

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 5

ROK XL

1987

D O K U M E N T Y

Kongregacja Wychowania Katolickiego

INSTRUKCJA O LITURGICZNEJ FORMACJI W SEMINARIACH

Tłumaczenie Instrukcji „O liturgicznej formacji w seminariach”, wydanej przez Kongregację Wychowania Katolickiego w 1979 roku, uzyskało aprobatę Kurii Metropolitalnej w Krakowie w dniu 11 sierpnia 1987 r. (2043).

(—) † Franciszek kard. Macharski

Kongregacja Wychowania Katolickiego od wielu już lat podejmuje dzieło odnowy kościelnej formacji przyszłych kapłanów zgodnie z zarządzeniami Soboru Watykańskiego II, dostarczając odpowiednich pomocy konferencjom biskupim. Do różnych ogłoszonych dotąd w tym celu dokumentów i pomocy pedagogicznych zostaje dodana obecna INSTRUKCJA O LITURGICZNEJ FORMACJI W SEMINARIACH. Jej celem jest podanie odpowiednich wskazań i zasad mających umożliwić dostosowanie życia liturgicznego i studiów świętej liturgii w zakładach formacji kapłańskiej do współczesnych potrzeb. Ze względu bowiem na wyjątkowe znaczenie świętej liturgii w życiu Kościoła konieczną jest rzeczą, aby obecni kandydaci do kapłaństwa przez długotrwałe jej przeżywanie i staranne studium zostali możliwie najlepiej przygotowani do wypełniania w tej dziedzinie przyszłych zadań duszpasterskich.

WSTĘP

A) ZNACZENIE LITURGII W FORMACJI KAPŁANÓW

1. Oczywiście jest znaczenie świętej liturgii w formacji kapłańskiej. Prezbiterzy bowiem przez posługę biskupa zostają konsekrowani Bogu nie tylko w celu głoszenia Ewangelii i dostarczania wiernym duchowego pokarmu, lecz także w tym celu, aby uczestnicząc w szczególności w kapłaństwie Chrystusa, przewodniczyli czynnościom liturgicznym mocą Chrystusa głowy (in persona Christi capitis), który przez Ducha Świętego nieustannie wykonuje dla nas w liturgii swoje kapłańskie posłannictwo¹. Ponieważ zaś liturgia, w której „spełnia się dzieło naszego Odkupienia”, w najwyższym stopniu przyczynia się do tego, „aby wierni swoim życiem wyrażali oraz ujawniali innym misterium Chrystusa i rzeczywistą naturę prawdziwego Kościoła”², staranne jej przeżywanie i studium zapewni przyszłym kapłanom solidne poznanie i umocnienie wiary oraz umożliwi głębokie doświadczenie Kościoła.

2. Każda właściwa formacja liturgiczna obejmuje nie tylko naukę, lecz także praktykę. Jest ona bowiem formacją „mistagogiczną”, którą osiąga się przede wszystkim przez samo liturgiczne życie alumnów. Alumni zostają w to życie wprowadzeni przez codzienne uczestnictwo we wspólnie sprawowanych czynnościach liturgicznych. To wtajemniczenie praktyczne staje się podstawą dalszego studium i zakłada się je w roztrząsaniu zagadnień liturgicznych.

B) PRZYDATNOŚĆ TEGO DOKUMENTU W OBECNYCH WARUNKACH

3. Formacja w dziedzinie liturgii jest dzisiaj szczególnie konieczna. Skoro bowiem zostały wydane nowe księgi liturgiczne zgodnie z zasadami odnowy liturgii ustalonymi przez Sobór Watykański II, trzeba przyszłym kapłanom zapewnić odpowiednie wykształcenie, aby właściwie pojmowali ducha odnowionej liturgii, aby była ona natchnieniem ich duchowego życia i działania i aby prowadzili wiernych do jej przeżywania³.

4. Zwiększenie wysiłku w dziedzinie liturgicznej formacji w seminariach jest też konieczne z uwagi na nowe problemy wychowawcze, które rodzą się pod wpływem postępującej sekularyzacji życia społecznego. Powoduje ona bowiem zaciemnienie natury liturgii w ludzkich umysłach oraz pomniejsza zdolność jej przeżywania i brania w niej udziału. Trudność tę wyczuwają sami alumni i dlatego

¹ Por. DK, nn. 2, 5, 9, 12.

² Konstytucja o liturgii (KL), n. 2.

³ Por. KL, n. 14.

często wykazują pragnienie pogłębionego i autentycznego życia liturgicznego.

5. Tę pilną potrzebę wtajemniczenia w liturgię jasno wyrażała już Konstytucja Soboru Watykańskiego II *Sacrosanctum Concilium*⁴, Dekret *Optatam totius*⁵, a także dokument tejsze Kongregacji pod tytułem *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*⁶, którego normy, zaczerpnięte z dokumentów Kościoła dostarczają konferencjom biskupim pożytecznych wskazań dla określenia szczegółowych w tej dziedzinie przepisów w programach formacji kapłańskiej dostosowanych do miejscowych potrzeb⁷.

Z różnych krajów napłynęły do tej Kongregacji prośby o dostarczenie obszerniejszych zasad pedagogicznych opartych na ostatnich doświadczeniach zarówno w dziedzinie organizacji życia liturgicznego w seminariach jak i w zakresie wykładu nauki o świętej liturgii.

C) NATURA TEJ INSTRUKCJI

6. Kierując się tymi motywami, Kongregacja ta w porozumieniu z Kongregacją do spraw Sakramentów i Kultu Bożego, postanowiła wydać tę Instrukcję, która stanowi jakby uzupełnienie „Podstawowego programu formacji kapłańskiej” i ma taką samą jak on moc obowiązującą⁸. Podaje ona jedynie ogólne zasady⁹, pozostawiając konferencjom biskupim zadanie opracowania bardziej szczegółowych postanowień i wyboru stosowniejszego sposobu działania¹⁰.

Zamierzeniem tej Instrukcji jest również to, aby przy opracowywaniu czy też rewizji „Podstawowego programu formacji kapłańskiej” jaśniej została uwzględniona tematyka dotycząca studium świętej liturgii oraz organizacji życia liturgicznego w seminarium.

7. W formułowaniu zasad Instrukcja uwzględnia podwójny cel wychowania liturgicznego: praktyczny (mistagogiczny), związany z prawidłowym sprawowaniem świętej liturgii, i teoretyczny (doktrynalny), który jaśniej wskazuje na naukę liturgii wykładaną jako jeden z głównych przedmiotów teologicznych.

⁴ Por. KL, nn. 15—17.

⁵ Por. nn. 4, 8, 16, 19.

⁶ Por. nn. 14, 52, 53, 79, 94, 98.

⁷ Por. Dekret o formacji kapłanów (DFK), n. 1.

⁸ Por. Podstawowy program formacji kapłańskiej (*Ratio fundamentalis*) (RFIS), Wprowadzenie, n. 2.

⁹ Por. RFIS, Wprowadzenie, n. 7.

¹⁰ Por. RFIS, Wprowadzenie, n. 3.

CZĘŚĆ PIERWSZA

ŻYCIE LITURGICZNE W SEMINARIUM

1) OGÓLNE ZASADY ROZWOJU ŻYCIA LITURGICZNEGO
W SEMINARIUM

- a) Specjalne wprowadzenie w życie liturgiczne podczas kursu wstępnego

8. „Aby wyrobienie duchowe opierało się na solidniejszej podstawie i aby alumni szli za powołaniem, dokonując wyboru po dojrzałym namyśle”¹¹, biskupi mają zwyczaj ustanawiać na początku pierwszego roku seminarium odpowiednio długi kurs wstępny o charakterze duchowym. Zaleca się, aby podczas tego kursu alumni wstępujący do seminarium otrzymali odpowiednie wtajemniczenie liturgiczne. Jest ono konieczne, aby od samego początku mogli owocnie uczestniczyć w duchowym życiu seminarium; jego treścią winna więc być jakaś katecheza o Mszy świętej, o roku liturgicznym, o sakramencie pokuty, o liturgii godzin.

- b) Pedagogiczne zasady wtajemniczenia w życie liturgiczne

9. Autentyczne wtajemniczenie czyli mistagogia powinno ukazywać podstawy całego życia liturgicznego: historię zbawienia, paschalne misterium Chrystusa, naturę Kościoła, obecność Chrystusa w czynnościach liturgicznych, słuchanie słowa Bożego, ducha modlitwy, uwielbienia i dziękczynienia, oczekiwanie na przyjście Pana¹².

10. (1). Sprawowanie liturgii będąc modlitwą Kościoła, tkwi w samej jego naturze; skupia ono głosy wszystkich oraz serce i ducha każdego z wiernych; odpowiada więc w pełni wspólnocie i zarazem jest osobowe. Co więcej „życie duchowe nie ogranicza się do udziału w samej tylko liturgii”¹³. Albowiem pobożność liturgiczna i osobowa wzajemnie się umacniają i uzupełniają; wewnętrzne zjednoczenie z Chrystusem na modlitwie prowadzi do pełniejszego, świadomego i nabożnego uczestnictwa w świętej liturgii, a zarazem z życia liturgicznego otrzymuje wzór i umocnienie.

Dlatego też należy dbać w seminarium zarówno o rozwój liturgii jak i o osobiste życie duchowe każdego z uczniów i obie dziedziny odpowiednio harmonizować¹⁴: zależnie od miejscowych potrzeb należy kłaść nacisk na duchowość wspólnotową, jeśli brak jeszcze wła-

¹¹ DFK, n. 12.

¹² Por. KL, n. 5—8.

¹³ KL, n. 12.

¹⁴ Por. DFK, n. 8.

ściwego jej pojmowania, bądź też na akty pobożności osobowej¹⁵, jeśli przywiązuje się do nich mniejszą wagę.

(2). Należy uporządkować nabożeństwa z uwzględnieniem okresów liturgicznych, tak aby zgadzały się z liturgią, z niej poniekąd wypływały i do niej alumnów prowadziły¹⁶.

(3). Niech alumni poprzez pełniejszy udział w życiu liturgicznym dochodzą do pogłębienia swego życia wewnętrznego, niech stopniowo zdobywają ducha medytacji i wewnętrznego nawrócenia. Niech wychowanie liturgiczne pozwoli alumnom odkrywać ścisły związek między liturgią oraz codziennym życiem kapłanów i wiernych, skłaniającym do apostołstwa i domagającym się prawdziwego świadectwa żywej wiary, która działa przez miłość¹⁷.

11. Znajomość liturgii konieczna dla kapłana i obowiązująca alumnów domaga się stałej zażyłości z Pismem świętym, zalecaniej przez Konstytucję *Sacrosanctum Concilium*¹⁸, a także pewnego oswojenia z literaturą patrystyczną¹⁹. Młodzi zdobywać będą te wewnętrzne dyspozycje w miarę postępu w studiach i rozwoju życia duchowego, przez uczestnictwo w sprawowaniu liturgii, zwłaszcza liturgii godzin oraz w nabożeństwach słowa Bożego²⁰.

Należy dbać o to, aby przez tego rodzaju wysiłki i przez studium dochodzili alumni do rozumienia owego symbolicznego języka liturgii, który przez widzialne znaki, słowa, czynności i rzeczy oznacza w czynnościach liturgicznych sprawy Boże oraz urzeczywistnia je w sakramentach.

c) Wspólnota seminaryjna zgromadzona na sprawowaniu liturgii

12. Sprawowanie liturgii, które tak mocno zespała wszelkie chrześcijańskie wspólnoty, że ich członkowie mają „jedno serce i jedną duszę” (Dz 4, 32), bardziej jeszcze winno jednoczyć wspólnotę seminaryjną i kształtować w alumnach ducha społecznego. Alumni bowiem przygotowują się w seminarium do tego, aby przez sakramentalne święcenia uczestniczyli w jedynym kapłaństwie, aby przejęli się duchem wspólnoty prezbiterium, aby byli złączeni z biskupem jako jego współpracownicy, aby pełnili posługę budowania Kościoła. Dlatego też tak należy sprawować liturgię w seminarium, aby jaśniał jej wymiar wspólnotowy i nadprzyrodzony i aby w ten sposób była ona prawdziwie źródłem i więzią właściwego seminarium życia wspólnego, które przygotowuje wewnętrznie alumnów do jedności prezbiterium²¹.

¹⁵ Por. RFIS, n. 54.

¹⁶ Por. KL, n. 13.

¹⁷ Por. KL, n. 10, 11; RFIS, n. 53.

¹⁸ Por. nn. 24, 90.

¹⁹ Por. RFIS, n. 54 f.

²⁰ Por. RFIS, n. 53.

²¹ Por. RFIS, nn. 46 i 47.

Niech leży na sercu rektorowi i wychowawcom sprawowanie liturgii razem z ich alumnami; niech ukazują w ten sposób wspólnotowy charakter liturgii i jej bogactwo. Niech również profesorowie nie mieszkający w seminarium mają niekiedy sposobność uczestniczenia w świętych czynnościach razem z kapłanami, którzy mieszkają w seminarium i alumnami.

Alumni zaś nie tylko powinni czynnie uczestniczyć w liturgii, lecz winni być zapraszani do współpracy ze swymi wychowawcami w jej przygotowaniu.

13. Aby alumni prawdziwie doświadczali tajemnicy Kościoła jako społeczności hierarchicznej, odznaczającej się zróżnicowaniem członków i posług, trzeba by w seminarium byli diakoni, akolici i lektorzy, przepojeni duchowością własnej posługi i aby wykonywali swe funkcje w czynnościach liturgicznych²²: w ten sposób jasno ukazywać się będzie alumnom zadanie właściwe kapłaństwu posługi jak również zadania diakonów, lektorów i akolitów.

Niech będzie w seminarium schola śpiewaków zgodnie z przepisem Instrukcji *Musicam sacram*, n. 19.

14. Ważną jest rzeczą, aby zazwyczaj cała wspólnota gromadziła się na uczestnictwo w liturgii; niekiedy jednak pożyteczne będzie sprawowanie jakiejś czynności liturgicznej w mniejszym zgromadzeniu, np. z udziałem alumnów, którzy dopiero co wstąpili do seminarium i potrzebują katechezy liturgicznej, o której była mowa wyżej w n. 8, albo w seminariach regionalnych — z udziałem alumnów tej samej diecezji, albo w innych okolicznościach. Trzeba jednak pamiętać o tym, aby takie zgromadzenia nie naruszały jedności całej wspólnoty i aby były zachowane przepisy Stolicy Świętej²³.

15. Należy więc dbać o to, aby jasno uwydatniała się eklezjalna natura zgromadzenia liturgicznego. Wspólnota seminaryjna jest częścią Kościoła odróżniającą się od innych ludzkich wspólnot i ugrupowań; trzeba więc, aby wyrażała Kościół i pozostawała otwarta na całą społeczność kościelną. Z tej też racji niech czasem, zwłaszcza w szczególnych okolicznościach, przylączy się do liturgicznych obchodów parafialnych, a zwłaszcza niech uczestniczy w tej pełni celebracji, której przewodniczy biskup.

Udział w liturgicznym życiu diecezji, wokół osoby biskupa, zalecony wszystkim wiernym²⁴, jest potrzebny szczególnie tym, którzy mają być przyszłymi współpracownikami biskupa. Stosowną więc jest rzeczą, aby alumni seminarium, a zwłaszcza diakoni, otaczali swego biskupa w większe uroczystości, szczególnie w ciągu paschalnego triduum lub w innych okolicznościach, zgodnie z tradycją diecezji,

²² Por. KL, n. 28.

²³ Por. Kongregacja Kultu Bożego, Instrukcja o mszach z udziałem małych grup, z 15 maja 1969: AAS 61 (1969), ss. 806 nn.

²⁴ Por. KL, n. 41.

i aby wówczas pełnili posługi wynikające ze święceń lub przyjętego upoważnienia, czy to w kościele katedralnym czy to w innych kościołach, w których biskup celebryje. Może się tu wyłaniać pewna trudność w seminariach, w których przebywają alumni z różnych diecezji. Tym alumnom również należy stworzyć możliwość uczestniczenia w życiu swoich diecezji i w liturgii sprawowanej przez poszczególnych biskupów; niech jednak uczą się posługiwać kościołowi i biskupowi danego miejsca zgodnie z tradycją.

d) Sama celebrycja.

16. Niech alumni pamiętają, że czynności liturgiczne nie są czynnościami prywatnymi, lecz celebrycjami Kościoła, które należą do całego ciała Kościoła, ukazują je i tworzą; są przeto normowane prawami Kościoła²⁵. Dlatego sprawowanie liturgii w seminarium winno być wzorowe, zarówno pod względem obrzędowym, jak duchowym i duszpasterskim²⁶, tak z zachowaniem przepisów i tekstu ksiąg liturgicznych, jak i w zgodzie z zasadami podanymi przez Stolicę Apostolską i przez konferencję biskupią.

17. Aby alumni mogli z większym duchowym pożytkiem wchodzić w bogactwa liturgii oraz praktycznie się przygotować do przyszłej posługi, należy zachować zdrową różnorodność w sposobie sprawowania czynności liturgicznych oraz uczestniczenia w nich²⁷.

Różnorodność ta będzie dotyczyć sposobu sprawowania Mszy, nabożeństw słowa, nabożeństw pokutnych lub chrzcielnych, struktury błogosławieństw; obrzędy będą sprawowane z większą lub mniejszą okazałością, będą przystosowane do różnych okoliczności i wymagań, z uwzględnieniem zezwoleń lub zaleceń ksiąg liturgicznych oraz postanowień Stolicy Apostolskiej.

Chodzi tu o umiejętność prawidłowego wyboru spośród wielu możliwości zaofiarowanych przez księgi liturgiczne, o wybór nowych tekstów, o ich układanie i wypowiedzanie dostosowane do różnych okazji (prośby w modlitwie powszechnej, zachęty). Obowiązkiem profesorów seminarium jest nie tylko pomóc alumnom i pokierować nimi, lecz także cierpliwie ich poprawiać, tak aby przyswoili sobie właściwe pojęcie liturgii, oparte na poczuciu Kościoła i na jego nauce.

W ten sposób przyszli kapłani skutecznie nauczą się nie tylko stosować w praktyce duszpasterskiej różne możliwości stwarzane przez odnowioną liturgię, lecz także przywykną zachowywać słuszne granice.

18. Wspomniana wyżej troska o różnorodność w sprawowaniu liturgii nie powinna bynajmniej odwracać uwagi od potrzeby przyswa-

²⁵ Por. KL, nn. 23 i 26.

²⁶ Por. niżej, n. 46.

²⁷ Por. RFIS, n. 52.

jania sobie niezmiennych elementów liturgii pochodzących z Bożego ustanowienia²⁸. Struktura liturgii bowiem pozostaje zawsze ta sama, wiele też ważnych czynności i tekstów często się powtarza; trzeba więc alumnom pomagać, aby głębiej wnikali w te elementy liturgii, aby nad nimi rozmyślali i znajdowali w nich smak duchowego pokarmu.

19. Bardzo pożyteczna jest dla alumnów zażyłość z językiem łacińskim i ze śpiewem gregoriańskim. Nie tylko wiernym należy zapewnić możliwość zanoszenia wspólnej modlitwy i śpiewu w wielkich zgromadzeniach zgodnie z postanowieniem Soboru Watykańskiego II²⁹, lecz także trzeba, aby przyszli kapłani byli głęboko zakorzenieni w tradycji modlącego się Kościoła, aby docierali do oryginalnego sensu tekstów i mogli porównywać tłumaczenia na języki nowożytny z tekstem oryginalnym.

e) Przygotowanie alumnów do przyszłych zadań duszpasterskich w dziedzinie liturgii

20. Starannie należy dbać o to, aby alumni byli przygotowani do przyszłych zadań duszpasterzy i przewodników liturgicznego zgromadzenia wiernych. Niech nauczą się wszystkiego, co dotyczy godnego sprawowania liturgii, a zwłaszcza Mszy świętej³⁰.

Trzeba jednak unikać w tej dziedzinie dwóch błędów:

1) aby alumni nie pojmowali i nie przeżywali celebracji liturgicznej jako zwykłego ćwiczenia mającego ich przygotować do przyszłej posługi duszpasterskiej; winni tutaj i teraz, zgodnie ze swoją obecną sytuacją świadomie, mądrze i pobożnie uczestniczyć w misterium liturgii;

2) aby nie ograniczali się do wyboru tylko tych tekstów, które, jak sądzą, odpowiadają wiernym, jacy kiedyś będą powierzeni ich pasterskiej pieczy; trzeba, aby teraz zgłębiali bogactwa modlitwy Kościoła, ażeby nimi przepojeni, mogli potem udzielać ich swoim wiernym.

21. Niech alumni starają się przez odpowiednie ćwiczenia duszpasterskie wprowadzać w czyn to, czego doświadczyli i czego się nauczyli w seminarium. Czasem odpowiednim dla bezpośredniego wtajemniczenia w posługę liturgiczną, dzięki czemu alumni zostają wprowadzeni w funkcje, jakie mają wykonywać w celebacjach parafialnych, są różne okoliczności nadarzające się w ciągu roku szkolnego, przede wszystkim zaś wakacje, wreszcie — gdy chodzi o kurs bardziej intensywny — czas pod koniec studiów teologicznych, gdy

²⁸ Por. KL, n. 21.

²⁹ Por. KL, n. 54.

³⁰ Por. Kongregacja Obrzędów, Instrukcja O kulcie Tajemnicy Eucharystii z 25 maja 1967: AAS 59 (1967), n. 20, ss. 552—553.

przyszli kapłani, wyświęceni już na diakonów, mają większe możliwości posługiwania w liturgii. Aby zaś to wtajemniczenie odpowiadało swemu celowi i sprzyjało przygotowaniu alumnów, winno się odbywać pod kierunkiem i kontrolą profesorów seminarium lub osób odpowiedzialnych za liturgię w diecezji³¹.

2. ZASADY DOTYCZĄCE POSZCZEGÓLNYCH CZYNNOŚCI LITURGICZNYCH

a) Msza i kult eucharystyczny

22. Ofiara eucharystyczna niech się ukazuje alumnom jako prawdziwe źródło i szczyt całego życia chrześcijańskiego. Niech przez nią uczestniczą w miłości Chrystusa, czerpiąc z tego obfitego źródła nadprzyrodzoną moc dla swego duchowego życia i apostołskiej pracy³². Trzeba często mówić o tym w homilii w codziennych okolicznościach. Starannie należy wpajać alumnom takie nastawienie do Mszy świętej i do Najświętszego Sakramentu Eucharystii, jakiego może nie przyswoili sobie jeszcze przed wstąpieniem do seminarium.

Niech zdobywają głębokie przeświadczenie, że kapłani wypełniają w ofierze eucharystycznej swoje główne zadanie; że w tej ofierze nieustannie dokonuje się dzieło naszego odkupienia; że kiedy kapłani jednoczą się z działaniem Chrystusa kapłana, codziennie całych siebie ofiarują Bogu³³.

23. Trzeba więc nade wszystko, aby codzienne sprawowanie Eucharystii mające swe dopełnienie w sakramentalnej komunii, przyjmowanej z całkowitą wolnością i godnie, było ośrodkiem całego życia seminarium i aby alumni świadomie w nim uczestniczyli³⁴.

Wyłączwszy okoliczności, o których była mowa w n. 14, Msza winna być działaniem całej społeczności seminaryjnej, w którym każdy bierze udział zgodnie ze swoją sytuacją. Dlatego chwalebna jest rzeczą, jeżeli kapłani mieszkający w seminarium i nie zobowiązani z racji duszpasterskich do sprawowania Mszy gdzie indziej, koncelebrują Mszę wspólnotową; podobnie, jeśli diakoni, akolici i lektorzy wykonują swoje posługi³⁵.

Pożądane jest, aby zawsze pewne części Mszy były śpiewane³⁶.

24. Godna polecenia jest w seminarium Komunia pod obiema po-

³¹ Por. RFIS, nn. 94, 97—99.

³² Por. KK, n. 11; Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego (DZ), n. 6; RFIS, n. 52; Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* z 4 marca 1979: AAS 71 (1979), ss. 310 nn.

³³ Por. Dekret o posłudze i życiu kapłanów (DK), n. 13.

³⁴ Por. RFIS, n. 52.

³⁵ Por. wyżej, n. 10 i niżej, n. 41.

³⁶ Por. Instrukcja *Musicam sacram* z 5 marca 1967: AAS 59 (1967) ss. 300 nn., por. także OWMK.

staciami, ponieważ zachowuje pełniejszy kształt znaku³⁷; trzeba przy tym zachować zasady podane w Ogólnym wprowadzeniu do Mszału Rzymskiego oraz zarządzenia biskupów.

25. W czasie wakacji duchowa dojrzałość alumnów i umiłowanie powołania kapłańskiego okazuje się w pilnym i stałym uczestnictwie we Mszy świętej w ciągu tygodnia.

26. Z uwagi na pewne zwyczaje tu i ówdzie powstające, trzeba przyszłym prezbiterom stanowczo przypominać, że Kościół usilnie zaleca kapłanom codzienne sprawowanie ofiary eucharystycznej, będącej aktem Chrystusa i Kościoła oraz składanej za zbawienie całego świata. Kapłani powinni tak czynić, choćby nie byli związani obowiązkami duszpasterskimi i choćby nie była możliwa obecność wiernych³⁸.

27. Poprzez udział we Mszy świętej z prawą pobożnością i pogłębianą wiarą należy alumnów prowadzić ku gorącej pobożności eucharystycznej, w myśl encykliki *Mysterium fidei* oraz Instrukcji *Eucharisticum mysterium*³⁹. Należy im więc zalecać, aby po komunii jakiś czas trwali na modlitwie i aby w ciągu dnia przychodzili do kaplicy na modlitwę wobec Najśw. Sakramentu. W pewnych dniach w roku może odbywać się wystawienie Najświętszego Sakramentu zgodnie z zasadami zawartymi w tejże Instrukcji⁴⁰ i podanymi przez miejscowego ordynariusza.

Podczas wyposażania kościoła seminaryjnego tabernakulum z Najświętszym Sakramentem należy tak umieścić, aby sprzyjało modlitwie osobistej i aby alumni mieli łatwy dostęp do Pana, któremu także prywatnie winni oddawać cześć⁴¹.

b) Liturgia Godzin

28. Po przeprowadzeniu reformy Liturgii Godzin⁴² zostały otwarte obfite duchowe źródła modlitwy Kościoła zwłaszcza dla prezbiterów, diakonów i zakonników zobowiązanych do chóru, a także dla całego ludu chrześcijańskiego, który jest usilnie zapraszany do gorli-

³⁷ Por. Instrukcja o kulcie Tajemnicy Eucharystii, n. 32: AAS 59 (1967), s. 558: „W tej bowiem fermie (...) pełnej ujawnia się charakter eucharystycznej i dobitniejszy wyraz znajduje wola, mocą której nowy i wieczny Testament doznaje zatwierdzenia w Krwi Pańskiej, a nadto odniesienie uczy eucharystycznej do uczy eschatologicznej w królestwie Ojca”.

³⁸ Por. DK, n. 13; Paweł VI, Encyklika *Mysterium fidei* z 3 września 1965: AAS 57 (1965) s. 761.

³⁹ Paweł VI, Encyklika *Mysterium fidei*: AAS 57 (1965), s. 770—773; Instrukcja o kulcie Tajemnicy Eucharystii, zwłaszcza nn. 38 i 50; por. także Rytuał *Komunia święta i kult Tajemnicy Eucharystycznej poza Mszą świętą*, Typis Polyglottis Vaticanis 1973; DK, n. 18.

⁴⁰ Por. Instrukcja o kulcie Tajemnicy Eucharystii, nn. 62—66.

⁴¹ Por. tamże, n. 53.

⁴² Por. Paweł VI, Konstytucja Apostolska *Laudis canticum* z 1 listopada 1970: AAS 63 (1971), ss. 527 nn.

wego w niej udziału⁴³. Z tej to racji w wielkim poszanowaniu winni mieć w seminarium liturgię godzin nie tylko ci, którzy otrzymali nakaz jej sprawowania, to jest prezbiterzy i diakoni, lecz także cała społeczność alumnów.

29. Trzeba więc podtrzymywać w seminarium wspólne sprawowanie godzin modlitwy i często, zwłaszcza w niedziele i święta, czynić to z zastosowaniem śpiewu; przewodniczący modlitwie niech w bardzo krótkich słowach wprowadza w nią alumnów; w ten sposób alumni stopniowo zasmakują, zrozumieją i umiłują bogactwo modlitwy liturgicznej oraz będą z niej czerpać natchnienie dla osobistej modlitwy i kontemplacji; niech liturgia godzin harmonizuje z innymi zwyczajowymi ćwiczeniami pobożności, bynajmniej ich nie wykluczając.

30. Z zasady należy wspólnie sprawować, z zachowaniem odpowiedniej pory dnia, jutrznię jako modlitwę poranną i nieszpory jako modlitwę wieczorną, które „zgodnie z czcigodną tradycją Kościoła (należy uważać) za główne części codziennego oficjum”⁴⁴.

O ile to możliwe, modlitwa na zakończenie dnia (completorium) niech będzie modlitwą przed spoczynkiem, a jeśli nie można jej odmówić wspólnie, niech alumni zanoszą ją do Boga prywatnie.

Gdzie istnieje zwyczaj przeznaczania na modlitwę wspólną także jakiegoś czasu w ciągu dnia, wypada wówczas sprawować godzinę pośrednią (hora media). Godną pochwały rzeczą jest sprawowanie godziny czytań, szczególnie w wigilię niedziel i uroczystości, niekiedy w postaci „wigilii przedłużonej”, tak jak jest ona opisana w Księdze Liturgii Godzin.

Wreszcie, w czasie rekolekcji sprawowanie liturgii godzin w całości będzie odpowiednim podkreśleniem momentów modlitwy.

31. Starannie należy wyrabiać u alumnów takie wewnętrzne usposobienie, aby podczas święceń diakonatu dobrowolnie i z całą świadomością przyjęli nakaz sprawowania całego cyklu liturgii godzin. Kościół bowiem zobowiązuje wyświęconych do modlitwy liturgicznej, „ponieważ modlitwa Chrystusowa ma trwać nieprzerwanie w Kościele. Stanie się to wtedy, kiedy przynajmniej oni będą spełniali stale i niezawodnie to, co jest zadaniem całej wspólnoty wierzących”⁴⁵.

Niech więc przełożeni seminarium pamiętają, że dla należytego przygotowania alumnów do modlitwy liturgicznej oprócz żywego doświadczenia liturgii konieczne jest szczególnie: wyłożenie zasad doktrynalnych podanych w *Ogólnym wprowadzeniu do liturgii godzin*, a także przekazanie odpowiedniego rozumienia psalmów, tak, aby w

⁴³ OWLG (Ogólne wprowadzenie do Liturgii Godzin), nn. 20, 22, 26—27.

