcji bogatego kupca — kolekcjonera A. I. Chłudowa, skąd bierze się nazwa całego kodeksu. Od 1917 r. znajduje się w Muzeum Historycznym w Moskwie.

Dla biblisty jest ciekawy pod dwoma względami. Najpierw jako stary apograf greckiego tekstu Psalmów (Septuaginty), wywodzący się z rodziny dobrych kodeksów minuskułowych LXX (kodeksy z Grottaferrata, Berlina, Mediolanu czy Lipska). Następnie z racji wspaniałych miniatur, ważnych nie tylko dla historyka sztuki bizantyjskiej, ale także dla egzegety. Są to bowiem miniatury przedstawiające nie tylko sceny opisywane w tekście Psalmów, ale wyobrażające typologie nowotestamentalne. Posiada to wielkie znaczenie dla interpretacji tekstów Psalmów w historii egzegezy przed IX w. Ogół badaczy kodeksu przypuszcza, że powstał on w środowisku greckim związanym z Górą Atos (podaje się nawet rok 829) i odzwierciedla egzegezę uprawianą w klasztorach greckich. Bowiem Psalterz Chłudowa jest najstarszym typem tzw. miniatur arystokratycznych, przedstawiających życie króla Dawida (np. Psalterz z Bibliothèque Nationale w Paryżu nr 139).

Bardzo staranne typograficzne fascimiliowe wydanie kodeksu greckiego z IX w. przynosi chlubę redaktorce opracowania i wydawnictwu (łoczono w Drukarni im. Kossutha w Budapeszcie). Każdy foliał fascimiliowany posiada krótkie objaśnienie wraz z podaniem bibliografii.

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

## KSIĄŻKI NADEŚLANE DO REDAKCJI

1. *Bibliografia historii Kościoła w Polsce za lata 1944—1970*, 3 tomy, W-wa 1977—78, ATK, s. 306+325+323
2. *Bibliografia historii Kościoła w Polsce za lata 1971—1972*, oprac. ks. Franciszek Stopniak, W-wa 1977, ATK, s. 208
3. *Bibliografia historii Kościoła w Polsce za lata 1973—1974*, oprac. ks. Marian Banaszak, W-wa 1978, ATK, s. 208
4. van den Berg Jan Hendrik, *Inne istnienie — Zasady psychopatologii fenomenologicznej*, przekł. Ireny Wyrzykowskiej, W-wa 1978, PAX, s. 149, zł 35
5. Fąka Marian ks., *Podstawowe prawo wyznaniowe Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej*, W-wa 1978, ATK, s. 399
6. Ladriere Jean, *Nauka, świat i wiara*, przekł. Adam Paygert, W-wa 1978, PAX, s. 201, zł 40
7. *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymsko-katolickiego pod okupacją hitlerowską 1939—1945*, red. Wiktor Jacewicz SDB i Jan Woś SDB, zes. III, W-wa 1978, ATK, s. 486, zł 450
8. Michalski Konstanty CM, *Brat Albert*, Poznań 1978, Księgarnia św. Wojciecha, s. 226, zł 60
9. Popowski Remigiusz SDB, *Struktura semantyczna neologizmów w listach św. Pawła z Tarsu*, Lublin 1978, Tow. Naukowe KUL-u, s. 166, zł 110
10. *W służbie Słowa Bożego*. Praca zbiorowa pod red. Romana Malka SVD i Waldemara Wesołego SVD, Płock 1978, Płockie Wydawnictwo Diecezjalne, s. 335
11. *Zakony św. Franciszka w Polsce w latach 1772—1970*. Praca zbiorowa pod red. Joachima Romana Bara OFMConv.  
cz. I: Zgromadzenia męskie i żeńskie oraz klasztory klauzuruowe;  
cz. II: Franciszkanie i kapucyni; cz. III: Zakon Braci Mniejszych Franciszkanów.  
W-wa 1978, ATK, s. 258+262+302

**U w a g a ! Zmiana adresu**  
**Redakcji i Administracji RBiL**

**31-064 Kraków**  
**ul. Augustiańska 7**  
**tel. 621-80**

**Wszelką korespondencję prosimy kierować na  
powyższy adres.**