

# Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 3

ROK XXVIII

1975

A R T Y K U Ł Y

O. Augustyn Jankowski OSB

## **EUCHARYSTIA JAKO „NASZA PASCHA” (1 Kor 5, 7) W TEOLOGII BIBLIJNEJ NOWEGO TESTAMENTU**

Przeżywana w Kościele wielka odnowa obejmuje wiele dziedzin. Nie mogło wśród nich zabraknąć teorii i praktyki odnoszącej się do Eucharystii jako najdonioślejszego misterium w życiu Kościoła. Ukazały się więc w tej dziedzinie z jednej strony skrajne dążności reformistyczne, niepożądane, jak niewłaściwa reinterpretacja tajemnicy przeistoczenia, wznawiająca dawne błędy doktrynalne, oraz przesadne hasła w zakresie praktyki — jak np. desakralizacja sprawowania Eucharystii. Wobec niektórych tendencji zabrał już głos urząd nauczycielski Kościoła<sup>1</sup>. Z drugiej zaś strony widzimy szereg kapitalnych osiągnięć w zakresie pogłębienia eucharystologii, jak również niejedną twórczą inicjatywę, wzbogacającą kult wspólnotowy.

Wśród osiągnięć teoretycznych zaznacza się między innymi niejako na styku odnowy biblijnej i liturgicznej dowartościowanie więzi zachodzącej między Eucharystią a Paschą. Dokumenty Soboru Watykańskiego II na niejednym miejscu uwydatniają tę więź<sup>2</sup>, szerzej jej

<sup>1</sup> Por. zastrzeżenia przeciw ujęciom: transfinalizacji i transsygnifikacji w encyklice Pawła VI *Mysterium fidei* z 3. IX. 1965 (AAS 57 [1965] 753—774).

<sup>2</sup> Por. (w porządku chronologicznym dokumentów): KL 5. 6. 47. 61. 104. 106; KK 3; DB 15; DK 2. 5.

nie rozwijając. Jest to wynik nawrotu do źródeł, jakie stanowią z jednej strony Nowy Testament, z drugiej pisma O.O. Kościoła i starożytne teksty liturgiczne. Obecnie przyjrzyjmy się — siłą rzeczy w wielkim skrócie — temu, jak Kościół apostołski I wieku był świadom tego, że w sprawowanej przez niego Eucharystii wypełniają się Boże obietnice związane z Paschą. Obraz Eucharystii jako „naszej Paschy” ma dla nas znaczenie więcej niż teoretyczne: wzbogaca on nasze codzienne przeżywanie Eucharystii, która u wielu wciąż jeszcze jest tylko indywidualną komunią, jednym z siedmiu sakramentów. Świadomość więzi Eucharystii z Paschą często ogranicza się do uchwycenia samej łączności w czasie dwóch faktów: wielkoczwartkowego ustanowienia Eucharystii ze zmartwychwstaniem w Wielką Niedzielę. Tymczasem głębsze wniknięcie w teksty Nowego Testamentu pozwala na coś więcej — na uchwycenie więzi wewnętrznej, typologicznej, a więc zbawczej, między dawną a nową, „naszą Paschą”.

#### OSTATNIA WIECZERZA — UCZTĄ PASCHALNĄ

Punktem wyjścia dla niniejszych rozważań będzie stwierdzenie opisane w czterech wersjach w NT ustanowienie Eucharystii nastąpiło w ramach obrzędowej uczy paschalnej. Wprawdzie do niedawna oceniając sprawozdania Synoptyków z Ostatniej Wieczerzy z pozycji wyłącznie historyka można było się wahać, czy była to uczta rzeczywście paschalna czy tylko pożegnalna. Podstawą tego wahania była jawna różnica datacji tej wieczerzy w miesiącu *nisan*, zachodząca między Synoptykami a Czwartą Ewangelią<sup>3</sup>. Dziś ta kontrowersja wygląda inaczej. Po pierwsze dlatego, że zaproponowano nowy sposób uzgodnienia datacji na podstawie tzw. kalendarza kapłańskiego, odkrytego w Qumran<sup>4</sup>. Powtórze dlatego, że twórcze badania tekstu tych sprawozdań metodą historii redakcji słusznie zaczęły szukać potrójnego *Sitz im Leben* dla nich: w życiu Jezusa, w katechezie pierwotnego Kościoła (a może nawet już w liturgii?) oraz w teologii Ewangelistów. Zwłaszcza ten wzgląd, ostatni nie pozwala na ostre przeciwstawianie Jana Synoptykom.

U Synoptyków (Mk 14, 1. 12—16; Łk 22, 1. 7—26; Mt 26, 2. 6—13. 17—29) Ostatnia Wieczerza jest z pewnością zamierzoną przez Jezusa ostatnią w Jego życiu ziemskim Paschą. Wszyscy trzej zgodnie stwierdzają, że Jezus nakazał uczniom przygotowanie Paschy w Jerozolimie, w izbie na ten cel upatrzonej i przygotowanej w pierwszy dzień Prześników. Do tego dołącza się uroczysta deklaracja Jezusa po przybyciu

<sup>3</sup> Por. G. Bouwmann (H. Haag, *Abendmahl. Pascha*, w: *Bibel-Lexicon* (hrsg. H. Haag), Leipzig<sup>2</sup> 1969, 6. 1315.

<sup>4</sup> Por. A. Jaubert, *La date de la Cène*, Paris 1957; E. Ruckstuhl, *Die Chronologie des Letzten Mahles und des Leidens Jesu*, Einsiedeln — Zürich — Köln 1963.

na miejsce przygotowane: *Gorąco pragnąłem spożyć tę Paschę z wami, zanim będę cierpiał* (Łk 22, 15). Słowa te ujawniają zarazem związek obrzędowej wieczerzy z bliską już śmiercią Jezusa. Śledząc jednak dalej opis Synoptyków przekonujemy się, że Ostatnia Wieczerza w swojej całości jest czymś więcej niż dawną Paschą. W rękach Jezusa, w zależności od Jego słów wypowiedzianych po wieczerzy dawny obrzęd staje się czymś nowym, otrzymuje nowy sens<sup>5</sup>.

Słowa hymnu liturgicznego: „*observata Lege plene cibis in legalibus*” znalazły potwierdzenie w wielu argumentach typu archeologicznego, które zgromadzili specjaliści<sup>6</sup>. Polegają one głównie na porównaniu opisu synoptycznego ze znanymi z Talmudu przepisami regulującymi obchód uczty paschalnej. Wynik porównania przesądza sprawę na korzyść paschalnego charakteru Ostatniej Wieczerzy. I tak tylko na ucztę paschalną wskazuje „*noc*” wspomniana w najstarszym i najpóźniejszym opisie (1 Kor 11, 23; J 13, 29n), i to noc taka dziwna, że można podczas niej było coś dać ubogim. Oblegali bowiem oni tej nocy bramy świątyni wtedy wyjątkowo nie zamykane. Dalej ludzie ubodzy, a do takich należało grono Jezusowe, nie używali wina podczas zwykłych wieczerzy, gdy podczas tej Ostatniej krąży kielich rytualny, i to nie raz. Tylko w tę noc najświętszą w roku nie mogło zabraknąć na niczym stole wina do tego stopnia, że gmina zapewniła jego zakup najuboższym. Z winem tym wiąże się tajemnicza wypowiedź eschatologiczna Jezusa o „*nowym winie w królestwie Bożym*” (Łk 22, 17). Uczestnicy Ostatniej Wieczerzy zakończyli ją odśpiewaniem hymnu (Mk 14, 26; Mt 26, 30), a termin ten u rabinów oznaczał tzw. Wielki Hallel (Ps 113—118), zwłaszcza jego drugą część. Po zwykłym posiłku nie było tak uroczystego dziękczynienia.

Jezus więc z uczniami odprawił Paschę. Spróbujmy odnaleźć jej trwałe elementy w tym przekształceniu jej sensu, jakie się dokonało podczas Ostatniej Wieczerzy przez ustanowienie Eucharystii.

## DWA BIEGUNY PASCHY — OFIARA I UCZTA

Pascha czasów Jezusowych jako wynik wielowiekowej ewolucji tego najdonioślejszego ze świąt Izraela ma dwa wyraźne bieguny. Jednym z nich jest ofiara łącząca się ze świątynią, a drugim — składnik w rzeczywistości dawniejszy — uczta odbywająca się po domach.

Katalogi ofiar Starego Testamentu w Księdze Kapłańskiej wprowadzie nie wymieniają baranka paschalnego, niemniej Pascha tak w innych pismach ST jak w teologii rabinów była prawdziwą ofiarą. I tak — sam baranek musi spełniać wymagania stawiane przez Torę

<sup>5</sup> Por. H. Schürmann, *Jesu Abendmahlshandlung als Zeichen für die Welt* (Die Botschaft Gottes, NT 27), Leipzig 1970, 27.

<sup>6</sup> Aż czternaście racji podaje J. Jeremias, *La dernière Cène. Les Paroles de Jésus* (Lectio divina 75), Paris 1972, 42—66. Jest to przekład niemieckiego oryginału: *Die Abendmahls Worte Jesu*, Göttingen<sup>4</sup> 1967.

zertwom (Wj 12,5 = Kpł 1,10). Mimo że zabijają go świeccy ofiarnicy — ojcowie rodzin lub przewodniczący wspólnot — tylko do kapłanów z lewitami należy zajęcie się w świątyni krwią i tłuszczem baranka zupełnie tak samo jak we wszystkich ofiarach (por. 2 Krn 35, 10—14). Stąd Biblia hebrajska stosuje do Paschy termin techniczny „zertwy” (zebach), oddany w Septuagincie niemniej precyzyjnym terminem *thysia* (Wj 12, 27; 23, 8; 34, 25). Odpowiednio do tego czasownik grecki *thyein* odnosi się do Paschy: *Odtłaczcie i weźcie baranka dla waszych rodzin i zabijcie jako Paschę* (Wj 12, 21). Tę samą terminologię potwierdzają żydowscy pisarze I wieku: Filon<sup>7</sup> i Józef Flawiusz<sup>8</sup>. Przechodzi ona i do Nowego Testamentu: *Tak nadszedł pierwszy dzień Przaśników, w którym należało ofiarować Paschę* (Łk 22, 7 por. Mk 14, 12; 1 Kor 5, 7).

Opis pierwszej Paschy w Egipcie przypisuje krwi baranka samo ocalenie od zagłady (Wj 12, 7—13). Ale z całości opisu Wyjścia można wysnuć pośrednio wniosek o jej jakby ekspiacyjnym charakterze. Dzięki tej krwi Izraelici wyszli cało z niewoli i po trzech miesiącach w dniu zawarcia przymierza synajskiego stali się wyłączną własnością Jahwe, jego ludem świętym (Wj 19, 5n). W dziejach zbawienia oba te fakty, Wyjście i Przymierze, stanowią jedną całość. Skoro pod Synajem przy zawarciu przymierza również popłynęła krew zertw, „krew Przymierza” (Wj 24, 4—8), nie można się dziwić rabinom, że z czasem wysnuli wniosek o ekspiacyjnym znaczeniu Paschy<sup>9</sup>.

Od początku jednak — i tak jest do dziś dnia u pobożnych Żydów — Pascha to przede wszystkim uczta. Do wspólnego spożycia baranka podczas niej zmierzały wszystkie uprzednie przygotowania zertwy, jak do niej odnosiły się szczegółowo przepisy rytualne. Uczta ta była sakralna, ze wszystkich najbardziej wymowna. Dla Izraelitów „jeść z kimś chleb” oznaczało bliską zażyłość (np. Ps 41 [40], 10). Przymierza, a w tej liczbie i to najważniejsze, synajskie, wymagały przy zawarciu nie tylko ofiary, ale i wspólnej uczyty kontrahentów<sup>10</sup>. A taka uczta sakralna — jako „jedzenie i picie przed Jahwe” była źródłem radości. Stąd radosne uczestwowanie wiąże się w wizjach proroków z czasami mesjańskimi (Iz 25, 6).

Pascha była do tego stopnia sakralną uczta wspólnoty narodowo-religijnej Izraela, iż nie mógł w niej brać udziału żaden cudzozie-

<sup>7</sup> *Vita Mosis* 3, 224.

<sup>8</sup> Aj 2, 14, 6; 3, 10, 5.

<sup>9</sup> Tak np. Talmud komentując słowa Wj 12, 13 „Ujrz krew” czyni to uzupełniając zdaniem: „i dokonam na was oczyszczenia” (Rabba Wj 144<sup>a</sup>). Oblubienica zaś, która w Pnp 1, 5 mówi: „Śniada jestem, lecz piękna” w zastosowaniu do Izraela jako zbiorowej Oblubienicy, otrzymuje takie wyjaśnienie: „Śniada zjawiłam się w Egipcie na skutek obrzydliwości i nieposłuszeństwa, ale piękna jestem z powodu krwi baranka Paschy i obrzezania” (Rabba Pnp 87<sup>b</sup>).

<sup>10</sup> Por. Rdz 26, 29 n; Wj 24, 9—11; 2 Sm 3, 20.

miec (Wj 12, 43. 45. 48n). Ten udział był nie tylko przywilejem, ale i obowiązkiem członka Ludu Bożego, gdyż stanowił ponowny znak trwałego przymierza. Mimo wyraźnie podkreślanego charakteru rodzinnego (Wj 12, 3n), uczta paschalna czasów Jezusowych była przeżyciem jedności Izraela jako wspólnoty teokratycznej.

W świetle tych założeń biblijnych, rozwiniętych z czasem w tradycji judaizmu, przypatrzmy się Ostatniej Wieczerzy, aby odnaleźć w niej dawną Paschę przekształconą.

Jej opisy ewangeliczne wykazują znamienne przemilczenie: poza wzmianką wstępną o pierwszym dniu Przaśników, przewidzianym na ofiarowanie żertwy paschalnej (Mk 14, 12; Łk 22, 7) ani słowa nie ma o baranku paschalnym jako zasadniczym daniu tej rytualnej uczty. Pominiecie to tłumaczy się tym, że Ewangelisci nie są ani kronikarzami ani reporterami, lecz tylko to cytują z przeszłości, co miało trwałe znaczenie dla słuchaczy kerygmatu apostołskiego i dla pierwszych czytelników Ewangelii. Nieco stereotypowy charakter opisów, ewangelicznych i Pawłowego, skłania dziś specjalistów do twierdzenia, że są to już jakby „kanony” eucharystyczne pierwotnego Kościoła w wersji palestyńskiej (Mk, Mt) i hellenistycznej (1 Kor, Łk)<sup>11</sup>. W nich więc dar eucharystyczny Jezusa zastępuje w opisie spożycie rytualnego dania — mięsa baranka. Natomiast Ewangelisci kładą nacisk na charakter wspólnotowy Ostatniej Wieczerzy, a z nich najwięcej św. Łukasz. Jego opis obfituje w użycie liczby mnogiej „my” i przymiłka „razem”, a nadto zawiera wpleciony logion o przełożeniu jako służbie. Powtarzające się we wszystkich czterech opisach czasownik „połamał” jest czymś więcej niż śladem szczegółu historycznego, że chleb przaśny musiał być uprzednio połamany, a potem go rozdzielano. Jest to wymowny znak duchowego oddania się Pana swoim uczniom<sup>12</sup>. Paschalne kielichy wina — a było ich w końcu aż cztery — wiązały się z nadziejami mesjańskimi Izraela<sup>13</sup>, a więc wspólnoty Ludu Bożego. Tak więc i eucharystyczny, trzeci „kielich błogosławieństwa” (1 Kor 10, 16), wprowadzie inaczej niż w rytuale Paschy spełniony podczas Ostatniej Wieczerzy<sup>14</sup>, bo posłany w krag, nawiązuje do tej samej myśli wspólnotowej. Palestyńska formuła wprowadzająca go zawiera rozkaz: *Pijcie z niego wszyscy* (Mt 26, 27), po czym następuje stwierdzenie Markowe: *I pili z niego wszyscy* (Mk 14, 23).

Dwubiegunowość Paschy — ofiara i uczta — zaznaczy się po odpowiedniej transpozycji także w Eucharystii. Śladem polaryzacji paschalnej są nie tylko nawiązania do bliskiej męki i śmierci w słowach

<sup>11</sup> Obszerne uzasadnienie tej tezy por. J. Jeremias, *La dernière Cène...*, dz. cyt., 124—159.

<sup>12</sup> Por. J.-M. R. Tillard, *L'Eucharistie et la fraternité*, NRTh 91 (1969) 117 n.

<sup>13</sup> Por. Pes 10, 37<sup>b</sup> 61 — 37<sup>c</sup> 10.

<sup>14</sup> Por. H. Schürmann, *Jesu Abendmahlshandlung...*, dz. cyt., 77 n.

poprzedzających ucztę i w słowach konsekracji, mówiących o „wydaniu”, „wylaniu” i „Krwi”. Najjaskrawiej ona wystąpi, gdy się zestawi tak kłopotliwą z punktu widzenia historii datę dnia miesiąca *nisan* u Synoptyków z dniem śmierci Jezusa na krzyżu według Jana. U Synoptyków, jak widzieliśmy, Ostatnia Wieczerza jest z pewnością ucztą paschalną, choć się nie mówi nic o baranku. Natomiast Czwarta Ewangelia, pominąwszy postanowienie Eucharystii w opisie Ostatniej Wieczerzy, gdyż rozdział szósty dał już jej pełną teologię, w znamienny sposób ujmuje ostatnie fakty życia Jezusowego: *Było to przed świętem Paschy. Jezus wiedząc, że nadeszła Jego godzina przejścia z tego świata do Ojca, umiłował swych na świecie, do końca ich umiłował* (J 13, 1). Samą zaś chwilę śmierci na krzyżu Jan synchronizuje w swoim opisie z godziną zabijania baranków według kalendarza saducejskiego, dodając nadto wypełnienie się na Jezusie przepisu odnoszącego się do baranka wielkanocnego: *Kości jego nie będą łamane* (J 18, 28; 19: 36n por. Wj 12, 46). Tak właśnie znamienna dwubiegunowość żydowskiej Paschy otrzymuje w Eucharystii chrześcijańską transpozycję: gdy Jana obchodzi rzeczywistość śmierci prawdziwego Baranka, Synoptycy zatrzymują się raczej na znaku i na obrzędowej ustanowionej przez Pana „pamiętce” Jego zgonu. To ostatnie pojęcie wymaga szerszego omówienia.

#### POD ZNAKIEM SZCZEGÓLNEJ „PAMIĄTKI” <sup>15</sup>

Pawłowa, hellenistyczna formuła nakazu Jezusowego brzmi: *To czynicie na moją pamiętkę* (1 Kor 11, 24n; Łk 22, 19). Słowo to, w umysłach uczniów od razu kojarzyło się z Paschą, która była szczególną pamiętką. Wyraźnie to stwierdza nakaz ustanawiający ją dla Żydów: *Dzień ten będzie dla was dniem pamiętnym i obchodzić go będziecie jako święto dla uczczenia Jahwe. Po wszystkie pokolenia w tym dniu świętować będziecie na zawsze... Gdy się was zapytają dzieci: Cóż to za święty zwyczaj? — tak im odpowiedzieć: To jest ofiara Paschy na cześć Jahwe, który w Egipcie ominął domy Izraelitów. Poraził Egipcjan a nasze domy ocalił* (Wj 12, 14. 26n).

Stąd Izrael po nocy Wyjścia obchodził szczególnie uroczysto Paschę, już obrzędową i nakazaną, w chwilach przełomowych swych dziejów: pod Synajem (Lb 9, 1—5), zaraz po wroczeniu do Ziemi Obiecanej w Gilgal (Joz 5, 10—12), w związku z odnową religijną za królów Ezechiasza (2 Krn 30) i Jozjasza (2 Krl 23, 21—23), wreszcie po powrocie z niewoli (Ezd 6, 19—22).

Jak rozumiano ową pamiętkę (*zikkarón*) w Palestynie w I wieku, możemy sobie zrekonstruować na podstawie traktu *Pesachim* z Talmu-

<sup>15</sup> Pełnym opracowaniem tego aspektu jest dzieło brata z Taizé: M. Thurian. *L' Eucharistie. Mémorial du Seigneur. Sacrifice d'action de*

du i późniejszego żydowskiego rytuału (*seder*). Błogosławieństwa tam przewidziane, które należało wypowiadać nad winem i chlebem<sup>16</sup>, nawiązywały do wyżej przytoczonego nakazu z Księgi Wyjścia: „Bądź błogosławiony, o Jahwe, nasz Boże, Królu świata, któryś to święto przasných chlebów dał swemu ludowi, Izraelowi, ku radości i pa-mięci. Bądź pochwalony, o Jahwe, który uświęcasz Izraela i czasy”<sup>17</sup>. Szczególny sposób mnemotechniczny utrwalił się w rytuale uczty paschalnej, stosowany po dziś dzień przez wierzących żydów. Najmłodszy syn (a w razie jego braku żona) zwraca się przed drugim kielichem wina z pytaniem o sens tego wyjątkowego wieczoru i nocy. Odpowiedzią na to jest mniej lub więcej swobodnie ujęta tzw. *haggada* paschalna ojca rodziny jako przewodniczącego uczcie. Bierze ona za punkt wyjścia fakty przykre, jak np. dawne bałwochwalstwo przodków i niewolę u faraona, a kończy się na radosnych — na proklamacji wyzwolenia<sup>18</sup>.

Pascha więc żydowska jest zupełnie swoistą „pamiętką”, o wiele bogatszą od wszystkich dzisiejszych obchodów rocznicowych, które nieuchronnie się deaktualizują, oddalają i błedną w miarę upływu lat od wspomnianego zdarzenia. Tymczasem Pascha Izraela — to nie tylko anamneza słowna, to żywa pamiętka niejako trójwymiarowa<sup>19</sup>. Przeszłość bowiem w niej się aktualizuje do tego stopnia, iż uczestnik jej obchodu miał obowiązek stanąć niejako na jednej linii z praojcami, którzy w noc Wyjścia uzyskali wyzwolenie.<sup>20</sup> Tamten fakt nie oddalał się od nich ku zamierzonej przeszłości, gdyż był synonimem zapoczątkowania wciąż aktualnego życia Izraela jako społeczności Jahwe, który swojemu ludowi udzielił obietnic zawierając z nim trwale przymierze. Ta przeszłość wciąż żyła, stanowiąc teraźniejszość Ludu Bożego, zdążającego ku ostatecznej realizacji obietnic Jahwe. Nie koniec jednak na tym: gdy minione dzieje z jednej strony świadczą o wierności Boga, to sama rzeczywistość nieudanej historii ziemskiej Izraela sprawia bolesny zawód. Ale z poczuciem winy za niedotrzymanie warunków przymierza wiąże się oczekiwanie realizacji obietnic Bożych na przyszłość daleką, wręcz apokalipt-

<sup>16</sup> Nieco zmodyfikowane weszły one do obecnego Porządku Mszy Świętej jako odmawiane podczas przygotowania darów ofiarnych.

<sup>17</sup> Berakot 49a, 44 cyt. wg Billerbeck IV, 1, 62.

