

Ruch Biblijny i Liturgiczny

NR 2

ROK LI

1998

A R T Y K U Ł Y

Ks. Mieczysław Mikołajczak

SAMOOFIAROWANIE ELIASZA (1 KRL 17, 21)

W odpowiedzi na pełne goryczy wyzwanie wdowy z Sarepty Eliaz wstawił się za nią i jej zmarłym synem słowem, jak i za pomocą rytualnego gestu.

Potem wzywając Pana, rzekł: *O Panie, Boże mój! Czy nawet na wdowę, u której zamieszkałem, sprowadzasz nieszczęście, dopuszczając śmierć jej syna? Później trzykrotnie rozciągnął się nad dzieckiem i znów wzywając Pana rzekł: O Panie, Boże mój! Błagam Cię, niech dusza tego dziecka wróci do niego!* (1 Krl 17, 20–21).

Cel modlitwy jest oczywisty – uzdrowienie chłopca. Ale jaki był cel gestu Eliasza – rozciągnięcia się nad dzieckiem?¹

¹ Wyjątkowy gest podobny do tego został w NT wykonany przez św. Pawła w Dz 20, 9–12. Por. F. F. B r u c e, *The Acts of the Apostols* (Grand Rapids ²1986) 313. Ze względu na krótki okres między upadkiem Eutychusa z trzeciego piętra i gestu Pawła, można by przypuszczać, że Eutychus nie był martwy. Jednakże, jak wyraźnie to stwierdza lekarz Łukasz w Dz 20, 9 „podniesiono go martwego” (patrz także w. 12), autor uważa, że należy przyjąć, iż jest to wzmianka o wzbudzeniu z martwych (zob. nr 7 poniżej). Jest to

Egzegeci wysuwają różnorodne wy tłumaczenia: ciało dziecka zostało przez ten gest rozgrzane²; był to rodzaj sztucznego oddychania³; sprowadza on boską moc, wzmacniając tym samym skuteczność modlitwy Eliasza⁴. Większość współczesnych badaczy opowiada się za poglądem, że jest to starożytny rytuał utożsamienia się i przekazania mocy⁵.

Cechą wspólną wszystkich poglądów jest rozpoznanie, że gest Eliasza miał coś wspólnego z mocą. W rzeczy samej, bez względu na dokładne znaczenie gestu, wydaje się, że jego prośba o wzbudzenie dziecka z martwych została wysłuchana właśnie z powodu jego gestu albo, bardziej dokładnie, z powodu gestu i modlitwy. Tak więc nawet jeżeli znaczenie gestu jest jedynie symboliczne, to nie był to pusty symbol. Wyrażał on raczej jasne poselstwo, które przekazywało prawdziwą moc. Jednak z drugiej strony, w. 22 (*Pan zaś wysłuchał wołania Eliasza, gdyż dusza dziecka powróciła do niego, a ono ożyło*) wydaje się dowodzić, że w ostatecznym rozrachunku ożywienie dziecka zależało całkowicie od miłosierdzia Pana, choć nie zawsze jest to należyście podkreślane przez egzegetów. A zatem zarówno w słowach, jak i w działaniu Eliazs wydaje się być całkowicie bezsilny w obliczu nieuchronnego faktu śmierci⁶. Dlatego wydaje się, że gest miał moc

także wysoce prawdopodobne, że pomimo rzadkiego występowania w Piśmie Świętym gest ten miał to samo symboliczne znaczenie dla Eliasza i Pawła. Należy żałować, że gest z 1 Krl 17, 21 nie został przeanalizowany przez M.I. G e r b e r a w jego intrygującej monografii, *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East* (Rome 1980). Zob. str. 144, tamże.

² Rabin David Qimchi (Radak), *Miqra'ot Gedolot* (Rabbinic Bible) (Jerusalem, przedruk wersji Eshkol 1976) 242, na temat w. 21, choć to nie wszystko, co pisze o tym geście. Myśl taka może znajdować się pod wpływem fragmentu dotyczącego Elizeusza (2 Krl 4, 34), gdzie bliski kontakt (oko, oczy, na oczach, twarz, na twarzy, itp.) prowadzi do rozgrzania ciała dziecka. Por. także Rabin Levy ben Gershon (Ralbag), *Miqra'ot Gedolot*, 242.

³ W LXX czytamy (tchnął nań). Por. A. S c h m i t t, „Die Totenerweckung in 1 Kon XVII 17–24”, VT27 (1977) 454–474, tutaj 459, nr 9.

⁴ C. F. K e i l, *The Books of The Kings*, tłum. J. Martin (Commentary on the Old Testament 3; Grand Rapids 1978) 240.

⁵ Pogląd Landersdorfera cytowany w J. A. M o n t g o m e r y, *The Books of Kings* (ICC; Edinburgh 1951) 296; J. G r a y, *I & II Kings* (OTL; Philadelphia 1970) 382; H.-J. F a b r y, „Madad”, TWAT IV, 707; G. H. J o n e s, *1 and 2 Kings* (The New Century Bible Commentary; London 1984) II, 308; W. B. B a r r i c k, „Elisha and the magic bow: a note on 2 Kings XIII 15–17”, VT35 (1985) 355–363, szczególnie 356.

⁶ Wśród komentatorów daje się zauważyć niejaką niepewność dotyczącą kwestii, czy dziecko rzeczywiście umarło. Niektórzy uczeni utrzymują, że opis przedstawia jakiś rodzaj omłnienia lub paraliżu, zwracając uwagę na to, że słowa hebrajskie, takie jak żyć i tchnienie używane są czasem w opisach pewnych stanów nie będących prawdziwą śmiercią (np. Lb 21, 8–9; Pwt 10,

nie jako znak magiczny lub *ex opere operato*, poruszył jedynie Boga, by wzbudził dziecko⁷.

Jednak mimo że ogólny cel gestu jest zrozumiały, to konkretne znaczenie symboliczne pozostaje niejasne. Różnorodność poglądów na jego znaczenie symboliczne można częściowo wyjaśnić faktem, że komentatorzy często nie zwracają uwagi na szerszy kontekst.

Analiza szerszego kontekstu historii rzuca więcej światła na zrozumienie relacji Eliasza ze śmiercią. 1 Krl 17 ukazuje trzy epizody, w których Eliaz doświadczają stopniowego kontaktu ze zmarłymi⁸. W epizodzie pierwszym (1 Krl 17, 1–7) Eliaz karmiony jest przez kruki przynoszące każdego ranka i wieczora chleb i mięso. Według Prawa kruki były zwierzętami nieczystymi (Kpł 11, 15; Pwt 14, 14), a to oznacza, że były stworzeniami kojarzonymi ze śmiercią⁹, prawdopodobnie dlatego, że kruki oraz inne wymienione ptaki kar-

17). Patrz Gray, *Kings*, 382–383; A. R o f e, *The Prophetical Stories* (in Hebrew) (Jerusalem 1982) 113–114. Jednak zrozumienie autora było inne. Ww. 17b.22 ukazują jasno, że uważał on dziecko za prawdziwie umarłe. Wzmacniają to także, jak zauważa Schmitt, gorzkie słowa wdowy (w. 18), modlitwa Eliasza do Boga (ww. 20.21) i jej zaskoczenie widokiem dziecka (w. 24). S c h m i t t, *Totenerweckung*, 459, n. 16. Patrz także A. J. H a u s e r - G r e g o r y, *From Carmel to Horeb* (JSOTSS 85; Sheffield 1990) 19–20. Jak wykazemy to poniżej, fakt, że motyw śmierci stanowi punkt kulminacyjny tej części rozdziału, także wydaje się potwierdzać, że w oczach autora chłopiec nie żył. Por. M o n t g o m e r y, *Kings*, 296. Inne podejście znajdziesz w R o f e, *The Prophetical Stories*, 113–114. A zatem jasne jest, że autor wierzył, iż opisuje cudowne wzbudzenie z martwych dziecka.

⁷ Por. Y. K a u f m a n n, *The Religion of Israel* przetłumaczona i skrócona przez M. Greenberga (New York 1970) 80–85; M. G r e e n b e r g, *Encyclopedia Biblica* (in Hebrew) (wyd. B. M a z a r, H. T a d m o r e t A l.) Jerusalem 1984) VIII, 896–922, tutaj 920.

⁸ Patrz wyczerpująca argumentacja U. Simona na temat spójności rozdziału. U. S i m o n, *Elijah's War on BaalWorship: unity and structure of the story (I K 17–18)*, (in Hebrew) *Studies in Bible and Exegesis* (wyd. U. S i m o n - M. G o s h e n - G o t t s t e i n) (Ramat-Gan 1980) 51–113. Patrz także H a u s e r - G r e g o r y, *From Carmel to Horeb*, 19–22.

⁹ Właściwie pojęcie nieczystości jest wyjaśniane na kilka sposobów, jednak pogląd, że nieczystość oznacza zróżnicowane stopnie aury śmierci, wydaje się najbardziej godny przyjęcia. Przegląd i ocenę różnych poglądów znajdziesz w G. J. W e n h a m, *Christ's Healing Ministry and His Attitude to the Law, Christ the Lord*. Badania przedstawione D. Guthrie'emu (wyd. H. H. R o w d o n) (Leicester 1982) 115–126. Nawiasem mówiąc, z jakichś powodów kontakt Eliasza z krukami wydaje się być niewygodnym faktem dla niektórych ze starożytnych i średniowiecznych komentatorów żydowskich. Patrz R a l b a g, *Miqra'ot Gedolot*, 241 (na temat w.3) i S i m o n s, *Elijah's War*, 67, n. 37. Nie znalazłem jednak żadnego egzegety w tradycji żydowskiej, który komentowałby fakt dotykania przez Eliasza zmarłego w w. 21 w odniesieniu do tradycji Pięcioksięgu.

miły się padliną. Stąd chociaż Eliasz nie jadł kruków, to przetrwał dzięki temu, że był karmiony przez nieczyste ptaki. W epizodzie drugim (1 Krl 17, 8–16) wdowa z Sarepty, bliska śmierci, została w cudowny sposób uratowana dzięki pouczeniu Eliasza, którego los z kolei uzależniony był od rozwiązania jej kłopotliwego położenia. Epizod trzeci (1 Krl 17, 17–24) rozpoczyna się od śmierci dziecka. W rzeczy samej rozciągając się nad martwym dzieckiem Eliasz nie tylko identyfikuje się z chłopcem, ale także zanieczyszcza się nieczystością śmierci. I to jest, naszym zdaniem, klucz do zrozumienia jego gestu i jego skuteczności. Musimy to jednak ustalić na podstawie dokładniejszego badania jego modlitwy i dialogu z wdową.

1. Po pierwsze Eliasz utożsamia się z ciężkim położeniem wdowy. Jak to już zauważono¹⁰, gorzkie słowa wdowy: *przyprawić o śmierć mego syna* w w. 18 zostają podjęte w modlitwie Eliasza w formie: *dopuszczając śmierć jej syna*. Jest to wyraźna wskazówka, że Eliasz utożsamia się z losem kobiety i głęboko jej współczuje w jej sytuacji, choć nie wydaje się podzielać jej prawdopodobnie błędnego przekonania, iż przyszedł do niej, by przypomnieć jej winy i doprowadzić do śmierci syna.

Postawę Eliasza daje się także zauważyć w różnych określeniach kobiety i dziecka w jego modlitwie. W jego słowach kobieta nazwana jest *wdową* (patrz także ww. 9.10). Wydaje się, że poza spełnieniem funkcji informacyjnej określenie to jest także pełne wyrazu, zważywszy inne określenia kobiety znajdujące się w tym rozdziale. W w. 17 jest ona nazwana *głową rodziny*, prawdopodobnie dla podkreślenia faktu, że jest właścicielką domu, w którym zatrzymywał się Eliasz. W świetle dalszej historii takie określenie narratora może sugerować, że śmierci jej dziecka nie należy rozpatrywać jako wydarzenia oddzielnego od pobytu Eliasza jako przechodnia, a pogląd ten wyraźnie podziela Eliasz w swojej modlitwie w w. 20. Jednakże w w. 23 gdy dziecko zostało przywrócone do życia i Eliasz oddaje go z powrotem kobiecie, narrator, z punktu widzenia dziecka, w naturalny sposób nazywa ją *matką*. A w. 24 gdy wyszła już ze swoich tarapatów, przed Eliaszem i jego Bogiem nie stoi już wdowa, lecz *kobieta*.

Podobnie dziecko w modlitwie wstawienniczej Eliasza nazwane jest jej *synem*. To również wydaje się znaczące, szczególnie w porównaniu z innymi określeniami dziecka w tej perykopicie. Dziecko nazwane jest *synem* w ww. 17.18.19.23b, natomiast w ww. 21–23a, gdzie Eliasz zмага się z Bogiem o dziecko, dziecko nazywane jest obiektywnie *dzieckiem*. Wygląda na to, że nazywając dziecko jej synem, a także kobietę *wdową*, Eliasz w pełnym tego słowa znaczeniu wstawia się za kobietą.

¹⁰ Schmitt, *Totenerweckung*, 457.

Co więcej warto także zauważyć, że Eliasza uważa się za przechodnia, używając hebrajskiego terminu *mitgorer* który oznacza *przebywać jako przechodzień*. Ponieważ zarówno wdowy, jak i cudzoziemcy należą do kategorii ludzi, których Bóg nakazał chronić (np. Pwt 10, 18), można wywnioskować, że Eliasza odwołuje się tutaj do atrybutu Boga jako chroniącego słabych takich jak wdowy, sieroty i przechodniów. Co więcej, przez wymienienie *wdowy* i podporządkowanie się *wdowie* (*u której zamieszkałem*), Eliasza może aluzyjnie odnosić się do wyjątkowej surowości i irracjonalności dzieła Pana: *Czy nawet na wdowę, u której zamieszkałem, sprowadzasz nieszczęście, dopuszczając śmierć jej syna?*

2. Jeżeli w modlitwie Eliasza utożsamia się z wdową, to w geście utożsamia się ze śmiercią dziecka. Zauważmy, jak najpierw położył syna wdowy na swoim łóżku (w. 19). A teraz przez rozciągnięcie się nad dzieckiem, nie tylko przez dotknięcie go, Eliasza wydaje się utożsamiać fizycznie i duchowo z dzieckiem. W rzeczy samej gest ten może oznaczać, że Eliasza celowo staje się przeklętym dla Pana, po to by, jeśli Bóg nie ożywi dziecka, życzyć sobie śmierci. W ten sposób Eliasza ukazuje swoje oddanie i miłość do rodziny wdowy.

Taka interpretacja gestu Eliasza wydaje się pozostawać w zgodzie w dalszą modlitwą Eliasza w w. 21b, która może być celem całej modlitwy wstawienniczej. Bóg ze swojej strony wysłuchał jego modlitwy wstawienniczej. Powtórzenie frazy w w. 21b i w. 22b ukazane poniżej sugeruje, że Bóg był głęboko poruszony intensywnością modlitwy Eliasza.

w. 21b: *O Panie, Boże mój! Błagam cię, niech dusza tego dziecka wróci do niego!*

w. 22b: *dusza dziecka powróciła do niego, a ono ożyło.*

Jeśli takie odczytanie tekstu jest uzasadnione, to jakie znaczenie ma rozciągnięcie się Eliasza nad dzieckiem? Wydaje się, że modlitwa wstawiennicza Eliasza dowodzi, że jego oddanie i miłość do domu wdowy przewyciężyło nawet moc śmierci.

3. W tym momencie pomocnym będzie porównanie modlitwy wstawienniczej Eliasza z modlitwą Mojżesza w chwili, gdy Izraelici wywołali gniew Boży wznosząc złotego cielca¹¹. Tak jak czyni to tutaj Eliasza, Mojżesz obłożył klątwą swoje życie mówiąc: *Przebacz jednak im ten grzech! A jeśli nie, to wymaż mię natychmiast z Twej księgi, którą napisałeś* (Wj 32, 32). Jednakże choć zarówno Mojżesz jak i Eliasza obłożyli siebie klątwą w swoich modlitwach wstawienniczych, pierwszy na lud, a drugi za wdowę, to wstawiennictwo Eliasza

¹¹ Fakt że Eliasza jest typem Mojżesza, zostało wykazane przez Simona w jego egzegezie 1 Król 17–18. S i m o n, *Elijah's War*, 72–74, 107–108. Por. S c h m i t t, *Totenerweckung*, 466–470.

w przeciwieństwie do Mojżesza obejmuje także gest fizycznego dotknięcia zmarłego.

Taki bezpośredni kontakt ze zwłokami wprowadza do historii Eliasza wymiar, który jest nieobecny w opisie modlitwy wstawienniczej Mojżesza. Zakładając świadomość narratora zasad dotyczących śmierci i nieczystości, którą ona sprowadza, możemy przyrzeć się prawom określającym nieczystość i ofiary w Pięcioksięgu szukając tam wskazówek do zrozumienia gestu położenia się na zmarłym.

Prawo surowo zabrania osobie świętej dotykania zmarłego (Kpł 21, 1–3; Lb 6, 6–8 por. Pwt 21, 22–23) i zaleca rytuał oczyszczenia się każdemu, kto znajdzie się w kontakcie ze zmarłym (Lb 19). A oto tutaj, w kontekście modlitwy, gdy człowiek powinien być jak najczystszy, ponieważ zbliża się do Boga, Eliaz rozmyślnie zanieczyszcza się kładąc się na zmarłym¹². Jak należy rozumieć to pozornie świadome łamanie praw czystości? Jak można wyjaśnić pozytywną odpowiedź Boga na modlitwę Eliasza w świetle jego lekceważenia podstawowych zasad izraelskiego prawa kultowego?

Chcemy tu zasugerować, że gotowość Eliasza, podobnie jak Mojżesza, poddania się klątwie za tego, o kogo się modlił, może wyjaśnić ten paradoks. Jeżeli Eliaz uważał, że w jakimś sensie składa siebie w ofierze za chłopca, to pozorna sprzeczność znika. Tak jak martwe zwierzę ofiarne złożone na ołtarzu (które w innym otoczeniu zanieczyszczałoby tych, którzy go dotykają) staje się zadośćuczynieniem albo oczyszczeniem wiernego, tak tutaj Eliaz funkcjonuje jako czynnik zadośćuczynienia lub oczyszczenia zmarłego dziecka. W ramach myślenia ofiarnego Eliaz nie naruszył praw nieczystości. Regulują one świadomy lub nieświadomy kontakt ze zmarłym w normalnych okolicznościach, a nie w sferze ofiarniczej, gdzie święci mężowie (kapłani) regularnie mają do czynienia z martwymi zwierzętami. Prawa nieczystości nie przewidują też takiej możliwości, że człowiek staje się ofiarą w sensie duchowym. Ujmując to inaczej, zasadę oddawania życia na śmierć, która stanowi istotę zadośćuczynienia w ofiarowaniu zwierząt (Kpł 17, 11)¹³, można także rozpatrywać w wymiarze duchowym, takim jak modlitwa wstawiennicza.

¹² W tym sensie gest Eliasza jest podobny do dotknięcia trędowatego i nieczystego przez Jezusa w czasie uzdrowienia (np. Mt 8, 1–4; Mk 5, 21–43). Autorowi wydaje się, że biblijno-teologiczna perspektywa tego gestu Eliasza i jego znaczenie nie zostało znacząco połączone z dyskusją na temat stosunku Jezusa do Prawa, szczególnie w jego służbie uzdrowienia. Por. W e n h a m, *Christ's Healing Ministry*, 125–126; id., *Leviticus* (Grand Rapids 1978) 224–225.

¹³ L. M o r r i s, *Apostolic Preaching of the Cross* (Grand Rapids 1965) 114–117.

Dlatego zasadniczo gest Eliasza nie stanowi nowej zasady ani prawa dotyczącego oczyszczenia odmiennego od praw ustanowionych przez ustawodawstwo kapłańskie. Gest Eliasza pokazuje, że taka sama zasada może działać w wymiarze międzyludzkim i żadna ofiara ze zwierzęcia jej nie dorówna.

Tak więc pozorne naruszenie przez Eliasza Prawa (dotknięcie zwłok) nakłoniło do głębszego rozważenia jego modlitwy wstawienniczej i samoofiarowania się. W rzeczy samej oddanie Eliasza domowi wdowy i jego wstawiennictwo umieszczają jego gest w sferze innej niż ta, w której działają normalne prawa czystości-nieczystości. A zatem można wyciągnąć wniosek, że Eliasz biorąc na siebie rolę ofiary – a wynika to z jego utożsamieniem się z ostateczną nieczystością śmierci – przyniósł życie dziecku wdowy.

Gorzów Wlkp.

Ks. MIECZYŚLAW MIKOŁAJCZAK

Ks. Marian Machinek MSF

KAZANIE NA GÓRZE. PROFETYCZNA PROWOKACJA CZY PROGRAM ŻYCIOWY?¹

Istnieją w historii ludzkości teksty, które wywierały ogromny wpływ na losy pojedynczych ludzi i całych narodów. Chrześcijaństwo zna również taki tekst, tekst, który od prawie dwudziestu wieków pobudzał całe generacje uczniów Jezusa do podejmowania radykalnych życiowych wyborów. Chodzi o tzw. Kazanie na Górze, które określane jest jako „Magna Charta” nauki chrześcijańskiej, jako „prawo Królestwa Bożego”. Te określenia pozwalają przeczuć, jakie znaczenie przypisywano temu tekstowi i jak ogromny potencjał kryją w sobie te trzy rozdziały mateuszowej Ewangelii. Zajmowanie się Kazaniem na Górze nie należy do zadań łatwych. Historia chrześcijaństwa wypracowała całe mnóstwo interpretacji Kazania na Górze, zarówno bardzo radykalnych, jak również bardzo redukcjonistycznych. Nie sposób jednak oprzeć się fascynacji, jaką ten tekst wywiera na

¹ Artykuł niniejszy jest przepracowanym tekstem wykładu inauguracyjnego, wygłoszonego przez autora na uroczystości inauguracji roku akademickiego 1997/1998 w Wyższym Seminarium Duchownym Misjonarzy Świętej Rodziny w Kazimierzu Biskupim k/Konina.

kimś, kto stara się zgłębić jego treść. Opracowanie niniejsze pragnie najpierw przytoczyć kilka danych egzegetycznych, które zdają się mieć znaczenie przy interpretacji tego tekstu. Aby zając stanowisko wobec alternatywy sformułowanej w tytule, zostaną najpierw przedstawione niektóre interpretacje Kazania na Górze, które zostaną poddane krytycznej analizie.

KILKA DANYCH WSPÓŁCZESNEJ EGZEGEZY

Ramy niniejszego artykułu nie pozwalają na egzegetyczną analizę poszczególnych części Kazania na Górze. Taką analizę znaleźć można w obszernych komentarzach do Ewangelii Mateusza, np. w ramach niemieckojęzycznego obszaru takich egzegetów jak Ulrich Luz, Joachim Gnilka, czy Alexander Sand. W niniejszym opracowaniu będzie chodziło o podanie kilku myśli, mających – jak się wydaje – kluczowe znaczenie dla rozumienia znaczenia „mowy mów”.

Po pierwsze – *motyw góry*. Motyw ten, od którego pochodzi nazwa całego tekstu², pojawia się na wstępie (Mt 5, 1f) i na końcu (Mt 8, 1) tekstu i zdaje się być jednym z kluczowych szczegółów, ilustrujących zamiar Ewangelisty. W tekście, który Mateusz pragnie przedstawić, nie będzie chodziło o jedno z wielu przemówień Jezusa, a niejako o tekst programowy, o wielką proklamację mesjańskiej Tory. Jezus przyjmuje postawę siedzącą, charakterystyczną dla żydowskiego rabiego, który „otwiera swoje usta”, aby nauczać zgromadzonych u jego stóp uczniów. W motywie góry nie sposób nie dostrzec aluzji do Synaju i do ogłoszonego tam Prawa. Tłum zgromadzony u stóp góry nie jest w zamiarze mateuszowym przypadkowo zebraną grupą ludzi.

Tutaj należy poruszyć drugie zagadnienie, mianowicie *pytanie o adresatów* Kazania na Górze. Aby odszyfrować zamiar Ewangelisty, trzeba cofnąć się kilka wierszy wstecz i przyjrzeć się z jakich części Palestyny pochodzi tłum, zgromadzony u stóp Góry Błogosławieństw. Mateusz podaje stosunkowo dokładne nazwy geograficzne, które, jak twierdzi znany niemiecki egzegeta, Gerhard Lohfink, nie są przypadkowe i są nośnikami idei teologicznej Ewangelisty. Lohfink zauważa najpierw, że zdania zawarte w Mt 4, 23 i Mt 9, 35 odpowiadają sobie prawie dosłownie (Jezus obchodzi miasta i wioski, naucza, głosi Ewangelię o Królestwie i leczy wszystkie choroby i słabości). Właśnie te dwa prawie identycznie brzmiące zdania stanowią, zdaniem Lohfinka, zewnętrzną ramę, w obrębie której należy szukać odpowiedzi na pytanie o adresatów Kazania na Górze, pytanie, które

² Nazwę „Kazanie na Górze” zawdzięczamy św. Augustynowi, który zatytułował swój komentarz *De sermone Domini in monte* (PL 34[1887], 1229–1308). Zob. także H. M e r k l e i n, *Bergpredigt*, [w:] RGG³, Bd. I, s. 255.

jest kluczem do zrozumienia całego tekstu. W myśl tego założenia Lohfink analizuje nazwy geograficzne, zawarte w Mt 4, 23. Ewangelista podaje niektóre nazwy w oparciu o dostępną mu tradycję markową³, nie trzyma się jednak kurczowo markowego tekstu, ale zmienia go, skreślając niektóre nazwy geograficzne, a dodając inne. Czy zabieg ten jest przypadkowy? Lohfink twierdzi, że nie. Do czego Ewangelista dąży, jest niejako naszkicować mapę całego Izraela z czasów dawidowej świetności. W ten sposób powstaje wrażenie, że lud zgromadzony pod Górą Błogosławieństw pochodzi ze wszystkich geograficznych części Palestyny, które tradycja rabinistyczna używała dla opisanego całego Izraela. Lud ten jest więc niejako reprezentacją Narodu Wybranego, któremu nie tylko będzie dane usłyszeć ostateczną interpretację Tory, proklamowaną z Autorytetem, przewyższającym autorytet Mojżesza, ale który będzie się musiał opowiedzieć za albo przeciw tej proklamacji. Gdyby przyjąć wywody Lohfinka za trafne, wtedy Kazanie na Górze urasta faktycznie do rangi centralnego nauczania Ewangelii, nauczania, które – według mateuszowej teologii – będzie ogłoszone wszystkim narodom (zob. nakaz misyjny w Mt 28, 20), po tym, jak Naród Wybrany je odrzuci (zob. Mt 27, 25)⁴. Można jednakowoż zapytać, czy Kazanie na Górze ma w ogóle coś wspólnego z żydowskim Prawem? Czyż Jezus nie zniósł żydowskiego prawa i nie proklamował na to miejsce swojej Ewangelii?

Tutaj pojawia się trzecia kwestia – pytanie o *stosunek Jezusa do Tory*, do żydowskiego Prawa. Pytanie to jest o tyle skomplikowane, iż Nowy Testament dostarcza nam wystarczająco dużo tekstów, które zdają się zarówno podkreślać wielki szacunek Jezusa do Tory, jak i wielką jego suwerenność wobec poszczególnych przepisów prawnych. Odpowiednio ekstremalne pozycje zajmują też poszczególni egzegeci. Wydaje się jednak, że Jezus nigdy nie głosił pryncypialnego zniesienia prawa, szczególnie w jego wymiarze moralnym, chociaż nie kładł nacisku na przestrzeganie prawnych przepisów rytualnych. Taką też opcję sugeruje Mateusz, gdy w Mt 5, 17 umieszcza słowa Jezusa: „Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo i Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić”. Na czym polega to wypełnienie

³ Według Ulricha Luza Mt 5, 23–25 są sformułowane na podstawie następujących tekstów markowych: 1, 39 (Mt 4, 23); 1, 28.32.34 (Mt 4, 24); 3, 7 n (Mt 4, 25). Zob. U. L u z, *Das Matthäusevangelium* (EKK, I/1), Zürich 1992, s. 179.

⁴ Szczegółowe uzasadnienie tej tezy znajduje się [w:] G. L o h f i n k, *Wem gilt die Bergpredigt? Eine redaktionskritische Untersuchung von Mt 4, 23–5, 2 und 7, 28f*, [w:] *Das Gesetz im Neuen Testament*, hrsg. K. Kertelge, Freiburg-Basel-Wien 1984, s. 145–167; tenże, *Wem gilt die Bergpredigt? Zur Glaubwürdigkeit der Christen*, Freiburg i. Br. 1993, s. 18–38.

Prawa przez Jezusa? Jezus ukazuje niejako pierwotny zamiar Boga, stojący u źródeł nakazów Prawa, które Izrael zaciemnił przez całe mnóstwo drobiazgowych przepisów. Posługując się nowoczesną terminologią można by powiedzieć, że Jezus proklamuje nową hermeneutykę prawa, która jednakowoż nie jest po prostu jedną z interpretacji, ale interpretacją ostateczną, ogłoszoną z mesjańskim aurytetyem, przewyższającym wszystkie inne sposoby rozumienia Tory. Poglądy dopatrujące się zniesienia żydowskiego Prawa przez Jezusa zdają się nie brać poważnie faktu, iż był On, jako człowiek, mocno związany z teologiczną tradycją swego narodu⁵.

I jeszcze ostatnie, czwarte pytanie, jakie trzeba zadać egzegezie, *pytanie o literacką strukturę tekstu Kazania na Górze*. Egzegeci dawno dostrzegli fakt, że Kazanie na Górze nie jest po prostu zlepkiem tekstów, tylko że posiada ono głęboko przemyślaną, filigranową strukturę literacką, która sama w sobie już wskazuje na teologiczne akcenty Ewangelisty. Z dostępnego sobie materiału, zawierającego mowy Jezusa (między innymi tradycji źródła Q, tradycji markowej oraz tradycji własnej, przekazywanej w mateuszowych wspólnotach) Ewangelista komponuje „Kazanie kazań”.