⁴⁴ Por. KL, n. 89.

⁴⁵ IGLH, n. 28; DK, n. 13.

świetle Nowego Testamentu i Tradycji odczytywali w nich misterium Chrystusa oraz podtrzymywali nimi własną modlitwę⁴⁶.

c) Dzień Pański i rok liturgiczny

32. Dzień Pański niech będzie dla seminarzystów — czy to gdy uczestniczą we Mszy w seminarium czy zostają wysłani do parafii — tak z racji sprawowania liturgii, jak z racji układu całego dnia, „najstarszym i pierwszym dniem świątecznym”, który należy tak przedstawić i wpoić w pobożność alumnów, aby był radosnym obchodem misterium paschalnego⁴⁷.

Ze szczególną gorliwością należy obchodzić w seminarium doroczny cykl mistriów Chrystusa, w myśl Konstytucji *Sacrosanctum Concilium*⁴⁸.

Obok zgodnego z zasadami ksiąg liturgicznych sprawowania Mszy i liturgii godzin należy zadbać o to, aby dzień Pański oraz główne obchody ku czci Chrystusa, Matki Najświętszej i świętych odznaczały się charakterem świątecznym i były dniami radości.

Szczególną wagę należy przywiązywać do obchodzenia dni ku czci świętych danej diecezji lub regionu, kiedy seminarium jest „regionalne”, oraz przedstawiać alumnom życie i duchowość świętych. Należy również starannie obchodzić rocznicę poświęcenia kościoła katedralnego i rocznicę święceń miejscowego biskupa.

Każdy z tych obchodów winien być przygotowany przez katechezę, która byłaby odpowiednia do potrzeb zarówno dzisiejszych alumnów jak i przyszłych prezbiterów, nie zaniedbując duszpasterskiej wartości niektórych zwyczajów ludowych. Cały rok liturgiczny, obejmując nie tylko sprawowanie liturgii, ale i codzienne życie, winien być jakby duchową drogą ku zjednoczeniu z misterium Chrystusa.

33. Trzeba zapewnić alumnom w ciągu lat przygotowania w seminarium takie wychowanie, aby przeżyli obchód okresów i uroczystości roku liturgicznego z całą ich okazałością. Kiedy potem staną się prezbiterami i oddadzą się kapłańskiemu posługiwaniu, obchodzenie uroczystości będzie poszerzać zakres ich apostołskiej pracy; będą musieli powtarzać obchody w wielu miejscach i to często w formie prostszej niż przewidują to księgi liturgiczne.

Dlatego ten wzniosły sposób, w jaki alumni przeżywają w seminarium rok liturgiczny, niech posłuży im za przykład dla przyszłej służby duszpasterskiej i jako podstawa, na której potem będzie się opierało ich rozmyślanie i nauczanie o roku liturgicznym.

34. Słuszna i stosowna pedagogia w tej dziedzinie nie może przeczyć szczególnego nastawienia naszych czasów: w niektórych okoli-

⁴⁶ RFIS, n. 53.

⁴⁷ Por. KL, n. 106

⁴⁸ Por. nn. 102—105, 108—111.

cach nie odznaczających się żywą wiarą ludzie nie wykazują większej skłonności do głębokiego pomowania okresów liturgicznych i świąt. Trzeba więc mieć na uwadze tych alumnów, którzy przed wstąpieniem do seminarium nie zdobyli głębszego doświadczenia roku liturgicznego; należy im ułatwiać zrozumienie jego nadprzyrodzonego znaczenia, aby poznali głębszy wymiar zbawczych wydarzeń i doznali ukrytej w nich łaski.

d) Sakrament pokuty

35. W życiu wewnętrznym przyszłych kapłanów wielkie znaczenie ma sakrament pokuty, który, jako sakrament, najwięcej spośród innych aktów pokutnych może przyczynić się do wyrobienia wewnętrznych dyspozycji koniecznych do naśladowania Chrystusa i przejęcia się duchem Ewangelii: do coraz pełniejszego nawrócenia, do oczyszczenia serca, do zdobycia cnoty pokuty i prowadzenia życia ukrzyżowanego.

36. Niech alumni często przystępują do tego sakramentu, aby zdobywali łaskę odpowiednio do swoich codziennych duchowych wysiłków⁴⁹. Częsta spowiedź bowiem „nie jest to (...) tylko powtarzanie obrzędów ani psychologiczne ćwiczenie, lecz nieustanna troska o doskonalenie łaski chrztu, abyśmy nosząc w naszym ciele umartwienie Jezusa Chrystusa, coraz bardziej ukazywali w sobie życie Jezusa”⁵⁰.

Przystąpienie do sakramentu pokuty jest aktem głęboko osobistym i winno się dokonywać pojedynczo; winno zachowywać swój charakter liturgiczny i z zasady odróżniać się od kierownictwa duchowego. Częstotliwość tego aktu winna być określana w porozumieniu z własnym spowiednikiem, zgodnie z tradycją duchowych mistrzów i prawami Kościoła.

Celem jaśniejszego ukazania eklezjalnej natury pokuty⁵¹ wskazaną będzie rzeczą sprawować niekiedy, zwłaszcza w Wielkim Poście i z okazji rekolekcji, celebracje pokutne w sposób podany w Rytuale Rzymskim, albo bez spowiedzi sakramentalnej albo ze spowiedzią i rozgrzeszeniem indywidualnym; w tym ostatnim przypadku należy uszanować wolność każdego.

e) Sprawowanie święceń i obrzędów przygotowawczych

37. Kościół towarzyszy kandydatom do prezbiteratu w tej drodze podobnie jak kandydatom do wtajemniczenia, to jest nie tylko przez formację doktrynalną i duchową, lecz także poprzez obrzędy.

⁴⁹ Por. RFIS, n. 55

⁵⁰ Rytuał Rzymski, Obrzędy Pokuty, Wprowadzenie, n. 7; por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*; AAS 71 (1979), ss. 314 nn.

⁵¹ Por. tamże, n. 22.

W miarę postępu studiów i zgodnie z zasadami podanymi przez konferencję biskupią, kiedy wiadomo, że zamiar kandydatów poparty koniecznymi przymiotami, staje się wystarczająco dojrzały, są oni zapraszani do publicznego wyrażenia tegoż zamiaru; biskup zaś po wyrażeniu pisemnej akceptacji, mocą której dokonuje się przyjęcie ze strony Kościoła, sprawuje z ich udziałem obrzęd przyjęcia do grona kandydatów do diakonatu i prezbiteriatu⁵².

Po zachowaniu odstępu czasu, ustalonego przez Stolicę Apostolską lub przez konferencję biskupią albo też wymagającego ustalenia, ci sami kandydaci w ciągu studiów teologicznych⁵³ „winni przyjąć posługi lektora i akolity, jeśli ich jeszcze nie przyjęli, oraz winni je przez odpowiedni czas wykonywać, aby się lepiej przygotować do przyszłej służby słowu Bożemu i ołtarzowi”⁵⁴.

38. Sprawowanie tych obrzędów wraz z poprzedzającym je pouczeniem stworzy alumnom sposobność do wzajemnej modlitwy i ułatwi im lepsze zrozumienie zadań, jakie mają podjąć, ich znaczenia i obowiązków, a także wprowadzi ich w duchowość odpowiadającą poszczególnym posługom i święceniom. Zasadnicze elementy tego przygotowania duchowego i doktrynalnego można łatwo wyprowadzić z postanowień Motu proprio *Ad pascendum*⁵⁵ i *Ministeria quaedam*⁵⁶ na temat obowiązków lektora i akolity.

Obrzędy te będą sprawowane w miarę możliwości z udziałem całej wspólnoty seminaryjnej, w parafii kandydatów albo w seminarium.

39. Święcenia diakonów i prezbiterów, chociaż z dużym pożytkiem duszpasterskim można je będzie sprawować zarówno we własnych parafiach kandydatów, jak i w parafiach, w których pełnili już jakąś posługę są radosnym wydarzeniem dla całej społeczności diecezjalnej. Powinna być ona o nich powiadomiona i na nie zaproszona. Sprawowanie tych obrzędów winno być przygotowane bardzo starannie i godnie, a biskupa winni otaczać jego prezbiterzy i diakoni, alumni seminarium i wierni.

40. Święcenia mają bardzo głęboki wpływ na życie seminarium. Nie tylko kandydaci do święceń, ale i wszyscy alumni seminarium winni być do nich przygotowani przez odpowiednią katechezę opartą na obrzędach i tekstach, która im bardzo pomoże poznać autentyczną naukę na temat kapłaństwa i duchowy kształt apostołskiego życia.

41. Niech lektorzy i akolici wykonują swoje posługi. Diakoni zaś, zanim zostaną dopuszczeni do prezbiteratu, niech przez pewien czas

⁵² Por. Paweł VI, Motu proprio *Ad pascendum* z 15 sierpnia 1972, I i III: AAS 64 (1972), ss. 538—539.

⁵³ Por. tamże, IV: AAS 64 (1972), s. 539.

⁵⁴ Tamże, II: AAS 64 (1972), s. 539.

⁵⁵ Por. tamże, I c: AAS 64 (1972), s. 539.

⁵⁶ Por. *Ministeria quaedam*, V i VI: AAS 64 (1972), s. 532—533.

wypełniają funkcje wynikające ze święceń, w seminarium lub w parafiach, lub też u boku swego biskupa.

42. Jasną jest rzeczą, że skoro Kościół dokonał tak znacznej zmiany dyscypliny i obrzędów związanych ze stopniami wiodącymi do kapłaństwa, wychowawcy seminarium winni zająć taką postawę i zastosować takie metody wychowawcze, aby ta nowa dyscyplina łatwiej przyniosła wszystkie swoje owoce.

CZĘŚĆ DRUGA

WYKŁADY LITURGII W SEMINARIACH

a) Zasada ogólna

43. Oprócz pierwszego i podstawowego wtajemniczenia w liturgię, które w razie potrzeby powinno mieć miejsce tuż po wstąpieniu alumnów do seminarium, o czym była mowa wyżej w n. 8⁵⁷, konferencje biskupie winny zarządzić, aby w Programie formacji nauka liturgii zajmowała w czterolecium teologicznym miejsce zgodne z przepisem Konstytucji *Sacrosanctum Concilium*, n. 16: „W seminariach i zakonnych domach studiów naukę świętej liturgii należy zaliczyć do przedmiotów koniecznych i ważniejszych, na wydziałach zaś teologicznych do przedmiotów głównych, a wykładać ją z uwzględnieniem zarówno aspektu teologicznego i historycznego, jak i duchowego, duszpasterskiego oraz prawnego”. Przepisy te, bardziej szczegółowo ujęte w n. 79 „Podstawowego programu”, winny być rozumiane we właściwym dla nich sensie oraz wprowadzone w życie zgodnie z tym, co jest wskazane w następnych paragrafach.

b) Właściwy przedmiot i cel tej dyscypliny

44. Nauka liturgii winna być wykładana zgodnie z dzisiejszymi potrzebami; trzeba tu zwracać uwagę przede wszystkim na dziedzinę teologii, duszpasterstwa i ekumenizmu:

a. Dla liturgicznej formacji przyszłych kapłanów szczególne znaczenie posiada ściśle powiązanie między liturgią i nauką wiary. Przy wykładzie tej dyscypliny należy ten związek odpowiednio naświetlić. Kościół modląc się wyraża bowiem przede wszystkim swoją wiarę, tak że „prawo modlitwy określa prawo wiary”⁵⁸. Dlatego nie

⁵⁷ To pierwsze wtajemniczenie liturgiczne może stanowić część „Wprowadzenia w misterium Chrystusa i w historię zbawienia”, o którym jest mowa w DFK, nr 14 i w RFIS, n. 62.

⁵⁸ Por. Prosper z Akwitanii, *Indiculus*, rozdz. 8: Denzinger-Schönmetzer, n. 246.

tylko trzeba wiernie zachować „prawo modlitwy”, aby nie zostało naruszone „prawo wiary”, lecz i na odwrót ci, którzy zajmują się świętą teologią, powinni wnikliwie badać tradycję kultu Bożego, zwłaszcza kiedy mówią o naturze Kościoła oraz wykładają naukę o sakramentach i o ich dyscyplinie.

b. Jeśli chodzi o aspekt pastoralny, jest rzeczą najwyższej wagi, aby przyszli kapłani właściwie i w pełni rozumieli odnowę liturgii podjętą przez Sobór Watykański II w świetle zdrowej nauki i tradycji, nie tylko zachodniej, lecz także wschodniej. Należy wyłożyć alumnom zasady odnowy liturgicznej, aby lepiej zrozumieli racje, na których opierają się przystosowania lub zmiany przez Kościół postanowione; aby potrafili dostrzec także inne modyfikacje, których słusznie można pragnąć; aby przy obecnym roztrząsaniu poważnych i trudnych zagadnień odróżniali niezmienną część liturgii, jako pochodzącą z Bożego ustanowienia, od innych części podlegających zmianie⁵⁹.

c. Także dialog ekumeniczny rozwinięty przez Sobór Watykański II domaga się odpowiedniego przygotowania w zakresie wiedzy liturgicznej. W dialogu tym poruszane są bowiem liczne i trudne kwestie z dziedziny liturgii; do właściwej ich oceny trzeba alumnow przygotować.

c) Zakres nauki liturgii i metoda wykładu

45. Do każdej konferencji biskupiej należy dokładniejsze określenie w Programie formacji sposobu, w jaki wiedza liturgiczna ma być wykładana w seminarium. W dodatku do tej Instrukcji tytułem przykładowy podany jest wykaz zagadnień, które należałoby omówić; tutaj wymienia się tylko ogólniejsze zasady:

46. Przede wszystkim należy alumnom wyjaśnić czynności liturgiczne, to jest wchodzące w ich zakres teksty, obrzędy i znaki.

Trzeba tak wyłożyć prośby i modlitwy wypowiedziane w liturgii, aby ukazały się zawarte w nich skarby doktrynalne i duchowe. Nie wystarczy przy tym odczytanie ich w przekładzie na języki nowożytny, lecz trzeba sięgnąć do tekstów oryginalnych oraz poprzeć je świadectwem Pisma świętego i tradycji Ojców. Ponadto (trzeba pamiętać), że tylko ci potrafią właściwie zrozumieć rodzaj literacki chrześcijańskiej eucharystii a zwłaszcza psalmów, którzy zdobyli już pewną formację w dziedzinie literatury.

Niech profesor liturgii starannie wyłoży również treść owych Wprowadzeń (Institutionum), które zostały zamieszczone w Mszałe i księdze Liturgii Godzin, oraz Wstępów (Praenotanda) podanych na początku każdej części Rytuału Rzymskiego. W dokumentach tych bowiem przedstawiona jest zarówno doktryna teologiczna, jak aspekt

⁵⁹ Por. RFIS, n. 79; por. KL, n. 21.

pastoralny i duchowy nie tylko obrzędów lecz także składających się na nie elementów. Bardzo często też w dokumentach tych są podane różne sposoby wykonywania tego samego obrzędu; niech więc profesor tak ukształtuje rozeznanie alumnów, aby potem umieli rozróżniać sposoby, jakie zgodnie z prawem można stosować zależnie od okoliczności, i aby rozumieli, dlaczego rubryki mówią: „z zasady”, „stosownie do warunków” lub „jest rzeczą chwalebna”.

47. Duże znaczenie ma obecnie historia liturgii⁶⁰, dlatego radzi się aby w wykładach dokładnie zostały przedstawione dzieje obrzędów, co pozwoli lepiej uchwycić ich znaczenie oraz odróżnić niezmiennie części liturgii, pochodzące z Bożego ustanowienia od tych, „które z biegiem lat mogą lub nawet powinny być zmienione, jeśli wkradły się do nich elementy, które niezupełnie dobrze odpowiadają wewnętrznej naturze samej liturgii, albo jeżeli te części stały się mniej odpowiednie”⁶¹. Trzeba również wykazać, jak to Kościół w różnych okolicznościach dostosowuje metody duszpasterskie do różnych zwyczajów i kultury ludów. Z historycznych dokumentów dotyczących obrzędów może również z wielkim pożytkiem czerpać teologia sakramentów, osiągając przez to większą jasność i pewność.

48. W historycznym opisie obrzędów należy również przywiązywać odpowiednią wagę do tradycji Kościołów Wschodnich. „W nich bowiem, sławnych czcigodną starożytnością, jaśnieje tradycja, pochodząca od Apostołów poprzez Ojców, która stanowi cześć przez Boga objawionego i niepodzielnego dziedzictwa Kościoła powszechnego”⁶². Także względ duszpasterski pobudza obecnie wszystkich do poznawania wschodnich liturgii.

49. Pożyteczną jest rzeczą, aby oprócz wykładu poszczególnych czynności liturgicznych przedstawiona została teologia całej liturgii zgodnie z treścią nn. 5—11 Konstytucji *Sacrosanctum Concilium*; w tym celu należy zapewnić głębsze poznanie paschalnego misterium Chrystusa, „z którego czerpią swoją moc wszystkie sakramenty i sakramentalia”⁶³, historii zbawienia⁶⁴, obecności Chrystusa w liturgii świętej⁶⁵, a także zbadać pojęcie znaku, skoro liturgia posługuje się widzialnymi znakami dla oznaczenia niewidzialnej rzeczywistości boskiej⁶⁶ i przez znaki w sposób dla każdego z nich właściwy dokonuje się uświęcenia człowieka⁶⁷. Niech na tej podstawie jasne się okaże, iż zgromadzenie liturgiczne objawia Kościół Boży; jest bowiem

⁶⁰ Por. wyżej, n. 44 a.

⁶¹ Por. KL, n. 21.

⁶² Por. Dekret o Kościołach Wschodnich katolickich (DKW), n. 1.

⁶³ Por. KL, n. 61.

⁶⁴ Por. KL, n. 5.

⁶⁵ Por. KL, n. 6—7.

⁶⁶ Por. KL n. 33.

⁶⁷ Por. KL, n. 7.

Kościół ludem Bożym obdarzonym jednością i nacechowanym różnorodnością posług⁶⁸.

50. Do pogłębionego teologicznie wykładu liturgii a także do rozwiązania wielu trudności wylaniających się przed duszpasterzami w dziedzinie ukształtowania i rozwijania liturgii w znacznej mierze mogą się przyczynić pewne wyniki współczesnych nauk humanistycznych, jak antropologia, socjologia, lingwistyka, historia porównawcza religii itd.; w wielu przypadkach rzucają one obfite światło, oczywiście w granicach określonych nadprzyrodzonym charakterem liturgii. Trzeba w tej dziedzinie budzić u alumnów właściwe rozeznanie, aby potrafili słusznie oceniać znaczenie wspomnianych nauk i uniknąć wszystkiego, co by prowadziło do podważenia właściwej dla katolickiego kultu mocy nadprzyrodzonej.

W związku ze stosowaniem tych nauk należy ponadto trzymać się zasady, „by nie tyle mnożyć przedmioty, ile raczej uwzględniać w ramach przedmiotów już ustalonych wykład nowych zagadnień lub aspektów”⁶⁹.

d) Przymioty profesora liturgii i związek tego przedmiotu z innymi przedmiotami wykładanymi w seminarium

51. Dla zapewnienia właściwego wykładu tych zagadnień trzeba, aby w seminarium był specjalny profesor należycie przygotowany do wykładania nauki liturgii, o ile to możliwe w jednym spośród do tego celu przeznaczonych instytutów⁷⁰. Winien znać teologię i historię, być obeznanym z dziedziną duszpasterstwa i posiadać zrozumienie publicznej modlitwy Kościoła. Powinien mieć świadomość, że jego rola nie jest czysto naukowa czy techniczna, ale raczej mistagogiczna; ma on wprowadzać alumnów w życie liturgiczne i w jego duchową treść.

52. Profesorowie wykładający Pismo święte powinni pamiętać, że obecna odnowiona liturgia ofiaruje wiernym obfity wybór czytań biblijnych, a ponadto wszystkie czynności liturgiczne i znaki czerpią znaczenie z Pisma świętego⁷¹. Stąd też przyszłym kapłanom konieczna będzie pełniejsza znajomość ksiąg świętych i historii zbawienia, i to nie tylko wiedza egzegetyczna, ale „serdeczne i żywe umiłowanie Pisma świętego, o którym świadczy czcigodna tradycja obrządków wschodnich i zachodnich”⁷².

53. Do rozwoju studium liturgii niemało może się przyczynić koordynacja z innymi przedmiotami, zalecona przez sam Sobór Wa-

⁶⁸ Por. KL, n. 26—32; 41—42.

⁶⁹ RFIS, n. 80.

⁷⁰ Por. KL, n. 15; Instrukcja Kongregacji Obrzędów o należytych wykonaniu Konstytucji o liturgii, z 26 września 1964, n. 11: AAS 56 (1964), s. 879.

⁷¹ Por. KL, n. 24.

⁷² Tamże.

tykański II⁷³. Tak np. w nauce o sakramentach i o korzystaniu z nich powinna istnieć współpraca między profesorem liturgii oraz tymi, którzy uczą alumnów teologii dogmatycznej, moralnej, pastoralnej i prawa kanonicznego. Niech często ze sobą rozmawiają, aby w ten sposób owocnie i jednomyślnie współdziałali w dążeniu do tego samego celu, aby unikali częstego niebezpieczeństwa powtórzeń i nie przeczyli sobie wzajemnie.

54. Pożądane będzie, aby w miarę możliwości przy układaniu programu wykładów teologicznych tematy liturgiczne były poruszane w tym samym czasie, w którym wykładane są związane z nimi zagadnienia teologiczne, np. aby wraz z wykładem o Kościele były wyjaśniane teologiczne pojęcia dotyczące modlitwy Kościoła itd.

W niektórych seminariach wskazane będzie może, aby ten sam profesor, który wyklada liturgikę, wykladał także całą naukę o sakramentach, byleby był prawdziwie biegły zarówno w teologii sakramentów jak i w wiedzy liturgicznej.

55. Trzeba będzie dołożyć starania, aby z nauki liturgii zostały wydobyte te aspekty, które mogą się złożyć na owo podsumowanie teologii, jakiego w myśl przepisu Podstawowego programu (n. 63) oczekuje się po całym cyklu studiów i jakie winno być wypracowane w ostatnim okresie nauczania teologii.

e) Muzyka i sztuka sakralna

56. Z uwagi na znaczenie muzyki sakralnej w sprawowaniu liturgii alumni winni otrzymać od specjalistów taką formację muzyczną, także praktyczną, jaka będzie im w przyszłości potrzebna do spełniania funkcji przewodników odpowiedzialnych za sprawowanie liturgii. W tej formacji trzeba niewątpliwie liczyć się nie tylko z naturalnymi uzdolnieniami poszczególnych alumnów, lecz także korzystać ze współczesnych metod ułatwiających postęp uczniów w szkołach muzycznych. Chodzi zwłaszcza o to, aby alumni zdobyli nie tyle pewną umiejętność uprawiania muzyki wokalne i instrumentalne, lecz raczej autentyczną formację umysłu i serca, dzięki której potrafiliby poznać i docenić wybitne dzieła dawnej muzyki a we współczesnych eksperymentach dostrzec to, co zdrowe i słuszne⁷⁴.

57. „W czasach studiów filozoficznych i teologicznych klerycy powinni poznać także historię sztuki kościelnej i jej rozwój oraz zdrowe zasady, na których mają się opierać dzieła sztuki kościelnej, aby umieli szanować i konserwować czcigodne zabytki Kościoła oraz dawać odpowiednie rady artystom podczas wykonywania przez nich dzieł sztuki”⁷⁵. Także archeologia starochrześcijańska może się znacząco

⁷³ KL, n. 16; por. DFK, n. 16; RFIS, n. 90.

⁷⁴ Por. KL, n. 112—121; Instrukcja *Musicam sacram* z 5 marca 1967: AAS 59 (1967), ss. 300 nn.

⁷⁵ Por. KL, n. 129.

nie przyczynić do objaśnienia życia liturgicznego i wiary pierwotnego Kościoła.

58. Konieczną rzeczą jest również, aby alumni nauczyli się sztuki mówienia, posługiwania się znakami oraz korzystania ze środków przekazu. Bardzo ważne jest bowiem, aby wierni podczas sprawowania liturgii rozumieli nie tylko to, co mówi lub recytuje kapłan, czy to gdy wygłasza homilię, czy to gdy wypowiada modlitwy i prośby, lecz także to, co powinien wyrazić przy pomocy gestów i czynności. Formacja w tej dziedzinie nabiera w odnowionej liturgii tak wielkiego znaczenia, że zasługuje na szczególną troskę.

f) Praktyka duszpasterska i wtajemniczenie w posługę liturgiczną

59. Praktyczne duszpasterskie wtajemniczenie uczniów w posługę liturgiczną powinno być dokonywane w odpowiedni sposób i przy określonych okazjach w czasie całego trwania studiów⁷⁶; osiągnięte ono jednak swój szczyt w ostatnim roku nauki, w którym przyszli kapłani po zacerpnięciu z życia liturgicznego w seminarium ducha prawdziwie chrześcijańskiego, otrzymają dokładniejszą formację w tych samych warunkach, w jakich będą wykonywali swoją posługę kapłańską. Na ten okres praktycznej formacji trzeba będzie położyć szczególny nacisk w duszpasterskich przepisach i pouczeniach, jakie wydawać będą biskupi w związku z przygotowaniem do sakramentów oraz ich sprawowaniem. W przeprowadzeniu tej formacji niech profesorowie seminarium działają w porozumieniu z komisjami liturgicznymi diecezji lub regionu.

Potrzebę dostosowania się do miejscowych warunków i przepisów wymaga także, aby alumni poznali i wysoko cenili różne formy poobożności ludowej zalecanej przez władzę Kościoła⁷⁷.

g) Kształcenie niektórych uczniów w zakresie nauki liturgii

60. Aby diecezje miały kapłanów wyspecjalizowanych do nauczania świętej liturgii i do kierowania miejscowymi komisjami liturgicznymi, trzeba odpowiednio przygotować niektórych kandydatów do tych zadań. Po ukończeniu zwykłych studiów w seminarium i po odbyciu pewnego stażu duszpasterskiego, prezbiterzy wyznaczeni do tego przez biskupa powinni być wysłani do jednego ze specjalnych Instytutów założonych przez Stolicę Apostolską lub przez konferencje biskupie⁷⁸. Jest to szczególnie pilne w tych krajach, w których według uznania kompetentnej władzy kościelnej pożądana jest gruntowniejsza adaptacja liturgii.

⁷⁶ Por. wyżej, nn. 20—21.

⁷⁷ Por. KL, n. 13.

⁷⁸ Por. RFIS, n. 85

h) Formacja liturgiczna kapłanów po studiach seminaryjnych

61. W programie formacji kapłańskiej, która zgodnie z przepisami Soboru Watykańskiego II powinna być uzupełnianą i kontynuowaną po ukończeniu studiów seminaryjnych⁷⁹, winna być uwzględniona także liturgia. Jest to słuszne, ponieważ w ciągu studiów w seminarium nie można było wszystkiego wydobyć ze skarbcza świętej liturgii; przemawiają za tym również współczesne warunki życia. Tak szybko bowiem zmieniają się ludzkie obyczaje i formy życia społecznego, że w danym czasie formacji kapłańskiej nie można przewidzieć, jakie potem wyłonią się trudności w pracy duszpasterskiej i jakie mogą rozgorzeć spory teologiczne. Nie można też pomijać różnych opinii publicznych, jakie szybko i szeroko rozpowszechniają się poprzez czasopisma, zjazdy, środki społecznego przekazu. Niektóre z nich zawierają w sobie także trudne kwestie dotyczące liturgii; kapłani z konieczności muszą je rozwiązywać, gdyż wiążą się one z ich codzienną posługą.

ZAKOŃCZENIE

62. Odnowione życie liturgiczne przynosi z dnia na dzień coraz większe owoce; nic w tym dziwnego, ponieważ liturgia w najwyższym stopniu przyczynia się do tego, aby wierni swoim życiem wyrażali oraz ujawniali misterium Chrystusa i rzeczywistą naturę prawdziwego Kościoła. Niech prezbiterzy i alumni seminariów uświadomią sobie, że w tym dobrodziejstwie mają większy udział niż inni wierni; w liturgii bowiem zdobywają głębsze i pełniejsze doświadczenie kapłaństwa i jego wymagań; zostają wezwani, aby naśladowali to, co sprawują. Tak więc ustawiczne studium i praktyka świętej liturgii ciągle przypomina przyszłym kapłanom ową metę, do której zmierzają wszystkie prace apostołskie a także sprawia, że wszelkie wysiłki, z jakimi podejmują studia, praktyki duszpasterskie i życie wewnętrzne, prowadzą do coraz większej dojrzałości i głębokiej jedności. W Rzymie, w siedzibie Kongregacji, dnia 3 czerwca roku 1979, w Uroczystość Zesłania Ducha Świętego.

GABRIEL M. Kard. GARRONE, Prefekt
 † ANTONI M. JAVIERRE ORTAS,
 Arcybiskup tyt. Metensis, Sekretarz

⁷⁹ Por. DFK, n. 22; RFIS, nn. 100—101.

D O D A T E K

WYKAZ ZAGADNIĘŃ, KTÓRE WINNY BYĆ UWZGLĘDNIONE
W LITURGICZNEJ FORMACJI ALUMNÓW

WSPÓŁCZESNA POTRZEBA GŁĘBSZEJ FORMACJI LITURGICZNEJ

1. Zgodnie z zasadą Konstytucji „Sacrosanctum Concilium” „W seminariach i zakonnych domach studiów naukę świętej liturgii należy zaliczyć do przedmiotów koniecznych i ważniejszych, na wydziałach zaś teologicznych do przedmiotów głównych, a wykładać ją z uwzględnieniem zarówno aspektu teologicznego i historycznego jak i duchowego, duszpasterskiego oraz prawnego”¹.

Nauka liturgii winna być wykładana tak, aby czyniła zadość dzisiejszym potrzebom:

a) odnowa liturgii rozpoczęta przez Sobór Watykański II a obecnie zmierzająca do szczęśliwego kresu winna być rozumiana w świetle tradycji liturgicznej, i to nie tylko tradycji zachodniej lecz także tradycji Kościołów Wschodnich²:

b) ponieważ Sobór Watykański II dał początek przystosowania liturgii do umysłowości i tradycji narodów³, konieczne jest głębsze badanie tak historyczne jak i teologiczne, aby prawdziwy i autentyczny duch liturgii nie doznał uszczerbku;

c) liczne są i trudne zagadnienia z dziedziny liturgii wylaniające się w dialogu ekumenicznym: nauka o ofierze mszalnej, o kapłaństwie i innych sakramentach; praktyka pastoralna przedstawiona w „Dyrektorium ekumenicznym” i w innych dokumentach Stolicy Apostolskiej;

d) wreszcie — i zwłaszcza — ponieważ „prawo modlitwy ustala prawo wiary”, tradycję liturgiczną należy tak badać, aby naświetlała roztrząsane obecnie zagadnienia zarówno doktrynalne jak i dyscyplinarne dotyczące misterium Chrystusa, Kościoła, sakramentów. Liturgia, która na modlitwie otwiera źródło chrześcijańskiego misterium, staje się pokarmem dla duchowego życia alumnów i sprzyja w najwyższym stopniu jedności różnych przedmiotów wykładanych w ciągu studiów teologicznych.