<sup>18</sup> Przykład z epoki bliskiej czasom Jezusowym: „Byliśmy niewolnikami faraona w Egipcie, a stamtąd nasz Bóg, Jahwe, wyprowadził nas ręką mocną i wyciągniętym ramieniem. Dlatego powinniśmy głosić, sławić, wielbić, błogosławić i chwalić zwycięstwo Tego, który dla naszych przodków i dla nas uczynił tyle i tak wielkich dziwów. On nas wyprowadził z niewoli do wolności, ze smutku do radości, z żałoby do świętowania, z ciemności do światła, ze służby do odkupienia” (Pes 10, 5).

<sup>19</sup> Por. N. Füglistner, *Die Heilsbedeutung des Pascha*, München 1963, 202—232.

<sup>20</sup> „Każdy — z pokolenia na pokolenie — winien się czuć, jak gdyby sam wyszedł z Egiptu” (Pes 10, 5).

tyczną i eschatologiczną. Wspomnienie poprzez uprzytomnienie sobie wartości chwili obecnej przechodzi zarazem w oczekiwanie<sup>21</sup>. Oczekiwanie to było mesjańskie.

„Pamiętka” paschalna ma jednak nie tylko trzy wymiary, ale i dwa kierunki. My dziś „pamiętkę” ujmujemy tylko od naszej strony, tzn. jako środek mnemotechniczny dla nas. Tymczasem Pascha Izraela była też swoistym przypomnieniem, ale Bogu. Modlitwa z czasów Tannaitów, a więc bliskich Jezusowi, zawiera taką prośbę: „Niechaj wspomnienie, które rozważa naszych praojców, Mesjasza, syna Dawidowego, sługę Twego, miasto święte Jeruzalem, Twój lud, dom Izraela, — wznieście się ku Tobie, przyjdzie, dotrże, ukaże się przed Tobą i zostanie przyjęte, dopuszczone, uznane i wspomniane u Ciebie — dla naszego zbawienia i pomyślności”<sup>22</sup>. Prośba ta nawiązuje do biblijnych zwrotów o Bogu, który „wspomniał” lub „pamięta”<sup>23</sup>. Oznaczają one rzeczywistą pomoc Bożą dla ludzi tak wspomnianych<sup>24</sup>. Obchodząc więc Paschę Izraelita uobecniał sobie zbawcze dzieło Wyjścia, głosił Boże miłosierdzie pieśnią uwielbienia, jaką był „Wielki Hallel” dziękował i zarazem ufnie błagał o dalszą realną pomoc — o dopełnienie Bożych obietnic, włącznie do eschatologicznych.

To wszystko trzeba wziąć pod uwagę, zanim się odpowie na pytanie, jak wygląda ta paschalna „pamiętka” przekształcona przez Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy.

## NOWE CZYNNOSCI JEZUSA I ICH OBJAŚNIENIE

Jezus ustanawiając swoją „pamiętkę”, anamnezę chrześcijańską, podczas swej Ostatniej Wieczerzy paschalnej przekracza w pewien sposób ramy dotychczasowego tradycyjnego obrzędu. Z jednej bowiem strony trzeba stwierdzić, że Jezusowy dar eucharystyczny stanowi integralną część tej wieczerzy. Z drugiej jednak — widać, iż obie czynności tajemnicze — podanie na początku wieczerzy połamanego chleba oraz na jej zakończenie kielicha trzeciego wraz z słowami towarzyszącymi tym gestom — były czymś zupełnie nowym i niezwykłym na uczcie paschalnej<sup>25</sup>. To właśnie ta szczególna h a g g a d a Jezusa jako prezydującego uczcie rozstrzyga o niezwykłej nowości podanego przez Niego w ten sposób pokarmu i napoju. Słowa te nazywamy dziś terminem liturgicznym konsekracji obu postaci. Przywykliśmy je w teologii uznawać za klasyczne teksty stwierdzające

<sup>21</sup> Por. J. Corbon, *Pamięć*, w: SYTB 640 n.

<sup>22</sup> Przekład tekstu podają: N. Füglistner, *Die Heilsbedeutung...*, dz. cyt., 136; J. Jeremias, *La dernière Cène...*, dz. cyt., 301; oryginał niemiecki: 242 n.

<sup>23</sup> Por. np. Rdz. 8, 1; Wj 6, 5; Lb 10, 9; Est 10, 3; Dn 14, 38; Łk 1, 54; Dz 10, 4. 31 oraz Wj 32, 13; Pwt 9, 27; Syr 50, 16; Jr 14, 21.

<sup>24</sup> Por. O. Michel, *Th WNT* 4, 678.

<sup>25</sup> Por. H. Schürmann, *Jesu Adendmahlshandlung...*, dz. cyt., 25—30.



rzeczywistą obecność Ciała i Krwi Chrystusa Pana pod postaciami chleba i wina. Ten ich walor argumentacyjny zachowuje nadal swoją moc. Jednakże te same słowa potraktowane jako haggada paschalna pełniej nam ukazują zbawczy sens tak przekształconej „pamiętki”.

Z punktu widzenia dokładnej rekonstrukcji historycznej przebiegu, jaki miało ustanowienie Eucharystii, napotykamy tu pewną trudność. W przekazanych nam czterech opisach nie ma całkowitej zgodności ani co do słów wypowiedzianych ani co do następstwa gestów. Mamy dziś przed sobą w NT jakby dwa typy pierwotnego kanonu — palestyński czyli Piotrowy (Mk, Mt) i Pawłowy, hellenistyczny (1 Kor, Łk). Stojąc więc na stanowisku ściśle historycznym można z kontekstu wysunąć oględnie następujące dane: Jezus oddając siebie w Eucharystii uczniom, a przez nich Kościołowi, ukazuje swoją bliską śmierć jako „eschatologiczny znak wypełnienia”<sup>26</sup>. Śmierć Jego stanowi jakby otwarcie świata nowego, świata wiekuistej Bożej Paschy, którą na razie antycypuje obrzęd przez Niego ustanowiony jako „pamiętka”<sup>27</sup>.

Punkt widzenia natomiast teologii biblijnej pozwala nam pójść dalej poza minimalne dane historii i wziąć pod uwagę całą treść wszystkich czterech formuł konsekracji, by odpowiedzieć na pytanie, jak Kościół apostołski I wieku rozumiał paschalny charakter Eucharystii<sup>28</sup>. Pokarm i napój dany przez Niego pozostaje w szczególnym związku z bliską Jego śmiercią: należą one do Jego ofiary, gdyż na to wskazują terminy z zakresu słownictwa ofiar: „ciało wydane” i „krew wylana”. Dodatek „na odpuszczenie grzechów” pozwala na bliższe scharakteryzowanie tej ofiary: jest to mianowicie ekspiacja, ale zupełnie szczególna, gdyż w niej ofiarnikiem i żertwą zarazem jest sam Jezus Chrystus. Typem tego połączenia ofiarnika i żertwy była w ST mesjańska postać „Sługi Jahwe”, jak na to wskazują powtarzające się z Izajaszowych pieśni (Iz 49, 6; 53, 10) słowa „wydać (siebie samego)” oraz „przymierze”. Przymierze to jest „nowe” zgodnie z zapowiedzą Jeremiasza: *Oto nadchodzą dni — wyrocznia Jahwe — kiedy zawrę z domem Izraela i z domem judzkim nowe przymierze. Nie jak przymierze, które zawarłem z ich przodkami, kiedy ująłem ich za rękę, by wyprowadzić z ziemi egipskiej...* (Jr 31, 31 n). To określenie „nowe przymierze” lub „moje przymierze”, zwłaszcza w ujęciu formuły palestyńskiej „To jest moja Krew Przymierza” wyraźnie wskazują na to że mamy tu do czynienia z antytypem ofiary Mojżesza

<sup>26</sup> Por. tamże, 93—100.

<sup>27</sup> Por. P. Benoît, *Le récit de la Cène dans Lc. XXII, 15—20*, RB 38 (1939) 357—393; przedrukowany w: *Exégèse et Théologie*, Paris, 1961, 1, 163—203. Interesujące nas miejsce: 199 n.

<sup>28</sup> Por. tamże, 216—221; H. Schürmann n, *Jesu Abendmahlshandlung...*, dz. cyt., 84—91. U obu tych autorów jest nieco inny porządek tych prawd. Sprawą autentyczności słów konsekracji zajmuje się artykuł O. H. Langkammera w bieżącym numerze RBL.

spod Synaju, kiedy to nią właśnie przypieczętował on pierwsze przymierze (Wj 24, 8), obecnie zastąpione przez Jezusa nowym i wiecznym.

Wreszcie końcowy nakaz formuły hellenistycznej: „To czynicie na moją pamiątkę” transponuje dotychczasowy paschalny *zikkaron* w ten sposób, iż do uobecnionej przeszłości włącza urzeczywistnienie obietnic mesjańskich. Spełniły się one w całym życiu Jezusa, które teraz osiąga swój punkt kulminacyjny — jak trafnie głosi hymn liturgiczny — „sui moras incolatus miro elausit ordine”<sup>29</sup>. Spełniają się teraz w Jego „przejściu” do Ojca, kiedy zrealizuje się w pełni proroctwo o „Śludze Jahwe”. Spełnią się jeszcze później następstwa tej „zbawczej śmierci która otwiera poprzez zmartwychwstanie perspektywę na życie eschatologiczne”<sup>30</sup>.

A zatem podobnie jak dawna Pascha tak i nasza eucharystyczna „pamiątka” ma trzy wymiary odpowiednio przesunięte w czasie. Utrwała w pamięci przeszłe już fakty zbawcze: śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, obecnie darzy życiodajną łaską, o której szeroko mówi 6 rozdział Ewangelii Janowej, wreszcie jako znak eschatologicznego wypełnienia antycypuje ściśle eschatologiczną, a więc dla nas przyszlą ucztę mesjańską nieba. Mimo więc, że Eucharystia stanowi „memoriale mortis Domini”, na zasadzie transpozycji dawnej Paschy jest ona radosną anamnezą wyzwolenia nowego Ludu Bożego z groźniejszej niewoli, niż była służba u faraona w Egipcie. W doskonalszym stopniu niż Pascha Izraela Eucharystia jednoczy wewnątrznie ten nowy lud. Św. Paweł, teolog eklezjalnego Ciała Chrystusa, ujmuje w słowach: *Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my liczni tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba* (1 Kor 10, 17).

Podobnie jak dawna Pascha, lecz w stopniu doskonalszym odpowiednio do swego przedmiotu, sprawowanie liturgiczne tej pamiątki stanowi uroczystą proklamację wielkiego zbawczego dzieła — Odkupienia przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Przypomni to Apostoł Koryntianom w słowach które teraz stanowią jedną z akklamacji liturgicznych: *Niekroć spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pańską głosicie, aż przyjdzie* (1 Kor 11; 26). Wymawiając dziś te słowa lub ich parafrazę nie zastanawiamy się zazwyczaj nad paradoksalnym zestawem w nich słów „śmierć Pana”. „Panem” jest bowiem w języku NT, a szczególnie w Pawłowym, dopiero Chrystus Zmartwychwstały, który powstając z martwych wykazał w pełni, że jest Panem. A zatem Eucharystia jako paschalna nowa pamiątka, ta chrześcijańska anamneza, uobecnia całe misterium Chrystusa, od Wcie-

<sup>29</sup> Głównie tym całościowym aspektem zajmuje się L. Dussaut, *L'Eucharistie, Pâques de toute la vie* (Lectio divina 74), Paris 1972, 85—154.

<sup>30</sup> P. Benoit, *Eucharystia*, w: SłTB 269.

lenia, które było „ogółoceniem” poprzez szczyt uniżenia „aż do śmierci krzyżowej”, aż do „przejścia” do chwały Ojca. Końcowy okolicznik zdania Pawłowego: „aż przyjdzie” mówi nieco więcej niż o samym terminie paruzji, która położy kres sprawowaniu Eucharystii jako pamiętki. Gramatyczna konstrukcja tego zdania po grecku (*achri hou elthê*) nadaje okolicznikowi czasu nadto odcień celowy. Można go sparafrazować: „gdy osiągnięty wreszcie zostanie cel — przyjdzie Pana”<sup>31</sup>. Jako anamneza więc Eucharystia urzeczywistnia nieustanne przychodzenie Jezusa do swoich, którzy oczekują na Jego ostateczne przyjdzie u końca czasów<sup>32</sup>. A można by powiedzieć więcej niż „oczekują”; poprzez tę anamnezę realizują oni ten cel ostateczny, przybliżając paruzję.

Biorąc pod uwagę zamierzony celowo przez Jezusa fakt transpozycji dawnej Paschy na nową podczas Ostatniej Wieczerzy, musimy uznać za chybione wszelkie podejmowane na Zachodzie niefortunne próby „desakralizacji” w sprawowaniu Eucharystii<sup>33</sup>. Opierają je one wprawdzie na ważkim względnie duszpasterskim — chęci zbliżenia Eucharystii do życia codziennego, ale popełniają zasadniczy błąd równając Ostatnią Wieczerzę paschalną Jezusa ze zwykłą kolacją. Zresztą żadne względy pragmatyczne nie mogą brać góry nad jawną w tekstach NT intencją Tego, który Eucharystię ustanowił jako „pamiętkę”, i to „swoją”, wybierając na ten cel najświętszy wieczór roku, nadając nadto pełny i ostateczny sens tej najdonioślejszej ze wszystkich uroczystości Izraela. To oczywiście nie przesądza możliwości wprowadzania różnych zmian w sposobie odprawiania „naszej Paschy” eucharystycznej, zmian podejmowanych w imię pełniejszego w niej udziału wszystkich uczestników. Niemniej pierwiastek „sacrum mysterium” jest w sprawowaniu jej czymś niezbywalnym. Pod adresem desakralizujących nowatorów chciałoby się powtórzyć Pawłowy wyrzut pod adresem Koryntian: *Nie ma u was spożywania wieczerzy Pańskiej* (1 Kor 11, 20).

\* \* \*

Ujęcie Eucharystii jako nowej i „naszej Paschy” z pewnością nie wyczerpuje całego niezgłębionego bogactwa *Chrystusa* (Ef 3, 9), za-

<sup>31</sup> Por. J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, Oxford 1955, 164 n.

<sup>32</sup> Por. J.-M. R. Tillard, *L'Eucharistie et la Saint-Esprit*, NRT<sup>h</sup> 90 (1968) 365.

<sup>33</sup> Obszerniejsze zestawienie racji przeciwnych desakralizacji na podstawie NT por. H. Schürmann, *Neutestamentliche Marginalien zur Frage der „Entsakralisierung”*, *Der Seelsorger* 38 (1968) 38—48; przedrukowane następnie w jego: *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum NT*, Düsseldorf 1970, 299—326 oraz w: *Jesu Abendmahlshandlung*, dz. cyt., 103—160.

wartego w tym Jego misterium, będącym i ofiarą i sakramentem. Niemniej to ujęcie pozwala na przesunięcie akcentów na niektóre jej aspekty dotąd niedowartościowane.

Pierwszym aspektem jest harmonijne połączenie ostatecznego daru miłości, wciąż obecnej Ofiary pieczętującej Krwią Baranka Bożego to Nowe i wieczne Przymierze „zawarte na krzyżu, z uczcą dziękczynną za Odkupienie, z proklamacją Zmartwychwstałego Pana<sup>34</sup>. Znamionnym objawem w dzisiejszej teologii jest wyraźne preferowanie nazwy „Eucharystia” zamiast „Najświętszy Sakrament” czy „msza święta”. Można w tym widzieć lepsze wniknięcie w Jezusową intencję przekształcenia dawnej Paschy na „swoją pamiętkę”, ale zawsze w ramach wdzięcznego wielbienia Boga za zbawienie.

Drugim aspektem wartym podkreślenia jest wspólnotowy charakter Eucharystii ustanowionej podczas braterskiego posiłku członków Ludu Bożego. W naszej uczcie eucharystycznej mało na ogół pamiętamy o tym, że jej przewodniczący jako Arcykapłan Nowego i Wiecznego Przymierza *Pierworodny między wielu braćmi* (Rz 8, 29) i łącząc nas ze Sobą samym i wymagając takiej samej łączności wzajemnej od nas ze współbraćmi, dopiero w ten sposób dokonuje z nami razem „przejścia do Ojca”. Nam, urodzonym indywidualistom, warto raz po raz przypominać o prymacie Ludu Bożego nad jednostką w dziejach zbawienia: łączność z Chrystusem-Głową implikuje łączność z całym Ciałem Jego ekklezjalnym<sup>35</sup>.

Aspekt trzeci — to akcent eschatologiczny: paschalna uczta eucharystyczna jest realnym zadatkiem owej mesjańskiej uczty eschatologicznej, jaką będzie niebo<sup>36</sup>. Wezwanie „Przyjdź Królestwo Twoje” i „Marana tha” mają swój szczególny wyraz przy sprawowaniu „naszej Paschy”.

Tak więc lepiej nam się ukazuje zbawcza dynamika Eucharystii z jej wymaganiami wobec nas. Ta uczta paschalna potęguje naszą wdzięczność za Odkupienie, wzmacnia wzajemną więź braterską i wzmacnia nadzieję szczęśliwej z Panem wieczności. Tak dar otrzymany jest nie tylko łaską, ale i zadaniem do wypełnienia dla tych, którzy słyszą w słowach: „Idźcie, ofiara spełniona” także nakaz, by nakarmieni Ciałem i Krwią, a więc całym życiem Pierworodnego, szli z miłością Jego między braci, by o Nim świadczyć niezłomnie „aż przyjdzie”.

Tyniec

O. AUGUSTYN JANKOWSKI, OSB

<sup>34</sup> Por. H. Schürmann, *Der Abendmahlsbericht Lk 22, 7—38 als Gottesdienstordnung, Gemeindeordnung, Lebensordnung* (Die Botschaft Gottes, NT 1), Leipzig<sup>4</sup> 1967, 32; przedrukowane w: *Ursprung und Gestalt*, dz. cyt., 177.

<sup>35</sup> Por. J.-M. R. Tillard, *L'Eucharistie Pâques de l'Eglise* (Unam sanctam 44), Paris 1964, 162.

<sup>36</sup> Tematem tej antycypacji zajmuje się głównie: L. Lebeau, *Le vin nouveau du Royaume*, Paris — Bruges 1966, 69—141.

O. Hugolin Langkammer OFM

## ZAGADNIENIE AUTENTYCZNEGO BRZMIENIA SŁÓW KONSEKRACJI

Czy mimo zróżnicowanych przekazów ustanowienia Eucharystii można dojść do autentycznych słów Jezusa?

Nowy Testament notuje cztery opisy ustanowienia Eucharystii. Polegają one na trzech zasadniczych przekazach tradycji.

1. Mk 14, 22—24: Od Mk zależny jest Mt 26, 26—28, a częściowo także Łk 22, 19—20.
2. 1 Kor 11, 23—26 oraz Łk 22, 19—20: Już samo zestawienie tych dwu paralelnych tekstów świadczy o ich wspólnym źródle.
3. Łk 22, 15—18 (por. Mk 14, 25): Wersja Łk prezentuje nam Eucharystię jako ucztę paschalną, gdzie nie brak eschatologicznych momentów.

Tego rodzaju rzut oka zasada się oczywiście na ogólnie uznanych wynikach metody historii form i historii tradycji, stosowanych przy analizie nowotestamentowych tekstów. Stosując je zauważa się niezgodność pomiędzy poszczególnymi formami przekazu<sup>1</sup>. Stąd to należy najpierw wszystkie cztery opisy Ewangelii potraktować jako redakcyjne jednostki, z których każda poszczególna wskazuje na swoją prehistorię w najstarszej tradycji chrześcijańskiej pierwotnych Kościołów (I), by później podjąć próbę określenia ich wzajemnych relacji (II) oraz ustalenia rdzenia pacierzowego wszystkich opisów (III) i wyjaśnić funkcję Mk 14, 25 (Łk 22, 15—18).

### I

1. Weźmiemy najpierw pod uwagę Mk 14, 22—24. Tekst ten mówi o tym, co Jezus czynił i powiedział. Pewną nieregularność stanowi koniec wiersza 23: *I wszyscy z niego pili*. Zauważa się natomiast układ paralelny pomiędzy czynnością i słowami zarówno co do chleba jak i do wina. W obu interpretujących słowach stawia się pojęcie „ciała” obok pojęcia „krwi”. Ciało (*sarx*) odnosi się przypuszczalnie do osoby Jezusa, a nie do terminu *sōma*, który jest czymś innym niż

<sup>1</sup> W sprawie analizy stosowanej w oparciu o historię form i historię tradycji zob. H. Schürmann, *Abendmahl Jesu*, w LThK<sup>2</sup>I, 26—31; tenże, *Herrenmahl* w: LThK<sup>2</sup>V, 271 n; tenże *Der Paschamahlericht Lk 22, (7—14) 15—15*, NTA 19, 5, Münster 1953; tenże *Der Einsetzungsbericht Lk, 19—20*, NTA 20, 4 Münster 1955; E. Schweizer, *Abendmahl im NT*; w: RGG<sup>3</sup>I, 10—21; P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl*. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung, StANT 1, München 1960; P. Benoit, *Die eucharistischen Einsetzungsberichte und ihre Bedeutung*, w: *Exegese und Theologie*, Düsseldorf 1965, 85—109; J. Jeremias, *Die Abendmahls Worte Jesu*, Göttingen 1967; R. Peneberg, *Christliche Passafeste und Abendmahl*, StANT 27, München 1971; K. Kertelge, *Die urchristliche Abendmahlsüberlieferung und der historische Jesus*, TrThZ 81 (1972) 193—202.

*haima* — krew<sup>2</sup>. Chlebem — ciałem, który Jezus ustanawia, jest On sam. Ten paralelizm zauważalny pomiędzy faktem i słowem ustanowienia Eucharystii przerywa (lub rozszerza) uwagę w. 24: *To jest moja krew przymierza, która będzie przelana za wielu*. Krew służy więc jako znak szczególnej interpretacji czynności Jezusa.

2. Relacja o Eucharystii, którą prezentuje 1 Kor 11, 23—25 oraz Łk 22, 19—20, opiera się prawdopodobnie na wspólnym przekazie tradycji. Z tego powodu większość egezetów widzi w nim najstarsze sformułowanie Eucharystii. Jakie argumenty przemawiają za tym? Na pierwszy plan wysuwa się brak układu paralelnego pomiędzy interpretacją dotyczącą chleba i kielicha. Zarówno po uczcie chleba jak i po spożyciu wina następuje uwaga: „Po wieczery”. Oznacza to, że w najstarszej tradycji uważano ustanowienie chleba i kielicha za dwie odrębne czynności, nie koniecznie po sobie następujące, mające jednak miejsce przy jednej wspólnej uczcie. Warto dodać, że soteriologiczna interpretacja nie odnosi się tylko do jednego elementu, mianowicie do logionu o kielichu. Także Ciało ma znaczenie soteryczne: *To jest Ciało moje za was... Ten kielich jest nowym przymierzem w mojej Krwi*. Nie można też pominąć dalszego szczegółu. Otóż 1 Kor 11, 23—26 zachęca do powtórzenia Eucharystii. Zachęta ta występuje zarówno w Eucharystii ciała jak i w Eucharystii wina. Tej zachęty, obejmującej jeden i drugi element, nie zauważa się u Marka i Mateusza. Dla relacji Pawła jest także charakterystyczny wstęp. Ustala on ustanowienie Eucharystii na noc przed wydaniem Jezusa. Nie mamy powodu, by kwestionować historyczność tego szczegółu, o którym nie wspomina Mt i Mk. Paweł jest rzecznikiem tradycji; dodaje do niej jednak własny komentarz: gmina spełniając zlecenie Pana, ogłasza jego śmierć „dopóki nie przyjdzie”. Uczta Eucharystyczna gminy staje się więc udziałem w głoszeniu Ewangelii. To zadanie zostało zlecone Kościołowi, a Paweł, który doń przywiązuje szczególny wydzwięk eschatologiczny zawarty w sformułowaniu „aż przyjdzie”, nie tylko stawia przepowiednie w ramach czasowych, lecz także gminę, która obchodząc Eucharystię każdorazowo wchodzi w organiczny związek z Jezusem ukrzyżowanym i zmartwychwstałym oraz z jego osobową obecnością.

