

RUCH BIBLIJNY i LITURGICZNY

RBL 67 (2014) NR 1 · ISSN 0209-0872

THE BIBLICAL AND LITURGICAL MOVEMENT

ARTYKUŁY

ŁUKASZ TOBOŁA

Szamgar, syn Anata, w „Dawnych Dziejach Izraela” Józefa Flawiusza..... 5

KS. KRZYSZTOF KRANICKI

Egzystencjalna lektura Biblii w tomiku „Doświadczenie ziemi”

ks. Janusza Stanisława Pasierba 11

KS. PIOTR KROCZEK

Czy można wypełnić dwa obowiązki podczas jednej mszy świętej? 33

KS. DOMINIK OSTROWSKI, M. IWONA KOPACZ PDDM, KS. TOMASZ ZIĘBA

Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana: nowe święto dla Polski..... 49

SPRAWOZDANIA

KS. JANUSZ MIECZKOWSKI, JAROSŁAW A. SUPERSON SAC

XI Międzynarodowe Sympozjum Liturgiczne (Bose, 31 maja–2 czerwca 2013)..... 81

RECENZJE

TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

Stanisław Hałas SCJ, *Biblijne słownictwo miłości i miłosierdzia na zderzeniu*

kultur. Określenia hebrajskie i ich greckie odpowiedniki 89

KS. MARIUSZ ROSIK

Rajmund Pietkiewicz, *W poszukiwaniu „szczyrego słowa Bożego”. Recepcja zachodnioeuropejskiej hebraistyki w studiach chrześcijańskich w Rzeczypospolitej doby renesansu* 93

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

ŁUKASZ TOBOŁA

Shamgar, son of Anath, in the Josephus Flavius' "Antiquitates Judaicae" 5

KRZYSZTOF KRANICKI

Existential reading the Bible in a volume of "Experiencing the Earth"
by Fr. Janusz St. Pasierb 11

PIOTR KROCZEK

Two precepts fulfilled on one Mass? 33

DOMINIK OSTROWSKI, M. IWONA KOPACZ PDDM, TOMASZ ZIĘBA

Our Lord Jesus Christ, the Eternal High Priest: new feast for Poland 49

REPORTS

JANUSZ MIECZKOWSKI, JAROSŁAW A. SUPERSON SAC

11th International Liturgical Conference (Bose, 31 May–2 June 2013)..... 81

REVIEWS

TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

Stanisław Hałas SCJ, *Biblijne słownictwo miłości i miłosierdzia na zderzeniu kultury. Określenia hebrajskie i ich greckie odpowiedniki* 89

MARIUSZ ROSIK

Rajmund Pietkiewicz, *W poszukiwaniu „szczyrego słowa Bożego”. Recepcja zachodnioeuropejskiej hebraistyki w studiach chrześcijańskich w Rzeczypospolitej doby renesansu* 93

ARTYKUŁY · ARTICLES

LUKASZ TOBOŁA

Szamgar, syn Anata, w „Dawnych Dziejach Izraela” Józefa Flawiusza

Biblijna wzmianka o Szamgarze, synu Anata (Sdz 3, 31) intryguje swą zwięzłością. Badacze niekiedy kwestionują jej historyczną wartość, zwracając uwagę na brak użycia terminów „sędzia” i „wybawca” w odniesieniu do osoby Szamgara oraz na nieobecność stereotypowych formuł powołania na urząd przez Jahwe towarzyszących innym sędziom Izraela. Już C. F. Burney¹ sugerował, że fragment Sdz 3, 31 jest późną wstawką redakorską dokonaną po zamieszczeniu listy sędziów „mniejszych” i mającą na celu „przyćmienie” niegodziwego Abimeleka osobą walecznego Szamgara. Inni badacze, tacy jak J. Gray² czy R. G. Boling³, przyczynili się do utrwalenia poglądu, że ten werset jest interpolacją opartą na bliźniaczej historii Szammy, syna Agego, jednego z wojowników Dawida (2 Sm 23, 11)⁴.

¹ C. F. Burney, *The Book of Judges with Introduction and Notes*, New York 1918, s. 76.

² J. Gray, *Joshua, Judges and Ruth*, London 1967, s. 215–216, 266.

³ R. G. Boling, *Judges: Introduction, Translation and Commentary*, New York 1975, s. 89.

⁴ Na temat charakterystyki postaci Szamgara i problemów badawczych z nią związanych zob. F. C. Fensham, *Shamgar ben Anath*, „Journal of Near Eastern Studies” 20 (1961), s. 197–198; E. Danelius, *Shamgar ben Anath*, „Journal of Near Eastern Studies” 22 (1963), s. 191–193; A. Van Selms, *Judge Shamgar*, „Vetus Testamentum” 14 (1964), s. 294–309; P. C. Craigie, *A Reconsideration of Shamgar ben Anath (Judge 3:31 and 5:6)*, „Journal of Biblical Literature” 91 (1972), s. 239–40; S. D. Snyman, *Shamgar Ben Anath: „A Farming Warrior or a Farmer of War”*, „Vetus Testamentum” 55 (2005), s. 125–29.

W wyjaśnieniu lakoniczności wzmianki o Szamgarze pomocną okazuje się być tradycja poświadczona przez Józefa Flawiusza, który pisze następująco:

Σανάγαρος ὁ Ἀνάθου παῖς αἰρεθεὶς ἄρχειν ἐν τῷ πρώτῳ τῆς ἀρχῆς ἔτει κατέστρεψε τὸν βίον

Sanagaros, Anata syn, został wybrany, aby rządzić, w pierwszym roku rządów stracił życie⁵.

Użyte przez Józefa Flawiusza wyrażenie αἰρεθεὶς ἄρχειν („będąc wybrany zarządcą”), które sprawia wrażenie swobodnej parafrazy źródła biblijnego (brak dla niej bezpośredniego odpowiednika w obecnej postaci tekstu Sdz 3, 31), może być w rzeczywistości przekładem hebrajskiego leksemu הבקר, zinterpretowanego przez starożytnego historyka nie jako określenie oręża, którym walczył Szamgar (סלם הבקר – „grządziel bydłęca”), lecz jako odrębny termin należący pierwotnie do kolejnego stychu. Taką interpretację zdaje się uprawdopodobniać jeden z wariantów LXX (tekst A), gdzie broń Szamgara jest określona po prostu jako τῷ ἀροτρόποδι („grządziel” – dyszel pługa lub sochy, hebr. סלם) bez dodatkowej kwalifikacji: καὶ ἐπάταξεν τοὺς ἀλλοφύλους εἰς ἑξακοίους ἄνδρας ἐν τῷ ἀροτρόποδι („i pozabijał obcych, sześciuset mężów – grądzielią!”)⁶.

W takim kontekście leksem הבקר wydaje się być zapisem samodzielnego słowa, najprawdopodobniej imiesłowu biernego הבקר z rdzenia בקר w znaczeniu „doglądać, nadzorować” poświadczonego w tekstach z Qumran⁷, gdzie pojawia się słowo סבקר („nadzorca, zarządcą”).

⁵ Józef Flawiusz, *Dawne Dzieje Izraela*, cyt. za: Bible Works 2007 (przekład własny).

⁶ Hebrajski termin מלמד pojawia się samodzielnie jeszcze w Księdze Syracha: „jak dzierzący grządziel [מלמד] osiągnie mądrość, lub ten, który czerpie przyjemność z miotania włócznią [מהער בחנית]?” (Syr 38, 25 – I. Levi, *The Hebrew Text of Ecclesiasticus*, Leiden 1904, s. 46). Parallele użycie terminów מלמד oraz חנית wskazuje na użyteczność מלמד jako quasi-oręża.

⁷ Zob. 1QS 6:12–14, gdzie tytuł על הרבים מבקר „nadzorca rzeszy” (w. 12) pojawia się w paraleli do określenia האיש הפקיד ברואש הרבים „męża wyznaczonego na

Zgodnie z interpretacją sugerowaną przez Józefa Flawiusza, problematyczny fragment Sdz 3,31 można zatem wokalizować i tłumaczyć w następujący sposób:

וְאֶחָדָיו הָיָה שִׁמְגָר בֶּן־עֲנָת
וַיִּדְ אֶת־פְּלִשְׁתִּים שִׁש־מֵאוֹת אִישׁ בְּמִלְחָמָה
הַבְּקָר וַיִּשַׁע גַּם־הוּא אֶת־יִשְׂרָאֵל:

A po nim był Szamgar, syn Anata:
I poraził sześciuset Filistynów grządziela,
został wybrany rządcą i również on uratował Izraela.

Szamgar jest jeszcze wzmiankowany w Księdze Sędziów tylko jeden raz w Sdz 5, 6:

בִּימֵי שִׁמְגָר בֶּן־עֲנָת בִּימֵי יַעֲלֵ חֲדָלוֹ אֲרָחוֹת
וְהִלְכֵי נְתִיבוֹת יִלְכוּ אֲרָחוֹת עַמְלִקְלוֹת:

Od dni Szamgara, syna Anata, od dni Jaeli, opustoszały szlaki:
A ci, którzy ruszali w drogę, chodzili okrężnymi drogami.

Wielokrotnie zwracano uwagę na brak związku pomiędzy użyciem imienia Jael a kontekstem wersetu. Imię Jael usuwano zatem z tekstu lub poprawiano, czytając je jako: העל, עלם, עתניאל, יבין, יביר, lub על⁸. W. F. Albright sugerował poprawkę na בימי יבין („za dni Jabina”)⁹. J. Gray¹⁰, idąc tropem A. Weisera¹¹, zaproponował parafrazę, „od dni Szamgara aż po dni Jaeli”.

przewodniczącego [dosł. głowę] rzeszy” (w. 14) – *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, ed. by F. G. Martínez, E. J. C. Tigchelaar, Leiden 1999, s. 84–85.

⁸ G. F. Moore, *The Book of Judges: Critical Edition of the Hebrew Text*, Leipzig 1900, s. 32–33.

⁹ W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, London 1968, s. 49, przyp. 99.

¹⁰ J. Gray, *Israel in the Song of Deborah*, [w:] *Ascribe to the Lord: Biblical and Other Studies in Memory of Peter C. Craigie*, ed. by L. Eslinger, G. Taylor, Sheffield 1988, s. 427.

¹¹ A. Weiser, *Das Deboralied: Eine gattungs- und traditions-geschichtliche Studie*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft” 71 (1959), s. 76.

Również tutaj pomocnym wydaje się być przekaz Józefa Flawiusza, według którego Szamgar zmarł w pierwszym roku rządów. Historyk używa w swym tekście negatywnie nacechowanego czasownika καταστρέφω¹², co sugeruje, że sędziego zamordowano. Jest możliwe, że biblijną frazę יעל בימי należy interpretować jako *status constructus*¹³ z leksemem יעל wokalizowanym nie jako imię osobowe Jael, lecz jako bierna forma czasownikowa יעל, z rdzenia עול („mordować, zadawać cierpienie”)¹⁴:

בימי שמגר בְּיַעַל
בימי יעל

Od dni Szamgara, syna Anata,
Od dni, kiedy został zamordowany...

Taka interpretacja może wyjaśniać lakoniczność biblijnej tradycji o Szamgarze. Niewykluczone, że Józef Flawiusz miał jeszcze dostęp do źródeł, które umożliwiły mu precyzyjny odczyt fragmentu Sdz 3, 31. Jego świadectwo pozwala przypuszczać, że wzmianka o Szamgarze, synu Anata, nie jest drugorzędną interpolacją któregoś z redaktorów, lecz integralnym elementem spisu dokonań tzw. „mniejszych” sędziów Izraela zawierającym standardową wzmiankę o jego powołaniu, dziełach, których dokonał dla swego ludu oraz śmierci¹⁵. W tym względzie tekst Józefa Flawiusza może stanowić nie tylko ważny punkt odniesienia dla reinterpretacji

¹² Por. wystąpienia w LXX: Rdz 13, 10; 19, 21. 25. 29; Pwt 29, 22; 2 Krl 21, 13, Ezd 6, 12, Hi 11, 10, 2 Mch 9, 28.

¹³ Por. przykłady użycia *status constructus* z frazami temporalnymi w GKC 130^d: ביום Ps 102, 3, Wj 6, 28, Lb 3, 1, Pwt 4, 15, 2 Sm 22, 1, Ps 18, 1, 56, 10, 59, 17; 138, 3; ביום מיום Jr 36, 2; בל-ימי Lb 14, 46, 1 Sm 25, 15; בימי Hi 29, 2.

¹⁴ Por arabski czasownik *ġwl* („pozbyć się, zlikwidować, zranić”) w: G. R. E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, Edinburgh 1872, k. 2310a, 2311a–2311b. Czasownik ten został odnotowany przez M. Pope’a (*Job*, New York 1965, s. 192) w Hi 30, 13.

¹⁵ Na temat wysokiego prawdopodobieństwa autentyczności tej listy zob. E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age*, Leuven 2006, s. 62 (wraz z bibliografią w przyp. 74).

wersetów Sdz 3, 31 oraz Sdz 5, 6, ale także interesujące źródło dla rekonstrukcji jednego z ważniejszych okresów historii dawnego Izraela.

Poznań

ŁUKASZ TOBOŁA

Abstrakt

Biblijna wzmianka o Szamgarze, synu Anata (Sdz 3, 31), intryguje swą zwięzłością. Uwagę przykuwa brak użycia terminów „sędzia” i „wybawca” w odniesieniu do osoby Szamgara oraz nieobecność formuł powołania na urząd przez Jahwe towarzyszących innym sędziom Izraela. W wyjaśnieniu tej lakoniczności może pomóc tradycja poświadczona przez Józefa Flawiusza (*Dawne dzieje Izraela*, 5, 197), który pisze, że „Sanagaros, Anata syn, został wybrany, aby rządzić, w pierwszym roku rządów stracił życie”. Użyte przez Józefa Flawiusza wyrażenie ἀίρεθείς ἄρχεῖν („będąc wybrany zarządcą”), dla którego brak bezpośredniego odpowiednika w obecnej postaci tekstu Sdz 3, 31, może być przykładem hebrajskiego leksemu הַבַּקֵּר zinterpretowanego przez starożytnego historyka nie jako określenie oręża, którym walczył Szamgar (מִלְסַד הַבַּקֵּר – „grządziel bydłęca”), lecz jako należący do kolejnego stychu, odrębny termin – imiesłów bierny הַבַּקֵּר z rdzenia בַּקֵּר w znaczeniu „dogłądać, nadzorować”, poświadczony w tekstach z Qumran, gdzie pojawia się słowo מַבְקֵר („nadzorca, zarządcą”). Zgodnie z interpretacją sugerowaną przez Józefa Flawiusza problematyczny fragment wersetu Sdz 3, 31 można zatem wokalizować i tłumaczyć w następujący sposób: „został wybrany rządcą [הַבַּקֵּר] i również on uratował Izraela”.

Słowa kluczowe

Szamgar ben Anat, Księga Sędziów, Józef Flawiusz

Abstract

Shamgar, son of Anath, in the Josephus Flavius’ “*Antiquitates Judaicae*”

Although Shamgar is described as deliverer of Israel in Judg 3:31, all the regular elements in the description of the work of Israel’s judges seems to be lacking there (for example, the official titles שפּט or מוֹשִׁיעַ). In this context the tradition of Josephus (*Antiquities* 5:197) is instructive here: Σανάγαρος ὁ Ἀνάθου παῖς αἰρεθεὶς ἄρχειν ἐν τῷ πρώτῳ τῆς ἀρχῆς ἔτει κατέστρεψε τὸν βίον (“Sanagaros, the Anath’s son, having been chosen to rule, in the first year of his rule lost his life”). If Josephus’ biblical source was basically the same as the Masoretic Text, he seems to understand the lexeme הַבְּקָר of Judg 3:31 as a passive verbal form from the root בָּקַר, in the sense attested in the Qumran scrolls, where the term מְבַקֵּר means “supervisor, inspector.” Therefore, although the standard formula of assuming the rule is missing there, the consonantal Hebrew text permits one to recognize Shamgar as chief and deliverer of Israelites. He “has been appointed” (הַבְּקָר) to be a “supervisor, chief” (compare αἰρεθεὶς ἄρχειν in Josephus) of Israel.

Keywords

Shamgar ben Anat, Book of Judges, Josephus Flavius

KS. KRZYSZTOF KRANICKI

Egzystencjalna lektura Biblii w tomiku „Doświadczenie ziemi” ks. Janusza Stanisława Pasierba

nie jak do biblioteki
chciałbym wejść w Biblię
jak się wchodzi w dom
pragnąłbym w niej zamieszkać
mając za domowników np. Daniela i Rut
lecz przypomniałem sobie
że musiałbym widywać także Jezabel i Saula
bo i oni są w Biblii
w Biblii przecież jak w życiu
Biblia jest jak świat
więc może poczekam
póki co
pomieszczę
na ziemi
(ks. Janusz Stanisław Pasierb, *141. W Biblii?*)

Przykładem rzetelnego czytelnika Biblii może stać się dla wielu dworzanin królowej etiopskiej Kandaki, Etiopczyk zarządzający całym jej skarbcem, który podczas podróży próbował zgłębić Księgę Izajasza. Na pytanie Filipa: „Czy rozumiesz, co czytasz?” odpowiedział szczerze: „Jakże mogę rozumieć, skoro mi nikt nie wyjaśni?” (Dz 8, 31). Był człowiekiem wykształconym, czytał Izajasza prawdopodobnie po hebrajsku,

a jednak poszukiwał kogoś, kto przybliży mu znaczenie Pism. Dziś zadanie to stoi przede wszystkim przed teologami, kapłanami, katechetami i animatorami kręgów biblijnych. W niniejszym artykule postaramy się ponadto wskazać, że może stać ono również przed poezją i przed uprawiającymi ją twórcami.

Zanim jednak podejmiemy to zagadnienie (choć celem tego artykułu jest zaledwie jego postawienie, a nie rozwiązanie), postaramy się w skrótovej formie wskazać na kluczowe założenia metody egzystencjalnej, a przede wszystkim na błędy, jakie mogą popełniać biblijni interpretatorzy.

1. „Aby osiągnąć umysłu autora” (św. Augustyn)

Zaproponowane w tytule tej części artykułu zdanie może rozwiązać wiele związanych z tematem wątpliwości. Biskup Hippony w dalszej części *De doctrina christiana* pisał, że „jest błędem nadawanie Pismu znaczenia odmiennego od tego, które było zamierzone przez pisarzy, nawet wówczas, gdy taka interpretacja służy rozbudzeniu miłosierdzia i tym tkwi w królestwie prawdy”. Natomiast Ojciec Święty Pius XII w *Divino afflante Spiritu* (34–35) stwierdza, że „nadrzędną zasadą interpretacji jest odkrycie i określenie tego, co dany autor zamierzał wyrazić. W mowach i pismach starożytnych autorów ze Wschodu nie zawsze jest to tak oczywiste i jasne jak w dziełach nam współczesnych. Bo to, co chcieli wyrazić, nie może być jedynie określone na podstawie reguł gramatycznych i filologicznych ani też tylko w oparciu o kontekst. Komentator musi całkowicie wczuć się w ducha tych odległych wieków na Wschodzie i z pomocą historii, archeologii, etnologii i innych nauk trafnie określić, jakich sposobów pisania mogli używać starożytni pisarze i jakich faktycznie używali”. Nie trzeba jednak odchodzić poza tekst biblijny, by odnaleźć jasną przestrożę: „to przede wszystkim miejcie na uwadze, że żadne proroctwo Pisma nie jest do prywatnego wyjaśniania” (2 P 1, 20).

Wierność intencjom autora natchnionego jawi się tu jako naczelną zasada egzystencjalnej lektury Pisma Świętego. Przed czym bronić ma takie podejście do interpretacji Biblii? Szczegółowo temat błędnych tendencji w tym zakresie opisuje ks. Mariusz Rosik w artykule *Zagrożenia przy*

lekturze Biblii¹. Pośród wyzwań, przed jakimi stoi współczesna biblistyka, widzi on m.in. psychologizm, którego przedstawiciele postulują „odczytanie tekstu biblijnego w kluczu symbolicznym, poprzez odkrycie w poszczególnych opowiadaniach obrazu człowieka, jakim winniśmy się stać. Biblia, innymi słowy, winna służyć do ujawnienia tego, co jest w naszej psychice nieuświadomione. Poprzez ujawnienie tych nieświadomych mechanizmów, łatwiej zrozumieć samego siebie, a w konsekwencji zmienić się”². Autor pyta zatem, czy należy przyjąć zasadę św. Augustyna, że każda interpretacja, która odrywa się od sensu zamierzonego przez autora natchnionego, jest fałszywa, czy raczej przyjąć postulaty Paula Ricouera, że tekst po napisaniu odrywa się od autora i „żyje swoim życiem”, można więc czerpać z niego nawet to, czego sam autor nie zamierzył. Ten i jemu podobne problemy stanowią zadania stojące przed biblistami.

Kolejnym zagrożeniem wskazanym przez Rosika jest subiektywizm, który pomijać może pierwotną intencję autora natchnionego. Wydaje się ponadto, że największe niebezpieczeństwo subiektywizmu przy lekturze Biblii pojawia się wówczas, gdy w tekście występują pojęcia abstrakcyjne. Ich rozumienie w różnych środowiskach i u poszczególnych osób jest odmienne, stąd łatwo o wypaczenia w interpretacji biblijnej. Po omówieniu kolejnych problemów, jakimi są tendencje fundamentalistyczne i te związane z renesansem symbolizmu, autor dochodzi do konkluzji, że „po wskazaniu niektórych tropów, które mogą okazać się fałszywe w interpretacjach biblijnych, należy jeszcze raz zachęcić, by Biblia czytana była w takim duchu, w jakim została napisana”³. Mówi o tym również konstytucja o Bożym Objawieniu: „Musi więc komentator szukać sensu, jaki hagiograf w określonych okolicznościach, w warunkach swego czasu i swej kultury zamierzał wyrazić i rzeczywiście wyraził”⁴.

¹ http://wroclaw.biblista.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=268:zagroenia-przy-lekturze-biblii&catid=24&Itemid=66 (9 VII 2011); zob. także: M. Rosik, *O Anselma Grūna czytaniu Biblii*, http://twww.biblista.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=774&catid=79&Itemid=65 (9 VII 2011).

² Tamże.

³ Tamże.

⁴ Sobór Watykański II, konst. *Dei verbum*, 12.

Nie można jednak zapominać o tym, że dla historii zbawienia ośrodkiem jest Jezus Chrystus i Jego Ewangelia, zatem i normą dla interpretacji Pisma Świętego jest Ewangelia. „Ona bowiem stanowi szczyt i swego rodzaju skrót całego Pisma Świętego (*summa Scripturae Evangelium*). [...] Ewangelia stanowi normę Pisma Świętego, a więc normę normy, czy normę w normie teologii (*norma normae theologiae Evangelium*). [...] Prymat Ewangelii pośród innych ksiąg biblijnych należy do podstawowych zasad hermeneutyki biblijnej i teologicznej”⁵.

2. Egzystencjalna lektura ksiąg Pisma Świętego w poezji ks. Janusza Stanisława Pasierba

Napisałiśmy we wstępie, że zadanie interpretowania Pisma Świętego spoczywa w znacznej mierze na teologach, katechetach i duszpasterzach. Nie bez znaczenia pozostaje jednak odszukiwanie wciąż aktualnych sensów Pisma Świętego w gałęziach szeroko pojętej sztuki, jaką jest m.in. literatura piękna. Jako taka stanowi przecież miejsce teologiczne.

Badania nad literaturą w perspektywie jej teologicznych sensów trwają. Rozpatrywaniem literatury pięknej jako *locus theologicus* zajmowali się już wielorako m.in. ks. Franciszek Sawicki (1877–1952)⁶, ks. Antoni

⁵ S. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1994, s. 73–74.

⁶ Wybitny filozof dziejów, teolog dogmatyk i apologeta związany z Pelplinem, był jednym z pierwszych myślicieli przełomu XIX i XX wieku, którzy „dojrzeni w literaturze artystycznej «locum theologicum» i wezwali poetów, by byli, obok teologów, świadkami życia Słowa Bożego w świadomości ludzkiej” (por. J. S. Pasierb, *Miasto na górze*, Pelplin 2000, s. 63; zob. C. S. Bartnik, *Franciszek Sawicki jako historyk*, Lublin 1992; *Sawicki Franciszek*, [w:] *Słownik biograficzny kaptanów diecezji chełmińskiej wyświęconych w latach 1821–1920*, red. H. Mross, Pelplin 1995, s. 288–289). „Obok dzieł filozoficznych i teologicznych, tekstów Pisma Świętego i wypowiedzi Magisterium Kościoła, Sawicki posługiwał się też chętnie «argumentem z literatury»” (Z. Pawłowicz, *Nauczanie o człowieku w ujęciu ks. Franciszka Sawickiego*, [w:] *Księga jubileuszowa. 350 lat Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie (1651–2001)*, Pelplin 2001, s. 667).