Z wielu propozycji struktury literackiej Kazania na Górze zostanie przedstawiona tylko jedna, mianowicie propozycja sformułowana przez Ulricha Luza. Uważa on, że Kazania na Górze jest typowym przykładem chiastycznej kompozycji pierścieniowej, w której materiał zgrupowany jest wokół jakiegoś centralnego tekstu. Element środkowy, który wyznacza oś całego tekstu i leży w jego centrum, posiada też dla tekstu wielkie znaczenie i jest niejako „kluczem” do jego zrozumienia. Jak widać na schemacie (s. 4) tym centralnym elementem jest dla Luza w Kazaniu na Górze modlitwa „Ojcze nasz” (Mt 6, 7–15), która faktycznie leży dokładnie w jego centrum⁶. U podstaw schematu Luza stoją takie cechy tekstu, jak np. podobieństwa w długości odpowiadających sobie części (np. 56 linijek greckiego tekstu (Nestle) odpowiednio w Mt 5, 21–48 i Mt 6, 19–7, 1), czy też używa-

⁵ Pytanie o stosunek Jezusa do Tory jest bardzo szeroko dyskutowane. Zob. poza odpowiednimi rozdziałami w wymienionych wyżej komentarzach do Ewangelii mateuszowej także: J. B e c k e r, *Das Ethos Jesu und die Geltung des Gesetzes*, [w:] *Neues Testament und Ethik*, hrsg. H. Merklein, Freiburg-Basel-Wien 1989, s. 37; J. L a m b r e c h t, *Gesetzesverständnis bei Paulus*, [w:] *Das Gesetz im Neuen Testament*, hrsg. K. Kertelge, Freiburg-Basel-Wien 1984, s. 90; G. S t r e c k e r, *Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar*, Göttingen 1984, s. 57.

⁶ Również inni egzegeci zauważyli centralne znaczenie Modlitwy Pańskiej dla rozumienia Kazania na Górze. Zob. W. G r u n d m a n n, *Das Evangelium nach Matthäus* (ThHK, 1), Berlin 1968, s. 204–206; R. S c h n a c k e n b u r g, *Alles kann, wer glaubt. Bergpredigt und Vaterunser in der Absicht Jesu*, Freiburg i. Br. 1984, s. 85nn.

nie tych samych zwrotów (np. „Królestwo Niebios” w M 5, 3–16 i 7, 13–27). Mateusz grupuje też często swój materiał według systemu trójkowego⁷. Chiastyczna struktura Kazania na Górze wg Ulricha Luza przedstawia się następująco⁸:

	A	5, 1f	Klamra (sytuacja)
	B	5, 3–16	Wprowadzenie (<i>Einleitung</i>)
	C	5, 17–20	Introitus
	D	5, 21–48	Cześć główna (Antytezy)
E		6, 1–6	Usprawiedliwienie wobec Boga
F		6, 7–15	Modlitwa „Ojcze nasz” z jej obramowaniem
E'		6, 16–18	Usprawiedliwienie wobec Boga
D'		6, 19–7, 11	Własność, Sądzenie, Prośba
C'		7, 12	Zamknięcie części głównej
B'		7, 13–27	Część końcowa (<i>Ausleitung</i>)
A'		7, 28–8, 1a	Klamra (reakcja słuchaczy)

Reasumując można powiedzieć, że Kazanie na Górze miało w zamysle Ewangelisty centralne znaczenie, na co wskazuje bardzo kunsztowna budowa tekstu, jak również sceneria, w której mowa Jezusa się dokonuje. Historia wykładu tego tekstu w ciągu dziejów może je jedynie potwierdzić określenie, które mu nadano: *Magna Charta* nauki chrześcijańskiej.

INTERPRETACJA KAZANIA NA GÓRZE: MIĘDZY RADYKALIZMEM A SCEPTYCYZMEM

Od samego początku Kościoła Kazaniu na Górze towarzyszyło pytanie: Czy podane tu reguły postępowania są w ogóle wykonalne? Egezeza mówi nam, że radykalne wymagania etyczne Jezusa były w okresie powielkanocnym przekazywane przez wędrownych kaznodziejów, którzy faktycznie uczynili je regułą ich życia (niem „Wanderradikalismus”). Nakazy moralne Jezusa stanowiły dla nich jakby podręcznik. Ich styl życia charakteryzował się opuszczeniem rodziny i ojczyzny, ubóstwem i wyrzeczeniem się wszelkiej przemocy, co miało być czytelnym znakiem nadchodzącego Królestwa⁹. Również inne

⁷ Np. dwa razy trzy antytezy, trzy reguły ascetyczne itd. Luz wskazuje nawet na zaskakującą zgodność w długości odpowiadających sobie części tekstu (ilość słów). Zob. U. L u z, *Matthäus*, Bd. I/1, s. 23n., s. 185–187.

⁸ Schemat niniejszy jest uproszczoną wersją schematu, który Luz zamieścił w swoim komentarzu. Zob. U. L u z, *Matthäus*, T. I/1, s. 186.

⁹ Zbadaniem początków działalności misjonarskiej uczniów Jezusa w okresie powielkanocnym, skierowanej jeszcze bardzo mocno w kierunku narodu izraelskiego („Wanderradikalismus”) zajął się G. T h e i s s e n, *Stu-*

fragmenty Ewangelii, jak np. Mk 6, 8–11; Mt 10, 5–15; Łk 9, 2–5, formułujące warunki wejścia do królestwa Bożego, czy też warunki pracy misyjnej uczniów, były w ciągu historii często interpretowane jako zasady odnoszące się jedynie dla niewielu powołanych. Już jednak Kościoły pierwszych wieków borykały się z ogromnymi trudnościami przy dosłownej interpretacji Kazania na Górze.

KODEKS PRAWNY?

Szczególnie tam, gdzie poziom życia chrześcijan zaczął odbiegać od wysokich chrześcijańskich ideałów, pojawiały się radykalne ruchy, które próbowały traktować Kazanie na Górze jako coś w rodzaju kodeksu postępowania, którego poszczególne zasady należałoby bez jakichkolwiek interpretacji wcielić w życie. I rzeczywiście, trudno odmówić takim poglądom ziarna prawdy, bo chrześcijaństwo jest z zasady swej radykalne. Życie jednak pokazało, że społeczeństwa, w których próbowano by znieść całkowicie sądy, policje, wojsko i jakąkolwiek własność, jak tego domagał się np. Lew Tołstoj, powołując się na Kazanie na Górze, nie byłyby zdolne do przeżycia.

Patrząc na całość Ewangelii mateuszowej trzeba stwierdzić obecny w niej bardzo mocny nacisk na czyn płynący z wiary, który decyduje o autentyczności wiary chrześcijańskiej. Chociaż pewne pokrewieństwo w stosunku do żydowskiej tradycji (w tym także tradycji etycznej) cechuje mniej lub bardziej każdą z ksiąg Nowego Testamentu¹⁰, to jednak pokrewieństwo to osiąga swoją kulminację właśnie w Ewangelii mateuszowej, w zdecydowanej, potwierdzonej przez uroczyste „Amen” deklaracji wiecznego trwania Tory w Mt 5, 18: „Dopóki niebo i ziemia nie przeminą, ani jedna jota, ani jedna kreska nie zmieni się w prawie, aż się wszystko spełni”. Nic nie wskazuje na istnienie antynomistycznych tendencji w łonie mateuszowej tradycji, które by obowiązywanie zasad moralnych pozostawiły niezależnej decyzji pojedynczego ochrzczonego. Co więcej, niektóre uzupełnienia w tekście samego Kazania na Górze zdają się być śladem starochrześcijańskiej kazuistyki, tzn. próbą dostosowania wysokich norm etycznych do konkretnej sytuacji życiowej (jak np. tzw. klauzula mate-

dien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT, 19), Tübingen 1979, s. 79–105.

¹⁰ Według Klausa Bergera autorzy wszystkich ksiąg Nowego Testamentu zakładają znajomość Prawa przez swoich adresatów (nawet wtedy, gdy Prawo poddane jest u nich krytyce!), a więc muszą wywodzić się z tradycji żydowskiej. Dopiero Ignacy z Antiochii, Polikarp i Autor Listu Diogeneta są teologami chrześcijańskimi pochodzącymi z pogaństwa. Zob. K. B e r g e r, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie der Neuen Testaments*, Tübingen-Basel 1994, s. 17.

uszowa – Mt 5, 32). Nie ulega więc wątpliwości, że Kościół pierwszych wieków traktował nakazy moralne Kazania na Górze bardzo poważnie i próbował wcielić je w życie.

Z drugiej jednak strony nie da się uczynić z Kazania na Górze zbioru przepisów regulujących życie codzienne. Pouczenia moralne przybierają tu zarówno postać reguł postępowania, jak i przypowieści, błogosławieństw, jak i przykładów, których bogactwa nie dało by się zawrzeć w suchych regułach prawnych¹¹. Podkreślić trzeba bardzo mocno, że wymagania moralne Jezusa zobowiązują człowieka w zupełnie inny sposób, niż przepisy prawa. Jezus nie tylko *wymaga*, On *umożliwia* spełnienie wymagań. Moralność Ewangelii zakłada odnowione człowieczeństwo, które jest w stanie podolać wymaganiom Jezusowym, bo On sam uzdalnia do ich spełnienia. Dlatego też Kazanie na Górze nie rozpoczyna się wyliczaniem przykazań, ale ośmioma błogosławieństwami, które najpierw proklamują darmowa łaskę Boga, a dopiero potem stawiają wymagania. Kazanie na Górze nie chce pełnić roli „podręcznika” zawierającego szczegółowe reguły postępowania w każdej sytuacji. Cała jego siła polega na mocnym impulsie moralnym, który jednak nie może ograniczyć się do dosłownego zastosowania podanych w tekście reguł. Ale czy są one w ogóle wykonalne?

NIEWYKONALNE REGULY?

„Dla Mateusza jak również dla całego Kościoła aż do okresu poreformatorskiego było jasne, że Kazanie na Górze jest wykonalne”¹². To zdanie Ulricha Luza nie pozwala absolutyzować stwierdzenia, że Kazanie na Górze nie jest kodeksem reguł prawnych. Tradycja protestancka próbowała rozwiązać problem praktycznego zastosowania zasad Kazania na Górze właśnie w ten sposób, że określiła je jako niewykonalne dla grzeszników. Co więcej, tradycja ta stwierdziła, że nakazy moralne Kazania na Górze zostały dane nie po to, aby je dokładnie zastosować w życiu, ale, aby człowiek, doświadczony swojej słabości wobec moralnych nakazów Boga, przekonał się wreszcie, iż potrzebuje usprawiedliwiającej łaski. Teza ta ma swoje źródło w nauce Marcina Lutera o roli Prawa, którą sformułował on na podstawie

¹¹ Zob. H. S c h ü r m a n n, *Moraltheologische Ansätze in den Mahnungen und Weisungen Jesu. Questiones disputatae*, ThG 72 (1982) s. 449. H. Merklein przypomina, że traktowanie wypowiedzi Jezusa jako zasad prawnych stoi w sprzeczności z główną myślą Ewangelii. W centrum etyki Jezusa stoi człowiek, a nie ustawy prawne. Zob. H. M e r k l e i n, *Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu*, Würzburg 1978, s. 298.

¹² U. L u z, *Matthäus*, Bd. I/1, s. 188.

własnej egzegezy Listów pawłowych. Tzw. drugorzędna funkcja prawa (*secundus usus legis*) polega na tym, że nakazy moralne prawa stają się dla człowieka niejako „zwierciadłem grzechu” (*speculum peccati*), ponieważ są dla niego zbyt trudne i niewykonalne. W ten sposób prawo powiększa jedynie świadomość grzeszności człowieka i ostatecznie każe mu paść na kolana przed Bogiem i przyznać, że nie sposób osiągnąć usprawiedliwienia z uczynków¹³.

Takie określenie roli Kazania na Górze jest błędne. Nic nie wskazuje na to, aby Jezus (czy też pierwsze wspólnoty chrześcijańskie, które przekazywały Jego słowa), pragnął postawić niewykonalne zasady moralne. Fakt, że wymagania te są bardzo wysokie i że człowiek próbujący nimi żyć często doświadcza swojej słabości, nie uprawnia do tego, aby określić je jako absolutnie niewykonalne. Ich radykalizm był jednakowoż zawsze wielkim problemem.

Warto tu wspomnieć o innej jeszcze tezie w obrębie tradycji protestanckiej, dotyczącej pytania o zastosowanie zasad Kazania na Górze. Chodzi tu o tzw. „naukę o dwóch Królestwach” (*Zwei-Reiche-Lehre*) Marcina Lutra. Tradycja luterkańska odrzuciła wprawdzie radykalnie wszelkie różnice między poszczególnymi kategoriami ochrzczonych (np. między „zwykłymi” wiernymi, a tymi, którzy żyją w tzw. „stanie doskonałości”), ale za to wprowadziła niejako rozdzielenie pojedynczego ochrzczonego, w zależności do tego, czy działa on jako osoba prywatna, czy też spełnia jakiś urząd publiczny. Podczas gdy pojedynczy ochrzczony jako osoba prywatna („Privatperson”) może sobie pozwolić na bardzo radykalne zastosowanie Kazania na Górze, włącznie z pacyfizmem i odrzuceniem zemsty, ten sam ochrzczony, gdy spełnia jakiś urząd państwowy („Weltperson”), musi kierować się nie miłością a sprawiedliwością i nie może „sobie pozwolić” na zastosowanie zasad Kazania na Górze. Teza ta wprawdzie ilustruje dobrze konflikty sumienia wielu chrześcijan, którzy uczestniczą w życiu publicznym, ale nie znajduje żadnego uzasadnienia w tekście Kazania na Górze. Co więcej, konsekwentne zastosowanie tej tezy doprowadziło by do tego, że radykalizm ewangeliczny stałby się prywatną sprawą pojedynczych ludzi, podczas gdy życie społeczne byłoby regulowane zasadami utylitaryzmu. „Jezus nie rozszczepia człowieka na dwie części czy dwa wymiary”, – stwierdza Wolfgang Schrage – „aby mógł on się zasłonić rolą, jaką spełnia, instytucja, czy instancja, i zwolnić się z odpowiedzialności, wskazując na zewnętrzne naciski”¹⁴.

¹³ O różnych funkcjach prawa u Lutra zob.: M. L u t h e r, *In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius* (WA 40/1, 579, 11.30). Zob. też O. H. P e s c h, *Thomas von Aquin. Das Gesetz* (Die deutsche Thomas-Ausgabe, 13), Heidelberg-Graz-Wien-Köln 1977, s. 665–666.

¹⁴ W. S c h r a g e, *Ethik des Neuen Testaments* (Grundrisse zum Neuen Testament, 4), Göttingen 1982, s. 91–92; zob. też P. H o f f m a n n, *Eschato-*

ETYCZNE „PROWIZORIUM”?

Jeszcze inną próbą „rozbrojenia” radykalnych wymagań Kazania na Górze jest przesadne podkreślanie ich eschatologicznego wymiaru. Wymiaru tego nie da się wprawdzie całkiem wykluczyć, ponieważ pierwotne chrześcijaństwo żyło faktycznie w świadomości „końca czasów” i w oczekiwaniu rychłej paruzji. Właśnie tą eschatologiczną świadomością próbuje się wyjaśnić radykalizm Kazania na Górze. Jego zasady moralne byłyby jedynie „etyką stanu wyjątkowego”, przewidzianą na krótki czas ostatecznej walki¹⁵, swego rodzaju „etycznym prowizorium”, a nie zasadami chcącymi na dłuższy czas regulować współzycie ludzi, czy być źródłem reguł postępowania w „normalnej” rzeczywistości. Radykalizm Kazania na Górze nie obowiązywałby naturalnie chrześcijan wszystkich czasów, ze względu na fakt, iż powtórne przyjście Pana nie nastąpiło tak szybko, jak tego oczekiwały pierwsze gminy chrześcijańskie. W języku niemieckim przyjęło się pojęcie „Interimsethik” na określenie tej koncepcji teologicznej. Słowo „interim” oznacza tutaj krótki odcinek czasu między zapowiedzią nadejścia Królestwa Bożego przez Jezusa, a jego faktycznym przyjściem, czyli końcem dziejów. Radykalne nakazy etyczne Jezusa byłyby przeznaczone tylko na ten krótki „międzyczas”, jednak próba ich zastosowania w normalnym społeczeństwie nie miałaby sensu.

Z jednej strony trzeba przyznać, że nakazy moralne Nowego Testamentu zawdzięczają swoją dynamikę właśnie eschatologicznej perspektywie. Bliskość Królestwa Bożego stwarza konieczność dokonania radykalnych i nie cierpiących zwłoki wyborów. Jednak gdyby się chciało tłumaczyć radykalizm moralny Jezusa jedynie perspektywą eschatologiczną, trzeba by traktować go jako swego rodzaju „proroka zagłady”, który głosiłby swoją naukę niejako „w blasku ognia nadciągającej katastrofy” (G. Bornkamm). Obraz ludzi, którzy porzucają wszystko, bo i tak nie warto zajmować się ziemskimi sprawami, gdy apokaliptyczna katastrofa jest już blisko, taki obraz nie odpowiada duchowi Ewangelii. Wydaje się, iż wymiar eschatologiczny Ewangelii byłby wypaczony, gdybyśmy wyobrażali sobie Jezusa i jego uczniów jako ludzi ogarniętych gorączkowym oczekiwaniem rychłego końca świata¹⁶.

logie und Friedenshandeln in der Jesusüberlieferung, [w:] *Eschatologie und Friedenshandeln* (SBS, 101), Stuttgart 1981, s. 150.

¹⁵ Zob. J. W e i ß, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen³ 1964, s. 150. Podobnego zdania był też Albert Schweitzer.

¹⁶ Zob. J. G n i l k a, *Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte* (Herder TKNT Suppl., 3), Freiburg-Basel-Wien 1990, s. 174; W. S c h r a g e, *Ethik*, s. 33–40; H. M e r k l e i n, *Gottesherrschaft*, s. 168n.

ETYKA WEWNĘTRZNYCH POSTAW?

Określenie to pragnie być odpowiednikiem niemieckiego terminu „Gesinnungsethik”¹⁷. Zwolennicy takiej koncepcji etycznej uważają, iż Jezus postawił pod znakiem zapytania wszystkie dotychczasowe normy moralne i zaapelował jedynie do sumienia poszczególnego człowieka. Jedynie wewnętrzna postawa, wewnętrzne przekonanie, mają znaczenie, a nie zewnętrzne czyny. Obiektywna moralność, związana z ogólnie obowiązującymi normami, stałaby się niepotrzebna, a nawet szkodliwa. Koronnym argumentem zwolenników tej koncepcji jest częste podkreślanie przez Jezusa sfery „serca”, gdzie dokonują się osądy moralne, gdzie mają swoje źródło zarówno dobre jak i złe czyny, jak również Jezusowa krytyka obłudy, kładącej ogromny nacisk na zewnętrzne przestrzeganie prawa. Kazanie na Górze, widziane w takiej perspektywie, nie może być traktowane jako źródło konkretnych zasad moralnych. Jezus nie żąda w ogóle przestrzegania konkretnych norm moralnych, twierdzi R. Bultmann, a jedynie radykalnego posłuszeństwa wobec woli Bożej. To posłuszeństwo jednak przyjmowałoby według Bultmanna różną postać, zależnie od konkretnej sytuacji¹⁸.

Koncepcja ta, zdająca się tak dobrze odpowiadać świadomości moralnej niezależności współczesnego człowieka, nie da się jednak pogodzić z poglądami moralnymi wczesnochrześcijańskich wspólnot. Oznacza ona praktycznie etykę sytuacyjną, która jest w stanie usprawiedliwić każdy czyn człowieka, jeżeli tylko jego wewnętrzna motywacja jest odpowiednia. Jako przykład mogą tu posłużyć poglądy Josefa Fletchera, który w latach sześćdziesiątych przedstawił koncepcję nowej moralności, opartej jedynie na przykazaniu miłości, przy czym każdy miałby prawo ową miłość inaczej rozumieć. Jeżeli np. miłość wymagałaby uśmiercenia drugiego człowieka, czy też zdrady małżeńskiej, czyny te byłyby dozwolone. Choć nie sposób odmówić słuszności stwierdzeniu, że miłość jest fundamentem etyki chrześcijańskiej, to jednak nigdy nie jest to miłość „bezszałtana”. Musi być ona rozumiana w świetle życia i postępowania Jezusa Chrystusa. Nie trzeba udowadniać, że koncepcja etyki sytuacyjnej nie ma żadnych podstaw ani w słowach i czynach Jezusa, ani w praktyce wspólnot nowotestamentalnych. Wspólnoty te rozumiały i przekazywały słowa Jezusa jako zasady etyczne, domagające się konkretnego wypełnienia

¹⁷ Odnośnie do terminu „Gesinnungsethik” zob.: A. B a u m g a r t n e r, *Gesinnung*, 596n; R. S c h n a c k e n b u r g, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, T. 1 (Herder TKNT, Suppl. 1), Freiburg-Basel-Wien 1986, s. 40. Ta koncepcja etyczna jest według U. Luza nową wersją nauki Lutera o dwóch królestwach.

¹⁸ R. B u l t m a n n, *Jesus*, München-Hamburg²1965, s. 68n.

w życiu. Nowego Testamentu nie da się użyć jako źródła etyki bez konkretnych przykazań i zasad etycznych, która decyzje moralne pozostawia we wszystkim sumieniu poszczególnego człowieka¹⁹.

ETYKA „DWUPOZIOMOWA”?

W tradycji katolickiej znana jest jeszcze inna interpretacja Kazania na Górze. Pragnie ona widzieć w zasadach moralnych Kazania na Górze wskazania dla powołanych do doskonałości, tzn. dla ludzi żyjących w stanie zakonnym, podczas gdy cała rzesza szeregowych, „normalnych” chrześcijan zobowiązana jest jedynie do zachowania Dekalogu, jako swego rodzaju minimum moralnego. Ślady takiej „dwupoziomowej” etyki znaleźć można już w Didache (6, 2), gdzie zachowania „całego jarzma Pańskiego” określone jest jako doskonałość, podczas gdy każdy, kto nie jest do tego zdolny, ma się zadowolić zachowaniem tego, co jest dla niego możliwe²⁰. Ponieważ dosłowne wypełnienie zasad Kazania na Górze nie mogło być pojmowane jako reguła zobowiązująca wszystkich chrześcijan, kazanie otrzymało rangę „rady ewangelicznej”.

Pogląd, jakoby Jezus od początku sformułował zasady zawarte w Kazaniu na Górze jako rady dla niektórych, nie da się jednak pogodzić z duchem tego tekstu. Nic nie wskazuje na to, że chodzi tutaj o etykę dla wybranych, podczas gdy ogromna rzesza wierzących miałaby się zadowolić zachowaniem jedynie jakiegoś etycznego minimum.

Mimo to pojęcie „rad ewangelicznych” i związanego z nimi stylu życia nie traci nic na wartości, jak ukazuje to H. Schürmann. Nie może tu oczywiście chodzić o jakieś stopniowanie moralności. Radykalne normy Ewangelii nie mają, jak twierdzi Schürmann, sensu ascetycznego. Chodzi raczej o znak eschatologicznie-alternatywnego sposobu życia. Jako reprezentanci ludu Bożego niektórzy ochrzczeni ukazują swoim stylem życia obietnice i wymagania Królestwa Bożego. Radykalne wskazania Ewangelii nie są środkami do osiągnięcia doskonałości, ale znakiem świadectwa danego Chrystusowi. Według Schürmanna w łonie ludu Bożego mogą w ten sposób powstać „charyzmatyczne formy życia”²¹.

¹⁹ W. Schrage ostrzega przed próbami szybkiego dopasowania etyki chrześcijańskiej do poglądów moralnych, panujących we współczesnym społeczeństwie, pod pretekstem, że etyka chrześcijańska musi być realistyczna i życiowa. Zob. W. Schrage, *Ethik*, s. 18.

²⁰ Zob. też R. Schneckenburg, *Vaterunser*, s. 22.

²¹ Zob. H. Schürmann, *Jesus – Gestalt und Geheimnis. Gesammelte Beiträge*, hrsg. K. Scholtissek, Paderborn 1994, s. 77.81.

ETYKA PARADYGMATÓW?

Jeszcze jedną interpretację Kazania na Górze warto tu przedstawić. Bierze ona swoje źródło w zastosowaniu w obrębie teologii pojęcia modelu, pochodzącego z obszaru nauk ścisłych. W etyce powstała w ten sposób koncepcja „etycznego modelu”. Etyczny model pragnie przekazać wartości moralne nie w postaci konkretnych norm moralnych, a w postaci opowiadania czy symbolu (paradygmatu). Wiele mówi się o tzw. „etyce narratywnej”. Takie przekazywanie wartości moralnych umożliwiałoby działanie uwolnione od skostniałych struktur wynikających z norm moralnych.

Pojęcie etycznego modelu zostało później zastosowane w odniesieniu do wskazań moralnych Nowego Testamentu. Niemiecki egzegeta Josef Blank stwierdził, że w Nowym Testamencie nie ma żadnych ponadczasowych norm moralnych, a jedynie typologiczne punkty odniesienia, które pozwalają ustalić pewną intencję, pewien kierunek. Dopiero na podstawie tak uzyskanych typologii można pytać o to, jak chrześcijanin powinien postępować we współczesnym, zmienionym świecie. Blank nie uważa wcale, aby jego koncepcja prowadziła do rozmycia chrześcijańskiej moralności, a chce jedynie przeciwdziałać naiwnemu fundamentalizmowi, który traktuje Biblię jak kodeks prawny²².

Również ta koncepcja nasuwa wiele wątpliwości. Nowy Testament posługuje się wprawdzie często elementami etyki narratywnej, która przekazuje moralne wartości w postaci opowiadań czy porównań (np. przypowieści czy parabole), ale środki te nie wyczerpują absolutnie jej bogactwa. Również Kazanie na Górze posługuje się wieloma przykładami, używa przypowieści i drastycznych obrazów. Wszystkie one jednak muszą być odczytywane w świetle całego nauczania Jezusa i wtedy stają się czymś więcej aniżeli tylko etycznym modelem. Poza tym trzeba stwierdzić, iż Nowy Testament używa częściej etyki argumentującej, a nie jedynie narratywnej i formułuje klarowne zasady postępowania.

²² J. B l a n k, *Zum Problem „Ethischer Normen” im Neuen Testament*, Conc (niem.) 3 (1967) s. 361nn. W podobnym kierunku idzie koncepcja sformułowana przez P. Hoffmanna i V. Eida, którzy twierdzą, że na podstawie wskazań moralnych Nowego Testamentu można sformułować jedynie „etyczne perspektywy”. Zob. P. H o f f m a n n, V. E i d, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral. Sittliche Perspektiven der Verkündigung Jesu* (QD, 66), Freiburg-Basel-Wien 1975, s. 23–25. Por. też tezę D. Mietha, który mówi o tzw. „etyce narratywnej” Zob. D. M i e t h, *Narrative Ethik*, FZPhTh 22 (1975) s. 320.

KONKRETNA MORALNOŚĆ ŁASKI

We wszystkich dotychczas przedstawionych koncepcjach można było odkryć elementy pozytywne, które niewątpliwie należy wziąć pod uwagę. Koncepcje te nie były jednak w stanie ogarnąć dynamiki wskazań moralnych Kazania na Górze i albo próbowały je za wszelką cenę uczynić radykalnym prawem dla wszystkich, albo też próbowały łagodzić radykalizm tych zasad, ograniczając zakres ich obowiązywania do pewnych sytuacji w życiu pojedynczego chrześcijanina, czy też do pewnej wybranej grupy chrześcijan. Reasumując, można sformułować kilka tez, dotyczących etycznego jądra Kazania na Górze.

Po pierwsze – nauczanie moralne Kazania na Górze, jak całe nauczanie moralne Nowego Testamentu, pragnie pobudzić do *konkretnego* czynu, przy czym nie jest rzeczą obojętną, jak to postępowanie wygląda. Istnieją w dzisiejszym świecie sposoby zachowań, których nie da się pogodzić z nauką moralną Ewangelii, nawet wtedy, gdy wewnętrzne przekonanie czyniącego byłoby bardzo szlachetne. W Kazaniu na Górze nie chodzi jedynie o etyczne apele czy motywacje, ale o klarowne linie i kryteria postępowania. Pierwotne chrześcijaństwo nie pozwalało sobie na akceptację wszystkiego, co świat antyczny uważał za dobre i szlachetne.

Po drugie – moralność Kazania na Górze jest, jak cała moralność Nowego Testamentu, moralnością łaski²³. Postępowanie moralne chrześcijanina pozostanie zawsze *odpowiedzią* na darowaną darmo łaskę zbawienia, wysłużoną przez Chrystusa. Oderwane od perspektywy nowego życia w Chrystusie, ofiarowanego odkupionym, zasady moralne Kazania na Górze przemieniają się w nierealne marzenia, albo też w surowe i przekraczające ludzkie siły normy moralne. Nauka moralna Jezusa kieruje się do ludzi, przemienionych pod wpływem nadchodzącego Królestwa Bożego i zakłada nowe spojrzenie na człowieka, nową antropologię²⁴. Nie jest ona moralnością jedynie nakazów i zakazów, bo Bóg, zanim czeokolwiek żąda, najpierw obdarowuje przebaczeniem i łaską. W centrum moralności Kazania na Górze nie stoi zatem naukowy dyskurs na temat argumentatywnej zasadności i wykonalności takiej czy innej normy moralnej, ale – jak

²³ J. G. Ziegler sformułował koncepcję moralności łaski („Gnadenmoral”). Zob. J. G. Z i e g l e r, *In Christus – das Prinzip einer Gnadenmoral*, [w:] tenże, *In Christus. Beiträge zum ökumenischen Gespräch*, St. Ottilien 1987, s. 149 nn.

²⁴ Zob. J. B e c k e r, *Das Problem der Schriftgemäßheit der Ethik*, [w:] HChrE, Bd. I, s. 251; H. M e r k l e i n, *Gottesherrschaft*, s. 173 nn.

mówi G. Lohfink – dyskurs na temat Bożego planu zbawienia i jego realizacji na konkretnym etapie historii ludzkości²⁵.

Stąd – po trzecie – jest rzeczą niezmiernie istotną, aby poszczególne zasady Kazania na Górze nie traktować jako norm moralnych, które byłyby oddzielone od całości przepowiadania Jezusa Chrystusa. Wymaganie np. bezkompromisowego pacyfizmu, egalitaryzmu czy bezzeństwa dla wszystkich, w oddzieleniu od całego przepowiadania Chrystusa, nie ma sensu. Cechą przepowiadania Jezusa jest między innymi właśnie fakt, iż moralny imperatyw poprzedzony jest zawsze indykatywem zbawczym, który dopiero umożliwia praktykowanie wysokich wymagań moralnych.