3. W relacji Łk 22, 15—18 (por. Mk 14, 25) uczta Eucharystyczna nabierze cech paschy. Jednakże czynność Jezusa, którą opisuje w. 17, nie jest rozumiana jako przeciwstawna do paschy Starego Przymierza. Szczególnie ważny dla formy Łk jest logion Jezusa o picciu kielicha w przyszłym Królestwie Bożym. Zwrot o owocach winnego szczepu przypomina Lb 6, 4; Iz 32, 12; Hbr 3, 17. Łukasz podobnie jak Marek 14, 25 mówi o picciu w przyszłym Królestwie Bożym z tym, że ostatni precyzuje je jako „nowe” picie.

<sup>2</sup> Por. E. Schweizer, ThWT VII, 1065.

## II

Chcąc na podstawie powyższych spostrzeżeń coś orzec o historii tradycji tych tekstów, zauważa się najpierw szczególnie w 1 Kor 1, 11 starożytny charakter tego przekazu. O tym świadczą niewyrównane elementy w przekazie, a zwłaszcza w słowach interpretacyjnych czynności nad kielichem. To samo jednak można powiedzieć o opisie Marka. Tu nie widzi się w słowach interpretacyjnych czynności nad chlebem żadnych śladów interpolacji. Stąd też brak wyraźnego soteriologicznego wydźwięku. Ma on natomiast miejsce w słowach nad chlebem u Pawła 1 Kor 11, 24 oraz Łk 22, 19. U Marka można natomiast zauważyć chęć wygładzenia elementów przekazanych przy słowach wypowiedzianych nad kielichem. Te różnicowania, które są natury drugorzędnej, pozwalają jednak wyłonić istotne elementy wspólne dla struktury i interpretacji opisanego wydarzenia. Znaczy to, że każda z tych dwu form opiewa jedno wspólne wydarzenie, którego ogniskiem jest liturgia Eucharystii odprawiana przez pierwotne Kościoły.

Trudniej uzgodnić opis Łk 22, 15—18 zarówno z Pawłowym jak i Markowym. Łukaszowa relacja bowiem zamierza uwypuklić pierwotną sytuację ostatniej wieczerzy. Dlatego też podkreśla, że była ona paschą. Przez to oczywiście nie została rozstrzygnięta kwestia, że tak rzeczywiście było, tym bardziej, że sam opis Marka tego nie sugeruje ani Jan przenoszący śmierć Jezusa na 15 Nisan.

## III

Czy da się na podstawie zauważalnych zgodności z jednej strony, a różnicowań z drugiej strony coś bliższego powiedzieć o pionie co najmniej relatywnie najstarszym, który byłby wspólny dla wszystkich form, a tłumaczyłby równocześnie odchylenia? Prerogatywy przemawiające za starożytnością formuły Pawła są już wiadome. Egzegeci zauważają jednak i tu dodatki, które nie przemawiają za starożytnością Pawłowego przekazu Eucharystii. Sformułowanie greckie „Moje ciało za was” jest w języku aramejskim niemożliwe. Brak bowiem czasownika. Z tego wyprowadza się wniosek, że ten zwrot doszedł do formy Pawłowej z tradycji, którą także prezentuje Marek przy Eucharystii kielicha, w tym czasie, kiedy tradycję tę przekazywano już po grecku. Dlatego, że druga część dotycząca Eucharystii kielicha u Marka wykazuje tendencje wygładzające, a w stosunku do pierwszej części jest nieproporcjonalna, uważa się, iż soteriologiczną interpretację kielicha wyrażoną w słowach o „nowym przymierzu” u Pawła, tradycją, którą prezentuje Mk opiera się na przekazie Pawłowym lub na tradycji, która zadecydowała o przekazie Pawła. Zauważa się jednak, że Mk mówi tylko o przymierzu, a nie o nowym przymierzu.

Skoro więc forma Pawła ma wiele danych ku temu, aby ją uznać za relatywnie najstarszą, myśl o przymierzu dla interpretacji kielicha jest elementem konstytutywnym. Nawet gdyby wersja Mk opierała się w tym względzie na formie Pawłowej, wiernie przekazuje istotę tych słów, które Pan w owej nocy wypowiedział nad kielichem.

U Mk właściwie z samego opisu Eucharystii wynika zachęta do jej powtarzania. Testament, pojęcie zapożyczone ze ST, jest bowiem czymś niezniszczalnym, a Przymierze zawarte pomiędzy Bogiem a Izraelem wciąż odnawiano. A więc to, co Jezus w czasie ostatniej wieczerzy raz ustanowił, trwać będzie. Z w. 25 wynika zaś, że więzy tego przymierza nie zostaną przerwane nawet w Królestwie Bożym, jakkolwiek rzeczywistość tej wspólnej uczy niebiańskiej będzie inna. Z racji na to, że u Mk brak wyraźnego nakazu powtarzania Eucharystii, uważa się podwójne zaakceptowanie u Pawła za dodatek. Wątpliwe jednak jest, czy sam Paweł jest jego twórcą, skoro dosłownie cytuje przekaz tradycji. Z drugiej strony gmina, która już sprawowała Eucharystię, tym dodatkiem najmniej była zainteresowana. Wobec powyższego nie można chyba wykluczyć całkowicie możliwości, że Pan sam dał taki rozkaz, a Paweł wiernie go przekazuje. Może owo dokładne powtórzenie słów nakazu wykazuje tendencje harmonizacyjne. Wziąwszy pod uwagę, że pomiędzy Eucharystią chleba i Eucharystią wina zaistniała rzeczywiście przerwa, ta trudność zostaje conajmniej zmniejszona.

Jeśli w kwestii uzgodnienia tych elementów, które w przekazach Mk i Pawła należy przypisać najstarszej relacji o Eucharystii, najbardziej zbliżonej do historycznego wydarzenia, można uzyskać dość prawdopodobne wyniki, to dodatkowy kłopot sprawia wersja Łukasza. Czy przypadkiem Łk 22, 15—18. 25—30 nie prezentuje osobnego opisu sięgającego conajmniej stadium przed włączeniem tych słów interpretacji z tradycji Markowej i Pawłowej, które w stosunku do najstarszego opisu stanowiłyby jego wyjaśniające uzupełnienie? Jeśliby to miało miejsce, mielibyśmy do czynienia, podobnie jak w J 13 oraz 14—16, z powiązaniem relacji o Jezusowym przykładzie służebnej miłości z jego eschatologicznym spojrzeniem na nadchodzącą chwałę, bez szczególnego uwzględnienia słów Jezusa interpretujących zarówno czynności nad chlebem jak i nad winem, jak to przedstawia opis Marka i Pawła. Ten stan rzeczy suponuje jednak, że ostatnią wieczerzę będziemy łączyli z ucztą paschalną, czemu zaprzecza jednak opis Pawła i Mk 14, 22—24.

Ponieważ Mk 14, 25 wykazuje podobieństwo do Łk 22, 15—18, (a więc Marek uwzględniłby część opisu paschalnego z Łukasza, jakkolwiek nie mieszczącego sam w sobie decydujących motywów paschalnych, a z drugiej strony wyprzedzające Markowy opis Eucharystii (14, 22—24), część 14, 21 również mówi o paschie, można by sądzić, iż przedmarkowy opis Eucharystii był także opisem paschalnym.



Przed Markiem wtrącono doń tradycję, na której opiera się Paweł i która ze względu na swoją starożytność wyparła ów opis paschalny. Łk byłby więc rzecznikiem tego opisu przedmarkowego, a w sprawie relacji o samym ustanowieniu Eucharystii rzecznikiem opisu Pawła. Czy taka sugestia nie musi się za bardzo liczyć z hipotezą o pra — Marku, wciąż dyskutowaną, ale raczej mało prawdopodobną? Moim zdaniem nie jest to konieczne, skoro u Mk wyraźnie widać, że jego opis Eucharystii stanowił ongiś zamkniętą całość, pierwotnie przecież osobno przekazaną, a conajmniej nie z tym opisem męki Pańskiej, który dzisiaj widnieje w jego Ewangelii. Na tym właściwie zamknąć by można dyskusję na temat tych zawiłych problemów w sprawie relatywnej starożytności poszczególnych form.

Krótko dostrojona do tradycji Pawła forma dotycząca centralnego opisu Eucharystii, tj. jej samego ustanowienia (Łk 22, 19—20), a niewiele od Pawłowej tradycji odbiegająca relacja Mk (prócz w. 25) prezentuje nie tylko jedną nić tradycji, lecz także istotną i relatywnie najstarszą, pozwalającą na dalsze dociekania odtwarzania możliwie jak najdokładniejszego obrazu historycznego wydarzenia w wieczniku.

#### IV

W dalszym ciągu należałoby jednak wyjaśnić problem Mk 14, 25, który w bardziej rozwinięty sposób występuje także u Łk 22, 15—18. Ponieważ Łk w tych dwóch wierszach powtarza w zasadzie jedną myśl o przyszłej uczcie niebieskiej w Królestwie Bożym, a Mk na ten dyptyk posiada tylko jeden logion zainicjowany uroczystym *Amen*, należy przypuszczać, że u Łk nastąpiła pewna harmonizacja. A więc logion Mk 14, 25 posiada wszelkie cechy autentyczności. Trudno udowodnić, że Mk jest redaktorem tego logionu (tak L. Schenke)<sup>3</sup>, skoro także znajduje się u Łk, a przejęcie go przez Łk z Mk jest mało prawdopodobne, gdyż Łk prezentuje nam opis Eucharystii jako paschę, czego brak u Mk. Co więcej, Mk koniecznie pragnie, by jego opis Eucharystii wiązano w jakiś sposób z żydowską paschą. Z drugiej strony absolutnie nie można Mk posądzać o to, że wzorował się na Łk w tym względzie. Trzeba więc przyjąć, że motyw żydowskiej paschy znany był tym formom tradycji, które prezentuje zarówno Łk jak i Mk. Obopólną zależność należy raczej wykluczyć niezależnie już od tego, czy Łk opierał się na Mk czy odwrotnie. Skoro jednak tradycja przed

<sup>3</sup> *Studien zur Passionsgeschichte des Markus*, Stuttgart 1971, 332—337. Autor uważa, że w Mk 14, 22—25 ewangelista napotkał na niezawodny entuzjizm swojej gminy niepoprawnie interpretującej sens Eucharystii w Kościele. Mk 14, 25 stanowi więc korektę tej interpretacji, wskazując równocześnie na eschatologiczne dopełnienie uczty eucharystycznej w przyszłym Królestwie Bożym. W związku z tym rodzi się jednak pytanie, czy w gminie Łukasza również istniał taki „sakramentalny” entuzjizm? Na to już Schenke nie znajduje odpowiedzi.

Mk łączy w. 25 z poprzednim opisem Eucharystii, a wiersz 25 nie należy istotowo do składowych elementów żydowskiej paschy, nasuwa się tylko jeden wniosek. Jezus w czasie ustanowienia Najświętszego sakramentu Eucharystii wypowiedział słowa, których istotę oddaje Mk 14, 25.

Można się zapytać, dlaczego Paweł o tym milczy. Odpowiedź na to pytanie nie sprawia większych trudności, gdy się weźmie pod uwagę, że w *Corpus Paulinum* nie można się doszukiwać sprawozdań o logiach Pana. Tradycja, którą przekazuje Paweł, jest zainteresowana kerygmatem paschalnym. Jeśli mimo to w tradycji Pawłowej o Eucharystii znajdujemy to, co sięga jej istoty, tj. samego jej ustanowienia łącznie ze słowami interpretacji chleba i kielicha, to tego rodzaju ścisłe nawiązanie do historii i autentycznych słów Pana w listach Pawła należy do wyjątków. To, co Paweł przekazuje, jest więc powszechną i świętą własnością Kościołów. Nic więc dziwnego, że tradycja, którą przekazuje Paweł o Eucharystii, wycisnęła także swoje piętno na wszystkich przekazach o Eucharystii. Marek, który nie tylko opisuje *facta*, ale także *verba Domini*, przechował nam bardzo cenne słowa Pana, tzn. w naszym wypadku w. 25.

Wydźwięk powyższych dociekań jest taki: Łk przedstawia nam tradycję gminy judeochrześcijańskiej, która znała zasadniczą tradycję o uczcie Eucharystycznej przejawiającą się w relacji Pawła i Marka. Tradycja ta wiedziała o ustanowieniu Eucharystii w czasie ostatniego spotkania się Jezusa z uczniami przy wieczerzy. Tym tłumaczy się zwrot u Pawła: „po wieczerzy”, odzwierciedlający faktycznie stan rzeczy, oraz zwrot u Marka: „podczas gdy jedli”. Dla judeochrześcijańskich fakt ustanowienia Eucharystii w czasie uczty w pamiętnym dniu wydania Jezusa, o którym znów wspomina Paweł, stworzył podłoże jak najbardziej podatne, by związać tę ucztę Eucharystyczną z żydowską Paschą. Tym tłumaczy się owa obszerna paschalna relacja u Łukasza i usiłowania u Marka splotu Eucharystii z Paschą.

W czasie ostatniej wieczerzy Jezus wypowiedział słowa, których istotę oddaje Mk 14, 23 oraz Łk 22, 15—18. Same w sobie nie zawierają ścisłych motywów paschalnych, jednakże w kontekście paschalnym spełniają swoją należytą funkcję. Dlatego też Łukasz nie miał żadnych trudności w odpowiednim rozmieszczeniu ich w swoim opisie.

Tomasz Jelonek

## ZBAWCZE ZNACZENIE ŁUKASZOWEGO „DZISIAJ”

Posługując się samą tylko konkordacją<sup>1</sup> można zauważyć znamienne dysproporcję w występowaniu słowa *sēmeron* w poszczególnych księgach Nowego Testamentu. Termin ten jest stosunkowo częsty w pismach św. Łukasza, w Liście do Hebrajczyków oraz w Ewangelii Mateuszowej. W pozostałych pismach występuje bardzo rzadko lub wcale go nie spotykamy. Wspomnianą dysproporcję najlepiej obrazują poniższe zestawienia:

### I zestawienie — według Ksiąg

Ewangelia św. Łukasza . . . . .	11 razy
Dzieje Apostolskie . . . . .	9 razy
List do Hebrajczyków . . . . .	8 razy
Ewangelia św. Mateusza . . . . .	8 razy <sup>2</sup>
Corpus Paulinum (bez Hbr) . . . . .	3 razy
Ewangelia św. Marka . . . . .	1 raz
List św. Jakuba . . . . .	1 raz

### II zestawienie — sumaryczne

W całym Nowym Testamencie . . . . .	41 razy
Dwa dzieła św. Łukasza . . . . .	20 razy
List do Hebrajczyków . . . . .	8 razy
Nowy Testament bez powyższych ksiąg . . . . .	13 razy

Same zestawienia liczbowe nie wiele mówią, są jednak pewną wskazówką, że św. Łukasz chętnie używa rozważany termin. Postawimy pytanie o treść teologiczną tego terminu; jak się okaże, św. Łukasz nie tylko szczególnie często go używa, ale nadaje mu specjalną treść.

## RÓŻNE ZNACZENIA TERMINU SEMERON

Jeden i ten sam termin *sēmeron* nie we wszystkich miejscach ma tę samą funkcję znaczeniową. Przeprowadzona poniżej systematyzacja ma na celu wyodrębnić różne znaczenia rozważanego terminu.

*Sēmeron* oznacza najpierw dzień dzisiejszy, czyli bieżący, ten dzień, który aktualnie jest przeżywany. Można stwierdzić, że to podstawowe znaczenie występuje prawie zawsze bardziej lub mniej wyraźnie il-

<sup>1</sup> Por. W. F. Moulton, A. S. Geden, *A Concordance to the Greek Testament*, 891 n.

<sup>2</sup> Księgę tę wymieniamy na czwartym miejscu, gdyż jej objętość przewyższa objętość Listu do Hebrajczyków, stąd przy jednakowej ilości wystąpień termin jest statystycznie częstszy w Liście niż w Ewangelii.

króć spotykamy termin „dziś”, ale nie jest ono znaczeniem wyłącznym. Znaczenia dodatkowe, narzucone jakby na to znaczenie podstawowe, bardzo je mogą modyfikować.

Mamy jednak w Nowym Testamencie takie miejsca, w których „dziś” nie oznacza nic więcej poza swoim znaczeniem podstawowym. I tak, kiedy żona Piłata posyła do niego wiadomość: *dzisiaj we śnie wiele nacierpiałam się* (Mt 27, 19), określa ramy czasowe wydarzenia, które z chwilą, w której o nim mówi, stanowi jeden aktualnie trwający dzień. U Izraelitów dzień ten trwał od zachodu do zachodu słońca, a więc noc źle przespana z czasem, w którym Piłat zasiadał na trybunale, stanowiły jeden dzień.

Podobnie, gdy już po zachodzie słońca Jezus zwraca się do Piotra: *dzisiaj, tej nocy... trzy razy się mnie wyprzesz* (Mk 14, 30), chodzi o dzień bieżący. Św. Mateusz w paralelnym miejscu nie używa terminu „dzisiaj”, a mówi o „tej nocy” (Mt 26, 34), jeszcze mniej precyzyjnie oznacza czas wypowiedź Jezusa u św. Jana (13, 38). Św. Łukasz dwukrotnie cytuje wypowiedź Jezusa (22, 34. 61), używając określenia „dzisiaj”. Łukasz idzie tu za Markiem, od niego przejmuje termin „dzisiaj” i go zachowuje. Kontekst jednak, w jakim umieszcza wypowiedź Jezusa i przypomnienie jej sobie przez Piotra, pozwoli nam w odróżnieniu od wersji Markowej zobaczyć głębsze znaczenie terminu „dziś”. Do tego problemu powrócimy na tle innych wypowiedzi Łukaszkowych.

Dzień bieżący ma na myśli ojciec z przypowieści o dwu synach, kiedy kieruje do pierwszego z nich słowa: *idź dzisiaj i pracuj w winnicy* (Mt 21, 28).

Oznaczając dzień bieżący *sēmeron* oznacza też czas obecny. Występuje zatem we zwrotach: „do dziś” — *mechri tēs sēmeron* (Mt 11, 23; 28, 15), „aż po dziś” — *heōs tēs sēmeron (hēmeras)* (Mt 27, 8; Rz 11, 8; Kor 3, 15), „do dnia dzisiejszego” — *achri tēs sēmeron hēmeras* (2 Kor 3, 14).

*Sēmeron* może znaczyć także nie koniecznie aktualnie przeżywany konkretny dzień, ale każdy dzień. W Mateuszowej wersji Modlitwy Pańskiej prosimy aby Ojciec dał nam dziś chleba (Mt 6, 11). Św. Łukasz tę samą prośbę oddaje słowami: *dawaj nam na każdy dzień* (Łk 11, 3).

W podobnym znaczeniu rozciągającym dziś na każdy dzień występuje termin *sēmeron* we zwrotach „dziś — jutro” (Mt 6, 30; Łk 12, 28; Jk 4, 13) oraz w meteorologicznej prognozie przytoczonej przez Jezusa (Mt 16, 3).

W dotychczasowych rozważaniach unikaliliśmy Łukaszkowych zastosowań terminu *sēmeron*, wspominając o nich tylko wtedy, gdy występowały w tekstach paralelnych do omawianych w Ewangelii św. Mateusza. Nie tracąc swego podstawowego znaczenia, rozważany termin w Ewangelii Łukaszkowej nabiera szczególnego znaczenia. „Dziś”

jest nie tylko aktualnym dniem, ale jest dniem zbawienia. To nowe teologiczne znaczenie *sēmeron* trzeba poddać bardziej wnikliwej analizie. Potem dopiero przejdziemy do Dziejów Apostolskich i Listu do Hebrajczyków, aby popatrzeć na te pisma w świetle odczytanego z Trzeciej Ewangelii znaczenia „dziś”.

### „DZIŚ” I ZBAWIENIE W EWANGELII ŚW. ŁUKASZA

Św. Łukasz często używa terminu *sēmeron* i czyni to przeważnie w innych sytuacjach niż Ewangelia Mateuszowa. Bardzo charakterystyczne jest pominięcie tego terminu w Modlitwie Pańskiej. Łukasz jakby celowo zachował „dziś” dla głębszych znaczeń teologicznych. „Dziś” Łukaszowe to określenie czasu zbawienia, czasu, który dzięki Jezusowi i Jego dziełu stał się aktualnym, obecnym, nie przestając być rzeczywistością transcendentną. Najwyraźniej widzimy połączenie „dziś” i zbawienia w 19, 9: *Dziś zbawienie stało się udziałem tego domu*. Inne miejsca nie wiele odbiegają od wyżej przytoczonego, dlatego przeglądnijmy je wszystkie w porządku chronologicznym.

Anioł zwiastujący pasterzom narodzenie Jezusa mówi: *dziś w miesiącu Dawida narodził się wam Zbawiciel* (2, 11). Czas eschatologiczny<sup>3</sup> wkracza w czas doczesny, dokonuje się to w aktualnie obecnej chwili, choć chwilę tę przerasta. To dziś nie jest tylko oznaczeniem jednej doby, ta doba stała się nośnikiem rzeczywistości zbawczej. Taki jest wymiar Łukaszowego „dziś” dnia Bożego Narodzenia.

I kiedy po ziemskich latach około trzydziestu (3, 23) Jezus przyszedł do Nazaretu w dzień szabatu też był pewien określony dzień, też było konkretne „dziś”, ale ono przez rozpoczęcie publicznego nauczania Jezusa stało się dzisiaj zbawczym, dzisiaj przerastającym czas zwykłego dnia, choć w tym dniu zwykłym aktualnie trwającym *dziś spełniły się słowa Pisma* (4, 21):

*Duch Pański spoczywa na mnie,  
ponieważ mnie namaścił i posłał mnie,  
abym ubogim niósł dobrą nowinę,  
więźniom głosił wolność,  
a niewidomym przejrzenie;  
abym uciśnionych odsyłał wolnych,  
abym obwołał rok łaski od Pana*

(Łk 4, 18; Iz 58, 6; 61, 1n).

Rzeczywiście spełniły się słowa Pisma, sparaliżowany wziął swoje łożo i poszedł do domu (5, 25) i wtedy wszyscy, którzy to widzieli wielbili Boga stwierdzając, że *dziś przedziwne rzeczy widzieli* (5, 26). Było to w astronomicznych dniach inne dziś, ale w nim znów dokonało się dzieło zbawcze i to dziś stało się brzemienne zbawieniem.