Dunajski (ur. 1947)⁷ i ks. Jerzy Szymik (ur. 1953)⁸. Zgodnie ujrzeni oni w słowie literackim miejsce teologiczne, które – za popularyzatorem pojęcia Melchiorem Cano (1509–1560) – określane jest mianem źródła, z którego teologia czerpie argumenty do przedkładania swojej nauki (*locus theologicus – sedes argumentationis theologicae*)⁹.

Na terenie poezji „egzystencjalna” lektura ksiąg Pisma Świętego ma długą, sięgającą starożytności tradycję, a we współczesnej poezji polskiej wybitnych przedstawicieli, m.in. Romana Brandstaettera, Annę Kamieńską, Wacława Oszejcę. Wydaje się, że ks. Janusz Stanisław Pasierb (1929–1993), wybitny historyk sztuki, poeta i pedagog, świadomie wpisuje się w nurt współczesnej „liryki biblijnej”, wiedząc, iż w niejednym wyprzedza ona dokonania teologów¹⁰.

Biblijne odczytywanie rzeczywistości określane jest mianem hermeneutyki. Pojęcie to w naukach humanistycznych oznacza m.in.:

1. praktykę lub rezultat interpretacji i rozumienia tekstu;
2. układ reguł stanowiący metodę interpretacji i rozumienia tekstu;
3. metodykę interpretacji (teologicznej, filozoficznej, prawniczej lub ogólnej – humanistycznej);

⁷ Kapłan diecezji pelplińskiej, teolog dogmatyk, autor ważnego artykułu pt. *Literatura piękna jako locus theologicus*, „Studia Pelplińskie” 12 (1981), s. 105–124.

⁸ Kapłan diecezji katowickiej, teolog dogmatyk, autor rozprawy doktorskiej nt. literatury pięknej jako *locus theologicus* opublikowanej w formie książkowej pt. *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus* (Katowice 1994, Katowice 2007²), która posłużyła mu jako narzędzie w badaniach twórczości Czesława Miłosza (rozprawa habilitacyjna wydana drukiem jako *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza. Teologia literatury*, Katowice 1996).

⁹ J. Buxakowski, *Objawienie i wiara*, Pelplin 1997, s. 79; por. H. Vorglimer, *Nowy leksykon teologiczny. Wiara – objawienie – dogmat*, przekł. i oprac. T. Mieszkowski, Warszawa 2005, s. 173; E. Haible, *Loci theologici*, [w:] *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, t. 3, Freiburg 1969, 291nn; A. Lang, *Loci theologici*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 6, Freiburg 1961, 1110nn; M. Seckler, *Loci theologici*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 6, Freiburg 1997, 1014nn.

¹⁰ Zob. W. Kudyba, *Rana, która przyzywa Boga. O twórczości poetyckiej Janusza St. Pasierba*, Lublin 2006, s. 61–62.

4. ogólną teorię interpretacji i rozumienia tekstu;
5. teorię (metodologię) poznania humanistycznego;
6. kierunek filozoficzny w postaci ontologiczno-epistemologiczno-antropologicznej teorii rozumienia w ogóle¹¹.

Ks. Michał Czajkowski pisał, że „hermeneutyka ma coś ze sztuki. Nie jest *re-productio*, lecz *re-creatio*: sens oryginalny tworzy na nowo w nowym kontekście. Słowu Bożemu przywraca jego pierwotną skuteczność”¹². Biblista ks. Wojciech Pikor stwierdza zatem, że „zasad hermeneutycznych nie można sprowadzić tylko do poprawnego odczytania sensu oryginalnego. Dzięki właściwej hermeneutyce słowo Boże ma odzyskać swój charakter prowokujący, «swoją pierwotną niebezpieczność» (*la sua pericolosità originaria*)”¹³. Wskazuje przede wszystkim na kluczowy moment – odkrycie w Biblii Bożego słowa (słowa – sakramentu, słowa uobecniającego zbawienie, słowa dialogu, słowa egzystencjalnego, słowa – symbolu, słowa zawierzonego Kościołowi, słowa uzdalniającego do świadectwa), bo to właśnie rzeczywistość słowa Bożego jest kluczem interpretacyjnym Pisma Świętego.

Jak rozumieć „hermeneutykę” ks. Pasierba? Zanim podejmiemy to zagadnienie, spróbujmy krótko zaprezentować tomik, wybrany na potrzeby tego artykułu z wielkiej Pasierbowej spuścizny. Ks. Janusz Stanisław Pasierb kilkakrotnie odwiedzał Izrael, jednak najistotniejszą z tych wizyt była pielgrzymka do Ziemi Świętej, jaką odbył jesienią 1985 roku. W wydanym cztery lata później tomiku *Doświadczenie Ziemi* (Wydawnictwo Znak, Kraków 1989, 74 strony) zamieścił poeta sto pięćdziesiąt wierszy, będących zapisem poetyckich wrażeń z tej podróży – podróży do miejsc stanowiących scenery wydarzeń opisywanych w Biblii. To swoisty psalterz, duchowy dziennik poety. „Skomponował tu [...] swoją własną Księgę

¹¹ Zob. A. Bronk, *Hermeneutyka*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 6, pod red. J. Walkusza, Lublin 1993, kol. 770–774.

¹² M. Czajkowski, *Pismo św. w katechezie*, [w:] *Teoretyczne założenia katechezy młodzieżowej*, pod red. R. Murawskiego, Warszawa 1989, s. 296.

¹³ W. Pikor, *Hermeneutyka biblijna. IV. Rzeczywistość Bożego słowa jako klucz interpretacyjny Pisma świętego*, http://www.prorok.win.pl/files_czytelnia/Biblia_Katecheza_IV_Hermeneutyka_slowa.pdf (10 VII 2011).

Psalmów, pokazującą, jak ważna jest tradycja judaistyczna dla głębokiego rozumienia Ewangelii¹⁴.

Wracając do swoistej hermeneutyki ks. Pasierba, należy zauważyć, że twórczość autora *Doświadczania ziemi* mieści w sobie fundamentalne dla nowoczesnej świadomości przekonanie o tym, że rzeczywistość, która nas otacza, jest światem zmediatyzowanym, uchwytnym poprzez znaki¹⁵. Nadto Pasierbową hermeneutykę charakteryzuje przekonanie, że odczytywanie tych znaków nie jest ukierunkowane na pełniejsze rozumienie badanego „tekstu”, ale na rozumienie siebie i, ostatecznie, na egzystencjalną przemianę odbiorcy¹⁶. Horyzontem interpretacji symboli jest w tej twórczości sfera religijna, a u źródeł hermeneutycznych działań poety odnajdujemy fascynującą wizję kultury jako obszaru spotkania słowa ludzkiego ze słowem Bożym¹⁷.

¹⁴ M. Borkowska, *Modlitwa, słowo i sztuka w poezji ks. Janusza St. Pasierba*, Lublin 2003, s. 99. „Tomik *Doświadczanie Ziemi*, tak odmienny od pozostałych, napisał ks. Pasierb podczas podróży do Ziemi Świętej. Zbiera on, niczym Psalterz, 150 utworów – pamiętek z pielgrzymowania. Czas wydaje się tu szalenie ulotny, ale materia przechowuje jego ślady, zaś poeta pragnie utrwalić to wszystko słowem. Jednak pisarska misja wiernego oddania tego, co się widzi i doświadcza, nie dotyczy jedynie rzetelnego opisu egzotycznych krajobrazów. Dlatego tak często jest w tych wierszach niepokój, a w zmieniających się słownych obrazach mamy nieustanną dynamikę. Poeta pragnie zapamiętać i przekazać odbiorcy każdy szczegół, wszystkie odczucia i wrażenia: kolory, zapachy, dźwięki, każdą porę dnia i nocy, wszystkie miejsca, odwiedzane podczas pielgrzymki. Pojawiają się tu odczucia historyka sztuki, podawane niejednokrotnie językiem profesjonalisty, ale częściej odnajdziemy słowa oddające kontestację wrażliwego odbiorcy. Więcej tu przeżyć niż wiedzy, więcej uczuć niż chłodnych rzeczowych opisów. Poeta ujawnia miłość do natury, w której najlepiej widoczny jest Bóg” (K. Kranicki, *Poeta jako miejsce teologiczne. O ks. Januszu St. Pasierbie po lekturze tomiku „Doświadczanie Ziemi”*, „Ateneum Kapłańskie” 157 (2011) z. 1 (614), s. 133). Omówienia tego tomiku: G. Leszczyński, *Poezja jako doświadczanie życia*, „Nowe Książki” 1989 nr 9, s. 41–42; T. Zaniewska, *Mówię mojemu sercu: nie ustępuj*, „Kierunki” 1989 nr 21, s. 10.

¹⁵ W. Kudyba, *Rana...*, dz. cyt., s. 40.

¹⁶ Por. tamże, s. 41.

¹⁷ Tamże, s. 44–45.

W książce *Egzystencjalna lektura Biblii* ks. Michał Czajkowski pisze, że „czytający może stanąć w jednym szeregu z ludźmi Biblii. Wspólne są bowiem ich uwarunkowania i doświadczenia, wspólne zwłaszcza przeżycie ludzkiej egzystencji. To, co proponują ludzie Biblii, [...] współczesny czytelnik odniesie także do siebie. Z pozycji dialogu egzystencjalnego z samym sobą czy dialogu wyłącznie z innymi ludźmi przejdzie do dialogu z Bogiem. [...] Jego główna egzystencjalna korzyść wyniesiona z lektury Biblii będzie polegać na egzystencjalnej reorientacji”¹⁸. Poprzez lekturę Biblii czytelnik ma współuczestniczyć i współtworzyć historię zbawienia, która nie jest już faktem z przeszłości, lecz przynależy do teraźniejszości.

U ks. Pasierba hermeneutyka ta znajduje swe odzwierciedlenie w takich literackich zabiegach jak posługiwanie się liryką maski, liryką roli, monologiem pierwszoosobowym. Kiedy bohater biblijny wypowiada się jako „ja” liryczne, poeta sugeruje uniwersalny wymiar jego doświadczeń. Biblijna postać nie przemówi do nas, jeżeli nie rozpoznamy w niej siebie, nie wrzucimy jej w wir doczesności. „Biblia zawiera w sobie podwójne objawienie: objawia nam Boga i jednocześnie objawia nam nas samych”¹⁹. Tak jest choćby w wierszu 67. *Piłat*, w którym poeta podkreśla, że każdy z nas jest w jakiś sposób świadkiem i współuczestnikiem wydarzeń:

nic nie pomoże
znalazłeś się
jak Piłat w credo
tuż obok imienia skazańca
obok imienia Boga
dziwne wszystko
jak to się można zaplątać

Dla poety, który „został schwytyany | jak w biblijne sidła | jak zwykle przez Boga”²⁰, Biblia to podręcznik autora, z którego nieustannie korzysta,

¹⁸ M. Czajkowski, *Egzystencjalna lektura Biblii*, Lublin 1993, s. 102–103.

¹⁹ P. Ricca, *Czytać Biblię dziś według wiary chrześcijańskiej*, [w:] *Czytać Biblię dziś*, red. E. Borghi, Ząbki 2004, s. 122.

²⁰ 124. wybrany.

w którym szuka odpowiedzi na trudne pytania, z którym – biorąc pod uwagę częstotliwość odwołań w wierszach – zdaje się nigdy nie rozstać. Wygłosem Pisma Świętego są jego utwory, w omawianym tomiku zebrane w formie swoistego psalterza. Ks. Pasierb nieustannie poszukuje w Biblii takich obrazów i motywów, które dają się odnieść do obecnej sytuacji człowieka, do jego doświadczeń i historii życia. W wierszu 87. *drogi krzyżowe* wyznaje:

tego piątku
odprawiłem dwie drogi krzyżowe

na via dolorosa [...]

lecz rano
wcześniej
w Yad Vashem
też droga krzyżowa [...]
stacje żydowskiej męki

a w utworze 89. *obudź się harfo* obok Dawida i Saula odnajdujemy

wojenne przedwiośnie
po polowaniu w getcie odjechali Niemcy
zostało kilka trupów na drewnianym wozie
widzę z boku jedno nagie ramię
sztywne palce poruszają się
bo dotykają szprych
jak strun

Posługując się kluczem hermeneutycznym, postaramy się zbadać kilka ważniejszych elementów egzystencjalnej lektury Pisma Świętego występujących w tomiku *Doświadczenie Ziemi*. Pojawią się tu takie motywy jak m.in. kamień, serce i ziemia.

3. Czytanie słowa w *Doświadczaniu Ziemi*

Sonet krymskie, wyrażające szczególny stan ducha, poprzedził Mickiewicz mottem wziętym z Goethego: „Wer den Dichter will verstehen, muss in Dichters Lande gehen – Kto chce zrozumieć poetę, musi iść do kraju poety”. Za zakochanego poetę uważał ks. Janusz Stanisław Pasierb również Chrystusa, ale zapewne nie to motto było dla niego motywem pielgrzymowania do Ziemi Świętej. Aby to zobaczyć, sięgnijmy do poszczególnych tekstów tomiku.

Starotestamentowy Jonasz, do którego ks. Pasierb porównuje nawet samego siebie, jest bohaterem kilku utworów tego cyklu. Poeta podróżuje do Ziemi Świętej:

Janusz jak Jonasz – w brzuchu srebrnej ryby
płynę niepewny swojego wzruszenia²¹

W kolejnych utworach jeszcze bardziej widać swoiste przemieszanie porządków – ziemskiego i niebiańskiego, ludzkiego i Boskiego, horyzontalnego i wertykalnego, które zbiera w sobie słowo Boże, pozwalając na uczciwe spojrzenie na historię swojego życia. W utworze 6. *Państwo Izrael* czytamy:

imiona które błyszczały na naszych ołtarzach
Adonai Jahwe Michael
słowo ze mszy Sabaoth
litery które za Niemca kurczyły się z bólu
na zwojach palonych lub wdeptanych w śnieg
teraz świecą neonem

Poza migotliwymi obrazami przeszłości poeta nieustannie doświadcza obecności Jezusa – w omawianym tomiku to „dwunastolatek, który się zgubił rodzicom”²², a chwilę później to *rabbi* z jasną głową i „szybkim czarnowłosym

²¹ 1. *Peregrynacja wtóra do Ziemi Świętej*.

²² 9. *międzynarodowe sympozjum*.

cieniem”²³, który na weselu w Kanie jest „znajomym tylko przez matkę i przyprowadza dwunastu kolegów”²⁴. Uzdrawiający głuchoniemego od urodzenia ma „płonące oczy” i „twarz spaloną miłością”²⁵. O zachodzie słońca płacze nad miastem „jak Dawid nad Absalomem”²⁶, nocą „idzie po ciemnej wodzie”²⁷ jeziora Genezaret, a w Getsemani „pęka Mu serce”²⁸. Z kolei w wierszu 75. *gdym Jezus jest starcem, który nie umarł na krzyżu i nie fascynuje „znudzonych już dawno słuchaczy”, nie znajduje wiary na ziemi i zbawia nas „przez kilkadziesiąt lat | swoim śmiertelnym zmęczeniem”. Ten Jezus, „jak na złość” spełniający Pisma, jest także „Bogiem ojców w wierze”, jak czytamy w wierszu 146. *przy Murze*. Poeta nie wkłada „w szparę żadnej karteczki z prośbą”, tylko ufnie modli się, przywierając cały do *Muru Tęsknoty*:*

Boże ojców w wierze proszę Cię o wiarę
tu gdzie płacze miłość proszę Cię o miłość
gdzie nie umarła nigdy proszę o nadzieję
Jezusie synu Dawidów zmiłuj się nad nami

Obok Boga Ewangelii prezentuje poeta również innych bohaterów Nowego Przymierza, jak choćby pasterzy, długo kłęczących „w grodzie Narodzenia [...] jak w tamtą noc”²⁹, czy św. Elżbietę, do której przybywa Matka Boska autobusem nr 19³⁰. Maryja powraca jeszcze w kilku utworach – m.in. jako brzemienista, która wraz z „młodym mężem bez większej gotówki” przemierza z Nazaretu do Betlejem „kawał drogi”³¹.

²³ 13. *trzynastu*.

²⁴ 112. *Kana*.

²⁵ 24. *uzdrowienie głuchego*.

²⁶ 102. *eschata*.

²⁷ 84. *Genezaret nocą*.

²⁸ 64. *Getsemani*.

²⁹ 31. *grota Narodzenia*.

³⁰ 95. *Ein Karem*.

³¹ 33. *kawał drogi*.

W tomiku odnajdziemy także utwór zatytułowany 86. *Judasz*, w którym jeden z dwunastu – „ten, który Go wydał” (J 18, 2) – mówi do nas w pierwszej osobie:

ja także jestem objawieniem
 beze mnie
 nie wiedzielibyście tyle
 o nim i o sobie

Podmiot liryczny dodaje:

zdradzając zdradzasz siebie [...]
 zdradzając zdradzasz się
 i to wedle Pisma
 jest konieczne

Poeta konkluduje utwór sześciowierszem, który wydaje się prawdą uniwersalną:

Człowiek
 dopiero zdradzony jest wolny
 zostaje sam
 jest sobą
 może wyjść naprzeciw
 nocy

Przywołać należy również takich bohaterów jak św. Piotr – „mięknąca opoka | prosty twardy rybak”³², pojawia się także paralityk, który „trzydzieści osiem lat miał pecha”³³, a także niewyspany Piłat – „bo żona całą noc mówiła przez sen”³⁴.

³² 51. *opoka*.

³³ 59. *paralityk*.

³⁴ 67. *Piłat*.

Bezpośrednim bohaterem omawianych utworów i opisywanych w nich wydarzeń staje się również, za sprawą języka i stylu poety, sam czytelnik. To swoiste ustawienie odbiorcy w jednym szeregu z ludźmi Biblii sprawia, że czytelnik współodczuwa z postaciami Ewangelii, lepiej rozumiejąc siebie i ostatecznie dokonując swojej egzystencjalnej przemiany. Widzimy to np. w wierszu 84. *Genezaret nocą*, kiedy Jezus, idący po ciemnej wodzie podnoszonej przez północny wiatr do gwiazd, zostaje niejako poproszony:

o gdybyś przeszedł po falach
które huczą w mojej krwi
uciszył moje morze

W wierszu 102. *eschata* czytelnik chce z Jezusem zapłakać nad miastem, a w utworze 113. *synagoga w Nazaret* wspomina, jak mały Jezus „latał po ulicach z dziećmi”.

Bardzo często w tym tomiku pojawia się serce – centralny symbol teologii³⁵. U ks. Pasierba funkcjonuje ono jako metafora, która odsyła nas do wnętrza człowieka i wnętrza Boga, do sfery ich odczuć na wspólnej płaszczyźnie emocjonalno-wolitywnej. To przestrzeń wzajemnej miłości, której symbolem jest przede wszystkim serce zranione, jak w przywołanym już wcześniej wierszu 64. *Getsemani*:

jak to jest
gdy Bogu
pęka serce

Boże serce wydaje się uchwytnie dla poznania i doświadczenia ludzkiego. „Obejmując Boga czujemy, jak bije Jego serce. I oto zostajemy rozbrojeni”³⁶. Tomasz Tomasiak wiąże motyw serca z ideą bliskości Boga, tak ważną w analizowanej twórczości³⁷. Bóg chrześcijaństwa nie jest niedostępnym Absolutem ani surowym sędzią, lecz „ma serce” – rozumie

³⁵ Por. A. Pethe, *Poeta czasu otwartego*, Katowice 2000, s. 92.

³⁶ J. S. Pasierb, *Czas otwarty*, dz. cyt., s. 44.

³⁷ W. Kudyba, *Rana...*, dz. cyt., s. 237.

boleść ludzkości, bo sam jej doświadcza. „Zranione serce jest obszarem Jego intymnego życia, które staje przed nami otworem. Powraca w tekstach pisarza motyw wkładania dłoni w Bożą ranę. W wierszu 30. *Betlejem*³⁸:

niewierny Tomasz
sonduje serce Jezusa

Poeta pisze niekiedy o osobliwej „twardości” Boga: twarde są Jego dłonie (42. *Katharin*), twarde „objęcia czułości” (118. *Elohi Elohi*), twarda miłość (44. *modlitwa*)³⁹. Ale z drugiej strony odsłania obraz Boga troskliwego, Boga ludzkiego, który „przysłucha, obdarza przelotną pieśczęcią”⁴⁰.

A jak wygląda serce człowieka? „Mieć serce” w poezji ks. Pasierba często oznacza posiadać moralne bądź duchowe cnoty czy też kierować się sumieniem, zaś „szukać serca” to odwoływać się do tego, co najbardziej ludzkie w człowieku⁴¹:

jasność serca jest warta
każdej pogardy i grzechu
każdej nagiej pasji⁴².

mówię mojemu sercu
nie ustępuj⁴³

Serce jest tą przestrzenią, w której człowiek doznaje bolesnego zranienia:

³⁸ Tamże, s. 238.

³⁹ Por. tamże, s. 187.

⁴⁰ 115. w bóżnicy.

⁴¹ Por. T. Tomasik, *Na skrzyżowaniu dróg. O poezji Janusza St. Pasierba*, Pelplin 2004, s. 194.

⁴² 76. *Pier Paolo Pasolini: Ukrzyżowanie*.

⁴³ 127. *prawo*.

czuję że promień przesywa mi serce
jak miecz anioła którego zobaczył Dawid⁴⁴

Napotykamy tutaj także motyw rany, który często „towarzyszy relacjom bohatera lirycznego z Bogiem”⁴⁵. Do poznania Boga, do przedarcia się przez zasłonę Jego niewidzialności dochodzi się dzięki ranie – na drodze „rozumnej miłości”⁴⁶. Jednak przestrzega ks. Pasierb, żeby serce nie zatrzymało się na cierpieniu, ale

byśmy przetrwali Massa i Meriba
i nie pokochali spokojnej niewoli⁴⁷

Czytelnik otrzymuje jasną instrukcję – jak w utworze 134. *kilka prostych wskazówek*:

kochaj bardziej Boga niż religię
kochaj bardziej tego kogo kochasz
niż miłość
nie zakochuj się w swojej miłości
to jest śmierć

W twórczości ks. Pasierba często powraca także motyw kamienia i przybiera on bardzo różne znaczenia, m.in. nagości, śmierci lub pokrywy grobu, blokady nałożonej na mowę poetycką lub twórczej niemocy, trwałości Bożych przykazań czy moralnej niedoskonałości człowieka⁴⁸. Jako motyw telluryczny nabiera kamień szczególnego znaczenia w tomie *Doświadczanie Ziemi*. Wystające spod spłowiełej, jałowej, pofałdowanej powierzchni skały, porzrucane wokół

⁴⁴ 149. *pożegnanie Miasta*.

⁴⁵ A. Pethe, *Poeta...*, dz. cyt., s. 97.

⁴⁶ Por. T. Tomasik, *Na skrzyżowaniu...*, dz. cyt., s. 203.

⁴⁷ 44. *modlitwa*.

⁴⁸ Zob. T. Tomasik, *Na skrzyżowaniu...*, dz. cyt., s. 125nn.

bezlitosne kamienie
i obojętny błękit⁴⁹

stają się najbardziej charakterystycznymi elementami poetyckiego krajobrazu Ziemi Świętej:

kamienie na wzgórzach
jak owce przed nocą⁵⁰

Widać to również w wielu innych fragmentach:

wielka historia w głazach
co tu jest górą a co jest ruiną
błądzą po krajobrazie powleczonym złotem
oto jest ziemia wcielenia⁵¹

Poeta opowiada o kamieniu, nie tylko opisując „krajobraz czy domy zbudowane z kamieni”, ale przeżycia podmiotu tych wierszy. Kiedy milczenie porówna z kamieniem, nie będzie to jeszcze dziwiło, ale kiedy piętrzące się skały zostaną porównane z wzbudzonymi miastami czy pokruszonymi kośćmi, co ma zapowiadać miejsce szczególne, zwróci tym już naszą uwagę. Kamiennym rumowiskiem zapowie wtenczas mityczne centrum, bo właśnie tutaj trwa

ukryte cierpienie
sama istota świata,

tu przecież żył, cierpiał i zmarł na krzyżu Chrystus. [...] Lecz tamten czas już przeminął, trudno też mówić o tamtej mitycznej przestrzeni. Kamienie są teraz suche, bo w sadzawce „zatęchła woda”. Tylko życie trwa jak niegdyś i po tych samych kamieniach

⁴⁹ 10. *Tantur*; T. Tomasik, *Na skrzyżowaniu...*, dz. cyt., s. 125.

⁵⁰ 7. z *lotniska*.

⁵¹ 92. *zapamiętać*, ale również 98. *pejzaż* oraz 120. *litera i duch (tablice drogowe)*.

biegają jak przed wiekami
nieznużone mrówki

w których nietrudno rozpoznać nas, ludzi. Kamień jest tutaj „wier-
nym świadkiem Zbawiciela”⁵².