Po czwarte – chociaż zasady moralne Kazania na Górze dotyczą konkretnego postępowania pojedynczych ludzi, nie są to zasady etyki indywidualistycznej. Jak pokazano na początku niniejszego opracowania, Kazanie na Górze skierowane zostało do reprezentantów całego Ludu Bożego jako wezwanie do nowej egzystencji w myśl nowych zasad postępowania. Wymiaru eklezjalnego wymagań moralnych Kazania na Górze nie da się usunąć, ponieważ jednym ze źródeł etycznego poznania chrześcijanina jest wspólnota chrześcijańska – Kościół.

Pozostaje jednak pytanie, które towarzyszy naszym rozważaniom od początku, pytanie o to, w jakim stopniu można realizować zasady Kazania na Górze w codzienności? Czy wszystkie sformułowane w Kazaniu na Górze zasady moralne cieszą się w tym samym stopniu niezmienną i ponadczasową aktualnością? Na pewno nie. Każda z wypowiedzi, również etycznych wypowiedzi Biblii musi przejść niejako przez hermeneutyczne filtry, zanim może być zastosowana w dzisiejszym kontekście. Jednym z takich filtrów jest odpowiedź na pytanie jak mocno jakaś wypowiedź związana jest z centralnymi prawdami Objawienia. Zasady moralne, których negacja oznaczałaby jednocześnie negowanie jakiegoś ważnego momentu Objawienia, zachowują z pewnością ponadczasową i uniwersalną aktualność²⁶.

Problem aktualności wypowiedzi etycznych Nowego Testamentu postawił i zbadał H. Schürmann. Rozróżnia on z jednej strony teologiczne lub też eschatologiczne wskazania moralne, które mogą cieszyć się niezmienną aktualnością, jeżeli formułują w sposób ogólny zasady, związane bezpośrednio z przykazaniem miłości. Z drugiej zaś strony Nowy Testament zawiera konkretne zasady dotyczące poszczególnych dziedzin życia, które wymagają już szczegółowego

²⁵ G. Lohfink, *Das präexistente Heilsplan. Sinn und Hintergrund der dritten Vaterunserbitte*, [w:] *Neues Testament und Ethik*, hrsg. H. M e r k l e i n, Freiburg-Basel-Wien 1989, s. 133.

²⁶ Zob. K. D e m m e r, *Moraltheologische Methodenlehre* (Studien zur theologischen Ethik, 27), Fribourg-Wien 1989, s. 112; H. W e b e r, *Allgemeine Moraltheologie. Ruf und Antwort*, Graz-Wien-Köln 1991, s. 82–83.

osądu, biorącego pod uwagę nie tylko teologiczne punkty widzenia, ale też argumenty rozumowe. Niektóre z takich partykularnych zasad mogą okazać się mocno związane z kulturą, w której powstały. Zamiast wierności literze trzeba wtedy próbować odnaleźć intencję, która przyświecała ich powstaniu i kierując się nią sformułować nowe zasady postępowania, odpowiednie do zmienionych czasów i kultury²⁷.

Również radykalne zasady Kazania na Górze, jak pacyfizm czy zakaz sądenia, nie dadzą się bezpośrednio użyć jako elementu państwowego kodeksu prawnego i mogą być na poziomie społeczeństwa zastosowanie jedynie w sposób intencjonalny. Nie oznacza to jednak, że chrześcijanie powinni zadowolić się stwierdzeniem, że Kazanie na Górze jest w większości niewykonalne. Właśnie na tym polega największe wyzwanie, stojące przed Kościołem naszych czasów, aby świeckiemu społeczeństwu, które nie jest w stanie żyć według zasad Królestwa Bożego ukazać obraz niejako „społeczeństwa kontrastowego” („Kontrastgesellschaft” – G. Lohfink), które jeszcze bardziej wyeliminowałoby ze swojego życia przemoc, wyzysk i nierówność społeczną, które starałoby się przynajmniej zbliżyć do ideału nakreślonego przez Kaznodzieję na Górze Błogosławieństw.

Nie sposób jest wyczerpująco rozwiązać sformułowanej w tytule niniejszego opracowania alternatywy. Kazanie na Górze pozostanie na zawsze profetyczną prowokacją, nie dającą się zamknąć w jakimś kodeksie postępowania. Ale też pozostanie ono na zawsze wyzwaniem dla każdego chrześcijanina, który szuka odpowiedzi na pytanie, jak iść w dzisiejszym świecie w ślady Mistrza z Nazaretu.

Augsburg

Ks. MARIAN MACHINEK MSF

Ks. Jan Józef Janicki

PASCHA – CENTRUM ROKU LITURGICZNEGO STAREGO I NOWEGO LUDU BOŻEGO

W nauczaniu soboru Vaticanum II i Kościoła posoborowego zostało wielokrotnie podkreślone znaczenie misterium paschalnego Chrystusa, które stanowi centralne wydarzenie całej historii zbawienia, a w konsekwencji centrum roku liturgicznego i całego życia

²⁷ Zob. H. S c h ü r m a n n, *Die Frage nach der sittlichen Verbindlichkeit der neutestamentlichen Wertungen und Weisungen. Eine Skizze*, [w:] *Prinzipien christlicher Moral*, hrsg. J. Ratzinger, Einsiedeln 1975, s. 38.

chrześcijańskiego nowego Ludu Bożego, Kościoła¹. Chrystus Pan bowiem dokonał dzieła odkupienia człowieka i doskonałego uwielbienia Boga, „które zapowiadały wielkie sprawy Boże spełnione wśród ludu Starego Testamentu”, „przez paschalne misterium swojej błogosławionej Męki, Zmartwychwstania i chwalebного Wniebowstąpienia” (KL 5). Przez to misterium Chrystus „umierając, zniweczył naszą śmierć, i zmartwychwstając, przywrócił nam życie”; „swoją śmiercią wybawił nas od śmierci, a Jego zmartwychwstanie jest zadatkim naszego zmartwychwstania”; „zniweczył moc grzechu, odnowił całe stworzenie i nam przywrócił utracone życie”; „przez ofiarę swojego ciała na krzyżu dopełnił On ofiary Starego Przymierza i oddając się za nasze zbawienie sam stał się Kapłanem, Ołtarzem i Barankiem ofiarnym². Apostołowie zostali posłani przez Chrystusa Pana „nie tylko po to, aby głosząc Ewangelię wszystkiemu stworzeniu, zwiastowali, że Syn Boży swoją śmiercią i zmartwychwstaniem wyrwał nas z mocy szatana i uwolnił od śmierci oraz przeniósł do królestwa Ojca, lecz także po to, aby ogłaszane dzieło zbawienia sprawowali przez Ofiarę i sakramenty, stanowiące ośrodek całego życia liturgicznego” (KL 6). Liturgia zatem, „przez którą... dokonuje się dzieło naszego Odkupienia” (KL 2), stanowi szczyt, „do którego zmierza działalność Kościoła” i jest źródłem, „z którego wypływa cała jego moc” (KL 10).

Kościół, nowy Lud Boży, zdąży do wyrażenia i zrealizowania w swoim życiu, uobecnianego w liturgii, misterium paschalnego. Chodzi o to, aby wierni włączeni w misterium Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa, obumarli dla grzechu i upodobnieni do swego Pana, „już nie żyli dla siebie, lecz dla Tego, który za nich umarł i zmartwychwstał” (2 Kor 5, 15). „Ponieważ śmierć Chrystusa na krzyżu i Jego zmartwychwstanie stanowią treść codziennego życia Kościoła i zapowiedź wiecznej Paschy, pierwszym zadaniem liturgii jest niestrudzone wprowadzanie nas na otwartą przez Chrystusa paschalną drogę, na której człowiek godzi się umrzeć, aby mieć życie wieczne³. To dzieło dokonuje się przez wiarę i sakramenty wiary

¹ Zob. KL 5.6.61; ONRLiK 1.18; Kongregacja Kultu Bożego, *List okólny o przygotowaniu i obchodzeniu świąt paschalnych*, n.1.38.77; por. B. N e u n h e u s e r, *Il mistero pasquale „culmen et fons” dell'anno liturgico*, RiL 72(1975) 151–164; J. G r z e ś k o w i a k, *Liturgia dziś*, Katowice 1982, 19n; M. A u g é, *Teologia dell'anno liturgico*, [w:] *Anamnesis. Introduzione storico-teologica alla Liturgia*. 6. L'anno liturgico, Genova 1989, 25n; J. J a n i c k i, *Eucharystia-centrum i wypełnienie misterium paschalnego*, RBL 46(1993) 148–156; J. J a n i c k i, *Misterium paschalne Chrystusa centralnym wydarzeniem życia Kościoła*, RBL 49(1996) 236–248; i inne.

² 1.2.4.5. prefacja wielkanocna (*Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, 37*, 38*, 40*, 41*).

czyli przede wszystkim przez chrzest („przez który ludzie zostają wszczępieni w paschalne misterium Chrystusa: z Nim współumarli, współpogrzebani i współzmartwychwstali, otrzymują ducha przybrania za dzieci, w którym wołamy: Abba, Ojcze!” (KL 6) i Najświętsze Misterium Eucharystii (powierzona umiłowanej Oblubienicy Kościołowi pamiątka Męki i Zmartwychwstania Zbawiciela (por. KL 47), wokół którego skupiają się pozostałe sakramenty i sakramentalia (które czerpią swoją moc z paschalnego misterium Męki, Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa (por. KL 61) oraz rok liturgiczny, w którym rozwija się misterium paschalne Chrystusa w Kościele („każdego tygodnia Kościół obchodzi pamiątkę Zmartwychwstania Pańskiego w dniu, który nazwał Pańskim, a raz do roku czci je także z Jego błogosławioną Męką na Wielkanoc, w to swoje największe święto” KL 102)⁴. Takie rozumienie prawdy wiary sprawiło, że Kościół od czasu, kiedy w dzień Zesłania Ducha Świętego ukazał się światu, „nigdy nie zaprzestawał zbierać się na odprawianie paschalnego misterium... sprawując Eucharystię, w której uobecnia się zwycięstwo i triumf Jego śmierci” (KL 6). Eucharystia jako ośrodek całego życia chrześcijańskiego tak Kościoła powszechnego jak i lokalnego, w sposób szczególnie gromadzi cały Lud Boży i sprawia, że wierni, swoim życiem, wyrażają i ujawniają innym „misterium Chrystusa i rzeczywistą naturę prawdziwego Kościoła” (KL 2).

Sobór Watykański II ukazując istotę wspólnoty Kościoła sprawującego liturgię, określa Kościół, jako lud święty, zjednoczony i zorganizowany pod zwierzchnictwem biskupów, a o czynnościach liturgicznych mówi, iż nie są one czynnościami prywatnymi, ale należą do całego „Ciała Kościoła, uwidaczniają je i na nie oddziałują” (KL 26). Kościół ukazuje się światu przede wszystkim w pełnym i czynnym uczestnictwie całego Ludu Bożego w liturgii, a zwłaszcza w Eucharystii; chodzi tu o zbawcze działanie, „przez które Zbawiciel realizuje nasze przejście ze śmierci do życia, z niewoli do wolności, od grzechu do świętości”⁵. Zbawcze działanie Chrystusa „z Jego szczytowym dopełnieniem, dokonany raz na zawsze w misterium paschalnym, staje się – przez liturgię – fundamentalną wartością chrześcijańskiego życia”⁶, misterium paschalne Chrystusa stanowi centralne

³ J a n P a w e ł II, *List Apostolski i dwudziestą piątą rocznicę ogłoszenia Konstytucji soborowej „Sacrosanctum Concilium” o świętej liturgii (04.12.1988)*, n. 6.

⁴ Zob. Święta Kongregacja Obrzędów, *Instrukcja o należyтым wykonywaniu Konstytucji o świętej liturgii (26.09.1964)*, n. 6.

⁵ W. Ś w i e r z a w s k i, *Dynamiczna „Pamiątka Pana”. Eucharystyczna anamneza Misterium Paschalnego i jego egzystencjalna dynamika*, Kraków 1980, 67.

⁶ Tamże.

wydarzenie życia Kościoła⁷. Ta wiara Kościoła nakazywała wspominać i uobecniać, „przez cały rok”: „zbawcze dzieło Syna Bożego” – „całe misterium Chrystusa” – „misteria Odkupienia” (por. KL 102), których momentem centralnym jest misterium paschalne Chrystusa. Dlatego też, wokół tajemnicy paschalnej, zajmującej centralne miejsce w historii zbawienia, koncentruje się całoroczne życie Kościoła; „misterium paschalne stanowi bowiem fundament, na którym wznosi się misterium Kościoła, realizujące się w różny sposób, ale przede wszystkim i najpełniej w misterium liturgii. Kościół i liturgia są po prostu kontynuacją odkupienia dokonanego w misterium paschalnym. (...) Bóg chciał, by dzieło zbawienia zrealizowane w misterium paschalnym Chrystusa, było kontynuowane w Kościele i przez Kościół. (...) Kościół zrodzony w misterium paschalnym od pierwszej chwili swego historycznego objawienia się w dniu zesłania Ducha Świętego sprawuje liturgię i „od tego czasu Kościół nigdy nie zaprzestał zbierać się na odprawianie paschalnego misterium” (KL 6)⁸. Z biegiem roku zatem, Kościół, obchodząc misteria Odkupienia, „otwiera bogactwa zbawczych czynów i zasług swojego Pana, tak że one uobecniają się ... w każdym czasie, aby wierni zetknęli się z nimi i dostąpili łaski zbawienia” (KL 102). A ponieważ dzieła odkupienia ludzi i doskonałego uwielbienia Boga dokonał Chrystus Pan przez paschalne misterium swojej Męki, Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia (por. KL 5), dlatego rok liturgiczny nowego Ludu Bożego – Kościoła koncentruje się wokół Paschy Chrystusa, Jego misterium paschalnego, które Kościół celebrowuje (sprawuje) w cyklu rocznym, tygodniowym i dziennym⁹. W ten sposób, z biegiem roku Kościół przeżywa jakby w syntezie całą historię zbawienia skoncentrowaną wokół Paschy Chrystusa; dlatego współczesna teologia nazywa rok liturgiczny: sakramentem całej historii zbawienia¹⁰. Obecny czas Kościoła

⁷ Por. uwagi na ten temat poczynione w art. J. J a n i c k i, *Misterium paschalne Chrystusa...*, art. cyt., 236–248.

⁸ J. G r z e ś k o w i a k, *Liturgia dziś...*, dz. cyt., 19 n.

⁹ Papież Paweł VI w Piśmie Apostolskim z 14 lutego 1969 r., zatwierdzającym ogólne normy roku liturgicznego i nowy ogólny kalendarz rzymski, powołując się na naukę Soboru Watykańskiego II stwierdził, że obchód misterium paschalnego ma najważniejsze znaczenie w liturgii chrześcijańskiej, a obchodzenie to dokonuje się w ciągu dni, tygodni i całego roku.

¹⁰ Zob. S. C z e r w i k, *Odnowa liturgii roku kościelnego*, Kielecki Przegląd Diecezjalny 46(1970)7. Autor wyjaśnia, że „termin ‘sakrament’ jest tu użyty w tradycyjnym znaczeniu biblijno-patrystycznym na określenie jakiegoś znaku widzialnego, pod którego osłoną ukrywa się i jest nam udzielana pewna rzeczywistość niewidzialna i nadprzyrodzona. Właśnie cykl niedziel, uroczystości, świąt i okresów liturgicznych, jest tym znakiem – sakramentem aktualizującym i uobecniającym wydarzenia zbawcze, które się raz tylko dokonały w konkretnych warunkach czasowo-przestrzennych” (tamże).

jest przedłużeniem działania misterium paschalnego Chrystusa na całą ludzkość żyjącą w kolejnych epokach historii i w różnych miejscach świata; „przedłużeniem dokonującym się poprzez liturgię Ofiary i Sakramentów, sprawowaną w ramach roku kościelnego”¹¹.

Paschę Chrystusa, która stanowi szczytowy punkt i źródło dynamizmu całej historii świętej i która jest dzisiaj centrum roku liturgicznego nowego Ludu Bożego – Kościoła, należy widzieć w świetle wszystkich zbawczych działań Boga, które dokonywały się w historii zbawienia, a przede wszystkim pośród Ludu Bożego Starego Przymierza, dla którego święto Paschy – największa doroczna uroczystość, było – jak obecnie jest chrześcijańska „Nowa Pascha” – anamnezą aktualizującą zbawcze działanie Boga¹².

ŚWIĘTO PASCHY – CENTRUM ROKU U LUDU BOŻEGO STAREGO PRZYMIERZA-IZRAELA

Co roku, w dniu wiosennej pełni księżyca, Izrael obchodził święto Paschy, które było nie tylko pamiątką – anamnezą wydarzeń, które zadecydowały o losach Izraelitów jako narodu wybranego: „przejścia” Boga wśród swego ludu, wyjścia z Egiptu – „domu niewoli”, „przejścia” przez Morze Czerwone, zawarcia przymierza i objęcia w dziedzictwo (po długoletniej wędrówce przez pustynię) przyobiecanej ziemi „mlekiem i miodem płynącej”¹³. Świątowanie Paschy stało się nie tylko pamiątką (*zikkarôn*) wielkich dzieł Bożych dokonanych w historii, zbawczego wydarzenia jako faktu minionego, ale żywą aktualizacją zbawczej Paschy; „przez tę kultową „pamiątkę” zbawienie czasów minionych staje się rzeczywistością aktualną, terażniejszą. (...) Jednostka nie odczuwa żadnej różnicy między sobą a przodkami, gdy chodzi o udzielone dobra i odtworzenie zdarzeń przez kult. (...) Izraelita ufał, że błogosławieństwo Boże jest odpowiedzią na „wspomnienie” kultyczne: „na każdym miejscu, gdzie każe ci wspominać Imię moje, przyjdę do ciebie i będę ci błogosławił” (Wj 20, 24). (...) W każdym pokoleniu należy się uważać jakby za tego, który wyszedł z Egiptu”¹⁴.

Coroczna Pascha Izraela przeżywana była nie tylko jako minione wydarzenie zbawcze, ale jako kolejny moment działania Boga o nie-

¹¹ Tamże, 6.

¹² Zob. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, Katowice 1985, 121.

¹³ Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia...*, dz. cyt., 111; S. Czernik, *O tej księżce*, [w:] L. Bouyer, *Misterium paschalne*, Kraków 1973, VII.

¹⁴ A. Jankowski, *Biblijna teologia...*, dz. cyt., 110.

przerwanej dynamice. „Zapoczątkowało ono mianowicie poprzez przymierze synajskie egzystencję Ludu Bożego, wciąż zbawianego przez Jahwe. Według oczekiwań żydowskich kresem Paschy ma być Mesjasz i jego czasy. Stąd więc paschalny obchód żydowski poprzez terażniejszość sięgał do przyszłości eschatologicznej ... Te trzy wymiary Paschy żydowskiej, nieodłącznej od Wyjścia i zawarcia Przymierza, a więc przeszłość Mojżeszowa, terażniejszość Izraelowa i przyszłość Mesjaszowa otrzymują w słowach i gestach Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy swoją transpozycję eschatologiczną”¹⁵.

Rokrocznie obchodzona przez Izraelitów Pascha jako pamiątka – anamneza aktualizująca Wyjście i Przymierze, wędrówkę Ludu Bożego i mesjańską przyszłość – stała się dla ludu wybranego największym świętem¹⁶. „Dzień ten będzie dla was dniem pamiątkowym (*zikkarôn*) i obchodzić go będziecie jako święto dla uczczenia Pana. Po wszystkie pokolenia – na zawsze w tym dniu świętować będziecie” (Wj 12, 14).

„Nasze dzisiejsze terminy „pamiątka” czy „upamiętnienie”, bo jedno i drugie oznacza grecka *anámnesis*, mają o wiele mniejszą ekspresję, niż miał dla Hebrajczyków *zikkarôn*. (...) Dla Izraela wspomnienie kultowe, z ich trzema głównymi świętami: Paschą, Świętem Tygodni i Namiotów, były czymś więcej niż tylko rocznicami. Izrael bowiem rozumiał dzieje tak świata, jak własne, jako serię zbawczych dzieł Boga z tym że minione stanowiły rękojmię dalszej docelowej i zbawczej dynamiki Boga: czas ... w Starym Testamencie jest linearny i zmierza do Mesjasza i Dnia Pana. Przeszłość gwarantuje w ten sposób i terażniejszość, i przyszłość, jest podwaliną wysiłki i nadziei: „Pamiętaj ... o znakach i cudach, o mocnej ręce i wyciągniętym ramieniu, którym cię wyprowadził twój Bóg Jahwe” (Pwt 7, 19) ... ‘Jednostka nie odczuwa żadnej różnicy między sobą a przodkami, gdy chodzi o udzielone dobra i odtworzenie zdarzeń przez kult’. Tak też było ze świętowaniem Paschy, „pamiątką” Wyjścia: „Przez tę kultową ‘pamiątkę’ zbawienie czasów minionych staje się rzeczywistością aktualną, terażniejszą”¹⁷. „Anamneza paschalna Izraela miała swoją dynamikę: wzmacniała raz zawarte pod Synajem przymierze drogą swoistego uobecnienia”¹⁸. „Obchodząc więc Paschę Izraelita uobecniał sobie zbawcze dzieło Wyjścia, głosił Boże miłosierdzie pieśnią uwielbienia ... dziękował i zarazem ufnie błagał o dalszą realną

¹⁵ Tamże, 111.

¹⁶ Tamże, 121.116.

¹⁷ Tamże, 110.

¹⁸ Tamże, 117. „Pascha ma charakter zbawczy, to znaczy w sposób dynamiczny, progresywny i skuteczny realizuje zbawczy plan Boży w kolejnych, coraz bogatszych w duchową spuściznę, okresach historii ST”. (S. P o t o c k i, *Misterium Paschy Starego Testamentu*, RBL 41(1988)285).

pomoc – o dopełnienie Bożych obietnic, włącznie do eschatologicznych¹⁹.

Rytuał Paschy, jako największego ze świąt Izraela, kształtował się poprzez wieki i miał dwa momenty „liturgiczne”: jednym była ofiara składana w świątyni, a drugim uczta-wieczera paschalna odbywająca się po domach, w rodzinach²⁰. „Pascha była do tego stopnia sakralną uczta wspólnoty narodowo-religijnej Izraela, iż nie mógł w niej brać udziału żaden cudzoziemiec (Wj 12, 43.45.48 n). Ten udział był nie tylko przywilejem, ale i obowiązkiem członka Ludu Bożego, gdyż stanowił ponowny znak trwałego przymierza²¹”.

Historia uroczystości paschalnej Izraela sięga starożytnego święta pasterskiego, agrarnego związanego z kulturą rolniczą ludów osiadłych, uprawiających ziemię, do jakich zaliczał się i Izrael²². Początkowo rok hebrajski stanowiły trzy doroczne święta rolnicze: święto praśników (spożywanie przez siedem dni chleba z niekwaszonej mąki, w miesiącu wyjścia z Egiptu, Abib), święto żniw (pierwszych zbiorów) i święto zbiorów (na końcu roku) (Wj 23, 14–17 i 34, 18–23). Te starożytne święta pasterskie zostały przekształcone „w uroczystość upamiętniającą wydarzenia, które dały początek ludowi wybranemu: cudowne wyzwolenie z niewoli egipskiej²³ i przymierze synajskie, które zapoczątkowało i egzystencję Ludu Bożego²⁴”. W Księdze Powtórzonego Prawa (16, 1–17) w/w święta otrzymują nowe nazwy i stają się świętem: Paschy, Tygodni i Namiotów²⁵. Ta zmiana nazw nie była przypadkowa, ale oznaczała zmianę z „rolniczego” spojrzenia na te święta, z płaszczyzny naturalistyczno-kosmicznej (żniwa, zbiory itp.) – na perspektywę „teologiczną” tzn. w stosunku do Boga Stwórcy i Bożych interwencji, które dały początek, poprzez Wyjście – Wyzwolenie z Egiptu i Przymierze Ludowi Bożemu; w ten sposób święta te stały się wyrazem historii zbawienia²⁶. I tak:

1) święto praśników zostaje nazwane świętem Paschy, na wspomnienie „przejścia” (*pesah-pascha*) Boga wyzwoliciela w Egipcie i cu-

¹⁹ A. Jankowski, *Eucharystia jako „nasza Pascha”* (1 Kor 5, 7) w *teologii biblijnej Nowego Testamentu*, RBL 28(1975)96.

²⁰ Por. jw., 91.

²¹ Tamże, 92 n.

²² Por. B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983, 382 n.

²³ J. Kudasiewicz, *Pascha*, [w:] *Słownik teologiczny*. 2. Katowice 1989, 60.

²⁴ Zob. A. Jankowski, *Biblijna teologia...*, dz. cyt., 111.

²⁵ Por. także Kpł 23, 4–36; święta te ponadto miały być celebrowane w Jerozolimie.

²⁶ Zob. S. Marsili, *Teologia liturgica*. III. Anno liturgico, Roma 1972, 10 n.

downego wyzwolenia ludu z niewoli oraz przejścia przez Morze Czerwone (zob. Pwt 16, 1–8; Kpł 23, 4–14).

2) Święto żniw staje się świętem Tygodni, siedmiu tygodni po uwolnieniu z Egiptu i otrzymaniu od Boga Prawa-Przykazań na górze Synaj i ogłoszenia Przymierza (to święto ze względu na sumę dni: 7 tygodni \times 7 dni będzie nazwane *Pentecoste* – 50-y dzień „*assereth*” – zakończenie, koniec „wyjścia” (*exodus*) (zob. Pwt 16, 9–12; Kpł 23, 15–22).

3) Święto zbiorów przekształci się w święto Namiotów, na wspomnienie czasu na pustyni, szczęśliwego czasu przebywania Boga pośród swego ludu (zob. Pwt 16, 13–15; Kpł 23, 33–36).

Jak zatem widać, święta hebrajskie, w ich nazwach i treści, ukazują ścisły związek z największym wydarzeniem historii Ludu Bożego – Izraela: Przejściem Boga, Wyjściem z niewoli i Przymierzem. To wydarzenie zaczyna się świętem Paschy, przedłuża się w święto Tygodni (Pięćdziesiątnica), które wspomina chwalebny moment Przymierza na Synaju, i zamyka się świętem Namiotów („kuczek”), które podkreśla pierwsze doświadczenia po uwolnieniu na pustyni.

Starożytne zatem święta agrarno-naturalistyczne, choć pozostały w „swojej” porze roku (przaśniki-Pascha: wiosna; żniwa-Tygodnie: lato; zbiory-Namioty: jesień), to jednak straciły swoje pierwotne odniesienie do pór roku, a przyjęły – otrzymały znaczenie świąt – „pamiątki” (anamnezy aktualizującej) Bożych interwencji w stosunku do „swojego ludu wybranego”²⁷. Święta pozostają, ale przekształca się oraz zmienia ich nazwa i treść: od świąt religijnych o podłożu naturalistycznym do świąt – celebracji o podłożu i treściach soteriologicznych, zbawczych²⁸. Święto Paschy aktualizuje pośród Ludu Bożego zbawcze działanie Boga, wznawiające skutki Przymierza²⁹.

W ramach liturgicznego roku biblijnego również tydzień hebrajski ulega wpływowi i reformuje się w perspektywie paschalnej. Cotygodniowe święto – szabat otrzymuje znaczenie, które łączy je wprost z uwolnieniem „paschalnym” wyjścia z Egiptu: odpoczynek związany ściśle z tym dniem, a nakazany w związku z Bożym dziełem stworzenia („W sześciu dniach bowiem uczynił Pan niebo, ziemię, morze oraz wszystko, co jest w nich, w siódmym zaś dniu odpoczął. Dlatego pobłogosławił Pan dzień szabatu i uznał go za święty (Wj 20, 11); Przez sześć dni będzie się wykonywać pracę, ale dzień siódmy będzie szabatem odpoczynku, poświęconym Panu ... To będzie znak wiekuisty między Mną a Izraelitami, bo w sześciu dniach Pan stworzył niebo i ziemię, a w siódmym dniu odpoczął i wytchnął” (Wj 31, 15.17) – od-tąd będzie przypominał zbawczą interwencję Boga, który uwolnił

²⁷ Tamże, 11 n; zob. A. Jankowski, *Biblijna teologia...*, dz. cyt., 121.

²⁸ Zob. S. Marsili, *Teologia liturgica...*, dz. cyt., 12.

²⁹ Zob. A. Jankowski, *Biblijna teologia...*, dz. cyt., 121.

swój Lud od pracy niewolniczej w Egipcie: „Sześć dni będziesz pracował i wykonywał wszelką twą pracę, lecz w siódmym dniu jest szabat Pana, Boga twego. Nie będziesz wykonywał żadnej pracy ... Pamiętaj, że byłeś niewolnikiem w ziemi egipskiej i wyprowadził cię stamtąd Pan, Bóg twój, ręką mocną i wyciągniętym ramieniem: przeto ci nakazał Pan, Bóg twój, strzec dnia szabatu” (Pwt 5, 13–15).

W liturgicznym roku biblijnym, oprócz corocznego święta i tygodnia także dzień otrzymuje szczególne odniesienie do Paschy. Każdy hebrajski dzień charakteryzował się codzienną ofiarą całopalenia, która była rozumiana jako pamiątka największego dnia w historii religijnej Izraela: „To jest ustawiczne całopalenie, które już na górze Synaj składano dla Boga jako miłą woń ofiary spalanej” (Lb 28, 6). Codzienna ofiara całopalenia miała „uwiecznić” ofiarę przymierza złożoną na Synaju, a zatem spełniała rolę ustawicznego odnawiania tego starożytnego i fundamentalnego przymierza, które zostało usankcjonowane właśnie ofiarą na Synaju. Ofiara całopalenia stanowiła rację, dla której Bóg uwolnił swój lud: „A On (Bóg) powiedział: Ja będę z tobą. Znakiem zaś dla ciebie, że Ja cię posłałem, będzie to, że po wyprowadzeniu tego ludu z Egiptu oddacie cześć Bogu na tej górze” (Wj 3, 12; por. Wj 3, 18; 7, 16)³⁰.

Jak to zostało w skrócie wyżej ukazane, Izrael – Lud Boży Starego Przymierza obchodził liturgicznie największe wydarzenie swojej historii: Paschę, w wymiarze rocznym, tygodniowym i dziennym.