<sup>3</sup> Por. H. Schuermann, *Des Lukasevangelium*, Freiburg im B., 1969, 112.

Takim „dziś” był ten dzień, w którym celnik Zacheusz postanowił wyjść na sykomorę, bo w tym dniu usłyszał: *dziś muszę się zatrzymać w domu twoim* (19, 5), a potem: *dziś zbawienie stało się udziałem tego domu* (19, 9). Takim „dziś” był dzień śmierci Jezusa. Dziś zbawczym dla całego świata i dziś zbawczym dla współtowarzysza męki, który usłyszał: *dziś ze mną będziesz w raju* (23, 43). „Dziś” znaczy „zanim słońce zajdzie”<sup>4</sup>, ale właśnie to dziś jest czasem spotkania z rzeczywistością zbawczą, eschatologiczną.

Zanim jednak nadeszło to „dziś” trwające od zachodu do zachodu, które otwarło się na dzień nie mający zachodu, były wszystkie poprzednie „dziś” Łukaszkowe, śledzone powyżej. Wszystkie one miały zbawczy wymiar, we wszystkich wkraczała rzeczywistość eschatologiczna w ramy aktualnego czasu. To samo można powiedzieć o tym „dziś”, które było wyznaczone na działalność zbawczą Jezusa (13, 32) i na drogę do Jerozolimy jako miejsca zbawczej śmierci Jezusa (13, 33).

Św. Łukasz nadaje więc pojęciu „dziś” specyficzny soteryjny charakter, nie pozbawiając w żadnym z przytoczonych miejsc terminu „dziś” jego podstawowego znaczenia dnia bieżącego trwającego od zachodu do zachodu. Spytajmy więc o „dziś” w Jezusowej przepowiedni odnoszącej się do zaparcia Piotra. Czy i to „dziś” u Łukasza ma Łukaszkowe znaczenie. Widzieliśmy, że Łukasz przejmuje wypowiedź od Marka. Zostawia w niej *sēmeron* i powtarza ją dwukrotnie (22, 34. 61). Pierwszy raz Jezus wspomina o prośbie, jaką zaniósł za Piotra, aby nie ustała jego wiara (22, 31n). Kiedy zaś Piotr przypomina sobie słowa Mistrza, On sam obróciwszy się spojrzął na Piotra (22, 61). Ten kontekst należący do *Sondergut* Łukaszkowego, podkreśla znów zbawczy charakter tego „dziś”, które chociaż naznaczone zdradą w większym stopniu obfituje modlitwą Jezusa i Jego nawracającą łaską.

Tak więc zostało tylko jedno miejsce w Ewangelii Łukaszkowej, w którym Łukasz zdaje się nie nadaje terminowi *sēmeron* swojego znaczenia (12, 28). W tym wypadku Łukasz pozostaje wierny źródłu Q i podobnie jak Ewangelia św. Mateusza cytuje słowa Jezusa. Dzie się jednak razy nadaje Łukasz soteryjny charakter terminowi „dziś”. Dziś związane jest z przyjściem zbawienia.

### „DZIŚ” W DZIEJACH APOSTOLSKICH

Dzieje Apostolskie, drugie dzieło Łukasza, zajmują też drugie miejsce jeżeli chodzi o ilość wystąpień *sēmeron*. Jakie znaczenie posiada ten termin w Dziejach?

E. Fuchs<sup>5</sup> we wszystkich miejscach oprócz 13, 33, gdzie *sēme-*

<sup>4</sup> Por. C. Stuhlmueller, *The Gospel according to Luke*, The Jerome Biblical Commentary, 2, 162.

<sup>5</sup> *Sēmeron*, ThWNT 7, 272.

ron występuje w cytacie Psalmu 2, widzi tylko określenie daty odnośnego dnia. Gdybyśmy nie przeanalizowali Łukasowego znaczenia „dziś”, można by było się na to zgodzić. Zostałoby jednak pytanie dlaczego autor tak często w usta przemawiających wkłada słowo „dziś”. Występuje ono bowiem w cytowanych mowach. Czy chodzi tylko o zaakcentowanie bieżącej chwili? Czy podobnie jak w Łukasowej Ewangelii chodzi o chwilę bieżącą i zbawczą? Można to stwierdzić odnośnie do mowy św. Piotra, który przed Sanhedrynem stwierdza: *Jeżeli przestłuchujecie nas dzisiaj w sprawie dobrodziejstwa... to niech będzie wiadomo wam wszystkim i całemu ludowi Izraela...* (4, 9). Przesłuchanie jest okazją publicznego głoszenia zbawienia w Jezusie Chrystusie (4, 12). Podobnie Paweł w Milecie żegna się przed wyjazdem do Jeruzolimy wiedząc, że słuchacze już go nie zobaczą, mówi: *oświadczam wam dzisiaj...* Następuje testament Apostoła przypominający głoszenie woli Bożej (20, 27), nabycie Kościoła krwią Chrystusa (28), zywający do czujności (31), polecający słuchaczy Bogu i słowu Jego łaski władnemu zbudować i dać dziedzictwo z wszystkimi świętymi (32).

W obu powyższych wypadkach „dzisiaj” stanowi ramy pouczenia o Dobrej Nowinie.

Czterokrotnie *sēmeron* występuje w mowach obronnych św. Pawła. Używa Paweł tego terminu przemawiając do Żydów (22, 3), przed sądem prokuratora Feliksa (24, 21) i dwa razy w mowie przed królem Agryppą (26, 2. 29). Same te miejsca mogłyby sugerować myśl, że mowa w nich tylko o określonym dniu podobnie jak znajdujemy to także w Dziejach 19, 40. Wiedząc jednak jak wielkie znaczenie w Dziejach Apostolskich ma cała sprawa Pawła od pojmania w Jeruzolimie aż do aresztu w Rzymie, w świetle wyżej przeprowadzonych analiz Łukasowego *sēmeron*, wolno chyba postawić wniosek, że i tu *sēmeron* zachowuje swoje soteryjne znaczenie, które jednak nie jest wyraźne.

Wyraźniejsze jest w 27, 33, gdzie „dziś” jest dniem ccalenia (*sōtēria*) na morzu.

Przegląd tekstów Dziejów Apostolskich pozwala nam stwierdzić, że choć one same nie dałyby silnych podstaw do szukania soteryjnego znaczenia terminu *sēmeron*, to jednak jeżeli Łukasowe znaczenie „dziś” jest nam znane z trzeciej Ewangelii, możemy i tu odnaleźć ślady tego specyficznego znaczenia. W tym wypadku Ewangelia oświetla nam Dzieje. W każdym razie Łukasz nie rezygnuje tu z soteryjnego wymiaru „dziś”.

Teologiczne i soteryjne znaczenie ma „dziś” występując w cytacie Psalmu 2, przytoczonego przez Pawła w Antiochii Pizydyjskiej (13, 33). Na słowa Psalmu powołuje się Paweł głosząc Dobrą Nowinę (32) o zmartwychwstaniu Chrystusa (33). Tylko; że to „dziś” w odróżnieniu od Ewangelii Łukasowej zatracą prawdopodobnie w dużym stop-

niu swoje podstawowe znaczenie. Jest to dziś bardziej wieczne niż dziś od zachodu do zachodu słońca.

### „DZIŚ” LISTU DO HEBRAJCZYKÓW

Ze względu na liczne podobieństwa Listu do Hebrajczyków z omawianymi powyżej dziełami Łukasza, uwzględniając ponadto, że pod względem częstotliwości użycia *sēmeron* List do Hebrajczyków następuje zaraz po trzeciej Ewangelii i Dziejach Apostolskich, poświęcimy mu tutaj trochę uwagi.

Dwa razy mamy w Liście do Hebrajczyków zacytowane dopiero co omawiane słowa Psalmu 2: *Ty jesteś moim Synem, jam Cię dziś zrodził* (1, 5; 5, 5). Tu podobnie jak w 13, 8 „dziś” ma wymiar teologiczny i soteryjny. Jak już wyżej zaznaczyliśmy przy Dz 13, 33, znaczenie tego „dziś” nie pokrywa się jednak ze znaczeniem terminu obserwowanym w Trzeciej Ewangelii.

Trzy razy „dziś” występuje w cytowanym urywku Psalmu 95 (3, 7. 15; 4, 7) i dwa razy w homiletycznej parenezie opartej na słowach tego Psalmu (3, 13; 4, 7). To „dziś” jest dniem wyznaczonym przez Boga (4, 7), oznacza specjalną fazę dziejów zbawienia<sup>6</sup>. Czy jednak nie można temu „dziś” nadać także Łukasowego znaczenia? Przecież każda pareneza ma uaktualnić prawdę objawioną, przedstawić ją jako zadanie na chwilę obecną. To dzisiaj aktualnie przez nas przeżywane jest przecież czasem, który trzeba wykorzystać. Takie potraktowanie każdego „dziś” jako „dziś” Łukasowego, jakim było „dziś” pasterzy, Zacheusza czy dobrego łotra, wydaje się bardzo odpowiadać swoistej eschatologii Listu do Hebrajczyków.

### WNIOSKI

Na podstawie przeprowadzonych analiz można wyciągnąć następujące wnioski. Występujący w Nowym Testamencie termin *sēmeron* ma kilka znaczeń. Najbardziej charakterystycznym jest znaczenie teologiczne, jakie nadaje mu św. Łukasz w swojej Ewangelii. „Dziś” oznacza konkretny dzień, aktualny dzień (od zachodu do zachodu słońca), ale ten dzień ma wymiar soteryjny, jest dniem, chwilą zbawczą. Od tego znaczenia różnią się znaczenia, w których „dziś” zachowuje tylko wymiar czasowy. W Dziejach Apostolskich można dopatrzeć się Łukasowego znaczenia *sēmeron*. Występuje tu także raz „dziś” w znaczeniu teologicznym, jakie trzykrotnie spotykamy w liście do Hebrajczyków. Pozostałe miejsca listu do Hebrajczyków mogłyby zostać lepiej odczytane, gdybyśmy widzieli w nich syntezę

<sup>6</sup> Por. J. Moffatt, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Edinburgh<sup>2</sup>, 1948, 9.



wspomnianego powyżej znaczenia teologicznego ze znaczeniem (także teologicznym) nadawanym „dziś” przez Łukasza.

Źródła Łukaszej teologii „dziś” trzeba szukać w Starym Testamencie, a szczególnie inspiracją może być opis wyjścia z Egiptu w Księdze Wyjścia (13, 4; 14, 13). Zwłaszcza w drugim miejscu LXX zestawia obok siebie *sēmeron* i *sōtēria*.

Kraków

TOMASZ JELONEK

Ks. Stanisław Nowak

### DUCHOWOŚĆ EUCHARYSTYCZNA KAPŁANÓW I KANDYDATÓW DO KAPŁAŃSTWA

Nie można rozważać tak ujętego tematu nie uświadomiwszy sobie tego, co zostało w tej materii wniesione przez Listy Apostolskie Pawła VI: *Ministeria quaedam* i *Ad pascendum* z 15. VIII. 1972 r. Dokumenty te — streszczając pokrótce — dopuszczają świeckich do sprawowania urzędów: lektora i akolity, które dotąd zarezerwowane były dla przygotowujących się do Sakramentu Kapłaństwa; zamiast nazwy: „święcenia” wnoszą nowe pojęcie: „ministeria”, „urzędy”; znoszą tonsurę, ostiariat, egzorcystat i subdiakoniat; określają na nowo funkcje lektora i akolity; rezerwują nazwę: „święcenia” jedynie do udzielania diakonatu i prezbiteriatu; wprowadzają obrzęd dopuszczenia do kandydatów do diakonatu i prezbiteriatu; diakonat wreszcie łączy z wejściem do stanu duchownego. Racją uzasadniającą te zmiany jest nie tylko chęć dopuszczenia wiernych świeckich do sprawowania niektórych funkcji sakralnych w czasie zgromadzenia liturgicznego, ale i fakt dezaktualizacji niektórych czynności świętych, związanych z tonsurą, ostiariatem, egzorcystatem i subdiakonatem.

Dopuszczenie świeckich do lektoratu i akolitu nie znosi jednak wcale długoletniej praktyki Kościoła przygotowywania do Kapłaństwa przez stopniowe wtajemniczanie w sprawowanie sakralnych funkcji, jakie miało miejsce w udzielaniu kandydatom do prezbiteratu święceń niższych i wyższych. Lektorat i akolitat mają nadal odgrywać ważną rolę w przygotowaniu do święceń. Owszem, przyjmowane przez alumnów seminarium mają sobie właściwą specyfikę: są antycypowaniem funkcji sakralnych wobec Eucharystii i Słowa. Lektor sprawując w stopniu inicjalnym posługę wobec Słowa i akolita wobec Ołtarza — przygotowują się do podobnych posług, choć istotnie i natężeniowo wyższych, w diakonacie i prezbiteriacie. Dlatego też prawodawca kościelny domaga się, żeby kandydaci do święceń

przyjęli uprzednio urząd lektora i akolity i by je wykonywali przez pewien czas<sup>1</sup>.

Takie ujęcie ministeriów i święceń ujednocza duchowość wszystkich sług Ołtarza i Słowa, a zarazem ją specyfikuje na poszczególnych etapach posługi świętej. Niniejszy artykuł ma za zadanie wskazać na eucharystyczny charakter tej duchowości: najpierw przez ukazanie, że duchowość kapłańska jest z istoty swej związana z tajemnicą Eucharystii, następnie przez próbę naszkicowania specyfiki tej duchowości na poszczególnych etapach w zbliżaniu się do święceń.

## I. DUCHOWOŚĆ EUCHARYSTYCZNA KAPŁANÓW WYRASTA Z ISTOTY KAPŁAŃSTWA MINISTERIALNEGO

Kapłaństwo ministerialne musi być określone przez swoje odniesienie do Eucharystii. Ono istnieje dla Eucharystii. Tę naukę wyznawał Kościół w epoce patrystycznej, tak widzi kapłaństwo Sobór Trydencki, tak je określa też Sobór Watykański II i Urząd Nauczycielski Kościoła naszych czasów.

Sobór Trydencki uwypuklił tę prawdę szczególnie mocno. W reakcji na kontestację reformatów, którzy odrzucili wiarę w pełną obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie i zanegowali istnienie hierarchicznego, istotnie różnego od kapłaństwa wiernych, Sobór z największą powagą stwierdził istnienie kapłaństwa sakramentalnego, ustanowionego głównie dla sprawowania Eucharystii. W epoce potrydenckiej, cechującej się ostrą polemiką z protestantami, przemilczano niekiedy prawdę o związku tego kapłaństwa z tajemnicą Słowa. Spowodowało to jeszcze większe wyakcentowanie funkcji eucharystycznej kapłaństwa.

Sobór Watykański II, który prowadził swe obrady w atmosferze dialogu z chrześcijanami innych orientacji, podszedł do kapłaństwa bardziej od strony jego związku z Kościołem. Kapłan, to urzędowy sługa Chrystusa jako Głowy na służbie Kościoła jako Ciała<sup>2</sup>. Jego zadaniem jest budowanie i tworzenie Ciała Chrystusowego, którym jest Kościół, przez sprawowanie funkcji profetycznej, kapłańskiej i pasterskiej. Ponieważ jednak „źródłem i szczytem całej ewangelizacji” jest Eucharystia, dlatego też pierwszorzędną funkcją kapłańską jest sprawowanie Eucharystii<sup>3</sup>. Sobór Watykański II poświęcił wiele miejsca funkcji profetycznej kapłaństwa i związkowi kapłana z tajemnicą Słowa Bożego. Dało to powód do zastanawiania się nad tym, czy

<sup>1</sup> *Ministeria quaedam*, Pauli VI Summi Pontificis Litterae Apostolicae Motu Proprio datae quibus disciplina circa primam tonsuram, ordines minores et subdiaconatum in Ecclesia Latina innovatur, typis polyglottis Vaticanis, 1972, 9.

<sup>2</sup> Dekret o posłudze i życiu kapłańskim, (ZK), 12.

<sup>3</sup> Tamże, 5.

kapłan jest mężem Eucharystii, czy też raczej mężem Słowa Bożego. W naszych czasach już powstawały próby sprowadzenia wszystkich funkcji kapłańskich do przepowiadania Słowa Bożego, jako do funkcji pierwszej i zawierającej w sobie wszystkie pozostałe<sup>4</sup>.

Obradujący w takiej atmosferze Synod Biskupów w Rzymie w r. 1971 poczuł się powołany do dania koniecznych wyjaśnień i uściśleń. Przypomniał on określenie Soboru, że kapłan jest „mężem Eucharystii”. Co więcej, wskazał on na jednolitość funkcji profetycznej, kapłańskiej i pasterskiej w Kościele, ich wzajemne powiązanie i wspólne źródło w misterium paschalnym Chrystusa. Chrystus bowiem przyszedł na ten świat, żeby ogłosić światu Ewangelię pojednania ludzi z Bogiem, lecz to Jego posłannictwo osiągnęło swój najwyższy szczyt w misterium paschalnym, najpełniejszym słowie miłości, jakie Ojciec skierował do nas. „Na krzyżu też Jezus objawia się w najpełniejszy sposób jako dobry pasterz, który oddaje życie swoje, aby je zgromadzić w tej jedności, która się w Nim urzeczywistnia”<sup>5</sup>. Konsekwentnie więc w funkcji sprawowania Eucharystii, która uobecnia śmierć Pana Jezusa na krzyżu, zawiera się funkcja profetyczna i pasterska. Eucharystia jest tajemnicą koncentrującą wszystko, tajemnicą, dzięki której realizuje się budowa Kościoła.

To przypomnienie i wyjaśnienie nauki Kościoła przez Synod ma swoje daleko idące konsekwencje. Ustawia ono całe życie kapłańskie w odniesieniu do Eucharystii. Kapłan ma przepowiadać Słowo Boże, lecz ostatecznym celem tego przepowiadania jest doprowadzenie do Eucharystii. Samo sprawowanie Eucharystii jest głoszeniem śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Specyfiką duchowości kapłańskiej jest miłość pasterska aż do oddania duszy swojej za braci<sup>6</sup>, lecz ta miłość ogniskuje się w ofierze mszalnej. Tam się rodzi i stamtąd czerpie swą moc. Wszystko więc ostatecznie w życiu kapłana kieruje się ku sprawowaniu Eucharystii i wszystko z Niej wynika.

Ten istotny związek kapłaństwa z Eucharystią był zawsze ulubionym tematem teologów duchowości chrześcijańskiej. Rozpatrywany on był już to w kontekście tajemnicy Wcielenia, już też w perspektywie tajemnicy Odkupienia.

Wcielenie, które dokonało się w sposób jedyny i jednorazowy w Osobie Jezusa Chrystusa, „dopełnia się niejako dzięki Eucharystii. Poprzez nią urzeczywistnia się nieustannie tajemnica „wcielenia” się boskiego życia w ludzkość tworząc Kościół, Mistyczne Ciało Chrystusa. Eucharystia jednak domaga się istnienia Sakramentu Kapłaństwa. Również i dzięki niemu realizuje się tajemnica „ubóstwienia” człowieka przez łaskę. To dlatego niektórzy Ojcowie Kościoła, pisarze

<sup>4</sup> Por. *L'essence du sacerdoce ministeriel*, w: *Concilium* 43, 81.

<sup>5</sup> Dekret Synodu Biskupów z r. 1971, *De sacerdotio ministeriali*, 4.

<sup>6</sup> ZK, 13.

średniowieczni i autorzy Francuskiej Szkoły duchowości przyrównują godność kapłańską do godności Najświętszej Maryji Panny<sup>7</sup>.

Tajemnica uświęcenia człowieka, rozważana w perspektywie prawdy o Odkupieniu, wskazuje również na organiczny związek tych dwóch Sakramentów. Chrystus dokonał Odkupienia łącząc w swej Osobie zarówno ofiarnika jak i ofiarę. Sam stał się Kapłanem i Hostią za zbawienie świata. W aplikacji owoców Odkupienia Chrystus posługuje się dwoma Sakramentami: Eucharystii i Kapłaństwa. Dzięki nim uobecnia się ofiara Krzyża na naszych ołtarzach<sup>8</sup>.

Łączność Kapłaństwa z Eucharystią najlepiej zresztą uwidacznia ten fakt, że Chrystus ustanawia je w ten sam dzień, owszem, tym samym zespołem zdań: „To jest Ciało moje... to jest Kielich Krwi mojej... To czyńcie na moją pamiątkę”<sup>9</sup>.

Z tego najściślejszego związku Eucharystii i Kapłaństwa, przypomnianego przez teologię i modlitwę wszystkich czasów, akcentowanego tak mocno przez encyklicy ostatnich papieży i soborów<sup>10</sup>, wyrasta w sposób konieczny charakter duchowości kapłańskiej. Tajemnica porządku ontycznego: „być” ma się wyrazić w porządku moralnym: „czynić”. Najściślejsza więź kapłanów z Przenajświętszym Sakramentem w czasie sprawowania funkcji sakralnych powinna znaleźć swój wyraz w ich najściślejszym związku z tym Sakramentem przez postawy duchowe. Niewątpliwie, wszelka duchowość chrześcijańska jest eucharystyczna, to wynika bowiem z natury życia chrześcijańskiego, można jednak mówić o szczególniejszym eucharystocentryzmie kapłanów. Wszystkie przejawy życia kapłańskiego winny mieć swe zakorzenienie w prawdzie o Eucharystii. Ona winna być dla nich celem, środkiem i wzorem.

Eucharystyczność, to cecha duchowości nie tylko tych, którzy partycypują w sakramentalnym kapłaństwie jako diakoni, prezbiterzy czy biskupi, ale też wszystkich, którzy przygotowują się do przyjęcia święceń. Lektorzy i akolici winni również wyprowadzać swą duchowość ze związku kapłaństwa z Eucharystią, który się przejawia w stopniu im właściwym. Dlatego rodzi się pytanie: jak się specyfikuje ta duchowość na poszczególnych etapach zaangażowania się w tajemnicę kapłaństwa? Na czym zasadza się specyfika duchowości eucharystycznej lektorów, akolitów, diakonów, prezbiterów i biskupów?

<sup>7</sup> Idea szczególnie droga autorom Francuskiej Szkoły duchowości z XVII wieku, np. Bérulle, Condren, Métézeau, Bourgoing, Olier i inni.

<sup>8</sup> Autorem, który szczególnie szeroko i wnikliwie rozprawia tę myśl jest Charles de Condren, *L' idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus Christ*, Paris, 1901.

<sup>9</sup> Por. Łk 22, 19 n.

<sup>10</sup> ZK, 5.

## II. DUCHOWOŚĆ EUCHARYSTYCZNA, ZWIĄZANA Z POSZCZEGÓLNYMI POSŁUGAMI I ŚWIĘCENIAMI KAPŁAŃSKIMI

### 1. Duchowość eucharystyczna lektorów

Duchowość lektorów jest związana w szczególny sposób z tajemnicą Słowa Bożego. Czytając Pismo święte w czasie Ofiary mszalne i przygotowując innych do jego zrozumienia, wiążą się oni z Chrystusem, Słowem przychodzącym na ten świat, nowymi więzami. Więzy te określone są przez List Apostolski Pawła VI jako doskonalsze uczniostwo wobec Pana<sup>11</sup>. To szczególniejsze uczniostwo, aczkolwiek nie ma ono podstawy ontycznej, jak to ma miejsce w diakonacie i prezbiteriacie, jest bardzo zobowiązujące. Uczeń winien odznaczać się pojętnością wobec słów Pana. Winien miłować pismo święte, ustawicznie je zgłębiać, czytać i rozważać<sup>12</sup>.