Motyw kamienia w znaczeniach ewokowanych przez wydarzenia biblijne
przywołuje ks. Pasierb choćby w wierszu 105. *** (*tam gdzie się urodził*):

tam gdzie go zabito
czuwa kamień

Kamień był świadkiem śmierci Chrystusa i w jego milczeniu kryje się
wiedza – wiedza o tamtym zdarzeniu i o nas. Natomiast w utworze 111.
Kafarnaum czytamy:

kamień na kamieniu
ten dom i miasto
kamień taki sam
jaki miał się stać chlebem
kamień który chwycili
żeby rzucić w niego
kamień jak serce

Jednym z najważniejszych elementów przyrody jest ten wymieniony
w tytule tomiku *Doświadczanie Ziemi*. Motyw ziemi występuje w tym
zbiorze często w przeróżnych związkach, głównie teologicznych. Ziemia,
bliska poecie w sensie przestrzennym, ale przede wszystkim duchowym,
i równie bliska jego wyobraźni poetyckiej, występuje często „pomiędzy”
– pomiędzy dwoma innymi żywiołami, jak choćby w wierszu 2. *ziemia*,
w którym poddana została antropomorfizacji:

⁵² Por. T. Linkner, *W misji słowa: Twardowski – Pasierb – Damrot – św. Wojciech. Tydzień Kultury Chrześcijańskiej w Kościerzynie 1994–1998*, Pelplin 1998, s. 186.

ziemia z wysokości dwunastu kilometrów
 jaka jest bliska
 czy to już Azja czy jeszcze Afryka
 między szafirem wody i powietrza
 różowa i bezbronna jak skóra człowieka

Antropomorfizacja ziemi występuje dość często w omawianym tomiku, np. w wierszu *14. ziemia święta*:

nigdzie niebo nie milknie
 tak głucho
 nigdzie ziemia
 nie krzyczy tak głośno

Ziemia krzyczy, bo stanowi wciąż żywą pamiątkę zbawczych wydarzeń. Jest więc głosem, który uobecnia Wcielenie oraz mękę, śmierć i zmarłych Chrystusa.

Motyw ziemi pojawia się tu również w kontekście ewangelicznej przypowieści o siewcy, kiedy poeta kreśli obraz „świadomości własnego profilu duchowego”⁵³:

jestem więc rolą uprawną
 nie leżę odłogiem
 muszę czekać cierpliwie
 kiedy wyjdzie siewca
 jeszcze tej jesieni?
 dopiero na wiosnę?⁵⁴

Przyrównanie człowieka do ziemi znajduje tu dodatkowy wydzźwięk wezwania: czytelnik jest ziemią – rolą uprawną – i czeka na siewcę. Taka egzystencjalna lektura Pisma Świętego przybliży czytelnikowi rozumienie biblijnej perykopy i angażuje do podjęcia stawianego przez Chrystusa zadania.

⁵³ M. Borkowska, *Modlitwa...*, dz. cyt., s. 181.

⁵⁴ Zob. *144. rola*.

Najbardziej ekspresywny wydźwięk ma w tomiku topos *Terra Repromissionis* – Ziemi Obiecanej na nowo. Poeta wchodzi w relację z ziemią – „dotyka, doświadcza” – i wypowiadając się za pomocą lirycznego „ja” pozwala na bezpośredni udział odbiorcy w tym procesie poznawczym:

dotykam jej
doświadczam

mocuję się
jak umiem

przecież i mnie
obiecana jest
ziemia⁵⁵

Wiersz charakteryzuje ufność w Boży plan zbawienia. „Bohater pomimo pierwszych odruchów sprzeciwu ze spokojem i zrozumieniem próbuje swój los”⁵⁶. Ale jaka jest ta Ziemia Obiecana według ks. Pasierba? To ziemia obiecana tak, jak coś niepoliczalnego, poniekąd banalnego i nie do końca uchwytnego:

kamienie i popiół
śródziemnomorski piach
i muł nad Jordanem

Czy jest to jednak ziemia nieuchwytna, nie do zdobycia?

obiecana
na czterdzieści lat błędzenia
do oglądania z góry Nebo

⁵⁵ 135. *doświadczanie ziemi*.

⁵⁶ T. Linkner, *W misji...*, dz. cyt., s. 192.

obiecana jak fatamorgana
i twarda jak skorupa orzecha

Poeta sugeruje jednak, że nie jest to ziemia bez nadziei, gdyż „jest jednak w środku czułość zmierzchu | migotliwa mika południa | blask świąteczny cytryn”. Jest zatem w tej ziemi życie, jest uczucie i trud, ale to ziemia

podana ciepłą dłonią
jak owoc
zadana na wieczną udrękę
obiecana do zdobywania

Ziemia to synonim ludzkiego życia, w którym zmaganie związane z próbą zgłębienia rzeczywistości transcendentnych od początku świata angażuje człowieka.

Ta poezja stanowi przede wszystkim zapis świadectwa wiary, zatem wewnętrzne przeżycia poety dotyczą osobowej relacji człowieka z Bogiem. Obserwujemy to w całym tomiku, a szczególnie pod koniec, kiedy pojawiają się takie stwierdzenia, jak:

nie ruszam się
ugodzony
pozoruję śmierć
w nadziei dalszych ciosów⁵⁷

porażający stan łaski
jaki spadł na mnie
bez przygotowania
przeraża mnie bardziej

⁵⁷ 128. *pati divina*.

niż długi marsz przez pustynię
i milczenie nieba⁵⁸

„Porażający stan łaski”, jakiego doświadczył pielgrzym, wydaje się ogromnym zaskoczeniem. Nawet pisarzowi trudno nazwać ten stan i na pierwszy plan wysuwa się język *stricte* teologiczny: stan łaski. Opisuje go jednak takimi kwalifikatorami, jak: „porażający”, „niejasny”, „zamęt”. Boża interwencja zdaje się wymykać ludzkiemu poznaniu. Poeta błaga:

Boże nie proszę Cię
by wszystko stało się jasne
lecz nie chciej
żebym umierał w zamęcie⁵⁹

Zakończenie

Ks. Pasierb poprzez zapis własnych duchowych doświadczeń starał się pokazać człowieka oddanego całym sobą, niekiedy bezwiednie, Bogu i Miłości, ale też poddanego cierpieniu i śmierci, trwającego z pewnością wiary pomiędzy żywiołami ducha i ciała, przestrzeni i czasu. „Autor, opowiadając swoją poezją naszą i własną geografie zbawienia, doświadczaną w ziemskim wędrowaniu, dociera słowami swych wierszy do granic Tajemnicy”⁶⁰.

Podsumowaniem tej skrótowej prezentacji tematu uczynimy słowa Azzolina Chiappiniego: „Logika świadectwa przynależąca do struktury słowa Bożego pokazuje, że interpretacja Pisma Świętego domaga się – obok ortodoksji – również ortopraksji, która zdaje się być uprzednia, warunkująca

⁵⁸ 129. *nadmiar*.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ T. Linkner, *W misji...*, dz. cyt., s. 168.

tę pierwszą”⁶¹. Jeśli udało nam się przynajmniej zasygnalizować, że taką ortopraksją może być również poezja, to cel artykułu został osiągnięty.

Pelplin

KS. KRZYSZTOF KRANICKI

Abstrakt

Celem artykułu jest przedstawienie poezji jako egzystencjalnej interpretacji Biblii. Za ilustrację tematu posłużył tomik ks. Janusza Stanisława Pasierba (1929–1993) pt. *Doświadczenie ziemi*. Tekst jest przyczynkiem do badań literatury jako *locus theologicus*.

Słowa kluczowe

Egzystencjalna lektura Biblii, poezja, ks. Janusz Pasierb, *locus theologicus*

Abstract

Existential reading the Bible in a volume of “Experiencing the Earth” by Fr. Janusz St. Pasierb

This article aims to present poetry as a record of the existential interpretation of Scripture. As an illustration of this issue, the article examines the book of “Experiencing the Earth” by Fr. Janusz St. Pasierb (1929–1993). The text is part of the current research literature as a *locus theologicus*.

Keywords

Existential reading of the Bible, poetry, Fr. Janusz Pasierb, *locus theologicus*

⁶¹ A. Chiappini, *Słowo do czytania, słowo do modlitwy, słowo do życia*, [w:] *Czytać Biblię dziś*, dz. cyt., s. 21.

KS. PIOTR KROCZEK

Czy można wypełnić dwa obowiązki podczas jednej mszy świętej?

W 2011 roku uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny przypadała w poniedziałek. Zarówno poprzedzająca niedziela, jak i wspomniany dzień świąteczny są dniami, w które wierni są zobowiązani uczestniczyć we mszy świętej, jak bowiem naucza Kościół – „ci, którzy dobrowolnie zaniedbują ten obowiązek, popełniają grzech ciężki”¹.

W związku z tym zrodzić się może następujące pytanie: Czy uczestnicząc we mszy świętej w niedzielę wieczór, można uczynić zadość obowiązkowi uczestnictwa we mszy świętej w obydwie te uroczystości?

Niniejszy artykuł ma dać odpowiedź na tę kwestię. Ustosunkowanie się do niej ma charakter prospektywny, bowiem identyczna sytuacja, jak opisana powyżej, będzie miała miejsce w latach 2016, 2022, 2033 itd. Warto wspomnieć, że analogiczna sytuacja do przedstawionej, to znaczy, iż obowiązkowa uroczystość wypadnie w poniedziałek, będzie miała miejsce w przypadku np. uroczystości Narodzenia Pańskiego (25 grudnia) w latach 2017, 2023, 2028; uroczystości Bożej Rodzicielki Maryi (1 stycznia) w latach 2018, 2024, 2029; uroczystości Objawienia Pańskiego (6 stycznia) w latach 2014, 2020, 2025.

¹ *Katechizm Kościoła katolickiego*, 2181.

1. Regulacje prawne mające zastosowanie

Wprawdzie, z zastrzeżeniem zawartym w kan. 2 Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku², kodeks zazwyczaj nie określa obrzędów, jakie należy zachować w sprawowaniu czynności liturgicznych, to jednak istnieje wiele norm kodeksowych odnoszących się do liturgii lub takich, które bezpośrednio regulują czynności liturgiczne. Trzeba zauważyć, że prawo ściśle liturgiczne (*ius stricte liturgicum*), czyli regulacje, które zawierają księgi liturgiczne³ oraz prawo dotyczące liturgii (*ius in re liturgica*), czyli unormowania zawarte w CIC 1983⁴ tworzą prawo liturgiczne (*ius liturgicum*)⁵. Jest ono istotną częścią systemu prawa kanonicznego⁶.

To powiązanie liturgii i prawa kanonicznego jest więc bardzo silne, a można nawet powiedzieć, że jest ono organiczne⁷. Jak bowiem stanowi i poucza najwyższy prawodawca – czynności liturgiczne są to „czynności samego Kościoła” („*actiones Ecclesiae ipsius*”, kan. 837 § 1)⁸. Liturgia, podobnie jak prawo kanoniczne, należą do istoty Kościoła, wyrażają jego

² Wszystkie cytowane kanony, o ile nie zaznaczono inaczej, odnoszą się do *Codex Iuris Canonici* auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, „Acta Apostolice Sedis” 75 (1983) t. 2, s. 1–318; tekst łacińsko-polski, Poznań 1984; w zależności od wersji językowej są one cytowane z tych dwóch źródeł.

³ Np. obowiązujące powszechnie takie jak np. *Missale Romanum*, *Liturgia Horarum*, *Calendarium Romanum*, *Ordo celebrandi Matrimonium*, *Ordo Confirmationis*, *Ordo Poenitentiae* czy obowiązujące partykularnie, takie jak kalendarz liturgiczny diecezji lub instytutu życia konsekrowanego.

⁴ Np. kan. 835, kan. 861, kan. 883, kan. 864, kan. 889, kan. 912, kan. 850, kan. 877, kan. 961.

⁵ Szeroko o prawie liturgicznym pisze: J. Nowak, *Prawo w służbie wydarzeń zbawczych. Zarys prawodawstwa liturgicznego*, Poznań 2004.

⁶ P. Kroczek, *The Art of Legislation: the Principles of Lawgiving in the Church*, Kraków 2011, s. 105 (oczywiście, nie można pominąć prawa zwyczajowego, które w Kościele jest pełnoprawnym źródłem norm, także liturgicznych).

⁷ Tak było *nota bene* od początku Kościoła, zob. 1 Tm 2, 8; 1 Tm 2, 11–15; na ten temat pisze: R. F. Collins, *The Origin of Church Law*, „The Jurist” 61 (2001), s. 135.

⁸ Zob. L. Gerosa, *Prawo Kościoła*, przeł. I. Pękalski, Poznań 1999, s. 100–101.

naturę i nie mogą być od Kościoła oddzielone (zob. Sobór Watykański II, konst. *Sacrosanctum Concilium*, 2. 10)⁹.

Aby więc znaleźć odpowiedź na postawione na początku artykułu pytanie badawcze, należy zwrócić się ku stosownym przepisom. Kluczowe dla omawianego zagadnienia są dwa kanony: 1247 i 1248 § 1. Pochodzące z nich normy jako zrębowe regulują badaną kwestię. Trzeba przedstawić treść tych norm oraz zwrócić uwagę na normy pochodzące z innych ustaw kościelnych, które mają charakter modyfikujący normy podstawowe.

1.1. Norma pierwsza

Zgodnie z kan. 1247¹⁰ wierni są zobowiązani uczestniczyć we mszy świętej w niedzielę oraz w inne dni świąteczne nakazane (por. Sobór Watykański II, konst. *Sacrosanctum Concilium*, 106). Ten obowiązek rozszerzony został w drugim zdaniu tego kanonu o wymóg powstrzymania się od wykonywania tych prac i zajęć, które utrudniają oddawanie Bogu czci, przeżywanie radości właściwej dniu Pańskiemu oraz korzystanie z należącego odpoczynku duchowego i fizycznego. W optyce tego artykułu znajduje się tylko pierwszy z wymienionych nakazów¹¹.

Analizowany kanon należy do ustaw czysto kościelnych (*leges mere ecclesiasticae*). Dlatego obowiązkiem wypływającym z niego objęci są ochrzczeni w Kościele katolickim lub do niego przyjęci (zob. kan. 204

⁹ Zob. Joannes Paulus PP. II, *Constitutio Apostolica Sacrae disciplinae leges Codex Iuris Canonici promulgatur*, „Acta Apostolice Sedis” 75 (1983) t. 2, s. XI.

¹⁰ Kan. 1247: „Die dominica aliisque diebus festis de praecepto fideles obligatione tenentur Missam participandi; abstineant insuper ab illis operibus et negotiis quae cultum Deo reddendum, laetitiam diei Domini propriam, aut debitam mentis ac corporis relaxationem impediunt”. „W niedzielę oraz w inne dni świąteczne nakazane, wierni są zobowiązani uczestniczyć we Mszy świętej oraz powstrzymać się od wykonywania tych prac i zajęć, które utrudniają oddawanie Bogu czci, przeżywanie radości właściwej dniowi Pańskiemu oraz korzystanie z należącego odpoczynku duchowego i fizycznego”.

¹¹ Na temat obowiązku spoczynku w dniu świątecznym, zob. P. Kroczek, *Świętowanie w pedagogice prawa kanonicznego i prawa polskiego*, „Polonia Sacra” 28 (2011) nr 72, s. 173–174.

i 205), którzy jednak posiadają wystarczające używanie rozumu oraz ukończyli siódmy rok życia (kan. 11). Oczywiście ustawa ta ma swoją genezę nie tylko w woli prawodawcy powszechnego, lecz w pozytywnym prawie Bożym, w III przykazaniu Bożym¹².

Odnosząc się do treści obowiązku zawartego w przedstawionym kanonie, trzeba powiedzieć, że uczestniczenie we mszy świętej minimalistycznie ujęte oznacza fizyczną obecność i świadomość czynności, jaką się wykonuje¹³. Zwrócić jednak należy uwagę na to, że ta czynność jest określona w Codex Iuris Canonici z 1983 roku czasownikiem „participare”, zaś w analogicznym do omawianego kan. 1248 w Codex Iuris Canonici z 1917 roku¹⁴ było użyte przez prawodawcę słowa „audire”. Można zakładać, że prawodawcy chodziło o to, aby uczestnictwo wiernych we mszy świętej nie było bierne, ale aktywne. Takie rozumowanie jest zgodne z nauczaniem Soboru Watykańskiego II. W Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*¹⁵ znajduje się czytelne wezwanie, aby uczestnictwo wiernych w obrzędach było „świadome, czynne i owocne” („scienter, actuose et fructuose”, zob. np. nr 11, 14, 19, 27), takiego uczestnictwa bowiem domaga się sama natura liturgii (nr 14).

Pragnąc określić dzień, w którym należy wypełnić przedstawiony wyżej obowiązek, trzeba powiedzieć, że prawo kanoniczne nakazuje traktowanie niedzieli jako dnia świątecznego w kan. 1246 § 1: „Dies dominica in qua mysterium paschale celebratur, ex apostolica traditione, in universa Ecclesia uti primordialis dies festus de praecepto servanda est”¹⁶.

¹² Zob. dwie wersje Dekalogu: Wj 20, 2–17 oraz Pwt 5, 6–21.

¹³ J. M. Huels, *Ad can. 1247*, [w:] *New Commentary on the Code of Canon Law*, ed. by J. P. Beal, J. A. Coriden, T. J. Green, New York-Mahwah 2000, s. 1445.

¹⁴ *Codex Iuris Canonici*. Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, 27 V 1917, „Acta Apostolice Sedis” 9 (1917) t. 2, s. 11–456.

¹⁵ *Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio Sacrosanctum Concilium de Sacra Liturgia*, 4 XII 1963, „Acta Apostolice Sedis” 56 (1964), s. 97–138; tekst łańcisko-polski: Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1986, s. 25–99.

¹⁶ Kan. 1246: „Niedziela, w czasie której jest czczona tajemnica paschalna, na podstawie tradycji apostołskiej winna być obchodzona w całym Kościele jako najdawniejszy

Papież Jan Paweł II przypomniał o tej prawdzie w liście apostolskim *Dies Domini*¹⁷, którego celem *nota bene* było przynaglenie do zachowania świątecznego charakteru niedzieli.

Kolejnymi dniami określanymi jako świąteczne nakazane są dni związane z najważniejszymi dogmatami katolickiej wiary lub wydarzeniami z historii zbawienia. Ich wyliczenie zawiera kan. 1246 § 1 (por. Codex Iuris Canonici z roku 1917, kan. 1247 § 1). Są to następujące dni świąteczne: Narodzenia Pana naszego Jezusa Chrystusa, Objawienia Pańskiego, Wniebowstąpienia Pańskiego, Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa, Świętej Bożej Rodzicielki Maryi, Jej Niepokalanego Poczęcia i Wniebowzięcia, Świętego Józefa, Świętych Apostołów Piotra i Pawła, a także Wszystkich Świętych. Ten spis nie jest ani kompletny, ani ostateczny, bowiem w kan. 1244 § 1 prawodawca stanowił, że choć wprowadzić ustanawianie dni świątecznych wspólnych w całym Kościele, ich przenoszenie i znoszenie należy do wyłącznej kompetencji najwyższej władzy kościelnej, to jednak należy zachować normę z kan. 1246 § 2, która przyznaje Konferencji Episkopatu kompetencje do zniesienia lub przeniesienia niektórych z dni świątecznych nakazanych na niedzielę, jednakże za uprzednią aprobatą Stolicy Apostolskiej. Dodatkowo należy pamiętać, że biskupi diecezjalni mogą, lecz tylko w pojedynczych wypadkach, wyznaczać poszczególne dni świąteczne dla swoich diecezji albo miejsc (kan. 1244 § 2).

Chcąc podać autorytatywne miejsce, w którym znajdują się wszystkie obowiązujące powszechnie, czyli adresowane do całego Kościoła katolickiego we wszystkich obrządkach dni świąteczne, trzeba wymienić *Ogólne normy roku liturgicznego i kalendarza*¹⁸ oraz *Calendarium Romanum generale*¹⁹. Modyfikacje tych wykazów dostosowane do Kościoła lokalnego

dzień świąteczny nakazany”.

¹⁷ Joannes Paulus PP. II, Epistula Apostolica *Dies Domini* de Dei Dominicæ sanctificatione, „Acta Apostolice Sedis” 90 (1998), s. 713–766.

¹⁸ *Ogólne normy roku liturgicznego i kalendarza*, 21 III 1969, [w:] *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, wyd. 2 poszerzone, Poznań 2009, s. [77]–[85].

¹⁹ *Calendarium Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP VI promulgatum*, Editio typica, Rome 1969. Ogólny kalendarz liturgiczny jest co roku publikowany, zob. np. *Ordo Missae Celebrandae et*

lub rodziny zakonnej zawiera ich własny kalendarz²⁰. Są to obchody o zasięgu ograniczonym do kościoła lokalnego lub rodziny zakonnej wkomponowane w cykl ogólny²¹.

1.2. Norma druga

„Praecepto de Missa participanda satisfacit qui Missae assistit ubicumque celebratur ritu catholico vel ipso die festo vel vespere diei praecedenti”²² – tak stanowi prawodawca w kan. 1248 § 1. Wprawdzie kanon ten nie ma odpowiednika w Codex Iuris Canonici z roku 1917²³, to jednak takie rozwiązanie w postaci mszy świętej wieczornej nie jest nowe²⁴. Wcześniej specjalne pozwolenie na taką mszę świętą antycypującą następny dzień świąteczny miały niektóre rejony kościelne (np. Niemcy, Szwajcaria, Francja, USA)²⁵. Dlatego też Święta Kongregacja Kultu Bożego w instrukcji *Eucharisticum mysterium*²⁶, nr 28 stwierdziła że: „Sicubi ex concessione Apostolicae Sedis permittitur ut vespere sabbati praecedentis satisfieri possit praecepto de Missa participanda die dominica, pastores

Divini officii persolvendi. Secundum Calendarium Romanum Generale. Pro anno liturgico 2010–2011, Vatican 2010.

²⁰ Ogólne normy roku liturgicznego i kalendarza, 48; zob. przykładowo: *Kalendarz liturgiczny archidiecezji katowickiej*, Katowice 2011, czy *Kalendarz liturgiczny polskich prowincji Towarzystwa Jezusowego na rok 2012*, Kraków 2011.

²¹ Tak to definiuje dokument *Ogólne normy roku liturgicznego i kalendarza*, 49.

²² Kan. 1248 § 1: „Nakazowi uczestniczenia we mszy świętej czyni zadość ten, kto bierze w niej udział, gdziekolwiek jest odprawiana w obrządku katolickim, bądź w sam dzień świąteczny, bądź też wieczorem dnia poprzedzającego”.

²³ W tym kodeksie w kan. 821 par. 1 zakazywał rozpoczęcia sprawowania mszy świętej.

²⁴ Przebieg dyskusji teologicznej i jej wpływ na normy liturgiczne referuje Jarosław Superson w artykule: *Świętowanie niedzieli przez udział w Eucharystii (panorama historyczna)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 62 (2009) nr 3, s. 174–181.

²⁵ Szeroko tę sprawę referuje bp Stefan Cichy w artykule *Rozpoczęcie świętowania niedzieli w sobotę*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 43 (1990) nr 1–2, s. 36–38.

²⁶ Sacra Congregatio Rituum, *Instructio Eucharisticum mysterium de cultu Mysterii Eucharistici*, 25 V 1967, „Acta Apostolice Sedis” 59 (1967), s. 556–573.

sedulo doceant fideles de significatione huius concessionis, et cfurent ne sensus diei dominicae exinde aliquomodo obscuretur²⁷. Wydała przy tym stosowne zarządzenia, które miały zapewnić zachowanie świątecznego charakteru niedzieli²⁸. Normy te zostały powtórzone i uszczegółowione we wskazaniach tejże kongregacji w 1974 roku, przedstawionych w dokumencie *De Missa diei dominicae et festi de praecepto vespere diei praecedentis anticipata*²⁹.

Pytanie, jakie należy w tym miejscu postawić, dotyczy określenia czasu, w jakim msza święta powinna być sprawowana, aby można było zaдоśćuczynić obowiązkowi. Można je sformułować następująco: Jaki jest zakres znaczeniowy pojęcia „wieczorem” („vespere”)?

Z pewnością termin ten można uznać za niejasny. Należy więc go dookreślić³⁰. Szukając odpowiedzi na to pytanie, trzeba zwrócić uwagę na to, że po raz pierwszy na mszę świętą wieczorną, lecz nie antycypującą dzień następny, zezwolił papież Pius XII w Konstytucji apostolskiej *Christus Dominus* z 1953 roku³¹. Zaznaczono wówczas, że msza święta

²⁷ „Jeżeli za zgodą Stolicy Apostolskiej zezwolono gdzieś na wypełnienie przykazania o uczestnictwie we mszy świętej niedzielnej wieczorem w uprzednią sobotę, to pasterze powinni dokładnie pouczyć wiernych o sensie tego zezwolenia i zatroszczyć się, by świadomość dnia niedzielnego nie zatarła się przez to żadną miarą”. Przykładem takiego pozwolenia jest indult udzielony diecezjom w USA przez Sacra Congregatio pro Clericis z 10 stycznia 1970 na okres 5 lat, zob. *The Canon Law Digest: Officially Published Documents Affecting the Code of Canon Law 1968–1972*, t. 7, ed. by J. I. O'Connor, Chicago 1975, s. 778–779.