CHARAKTER TEGO WYKAZU

2. Proponowany tutaj wykaz zagadnień nie ma na celu opisywania niezmiennego zarysu formacji liturgicznej, który przecież powinien być dostosowany do okoliczności.

¹ N. 16; por. DFK, n. 16.

² Por. RFIS, n. 79.

³ Por. KL, n. 37—40.

Zgodnie z zasadą „Podstawowego programu formacji kapłańskiej” studia alumnów winny się rozpoczynać wprowadzeniem w misterium Chrystusa i w historię zbawienia, „aby alumni mogli pojąć sens studiów kościelnych ich układ i cel apostolski. Jednocześnie stanowi to dla nich pomoc do umocnienia wiary oraz głębszego zrozumienia i roztropnego przyjęcia powołania kapłańskiego”⁴. Nie można będzie tego osiągnąć bez równoczesnego wprowadzenia w liturgię, które stanowiłoby albo część kursu wstępnego albo byłoby przekazane na początku cyklu studiów jako kurs specjalny. Trzeba więc naświetlić miejsce liturgii w ekonomii zbawienia, w życiu Kościoła i w życiu duchowym każdego chrześcijanina. Bardzo pożyteczne będzie także na początku studiów krótkie wyjaśnienie Mszy i głównych godzin modlitwy liturgicznej.

3. Niżej podany układ treści stosownie może być zmieniony, aby lepiej się łączył z innymi przedmiotami i z życiem seminarium. Tak np. dokładny wykład I rozdziału Konstytucji o liturgii z większym pożytkiem przyjmą alumni, którzy otrzymali już pierwsze elementy nauki teologii. Stosownie jest mówić o roku liturgicznym i o różnych jego okresach równoległe do ich obchodzenia. Podobnie studium liturgii sakramentów dobrze będzie połączyć z wykładami teologii na ich temat.

4. Cały materiał zawarty w obecnym wykazie jest przedstawiony nie w tym celu, jakby profesor musiał go w całości przekazać w wykładach. Niech dokona takiej selekcji tematów, aby przedstawić alumnom istotną wizję liturgii, przynajmniej w najważniejszym jej zarysie, unikając przy tym braków, które by pomniejszały przygotowanie przyszłych kapłanów. Szczegółowe zagadnienia nie uwzględnione w wykładach można zaproponować alumnom jako przedmiot indywidualnego studium; mogą je też przestudiować w małych zespołach w sposób, który przyniósł już bardzo dobre wyniki w zakresie innych przedmiotów.

5. Niech profesor liturgii nie zapomina, że głównym jego zadaniem jest zaprawianie alumnów do badania samych tekstów liturgicznych; alumni winni je tak doskonale poznać, aby stali się celebransami zdolnymi prowadzić lud do świadomego i czynnego udziału w misterium Chrystusa.

6. Często w tym wykazie wyrażana jest zachęta, aby alumni w czasie studiów badali starożytne źródła. Należy to pojmować jako pewne optimum, do którego wypada w studiach dążyć, ale które może być osiągnięte jedynie w granicach możliwości poszczególnych seminariorów.

⁴ N. 62.

HARMONIZACJA TEGO PRZEDMIOTU Z INNYMI STUDIAMI W SEMINARIUM

7. Należy zabiegać o to, aby nauka liturgii odpowiednio harmonizowała z innymi przedmiotami wykładanymi w seminarium, jak o tym była mowa w nn. 53—57 Instrukcji. Istnieją ponadto liczne pokrewne kwestie, zwłaszcza z zakresu nauki o sakramentach i duszpasterstwa, które mogą być omówione przez profesora liturgii lub przez innych wykładowców, tak aby ustrzec się braków lub niepotrzebnych powtórzeń. Niech wykładający zwróca większą uwagę na współpracę interdyscyplinarną, aby dzięki temu głębiej i owocniej przedstawili w obrębie danej kwestii tematykę liturgiczną, dogmatyczną, kanoniczną, historyczną i pastoralną.

CZĘŚĆ PIERWSZA

POJĘCIA I ZASADY

Art. I: NATURA LITURGII I JEJ ZNACZENIE W ŻYCIU KOŚCIOŁA

8. Wskazane będzie na początku wprowadzenie w zagadnienie kultu w aspekcie antropologicznym i psychologicznym. Kult tkwi w głębi ludzkiej duszy i może występować także w społeczeństwach tak zwanych „sekularyzowanych”, chociaż w formie zniekształconej.

9. Chrześcijańska liturgia dopełnia i znacznie przewyższa to pojęcie kultu; okaże się to jasne na tle wykładu nauki zawartej w nn. 5—13 Konstytucji „Sacrosanctum Concilium”. Zostanie więc przedstawiona następująca problematyka:

a) natura liturgii, którą „słusznie (...) uważa się (...) za wykonywanie kapłańskiego urzędu Jezusa Chrystusa; w niej przez znaki widzialne wyraża się, i w sposób właściwy poszczególnym znakom urzeczywistnia uświęcenie człowieka, a mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, to jest Głowa ze swymi członkami, wykonuje całkowity kult publiczny”⁵;

b) paschalne misterium męki, zmartwychwstania i wniebowstąpienia Chrystusa, sprawowane przez Kościół w liturgii⁶, „z którego czerpią swoją moc wszystkie sakramenty i sakramentalia”⁷;

c) miejsce, jakie liturgia zajmuje w ekonomii zbawienia. „Wielkie sprawy Boże spełnione wśród ludu Starego Testamentu”⁸ zapowiadały

⁵ KL, n. 7.

⁶ Por. tamże, n. 6.

⁷ Tamże, n. 61.

⁸ Tamże, n. 5.

zbawcze dzieło Chrystusa, ponieważ „wszystko to przydarzyło się im jako zapowiedź rzeczy przyszłych”⁹; dzieło Chrystusa dokonało się raz, kiedy zrodzony z Dziewicy, zrodzony pod Prawem, umęczony został za Poncjusza Piłata i dnia trzeciego zmartwychwstał; Kościół zaś aż do końca świata będzie głosił Ewangelię, będzie sprawował Eucharystię i inne sakramenty, uznając obecność Chrystusa, zwłaszcza w świętej liturgii¹⁰; w liturgii ziemskiej otrzymujemy przedsmak liturgii niebiańskiej¹¹, w której Bóg będzie wszystkim we wszystkich.

Zostanie ponadto wyjaśnione, że:

d) liturgia posługuje się świętymi znakami podpadającymi pod zmysły, aby wyrazić w tych znakach niewidzialne rzeczywistości Boskie i w sposób właściwy poszczególnym znakom dokonywać uświęcenia człowieka¹²;

e) liturgia jako wykonywanie kapłańskiego posłannictwa Chrystusa obejmuje podwójny ruch: od Boga do ludzi — przez który odbywa się ich uświęcenie; od ludzi do Boga — przez który jest Bogu składana cześć w Duchu i prawdzie¹³;

f) chociaż liturgia nie wyczerpuje całej działalności Kościoła, jest jednak szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła i jednocześnie jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc. Wypadnie to obszerniej wyłożyć w duchu Konstytucji¹⁴.

Art. II: CHARAKTER LITURGII JAKO CZYNNOŚCI HIERARCHICZNEJ I SPOŁECZNEJ ORAZ PRAWO LITURGICZNE

10. W myśl nn. 26—32 i 41—42 Konstytucji należy wyłożyć zasady odnoszące się do zgromadzenia liturgicznego, to znaczy do ludu świętego zwołanego i zgromadzonego pod przewodnictwem biskupa (lub prezbitera, który działa w zastępstwie biskupa); zasady te można będzie odpowiednio zilustrować nauką Pisma świętego, przykładami z życia pierwotnego Kościoła, tekstami Ojców.

Warto ponadto dodać, pod jakimi warunkami dopuszczalne jest jakby prywatne sprawowanie liturgii.

11. Trzeba będzie położyć nacisk na różnicowanie członków i posług, jakiego domaga się zgromadzenie liturgiczne, a więc przedstawić czynności celebransa, usługujących, scholi śpiewaków i ludu. Funkcje wiernych oraz ich czynne uczestnictwo trzeba omówić zgodnie z myślą Soboru Watykańskiego II, rozróżniając przy tym między kapłaństwem wspólnym ochrzczonym i kapłaństwem posługi, mocą

⁹ 1 Kor 10, 11.

¹⁰ Por. KL, nn. 6—7.

¹¹ Por. tamże, n. 8.

¹² Por. KL, nn. 7, 33.

¹³ Por. tamże, nn. 5—7.

¹⁴ Por. tamże, nn. 9—13.

którego kapłan przewodniczy zgromadzeniu liturgicznemu „in persona Christi”¹⁵.

12. Podstawową posługę biskupa trzeba wyłożyć w myśl Konstytucji „Lumen gentium”.

13. W krótkim wykładzie historycznym wykaże profesor, że ustanowienie praw w dziedzinie liturgii należało zawsze do hierarchii i że przysługuje jej to z prawa Bożego; że w ciągu wieków zmieniał się sposób wykonywania tego prawa.

Należy przedstawić także ten współczesny sposób, jaki wprowadził Sobór Watykański II w n. 22 Konstytucji o liturgii, ukazując uprawnienia Stolicy Apostolskiej, konferencji biskupich i miejscowego biskupa.

14. Na podstawie historii trzeba też uzasadnić, dlaczego Kościół stopniowo, i to już od najdawniejszych czasów, zabraniał układania i wypowiedziania modlitw liturgicznych bez przygotowania oraz wytyczył ścisłe granice zmienności i eksperymentom.

Art. III: CHARAKTER POUCAJĄCY I DUSZPASTERSKI LITURGII

15. „W liturgii (...) Bóg przemawia do swego ludu, Chrystus w w dalszym ciągu głosi Ewangelię, lud zaś odpowiada Bogu śpiewem i modlitwą”¹⁶. Pierwsze miejsce przysługuje więc w liturgii Pismu świętemu to jest Bożemu Słowu, kiedy jest ono czytane, gdy wszyscy go słuchają, gdy całe zgromadzenie je śpiewa. Niech profesor obszerniej omówi zastosowanie Pisma świętego w czytaniach i w śpiewach z niego zaczerpniętych. Niech nie pominie czytań pozabiblijnych i śpiewów ułożonych przez Kościół. Niech poda ogólne zasady na temat nabożeństw biblijnych, homilii i katechezy, niech też ukaże wielkie znaczenie Pisma świętego dla zrozumienia znaków, czynności i modlitw liturgicznych¹⁷.

16. Starannie należy wyłożyć szczególne znaczenie śpiewu i jego rolę w liturgii; omówić różne rodzaje śpiewu: psalmodię — śpiew psalmów i pieśni biblijnych; hymnodię; doksologie, aklamacje itp. Na tle przykładów przedstawić dialog między celebransem i zgromadzeniem wiernych.

17. Należy omówić różne rodzaje modlitw, i to zarówno kapłana (są nimi: prośby, dziękczynienia, błogosławieństwa, egzorcyzmy, formuły wskazujące, modlitwy prywatne) jak i zgromadzenia wiernych (jak modlitwa Pańska, modlitwa błagalna w milczeniu, litanie).

¹⁵ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* z 4 marca 1979: AAS 71 (1979), s. 311; Jan Paweł II, List *Novo incipiente* do wszystkich kapłanów Kościoła, z 8 kwietnia 1979, „L'Osservatore Romano”, 9—10 kwietnia 1979.

¹⁶ KL, n. 33.

¹⁷ Por. tamże, n. 24.

18. W miarę możliwości należy krótko wyłożyć historię śpiewu sakralnego, jego pochodzenia i pierwotnego rozwoju, z uwzględnieniem śpiewu gregoriańskiego; wspomnieć także o innych rodzajach śpiewu przyjętych w tradycji, wreszcie wyłożyć zasady na temat muzyki sakralnej w liturgii, podane w Instrukcji Kongregacji Obrzędów z dnia 5 marca 1967 roku.

19. Niech będzie mowa także o języku liturgicznym; krótko więc należy przedstawić dyscyplinę tak wschodnią jak i zachodnią; w miarę możliwości niech profesor wykaże, jak to przekład ksiąg świętych z języka greckiego na łacinę ukształtował język chrześcijan i na jakich zasadach winno się obecnie dokonywać przekładów tekstów liturgicznych na języki nowożytne.

20. Ponieważ liturgia posługuje się nie tylko słowami, lecz także znakami, które „dla oznaczenia niewidzialnych spraw Bożych zostały wybrane przez Chrystusa lub przez Kościół”¹⁸, trzeba będzie poruszyć w wykładach temat gestów i postaw ciała podczas modlitwy liturgicznej a także omówić rzeczy materialne, jakimi posługujemy się w kulcie liturgicznym. Wykład o gestach i postawach ciała oraz o ich znaczeniu i wpływie na wewnętrzne przeżycia należy oprzeć na Piśmie świętym i na dziełach Ojców; trzeba czuwać, aby wykład ten nie pozostawał czysto abstrakcyjny, lecz wiązał się z samą praktyką liturgiczną. Krótko trzeba przedstawić biblijne znaczenie poszczególnych elementów naturalnych, jakimi posługuje się liturgia: światła, wody, chleba, wina, oleju, kadzidła itp., zwłaszcza tych, które wchodzą w skład znaków sakramentalnych.

21. Są dzisiaj ludzie, którzy twierdzą, że kult liturgiczny pozbywa się charakteru sakralnego i błędnie utrzymują, że nie należy używać przedmiotów ani szat liturgicznych, lecz zamiast nich stosować rzeczy służące do codziennego, świeckiego użytku. Należy odrzucać takie opinie, ponieważ wywracają one pojęcie o istotnej naturze liturgii¹⁹.

22. Należy ukazać teologiczne znaczenie miejsc poświęconych dla kultu; wyjaśnić obrzęd dedykacji kościołów. Określić funkcje ołtarza, miejsca przeznaczonego do przechowywania Najświętszej Eucharystii, krzesła dla celebransa, ambony i chrzcielnicy.

23. Należy dolożyć starania, aby alumni oprócz zdobytych już wiadomości potrafili przyswoić sobie historię i prawa sztuki sakralnej. Warto również omówić ikonografię chrześcijańską i przedstawić wymogi, jakim winna odpowiadać współczesna sztuka sakralna, aby była użyteczna dla chrześcijan.

24. Na tej podstawie jasno ukaże się pouczający charakter liturgii i to, że jakkolwiek święta liturgia jest przede wszystkim oddawaniem czci Bożemu Majestatowi, zawiera jednak również bogatą treść dla

¹⁸ KL, n. 33.

¹⁹ Por. Paweł VI, Przemówienie wygłoszone do Rady liturgicznej 14 października 1968.

pouczenia wiernego ludu²⁰. Należy wyjaśnić sens powiedzenia „Niech prawo wiary ustala prawo modlitwy” (Legam credendi lex statuat supplicandi) oraz podać zasady, pozwalające odróżnić to, co Kościół podaje do wierzenia w swej liturgii od tego, z czym Urząd nauczycielski Kościoła nie wiąże swej powagi.

25. We wszystkich tych zagadnieniach należy mieć na uwadze trudności współczesnego człowieka oraz wskazać przyszłym duszpasterzom odpowiednie drogi do ich rozwiązania; pomocne w tym będą nauki antropologiczne jak psychologia i socjologia, rozumiane w myśl n. 50 Instrukcji.

Art. IV: POJĘCIA ZWIĄZANE Z HISTORIĄ LITURGII

26. W wykładzie na temat kolejnych czynności liturgicznych i sakramentów trzeba kłaść nacisk na historię każdego obrzędu zarówno w tym celu, aby zrozumiała była dzisiejsza praktyka liturgiczna, jak i po to, by jaśniejsza i pewniejsza stała się teologia sakramentów.

Dla większej przejrzystości wykładu dobrze będzie podać na początku zarys dziejów liturgii oraz zwrócić uwagę na związek między liturgią i duchowością chrześcijańską.

I tak na wstępie można by omówić modlitwę żydowską, jaka była zanoszona w czasach Chrystusa, zwłaszcza w synagodze, w mieszkaniach prywatnych i podczas obchodu Paschy, aby w ten sposób wyraźniej można było dostrzec podobieństwo do niej i nowość modlitwy chrześcijańskiej. Następnie należy podać opis zgromadzenia liturgicznego epoki apostołowskiej. Pożądane jest, aby uczniowie mieli dostęp do liturgicznych źródeł pierwszych wieków (np. Didache, Św. Klemens Rzymski, Św. Justyn, Św. Ireneusz, Tertulian, Hipolit Rzymski, Św. Cyprian, Didascalia i Konstytucje Apostołskie, Dziennik Podróży Egerii), do wybranych tekstów z pierwotnych anafor i katechez Ojców.

27. Ponieważ liturgie różnych Kościołów otrzymały stopniowo własne prawa i teksty pisane, stosowną będzie rzeczą podać teraz charakterystykę rodzin liturgicznych Wschodu i Zachodu, krótko przedstawiając ich pochodzenie, dzieje i właściwości; jest to szczególnie ważne w krajach, w których żyje wiele wiernych Kościołów Wschodnich.

Warto również ukazać związek pokrewieństwa między różnymi obrządkami; w wykładzie zaś na temat poszczególnych czynności, zwłaszcza sakramentów, należy się zawsze oprzeć na tekstach i obrzędach różnych liturgii, aby w ten sposób słuchacze otrzymali bogatsze pouczenie i aby umocniła się ich pobożność.

28. Trzeba będzie przedstawić dzieło Soboru Trydenckiego polegające na usunięciu narosłych nadużyć i wprowadzeniu jednoci litur-

²⁰ Por. KL, n. 33.

gicznej. Niechaj zostaną przedstawione dekrety tego Soboru dotyczące liturgii oraz działalność Papieży, którzy z polecenia Soboru i zgodnie z jego myślą poprawili i opublikowali księgi liturgiczne, pozostające w użyciu aż do naszych czasów. Dobrze będzie również krótko naszkicować w świetle badań historycznych postęp, jaki mimo trudności dokonał się w wiekach XVII—XIX: pobożność względem Eucharystii, staranne wykonywanie obrzędów, duszpasterskie inicjatywy podejmowane w różnych krajach, aby doprowadzić wiernych do zrozumienia i przeżywania liturgii. Otworzyły one drogę do odnowy, która rozpoczęta w naszym stuleciu przez Świętego Piusa X, została rozszerzona przez Sobór Watykański II.

29. Aby umożliwić alumnom głębsze zrozumienie współczesnej odnowy liturgii bardzo pożyteczne będzie przestudiowanie serii dokumentów, które stopniowo wprowadzały ją w życie.

CZĘŚĆ DRUGA

MSZA I KULT EUCHARYSTII

Art. I: OGÓLNE POJĘCIE WYKŁADU O MSZY

30. Trzeba przede wszystkim zanalizować teksty Nowego Testamentu o ustanowieniu Eucharystii i porównać je z tekstami żydowskimi codziennych modlitw oraz modlitw odmawianych podczas uczty paschalnej a także z innymi świadectwami, odnoszącymi się do sprawowania Eucharystii.

31. Należy krótko przedstawić historię Mszy, aby jasno ukazały się główne elementy liturgii mszalnej wspólne wszystkim obrządkom, aby były łatwiej zauważane w obecnym sprawowaniu i mogły być wyjaśnione ludowi chrześcijańskiemu.

Pożądane jest, aby alumni w miarę możliwości czytali pierwotne teksty zaczerpnięte z dzieł Ojców lub ze starochrześcijańskich liturgii, znajdujące się w licznych współczesnych antologiach.

Wypada, aby w krajach, w których żyją wierni obrządków wschodnich alumni zapoznali się z liturgią mszalną tych obrządków, zwłaszcza w aspekcie duchowym.

32. Niech zostaną przedstawione różne sposoby celebracji: Msza stacyjna, Msza z udziałem ludu, Msza bez ludu. Czynności celebriansa, koncelebransów, usługujących, scholi i wiernych niech zostaną opisane na podstawie „Ogólnego wprowadzenia do Mszału Rzymskiego” z r. 1970.

33. Obszerniej i dokładniej należy omówić koncelebrację oraz obowiązującą w odniesieniu do niej dyscyplinę w świetle tradycji wschodniej i łacińskiej.

34. W myśl tegoż Wprowadzenia ogólnego, rozdz. V—VI należy przedstawić warunki wymagane do sprawowania Mszy i to nie tylko na mocy tradycji i prawa, lecz wynikające z wewnętrznych potrzeb człowieka; budynki sakralne i ołtarz z jego wyposażeniem, naczynia sakralne, szaty kapłanów i usługujących itp.

Art. II: ZASADY WYKŁADU O POSZCZEGÓLNYCH CZĘŚCIACH I OBRZĘDACH MSZY

35. Niech profesorowie naświetlą dwie części, z których jakby składa się Msza święta: liturgię słowa i liturgię eucharystyczną, które tak ściśle łączą się ze sobą, że stanowią jeden akt kultu²¹.

36. Obszerniej trzeba wyłożyć poszczególne obrzędy Mszy, przyznając każdemu właściwe znaczenie, a więc jasno określić różne obrzędy wstępne, powiązanie czytań w liturgii słowa aż do Ewangelii, homilii i modlitwy wiernych, obrzędy przygotowania darów, znaczenie i kształt całej modlitwy eucharystycznej, obrzędy przygotowania do Komunii, obrzędy zakończenia.

O ile to możliwe, niech przy wykładzie poszczególnych obrzędów uwzględniony zostanie aspekt historyczny oraz porównanie z obrzędami innych liturgii.

37. W podobny sposób niech zostaną przedstawione i wyjaśnione części składające się na modlitwę eucharystyczną²².

38. Niech będzie przeprowadzony wykład o Komunii pod obiema postaciami w aspekcie historycznym, teologicznym i pastoralnym.

39. Należy przedstawić w świetle Instrukcji „Eucharisticum mysterium” z 25 maja 1967 roku zasady nauczania wiernych o owocnym udziale we Mszy świętej oraz o Eucharystii jako ośrodku całego porządku sakramentalnego.

40. Omawiając liturgię słowa niech profesor poruszy również sprawę nabożeństw zalecanych przez Konstytucję o liturgii n. 35, 4²³.

Art. III: KULT EUCHARYSTII POZA MSZĄ

41. Kult Eucharystii poza Mszą bardzo się rozwinął z upływem czasów; trzeba będzie ten rozwój naświetlić w związku z ofiarą Mszy świętej i uwzględniając treść wspomnianej Instrukcji z 25 maja

²¹ Por. KL, n. 56.

²² Por. Ogólne wprowadzenie, n. 55; Kongregacja Kultu Bożego, List ogólny o modlitwach eucharystycznych z 27 kwietnia 1973.

²³ Por. Instrukcja Kongregacji Obrzędów z 26 września 1964, nn. 37—39.

1967 oraz części Rytułu Rzymskiego ogłoszonej dnia 21 czerwca 1973 pod tytułem „Komunia święta i kult Tajemnicy Eucharystycznej poza Mszą świętą”.

Trzeba będzie więc powiedzieć tak o komunii eucharystycznej poza Mszą, jak i o przechowywaniu Eucharystii, o podstawie teologicznej i pastoralnej oraz o uwarunkowaniach prawnych, które tę praktykę określają.

Zostaną następnie omówione nabożeństwa eucharystyczne oraz główne ich przejawy jak procesje, wystawienie N. Sakramentu, kongresy eucharystyczne; dokumenty zalecają te formy kultu i tak je normują, aby wynikały z Mszy świętej oraz prowadziły wiernych do udziału w ofierze i Komunii świętej.

CZĘŚĆ TRZECIA

INNE SAKRAMENTY I SAKRAMENTALIA

42. Podstawą dla komentarza Pontyfiaku i Rytułu niech będą głównie same teksty tych ksiąg oraz Wprowadzenia (Praenotanda); trzeba ukazać ich doktrynę; obrzędy niech zostaną przedstawione w naświetleniu historycznym. Wykład każdego działu niech będzie zakończony pewnym studium pastoralnym, aby kandydaci do kapłaństwa zostali przygotowani do późniejszej świętej posługi.

Art. I: WTAJEMNICZENIE CHRZEŚCIJAŃSKIE

43. Wtajemniczenie chrześcijańskie to obrzędy katechumenatu, sakramenty chrztu i bierzmowania oraz przystąpienie po raz pierwszy do Eucharystii; temat ten trzeba starannie wyłożyć, ponieważ jest on podstawą katechezy podawanej dzieciom, a także dlatego, że na całym świecie wiele osób dorosłych wkracza na tę właśnie drogę wtajemniczenia.

44. Pożądane jest, aby została wyłożona historia liturgii chrzcielnej i katechumenatu liturgicznego, aby dzięki temu właściwie zostały zrozumiane i wyjaśnione obrzędy chrztu dorosłych udzielanego etapami. Same obrzędy chrzcielne winny być przedstawione w świetle liturgii wielkopostnej, tekstów Mszy Krzyżma, a także obrzędów i tekstów wigilii paschalnej i oktawy Paschy.

45. Należy zachęcić alumnów, aby w miarę możliwości czytali chrzcielne katechezy Ojców, które są obecnie łatwo dostępne w wydaniach w języku oryginalnym lub w przekładach na języki nowożytny.

46. Wypada również krótko omówić starochrześcijańskie i wspólczesne obchody wspomnienia chrztu, przedstawiając w aspekcie duszpasterskim ich znaczenie i owocność dla duchowego życia parafii i wiernych.

47. W podobny sposób trzeba wyłożyć obrzęd bierzmowania w myśl Konstytucji Apostolskiej Pawła VI *Divinae consortium* z 15 sierpnia 1971, uwzględniając właściwe znaczenie tego sakramentu oraz jego związek z chrztem.

Profesor liturgii lub teologii pastoralnej niech omówi duszpasterskie przedsięwzięcia mające na celu przygotowanie i owocne sprawowanie bierzmowania, opierając się przy tym na zarządzeniach być może wydanych przez konferencję biskupią lub przez miejscowego ordynariusza.

48. Krótko wypada powiedzieć o Eucharystii jako uwieńczeniu sakramentów wtajemniczenia oraz o dopuszczeniu dzieci do przyjęcia Eucharystii.

Art. II: ŚWIĘCENIA I RÓŻNE POSŁUGI

49. Obrzędy i stan prawny święceń i posług kościelnych tym wnikliwiej winny być przedstawione w wykładzie, im gruntowniejsza została przeprowadzona ich odnowa z polecenia Soboru Watykańskiego II. Można się zastanowić, czy temat ten należałoby uwzględnić w trakcie ogólnych wykładów z liturgii, czy raczej przedstawiać go stopniowo, kiedy alumni są dopuszczani do kolejnych posług i święceń.

Niemniej jednak obowiązkiem profesora liturgii będzie objaśnić przynajmniej teksty zreformowanego Pontyfikału Rzymskiego i w świetle historycznej tradycji omówić Konstytucję Apostolską *Pontificalis Romani* (z 18 czerwca 1968), List motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem* (z 18 czerwca 1987), *Ad pascendum* i *Ministeria quaedam* (z 15 sierpnia 1972).

Jeśli to możliwe, niech zostaną krótko omówione święcenia w Kościołach Wschodnich, zwłaszcza w tych krajach, w których żyją liczni wierni obrządków wschodnich.

50. Odpowiednio należy przedstawić w wykładach święcenia biskupie i podkreślić, że wszystkie święcenia i posługi mają związek z biskupem, szczególnie zaś prezbiterzy są współpracownikami biskupa, obdarzonymi godnością „drugiego stopnia”.

Art. III: MAŁŻEŃSTWO I DZIEWICTWO

51. Trzeba przedstawić historycznie obrzęd zaślubin; ukazać jego lokalne odrębności; przystosowanie obrzędu do religijnych i świeckich zwyczajów różnych ludów. Zanalizować teksty i czytania zawarte w zreformowanym Rytuale.

Ponieważ w świetle nauki Nowego Testamentu i Ojców chrześcijańskich małżeństwo i święte dziewictwo łączą się ze sobą i w tej łączności są rozumiane, należy dokonać porównania liturgii małżeństwa z liturgią konsekracji dziewic opisaną w zreformowanym Pontyfikale Rzymskim.

Art. IV: LITURGIA KONSEKRACJI ZAKONNEJ

52. Na podstawie wykładu obrzędu konsekracji dziewic i obrzędu ślubów zakonnych należy wykazać, że życie zakonne znajduje się u podstaw szczególnego stanu w Kościele, jak o tym uczy Sobór Watykański II w Konstytucji „*Lumen gentium*”²⁴.

Art. V: LITURGIA POKUTNA

53. Pożądane jest, aby alumni usłyszeli krótki wykład liturgii i dyscypliny pokutnej, aby lepiej zrozumieli sam sakrament pokuty i inne akty pokutne.

Przy pomocy zreformowanego Rytuału Rzymskiego oraz duszpasterskich zasad podanych dnia 16 czerwca 1972 przez Kongregację Nauczania Wiary należy omówić obrzędy sakramentu pokuty oraz określić, w jakich warunkach można udzielić ogólnego rozgrzeszenia.

Należy uwydatnić charakter pokutny liturgii wielkopostnej, znaczenie aktu pokutnego na początku Mszy świętej oraz wyłożyć zasady sprawowania nabożeństw pokutnych zalecanych przez wspomniane dokumenty.

Art. VI: LITURGIA CHORYCH

54. Trzeba omówić Konstytucję Apostolską *Sacrum unctionem* wydaną 30 listopada 1972 oraz zawarte w zreformowanym Rytuale Rzymskim *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*. Odnowa tych obrzędów nakazana przez Sobór Watykański II²⁵ niech zostanie przedstawiona w świetle historii liturgii.

Art. VII: LITURGIA CHRZEŚCIJAŃSKIEJ ŚMIERCI

55. W wykładach niech będzie też mowa o liturgii umierających i zmarłych; najpierw o świętym wiatyku, następnie o obrzędach pożegnania umierającego, wreszcie o pogrzebie. Niech we właściwym świetle ukazą się wszystkie aspekty tych obrzędów, które wyrażają paschalne misterium. Alumni powinni nauczyć się wybierać teksty z obfitego ich zbioru podanego w zreformowanym Rytuale, poznać zasady duszpasterstwa umierających oraz znaczenie obrzędów pogrzebu.

²⁴ Por. rozdz. VI.

²⁵ Por. KL, nn. 73—75.