Jeszcze bardziej winien lektor troszczyć się o modlitewne odniesienie miłości do Chrystusa. Uczniem staje się chrześcijanin bardziej nawet przez to duchowe odniesienie do Mistrza, pełne intymności, niż przez zwyczajną tylko pojętność Jego słów. Życie lektora winno więc być urzeczywistnieniem Ewangelii, winno być „piątą Ewangelią”. Dlatego też ustanawiający lektorów biskup napomina: „Skoro zaś innym będziecie przekazywać słowo Boże, powinniście ulegając Duchowi Świętemu wpierv sami je przyjąć i gorliwie je rozważać, by jego skuteczna moc coraz bardziej na was oddziaływała. Waszym codziennym życiem głosicie Jezusa Chrystusa, naszego Zbawiciela”<sup>13</sup>.

Lektor angażuje się bardziej niż dotąd w apostołstwo. Nie może być inaczej. Ten, kto czyta słowo w czasie świętej liturgii uczestnicząc czynnie w głoszeniu tajemnicy zbawienia, winien odznaczać się gorliwością i odpowiedzialnością za zbawienie drugich. Będzie to wyrażał w apostołskim czynie i w modlitwie wstawienniczej, tym bardziej że otrzymuje również upoważnienie od Kościoła, by zastępował w razie potrzeby kantora i diakona w przedstawianiu prośb w czasie modlitwy wiernych<sup>14</sup>.

Powstaje jednak pytanie: o ile duchowość lektorów, tak bardzo związana z tajemnicą Słowa Bożego, jest również duchowością eucharystyczną?

Trzeba sobie zdać sprawę najpierw z najściślejszego związku Stołu Słowa Bożego ze Stołem Ciała Pańskiego. Słowo Boże przygotowuje do przyjęcia Eucharystii. Przepowiadanie Ewangelii osiąga swój szczyt

<sup>11</sup> *Ministeria quaedam*, dz. cyt., 8.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Tekst ustanawiania lektorów, Liturgia Kapłaństwa (skrypt), Kraków 1973, 20.

<sup>14</sup> *Ministeria quaedam*, dz. cyt., 8.

w doprowadzaniu do uczestnictwa w Sakramencie Ciała i Krwi Pańskiej. Lektor czytając Pismo św. w czasie liturgii mszalnej usposabia do godnego przyjęcia Eucharystii, „przygotowuje drogę” Chrystusowi. Funkcja ta domaga się od niego wzmoczonego, intensywniejszego niż dotychczas, wysiłku w udoskonaleniu własnych postaw duchowych w przyjmowaniu Eucharystii. Tak więc okres życia w lektoracie staje się czasem pogłębienia duchowego również w perspektywie funkcji eucharystycznej kapłaństwa.

Duchowość eucharystyczna lektora ma jednak jeszcze głębsze fundamenty. Kapłan sprawuje Mszę św. przepowiadając śmierć Pańską<sup>15</sup> mocą słów samego Chrystusa. W momencie konsekracji słowo kapłana osiąga swą największą moc, najwyższy stopień intensywności i skuteczności. Takie słowo domaga się od kapłana-człowieka największego przygotowania i wysiłku duchowego. Lektor wchodząc w kapłańską funkcję przepowiadania Słowa rozpoczyna tym samym intensywniejszy czasokres przygotowania swego języka na podjęcie kiedyś słowa o mocy wprost stwórczej. Praca ta będzie miała swój wymiar oczyszczający. Będzie to usilna walka ze słowem „plamiącym wargi”<sup>16</sup>, a więc słowem złośliwym, nieczystym, kłamliwym czy nieroztropnym. Będzie to również rzetelna praca nad udoskonaleniem techniki słowa, a zwłaszcza wysiłek, celem uświęcenia treści swych słów: chętne rozmowy na tematy religijne, czytanie duchowne czy studium. W końcu, ponieważ słowo kapłańskie w czasie sprawowania Eucharystii musi pochodzić z głębin jego człowieczeństwa, przygotowywanie się do niego musi się koncentrować na oczyszczaniu i uświęcaniu serca<sup>17</sup>.

Ulubioną praktyką pobożności lektora winna się stać adoracja Najświętszego Sakramentu z Pismem św. w ręku. Będzie to modlitwa słuchania głosu Pana, modlitwa przyjmowania świętej obecności Chrystusa i Jego mądrości, modlitwa kontemplacyjna na wzór Marii z Betanii, która siedziała u stóp Chrystusa i słuchała Jego słów<sup>18</sup>.

## 2. Duchowość eucharystyczna akolitów

List Apostolski: *Ministeria quaedam* określa na nowo obowiązki akolity, a tym samym wytycza dla niego zasadnicze linie duchowości<sup>19</sup>. Tak jak duchowość lektorów jest związana z tajemnicą Słowa Bożego, tak duchowość akolitu wiąże się z tajemnicą czynu odkupieńczego Chrystusa. Lektor wchodzi w kapłaństwo przez posługę słowa, akolita przez posługę czynu. Staje się on pomocnikiem diakona

<sup>15</sup> Por. 1 Kor 11, 26.

<sup>16</sup> Por. Iz 6, 1—8.

<sup>17</sup> Por. *Lit. Kapł.*, 20.

<sup>18</sup> Por. Łk 10, 39.

<sup>19</sup> Por. dz. cyt., 8.

i prezbitera przy sprawowaniu czynności świętej<sup>20</sup>. Owszem, jest tak dalece pomocnikiem diakona i kapłana, że w nadzwyczajnych wypadkach może go zastąpić w noszeniu Eucharystii chorym, w rozdawaniu Komunii świętej wiernym, w wystawianiu Najświętszego Sakramentu do adoracji<sup>22</sup>. Akolita pomaga również diakonowi w pełnieniu czynu miłosierdzia chrześcijańskiego<sup>23</sup>. To wejście w czynność kapłańską na płaszczyźnie funkcjonalnej domaga się odpowiednich postaw duchowych.

Duchowość akolitów będzie miała swój wymiar aktywny i kontemplacyjny. Akolitat mobilizuje najprzód do czynnego zaangażowania w religijną i charytatywną działalność. Akolici winni odznaczać się duchem głębokiej pobożności, objawiającej się w starannym wykonywaniu wszelkich form kultycznych, w zamiłowaniu do liturgii świętej i przygotowań z nią związanych. Winni też szczególną troską otaczać ubogich i chorych<sup>24</sup>. W seminariach oni powinni być inspiratorami różnych poczynań charytatywnych. W tym okresie angażują się też pełniej w apostołat i duszpasterstwo. Winni przeto pogłębiać w sobie te wszystkie cnoty, bez których duszpasterstwo nie może istnieć, jak gorliwość o zbawieniu dusz, roztropność apostołską męstwo, duch inwencji i zapobiegliwości.

*Ministeria quaedam* nawołuje także akolitów do wewnętrznej refleksji nad rzeczywistością wiary, z którą dzięki swym nowym funkcjom bliżej się stykają<sup>25</sup>. Odnosi się to w głównej mierze do kontemplacji tajemnicy eucharystycznej, ale także do posługi wobec bliźnich. Mają oni w bliźnich rozpoznać potrzebującego Chrystusa i z największą wiarą Mu służyć.

Ponieważ najświętszą, wprost szczytową czynnością kapłańską jest sprawowanie Eucharystii, dlatego duchowość akolitów jest w szczególności eucharystyczna. Jeśli więc lektorat można uważać za dalsze przygotowanie do sprawowania Eucharystii, to konsekwentnie okres akolituatu trzeba by uznać za przygotowanie bliższe. Wejście w czynność sakralną angażuje jeszcze bardziej niż wejście w słowo sakralne. Nic więc dziwnego, że upomnienia Listu Apostolskiego i liturgii ustanowienia akolitów dają do rozważki przede wszystkim

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Za czasów Wiktora I, papieża (188—198), akolici byli znani pod nazwą: *sequentes*. Ks. Edward Górski, *Święcenia niższe i wyższe*, San-  
domierz 1954, 34.

<sup>22</sup> „Z uwagi jednak na charakter polskiego duszpasterstwa, biskupi polscy nie zezwalają akolitom praktykowania powyższych uprawnień dotyczących Eucharystii”. Instrukcja w sprawie posług oraz święceń udzielanych w Polskich Seminariach Duchownych. *Lit. Kapł.* dz. cyt. 16.

<sup>23</sup> *Ministeria quaedam*, dz. cyt., 8.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Tamże.

prawdę o Najświętszym Sakramencie i nawołują do pobożności eucharystycznej<sup>26</sup>.

Akolici, którym pozwala się w nadzwyczajnych wypadkach być szafarzami dokonanej już Eucharystii<sup>27</sup>, muszą być pierwszymi z korzystających z tego wielkiego Sakramentu. Mają więc „pełniej żyć Ofiarą Eucharystyczną i do niej doskonalej siebie upodabniać”, „codziennie przez Jezusa Chrystusa składać siebie w ofierze, jako duchowy dar, przyjemny Bogu”<sup>28</sup>. Powinni z coraz większą pobożnością przyjmować Komunię św., coraz doskonalej korzystać z owoców zjednoczenia z Panem, coraz żarliwiej w czasie nawiedzeń przeżywać tajemnicę świętej obecności Chrystusa<sup>29</sup>.

Do tych przejawów miłości do Eucharystii, właściwej wszystkim ochrzczonym, a spotęgowanej jedynie dzięki nowemu powołaniu, dochodzi jeszcze nowa forma pobożności eucharystycznej, wyrastająca organicznie z funkcji akolickich. Akolita bowiem powinien starać się usilnie „zrozumieć duchowe znaczenie i istotę czynności”, którą wykonuje<sup>30</sup>. Jest to istotne dla niego zadanie. Jako nosiciel Eucharystii, *christoforos*, musi przyjąć zrozumienie wiary, iż w ten sposób, w sensie pełniejszym niż to można powiedzieć o innych wiernych, zaczyna „chodzić drogami Pana”. Pociąga to za sobą konieczność zjednoczenia własnych dróg życiowych z drogami Chrystusa. Domaga się to od niego tego wszystkiego, co Ewangelia nazywa „chodzeniem za Panem”<sup>31</sup>. Jako bliski świadek stawania się Chrystusa pokarmem dla ludzi, ma się i on na podobieństwo Mistrza uczyć całkowitej dyspozycyjności wobec Kościoła, „być dobrym jak chleb”<sup>32</sup>. Akolita-sługa Ołtarza ma dołożyć wszelkich starań, by serce i ciało swoje uczynić ofiarnym ołtarzem dla Pana. Akolitat, który przez Konferencje Episkopatu poszczególnych krajów może być nazywany subdiakonatem<sup>33</sup>, staje się dzięki temu przygotowanym do diakonatu, z którym jest związane oddanie się Bogu na własność przez celibat kapłański.

### 3. Duchowość eucharystyczna diakonów.

Diakonat łączy z tajemnicą Eucharystii więzami świętej służby. Konstytucja soborowa: *Lumen gentium* określa ten stan słowami: „Na niższym szczeblu hierarchii stoją diakoni, na których nakłada się

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> *Lit. Kapł.*, dz. cyt., 22.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Por. J 6, 66.

<sup>32</sup> Wyrażenie przypisywane S. B. Bratu Albertowi.

<sup>33</sup> *Ministeria quaedam*, dz. cyt., 7.



ręce nie dla kapłaństwa, lecz dla posługi”<sup>34</sup>. Przez Sakrament Kapłaństwa pierwszego stopnia uczestniczy się w szczególny sposób w kapłańskim posługiwaniu Chrystusa-Sługi Jahwe, który właśnie dzięki swej uległości i wyniszczeniu dokonał ofiary odkupieńczej za grzechy świata<sup>35</sup>. Diakon winien szczególnie mocno przeżyć tę stronę kapłaństwa Chrystusowego. Staje się on w chwili święceń sługą Chrystusa, Kościoła, bliźnich<sup>36</sup>. Z tak pojętych funkcji wynika w sposób konieczny służebny charakter duchowości diakańskiej. „A więc diakoni — to znaczy służy Jezusa Chrystusa, który ukazał się pośród uczniów jako usługujący — służcie z radością w miłości, tak Panu, jak i ludziom, pełniąc z radością wolę Bożą”<sup>37</sup>.

Duchowość eucharystyczna diakonów streszcza się rzeczywiście w zdaniu: diakon — służy Eucharystii. Ma się to objawiać w całym odniesieniu diakona do Najświętszego Sakramentu. Rozpoczynając okres posługi świętej musi się on uwrażliwić na tajemnicę kenozы Chrystusa, przejawiającej się w tajemnicy eucharystycznej. Sakrament ten kryje przecież w sobie ofiarę krzyża, ofiarę wyniszczającą się ku nam miłości. Owszem, sama obecność Chrystusa pod postaciami chleba i wina, pod formą bytownia na sposób pokarmu, jest wyrazem kenozы Syna Bożego, opiewanej przez św. Tomasa z Akwinu<sup>38</sup>. Uwrażliwienie się diakona na tajemnicę kenozы Chrystusa w Najświętszym Sakramencie uchroni go od niebezpiecznej postawy spoufalenia się ze świętością. Jako asystent przy sprawowaniu Najświętszej Ofiary, rozdawca Komunii św., niosący Ją chorym i umierającym, musi on właściwie przyjąć łaskę tak wielkiego zbliżenia się Boga do człowieka, a to możliwe jest jedynie w atmosferze modlitewnego przeżywania „wielkiej tajemnicy wiary”<sup>39</sup>. Z postawą więc pokory i największej czci winien służy Chrystusa rozdawać Komunię św., nosić Ją do chorych, wystawiać Najświętszy Sakrament do adoracji.

Z kontemplacji prawdy o kenozie Chrystusa wyrasta duch adoracji. Diakon jest pełen miłości i podziwu dla Chrystusa-Sługi Jahwe, który jest przecież owym Panem Chwały z listu św. Pawła<sup>40</sup>. Wyraża on to w szczególny sposób w czasie, gdy przewodnicząc ludowi Bożemu w modlitwie<sup>41</sup>, pozostaje w wyjątkowej bliskości wobec Chrystusa Eucharystycznego. Staje się wtedy pierwszym z adorujących ten wielki Sakrament. Ducha uwielbienia przedłuża on przez miłość aktualną, wyrażającą się w nawiedzeniach Najśw. Sakramentu,

<sup>34</sup> Konstytucja o Kościele (KK), 29.

<sup>35</sup> Por. Iz 53; Hbr 5, 7.

<sup>36</sup> *Lit. Kapł.*, dz. cyt., 29.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Hymn: *Adoro Te devote*.

<sup>39</sup> Liturgia Mszy św.

<sup>40</sup> Por. 1 Kor. 2, 8.

<sup>41</sup> *Lit. Kapł.*, dz. cyt., 29.

i przez miłość habitualną, objawiającą się w usilnym staraniu się o wzrost w świętości. W tym kontekście trzeba umieścić napomnienie udzielającego święceń biskupa: „A ponieważ nikt nie może dwom panom służyć, uważajcie za niewolę wszelką nieczystość i bałwochwalczą chciwość”<sup>42</sup>.

Jako prawdziwy sługa winien diakon odznaczać się szczególną otwartością na łaski Pana. Wzorem dla niego staje się w tym względzie Najświętsza Maryja, która w chwili Zwiastowania i stojąc pod krzyżem, z największą wspaniałomyślnością otwarła się na zbawienie, zstępując od Boga do ludzi. Diakon, który jako asystent przy Mszy św. i szafarz Kielicha Pańskiego staje się tak bliskim świadkiem najświętszych tajemnic, winien za przykładem Służebnicy Pańskiej stać się „szczytem” przyjmującej, łaskę wspólnoty wiernych. Ponieważ jednak łaska zbawienia jest łaską Krzyża, winien on w szczególniejszy sposób otwierać się na tajemnicę ofiary. Kościół żąda od niego decyzji na całkowite poświęcenie się Bogu i Kościołowi przez celibat i przyrzeczenie posłuszeństwa. Otwartość diakona na łaskę Krzyża łączy się u niego z pojętnością słowa Ewangelii. Nie mógłby on być heroldem Ewangelii bez uwrażliwienia swego serca i umysłu na prawdę Chrystusową.

Z posługi eucharystycznej diakona wyrasta jego posługa miłości wobec bliźnich. Przedłużeniem Eucharystii jest przeciw miłość chrześcijańska. Rozdawca Chleba Pańskiego musi również rozdáwać chleb doczesny. Diakon, według pierwotnej myśli Kościoła, miał się poświęcić służbie ubogich i wdów; miał „służyć stołom”<sup>43</sup>. Jego posługa miłości będzie tym pełniejszą i skuteczniejszą, im pełniej będzie przeżywał Eucharystię. Nic więc dziwnego, że jednym z najuroczystszych przyrzeczeń diakona w czasie święceń jest pozytywna odpowiedź dana biskupowi na postawione przez niego pytanie: „Czy chcesz ustawicznie dostosowywać swoje postępowanie do przykładu Chrystusa, którego Ciało i Krew będziesz dotykać na ołtarzu?”<sup>44</sup>.

Można z łatwością zauważyć, że im większy jest udział ministra w sprawowaniu Eucharystii, tym bogatsza i intensywniejsza musi być jego pobożność eucharystyczna. Odnosi się to w całej pełni do prezbitarów.

#### 4. Duchowość eucharystyczna prezbitarów

Prezbyterzy zostają wyświęceni „na prawdziwych kapłanów Nowego Testamentu, aby upodobnieni do Chrystusa, Najwyższego, i wiecznego Kapłana i złączeni z kapłaństwem biskupów, głosili Ewangelię, kierowali ludem Bożym i oddawali cześć Bogu przede wszystkim

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> Por. Dz 6, 1—5.

<sup>44</sup> *Lit Kap.*, dz. cyt., 32.

przez odprawianie ofiary Chrystusowej”<sup>45</sup>. Władza sprawowania Eucharystii jest więc władzą szczytową, z której wyrastają wszystkie inne. Wyznacza to jednoznacznie charakter duchowości prezbiterów.

Prezbiterat łączy kapłanów więzami świętej służby i władzy: „Nieutracalny dar Ducha Świętego jest przekazywany przez nałożenie rąk. Właśnie ta rzeczywistość upodabnia kapłana do Chrystusa-Kapłana, poświęca go Chrystusowi, daje mu uczestnictwo w misji Chrystusa pod jej podwójnym aspektem: władzy i służby. Ta władza nie jest własnością kapłana: w istocie jest ona manifestacją *exousia* (władzy) Pana, mocą której kapłan spełnia posłannictwo eschatologicznego dzieła pojednania”<sup>46</sup>. Duchowość prezbiterów będzie się rozwijała i ubogacała w oparciu o dorastanie do świadomości wielkiej władzy, która im została powierzona. Z im większą wiarą przyjmą oni rzeczywistość przeistoczenia w czasie Mszy św., realizującą się za pośrednictwem ich posługi, tym więcej znajdą bodźców do realizacji doskonałości. Nie pomniejszanie więc eucharystycznej funkcji kapłańskiej, lecz coraz doskonalsze jej odczytywanie, jest właściwą drogą postępowania prezbiterów. Z pełnej wiary w rzeczywistość przeistoczenia będzie pochodzić głęboka pobożność kapłana. Pozwoli ona zachować mu poczucie nieskończonej świętości Boga, Jego transcendentnej inności, a zarazem Jego bliskości i miłości.

Przyjęcie świętej władzy eucharystycznej pociąga za sobą osobistą świętość życia. Działanie *in persona Christi* przy sprawowaniu Mszy św. domaga się swego organicznego dopełnienia w postaci tego, co się określa jako *sequela Christi*, czyli pójście za Chrystusem. Od czasów Ojców Kościoła, a szczególnie od św. Augustyna, Kościół widzi w duchowości ofiary naturalne dopełnienie duchowości kapłańskiej. Najpełniejsze zjednoczenie Chrystusa z kapłanem, jakie ma miejsce w czasie Mszy św., domaga się możliwie najpełniejszego zjednoczenia z Nim w tajemnicy ofiary. Dlatego też w czasie święceń prezbiter przyrzeka, że będzie coraz ściślej jednoczył się z Chrystusem, Najwyższym Kapłanem, a wraz z Nim siebie poświęcał Bogu za zbawienie świata<sup>47</sup>.

Kapłan może wszystkie swe czynności kapłańskie łączyć z tajemnicą Eucharystii. Wszystko w jego życiu może być przygotowywaniem do tego Sakramentu, kontynuacją i uzupełnianiem treści, które tam są obecne. Nauczając „uzupełnia” on milczenie Hostii św., pełniąc funkcje pasterskie „dopełnia” działanie Chrystusa ukrytego w Sakramencie Miłości, sprawując inne Sakramenty doprowadza człowieka do przyjęcia Eucharystii. Duchowość eucharystyczna integruje poniekąd życie wewnętrzne prezbiterów. Nic więc dziwnego, że w hi-

<sup>45</sup> Tamże, 40.

<sup>46</sup> *De sac. min.*, nr 5.

<sup>47</sup> *Lit. Kapł.*, dz. cyt., 42.

storii duchowości chrześcijańskiej znajdujemy próby ukazywania pełni doskonałości kapłańskiej, jako stawiania się na wzór Eucharystii hostią całopalną z miłości ku Bogu i bliźnim<sup>48</sup>.

##### 5. Duchowość eucharystyczna biskupów

Episkopat jeszcze bardziej niż prezbiterat łączy z Eucharystią stąd też duchowość biskupów jest jeszcze w pełniejszym tego słowa znaczeniu eucharystyczna. Biskupi spełniając Eucharystię tworzą w Duchu Świętym Kościół partykularny; ich władza eucharystyczna jest w szczególny sposób eklezjotwórcza. Poza tym oni są duchowymi ojcami konsekраторów Eucharystii, szczególnymi opiekunami miejsc kultu eucharystycznego, odpowiedzialnymi za rozwój czci Najświętszego Sakramentu w kościele partykularnym, owszem, w pewnym stopniu w całym kościele.

Duchowość eucharystyczna biskupów będzie wpływała z ich wyjątkowej władzy. Będzie się objawiała w szczególnej trosce o pełną wiarę Kościoła w rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii, o właściwe formy Jej kultu. Będzie to również wyjątkowa troska o dzieło powołań kapłańskich, o świętość osobistą kapłanów i diakonów. Będzie to wreszcie ich osobista pobożność i miłość do Sakramentu Miłości<sup>49</sup>.

Na wszystkich etapach uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa — stwierdzamy konkludując — tajemnica Eucharystii stanowi punkt odniesienia wszystkich poczynań duchowych. To sprawia, że duchowość kapłańska jest eucharystocentryczna.

Kraków

Ks. STANISŁAW NOWAK

<sup>48</sup> Myśl ta szeroko i wnikliwie jest rozprawdzona zwłaszcza przez Jana Jakuba Olier, założyciela sulpicianów, głównie w dziełku: *Traité des Saints Ordres*.