²⁸ *Instructio Eucharisticum mysterium* de cultu Mysterii Eucharistici, 28.

²⁹ Sacra Congregatio pro Cultu Divino, *De Missa diei dominicae et festi de praecepto vespere diei praecedentis anticipata*, „Notitiae: commentarii ad nuntia et studia de re liturgica” 11 (1974), s. 222–223.

³⁰ Na temat zwrotów niedookreślonych i nieostrych oraz sposobów postępowania z nimi w procesie interpretacji zob. P. KroczeK, *Niedookreśloność i nieostrość zwrotów w prawie kanonicznym na przykładzie KPK z 1983 r.*, „Annales Canonici” 1 (2005), s. 175–185.

³¹ Pius PP. XII, *Constitutio Apostolica Christus Dominus* de disciplina servanda quoad ieiunium Eucharisticum, 6 I 1953, „Acta Apostolice Sedis” 45 (1953), s. 15–24.

wieczorna nie może rozpoczynać się przed godziną 16³². Ta właśnie godzina to zgodnie z regulacjami Kościoła rozpoczyna wieczór, a kończy „popołudnie” („post meridiem”). Tak więc „wieczór” to czas po godzinie 16 do początku nowego dnia³³.

Liturgicznie podchodząc do zagadnienia czasu mszy świętej wieczornej, należy stwierdzić, że antycypująca msza święta nie powinna rozpoczynać się przed odprawieniem pierwszych nieszporów uroczystości dnia następnego. Nieszpory są wieczorną modlitwą. Pora wieczorna w liturgii rozumiana jako „czas, w którym dzień już się kończy”³⁴.

Prostsza sprawa jest z wyrażeniem „dzień” („dies”) z analizowanego kanonu. Zgodnie bowiem z kan. 202 § 1 „dzień w prawie oznacza stały czasokres obejmujący 24 kolejno liczone godziny i zaczyna się od północy”.

W analizie omawianego przepisu ważne jest, aby zwrócić uwagę na liczbę pojedynczą w rzeczowniku „msza święta” („missa”). Gdyby prawodawcy chodziło o zachowanie wiernego, w którym musiałyby tyle razy uczestniczyć we mszy świętej, ile istnieje obowiązków wypływających z liczby dni, to z pewnością użyłby liczby mnogiej. Wówczas oczywiste by było, że tyle, ile istnieje obowiązków wypływających z liczby dni, tyle razy wierny musi uczestniczyć we mszy świętej.

Msza święta może być sprawowana w każdym katolickim rycie jakiegokolwiek katolickiego Kościoła *sui iuris*. Należy zwrócić uwagę, że może to być wyłącznie Kościół posiadający pełną komunię z Kościołem katolickim³⁵. Ofiara eucharystyczna może być sprawowana przy użyciu

³² Tamże, VI.

³³ Szerzej na ten temat: J. Hules, T. Willis, *What Time for Anticipated Masses?*, „Emmanuel” 96 (1990), s. 31–41.

³⁴ *Ogólne wprowadzenie do Liturgii Godzin*, 39 [w:] *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. 1, *Okres adwentu. Okres Bożego Narodzenia*, Poznań 1982, s. 43.

³⁵ *Poprzednie Dyrektorium Ekumeniczne* z roku 1967 zezwalało na wypełnienie obowiązku uczestnictwa we mszy świętej poprzez udział w liturgii w Kościołach prawosławnych – zob. Secretariatus ad Christianorum Unitatem Fovendam, *Directorium Ad totam Ecclesiam* ad ea quae a Concilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgata sunt exsequenda, pars prima, 47, „Acta Apostolice Sedis” 59 (1967), s. 574–592. Ten przywilej został zniesiony w roku 1993 poprzez dokument Pontificium Consilium ad Unitatem

jakichkolwiek zatwierdzonych tekstów liturgicznych, czyli dowolnego formularza mszalnego i dowolnych czytań mszalnych³⁶.

Wynika z tego, że w omawianym przypadku możliwe jest sprawowanie mszy świętej zarówno przy użyciu tekstów liturgicznych z niedzieli, która przypada w dniu, w którym wierny uczestniczy we mszy albo też dnia świątecznego, którego wigilię tej niedzieli się obchodzi. Zaleca się jednak, aby była to msza święta niedzielna³⁷. W takich wypadkach należy odprawić mszę świętą tak, jak wyznaczają ją kalendarz na niedzielę, nie wykluczając homilii i modlitwy wiernych³⁸. Trzeba zauważyć, że w przeddzień uroczystości takich jak Narodzenie Pańskie, Zesłanie Ducha Świętego, Narodzenie św. Jana Chrzciciela, Świętych Apostołów Piotra i Pawła oraz Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny należy użyć formularza z tychże uroczystości³⁹. Trzeba w tym miejscu przywołać zdanie Kongregacji Kultu Bożego, która wyraziła opinię, że podczas tej samej celebracji część wiernych

Christianorum Fovendam, *Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'oecuménisme*, 25 III 1993, 115, „Acta Apostolice Sedis” 85 (1993), s. 1039–1119. Niektórzy autorzy piszą, że został on zniesiony przez wejście w życie Kodeksu prawa kanonicznego z roku 1983, bowiem kan. 1247 nic nie wspomina o tym przywileju ani nie dopuszczał wyjątków – zob. J. M. Huels, *Ad kan. 1247*, [w:] *New Commentary on the Code of Canon Law*, ed. by J. P. Beal, J. A. Coriden, T. J. Green, New York-Mahwah 2000, s. 1445.

³⁶ Sacra Congregatio pro Clericis, Responsum, 3 IV 1971, Prot. N. 134238/1, *The Canon Law Digest: Officially Published Documents Affecting the Code of Canon Law 1982–1983*, t. 10, Chicago 1986, ed. by J. I. O'Connor, s. 190.

³⁷ Sacra Congregatio pro Cultu Divino, *De Missa diei dominicae et festi de praecepto vespere diei praecedentis anticipata*, „Notitiae: commentarii ad nuntia et studia de re liturgica” 11 (1974), s. 223; Sacra Congregatio pro Cultu Divino, *De calendario liturgico exarando pro anno 1985–1985*, „Notitiae: commentarii ad nuntia et studia de re liturgica” 20 (1984), s. 603–605.

³⁸ *Instructio Eucharisticum mysterium de cultu Mysterii Eucharistici*, 28.

³⁹ Sacra Congregatio pro Cultu Divino, *De Missa diei dominicae et festi de praecepto vespere diei praecedentis anticipata*, „Notitiae: commentarii ad nuntia et studia de re liturgica” 11 (1974), s. 223.

może wypełniać obowiązek uczestnictwa w dniu bieżącym, a część wier-nych wypełnia obowiązek obejmujący dzień następny⁴⁰.

Wypada jeszcze dodać, że choć obowiązek uczestnictwa we mszy świętej wypełnić można w dzień poprzedni, to obowiązek odpoczynku obo-wiązuje tylko w dzień ściśle określony w kalendarzu liturgicznym i nie można go przenieść na inny dzień⁴¹.

2. Propozycje interpretacji i aplikacji norm

Przedstawione normy można interpretować i aplikować na dwa sposoby.

2.1. Rozwiązanie pierwsze

Rozwiązanie pierwsze można oprzeć na wykładni językowej omawia-nych przepisów. Ten rodzaj interpretacji w pierwszej kolejności opiera się na językowych regułach interpretacji, a więc polega na wydobyciu normy poprzez badanie etymologii słów użytych w przepisie lub przepisach, po-sługując się zasadami semantyki, syntaktyki i gramatyki. W omawianej sprawie rezultatem będzie wykładnia⁴² w postaci normy, która dopusz-cza sytuację, aby uczestnicząc we mszy świętej wieczornej jednocześnie wypełnić dwa obowiązki. Na pytanie postawione we wstępie trzeba więc odpowiedzieć: *positive*. Wierny, uczestnicząc we mszy świętej w niedzielę wieczór, może uczynić zadość obowiązkowi uczestnictwa we mszy świętej w niedzielę i następującej po niej uroczystości.

⁴⁰ Sacra Congregatio pro Cultu Divino, *De Missa diei dominicae et festi de praecepto vespere diei praecedentis anticipata*, „Notitiae: commentarii ad nuntia et studia de re liturgica” 11 (1974), s. 222–223.

⁴¹ Zob. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Canon 44*, „Communicationes” 12 (1980) nr 2, s. 359.

⁴² W zależności od kontekstu słownego wyraz „wykładnia” oznacza bądź to zespół pew-nych czynności odnoszących się do jakichś wyrażen lub też wynik tych czynności – por. M. Zieliński, *Wykładnia prawa. Zasady. Reguły. Wskazówki*, Warszawa 2002, s. 45–46.

Argumentem przemawiającym za takim rozwiązaniem jest to, że w przypadku, gdy w niedzielę przypadnie jakaś uroczystość, to nie istnieje obowiązek dwukrotnego uczestniczenia we mszy świętej.

Można również przytoczyć argument za słusnością tego rozwiązania wypływający z tego, że zgodnie z zasadą zawartą w Kodeksie prawa kanonicznego z roku 1983 kan. 18, czyli „*Odia restringi, et favores convenit ampliari*” (por. *Codex Iuris Canonici* z roku 1917 kan. 19)⁴³, należy unikać niepotrzebnego obarczania wiernych ciężarami, które nie muszą koniecznie być przez nich wypełniane.

2.2. Rozwiązanie drugie

Jest możliwa i inna wykładnia oparta na interpretacji teleologicznej, czyli takiej, która szuka znaczenia przepisu lub przepisów, odpowiadając na pytanie o sens istnienia regulacji, stara się odczytać jej zadania i pożądaną przez prawodawcę kierunek działania. Jej podstawą jest cel wydania ustawy, czyli *ratio legis*.

Celem obowiązku przedstawionego w analizowanych kanonach jest uczczenie dnia świątecznego. Dlatego też jeżeli są dwa dni świąteczne, istnieją dwa obowiązki. To, że okazjonalnie wypadają obok siebie, nie zmienia faktu, że każdy z tych dni stwarza po stronie katolika obowiązek uczestnictwa we mszy świętej, jako formie świętowania. Dlatego należy na pytanie postawione we wstępie odpowiedzieć: *negative*. Wierny, uczestnicząc we mszy świętej w niedzielę wieczór, nie może uczynić zadość obowiązkowi uczestnictwa we mszy świętej w niedzielę i następującej po niej uroczystości.

Wydaje się natomiast, że możliwa jest także sytuacja, gdy wierny będzie uczestniczył dwa razy we mszy świętej w tym samym dniu, to znaczy w ciągu dnia świątecznego poprzedzającego inny dzień świąteczny. Uczyni w ten sposób zadość obowiązkowi dnia bieżącego i wieczorem zadość obowiązkowi dnia następnego.

⁴³ Por. Bonifatius PP. VIII, *De regule iuris*, 3 III 1298, 15, [w:] *Corpus Iuris Canonici*, t. 2, Lipsiae 1881, kol. 1122–1124.

3. Wnioski i postulaty *de lege ferenda*

Żadne z podanych powyżej rozwiązań nie jest jako jedyne pewne i poprawne. W konsekwencji wydaje się, że słuszne jest twierdzenie, iż oba rozwiązania są dopuszczalne i można zarysowany problem rozwiązać na dwa sposoby w zależności od preferencji osoby dokonującej interpretacji⁴⁴.

Jednak stanowisko dopuszczające oba rozwiązania jako dwa równouprawnione z praktycznego, czyli duszpasterskiego punktu widzenia jest wielce niekorzystne. Z pewnością sytuacja, w której część duszpasterzy opowiada się za rozwiązaniem pierwszym, a część za drugim, nie jest dobra z punktu widzenia promowania jedności praktyk religijnych w Kościele. Trzeba pamiętać, że „liturgia nie jest nigdy prywatną własnością kogokolwiek, ani celebrysa, ani wspólnoty, w której jest sprawowana tajemnica. [...] Również w naszych czasach posłuszeństwo normom liturgicznym powinno być na nowo odkryte i docenione jako odbicie i świadectwo Kościoła jednego i powszechnego, uobecnionego w każdej celebracji Eucharystii. Kapłan, który wiernie sprawuje mszę świętą według norm liturgicznych, oraz wspólnota, która się do nich dostosowuje, ukazują w sposób dyskretny, lecz wymowny swą miłość do Kościoła”⁴⁵.

Bez zachowania tej jedności w liturgii podważany jest autorytet biskupa diecezjalnego, który przecież zgodnie z prawem jest odpowiedzialny za kierowanie świętą liturgią (kan. 838 § 1) i w ramach przysługującej mu kompetencji może on wydawać ustawy w sprawach liturgicznych, które obowiązują wszystkich będących pod jego zwierzchnictwem (kan. 838 § 4). Biskup diecezjalny powinien więc zawczasu takie sytuacje przewidzieć i dać jasną wykładnię wiernym, czego się od nich oczekuje. Jest to

⁴⁴ Por. J. M. Huels, *Canon 1248. Double Precept fulfilled at One Mass*, [w:] *CLSA Advisory Opinions 1984–1993*, ed. by P. J. Cogan, Washington 1995, s. 398.

⁴⁵ Jan Paweł II, *Encyklika Ecclesia de Eucharistia do biskupów, do kapłanów i diakonów, do zakonników i zakonnic, do katolików świeckich oraz do wszystkich ludzi dobrej woli o Eucharystii w życiu Kościoła*, Warszawa 2003, nr 52; wersja oryginalna: Joannes Paulus PP. II, *Litterae encyclicae Ecclesia de Eucharistia de Eucharistia eiusque necessitudine cum Ecclesia*, „Acta Apostolice Sedis” 95 (2003), s. 433–475.

jego obowiązkiem, bowiem wierny, który jest związany normami prawa kanonicznego, ma prawo wiedzieć, jak ma się zachować.

Taki postulat skierowany do kompetentnego przełożonego kościelnego jest bardzo ważny, prawo kanoniczne bowiem obowiązuje wiernych w sumieniu. Ustawa kościelna rodzi obowiązek wobec samego Boga⁴⁶. Reguły postępowania nakazane przez prawo wspólnoty wiernych to sposób praktykowania wiary. Zasadniczo można powiedzieć, że kto nie przestrzega regulacji prawa kanonicznego, ten grzeszy⁴⁷. Przepisy kanoniczne są uporządkowaniem zasad, które wierni będą zachowywać nie tylko ze względu na możliwość grożącej im sankcji, ale także, co do których wymagają, jak się oczekuje, wierni będą pozytywnie nastawieni, ich wiara bowiem będzie nakazywała im uczynić zadość obowiązkowi ze względu na dobro i wartości, jakie norma niesie⁴⁸.

Należy więc znaleźć jasne rozwiązanie badanej kwestii. Można w poszukiwaniu oprzeć się na fakcie, iż w badanej sprawie należy mówić o wątpliwości, czyli zawieszeniu pomiędzy dwoma zdaniemi przeciwnymi, za którymi stoją pewne argumenty. Istnieje więc tu sytuacja wątpliwości prawnej („dubium iuris”), w której zgodnie z kan. 14 prawo nie obowiązuje⁴⁹.

W konkretnym przypadku jest pewne, że wierny musi uczestniczyć we mszy świętej w związku z obowiązkiem wywołanym dniem świątecznym, lecz może zadośćuczynić temu obowiązkowi wieczorem dnia poprzedzającego tę uroczystość. Nie jest natomiast pewne, czy dany badany życiowy przypadek podpada pod obowiązek uczestnictwa w drugim dniu świątecznym. A skoro tak, to zgodnie z zasadą „lex dubia non obligat” norma kan. 1247 w drugim dniu świątecznym, czyli jakby *ipsa*

⁴⁶ G. Michiels, *Normae generales iuris canonici*, t. 1, Parisiis-Tornaci-Romae 1949, s. 290.

⁴⁷ R. Sobański, *Nauki podstawowe prawa kanonicznego*, t. 1, *Teoria prawa kanonicznego*, Warszawa 2001, s. 106nn.

⁴⁸ Zob. J. A. Selling, *Law and Values: Clarifying the Relationship between Canon Law and Moral Theology*, „The Jurist” 56 (1996) nr 1, s. 92–110.

⁴⁹ R. Sobański, *Ad kan. 14*, [w:] J. Krukowski, R. Sobański, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 1, *Księga I. Normy ogólne*, red. J. Krukowski, Poznań 2003, s. 65.

die nie obowiązuje i wierny nie musi uczestniczyć w drugim dniu świątecznym we mszy świętej⁵⁰.

Dobrym rozwiązaniem byłyby autentyczna interpretacja dokonana przez prawodawcę lub przez tego, komu zlecił on takie zadanie (kan. 16 § 1). Obecnie kompetencje taką mają, poza biskupem Rzymu, także kolegium biskupów z papieżem jako głową (kan. 331 i 336) oraz Papieska Rada do spraw Tekstów Prawnych (*Pontificium Consilium de Legum Textibus*). W niektórych przypadkach o charakterze deklaratywnym interpretacji takiej mogą dokonywać kongregacje rzymskie zgodnie z kan. 31–34⁵¹.

Wydaje się, że innym słusznym rozwiązaniem przedstawionego problemu byłyby dyspensa udzielona przez biskupa diecezjalnego od obowiązku uczestnictwa we mszy świętej (zob. kan. 87 § 1). Przy zachowaniu ich prawa taką dyspensę może również udzielić zgodnie z kan. 1245 proboszcz dla słusznej przyczyny i według przepisów biskupa diecezjalnego. Może on także dokonać zamiany tego obowiązku na inne uczynki pobożne. Taką samą kompetencję jak proboszcz ma przełożony kleryckiego instytutu zakonnego lub stowarzyszenia życia apostołskiego na prawie papieskim w odniesieniu do swoich podwładnych oraz innych osób przebywających na stałe w domu. W przypadku świąt obowiązujących lokalnie, czyli ustanowionych jako dni obowiązkowe przez lokalnego biskupa, taką władzę dyspensowania ma zgodnie z kan. 88 również ordynariusz miejsca. Oczywiście zawsze musi być to pożyteczne dla duchowego dobra wiernych i musi istnieć słusza i racjonalna przyczyna z uwzględnieniem okoliczności przypadku i ważności ustawy, która motywuje do udzielenia dyspensy. W przeciwnym razie dyspensa jest niegodziwa, a także jest nieważna. Wydaje się, że takim powodem do udzielenia może być, przykładowo, znaczna odległość od kościoła czy bardzo trudne warunki pogodowe.

Trzeba pamiętać, że nie tylko dyspensa może zwolnić z obowiązku zachowania dnia świątecznego. W teologii moralnej i prawie kanonicznym

⁵⁰ J. M. Huels, *Canon 1248. Double Precept fulfilled at One Mass*, [w:] *CLSA Advisory Opinions 1984–1993*, ed. by P. J. Cogan, Washington 1995, s. 398.

⁵¹ Więcej o autentycznej interpretacji zob. P. Kroczek, *The Art of Legislation: the Principles of Lawgiving in the Church*, Kraków 2011, s. 235 i podana tam literatura.

istnieje instytucja *epiki* (*epiéikeia*)⁵². Jej zasadą jest to, iż wierny będąc zobowiązany abstrakcyjną normą, która przecież nie może uwzględnić wszystkich sytuacji indywidualnych, konkretyzuje ją w swoim poszczególnym przypadku i może dojść do wniosku, że ta norma nie obowiązuje go w danej sytuacji. Wówczas nieprzestrzeganie normy nie jest czymś niegodziwym, czyli sprzecznym z nakazem wiążącym w sumieniu, ponieważ nie wypływa z chęci uwolnienia się od prawa i jego ciężarów, lecz jest korektą normy prawa w duchu prawodawcy. Odstąpienie od norm ustawy nakazuje rozum ze względu na sprawiedliwość, jaka mogła być naruszona przez zachowanie ustawy⁵³.

Innym sposobem rozwiązania omawianego problemu, trzeba dodać – praktycznym – jest jasne wyjaśnienie zaistniałej sytuacji i udzielenie jednoznacznej odpowiedzi wiernym poprzez regulacje w kalendarzu liturgicznym kościoła partykularnego (zob. kan. 838 § 4) lub list pasterski biskupa diecezjalnego skierowany do wiernych⁵⁴.

Kraków

KS. PIOTR KROCZEK

Abstrakt

Problem tego artykułu może być zawarty pytaniu: czy wierny może wypełnić dwa obowiązki uczestniczenia we mszy świętej podczas jednej mszy świętej? Regulacje prawne, które mają zastosowanie przy udzieleniu odpowiedzi na to pytanie to głównie kan. 1247 i kan. 1248 § 1 z KPK 1983. Rozwiązując wskazany problem należy podać wykładnię tych przepisów. Wniosek z rozważań jest następujący: chociaż prawo pozwala na

⁵² Szeroko o tym zob. G. Virt, *Epikie – verantwortlicher Umgang mit Normen: eine historisch-systematische Untersuchung zu Aristoteles, Thomas von Aquin und Franz Suarez*, Mainz 1983.

⁵³ Szerzej zob. R. Sobański, *Nauki podstawowe prawa kanonicznego*, t. 1 *Teoria prawa kanonicznego*, Warszawa 2001, s. 130–133.

⁵⁴ O znaczeniu i formach należytego pouczenia wiernych w tej sprawie zob. np. S. Cichy, *Rozpoczęcie świętowania niedzieli w sobotę*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 43 (1990) nr 1–2, s. 39–40.

udzielenie dwóch całkowicie odmiennych odpowiedzi na powyższe pytanie badawcze, to z praktycznego i pastoralnego punktu widzenia, tylko jedna odpowiedź powinna być udzielona przez kompetentną władzę kościelną. Byłoby wskazane, gdyby to biskup diecezjalny jasno ogłosił, jaka norma obowiązuje w diecezji w tej sprawie. Wierni mają prawo wiedzieć, jakiego zachowania się od nich oczekuje.

Słowa kluczowe

Kościół, liturgia, prawo kanoniczne, msza, obowiązek

Abstract

Two precepts fulfilled on one Mass?

The problem can be stated in the following question: Can a faithful fulfill two obligations of assisting at Mass on one Mass? The regulations are to be applied to answer the difficulty come mainly from two canons of 1983 Code of Canon Law: can. 1247 and can. 1248 § 1. Clarifying the problem the paper describes the canons and interprets norms that come from them. The conclusion is that although law allows to give two quite opposite answers to the question, for practical and for pastoral reasons there must be only one obliging response given by the competent ecclesiastical authority. It would be appropriate if diocesan bishop clearly pronounced what behavior is obliging in his diocese in the matter. Christ's faithful have the right to know unmistakable what they are expected to do.

Keywords

Church, liturgy, canon law, Mass, obligation

KS. DOMINIK OSTROWSKI
M. IWONA KOPACZ PDDM
KS. TOMASZ ZIĘBA¹

Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana: nowe święto dla Polski

Kościół w Polsce, który obchodzi święto Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana od 23 maja 2013 roku (czwartek po Niedzieli Zesłania Ducha Świętego), dołączył do krajów, które od kilkudziesięciu lat czerpią duchowe owoce z obchodów tego święta. Dekret zatwierdzający łaciński tekst liturgii święta został wydany 23 lipca 2012 roku (Prot. N. 1040/11/L) i przesłany wraz z listem prefekta Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów (Prot. N. 452/12/L z 3 lipca 2012) do przewodniczących Konferencji Episkopatów na całym świecie². Prefekt kongregacji kard. Cañizares Llovera informował w nim o pozytywnej decyzji Ojca Świętego Benedykta XVI przekazanej 14 czerwca 2012 roku kongregacji przez sekretarza stanu kard. Bertone (Prot. N. 194.519) na temat zezwolenia na wprowadzenie święta Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana do kalendarzy liturgicznych w tych krajach, które

¹ Autorzy: ks. dr Dominik Ostrowski, prezbiter diecezji świdnickiej, konsultor Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Konferencji Episkopatu Polski, wykładowca Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu; s. dr M. Iwona Kopacz PDDM, członek Podkomisji ds. Służby Liturgicznej przy Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Konferencji Episkopatu Polski; ks. mgr Tomasz Zięba, student Papieskiego Instytutu Liturgicznego S. Anselmo w Rzymie.