Art. VIII: SAKRAMENTALIA

56. Trzeba będzie omówić ogólnie procesje oraz ich religijne znaczenie; przedstawić pielgrzymki jako szczególną formę procesji oraz wskazać na ich znaczenie duszpasterskie.

57. Krótko choćby trzeba omówić błogosławieństwa teologicznie i historycznie; zaakcentować ich znaczenie i pożytek dla uświęcenia codziennego życia; wpoić alumnom szacunek dla różnych form wyznania wiary w życiu codziennym; przestrzec przed nadużyciami lub zabobonami.

CZĘŚĆ CZWARTA

UŚWIĘCENIE CZASU

58. Należy rozpocząć od dnia Pańskiego, „ponieważ jest podstawą i rdzeniem całego roku liturgicznego”²⁶.

Art. I: DZIEŃ PAŃSKI

59. Największą wagę trzeba przywiązywać do Dnia Pańskiego, którego określenie i elementy należy wyprowadzać z Konstytucji o liturgii²⁷. Przy pomocy argumentów historycznych wykazać, że jest on tygodniową Paschą i tak ściśle wiąże się z początkami Kościoła, że zgodnie z tradycją apostołską wywodzi się od samego dnia zmartwychwstania Chrystusa²⁸.

60. Trzeba rozważyć racje duszpasterskie przemawiające za świętowaniem tego dnia, obowiązującym wszystkich chrześcijan.

61. Dni Pańskie ofiarowują ludowi chrześcijańskiemu „w ciągu roku” bogactwa słowa Bożego. Alumni powinni przyswoić sobie taką znajomość niedzieli, aby stali na straży jej obchodzenia zgodnie z zasadami liturgii.

Art. II: ROK LITURGICZNY

62. Choć w ciągu całego roku alumni są pouczeni przez wychowawców i profesorów o okresach liturgicznych i przypadających świętych, wypada aby rok liturgiczny był także przedmiotem systematycznych wykładów, przeprowadzanych w świetle historii oraz w myśl

²⁶ KL, n. 106.

²⁷ Por. tamże.

²⁸ Por. tamże.

Listu apostolskiego motu proprio Pawła VI z 14 lutego 1969 *Mysterii paschalis*.

63. Przede wszystkim niech zostanie wyłożona historia i duchowa treść cyklu paschalnego, to jest: okresu paschalnego pięćdziesięciu dni, sięgającego swój szczyt w uroczystości Pięćdziesiątnicy; paschalnego triduum, czasu przygotowania czyli Wielkiego Postu. Alumni winni być tak uformowani, aby wewnętrznie misterium paschalne przeżywali i aby byli przygotowani do swej przyszłej paschalnej posługi.

64. Następnie trzeba przedstawić w wykładach cykl świąt Narodzenia Pańskiego i Epifanii z ich historią i duchowym znaczeniem.

65. Krótko zostaną omówione nowsze uroczystości Pańskie, wprowadzone do roku liturgicznego: Trójcy Świętej, Ciała Chrystusa, Najświętszego Serca, Chrystusa Króla itd.

66. Niech zostanie przedstawiony w świetle historii kult Błogosławionej Dziewicy w Kościele²⁹ oraz przegląd głównych Jej świąt przypadających w cyklu rocznym.

67. Trzeba mieć przed oczyma naukę Konstytucji o liturgii na temat świętych, których wspomnienie zostało włączone do roku liturgicznego³⁰. Krótko niech zostanie przedstawione pochodzenie i historia kultu męczenników i innych świętych, cześć dla ich grobów i relikwii oraz miejsce, jakie zajmuje kult świętych w życiu chrześcijańskim.

Art. III: UŚWIĘCENIE GODZIN DNIA I MODLITWA LITURGICZNA

68. Celem wewnętrznego przygotowania alumnów do pobożnego i owocnego sprawowania modlitwy liturgicznej niech profesor liturgii omówi z nimi „Ogólne wprowadzenie” zamieszczone w Księdze Liturgii Godzin, promulgowanej przez Pawła VI 1 listopada 1970.

69. Trzeba będzie mianowicie położyć nacisk na stronie doktrynalnej tego Wprowadzenia (Rozdział I) i przede wszystkim wykazać, że obowiązek oddawania Bogu chwały, jaki Chrystus powierzył Kościołowi, wypełnia Kościół nie tylko przez sprawowanie Eucharystii, lecz także na inne sposoby, zwłaszcza przez sprawowanie boskiego oficjum³¹.

70. Na podstawie świadectwa Dziejów Apostolskich i tradycji Kościoła trzeba ukazać wielkie znaczenie godzin modlitwy dla uświęcenia dnia i jego momentów oraz dla wypełnienia Bożego nakazu nieustannej modlitwy. Jasno będzie można dostrzec symbolikę poszczególnych godzin na podstawie ascetycznych pism pierwotnych autorów oraz modlitw Księgi Liturgii Godzin.

²⁹ Por. KL, n. 103.

³⁰ Por. tamże, n. 104.

³¹ Por. tamże, n. 83.

71. Należy zwrócić uwagę na szczególną duchową i pastoralną wartość Jutrzni i Nieszporów, przyznaną im przez Sobór Watykański II, który nazywa je głównymi częściami codziennego oficjum³².

72. Należy wyjaśnić, że Kościół uczynił swoją tę codzienną modlitwę, tak że „jest to prawdziwie głos Oblubienicy, przemawiającej do Oblubieńca. Co więcej, jest to modlitwa Chrystusa i Jego Ciała zwrócona do Ojca”³³.

73. Należy rozwijać u alumnów nabożny szacunek dla Psalmów, zarówno przez komentarze egzegetyczne podawane przez profesora Pisma świętego jak przez odwoływanie się do tytułów psalmów i modlitw podanych w Księdze Liturgii Godzin³⁴.

74. W świetle postanowień Soboru Watykańskiego II należy przedstawić wspólnotowy charakter oficjum, do udziału w którym zapraszani są wierni, oraz specjalne zobowiązanie do zanoszenia tej przedziwnej pieśni, powierzone kapłanom i innym osobom.

75. Pożyteczne będzie powiedzieć nieco o tradycjach różnych Kościołów w odniesieniu do struktury oficjum i jego sprawowania a także naszkicować historię oficjum rzymskiego, z uwzględnieniem reform przeprowadzonych od XVI wieku aż do naszych czasów.

³² Por. KL, n. 89; Ogólne wprowadzenie, nn. 37—54.

³³ Tamże, n. 84; Ogólne wprowadzenie, nn. 15—16.

³⁴ Por. Ogólne wprowadzenie, nn. 100—135.

³⁵ Por. KL, n. 84—100; DK, n. 6 i 13; KK, n. 41; Ogólne wprowadzenie, nn. 20—37.

Ks. Józef Lach

MODLITWY KRÓLA JUDZKIEGO EZECHIASZA (2 Krl 19, 15—19; Iz 38, 3. 9—20)

Opis dziejów króla judzkiego Ezechiasza (728/27—698 r. przed Chryst.)¹ znajduje się w licznych perykopach ST, a mianowicie w: 2 Krl 18—20; 2 Krn 29—32; Iz 36—39 i Syr 48, 17—23.

Redaktorzy biblijni po raz pierwszy po historiografii Dawida oceniają rządy tego króla pozytywnie, podkreślając wysiłki tego władcy zmierzające do centralizacji kultu, usunięcia bałwochwalstwa oraz akcentując to, że w chwilach trudnych umiał całkowicie zaufać Jahwe, co brakowało jego ojcu Achazowi (por. Iz 7, 1—13). Nikt z władców Judy nie otrzymał tyłu pochwał za swą działalność projahwistyczną ile on (zob. np. 2 Krl 18, 3.5).

Zewnętrzny wyrazem tej głębokiej religijności i zaufania Jahwe są między innymi w tych opisach skomponowane przez redaktorów biblijnych modlitwy, z jakimi zwracał się ów król do Boga. Pierwsza z nich zawiera się w słowach pociechy proroka Izajasza w 2 Krl 19, 15—19 i ma wydźwięk błagalny, a druga w dodatku historycznym u Iz 38, 3.9—20, która ma charakter lamentacyjno-dziękczynny. W paralelnym opisie do tego dodatku, jakim są opowiadania w 2 Krl 18, 13—20, 19 jest mowa o chorobie i uzdrowieniu Ezechiasza (2 Krl 20, 1—11), to jednak brakuje w nim wzmianki o owej modlitwie, którą podaje redaktor w dodatku historycznym Iz.

Analiza krytyczno-egzegetyczna tych dwóch modlitw (2 Krl, 19 15—19 i Iz 38, 3. 9—20) pozwoli nam poznać jej wartości kerygmatyczne, co będzie równocześnie stanowić istotny cel tego artykułu.

1. MODLITWA BŁAGALNA KRÓLA JUDZKIEGO EZECHIASZA: 2 Krl 19, 15—19.

Redaktor biblijny łączy tę modlitwę Ezechiasza z niefortunnym wydarzeniem dla królestwa judzkiego, jakim był najazd Sancheryba, władcy Asyrii (asyr. Sinaheriba), który panował w latach 704—681 przed Chryst. Upadek Samarii (722) i zapowiedzi proroków (Iz 5,

¹ M. Rehm, *Das zweite Buch der Könige*. Ein Kommentar. Eichstatt 1982, 177n.

26—30; 7, 17—25; 8, 6 itp), iż Asyria będzie dla Judy karzącym biczem w ręku Jahwe, przyczyniły się do odrodzenia religijno-moralnego, a także politycznego. W tym celu król powiększał swe skarbcce i magazyny, naprawiał mury, przyczynił się do przebudowy kanału doprowadzającego wodę ze źródła Gihon do środka miasta (por. 2 Krl 20, 13; 2 Krn 32, 5; Iz 22, 10). Te wszystkie przedsięwzięcia miały na celu uwolnienie się spod ciężkiego jarzma Asyrii, zwłaszcza po wyprawie Sargona w 711 r., która wprawdzie bezpośrednio nie była skierowana przeciwko Ezechiaszowi zachowującemu neutralną politykę wobec stronnictwa antyaszyryjskiego, ale świadczyła o ewentualnych roszczeniach i planach tego mocarstwa. Skończyło się tym razem na haraczu². W 703 r. Marduk-apal-iddina (Merodah-Baladan) objął po raz drugi tron w Babilonii i ogłosił się królem. Wysłał stamtąd poselstwo do Ezechiasza podczas jego choroby, aby nakłonić go do buntu przeciw Asyrii razem z innymi państwami na Zachodzie. Chciał w ten sposób umocnić swoją pozycję w kraju. Sancheryb pobił najpierw w 703 r. Marduk-apal-iddina i spustoszył tereny wokół Babilonu, a następnie skierował swych wojowników przeciwko państewkom na Zachodzie. Były to państewka fenickie, palestyńskie, a także Edom i Moab. Z tej wyprawy, która również dotknęła Jerozolimę mamy dwie relacje: asyryjską i biblijną. Pierwsza z nich³ podaje, iż król asyryjski został zmuszony do interwencji zbrojnej, ponieważ wybuchł bunt lennych państw. Głównymi przywódcami byli: król Sydonu, król Aszkelon, mieszkańcy Ekron i król judzki Ezechiasz. Przeprowadzono cztery interwencje zbrojne przeciw miastom fenickim: Sydonowi i Akko, przeciw Aszkelon, przeciw Ekron oraz przeciwko Jerozolimie. Sancheryb nie zdobył Jerozolimy, ale przyjął daninę.

Relacja zaś biblijna podkreśla, że Ezechiasz zbuntował się, odmawiając płacenia daniny. Sancheryb razem z potężnym wojskiem nadciągnął przeciw niemu. Zdobył wszystkie warowne miasta Judy. Ezechiasz wtedy uległ i zapłacił daninę. Sancheryb wysłał z Lakisz wojsko na Jerozolimę zmuszając go do poddania. Armia oblegająca Jerozolimę wycofała się, aby stawić czoła Egipcjanom pod wodzą Tirhaki. Z Libny wystosowano do Ezechiasza nowe wezwanie do poddania się (zob. 2 Krl 18, 28—19, 13). Ezechiasz — jak zaznacza autor w. 14 — „wziął listy z rąk posłów, przeczytał je, poszedł do świątyni Jahwe i rozłożył je przed Panem”, a potem podaje, iż król: „modlił się” (hebr. *wajjit* — *palel*; zob. w. 15). Termin ten należy łączyć z rdzeniem hebrajskim: *p — l — l*, który oznacza „wołać, wzywać”, nie tylko Boga, ale i ludzi. Stąd występuje w Biblii w połączeniu z różnymi określeniami, które bliżej precyzują podmiot wołania. Gdy łączy się z określeniem: *b'ešem Jahwe*, tj. imienia Jahwe (np. Ps 79, 6;

² G. Ricciotti, *Dzieje Izraela*. Warszawa 1956 (tł.), s. 380.

³ por. ANET 287 n.

105, 1) czy samym wyrazem *šem* (Ps 99, 6) albo z: *lipnè Jahwe*, tj. przed obliczem Jahwe (w. 15b)⁴.

Różne są opinie uczonych odnośnie genezy tego terminu. Jedni⁵ sądzą, iż należy łączyć ów termin z arabskim wyrazem: *jalla*, który ma znaczenie: „naciąć brzeg miecza”, a drudzy⁶ znów twierdzą, iż wyraz ten początkowo oznaczał ranienie się nożem przez modlącego, który w ten sposób miał zmuszać bóstwo do odpowiedzi, co wydaje się mało prawdopodobne, gdyż na określenie nacinania występuje w 1 Krl 18, 28 *hitgoded* od *g — d — d*. K. Ahrens⁷ uważa, iż rdzeń *p — l — l* pierwotnie pochodził od *n — p — l*, tj. upadać. Tak więc wg tej ostatniej etymologii tego terminu, Ezechiasz modlił się upadając na twarz przed obliczem Jahwe. Proskynęza u ludów Wschodu często towarzyszyła modlitwie, i to nie tylko błagalnej, ale dziękczynnej. Polegała ona na tym, że modlący najpierw zginał kolana (por. 1 Krl 8, 54; Iz 45, 23) a następnie kładł swe ręce na ziemi i dotykał twarzą ziemi. Ta postawa modlitewna przetrwała do dziś u Muzułmanów i określa się ją nazwą: *sujūd*⁸.

Ezechiasz w swej modlitwie zwraca się najpierw do Jahwe, Boga Izraela, który „zasiada na cherubach” (w. 15). Zwrot ten, często występujący w księgach świętych, nawiązuje do obecności w miejscu Najświętszym skrzydlatych postaci (hebr. *kerubim*), które stały prawdopodobnie na pokryciu Arki Przymierza, tworząc jedną parą skrzydeł jakby tron dla obecności Jahwe (1 Krl 8, 6), a drugą parą jakby zasłaniały ją, strzegąc jej świętości (por. 1 Krl 6, 24.27; Wj 25, 20; 37, 9; Ez 1, 6.11). Przypominały one o obecności Jahwe wśród swego ludu i o jego mocy, której widzialnym znakiem była Arka Przymierza (por. 1 Sm 4, 4; 1 Krl 8, 13; Ez 43, 7).

W dalszych frazach swej modlitwy Ezechiasz wyznaje wiarę, iż jedynie Jahwe, Bóg Izraela jest Bogiem wszystkich królestw i On uczynił niebo i ziemię (w. 15c). Ekspansja obcych bóstw i kosmogonii uważających swoje rodzime bóstwa za ważniejsze od Boga — Jahwe, przyczyniła się do akcentowania, zwłaszcza przez teologię deuteronomistyczną (dtr) prawdy, iż Bóg Izraelitów jest „Bogiem wszystkich królestw” i „On uczynił wszystko” (por. 1 Krl 18, 36).

Po tej inwokacji wyrażającej wiarę, iż Jahwe, Bóg Izraela jest obecny wśród swego ludu jako Bóg mocny, władca wszystkich królestw i Stwórca całego wszechświata (por. w. 15bc), redaktor dtr kie-

⁴ LXX w tekście oryginalnym opuszcza cały zwrot: „modlił się przed obliczem Jahwe”, natomiast rkp LXX^L, Vg i Jz 37, 15 mają zamiast formy: *wajjomar*, tj. i mówił formę *le'mor*, tj. mówiąc.

⁵ np. J. Wellhausen, *Reste arab.* Heidentums 1897, II, 126.

⁶ T. K. Cheney, *Encyklopedia Biblica*. London 1899, I, 833; H. Schmidt, RGG, 875.

⁷ *Der Stamm der schwachen Verba i.d.sem. Sprachen*. ZDMG 64, 1910, 163.

⁸ por. S. Łach, *Terminy w Psalmach na określenie modlitwy*. W: *Warsz. St. Bibl.* Warszawa 1976, 64—69.

ruje do Niego pełną ufności prośbę (ww. 16—19). Dotyczy ona głównie uwolnienia miasta Jerozolimy od oblegającego go króla asyryjskiego Sancheryba.

Autor biblijny gromadzi słowa, które mają nakłonić Jahwe do wysłuchania suplikacji. Są to: *hatte(h)*, tj. schył (Jahwe swe ucho); *šōmā*, tj. wysłuchaj; *p^ekaḥ*, tj. otwórz (Jahwe, twoje oczy); *r^eḥ*, tj. spójrz (por. w. 16). Występują one bardzo często w modlitwach biblijnych (por. np. 1 Krl 18, 36—40) a zwłaszcza w Psalmach, którymi psalmiści usiłują skłonić Jahwe do wysłuchania ich w różnych potrzebach⁹. Przy tej okazji autor biblijny bliżej precyzuje przedmiot swej prośby, przedstawiając Sancheryba z jednej strony jako tego, który bluźnił Bogu — Jahwe, a którego tutaj określa jako: *Haj*, tj. Żyjący (zob. 2 Krl 18, 29 n), a z drugiej strony jako Jego narzędzie, gdyż on przyczynił się do usunięcia bałwochwalstwa (por. ww. 17—18).

Jahwe w przeciwieństwie do innych bóstw, które są „dziełem rąk człowieka, drewnem lub kamieniem” (por. w. 18) jest Bogiem Żywym (hebr. *Haj*). Tym tytułem określał już prorok Eliasz Boga jako *Haj — Jahwe* (1 Krl 17, 1) wyjaśniając interwencję Bożą przeciwko prorokowi bożka Baala. Często do tego Bożego atrybutu odwołują się psalmiści (zob. np. Ps 42, 3; 84, 3). Inne bóstwa są martwe, natomiast Jahwe nie tylko jest Bogiem Żywym, ale źródłem wszelkiego Życia. Jemu zawdzięcza istnienie wszelkie stworzenie i On je w dalszym ciągu podtrzymuje przy życiu (por. np. Ps 36, 10; 85, 7; 104, 29).

Po takim dtr spojrzeniu na Sancheryba i ocenie działalności królów asyryjskich, Ezechiasz, pełny ufności i wiary zwraca się do Boga — Jahwe, iż On jako Bóg jedyny i żywy wybawi to miasto od grożącego niebezpieczeństwa ze strony wojsk asyryjskich. Motywuje tę usilną prośbę swą tym, że Jahwe przez to objawi swoją obecność wśród ludu, swoją moc, swoją jedyność wśród całej plejady obcych bóstw. Wtedy wszystkie królestwa na ziemi będą wiedziały, że jedynie Jahwe jest Bogiem (por. w. 19b). Z dalszych słów tego opisu biblijnego dowiadujemy się, że Bóg wysłuchał tej gorącej suplikacji króla Ezechiasza, powiadamiając go o tym przez proroka Izajasza, a który przekazał ją w formie wyroczni ujętej w pieśń proroczą (por. ww. 29—34). Epidemia jaka wybuchła w obozie asyryjskim, a nadto konieczny powrót Sancheryba do kraju (por. 2 Krl 19, 7; 19, 35) zmusiły Asyryjczyków do rezygnacji z oblężenia Jerozolimy, co zostało powszechnie uznane za wielką łaskę Jahwe. Modlitwa błagalna króla Ezechiasza została wysłuchana. Jahwe okazał, że jest jedynym władcą wszystkich królestw na ziemi, co tak mocno akcentowała teologia dtr.

⁹ zob. S. Łach, *Terminologia modlitwy w Psalmach*, art. cyt., 68.

2. MODLITWA LAMENTACYJNO — DZIĘKCZYNNNA: Iz 38, 3.9—20.

Z dziejami Ezechiasza w dodatku historycznym w księdze proroka Izajasza łączy autor biblijny drugą modlitwę, którą określa słowem: *miktām*¹⁰. Termin ten występuje często przy tytułach Psalmów (Ps 16; 56—60). Znaczenie jego jest bardzo problematyczne. Trzeba go łączyć ze słowem: *ketem*, tj. złoto¹¹. A więc *miktām* oznaczałoby złoty poemat, cenny utwór. Tekst tego poematu jest mocno skażony. Brakuje go w 2 Krl, chociaż znajduje się tam opis choroby i uzdrowienia króla judzkiego Ezechiasza, co u Iz stanowi tło do tej modlitwy (zob. 2 Krl 20, 1—11 = Iz 38, 1—8.21—22). Chronologicznie też choroba i wyzdrowienie Ezechiasza były wcześniejsze niż najazd Sancheryba, chociaż w opisie Iz jest późniejsza. Należy je łączyć z latami 714—713, a najazd Sancheryba z r. 701¹². Forma tej modlitwy też jest skomplikowana. Wydaje się, że należy ją łączyć z lamentacją indywidualną z zakończeniem o charakterze dziękczynnym. Występują bowiem w tym utworze elementy o charakterze pokutnym i dziękczynnym, z przewagą tych pierwszych. Stąd w tej modlitwie można wyróżnić jakby dwa utwory. Pierwszy byłby o charakterze pokutno — lamentacyjnym i zawierałby się w ww. 3.10—14.18, a drugi o charakterze dziękczynnym, który znajdowałby się w ww. 15—17.19—20. Wydaje się, że mimo tych podwójnych elementów występujących w tej modlitwie należy ją traktować jako jeden utwór, gdyż często w księgach biblijnych, a nawet pozabiblijnych utworach, zwłaszcza w Psalmach, elementy lamentacyjno — pokutne łączą się z dziękczynnymi (zob. np. Ps 7; 18; 13, 6; 109, 30). Dziękczynienie w tego rodzaju utworach byłoby literacką kompozycją, wskazującą na to, że utwór został napisany, gdy już ustała choroba, ucisk czy inne niebezpieczeństwo jednostkowe czy narodowe¹³. Taka sama sytuacja mogła zaistnieć odnośnie tej lamentacji indywidualnej, która ma wyraźne zakończenie dziękczynne, świadczące o tym, iż król rzeczywiście został uwolniony od choroby (por. ww. 15—17.19—20). To samo wynika z introdukcji do tej modlitwy, w której autor biblijny w sposób lakoniczny, ale wystarczający informuje, iż pochodzi ona z „okresu jego choroby, z której został uzdrowiony” (por. w. 9). Choroba była poważna, ponieważ została określona w tekście jako: *lāmūt*, tj. wiodąca do śmierci, a prorok Izajasz w początkowej fazie tej choroby zapowiadał nawet śmierć królowi, zachęcając go do uporządkowania wszystkich spraw w swoim domu (por. Iz 38, 1; 2 Krl 20, 1). Była związa-

¹⁰ TM ma: *miktāb*, tj. pismo, co wydaje się być mało prawdopodobne.

¹¹ zob. S. Łach, *Księga Psalmów*. W: *Wstęp do Starego Testamentu*. Poznań — Warszawa 1973, 557.

¹² por. M. Rehm, dz. cyt., 203; tenże: *Einordnung in die Geschichte*. W: *Das zweite Buch der Könige*, dz. cyt., 197—200.

¹³ Inne opinie na ten temat: S. Łach, *Lamentacje*. W: *Wstęp do Starego Testamentu*, dz. cyt., 582—583.

na z jakimś nieokreślonym owrzodzeniem, które w tekście określone zostało jako: *šehin* (zob. Iz 38, 21; 2 Krl 20, 7). Nazwą tą w Kpł 13, 18—23 określa się jeden z przypadków choroby, która mogła prowadzić do trądu. W takim wypadku, kapłan powinien zbadać ten rodzaj owrzodzenia i jeśliby się okazało, że na nim powstało nabrzmienie białe lub plama biało-czerwona, i gdyby ono było niższe od skóry i włosy na nim rosnące były białe, to wtedy powinien tę chorobę uznać za trąd, a chorego za nieczystego. W wypadku braku plamy i zbielenia na niej włosów powinien tylko chorego poddać siedmiodniowemu odosobnieniu i po stwierdzeniu rozszerzenia się plamy na skórze uznać go za nieczystego. Gdy zaś plama nie poszerzała się w ogóle, wówczas powinien uznać go za czystego¹⁴.

Opisy choroby w 2 Krl i u Iz nie wspominają o tego rodzaju procedurze, tylko zaznaczają, iż na wrzód została nałożona masa z fig (2 Krl 20, 7; Iz 38, 21). Był to środek leczniczy stosowany w starożytności na uśmierzenie bólu. Stąd możemy wnosić, iż ta choroba wrzodowa była połączona z bólem.

W tym utrapieniu i cierpieniu, Ezechiasz, jak wynika z w. 2: „odwrócił się twarzą ku ścianie i modlił się do Jahwe mówiąc: „Ach, Jahwe! Pomnij proszę, że postępowiałem wobec Ciebie wiernie (*emet*), i w prawości serca (*beleb šalem*) oraz spełniałem to, co dobre (*tob*) w oczach Twoich” (por. 2 Krl 20, 3 = Iz 38, 3). Tymi synomicznymi wyrażeniami hebrajskimi redaktor biblijny (dtr) podkreśla nienaganność i doskonałość króla wobec Jahwe i Jego prawa (por. 2 Krl 18, 1nn), co powinno stanowić podstawę do uproszenia łaski uzdrowienia. Nadto król Ezechiasz, jak zaznacza dtr, poparł swoją prośbę nie tylko słowami, ale „rzewnym płaczem” (por. w. 3). Był już przekonany, że zejdzie z tego świata „w połowie dnich swoich” i dostawszy się do Szeolu „nie zobaczy Jahwe w krainie żyjących, ani nikogo spośród mieszkańców tej ziemi” (w. 10—11.18; zob. Ps 55, 24; 102, 25). Wyobrażenia o szczegółach życia pozagrobowego jeszcze nie były skrytalizowane w ST i tełnęły pesymizmem, iż Szeol jest miejscem, gdzie posłaniem i przykryciem są robaki (Iz 14, 11) i gdzie przebywają obrzezani i nieobrzezani (Ez 32, 19.22). Jest to miejsce wielkich ciemności (Hi 10, 21), a zarazem ciszy (Ps 94, 17; 115, 17), gdzie nie ma żadnych przyjemności (Syr 14, 16). Oddają się tam umarli przymusowemu odpoczynkowi (1 Sm 28, 15) i ustaje tam wszelka praca (Hi 3, 17; 21, 21; Syr 32, 19—32). Nie unosi się z tego miejsca uwielbienie Boga, bo jak mówi psalmista: „Czyż proch może Cię chwalić i czyż może wypowiadać Twą chwałę” (Ps 30, 10; 88, 11; 115, 17; Iz 38, 18). Chociaż Szeol był wspólnym miejscem pobytu dla wszystkich umarłych, to jednak wydaje się, że los ich był różny i był zależny, przynajmniej częściowo od dokonanych czynów, gdyż przestępcy zajmowali

¹⁴ por. S. E. Ach, *Księga Kapłańska*. PSST. Poznań — Warszawa 1970, 195—196.

samo dno tego miejsca (por. Iz 14, 15; Ez 32, 19—32). Według pojęć staroizraelskich nagroda czy kara zasadniczo były wymierzane w ziemskim życiu¹⁵.

Oprócz tego, modlącego przeraża, iż musi zejść z tego świata, jak wędrowny pasterz musi rozbić w innym miejscu swój namiot (w. 12a) i jak tkacz musi zwinąć swe nici (w. 12b). Nadchodząca bowiem śmierć, jak lew skruszy jego kości, (por. w. 13)¹⁶. Ale w tym tragicznym położeniu modlący zwrócił się do Boga. Autor biblijny używa tu znowu szeregu wyrażań synonimicznych, które mają zobrazować natężenie błagania. Są to takie stwierdzenia jak: „wołałem o pomoc aż do świtu” (por. w. 13a); „kwilię jak napadnięta jaskółka” (por. w. 14a); „jak gołąb wydaję ochrypli głos” (dosł. grucham jak gołąb: por. w. 14b); „ostały me oczy od spoglądania ku górze” (por. w. 14c)¹⁷; „jestem w udręce” (w. 14d). Kończy tę potężną i rozbudowaną suplikację w sposób typowy dla lamentacji wezwaniem: „O Adonaj, przybądź mi z pomocą” (por. w. 14d)¹⁸.

Po tej usilnej prośbie, następuje rozbudowane zakończenie o charakterze dziękczynnym. Modlący się odzyskał upragnione zdrowie, albo jest pewny, że go otrzyma. Stąd w jego ufnej refleksji zjawiają się słowa: „Cóż powiem? On sam mi to powiedział i On też wypełnił” (por. w. 15a). Mają one w sposób bardzo prosty, w formie pytania retorycznego, wyrazić radość i dziękczynienie Bogu za zdrowie oraz podkreślają stałość (= wierność, hebr. *emet*) Boga w wypełnianiu swoich obietnic (por. ww. 16.19.20).

W dalszych frazach swego dziękczynienia modlący się powraca do swego ciężkiego położenia, które było przedmiotem jego usilnej prośby, a teraz jest przedmiotem uwielbienia. Są to między innymi takie frazy jak: „Spokojnie będę chodzić przez wszystkie me lata, przewyciężona gorycz mej duszy” (w. 15b), albo „oto się gorycz moja zamieniła w szczęście. Ty zachowałeś bowiem życie moje od zgnilizny gro-

¹⁵ S. Łach, *Życie człowieka po śmierci*. W: *Księga Powtórzonego Prawa*. PŚST., dz. cyt., 339—344.

¹⁶ Niektórzy odnoszą czasowniki w w. 12b do tkacza symbolizującego tutaj śmierć, inni natomiast do Boga, co wydaje się w tym drugim przypadku mało prawdopodobne, gdyż modlitwa została ułożona w formę paralelizmu synonimicznego. Stąd, gdy pierwszy obraz porównujący śmierć do namiotu pasterza (nomady), który często zmienia miejsce swego pobytu ze względu na nowe pastwiska odnosi się do człowieka, w tym przypadku do króla judzkiego Ezechiasza, to i drugi, porównujący śmierć do nici tkacza, która zwijana nagle się urywa, odnosi się również do modlącego się, będącego in extremis. W w. 13 zaś zwrot: „od brzasku dnia aż do nocy — do kresu mnie przybliża”, który występuje w w. 12 należy traktować jako błąd dittografii. Por. BHS 661.