<sup>49</sup> Por. Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele, 15.

Ks. Romuald Rak

## KULT SERCA PANA JEZUSA

na 300-lecie Objawień św. Małgorzaty Marii Alacoque  
1674—1974

### I. ZARYS HISTORYCZNY KULTU

300-lecie tzw. „Wielkich Objawień” Pana Jezusa św. Małgorzacie Marii Alacoque (1673—1675) zobowiązuje nas w pewnym sensie do zastanowienia się nad kultem Serca Pana Jezusa i nad zajęciem pewnego stanowiska względem niego. Pytamy najpierw, co to jest kult? Czy jest to coś nowego w Kościele? Otóż nie jest to kult nowy. Istniał już dawniej, choć miał inną formę. W starożytności chrześcijańskiej istniał już w postaci kultu Dobrego Pasterza, niosącego zagubioną owieczkę na swoim ramieniu, co było symbolem miłości do najbardziej potrzebujących. Z kolei ci „odnalezieni” poczuwali się do obowiązku wdzięczności względem Zbawiciela i do obowiązku oddania się temuż Zbawicielowi bez reszty. A wiemy, że to oddanie realizowali pierwsi chrześcijanie bardzo często aż do wylewu swojej krwi. Oddanie się Chrystusowi i odwzajemnienie Jego miłości było zresztą prostym naśladowaniem Chrystusa, tym bardziej, że On sam powiedział: *Uczcie się ode mnie, żem jest cichy i pokornego Serca* (Mt 11, 29). Św. Paweł, aczkolwiek nie wskazał wyraźnie na Serce Jezusa Chrystusa, to jednak mówił o niedoścignych bogactwach Jezusa (Ef 3, 8), oraz o Jego łagodności i ludzkości (*humanitas*) (por. Tyt 3, 5), za którymi kryje się miłość.

Sredniowiecze nie myślało tyle o kulcie Serca Pana Jezusa, ile raczej — podobnie jak i u św. Pawła — o korzystaniu z bogactw tegoż Serca. Św. Grzegorz Wielki (604) pisze: „Ucz się obecności Serca Jezusa w słowach Bożych, byś tym goręcej wzdychał do rzeczy wyższych”<sup>1</sup>. Podobnie pisał o Sercu Jezusa św. Tomasz († 1274), to samo widzimy w objawieniach i dziełach św. Gertrudy († 1302), w dziełach błog. Mechtyldy († 1299), uczniicy św. Gertrudy i pierwszej adoratorki Najśw Serca, dalej w dziełach św. B o

<sup>1</sup> Św. Grzegorz W. *Regis epist. lib. 9, 31*. Cyt. za enc. *Haurietis aquas* przyp. 59.

na wentyury († 1386) i św. Katarzyny Sieneńskiej († 1380). Można powiedzieć, że wiek XIV jest wiekiem odkrycia na nowo bogactw Serca Jezusa przez wielkich teologów i mistyków tegoż stulecia. Dostrzegali oni w tymże Sercu uosobienie Miłości Boga do ludzi, chociaż kultu tego w zasadzie nie rozszerzali. Ich rozważania są jednak bardzo poważnym wkładem w teologię Serca Bożego.

Początki rozpowszechniania się kultu Serca Jezusowego datują się dopiero od XVI i XVII wieku. Pierwszym inicjatorem publicznego i uroczystego kultu był św. Franciszek Salezy (1567—1622), a również św. Joanna Franciszka de Chantal (1572—1641), założyciele Zakonu Sióstr Wizytek. Zakon ten został powołany przez nich do życia, by w szczególny sposób oddawać cześć Boskiemu Sercu<sup>2</sup>. W szerzeniu nabożeństwa do Serca Jezusowego wstąpił się prawie równocześnie żyjący św. Jan Eudes (1601—1680), uczeń św. Franciszka Salezego i gorliwy czciciel Serca Jezusa i Maryi. Najwięcej jednak dla rozpowszechnienia kultu uczyniła św. Małgorzata Maria Alacoque (1647—1690), pokorna służebnica w nowo założonym zakonie, jedna z najwybitniejszych „córek Serca Jezusowego”, bo tak nazwał św. Franciszek Salezy siostry swojego zakonu<sup>3</sup>. Dostała ona łaski licznych objawień Jezusa, z których trzy zwane „wielkimi”, miały miejsce w latach 1673, 1674 i 1675. W objawieniach tych Pan Jezus ukazał św. Małgorzacie Marii swoje przebite Serce, otoczone cierniową koroną i płomieniami żądając, by temu Sercu oddawano szczególną cześć w piątek po oktawie Bożego Ciała oraz w pierwsze piątki miesiąca. Św. Małgorzata Maria znalazła zrozumienie i pomoc w osobie jezuitę błog. Klaudiusza de la Colombière (1641—1682), który był jej spowiednikiem i powiernikiem. Wkład tegoż błogosławionego w dzieło rozpowszechniania kultu jest również bardzo wielki<sup>4</sup>.

Kult odtąd rósł i rozwijał się coraz bardziej. Wiek XVIII to wiek ustanowienia święta Serca Pana Jezusa, co dokonało się na prośbę biskupów francuskich i polskich<sup>5</sup>; i wiek powołania do życia arcybactwa Serca Pana Jezusa. Jeszcze większy rozwój miał miejsce w XIX wieku po wojnach napoleońskich. Pius IX rozszerzył w r. 1856 święto na cały świat. Tenże Papież dokonał w r. 1875 uroczystego poświęcenia całego rodu ludzkiego Najśw. Sercu Jezusa<sup>6</sup>, za którym nastąpiły poświęcenia licznych zakonów, diecezji czy całych narodów. W Polsce uroczyste poświęcenie odbyło się w 1921 r. w Kra-

<sup>2</sup> Por. Siostra N. Wizytka, *Św. Franciszek Salezy, Apostoł N. Serca Jezusowego*, Homo Dei 34 (1965) 137—142.

<sup>3</sup> Tamże, s. 139.

<sup>4</sup> Nie jest więc dziwną rzeczą, że od czasów błog. Klaudiusza kultem Serca Jezusa i jego rozpowszechnieniem zajmowali się bardzo intensywnie OO. Jezuitci.

<sup>5</sup> Dekr. Św. Kongr. Rytów z 25. 1. 1765, zatw. 6. 2. 1765 przez Klemensa VIII, cyt. za *Haurietis aquas*.

<sup>6</sup> Dekr. Św. Kongr. Rytów z 23. 8. 1856, por. *Decr. authentica* nr 4579, 3.

kowie, po odzyskaniu przez Polskę niepodległości. W XIX w. powstaje „Apostolstwo Modlitwy”, stowarzyszenie prowadzone przez OO. Jezuitów dla rozpowszechnienia kultu Serca Pana Jezusa (w Polsce założone w 1871 w Krakowie). Wydają oni również liczne publikacje dla propagowania kultu, który w ten sposób ogarnął cały Kościół. Pierwsze piątki miesiąca, postulowane przez Pana Jezusa w „Obietnicach” danych św. Małgorzacie Marii i rozszerzone przez te właśnie publikacje<sup>7</sup>, ożywiły w szczególny sposób przyjmowanie Komunii św., co szczęśliwie zbiegło się z ruchem eucharystycznym, który od czasów dekretów św. Piusa X mocno się rozwijał. W końcu r. 1928 Pius XI podniósł święto Serca Pana Jezusa do rangi jednej z największych uroczystości w Kościele.

Do pogłębienia kultu Serca Pana Jezusa przyczyniły się w dużym stopniu badania teologów<sup>8</sup>, do których należy najpierw zaliczyć Teilharda de Chardin SJ, który w Sercu Jezusa Chrystusa jasno widział ucieleśnienie miłości Bóżej i personifikację wielostronnych wymiarów miłości ludzkiej; dalej zaliczamy do nich dwóch braci Rahnerów, Hugona i Karola, którzy w swoich pismach dali temuż kultowi nowe i głębokie podstawy teologiczne<sup>9</sup>. Ukoronowaniem wszystkich badań była encyklika Piusa XII *Haurietis Aquas* z 15. 5. 1955<sup>10</sup>, która mając po pracach teologów już ułatwione zadanie, przyczyniła się walenie do pogłębienia tegoż kultu, nadając mu już oficjalny charakter. Sama encyklika nie zakończyła prac teologów, do których dołączył się wkrótce późniejszy kard. A. Bea, wydając razem z H. Rahnerem wielkie dwu tomowe dzieło, będące wspólnym komentarzem do encykliki<sup>11</sup>.

W ten sposób zakończył się powolny i stopniowy ale równocześnie wielki okres rozwoju teologii i kultu Serca Pana Jezusa, który coraz jaśniej i coraz wyraźniej dostrzegał w fizycznym Sercu Jezusa symbol Bóżej i ludzkiej miłości Jezusa ku nam grzesznym ludziom.

## II. TEOLOGICZNE PODSTAWY KULTU NAJŚW. SERCA PANA JEZUSA

Wypada teraz choć pokrótce przedstawić teologiczne podstawy kultu Serca Pana Jezusa, wyłożone na zakończenie okresu rozwoju tegoż

<sup>7</sup> Por. Dwunasta obietnica Serca P. Jezusa, w: *Skarbiec modlitw i pieśni*, Katowice, 1962 s. 257.

<sup>8</sup> E. Carter: *Być chrześcijaninem*, Warszawa 1974, por. Serce Jezusa, s. 165 i nn.

<sup>9</sup> Hugo Rahner, *Die Theologie der Verkündigung*, Innsbruck 1938; Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*, B. III. Wien 1964<sup>6</sup> s. 379 i nn.

<sup>10</sup> Pius XII, Encyklika *Haurietis Aquas* z 15. 5. 1956, w: *Wiad. Diec. Katowickie* 24 (1956) nr 7—8, 85—120.

<sup>11</sup> A. Bea — H. Rahner SJ (wyd.) *Cor Jesu, Commentationes in*

kultu przez Piusa XII we wspomnianej encyklice<sup>12</sup>. Można ją streścić następująco:

1. Serce Jezusa Chrystusa, złączone hipostatycznie z Boską Osobą Słowa, w którym to Sercu mieszka cała pełnia Bóstwa, stało się symbolem miłości Boga do ludzi. Była to najpierw miłość, jaką widzimy w Starym Testamencie. Skierowaną była do Ludu Wybranego. Później widzimy tę samą Miłość w Nowym Testamencie, tak jak objawia się we Wcieleniu Słowa Bożego i Odkupieniu człowieka przez Jezusa Chrystusa. W tym Sercu jest jednak również i ludzka miłość Jezusa. Bo tak jak Chrystus miał wolę Bożą i wolę ludzką, które istniały w doskonałej harmonii, tak też była w Nim i miłość Boża i miłość ludzka, która również w doskonały sposób złączona była z miłością Boga. Dlatego Serce Jezusa jest symbolem potrójnej miłości: Miłości Trójcy Przenajświętszej, czyli Miłości Syna z Ojcem i Duchem Świętym, która to Miłość w Jezusie Chrystusie stała się człowiekiem, po to, by tego człowieka przywrócić znowu do ścisłej łączności z Bogiem; symbolem miłości Jezusa Chrystusa, najpierw miłości wlanej w Jego duszę i wzbogacającej Jego wolę, jak też symbolem wyrażonej nazewnątrż, czyli miłości uczuciowo-zmysłowej, którą Bóg-Człowiek przyjął razem z prawdziwym ciałem „nie z konieczności, ale z miłosierdzia, aby przemienić w Siebie ciało swoje, to jest Kościół, którego chciał być Głową”<sup>13</sup>.

2. To Serce Jezusa przyniosło nam w czasie ziemskiego życia, zwłaszcza przez straszliwą mękę i śmierć na krzyżu, wspaniałe dary, z których na pierwszym miejscu należy wymienić (chronologicznie): Eucharystię (Wielki Czwartek), dalej sam Kościół, zrodzony na krzyżu z przebitego włócznią żołnierza Serca<sup>14</sup> (Wielki Piątek), a w końcu najcenniejszy dar, którym jest sam Duch Święty, czyli dar Bożej Miłości (Niedziela Zmartwychwstania i Zielone Święta). Taka była zresztą ekonomia Boża, by Duch Święty przyszedł do Kościoła przez uwielbione człowieczeństwo Jezusa Chrystusa.

3. Jeżeli tak jest, to wszyscy z tych darów korzystający winni temu Sercu Jezusa oddać swoją miłość, odwdzięczając w ten sposób Jego miłość. Najlepszym wyrazem tej naszej miłości będzie oddanie się nasze na służbę Bogu i bliźniemu.

Dalszym celem kultu będzie uczczenie tegoż cielesnego Serca, będącego najszlachetniejszym organem świętego i prawdziwego człowieczeństwa Jezusa Chrystusa, przez które nam stało się zbawienie. I dlatego temu Sercu należy się kult adoracji i dziękczynienia. Zwłaszcza

Litteras Encyclica Pii pp. XII *Haurietis Aquas*, Roma 1959.

<sup>12</sup> Por. Enc. *Haurietis Aquas* j. w. s. 109.

<sup>13</sup> Św. Augustyn, *Enarrationes in psalm.* 87, ad 3.

<sup>14</sup> Por. Hymn brewiarzowy na II Nieszpory uroczystości Serca Pana Jezusa: *Ex Corde scisso Ecclesia Christo iugata nascitur* = Z Rany Serca rodzi się złączony z Chrystusem Kościół.



dziękować nam trzeba za Ducha Świętego, bez którego nikt nie może należeć do Kościoła i bez którego nikt nie może przyjąć Eucharystii, która z kolei zapewnia nam zmartwychwstanie i nieśmiertelność. Jeszcze dalszym celem jest wynagrodzenie Sercu Jezusa za grzechy nasze i grzechy innych. Serce Jezusa ukazało się św. Małgorzacie Marii otoczone cierniową koroną. To symbol naszych grzechów. Chrystus, będący w chwale Ojca, nie cierpi już, ale cierpi Jego Mistyczne Ciało, którego jest Głową. To ciało według zamiarów Bożych ma być pełne chwały, nieskalane i bez zmaży, bez czegokolwiek, co by mu ujmę przynosiło, ma być święte i niepokolane (por. Ef 5, 27). Niestety, nasze grzechy powodują, że całe stworzenie wzdycha i aż dotychczas rodzi wśród boleści. Ale nie tylko ono, ale i my sami, którzy mamy piewiastki ducha... (Rz 8, 22—23). Ta sytuacja powoduje nadal cierpienie Jezusa, które wymaga wynagrodzenia jako cząstki odpłaty za miłość.

Tak pojęty i pogłębiony kult Serca Pana Jezusa musi stać się skuteczną szkołą miłości Bożej, na której winno się oprzeć królestwo Boże tak w pojedynczych duszach, jak w rodzinach i całych narodach<sup>15</sup>.

### III. SYTUACJA DZISIEJSZA I OCENA SYTUACJI

Wydawało by się, że nabożeństwo do Serca Pana Jezusa będzie zawsze żywe i przetrwa długie lata i wieki z tym samym natężeniem, jakie miało w ostatnich dziesiątkach lat wieku XIX i w pierwszych trzydziestu naszego wieku. Niestety kult ten osłabł, jak skarży się ze smutkiem sam papież P a w e ł VI w liście apostołskim na 200 rocznicę ustanowienia święta Serca Pana Jezusa<sup>16</sup>. Osłabienie kultu obserwujemy w spadku frekwencji wiernych na nabożeństwach pierwszo-piątkowych, czy na innych ćwiczeniach duchownych, poświęconych czci Serca Pana Jezusa; obserwujemy też zmniejszenie się zainteresowania tym kultem przez kapłanów. Jakie są tego przyczyny?

1. Pierwszą przyczyną jest niewątpliwie ogólne osłabienie miłości Boga u wielu katolików, nie wyłączając kapłanów. Zbyt rozinnożyła się nieprawość, by miłość wielu nie oziębła (por. Mt 24, 12). Razem z osłabieniem się miłości Boga i bliźnich u ludzi, nie może być właściwego kultu Serca Pana Jezusa, który przecież jest kultem miłości.

2. Drugą przyczyną to pozorny rozdźwięk między liturgią a kultem Serca Pana Jezusa. Życie liturgiczne ostatnich lat koncentruje się zaledwie na Mszy św., wielu uważa nabożeństwo do Serca Pana Jezusa za Nieliturgiczne. Ten stan rzeczy nie jest dobry. Liturgia zawsze musi być zasilana modlitwą osobistą, nabożeństwami. Inaczej stanie się zimna i nie będzie przyciągała. I jak nabożeństwa mają swoją rację

<sup>15</sup> Enc. *Haurietis Aquas*, j. w. s. 119.

<sup>16</sup> List apostoł. Pawła VI z 6. 2. 1965 w 200-setną rocznicę ustanowienia liturgicznego święta Serca Pana Jezusa, w: *Wiad. Diec. Katowickie* 33 (1965) s. 114.

bytu tylko wtedy, gdy prowadzą do liturgii,<sup>17</sup> tak też liturgia będzie zawsze potrzebowała nabożeństw, by nie przerodziła się w rutynę czy skrajny formalizm. Rozdźwięk między liturgią a kultem Serca Pana Jezusa widzą niektórzy również w skasowaniu wystawienia Najświętszego Sakramentu w czasie Mszy św., co z kolei miało spowodować spadek frekwencji wiernych na nabożeństwach. Gdyby to rzeczywiście miało spowodować ów spadek, to wtedy Msza św. oparta byłaby na niezmiernie kruchych podstawach, a na jeszcze bardziej kruchych kult Serca Pana Jezusa. Tego rodzaju twierdzenia dowodzą raczej braku znajomości teologicznych podstaw Mszy św. i kultu Serca Pana Jezusa. I tylko ten brak wiedzy może doprowadzić do rozdźwięku między liturgią a kultem Serca Pana Jezusa. W żadnym wypadku nie może tego spowodować sama liturgia, która przecież jest dalszym ciągiem wykonywania kapłaństwa przez Jezusa Chrystusa.

3. Dalszą przyczyną obecnej sytuacji jest postawa kapłanów, uważających z góry kult Serca Pana Jezusa na przeżytek lub też mający do tego kultu tylko jedną relację: obojętność. Alumni seminarium pytani o przyczyny osłabienia się kultu Serca Pana Jezusa w parafii wyraźnie powiedzieli i to na pierwszym miejscu: „zależy, jaki kapłan odprawia”. Chyba mieli rację? W parafii, w której duszpasterz przejęty jest kultem Serca Pana Jezusa frekwencja wiernych na nabożeństwach pierwszo-piątkowych jest zawsze duża. Nabożeństwa są ukształtowane pięknie, przyciągająco, zawsze dobrze przygotowane z homilią. Wierni dziś bardzo dobrze wyczują, czy kapłan do tego nabożeństwa jest przekonany, czy nie. Jeżeli nie, jeżeli nic nie studiuje, niech się nie dziwi, że po osłabnięciu jego gorliwości, osłabnie również gorliwość jego parafian.

4. Powiadają młodzi ludzie, że znak serca nie jest dziś dla współczesnych znakiem czytelnym, nie jest organem najważniejszym. Serce jako organ można zastąpić przez inne serce. I dlatego młodzi nie mają nabożeństwa do Serca Pana Jezusa. Można przyznać, że ten powód z początku może zaszokować. Ale kiedy się nad tym głębiej zastanowimy, to musimy najpierw powiedzieć, że nie chodzi tu wcale o serce, tego lub owego człowieka, ale o serce Boga-Człowieka, serce jednorazowe. A po drugie, czy chcemy czy nie chcemy, serce będzie zawsze organem i znakiem życia i miłości, bez którego rzeczywiście nie można żyć i kochać, a transplantacje serca jeszcze to potwierdzają” Nie można bez serca żyć. Można jeszcze dodać i to, że właśnie ci, którzy nie widzą w sercu czytelnego znaku, malują to serce na płotach, ścianach i ławkach szkolnych, serce przebite strzałą, a potem mówią, że serce im nic nie mówi... Wspaniale o znaczeniu symbolu serca pisze K. R a h n e r w swych pismach teologicznych.<sup>18</sup> Należałoby jego myśli

<sup>17</sup> Por. Konst. II. Sob. Wat. o Liturgii nr 13.

<sup>18</sup> K. R a h n e r, *Schriften zur Theologie*, j. w. s. 384.

przetłumaczyć na język polski i udostępnić najpierw kapłanom a potem wiernym.

5. Jeszcze inni widzą przyczynę osłabienia kultu w tym, że wierni dziś częściej jeszcze aniżeli dawniej przystępują do Komunii św. Dawniej miesięczne nabożeństwo do Serca Pana Jezusa było okazją do przystąpienia do spowiedzi i Komunii św. Dziś tej okazji nie ma, bo przystępują np. co niedzielę do Komunii św. a oni sami nie widzą potrzeby przyjścia na nabożeństwo do Serca Pana Jezusa. Ale im też nikt nie umiał powiedzieć, że właśnie Eucharystia, w której co niedzielę uczestniczą, jest darem Serca Jezusowego, darem przeznaczonym również dla nich. I oni muszą sobie to uświadomić, że są w szczególny sposób zobowiązani do wdzięczności, do pobudzenia siebie samego do oddawania temuż Sercu czci i hołdu i do Komunii św. wynagradzającej. Tego właśnie Eucharystia potrzebuje i do tego zobowiązuje, zobowiązując również do ćwiczeń duchownych w pierwsze piątki.

6. Dalszym powodem, który mógł wpłynąć na zmniejszenie się kultu Serca Pana Jezusa jest fakt, że Komunię św. uważa się jako środek do wzmocnienia tego kultu. Jest to jak gdyby odwrócenie poprzednio podanego powodu. Powód niniejszy może pośrednio wpłynąć na zmniejszenie się frekwencji na nabożeństwach, gdyż wpływa na wyrobienie sobie fałszywego pojęcia Komunii św. i fałszywego pojmowania kultu Serca Jezusa. A tymczasem właśnie gorliwy kult Serca Pana Jezusa przyczynia się do rozwoju kultu i miłości do Najśw. Sakramentu. Stwierdza to wyraźnie Pius XII w swej encyklice.<sup>19</sup> Celem kultu Serca Pana Jezusa będzie zawsze zjednoczenie się z miłością Boga, a szczyt tegoż zjednoczenia osiąga się w Eucharystii, którą zawsze musimy przyjmować we właściwej intencji, a nie uważać jej jako środek do zyskania czegoś nowego. Coś podobnego było kiedyś z odpustami. Dla zyskania odpustu konieczna była Komunia św., którą uważano jako ośrodek do zyskania odpustu. Przy zyskaniu odpustu zaś najważniejszym jest nawrócenie się i pojednanie, a szczytem tego jest Komunia św. i dlatego Kościół tę Komunię św. zawsze nakazywał. W żadnym wypadku jednak nie jest ona środkiem zyskania odpustu. Podobnie jest i z kultem Serca Jezusowego.