² „Notitiae” 49 (2012) nr 7–8 (551–552), s. 335–337.

zwrócić się w tej sprawie do wspomnianej kongregacji. Kardynał prefekt pisał m.in. „Dzisiejsza możliwość wprowadzenia święta Chrystusa Kapłana powinna być widziana w łączności z ideą ustanowienia przez błogosławionego papieża Jana Pawła II dorocznego Dnia modlitwy o poświęcenie kapłanów oraz Roku Kapłańskiego obchodzonego w l. 2009–2010 z woli Ojca Świętego Benedykta XVI”³.

1. Zarys historii i okoliczności wprowadzenia święta

List prefekta kongregacji daje pewne wskazania co do kontekstu i osadzenia święta w swoistym *Sitz im Leben*. Chodzi o kontynuację i rozwój idei rezydujących w dwóch inicjatywach Stolicy Świętej, które wywarły i nadal wywierają wpływ na „dzisiaj” Kościoła powszechnego: Dzień modlitw o poświęcenie kapłanów i Rok kapłański. Jednak to nie te dwie inicjatywy stoją u źródeł święta jako takiego, jego historia sięga głębiej w historię Kościoła XX wieku.

1.1. Początki święta

W przewodnim liście okólnym kard. Cañizares Llovera nawiązuje w krótkich słowach do faktu, że proponowane święto nie jest zupełnie nowe: „Święto to już jest obchodzone od lat zgodnie z własnymi kalendarzami różnych instytutów życia religijnego i krajów z wielkimi owocami duchowymi”⁴.

To wyjaśnienie dość ogólne warto rozwinąć. Głębsze badanie historii święta poprowadzi nas zatem do roku 1950, kiedy to bp José María García Lahiguera, ówczesny biskup pomocniczy diecezji Madryt-Alcala i jednocześnie współzałożyciel kontemplacyjnego Zgromadzenia Sióstr

³ *Lettera della Congregazione*, „Notitiae” 49 (2012) nr 7–8 (551–552), s. 336 (tłum. D. Ostrowski).

⁴ Tamże, s. 335 (tłum. D. Ostrowski).

Oblatek Chrystusa Kapłana, zwrócił się do Papieża Piusa XII o ustanowienie dla wspomnianego zgromadzenia własnego święta patronalnego Chrystusa Kapłana⁵.

Stało się to faktem 25 czerwca 1952 roku. Propagatorzy idei nowego święta szybko zdobywali szerokie uznanie dla jego idei, tak że sam bp García Lahiguera w 1965 roku miał okazję mówić o jego owocach w trakcie prac soboru nad schematem dekretu *Optatam Totius* o kapłanach w Kościele. Zgromadzenie bpa García Lahiguera podjęło się opracowania tekstów liturgicznych dla święta⁶, które w międzyczasie uzyskało nowy tytuł: Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana. 21 grudnia 1971 roku Święta Kongregacja Kultu Bożego zatwierdziła teksty liturgiczne dla diecezji i zgromadzeń, które chciałyby to święto obchodzić. W kwietniu 1972 roku José María García Lahiguera, który był wtedy arcybiskupem Walencji, w związku ze zbliżającym się Narodowym Kongresem Eucharystycznym w tym mieście zainspirował episkopat hiszpański do wprowadzenia święta na terytorium Hiszpanii. Biskupi hiszpańscy skierowali prośbę do Świętej Kongregacji Kultu Bożego, która 22 sierpnia 1973 roku zatwierdziła nowe święto w kalendarzu Kościołów języka hiszpańskiego, ustalając na jego obchody czwartek po Zesłaniu Ducha Świętego. Teksty oficjum święta są tak ułożone, aby tam, gdzie

⁵ Niestety w oficjalnym biuletynie kongregacji nie znajdziemy informacji na temat dziejów święta w Kościele w Hiszpanii, a także jego związków z osobą bpa J. M. Garcíi Lahiguery. Informacje na temat osoby J. M. Garcíi Lahiguery i okoliczności wprowadzenia w Hiszpanii święta pochodzą z publikacji wewnętrznej zgromadzenia Siostr Oblatek Chrystusa Kapłana. Broszura w wersji elektronicznej (PDF) dostępna jest na stronie www.oblatasdecristosacerdote.com [3 V 2013].

⁶ Teksty nowej mszy świętecznej oparte zostały na formularzu mszy wotywniej o Jezusie Chrystusie, Najwyższym i Wiecznym Kapłanie z mszału Jana XXIII z 1962 roku. Formularz ten jest oznaczony jako alternatywny dla mszy o Najświętszym Sakramencie Eucharystii do odprawiania w czwartki. Z woli papieża Piusa XI został on opublikowany przez Świętą Kongregację Obrzędów 24 grudnia 1935 roku i włączony do mszy wotywnych *Mszału rzymskiego* – zob. „Acta Apostolice Sedis” 28 (1936), 54–56; M. Barba, *Leucologia della festa di Nostro Signore Gesù Cristo Sommo ed Eterno Sacerdote*, „Notitiae” 49 (2012) nr 7–8 (551–552), s. 384–385.

święto jest obchodzone jako uroczystość patronalna lub tytularna, używano także zatwierdzonego tekstu I niesporów⁷.

1.2. Data święta: czwartek po Zesłaniu Ducha Świętego

Czwartek po Zesłaniu Ducha Świętego jako dzień Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana miał dla inicjatorów święta, a także jego dzisiejszych propagatorów szczególne znaczenie. Po pierwsze dlatego, że czwartek tradycyjnie jest uważany w Kościele za dzień pamiątki ustanowienia kapłaństwa urzędowego, bywa nazywany dniem kapłańskim i eucharystycznym, często jest dniem modlitw za kapłanów i powołanych do kapłaństwa (to zaś szczególny rys charyzmatu Sióstr Oblatek Chrystusa Kapłana). Starsza msza wotywna o Jezusie Chrystusie, Najwyższym i Wiecznym Kapłanie z 1936 roku miała silny związek z pierwszymi czwartkami miesiąca na mocy dekretu Świętej Kongregacji Obrzędów z 11 marca 1936 roku⁸.

Kapłaństwo Nowego Testamentu jest zawsze widziane jako szczególny owoc misterium paschalnego Chrystusa, które uwidacznia się szczególnie w okresie wielkanocnym. Wymowne jest zatem, że nowe święto obchodzone jest właśnie w pierwszy czwartek po zakończonym okresie wielkanocnym. W dniu Zesłania Ducha Świętego Kościół wyznaje wiarę, że Chrystus go nie opuścił, ale że Duch Święty go nadal prowadzi ku pełni zbawienia, kapłaństwo Nowego Testamentu, szczególnie kapłaństwo urzędowe czyli służebne jest gwarancją trwania Eucharystii i całego misterium paschalnego w życiu wspólnoty Kościoła.

⁷ Np. w 1991 roku takie prawo uzyskało w Australii Bractwo Chrystusa Kapłana (Prot. N. CD 501/91, z użyciem tekstów angielskich zatwierdzonych przez Kongregację w 1987 roku, Prot. N. 196/87).

⁸ Zob. „Acta Apostolice Sedis” 28 (1936), 240–241. Dekret Kongregacji rozpoczyna się od powołania na owoce pobożności związanej z tą mszą wotywną, szczególnie w doświadczeniu zgromadzenia salwatorianów.

1.3. Rozszerzenie obchodów na cały Kościół

„Decyzja Ojca Świętego”, o której pisze w okólnym liście przewodnim prefekt kongregacji odnośnie możliwości wprowadzenia święta w poszczególnych krajach, jest w rzeczywistości pozytywną odpowiedzią papieża na prośbę samego kard. Cañizaresa Llovery, którą przedstawił on Benedyktowi XVI na zakończenie Roku kapłańskiego. Prośba prefekta kongregacji była związana, jak czytamy w tekście M. Barby w biuletynie „Notitia”, z potrzebą ofiarowania całemu Kościołowi celebracji świątecznej, która utrwaliłaby walory i bogactwa przeżytego Roku Kapłańskiego⁹. Z pewnością nie bez znaczenia jest zatem fakt, że prefekt kongregacji sam pochodzi z Hiszpanii i kult Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana jest mu bardzo dobrze znany.

Warto też widzieć obiektywne uwarunkowania, które mogły stać się również motywacją dla Benedykta XVI do udzielenia zgody na rozszerzenie omawianego „kapłańskiego” święta w Kościele dotkniętym szerszym się problemem malejącej liczby powołań oraz nagłaśnianych środki masowego przekazu skandali z udziałem kapłanów.

Do obiektywnych uwarunkowań zaliczyć można również powiązanie inicjatywy hiszpańskiego prefekta kongregacji z faktem, iż ten sam Papież Benedykt XVI w dniu 27 czerwca 2011 roku zatwierdził dekret Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, w którym stwierdza się heroiczną cnotę głównego inicjatora święta, odtąd czcigodnego sługi Bożego, którym został ogłoszony bp José María García Lahiguera¹⁰. Fakt ten ukazuje także duchowy walor święta proponowanego dziś całemu Kościołowi. W jego świetle lepiej widać bowiem, jakie treści to święto niesie współczesnemu światu zgodnie z natchnieniem współzałożyciela klauzурowego Zgromadzenia Sióstr Oblatek Chrystusa Kapłana. Trzeba wyjaśnić, że charyzmatem tych sióstr jest przede wszystkim duchowe wsparcie dzieła uświęcenia kapłanów i kandydatów do kapłaństwa. Motto ich życia zakonnego jest inspirowane słowami Chrystusa z ostatniej wieczerzy: „Ojciec za

⁹ M. Barba, *Leucologia della festa di Nostro Signore Gesù Cristo Sommo ed Eterno Sacerdote*, art. cyt., s. 383–384.

¹⁰ Zob. „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 12 (2011) nr 8–9 (336–337), s. 60.

nimi proszę i za nich poświęcam siebie w modlitewnej ofercie, aby byli uświęceni w prawdzie” (J 17, 9. 19)¹¹. Słowa te znajdziemy w Ewangelii na nowe święto w roku C.

2. Teksty mszy świętej

2.1. Formularz mszalny

Święto Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana posiada własne teksty liturgiczne, wśród których znajdujemy przede wszystkim formularz mszalny i specjalne czytania biblijne. Formularz mszalny odbiega nieco od znanego nam do tej pory podobnego formularza wotywnego w najnowszym mszale. Okazuje się też, że nowy formularz jest starszy niż wotywna msza z używanego obecnie mszału, a pochodzi z łacińskich tekstów obchodzonego od kilkudziesięciu lat święta o tym tytule w Kościele języka hiszpańskiego.

Do formularza wotywnego nawiązał w swoim liście przewodnim prefekt Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów: „Obecność w Mszale rzymskim pośród mszy wotywnych mszy ku czci Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana bierze swój początek z encykliki kapłańskiej papieża Piusa XI *Ad Catholici Sacerdotii* (20 grudnia 1935), która od tamtej pory dała wzrost ważnemu ruchowi duchowości i uświęcania wśród duchowieństwa katolickiego, czego liczne owoce zostały podkreślone w dekrete *Presbyterorum Ordinis* Soboru Watykańskiego II¹².

Ze względu na historyczne podłoże wprowadzanego święta w analizie jego formularza odwołamy się do formularzy historycznych. Zaznaczymy,

¹¹ Por. dekret papieski z 24 stycznia 1967 roku, który cytuje samo zgromadzenie w publikacji Oblatas de Cristo Sacerdote, *Calendario litúrgico 40 Aniersario de la Aprobación Pontificia*, Madrid 2007.

¹² Zob. *Lettera della Congregazione*, art. cyt., s. 335–336 (tłum. D. Ostrowski).

że nasze omówienie zawiera krótką, ale kompletną lekturę tekstów, której brakuje analizie M. Barby opublikowanej w „Notitiae”¹³.

W omówieniu eucharystii nowego święta sięgniemy do trzech podobnych formularzy, aby lepiej dostrzec różnice zarówno tekstowe, jak także teologiczne. Są to:

1) msza wotywna o Jezusie Chrystusie, Najwyższym i Wiecznym Kapłanie z roku 1936 (wprowadzona przez Piusa XI), którą dla wygody nazwiemy w niniejszym opracowaniu „starszą mszą wotywną”¹⁴;

2) msza wotywna, która ma dwa różne tytuły, w zależności od edycji mszału: w pierwszych dwóch edycjach mszału posoborowego (1970 i 1975) nosi on tytuł *De SS.ma Eucharistia* (B)¹⁵, a w trzeciej edycji mszału z roku 2002 i 2008 tytuł *De Domino nostro Iesu Christo Summo et Aeterno Sacerdote*¹⁶. Dla naszej wygody ten formularz w niniejszym opracowaniu nazwiemy „nowszą mszą wotywną”.

3) nowa msza świąteczna (nosi ona datę 2012 dla wersji łacińskiej i 2013 dla wersji polskiej).

2.1.1. Antyfona na wejście

Antyfona na wejście w nowym formularzu różni się od mszy wotywniej. Msza wotywna zarówno nowsza (1970, 1975 i 2002), jak i starsza

¹³ M. Barba ograniczył się jedynie do synoptycznego zaprezentowania tekstów – por. M. Barba, *Leucologia della festa di Nostro Signore Gesù Cristo Sommo ed Eterno Sacerdote*, art. cyt., s. 383–405.

¹⁴ *Missale Romanum ex decreto SS. Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum cura recognitum. Editio typica 1962*, a cura di M. Sodi, A. Toniolo, Città del Vaticano 2007, 6007–6019 (Monumenta Liturgica Piana, 1).

¹⁵ Zob. *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Editio typica*, Città del Vaticano 1970, s. 834–835; *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Editio typica altera*, Città del Vaticano 1975, s. 858–859.

¹⁶ *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. cura recognitum. Editio typica tertia. Reimpressio emendata*, Città del Vaticano 2008, s. 1160.

z (1936), czerpie ze Starego Testamentu, cytując Psalm 110, i podkreśla głównie realizację przez Chrystusa kapłaństwa Melchizedeka, ukazuje Chrystusa jako Arcykapłana wyjątkowego: „tyś jest kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka” (Ps 110).

W celebracji nowego święta chrystologicznego antyfona jest „nowotestamentalna”, cytuje List do Hebrajczyków, a oprócz podkreślenia wiecznego kapłaństwa Chrystusa, wprowadza ideę nowego Przymierza: „Chrystus, Pośrednik nowego Przymierza, które trwa na wieki, ma Kapłaństwo nieprzemijające” (por. Hbr 7, 24; 9, 15).

Wyrażenie „Pośrednik nowego Przymierza” otwiera nowy kontekst: to wierzący są „stroną” nowego Przymierza poprzez pośrednictwo Boga-Człowieka. Antyfona zatem nadaje kapłaństwu Chrystusa rys nowości względem starego kapłaństwa, które okazuje się być tylko obrazem rzeczy przyszłych.

2.1.2. Kolekta

W kolekcie, jak wiemy, „wyraża się charakter celebracji”¹⁷, dlatego tej właśnie oracji poświęćmy więcej uwagi.

Kolekta nowego święta wygląda na pozór bardzo podobnie do kolekty mszy wotywniej, ale w rzeczywistości podobieństwo dotyczy tylko wstępnej części oracji.

W każdej kolekcie po inwokacji (np. „Boże”) następuje tzw. „rozszerzenie inwokacji” (włoskie *ampliamento*)¹⁸, które ma charakter anamnetyczny (opisuje dzieło Boże). Rozszerzenie inwokacji służy za narracyjne oparcie dla tzw. „petycji” czyli głównej prośby oracji, która zostanie wypowiedziana zaraz potem (np. „spraw, aby...”).

Dla naszej wygody inwokację i rozszerzenie inwokacji nazwijmy tutaj po prostu „wstępem kolekty”. Ten wstęp w przypadku omawianej oracji jest prawie identyczny w kolektach wszystkich trzech porównywanych formularzach, przy czym przesłane przez kongregację teksty nowego

¹⁷ *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*, 54.

¹⁸ Na temat terminologii dotyczącej budowy kolekty zob. J. G. Leachman, *History of Collect Studies*, [w:] *Appreciating the Collect. An Irenic Methodology*, ed. by J. G. Leachman, D. McCarthy, Farnborough (Hampshire) 2008, s. 13.

święta wprowadzają zmianę w ortografii, „Najwyższy i Wieczny” pisane jest wielką literą (z pewnością wiąże się to z bardziej szczegółnym odniesieniem się do treści święta):

„Deus, qui ad maiestatis tuæ glóriam et géneris humáni salútem, Unigénitum tuum Summum atque Ætérnum constituísti Sacerdótem...”

„Boże, Ty dla chwały Twojego majestatu i dla zbawienia rodzaju ludzkiego ustanowiłeś Jednorodzonego Syna swojego Najwyższym i Wiecznym Kapłanem...”

Przyglądnijmy się bliżej rozszerzeniu inwokacji. Jakie jest znaczenie tej anamnetycznej części kolekty? Po pierwsze przypomina ona fundamentalne założenie, że to z inicjatywy Boga Chrystus stał się Najwyższym i Wiecznym Kapłanem. Jego kapłaństwo ma dwa konkretne cele: chwała Bożego majestatu oraz odkupienie i zbawienie ludzi. Kapłaństwo Chrystusa w tym tekście nie jest funkcją dla funkcji, jest charyzmatem skierowanym ku dobru innych, nie samego Kapłana. Jak objawia się chwała Boga w kapłaństwie Chrystusa? Bez wchodzenia w teologiczną dywagację przypomnijmy słowa samego Jezusa z Wieczernika: „Ja Ciebie otoczyłem chwałą na ziemi przez to, że wypełniłem dzieło, które Mi dałeś do wykonania” (J 17, 4) lub słowa: „Na widok tego, co się działo, setnik oddał chwałę Bogu i mówił: Istotnie, człowiek ten był sprawiedliwy” (Łk 23, 47). Co do zbawienia rodzaju ludzkiego jako celu kapłaństwa Chrystusa, przypomnijmy choćby słowa jednej z prefacji wielkanocnych „dopełnił On ofiary Starego Przymierza i oddając się za nasze zbawienie, sam stał się Kapłanem, Ołtarzem i Barankiem ofiarnym”.

Kolejnym elementem każdej kolekty jest tzw. petycja czyli główna prośba kolekty, która opiera się na rozszerzeniu inwokacji. Właśnie w tym punkcie stajemy na rozdrożu, gdzie kolekty wszystkich trzech podobnych formularzy rozchodzą się w trzech kierunkach.

Przyjrzyjmy się najpierw dwóm petycjom, zawartym w kolektach mszy wotywnych. Starsza z nich z roku 1936 brzmi następująco:

„praesta; ut, quos ministros et mysteriorum suorum dispensatores elegit, in accepto ministerio adimplendo fideles inveniantur”¹⁹.

¹⁹ Por. *Missale Romanum ex decreto SS. Concilii Tridentini...*, dz. cyt., 6009.

„spraw, aby ci, których On wybrał jako sługi i szafarzy swoich tajemnic, wiernie wykonywali powierzony im urząd”²⁰.

Tymczasem główna prośba nowszej kolekty wotywniej z 1975 roku brzmi następująco:

„spraw, aby lud, który On nabył dla Ciebie Krwią swoją, z uczestnictwa w ofierze eucharystycznej czerpał moc płynącą z Jego Krzyża i Zmartwychwstania”²¹.

Widać wyraźnie, jak nowsza msza wotywna przesuwając akcent z kapłaństwa urzędowego ministrów wyświęconych („szafarze tajemnic”) na cały lud Boży i jego uczestnictwo w ofierze Chrystusa. Jest to zmiana teologiczna i eklezjologiczna, charakterystyczna dla nowej eklezjologii ludu Bożego podkreślonej przez nauczanie Soboru Watykańskiego II.

Przejdźmy do głównej prośby kolekty na nowe święto:

„præsta; ut, Spiritu Sancto largiente, quos ministros et mysteriorum suorum dispensatores elegit, in accepto ministerio adimplendo fideles inveniãntur”.

„spraw, aby dzięki łasce Ducha Świętego ci, których On wybrał jako sługi i szafarzy swoich tajemnic, okazali się wierni w wykonywaniu przyjętego urzędu posługiwania”.

Petycja ta bardzo przypomina kolektę starszej mszy wotywniej, pojawiają się jednak nowe, ważne elementy: nawiązanie do działania Ducha Świętego („dzięki łasce Ducha Świętego”) oraz dokładniejsze tłumaczenie „accepto” i użycie nowej terminologii odnośnie kapłaństwa urzędowego („przyjęty urząd posługiwania”, a nie – jak w starszej mszy wotywniej – „powierzony im urząd”).

Włączenie w nową kolektę działania Ducha Świętego jest wprowadzeniem nowego dynamizmu do starego tekstu z 1936 roku, niejako posoborowym odświeżonym spojrzeniem na wiekowy skarbiec Kościoła. Kościół dzisiaj, prosząc o konkretny dar wierności dla kapłanów, jasno zdaje sobie sprawę, że wierność jest owocem Ducha Świętego dynamicznie działającego w kapłanach. Kapłani nie mogą zatrzymać się na „byciu szafarzami tajemnic”, w jakimś uproszczonym odwołaniu do czystego,

²⁰ Por. *Mszal rzymski łacińsko-polski*, Paryż 1968, s. [83].

²¹ Por. *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 183”.

statycznego faktu święceń, który miał miejsce w ich przeszłości. Powinni wciąż na nowo okazywać się temu faktowi wierni.

Nowa wersja zwraca też w języku polskim uwagę na znaczenie „accipere”, które oznacza przyjmować, w domyśle: przyjmować w wolności. Kapłani przyjmują dar święceń, nie jest im on tylko „powierzany”. Idea wolnego i dobrowolnego przyjęcia kapłaństwa przez wyświęcanych na prezbiterów harmonijnie łączy się także z ideą wierności temu urzędowi posługiwania zgodnie z logiką: „sam przyjąłeś – wytrwaj”.

Termin „urząd posługiwania” jest polskim tłumaczeniem łacińskiego „ministerium”, pierwotnie tłumaczono w polskiej mszy wotywniej przed soborem jako „urząd”. Nowe wyrażenie wydaje się zbyt długie, ale za jego użyciem stoi istotna racja. Chodzi o ten sam łaciński termin „ministerium”, który w polskim Pontyfikale w obrzędzie święceń tak właśnie jest tłumaczony: „urząd posługiwania”²². Wyrażenie „urząd posługiwania” swego czasu stało w centrum debaty na temat właściwego przetłumaczenia słowa „ministerium” w modlitwie święceń prezbiteratu. Naprzeciw siebie stały dwa terminy: „posługa” (jako wierniejsze dosłownemu znaczeniu „ministerium”) i „urząd” (wyrażenie bardziej tradycyjne). Ostatecznie w debacie nad Pontyfikalem osiągnięto konsensus przyjmując wyrażenie „urząd posługiwania”. To właśnie wyrażenie znalazło się w polskim tekście kolekty nowego święta, aby jeszcze mocniej i dokładniej powiązać obie księgi liturgiczne²³.

Kościół więc modli się, aby ci, których Bóg wybrał na sługi i szafarzy tajemnic, okazali się wierni w wykonywaniu swojej posługi dzięki łasce Ducha Świętego. Modlitwa o dynamiczną wierność tych, którzy w wolności przyjęli w Kościele posługę kapłańską, jest uzupełnieniem statycznej

²² *Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*, Katowice 1999, 109.

²³ Uważny obserwator dostrzeże jeszcze inną, niestety pozorną paralelę: w polskim tekście modlitwy święceń znajduje się znajome z omawianej kolekty wyrażenie „dzięki łasce Ducha Świętego”. Wydaje się to bezpośrednio wiązać dwa teksty i dwie księgi, ale pamiętajmy, że w łacińskim pontyfikale nie ma dosłownie zwrotu „Spiritu Sancto largiente”, a jest „Sancti Spiritus gratia”, co zostało jedynie tak samo przetłumaczone na język polski. Dlatego paralela jest pozorna i nie do końca byłaby zgodna z prawidłami analizy tekstu źródłowego.

wizji starszej kolekty wotywnej, a jednocześnie zrównoważeniem dość ogólnej wizji nowszej kolekty wotywnej. „Odświeżenie” kolekty starego mszału jest przykładem tzw. „hermeneutyki ciągłości” w interpretacji tradycji liturgicznej, aby użyć terminologii Benedykta XVI z jego słynnego przemówienia do kurii rzymskiej o poprawnej interpretacji II Soboru Watykańskiego²⁴. W tym kluczu nowe święto już na pierwszy rzut oka jak gdyby stara się przypomnieć, że idea urzędowego kapłaństwa się nie zdezaktualizowała, ale jest żywa i współgzystuje z teologią ludu Bożego w jej odnowionej po soborze formie.

2.1.3. Modlitwa nad darami

Modlitwa nad darami w formularzu nowego święta jest w języku łacińskim identyczna ze starszą wotywą (oprócz konkluzji „który żyje i króluje”, która w nowej mszy jest zawsze krótsza). Jednak w polskich tekstach na nowe święto dysponujemy jej nowym przekładem, lepiej dostosowanym do zasad polskiej fonetyki²⁵, a także lepiej oddającym sens łaciny:

„Hæc múnera, Dómine, mediátor noster Jesus Christus Tibi reddat accépta: et nos, una secum, hóstias tibi gratas exhíbeat: Qui vivit”.