„A wszystko to przydarzyło się im (=Izraelitom) jako zapowiedź rzeczy przyszłych...” poucza św. Paweł (1 Kor 10, 11). Pascha Izraela „jest tylko zapowiedzią Paschy, jaka miała się dokonać raz na zawsze w Chrystusie, nowym Adamie i Głowie, i jaka konsekwentnie musi się dokonywać w każdym z członków Ciała aż się dokona w całym Ciele”³¹. Sobór Watykański II poucza, że Bóg zbawiając ludzi wybrał sobie najpierw „na lud naród izraelski, z którym zawarł przymierze i który stopniowo pouczał, siebie i zamiary woli swojej objawiając w jego dziejach i uświęcając go dla siebie. Wszystko to jednak wydarzyło się jako przygotowanie i jako typ owego przymierza nowego i doskonałego, które miało być zawarte w Chrystusie... Chrystus ustanowił to nowe przymierze, a mianowicie nowy testament we krwi swojej (por. 1 Kor 11, 25), powołując spośród Żydów i pogan lud, który nie wedle ciała, lecz dzięki Duchowi zrość się miał w jedno i być nowym Ludem Bożym. Albowiem wierzący w Chrystusa, odrodzeni (...) z wody i Ducha Świętego (por. J 3, 5n), ustanawiani są w końcu „rodzajem wybranym, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem nabytym...”, co niegdyś nie był ludem, teraz zaś jest ludem Bożym” (1 P 2, 9n)” (KK 9). Z nauczania soborowego wiemy, że Bóg po-

³⁰ Zob. S. Marsili, *Teologia liturgica...*, dz. cyt., 14 n.

³¹ S. Czerwik, *O tej książce...*, art. cyt., IX.

stanowił wierzących w Chrystusa zgromadzić w Kościele świętym, „który już od początku świata ukazany przez typy, cudownie przygotowany w historii narodu izraelskiego i w Starym Przymierzu, ustanowiony w czasach ostatecznych, objawiony został przez wylanie Duchy, a w końcu wieków osiągnie swe chwalebne dopełnienie” (KK 2). Jezus Chrystus ustanowił nowy Lud Boży, powołany ze wszystkich narodów, przez śmierć i zmartwychwstanie swoje (por. KK 7); przymierze zatem Boga z całą ludzkością zrealizował Jezus Chrystus, który „lepszego przymierza stał się pośrednikiem” (Hbr 8, 6). „Zawarcie nowego przymierza dokonano się w czasie Ostatniej Wieczerzy jako sakramentalnej antycypacji śmierci i zmartwychwstania Jezusa... Dlatego właśnie Chrystus w słowach ustanowienia Eucharystii nawiązuje wyraźnie do przymierza synajskiego. Słowa: „To Krew moja przymierza” (Mt 26, 28) lub: „To nowe przymierze we Krwi mojej” (Łk 22, 20) są wyraźnym nawiązaniem do słów Mojżesza wypowiedzianych w momencie zawierania przymierza na Synaju (por. Wj 24, 8). Jezus przez wyraźną aluzję do starego przymierza uczy, że ustanawia nową ekonomię zbawienia w miejsce tej, której pośrednikiem był Mojżesz. Ustanawia Je w czasie uczytu paschalnej. (...) Ofiary zwierząt starego przymierza zastępuje ofiara nowa, której krew skutecznie realizuje definitywną jedność między Bogiem a ludźmi. Tajemnica przymierza, czyli tajemnica Boga z ludźmi, osiąga swe ukoronowanie. W ten sposób nowe przymierze łączy się ściśle ze starym, a równocześnie je przewyższa i doskonali; jego pośrednikiem jest bowiem nie Mojżesz, ale Jezus Chrystus”³².

PASCHA CHRYSYTA – CENTRUM ROKU LITURGICZNEGO NOWEGO LUDU BOŻEGO-KOŚCIOŁA

Nowy Lud Boży – Kościół zrodził się ze zbawczego misterium paschalnego Chrystusa, czyli Jego śmierci i zmartwychwstania. Nowe Przymierze zrealizowało się przez zbawczą śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, a dzisiaj uobecnia się w Eucharystii i innych sakramentach, a także w roku liturgicznym. „Sercem Nowego Przymierza jest sprawowana przez Kościół jako nowy Lud Boży Eucharystia”³³. Sercem i ośrodkiem całego roku kościelnego jest tajemnica paschalna Chrystusa, będąca źródłem zbawienia dla wszystkich ludzi; poprzez liturgię Eucharystii i sakramentów sprawowanych w ramach roku kościelnego przedłuża się zbawcze działanie misterium paschalnego na całą ludzkość żyjącą w kolejnych epokach historii i w coraz to no-

³² J. K u d a s i e w i c z, *Przymierze...*, art. cyt., 172 n.

³³ A. J a n k o w s k i, *Biblijna teologia...*, dz. cyt., 117 n.

wych miejscach świata³⁴. Chrześcijańska „Nowa Pascha”, tak jak Pascha Ludu Bożego Starego Przymierza, staje się anamnezą a k t u a l i z u j ą c ą zbawcze działanie Chrystusa wobec nowego Ludu Bożego – Kościoła³⁵.

Dlatego też nowy Lud Boży Kościół uważa „obchód misterium paschalnego i jego rozwinięcie w ciągu dni, tygodni i całego roku” za najważniejsze wydarzenie i „istotę kultu chrześcijańskiego”³⁶.

Szczytem roku liturgicznego jest święte Triduum Męki i Zmartwychwstania Chrystusa³⁷, „ponieważ w czasie niego uobecnia się i dokonuje misterium Paschy, to jest przejścia Pana z tego świata do Ojca”³⁸. Święto Paschy Chrystusa, które ma swoje centrum w Wigilii Paschalnej, a jest sprawowane co roku od Mszy wieczornej Wielkiego Czwartku aż do Nieszporów Niedzieli Zmartwychwstania, stanowi centrum roku kościelnego, „ponieważ dzieła odkupienia ludzi i doskonałego uwielbienia Boga Chrystus dokonał przez paschalne misterium swojej błogosławionej Męki, przez które umierając zniweczył naszą śmierć i zmartwychwstając przywrócił nam życie” (ONRLK n.18). Doroczne święta paschalne mają swoje centrum w Wigilii paschalnej, która upamiętnia świętą noc zmartwychwstania Pana i jest „matką wszystkich świętych wigilii”³⁹.

„Wigilia paschalna, w którą Izraelici czuwali przez całą noc, oczekując przejścia Pana mającego ich wybawić z niewoli faraona, była przez nich obchodzona jako doroczna pamiątka. Była to figura przyszłej, prawdziwej Paschy Chrystusa, a więc nocy prawdziwego wyzwolenia, w której „Chrystus skruszywszy więzy śmierci, jako zwycięzca wyszedł z otchłani”. Kościół od początku obchodził doroczną Paschę, która jest uroczystością nad uroczystościami, przede wszystkim przez odprawienie nocnej Wigilii. Zmartwychwstanie Chrystusa jest bowiem podstawą naszej wiary i nadziei; przez chrzest i bierzmowanie zostaliśmy wszczępieni w paschalne misterium Chrystusa, z Nim współumarli, współpogrzebani i współzmartwychwstali, razem z Nim też będziemy królować. Wigilia ta jest również oczekiwaniem na powtórne przejście Pana”⁴⁰.

³⁴ Por. J. J a n i c k i, *Rok liturgiczny*, [w:] *Słownik teologiczny*. 2., Katowice 1989, 211.

³⁵ Por. A. J a n k o w s k i, *Biblijna teologia...*, dz. cyt., 121.

³⁶ P a w e ł VI, *Pismo Apostolskie zatwierdzające ogólne normy roku liturgicznego...*, dz. cyt., wstęp.

³⁷ Ogólne normy roku liturgicznego i kalendarza (=ONRLK), n. 18.

³⁸ Kongregacja Kultu Bożego, *List okólny o przygotowaniu...*, dz. cyt., n. 38.

³⁹ Tamże, n. 77.

⁴⁰ Tamże, nn. 79–80.

Kościół obchodzi ponadto pięćdziesiąt dni od Niedzieli Zmartwychwstania do Niedzieli Zesłania Ducha Świętego „z wielką radością jako jeden dzień świąteczny, co więcej, jako ‘wielką niedzielę’ (por. ONRLK, n. 22). Natomiast czterdzieści dni – okres Wielkiego Postu – służy przygotowaniu do obchodu Paschy: „liturgia wielkopostna przygotowuje katechumenów do obchodu paschalnego misterium przez różne stopnie wtajemniczenia chrześcijańskiego, a wiernych przez wspomnienie przyjętego chrztu i pełnienie pokuty” (tamże, n. 27).

Po dorocznym obchodzie misterium paschalnego nic nie jest Kościołowi droższego, jak obchód wspomnienia Narodzenia Pańskiego i Adwentu jako okresu przygotowania do uroczystości Narodzenia Pańskiego (por. ONRLK nn. 32.39).

Tak jak uroczystość Paschy jest szczytem roku liturgicznego, tak niedziela jest szczytem tygodnia. „W pierwszym dniu każdego tygodnia, który nazywa się dniem Pańskim czyli niedzielą, Kościół obchodzi misterium paschalne zgodnie z tradycją apostolską wywodzącą się od samego dnia Zmartwychwstania Chrystusa. Dlatego niedzielę należy uważać za pierwotny dzień świąteczny”⁴¹. Sobór Watykański II podał w *Konstytucji o liturgii świętej* wskazania teologiczne i pastoralne dotyczące przeżywania niedzieli, w których stwierdza, że „zgodnie z tradycją apostolską, która wywodzi się od samego dnia Zmartwychwstania Chrystusa, misterium paschalne Kościół obchodzi co siedem dni, w dniu, który słusznie nazywany jest dniem Pańskim albo niedzielą. W tym dniu wierni powinni schodzić się razem dla słuchania słowa Bożego i uczestniczenia w Eucharystii, aby tak wspominać Mękę, Zmartwychwstanie i chwałę Pana Jezusa i składać dziękczynienie Bogu, który „przez zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa na nowo zrodził nas do żywej nadziei” (1 P 1, 3). Niedziela jest zatem najstarszym i pierwszym dniem świątecznym, który należy tak przedstawić i wpoić w pobożność wiernych, aby stał się również dniem radości i odpoczynku od pracy. Ponieważ niedziela jest podstawą i rdzeniem całego roku liturgicznego, nie należy jej przesłaniać innymi obchodami...” (KL 106).

Na kanwie wyżej przypomnianego nauczania Kościoła, czy nie należałoby, przez analogię do Ludu Bożego Starego Przymierza, ciągle na nowo podkreślać zasadnicze dla życia nowego Ludu Bożego – Kościoła znaczenie niedzieli – Paschy tygodniowej, jako ustawicznego odnawiania Przymierza, Komunii z Chrystusem Panem, przez którego śmierć i zmartwychwstanie zrodziliśmy się do wspólnoty nowego

⁴¹ ONRLK, n. 4. Tamże, w n.1 znajdujemy m.in. stwierdzenie: „Każdego tygodnia Kościół obchodzi pamiątkę Zmartwychwstania Pańskiego w dniu, który nazywa się Pańskim, a raz do roku czci je razem z jego błogosławioną Męką w największą uroczystość Paschy”.

Ludu Bożego? Opuszczanie niedzielnych zgromadzeń eucharystycznych było od początku uważane w Kościele jako „umniejszanie Ciała Chrystusa”, „lekceważenie i pozbawianie Zbawiciela Jego członków”, „rozrywanie i rozpraszenie Jego Ciała” itp.⁴²

W liturgicznym roku chrześcijańskim także każdy dzień ma swój wymiar paschalny, swoje odniesienie do Paschy Chrystusa, bowiem centrum liturgii każdego dnia stanowi Ofiara eucharystyczna uobecniająca dzieło zbawienia, które dokonało się przez mękę, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa: „ilekroć bowiem sprawujemy pamiętkę Ofiary Chrystusa, spełnia się dzieło naszego odkupienia”⁴³. Każdy dzień jest więc uświęcony przez Ofiarę eucharystyczną, w której głosimy śmierć Chrystusa, wyznajemy Jego zmartwychwstanie i oczekujemy Jego przyjścia w chwale (por. ONRLK, n.3). Każdy dzień jest uświęcony także przez Liturgię godzin, która „najlepiej przygotowuje do owocnego sprawowania Eucharystii i ożywia odpowiednie usposobienie, jak wiarę, nadzieję, miłość, pobożność i ducha ofiary”, bowiem „dzieło odkupienia ludzi i doskonałego uwielbienia Boga... dokonuje się przez Eucharystie i sakramenty, ale także poprzez *Liturgię godzin*”, „*Liturgia godzin* uświęca człowieka i wielbi Boga”⁴⁴.

Teologowie pouczają, że Eucharystia „na zasadzie transpozycji dawnej Paschy jest... radosną anamnezą wyzwolenia nowego Ludu Bożego z groźniejszej niewoli, niż była służba u faraona w Egipcie. W doskonalszym stopniu niż Pascha Izraela Eucharystia jednoczy wewnętrznie ten nowy lud. Św. Paweł, teolog eklezjalnego Ciała Chrystusa, ujmuje w słowach: *Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my liczni tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba* (1 Kor 10, 17).

Podobnie jak dawna Pascha, lecz w stopniu doskonalszym odpowiednio do swego przedmiotu, sprawowanie liturgiczne tej pamiętki stanowi uroczystą proklamację wielkiego zbawczego dzieła – Odkupienia przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. (...) Eucharystia jako paschalna nowa pamiętka, ta chrześcijańska anamneza, uobecnia całe misterium Chrystusa, od Wcielenia, które było „ogółeniem”

⁴² Zob. S. C z e r w i k, *Teologia Dnia Pańskiego*, KPD 60(1984) 198. Popularne u nas stwierdzenie, że oto ktoś „nie chodzi do kościoła” można rozumieć tak jak w podanym tu ujemnym kontekście.

⁴³ Modlitwa nad darami Mszy Wieczerzy Pańskiej Wielkiego Czwartku (Mszał Rzymski dla diecezji polskich, s. 128). Zob. ponadto art. J. J a n i c k i, *Eucharystia – centrum i wypełnienie misterium paschalnego*, RBL 46(1993) 148–156.

⁴⁴ Ogólne wprowadzenie do Liturgii Godzin, nn. 12.13.14.

poprzez szczyt uniżenia „aż do śmierci krzyżowej”, aż do „przejścia” do chwały Ojca⁴⁵.

Jan Paweł II w *Liście do wszystkich biskupów Kościoła o tajemnicy i kulcie Eucharystii* (24.II.1980) poucza, iż „poprzez Sobór uświadomiliśmy sobie z nową siłą tę odwieczną prawdę, że tak, jak Kościół ‘sprawuje Eucharystię’, tak ‘Eucharystia buduje’ Kościół... Kościół został założony jako nowa społeczność Ludu Bożego w apostołskiej wspólnotie tych Dwunastu, którzy podczas Ostatniej Wieczerzy... weszli po raz pierwszy w tę sakramentalną komunie z Synem Bożym, która stanowi zadatek życia wiecznego. Od tego czasu i aż do skończenia wieków, Kościół buduje się poprzez tę samą komunie z Synem Bożym, która jest zadatkiem wiekuistej Paschy” (n. 4).

Nasze rozważania o misterium Paschy jako centrum roku liturgicznego Kościoła – nowego Ludu Bożego wydaje się słusznym zakończyć wskazaniem apostołskiego nauczania Jana Pawła II, które nie może „przejść” nie zauważone:

„Ponieważ śmierć Chrystusa na krzyżu i Jego zmartwychwstanie stanowią treść codziennego życia Kościoła i zapowiedź wiecznej Paschy, pierwszym zadaniem liturgii jest niestrudzone wprowadzanie nas na otwartą przez Chrystusa paschalną drogę, na której człowiek godzi się umrzeć, aby mieć życie wieczne⁴⁶”.

Kraków

Ks. JAN JÓZEF JANICKI

⁴⁵ A. Jankowski, *Eucharystia jako „nasza Pascha”* (1 Kor 5, 7) w *teologii biblijnej Nowego Testamentu*, RBL 28(1975), 98 n.

⁴⁶ Jan Paweł II, *List Apostolski w dwudziestą piątą rocznicę ogłoszenia Konstytucji soborowej „Sacrosanctum Concilium” o świętej liturgii* (4.12.1988), n. 6.

Rok liturgiczny

Lud Boży Starego Przymierza I z r a e l	Lud Boży Nowego Przymierza K o ś c i ó ł
Cykl roczny Święto <u>PASCHY</u> Święto Tygodni (50-nica) Święto Namiotów <i>Por. Wj 24, 4n; 29, 46</i>	Cykl roczny Święta <u>Paschy Chrystusa</u> Pięćdziesiątnica paschalna Wielki Post Narodzenie Pańskie i Adwent Czas zwykły
Cykl tygodniowy <u>SZABAT</u> <i>Por. Pwt 5, 15</i>	Cykl tygodniowy <u>NIEDZIELA</u>
Cykl dzienny Ofiara CAŁOPALENIA <i>Por. Lb 28, 6</i>	Cykl dzienny Ofiara EUCHARYSTYCZNA Liturgia Godzin

KOMENTARZE – REFLEKSJE – MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

Ks. Tarsycjusz Sinka CM

DZWONY W LITURGII

WCHODZENIE DZWONÓW DO LITURGII

Pierwsze wiadomości o dzwonach kościelnych¹ pochodzą z początku VI w., z terenu Irlandii i Galii². Najpierw w klasztorach

¹ J. Lechner, *Liturgik des Römischen Ritus*, Freiburg i. Br. 1953, 110–111; J. Wierusz-Kowalski, *Liturgika*, Warszawa 1956, 116–117; *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, red. A.-G. Martimort, I, Leipzig 1963, 184–185; B. Nadolski, *Liturgika*, I, Poznań 1989, 161; P. Griesbacher, *Glocke*; LThK IV, 535–536; H. Paprocki, *Dzwon*; EK IV (1983) 618–620; H. Leclercq, *Cloche, clochette*: DACL III (1914) 1954–1977.

² List diakona Ferrandusa do opata Eugippiusa, zob. K. Walter, *Glockenkunde*, Regensburg 1913, 25; Grzegorz z Tours (†554), *Histoire Française*, I, 3, c 15; cyt. za J. Lechner, *Liturgik*, 141.

wprowadzano dzwony w miejsce płyt dźwiękowych drewnianych lub metalowych. Opat dzwonił na rozpoczęcie i zakończenie ćwiczeń duchownych. Dzwonami zapraszano również wiernych na Mszę świętą i na pacierze liturgiczne. Te najstarsze dzwony, stosunkowo bardzo małe, były odlewane lub sporządzane z płyt metalowych połączonych nitami³. Od XI, a szczególnie od XIV i XV w. odlewano je w coraz większych formach, wskutek czego osiągały znaczną wagę i rozmiary⁴ oraz głęboki i uroczysty dźwięk. W czasach panowania Karola Wielkiego (†814) co najmniej jeden dzwon należał do normalnego wyposażenia każdego kościoła i kaplicy. Od VIII w. przy kościołach zaczęto budować wieże zwane dzwonniami, by głos dzwonu mógł się rozlegać swobodnie i daleko. W XII w. zwiększała się ich liczba w poszczególnych wieżach kościelnych⁵.

Dzwony kościelne służyły przede wszystkim zwoływaniu wiernych na liturgię. Później zaczęto posługiwać się nimi także podczas samego sprawowania świętej liturgii. Ich dźwiękami zwracano uwagę wiernych na najważniejsze momenty liturgii mszalnej. Stało się to konieczne, gdy w kościołach gotyckich oddalono ołtarz od wiernych, a tym samym całą liturgię. W tym okresie równocześnie rozwijał się kult eucharystyczny, przejawiający się między innymi w pragnieniu oglądania Najświętszej Hostii, upatrując w tym źródło licznych łask. Dlatego około 1200 r. wprowadzono podniesienie Hostii, aby umożliwić wiernym jej oglądanie. Wraz z podniesieniem Hostii wprowadzono małe dzwonki ołtarzowe, dla zwracania wiernym uwagi, że zbliża się podniesienie i chwila adoracji Pana Jezusa w Najświętszym Sakramencie⁶. Zwyczaj taki poświadczają źródła historyczne. Między innymi w 1201 r. kardynał Guidon, jako delegat papieża, w Kolonii

³ Najstarszy zachowany dzwon z VII w., przechowywany w muzeum w Edynburgu, składa się z płyt metalowych wygiętych półokrągło i zszytych nitami, F. X. K r a u s, *Realenzyklopedie der christlichen Altertümer*, I, 622. Jako ojczyznę dzwonów odlewanych z odpowiedniego stopu, często wymienia się prowincję włoską Kampanię, a zwłaszcza jej stolicę Nole. Stąd dzwony duże nazwano campana, a małe nola, W a l a f r y d S t r a b o (†854), *De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis*, c 5; J. L e c h n e r, *Liturgik*, 110.

⁴ G. M i z g a ł s k i, *Podręczna encyklopedia muzyki kościelnej*, Poznań 1959, 133–134.

⁵ Od średniowiecza kompletowano często dzwony o różnych wysokościach dźwięku, zaopatrując je w mechanizmy (kuranty, carillon) umożliwiające wykonanie prostych melodii; M. D r o b n e r, *Instrumentoznawstwo i akustyka*, Kraków 1957, 225. „Taką grę dzwonów zwaną pospolicie carillon, wyklucza się zupełnie z jakiegokolwiek użytku liturgicznego”, *Instrukcja ŚKO o muzyce sakralnej i liturgii*, z 3 IX 1958 r., nr 90; tłumaczenie: Wiadomości urzędowe Kurii Biskupiej Śląska Opolskiego, 14(1959) 196.

⁶ J. A. J u n g m a n n, *Missarum Sollemnia*, II, Wien 1958, 261.

polecił, aby w Niemczech we wszystkich kościołach dawano znak dzwonekami na podniesienie Hostii. Również we Francji, pod koniec XII w., zarządzenie takie wydał Yves z Chartres⁷. Pod koniec XIII w. przed konsekracją odzywał się również dzwon z wieży, aby wierni pozostający w domu czy zajęci pracą poza domem mogli w tym momencie myślał przeniesić się do kościoła i w duchu adorować Pana Jezusa⁸. W klasztornych kościołach cysterskich odzywał się jeden lub dwa dzwony na początku prefacji⁹. Czternasty wiek zna dzwonicie małymi dzwonekami na Sanctus¹⁰. Także podczas sekwencji dawano znak sygnaturką, a w niektórych okolicach wielkim dzwonem, dla podkreślenia, że słowa Ewangelii stanowią szczytowy punkt liturgii słowa¹¹. Tak więc w średniowieczu, w kościołach klasztornych i parafialnych, zgodnie z przyjętym zwyczajem liturgicznym dzwoniciono na Ewangelię, na ofiarowanie, na Sanctus, przed przeistoczeniem i przed Komunią świętą¹². Z tego zwyczaju mszał św. Piusa V w 1570 r. przejął dwa znaki dawane dzwonekami ołtarzowymi, a mianowicie na Sanctus i na podniesienie¹³. Duże dzwony zapraszały wiernych na Mszę świętą, a także na modlitwy kanoniczne, według ustalonego zwyczaju¹⁴.

W Polsce porządek dzwonicia był podobny. Dzwoniciono np. sygnaturką na Ewangelię. Synod w Łęczycy w 1285 r. zarządził dzwonicie przed podniesieniem, aby wierni znajdujący się w pobliżu mogli wejść do kościoła i z czcią popatrzeć na Ciało Pańskie. Również arcybiskup Jakub Świnka (†1314) polecił bić w dzwony przed podniesieniem¹⁵. Dziś jeszcze dzwoni się w niektórych regionach w czasie Mszy świętej, aby wierni mogli łączyć się z Najświętszą Ofiarą. W ten sposób dzięki dzwonom liturgia odprawiana w kościele sięgała tak daleko, jak daleko sięgał ich głos. Dokonywało się uswięcenie świata, ludzkiego życia i jego pracy.

⁷ J. A. Jungmann, MS, II, 258; A.-G. Martimort, *Handbuch*, I, 426.

⁸ J. A. Jungmann, MS II, 261.

⁹ *dum incipitur praefatio*, Canivez III, 577; cyt. za J. A. Jungmann, MS II, 589.

¹⁰ J. A. Jungmann, MS II, 165.

¹¹ Mansi XXXII, 1457; cyt. za J. A. Jungmann, MS I, 562.

¹² J. A. Jungmann, MS I, 302.

¹³ *Ritus servandus in celebratione Missae*, VII, 8; VIII, 6; J.A. Jungmann, MS II, 165.

¹⁴ Synod w Trier z 1238 r. polecił dzwonic na godziny kanoniczne także w kościołach parafialnych, J. A. Jungmann, MS I, 278, 324.

¹⁵ *Starodawne Prawa Polskiego Pomniki*, wyd. A. Z. Helcel, I, Warszawa 1856, 383; P. Sczanięcki, *Służba Boża w dawnej Polsce*, Poznań 1962, 131; W. Schenk, *Z dziejów liturgii w Polsce*, [w:] *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, I, Lublin 1969, 151, 155; tenże, *Udział ludu w Ofierze Mszy świętej*, [w:] *Wprowadzenie do liturgii*, Poznań 1967, 463.

POŚWIĘCENIE DZWONÓW

Od czasu, gdy dzwony kościelne zadomowiły się w służbie liturgii, zaczęto je poświęcać. Obrzęd poświęcenia dzwonów kościelnych poświadczony jest przez *Ordo Romanus V* i przez Sakramentarz gelażjański, zreformowany za Pepina Małego (†768). Następnie poprzez Pontyfikał Wilhelma Durandusa (†1295) obrzęd ten wszedł do Pontyfikału i Rytuaułu Rzymskiego¹⁶. Obrzęd ten składał się z trzech części. Najpierw dzwon obmywano wodą poświęconą specjalnie do tego celu. Potem następowało namaszczenie dzwonu w kształcie krzyża, siedem razy olejem chorych od strony zewnętrznej i cztery razy krzyżem od strony wewnętrznej. Biskup wypowiadał przy tym słowa: „Niech będzie święty i błogosławiony ten znak, Panie. W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Ku czci świętego N. Pokój z tobą”¹⁷. W końcu następowało okadzenie przy użyciu kadzidła z dodatkiem tymianku i mirry, ustawiając kadzielnicę pod dzwonem, aby dym mógł wypełnić jego wnętrze. Wszystkim tym czynnościom towarzyszył śpiew psalmów i modlitwy celebransa. W nowszych czasach dodano jeszcze odśpiewanie Ewangelii Łk 10, 38–42, o odwiedzinach Chrystusa w domu Marii i Marty, ze względu na to, że dzwon odrywa człowieka od nadmiernych trosk życia ziemskiego (Marta) i kieruje jego myśl ku rozważaniu spraw niebieskich (Maria)¹⁸. Ponieważ ryt ten zawierał obmycie dzwonu wodą święconą i namaszczenie oraz nadanie mu imienia, dlatego lud nazwał go „chrztem” dzwonu.

Dzwony traktowano jakby „żywe” istoty, które rodziły się w trudzie artystów ludwisarzy, które potem „chrzczono” i nadawano imiona. Dla ludu były to rzeczy uduchowione, które swym głosem towarzyszyły mu od kolebki aż do grobu. Zaś przez obrzęd poświęcenia Kościół podniósł je do godności sakramentalne. Ich głos stał się nośnikiem błogosławieństwa Bożego dla całej okolicy, dzięki namaszczeniu i modlitwie. Traktowanie dzwonów jako rzeczy świętych przejawiało

¹⁶ *Ordo ad signum ecclesiae benedicendum*, dołączono w zreformowanym Gelasianum do obrzędów konsekracji kościoła i ołtarza. Poświęcenie dzwonu jako samodzielny obrzęd występuje od X wieku; J. L e c h n e r, *Liturgik.* 141–142; A.-G. M a r t i m o r t, *Handbuch*, 184; L. E i s e n h o f e r, *Glocke.* LThK IV, 535–536.

¹⁷ *Pontificale Romanum II*, 203; od XIII w. w tym miejscu nadawano dzwonowi imię świętego. W kościołach konsekrowanych poświęcanie dzwonów było zastrzeżane biskupowi – CIC z 1917 r., can 1155 i 1159; *Rituale Romanum*, Appendix, nr 7; L. E i s e n h o f e r, *Glocke*, 536; G. M i z g a l s k i, *Podręczna...*, 133.

¹⁸ *Pontificale Romanum II*, 196; J. L e c h n e r, *Liturgik*, 342; A.-G. M a r t i m o r t, *Handbuch*, 184; L. E i s e n h o f e r, *Glocke*, 535; D. F o r s t n e r, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, 398.

się również przez to, że urząd dzwonnika pełnili pierwotnie kapłani¹⁹, potem ostiariusze²⁰ i wreszcie wyznaczeni dzwonnicy lub kościelni. Ponadto od XII w. przyozdabiano dzwony motywami dekoracyjnymi, obrazami świętych i napisami, z których najstarszy z 1124 r. brzmi: *O Rex gloriae veni cum pace*²¹. Często spotykany napis podkreślający funkcje dzwonu, brzmiał: *Laudo Deum verum, plebem voco, congrego clerum, defunctos ploro, pestem fugo, festa decoro* (wielbię prawdziwego Boga, zwołuję lud, gromadzę duchowieństwo, oplakuję zmarłych, oddalam zarazę, ozdabiam święta).

Nadzwyczajne traktowanie dzwonu wskazuje, że oczekiwano od niego czegoś więcej niż samo tylko zwoływanie wiernych na zgromadzenie liturgiczne, informowanie ich o najważniejszych momentach Mszy świętej i towarzyszenie imprezom religijnym. Dzwon od początku rzeczywiście pełnił także funkcję obrońcy człowieka. Jako sakramentale swoistego rodzaju, przez konsekrację, dzwon otrzymał moc oddalania od człowieka demonów i klęsk żywiołowych²². U ludów starożytnych istniało przekonanie, że demony wywołują grzmoty w czasie burz i mogą być opanowane przy pomocy dźwięcznego spiżu. Chrześcijaństwo tę siłę widzi w obrzędzie konsekracji dzwonu, w namaszczeniu i modlitwach skierowanych przeciw demonom i wszelkim siłom mogącym szkodzić człowiekowi²³. Jedną z tych modlitw, pochodząca co najmniej z IX w. zawiera słowa: „Gdziekolwiek rozlega się będzie dźwięk tego dzwonu, niech od tego miejsca to dala się trzyma moc nieprzyjaciół, cienie duchów, gwałtowne wichry, uderzenia piorunów i grzmoty, klęska niepogody i wszelkie ataki burz”²⁴. Inne także modlitwy odmawiane przy poświęceniu dzwonów raz po raz wzywają opieki Bożej dla wiernych, dla idących do kościoła wśród dźwięku dzwonów, proszą o umocnienie wiary, aby Duch Święty mieszkał w ich sercach i dał im łaskę wytrwania w dobrym do końca.

WYMOWA DZWONU

Dalekosiężny i uroczysty głos dzwonu rozlegający się z wieży kościelnej ma swoją wymowę. Od średniowiecza porównywano dzwon

¹⁹ Amalariusz z Metz u (†857), *De ecclesiasticis officiis*, III, 1; P. Griesbacher, *Glocke*, 531.