¹⁷ BP tłumaczy: „Trwożnie poglądają me oczy ku górze”. BT⁴ ma: „Oczy me słabną patrząc ku górze”. „Zmęczone są me oczy od patrzenia w górę” por. *Liturgia Godzin*, t. II, Poznań (Pallottinum) 1984, s. 968).

¹⁸ zob. S. Łach, *Lamentacje*, dz. cyt., 581—582.

bu”¹⁹, „rzuciłeś bowiem za siebie moje grzechy” (w. 17 por. 1 Krl 14, 9; Ez 23, 35; Ps 50, 17).

W następnych dwóch wierszach (18—19) przeciwstawia Szeol, gdzie „nie wysławia Jahwe” ani „nie oddaje się Mu chwały” i gdzie „ci co do grobu zstępują nie mają nadziei w Bożą stałość” (hebr. *emet* — w. 18), miejscu, które autor biblijny określa zwrotem: *haj haj*, tzn. najbardziej żywotnym, gdzie żyjący w najwyższym stopniu posiadają pierwiastek życia (*nefeš*)²⁰ i gdzie mogą wysławiać i opowiadać tak jak ojciec synom o stałości (*emet*) Boga — Jahwe (w. 19). W kończącym wierszu (20) tej modlitwy zawiera się wezwanie i doksologia na cześć Jahwe, w której modlący się w oparciu o stosunki partnerskie wynikające z przymierza woła: „Bądź ratunkiem mym, Jahwe. A my śpiewać będziemy przez wszystkie dni życia psalmy (hebr. *neginót*) w świątyni Jahwe” (w. 20). Przejście w tym wierszu z liczby pojedynczej na mnogą, a także określenie „w świątyni Jahwe” świadczą, iż ten utwór był śpiewany i stosowany podczas liturgii świątynnej. Pierwsza część (ww. 3.10—14.18) zapewne służyła chorem do przedstawienia swego ciężkiego położenia, a druga (ww. 15—17.19—20) służyła do wyrażenia wdzięczności Bogu — Jahwe za uzdrowienie, które w wypadku choroby trądu łączyło się z rozpoznanem kapłana (zob. Kpł 13, 38nn).

Lamentacja ta w swym charakterze strukturalnym i kerygmatacznym najbardziej zbliżona jest do Ps 6 i 30 oraz pieśni Jonasza (2, 3—10).

* * *

Przeprowadzona analiza krytyczno-egzegetyczna dwóch modlitw złączonych z opisem dziejów króla judzkiego Ezechiasza, które występują w 2 Krl 19, 15—19 i Iz 38, 3.9—20 pozwoliła poznać ich wartości kerygmataczne:

1. Są one ściśle związane z głównymi założeniami teologii dzieła historyczno-deuteronomistycznego (Joz — 1—2 Krl (DtrG)).
2. Dotyczą one głównie w pierwszej modlitwie o charakterze błagalnym (2 Krl 19, 15—19) wiary w Boga jedyne, żywego, obecnego wśród swego ludu.
3. Zaś w drugiej modlitwie o charakterze lamentacyjno — dziękczynnym (Iz 38, 3. 9—20) dotyczy zasadniczo wiary w Boga, który „przychodzi z pomocą” (Iz 38, 14d.16) okazując w ten sposób swoją stałość, wierność i łaskawość (hebr. *emet*)²¹ tak jak ojciec synom (Iz 38, 19).

¹⁹ dosł. „od dołu zatracenia”, co często utożsamia się z Szeolem por. w. 18.

²⁰ por. S. Łach, *Życie człowieka po śmierci*, art. cyt., 339—344.

²¹ Występuje ów termin 3 razy w tej modlitwie (ww. 3. 18 i 19). Oznacza on w tekstach biblijnych najpierw: „słabość”, „trwałość”, „niezawod-

4. Stąd modlący się powinni ufać tylko Bogu — Jahwe, który jest jedynym władcą wszystkich królestw na ziemi (2 Krl 19, 15b) i Jemu tylko oddawać cześć (Iz 38, 20).

Szczecin

KS. JÓZEF ŁACH

ność”, „wierność”, „pewność”, a następnie „łaskawość”, „dobroć”, „miłość zbawczą”, zwłaszcza wtedy, gdy występuje w paralelizmie synonimicznym do *hesed*, albo tworzy z tym wyrazem typowy zwrot biblijny: *Hesed we'met* (por. np. Wj 34, 6; 2 Sm 2, 6; 15, 20; Ps 25, 10; 40, 11 itd). Treść kerygmatyczną tego słowa wyjaśnia dobrze Ojciec święty Jan Paweł II w encyklice *Dives in misericordia* (wyd. 30 XI 1982 r.) gdy pisze: „Owa wierność wobec „niegodnej córki Mego ludu” (por. Lm 4, 3. 6) jest ostatecznie ze strony Boga wiernością sobie samemu ... Nie z waszego powodu to czynię, Domu Izraela, ale dla świętego Imienia Mojego...” (Ez 36, 22). I dlatego też Izrael, choć ma na sumieniu łamanie Przymierza, a więc nie może mieć pretensji do *hesed* Boga na zasadzie sprawiedliwości (prawnej), może jednak i powinien nadal ufać i spodziewać się go, gdyż Bóg Przymierza jest naprawdę „odpowiedzialny za swą miłość”. Owocem tej miłości jest przebaczenie i przywrócenie łaski, odbudowanie wewnętrznego Przymierza” (wyd. polskie, Poznań—Warszawa, Pollottinum 1980, 16 odnośnik: 52).

Bp Kazimierz Romaniuk

„KAŻE GO ĆWIARTOWAĆ...” (Łk 12, 46; por. Mt 24, 51)

Sługa niewierny z ewangelii Łukasza dopuszczał się co prawda, poważnych wykroczeń: bił sługi i służące, ... upijał się. Jednakże kara, która go spotyka po powrocie pana wydaje się być zbyt surowa: „Każe go ćwiartować i z niewiernymi wyznaczy mu miejsce!” (Łk 12, 46). Zastrzeżenie budzi, rzecz jasna, nie wyznaczanie miejsca z niewiernymi, lecz owo ćwiartowanie. Trudność jest potęgowana przez fakt użycia tego samego czasownika *dichotomeo* również w ewangelii Mateusza (por. Mt 24, 51) w tej samej przypowieści o słudze wiernym i niewiernym. Otóż czasownik *dichotomeo* znaczy „rozcinać na części”, „ćwiartować”, co kojarzy się najbardziej z rozcinianiem na połowy zwierzęcia składanego w ofierze¹. Tego rodzaju kary były co prawda w starożytności pogańskiej nieraz stosowane² i można by

¹ Por. Wj 29, 17; Rdz 15, 11. 17; Kpł 1, 8; Ez 24, 4.

² Mówi o nich wielu starożytnych pisarzy: Por. np. Homer, *Odys.* 18, 339; Herodot, 2, 139.

przypuszczać, że zwyczaj ten przedostał się także do Żydów³. Chodzi jednakże o to, że tam zwykle ma się do czynienia z całkiem inną kategorią przestępstw. W naszym przypadku kara wydaje się być nieproporcjonalnie okrutna w stosunku do winy⁴. Tak sądzą nie tylko zwykli czytelnicy Biblii, lecz także jej profesjonalni komentatorzy. Ci ostatni podejmują liczne próby pewnego złagodzenia tej kary. Stąd różne propozycje tłumaczenia naszego tekstu. Oto najważniejsze z nich.

I. ROZWIĄZANIE NAJCZĘŚCIEJ SPOTYKANE

1. Tzw. minimaliści — choć z drugiej strony zasługują oni na miano maksymalistów — „ćwiartowanie” radzą zastąpić zwykłym „karaniem”. Pan ukarał niewiernego sługę i wyznaczył mu miejsce z niewiernymi⁵.

2. Inni, świadomi tego, że zwykle karanie nie stanowi adekwatnego odpowiednika dla greckiego *dichotomeo* — dosł.: przecinać na dwoje, stąd *dichotomia* — proponują przekład: „ukarał surowo”⁶, albo, zbliżając się jeszcze bardziej do greki: „wychłostał”⁷.

3. Na uwagę szczególną zasługuje hipoteza J. Jeremiasa⁸. Autor ten zwrócił uwagę przede wszystkim na stosunkowo rzadkie w starożytności stosowanie tego rodzaju kary. Nie jest on tedy za dosłownym tłumaczeniem czasownika greckiego, wyrażającego ideę kary. Natomiast hipoteza, którą sam proponuje, jest taka. Pisząc swoją ewangelię Łukasz korzystał z dokumentu aramejskiego, w którym występował czasownik „przydziałać” z partykułą *leh*, wprowadzającą trzeci przypadek (*nota dativi*). Myśl zatem wyrażona w dokumencie aramejskim była taka: niegodziwemu słudze zostanie przydzielone (tzn., otrzyma to, na co zasługuje). Otóż Łukasz źle zrozumiał tę aramejską formułę. Do nieporozumienia doszło głównie dlatego, że partykuła *leh* — *nota dativi*, zazwyczaj, nie tłumaczona — została uznana przez Łukasza za zaimek osobowy w czwartym przypadku: „go”. Z takiego potraktowania tekstu aramejskiego wyłoniła się myśl następująca: „podzielił go”, „przeciął go”.

4. Bardzo podobną hipotezę wysunął T. W. Manson⁹. On również zakłada, że ewangeliści korzystali z aramejskiego źródła, w którym czasownik *nattah* — „zabrać z miejsca, oddzielić” odczytali jako: *nittah* — tzn. „pociąć na części, poćwiartować”.

³ Por. H. Schlier, TWNT II, 225 n.

⁴ Por. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, Exeter 1978, 543.

⁵ Tak np. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin 1961².

⁶ Tak J. M. Lagrange, *Evangile selon saint Luc*, 370.

⁷ Por. Ks. K. Romaniuk, *Nowy Testament*, Poznań 1984³.

⁸ Por. *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1965, 53nn.

⁹ Por. *The Sayings of Jesus*, London 1949, 118.

Przyznać trzeba, że hipoteza sama w sobie jest dość prawdopodobna tudzież interesująca. Posiada jednak dwie poważne luki: 1° Należałoby udowodnić, że Łukasz rzeczywiście korzystał z aramejskiego źródła; 2° Trzeba by też mieć dowody na to, że Łukasz znał w ogóle albo znał niedostatecznie język aramejski i dlatego popełnił wspomniany przed chwilą błąd.

5. Wreszcie M. Black¹⁰ i C. C. Torrey¹¹ nadają czasownikowi *dichotomeo* — rzekomo zgodnie z jego aramejskim odpowiednikiem — znaczenie „przydzielać”, „przyznawać”. Tekst zatem brzmiałby „przydzielił mu należną część, tzn. z niewiernymi, wyznaczy mu miejsce”. Przepuszczalnie to, aczkolwiek samo w sobie prawdopodobne, pozbawione jest jednak przekonującego uzasadnienia¹².

II. POWRÓT DO ŹRÓDEŁ

Jak więc widać z dotychczasowych rozważań, żadna ze zreferowanych interpretacji nie zadawała w pełni. W tej sytuacji najbardziej jeszcze godną polecenia wydaje się być hipoteza wysunięta po raz pierwszy przez św. Hieronima. Oto interesujące nas jego wyjaśnienie. „Porro quod dicit, dividet eum, non quod gladio eum dissecet, sed quod sanctorum consortio eum separat et partem eius ponat cum hypocritis”¹³. Nie posiada żadnego znaczenia fakt, że Hieronim komentuje nie ewangelię Łukasza, lecz Mateusza. Wiadomo bowiem, że wersja Łukaszowa naszego tekstu nie różni się od Mateuszowej, gdy chodzi o elementy najważniejsze tzn.: „ćwiartowania” niewiernego sługi i zaliczanie go do grona niewierzących. Tak więc czasownik *dichotomeo* w rozumieniu Hieronima wyrażałby ideę nie tyle „ćwiartowania” albo „rozcinięcia na połowy”, co raczej odcinania od głowy albo od reszty organizmu.

Interpretacja Hieronima znalazła potwierdzenie w Dokumentach qumrańskich. O. Betz¹⁴ wykazał niedawno, że Mateuszowo — Łukaszowa wzmianka o rzekomym ćwiartowaniu niewiernego sługi to prawie dosłowny przekład tekstu 1 Qs 2, 16, gdzie jest mowa o odcinaniu czyli oddzielaniu bezboznika od społeczności synów światłości. Hipotezy tej nie osłabia specjalnie spostrzeżenie H. Browna¹⁵, że wyraże-

¹⁰ Por. *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1967³, 256 n.

¹¹ Por. *The Gospels*, London 1962, 76.

¹² „...but it is difficult to see how this phrase ever got altered”. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, 543.

¹³ Por. Com. in Mt 24, 51 (ML 26, 183).

¹⁴ Por. *The Dichotomized Servant and the End of Judas Iscariot*, Rev Qu 5 (1964) 43—58; zob. także, choć mniej wyraźnie: W. Grossouw, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament. A Preliminary Survey*, StC 26 (1952), 3; F. M. Braun, *L'arrière-fond Judaique du quatrième evangile et la communaute d'alliance*, RB 62 (1955) 39.

¹⁵ Por. *Qumran und das Neue Testament*, Tübingen 1966, I, 52.

nie występujące w 1 QS 2, 16 nie jest specyficznie qumrańskie, lecz raczej ogólnosemickie¹⁶.

O trafności tego wyjaśnienia decyduje przede wszystkim drugi element kary wymierzonej niegodziwemu słudze: został on zaliczony do niewiernych. Przy wszystkich zreferowanych dotąd interpretacjach właściwe rozumienie tego zwrotu natrafiało na trudności. Bo jeśli się stwierdzało, że został poćwiartowany, pocięty czy wręcz ścięty — to zaliczenie go do niewiernych nie stanowiło już żadnej gradacji; było nawet trochę dziwne, gdyż wprowadzało czytającego w całkiem odmienne kategorie myślenia. Gdy się zaś pozostawało przy pojęciu bardzo nieokreślonej kary — to też ta wzmianka o zaliczeniu do grona niewiernych jakoś nie harmonizowała z ową karą. Zdanie w sumie jest nijakie, sama kara zagadkowa, już nieżyjącego, poćwiartowanego na części nieszczęśnika, zaliczono by do grona bezbożnych? Otóż wszystko zdaje się wskazywać na to, że owa społeczność bezbożnych składa się z ludzi jeszcze żyjących. Ewentualne przypuszczenia, że chodzi tu o myśl, iż spotka go taki sam los jak bezbożnych po ich śmierci, zdaje się być dedukcją posuniętą trochę zbyt daleko.

Dodajmy na zakończenie, że interpretacja Hieronimowo — qumrańska ma swoje potwierdzenie w jednym przynajmniej tekście nowotestamentalnym. Chodzi o przypadek kazirodcy z 1 Kor 5, 4n, gdzie znajdują się takie oto słowa św. Pawła: „Przeto wy, zebrawszy się razem w imię Pana naszego Jezusa ... wydadcie takiego szatanowi na zatracenie ciała...”. W rozumieniu dość powszechnym mamy tu do czynienia — być może z pierwszym przypadkiem ekskomunikacji wczesnochrześcijańskiej. W świetle tego polecenia w tekście Mt — Łk chodziłoby również o swoistą ekskomunikę rzuconą na niewiernego sługę. Zostanie on odcięty od społeczności innych sług i rodziny swego pana, a skazany na pozostawanie z podobnymi sobie czyli z niewiernymi. Chodzi więc w sumie o jedną karę, karę swoistej ekskomunikacji. Decyduje o wszystkim właśnie wzmianka o zaliczeniu skazanego do grona niewiernych. Ona to domaga się tylko takiego rozumienia czasownika *dichotomeo*, którego jest swoistym wyjaśnieniem, z czym zgadzają się również niektórzy nowsi egzegeci¹⁷.

Warszawa

BP KAZIMIERZ ROMANIUK

¹⁶ Ten sam autor stwierdza jednak wyraźnie: „Zweifellos besteht hier eine Verwandtschaft”. Tamże.

¹⁷ Por. H. Marschall, *The Gospel of Luke*, 544.

Edward Breza

„PIĘCDZIESIĄTNICA” I NAZWY PODOBNE

Kiedy pytałem studentów filologii polskiej Uniwersytetu Gdańskiego i WSP w Bydgoszczy, co to jest *Pięćdziesiątnica*, otrzymywałem odpowiedź „rocznica pięćdziesięciu lat życia”, w dwóch tylko wypadkach usłyszałem „Niedziela Zapustna”. A przecież przynajmniej od przekładu Nowego Testamentu dokonanego przez ks. J. Wujka i wydanego (bez poprawek cenzorów) w r. 1593 czytamy w Dz 2, 1: „A gdy się spełniały dni Pięćdziesiątnice, byli wszyscy wspoek na tymże miecu”, co w tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia brzmi: „Kiedy nadszedł wreszcie dzień Pięćdziesiątnicy, znajdowali się wszyscy razem na tym samym miejscu”. Perykopa ta czytana jest we Mszy św. w święto Zesłania Ducha Św. w Kościele Rzymskokatolickim, a w liturgii sprawowanej po polsku właśnie w tłumaczeniu Biblii Tynieckiej¹, która coraz to bardziej staje się tzw. *textus receptus*. Co oznacza zatem Pięćdziesiątnica w Biblii Wujka i w Biblii Tysiąclecia?

Pięćdziesiątnica ma znaczenie przedchrześcijańskie, żydowskie i chrześcijańskie. U Żydów było to Święto Tygodni (po ang. Feast of Weeks) lub Święto Zbiorów (na zakończenie żniw) bądź też Święto Dziękczynienia (za zbiory).² Odbywało się ono 50 dni po Passze, a więc święcie ustanowionym na pamiątkę wyjścia Żydów z Egiptu. W Święto Tygodni wspominało przymierze zawarte między Bogiem Jahwe a Jego ludem w postaci dekalogu, otrzymanego na górze Synaj. Nastąpiło to w 50 dni po wyjściu z Egiptu. Jak w święto Paschy, tak i w Święto Tygodni winien był każdy prawowity Izraelita stanąć w świątyni jerozolimskiej dla oddania czci Bogu. W greckiej nomenklaturze ów pięćdziesiąty dzień po wyjściu z Egiptu to *hēméra pentēkostē* lub w dopełniaczu l. poj. *tēs hēmeras tēs pentēkostēs*, dosłownie: dzień pięćdziesiąty lub dnia pięćdziesiątego (ma się rozumieć: po Passze). Ponieważ zesłanie Ducha Św. nastąpiło właśnie w omawiane święto żydowskie (tłumaczy to nam wielką ilość zgromadzonych w Jerozolimie na Święto Tygodni), nazwę grecką *pentēkostēs* przeniesiono na święto chrześcijańskie Zesłanie Ducha Św. Forma grecka przejęta została przez liturgię rzymską, sprawowaną (z czasem) po łacinie i nazwa *Pentecostes* (Dominica Pentecostes) oznaczać zaczęła właśnie Zesłanie Ducha Św., czyli po polsku Zielone Święta, częściej Zielone Świątki. W tekstach łacińskich nazwa zachowuje odmianę grecką,

¹ Tłumaczenie ks. E. Dąbrowskiego (z Wulgaty) ma: „A gdy nadeszły dni Zielonych Świąt [...]”, podobnie tłumaczenie ks. S. Kowalskiego (z Septuaginty): „Tymczasem nadszedł dzień Zielonych Świątek [...]”. Szerzej cały problem podniesionych tu nazw omawiam w artykule przyjętym do druku w Pracach Językoznawczych Uniwersytetu Gdańskiego Nr 14, 1988 r.

² Por. X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*. Przekład i opracowanie polskie bp K. Romaniuk, wyd. II, Poznań 1986, s. 480.

np. *Dominica III post Pentecosten* „Niedziela III po Zielonych Świątkach” (czy wyżej podana *Dominica Pentecostes*). Często jednak etymologiczna forma dopełniacza liczebnika porządkowego rodz. żeńskiego w grece, tj. *pentēkostēs* przechodzi do postaci mianownika i staje się nazwą święta (językoznawcy mówią w tym wypadku o tzw. derywacji fleksyjnej).

Greckie, a potem z greki zapożyczone określenie łacińskie *Pentecostes* stało się podstawą nazwy święta Zesłania Ducha Św. w językach zachodnioeuropejskich, por. np. franc. *Pentecôte*, ang. *Pentecost*, włoskie *Pentecoste*, hiszp. *Pentecostés*, a i niem. *Pfingsten* po różnych procesach fonetycznych bierze początek z grecko-łacińskiego *Pentecostes*³. Po polsku święto nazywa się Zielone Świąta lub najczęściej Zielone Świątki (po raz pierwszy notowane przez S. B. Lindego w ogólnie znanym jego Słowniku języka polskiego) przez nawiązanie do wczesnowiosennej bujnej zieleni w przyrodzie (por. wystrój gałęziami brzoź domostw na wsi i świątyń katolickich). Największe święta w Kościele to oczywiście Zmartwychwstanie Pańskie, czyli Wielkanoc (u Żydów Pascha), tak że Zesłanie Ducha Św. może być tylko (Zielonymi) Świątkami; ta forma deminutywna pojawia się więc tylko jako opozycja wobec podstawowych świąt, tj. Wielkiej nocy. Kultura socjalistyczna próbuje wprowadzić nazwę Święto Ludowe lub Święto Chłopa, jak na Wszystkich Świętych czy Dzień Zaduszny usiłuje się wprowadzić nazwę Święto Zmarłych.

Dodajmy, że podwójna nomenklatura, tj. oficjalna, właściwa Kościołowi powszechnemu i narodowa właściwa jest wielu świętom kościelnym w Polsce, np. Święto Obrzezania Pańskiego (Festum Circumcisionis Domini) — Nowy Rok, Święto Objawienia, Epifania (Epiphania) — Trzech Króli, Pascha lub Zmartwychwstanie Pańskie (Resurrectio Domini) — Wielkanoc, Święto Oczyszczenia NMP (Festum Purificationis BMV) — (Matki Boskiej Gromnicznej), a gdy o święta Matki Boskiej chodzi, to dołączają się tu nazwy ludowe, które dla Kaszub i Pomorza zebrał wiernie ks. B. Sychta w nieśmiertelnym *Słowniku gwar kaszubskich na tle kultury ludowej* (t. III, Wrocław 1969, s. 58—59).

Do tych dwóch znaczeń *Pięćdziesiątnicy*, a więc: 1) żydowskie Święto Tygodni⁴, 2) chrześcijańskie Zesłanie Ducha Św. dochodzi jeszcze trzecie, może najlepiej znane w społeczeństwie polskim, mianowicie „Niedziela Zapustna”, czyli niedziela poprzedzająca Popielec i Wielki Post. W tym trzecim znaczeniu *Pięćdziesiątnica* jest tłumac-

³ J. Matuszewski, *Słowiański tydzień. Geneza, struktura i nomenklatura*, Wrocław 1978, s. 62, 90.

⁴ Niektóre współczesne zachodnioeuropejskie tłumaczenia Pisma św. oddają omawiany werwet z Dz przez „żydowskie Zielone Świąta”, np. niemieckie: *Die gute Nachricht. Das Neue Testament in heutigem Deutsch*, Stuttgart 1971, s. 272 ma: „Am jüdischen Pfingstfest waren wieder alle versammelt”.

zeniem (kalka) łacińskiej nomenklatury liturgicznej *Dominica in Quinquagesima* „niedziela pięćdziesięciu (dni przed Wielkanocą)”. W tym wypadku *Quinquagesima* (z domyślnym *dies* „dzień” rodzaju żeńskiego, jak *dies Dominica* „dzień Pański” z greckiego *kyriakē hēmera* „ts.”) jest łacińskim liczebnikiem porządkowym od *quinginta* „50” i polega na odliczaniu dni przed Zmartwychwstaniem Pańskim, czyli Wielkanocą. O ile więc pięćdziesiąt dni po Zmartwychwstaniu, czyli Zesłanie Ducha Św. otrzymało nazwę grecką w liturgii chrześcijańskiej, o tyle 50 dni przed Wielkanocą ma określenie łacińskie.

Niedziela *Pięćdziesiątnicy*, czyli inaczej w polszczyźnie *Niedziela Zapustna* razem z wcześniejszymi niedzielami: *Sześćdziesiątnicą*, tłumaczenie łacińskiego (*Dominica in*) *Sexagesima*, po polsku *Niedziela Mięsozapustna* i *Siedemdziesiątnica*, tłumaczenie łacińskiego (*Dominica in*) *Septuagesima*, po polsku *Niedziela Starozapustna* należą do tzw. przedpościa, kiedy w dawnym Kościele, zwłaszcza na Wschodzie, przygotowywano się już do Wielkiego Postu, ograniczając spożywanie potraw mięsnych. Taka była myśl kościelna, idea przygotowania się do Wielkiego Postu, a pośrednio do Wielkanocy. Z drugiej jednak strony był to jeszcze karnawał, stąd chęć dogodzenia sobie poprzez obfitsze jedzenie, używania trunków, zabawy, tańce, rozrywki. Stąd G. Knapiusz (I połowa XVII w.) określa zapusty jako *ethnicorum Bacchanalia* „bachanalia pogańskie”. W polskiej terminologii utrwaliło się to jako *ostatki*, *śledź* czy *śledzik*. Osobne zagadnienie pod względem etymologicznym, którego nie chciałbym tu rozstrzygać, stanowią określenia *zapust(y)* i *mięsozapust*. Nawiązują one niewątpliwie do czasowników *zapuścić* i *zapuszczać* się, ale w co? — W poszczenie czy w używanie jada, napojów i zabaw? Linde próbował łączyć te wyrazy z rzeczownikiem *post*, wczesną pożyczką z niemieckiego *Fasten*, ale to domysł błędny. Sprawa wymaga dalszych badań, dla znaczenia nazwy *Pięćdziesiątnica* zresztą jest drugorzędna.

Nazwy łacińskie (*Dominica in*) *Quinquagesima*, *Sexagesima*, *Septuagesima* przyjęły się w językach zachodnioeuropejskich, niekiedy tylko dostosowane fonetycznie do języka narodowego, u nas obok ich tłumaczenia *Pięćdziesiątnica*, *Sześćdziesiątnica*, *Siedemdziesiątnica* (notowane dopiero u Lindego) używane były (w źródłach notowane wcześniej od nazw typu *Pięćdziesiątnica*) *Niedziela Starozapustna*, czyli *stary zapust*, *Niedziela Mięsozapustna* i *Niedziela Zapustna*, czyli *nowy zapust*. Dziś coraz bardziej nazwy te zanikają i zacierają się.

Przy okazji można dodać, że Wielki Post to w liturgicznej nomenklaturze łacińskiej *Quadragesima* lub *tempus Quadragesimae* na pamiątkę 40-dniowego postu Chrystusa.⁵ I ten termin w dawnej polszczyźnie był tłumaczony na *Czterdziestówkę*, *Czterdziestnicę* lub

⁵ Niedziele w tym czasie są odliczane, jako że w nie post nie obowiązuje.

Czterdziątnicę, jak zaświadcza to Słownik Lindego. Niekiedy nazwy te odnoszono też do „adwentu”, jako że w I niedzielę adwentu czytana bywa perykopa ewangeliczna o poście i kuszeniu Chrystusa (Mt 4, 1—11).

Podane na wstępie potoczne rozumienie nazwy *Pięćdziesiątnica* jako „pięćdziesiąta rocznica” nie jest notowane w słownikach. Jedynie tzw. Słownik wileński Orgelbrandta (Wilno 1861) pod hasłem *siedemdziesiątnica* podaje także „siedemdziesiąta rocznica”.

Omówione w tym artykule nazwy *Pięćdziesiątnica* z greckiego *hēmera pentēkostē* „dzień pięćdziesiąty (po Wielkiejnocy)” czy z łacińskiego (dies) *Quinquagesima* „dzień pięćdziesiąty (przed Wielkanocą)” świadczą o jeszcze niedokładnie zbadanym wpływie języków klasycznych, zwłaszcza łacińskiego na język polski. W tych związkach pod uwagę brać trzeba także łacinę kościelną i, jak się okazuje, także chrześcijańską terminologię liturgiczną.⁶

Sopot

EDWARD BREZA

⁶ Na temat słowańskich nazw trzech niedziel poprzedzających Wielki Post pisze w sposób zajmujący prof. L. Moszyński w artykule złożonym (dziękuję Panu Profesorowi za udostępnienie mi maszynopisu) do druku w tomie zbiorowym „Dziedzictwo chrześcijańskiego Wschodu Słowiańskiego a życie kulturalne w Polsce wczoraj i dziś”, wydanym przez Wydawnictwo KUL. Tam też etymologia wyrazu *zapusty*.

Zbigniew Narecki

ODNOWIONA LITURGIA GODZIN W SŁUŻBIE EWANGELIZACJI PARAFIALNEJ

Reforma liturgii zapoczątkowana przez Sobór Watykański II objęła także oficjalną i publiczną modlitwę Kościoła zwaną powszechnie „Brewiarzem”. Reforma to zapoczątkowana w Konstytucji o Liturgii została ostatecznie zakończona wydaniem w kwietniu 1971 roku nowej księgi tej modlitwy zwanej *Liturgia Horarum*, którą poprzedziły *Laudis canticum* i *Institutio generalis in Liturgia Horarum*, dwa ważne dokumenty Stolicy Apostolskiej z lutego 1971 r. Celem tych dokumentów było przygotowanie wszystkich, którzy będą posługiwać się tą nową księgą modlitwy Kościoła; modlitwy mogącej odegrać poważną rolę w dziele odnowy Kościoła i ewangelizacji¹.

¹ *Institutio generalis de Liturgia Horarum*, jak i inne dokumenty, będziemy cytować za Posoborowym Prawodawstwem Kościelnym wyd. w Warszawie przez ATK pod red. E. Sztafrowskiego.

W związku z tymi dokumentami chcielibyśmy podać kilka istotnych dla rozważań informacji historyczno-teologicznych na temat historycznej rangi i kolejności kształtowania się tej modlitwy w Kościele, a następnie — jej istoty, teologicznych podstaw i struktury, po to, by następnie przejść do spraw związanych z tematem, tj. ewangelizacyjnych. Będą to w zasadniczej mierze rozważania dotyczące pastoralnej pozycji i ewangelizacyjnej roli, jaką modlitwa ta może odegrać w życiu i działaniu współczesnego Kościoła i wiernych. Sam fakt szczegółowego zainteresowania się Soboru, a następnie rozwijania w późniejszych dokumentach jego myśli, świadczy o ważkości Liturgii Godzin. Potwierdzeniem tego jest przywiązywanie w literaturze pastoralnej wielkiej wagi do Liturgii Godzin oraz przypisywanie Jej dużej roli, jaką może odegrać dziś w różnych warunkach Kościołów lokalnych.