„Panie Boże, niech nasz Pośrednik, Jezus Chrystus, uczyni te dary miłymi Tobie; i wraz z Sobą przedstawi nas jako wdzięczną ofiarę. Który żyje i króluje”.

Starsza wersja miała: „niech nas zjednoczy ze sobą i przedstawi”, jednak tekst łaciński nie mówi o „zjednoczeniu ze sobą”, tylko o „przedstawieniu wraz z sobą” (oczywiście idea zjednoczenia jest obecna w domyśle, o czym piszemy dalej).

Oracja ta mocniej niż kolekta podkreśla powszechne kapłaństwo wierzących, silniej ukazuje jedność ludu Bożego, używając zaimka „my” dla kapłanów i wiernych, którzy zjednoczeni odwołują się do Jedyne go Pośrednika – Chrystusa. W wyrażeniu „przedstawi nas z sobą” podkreślony się staje osobisty charakter ofiary wierzących. Bycie „wdzięczną Bogu ofiarą” poprzez najmiłszą ofiarę Jedyne go Kapłana staje się celem

²⁴ Por. „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 27 (2006) nr 2 (280), s. 17–18.

²⁵ Por. D. Ostrowski, *Święto Jezusa Chrystusa, Najwyższego i wiecznego Kapłana: tekst polski i komentarz do przekładu*, „Anamnesis” 19 (2013) nr 4 (75), s. 53–69.

sprawowanej tajemnicy, ale wyznacza także wierzącym perspektywę osobistej świętości.

Dodajmy, że nowsza msza wotywna z aktualnego mszału prezentuje zupełnie inną orację, skupiając się na „godnym uczestnictwie w świętych obrzędach”, w których dokonuje się dzieło naszego odkupienia. Wydaje się, że cel nowszej wotywy ma charakter bardziej duszpasterski niż jedynie duchowy.

Nowe święto, wracając do starszej oracji, nie koncentruje się tylko na godnym uczestnictwie, ale przeprowadza je niejako na wyższy poziom duchowy, na mistyczne zjednoczenie wierzących i Chrystusa, którzy razem stają się miłą ofiarą przed obliczem Boga.

2.1.4. Prefacja

Podczas gdy starsza msza wotywna przewidywała prefację *De Sancta Cruce* w połączeniu z omawianym formularzem, to w nowszej mszy wotywniej są przewidziane prefacje o Najświętszej Eucharystii²⁶. Nowsza wotywa od początku znajdowała się w zestawie mszy o Najświętszej Eucharystii, a jej dwie prefacje wskazywały wyraźnie, iż głównym obszarem kapłańskiej funkcji Chrystusa i Kościoła jest Eucharystia, z której to wierni mogą czerpać łaski dla swojej codzienności.

Tymczasem liturgia nowego święta używa zupełnie innej prefacji. Ukazuje ona bardziej istotę samego kapłaństwa: zarówno nowego kapłaństwa chrześcijan, jak i kapłaństwa urzędowego i związanych z nim zadań kapłanów (wobec ludu Bożego oraz wobec siebie samych). Jest to prefacja na mszę krzyżma, którą specjalnie wybrano dla tego formularza, nadając w łacinie nieco odmienny tytuł *Kapłaństwo Chrystusa i Kościoła (De sacerdotio Christi et Ecclesiae)*²⁷.

Jak wiemy, każda prefacja składa się z pewnych klasycznych modułów: dialog wstępny („Pan z wami...”), protokół wstępny („Zaprawdę godne to

²⁶ Zob. synoptyczny zestaw tekstów prefacji w: M. Barba, *Leucologia della festa di Nostro Signore Gesù Cristo Sommo ed Eterno Sacerdote*, art. cyt., s. 392–393.

²⁷ Na temat rozbieżności tytułów prefacji na nowe święto zob. D. Ostrowski, *Prace nad polskim tekstem na święto Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana*, „Anamnesis” 19 (2013) nr 4 (75), s. 48–52.

i sprawiedliwe...”), wymienny embolizm (narracja o wybranej tajemnicy zbawienia) i protokół końcowy („Dłatego z aniołami...”). Skupimy się na embolizmie, który w naszej prefacji jest narracją o tajemnicy kapłaństwa.²⁸

W pierwszej części embolizmu widoczne jest zarówno odwołanie się do Chrystusa jako nowego i wiecznego Kapłana namaszczonego przez Ducha Świętego, jak i prawda o udzieleniu tegoż kapłaństwa Kościołowi. W drugiej części embolizmu mowa jest o „królewskim kapłaństwie” ludu Bożego, ale na plan pierwszy wychodzi dar kapłaństwa służebnego, którym obdarzeni są „wybrani”, aby w Jego imieniu odnawiali Jego ofiarę i przygotowywali ucztę paschalną, otaczali miłością lud Boży i karmili go słowem i umacniali sakramentami. Ważnym rysem trzeciej części embolizmu prefacji są końcowe słowa, które mobilizują kapłanów do poświęcania swojego życia dla Boga i zbawienia braci w wierze oraz do upodabniania się do Chrystusa poprzez składanie świadectwa wiary i miłości.

Nowa prefacja w tym zestawie formularza rozszerza tematykę liturgii zarówno poza sam krzyż i jego ofiarny charakter (jak było w starszej mszy wotywniej), jak i poza Eucharystię (por. nowsza msza wotywna) i ukazuje jeszcze szersze spektrum tajemnicy kapłaństwa.

2.1.5. Antyfona na komunię

Antyfona na komunię na nowe święto zaczerpnięta została z końcowych wersów Ewangelii wg św. Mateusza: „Oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20b).

W kontekście biblijnym zapewnienie, jakie dał apostołom Jezus wstępujący do nieba, ma w założeniu przede wszystkim dodać im odwagi w wypełnianiu powierzonego posługiwania. Jednak w kontekście nowego święta możemy widzieć tutaj także pewne specjalne przesłanie: „jestem z wami w kapłanach”. Wiemy skądinąd, że Chrystus jest obecny w swoim Kościele nie tylko w słowie czy sakramentach, ale także w osobie odprawiającego *in persona Christi* (por. konst. *Sacrosanctum Concilium*, 7).

²⁸ Na temat budowy prefacji zob. A. M. Triacca, *La strutturazione eucologica dei Prefazi. Contributo metodologico per una loro retta esegesi*, „Ephemerides Liturgicae” 86 (1972), s. 233–279.

2.1.6. Modlitwa po komunii

Modlitwa po komunii (oracja ta jest używana przez Kościół także w 13 niedzielę zwykłą) w kontekście święta Chrystusa Kapłana teologicznie podkreśla kapłaństwo powszechne wierzących: „niech święta Hostia, którąśmy ofiarowali i przyjęli, odnowi nasze życie”.

Mocno podkreślony jest w tej oracji motyw własnego uświęcania, odnowy życia celem przynoszenia trwałych owoców: „abyśmy nieustannie zjednoczeni z Tobą w miłości, przynosili owoce trwające na wieki”.

Modlitwa ta odnosi się przede wszystkim do wspólnoty wiernych, którzy na chrzcie zostali obdarzeni godnością kapłańską, królewską i prorocką. Jednocześnie jednak w świetle przesłania całego święta jest ona szczególnie wyprasaniem świętości i wierności w posłudze przede wszystkim dla szafarzy. To najpierw dla duchownych komunია ma być umocnieniem w miłości do Chrystusa i do drugiego człowieka. Będzie on „przynosił owoce trwające na wieki” przez wierną służbę uświęcania ludu Bożego.

2.2. Próba teologicznej lektury czytań mszalnych

Przechodząc do omówienia czytań mszalnych, przypomnijmy od razu, że lektura słowa Bożego nie jest oderwana od eucharystii. Słowo Boże przeznaczone na nowe święto nie jest tylko ukazywaniem jakichś treści, jego rola nie kończy się na funkcji dydaktycznej. Liturgia słowa jest bowiem przede wszystkim dla zgromadzonej wspólnoty uobecnieniem samego Chrystusa Arcykapłana i Jego „wydarzenia”²⁹, którym jest przeprowadzenie ludu od niewoli grzechu do uświęcenia w prawdzie; słowo Boga jest także źródłem mocy dla pasterzy, którzy w Jego imieniu działają w świecie. W tym znaczeniu formularz mszalny i czytania biblijne są składnikami jednego wydarzenia (dlatego też obserwacje podsumowujące

²⁹ „Sprawowanie liturgii [...], które opiera się na słowie Bożym i jest nim przeniknięte, staje się nowym wydarzeniem ubogacającym to samo słowo nową interpretacją i skutecznością. Tak Kościół w liturgii zachowuje wiernie ten sposób odczytywania i wyjaśniania Pisma Świętego, jaki zastosował sam Chrystus, który wzywał do badania całego Pisma Świętego od „dzisiaj” swego wydarzenia” (*Ogólne wprowadzenie do lekcjonarza mszalnego*, 3).

lekturę formularza i czytań umieścimy na końcu omówienia całego bloku tekstów mszalnych).

Zestaw czytań jest raczej niezwykły, a decydują o tym co najmniej dwa czynniki. Po pierwsze interesujący jest fakt, że cała liturgia słowa jest skomponowana w układzie cyklu trzyletniego, co jest raczej niezwykłe przy celebracji nie mającej rangi uroczystości. Wynika to prawdopodobnie z faktu, że zgromadzenie sługi Bożego bpa José Marii Garcíi Lahiguery, które opracowywało teksty święta, od początku traktowało je jako patronalne i w posoborowej reformie kalendarza liturgicznego obchodziło je w randze uroczystości, co w 1991 roku potwierdzone zostało dla kolejnego zgromadzenia – Bractwa Chrystusa Kapłana w Australii.

Po drugie ewenementem jest możliwość wyboru pomiędzy dwoma czytaniem przed Ewangelią w każdym z cykli (A, B, C), co również wskazuje na intencję Kościoła, aby udostępnić wiernym jak największe bogactwo perykop związanych z kapłaństwem Chrystusa. Widać wyraźny podział na czytania ze Starego Testamentu (odpowiednio: Księga Rodzaju i dwa razy Księga Izajasza) oraz pozostawione do wyboru czytania z Nowego Testamentu (wszystkie trzy z Listu do Hebrajczyków). W załączniku z łacińskimi czytaniem mszalnymi w korespondencji z kongregacją układ czytań nie pozostawia wątpliwości: drugie czytanie umieszczone jest po psalmie, co wskazuje na ich pochodzenie z wersji na uroczystość. Oczywiście, gdy mowa o święcie, to czytanie przed Ewangelią jest tylko jedno, ale pozostawiono wybór, którego przewodniczący liturgii może dokonać.

W tej części naszego opracowania podejmiemy się pierwszej polskiej próby teologicznej lektury czytań mszalnych na nowe święto. Takiej lektury dokonali już autorzy analitycznego opracowania włoskiego opublikowanego w biuletynie „Notitiae”³⁰, nasza lektura będzie prostsza, prowadząc niezależnie do podobnych rezultatów, podejmując się także krótkiej aktualizacji.

³⁰ „Notitiae” 49 (2012) nr 7–8 (551–552), s. 406–448.

2.2.1. Czytania na rok A: posłuszeństwo i gotowość pasterzy

Główną myślą, która przewija się przez wszystkie czytania roku A, jest idea gotowości i posłuszeństwa Bogu, które są podstawą prawdziwego ofiarowania.³¹

W czytaniu z Księgi Rodzaju (22, 9–18: *Ofiara Abrahama*) ofiarowanie Izaaka stanowi zapowiedź doskonałej ofiary Jezusa Chrystusa. W heroicznym czynie Abrahama możemy dostrzec obraz bezgranicznej miłości Boga, który ofiaruje swojego Syna za zbawienie świata. Posłuszeństwo Abrahama staje się także inspiracją i obrazem osobistego poświęcenia dla kapłanów Kościoła.

Alternatywne czytanie z Listu do Hebrajczyków (10, 4–10: *Chrystus przychodzi pełnić wolę Ojca*) podkreśla, że istotą doskonałej ofiary składanej Bogu nie są całopalenia czy inne dary, które pochodzą z zewnątrz człowieka, lecz to, co jest w jego wnętrzu. Chrystus podczas całego swojego życia podkreślał, że Jego zadaniem jest wypełnienie woli Ojca. Jest to zarazem najdoskonalsza ofiara, jaką człowiek może złożyć Bogu. Jej najpełniejszym wyrazem była ofiara z życia, którą Chrystus złożył na krzyżu, a w której kapłani mają Go naśladować.

W psalmie responsoryjnym (Ps 40 [39]: *Przychodzę, Boże, pełnić Twoją wolę*) pojawia się myśl, że najdoskonalszą ofiarą, którą może człowiek złożyć Bogu jest posłuszeństwo Jego woli. Poddanie Bogu swojego wnętrza nie czyni szkody człowiekowi, ale właśnie prowadzi do radości i uwielbienia Boga w każdym momencie życia.

W Ewangelii (Mt 26, 36–42: *Smutna jest dusza moja aż do śmierci*) jesteśmy świadkami modlitwy Jezusa w Ogrójcu. To wyjątkowa perykopa biblijna, która po raz pierwszy pojawia się w lekcjonarzu mszalnym poza celebracją męki Pańskiej. Modlitwa Jezusa w ogrodzie Getsemani jest poruszającym obrazem duchowej walki Arcykapłana Nowego Przymierza o wierność woli Ojca, a jednocześnie obrazem słabości Jego przyjaciół, apostołów, wybranych. Sen zmęczonych apostołów i wołanie Chrystusa: „czuwajcie” jest wymownym obrazem walki, którą służy

³¹ Por. oficjalną analizę kongregacji w: R. De Zan, „*Si compia la tua volontà*”. *Commento alle letture della festa di Nostro Signore Gesù Cristo Sommo ed Eterno Sacerdote (anno A)*, „Notitiae” 49 (2012) nr 7–8 (551–552), s. 406–425.

Nowego Przymierza, kapłani, mają podjąć, aby skutecznie reprezentować Chrystusa w misji pośród wiernych sobie powierzonych.

2.2.2. Czytania na rok B: Nowe Przymierze – nowa relacja z Bogiem

Czytania roku B podkreślają przede wszystkim ideę Nowego Przymierza, które prowadzi do nowej relacji z Bogiem³².

Pierwsze do wyboru czytanie z Księgi Proroka Jeremiasza (31, 31–34: *Moje prawo wypiszę na ich sercach*) jest zapowiedzią Nowego Przymierza, które – pomimo niewierności narodu wybranego – Bóg chce zawrzeć ze swoim ludem. Będzie ono doskonalsze niż pierwsze, gdyż nie będzie opierało się już na zachowywaniu Prawa, lecz na prawdziwym poznaniu Boga i Jego woli. Prawo, które w Starym Przymierzu wypisane było na kamiennych tablicach, teraz zostanie umieszczone w sercach ludzkich, w głębi ich jestestwa, zaś jego zachowywanie polegać będzie na osobistym poznaniu Boga. Kapłanem Nowego Przymierza, tym, który będzie je zawierał, stanie się Jezus Chrystus, w którym nastąpi przebaczenie występków ludzi, czyli odkupienie. Dla wyświęconych szafarzy tekst ten jest inspiracją do trwania w osobistej relacji z Bogiem, opartej nie na przepisach, ale na osobistej więzi serca, którą dopiero będą mogli przekazywać wiernym, nie tylko nauczając ich o Bogu, ale ukazując im Go.

Alternatywne czytanie z Listu do Hebrajczyków (Hbr 10, 11–18: *Udoskonalili na wieki tych, którzy są uświęceni*) podkreśla, że jedyną ofiarą, której mocą mogły zostać zgładzone ludzkie grzechy, jest doskonała ofiara Jezusa Chrystusa. Dzięki niej także każdy wierzący włączony przez chrzest w Jego śmierć i zmartwychwstanie otrzymuje uświęcenie, co znaczy, że może zbliżyć się do Boga. Dzieje się to przez posługę ofiarniczą kapłanów, którzy jednakże nie dokonują nowej ofiary, ale uobecniają jedyną ofiarę Jedynego Arcykapłana. To ona sprawia, że prawo Boże, którego mają przestrzegać wierzący w Chrystusa, może być wypisane we wnętrzu człowieka.

³² Por. oficjalną analizę kongregacji w: F. Manza, „*Tu es Sacerdos in Aeternum*”. *Commento alle letture della festa di Nostro Signore Gesù Cristo Sommo ed Eterno Sacerdote (anno B)*, „*Notitiae*” 49 (2012) nr 7–8 (551–552), s. 426–436.

Psalm responsoryjny (Ps 110 [109]: *Jesteś kapłanem tak jak Melchizedek*) ukazuje Mesjasza, który dopełnia dzieła Odkupienia, poddając wszystkich wrogów pod swoje stopy. Jest to dla słuchaczy przypomnieniem, że Bóg nie pozostawia Kościoła we władaniu szatana, ale że Arcykapłan Nowego Przymierza jest też Królem wszechświata.

Ewangelia (Mk 14, 22–25: *To jest Ciało moje. To jest Krew moja*) wyjaśnia mechanizm Nowego Przymierza, o którym jest mowa w pierwszym czytaniu. Podobnie jak zawarcie Pierwszego Przymierza zostało potwierdzone poprzez pokropienie ludu krwią zwierząt złożonych w ofierze, podobnie zawarcie Nowego Przymierza zostaje potwierdzone przelaniem krwi Jezusa na krzyżu. Ale nie tylko przelaniem, lecz „wylaniem na”, zroszeniem serc i ust wiernych, jak wyjaśnia tę tajemnicę św. Jan Chryzostom w III Katechezie chrzcielnej: „obecnie prędkiej ucieka nieprzyjaciel, gdy ujrzy już nie odrzwia skropione krwią, która była tylko obrazem, lecz rozjaśnione krwią prawdy usta wiernych – odrzwia świątyni poświęconej Chrystusowi”³³. Duchowe skropienie krwią przymierza dokonuje się w komunii eucharystycznej, do której wiernych zapraszają kapłani *in persona Christi*: „bierzcie z tego wszyscy”.

2.2.3. Czytania na rok C: osobista świętość znakiem dla świata

Czytania przeznaczone na rok C koncentrują się wokół idei świętości, do której są wezwani kapłani działający w imieniu Chrystusa³⁴. W Nim, jedynym „Posłanym”, każdy kapłan (i każdy wierzący) staje się posłanym, aby pomagać braciom i siostram w uświęcaniu się. To umożliwi realizację prośby zawartej w modlitwie arcykapłańskiej Chrystusa z ostatniej wieczerzy: „Oby się tak zespolili w jedno, aby świat poznał, że Ty Mnie posłałeś i że Ty ich umiłowałeś, tak jak Mnie umiłowałeś”.

Pierwsze czytanie do wyboru (Iz 6, 1–4. 8: *Święty, Święty, Święty jest Pan Zastępów*) przedstawia ideę świętości Boga. Jest ona z natury niedostępna

³³ Zob. św. Jan Chryzostom, *Katecheza chrzcielna* (3, 13–19: *Moc krwi Chrystusowej*), [w:] *Liturgia Godzin*, t. 2, Pallottinum 1984, s. 366.

³⁴ Por. oficjalną analizę kongregacji w: A. Pitta, „*Gesù Cristo, Sommo Sacerdote Misericordioso e Fedele*”. *Commento alle letture della festa di Nostro Signore Gesù Cristo Sommo ed Eterno Sacerdote (anno C)*, „*Notitiae*” 49 (2012) nr 7–8 (551–552), s. 437–448.

żadnemu człowiekowi, co powoduje powstanie przepaści między Bogiem i ludźmi. Jednakże to sam Święty pragnie włączyć człowieka w swoje życie, w swoją świętość. W tym celu potrzebuje „posłańca”, kogoś, kto w Jego imieniu stanie się bliski człowiekowi. Jezus Chrystus, Arcykapłan – Pontifex (dosł. „budowniczy mostów”), realizuje prorocstwo Izajasza, jest Tym, który zbliży Boga ludziom, a ludzi do Boga. Przejmujące słowa „oto ja, poslij mnie” brzmią szczególnie w sercach powołanych do kapłaństwa służebnego, który w Duchu Świętym znajdują odwagę do podjęcia się misji zbliżania ludzi do Boga, a jednocześnie sami korzystają z jedynego pośrednictwa Chrystusa w spotkaniu pomiędzy świętym Bogiem a grzesznym człowiekiem.

Alternatywne czytanie z Listu do Hebrajczyków (2, 10–18: *Tak Ten, który uświęca, jak ci, którzy mają być uświęceni, od Jednego wszyscy pochodzą*) ukazuje Chrystusa jako Tego, który nazywa braćmi tych, których wybawia. Dzieło odkupienia musiało dokonać się przez Boga-Człowieka, który nie jest kimś z zewnątrz, oddzielnym od ludu, lecz utożsamia się z tymi, do których został posłany. Jest to wyraźna wskazówka i dla współczesnych kapłanów, z ludu wziętych i dla ludu ustanowionych, aby w swoim przeżywaniu jedności z Bogiem nie zapomnieli, że Bóg ten zjednoczył się ze swoim ludem.

Psalm responsoryjny (Ps 23 [22]: *Pan mym pasterzem, nie brak mi niczego*) ukazuje Boga jako Pasterza, który troszczy się o swoje owce. Jest to przypomnienie o pasterskim powołaniu kapłanów. Dobrym pasterzem, czułym na potrzeby swoich owiec, powinien być każdy powołany do świętej misji kapłańskiej. Dlatego słowami tego psalmu wierni nie tylko wysławiają Boga, który jest najdoskonalszym pasterzem, lecz modlą się za tych, którzy ten obraz Boga mają odzwierciedlać na ziemi.

Ewangelia (J 17, 1–2. 9. 14–26: *Za nich Ja poświęcam w ofierze samego siebie, aby i oni byli uświęceni w prawdzie*) ukazuje Jezusa podczas modlitwy arcykapłańskiej w Wieczerniku. Perykopa ta jest źródłem duchowości hiszpańskiego zgromadzenia kontemplacyjnego Sióstr Oblatek Chrystusa Kapłana, które stoi u początków święta Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana. To właśnie parafraza słów z modlitwy arcykapłańskiej Chrystusa z ostatniej wieczerzy jest mottem ich życia zakonnego: „Ojcze, za nimi proszę i za nich poświęcam siebie w modlitewnej ofierze,

aby byli uświęceni w prawdzie”. Wierni zatem, włączając się na mocy kapłaństwa powszechnego w ofiarę Chrystusa, podejmują tę ofiarę także w intencji powołanych, składając ją w sposób, który uważa się za jeden z najpiękniejszych i najcenniejszych: w ofierze modlitwy wstawienniczej. Doceniając ten dar i włączając się w modlitwę mniszek za kapłanów oraz powołanych do kapłaństwa, Kościół spełnia misję kapłańską samego Chrystusa. Intencją tej modlitwy jest przede wszystkim „uświęcenie w prawdzie”, a więc dar świętości kapłanów i wiernych. Świętość ta była tak niedostępna dla starotestamentalnego proroka, a przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym stała się dostępna.

2.3. Obserwacje podsumowujące omówienie tekstów mszalnych

Niewykluczone, że po pierwszej lekturze tekstów mszalnych może pojawić się wrażenie, iż liturgia tego święta jak gdyby „skręca z kursu” obranego przez Kościół podczas reformy posoborowej w kwestii koncepcji Kościoła, a święto to jest nazbyt „klerykalne”, zbyt mało mówiąc o ludzie Bożym jako świętym kapłaństwie. Jednakże trzeba przypomnieć, że środowiskiem powstania święta jest właśnie modlitwa za kapłanów i powołanych do kapłaństwa podjęta przez klauzurowe mniszki hiszpańskie jako wotum ich życia.

Zauważmy także, że akcenty tekstów nie tyle są „klerykalne”, co raczej chrystocentryczne, dialogując z pokrewnymi ideami. W samym formularzu dokonuje się pewne „kołysanie” akcentów: Chrystus – kapłani – lud wierny. Gdy antyfona na wejście podkreśla rolę jedynego Pośrednika Nowego Przymierza, to kolekta koncentruje się już na kapłaństwie służebnym, a gdy modlitwa nad darami znów przenosi uwagę na Chrystusa jako jedynego Pośrednika, to prefacja ogarnia cały lud kapłański i podkreśla sens kapłaństwa „wybranych”, wreszcie gdy antyfona na komunię przenosi uwagę na Jedyne Kapłana obecnego w Kościele przez kapłanów, to modlitwa po komunii „wyrównuje” balans: liturgiczne „my” dotyczy wszystkich uczestników zgromadzenia.