²⁰ W. Durandus, *Pontificale*, wyd. M. Andrieu, III; P. Griesbacher, *Glocke*, 531; G. Mizgalski, *Podręczna...*, 133.

²¹ J. Lechner, *Liturgik*, 342; L. Eisenhofer, *Glocke*, 531; D. Forstner, *Świat symboliki*, 398.

²² A.-G. Martimort, *Handbuch*, I, 184.

²³ J. Lechner, *Liturgik*, 341–342.

²⁴ *Ordo Romanus V* (IX w.): M. Andrieu, II; *Pontificale Romanum II*, 196–197; D. Forstner, *Świat symboliki*, 398; *Leksykon symboli*, Warszawa 1992, 39.

z kaznodzieją głoszącym Ewangelię²⁵. Jego dostojny, uduchowiony dźwięk, uwagę wszystkich, będących w jego zasięgu, kieruje ku świątyni, ku obecnemu tam Chrystusowi w Najświętszym Sakramencie, ku Mszy świętej, która tam jest odprawiana. Przypomina modlitwę i głoszone tam prawdy wiary. Pod wpływem jego głosu całe życie religijne odżywa na nowo i budzi uspięne sumienia. Można więc powiedzieć, że dźwięk dzwonu jest epifanią Boga, głoszeniem Jego obecności. Ze względu na przypominanie nauki objawionej, zasad moralnych, dzwon stał się symbolem „głosu Boga”²⁶, któremu należy się posłuszeństwo.

Czy dzisiaj dzwon ma jeszcze jakąś rolę do spełnienia w życiu człowieka²⁷. Okolicznościami niesprzyjającymi oddziaływaniu dzwonów na dzisiejszego człowieka, to nieznośny hałas dzisiejszej cywilizacji oraz laicyzacja. Hałas miejski w znacznym stopniu pochłania dźwięk dzwonu, ograniczając siłę i zasięg jego działania. Także zegarki niezależniły człowieka od dzwonu, od wybijania z wieży kościelnej godzin i zaproszenia do udziału w liturgii. Laicyzacja panosząca się w dzisiejszym świecie dosięga także dzwonu, osłabiając jego treść i siłę oddziaływania. Wraz z laicyzacją szerzy się myślenie praktyczne, które osłabia wrażliwość człowieka na sprawy duchowe, wieczne. Mimo wszystko stara tradycja bicia w dzwony nie została przerwana. Wieże kościelne, wertykalny znak chrześcijaństwa, nadal są rozumiane jako dążenie chrześcijan ku niebu²⁸.

Wprawdzie obecnie nie mamy Europy rozdzwonionej tak, jak w epoce baroku, to jednak pozostał dzwon z całym jego majestatem i dźwiękiem pełnym wyrazu. Nie wszyscy rozumieją dzisiaj wymowę dzwonu w pełni. Dzwon jednak potrafi dosięgnąć także dzisiejszego człowieka i przypominać mu ważne sprawy o wymiarach sięgających w wieczność. Jak długo dzwon ma coś do powiedzenia człowiekowi, tak długo nie wybiła jeszcze jego ostatnia godzina.

Dzwon dalej mówi, przynajmniej do części społeczeństwa. Przypomina Pana Boga tym, którzy o Nim zapomnieli i wzywa ich do nawrócenia. Na jego głos wierni nadal gromadzą się na Mszę świętą, a pozostającym w domu ułatwia łączność duchową z Najświętszą Ofiarą. W wielu kościołach dzwon nadal ogłasza wielkie święta w ro-

²⁵ W. D u r a n d u s, *Rationel divinorum officiorum*, Laon 1592, I, c 4, nr 3; J. L e c h n e r, *Liturgik*, 110.

²⁶ D. F o r s t n e r, *Świat symboliki*, 357; T. S i n k a, *Symbole liturgiczne*, Kraków 191, 78–80; *Leksykon symboli*, 39; B. N a d o l s k i, *Liturgika I*, 161.

²⁷ R. S c h ö m i g, *Hat die Glocke noch einen Sitz im Leben des heutigen Menschen?*: Klerusblatt 55(1975) 272.

²⁸ J. H a n i, *Le symbolisme du temple chrétien*, Paris 1962, 77– 82; *Leksykon symboli*, 39.

ku liturgicznemu, ogłasza przyjazd i powitanie biskupa, nawołuje do modlitwy za zmarłych. Trzy razy w ciągu dnia przypomina tajemnicę Wcielenia, a w piątki godzinę śmierci Chrystusa na krzyżu. Mówi także o związku religii z życiem, modlitwy z pracą, czasu z wiecznością, broniąc życie wiernych przed desakralizacją²⁹.

Ponieważ dla wielu głos dzwonu jest coraz bardziej pusty, dlatego dzisiaj zadaniem wszystkich wiernych, a zwłaszcza nauczycieli, wychowawców i duszpasterzy jest, aby mimo technizacji, racjonalizmu i pragmatyzmu w wychowaniu, zachować także te wartości, które docierają do człowieka za pośrednictwem dźwięku dzwonu.

W nowym obrzędzie błogosławienia dzwonu, Kościół modli się zgodnie z tradycją: „Prosimy Cię, Boże, niech Twoi wierni na głos dzwonu radośnie podążają do kościoła, trwają w nauce apostołów, w bratniej zgodzie, w łamaniu chleba i modlitwie. Niech się stają jednym sercem i jedną duszą na Twoją chwałę”, oraz: „Boże... pobłogosław ten nowy dzwon i spraw, niech wierni, którzy słuchać będą jego głosu, wznoszą serca do Ciebie. Gotowi do udziału w radościach i troskach braci, niech spieszą do kościoła, doświadczają w nim obecności Chrystusa, słuchają Twojego słowa i do Ciebie zanoszą swoje błagania”³⁰.

Stolica Apostolska nadal poleca: „Wszyscy, do których to należy, są zobowiązani święcie zachować starożytny i ogólnie przyjęty w Kościele zwyczaj używania dzwonów. Nie wolno używać dzwonów w kościołach, dopóki nie zostaną poświęcone. Odtąd zaś jako przedmioty poświęcone mają być otaczane należną troską. Uznane zwyczaje i różne sposoby bicia w dzwony zależnie od celu dzwonienia, należy troskliwie zachować”³¹.

Kraków

Ks. TARSYCJUSZ SINKA CM

²⁹ T. S c h n i t z l e r, *Angelusläuten*. LThK I (1957) 542, 549; R. S c h ö m i g, *Hat die Glocke*, 272; D. F o r s t n e r, *Świat symboliki*, 397–398; A. M i e ś, *Sakrament, słowo, symbol*, Bruksela 1980, 14.

³⁰ *Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1994, 112–113.

³¹ *Instrukcja Św. Kongregacji Obrzędów o muzyce sakralnej i liturgii* (1958) nr 86–88.

MSZA ŚWIĘTA W KULTURZE ZAIRU

Szybko rozwijający się Kościół w Afryce szuka swej tożsamości w kulturze miejscowej. Powstają ośrodki, gdzie kultywuje się wartości kulturowe – afrykańskie. Szczególnie liturgia staje się miejscem spotkania tego, co afrykańskie, z tym, co stanowi o uniwersalnych wartościach chrześcijańskich. Cześć oddawana Bogu w społeczności wierzących ma swój wyraz w kulturze afrykańskiej. W zgromadzeniu ludu Bożego jest sprawowana Eucharystia, która w kulturze afrykańskiej angażuje całego człowieka. Liturgia posiada świąteczny i uroczysty nastrój; wzbogacony środkami wyrazu takimi jak: gesty, taniec, procesje, co daje wyraz swoiście afrykański liturgii. Chodzi o to, aby chrześcijaństwo wrosło w afrykańską społeczność. To wszystko sprawia, że przesłanie Chrystusa stanie się integralnym elementem ludu afrykańskiego i Kościoła w Afryce. Liturgia Kościoła, jak i całe chrześcijaństwo mają za zadanie służbę człowiekowi, służyć różnym kulturom, które przenika nowymi wartościami i podnosi¹.

Ukształtowaną formą liturgii afrykańskiej jest Msza św. odprawiana w obecnej Republice Demokratycznej Konga, a dawnym Zairze. Ta Msza św. stanowi przykład inkulturacji, w którym liturgia posoborowa szuka zakorzenienia w kulturze afrykańskiej.

Artykuł powyższy stara się zapoznać ze zmianami, które dokonały się w liturgii Mszy św. w Zairze od 1969 r. do 1988 r. Zapytajmy więc: jaka jest kolejność obrzędów Mszy św.? Następnie znajdziemy specyfikę, w której wyraża się tradycja afrykańska. W podsumowaniu odpowiemy: na ile Msza św., sprawowana według kultury afrykańskiej daje głębsze przeżycie spotkania z Bogiem.

ZAKORZENIENIE SIĘ LITURGII W RODZIMEJ KULTURZE

Liturgia jest wyrazem życia Kościoła. Poprzez liturgię sprawuje się jedyne misterium Chrystusa będące rzeczywistością zbawczą. Misterium Chrystusa jest ponad czasowe i niezależne od miejsca. Z drugiej strony dokonuje się w konkretnym środowisku cywilizacyjno-kulturowym. Zatem kultura w swoim szerokim znaczeniu ma wpływ na kształt liturgii. Zaś liturgia wpływa na człowieka, a tym

¹ Por. J. G r z e ś k o w i a k, *Liturgia jako miejsce przenikania wiary i kultury*. [w:] Poznańskie Studia Teologiczne. T. IV (1983) s. 249–250.

samym na kulturę². Misyjny charakter liturgii wyraża się w tym, że liturgia zakorzenia się, przenika kulturę ludów ewangelizowanych. Sobór Watykański II dał znaczne możliwości w tym zakresie dla liturgii³. Misjonarze mają zasługi, gdy chodzi o przystosowanie języka miejscowego do liturgii. Ludzie różnych ras, języków i narodów uczestniczą w liturgii sprawowanej w ich własnym języku. Komisje Liturgiczne na szczeblu regionu, czy poszczególnych krajów przyczyniły się do dostosowania liturgii do zwyczajów miejscowych. Na tym polu nastąpił znaczny rozwój w krajach misyjnych. Zakony kontemplacyjne podejmują próby w zakresie dostosowania liturgii do zwyczajów, kultury krajów, w których te zakony rozwijają działalność misyjną.

Z jednej strony jako „znak czasu” jawi się różnorodność kultur, w której przyszło Kościołowi rozwijać swoją działalność. Zaś z drugiej strony wierność uniwersalnej misji zbawczej Kościoła powoduje, że Kościół nie utożsamia się z poszczególnymi kulturami. Zadaniem Kościoła jest podejmowanie dialogu z kulturami i oświecenie tych kultur światłem Chrystusa i ubogacanie się przez te kultury⁴.

Przenikanie Ewangelii do różnych kultur nazywane jest terminem inkulturacji. Termin ten jest wieloznaczny i służy do określenia dynamicznego związku, jaki dokonuje się poprzez wzajemne oddziaływanie religii i określonej kultury. W teologii chrześcijańskiej mówimy o zakorzenieniu się doktryny religijnej duchowości, a zwłaszcza kerygmatu i liturgii w rodzimej kulturze chrześcijan danego narodu⁵.

Postulat większego otwarcia się Kościoła na różne kultury znajduje swoje potwierdzenie w oficjalnych wypowiedziach Kościoła. Zapoczątkował ten nurt Synod Biskupów poświęcony katechezie w 1977 r. Następnie dokumenty papieskie potwierdziły to nastawienie⁶.

Większe możliwości zostały otwarte dla liturgii dzięki IV Instrukcji Kongregacji ds. Kultu i Dyscypliny Sakramentów dla poprawnego wprowadzenia soborowej Konstytucji o Liturgii (art. 37–40). Instrukcja ta została zatwierdzona przez Ojca Świętego Jana Pawła II dnia 25 stycznia 1994 r⁷. Oficjalna nauka Kościoła dopuszcza pluralizm

² Por. J. H. S o b e c z k o, *Inkulturacja liturgiczna w Polsce*. [w:] *Liturgia Sacra* 1–2 (1996) s. 33.

³ Por. KL 37; DM 10.

⁴ Por. J. M c C a b e, *The Challenge of liturgical Inculturation*. Directions AMECEA Colloquium. [w:] *Spearhead* (92) 1986 s. 6.

⁵ Por. S. J a n e c z e k, *Inkulturacja*. [w:] *Encyklopedia Katolicka* T. VII. Lublin 1997 s. 234.

⁶ Por. J a n P a w e ł II, *Catechesi tradendae* n.53; *Slavorum Apostoli* n. 21; *Redemptoris missio* n. 52, 54.

⁷ *Liturgie Romaine et L'inculturation. IVe Instruction pour une juste application de la Constitution Conciliaire sur la liturgie* nn. 37–40. Notitiae

w liturgii. Pluralizm w liturgii pozwala na lepsze wyrażenie przekazu ewangelicznego w różnych kulturach. Liturgia naszych czasów winna być zdolna do wyrażenia się w każdej kulturze, zachowując własną tożsamość, w wierności tradycji otrzymanej od Chrystusa. Wyżej wymieniona Instrukcja wymienia stałe, niezmiennie elementy w liturgii takie jak: Pismo św., zgromadzenie (przede wszystkim eucharystyczne) niedzielne, doroczna pascha, rok liturgiczny i posługa święceń⁸. Wspomniana Instrukcja mówi o inkulturacji liturgii, co jest pewnego rodzaju *novum*. Dotychczasowe dokumenty Kościoła mówiły o „przystosowaniu liturgicznym” (*aptatio, adaptatio*). Tę inkulturację w zakresie liturgii winny przygotować następujące czynności: tłumaczenie Pisma św. na język miejscowy, ocena sytuacji Kościoła w obliczu kultury albo kultur danego kraju; potrzeba kompetentnych osób znających zarówno ryt rzymski, jak i miejscowe wartości kulturowe. Kościołom lokalnym przyznane są większe możliwości w tym zakresie. Odpowiedzialność w sprawach inkulturacji spoczywa na Konferencji Episkopatu⁹. Reasumując można powiedzieć, że IV Instrukcja wyjaśnia nr 37–40 soborowej Konstytucji o Liturgii biorąc pod uwagę ograniczenia i warunki prawdziwej inkulturacji w liturgii, szczególnie w młodych Kościołach. Instrukcja przypomina, że inkulturacja nie może być oddzielona od innych form działalności ewangelizacyjnej.

W trzydzieści lat od ogłoszenia soborowej Konstytucji o Liturgii – Instrukcja zaznacza wielki etap na drodze duszpasterstwa liturgicznego w młodych Kościołach. Jednak jej zastosowanie musiało być z konieczności uzupełnione pewnego rodzaju ilustracją i przykładem.

Po licznych i pogłębionych badaniach, uzupełnieniach i zmianach w określeniach, tekst zatwierdzony przez Ojca Świętego został podany do publicznej wiadomości przy okazji otwarcia Synodu Biskupów dla Afryki. Jeden z uczestników tego wydarzenia tak pisał: „Szczęśliwa zbieżność, która dała okazję uczestnikom Mszy św. otwierającej Synod, jak też i telewizjom, odkryć w rytmicznych śpiewach i tańcach, w gestach procesyjnych, w rycie okadzenia, który towarzyszył modlitwie powszechnej i modlitwie eucharystycznej – bogactwo jakim niektóre Kościoły Afryki dały rozkwit w liturgii otrzymanej od Kościoła rzymskiego. To jeszcze bardziej można było dostrzec w sercach ludzi czarnego kontynentu, w odblaskach kolorów, w wyrazie ciała i w sposób jeszcze głębszy w ożywieniu ducha. Tego rodzaju celebrowanie w bazylice św. Piotra prezentowała się jako potwierdzenie dla przedsięwzięć nieszkodliwych w przyswajaniu liturgii rzymskiej

332:1994 s. 116–151. Tekst w j. polskim. [w:] *Liturgia Sacra* 1–2 (1996) s. 5–32.

⁸ Tamże nr 22–27.

⁹ Tamże nr 28–30.

przez różne narody: w ich rytmach, gestach, językach i w kolorach. Rzym widział swoją liturgię i cieszył się nią, jak psalmista: „Wszystkie narody klaskajcie w dłonie, wysławiajcie Boga w okrzykach radości (Ps 46, 2)”¹⁰.

W związku z podejmowaniem inkulturacji w zakresie liturgii powstaje wiele problemów i otwierają się różne możliwości. Można powiedzieć, że jest to przyszłościowe, profetyczne wezwanie, które spowoduje u wiernych doświadczenie głębszej wiary ugruntowanej w ich własnej kulturze i zarazem jednoczy z doświadczeniem wiary całego Kościoła¹¹.

Jedną z pierwszych prób inkulturacji na polu liturgii była Msza św. w rycie zairskim. Prace nad przygotowaniem mszału dla Zairu trwały długo, prawie 20 lat. Już w 1961 r. biskupi w czasie VI Zgromadzenia Plenarnego Episkopatu kongijskiego zauważyli, że liturgia wówczas sprawowana nie była dostosowana do kultury i tradycji miejscowej ludności. Wierni nie przeżywali liturgii. W tym czasie Sobór Watykański II swoją wiekopomną Konstytucją o liturgii *Sacrosanctum Concilium* otworzył szerokie możliwości dla adaptacji liturgicznej zgodnie z kulturą i tradycją poszczególnych narodów. Owocem tego dzieła była całkowita rewizja dotychczasowych ksiąg liturgicznych, sprawowanie liturgii w językach narodowych, większe zaangażowanie wiernych w liturgii. W Konstytucji czytamy: „Kościół otacza opieką i rozwija duchowe zalety i dary różnych plemion i narodów; życzliwie ocenia wszystko to, co w obyczajach narodowych nie wiąże się w nierozzerwalny sposób z zabobonami i błędami, i jeżeli może, zachowuje to nienaruszone, a nawet niekiedy przyjmuje do samej liturgii, o ile to odpowiada zasadom prawdziwego i autentycznego ducha liturgii” (KL 37). Zaś Dekret o działalności misyjnej Kościoła podkreśla, że „Kościół powinien wrosnąć w te wszystkie społeczności w taki sam sposób, w jaki Chrystus włączył się przez swoje wcielenie w pewne społeczne i kulturalne warunki ludzi, wśród których przebywał” (DM 10).

Pierwsze próby dostosowania liturgii do kultury miejscowej w Zairze zostały podjęte w 1969 r. Konferencja Episkopatu Zairskiego zwróciła się do Kongregacji Kultu Bożego z prośbą o zezwolenie na używanie zairskiego rytu celebracji eucharystycznej ad experimentum. W związku z tym został przesłany schemat tego rytu. Najpierw ten schemat został przeanalizowany w Kongregacji Kultu Bożego. Następnie odbyło się wspólne posiedzenie Kongregacji Kultu Bożego i Kongregacji do Spraw Ewangelizacji Narodów nad przedstawio-

¹⁰ J. E v e n o u, *La IV Istruzione per una corretta applicazione della costituzione conciliare sulla Liturgia (nn. 36-40). Presentazione.* [w:] *Rivista Liturgica* 82:1995 s. 401.

¹¹ Por. J. M c C a b e, art. cyt., s. 11.

nym schematem. Kongregacja Kultu Bożego zezwoliła na stosowanie wspomnianego obrzędu ad experimentum dnia 15.06.1974 r., z uwzględnieniem wskazań podanych w III Instrukcji wykonawczej do Konstytucji o Liturgii wydanej w 1970 r.¹².

Po kilku latach eksperymentalnego używania rytu zairkiego Episkopat Zairu przesłał do Kongregacji do Kultu Bożego dwa teksty: Prezentacja zairkiego rytu celebracji eucharystycznej i Teksty zairkiego rytu Mszy świętej. Po przesłaniu pewnych uwag poczynionych przez Kongregację Nauki Wiary, Konferencja Episkopatu Zairu przesłała nowy tekst zatytułowany: *Zairski ryt celebracji eucharystycznej*. Ten tekst zastał uważnie przestudiowany i omówiony na sesji zwyyczajnej Kongregacji Kultu Bożego w dniu 3.03.1986 r. Nasuwające się uwagi odnośnie tego tekstu przesłano biskupom zairskim. Episkopat powołał specjalną Komisję celem poprawienia tego tekstu. Komisja przygotowała też spotkanie z przedstawicielami Kongregacji celem sfinalizowania tego zadania. Sekretarz Kongregacji Kultu Bożego, abp V. Noe i jego współpracownik o. J. Evenou przybyli z wizytą do Zairu. Odwiedzili stolicę tego kraju Kinshasa, diecezję Kisantu, Wyższe Seminarium Duchowne w Mayidi i w Lisala. Ta wizyta pozwoliła zapoznać się z życiem Kościoła w Zairze, jak również z kulturą i zwyczajami afrykańskimi. Podczas tej wizyty abp V. Noe i o. J. Evenou uczestniczyli w dwóch Mszach św. odprawianych w rycie zairskim. Odbyły się też dwa spotkania delegacji kongregacji i specjalnej komisji episkopatu zairkiego. Po uwzględnieniu drobnych uwag natury rubrycystycznej i dotyczącej tekstu, tekst został ostatecznie dopracowany. Kongregacja Kultu Bożego zatwierdziła Mszal rzymski dla diecezji Zairu dn. 30.04.1988 r.¹³. Ryt zairski oparty jest na liturgii rzymskiej Mszy świętej, wprowadzono pewne nowe elementy i niewielkie zmiany. Porządek Mszy św. według rytu rzymskiego i liturgii zairskiej zawiera tę samą strukturę:

- obrzędy wstępne
- liturgia Słowa
- liturgia Ofiary
- obrzędy zakończenia.

W poszczególnych częściach struktury Mszy św. zachodzą pewne różnice. Bardziej rozbudowane są obrzędy wstępne w zairskiej Mszy świętej. Rola komentatora w obrzędach wstępnych polega na podaniu pewnych rodzimych tradycji pod rozwagę i refleksję. W obrzędach wstępnych ma miejsce zanoszenie prośb do Matki Bożej i Świętych,

¹² *Liturgicae instaurationes* (05.09.1970). AAS 62:1970 s. 692–704.

¹³ Por. *Le Missel Romain pour les Diocèses du Zaïre*. Notitae 24:1988 s. 454–457. S. C i c h y, *Mszal rzymski dla diecezji Zairu*. [w:] *Collectanea Theologica* 60(1990) fasc. I, s. 63–64.

jak również zmarłych przodków, aby przyłączyli się do wspólnoty i wstawiali się za nami. Obrzęd pokutny w rycie rzymskim należy do obrzędów wstępnych i ma miejsce przed „Chwała na wysokości Bogu...”, które w rycie zairskim kończy liturgię Słowa. Inna zmiana dotyczy przekazania znaku pokoju. W rycie rzymskim należy do liturgii Eucharystii jako przygotowanie do Komunii. Msza święta w rycie zairskim posiada ten moment jako część rytu pokutnego. Według tych zmian w rycie zairskim na początku Mszy świętej nie śpiewa się „Panie zmiłuj się nad nami”, ale po liturgii Słowa ma miejsce akt pokutny, który kończy się pokropieniem wodą święconą. Po tym jest znak pokoju.

Msza święta w rycie zairskim angażuje całego człowieka. Wierni tańcem wyrażają radość w czasie śpiewów „Chwała na wysokości Bogu...”, „Święty...”, albo żal za grzechy, przeproszenie w czasie, „Panie zmiłuj się nad nami...” i „Baranku Boży...”. Msza święta w rycie zairskim rozpoczyna się uroczystą procesją. Na czele procesji tańcem prowadzi się cały orszak procesyjny do ołtarza. Przygotowaniu darów towarzyszy taniec. Wierni składają dary dla potrzebujących. Są to dary w naturze. Te dary wraz z chlebem, winem i ofiarami na tacę wierni przynoszą do ołtarza składając na ręce kapłana. Zakończenie Mszy świętej jest jeszcze bardziej uroczyste. Taniec o religijnym wydźwięku ma miejsce na zakończenie liturgii Mszy świętej¹⁴.

W tym miejscu potrzebne jest wyjaśnienie odnośnie do wstawiennictwa przodków. Racje liturgiczne i antropologiczne odgrywają w tym ważną rolę. Te wezwania są w formie litanii i mają miejsce na początku Mszy świętej. We wprowadzeniu ogólnym zatwierdzonego rytu zairskiego podkreślone jest, że wspólnota liturgiczna uznaje swoją grzeszność przed Bogiem i dlatego wzywa tych, którzy są w bliskim kontakcie z Bogiem – świętych i przodków, aby wstawiali się za nimi. Łączność we Mszy świętej Kościoła pielgrzymującego z Kościołem tryumfującym wyraża wspólnotę i jedność z Chrystusem. Tak jak w rzymskim kanonie wzywa się sprawiedliwego Abła, Abrahama i Melchizedeka, tak też w rycie zairskim są wezwania do przodków. Uczestniczący w liturgii znajdują duchową pomoc ze strony zmarłych przodków. To wszystko wyraża, że zmarli nie są obcymi ale obecnymi w zgromadzeniu liturgicznym. Afrykańczycy odznaczają się dużym przywiązaniem do zmarłych ich przodków. Przodkowie są uważani jako środek przez który Bóg Stwórca przekazuje życie obecnemu pokoleniu¹⁵. Msza św. w rycie zairskim unocznia zgromadzeniu liturgicznemu, że jest miejscem spotkania między Stwórcą, przodkami

¹⁴ L u m e m b u K a s a n d a, *Inculturation in Action: African rites and liturgies*. [w:] SEDOS Bulletin 15 maj 1991. Vol. 23 nr 5 s. 134.

¹⁵ P o r. E g b u l e n N w a k C h r i s, *The Power of Africentric Celebration: Inspiration from the Zairean Liturgy*. New York 1994 s. 58–59.

a żyjącymi. To jest nie tylko potwierdzeniem eschatologicznego charakteru zgromadzenia liturgicznego jako pamiątki już tryumfującego Kościoła w rzeczywistości niebieskiego Jeruzalem, „gdzie Chrystus siedzi po prawicy Bożej jako sługa świątyni i prawdziwego przybytku” (KL 8). Podczas gdy w kanonie rzymskim imiona świętych są wymieniane, to we Mszy świętej w rycie zairskim nie zaznacza się imion przodków. Wspomnienie przodków ma miejsce na zakończenie prefacji. Niektórzy sądzą, że miejsce przodków w liturgii znalazło się dzięki teologii afrykańskiej¹⁶.

Podczas gdy ryt rzymski umiejscawia oczyszczenie z grzechów na początku liturgii, ryt zairski wyraża potrzebę wspólnoty między czynnikiem ludzkim a boskim jako rozpoczęcie tego wspólnego oddawania czci Bogu. Poczucie grzeszności i potrzeba oczyszczenia należą do późniejszych czynności aktu pokuty. Głoszenie Słowa Bożego, po którym następuje homilia i wyznanie wiary znajduje oddźwięk w zgromadzeniu wiernych poprzez potrójną odpowiedź: akt pokutny, znak pokoju i modlitwę powszechną. Pierwszą z tych odpowiedzi jest akt pokutny. Ten porządek ma swoje uzasadnienie w tym, że Słowo Boże jest skuteczne i wyzwalające. Ono niesie zobowiązanie dla wspólnoty chrześcijan. Buduje zaufanie ludu Bożego i oczyszcza ich serca. Oczyszczenie z grzechów jest wyrażone w akcie pokuty, którego układ był inspirowany afrykańskim rytuałem i dialogowaną formą. Umieszczenie aktu pokutnego w tym układzie jest dostrzeżone jako znak nawrócenia spowodowany głoszeniem Słowa Bożego, które objawia się nam, uświadamia, że jesteśmy grzeszni. Dalej Słowo Boże powoduje głębszą motywację do nawrócenia. Afrykańczycy, gdy spotykają się mają zwyczaj wymieniać wszystkie pozdrowienia. Następnie słuchają przesłania, które ktoś im ogłasza. Podobnie rzecz się ma w innych rytach afrykańskich jak chociaż – Msza w plemieniu Ibo w Nigerii, gdzie akt pokutny ma miejsce po wyrażeniu odpowiedzi na Słowo Boże po homilii¹⁷. Uczestnicy zgromadzenia liturgicznego winni bardziej uświadamiać sobie więź z Bogiem poprzez Słowo Boże, które jest im głoszone. Według afrykańskich zwyczajów ryt oczyszczenia może być dokonany tylko po odpowiednim przygotowaniu. Akt pokutny w tym miejscu nabiera swojej wagi i znaczenia. Pokropienie wodą święconą jest częścią aktu pokuty zarówno w rycie rzymskim jak i rycie zairskim. Z tą różnicą, że w rycie rzymskim ma to miejsce na początku Mszy świętej przypominając zgromadzeniu liturgicznemu o otrzymanym sakramencie Chrztu świętego. Podobnie i w rycie zairskim pokropienie jest formą oczyszczenia z grzechów, która wiernym przypomina Chrztost święty.

¹⁶ Tenże, s. 61.

¹⁷ Tamże, s. 62.

Po akcie pokuty następuje druga odpowiedź na Słowo Boże jakim jest przekazanie pokoju. Ta praktyka różni się od praktyki rzymskiej. Chociaż starożytna praktyka znajdująca się w *Didache* – „Nauce Dwunastu Apostołów” mówi o pojednaniu przed rozpoczęciem Eucharystii. Jest też inna tradycja starożytna, która umiejscawia „pocałunek pokoju” bezpośrednio po modlitwie powszechnej. Podobnie też we Mszy świętej w rycie zairskim, gdzie znak pokoju ma związek z aktem pokutnym. Przekazanie pokoju jest zewnętrznym zmanifestowaniem wewnętrznego nawrócenia i pojednania. Odnowienie zerwanej przyjaźni w Chrystusie wyraża się w znaku przekazania pokoju. Znak pokoju jest uwieńczeniem aktu pojednania, ogłasza pokój na nowo otrzymany i umocniony między ludźmi jak również jedność między Bogiem i ludźmi. Pojednanie ma miejsce przed sprawowaniem Eucharystii według słów Jezusa: „Najpierw idź i pojednaj się z bratem swoim! Potem przyjdź i dar swój ofiaruj” (Mt 5, 24). Przekazanie pokoju dopełnia akt pojednania.