1. TEOLOGICZNO-HISTORYCZNY SZKIC ZAGADNIENIA

W dziejach Liturgii Godzin w Kościele, począwszy od zarania, należy zauważyć, iż dzieliła ona los podobny do innych zbawczych posług Kościoła. Jej bezpośredni i oczywisty związek z liturgią z innymi modlitwami, z przepowiadaniem słowa Bożego — warunkowany był tendencjami i prądami teologiczno-kościelnymi, które określały historyczne koleje samego Kościoła w dwutysiącleciu jego istnienia. Jej znakomity rozkwit — podobnie jak w liturgii i w ogóle w całym życiu Kościoła — w pierwszych wiekach chrześcijaństwa — zaczynają wypaczać i przyémiewać wieki średnie, aby następnie zmienić w ogóle jej istotę i sprowadzić do czegoś zupełnie innego. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa modlitwa ta gromadziła w określonych porach i dniach roku całą wspólnotę Kościoła, ukazując w pełni jej wymiar eklezjalno-ewangelizacyjny. Stanowiła ona to czym faktycznie powinna być. Wg zalecenia Dziejów Apostolskich odmawiano ją w trzech porach dnia, przed ważniejszymi świętami². Zalecenia te i formy Nowego Testamentu zaczęto rozwijać w życiu i praktyce Kościołów pierwotnych rozszerzając o śpiewy, czytania i lektury, kantyki, hymny biblijno-liturgiczne, które wzajemnie się przenikały we wspólnej modlitwie-spotkaniu gmin chrześcijańskich. Cechowała je oparta na tradycji liturgii judaistycznej, forma wspólnotowa wypełniona nowymi treściami i postawami chrześcijan zjednoczonych wspólnie na czuwaniu i oczekiwaniu w Duchu Św. na przyjście Pana. Czasem przyjmowała ona własną organizację i formę poprzez coraz głębsze „wzetywywanie się” w psalmy i współtowarzyszącą im liturgię, śpiewy. Jednym słowem — utrwaliła ona i rozwinęła swe treści i formy od strony duchowo-religijnej znacznie pogłębiające sens

² Dz 3,1; 10,3,9; 16,24; 2 Kor 6,5; 11,27; Ef 6,18.

spotkania Chrystusa w Wieczerniku oraz Dwunastu w dniu zesłania Ducha Św. Znaczy to, że zakorzeniła się i stworzyła organiczną całość z liturgią, z przepowiadaniem słowem Bożym oraz z przeżywanym wspólnotowo Chrystusem zmartwychwstałym. Tak ukształtowana, już wówczas publiczna i liturgiczna, modlitwa Kościoła sprawowana była wespół ze wszystkimi wiernymi, którzy w niej świadomie i czynnie uczestniczyli. Świeccy mogli się dołączyć do mnichów i kleru podczas Jej sprawowania lub śpiewania i aktywnie brać udział.

Ten wzorcowy dla dzisiejszego Kościoła pod względem religijno-eklezyjalnym i ewangelizacyjnym okres pierwszych wieków zaciemniły i wypaczyły wieki średnie, kiedy to zaczyna zwolna następować upadek tej wspólnotowo-liturgicznej modlitwy. Z biegiem czasu — podobnie jak cała liturgia — modlitwa ta stała się w Kościele Zachodnim wyłączną własnością duchowieństwa i wspólnot mniszych. Zapewne złożyły się na to: brak znajomości łaciny wśród wiernych, rozbudowanie melodii gregoriańskich stających się domeną wyszkolonych i wtajemniczonych duchownych, skrócenie *Officium Divinum* dla potrzeb prywatnych, zwłaszcza na użytek duchowieństwa w formie tzw. Breviarza.

Niemniej jednak już w XIX wieku uświadomiono sobie w Kościele wartość teologiczną i znaczenie pastoralne tej modlitwy, ale za początek przywracania pełni pozycji Liturgii Godzin można uznać okres Soboru Vaticanum II. Wspomniane na wstępie dokumenty posoborowe nie tylko jednoznacznie wyjaśniły terminologię tej modlitwy, ale nakreśliły także Jej wartość teologiczną i funkcję ewangelizacyjną we współczesnym Kościele. W ciągu wieków różnie określano tę oficjalną i publiczną modlitwę — najczęściej zwano ją Breviarzem, rzadziej *Officium Divinum*. Jak wiadomo, ani jedna ani druga nazwa nie jest adekwatna, bo pierwsza spacza i upraszcza Jej treść i znaczenie, druga zaś jest pojęciem zbyt szerokim i obligatoryjnie wyraża Jej charakter. Chociaż soborowa Konstytucja o Liturgii używa jeszcze zamiennie tych dwóch pojęć, jednak już wyraźnie nakreśla — na tle ich znaczeń i treści jakie zawiera — czym powinna być ta starożytna modlitwa. Nauka soborowa daje Jej nowe określenie Liturgii Godzin lub Liturgii Horarum, odpowiadające tym treściom i teologiczno-pastoralnemu znaczeniu, które zawierała w Kościele pierwotnym oraz powinna dziś spełniać. Pojęcia te nie są jeszcze w pełni przyswojone.

2. O NOWĄ WYMOWĘ TEOLOGICZNĄ I POZYCJĘ PASTORALNĄ LITURGII GODZIN

W związku z powyższym faktem nieodparcie nasuwa się pytanie o nowy sens teologiczny i znaczenie pastoralne, jakie przypisuje się w nauce posoborowej Liturgii Godzin. Na podstawie przedstawionych

dokumentów Stolicy Apostolskiej, jak i stosunkowo licznej literatury przedmiotu, można sformułować ogólne stwierdzenie, że kierunek tej odnowy jest bardzo wyraźnie ukazany: jest to publiczna modlitwa Kościoła, a zarazem modlitwa, która zakłada i formuje postawę wiary, jest źródłem i środkiem kształtowania chrześcijańskiej pobożności. Rangę i funkcję Liturgii Godzin — jako modlitwy Kościoła mającej znaczenie w życiu Kościoła i jego misji — podkreśla mocno soborowa Konstytucja o Liturgii, nauka posoborowa w wyżej wspomnianych dokumentach. Nauka ta nadaje treściom Liturgii Godzin ważką funkcję ewangelizacyjną w życiu parafii, wiernych różnych grup religijno-kościelnych.³

Aby lepiej zrozumieć walor pastoralny przypisywany w tej odnowie Liturgii Godzin należy wejrzeć w jej istotę, podstawy i strukturę teologiczną jakie ona posiada w świetle przekazników Objawienia i odczytywanej dziś na nowo treści Magisterium Kościoła. Społeczno-eklezyjalny i ewangelizacyjny wymiar Liturgii Godzin opiera się najogólniej na następujących zasadach teologicznych. Przede wszystkim fakt, iż jest ona „Liturgią” sugeruje, że działa w niej sam Jezus Chrystus oraz Duch Święty, a to z tytułu, że jest funkcją całego Kościoła. Z tego, że cały Kościół jest jej podmiotem wynika zasada, że nie jest ona czynnością prywatną, lecz czynnością całego Kościoła, która go dotyczy⁴. Jej społeczno-eklezyjalny charakter objawia się najlepiej wówczas, gdy sprawowana jest pod przewodnictwem biskupa, z udziałem prezbiterów, w którym „prawdziwie jest obecny i działa jeden, święty, katolicki i apostolski Kościół Chrystusowy”⁵. Wszystkie treści wynikające z tego faktu są oczywiste. A jest to m. in. kwintesencja zawarta w określeniu: ad Patrem — per Christum — in Spiritu Sancto. Wszeczhronność treści teologicznych czyni tę modlitwę przebogatą i głęboką, bo noszącą misteryjną funkcję, która przynika stale sam Chrystusowi oraz asystującemu Kościołowi Duchowi Świętemu. To poprzez Chrystusa „Najwyższego Kapłana nowego i wiecznego Przymierza, dokonuje się stale konsekracja i posłanie na świat apostołów, którzy jako namaszczeni Jego Duchem czynią misję w Jego imieniu i mocą Jego Ducha wypełniają po wsze czasy w Kościele to, co im

³ zob. Kongregacja dla Spraw Kultu Bożego, *Dekret w sprawie Liturgii Uświęcenia Czasu w Triduum Sacrum i w ciągu Oktawy Wielkanocy*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 1976, nr 3—5, s. 62—65; *Wprowadzenie Ogólne do Liturgii Uświęcenia Czasu*, Kielecki Przegląd Diecezjalny” 1973, nr 2, s. 54—63; por. S. Czerwik, *Liturgia Godzin w życiu Kościoła*, „Studia Theologica Varsoviensia” 1980, nr 2, s. 236 nn.; B. Nadolski, *Pastoralny walor Liturgii Godzin*, „Ateneum Kapłańskie” 1983, nr 445, s. 371—378; J. Stefański, *Reforma Liturgii Godzin wg Vacitanum II*, „Ateneum Kapłańskie” 1983, nr 446, s. 3—23; W. Świerżawski, *Panie, naucz nas się modlić, Mistyka zakorzeniona w liturgii*, Kraków 1984, s. 214 nn.

⁴ zob. KL 26.

⁵ DB 11; zob. IGLH 20.

On nakazał". Ten prześwietny i misteryjny związek w liturgii Ludu z Chrystusem za pośrednictwem namaszczonej i posłanych wyraża się najpełniej hic et nunc w tym, co określamy uświęceniem czasu, zaś konkretnie w Liturgii Godzin. Fakt ten sprowadza nas do treści teologicznych a zarazem misji prezbiterów i funkcji pasterskiej przez nich dokonywanej za pośrednictwem Liturgii Godzin. Dotykamy tu problemu wymiaru teologii ewangelizacji zawartej w Liturgii Godzin, która wynika z faktu, iż jest to funkcja liturgiczna całego Kościoła, że dotyka egzystencji poprzez bycie właśnie „Liturgią”.

To, co mówi nam słowo „Godziny” wskazuje na funkcję tej modlitewnej liturgii czy też modlitwy liturgicznej, która jest uświęceniem się, czyli warunkiem wspólnego uświęcenia się i zbawienia w Kościele. Implikacje tego faktu mają bez wątpienia swe przedłużenie w życiu Kościoła, posiadają walor pastoralny oraz interesujący nas walor ewangelizacyjny. Zresztą na tę orientację pastoralno-ewangelizacyjną Liturgii Godzin wyraźnie wskazuje nauka posoborowa. Organiczne powiązanie misterium obecności Chrystusa z modlitewno-liturgicznym faktem uświęcenia się Kościoła sprawia, że uświęcenie czasu w Kościele uświęca uczestniczących weń wiernych. Dokonuje się to dzięki powstałemu tam związkowi modlących się ze Zbawicielem. Związek ten powoduje uświęcenie czasu dnia życia ludzkiego, a w konsekwencji sprawia przemianę tego życia poprzez kształtowanie postaw nowego bycia w Chrystusie, z Chrystusem i poprzez Chrystusa. Ta modlitwa Kościoła jest inspiracją modlitwy osobistej łączności we wspólnocie, kształtuje przez wspólnotową modlitwę liturgiczną postawę wspólnoty, a w konsekwencji postawy religijne i apostołskie wiernych. To zaś wprowadza niezbywalny obowiązek apostołatu wiernych w Kościele.

Pastoralno-ascetyczne wskazania *Institutio generalis in Liturgia Horarum* (IGLH) wynikają z poprzednio wypunktowanych zasad stawiając podstawowy obowiązek wspólnego odprawiania Liturgii Godzin z udziałem i czynnym uczestnictwem wiernych, które należy postawić na pierwszym miejscu, przed odprawianiem indywidualnym i niejako prywatnym. Wskazuje to, że obowiązkiem Kościoła jest czynić Liturgię Godzin modlitwą Kościoła m. in. przez wspólne uczestnictwo biskupa i prezbiterów z wiernymi, przez wtajemniczanie wiernych w tę sekretną, ale jakże owocną w dobra duchowe i symbole oraz walory liturgiczne modlitwę, przez wprowadzenie wiernych w rytę, nawet sakramentalne, w często niezrozumiałe tajemnice-misteria wiary chrześcijańskiej. Aby modlitwa ta mogła wydawać zamierzone owoce — do czego dąży IGLH — musi być stale rozwijana i doskonalona w życiu osobistym wiernych. Jeśli chce być modlitwą publiczną Kościoła, musi najpierw stać się źródłem chrześcijańskiej pobożności, „trzeba wszystkim w Kościele i przy różnych stosownych oka-

zjach zawsze modlić się i nie ustawać". Jednocześnie Pismo św.⁶, jak i wspomniane dokumenty⁷, przestrzegają, aby całe jej zastosowanie, które jest proponowane w najróżniejszych formach i przy rozmaitych okazjach, nie zostało poddane rutynie, formalizmowi, czemu spełnianiu nabożnego obowiązku, ale by było żywe, autentyczne, aby myśli i słowa odpowiadały uczuciom i woli działania, słowem — aby modlitwa ta była prawdziwą łącznością z Chrystusem w Kościele, mogącą rodzić wielokrotne owoce zbawcze. Te dwa podstawowe wskazania, zasady pastoralno-ascetyczne, tj. charakter wspólnotowy i pobożnościowy, podające bezprecedensowe konsekwencje w wymiarze duszpastersko-ewangelizacyjnym, tworzą razem skuteczną modlitwę wiernych w Kościele oraz rodzą prawdziwą miłość.

3. LITURGIA GODZIN W SŁUŻBIE EWANGELIZACJI PARAFIALNEJ

Niewątpliwą zasługą Kościoła w Polsce na odcinku duszpastersko-ewangelizacyjnym jest zainteresowanie się tym problemem w ostatnich latach. Niewątpliwym efektem tego zainteresowania stała się, wypływająca z inicjatywy Vaticanum II i dokumentów posoborowych, a podjęta przez Episkopat Polski, organizacja prac nad polskim przekładem Liturgii Godzin oraz dostosowanie ich do naszych warunków wraz z wykorzystaniem wszystkich możliwości, jakie się z tym faktem łączą. Dotyczy to na początku dokonania podstawowego przekładu głównych dokumentów Stolicy Apostolskiej, a zwłaszcza IGLH oraz dostosowania go do potrzeb i warunków polskich we wszystkich możliwych jego treściach i formach. Szczególnie może tutaj zainteresować praca nad przekładem Liturgii Godzin na użytek duszpasterstwa Kościoła w Polsce, która uwzględnić musiała obowiązujące wymagania i kryteria reformy i odnowy Instrukcji watykańskiej. Dobrze się składa, iż na tak oczekiwany przekład — chociaż w niewielkim nakładzie — wreszcie doczekaliśmy się. Jest to przekład w pełni zadawalający, aczkolwiek wymaga rozpropagowania w wielu miejscach pod różnymi postaciami różnych elementów IGLH, tj. psalterza, hymnów, czytań biblijnych, patrystycznych; różnych elementów „Officium” takich jak: antyfony, wersety, responsoria. Trudny i dość złożony problem przekładu na język, potrzeby i możliwości danego kraju, stwarzają potrzebę stałego wyboru i swobody interpretacji pewnych kryteriów odnowy watykańskiej redakcji. Daje to ciągle cały szereg możliwości wyboru tekstów „Officium”, które w pracach i przekładach polskich stanowią cenne — aczkolwiek merytorycznie niewyczerpane, lecz praktycznie niedokończone i niesprawdzone — źródło

⁶ por. Łk 18,1.

⁷ zob. IGLH 10—11, 55—59, 84; K1 89—90, 24, 94.

polskiej odnowy Liturgii Godzin. Weryfikację tej odnowy i związane z nią szanse ewangelizacyjne można ukazać dopiero w chwili wykorzystania wszystkich treści, form i możliwości w propozycjach, które jąwią się w konkretnym działaniu duszpastersko-ewangelizacyjnym.

a. Liturgia Godzin w liturgii parafialnej

Według wskazań Soboru odnowa Liturgii Godzin winna pójść przede wszystkim w kierunku liturgicznej modlitwy Kościoła, z zaangażowaniem świeckich, z zainicjowaniem jej roli, którą może odegrać jako modlitwa wewnętrznie i duchowo przygotowująca do wspólnego owocnego uczestnictwa w liturgii w życiu każdego wierzącego, a w konsekwencji w życiu apostołskim Kościoła. Powstaje tylko pytanie jak to praktycznie uczynić? Kościół najpierw proponuje udział wiernych w Liturgii Godzin sprawowanej przez duchownych czy też pod ich kierunkiem, a następnie zachęca ich samych do samodzielnego odprawiania z okazji spotkań różnych grup wiernych. Zachęca też do odprawiania Jej w rodzinie, a wreszcie — do indywidualnego odmawiania. Przewidziany jest zatem udział wiernych o charakterze liturgicznym, wspólnotowym i prywatnym, a to wszystko w celu ożywienia i pogłębienia osobistej pobożności i postawy apostołskiej wiernych. Stąd jest zrozumiałe, że zwie się tę modlitwę jako wspólnotową modlitwę liturgiczną Kościoła.

Odnośnie parafialnego zaangażowania wiernych w liturgię uświęcenia czasu można widzieć upowszechnianie tej modlitwy w następujących, godnych polecenia, formach. Cennym byłoby większe upowszechnienie i zaangażowanie ogółu wiernych w jutrzni czyli w tzw. porannej modlitwie, w laudesach. Odprawianie tej modlitwy przed pierwszymi niedzielami lub świątecznymi mszami, a następnie takie zmodyfikowanie jej formy, aby brały w niej udział szersze grupy wiernych — może na początku parafialne grupy modlitewno-liturgiczne, biblijne, charyzmatyczne, apostołskie... — byłoby to cenną inicjatywą inspirującą upowszechnianie Liturgii Godzin. Dzieło to można zacząć przed mszami okolicznościowymi wspomnianych grup lub pewnych kategorii wiernych, np.: w niedziele poświęcone intencjom rodzin, apostołatu świeckich, kół różańcowych, służby ołtarza, itp., do uczestnictwa w których powinno się szczególnie zobowiązywać te grupy i kategorie wiernych. W niektórych regionach kraju będzie można wprowadzać jutrznie, zgodnie z tradycją: w okresie Adwentu przed tzw. roratami; zaś w Wielkim Poście z okazji misji i rekolekcji. Z czasem można będzie, zwłaszcza w niektórych parafiach o ustalonej tradycji, wykonywać tę praktykę w każdą niedzielę. Praktykę coniedzielną będzie zatem można upowszechniać z racji organizowanych w parafii akcji duszpasterstwa specjalnego, np.: z modlitewno-liturgicznymi grupami wiernych, z chórem parafialnym lub z pozostałymi wiernymi w ramach duszpasterstwa rodzin i katechizacji dorosłych. Dobrą

okazję stałego inicjowania laudesów mogą stanowić na terenie parafii grupy nieformalne, zwłaszcza charyzmatyczne. To dzięki nim można podjąć te formy w świątyni przy obecności szerszego grona wiernych.

Drugą okazją propagowania Liturgii Godzin pośród wiernych mogą być nieszpory. Wiele na ten temat ostatnio napisano, m. in., że nieszpory można różnorako łączyć z czytaniem Biblii, z nabożeństwami, z liturgią sakramentalną, że w czasie ich trwania można głosić homilie i komentarze do czytań, przeplatać je z różnymi formami pracy z Biblią, a także przekształcać je w Liturgię uswięcenia czasu wiernych w takich postaciach i przy takich okazjach, które wydawać się mogą bardzo oczywistymi i przekonującymi, a zarazem łatwymi do przeprowadzenia w różnych warunkach⁸.

Nadzieje ewangelizacyjne, które wiąże się dziś z nieszporami — w ramach odnowy i adaptacji liturgii sakramentalnej i pozasakramentalnej — są wielorakie. Zgodnie z praktycznymi zaleceniami *Ogólnego wprowadzenia do Liturgii Godzin* do konstytucji apostolskiej *Laudis Canticum* (OWLG) należałoby wprowadzać je w niedziele i święta, nawet w dni powszednie, odpowiednio i szczególnie ściśle łącząc je z liturgią eucharystyczną. Wspomniany dokument podaje wiele cennych zasad i wskazówek odnośnie łączenia ich z liturgią. Trzeba ubolewać, iż ta chwalebna forma liturgiczno-modlitewnej pobożności została dziś w wielu regionach kraju zaniedbana, a nawet zarzucona. Trudną drogę odnowienia tej formy pośród wiernych należy przede wszystkim upatrywać w postaci urzędowego nabożeństwa odbywającego się w niedzielę wg starych kanonów o określonej godzinie. Zaleca się odprawianie ich w różnych miejscach w towarzystwie liturgii sakramentalnej i innych nabożeństw z różnymi kategoriami wiernych, i to przy nadarzających się okazjach czy uroczystościach, nawiązując do godnych w tym względzie tradycji i zwyczajów lokalnych. Należy obecnie uwzględniać szanse i możliwości danej parafii, tj. urozmaicać nieszpory i uprzystępniać w taki sposób, aby stawały się owocną ewangelizacyjnie modlitwą Kościoła parafialnego. W tym sformułowaniu, bogatym gatunkowo w treści, zawierają się problemy związane dziś z nieszporami. Powstaje pytanie — jak wiązać współczesne treści i formy, które nieszpory posiadać winny wg wymogów Stolicy Apostolskiej z treściami tradycyjnymi, dotychczas stosowanymi? Wiadomo, iż mają one uwzględniać możliwości i potrzeby wiernych, synchronizując wymogi teologiczno-pastoralne z tradycyjnymi. Przede wszystkim zasady tego łączenia, odpowiedniego adaptowania nowych nabożeństw z tradycyjnymi, słowem — upowszechniania ich, winny mieć na względzie dobro duchowe wiernych. Najbardziej wymiernym wyrazem tego będzie kształtowanie nieszporów jako publicznej modlitwy Kościoła parafialnego.

⁸ zob. R. Rak, *Nieszpory niedzielne*, RBL 1981, nr 1, s. 34—43.

W powyższym kierunku winny iść odgórne wysiłki ogólnokrajowych episkopalnych komisji, potem — różnych podrzędnych instancji na szczeblu diecezji, dekanatów oraz tych wszystkich instytucji, które przygotowują odpowiednie instrukcje, różne materiały i pomoce. Obowiązek utrzymania, pogłębienia i uatrakcyjnienia form nieszpórów — wszędzie tam gdzie są odprawiane, zaś inicjowanie ich tam, gdzie je zaniedbano — jest bezwarunkowy. Chociaż badania socjologiczne wskazują na ich niepopularność, jednak dużą szansą upowszechnienia ich stanowią różne grupy i wspólnoty wiernych, poprzez które można rozwijać współpracę duszpasterską. Poprzez te grupy można zainteresować i przyuczyć do praktykowania nieszpórów, zwłaszcza niechętnych im ludzi młodych. Jak w formach nabożeństw, np.: maryjnych, w pracy liturgiczno-biblijnej, w życiu grup dewocyjno-modlitewnych i apostołskich... tak i tu można podsunąć wiele propozycji do ich upowszechnienia. Uczynić to można poprzez współpracę z rodzicami dzieci katechizowanych i rodzicami młodzieży ministranckiej, a także podczas różnych spotkań z dorosłymi w czasie pogadarek pedagogizacyjnych, spotkań przygotowujących ich dzieci do sakramentów inicjacji, zwłaszcza w czasie spotkań z działającymi w parafii świeckimi grupami nieformalnymi/ I chociaż jest wiele innych dość atrakcyjnych form nabożeństw, które niejako spychają na dalszy plan nieszpory, to jednak pomysłowość i inwencja duszpasterska każą odpowiedzieć, że są takie sposoby uatrakcyjniania ich i upowszechniania, które mogą pogodzić bez żadnego uszczerbku, a wręcz z obopólną korzyścią, jedno z drugim. Powszechna modlitwa Kościoła, jaką jest w nieszpórach liturgiczne uświęcenie czasu wiernych, nakazuje obowiązek ich zachowania i rozwijania w niedziele, nawet w dni powszednie, dzięki czemu mogą stawać się metodami ewangelizacji na co dzień. Jak w wielu innych formach, tak i tu zaleca się, by łączyć je z homilią, z czytaniem i komentarzami Pisma św., ze śpiewami, z modlitwą wspólną i prywatną, której towarzyszy kontemplacja, milczenie, adoracja, itd. Zwraca się przy tym dziś uwagę, aby nie wyrugować ich kosztem mszy wieczornej, lecz chcąc zwiększyć udział wiernych w nieszpórach stosownie je łączyć z tą mszą lub łatwiej — z innymi nabożeństwami wieczornymi. Niemniej jednak potrzebna jest duża ostrożność i umiejętność duszpasterska, aby nie ucierpiały na tym nieszpory, liturgia sakramentalna i inne odprawiane wtedy nabożeństwa. Z takiej różnorodności formy, struktury i treści oraz związków nieszpórów z całą liturgią Kościoła wynika potrzeba tworzenia z nich systematycznych, wspólnotowych, o wielkiej sile sugestii religijnej, spotkań modlitewno-liturgicznych, spotkań upowszechniających świadomość i udział kultyczny wiernych. W ten sposób uniknie się zarzutu co do zbędności tej praktyki, propagując ją pośród różnych kategorii i grup wiernych jako praktykę stałą i pożyteczną, propagującą skutecznie Liturgię Godzin. Zatem nieszpory są wielką szansą dla Kościoła w zakresie upowszechniania Liturgii uświęcenia cza-

su, pod warunkiem, że same zostaną odnowione i przystosowane do warunków lokalnych. Pomoc, którą mogą one wyświadczyć Liturgii Godzin, zaś Liturgia Godzin nieszporem, jest oczywista.

Znakomitą okazją poszerzenia udziału świeckich w Liturgii uświęcania czasu mogą stać się także Godziny czytań i Jutrznie sprawowane podczas Triduum Sacrum. Zgodnie z posoborową odnową — dążącą do ukazania i podkreślenia szczególnego sensu misterium paschalnego w roku liturgicznym, jak i angażującą świeckich w przeżycie tej tajemnicy — można wykorzystać szansę odnowy Liturgii Godzin poprzez Godziny czytań i Jutrznie. Ten niegdyś piękny i czcigodny zwyczaj śpiewanych tzw. „Ciemnych Jutrzni” należałoby przywrócić do życia w nowej szacie zewnętrznej i treściowej. Okres Wielkiego Postu jako okres odnowy duchowo-moralnej, jako okres przeprowadzanych corocznie rekolekcji i innych działań duszpasterstwa pokutnego — jest dobrą sposobnością przeprowadzania Liturgii Godzin. Zresztą cytowany wielokrotnie IGLH nie używa w tym wypadku — jak przy innych okazjach — formy „wypada”, ale formy „powinna być sprawowana publicznie i z udziałem ludu”.

Postuluje się także, aby podtrzymać zwyczaj tzw. nieszpórów chrzcielnych w Wielkanoc, w czasie których ma miejsce procesja do chrzcielnicy. Okres Wielkiego Tygodnia jest tym cenniejszy, że wiąże się z nim wiele zwyczajów i szczególności okresu liturgicznego. Okres ten w praktyce Kościoła polskiego uchodzi za najbardziej żywy i głęboki religijnie. Podczas niego można śmiało zainicjować wiele dzieł modlitewno-liturgicznych z większym udziałem wiernych, a nie tylko z wybranymi grupami czy wspólnotami parafialnymi. Jest oczywiste, że poprzez te grupy i wspólnoty można zainicjować różną pracę ewangelizacyjną, którą można kontynuować później w szerszym gronie wiernych np.: w czasie rekolekcji. Czy to za pośrednictwem młodzieży katechizowanej, czy też poprzez grupy liturgiczne, biblijne takie jak: ministranckie, lektorskie, schole, kantorów, chóry, czy za pośrednictwem grup apostołskich, charyzmatycznych, innych nieformalnych wspólnot parafialnych świeckich — umiejętnie włączonych w oficjalne poczynania duszpastersko-liturgiczne Kościoła lokalnego — można uczynić wiernych w wieczornej liturgii Triduum Sacrum, a poprzez to w Liturgii Godzin i w ogóle — w liturgii Kościoła. Mogą do tego celu służyć także inne struktury typu funkcjonalnego lub inicjatywy duszpasterstwa zwyczajnego oraz nadzwyczajnego w postaci duszpasterstwa rodzin, duszpasterstwa trzeźwości, charytatywnego, elitarnego, środowiskowego, chorych, turystycznego...

Należy także nadmienić o szansie, jaką w upowszechnianiu Liturgii Godzin może dawać w Wielkim Poście nabożeństwo Gorkkich Żalów. Może ono uczyć modlitwy i przeżycia z Jezusem Eucharystycznym wielkich tajemnic Odkupienia, tajemnic paschalnych będących jednymi z głównych treści tej Liturgii. Można ich sprawowanie łączyć z adoracjami Najświętszego Sakramentu, np.: podczas Krucjat

Eucharystycznych w sposób jaki wskazuje rozsądek i powstające w tym związku dobro religijne wiernych powodowane względami ich formowania i wzrostu w wierze.

Inną okazją prowadzącą do odnowy życia religijnego wiernych przez wprowadzenie w roku liturgicznym Liturgii Godzin jest tzw. „Jutrznia” czyli Wigilia przed pasterką. Urok i ważność Bożego Narodzenia w życiu chrześcijańskim są o tyle istotne, że mogą pomnażać owoce rodzenia się Boga w sercach wiernych przez wprowadzanie w odnowionej postaci praktyk, które były w Kościele pierwotnym, a potem w obrzędowości ludowej wielką uświęcającą wartością. Brak tych praktyk dał się odczuć w częściowym niwelowaniu „owoców” duchowo-religijnych, jakie daje w życiu wiernych święto Narodzenia Pana. Dawniej było wiele praktyk przedświątecznych, np.: wigilijnych, adwentowych, które naprawdę nastrojały i wprowadzały wiernych do przeżycia świąt. Ich brak szczególnie zubaża wymowę i przeżycie świąt, nie pozwala dostatecznie przygotować się do uroczystości religijnych, które się wówczas odbywają. Wydaje się, że bez Wigilii nawet popularna Pasterka nie spełnia zamierzonych efektów „wprowadzenia pełnego w wydarzenia Narodzenia Bożego”. Tym bardziej bezzasadny jest zarzut jakoby Wigilia miała odzierać Pasterkę z treści i wymowy religijno-ewangelizacyjnej, którą posiada. Brak tego przygotowania, osłony jaką daje Pasterce Wigilia, jest wymownym faktem przemawiającym za jej odnową i odpowiednim rozpowszechnieniem w wielu diecezjach, które zbyt pochopnie zarzuciły tę cenną i piękną praktykę chrześcijańską. Zawiera się tu przestroga przed innymi zbyt krótkowzrocznymi poczynaniami duszpasterskimi eliminującymi z religijnego życia wielu regionów kraju sporo cennych folklorystycznych, ludowych obyczajów religijnych, które posiadają ukryte wartości ewangelizacyjne. Wymagają one tylko rozsądnej wymowy, umiejętnej adaptacji i rozpowszechnienia. Skutki tych działań mogą się okazać po wielu latach ze wszechmiar pożyteczne dla propagowania całorocznego ducha liturgii i modlitwy poprzez „wkomponowanie” weń Liturgii Godzin⁹. Jak przy „Triduum Sacrum”, tak i tutaj zaangażować trzeba w pierwszym rzędzie służbę liturgiczną, grupy młodzieży katechizowanej i ich rodziców oraz inne wspólnoty religijno-apostolskie. Ważne jest, by praktyka ta umiejętnie poprzedzona lub połączona z Pasterką mogła angażować większy ogół wiernych, którzy na nią przyszli.