7. Kolejnym powodem dlaczego nabożeństwo do Serca Pana Jezusa zaczęło słabnąć było zbyt ciasne pojmowanie kultu, ograniczającego się tylko do „wynagrodzenia” Serca Jezusa za wyrządzone grzechy i za krzywdy swoje i cudze. Tak ciasno pojęty kult musi zaniknąć w dobre słabszego poczucia grzechu przez wiernych. Atmosfera religijna u wielu wskazuje właśnie na przekonanie, że nie mają żadnych grzechów, albo że grzechy ich są zawsze tylko powszednie. Nie może więc być wynagrodzenia za grzechy, których nie ma lub które się lekceważy. Po pewnym czasie ci wierni powiedzą sobie, że ten kult nic im nie mówi. Wyrazem tak ciasnego pojmowania kultu były ro-

<sup>19</sup> Por. Enc. *Haurietis Aquas* j. w. s. 118.

zmaite akty przebłagalne, których akcent położony był tylko na przebłaganiu, dalej wyrażały go popularne na Śląsku „Przebłaganie Serca Jezusowego”, w którym wierni z zapalem śpiewali „Przepuść, Panie, przepuść ludowi Twemu”. Wyrazem tego są i dzisiaj jeszcze niektóre pieśni ku czci Serca Pana Jezusa. Natomiast myśl o oddaniu się Bogu była raczej w świadomości obcą. Jeżeli uświadomimy sobie cele kultu Serca Pana Jezusa, to stwierdzimy, że temu Sercu trzeba coś dać, a nie tylko wołać o przebaczenie. Bo to się w końcu niejednemu może znudzić.

8. Na ostatnim miejscu należy wspomnieć jeszcze o jednym powodzie spadku frekwencji wiernych. Dzieci i młodzież nie mają pojęcia o kulcie Serca Pana Jezusa. Nigdy dla nich nie urządziło się Mszy św. wotywniej z homilią i nabożeństwem, nie znają oni podstaw tegoż kultu, najwyżej znają jedną lub drugą pieśń, nie wiedząc, gdzie ją „przyczepić”. Ten powód jest bardzo istotny i nie trzeba się dziwić, że kult ten słabnie. Bo nie ma nowych czcicieli, a jeżeli są, to nie są przekonani o wartościach tego kultu, bo im tego poza jedną czy drugą lekcją nikt nie pokazał, a sami tego nie przeżyli. Ci młodzi ludzie w pewnym okresie życia zaczynają się w ogóle dziwić, że istnieją starsi, którzy żywią nabożeństwo do Serca Pana Jezusa.

Taka jest sytuacja u nas, jeżeli chodzi o kult Serca Pana Jezusa. Wydaje się, że nie jest ona tragiczna, ale że wymaga uzdrowienia, by kult nie stał się kultem garstki starszych ludzi.

#### IV. WNIOSKI I PROPOZYCJE

Jakie będą kierunki naszej pracy, co trzeba zrobić, by kult Serca Pana Jezusa pozostał kultem żywym?

1. Pius XII wzywa w encyklice *Haurietis aquas* wszystkich, a zwłaszcza kapłanów do pogłębienia kultu Serca Pana Jezusa przez studium i przez praktykę. Chodzi o lepsze zrozumienie i lepsze przeżycie kultu, którego nie wolno lekceważyć, bo jest on dobrodziejstwem wyświadczonym nam wszystkim przez Boga. Chodzi o uświadomienie sobie darów Serca Pana Jezusa, któreśmy wszyscy otrzymali. Poza tym Chrystus Pan dołączył do prywatnych objawień św. Małgorzaty Marii pewne obietnice o łaskach, by ludzie najgłówniejsze obowiązki religii katolickiej, a należą do nich: miłość i ekspiacja, wykonywali więcej gorliwie i tak lepiej zabezpieczyli swoje i bliźnich zbawienie<sup>20</sup>.

W związku z tym wszyscy i to konieczne muszą przestudiować encyklikę *Haurietis aquas*. Bez tego wszelki postępek w nabożeństwie okaże się niemożliwy. Encyklikę tę trzeba wziąć na warsztat pracy, prze-medytować, głosić na jej podstawie kazania. Encyklika ta ogromnie wzbogaca. A jeśli nas wzbogaci, wzbogaci też i naszych wiernych.

<sup>20</sup> Tamże, s. 115—116.

Poza tym może jako studium posłużyć praca ks. Fr. Dziaska, *Jezus Chrystus — Zbawcze Misterium*, dzieło wydane w r. 1962 przez Księgarnię św. Wojciecha w Poznaniu, oraz trzytomowa praca zbiorowa „*Zawierzyliśmy miłości*”, Wyd. Apostolstwa Modlitwy w Krakowie z r. 1972.<sup>21</sup>

W dziełach tych znajdziemy podstawy kultu Serca Pana Jezusa oraz inne bogate materiały.

2. Stwierdziliśmy poprzednio, że istotą kultu Serca Pana Jezusa jest miłość i ekspiacja. Tymczasem akcent u nas był położony na ekspiację, na wynagrodzenie. Wyrazem tego nastawienia było, jak już wyżej wspomnieliśmy, na Śląsku sławne u nas „Przebłaganie Serca Pana Jezusa”. Jest postanowieniem I Synodu Katowickiego, by „Przebłaganie” to zmienić, unowocześnić pod względem treści i języka i rozszerzyć o drugi moment: miłość i oddanie Bożemu Sercu. Zostało to już dokonane i posiada *Imprimatur* Biskupa Katowickiego. Księża mogą w swoich parafiach wprowadzić do nabożeństw ku czci Serca Pana Jezusa.

Niemniej moment wynagrodzenia i przebłagania pozostanie jako istotny, tym bardziej, że żyjemy w czasach, w których zanika poczucie grzechu. Jeżeli nie będziemy mieli poczucia grzechu, wtedy nie zrozumiemy dzieła Chrystusa, nie zrozumiemy Mszy św., nie zrozumiemy Jego samego, który ofiarował się swojemu Ojcu — *na odpuszczenie grzechów* (Mt 26, 28). Zresztą sprawa poczucia grzeszności, poczucia winy za grzechy jest sprawą Ducha Świętego. Wyraźnie na to Pan Jezus wskazuje: *Gdy On przyjdzie, przekona świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie* (J 16, 8). Kto nie ma Ducha Świętego, nie ma poczucia grzechu, mimo, że nawet ciężkie winy obarczają jego sumienie.

Sprawa poczucia winy i sprawa wynagrodzenia za grzechy jest również a może na pierwszym miejscu sprawą kapłanów. Kapłan jest również człowiekiem grzesznym i zawsze musi umieć przeprosić i wynagrodzić. On też musi myśleć o innych i on w pierwszym rzędzie powinien przejąć na siebie obowiązki ekspiacji i wynagrodzenia za tych, którzy już przestali się modlić, przepraszać, wynagradzać. Czy nie powinniśmy w skrusze serca brać udział w godzinach świętych czy prywatnych adoracjach? „Liczni synowie Kościoła — powiada Pius XII — grzechami swoimi plamią to Oblicze, które na sobie winni odzwierciedlać. Jeszcze nie wszyscy wierni jaśnieją tą świętością obyczajów, do której ich Bóg powołuje. Nie wszyscy grzesznicy wrócili do domu Ojca...”<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Ks. Fr. Dziasek, *Jezus Chrystus — Zbawcze Misterium*, Poznań 1962. — *Zawierzyliśmy miłości* (praca zbior.), Kraków 1972, T. I—III.

<sup>22</sup> Enc. *Haurietis Aquas* j. w. s. 117.

Ale ważniejszy jest drugi moment w kulcie: miłość za miłość. Nie wystarcza wynagrodzenie. Trzeba coś dać od siebie. Serce Jezusa chce naszej miłości: *Ogień przyszedłem rzucić na ziemię, a cóż chce, jeno aby zapłonął.* (Łk 12, 49). A cóż może być Bogu miłsze nad posłuszeństwo miłości dawane Bogu z miłości? „Miłość to pierwszy dar, za którym idą dalsze dary” — powiada św. Tomasz.<sup>23</sup>

3. Trzeba, byśmy jeszcze lepiej niż dotąd przygotowali się do pierwszych piątków miesiąca. Przygotowanie będzie polegało na właściwych ogłoszeniach w niedzielę poprzedzającą, na przygotowaniu homilii, na pilnym trwaniu w konfesjonale. Niektórzy kapłani wprowadzają w czwartek przed pierwszym piątkiem tzw. non-stop-sповідź, polegająca na tym, że przez cały dzień o każdej godzinie zawsze jeden z kapłanów jest w konfesjonale. Okazuje się, że zawsze są wierni, którzy mają coś do załatwienia w pobliżu kościoła i korzystają z możliwości przystąpienia do spowiedzi św. W czasie „Godziny świętej” kapłani zazwyczaj słuchają spowiedzi. Ale czy nie mogliby najpierw wspólnie z wiernymi chociaż przez 10—15 minut wspólnie adorować, a potem pójść do konfesjonalu? Te parę minut nie uratują sytuacji, a przykład zawsze będzie pociągał.

Msza św. w I-szy piątek musi być urządzona jak najlepiej. Można dziś nawet dwie lub trzy msze św. o Najśw. Sercu Jezusa odprawić, a w wolnych od świąt dniach nawet wszystkie msze św. Zawsze powinna być homilia. Po Mszy św. urządzimy nabożeństwo według nowego wzoru. Można urządzić procesję do ołtarza Serca Pana Jezusa, jeżeli taki istnieje. Wydaje się, że na nabożeństwie, przynajmniej na jednym, powinni być wszyscy kapłani obecni. Niech przyjdą też dzieci w bieli, siostry zakonne ze świecami itd. Efekt może być niespodziewany.

4. W gronie kapłanów powstała myśl: czy dla rozszerzenia kultu Serca Pana Jezusa nie można by raz w miesiącu, i to nie w niedzielę pierwszą po I. piątku miesiąca, lecz w niedzielę poprzedzającą pierwszy piątek, przeprowadzić po jednej Mszy św. krótkie nabożeństwo do Serca Pana Jezusa? Niedziela po I. piątku mniej może nadaje się na to ze względu na liczne Komunie św. Ale czy nie wykorzystają właśnie niedzieli poprzedzającej? Jaka jest zresztą różnica między niedzielą po I. piątku a niedzielą przed nim? Niedziela przed I. piątkiem byłaby doskonałą okazją do zwrócenia uwagi na I. piątek.

Czy można w ogóle takie nabożeństwo urządzić po zniesieniu po każdej Mszy św. błogosławieństwa sakramentalnego? Instrukcja *Eucharisticum Mysterium* zakazuje wystawienia, odbywającego się po Mszy św. wyłącznie dla udzielenia błogosławieństwa sakramentalne-

<sup>23</sup> Sw. Tomasz, *Summa Theol.* 2—2, 1. q. 33 a. 2. Cyt. za *Haurietis Aquas* s. 115.

go.<sup>24</sup> Ale dla urządzenia choć krótkiego nabożeństwa można wystawić Najśw. Sakrament, byleby poświęcić przed Nim pewien czas na śpiewy, prośby i modlitwę spędzoną czas jakiś w ciszy. Zresztą i w I. piątek miesiąca tak samo czynimy. Nabożeństwo takie można by przeprowadzić po innych Mszach św. niedzielnych, nie przedłużając jednak zbyt długo czasu jego trwania. Nabożeństwa te zaczynamy zaraz po odmówieniu modlitwy pokomunijnej, a na zakończenie udzielamy błogosławieństwa sakramentalnego. Poddaję tę sprawę pod rozważenie księży, może by to jeszcze przedyskutować z księżmi parafialnymi. Jeżeli chcemy coś zrobić dla kultu Serca Pana Jezusa, to nabożeństwo niedzielne będzie naprawdę dobrą okazją dla jego rozszerzenia.

5. Jeżeli urządzamy Mszę św. dla młodzieży w tygodniu, w którym przypada I. piątek miesiąca, to należy również tę Mszę św. urządzić z homilią i nabożeństwem do Serca Pana Jezusa. Inaczej młodzież nie spotka się nigdy z tym nabożeństwem. To samo należy uczynić z okazji Mszy św. tygodniowej dla dzieci, dołączając dla niej nabożeństwo do Serca Pana Jezusa z tym, że kapłan może zmienić niektóre teksty załączonego nabożeństwa, wprowadzając inne, bardziej dzieciom odpowiadające. To wymaga jednak uprzedniego przygotowania na piśmie.

6. Należy zapobiegać błędnym opiniom wiernych na temat przyjmowania Komunii św., a zwłaszcza należy przestrzegać przed błędnym pojmowaniem obietnicy Pana Jezusa co do przyjmowania Komunii św. przez 9 piątków miesiąca. Wierni nie mogą poprzestać na dziewiątym pierwszym piątku, dali by tym samym dowód, że nie chodzi im o miłość, która musi być czymś stałym i stale się zwiększać, bo do istoty każdej cnoty należy ciągły jej wzrost. Te dziewięć piątków, to tylko początek właściwego życia w miłości, za którym pójdzie i adoracja i wynagrodzenie i przebłaganie. Jeszcze raz można powiedzieć: Miłość to pierwszy dar, za którym pójda dalsze dary.

7. Ostateczną zasadą naszej pracy duszpasterskiej będzie to, by wszystko co w parafii istnieje ku czci Serca Pana Jezusa utrzymać i pogłębić. Zachowujemy w I-szą niedzielę nieszpory ku czci Serca Pana Jezusa, zachowujemy praktyki intronizacji Sercu Pana Jezusa (po domach i plebaniach), zachowujemy istnienie i działalność Straży Honorowej itd. Kapłanów złączonych w Unii Apostolskiej zachęcamy do wytrwania w niej i do pogłębienia kultu serca Pana Jezusa. Chodzi jednak o to, by temu dodać nowego ducha, by do nabożeństwa dodać konstytutywny element: Miłości Bożej oddajemy naszą miłość.

Katowice

KS. ROMUALD RAK

<sup>24</sup> Instrukcja *Eucharisticum Mysterium* z 25. 5. 1967 nr 66, w: Wiad. Diec. Katowickie 35 (1967) poz. 23 s. 175.

# WIADOMOŚCI I SPRAWOZDANIA

Vaciv Rynes

## KULT ŚW. STANISŁAWA BISKUPA W CZECHACH

Bliskie sąsiedztwo Czech i Krakowa wyjaśnia fakt, dlaczego w średniowieczu na naszych ziemiach był niezwykle żywy kult biskupa krakowskiego św. Stanisława, który w r. 1079 padł ofiarą gniewu swojego króla, jak i dlaczego do tej pory na terenie Czech wciąż jest znane jako chrześcenne imię Stanisław. Ten kult (święto 7 maja) ma swoje początki w Czechach jeszcze przed kanonizacją św. Stanisława w r. 1253. *Cuda św. Stanisława* mówią, że biskup ten objawił się jakiemuś Przedwojowi, który stracił przytomność na skutek uderzenia pioruna w drzewo, pod którym się znajdował. Przedwoj stracił mowę i słuch, został więc przeniesiony do kościoła św. Pawła na Starym Mieście w Pradze. Według słów legendy, Święty, którego Przedwoj nie znał, uzdrowił chorego, a następnie nakazał mu, aby udał się z pielgrzymką do jego grobu w Krakowie.

Już w roku kanonizacji, 22 X 1253 r. część relikwii św. Stanisława (ramię) została przeniesiona do Pragi, do romańskiej bazyliki św. Wita na Hradczanach i tu w uroczystej procesji była przyjęta przez biskupa Mikołaja. Owczesny król czeski Przemysł Ottokar, który Świętemu dziękował za pomyślną wyprawę na Prusy, oświadczył, że darowane relikwie są dla niego droższe niż złoto i topaz. Wkrótce też w kościele św. Wita poświęcono św. Stanisławowi ołtarz, o którym wspomina się jeszcze w r. 1654. W modlitwie z owego czasu św. Stanisław nazywany jest dobrym pasterzem oraz mężem rozslawionym przez swoje życie, cuda i cierpienia. Jeszcze teraz znajduje się w skarbcu katedry św. Wita miedziany pozłacany relikwiarz z relikwią Świętego. Należy tu jeszcze dodać, że w r. 1363 Karol IV Luksemburski, król czeski i cesarz rzymski, otrzymał od króla polskiego Kazimierza Wielkiego relikwiarz z zębem świętego, który pierwotnie był przechowywany na zamku w Karlštejnie, a następnie został przeniesiony wraz z pozostałymi relikwiami z Karlštejnu do katedry św. Wita.

Już wkrótce po kanonizacji św. Stanisława pojawia się w czeskich i morawskich kalendarzach liturgicznych święto ku czci biskupa krakowskiego. I tak w kodeksie astronomicznym kapituły metropolitalnej w Pradze (około r. 1290), w brewiarzu Kunegundy opatki klasztoru św. Jerzego na Hradczanach (przed r. 1321) w mszale norbertanek z Chotěšova w rymowanych kalendarzach, pisanych po czesku, tzw. ciziojanach, zdrabnia się często imię Stanisław jako Staněk. Ciekawe, że rozpowszechniona w Czechach średniowieczna *Złota legenda* została uzupełniona legendą o św. Stanisławie. Duże znaczenie dla kultu religijnego św. Stanisława przedstawiają także wezwania kościołów. W Czechach według aktualnych danych są następujące kościoły stanisławowskie: Končice koło Kouřimia, Sendražice k/m Jaroměře i Smidary k/N. Bydżowa; w diecezji litomierzyskiej: Loukov k/Turnova i Měrunice k/Biliny. Także na Morawach i na Śląsku (diecezje:



Ołomuniec, Brno, Wrocław) występują kościoły poświęcone św. Stanisławowi biskupowi: Pitin k/Uherkého Brodu, Bruzowice k/Frýdku, Kunštát k/Boskovič, Osyk k/Tišnova, Jemnice Bošovice i Vranovská Ves.

Przegląd kościołów poświęconych św. Stanisławowi na Morawach nasuwa uwagę, że kult tego świętego był na Morawach stosunkowo większy niż w Czechach. Prawdopodobnie wiąże się to z faktem, że na terenie średniowiecznych Moraw niejednokrotnie do grona patronów ziemi morawskich zalicza się obok św. Waclawa, Cyryla, Metodego, Wita, Wojciecha, Prokopa, Ludmiły, Pięciu braci męczenników i Korduli także św. Stanisława.

Na koniec warto przytoczyć, że w niektórych średniowiecznych rękopiśmiennych mszałach ołomunieckich z XIV wieku znajdują się sekwencje poświęcone świętym męczennikom Waclawowi i Stanisławowi, zaczynające się od słów: *Laetabundus psallat mundus*: „Radujmy się! Śpiewajmy zarliwie! Chwałę oddajmy! Sławmy świętego Stanisława i Waclawa, oddajmy im obu cześć, bo cuda nam czynią. Imionami swoimi spokrewnieni oraz zbratani są swoimi losami i męczeństwem”.

**Ks. Bogusław Nadolski TCh.**

## SYMPOZJUM LITURGICZNE W SEGGAU

Pod koniec września 1974 r. w malowniczej miejscowości Liebnitz koło Grazu odbyło się doroczne posiedzenie naukowe profesorów liturgiki obszaru języka niemieckiego. Miejscem spotkania był zamek Seggau należący obecnie do biskupstwa Graz. Sympatyczny gospodarz, bp Weber, podejmował uczestników sympozjum z Austrii, z FRN, NRD, Holandii, Szwajcarii w apartamentach sędziwego zamku. Agapa poprzedzona sprawowaniem eucharystii (w sali posiedzeń) z bezpośrednim słowem Bożym i elementami improwizacji stanowiła piękne zamknięcie dnia obrad i pozwoliła na zadzierżgnięcie więzów przyjaźni i wzajemną wymianę poglądów.

Zamek Seggau wznosi się dosyć wysoko ponad niewielkim miasteczkiem leżącym u podnóża góry. Po przeciwnej stronie swym urokiem zachęcały Alpy. Ta sceneria stanowiła coś więcej niż oprawę do głównego tematu obrad, który stanowił problem komunikacji w liturgii. Temu zagadnieniu poświęcony był referat ks. prof. Filipa Harnoncourt, kierownika Instytutu Liturgiki, Sztuki Chrześcijańskiej i Hymnologii przy uniwersytecie w Grazu. Liturgika w swoim rozwoju posoborowym podkreśla nie tyle elementy rubrycystyczne, historyczne, teologiczne czy pastoralne, owszem nie zaniedbuje ich, ale raczej idzie w kierunku rozumienia liturgii jako zgromadzenia. Liturgia staje się świętowaniem zgromadzenia, stąd na pierwszy plan wysuwa się aspekt antropologiczny, który widzi w liturgii wydarzenie, w czasie którego dokonuje się przekazywanie i przeżywanie bogatych treści, dokonuje się wewnętrzna komunikacja. Prelegent w jasnym wykładzie przedstawił model komunikacji w ujęciu K. Bühlera, zamykający problem w ramach: przedmiot, znak, komunikujący, odbierający. Nie znaczy to jednak, aby tak pojęty model rozumiał komunikację jednostronnie. Przeciwnie komunikacja w tym ujęciu jest procesem wzajemnego oddziaływania. Model Bühlera uzupełniony został elementami bardziej psychologicznymi w ujęciu Jean Yves Hameline, który uwzględnił także czynniki obiektywne wydarzenia liturgicznego. Np. konkretne sytuacje, okoliczności sprawowania eucharystii, wa-

runki społeczno-kulturalne, a także okoliczności subiektywne tak ze strony komunikującego (jego osobowości, świadomości zadań, zdolność wyrażania się, umiejętność przekazu, stosunek do przedmiotu, do przyjmujących, intencja itp.), jak i ze strony przyjmujących.

Referat prof. P. Zulehnera ujmował natomiast to samo zagadnienie od strony socjologicznej. Wśród uczestników liturgii niewątpliwie znajdują się ludzie, którzy komunikację horyzontalną traktują wyłącznie jako środek, narzędzie do łączności wertykalnej, łączności z Bogiem. Stąd ich wielka identyfikacja z Kościołem — nie wspólnotą, ale instytucją. Stąd postawa stabilizacji prymatu rytu nad słowem, stąd przepaść między kultem a życiem. Właściwie pojmowana służba Boża zakłada mocno robudowane poczucie wspólnoty między uczestnikami. Postuluje nade wszystko wzrost wiary w stosunku do Boga, ale także wzrost miłości i relacji typu *face to face*. Dlatego osoby sprawujące liturgię, działania liturgiczne, znaki winny wyrażać nie tylko transcendencję ale również wiązać, jednoczyć uczestników. Stąd postulat intensyfikacji komunikacji horyzontalnej bez pomniejszania wertykalnej, jak również żądanie nie oddzielenia liturgii od innych działań. Te zasadnicze referaty podbudowano bardziej praktycznymi spostrzeżeniami i próbami rozwiązań reformowanymi przez duszpasterza akademickiego z Grazu oraz proboszcza z Würzburga.

Uraczono także uczestników spotkania informacjami nt. nowego rytu sakramentu pokuty oraz bieżących prac w zakresie odnowy liturgicznej. Te ostatnie referował pracownik Kongregacji Kultu, ks. dr Reiner Kaczyński.

W sympozjum uczestniczył także z Polski ks. dr W. Swierżawski z Krakowa oraz niżej podpisany. Sympozjum zakończyła wycieczka do Fakultetu Teologicznego w Lublijanie.