Teksty biblijne ukazują, że to dzięki ofierze Chrystusa, w której kapłani mają swój szczególny udział, wierni stają się członkami jednego Ciała. Czytania dotyczą ważnych problemów Kościoła jako środowiska realizacji

kapłaństwa Chrystusa: posłuszeństwo i wierność pasterzy, przyłgnięcie sercem do Boga Nowego Przymierza oraz osobista świętość dla świadectwa przed światem. Są to zadania skierowane przede wszystkim do tych, którzy mają uobecniać miłość Boga, szafarzy wyświęconych. Jednakże nie osiągną oni tego celu bez pomocy całej wspólnoty wierzących.

3. Liturgia Godzin

Liturgia godzin nowego święta jest pogłębioną medytacją elementów składowych liturgii mszalnej. Szczególnie hymny i prośby odnoszą się do Chrystusa tytułami podkreślającymi bogactwo Jego kapłaństwa i Jego misji w takich wymiarach jak posłuszeństwo, przymierze, krwawa ofiara, wypełnienie ofiar starożytnych, wieczysta funkcja pośrednika i tego, który zanoszą za nas prośby przed Ojcem³⁵.

3.1. Godzina czytań

Hymn godziny czytań wprowadza w tematykę święta, zwracając uwagę na najwyższą godność kapłańską Chrystusa, Boga-Człowieka, i Jego funkcję pośredniczenia przed Bogiem w sprawie ludzkości. Ważnym terminem jest słowo „jedyne”, które powtarza się kilkakrotnie w tekście hymnu i uświadamia modlącemu się Kościołowi, gdzie naprawdę znajduje się istota kapłaństwa: w ukrzyżowanym Chrystusie, namaszczonego przez Ojca świętym olejem łaski.

Psalmy godziny czytań wraz z antyfonami – które są dla nich kluczem interpretacyjnym – są kontemplacją pewnych szczególnych prawd dotyczących

³⁵ M. Barba, *Leucologia della festa di Nostro Signore Gesù Cristo Sommo ed Eterno Sacerdote*, art. cyt., s. 397. Na temat autorstwa hymnów liturgii godzin z biografii José Marii Garcii Lahiguery przesłanej autorom opracowania przez Oblatki Chrystusa Kapłana dowiadujemy się, że przesłane w 1971 do kongregacji przez zgromadzenie teksty liturgii święta zostały zasadniczo zatwierdzone bez korekt, a jedynie hymny zostały zastąpione tekstami „oficjalnych hymnologów kongregacji”. Być może dalsze badania pomogą wyjaśnić tę kwestię.

Chrystusa: powszechnego zasięgu Jego dzieła, nowości Jego ofiary oraz Jego ofiarnej miłości wobec Kościoła. Psalm 2 z antyfoną „Prosiłem mojego Ojca i dał mi w dziedzictwo narody” podkreśla uniwersalny zasięg dzieła Chrystusa oraz fakt, że kapłaństwo Chrystusa jest istotnie „najwyższe”, przewyższające nieskończone kapłaństwo Starego Przymierza, które ogarniało tylko jeden naród. Psalm 40 z antyfoną „Oddajcie wasze ciała na ofiarę żywą, świętą i miłą Bogu” (Rz 12, 1, por. Rz 6, 19) podejmuje temat nowego wymiaru ofiarowania. Wyrażenie „ofiara krwawa” oznaczało ofiarę zabita, tymczasem „ofiara żywa” jest słownym paradoksem użytym przez św. Pawła do wyrażenia nowości chrześcijaństwa i jego idei współofiarowania się razem z Chrystusem, który „żyje jako Baranek zabity” (por. Ap 5, 6, por. także 3 prefacja wielkanocna: „Raz ofiarowany więcej nie umiera, lecz zawsze żyje jako Baranek zabity”). Wreszcie mejsjański Psalm 85 z antyfoną „Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić” (Ef 5, 25) przedstawia obraz ofiarnej miłości Bożej w Chrystusie, który „odmienia los Jakuba” czyli nowego ludu wybranego, Kościoła. W świetle psalmodii godziny czytań na pierwszy plan wysuwa się idea jedyne kapłaństwa Chrystusa, które kontemplowane w Kościele przede wszystkim przez wyświęconych szafarzy, staje się dla nich samych inspiracją do przeżywania własnego daru.

Pierwsze czytanie godziny czytań (Hbr 4, 14–16; 5, 1–10: *Chrystus prawdziwym arcykapłanem*, łac. *Iesus, Pontifex magnus*, w języku polskim zachowano tytuł perykopy z *Biblii Tysiąclecia*) ukazuje, że Chrystus wypełnia prorockie kapłaństwo Melchizedeka, to teraz On jest „arcykapłanem wielkim”, przez którego ludzie mogą przybliżyć się do „tronu łaski”, aby „doznać miłosierdzia i znaleźć łaskę pomocy w stosownej chwili”. Głównym przesłaniem czytania jest podkreślenie istoty ofiary Chrystusa, czyli Jego całkowite posłuszeństwo zbawczej misji: „został wysłuchany dzięki swej uległości. I chociaż był Synem, nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał”. Posłuszeństwo Chrystusa i dobrowolność Jego ofiary są medytowane przez Kościół w recytacji responsorium opartego na Flp 2, 8 i Iz 53, 7: „Uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci. Został ofiarowany, gdyż sam tego pragnął”. Idea posłuszeństwa Bogu i Jego misji stają się tematem centralnym czytania dla współczesnego człowieka, a bez wątplenia w sposób szczególny dla kapłanów Kościoła.

Drugie czytanie godziny czytań (Chrystus kapłanem i żertwą ofiarną) zaczerpnięte jest z encykliki *Mediator Dei* papieża Piusa XII. Wychodzi od stwierdzenia sensu i celu kapłaństwa Chrystusa: jest ono darem dla ludzi, nie godnością samą dla siebie. Tekst przechodzi w pouczenie na temat osobistej świętości kapłanów, wzywając ich, aby „przybierali w jakiś sposób postawę żertwy ofiarnej, by zapierali się samych siebie ze względu na przykazania Ewangelii, by z własnej woli i ochoczo podejmowali dzieło pokuty, by wszyscy z osobna brzydzili się tym, czego się dopuścili, i za to czynili ekspiację [...], [w końcu by] razem z Chrystusem ponieśli mistyczną śmierć na krzyżu”. Podsumowaniem medytacji nad przedłużaniem kapłaństwa Chrystusa w świecie stają się słowa responsorium „Żyję już nie ja, lecz żyje we mnie Chrystus...” (Ga 2, 20).

3.2. Jutrznia

Hymn jutrzni podkreśla dobrowolność ofiary Chrystusa i jej ciężar, wprowadza również kontrast między minionym starym przymierzem i jego obrzędami a nowym kapłaństwem Chrystusa, który wypełnił wyrocznie i wprowadził prawo miłości. Hymn wprowadza od początku do jutrzni temat Eucharystii, gdy mówi o „ołtarzach”, na których Chrystus składa się w ofierze.

Psalmodia jutrzni to psalmy świąteczne: Psalm 63 (*Tęsknota za Bogiem*), Kanty trzech młodzieńców z Dn 3, 57–88. 56 (*Całe stworzenie wielbi Boga*) i Psalm 149 (*Radość świętych*). Psalmi te opatrzone własnymi antyfonami podkreślają szczególne aspekty tajemnicy Chrystusa Kapłana. Psalmowi 63 towarzyszy antyfona z Kol 1, 20: „Przez krew Jego krzyża Ojciec pojednał wszystko ze sobą, i to, co na ziemi, i to, co w niebiosach”. W ten sposób wymową psalmu nie jest tylko nieokreślona tęsknota za Bogiem, ale tęsknota oczekiwania na ostateczną realizację tego, co już się dokonało przez Chrystusa. Pieśń trzech młodzieńców opatrzona antyfoną z Kol 1, 16: „Wszystko przez Chrystusa i dla Chrystusa zostało stworzone” potwierdza chrystocentryczny charakter uwielbienia, które płynie z ust całego odkupionego świata. Wreszcie Psalm 149 z antyfoną z Ef 1, 22–23 („Wszystko poddał pod Jego stopy, a Jego samego ustanowił nade wszystko Głową dla Kościoła, który jest Jego Ciałem”) prowadzi

do właściwego zrozumienia tytułu „Najwyższy Kapłan” wymawianego ze czcią w tym szczególnym dniu.

Czytanie jutrzni z Hbr 10, 5–10, nawiązując do Psalmu 40, kładzie szczególnie nacisk na dobrowolność ofiary Chrystusa, który idzie pełnić wolę Bożą: „Wtedy rzekłem: Oto idę”. Aspekt dobrowolnej ofiary wysuwa się na pierwszy plan w responsorium.

Pieśń Zachariasza opatrzona jest antyfoną zaczerpniętą z J 17, 21: „Niech wszyscy stanowią jedno, Ojczy, aby świat uwierzył, że Ty Mnie posłałeś”. W świetle tej antyfony na pierwszy plan wysuwa się wizja realizacji wizji proroka: „służyć Mu będziemy bez trwogi, w pobożności i sprawiedliwości”. Jedność, o którą modli się Chrystus w Wieczerniku, a której sługami mają być kapłani, jest drogą do realizacji tego proroctwa.

Prośby jutrzni mają niezwykle charakter: zwracają się bezpośrednio do Chrystusa (zdarza się to w liturgii bardzo rzadko), a ponadto są one modlitwą wstawienniczą (co w liturgii godzin jest z kolei domeną niesporów). Trudno dociekać, dlaczego zostały one tak skonstruowane (zwróćmy uwagę na dość nieprzyjemną kolizję podmiotu modlitwy: wstęp kieruje się w dość kuriozalny sposób do Ojca, a wezwania do Chrystusa), warto będzie w przyszłości zbadać ich historię redakcji. Dość zauważyć, że ich główną myślą jest jedność i świętość Kościoła oraz kapłanów.

3.3. Modlitwa w ciągu dnia

Modlitwa przedpołudniowa zarówno poprzez antyfonę z Ef 2, 18 („Przez Chrystusa wszyscy w jednym Duchu mamy przystęp do Ojca”), jak i czytanie z Hbr 7, 26–27 podkreśla niezwykłość ofiary Boskiego Arcykapłana oddzielonego od grzeszników. Ważnym wątkiem jest jednocześnie włączenie ludzi w Jego cierpienia ku ostatecznemu zbawieniu (por. responsorium inspirowane 1 P 4, 13).

Modlitwa południowa w antyfonie psalmodii („Jesteście zbudowani na fundamencie apostołów i proroków, gdzie kamieniem węgielnym jest sam Chrystus Jezus”, por. Ef 2, 19–20), podkreśla najpierw harmonijny i stabilny charakter Kościoła hierarchicznego. Poprzez zaś czytanie (1 P 2, 4–5) i responsorium (Kol 2, 6–7) ukazuje się kluczowa i budownicza rola Chrystusa, który sprawia, że wspólnota Kościoła może stać się

duchową świętynią, nowym kapłaństwem dla składania nowych „duchowych” ofiar. Responsorium jest mocnym wezwaniem do wytrwania w Chrystusie, wskazuje szczególnie kapłanom, że nie wystarczy przyjąć dar, ale trzeba umacniać go w wierze.

Modlitwa popołudniowa w antyfonie z Ef 4, 7. 12 („Każdemu z nas została dana łaska według miary daru Chrystusowego, dla budowania Jego Ciała, którym jest Kościół”) harmonizuje z czytaniem z 1 P 2, 9–10. Nowy lud Boży jest „królewskim kapłaństwem”, ludem, którego zadaniem jest ogłaszanie dzieł Boga. Szczególnym darem, który ten lud może głosić, jest doznane miłosierdzie. W kontekście święta kapłańskiego słowa te przywodzą na myśl sakrament pojednania, znak miłosierdzia i pokoju serca, o którym mówi responsorium z Kol 3, 15: „W sercach waszych niech panuje pokój Chrystusowy”.

Teksty modlitwy w ciągu dnia w kontekście święta Chrystusa Arcykapłana są zatem szczególną inspiracją dla wyświęconych szafarzy, którzy żyją na co dzień na styku urzędu i charyzmatu, aby budowali Ciało Chrystusa, którym jest Kościół.

3.4. Nieszpory

Hymn nieszporów dotyka kwestii serdecznej relacji Syna Bożego z ludzkością, której los przejmuje go aż do podjęcia decyzji o całkowitym ogołoceniu i uniżeniu, gdy z „pałacu Ojca” wstępuje w łono kobiety. Aluzja do „ołtarzy” (znów w liczbie mnogiej jak w hymnie jutrzni) utrzymuje w napięciu wątek eucharystyczny całego oficjum.

Psalmodia ukazuje królewską godność Chrystusa, któremu zostało poddane całe stworzenie, jest też zachętą do włączenia się w dzieło Chrystusa przekazane Kościołowi. Królewskiemu Psalmowi 110 towarzyszy antyfona-cytat z tegoż psalmu: „Pan przysiągł i tego nie odwoła: Ty jesteś kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka”. W ten sposób zatem wyróżnia się główny temat Psalmu: Chrystus jest najwyższym i wiecznym Kapłanem, przewyższającym kapłanów starotestamentowych, gdyż „nie musi On codziennie, jak dawni najwyżsi kapłani, składać ofiary najpierw za własne grzechy, a potem za grzechy ludu. Uczynił to bowiem raz na zawsze, samego siebie składając w ofierze” (jak interpretuje ten

psalm autor Hbr 7, 27). Kolejna antyfona w słowach „Bóg, będąc bogaty w miłosierdzie, razem z Chrystusem przywrócił nas do życia” (Ef 2, 4–5) wyjaśnia prorocstwo następnego Psalmu 111: „zesłał odkupienie swojemu ludowi, na wieki ustanowił swoje przymierze” (Ps 111, 9). Jest to jednocześnie odwołanie do pamiątki tego wiecznego przymierza, którym jest Eucharystia. Do niej zresztą można odnieść słowa z wersu 5: „dał pokarm bogobojnym”. Wreszcie przebogata teologicznie pieśń z Kol 1, 11c–20, chrystologiczny hymn nieszporny, opatrzona została antyfoną „Chrystus jest obrazem Boga niewidzialnego, Pierworodnym wobec każdego stworzenia”. W tym kontekście do głosu dochodzi temat obecności transcendencji Boskiej wśród ludzi poprzez Chrystusa. On jest obrazem Boga, uobecnia Go i do Niego prowadzi swój lud, pojednawszy go przez krew swego krzyża.

Czytanie z Hbr 10, 19–23 wyraża pewność realizacji obietnic Bożych przez pośrednictwo „krwi Jezusa”, którego nazywa „kapłanem wielkim”. Bycie Jego sługami pozwala na chlubienie się nadzieją chwały Boga, co wyrażają słowa responsorium z Rz 5, 1b–2b.

Pieśni Maryi towarzyszy antyfona z modlitwy arcykapłańskiej Jezusa („Ojcze, za nimi proszę, ponieważ są Twoimi, a za nich Ja poświęcam w ofierze samego siebie, aby i oni byli uświęceni w prawdzie”, por. J 17, 9. 19). Tekst wieczornego uwielbienia Boga staje się zatem medytacją nad wielką godnością przybranych dzieci Bożych w Chrystusie, który dla nich poświęcił samego siebie. Jest także dyskretnym uobecnieniem charyzmatu Zgromadzenia Sióstr Oblatek Chrystusa Kapłana, które tymi słowami określają całe swoje życie poświęcone modlitwie za kapłanów. W tym kontekście całe nieszpory stają się bezpośrednią modlitwą za kapłanów. Widać to także w tonie dwóch próśb nieszpornych, które są wstawieniem w ich sprawie.

4. Martyrologium

Elogia z martyrologium (gr. *elogium* – mowa pochwalna) to teksty wygłaszane tradycyjnie we wspólnotach religijnych wieczorem dnia poprzedzającego jakiś obchód liturgiczny. W elogium na nowe święto

otrzymujemy skondensowaną treść święta: kapłaństwo Chrystusa, Jego pośrednictwo, wypełnienie woli Ojca, ofiara na ołtarzu Krzyża i udzielenie kapłaństwa wybranym wiernym Kościoła³⁶. Elogium nawiązuje do prefacji na mszę krzyżma, gdy mówi o Chrystusie, iż „w swojej miłości dla braci wybiera On spośród synów Adama ludzi, którzy mają zostać obdarzeni godnością kapłańską” dla sprawowania Eucharystii, której „wiecznym wzorem” jest Jego jedyna ofiara. Perykopa z Hbr 9, 24–25, która kończy elogium, podkreśla jedyność i niepowtarzalność tej ofiary, która sięgnęła samego oblicza Boga na zawsze.

Zakończenie

Święto Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana, którego celem jest przyczynić się do „pogłębiania świętości życia duchowieństwa i stać inspiracją dla nowych powołań do służby kapłańskiej”³⁷, jest z pewnością odnowionym głosem *lex orandi* w duchowej i teologicznej debacie na temat kapłaństwa. Kapłaństwo urzędowe i kapłaństwo powszechne wiernych są z jednej strony kwestiami jasno wyłożonymi przez dokumenty magisterium³⁸, tym niemniej Kościół przemawia także przez liturgię. Euchologia nowego święta ukazuje wyraziście współczesnemu wierzącemu fakt, że Chrystus jest jednocześnie kapłanem, ofiarą i pośrednikiem, a zarazem jedynym fundamentem nowego kapłaństwa. Te ściśle ze sobą

³⁶ M. Barba, *Leucologia della festa di Nostro Signore Gesù Cristo Sommo ed Eterno Sacerdote*, art. cyt., s. 397.

³⁷ Zob. *Lettera della Congregazione*, art. cyt., s. 335–336 (tłum. D. Ostrowski).

³⁸ Dla podstawowej orientacji odsyłamy do wypowiedzi Soboru Watykańskiego II: na temat jedynego kapłaństwa Chrystusa zob. Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, 28, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, 5, 10 i 16; na temat kapłaństwa powszechnego wiernych zob. Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicum actuositatem*, 3, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, 2; na temat kapłaństwa hierarchicznego zob. Dekret o formacji kapłanów *Optatam totius*; 2; por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1544–1553.

powiązane aspekty stają się źródłem i szczytem kapłaństwa powszechnego wiernych, ale w sposób szczególnie widoczny kapłaństwa urzędowego.³⁹

Wrocław

Warszawa

Rzym

ks. Dominik Ostrowski

M. Iwona Kopacz PDDM

ks. Tomasz Zięba

Abstrakt

W 2013 r. do kalendarza diecezji polskich zostało wprowadzone święto Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana. W omówieniu historii i tekstów liturgicznych na święto Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana, autorzy podjęli się obszernej analizy liturgicznej, przedstawiając tło historyczne i kontekst teologiczny tekstów liturgicznych nowego święta. Wychodząc od ukazania zarysu historii i okoliczności wprowadzenia święta, a dochodząc do prezentacji Martyrologium, przedstawiają analizę tekstów formularza Mszy świętej, podejmują się pierwszej próby teologicznej lektury czytań mszalnych. Ukazują teologiczne wnioski analitycznej lektury tekstów Liturgii Godzin. Prowadzonym analizom towarzyszą krótkie próby syntezy teologicznej i liturgicznej. Opracowanie jest pierwszą kompletną prezentacją treści euchologicznych nowego święta, niekiedy zatem zaledwie otwiera wątki dyskusyjne, jednakże w sposób jednoznaczny ukazuje podstawowe prawdy teologiczne święta. Centralnym tematem jest kapłaństwo Chrystusa przewyższające kapłaństwo Starego Testamentu. Kapłaństwo Chrystusa jest jedynym prawdziwym kapłaństwem, w którym z kolei na sposób sakramentalny szczególnie uczestniczą szafarze wyświęceni. Kapłaństwo urzędowe się równorzędnym tematem święta, bo właśnie modlitwa za kapłanów stanowi główną motywację wprowadzenia święta do kalendarzy Kościołów lokalnych.

³⁹ Zob. M. Barba, *Leucologia della festa di Nostro Signore Gesù Cristo Sommo ed Eterno Sacerdote*, art. cyt., s. 405.

Słowa kluczowe

Rok liturgiczny, święta Pańskie, kapłaństwo, euchologia, formularz mszalny, liturgia godzin, martyrologium

Abstract

Our Lord Jesus Christ, the Eternal High Priest: new feast for Poland

In 2013, the feast of Jesus Christ the Eternal High Priest was introduced into the liturgical calendar of the Church in Poland. In studying the history and liturgical texts for the new feast, the authors undertook the first attempt of a comprehensive liturgical analysis of its liturgy, presenting its historical background and theology. Starting from describing the circumstances of its introduction, and ending on the presentation of its summary in the „Martyrologium”, the authors paid a special attention to the form of the Mass and, also, tried to take the theological lecture of Mass readings. Then, also the theological conclusions of analytical reading of texts of the Liturgy of the Hours have been presented. The study is the first Polish comprehensive presentation of euchology for the new feast, sometimes it only opens threads for further discussion. However, it clearly shows the fundamental traces of the new feast's theology. Its central theme is the priesthood of Christ as superior to the priesthood of the Old Testament. The only true priesthood of Christ involves especially, in sacramental way, the ordained ministers. The ministerial priesthood, in fact, becomes the second subject of the feast, as the prayer for priests was the main motivation for introduction of this feast into liturgical calendars of local Churches.

Keywords

Liturgical year, feasts of the Lord, priesthood, euchology, form of the Mass, Liturgy of the Hours, Martyrologium

SPRAWOZDANIA · REPORTS

KS. JANUSZ MIECZKOWSKI
JAROSŁAW A. SUPERSON SAC

XI Międzynarodowe Sympozjum Liturgiczne (Bose, 31 maja–2 czerwca 2013)

W dniach 31 maja–2 czerwca 2013 roku w opactwie Bose odbyło się XI Międzynarodowe Sympozjum Liturgiczne pt. *Sobór Watykański II. Liturgia, architektura i sztuka* zorganizowane przez gospodarzy oraz Narodowy Urząd dla Kościelnych Dóbr Kultury przy Konferencji Episkopatu Włoch.

Sympozjum zostało otwarte przez opata Enzo Bianchiego, który wpisał temat całego sympozjum w obchodzony w tym roku jubileusz 50-lecia podpisania konst. *Sacrosanctum Concilium*. Samo wprowadzanie odnowy liturgicznej po soborze podzielił on na dwa etapy z granicą w roku 1990. Pierwszy etap charakteryzował się wydawaniem ksiąg liturgicznych i wprowadzaniem reformy, natomiast drugi okres to reinterpretacja soborowej myśli, często z nawiązaniem do przedsoborowej tradycji liturgicznej. To rodzi nieraz konflikty. Rozwijając soborowe określenie, że liturgia jest źródłem i szczytem życia chrześcijańskiego, ukazał on trzy płaszczyzny, które są według niego dziś istotne: relacja między liturgią a słowem Bożym, dynamizm między liturgią a duchowością oraz relacja między liturgią a ewangelizacją.

Po nim głos zabrał prof. Martin Klöckner z Uniwersytetu we Fryburgu (Szwajcaria). W referacie *Sobór Watykański II: recepcja, aktualność i problemy otwarte* podkreślił, że reforma liturgiczna wprowadzana była „od góry ku dołowi”, decyzje podejmowane przez ojców soborowych i posoborowe komisje były przyjmowane przez Kościoły lokalne. Uważa on, że po 50 latach można stwierdzić, że wszystkie podstawowe linie Soboru

zostały zrealizowane. Współczesność Kościoła wytworzyła nowe pola, gdzie liturgia i jej sprawowanie nabrało wyjątkowego charakteru. Referent te nowe wyzwania przedstawił w 5 punktach: aktywny udział wiernych w liturgii, misterium paschalne jako klucz do zrozumienia posoborowej liturgii, życie słowem Bożym, które jest pierwszym źródłem liturgii, propagowanie duchowości liturgicznej i reforma liturgiczna jako zadanie permanentne Kościoła. Do kwestii otwartych zaliczył: problemy związane z językiem liturgicznym i tłumaczeniami, ciągle nieodkryty charakter misyjny liturgii, dyscyplina liturgiczna w relacji Kościoła powszechnego i lokalnego, dwie formy rytu rzymskiego (wybór dokonany przez duszpastorza wpływa na wspólnotę) oraz odważne pobudzanie życia liturgicznego, a nie jego ograniczanie.

Sesję popołudniową rozpoczął John F. Baldwin, wykładowca Boston College School of Theology & Ministry wystąpieniem pt. *W kierunku Soboru Watykańskiego: historyczne i teologiczne drogi*. W panoramiczny sposób przedstawił on rozwój liturgii i teologii od XVI wieku. Zwracał uwagę nie tylko na wybitne postaci z historii liturgii, jak: C. Mohleberg, P. Guéranger, J. A. Jungmann, O. Casel, ale także z historii teologii, np. H. de Luback, J. H. Newman, teologowie szkoły w Tübingen, z historii filozofii (Hegel, Marks) oraz na występujące wtedy procesy społeczne. To wszystko wpłynęło na uświadomienie sobie przez Kościół, że on sam jest tajemnicą i że sprawuje tajemnicę. To wszystko było także kontynuowane przez Kościół przed Soborem Watykańskim II, co możemy zobaczyć np. w encyklice Piusa XII *Mediator Dei* (1947). Do najważniejszych zmian soborowych zaliczył on zmianę struktury rytu, pojawienie się nowych modlitw eucharystycznych, przywrócenie katechumenatu, rewizję liturgii godzin i roku liturgicznego. Ten proces nie może być uważany za zakończony. Dzieło to dalej jest kontynuowane nie tylko przez dokumenty liturgiczne, ale także przez żywe rozumienie liturgii we wspólnocie Kościoła.