W zwykłym rycie mszy zairskiej znak pokoju ma miejsce po obrzędzie pokutnym, który kończy liturgię Słowa. W parafiach gest ten wyraża się w zwykłym uścisku dłoni, ale wprowadzenie do rytu zairskiego mówi o formie alternatywnej wyrażającej się w obmyciu rąk, w jednym i tym samym naczyniu z wodą. Jest to znak oczyszczenia, wyrażający jedność i pojednanie. Jest to wzruszający i ekspresywny wyraz przebaczenia: obmywam się ze wszystkiego, co mógłbym mieć przeciwko tobie¹⁸. Trzecią odpowiedzią jest modlitwa powszechna. Ta modlitwa oznacza braterstwo wierzących, którzy modlą się w różnych potrzebach świata. Zgodnie z panującym w niektórych terenach zwyczajem pali się kadzidło¹⁹.

ADAPTACJA OBRZĘDÓW LITURGII RZYMSKIEJ DO ELEMENTÓW KULTURY AFRYKAŃSKIEJ

Ponieważ liturgia jest sprawowaniem jedyne go misterium Chrystusa, jako rzeczywistości zbawczej posiadającej charakter ponadczasowy i niezależnej od miejsca, to jednak dokonuje się w warunkach czasowo-przestrzennych tzn. w konkretnym środowisku cywilizacyjno-kulturowym. Kultura w szerokim pojęciu ma wpływ na kierunek liturgii. Podobnie zaznacza się wpływ liturgii na człowieka, jak i na samą kulturę²⁰. Skoro przez liturgię wierni oddają cześć Bogu w spo-

¹⁸ Por. A s c a r J. C h u p u n g c o, *Inculturazione e liturgia: i termini del problema*. [w:] *Rivista Liturgica* 82:1995 s. 382.

¹⁹ Por. E g b u l e n N w a k C h r i s, dz. cyt., s. 64.

²⁰ Por. H. J. S o b e c z k o, *Inkulturacja liturgiczna w Polsce*. [w:] *Liturgia Sacra* 1-2:1996 s. 33.

łeczności, we wspólnocie; tym samym zewnętrzny wyraz czci i uwielbienia Boga winien wyrażać to, czym ludzie żyją. Elementy zewnętrzne występujące w liturgii takie jak: słowo, gesty, taniec, ornamenty liturgiczne, śpiew mogą być wzięte z własnej kultury. Wówczas wierni czują się nie jak obcy, ale jako domownicy. Wtedy liturgia ma charakter rodzinny, wspólnotowy. Jednocześnie liturgia winna kultury zachęcać do oczyszczenia się i uświęcania, albowiem natura liturgii ściśle powiązana jest z naturą Kościoła²¹. W tym wszystkim winna być zachowana jedność Kościoła, który odnawia się poprzez ubogacenie się wewnętrznego wyrazu liturgii, zgodnie z tradycją i kulturą poszczególnych narodów, zachowując części liturgii niezienne pochodzące z ustanowienia Bożego. Liturgia Kościoła powszechnego przyjmuje pewne elementy kulturowe danego kraju. Istota kultu katolickiego nie ulega zmianom²².

Kultura Zairu, w naszym wypadku została poddana procesowi ewangelizacji. Można powiedzieć, że liturgia przyczyniła się do tego, że wiara katolicka bardziej zakorzeniła się w kulturę Zairu²³.

Zaznaczone było, że elementy zewnętrzne występujące w liturgii dostosowane są do kultury i tradycji Zairu. Afrykanizacja wyraża się również w wystroju wnętrza miejsca kultu, w szatach liturgicznych i ich barwie. Szaty liturgiczne wykonane są z materiału używanego w Afryce. Zewnętrzne rzeczy w liturgii, takie jak: ołtarz, tabernakulum, siedzenia i szaty pełniących funkcje zdobią różnobarwne tkaniny stwarzając specyficzny nastrój uroczystości. Kapłan zakłada czapkę koloru czarnego z białymi piórami. Jest to charakterystyczne afrykańskie nakrycie oznaczające jego urząd pośrednika między światem widzialnym a niewidzialnym²⁴. W rękę trzyma coś w rodzaju berła królewskiego. Wykonane jest z zasuszonego kawałka zwierzęcia kopytnego. Są to tak zwane „insygnia władzy plemiennej”. Afrykańczycy uważają kapłana sprawującego święte czynności za „wodza zgromadzenia liturgicznego”. W procesji na wejście, czy intronizacji Ewangelii towarzyszą kapłanowi dwaj „usługujący” niosący dzidy. Jest to nawiązanie do tradycji afrykańskiej, w której wodzowi wioski przysługuje dwóch wojowników, w celu bezpieczeństwa²⁵. Szacunek dla ołtarza wyraża kapłan dotknięciem czoła do ołtarza. Oka-

²¹ Por. *Liturgie Romaine et L'Inculturation. IV^e Instruction pour une juste application de la Constitution Conciliaire sur la liturgie* nn. 37–40. *Notitiae* 1994 n. 3 s. 124.

²² Por. KL n. 21.

²³ Por. T. B u r z y c a, *Mszał rzymski dla diecezji Zairu jako przykład inkulturacji liturgii posoborowej do tradycji afrykańskiej*. Lublin 1965 (mps) s. 23.

²⁴ Por. J. G r z e ś k o w i a k, art. cyt., s. 247.

²⁵ Tamże s. 89.

dzenia ołtarza mają charakter uroczysty podobnie, jak przepisane jest przez rubryki liturgiczne dla Mszy św. uroczystej w rycie rzymskim. Podczas liturgii Słowa lektorzy proszą o błogosławieństwo. Każdy, który podejmuje się głoszenia Słowa Bożego winien mieć specjalne potwierdzenie przez tego, który przewodniczy liturgii. Przed każdym czytaniem lektor idzie do kapłana, który siedzi na fotelu, oddając szacunek skłonem głowy, prosi o błogosławieństwo. Kiedy lektor otrzymuje błogosławieństwo wyraża wdzięczność temu, który udziela. W rycie rzymskim diakon przed głoszeniem Ewangelii prosi o błogosławieństwo. Dlaczego ryt zairski rozciąga tę praktykę na lektorów? Jednym z wyjaśnień jest to, że przewodniczący liturgii jest uważany, tak jak wódz wioski. Nikt nie może w zgromadzeniu mieszkańców wioski przemawiać bez pozwolenia wodza wioski. Władza przemawiania jest delegowana indywidualnym członkom należącym do wspólnoty wioski. Ta praktyka w rycie zairskim umacnia pozycję przewodniczącego liturgii, który sprawuje święte czynności w imię Chrystusa. Głębsze wyjaśnienie zawiera się w tym, że błogosławieństwo uzdalnia lektora do skuteczniejszej służby w zgromadzeniu liturgicznym przez wylanie Ducha Świętego. Przed czytaniem Ewangelii kapłan unosi w górę ewangeliarz, a wierni witają księgę radosną aklamacją. Przepowiadanie Słowa Bożego – homilia jest w formie dialogu kaznodziei z ludem zebrany w kościele. Reakcja jest żywa w czasie dialogu celebransa z wiernymi. Niekiedy stosowana jest inscenizacja, aby unaocznić, zobrazować prawdy wiary. Trzeba przyznać, że Afrykańczycy mają wrodzone zdolności do przemawiania, przedstawiania. Czynią to, jak aktorzy na scenie. Potrafią całymi godzinami prezentować program wcześniej przygotowany.

Są inne elementy w liturgii zairskiej, które noszą na sobie znamię miejscowej kultury i tradycji. Ceremonia przewiduje pewne różnice w przynoszeniu darów do ołtarza. Procesja z darami odbywa się ze śpiewem, tańcem i słowami przy przekazywaniu darów. Całe zgromadzenie wypowiada słowa przekazywania darów, a nie tylko sam kapłan. Dary pochodzą od ludzi i wyrażają ich pracę i trud. Modlitwa dziękczynna zwana prefacją nosi na sobie znaki miejscowej kultury i tradycji. W teologicznej części tej modlitwy dziękczynienie i uwielbienie wyrażone jest w słowach, w których Afrykańczycy dziękują Bogu: „Panie, Boże nasz, Tobie dziękujemy, Ciebie wielbimy, Ciebie, naszego Boga i naszego Ojca. Ciebie, słońce zbyt jasne dla naszego spojrzenia. Ciebie wszechmogącego, Ciebie, wszystko widzącego. Ciebie, Pana człowieka, Pana życia. Pana wszystkich rzeczy”²⁶. W chrystopologicznej części tej modlitwy składane jest uwielbienie za Jezusa Chrystusa, który jest Słowem dającym życie. Bóg Ojciec Słowem

²⁶ *Le Missel Romain pour les Diocèses de Zaire*. Notitiae 24(1988) s. 470–471.

stworzył niebiosy i ziemię; lasy, rzeki i jeziora. Tym potężnym Słowem zostały stworzone zwierzęta, które żyją w lasach; ryby, które żyją w rzekach²⁷.

Trzeba podkreślić rolę muzyki afrykańskiej w liturgii Mszy św. zairskiej. Zewnętrzna forma liturgii wyrażona jest w śpiewie, tańcu i grze na instrumentach. Konstytucja o Liturgii daje wyjaśnienie odnośnie tej sprawy: „Ponieważ w niektórych krajach, zwłaszcza na misjach, żyją ludy posiadające własną tradycję muzyczną, która ma doniosłe znaczenie dla ich życia religijnego i społecznego, należy odnieść się do tej muzyki z szacunkiem i przyznać jej odpowiednie miejsce w kształtowaniu zmysłu religijnego tych ludów oraz w dostosowaniu kultu do ich charakteru, w myśl art. 39 i 40. Dlatego przy muzycznym kształceniu misjonarzy trzeba pilnie troszczyć się o to, aby w miarę możliwości umieli pielęgnować tradycyjną muzykę tych ludów tak w szkołach, jak i w liturgii” (KL 119).

Nastrój liturgii sprawowanej na kontynencie afrykańskim podnosi żywy śpiew, uderzenie w bębny oraz taniec. Śpiew ludu jest wykonywany naprzemian z chórem. Rytm tego śpiewu wybijają bębny. Taniec uważany jest jako zjawisko religijne występujące u większej ilości ludów i w wielu kulturach. Oprócz ofiary uważany jest za najważniejszą czynność kultową²⁸. Dalej trzeba stwierdzić, że taniec jest traktowany jako konstytutywna część gestów liturgicznych w afrykańskiej tradycji²⁹.

Podczas liturgii zairskiej taniec towarzyszy na ogół wszystkim procesjom. Kapłan z asystą zbliża się do ołtarza tańcząc w takt śpiewu antyfony na wejście. Przed nim kroczą miejscowi dostojnicy niosąc oznaki swojej godności. Wierni zaś tańczą w miejscu klaszcząc w dłonie. W rytmie tanecznym obchodzi się ołtarz przy okadaniu. Na „Chwała na wysokości Bogu...” wierni tańczą na swoich miejscach a kapłan i asysta wokół ołtarza. Taniec towarzyszy również odejściu od ołtarza.

Jeden z misjonarzy tak pisze o Mszy św. odprawianej w Zairze: „Afrykanie lubią śpiewać, tańczyć, dyskutować. W śpiewach i tańcach wyrażają swoje różne uczucia. Stąd też do Mszy św. wprowadzono pewne animacje, ruch rąk czy całego ciała, a nawet tańce³⁰”.

²⁷ Tamże s. 471.

²⁸ D. B e c k e r, *Taniec*, [w:] *Leksykon religii*. H. Wlodenfels (red.). Warszawa 1997 s. 471.

²⁹ Por. A. A. C h i s h a, *Praise the Lord with timbrel and dance (Ps 150, 4)* [w:] *Inculturating of Christianity in Africa*. Eldoret 1990 s. 195.

³⁰ S. Ś w i ę c h, *Ryt miejscowy Mszy świętej w Zairze*. [w:] *Światło Narodów* 1981 nr 11 s. 3.

PERSPEKTYWY ROZWOJU INKULTURACJI W LITURGII KOŚCIOŁA W AFRYCE

Kościół w Afryce, jako Kościół lokalny pragnie nadać wyraz afrykański swojej działalności. To jest wezwanie, które stoi przed tym Kościołem. Celem tych wysiłków jest doprowadzenie wiernych do doświadczenia głębszej wiary ugruntowanej w ich własnej i zarazem znak jedności w wierze całego Kościoła³¹. Na tym polu poczyniono pewne osiągnięcia. Świadczy o tym wypowiedź jednego z misjonarzy: „Mówi się o specyficie liturgii afrykańskiej, o przystosowaniu zwyczajów i cech rodzimych do kultu Boga, aby ten kult był bardziej ożywiony, spontaniczny, płynący z całej osobowości człowieka”³².

Należy stwierdzić, że wyżej wymieniony postulat znajduje swoją realizację w liturgii odpowiadającej duszy afrykańskiej. Takim stawianym wymogom odpowiada Msza św. sprawowana według kultury i tradycji zairskiej. Podkreślenie charakteru wspólnotowego Ofiary sprawia, że uczestniczący we Mszy św. włączają się czynnie w udział w Eucharystii. Atmosfera wspólnoty, rodziny Bożej towarzyszy uczestnikom zgromadzenia liturgicznego. Nawet przybysze są przedstawieni całej wspólnoty. Nikt nie chce czuć się jako nieznany. Pełniący posługę powitania przyczyniają się do stworzenia atmosfery rodzinnej. Temu też służy zwyczaj podawania kubka z wodą, na znak gościnności. Znaki szczególnej gościnności są okazywane dla nowoprzybyłych i dla spełniających funkcje w Kościele.

Oddawanie czci Bogu we własnej kulturze jest „znakiem czasu”. Na kontynencie afrykańskim spostrzega się rozdział między życiem a religią. Jest to pewnego rodzaju dychotomia, dwutorowość. To wszystko jest czymś obcym dla mentalności afrykańskiej. Wygląda to na pewną alienację chrześcijan od autentycznej czci, jaką winno oddawać się Bogu. Autentyczny kult ma być postrzegany, jako integralny obejmujący życie ludzi, kulturę, historię, radości, nadzieje i smutki. Bóg jest obecny i działa wśród ludzi, uświęcając ich w tych warunkach, w jakich przyszło im żyć. Bóg okazuje swój wpływ na każdą kulturę i wypowiada się poprzez kulturę. Potrzebą chwili jest uzewnętrzanie się chrześcijaństwa w kulturze afrykańskiej. Podyktowane też to jest duszpasterskimi racjami. Autentyczna cześć oddawana Bogu wyzwała w sercach ludzkich wiele spraw, które wymagają rozwiązania. Nie można przejść obojętnie nad sprawą niesprawiedliwości w świecie. To jawi się nie tylko, jako obowiązek, ale jako prawo. Każdy człowiek ma prawo, aby wypowiadał się w swojej własnej kulturze. Z tym wiąże się prawo własnego języka, używania

³¹ Por. J. M c C a b e, art. cyt., s. 11.

³² S. Ś w i e c h, art. cyt., s. 3.

symboli, wartości i znaków itd. Szansą dla Kościołów lokalnych jest kult bardziej dynamiczny, wyzwalający człowieka od wyobcowania się ze swojej kultury³³.

Lublin

Ks. JANUSZ GAJDA

Ks. Antoni Tronina

W POSZUKIWANIU ŚWIĘTEGO GRAALA

W toczącej się obecnie „bitwie o Polskę”, która jest w rzeczywistości bitwą o Europę, ścierają się dwie przeciwstawne opcje. Jedna opiera się na mitologii Oświecenia, druga na Objawieniu Starego i Nowego Testamentu. Dla „oświeconych neopogan” nie liczą się już wartości chrześcijańskie; co najwyżej skłonni są oni zachować spośród nich kilka gładkich hasel wypisanych na sztandarach rewolucji francuskiej. Warto zatem sięgnąć do skarbcza kultury Francji, „pierworodnej córki Kościoła”, aby uświadomić sobie powagę i świętość symboli.

Od schyłku XII wieku w chrześcijańskiej Europie legenda Graala staje się częścią ludowej tradycji, żywej do dziś w wielu krajach. Najstarszym tekstem jest starofrancuska powieść *Li contes del Graal* sławnego pisarza Chrétien de Troyes, zmarłego ok. roku 1190. Ponieważ śmierć autora przerwała pisanie tego dzieła, trudno powiedzieć, jakie było jego pierwotne przesłanie. Treścią opowiadania jest przybycie młodego rycerza Percewala na zamek króla Rybaka. Zasiadłszy wraz z królem do uczy, Percewal widzi wspaniałą procesję zmierzającą do sali biesiadnej. Najpierw jeden młodzieniec niesie białą włócznię, której ostrze czerwieni się krwią. Dwaj inni paziowie ze wspaniałymi świecznikami towarzyszą dziewczynie (dameisele), niosącej w dłoniach szczerozłoty *Graal* wysadzany drogimi kamieniami; jego blask zaćmiewa światło lamp. Wreszcie inna dziewczyna wnosi srebrną czaszę. Percewal nie potrafi podczas tego widowiska otworzyć ust, by zapytać króla o jego sens. Po wieczerzy wszyscy biesiadnicy idą spać. Obudziwszy się nazajutrz, Percewal stwierdza, że został sam na zamku, a wszyscy inni w tajemniczy sposób zniknęli. Znacznie później, podczas spowiedzi w Wielki Piątek, dowie się od pustelnika, iż ów *Graal* był świętym naczyniem, w którym podawano

³³ J. M u s t i s o - M b i n d a, *Inculturation: chalange to the African local Church*. [w:] *Inculturation: Its meaning and urgency*. Nairobi 1986 s. 78–79.

konsekrowaną hostię ojcu króla Rybaka. Stary król był tak uduchowiony, iż przez piętnaście lat żywił się tylko tym cudownym pokarmem. Percewal dowiedział się też od pustelnika, że śmiertelny grzech nie pozwalał mu wówczas otworzyć ust. Gdyby zapytał o sens tego, co oglądał, mógłby uzyskać wiele łask i uniknąć nieszczęść, a jego rodzina odzyskałaby dawną świetność.

Na różne sposoby próbowano wyjaśniać tę legendę. Współcześni badacze dzielą się na dwa obozy. Jedni dowodzą celtyckich jej korzeni, inni zaś wskazują na jej pochodzenie z tradycji chrześcijańskich, czy to wschodnich czy zachodnich. Teoria celtycka ma wielu zwolenników. Uważają oni, że „szukanie Graala” odzwierciedla mity celtyckie: świat został śmiertelnie zraniony magiczną włócznią, lecz może być ocalony z pomocą świętego naczynia. Chrétien de Troyes miał nadać temu mitycznemu talizmanowi sens chrześcijański, przekształcając go w „Święty Graal”, który dostarcza nadprzyrodzonego pokarmu staremu królowi. Istotną słabością tezy celtyckiej jest fakt, że opiera się ona na bardzo zróżnicowanych opowiadaniach, pochodzących w różnych epok i na ogół późniejszych od starofrancuskiej legendy. W ten sposób zwolennicy tej tezy rekonstruują mit celtycki w sposób hipotetyczny, nie licząc się z jednoznaczną wymową chrześcijańską *Opowieści o Graalu*, które spisał Chrétien de Troyes w końcu XII wieku.

Konrad Burdach (*Der Graal*, Stuttgart 1938) wskazał na powiązanie wątku Graala z tradycją Kościoła wschodniego. Porównał on mianowicie procesję ze świętym Graalem do „wielkiego introitu” (*he megale eisodos*) liturgii bizantyjskiej związanej z imieniem św. Jana Chryzostoma. Chodzi o uroczystą procesję z zapalonymi świecami, w której prezbiter niesie kielich (odpowiednik Graala) a diakon wnosi patenę (odpowiednik srebrnej czaszy). Na końcu procesji idzie celebrans z nożem zwanym Świętą Włócznią, którym symbolicznie przebija Hostię. Krzyżowcy frankońscy znali liturgię wschodnią, co według Burdacha tłumaczy podobieństwo wątków. Jednak i ta hipoteza nastroża poważnie trudności. Wielki introit mszy bizantyjskiej nie jest przecież procesją z wiatykiem, o którym pisze Chrétien de Troyes, a chleb eucharystyczny nie jest jeszcze konsekrowany.

Angielscy autorzy U.T. Holmes i M.A. Klenke (*Chrétien de Troyes and the Graal*, Chapel Hill 1959) przeprowadzili porównanie pomiędzy procesją z Graalem a instytucjami biblijnymi. „Złote naczynie z manną, laska Aarona i tablice przymierza” (Hbr 9, 4) miały się przemienić (gdyby Percewal postawił pytania) w symbole Nowego Testamentu: włócznią, kielich i patenę.

Wyjaśnienia symboli zawartych w *Opowieściach o Graalu* trzeba szukać przede wszystkim w bogatym świecie symboliki chrześcijaństwa zachodniego schyłku XII stulecia. Sam Chrétien de Troyes, dedykując swą powieść hrabiemu Filipowi Flandryjskiemu, odwołuje się

do tekstów Nowego Testamentu (Łk 13, 8; Mt 6, 3; 1 J 4, 16) i rozwija temat miłości. Z kolei sam Filip był synem Teodoryka Alzackiego, który z Ziemi Świętej przywiózł relikwię Krwi Chrystusa, a także krewnym króla Jerozolimy, Fulkona d'Anjou. Temat pytań mógł zaczerpnąć Chrétien z rytuału żydowskiej uczty paschalnej, która nie może się rozpocząć, póki najmłodszy syn nie postawi czterech pytań dotyczących tej nocy. Percewal był najmłodszym członkiem rodu i winien był postawić stosowne pytania, aby odzyskać dla rodziny utraconą godność.

Romańskie słowo „graal” może pochodzić od *cratale*, co z kolei sięga greckiego *krater*, „naczynie do mieszania wina”. Pokrewna forma *gradal* pojawia się w tekstach katalońskich już w XI wieku i oznacza bogato zdobione naczynie stołowe w formie kielicha z szeroką czaszą. Stary król z *Opowieści o Graalu* utrzymywał się przy życiu dzięki przyjmowaniu hostii przynoszonej mu w tym cudownym naczyniu. Chrétien de Troyes nie musiał tu sięgać do pogańskiego mitu; cud Eucharystii był wówczas mocno akcentowany w zachodnim chrześcijaństwie.

Fakt, że niosącą Graal jest dziewczyna, miał przemawiać za celtyckim pochodzeniem legendy, gdyż w chrześcijaństwie kobieta nie może dotykać naczyń świętych. Trudność tę rozwiązał M. Roques w pracy: *Le Graal de Chrétien et la demoiselle au Graal* (Romania 1955). Temat procesji z Graalem zaczerpnął mianowicie Chrétien z ówczesnej ikonografii chrześcijańskiej. W scenie ukrzyżowania po prawej stronie Jezusa przedstawiano setnika Longina oślepego po przebiciu boku Zbawiciela, oraz piękną dziewczynę, która zbiera do naczynia w kształcie kielicha krew płynącą z rany. Po lewej stronie obrazu tym dwom postaciom odpowiadają żołnierz Stefaton z gąbką na trzcinie, oraz stara kobieta z oczyma przewiazanymi. Kobieta po prawej stronie to Kościół, po lewej zaś Synagoga Starego Prawa. Obraz ten pozwala zrozumieć głęboki sens religijny *Opowieści o Graalu*. Jest to oczywiście fikcja literacka i Kościół nigdy nie tłumaczył jej historycznie; patrzył jednak z sympatią na tych pisarzy, którzy w podobnych symbolach ukazywali rycerstwu oczyszczającą moc Eucharystii. Zamek świętego Graala, w którym stary król cieszy się opieką Kościoła, mógł być symbolem chrześcijańskiego Królestwa Jerozolimy. U schyłku XII wieku przeżywało ono smutny okres upadku pod ciosami Saladyna, za rządów trędowatego Baldwina IV z dynastii Andegawenów. „Król trędowaty”, bohater powieści Zofii Kossak, był bliskim krewnym owego Filipa Flandryjskiego, któremu Chrétien poświęcił swoje dzieło.

Chrétien de Troyes zabrał do grobu tajemnicę Graala. Anonimowi pisarze rozwinęli tylko fabułę *Opowieści*, lecz nie zdołali dać jej godnego zakończenia. Do wyjątków należy Robert de Boron, który napisał w latach 1191–1201 wierszowaną *Powieść o historii Graala albo*

Józef z Arymatei. Połączył on apokryficzne dane *Zemsty Zbawiciela* z tematem Graala. W jego wersji Józef z Arymatei jest rycerzem Piłata. Otrzymał on od Boga święty kielich, z którego Chrystus pił podczas Ostatniej Wieczerzy i w którym sam Józef umieścił Krew najświętszą po zdjęciu z krzyża Jego ciała. Widzimy, jak temat Graala nabiera w tym ujęciu nowego sensu, akcentując wartość Eucharystii. Według Borona, obecność Graala pozwoli Józefowi przetrwać lata żydowskiego wzięcia, z którego uwolnią go Tytus i Wespazjan. Po zburzeniu Jerozolimy przez wojska rzymskie, Józef z Arymatei opuszcza swój kraj i zakłada nowe gminy chrześcijańskie. Gromadzą się one codziennie wokół stołu, na którym spoczywa święty Graal. Przy stole zachowane jest miejsce dla przyszłego obrońcy Graala. Robert de Boron powiąże w ten sposób czasy apostołskie z epoką legendarnego króla Artura, w której Chrétien de Troyes umieścił akcję swych *Opowieści*. Dzięki temu zabiegowi średniowiecze otrzymało wspaniały cykl powieściowy, bogaty w symbolikę i pouczenia moralne. Służyły one duchowemu pogłębieniu chrześcijańskiego rycerstwa w czasach wypraw krzyżowych. W takim duchu jest napisany anonimowy utwór z przełomu XII i XIII wieku pt. *Percewal*. Legenda o Graalu przeradza się tam w czystą alegorię chrześcijańską. Równocześnie niemiecki poeta, Wolfram von Eschenbach, tworzy wspaniałe dzieło pt. *Parsifal*, stawiane przez niektórych na równi z *Boską Komedią* Dantego.

Największy rozgłos i zasięg zawdzięcza legenda o Graalu obszernej kompilacji francuskiej z lat 1221–1225, podzielonej na pięć części pod wspólnym tytułem *Wielki święty Graal*. Istotną część tego zbioru stanowi księga zatytułowana *Szukanie Graala*. Odczuwa się już w niej wyraźne wpływy duchowości cystersów. Jej treścią jest poszukiwanie świętego Graala przez rycerzy króla Artura. Wszystkie dzieła „rycerzy ziemskich”, które dotychczas poświęcali swemu panu lub „damie serca”, zostają teraz przemienione w „rycerstwo duchowe”. Cała powieść jest wielką alegorią życia nadprzyrodzonego. Najślawniejszy rycerze, łącznie z Lancelotem i Percewalem, nie mogą posiadać świętego Graala, gdyż są skażeni grzechem. Zdobędzie go dopiero młody Galaad, syn Lancelota, wolny od wszelkiej miłości ziemskiej, doskonały naśladowca Chrystusa. Zanim opuści tę ziemię, będzie mógł oglądać w ekstazie przedmiot swych dążeń, symbol szczęścia mistycznego, udziału w łasce. Tajemnica Graala pozostaje niedostępna dla „oświeconych ślepców”, gdyż warunkiem udziału w łasce jest pragnienie świętości. Tak odpowie Panna na pytanie Percewala: „Sir, żadna mnie nie zmusi siłą/ Bym tajemnicę wyjawiała/, Choćbyś mnie i sto razy pytał/, To tajemnicą rzecz okryta/. Byłoby nazbyt śmiało przecie/ Mówić o wielkim tym sekrecie/. Żadna go dama, panna nie wyzna/, Ani go żaden nie wyzna mężczyzna/, Który jest słubem z żoną złączony/, Tylko mąż jakiś błogosławiony/ Lub książdź, co

Bogu życie poświęcił/ Odkryć cudowne może zakłęcie...” (Przekład L. Marjańskiej [w:] J.L. Weston, *Legenda o Graalu*, Warszawa 1974, 176).

Lublin

Ks. ANTONI TRONINA

* Ostatnio ukazał się polski przekład książki R.S. L o o m i s, *Graal. Od celtyckiego mitu do chrześcijańskiego symbolu*, przeł. J. Piątkowska, wyd. Znak, Kraków 1998 (Red.).

Rafał Nakonieczny

WSPÓŁCZESNY GENIUSZ APOSTOŁEM BIBLIJ. Sylwetka Alberta Schweitzera

1. Głęboka refleksja nad własnym życiem i stała potrzeba jego doskonalenia niejednokrotnie skłania człowieka do poszukiwania wzorców – ludzi, których, mniej lub bardziej świadomie, uważa za lepszych od siebie. W religii katolickiej funkcję tę od wieków spełniają święci, których przykład pociąga wiernych i potęguje ich gorliwość. Nie sposób jednakże nie dostrzec wybitnych jednostek, które wprawdzie nigdy nie otrzymają miana „świętych z uwagi na odmienność religii lub światopoglądu, które jednak ze wszech miar godne są podziwu, gdyż naśladowanie ich niejednokrotnie równałoby się heroizmowi. Mam tu na myśli takich wspaniałych przedstawicieli ludzkości jak Mahatma Gandhi, wielki filozof i mistrz duchowy, i światowej sławy noblista Albert Schweitzer, któremu poświęcona jest ta refleksja.

2. Albert Schweitzer. Czy ten wszechstronnie utalentowany, genialny naukowiec, muzyk i pełen poświęcenia lekarz czarnych mieszkańców równika, który z pewnością nie postawił sobie za główny cel życia g ł o s z e n i a Dobrej Nowiny, może być nazwany „apostołem Biblii”?

3. Do trzydziestego roku życia prowadzi Schweitzer niezwykle pracowite i owocne życie naukowca i muzyka-wirtuoza. Na uniwersytecie w Strassburgu zdobywa doktoraty magna cum laude z filozofii, teologii i muzykologii. W roku 1902 przypada mu w udziale wygło-

szenie wykładu inauguracyjnego na tym uniwersytecie. Tematyka jego wystąpienia ma charakter ściśle biblijny: Nauki o Logosie w Ewangelii św. Jana. W tym samym roku wychodzą jeszcze cztery prace z dziedziny biblistyki: Problem Ostatniej Wieczerzy w świetle badań naukowych XIX wieku i na podstawie źródeł historycznych, Tajemnica mesjanizmu i cierpienia, Szkic z życia Pana Jezusa oraz Historia badań nad życiem Jezusa. W roku 1911 publikuje pracę pt.: Historia badań nad św. Pawłem, która – podobnie jak wcześniejsza Historia badań nad życiem Jezusa – dała początek ożywionym dyskusjom teologów. Znacznie później, w roku 1930, wychodzi jego *Mistyka apostoła Pawła*.