Na zakończenie tego krótkiego komunikatu chciałbym podkreślić wielki walor, jak mi się wydaje, duszpasterski poruszanego przez sympozjum tematu. Jeszcze wciąż duży procent duchowieństwa sprawuje liturgikę w świadomości walidyzmu, a w konsekwencji małego kontaktu z wiernymi. Język narodowy jest tylko jednym z elementów. Wydaje się, że duszpasterstwo liturgiczne wciąż jeszcze za mało troszczy się o autentyczny kontakt celebransa z uczestnikami, o żywy, pełny wiary i miłości kontakt samych uczestniczących. Z kolei wierni uczestniczący modlą się sami, pragną „wymodlić się” w kąciku swego serca. Jawi się tutaj wielkie zadanie dla formacji. Już samo wyrażenie liturgia znaczy czyn wspólny, społeczny. A przecież w ostatnich czasach wielką karierę zrobiło słowo zgromadzenie liturgiczne, które w odróżnieniu od słowa liturgia na pierwszy plan wysuwa Lud Boży. Bo przecież zgromadzenie liturgiczne jest reprezentacją w danym miejscu i przestrzeni nowego Ludu Bożego, powołanego przez Boga w Duchu Św. Celebracja eucharystyczna, jak zresztą każda celebracja może odbywać się w pojedynkę. Celebrować tzn. najpierw dla celebransa wyjść ze swojego osamotnienia, od swego „bycia kapłanem dla siebie”. Celebracja przywołuje wspólne działanie. Celebracja chce ukazać nie tylko relację kapłana z Chrystusem Głową, ale szczególnie z Ciałem Jego. Celebrans jest członkiem zgromadzenia, a równocześnie ponad. Niemniej jednak to „być z innymi” winno wywierać zdecydowany wpływ na cały przebieg sprawowanej liturgii. Komentarze do nowego Ordo missae nieustannie podkreślają, że wprowadzenie celebransa do Mszy św. powinno być przede wszystkim wspólnotowotwórcze. Warto podkreślić, że pewne uściślenia ze strony Kongregacji Kultu skierowane są przeciwko wyraźnym nadużyciom i „liturgicznej swawoli” nie chcą jednak pomniejszać najcenniejszych cech Służby Bożej do których należy wspólnotowość i komunია, która jest odbiciem życia miłości. Osób Bożych.

Ks. Zbigniew Kaznowski

## BIBLIJNO-KRAJOZNAWCZA WYCIECZKA DO SYRII I LIBANU

Dnia 23 listopada 1974 r. wyruszyła z warszawskiego lotniska międzynarodowego wycieczka księży do Syrii i Libanu. Oficjalnym jej organizatorem było Metropolitalne Seminarium Duchowne we Wrocławiu na czele z jego rektorem ks. prof. J. Majką, a samym organizowaniem wycieczki zajmował się niżej podpisany. Wycieczką opiekowało się Polskie Biuro Podróży *Orbis*, które przejęło na siebie całą techniczną stronę imprezy delegując jako pilota wycieczki p. J. Adamskiego. Zdaniem uczestników — a było ich razem 33 księży z różnych diecezji (z wrocławskiej największej, również z gorzowskiej, krakowskiej, gnieźnieńskiej, poznańskiej, tarnowskiej, lubaczowskiej, przemyskiej, włocławskiej) — zobaczenie Syrii i Libanu było wielkim przeżyciem nie tylko krajoznawczym, lecz przede wszystkim bardzo biblijnym dając wiele informacji o Bliskim Wschodzie, jego ludziach, życiu i zabytkach. Domyślam się, że w polskim duchowieństwie znalazłoby się jeszcze wielu kandydatów, którzy by chętnie wyruszyli naszym śladem na Bliski Wschód i dlatego z myślą przede wszystkim o nich przedstawię opis naszej wycieczki.

Sam wyjazd był zakończeniem okresu załatwiania formalności, które wymagają czasu około dwu miesięcy, by załatwić je spokojnie. Najwięcej kłopotu i różnych „strachów” łączyło się, ku zaskoczeniu wielu, z uzyskaniem międzynarodowego świadectwa szczepień przeciw cholerze i ospie (tzw. „żółta książeczka”). Wymagało to kilkakrotnego odwiedzania stacji epidemiologicznej na przestrzeni naogół 23 dni i poddaniu się zabiegom wywołującym czasem gorączkę.

Ogólna zbiórka odbyła się na lotnisku warszawskim na 2 godz. przed odlotem (23 listopada 1974 r. sobota; odlot godz. 15.25). Otrzymaliśmy najpierw od naszego pilota paszporty oddając w zamian dowody osobiste. Otrzymaliśmy również krótkie przewodniki do Syrii i Libanu oraz kilka prospektów. Po wklejeniu znaczków paszportowych, wypełnieniu deklaracji celnej i przejściu przez odpowiednie kontrole weszliśmy do samolotu LOT-u (odrzutowiec typu Tu 134 A). Przelot do Damaszku z międzylądowaniem w Konstantynopolu trwał około 5 godz., co z przesunięciem zegarków o godzinę naprzód sprawiło, że na lotnisku damasceńskim znaleźliśmy się przed godz. 22. Formalności graniczne przeszliśmy bardzo gładko a pierwsze zetknięcie się z urzędnikami syryjskimi zrobiło miłe wrażenie. Podróż do samego Damaszku trwała jeszcze ponad godzinę, gdyż nowe lotnisko leży ponad 40 km od stolicy.

Na następny dzień (niedziela, 24 listopada) od rana jeżdżąc autokarem zwiedziliśmy: najpierw ogólnie miasto łącznie z najnowszą dzielnicą Salihije, skąd rozlega się panorama na okolicę; potem pamiętki związane ze św. Pawłem: ulica Prosta (obecnie w większości zamieniona na bazar), okno św. Pawła, kaplica św. Ananiasza (która właśnie w niedzielę jest zamknięta dla zwiedzających; udało się nam jednak uprosić Ojca franciszkanina z pobliskiego kościoła, by nam pokazał ten zabytek. Zrobił to niby chętnie, a swój zły humor wyładował na naszym Bogu ducha winnym syryjskim przewodniku); następnie wspaniałe meczet Omajjadów (z relikwiami ponoć św. Jana Chrzciciela i minaretem Jezusa) oraz Muzeum Narodowe (najważniejsze eksponaty to tabliczka z Ugarit z pierwszym znanym w historii alfabetem literowym — XIV w. przed Chr. oraz pokój z przeniesionymi z Dura Europos z synagogi żydowskiej drewnianymi ścianami pokrytymi malowidłami, które wbrew zwyczajom żydowskim przedstawiają postacie ludzkie — około 250 r. po Chr.). Dzięki temu spiętrze-

ni uzyskaliśmy kilka wieczornych godzin wolnych do zwiedzania indywidualnego czy odczynku.

Poniedziałek, 25 listopada. Wyruszyliśmy na północ i zwiedziliśmy najpierw Sydnaję — miejscowość sławną z dawnych pielgrzymek maryjnych. W klasztorze mniszek prawosławnych oglądaliśmy w bocznej kapliczce sławny zbiór starożytnych ikon, a zwłaszcza obraz przypisywany św. Łukaszej Ewangelście. Potem pojechaliśmy do Maaluli, znanej z pięknego położenia, z grobu św. Tekli, a zwłaszcza tego, że mieszkańcy tej wioski (razem z dwoma innymi podobnymi wioskami) posługują się jeszcze obecnie, oprócz arabskiego, językiem aramejskim (odgałęzienie zachodnie, bardzo podobne do języka, jakim mówił Pan Jezus). Następnie dość prędko dojechaliśmy do Homs, gdzie niestety, z powodu kiepskiej pogody doszło do zmiany zaplanowanej trasy. Mieliśmy jechać do Krack des Chevaliers — jednego z najlepiej zachowanego zamku krzyżowców, ale nasz syryjski kierowca oświadczył, że drogi są podmoknięte i śliskie, więc jazda jest niebezpieczna. Obiecał, że będziemy to mogli nadrobić. Udaliśmy się więc bezpośrednio do Palmiry.

Wtorek, 26 listopada. Od godz. 9 rano rozpoczęliśmy zwiedzanie ruin Palmiry zaczynając od Doliny Śmierci tzn. grobów. Teren tego dawnego miasta — oazy w środku pustyni Syryjskiej, jest ogromny i potrzeba przynajmniej 3 godzin, by oglądnąć główne zabytki, które też wiele zawdzięczają polskiemu misjom archeologicznym (prof. K. Michałowski i innych). Miejscowy przewodnik, mówiący bardzo kiepską angielszczyzną, nie za wiele potrafił nas objaśnić, więc trzeba było nadrabiać w inny sposób. Warunki noclegu w Palmirze były prymitywne, dlatego nasuwa się wniosek, że zwiedzanie tych sławnych ruin można by urządzić praktyczniej nocując np. w Homs (są przynajmniej 3 hotele), i przyjeżdżając do Palmiry tylko na zwiedzenie.

W środę (27 listopada) wyruszyliśmy z Aleppo na wschód, na trasę bardzo rzadko przemierzaną przez zagraniczne wycieczki. Na obiad zatrzymaliśmy się w Raqqa, gdzie spotkaliśmy księdza katolickiego, narodowości syryjskiej, który pokazał nam swą plebanię i zaprowadził do domu zakonnego Sióstr Franciszkanek. Byliśmy bardzo zaskoczeni tym, że jedna z sióstr była Polką. Po południu zboczyliśmy z głównej drogi jakieś 14 km, by zobaczyć Russafa — ruiny miasta sławnego kiedyś z relikwii i bazyliki czczonego bardzo św. Sergiusza, męczennika. Wieczorem dojechaliśmy do Dir er-Zor. Jest to miasteczko typowo arabskie, nie przygotowane na przyjęcie zagranicznych turystów, więc warunki w hotelu były bardzo prymitywne — ale trzeba przyznać, że i gościnność była większa.

Czwartek, 28 listopada: skorzystaliśmy z gościnności tamtejszych O.O. Karcynów i odprawiliśmy z samego rana mszę św. koncelebrowaną w ich kościele. Później w czasie herbatki mieliśmy możliwość dowiedzieć się o ich pracy, głównie w prowadzonej przez nich szkole podstawowej. Z lekkim opóźnieniem wyruszyliśmy do Mari. Tam dopisało nam szczególne szczęście: w Mari (obecne Tell Hariri) zastaliśmy samego prof. A. Parrot'a — głównego odkrywcę i badacza Mari. Pan Profesor okazał nam tyle dobroci, że sam oprowadził nas po wykopaliskach. Było to specjalnie ciekawe, gdyż Mari zostało zbudowane na wzór miast mezopotamskich: w centrum „zigurat” (jeszcze nie odkopany), pałace królewskie, budynki użyteczności publicznej itd. — wszystko z cegły suszonej na słońcu. Jest bardzo prawdopodobne, że ulicami tego miasta przechodził kiedyś Abraham. — Wszystkie te zabytki Mari odżyły w opowiadaniu prof. A. Parrot'a, który na pożegnanie zaprosił nas na herbatkę i polecił wpisać się w księdkę pamiątkowej.

Wracając z Mari — był to najdalej wysunięty na wschód punkt naszej wycieczki wstąpiliśmy do ruin Dura Europos. Jest to ogromna przestrzeń (73 hektary) pokryta ruinami, wśród nich ruiny ciekawej synagogi żydowskiej (wnętrze przeniesiono do muzeum w Damaszku) i pierwszego znanego w historii kościoła chrześcijańskiego. tzn. budynku wzniesionego specjalnie na cele kultu. Niestety, na miejscu nie ma żadnego przewodnika ani żadnych napisów objaśniających, więc zwiedzanie praktycznie jest bezcelowe. — Wieczorem powróciliśmy do Deir ez-Zor na jeszcze jedną noc.

Następny dzień (piątek, 29 listopada) został poświęcony na przejazd do Aleppo (340 km), a nasi przewodnicy syryjscy dodali obejrzenie Al Sawry — zupełnie nowoczesnego miasta, które powstało z okazji zbudowania nowej zapory wodnej na Eufracie. Przy konstrukcji tamy i budowie rydroelektrowni pomaga Syrii Związek Radziecki.

Następny dzień (sobota, 30 listopada) rozpoczęliśmy wczesnym wyjazdem do Qalaat Samaan. Jest to miejsce na górze wstawione przez św. Szymona Stylitę (†459 r. po Chr.). Mieszkał on tam w celi umieszczonej na wysokim słupie. Pielgrzymi, po jego śmierci, zbudowali tam cztery ogromne bazyliki wokół słupa św. Szymona, i one to, razem z wielkim gmachem dla mnichów i baptysterium, stanowiły kiedyś wielkie żywotne centrum życia religijnego. Barwnie o tym opowiadał miejscowy przewodnik i równocześnie strażnik. — Po powrocie do Aleppo zdążyliśmy pobeżnie oglądnąć muzeum państwowe (ważne eksponaty przeniesione z Mari), a popołudnie każdy mógł wykorzystać według upodobania. — Wielu księży udało się na zwiedzanie dzierżymy kościołów, gdzie zgromadziły się piękne i stare świątynie prawie wszystkich, stosunkowo licznych tamtejszych wyznań chrześcijańskich.

Następny dzień (niedziela, 1 grudnia) należał do jednego z najcięższych, gdyż pogoda nie dopisała i poza tym mieliśmy przejechać wyjątkowo długą trasę. Najpierw po przejeździe przez Latakiję — największego portu syryjskiego na Morzu Śródziemnym — oglądaliśmy wykopaliska w Ugaryt (obecne Ras Szamra). Jest to miejscowość, której początki sięgają VI-ego tysiąclecia przed Chr., a która przez swą bliskość do Ziemi św. ma ogromne znaczenie dla badań, zwłaszcza filologicznych, Starego Testamentu. Oprócz tego najprawdopodobniej tu (lub w pobliskim Byblos) wynaleziono pierwszy w historii świata alfabet spółgłoskowy (nie sylabiczny; około 1500 r. przed Chr.).

Z Ugaryt powinniśmy byli pojechać bezpośrednio do Libanu, lecz przypomnieliśmy naszemu syryjskiemu przewodnikowi i kierowcy, że mamy nadrobić wizytę w zamku Krak des Chevaliers (= Qalaat el Hosn). Zrezygnowaliśmy nawet z obiadu, byleby tylko zobaczyć ten sławny zamek krzyżowców. Nasi Syryjczycy niechętnie ulegli naszym prośbom i wszystko tak się ułożyło, że do zamku dojechalśmy, gdy zaczęło się zciemniać. Nie mogliśmy więc wejść do zamku, a tylko zewnątrz pooglądaliśmy jego faktycznie imponujące mury. — Jeszcze tego samego wieczoru przejechalśmy granicę syryjskolibańską i po kolacji w Tripoli dojechalśmy do pięknej miejscowości o nazwie Cedry Libańskie.

Poniedziałek, 2 grudnia, rozpoczęliśmy od oglądnięcia rezerwatu cedrów (jest ich około 400 drzew), do którego trzeba było jeszcze trochę podjechać autobusem. Cedry robią swym majestatycznym wyglądem ogromne wrażenie spotęgowane świadomością, że niektóre z nich mają około 3 tys. lat. Zaskakuje też to, że rosną na wysokości 2500 m ponad poziomem morza i prawie bezpośrednio rozpoczyna się strefa wiecznych śniegów pokrywających szczyty gór Libanu. — Po obiedzie zjechalśmy licznymi i stromymi serpentynami w kierunku Morza Śródziemnego. Było tak ciepło, że wielu uczestników wycieczki kąpało się w morzu, przez co zwiedzanie Byblos zbytnio przesunęło się na wieczór. Już w nocy dojechalśmy do hotelu w Bejrucie.

Przedostatni dzień wycieczki (wtorek, 3 grudnia) zaczął się źle: autobus spóźnił się ponad półtora godz. Musieliśmy więc zrezygnować z wyjazdu do Baalbeku, a zadowolili się zwiedzeniem okolicy Bejrutu. Zobaczyliśmy tzw. Psią Rzekę (Nahr el Kelb — napisy i stele Ramzesa II — XIII w. przed Chr. — królów asyryjskich itd.), a potem grotę Dżejta (galeria grot ze wspinałymi stalaktytami). Po powrocie do Bejrutu zdołaliśmy jeszcze obejrzeć muzeum narodowe (z m. in. sławnym grobowcem króla Achirama), a popołudnie zostało do własnej dyspozycji.

W środę (4 grudnia), rano o godz. 9.10 odlecieliśmy samolotem LOT-u przez Konstantynopol do Warszawy.

Jak zaznaczyłem na początku, w tym sprawozdaniu głównie kieruję się myślą o dalszych tego rodzaju imprezach, więc dlatego podkreślałem niedociągnięcia naszej wycieczki, by ewentualni przyszli organizatorzy ich uniknęli. Strony zaś pozytywne znacznie *de facto* przeważały nad cieniami naszej eskapady, przez co stała się ona wielkim, pozytywnym przeżyciem każdego uczestnika.

Ogólny plan naszej wycieczki opierał się zasadniczo na planie wycieczek organizowanych przez *Orbis* do Syrii i Libanu. Zostało dodane zwiedzanie takich miejscowości: Mari, Dura Europos, Russafa (= główny dodatek) — oraz Qalaat Samaan.

Codziennie wszyscy odprawialiśmy mszę św. koncelebrowaną; okazało się, że najpraktyczniej było to robić w hotelu, gdzieś się zatrzymywali, bo korzystanie z lokalnego kościoła nie tylko sprawiało wiele kłopotów, lecz przede wszystkim absorbowало wiele cennego czasu. Bardzo przydał się przywilej udzielony nam przez ks. bp W. Urbana, wikariusza kapitulnego wrocławskiego, który zamieniał brewiarz na różaniec. Odmawialiśmy go wspólnie w autobusie, który stał się faktycznie naszym jakby drugim domem, przejechaliśmy bowiem blisko 2500 km po ziemi syryjskiej i libańskiej.

Czas naszej wycieczki — koniec listopada i początek grudnia — zasadniczo był dobry, choć mieliśmy niespodziewanie dwa czy trzy dni trochę deszczowe. W Syrii było zimniej, a na pustyni przydały się nawet płaszcze i cieplesza bielizna. W Libanie zaś było nawet za ciepło.

Okres 10 dni, którym faktycznie dysponowaliśmy, był trochę krótki, nie pozostawiał za wiele czasu na odpoczynek i samodzielne, spokojne zwiedzanie. Ale z drugiej strony wykorzystaliśmy czas do maksimum, odpoczynek i przetrwanie zostawiając na potem, do Polski.

Wycieczkami orbisowskimi zajmuje się w Syrii i Libanie jedna i ta sama agencja podróźnicza *General Tours*, które w tych warunkach gwarantuje dość dobrą opiekę i usługi (jedynie w hotelu w Aleppo — *Baron's Hotel* — złościliśmy się na niezyczliwość obsługi kontrastującej z wielkimi pretensjami) oraz dostarcza przewodników, na których można zasadniczo polegać. Ich informacje można uzupełniać z: *Les Guides Bleus*, *Moyen Orient* (Liban, Syrie, Jordanie, Iraq, Iran), Paris 1965 (bardzo dobry przewodnik, czasami za szczegółowy), *Polyglott* — *Reisefuehrer*: Libanon, Syrien, Jordanien. Muenchen (bardzo zwięzły) oraz z innych przewodników.

F. PANCHERI, *La Cresima sigillo dello Spirito*, Roma 1972.

Na początku swojego studium autor daje przegląd aktualnego stanu prac nad teologią bierzmowania zwracając uwagę szczególnie na następujące problemy: 1) związek bierzmowania i chrztu, 2) bierzmowanie i apokryfów świeckich, 3) duchowość świeckich chrześcijan, 4) bierzmowanie w ekonomii sakramentalnej, 5) sugestie teologiczne nowych obrzędów bierzmowania.

Następnie autor omawia biblijne podstawy teologii bierzmowania. Analizuje biblijne znaczenie elementów związanych z sakramentem bierzmowania takich jak: wkładanie rąk, namaszczenie, dar Ducha Świętego, „znamie” Ducha Świętego.

Przechodząc do omówienia katechezy Ojców Kościoła, autor zwraca uwagę na metodę katechetyczną Ojców, którzy nie troszczyli się o systematykę, lecz w związku z życiem Kościoła wyjaśniali pewne punkty doktryny przejętej od Apostołów. Ojcowie uważają za prototyp bierzmowania namaszczenie Chrystusa przez Ducha Świętego. Zdaniem Ojców to, co się dokonało w Chrystusie, musi się dokonać także w chrześcijaninie. Chrztę daje udział w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, dar Ducha Świętego czyni chrześcijanina uczestnikiem Jego funkcji mesjańskiej.

Po omówieniu teologii Ojców autor referuje teologiczne dociekania scholastyków, poczem przechodzi do systematycznego przedstawiania teologii bierzmowania w trzech rozdziałach zatytułowanych: Teologia bierzmowania, Bierzmowanie i świadectwo wiary, Bierzmowanie i społeczność chrześcijańska. W oparciu o współczesną teologię biblijną i sakramentalną autor wskazuje na miejsce bierzmowania w organizmie sakramentalnym i w formowaniu nadprzyrodzonej osobowości chrześcijanina. Dość obszernie autor potraktował ostatni rozdział omawiający eklezjalny aspekt sakramentu bierzmowania.

Autor nie powołuje się na teksty nowych obrzędów bierzmowania, ponieważ na początku książki przeprowadził analizę tych obrzędów S. Mazzarello.

Książka podaje współczesną teologię sakramentu bierzmowania w formie przystępnej dla każdego kapłana i może służyć jako źródło opracowań homiletycznych i katechetycznych.

Tyniec

O. FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI, OSB

L. DUSSAUT, *L'Eucharistie Pâques de toute la vie*. Diachronie symbolique de l'Eucharistie (Lectio divina 74), Paris 1972.

Ciekawa ta monografia obejmuje trzy części. Pierwsza część została poświęcona rodzajowi literackiemu i symbolice tzw. terminów przeciwnych (*couples de totalité*), jak: chleb i wino, ciało i krew, jedzenie i picie. Przedmiotem badań drugiej części jest pojęcie posiłku: chodzi tutaj o symbolikę posiłku i odpowiedniość formuł odnoszących się do

Eucharystii. W trzeciej części zostało przebadanie pojęcie ofiary. Ważne tu jest zwrócenie uwagi na „ofiarniczy rodzaj symboliczny” Starego Testamentu, do którego posiada relację Eucharystia jako życie Chrystusa i chrześcijanina w Nowym Testamencie.

Monografia D. stanowi ważny etap badań nad Eucharystią. Zostały tutaj zastosowane metody strukturalistyczne, które w niczym jednak nie godzą na fundamentalne wartości historyczne. Omawiana praca oddaje w pełni wymiary historyczny i sakramentalny Eucharystii. Warto więc zwrócić uwagę na tę pracę i jej wnioski przetransponować do przepowiadania słowa Bożego przygotowującego do przyjęcia Eucharystii.

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

Nowości wydawnicze Polskiego Towarzystwa Teologicznego  
w Krakowie

Ukazał się podwójny tom  
ANALECTA CRACOVIENSIA  
1973—1974

stron 564

cena zł 120

Obejmuje stan badań nad biografią i spuścizną rękopiśmienną św. Jana Kantego, debatę nad książką kardynała Karola Wojtyły *Osoba i czyn* oraz teksty referatów z symposium nt. nowej interpretacji dogmatów.