Inną formą czy też okazją upowszechniania Liturgii Godzin w parafii jest tzw. oficjum za zmarłych. Zresztą w związku z ogólną odnową liturgii sakramentów, także i obrzędów pogrzebowych, istnieje konieczność takiej reformy samych obrzędów pogrzebowych, aby wyrażały treści i były zapowiedzią zmartwychwstania

⁹ zob. Synod Krakowski, Katowicki, które w swoich dokumentach ten problem podjęły, co wydaje się cenne dla innych synodów i diecezji.

z Chrystusem, praktyczną ewangelizacją wiernych w zakresie chrześcijańskiego rozumienia sensu śmierci, cierpienia, doczesnej egzystencji człowieka. Odpowiednie zastosowanie Liturgii Godzin z jej tekstami biblijnymi, psalmami, hymnami, czytaniem hagiograficznymi i patrystycznymi — może przyczynić się bardzo do ukazania pełni wymowy tych tajemnic chrześcijańskich. Dokładne przestudiowanie istotnych dla tego tematu opracowań powinno pozwolić na umiejętne zastosowanie elementów Liturgii Godzin w taki sposób, „że liturgia żałobna zostanie wkomponowana w całość życia liturgicznego i pasterskiego posługiwania”¹⁰, zaś sama treść i forma związku tego obrzędu z Liturgią Godzin pozwoli lepiej przygotować, ożywić ducha modlitwy i pomóc w przemyśleniu życia ludzkiego w świetle paschalnego wydarzenia. Byłaby to nie tylko możliwość upowszechniania tej Liturgii, ale Jej rola ewangelizacyjna, którą można byłoby spełniać w postaci jakby krótkich rekolekcji silnie związanych z tak wymownym momentem ludzkiej egzystencji, jakim jest śmierć. Zbyt ni pośpiech, szeregowo, uproszczone odprawianie obrzędów pogrzebowych na pewno nie sprzyja zastosowaniu w nich Liturgii Godzin oraz jej umiejętnego połączenia z Mszą świętą w obecności trumny zmarłego. Sama organizacja pogrzebu, czas trwania obrzędów pogrzebowych, sprawowanie w odpowiednich porach roku liturgicznego tzw. mszy wypominkowych czyli zbiorowych mszy za zmarłych — najczęściej w listopadzie po Wszystkich Świętych — dobór rytów, czytań, przedmiotów liturgicznych, homilii, komentarzy, wszystko to może stać się dobrą okazją do ewangelizacji. Liturgia Godzin może w nich pełnić ważną funkcję, stosownie do danych okoliczności, uświęcenia czasu wiernych. Inwencja duszpasterska może podpowiedzieć — w oparciu o wspomniane dokumenty — wiele cennych rozwiązań, które z wydarzeń śmierci mogą uczynić narzędzie liturgicznego uświęcenia wiernych. Dzięki takiemu podejściu można nadać znaczenia i wymowy eklezjalno-eschatycznej, tak liturgii pogrzebowej, jak i Liturgii Godzin, czego życzy sobie najbardziej soborowa Konstytucja o Liturgii.

b. Liturgia Godzin w diakonii parafialnej

W związku z powyższym bezpośrednio stajemy przed problemem upowszechniania Liturgii Godzin na gruncie diakonii parafialnej. O takim popularyzowaniu Liturgii Godzin mówi cytowany dokument Stolicy Apostolskiej (IGLH) oraz *Ogólne wprowadzenie do Liturgii Godzin* wydane w Polsce. Z reguły formy upowszechniania Liturgii Godzin można w warunkach parafialnych odnieść do trzech zasadniczych miejsc: do spotkań, grup i wspólnot o charakterze religijno-apostolskim będących inspiracją modlitwy grupowej; do rodziny bę-

¹⁰ *Ordo exsequiarum* (OExp) 25,4.

dającej miejscem modlitwy rodzinnej; jednostki inspirującej modlitwę osobistą w dążeniu do pogłębienia życia wewnętrznego.

Inspiratorem, popularyzatorem Liturgii Godzin we współczesnych parafiach mogą być różne grupy, wspólnoty religijno-apostolskie. Aby działać w Kościele trzeba stale dbać o własną formację duchową, uświęcać własnych członków, inspirować czy też stwarzać dyspozycje duchowo-religijne u wiernych, którzy zrzeszają się w owych grupach i wspólnotach. A tego może dostarczać im stale „pożywanie się” słowem Bożym i Pokarmem Eucharystycznym zawartym w liturgii oraz w modlitwie, które stale towarzyszą wiernym w spotkaniach grupowych. Wydaje się, że dzieło uświęcenia i zbawienia przychodzić może skutecznie za pośrednictwem wiernych zrzeszonych w różnych grupach, które z tej racji są koniecznie zobowiązane do pogłębiania swej duchowości, m. in. przez wspólne odprawianie całości lub fragmentów Liturgii Godzin. Potrzeba odmawiania dotyczy nie tylko duchownych — jak podkreślano szczególnie dobitnie w dotychczasowej literaturze na temat obowiązków odmawiania brewiarza — ale świeckich zbierających się wspólnie i zrzeszających się w różnych grupach religijno-kościelnych. Jest to podstawowy warunek odnowy Kościoła dokonujący się poprzez odnowę wewnętrzną, liturgiczno-sakramentalną i katechetyczną wiernych, której to dzieła mogą inspirować i prowadzić do autentycznych poczynań apostolskich. Różnorodne akcje duszpasterstwa zwyczajnego i nadzwyczajnego winny mieć stale na względzie tę sprawę przekazu zasadniczego Orędzia — Depozytu Zbawczego Chrystusa. Bez tego przekazu Kościół stałby się niewiarygodny. Podobnie inspirowane do przekazu Orędzia Zbawczego winny być współczesne struktury kościelne w postaci zespołów kategoriałno-funkcjonalnych, wspólnot charyzmatycznych i religijnych najprzeróżniejszego profilu. Naczelnym zadaniem duszpasterstwa parafialnego jest „wprzęgnięcie” ich na tę służbę Bożą w parafii, a taką z wielu względów wydaje się być Liturgia Godzin. Troską świeckich oraz kapłanów powinno być organizowanie takich spotkań, aby właściwie przygotowane przez wszystkich prowadziły do zamierzonych celów. Tak racje biblijno-teologiczne, jak i uwarunkowania antropologiczne dotyczące sprawowania Liturgii Godzin, wymagają poważnego podejścia, zwłaszcza od strony kapłanów, bowiem na nich spada większy ciężar i odpowiedzialność za powodzenie całej akcji, tj. przygotowania jej, przeprowadzenia, a potem koordynowania działań i inspirowania w tym kierunku laikatu.

Bezpośrednią praktyczną konsekwencją powyżej przeprowadzanych Godzin liturgicznych powinna stawać się rodzina jako szczególne miejsce do ich praktykowania. Uwagę na ten fakt zwraca już sam Sobór¹¹ podkreślając niezbywalną rolę rodziny w kształtowaniu ducha pobożności i modlitwy chrześcijańskiej. Jest w dokumentach

¹¹ KDK 48; KK 11.

Soboru pragnienie „by rodzina stanowiąca jakby domowe sanktuarium Kościoła, nie tylko zanosiła wspólne błaganie do Boga, lecz także z pożytkiem odmawiała pewną część liturgii uświęcenia czasu, przez co łączy się ściślej z Kościołem”¹². Adhortacja *Marialis cultus* wylicza obok Różańca właśnie Liturgię Godzin, jako główną i najbardziej stosowną dla rodziny chrześcijańskiej modlitwę. Z wprowadzeniem Liturgii Godzin do rodziny — bądź to poprzez duszpasterstwo, bądź przez w/w grupy i struktury kościelne — łączy się sprawa odmawiania tam brewiarza, dania do rąk zainteresowanych i gorliwych religijnie małżeństw tekstów niedzielnych Jutrznii wraz z Biblią, niesporów czy też komplety. Zasady i warunki wprowadzenia tej praktyki do rodzin są podobne jak przy ewangelizacji rodzin przez Biblię. Analogicznie jak w przypadku form, metod biblijnych, wprowadzać można do Liturgii Godzin podobne zasady i metody. Upowszechnianie to powinno łączyć się na początku ze specjalnymi świętami i uroczystościami, aby potem objąć w pozostałym okresie roku liturgicznego szersze grono rodzin. Akcje duszpasterstwa zwyczajnego, jak i nadzwyczajnego, winny mieć stale na względzie rodzinę, jej faktyczną rolę jaką może ona w tym dziele odegrać. A może to być rola zasadnicza w upowszechnianiu Liturgii Godzin. Powinna przyczynić się także do rodzinnego upowszechniania Liturgii Godzin, aby modlitwa ta mogła się potem stać codzienną modlitwą brewiarzową dla rodzin w całej parafii. Duszpasterstwo parafialne w ramach jego posług zwyczajnych i nadzwyczajnych powinno współpracować z rodzicami oraz powinno wspólnie organizować i przeprowadzać z rodziną akcje grup i struktur religijno-kościelnych — winno towarzyszyć, animować i pomagać w koordynacji ich działalności. Należy przy tym wszystkim zaznaczyć, że problem wprowadzenia Liturgii Godzin do życia rodzin w parafii stanowi początek pracy, stwarza szereg działań, które dotychczas nieznanne problematyce ewangelizacyjnej mogą dawać dobre rezultaty. W tym przekonaniu mogą nas utwierdzać osiągnięcia w krajach Zachodu, a w Polsce mogą być one podobne. Wymaga to jednak zainicjowania i podjęcia wielkiego i nieznanego, tak od strony teoretycznej jak i praktycznej, dzieła polskiej ewangelizacji. Tutaj tylko zasygnalizowaliśmy to zagadnienie.

Wyjściowym, jak i finalnym, miejscem wszelkich spotkań grupowych, rodzinnych, kościelnych pozostaje w Liturgii Godzin jednostka ludzka, poszczególni wierni. Zresztą z natury swej Liturgia Godzin, będąca na początku prywatną modlitwą i formą indywidualnej pobożności, jest najbardziej przynależną jednostce. Od tej modlitwy można potem budować i rozwijać wszystko pozostałe w tym zakresie. Trudno wyobrazić sobie jakiegokolwiek formy życia religijnego i kościelnego bez modlitwy indywidualnej, która jest fundamentem pod-

¹² IGLH 27; Adh. *Marialis cultus* 8.

stawowego zbawczego dialogu dokonującego się między człowiekiem a Bogiem oraz — wszelkiego dzieła uświęcenia i ewangelizacji dokonującej się w świecie współczesnym za pośrednictwem Kościoła Chrystusowego. Ten fundamentalny warunek wszelkiego życia i postępu, uświęcenia i dzieła chrześcijańskiego, tak mocno akcentowany w najnowszej nauce Kościoła, bezwzględnie zobowiązuje wszystkich wiernych do odmawiania, przygotowania i wychowywania się do liturgicznej modlitwy uświęcenia czasu w takich formach prywatnych jak: godzina czytań, modlitwy w ciągu dnia, modlitwy na zakończenie. Należy podkreślić, bo o tym często się zapomina, że owo zobowiązanie — będące bezwzględnym nakazem stosowania Liturgii Godzin w życiu kapłańskim — jest też kategorycznym nakazem — zadaniem dla świeckich, w którego przygotowaniu mają im dopomóc kapłani. Jest to podstawowy warunek realizacji reformy liturgicznej i odnowy religijnej na odcinku udziału świeckich w modlitwie brewiarzowej.

4. WARUNKI UPOWSZECHNIANIA ODNOWIONEJ LITURGII GODZIN W PARAFII

Dzieło reformy liturgicznej i odnowy życia chrześcijańskiego na polu Liturgii Godzin zależy od spełnienia kilku warunków.

Przede wszystkim ważne jest, aby duchowieństwo przekonane było o potrzebie wprowadzania wiernych w Liturgię Godzin. To przekonanie winno się konkretnie wyrażać w różnorodnej zachęcie i posłudze duszpasterstwa zwyczajnego i nadzwyczajnego, we współpracy na wszelkich szczeblach dzieł ewangelizacyjnych ze świeckimi... Przekonanie to jest podstawą reformy i adaptacji Liturgii Godzin, która zakłada odnowę życia duchowego jednostek, rodzin, wspólnot. Konkretnie przekonanie to ma się wyrażać w konsekwentnym inicjowaniu i organizowaniu powyżej proponowanych form i metod.

Następnym warunkiem odnowy i wychowania wiernych do stałego życia liturgicznego modlitwą Kościoła w ich życiu chrześcijańskim i działaniu ewangelizacyjnym jest stała i w całej rozciągłości przeprowadzana liturgiczna, katechetyczna oraz sakramentalna formacja parafian. Jest to dzieło bardzo złożone i długofalowe, w którym muszą komplementarnie występować wszelkie formy, metody posługi przez słowo, kult i sakramenty w ramach duszpasterstwa zwyczajnego. Działania duszpasterskie winna kontynuować i finalizować służba diakonii parafialnej realizująca przykazanie miłości w rozlicznych funkcjach rozbudowanego duszpasterstwa nadzwyczajnego i współpracującego zeń apostołatu świeckich. Wielostronna służba duszpasterska i diakonia apostołska może rodzić prywatne i zbiorowe inicjatywy Ludu Bożego, które są efektem współpracy świeckich i duchownych, umożliwiając niewątpliwie wprowadzanie reformy i odnowy liturgii m. in. w Liturgii Godzin. Wszystkie te dzieła stają się

jakby platformą, a zarazem zaczynem następnych dzieł powstających z „owoców” konsekwentnie wprowadzanej w życie parafii odnowy i adaptacji Liturgii Godzin. Występuje tu relacja sprzężenia zwrotnego. Muszą być podstawy i inwestowanie w dzieło wprowadzania Liturgii Godzin. Z kolei zreformowana i wprowadzona w życie parafii Liturgia Godzin rodzi skutki duchowe dla tych struktur i działań, które w nią zainwestowały. Zatem koniecznym jest wciągnięcie wszystkich kategorii wiernych, komplementarność i współpraca wszystkich posług i struktur duszpastersko-apostolskich, rozwijanie w związku z tym kompetencji świeckich i duchownych, otwarcie się, bądź ośmieszenie wszystkich do korzystania z tego wielkiego skarbcza modlitwy i łask Kościoła, jakie w ramach liturgii posiada Liturgia Godzin. To wszystko stanie się wówczas, gdy wykorzystane zostaną wszystkie możliwości wiernych, treści i środki wynikające z połączenia w/w posług oraz form i metod ewangelizacyjnych, ze współpracy struktur i zaangażowania całej parafii. Wtedy może wystąpić wiele następnych inicjatyw, nowych sytuacji pozwalających „owocować” duchowi modlitwy Liturgii Godzin. Wtedy Liturgia Godzin może stać się środkiem wychowania wiernych do życia chrześcijańskiego oraz działalności apostolskiej w pełnym znaczeniu tego słowa. Niezbywalną funkcją Liturgii Godzin będzie zatem wprowadzanie wiernych w rytę i symbole liturgii, umożliwienie im odkrywania niezgłębionych tajemnic Bożych i bogactw życia duchowego zawartego w modlitwach, a przede wszystkim budzenie motywacji do działania ewangelizacyjnego.

Po trzecie — u podstaw reformy i odnowy liturgicznej jest przygotowanie seminaryjne, odpowiednia formacja przyszłych kapłanów i zakonników nastawiona w ogóle na przyszłą współpracę ze świeckimi, która będzie polegała potem na upowszechnianiu przez laikat Liturgii uświęconego czasu, na otwarciu się kapłanów na dialog i dzielenie doświadczeniami z innymi. W konkretnej rzeczywistości parafialnej dzieło odnowy i upowszechniania będzie się wyrażać we współpracy duszpasterzy ze świeckimi, we wspólnym opracowaniu tekstów i melodii, popularnych komentarzy do psalmów, w wykorzystaniu różnych możliwości wspólnotowego sprawowania Liturgii Godzin, zwłaszcza w śpiewie, w wykonaniach chóralnych i responsoryjnych, w opracowanych i wygłaszanych homiliach, w doborze czytań i psalmów, we współtworzeniu nabożnej atmosfery poprzez nastrój zewnętrzny... Istnieją w tym zakresie duże możliwości inwencji co do form i metod, do których propozycje i wskazówki podają w/w dokumenty posoborowe, opracowania i transkrypcje krajowe Liturgii Godzin, które uwzględniają uwarunkowania i możliwości poszczególnych Kościołów lokalnych. Istnieje też spora ilość pomocy w postaci: komentarzy, modlitewników, kalendarzy, ogólnych zasad norm liturgii, psalterzy, brewiarzy oraz innych publikacji o charakterze bardziej fa-

chowym i popularnym. Jest już wspomniany podręczny modlitewnik Liturgii Godzin wydany przez Pallottinum, choć dotąd trudno dostępny z racji na szczupłość nakładu¹³.

W związku z powyższym ostatnim generalnym zadaniem Kościoła w zakresie warunków realizacji odnowy i reformy liturgicznej przez Liturgię Godzin pozostaje konieczność tworzenia i rozwijania parafialnych ośrodków liturgicznych rozpoczynających i ogniskujących to dzieło przede wszystkim od małych grup oraz gorliwych i zaangażowanych katolików. Będzie jeszcze lepiej, gdy się zacznie od struktur i grup kościelnych zorganizowanych, tj. od zespołów służby liturgicznej, wspólnot biblijno-modlitewnych, apostołskich, charyzmatycznych, a zwłaszcza od rodzin lub ich zrzeszeń parafialnych żyjących gorliwie wskazaniem ewangelicznymi. W/w dokumenty i instrukcje stale wskazują na potrzebę „zatroszczenia się”, „zachęty”, „przygotowania”, „pouczeń”, „wprowadzania”. Znaczy to, że przygotowania i oddziaływania w tym kierunku winny obejmować wszelkie katechetyczno-liturgiczno-sakramentalne i diakoniczne posługi duszpasterstwa parafialnego, wzajemne kontakty i spotkania duszpastersko-apostołskie. Przygotowania te mają znamionować coraz bardziej współpracę ewangelizacyjną świeckich i duchownych, zwłaszcza duszpasterzy z rodzinami, z życiem i działaniem grup i wspólnot religijno-kościelnych wszelkiego typu. Winny stawać się coraz bardziej codziennym zwyczajem, sposobem życia religijnego, „podstawą” do pełnienia dzieł miłosierdzia ewangelicznego. Winny być jakby „skutkiem” pogłębionego życia wewnętrznego w zbiorowych modlitwach liturgicznych zanoszonych do Boga w Kościele, w modlitwach rodzących nowy styl bycia i zaangażowania wiernych w świecie. Dawałyby to wreszcie faktyczną odnowę duchową Kościołom lokalnym i wiernym. W Polsce są już różne ośrodki, np.: akademickie, apostołskie, seminaryjne, nawet diecezje i parafie wraz z grupami wiernych, które w tym zakresie mogą się poszczycić sporymi osiągnięciami. Praca ta może stać się przykładem rozwijania podobnej na innych terenach.

*

*

*

Rozpoczęta praca w zakresie organizacyjno-duszpasterskim, naukowo-pastoralnym, w zakresie tworzenia struktur i praktyki rozumianej w szerokim znaczeniu tego słowa — od strony teologicznej, jak i ewangelizacyjnej — są dowodem podjęcia trudnego i długofa-

¹³ *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. T. I—II. Poznań 1982—1984. Należy wymienić tu pomoce — *Liturgiczne Modlitwy Dnia* wydane przez niektóre diecezje czy seminaria. Odnowione Modlitwy Triduum, niesporów, za zmarłych, na Boże Narodzenie, wspólnot życia religijnego, dla służby ołtarza, rekolekcje, misyjne oraz *Ogólne zasady norm liturgicznych*. Wydawano i wydaje się je pod różnymi postaciami i przy różnych okazjach.

lowego procesu realizacji reformy kościelnej, w której niepoślednią pozycję i funkcję może i powinna odgrywać Liturgia Godzin. Reforma ta wskazuje na stałą potrzebę odradzania się, modyfikowania i tworzenia wielu takich struktur i działań Kościoła, które będąc nośnikami wielu głównych treści i znaczenia teologiczno-ewangelizacyjnego, odpowiednio dostosowanych do warunków polskich, mogą wnieść wielki wkład w moralno-religijne odrodzenie Polaków. Jest to dzieło pożądane z punktu widzenia Kościoła Polskiego, zgodne zaś z intencją Vaticanum II. Jest to zadanie dla tych wszystkich, którym leży na sercu dobro oraz przyszłość Kościoła i Ojczyzny.

Lublin

ZBIGNIEW NARECKI

W I A D O M O Ś C I I U W A G I

Ks. Jan Dyduch

POLSKIE TOWARZYSTWO TEOLOGICZNE W KRAKOWIE

1. RYS HISTORYCZNY

Polskie Towarzystwo Teologiczne powstało w r. 1924. Zostało założone przez pracowników naukowych Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Jana Kazimierza we Lwowie. Po zatwierdzeniu statutu przez władze kościelne i państwowe, zebranie inauguracyjne odbyło się 23 II 1924 r. Pierwszym prezesem Towarzystwa wybrano wybitnego uczonego filozofa profesora ks. Kazimierza Waisa, który sprawował tę funkcję od r. 1924 do 1927. Po nim stanowisko to piastował profesor teologii fundamentalnej ks. Szczepan Szydelski. Jego kadencja trwała od 1927 aż do wybuchu II wojny światowej¹.

W pierwszej fazie swego istnienia Polskie Towarzystwo Teologiczne trafiło na podatny grunt i rozszerzało się po całej Polsce. Zostały

¹ Por. B. Przybysze wski, *Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie*, w. *Słownik towarzystw naukowych*, t. I, *Towarzystwa naukowe działające obecnie w Polsce*, (pod red. L. Łosia), Wrocław 1978, s. 164.

utworzone jego oddziały w wielu miastach: w Poznaniu, Katowicach, Przemyśle, Tarnowie, Lublinie (1924), Warszawie (1926), Wilnie (1927), Pelplinie, Płocku (1930), później w Krakowie, Częstochowie, Kielcach, Łucku i Sandomierzu (do 1933 r.)².

Organem Polskiego Towarzystwa Teologicznego stał się od samego początku kwartalnik „Przegląd Teologiczny”, wydawany we Lwowie od 1920 r. W r. 1931 zmieniono tytuł czasopisma na „Collectanea theologica”, w którym umieszczano także artykuły w językach obcych, a do polskich dodawano obcojęzyczne streszczenia. Również rozpoczęto wydawać serię „Nasza myśl teologiczna”, która miała zawierać materiały z ogólnopolskich zjazdów Towarzystwa. Ukazały się tylko dwa tomy, zamieszczające materiały ze zjazdu w r. 1928 we Lwowie i ze zjazdu w Warszawie w 1933 r. Trzeci z kolei zjazd okresu międzywojennego odbył się w Krakowie w 1938 r., niestety jego materiału już nie zdążono opublikować. Również przedstawiciele Towarzystwa Teologicznego uczestniczyli w Międzynarodowym Kongresie Prawników w Rzymie w 1934 r.³

W okresie II wojny światowej działalność Towarzystwa została zabroniona, a wielu jego członków — uczonych teologów — zginęło w obozach koncentracyjnych, w więzieniach i wskutek działań wojennych. Jednakowoż kataklizm wojenny i ogromne straty nie zdołały zniweczyć żywotności polskiej myśli teologicznej skupiającej się w ramach Towarzystwa, toteż zaraz po zakończeniu działań wojennych z nowym dynamizmem przystąpiono do pracy.

Ważnym wydarzeniem stał się pierwszy powojenny ogólnopolski zjazd Towarzystwa, który odbył się w Lublinie w dniach od 25 do 26 września 1946 r. Jego organizatorami byli profesorowie: ks. Aleksy Klawek — biblista i ks. Władysław Wicher — moralista. Zjazd ten był nie tylko przeglądem strat polskiej teologii, lecz także wytyczeniem kierunków na przyszłość. W czasie zjazdu lubelskiego dokonano połączenia Polskiego Towarzystwa Teologicznego ze Związkiem Polskich Zakładów Teologicznych im. Św. Jana Kantego, gromadzącego przełożonych i profesorów seminariów duchownych; tworząc w ten sposób Polskie Towarzystwo Teologiczne im. św. Jana Kantego. Jego Zarząd Główny miał przebywać w Warszawie. Zjednoczenie to jednak trwało krótko.

W r. 1948 w dniach od 6—8 kwietnia zorganizowano w Krakowie ogólnopolski zjazd Towarzystwa połączony z obchodem 550-lecia istnienia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. W r. 1957 przystąpiono do zorganizowania trzeciego powojennego ogólnopolskiego zjazdu Towarzystwa, który jednak nie doszedł do skutku, gdyż Polskie Towarzystwo Teologiczne nie uzyskało

² Por. tamże, s. 164.

³ Por. B. Przybyszewski, *Krótki zarys dziejów Polskiego Towarzystwa Teologicznego*, Materiały archiwalne Kurii Metropolitalnej w Krakowie.

rejestracji państwowej jako stowarzyszenie ogólnopolskie. Od tego czasu będzie ono istnieć jako Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie, bowiem jego Oddział Krakowski otrzymał rejestrację państwową 12 listopada 1946 r.⁴

2. CELE I ZADANIA

Polskie Towarzystwo Teologiczne powstało w specyficznych warunkach historycznych. Polska uzyskała niepodległość w 1918 r. po wielowiekowej niewoli. Niewątpliwie okres rozbiorów, brak własnej państwowości, dyskryminacja polityczna nie sprzyjały rozwojowi polskiej myśli teologicznej. W nowej sytuacji politycznej zachodziła pilna potrzeba ożywienia i integracji działań polskich teologów. Problem ten dostrzegli z całą wyrazistością profesorowie teologii Uniwersytetu im. Jana Kazimierza we Lwowie i podjęli starania o utworzenie organizacji mającej za cel rozwój katolickiej teologii na terenie całej Polski. Zamierzali oni zaangażować wszystkich polskich teologów do współpracy nad odrodzeniem nauk kościelnych w Polsce. Co więcej, chodziło im także o wciągnięcie wszystkich kapłanów w krąg zainteresowań teologią, ustawicznego pogłębiania wiedzy teologicznej dla potrzeb duszpasterstwa. Wydaje się, że zamierzenia twórców organizacji teologów polskich sięgały jeszcze dalej. Pragnęli również zainteresować zagadnieniami teologicznymi możliwie najszersze rzesze katolików świeckich.

Zgodnie ze statutem Polskiego Towarzystwa Teologicznego, ma ono troszczyć się o rozwój teologii katolickiej i przekazywać ją w formie dostępnej społeczeństwu katolickiemu: „Celem Towarzystwa jest rozwój katolickich nauk teologicznych i budzenie zainteresowania nimi wśród ogółu społeczeństwa katolickiego”⁵.

Dla zrealizowania zamierzonych celów trzeba:

- a) urządzać dyskusyjne zebrania naukowe i odczyty;
- b) urządzać spotkania z referatami o charakterze naukowym jak i popularyzatorskim;
- c) organizować należycie wyposażone biblioteki i czytelnie;
- d) prowadzić wydawnictwa prac naukowych i czasopism naukowych;
- e) urządzać konkursy na prace naukowe i je nagradzać;
- f) organizować zjazdy naukowe i sympozja;
- g) organizować wycieczki naukowe⁶.

⁴ Por. B. Przybyszewski, *Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie*, s. 165 oraz materiały archiwum Polskiego Towarzystwa Teologicznego.

⁵ Statut Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie, 12 XI 1946, artykuł 5, Archiwum Towarzystwa.

⁶ Por. tamże, artykuł 6.

Ważnym zadaniem Towarzystwa jest współpraca z innymi organizacjami o charakterze naukowym, zajmującymi się np. historią, filozofią czy filologią. Również nawiązanie kontaktów z uczelniami i fakultetami katolickimi zarówno w kraju jak i poza jego granicami. Polskie Towarzystwo Teologiczne utrzymuje kontakty z teologami różnych krajów, śledzi czynnie współczesne kierunki teologii. Zapotrzebowanie na działalność Towarzystwa niepomierzenie wzrosła w okresie posoborowej odnowy życia Kościoła, a zwłaszcza w tych diecezjach, w których odbywały się synody duszpasterskie. Szczególna współpraca została nawiązana między Towarzystwem a Synodem Duszpasterskim Archidiecezji Krakowskiej, odbywającym się w latach 1972—1979.

O zadaniach Towarzystwa w odnowie życia religijnego mówi dokument synodalny pt. „Rola teologii w kształtowaniu życia wiary” w sposób następujący: „Ważną rolę do spełnienia w archidiecezji ma Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie. W ramach swej działalności (sekcje, sesje i sympozja naukowe) powinno stanowić forum spotkań i wzajemnych kontaktów pomiędzy teologami różnych zakładów teologicznych, popularyzować osiągnięcia badań teologicznych przez odczyty, rozwijać akcję wydawniczą, a) czasopism oraz różnorodnych serii naukowych, b) pomocy naukowych dla studiujących teologię, c) publikacji naukowo-popularnych dla potrzeb duszpasterstwa”⁷.

Na podkreślenie zasługuje ten fakt, że Polskie Towarzystwo Teologiczne od początku swego istnienia postawiło sobie za cel zainteresować teologią katolicką szerokie kręgi wiernych świeckich. Słuszność tej idei potwierdziło nauczanie Soboru Watykańskiego II i Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r.

3. STRUKTURA

Członkowie Polskiego Towarzystwa dzielą się na trzy grupy:

a) zwyczajni, b) wspierający, c) honorowi.