Już po śmierci Schweitzera odkryty został przez jego córkę rękopis dzieła *Reich Gottes und Christentum*, którego powstanie datuje się na lata 1950–1951.

4. Z biegiem lat myśl Schweitzera coraz bardziej oscyluje w kierunku zainteresowania etyką. Publikuje liczne rozprawy z dziedziny historii etyki, dokonując przy tym ciekawych zestawień poglądów etycznych Bhagawadgity i Buddy z Jezusem i św. Pawłem¹. Ostatecznie dochodzi do sformułowania zasady etycznej non violence i imperatywu bezwzględnego szacunku dla życia. W tym duchu nieustannie nawołuje do pokoju i zaprzestania zbrojeń atomowych. W roku 1953 otrzymuje Schweitzer nagrodę Nobla za rok 1952.

5. W wieku dwudziestu jeden lat postanowił Schweitzer do trzydziestego roku życia poświęcić się także kaznodziejstwu. Pracował jako wikariusz w parafii św. Mikołaja w Strassburgu. Odprawiał popołudniowe nabożeństwa, nabożeństwa dla dzieci i prowadził naukę religii. Także w pracy duszpasterskiej okazał się bardzo dobry, co potwierdza fakt, iż był powszechnie lubiany przez parafian, w szczególności zaś przez swych uczniów.

6. Trzydzieste urodziny stanowią w życiu Schweitzera punkt zwrotny. Poruszony zamieszczonym w piśmie Towarzystwa Misyjnego w Paryżu artykułem *Czego najbardziej brakuje Misji w Kongu* podejmuje ostateczną decyzję. Z myślą o wyjeździe na misje do Afryki rozpoczyna studia medyczne. Po ich ukończeniu porzuca liczne zajęcia naukowe i artystyczne, wszystkie zaszczyty oraz przynoszące mu wiele satysfakcji życie i udaje się do Afryki, by tam założyć szpital w Lambarene, w którym pracuje dla najbiedniejszych aż do śmierci.

7. Po tym skrótowym ukazaniu sylwetki wielkiego Alzatzczyka pragnę oddać głos jemu samemu. W książce *Die Lehre der Ehrfucht vor dem Leben* wypowiada ostre słowa: „Postęp wiedzy i umiejętności

¹ Por. np. jego rozprawę *Les grands penseurs de l'Inde* (w przekładzie polskim: *Wielcy myśliciele Indii*. Warszawa 1993).

posuwają ludzkość naprzód tylko w tym, co nieistotne. Rzeczą istotną jest, abysmy stawali się ludźmi lepszymi i głębszymi”².

Gerald Götting po spotkaniu z nim zanotował takie oto osobiste wyznanie Schweitzera: „Korzenie moje tkwią w Wogezach, najpierwszą jednak moją troską jest zawsze jak najlepiej służyć ludzkości”³. Sam autor tych wspomnień powie w innym miejscu: „Albert Schweitzer ... musiał porzucić wszystko, co dotychczas wyznaczało jego życie i myślenie, musiał zrezygnować z kariery, nie mógł po prostu pozostać tylko teologiem i filozofem”⁴. Apostolstwo czynu, któremu Schweitzer dał wyraz swą ofiarną służbą w Lambarene, określił tak: „Traktując walkę o sprawę chorych pod odległym niebem jako swoje zadanie życiowe odwołuję się do miłosierdzia, które jest nakazem Jezusa i religii”⁵.

Maria Woytt-Secretan, długoletnia współpracowniczka Schweitzera, zanotowała w swej książce taką jego wypowiedź: „Dla mnie religia to być człowiekiem, krótko mówiąc: być człowiekiem tak, jak to Jezus rozumiał”⁶ i dalej: „Siedzimy tutaj, studiujemy teologię, kłócimy się o najlepsze parafie, piszemy grube tomy rozpraw, by zostać profesorami teologii ..., a to, co się dzieje gdzie indziej, tam gdzie toczy się walka o imię Chrystusa i o Jego cześć, nic nas nie obchodzi”⁷. Jego silną osobowość ukazują także słowa: Jestem człowiekiem wyjątkowo trzeźwym i rozsądnym. Ale już w młodości twarzo postanowiłem nie oglądając się na żadne skutki zgłębić istotę chrześcijaństwa i religii i poznać znaczenie słów uczeń Chrystusowy”⁸.

8. Co wieczór, po kolacji, wraz ze swymi współpracownikami śpiewał Schweitzer pieni kościelne. Następnie czytał fragment Biblii i po wspólnym Ojcie nasz wygłaszał krótka homilię na temat przeczytanej perykopy. Pozostał więc nawet na równiku gorliwym głosi-cielem Słowa Bożego.

9. Człowiek, na którego sylwetkę rzuciliśmy tych kilka spojrzeń, pozostaje trudnym do dośnięcia wzorem życia chrześcijańskiego. Jego działalność stanowi swoisty collage najbardziej odległych od siebie dziedzin. Jednakże swe wysiłki kierował Schweitzer nie ku sobie, lecz zawsze ku drugiemu człowiekowi, a przez niego – ku samemu Bogu.

² Cytuję za wydaniem polskim: A l b e r t S c h w e i t z e r, *Życie*, PAX 1964, p. 52.

³ G. G ö t t i n g, *Spotkanie z Albertem Schweitzerem*, PAX 1961, p. 20.

⁴ Op. cit. 25.

⁵ Op. cit. 39.

⁶ M. W o y t t - S e c r e t a n, *Albert Schweitzer, lekarz w Lambarene*. Warszawa 1960, p. 45.

⁷ Ib.

⁸ Op. cit. p. 46.

Także dziś aktualne pozostają słowa tego apostoła naszych czasów: „Stale powinniśmy pamiętać o nieubłaganym prawie, że tylko tyle Królestwa Bożego możemy dać światu, ile go w sobie nosimy”⁹.

Katowice

RAFAŁ NAKONIECZNY

Bibliografia:

- Schweitzer Albert, *Reich Gottes und Christentum*, Tübingen 1967.
 Schweitzer Albert, *Wielcy myśliciele Indii*, Warszawa 1993.
 Schweitzer Albert, *Życie*, PAX 1964.
 Drożdż A., *Albert Schweitzer – etyka szacunku dla życia*, [w:] *Etyczne poszukiwania człowieka*, Tarnów 1994, p. 166–169.
 Götting Gerald, *Spotkanie z Albertem Schweitzerem*, PAX 1961.
 Woyt-Secretan Maria, *Albert Schweitzer, lekarz w Lambarene*, Warszawa 1960.

SPRAWOZDANIA i WIADOMOŚCI

Ks. Władysław Nowak

VII MIĘDZYNARODOWE SYMPOZJUM JÓZEFOLOGICZNE NA MALCIE (1997)

Jubileusz 100-lecia ogłoszenia św. Józefa Patronem Kościoła obchodzony w 1970 r. stał się impulsem do organizowania Międzynarodowych Sympozjów Józefologicznych celem popierania studiów nad kultem św. Józefa, w liturgii, historii, sztuce sakralnej, literaturze, duchowości, sanktuariach, dziejach kultu Kościoła Zachodniego i Wschodniego.

⁹ Op. cit. p.172.

I Sympozjum odbyło się w Rzymie w 1970 r. i było o tematyce poświęconej kultowi i teologii św. Józefa do XVI wieku. Kolejne stulecia omawiano na II sympozjum w Toledo (1976), na III w Montrealu (1980); IV w Kaliszu (1985); V w Meksyku (1989); VI w Rzymie (1993); VII na Malcie w narodowym sanktuarium św. Józefa w Rabat w dniach 22–28 września 1997 roku i poświęcone było tematowi: Święty Józef w XIX i XX wieku. W sanktuarium znajduje się słynąca łaskami figura św. Józefa z XVI wieku. Drewniana statua św. Józefa była koronowana 1 maja 1963 przez arcybiskupa Malty Michele Gonzi na mocy dekretu papieża Piusa XII z dnia 27 lipca 1956 r. W sympozjum udział zgłosiło 73 prelegentów z 15 krajów świata m.in. z Krajowych Towarzystw Józefologicznych (Hiszpania, Kanada, El Salvador) i centrów studiów józefologicznych (Chile, Korea, Malta, Meksyk, Niemcy, Polska, Włochy) a także, z takich krajów jak Francja, Izrael, Irlandia, Libia, USA. Sympozjum miało wymiar teologiczny, naukowy i pastoralny.

1. W y m i a r n a u k o w y

Wymiar naukowy sympozjum stawiał sobie za cel ukazanie i poznanie historii kultu św. Józefa, wykazanie podstaw teologicznych tegoż kultu, rozwój józefologii, duchowości św. Józefa w życiu założycieli zakonów, zgromadzeń i świętych epoki XIX i XX wieku. W związku z tym można wystąpienia prelegentów sympozjum ująć według takich dyscyplin teologicznych jak:

Z teologii biblijnej. W prelekcjach wskazywano na podstawy biblijne kultu św. Józefa i jego obecność w tajemnicy Chrystusa i Kościoła: Tarcisio S t r a m a r e OSI: „Nazareus vocabitur” (Mt 2, 23). Nazaret, mistero di salvezza; Ezio C o v a S. C.: La singolare e ineffabile paternita di san Giuseppe cosi come appare dai vangeli; Lucio M i g l a c c i o OMD: Ioseph „noli timere” dall’Antico Testamento ai nostri giorni; Andre D o z e, Mary reveals Joseph; Enrique L l a m a s OCD, José, esposo de Maria y el misterio de su predestinación; Fracisco B r a e n d l e OCD, Notas sobre la consciencia de José: Consideraciones desde la reflexion sapiencial; S. Bernadette G r a f a SJA, Il ruolo di san Giuseppe nel mistero dell’Incarnazione: san Giuseppe dell’Aparizione.

Z teologii dogmatycznej. Podstawy teologiczne kultu św. Józefa podkreślali: Roland G a u t h i e r CSC, Saint Joseph d’après les thèologiens de la fin du XIX^e siècle. Kontrowersje wzbudził referat: José Ignacio G u t i é r e z, „El Inmaculado San Jose” de José Domingo Corbató. Consideraciones historicas sobre la censura a comienzos de siglo; Władysław C z a m a r a, Le idee principali dell’Esortazione Apostolica di Giovanni Paulo II „Redemptoris Custos”;

Z józefologii. Na temat rozwoju nauki o św. Józefie jako wiedzy teologicznej swoje przedłożenia przedstawili: John Z e r a f a OP, Il contributo domenicano all Giusefologia nell'area italiana del secolo ventesimo; Wojciech H a n c, Il contributo del vescovo Antoni Pawłowski ordinario di Włocławek nello sviluppo dell'odierna giusefologia polacca; Bp Julian W o j t k o w s k i, Sanctus Joseph in Warmia saeculi XX; Dom Gerard M e r c i e r OSB, Saint Joseph d'après deux bénédictins français: Dom B. M a r é c h a u x et Dom G. D é m a r e t.; Francisco C a n a l s V i d a l, Tarea josefológica del P. Francisco de Paula Solá SJ; Johannes S t o e h r, La figura de San Jose en los escritos de Miiller, U. H o l z m e i s t e r y A. M i t t e r e r; Jose Ruben S a n a b r i a MJ, La doctrina sobre San José en la revista „El Propagador; Anna Roberta B a l d u i t SFSG, San Giuseppe, Servo di Jahwè, lavatore, educatore a Nazaret nello spirito del Venarabile Luiggi Caburlotto.

Historia kultu św. Józefa w Kościele Wschodnim i Zachodnim była omawiana w dwóch referatach: Edward F a r r u g i a SJ, San Giuseppe nella Chiesa Orientale durante i secoli XIX e XX; Michael B u t t i g i e g FSC, The XIXth and XXth Centuries devotions to St Joseph in the Catholic Church.

Liturgika. Referaty na temat rozwoju form kultu liturgicznego w roku kościelnym, w tekstach Mszału, Liturgii Godzin, w kazaniach i sanktuariach i wezwaniach kościołów ku czci św. Józefa przedłożyli: Larry T o s c h i OSI, The Liturgical Feasts of St Joseph in the XIXth and XXth; K. K o n e c k i, San Giuseppe nei testi del Messale di Paolo VI^e nella Liturgia delle Ore; W. N o w a k, Il culto di san Giuseppe nella luce della predicazione pollaca dopo il Vaticano II.; Roberto B a l m o r i C i n t a MJ, Los santuarios josefinos en la Republica Mexicana; Anthony C a s h a, Significato religioso e storico dell'incoronazione della statua di San Giuseppe venerata nell'Oratorio dell'Arciconfraternita di San Giuseppe a Rabat-Malta; Günter M. M i c h e l, La „Josefbrüderschaft“ de Kevelaer; Arturo B o c c h i n i, Itinerario tra le chiese parrocchiali romane intitolate a San Giuseppe nel XX secolo (528 kościołów pod wezwaniem św. Józefa).

Sztuka sakralna. Inspiracje kultu św. Józefa w sztuce sakralnej starali się ukazać: Mariano A p a, San Giuseppe nell'arte del secolo XIX; Mario B u h a g i a r, Iconography of St Joseph in Malta and Gozo during the XXth Century; Joseph F. C h o r p e n n i n g OSFS, The Most Faithful of Servants: The Iconography and Theology of the Heart of St Joseph in the XIXth Century.

Teologia życia wewnętrznego. Studium nad duchowością św. Józefa w życiu Kościoła XIX i XX wieku było przedstawiane m.in. przez takich józefologów jak: Carlos C a r r i l l o O j e d a MJ, La devoción a San José en la Congregacion de los Misioneros de San José; J o s é d e J e s u s M a r i a OCD, La devoción de Santa Teresita de Lisieux

a San José; Oscar Alejandro Hernandez Zavala MJ, La devoción a San José en Chile en el siglo XIX; S. Pia Accordini SSF, San Giuseppe nella spiritualità di Leopoldina Naudet (1773–1834); Joseph M. Blaque SF, San José, maestro de vida interior en la Escuela de Nazaret, según el beato José Manyanet (1833–1901); S. Danuta Suta SSI, Valeur des expériences humaines à la lumière des situations critiques de la vie de Saint Joseph; Tadeusz Pietrzak, San Giuseppe come esempio di marito e di genitore per la famiglia contemporanea;

Nie brakło referatów omawiających znaczenie niektórych zakonów męskich i żeńskich w rozwoju kultu św. Józefa, jak dominikanów, karmelitów, salezjanów, założycieli zgromadzeń jak; bł. Honorat Koźmiński (S. Regina Kolinko CSSF), Nowością sympozjum był referat omawiający kult św. Józefa w Korei w XIX–XX w. (Maria Magdalena Lee Yung Za).

Omawiano także obecność św. Józefa w środkach przekazu myśli społecznej: a więc w kinematografii (Adelio Cola CSI), w czasopiśmie, drukach (T. Fitych), poezji i literaturze.

Wymiar naukowy sympozjum wskazywał na źródła wzmocnienia współczesnej pobożności chrześcijańskiej przez ukazanie obrazu św. Józefa, jako człowieka niewzruszonej wiary, mistrza życia ucznia Chrystusa. Świętość św. Józefa była ukazywana jako przykład dla życia codziennego chrześcijanina w perspektywie nowej ewangelizacji świata.

2. Wymiar pastoralny

Od 100 lat na Malcie niewątpliwie po kulcie NMP wśród świętych największą czią wiernych jest otaczana postać św. Józefa, Jej Oblubieńca. Popularność kultu dostrzegalna jest szczególnie niemal w każdym kościele, gdzie można znaleźć ołtarze, kaplice, obrazy, figury św. Józefa. Ale również frontony domów licznych rodzin ozdobiane są obrazami lub figurami Oblubieńca NMP, jak także place, ulice. Z historycznego punktu widzenia tak wielki kult na Malcie i Gozo poświadczają w szczególny sposób liczne Konfraternie, które zostały powołane do życia w różnych kościołach. Owe stowarzyszenia za cel główny stawiają sobie promocję kultu św. Józefa. Z tych bractw dwa obecnie istniejące pod patronatem św. Józefa mają wielowiekową tradycję tj. w Rabacie i w Birgu. Pierwsze zostało erygowane w 1508 roku przy kościele ojców franciszkanów, druga konfraternia została powołana do życia w 1575 w kościele kolegiackim św. Wawrzyńca w Birgu. W XVII i XVIII wieku zakładano liczne konfraternie przy kościołach parafialnych. Każda konfraternia ma swoje święto ku czci św. Józefa, które uroczyste obchodzi. Ruch bracki jeszcze bar-

dziej wzmógł się w XIX wieku kiedy św. Emilia de Vialar założyła Zgromadzenie Sióstr od Objawień Świętego Józefa w 1845 roku.

Arcykonfraternia Św. Józefa z siedzibą przy kościele Matki Bożej ojców franciszkanów w Rabacie od XVI każdego roku urządza procesje w Wielki Piątek z figurą pasyjną Chrystusa po ulicach miasta Rabat. Wspomniana Arcykonfraternia pod swoim patronatem powołała do życia w 1993 Centrum Studiów Józefologicznych dla zorganizowania VII Międzynarodowego Sympozjum Józefologicznego i była gospodarzem i organizatorem międzynarodowego sympozjum józefologicznego.

Od strony duszpasterskiej przygotowaniem wiernych do sympozjum była nowenna ku czci św. Józefa odprawiana w Jego sanktuarium w Rabacie. Inauguracja liturgiczna sympozjum odbyła się w niedzielę 21 września w narodowym sanktuarium św. Józefa w Rabacie adoracją Najświętszego Sakramentu zorganizowaną przez Zgromadzenie Sióstr od Objawień Świętego Józefa. Po czym Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył prowincjał Bernard Bartolo OFM.

Sejsje przedpołudniowe rozpoczynały się liturgią godzin (tertia). Na zakończenie, wieczorem odbywały się procesje z koronowaną figurą św. Józefa czczonego w sanktuarium w Rabat, w znaczniejszych kościołach poszczególnych miast połączone z celebracją Mszy św. z polifonicznymi śpiewami filharmonii i chórów parafialnych tekstów stałych.

W pierwszy dzień pracy sympozjum 21.09., w poniedziałek wieczorem, odbyła się procesja z figurą św. Józefa z kościoła karmelitów do współkatedry św. Jana Chrzciciela w La Valletta (dawny kościół Kawalerów Maltańskich). Uroczystej Mszy św. koncelebrowanej, z udziałem uczestników sympozjum, w obecności Nuncjusza Apostolskiego Malty i Libii arcybiskupa Sebastiana Laboa, przewodniczył arcybiskup Malty Józef Mercieca, który w homilii ukazywał św. Józefa jako wzór życia dla współczesnych chrześcijan.

W drugim dniu sympozjum, we wtorek, uroczystej Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył Wikariusz Apostolski Benghasi w Libii, bp Sylwester Carmel Magro OFM, w kościele neobarokowym pobudowanym 100 lat temu przez czciciela św. Józefa, Franciszka Falzon, w miasteczku Msida.

We środę celebrowano, z folklorystyczną oprawą ludową, procesję z koronowaną figurą św. Józefa narodowego sanktuarium, z kolegiaty św. Pawła do kościoła Matki Bożej w Rabat, gdzie Mszy św. przewodniczył i homilię wygłosił biskup Sylwester Carmel Magro OFM.

W czwartek, w miasteczku Kalkara w kościele pod wezwaniem św. Józefa, była celebrowana Msza św. z udziałem uczestników sympozjum i rzeszy wiernych przez prof. biskupa Juliana Wojtkowskiego z Olsztyna. W homilii ks. Biskup ukazywał świętość Oblubieńca NMP, która winna być realizowana przez jego czcicieli.

W piątek po sesji dopołudniowej sympozjum jego uczestnicy protem udali się na wyspę Gozo, gdzie wieczorem, z licznym udziałem wiernych, uroczystą Mszę św. odprawił miejscowy biskup Mikołaj Cauchi na placu przed kościołem parafialnym i archidiecezjalnym św. Józefa pobudowanym w 1887 r. W kościele znajduje się słynący łaskami obraz św. Józefa, malarza Józefa Cali (1846–1930). Obraz został ukoronowany przez kardynała Giovanni Colombo, arcybiskupa Mediolanu w 1971 r. Po liturgii archidziecezjalny i proboszcz parafii kan. Carmelo Refalo wydał klasyczne przyjęcie dla uczestników sympozjum w Barze i Restauracji pod wezwaniem św. Józefa.

W sobotę Nuncjusz Apostolski Malty i Libii, arcybiskup Józef Sebastian Laboa przewodniczył uroczystej Mszy św. z chórami gregoriańskimi w kościele Matki Bożej w Rabat. Po Mszy św. uroczyste witalno hymnem papieskim kardynała Gilberto Agustoni, Prefekta Trybunału Sygnatury Apostolskiej, który odsłonił dwie tablice: jedną na kościele, narodowym sanktuarium św. Józefa, z napisem: Idźcie do Józefa (Rdz 41, 55) w 28 językach (w polskim także), drugą w siedzibie arcybiskupstwa Świętego Józefa upamiętniającą VII Międzynarodowe Sympozjum Józefologiczne, Malta 1997.

W niedzielę przed południem Wikariusz Apostolski Benghasi w Libii bp Sylwester Carmel Magro OFM, członek maltańskiego Arcybiskupstwa Świętego Józefa, odsłonił na centralnym placu w Rabacie i dokonał błogosławieństwa figury wykonanej z brązu, autorstwa prof. Anton Agius, przedstawiającej św. Józefa z Dzieciątkiem. Organizatorzy pragnęli, aby monument ten stał się trwałą pamiątką VII Międzynarodowego Sympozjum Józefologicznego, które miało miejsce na Malcie w narodowym sanktuarium św. Józefa.

Wieczorem zaś odbyła się uroczysta procesja z koronowaną figurą św. Józefa z narodowego sanktuarium w Rabat do archikatedry maltańskiej w Mdina, gdzie kard. Gilberto Agustoni przewodniczył Mszy św. koncelebrowanej, wygłosił homilię i dokonał zamknięcia sympozjum.

Wymiar duszpasterski z pięknie przygotowaną liturgią, śpiewami ludu, chórów parafialnych, filharmonii, orkiestr, z licznym udziałem wiernych z uwzględnieniem pobożności ludowej uwiarygodniał naukowe dociekania nad żywotnością kultu św. Józefa, Oblubieńca NMP i Patrona Powszechnego Kościoła. Wymiar ten zwracał uwagę na to, jak teologia winna prowadzić do modlitwy, kultu, liturgii, życia chrześcijańskiego. Sympozjum miało swoje miejsce także w internecie, gdzie zamieszczano bardziej znaczące jego wydarzenia i omówienia prelekcji.

Wypada podkreślić, że na Malcie uroczystość św. Józefa obchodzona jest 19 marca od 1508 r., kiedy to władze świeckie i kościelne określiły ten dzień a jako święto obowiązkowe na całej Malcie, co ustawicznie było i jest przestrzegane.

KOMUNIKAT KONGREGACJI KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW

Z wielu stron i z różnych miejscowości nadeszło do tej Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów następujące pytanie:

„Czy biskupi mogą nosić krzyż na piersiach także na ornacie?”

Odpowiedź: Twierdząca.

Zwyczaj noszenia przez biskupów krzyża na piersiach na ornacie w czasie celebracji eucharystycznych, który jest cechą charakterystyczną obrządku ambrozjańskiego oraz liturgii wschodnich, w ostatnich latach rozpowszechnił się także w liturgii rzymskiej. Wydaje się, że jest właściwe, aby biskup, zarówno wtedy gdy odprawia sam, jak i wtedy gdy przewodniczy koncelebrze, mógł mieć znak, który odróżnia go od prezbiterów. Dlatego ta Kongregacja, w dodatku do dotychczasowych przepisów postanawia, za zgodą Wyższej Władzy, że krzyż może być noszony także na ornacie, pozostawia się jednak możliwość noszenia krzyża pod ornatem, według uznania biskupa.

Rzym, 16 lipca 1997.

+ JORGE MEDINA ESTEVEZ
Arcybiskup Pro-Prefekt

+ GERALDO M. AGNELO
Arcybiskup Sekretarz

N E K R O L O G I

O. Franciszek Małaczyński OSB

**Ś.P. O. JORGE PINELL OSB
(1921–1997)**

8 stycznia 1997 roku zmarł w Opactwie Najświętszej Maryi Panny w Montserrat o. Jorge Pinell, długoletni profesor Papieskiego Instytutu Liturgicznego w Rzymie. O. Pinell urodził się w Barcelonie 17 maja 1921 roku

i na chrzcie otrzymał imię Jan. Od młodości interesował się literaturą grecką, łacińską i katalońską. W roku 1946 wstąpił do Opactwa Montserrat i otrzymał imię zakonne Jorge (Jerzy). Śluby wieczyste złożył 15 sierpnia 1950, a święcenia kapłańskie otrzymał 30 sierpnia 1953. W czasie studiów teologicznych zainteresował się szczególnie liturgią i już jako diakon opublikował artykuł o modlitwach o pokój w Sakramentarzu św. Leona. Po święceniach kapłańskich zainteresowania o. Pinella zwróciły się ku liturgii starohispańskiej, zwanej mozarabską. Od roku 1954 ukazywały się jego artykuły na temat liturgii hiszpańskiej. Gdy powstawał Papieski Instytut Liturgiczny w Rzymie, o. Pinell został powołany w skład jego wykładowców i rozpoczął wykłady od kursu o liturgii hiszpańsko-wizygockiej i gallikańskiej. Oprócz hiszpańskiej liturgii mszalnej o. Pinell interesował się Liturgią godzin oraz krytyką tekstów liturgicznych. W roku 1971 ukazał się jego *Liber Orationum Psalmographus*. Ta książka jest hipotetyczną rekonstrukcją hiszpańskiej księgi liturgicznej, opartą na średniowiecznych rękopisach. Oprócz tekstów liturgicznych zawiera krytyczne wydanie tekstów psalmów używanych w liturgii hiszpańskiej. O Pinell wychował cały szereg specjalistów liturgii hiszpańskiej jako promotor ich prac licencjackich i doktorskich. Nie opuszczając wykładów w Rzymie o. Pinell przez wiele lat wykładał w Instytucie Liturgii Pastoralnej w Padwie. Po Soborze Watykańskim II był konsultorem Komisji pracujących nad rewizją Liturgii Godzin.

Dnia 12 lipca 1982 roku arcybiskup Toledo kardynał Marcello González Martín mianował o. Pinella przewodniczącym Komisji powołanej do zreformowania liturgii hiszpańskiej w duchu Soboru Watykańskiego II. W skład Komisji weszło wielu słuchaczy o. Pinella. W roku 1991 ukazała się pierwsza część *Missale Hispano-Mozarabicum*. Wprowadzenie i obrzędy Mszy są dziełem o. Pinella. W roku 1992 z okazji 70-lecia wydano na cześć o. Pinella pracę zbiorową pt. *Psallendum*. Zawiera ona pełną bibliografię książek i artykułów wybitnego liturgisty.

W ostatnich latach życia o. Pinell uczestniczył w Męce Chrystusa przez ciężką chorobę. Ufamy, że uczestniczy także w Jego chwale.

Kraków-Tyniec

O. FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI OSB

Ks. Jerzy Chmiel

ŚP. KS. JOSEF SCHARBERT (1919–1998)

Po długiej chorobie zmarł ks. Josef Scharbert, profesor bibliistyki Starego Testamentu we Freising i Monachium.

Pochodził z rodziny Niemców sudeckich, ziemi dziś należącej do Czech. Ukończył gimnazjum we Freudenthal i rozpoczął studia teologiczne w Philologische-Theologische Hochschule w Widnawie (Weidenau), która to uczel-

nia istniała od 1899 r. i należała do ówczesnej archidiecezji wrocławskiej. Studiowało tam wielu Czechów i Polaków, z którymi młody Scharbert się przyjaźnił i przyjaźń ta trwała przez lata. Po wojennych przejściach (służba wojskowa i sanitarna, niewola, opuszczenie ziemi rodzinnej) został wyświęcony na kapłana diecezji Passau w r. 1948.

Jako bibliista był autorem wielu prac, tak książek, jak i artykułów, zwłaszcza na temat Pięcioksięgu i ksiąg prorockich. Znał język polski, interesował się polskim piśmiennictwem biblistycznym, pisząc liczne recenzje polskich prac w czasopismach niemieckojęzycznych. Był przyjacielem wielu polskich biblistów, szczególnie swojego pokolenia. Był też gorącym patriotą swojej ziemi rodzinnej jako „ein bewusster Sudetendeutscher” – jak go określono w jednym z nekrologów. Zostawił po sobie ciekawe pamiętniki: *Fürchte dich nicht! Ich bin bei dir!* (Schriftenreihe des Sudetendeutschen Priesterwerks, Königstein).

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

R E C E N Z J E i P R Z E G L Ą D Y

KS. ANTONI TRONINA, *Panie, abym przejrzał*. Ślepotą i niewidomi w Biblii (Jak rozumieć Pismo Święte 9), Lublin 1997, red. J. Kudasiewicz i G. Witaszek, stron 164

Ks. A. Tronina jest autorem numeru 8. (Teologia Psalmów) tej wartościowej serii. Kto więc zapoznał się z tamtą książką, lub z moją recenzją (AK 1996 nr 2, s. 305–307), będzie miał już pewne wyobrażenie o tej najnowszej publikacji autora.

Zamiary autora są bardzo skromne: traktuje on swoje rozważania jedynie jako wprowadzenie do biblijnej nauki o ślepcie. Chodzi mu przy tym nie tylko o kalectwo wzroku w wymiarze dosłownym, lecz i duchowym. Zatem „właściwym celem tego opracowania jest wskazanie na istotne orędzie Objawienia: wezwanie do nawrócenia serc, do troski o odzyskanie wewnętrzznego wzroku, który umożliwi spotkanie ‘twarzą w twarz’ z Dawcą światła” (ze wstępu).

Praca podzielona jest na trzy części. Ich tytuły są bardzo pomysłowe i poetyckie. Pierwsza część omawia kalectwo wzroku na podstawie świadectw starożytnych (*Przed jutrzeńką*). Można się tu dowiedzieć wielu ciekawych rzeczy. Okazuje się bowiem, że już dawno próbowano usuwać wady wzroku lub kalectwo ślepoty, stosując nie tylko naturalne środki, lecz także zwracając się do bóstw. Autor informuje też o społecznej sytuacji niewidomych.