Następnie Elena Pontiggia z Akademii w Brera przedstawiła temat *W kierunku Soboru Watykańskiego: architektoniczne i artystyczne drogi*. Jej relacja oparta była na prezentacji różnych religijnych dzieł sztuki (bardziej rzeźby niż architektury) pochodzących z trzech okresów: przed soborem, w czasie jego trwania oraz po soborze. Zadała także pytanie, czy Kościół przyjął i odczytał ten nowy wyraz sztuki religijnej, która powstała po soborze?

Z przykrością stwierdziła, że nie, a jeśli tak, to tylko w niewielkim stopniu. Kościół zawsze był mecenasem sztuki, trzeba więc i dziś zadać pytanie: co powinniśmy uczynić, by Kościół znów mógł spełniać to zadanie?

Kolejny referat „*Rivista Liturgica*” 1914–2013. *Wiek służby dla kultu w czasie ruchu, reformy i odnowy liturgicznej* przedstawił obecny redaktor naczelny tego czasopisma prof. Manlio Sodi. W krótki sposób przedstawił on stuletnie dziedzictwo tego czasopisma, które nadal pragnie służyć Kościołowi na polu liturgii. Te pola pracy ułożył on w formę litanii, która zawiera następujące słowa: kontynuować, aby przyczynić się do zrozumienia; dialogować z naukami humanistycznymi; dowartościować różne sposoby komunikacji; tworzyć teologię liturgiczną; zapraszać do badań historycznych; uczyć doceniać księgę liturgiczną; zakorzeniać świadomość liturgiczną; faworyzować doświadczenie stylu celebracji budującego świadomość przyjęcia; propagować przeświadczenie, że duchowość i mistyka chrześcijańska mają swoje korzenie w doświadczeniu celebracji; żyć w takim wymiarze liturgicznym, który realizuje spotkanie z Trójcą Przenajświętszą.

W drugim dniu sympozjum pierwszym referentem był Ralf van Bühren z Papieskiego Uniwersytetu Santa Croce w Rzymie. Przedstawił on temat *Architektura i sztuka na soborze*. Konstytucja o liturgii świętej porusza kwestie sztuki i architektury we wprowadzeniu i 7 rozdziale. W nich możemy znaleźć akceptację zarówno dla dawnej sztuki, jak również i tej współczesnej. Dotyczy ona także zagadnienia kultu obrazów. W konstytucji znajdujemy „tak” dla szlachetnego piękna, jak i dla prostoty w przestrzeni sakralnej. Te wymiary są ciągłymi wyzwaniem dla współczesnej kultury.

Po nim swój referat „*Szlachetne piękno*” dla estetyki liturgicznej przedstawił François Cassingena-Trévedy z Wyższego Instytutu Liturgicznego w Paryżu. Zauważył on w konstytucji o liturgii estetykę liturgiczną zawartą pod dwoma hasłami: „szlachetne piękno” i „szlachetna prostota”. Zadał pytanie, czy piękno i prostota nie są sobie przeciwne? Odpowiedział, że nie, gdyż nie da się stworzyć sztuki bez tego paradoksu. W tworzeniu pięknej sztuki służy chrześcijanom zarówno lektura biblijna i patrystyczna, jak i takie elementy jak: ryt, postawa, godność ludzka i porządek (harmonia). Podkreślił on także 5 komponentów liturgicznego piękna: zgromadzenie,

cieleśność uczestników, przestrzeń, czasowość, werbalność (słowo w liturgii, hymn, homilia, śpiew).

Następnie Fabrizio Capanni z Papieskiej Rady Kultury (Watykan) ukazał *Formację dla sztuki i liturgii: przegląd panoramiczny*. Podkreślił, że w konstytucji o liturgii znajdują się artykuły o formacji duchowieństwa i artystów w dziedzinie sztuki liturgicznej. Po Soborze Watykańskim II nie znalazł on jednak wiele dokumentów poświęconych tej formacji. Sam więc podjął się badań dotyczących programów studiów na uniwersytetach. Na 118 zapytanych uniwersytetów odpowiedziało mu 51. Z przesłanych ankiet odnotował formację na rzecz sztuki liturgicznej, która była realizowana w instytutach dóbr kultury i sztuki, w wykładach monograficznych, w wykładach dla kandydatów do kapłaństwa. Najwięcej w tej dziedzinie dzieje się w Portugalii i na Słowacji.

Sesję popołudniową otworzył Leo Zogmayer, artysta z Wiednia, który zaprezentował referat *Formacja dla sztuki i formacja dla liturgii: doświadczenie*. Artysta ten ma duże doświadczenie w projektowaniu przestrzeni liturgicznej, gdyż jest autorem aż 35 projektów kościołów. Zauważył, że na terenie niemieckojęzycznym w zasadzie nie buduje się nowych kościołów. Częściej zdarza się mu adoptować już istniejące budynki do wymogów liturgii posoborowej. Spotyka się w swej pracy z takimi problemami jak wykonywanie tylko części projektu (z powodów finansowych), brak duchowości sztuki, artyzm ograniczony do zleceń przez daną wspólnotę, brak znajomości sztuki współczesnej przez duchowieństwo, brak pomysłów dla specyficznych przestrzeni liturgicznych (np. kościół konwentualny).

Następnym referentem był Paul Böhm z Kolonii, który przedstawił trzy pokolenia artystów w swojej rodzinie, czyli *Rodzina Böhm: trzy pokolenia architektów kościelnych*. Poprzez prezentację multimedialną uczestnicy sympozjum mieli okazję poznać dzieła tworzone przez jego dziadka (od XIX wieku), dziadka i ojca, ojca i jego samego. Jest laureatem konkursu kościoła w Kolonii, w którym chciał pokazać *sacrum* poprzez gest objęcia. Wszyscy trzej artyści widzieli w budynku kościelnym znak bycia razem zgromadzonych, natomiast nie brali pod uwagę zagadnienia *sacrum*. Ostatnim jego dziełem było miejsce modlitwy dla muzułmanów.

Ostatnim w tym dniu wystąpieniem było przedłożenie anglikańskiego profesora z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Notre Dame Paula

Bradshowa na temat *Ekumeniczne spojrzenie na reformę liturgiczną*. W latach czterdziestych w Kościołach protestanckich również był widoczny ruch liturgiczny. Podobnie do Kościoła katolickiego starano się tam wracać do chrześcijańskich źródeł, by na ich podstawie określić podstawy liturgii chrześcijańskiej. Sobór Watykański II wniósł impuls odnowy także w ich ruch liturgiczny. Objawiło się to poprzez wypracowanie wspólnego lekcjonarza i wspólnej ekumenicznej modlitwy eucharystycznej. Rewizji poddano także księgi liturgiczne. Profesor podkreślił, że choć konstytucja o liturgii adresowana była do wiernych Kościoła katolickiego, to jednak miała wpływ na rozwój liturgii w innych Kościołach.

Trzeci dzień sympozjum rozpoczął się od referatu Patrica Prélotta z Wyższego Instytutu Liturgicznego w Paryżu, który zaprezentował temat *Przyszłość liturgii, przyszłość Kościoła*. Prelegent zauważył, że konstytucja o liturgii jako pierwszy dokument soborowy jest kluczem do odczytania całego soboru. Przyszłość Kościoła jest związana z przyszłością liturgii. Następnie w trzech punktach przedstawił on następujące zagadnienia związane z przyszłością liturgii. Najpierw stwierdził, że kategoria misterium paschalnego wprowadzona dzięki nauczaniu Odo Casela do konstytucji o liturgii jest wiążąca dziś dla współczesnej eklezjologii. Aby realizować tę myśl zauważył potrzebę ciągłej formacji liturgicznej zmierzającej do „sentire cum Ecclesiae”. Po trzecie efektem doświadczenia misterium i formacji liturgicznej jest odpowiednio skomponowana przestrzeń liturgiczna.

Po nim kard. Godfried Dannels, emerytowany arcybiskup Mechelen-Brukseli, przedstawił swoje myśli ujęte w temat *Liturgia i piękno* (pierwotnie miał to być referat pt. *Sobór dzisiaj*). Kardynał przypomniał naukę św. Tomasza, że do Boga prowadzą trzy drogi: prawda, dobro i piękno. Właśnie kategoria piękna jest obecna w celebracji liturgicznej. Nie chodziło mu tylko o piękno gestów, ale przede wszystkim o piękno zawarte w samej naturze liturgii. Wyrazicielem tego piękna są czas liturgiczny, żywa wspólnota wiernych, wspólnota świętująca, wspólnota operująca symbolami. Piękno liturgiczne różni się więc od piękna estetycznego. Poszczególne tradycje liturgiczne wypracowały swoisty wyraz piękna. W Kościele zachodnim wyraża się ono w „szlachetnej prostocie”, na Wschodzie natomiast w rozdziale między *sacrum* a *profanum*.

Po tych wystąpieniach głos zabrał prof. Albert Gerhards z Uniwersytetu z Bonn, którego zadaniem było przedstawić syntezę całego sympozjum. Dla niego dyskusja toczyła się na bazie przeciwieństw zawartych w relacjach różnych prelegentów: rytuał a pobożność, Kościół uniwersalny – Kościół lokalny, tradycja statyczna – tradycja dynamiczna, piękno – prostota, piękno wewnętrzne – piękno zewnętrzne, reforma ze strony magisterium – recepcja tej reformy w Kościołach lokalnych. Prelegent zauważył, że niestety w programach ogólnie pojętej „nowej ewangelizacji” prawie wcale nie mówi się o liturgii.

Sympozjum zakończył opat Bianchi, który podziękował wszystkim za przybycie i aktywny udział w obradach.

Kraków

KS. JANUSZ MIECZKOWSKI, JAROSŁAW A. SUPERSON SAC

RECENZJE · REVIEWS

TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

Stanisław Hałas SCJ, *Biblijne słownictwo miłości i miłosierdzia na zderzeniu kultur. Określenia hebrajskie i ich greckie odpowiedniki*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2011, 297 s. (Wydział Teologiczny. Studia, 18)

Monografia ks. Stanisława Hałasa stanowi cenne omówienie biblijnej terminologii związanej z tak obecnie ważnymi tematami miłości i miłosierdzia. Dzieło obejmuje pięć rozdziałów oraz dwa wartościowe dodatki.

W pierwszym autor omawia terminy *ʾahēb* i jego grecki odpowiednik ἀγάπη; typowe zastosowania hebrajskiego terminu służącego także jako określenie postawy ludu w stosunku do Boga – wymaganie miłości większej, mocniejszej „niż jakiegokolwiek naciski wywierane przez obce mocarstwa na rzecz kultu pogańskiego” (s. 51), trudności z aplikacją hebrajskiego określenia miłości do Boga, ponieważ stosunkowo rzadko oznacza on miłość Boga do ludzi, raczej ze względu na upodobanie w ich osobistych zaletach czy zasługach, specyfikę greckiej ἀγάπη i jej odniesienie do Boga oraz relacje między ἀγάπη a φιλέω.

Rozdział drugi poświęcony jest omówieniu terminu *ḥesed* jako podstawowego określenia wiernej miłości Boga do swojego ludu. Autor przedstawia znaczenie hebrajskiego terminu w odniesieniu do ludzi i do Boga, charakterystyczne połączenia określenia *ḥesed*, określenia pokrewne *ḥasid* i *ḥāsad* oraz relacje między hebrajskim *ḥesed* i greckim ἔλεος.

Rozdział trzeci to analiza terminów *ḥēn* i *ḥānan* jako biblijnych określeń miłości spontanicznej: omówienie specyfiki hebrajskich terminów, występowania i znaczenia zwrotu „znaleźć łaskawość”, hebrajskich

synonimów *hēn* i *hānan*, χάρις jako greckiego odpowiednika *hēn* i pojęcia łaski w listach Pawłowych.

Rozdział czwarty poświęcony jest miłości głęboko uczuciowej wyrażanej przez hebrajski termin *rahāmim*. Autor omawia specyfikę terminu, jego greckie odpowiedniki i hebrajską formułę miłosierdzia: „Bóg miłosierny i łaskawy, cierpliwy i wielkiej dobroci” zawierającą przymioty Bożej miłości oznaczane przez hebrajskie terminy *hannûn*, *rahûm* i *hesed*, uwzględniając także greckie odpowiedniki.

W ostatnim piątym rozdziale autor charakteryzuje określenia pokrewne, czasownik *hāmal* wyrażający odczuwanie litości na widok cierpiącego człowieka, jego odpowiednik *hûs*, który wyraża „spojrzenie z wyrozumiałością, czyli zainteresowanie problemami drugiego człowieka, zastanowienie się nad nimi, i w tym sensie okazywanie litości” (s. 210) oraz greckie tłumaczenia tych terminów.

Po pięciu rozdziałach przedstawiono przykłady ciekawych tekstów ze słownictwem dotyczącym miłosierdzia: na początku Psalmu 51; wielkość Bożego miłosierdzia w Psalmie 103; „miłosierdzia pragnę, nie ofiary” (Mt 9, 13; 12, 7 cytat z Oz 6, 6); miłosierdzie w katalogach cnót chrześcijańskich: życzliwość widoczna w chętej pomocy (Rz 12, 6–8), chrześcijańska empatia (Flp 2, 1), szczerą życzliwość dla wszystkich (Kol 3, 12), życzliwość przebacząca (Ef 4, 32), życzliwa empatia (1 P 3, 8); przykazanie miłości Boga w Pwt 6, 5 i jego ewangeliczna aplikacja; „bądźcie miłosierni jak Ojciec wasz jest miłosierny” (Łk 6, 36 w kontekście).

Dodatek do studiów nad terminologią odnoszącą się do miłości i miłosierdzia stanowi cenne krótkie omówienie biblijnej symboliki serca (s. 272–279). Serce ludziom naszej kultury kojarzy się z uczuciami, przede wszystkim z miłością, tymczasem dla Semitów oznaczało „skryte wnętrze człowieka, ośrodek myśli i decyzji” (s. 273), natomiast ośrodkiem uczuć były dla nich wnętrzości.

Praca świadczy o znakomitym opanowaniu warsztatu naukowego, bardzo dobrej znajomości języków biblijnych i literatury (bibliografia zawiera wiele pozycji w różnych językach, także tych najnowszych, stosunkowo mniej komentarzy, ponieważ nie tyle chodziło o pokazanie znaczenia konkretnych tekstów, ile o ukazanie bogatego sensu przedstawianych terminów, przy pomocy których biblijni autorzy pokazywali miłość

i miłosierdzie Boga i wynikające z niego oczekiwania wobec człowieka – Izraelity i chrześcijanina).

Autor przedstawia subtelne analizy, bada z wielu stron omawiane terminy i ukazuje ich bogate znaczenie. Postępuje jak znakomity egzegeta i teolog biblijny, a także człowiek Kościoła wrażliwy na jego współczesne potrzeby. Praca jest wspaniałym pokazaniem biblijnych podstaw nauki o Bożym miłosierdziu przypominanej chrześcijaństwu i całemu światu przez objawienia wielkiej polskiej mistyczki św. s. Faustyny Kowalskiej. Jest równocześnie wysokiej klasy studium naukowym i cenną pomocą dla wszystkich, którzy chcą głębiej poznać przedstawioną w Biblii problematykę Bożego miłosierdzia.

Kraków

TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

KS. MARIUSZ ROSIK

Rajmund Pietkiewicz, *W poszukiwaniu „szczyrego słowa Bożego”. Recepcja zachodnioeuropejskiej hebraistyki w studiach chrześcijańskich w Rzeczypospolitej doby renesansu*, Wydawnictwo PWT, Wrocław 2011, 308 s. (Rozprawy Naukowe, 86)

Książka ks. Rajmunda Pietkiewicza poświęcona została recepcji zachodnioeuropejskiej hebraistyki w polskich studiach doby renesansu. Temat pracy został sformułowany następująco: *W poszukiwaniu „szczyrego słowa Bożego”. Recepcja zachodnioeuropejskiej hebraistyki w studiach chrześcijańskich w Rzeczypospolitej doby renesansu*. Tak sformułowany tytuł, aczkolwiek klarowny, nie precyzuje jednak jeszcze, na czym owa recepcja polega. Zostaje to jednak w pełni wyjaśnione zarówno we wstępie, jak i w treści pracy. Tematyka ta jest bardzo słabo opracowana na gruncie polskim. Nie ma również pozycji z tej dziedziny w całej bibliotyce światowej.

Poza wykazem skrótów, zasadami transkrypcji, bibliografią, wstępem, zakończeniem i *summary* praca zawiera trzy zasadnicze rozdziały noszące kolejno tytuły: *Studia hebraistyczne w renesansowej Europie*, *Studia hebraistyczne w renesansowej Rzeczypospolitej* oraz *Polskie przekłady Biblii hebrajskiej jako rezultat recepcji renesansowej hebraistyki w Rzeczypospolitej*. Zaproponowana struktura pracy wydaje się logiczna i nie budzi zastrzeżeń. Jednak tytuł III rozdziału w konfrontacji z tytułem całej publikacji sugeruje, że recepcja zachodnioeuropejskiej hebraistyki w Polsce w okresie renesansu ograniczyła się jedynie do przekładów Biblii. Czy tak jest rzeczywiście? Czy nie powstawały np. podręczniki teologiczne, gramatyki hebrajskie wydane po polsku czy inne opracowania, w których korzystano

z osiągnięć zachodniej hebraistyki? Czy nie tłumaczono zachodnich pisarzy zajmujących się hebraistyką na język polski? Czy ich osiągnięcia wzmiankowane są jedynie we wstępach i przypisach do przekładów Biblii, czy może doczekały się w tamtym czasie innych opracowań? Na te pytania – jak się wydaje – czytelnik znajduje odpowiedzi wprost dopiero w treści i zakończeniu (s. 265–266) książki ks. Pietkiewicza.

We wstępie autor precyzuje cel swojej pracy. Jest nim odpowiedź na kilka pytań, sformułowanych następująco: „1. Czy chrześcijańska hebraistyka w Rzeczypospolitej miała charakter kreatywny, czy tylko odtwórczy? 2. W jaki sposób dokonał się proces recepcji wiedzy hebraistycznej w Rzeczypospolitej? 3. Czy na chrześcijańskie studia hebraistyczne wywarły wpływ kontakty z wyznawcami judaizmu licznie zamieszkującymi tereny Rzeczypospolitej? 4. Jaki charakter miała polska hebraistyka? humanistyczny czy wyznaniowy? 5. W jaki sposób były zorganizowane w Rzeczypospolitej studia nad językiem hebrajskim? 6. Jaki był ich cel? 7. Jaki poziom znajomości języka hebrajskiego prezentowali nasi hebraiści? 8. Jak przedstawiało się rozpowszechnienie znajomości hebrajszczyzny w ówczesnym społeczeństwie?” (s. 19). Tak sformułowany cel pracy wydaje się nader klarowny i precyzyjny.

Autor we wstępie precyzuje metodę przyjętą w opracowaniu. Właściwie sięga aż po cztery metody badawcze: „1) metodę historyczną polegającą na krytycznym studium źródeł w celu rekonstrukcji faktów historycznych oraz ich przyczynowo-skutkowych powiązań; w naszym przypadku baczniejszą uwagę zwrócimy na historię studiów hebraistycznych oraz ich relację do humanizmu i reformacji; 2) metodę bibliograficzną polegającą na klasyfikacji oraz opisie starych druków; 3) metodę bibliologiczną badającą tzw. proces bibliologiczny (produkcja, dystrybucja i konsumpcja książki); 4) metodę filologiczną polegającą na porównawczym studium różnych wersji tekstu Pisma Świętego wraz z notami marginalnymi i komentarzami, ze szczególnym uwzględnieniem ich relacji do tekstów oryginalnych oraz zależności między nimi; w studium filologicznym konieczne będzie również zastosowanie elementów naukowej krytyki tekstu biblijnego” (s. 19). Dużym walorem pracy jest połączenie metod bibliograficznych z warsztatem egzegetycznym.

W pierwszym rozdziale książki autor przedstawia „narodziny i rozwój nowożytnych studiów nad językiem hebrajskim w zachodniej Europie” (s. 20) z szerokim odniesieniem do źródeł i pomocy do studiów nad Biblią hebrajską (paragraf 3). W rozdziale drugim prezentuje „stan studiów nad językiem hebrajskim w Rzeczypospolitej XVI w. i na początku XVII w.” (s. 20). Ostatnią część pracy poświęca polskim przekładom Biblii hebrajskiej, znów szeroko odnosząc się do ich źródeł (paragraf 4). Dużą zaletą trzeciego rozdziału jest sięgnięcie po przykłady tłumaczeń wybranych fragmentów z omówieniem wykorzystania źródeł oraz wskazaniem na podstawę i koncepcję przekładów. Jaśniejszego uzasadnienia wymagałby natomiast dobór przykładów. Jakie było kryterium tego doboru?

Dostrzegając wszelkie walory tego rzetelnego opracowania, warto zwrócić uwagę na dwie kwestie. Po pierwsze w zakończeniu pracy autor zauważa: „Niewielkie znaczenie dla rodzimych studiów hebraistycznych miały kontakty polskich humanistów i reformatorów z Żydami trwającymi w swojej wierze. Były one bardzo ograniczone i zostały potwierdzone tylko w przypadku Sz. Budnego” (s. 266). Rodzi się pytanie: dlaczego kontakty te były znikome? W Polsce doby renesansu wspólnota żydowska wydaje się być silną, również liczebnie. Jaka była sytuacja Żydów polskich w tym czasie? Przykładem owocnych kontaktów dla studiów hebrajskich mogłby stać się św. Hieronim, który właśnie u rabinów uczył się zawłości języka hebrajskiego. Odpowiedzi na te pytania nie znajdują się bezpośrednio w książce ks. Pietkiewicza.

Po drugie inna uwaga autora dotyczy nurtów wyznaniowych: „Podobnie jak na Zachodzie, tak i w Rzeczypospolitej istniał humanistyczny nurt studiów hebraistycznych oraz nurty związane z różnymi orientacjami wyznaniowymi (luterańską, kalwińsko-bratnią, radykalną i katolicką)” (s. 267). W tym kontekście rodzi się kolejne pytanie: Czy każdy z nurtów wyznaniowych samodzielnie rozwijał myśl hebraistyczną, czy też istniała współpraca międzywyznaniowa w tej dziedzinie? Czy można mówić w tamtym czasie o jakichś formach współpracy ekumenicznej? Również i na te pytania czytelnik nie znajdzie wyczerpujących odpowiedzi.

Na s. 227 Autor zauważa: „Wersja Wulgaty określająca dolinę słowem *illustra* dała tłumaczenie ‘padół jasny’ (BL) oraz ‘Jasna dolina’ (BW). Przekład słowa מורה (dosł. ‘pouczenie’; rdzeń ירה) jako *illustra* wzięło

się zapewne od rdzenia tej nazwy, który w *hif.* znaczy ‘uczyć’, ‘nauczać’ – stąd słowo to mogło zostać zinterpretowane jako ‘pouczyć’, ‘oświecić’ (kogoś)”. Użyty tu mianownik przymiotnika „jasny” w języku łacińskim podany jest niepoprawnie. Autor wydaje się sugerować, jakoby podstawowe formy tego przymiotnika brzmiały: *illustrus*, -a, -um; tymczasem słowniki podają jednoznacznie formy: *illustris*, -is, -e.

Autor opracowania podzielił bibliografię na kilka części: źródła, pomoce filologiczne, bibliografie i katalogi, encyklopedie – słowniki – leksykony oraz opracowania. Podział ten pod względem formalnym nie budzi zastrzeżeń. Podkreślić należy, że ks. Pietkiewicz dotarł do bardzo wielu tekstów źródłowych, co musiało być pracą niezwykle żmudną i czasochłonną. Zebrana literatura jest bardzo obfita. Autor dotarł do wielu pozycji trudno dostępnych. Cieszy również obfite korzystanie z literatury obcojęzycznej.

Warto podkreślić, że na gruncie polskim praca stanowi jak dotąd jedyną monografię na temat recepcji hebraistyki zachodniej w Polsce w dobie renesansu. Monografia ks. Rajmunda Pietkiewicza jest w pełni samodzielna, oryginalna, poprawna zarówno pod względem metodologicznym, jak i merytorycznym. Cieszy fakt, że ubogaca ona polską literaturę teologiczną w zakresie biblistyki i bibliotekoznawstwa.