Okazuje się przede wszystkim, że już w starożytności zdawano sobie sprawę z duchowej ślepoty. Ślepotą nabierała więc znaczenia metaforycznego i symbolicznego. Druga część (*O brzasku dnia*) przedstawia świadectwa Starego Testamentu. Z tego ogromnego i wielokształtnego materiału wybiera autor, i słusznie, tylko niektóre, idąc za podziałem na Prawo, Proroków i Pisma. Pokazuje tu pewne wspólne zjawiska z kulturami pozabiblijnymi, a zarazem skrzętnie notuje oryginalne zjawiska czy refleksje zawarte w Starym Testamencie. Na pewno spotykamy tu więcej dojrzałej refleksji, zwłaszcza u proroków, na temat duchowej ślepoty i sposobów jej usuwania.

Część trzecia (*W pełni słońca*) zajmuje się wybranymi tekstami Nowego Testamentu. Zrozumiałe, że jest ona najważniejsza i najdłuższa. Warto jej więc poświęcić trochę więcej uwagi. Autor omawia tu wybrane fragmenty ze wszystkich Ewangelii, kierując się kolejnością chronologiczną.

Przy Ewangelii Marka pojawia się najpierw kilka tekstów Pawła, które moim zdaniem można by nieco poszerzyć i potraktować osobno, uwidaczniając także w spisie treści ten wkład Apostoła Narodów do biblijnej tyflogologii. Skoro już mowa o wykazie treści, to pewne zakłopotanie budzi część dotycząca Jana, w której pojawia się w sposób rozczłonkowany tylko tekst J 9, co nie całkiem odpowiada treści.

Jednak ten tekst jest omówiony najbardziej szczegółowo i najbardziej przykuwa uwagę. W rozumieniu autora jest on bowiem najważniejszym tekstem dla przedstawianego zagadnienia. Tutaj też autor wykazał najwięcej kunsztu egzegetycznego, samodzielności i umiejętności aktualizacji. Jest to naprawdę integralna, duchowa i egzystencjalna egzegeza katolicka. Bogate i interesujące uwagi wyprowadza autor już z samego rozpisania tekstu, w którym wytłuszcza powtarzające się słowa kluczowe. Dowiadujemy się tu m.in., że „ślepy nie jest ten, kto nie może widzieć, lecz ten, kto nie chce przyjąć światła Objawienia” (s. 135) oraz że „największym grzechem jest zaślepienie” (s. 158). Bardzo cenne są refleksje przestrzegające przed ideologizacją wiary, która to pokusa jest wciąż groźna.

Te niezwykle zalety części III są mniej czy bardziej widoczne także w częściach poprzednich. W ogóle praca ta jest kolejnym dowodem, że najlepszym popularyzatorem jest dobry, rzetelny naukowiec, który posiada zdolność skutecznego komunikowania. Mamy więc w tej pracy jedno i drugie, to znaczy solidną, przezierającą z każdej strony naukę oraz żywe, świeże a czasem dowcipne jej podanie. Wszędzie też można tu znaleźć teksty, które nie tylko mogą żywo zainteresować, ale też dać wiele do myślenia i osobistej rewizji. Przytoczmy jeszcze jeden: „Jezus umożliwił mu całkowitą przemianę wewnętrzną: usta biedaka jakby odmięły swe funkcje. Błagalny krzyk zmienia się w uwielbienie chwały Bożej. ‘Zamieniłeś w taniec moje biadania’ – może powiedzieć za psalmistą (Ps 30, 12). Zebrak, czekający dotychczas biernie na jałmużnę, będzie teraz zdolny dzielić się z innymi otrzymanym darem” (s. 127).

Książka jest wydana starannie, znacznie lepiej niż poprzedni numer tej serii. Znalazło się jednak i tu kilka usterek, które chcę zasygnalizować. I tak: na str. 61 mamy fragment „które będą napiętnować prorocy”. Winno chyba być „napiętnowywać” lub „piętnować”? Na str. 65, II akapit, zdanie zaczynające się od „Zwykle oznacza on samego Izraela” jest trochę niejasne i dwuznaczne, zwłaszcza w części „przynosząc...”. Na str. 123 we fragmencie „Dało

to Nauczycielowi sposobności” winno chyba być „sposobność”? Na str. 152, w. 8 od góry zamiast „Ojawiciela” powinno być „Objawiciel”, a hallelu-Jah (s. 74) to forma I a nie II osoby liczby mnogiej, a więc „Chwalcie”.

Lektura tej książki jest wspaniałą przygodą! Przyczynia się do tego nie tylko to, co jest w niej bezpośrednio widoczne, a co zostało wyżej pobieżnie ukazane. W równym stopniu takie odczucie jest spowodowane wielką miłością autora do ludzi dźwigających krzyż kalectwa, a także do tych, którzy cierpią na ślepotę duchową.

Ołtarzew

Ks. JULIAN WARZECHA SAC

FRANCISCO F. CARVAJAL, *Rozmowy z Bogiem*. Medytacje na każdy dzień (Adwent, Boże Narodzenie), Apostolicum, Ząbki 1997, str. 413

Autor tej książki do rozmyślań jest Hiszpanem, przynależącym do ruchu „Opus Dei”. Jest szeroko znany jako doświadczony duszpasterz. To jego doświadczenie przebiega niemal z każdej strony książki.

Książka jest przede wszystkim adresowana do ludzi świeckich. Pod tym więc kątem podane są w niej konkretne zastosowania.

Jako podstawę do medytacji wzięto fragmenty Biblii przeznaczone do codziennej liturgii, przede wszystkim mszalnej, ale często także brewiarzowej. Czasem pojawiają się zdania wzięte z poszczególnych formularzy mszalnych. Ich interpretacja jest bardzo przystępna. Można nawet powiedzieć, że się jej „nie czuje”. Nie ma więc nic z warsztatu (nazewnictwa) egegetycznego, jest za to spokojne, egzystencjalne wyjaśnianie tekstów. Dość często przytaczane są teksty paralelne, poszerzające bazę biblijną i zarazem ułatwiające właściwe zrozumienie poszczególnych sformułowań. Jest to zasada tekstów paralelnych, czyli inaczej – interpretacja Biblii poprzez Biblię. Dla bardziej dociekliwych i doświadczonych czytelników autor podaje w przypisach odsyłacze do innych jeszcze tekstów biblijnych.

Mamy tu zarazem interpretację Pisma świętego w Kościele – by posłużyć się tytułem opublikowanego kilka lat temu dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej. A polega ona konkretnie na tym, że autor często przytacza wypowiedzi wybitnych postaci z życia Kościoła, treściowo bardzo bliskie danemu zdaniu z Biblii. Pojawiają się tu zarówno Ojcowie Kościoła, znani święci z różnych okresów, jak i ludzie współcześni (często bł. J. Escriva de Balaguer). Tłumacz, Jan Jarco, dodał także celne teksty wybitnych postaci polskich, w tym także Jana Pawła II.

Dalsze, pogłębiające poszukiwania mogą ułatwić indeksy cytatów Ojców Kościoła i Papieży, a zwłaszcza indeks tematyczny. Osobiście szkoda mi, że nie zamieszczono indeksu tekstów biblijnych. Szkoda też, iż nie ma w tej książce wstępu, który początkującemu czytelnikowi pomógłby w jej używaniu. Zainteresowanym pomogą zapewne w tym względzie ich duszpasterze.

Przed odcinkiem przeznaczonym na poszczególne dni podane są trzycięściowe dyspozycje. Zawiera je także spis treści, wraz z tematami. Może się to w praktyce okazać bardzo pomocne. W konkretnym bowiem zastosowaniu czytelnicy nie zawsze mogą poświęcić na rozmyślanie pół godziny. Mogą więc sobie wybrać którąś z trzech części i nad nią pomedytować.

Książka ukazała się już w wielu językach i została przyjęta bardzo życzliwie. Jej tłumaczenie polskie jest wzorowe. Czytając poszczególne teksty ma się wrażenie, iż zostały one napisane w języku polskim. Warto też dodać, że wersja polska ukazała się w bardzo wygodnym formacie, przypominającym raczej modlitewnik. Piękna obwoluta i staranne wydanie zachęca także do zainteresowania się tą książką.

Nie potrzeba nikogo przekonywać, jak ważna jest modlitwa myślna. Bez odpowiednich pomocy trudno ją jednak praktykować, zwłaszcza początkującym. Opublikowane u nas dotąd pomoce przeznaczone były na ogół dla osób duchownych i konsekrowanych. Książka Fr. Carvajala znajdzie więc wśród osób świeckich wielu wdzięcznych odbiorców. Polecałbym ją także duszpasterzom, zwłaszcza tym, którzy głoszą codziennie homilie. Będzie to nieoceniona pomoc do tego celu.

Ottarzew

Ks. JULIAN WARZECHA SAC

O. GERARD SIWEK, *Homilie obrzędowe*, Kraków 1997, ss. 231.

„To, co jest, już było, a to, co ma być kiedyś – już jest” (Koh 3, 15). Słowa mędrca Koheleta dobrze korespondują z pewną specyfiką powołania kapłańskiego. Duszpasterz towarzyszy posługą słowa rozmaitym, nieraz krańcowym etapom ludzkiego życia. Przyjmuje do wspólnoty Kościoła nowonarodzone dzieci, asystuje radości nowożeńców, odprowadza na miejsce doczesnego spoczynku tych, którym cmentarne dzwony oznajmiły kres ziemskiej pielgrzymki. Systematyczne głoszenie słowa w trakcie liturgii obrzędowej rodzi jednak niebezpieczeństwo rutyny i schematyzmu. Niewątpliwie przemyślane i przemodlone akty przepowiadania ukrywają niebezpieczeństwo jednostronności: zinterioryzowane spojrzenie na omawiane etapy ludzkiego życia zamyka się bowiem w pewnych granicach wytyczonych psychiką i erudycją, które wielu kaznodziejom trudno przełamać, choćby z uwagi na częstotliwość wystąpień.

Dlatego współcześni duszpasterze z utęsknieniem wyglądają nowych zbiorów homilii. Nie dlatego, by literalnie przenosić zawarte tam konstrukty w rzeczywistość sprawowanej przez siebie posługi słowa. Bardziej, by dopuścić do głosu inne spojrzenia, nowe przemyślenia i refleksje kaznodziejskie. Wydaje się bowiem, że na tej właśnie niwie przysłowiowa „wymiana doświadczeń” odgrywa nieprzecenioną rolę.

Odpowiedzią na oczekiwania jest nowa publikacja, wydana w serii „Redemptoris Missio”, zatytułowana *Homilie obrzędowe*. Autorem zbioru jest znany Czytelnikom literatury homiletycznej o. Gerard Siwek CSsR. Stworzona przez niego książka zawiera modelowe homilie wygłaszane w trakcie obrzędów liturgicznych. W pracy, obok zgrabnie zredagowanego wstępu, wyróżnić można trzy części.

Część pierwsza jest zbiorem homilii chrzcielnych. Zawarte tam wystąpienia eksponują i wyjaśniają pewną rzeczywistość, będącą konsekwencją przyjętego sakramentu. Uwypuklają także poszczególne etapy liturgii chrzcielnej, koncentrując się na symbolach tworzących liturgię. Część drugą zajmują homilie ślubne. Tytuły tej części ukazują określony w homilii aspekt miłości (np. dar Boży, dar ludzki, wierność, komunია). Homiliom pogrzebowym poświęcono trzecią część książki. Refleksje oscylują wokół tajemnicy

przemijania i śmierci. Podejmują także zagadnienia związane z eschatologią indywidualną.

W każdej homilii autor wyodrębnił przynajmniej trzy składowe. Zabieg ten skutecznie przyczynił się do uzyskania większej przejrzystości wypowiedzi. I tak pierwsza składowa stanowi wprowadzenie w szczegółową tematykę homilii. Bazuje na doświadczeniach ludzkich, literackich wypowiedziach, obserwacjach zdarzeń z codziennego życia, skojarzeniach. Czasami autor zadaje prowokujące pytania, na które poszukuje odpowiedzi w rozmaitych źródłach (por. s. 59).

Druga składowa zawiera próbę odczytania treści zawartej w analizowanym symbolu. Autor wykazuje się erudycją sięgając do źródłosłowa, do głębokich pokładów kultury semickiej (por. s. 56). Nawiązuje także do odczytanych perykop (por. s. 59–62; 177–179; 139–141), choć w przypadku niektórych homilii można odczuć pewien biblijny niedosyt... Jednak podejmowane w tej części zabiegi sprawiają że słuchacz dostrzega w analizowanym symbolu, lub sformułowaniu nie slogan lecz egzystencjalną głębię, dotyczącą jego problemów.

Trzecia składowa wskazuje na zastosowanie wypracowanych treści w życiu słuchaczy. Zasadniczą cechą tego fragmentu homilii jest zwięzłość. Zastosowanie bywa wzmacniane rozmaitymi sposobami, np. przez zacytowanie autorytetu (por. s. 74, 93, 136), odwołanie się do mądrości legendarnej bądź ludowej (s. 118) a także do źródeł historycznych (s. 78).

Wspólna, pozytywną cechą każdej homilii zamieszczonej w zbiorze zdaje się być walor językowy. Dominują krótkie zdania, dobrze oddające nastrój. Autor swobodnie wydobywa duchową atmosferę wydarzeń. W części egzegetycznej język zachowuje kanony precyzji, choć daleki jest od żargonu teologicznego.

Niebagatelne znaczenie w pracy pełni wstęp, poprzedzający omówione części. Poza teoretycznymi dywagacjami zmierzającymi do wyjaśnienia istotnych w książce pojęć, zawiera swoiście podane wskazówki ułatwiające samodzielne konstruowanie homilii. Dlatego pominięcie wstępu w lekturze homilii stanowić może poważne zubożenie czytelnika. Drobnym mankamentem zdają się być pewne niedopracowania stylu, wynikające być może z przyspieszonego procesu wydawania publikacji.

Dzieło o. Gerarda Siwka adresowane jest zasadniczo do kapłanów – duszpasterzy. „Zasadniczo” – oznacza w tym wypadku „nie tylko”. Istotnym walorem książki jest możliwość wykorzystania zawartych w niej przemówień do osobistej medytacji przeznaczonej dla świeckich. Przemyslenia autora mogą stać się punktem wyjścia do podjęcia refleksji nad umacnianiem więzi rodzinnej oraz wydobywania tego, co najważniejsze w procesie religijnego wychowania dziecka. Jawią się też jako kopalnia chrześcijańskiej nadziei dla osamotnionych odejściem najbliższych.

Katowice

Ks. ANDRZEJ KOLEK

Skarbnica modlitw. Zebrał i opr. ks. Mieczysław Bednarz SJ, Wydawnictwo WAM, Kraków 1997, ss. 794 + dod.

Ukazała się na rynku księgarskim bardzo cenna pozycja w postaci *Skarbnicy modlitw* w opracowaniu ks. Mieczysława Bednarza SJ. Jest to

zbiór rozmaitych modlitw, pochodzących z różnych źródeł, który stanowi to, co dawniej nazywano *thesaurus* (po łac. Skarbnica), a dzisiaj określamy to jako antologię tekstów modlitewnych. Całość została podzielona na osiemnaście działów tematycznych, w sumie kilkaset modlitw, dłuższych lub krótszych. Każda modlitwa została zaopatrzona w „metryczkę”, skąd pochodzi. Są to modlitwy o wielkiej rozpiętości tematycznej, historycznej i geograficznej: „od Esseńczyków do Indian Navajo, od Ojców pustyni i Ojców Kościoła poprzez świętych różnych wieków aż do tych, którzy teraz wołają do Boga” (Przedmowa, s. 11). Nie brakuje też krótkich biogramów autorów modlitw. Pod koniec książki wolne stronicie zapraszają do zapisania osobistych modlitw czytelnika.

Staranna edycja, „biblijny” papier, twarda oprawa zachęcają do częstego korzystania z tego polskiego *Thesaurus precum*, godnej skarbnicy modlitw na koniec XX wieku.

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

KS. JÓZEF KUDASIEWICZ, *Duch Święty w życiu chrześcijańskim. Nabożeństwo na drugi rok triduum jubileuszowego*, Kielce 1998, ss. 47.

Ta książeczka, a właściwie mini podręcznik nabożeństw, jest stosunkowo niewielka. I chociaż zawiera jedno tylko nabożeństwo Słowa Bożego, poświęcone Duchowi Świętemu, może służyć jako wspaniała pomoc w duszpasterstwie. Znakomicie bowiem wprowadza ona w modlitewne doświadczenie mocy i działania Ducha już otrzymanego w sakramentach inicjacji. Dzięki temu, samo nabożeństwo, jest nie tylko pouczeniem, indoktrynacją pneumatyczną, ale jest również słuchaniem Ducha Świętego, którego głos rozbrzmiewa w uroczystości proklamowanych słowach Pisma (KO 21). W nabożeństwie jest również miejsce na odpowiedź dawaną Duchowi przez pieśni, modlitwy i życie z Ducha, w czym pomagają homilia.

Książeczka zawiera wstęp, krótkie wprowadzenie o znaczeniu Ducha Świętego w życiu chrześcijańskim, oraz samo nabożeństwo słowa Bożego. Posiada ono typową formę dla nabożeństw słowa Bożego i składa się z wprowadzenia, czytań, homilii, odnowienia przyrzeczeń chrzcielnych, prośby o dary Ducha z włożeniem rąk (jako nawiązanie do sakramentu bierzmowania), pokropienia wodą święconą (jako wspomnienie sakramentu chrztu świętego), modlitwy wiernych oraz uroczystego błogosławieństwa.

Dzięki takiej formie, nabożeństwo to może być bardzo dobrym narzędziem w przygotowaniu ludu Bożego do Jubileuszu Odkupienia, a szczególnie przeżycia Roku Ducha Świętego. Właściwie przygotowane i przeprowadzone, może przyczynić się do wewnętrznego zjednoczenia zarówno małych grup formacyjno-modlitewnych, jak i całej wspólnoty parafialnej a także pobudzenia silniejszej więzi z Kościołem.

Węgrzce k / Krakowa

Ks. GRZEGORZ ŁOPATKA

ZBIGNIEW MAREK SJ, *Biblia w katechetycznej posłudze słowa*, Biblioteka Horyzontów Wiary, Kraków 1998, ss. 232.

Jest to bardzo interesująca pozycja z punktu widzenia popularyzacji słowa Bożego wśród wiernych. Przybliża ona w prosty i przystępny sposób zasady i metody pracy z tekstami biblijnymi, które można wykorzystać zarówno w katechizacji, jak i w ramach działalności grup o charakterze formacyjnym.

Książkę tę można by podzielić na dwie tematyczne części: teoretyczną i praktyczną. Pierwsza zawiera omówienie katechetycznej posługi słowa: natura, charakterystyka, cele i zadania, treść oraz znaczenie Biblii w tej dziedzinie. Druga część to część praktyczna, zawierająca metody pracy z tekstami Pisma Świętego. Na uwagę zasługują tutaj zwłaszcza metody wciągające słuchaczy w sposób czynny do odkrywania biblijnych treści, jak przedstawienie sceniczne, praca z obrazami, rysunkami i schematami oraz formami muzycznymi. Bardzo urozmaicają one przekaz, wprowadzają element zaciekania, a także pomagają w zapamiętaniu.

Praca ta, służąca jako pomoc w odkrywaniu biblijnego orędzia o zbawieniu, jest godna polecenia przede wszystkim dla duszpasterzy, katechetów, studentów teologii oraz moderatorów grup biblijnych i formacyjnych.

Węgrzce k / Krakowa

Ks. GRZEGORZ ŁOPATKA

PRZEGLĄD BIBLIOGRAFICZNY

COLLECTANAE THEOLOGICA

1995 z. 3

Bielecki St., ks., *Kairos chrześcijanina według Rz 13, 11–14; 85–99*.

1995 z. 4

Kiejza A., OFMCap, *Charakter obecności Chrystusa w Kościele według Ap 1, 12–20; 21–38*; Lewandowicz G., *Biblizmy we współczesnym języku polskim*, 5–20.

1996 z. 1

Chrostowski W., ks., *Żydowskie tradycje interpretacyjne pomocą w zrozumieniu Biblii*, 39–54; Dąbek T., OSB, *Sensy Pisma świętego w świetle dokumentu „Interpretacja Biblii w Kościele”*, 84–104; Hałas St., SCJ, *Analiza struktury literackiej drogi do lepszego rozumienia tekstu biblijnego*, 25–38; Jezierska E.J., OSU, *Feministyczne podejście w interpretacji Biblii*, 65–74; Krański J., ks., *Ks. prof. Jan Stępień (1910–1995). Bibliista i rektor ATK*, 169–182; Rubinkiewicz R., SDB, *Nowe aspekty egzegezy biblijnej w świetle dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej o „Interpretacji Biblii w Kościele”*, 9–24; Suchy J., *Podejście psychologicz-*

ne i psychoanalityczne w egzegezie biblijnej, 55–64; S z y m i k St., ks., *Lektura fundamentalistyczna Biblii i zagrożenia z niej płynące w świetle dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej*, 75–84.

1996 z. 2

F r i e d m a n M., *Tradycja rodzinna w judaizmie*, 39–48.

COLLEGIUM POLONORUM

1993/94 z. 12

M a l i n a A., ks. – M i s i a r c z y k L. ks., *Fragment Ewangelii Marka w Qumran*, 29–47; S o b o l e w s k i Zb., ks., *Kobieta w Starym Testamencie i nauczaniu Jezusa*, 48–72.

NURT

1997 z. 1

Dokument końcowy V Zgromadzenia Plenarnego Katolickiej Federacji Biblijnej – 1996 r., 117–126.

STUDIA I DOKUMENTY EKUMENICZNE

1996 z. 2

C z a j k o w s k i M., ks., *Interpretacja Biblii w Kościele*, 9–36.

TARNOWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE

1995–1996 t. XIV

B e d n a r z M. ks., *Duszpasterstwo biblijne według dokumentu „Interpretacja Pisma świętego w Kościele”*, 151–168; B r z e g o w y T. ks., *Pierwszy poemat opisujący w Pieśni nad pieśniami (4, 1–7)*, 169–198.

W POSŁUDZE SŁOWA PAŃSKIEGO

(Księga pamiątkowa poświęcona ks. prof. Józefowi Kudasiewiczowi)

B a r t n i c k i R. ks., *Redakcyjna działalność, koncepcja i cel teologiczny Mateusza w ujęciu egzegetów pracujących metodą redakcji*, 163–184; B i e l e c k i St. ks., *Bibliistyka stosowana w twórczości księdza profesora Józefa Kudasiewicza*, 16–22; C h m i e l J. ks., *Socjologiczne podejście do egzegezy nowotestamentalnej*, 156–161; C z a j k o w s k i M. ks., *Chwał Jerozolimo JHWH*, 143–155; H a r ę z g a St. ks., *Egzegeta według dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej „Interpretacja Biblii w Kościele”*, 49–58; H o m e r s k i J. ks., *Odwieczna miłość (Refleksje egzegetyczno-teologiczne nad tekstem Iz 54, 4–10)*, 116–128; J a n k o w s k i A., OSB, *Łączność ziemi z niebem*

według Janowej Apokalipsy, 307–318; K i e d z i k M. ks., *Słowo Boże i człowiek – znaczenie pragmatyczne koncepcji*, Lk 8, 4–21; 213–227; L a n g k a m m e r H., OFM, *Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa w najstarszych formułach wiary*, 282–293; L a c h J. ks., *Hymn o pierwszeństwie Chrystusa* (Kol 1, 15–20), 294–306; M ę d a l a St. CM, *Pojęcie koinōma w Nowym Testamencie jako synteza życia chrześcijańskiego*, 329–347; M i e l c a r e k K. ks., *Natura słów Jezusa według Lk 4, 22; 203–212*; O l s z e w s k i D. ks., *Nauczanie Pisma świętego w Kieleckim Seminarium Duchownym w XIX w. Zarys problematyki badawczej*, 473–481; O r d o n H. ks., *Bibliografia publikacji ks. prof. dra hab. J. Kudasiewicza*, 33–44; tenże, *Zycie i działalność ks. prof. Józefa Kudasiewicza*, 11–15; P o t o c k i St. ks., *Uwagi autobiograficzne autora Mądrości Syracha*, 104–115; R u b i n k i e w i c z R., SDB, *Ps 2, 8 i 110 w interpretacji wczesnego judaizmu*, 94–103; R o m a n i u k K. bp, „*Przebaczenie, jeśli macie co przeciw komu*” (Mk 11, 25), 198–202; R u s e c k i M. ks., *Teologiczno-fundamentalna myśl ks. J. Kudasiewicza*, 23–32; S i k o r a A.R., OFM, *Ἀρχή w Apokalipsie św. Jana*, 319–328; S t a c h o w i a k L. ks., *Sprawiedliwość i doskonałość w Starym Testamencie*, 136–142; S z l a g a J. bp, *Małżeństwo jako przymierze*, 129–135; S z y m i k S. ks., *Misja opętanego z Gerary* (Mk 5, 18–20), 186–197; S z w a r c U., *Warunki bytowe pokoleń Jakubowych według Pwt 33, 6–25; 59–70*; T r o n i n a A. ks., *Chrystocentryczna struktura Janowej perykopy o niewidomym* (J 9), 269–281; W i t a s z e k G., CSsR, *Wiara w pobożność psalmów*, 71–80; W ł o d a r c z y k St. Ks., *Łukaszcza interpretacja śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa*, 228–241; W i t c z y k H. ks., *Jezus Chrystus – Świątynia chwały i prawdy* (J 1, 14), 242–268; Z a w i s z e w s k i E. ks., *Ps 51 w kerygmie duszpasterskiej*, 81–93.

Kraków

zestawił Ks. TADEUSZ MATRAS

KSIĄŻKI NADESLANE DO REDAKCJI

1. *Anamnesis*. Biuletyn Komisji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski., *Misterium Paschy*. Z. 2. 1996/97, s. 104.
2. *Apokalipsa koszalińska*. Oprac. Ks. H. Ramanik i M. Monikowska-Tobisz. Koszalin 1996, s. 104.
3. B i l e w i c z Jan, *Radość czystej miłości*. Poznań 1995, s. 68.
4. B i l e w i c z, Jan, *Zycie człowieka największą tajemnicą*. Poznań 1996, s. 30.
5. L e w a s z k i e w i c z Tadeusz, *Łużyckie przekłady Biblii – Przewodnik bibliograficzny*. Warszawa 1995, Wyd. Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy, s. 181.
6. O l s z e w s k i Jarosław, *Pałupka fałszywej nadziei*. Aktualne przejawy okultyzmu w świetle nauki katolickiej. Poznań 1996, s. 12.
7. S i e n k o Władysław, *Piotr Wysz z Radolina i jego dzieło „Speculum Aureum”*. Warszawa 1996, Instytut Tomistyczny OO. Dominikanów, s. 347.

8. S k r o d z k i Wojciech, *Wolność osoby ludzkiej według Emanuela Mouniera*. Warszawa 1996, s. 140.
9. W e r m t e r Winfried CPPS, *Eucharystia na drodze do wolności*. Częstochowa 1996, Wydawnictwo Misjonarzy Krwi Chrystusa, s. 132.
10. W e r m t e r Winfried CPPS, *Życie Eucharystią*. Częstochowa 1996, Wydawnictwo Misjonarzy Krwi Chrystusa, s. 76.
11. W o r o n o w s k i Franciszek ks., *Człowiek jako prawdziwe dobro*. Łomża 1994, s. 76
12. W o r o n o w s k i Franciszek ks., *Ja i moja parafia*. Łomża 1995, s. 47.
13. W o r o n o w s k i Franciszek ks., *Ks. Jan Lucjan Grajewski – Formacja rodziny na miarę cywilizacji życia*. Łomża 1993, s. 42.
14. W o r o n o w s k i Franciszek ks., *Kluczowe zasady pełni duszpasterstwa*. Łomża 1994, s. 42.
15. W o r o n o w s k i Franciszek ks., *O nowy ład ludzkiego bytowania*. Moja osoba, misja Kościoła, naród i państwo, polityka. Łomża 1996, s. 85.

UWAGA PRENUMERATORZY

Prenumerata kwartalnika
RUCH BIBLIJNY I LITURGICZNY

za rok 1999 wynosić będzie:

roczna 20 zł
półroczna 10 zł

Uprzejmie prosimy o dokonywanie prenumeraty na konto
Redakcji

(Kraków PKO nr 10202892-24660-270-1-111)

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Ks. MIECZYŚLAW MIKOŁAJCZAK, Samoofiarowanie Eliasza (1 Kr1 17, 21)	81
Ks. MARIAN MACHINEK MSF, Kazanie na Górze. Profetyczna prowokacja czy program życiowy?	87
Ks. JAN JÓZEF JANICKI, Pascha – centrum roku liturgicznego Starego i Nowego Ludu Bożego	101

KOMENTARZE – REFLEKSJE – MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

Ks. TARSYCJUSZ SINKA CM, Dzwony w liturgii	115
Ks. JANUSZ GAJDA, Msza święta w kulturze Zairu	122
Ks. ANTONI TRONINA, W poszukiwaniu Świętego Graala	134
RAFAŁ NAKONIECZNY, Współczesny geniusz apostołem Biblii. Sylwetka Alberta Schweitzera	138

SPRAWOZDANIA I WIADOMOŚCI

Ks. WŁADYSŁAW NOWAK, VII Międzynarodowe Sympozjum Józefologiczne na Malcie (1997)	141
Komunikat Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów	147

NEKROLOGI

O. FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI OSB, Śp. O. Jorge Pinell OSB (1921–1997)	147
Ks. JERZY CHMIEL, Śp. Ks. Josef Scharbert (1919–1998)	148

RECENZJE I PRZEGLĄDY 149

Przegląd bibliograficzny (ks. T. Matras)	155
Książki nadesłane do Redakcji	157

INDEX

ARTICULI

M. MIKOŁAJCZAK, Elias orans semetipsum offert (1 Reg 17, 21)	81
M. MACHINEK MSF, De Sermone in Monte. Provocatio prophetica an vitae ratio?	87
J.J. JANICKI, Pascha – centrum anni liturgici Veteris ac Novi Populi Dei	101

COMMENTARII – REFLEXIONES – PASTORALIA

T. SINKA CM, De campanis in liturgia	115
J. GAJDA, De Missa in cultura Zair	122
A. TRONINA, Super legendam de Sancto Graal	134
R. NAKONIECZNY, Albert Schweitzer: genius et Bibliorum apostolus	138

RELATIONES ET NOTITIAE

W. NOWAK, De VII Internationali Symposio de S. Joseph in insula Melita (1997)	141
Nuntium Congregationis pro Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum	147

NECROLOGIAE

F. MAŁACZYŃSKI OSB, In memoriam Jorge Pinell OSB (1921–1997)	147
J. CHMIEL, In memoriam Josef Scharbert (1919–1998)	148

RECENSIONES ET REPERTORIA 149

Repertorium bibliographicum (T. Matras)	155
Libri ad Redactionem missi	157