Członkiem zwyczajnym Towarzystwa może być kapłan katolicki, który zgłosił chęć wstąpienia i został przez zarząd Towarzystwa lub jego Walne Zebranie przyjęty. Jego obowiązkiem jest przestrzegać postanowień statutu i zarządzeń władz Towarzystwa, popierać jego działalność i brać w niej czynny udział oraz uiszczać ustaloną roczną składkę. Do praw zwyczajnego członka Towarzystwa należy: a) udział w zebraniach dyskusyjnych i odczytach Towarzystwa, b) korzystanie ze wszystkich jego instytucji, zbiorów i wydawnictw, c) uczestniczenie w jego Walnych Zebraniach z głosem decydującym, d) udział

⁷ *Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej 1972—1979*, t. I, Kraków 1985, s. 235.

w wyborach władz Towarzystwa, przy czym jest to udział zarówno bierny jak i czynny⁸.

Członkiem wspierającym Towarzystwa może zostać każdy katolik świecki narodowości polskiej, który po zgłoszeniu akcesu do Towarzystwa zostanie przyjęty przez jego Zarząd. Obowiązki i prawa członków wspierających w dużej mierze pokrywają się z obowiązkami i prawami członków zwyczajnych, z tym że członkowie wspierający uczestniczą w Walnych Zebraniach z głosem doradczym i nie mają praw wyborczych⁹.

Członkiem honorowym może zostać każda osoba wybitnie zasłużona wobec Towarzystwa i dla nauk teologicznych. Mianuje ich Walne Zebranie na wniosek Zarządu¹⁰. Honorowym członkiem Polskiego Towarzystwa Teologicznego jest papież Jan Paweł II, który w latach 60-tych aktywnie uczestniczył w pracach Towarzystwa. Aktualnie Towarzystwo liczy 286 członków zwyczajnych oraz 34 wspierających, łącznie 320.

W świetle soborowej nauki o świeckich, która ich dowartościowała i pokreśliła równość w Kościele, należałoby te same prawa przyznać świeckim członkom Polskiego Towarzystwa Teologicznego, a więc głos decydujący na Walnym Zebraniu oraz prawa wyborcze zarówno bierne jak i czynne. Decyzje bowiem podejmowane na Walnych Zebraniach nie są wykonywaniem jurysdykcyjnej władzy kościelnej, jak również spełnianie z wyboru funkcje w Towarzystwie nie są czynnościami wymagającymi święceń. Sprawa ta wraca w dyskusjach na Walnych Zebraniach, jednak jest trudna do przeprowadzenia ze względów formalnych, wymaga bowiem zmiany statutu Towarzystwa, a ta nie jest łatwa ze względu na potrzebę zatwierdzenia zmiany przez władze państwowe.

W ramach Polskiego Towarzystwa Teologicznego działają następujące organy: a) Walne Zebranie, b) Zarząd, c) Komisja Kontrolująca, d) Sąd Polubowny. Spełniają one funkcje kierownicze w Towarzystwie. Walne Zebranie jest organem ustawodawczym Towarzystwa. Jego decyzje zapadają przez głosowanie. Do podjęcia uchwały wymagana jest na zebraniu obecność większości członków, w razie jej braku trzeba ogłosić nowy jego termin i wówczas obecni mają prawo podejmowania uchwał niezależnie od ich liczby. Z tym, że uchwały zapadają bezwzględną większością głosów obecnych, a jedynie tylko do zmiany statutu wymagana jest zgoda 2/3 głosujących przy obecności przynajmniej połowy ogólnej liczby członków zwyczajnych. Wybory dokonywane w czasie Walnych Zebrań mają być przeprowadzone zgodnie z postanowieniami Kodeksu Prawa Kanonicznego.

⁸ Statut Polskiego Towarzystwa Teologicznego, art. 8—11.

⁹ Por. tamże, artykuł 13.

¹⁰ Tamże, artykuł 14.

Walne Zebranie posiada następujące kompetencje: przyjmuje sprawozdania Zarządu i Komisji Kontrolującej, udziela Zarządowi absolutorium z administracji majątku, podaje mu ogólne wytyczne do pracy, rozstrzyga sprawy przedstawione przez Zarząd, decyduje o sposobie zaciągania zobowiązań majątkowych i wysokości składek oraz wybiera na jeden rok zarząd i komisję kontrolującą. Oprócz odbywających się corocznie zwyczajnych Walnych Zebrań, istnieje możliwość zwołania nadzwyczajnego Zebrania Walnego, którego dokonuje Zarząd, bądź z własnej inicjatywy, bądź na żądanie Komisji Kontrolującej lub też na żądanie przynajmniej 1/3 ogółu członków. Walne Zebranie otwiera prezes, a obradami kieruje przewodniczący zebrania, specjalnie przez nie wybrany. Przewodniczący zebrania powołuje sekretarza do prowadzenia protokołu Walnego Zebrania ¹¹.

Innym organem sprawującym władzę w Towarzystwie jest jego Zarząd. Spełnia on władzę wykonawczą. Zostaje powołany na okres jednego roku przez Walne Zebranie. Składa się z prezesa, wiceprezesa, sekretarza, skarbnika, bibliotekarza oraz kierowników sekcji. Każdy członek Zarządu ma obowiązek uczestniczyć w jego zebraniach oraz wykonywać czynności przewidziane statutem lub powierzone przez prezesa. Do obowiązków Zarządu należy: zwoływanie i przygotowywanie Walnych Zebrań, wykonywanie ich uchwał, czuwanie nad prawidłową działalnością Towarzystwa, administrowanie jego majątkiem, powoływanie sekcji, urządzenie posiedzeń naukowych, przyjmowanie i usuwanie członków Towarzystwa. Zarząd na swoich posiedzeniach podejmuje uchwały większością głosów, a w wypadku równości rozstrzyga głos przewodniczącego. Do podjęcia uchwał wymagana jest na posiedzeniu obecność przynajmniej 4 członków Zarządu, w tym prezesa i wiceprezesa. Obrady Zarządu mają być protokolowane ¹².

Do zadań prezesa Zarządu należy: reprezentowanie Towarzystwa na zewnątrz, zwoływanie zebrań Zarządu i przewodniczenie im, koordynowanie całokształtu działalności Towarzystwa. Wiceprezes współuczestniczy w czynnościach prezesa, a w razie nieobecności zastępuje go. Sekretarz prowadzi kancelarię Zarządu i protokółuje jego posiedzenia. Skarbnik jest odpowiedzialny za kasę Towarzystwa. Bibliotekarz troszczy się o prowadzenie biblioteki. Kierownicy sekcji opiekują się poszczególnymi sekcjami i troszczą się o ich rozwój ¹³.

Komisja Kontrolująca składa się z 3 osób — przewodniczącego i dwóch członków wybranych na Walnym Zebraniu na okres jednego roku. Ma ona czuwać nad działalnością i majątkiem Towarzystwa, kontrolować czynności Zarządu, składać sprawozdania ze swych czyn-

¹¹ Por. tamże, art. 15—16.

¹² Tamże, art. 17—25.

¹³ Por. tamże, art. 26—31.

ności na Walnym Zebraniu, stawiać wniosek o udzielenie lub nieudzielenie absolutorium ustępującemu Zarządowi¹⁴.

Sąd Polubowny składa się z przewodniczącego i dwóch członków, wybranych przez Walne Zebranie na przeciąg jednego roku. Rozstrzyga on spory między członkami Towarzystwa¹⁵.

Wydaje się, że postanowienie statutu o wyborze Zarządu Towarzystwa na okres 1 roku winno ulec zmianie. Odpowiedzialne zadania spełniane przez Zarząd, jakimi są inspirowanie i kierowanie działalnością Towarzystwa nie jest w pełni możliwe do zrealizowania w ciągu jednego roku. Potwierdza to również praktyka, mianowicie ten sam Zarząd jest wybierany przez kolejnych kilka lat. Proponuje się wybór całego Zarządu na okres trzech lat. Byłoby wskazane wprowadzenie tej zmiany do statutu, co z podanych wyżej powodów nie jest proste.

4. DZIAŁALNOŚĆ

Działalność naukowo-odczytowa Polskiego Towarzystwa Teologicznego jest realizowana, przede wszystkim w sekcjach naukowych, których aktualnie jest dwanaście. Są to: sekcja filozoficzna, biblijno-liturgiczna, apologetyczno-religioznawcza, dogmatyczno-moralna, historyczna, kanonistyczna, misjologiczna i socjologiczno-pastoralna. Wymienione sekcje specjalistyczne działają w Krakowie. Oprócz nich są sekcje naukowe działające w różnych miastach. Są to: Sekcja w Kalwarii Zebrzydowskiej, Sekcja w Tarnowie, Sekcja w Tuchowie i Sekcja w Katowicach¹⁶. W tych sekcjach zwanych także terenowymi mają miejsce odczyty z różnych dziedzin nauk kościelnych.

Szczególną aktywnością wyróżnia się Sekcja Wydawnicza Towarzystwa. Wydaje ona systematycznie dwa czasopisma: „Ruch Biblijny i Liturgiczny” oraz „Analecta Cracoviensia”. „Ruch Biblijny i Liturgiczny” jest dwumiesięcznikiem i posiada charakter popularno-naukowy. Popularyzuje on aktualne osiągnięcia nauk biblijnych oraz komentuje przepisy i wydarzenia liturgiczne. Od kilku lat umieszcza sprawozdania z działalności Polskiego Towarzystwa Teologicznego. Dotychczas ukazało się 39 roczników tegoż czasopisma.

Drugim periodykiem wydawanym przez Towarzystwo to rocznik „Analecta Cracoviensia”. Rocznik ten posiada charakter naukowy. Są w nim publikowane artykuły i rozprawy pracowników naukowych Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, jak również prace uczonych z innych uczelni polskich oraz z zagranicy. Rocznik prezentuje wysoki poziom naukowy. Są w nim publikowane artykuły w różnych językach, zaś artykuły w języku polskim posiadają obco-

¹⁴ Por. tamże, art. 32—36.

¹⁵ Tamże, art. 38—39.

¹⁶ Por. *Sprawozdanie z działalności Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie w. 1984*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 38 (1985) 238—241.

języczne streszczenia. Rocznik dociera do ponad 100 bibliotek naukowych w kraju i za granicą. Rocznik „Analecta Cracoviensia” stanowi od r. 1969 organ Polskiego Towarzystwa Teologicznego. Dotychczas ukazało się jego osiemnaście tomów.

Głównym jednak nurtem pracy sekcji wydawniczej to wydawnictwa książkowe. Ukazujące się tam książki mają różnorodny charakter, począwszy od dzieł naukowych do podręczników nauki religii dla dzieci w wieku przedszkolnym. Zdecydowana większość wydawnictw książkowych zawiera materiały kaznodziejskie i katechetyczne, służące jako pomoc w duszpasterstwie i świadcząca jak nauki teologiczne powinny służyć duszpasterstwu i apostołstwu.

W ostatnich latach Towarzystwo wydaje rocznie około 10 pozycji książkowych. Dla przykładu: w okresie od 1945 do r. 1973 wydano 13 książek¹⁷, natomiast w roku 1984 — 12 książek¹⁸, w 1985 — 9 książek¹⁹, 1986 — 11 książek.

Oprócz pracy w sekcjach Polskie Towarzystwo Teologiczne prowadzi działalność odczytową dla szerszych kręgów katolików świeckich. Są organizowane odczyty publiczne i spotkania połączone z dyskusją, które odbywają się bądź w kościołach, bądź w pomieszczeniach przykościelnych. Tego typu działalność Towarzystwa ma za cel udostępnić i wyjaśnić szerokim rzeszom wiernych niektóre aktualne problemy życia religijnego. Towarzystwo Teologiczne w swej działalności śledzi wydarzenia z życia Kościoła Powszechnego, które znajdują odzwierciedlenie w sympozjach urządzanych z tych okazji. Tu trzeba wymienić sympozja urządzane z okazji Soboru Watykańskiego II, spotkania i sympozja organizowane z okazji odbywających się Synodów Biskupich, czy też z okazji wydawanych ważnych dokumentów kościelnych na przykład encyklik papieskich, Nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego itd. Polskie Towarzystwo Teologiczne odczytami i publikacjami stara się przypominać ważne rocznice z dziejów narodu polskiego, jak również upamiętnić aktualne wydarzenia zachodzące w życiu Kościoła w Polsce.

Tak jak w przeszłości i obecnie nawiązuje kontakty oraz współpracę z różnymi ośrodkami naukowymi w kraju i za granicą. Zwłaszcza w ostatnich latach po utworzeniu Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, z którą Towarzystwo Teologiczne ściśle współpracuje, obserwujemy ożywienie współpracy z uczonymi wielu krajów świata.

W podsumowaniu trzeba zaznaczyć, że istniejące już ponad 60 lat Polskie Towarzystwo Teologiczne jest stowarzyszeniem niezwykle zasłużonym dla rozwoju nauk kościelnych w Polsce, że wyznaczony cel zainteresowania teologią szerokich rzesz duchowieństwa i wiernych

¹⁷ Por. B. Przybyszewski, *Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie*, s. 165—166.

¹⁸ Por. „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 38 (1985) 242.

¹⁹ Por. „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 39 (1986) 54.

świeckich, pomimo trudności i przeszkód, wykonuje chlubnie i skutecznie. Przez swoją działalność pomaga Kościołowi w jego apostołstwie i duszpasterstwie, a także przyczynia się do ubogacenia i rozwoju kultury polskiej.

Kraków

KS. JAN DYDUCH

Ks. Andrzej Rojewski

SPRAWOZDANIE Z XXII SYMPOZJUM LITURGISTÓW POLSKICH PRZEMYŚL 1986

Seminarium Duchowne w Przemyślu gościło w dniach 16—18 października 1986 r. członków Komisji Episkopatu d.s. Liturgii i Duszpasterstwa Liturgicznego, nadto 35 wykładowców liturgiki w Uczelniach Teologicznych w Polsce oraz Przewodniczących Diecezjalnych Komisji Liturgicznych z całego kraju. Symposium poświęcone było Mszalowi Pawła VI jako księdze ludu Bożego i stanowiło jedną z sesji przygotowawczych do Ogólnopolskiego Kongresu Eucharystycznego w 1987 r.

W przededniu obrad, o których powiedziano wyżej, odbyło się w tymże Seminarium, pod przewodnictwem Ks. Biskupa T. Rybaka, spotkanie Komisji Episkopatu d.s. Liturgii i Duszpasterstwa Liturgicznego.

Prace sympozjum rozpoczęły się w dniu 16 października koncelebracją Eucharystii o godz. 9.00. Przewodniczył i głosił słowo Bp Ignacy Tokarczuk. Koncelebrowali: Bp T. Rybak, Bp T. Szwagrzyk i obecni już w tym czasie księża goście. W homilii, po powitaniu uczestników obrad, Biskup Przemyski podkreślił dwa elementy życia chrześcijańskiego rodzące się z liturgii: przyjaźń z Bogiem (wymiar wertykalny) i tworzenie wspólnoty braci (wymiar horyzontalny). Wskazał także na zagrożenia liturgii wypływające z formalizmu i wtórnego rybrycyzmu. Homilię zamykały życzenia owocnych obrad.

Rozpoczęły się one o godz. 10.45 powitaniem wygłoszonym przez Rektora Seminarium Ks. prał. St. Zygarowicza. Zapewnił on, że uczelnia diecezji przemyskiej gości z radością uczestników sympozjum nawiązując m.in. w ten sposób do postaw sług Bożych, których ciała spoczywają w mieście biskupim i ziemi przemyskiej (Bp Pelczar, Ks. J. Baliński — Rektor Seminarium, August Czartoryski SDB, O. Wenanty OFMConv oraz S. Leonia Służebniczka).

Do słowa Ks. Rektora nawiązał Bp T. Rybak. Dziękując za umożliwienie odbycia sympozjum w Seminarium Przemyskim wskazał na pozycję, jaką zajmuje diecezja we współczesnym życiu Kościoła w Polsce. Miejsce to wyznaczają: osobowy autorytet Biskupa Przemyskiego, prężne duszpasterstwo, budownictwo sakralne, a także fakt, iż Seminarium Duchowne liczy 390 alumnów. W serdecznych słowach Ksiądz Biskup wspominał także postać długoletniego Przewodniczącego Komisji Episkopatu d.s. Liturgii — Bpa Stanisława Jakiela — sufragana przemyskiego i wkład w aktualną działalność tejże Komisji wnoszony przez Bp T. Błaszkwicza.

Z kolei ks. doc. dr hab. B. Nadolski — Przewodniczący Sekcji powierzył prowadzenie obrad popołudniowych Ks. prof. W. Swierzawskiemu — Kierownikowi Instytutu Liturgicznego przy Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie.

W pierwszym referacie ks. dr S. Koperak (Kraków) przedstawił *Dzieje udostępnienia wiernym Mszału*. Próby tego rodzaju występują w XVI-wiecznych modlitewnikach polskich. Stawiały one za cel: utwierdzenie pobożności członków Kościoła Rzymskiego, obronę wiary oraz udostępnienie liturgii Mszy św. (Np. *Harfa duchowna* z 1585 r. zawiera m.in. tłumaczenie Ordo Missae, komentarze do Modlitwy Pańskiej, a także objaśnienie symboliki szat liturgicznych). Wprawdzie od XVII w. dominuje w modlitewnikach tematyka moralna, to jednak nie jest obca autorom tych książek, idea uprzystępnienia wiernym liturgii Mszy św.

Z XIX-wiecznych mszałów należy wymienić wydanie Ks. S. Kozłowskiego (Berlin 1844—45). W tej pomnikowej 4-ro tomowej księdze otrzymali wierni tłumaczenie całego Mszału Piusa V. O apostołstwie Mszału można mówić dopiero w okresie międzywojennym i po II wojnie światowej. Stał się on wówczas szkołą czynnego udziału wiernych w liturgii mszalnej. Na osobne omówienie zasługują Mszały Benedyktynów Tynieckich. Przede wszystkim one stawiają problem i uczą wspólnotowego udziału we Mszy św. i współofiary.

Dyskusja uwypukliła konieczność opracowania mszału do użytku wiernych w oparciu o polską edycję nowej Księgi Ołtarza. Zauważono także, że w dobie wprowadzania w życie Mszału Piusa V warstwy oświecone nie były odcięte od liturgii, gdyż znały łacinę (O. Małaczyński), oraz że o Mszałe Rzymskim w rękach świeckich można mówić, w przybliżeniu, w okresie Oświecenia (Ks. J. Kopec).

W następnym referacie ks. doc. dr hab. B. Nadolski (Warszawa) przedstawił *Teologiczne i pastoralne założenia nowego Mszału*. W Mszałe Pawła VI całkiem nowo utworzonych tekstów jest najwyżej 15%. Redaktorzy pragnęli, by modlitwy zamieszczone w tej księdze wyrażały „pristinam orandi normam”, a obrzędy były czytelnymi znakami misterium zbawienia. Niezbędne korektury obrzędów mszalnych podyktowane były najpilniejszymi potrzebami współczesnego człowieka. Oficiej utworzono też stół słowa Bożego, co znalazło wyraz nie tylko w Lekcjonarzu, ale także w kompozycji tekstów mszalnych. W sumie Mszał Pawła VI stawia wiernych wobec możliwości pełnego wykonywania kapłaństwa powszechnego. Skądinąd za jest księgą domagającą się dalszych wnikliwych studiów i przybliżeń.

Wypowiedzi dyskutantów uwypukliły relację Księgi Ołtarza do formowania duchowości współczesnego chrześcijanina (ks. W. Swierzawski), a także dotyczyły nowych tekstów w Mszałe Pawła VI.

Przed zamknięciem sesji popołudniowej jej przewodniczący zapowiedział sympozjum poświęcone O. Caselowi, a przygotowywane przez PAT w Krakowie. Odbędzie się ono w dniu 20. XI. br. O sympozjum nt. udziału młodzieży i dzieci w Mszy św., organizowanym przez Katedrę Liturgiki i Instytut Katechetyczny KUL, poinformował ks. dr hab. J. Kopec. Przewiduje się je przed rozpoczęciem Wielkiego Postu. Dokładny termin będzie podany. Ustalono także, że przyszłoroczne sympozjum wykładowców liturgiki i przewodniczących Komisji Liturgicznych odbędzie się w Częstochowskim Seminarium Duchownym w Krakowie (Bernardyńska 3), w dniach 14—15 września. Omawiane będą tematy pastoralno-liturgiczne związane ze świętowaniem niedzieli.

Obradom sesji popołudniowej przewodniczył ks. dr M. Tschuschke (Poznań). Rozpoczęto je komunikatem O. Fr. Małaczyńskiego nt. *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*. Konferencja Episkopatu Polski zatwierdziła przekład w grudniu 1983 r., a Kongregacja Kultu w kwietniu

1984 r. Konsultorami językowymi byli wybitni poloniści z prof. Doroszewskim na czele. Mszał Rzymski dla diecezji polskich różni się od mszału łacińskiego przede wszystkim układem treści, a także niektórymi dodatkami np. formularz Mszy na rozpoczęcie roku akademickiego itp. Zamieszczono w nim także 3 nowe Modlitwy Eucharystyczne na msze z udziałem dzieci. Przed użytymi użytkownikami staje zadanie dokładnego zapoznania się z jego zawartością i przepisami sprawowania Najśw. Eucharystii.

Po powyższym komunikacie, referat: *Teologia Wprowadzenia Ogólnego do Mszału Rzymskiego* wygłosił ks. dr S. Cichy (Katowice). Podkreślił on fakt, że dla oddania treści zawartej w Sakramencie Eucharystii, omawiany dokument stosuje aż 16 nazw. Ten „podziwu godny Sakrament” sprawuje cały Kościół. Koncelebracja eucharystyczna jest szczególną manifestacją Kościoła oraz źródłem i szczytem Jego życia. Kościół jawi się w niej jako lud hierarchicznie uporządkowany, nabyty Krwią Pana i przez Niego zgromadzony. Ze struktury tej społeczności wypływa podział funkcji podczas sprawowania „Ofiary uwielbienia, dziękczynienia i zadośćuczynienia”. Ta zasada domaga się od uczestników pełnego zaktywizowania ich kapłaństwa powszechnego.

Ożywiona dyskusja dotyczyła rozumienia obecności Chrystusa w Misterium Eucharystii i dostrzeżenia jej na tle innych sposobów Jego rzeczywistego przebywania w Kościele.

Był to jedyny referat w sesji popołudniowej. Po nim wygłoszono jeszcze dwa komunikaty. W pierwszym z nich ks. dr A. Rojewski (Płock) mówił o Eucharystii jako szczycie i źródle chrześcijańskiego świętowania. Wskazane tu zostały ogólnoludzkie, merytoryczne, elementy święta spotykane już w historii starożytnej. Należą do nich: świadomość przynależności do wspólnoty, odejście od codzienności oraz czas przeznaczony na uczczenie bóstwa. Odnowione i uwzniośnione występują one w historii zbawienia Starego i Nowego Testamentu. Nowego wymiaru dodaje im wiara. W każdej bowiem z tych czynności obecny jest Chrystus, którego świętość jest identyczna ze świętością Boga. Świętowanie jest uobecnianiem zbawczych działań Chrystusa.

W drugim komunikacie ks. dr J. Stefański (Warszawa) przedstawił aktualne prace Kongregacji Kultu Bożego jak np. projekt dokumentu ustalającego możliwości i granice adaptacji liturgii w kościołach lokalnych, projekt zmiany w liturgii święceń biskupich, kapłańskich i diakonich, projekt dokumentu określającego rolę i miejsce kobiet w liturgii Kościoła itp.

Po kolacji, o godz. 19.30 czczono Nieszporami patronów dnia świętych Cypriana i Korneliusza Męczenników. Wieczornej Modlitwie Kościoła przewodniczył ks. prof. St. Czerwik. On też wygłosił homilię obierając za punkt wyjścia próbę Apostołów. „*Panie, naucz nas modlić się*”.

Po modlitewnym oddechu zgromadzono się znowu na sali obrad, gdzie Przewodniczący Komisji Episkopatu d.s. Liturgii Bp T. Rybak zapoznał uczestników sympozjum z problemami związanymi z polskim wydaniem Mszału Rzymskiego. Wskazał także na zadania stojące przed wykładowcami liturgiki w seminariach i Diecezjalnymi Komisjami Liturgicznymi. Inne informacje podane przez Ks. Biskupa dotyczyły: ukazania się III i IV tomu Liturgii Godzin (czerwiec i grudzień 87 r.); zatwierdzenia przez Stolicę Apostolską polskiego tekstu Obrzędów Wtajemniczenia Dorosłych (tekst przesłany do diecezji winien znaleźć się w oficjalnym organie diecezjalnym); tłumaczenia księgi *De Benedictionibus* dokonanego przez zespół pod kierunkiem ks. doc. Nadolskiego; tłumaczenia *Caeremoniale Episcoporum* (zespół pod kierunkiem ks. dra Solowianiuka) oraz przygotowań do Ogólnopolskiego Kongresu Eucharystycznego.

Kwadrans po 21.00 zakończono pierwszy, wypełniony intensywną pracą dzień sympozjum.

W drugim dniu sympozjum o godz. 8.00 miała miejsce koncelebracja Eucharystii. Przewodniczył i homilię głosił Ks. Bp T. Rybak. Obok niego zajęli miejsca: Bp R. Andrzejewski (Włocławek), oraz księża profesorowie: Czerwik, Nadolski i Cichy. Główny Celebrans mówił o Eucharystii jako zadaniu do wiernego wykonania.

Obradom dopołudniowym przewodniczył ks. dr B. Margański (Tarnów). Pierwszym z mówców był ks. dr hab. Stanisław Czerwik, który wygłosił referat nt. *Prefacje o Eucharystii w Mszału Pawła VI*. Po uwagach wstępnych o genezie, znaczeniu i ilości prefacji w omawianej księdze (wg Lengelinga zwiększenie liczby prefacji jest jednym z symptomów głębi teologicznej Mszału Pawła VI) Ksiądz Profesor zatrzymał się nad prefacjami eucharystycznymi podkreślając bardzo dobre ich tłumaczenie na język polski przez O. Fr. Małaczyńskiego, oraz zawarte w ich treści istotne punktu nauki o Mszy św. Jest ona obrzędowym utrwaleniem w czasie jednorazowej Ofiary Krzyża. Kościół wierzy w uobecnianie się tej Ofiary w każdorazowej Mszy św., a przyjmując z wiarą słowa Chrystusa jest przekonany, że przez spożywanie Jego Ciała i Krwi dostępuje zbawczej mocy tej Ofiary. Krew Chrystusa obmywa i oczyszcza tych, którzy wypełniają słowa Pana: „Bierzcie i pijcie”. Jest ona napojem danym wierzącemu na czas ziemskiej drogi. Eucharystia jest darem Ojca. W Niej kontynuuje się wydanie Syna światu.

Więcej uwagi poświęcił ks. Czerwik relacji między Eucharystią i eschatologią Kościoła. Ostatecznym celem i kresem uczy paschalnej jest nasze podobieństwo do Chrystusa. Najświętsza Ofiara zapoczątkuje je aktualnie w jej uczestnikach.

Kolejny referent ks. dr S. Madeja (Tuchów) przedstawił *Teologiczny wymiar koncelebracji*, uwypuklając szczególnie trzy jego momenty: jedność Ofiary, kapłaństwa i Kościoła.

Ostatnim z serii referatów sesji dopołudniowej nt. *Modlitwy Eucharystyczne we Mszy św. z udziałem dzieci* wygłoszonym przez ks. dr A. Durakę (Łódź/Wartą), sympozjum weszło w problematykę udziału dzieci i młodzieży w Eucharystii.

Każda z nowych Modlitw Eucharystycznych zawiera te same treści teologiczno-liturgiczne co znane i stosowne Modlitwy we Mszy dla dorosłych. Treści te są jedynie przekazane dzieciom komunikatywnym językiem. Nowe Modlitwy Eucharystyczne zawierają umieszczony nad nimi temat: I — „Bóg naszym Ojcem”; II — „Bóg nas miłuje”; III — „Dziękujemy Ci, Boże”. Choć celowo pominięto niektóre trudne tematy, mówi się w nich jednak o takich problemach jak cierpienie i smutek. Godnym podkreślenia jest fakt, że ani struktura Modlitw Eucharystycznych we Mszach z udziałem dzieci, ani łatwy język nie umniejszają ich teologicznej głębi.

Po referacie głos nt. genezy *Directorium de Missis cum pueris* a także jego waleńców merytorycznych i pastoralnych zabrał ks. dr Cz. Krakowiak (Lublin). U podstaw prac nad przygotowaniem dyrektorium leżał postulat świadomego, pełnego i owocnego udziału we Mszy św., oraz dostosowania liturgii do potrzeb i możliwości konkretnego zgromadzenia (KL 14. 19). Dziecko uznano za pełnoprawnego uczestnika Mszy św. Dla duszpasterzy „Directorium” wskazuje kierunek poszukiwań i konkretnych adaptacji liturgii sprawowanej z udziałem dzieci. Użyty w tytule dokumentu przymimek „cum” podkreśla dziecko jako podmiot liturgii.

Inne wypowiedzi uczestników sympozjum wskazywały na konieczność szybkiego opracowania i wydania lekcjonarza na msze z udziałem dzieci, oraz podejmowały niektóre problemy teologiczne Modlitw Eucharystycznych ze Mszy cum pueris.

Obrazy sesji popołudniowej, w zastępstwie nieobecnego już Przewodniczącego Sekcji — ks. B. Nadolskiego, otworzył jej Wiceprzewodniczący ks. dr hab. J. Kopec. Na wstępie powitał Ks. Bp T. Błaszczewicz — członek Komisji Episkopatu d.s. Liturgii i oddał przewodnictwo ks. dr Z. Zaleskiemu (Siedlce).

Sesja ta obfitowała w komunikaty. W pierwszym z nich ks. dr Krakowiak mówił nt. *Celebrans we Mszy św. z udziałem dzieci*. Funkcja odpowiadającego polega m.in. na animowaniu zgromadzenia. Jest on niejako duchem, który ożywia. Stąd Mszy św. z udziałem dzieci winien przewodniczyć kapłan osobiście znający jej uczestników i związany z nimi także relacjami poza mszalnymi.

Z kolei ks. prof. St. Hartlieb (Konarzewo) podzielił się doświadczeniami z celebracji mszalnych z udziałem dzieci w jego parafii. Uczestniczą one w niedzielnej Mszy św. razem z dorosłymi. Dzieli się je na 3 grupy: starsze, młodsze i najmłodsze. Każda z nich w oddzielnym miejscu przyjmuje słowo Boże. Liturgię Eucharystyczną przeżywają dzieci razem z dorosłymi.

W kolejnym komunikacie ks. dr hab. J. Kopec mówił o Mszy św. z udziałem młodzieży. W krajach Europy Zachodniej praktycznie załamała się niedzielna Msza św. z udziałem młodzieży. Wymienia się następujące powody tego stanu: obrzędy mszalne i język liturgii nie przemawiają do młodzieży. Symbole, znaki i pojęcia, którymi operuje liturgia są niekomunikatywne dla ludzi niewychowanych na filozofii św. Tomasza. Młodzież nie umie odnaleźć się w aktualnych obrzędach celebracji eucharystycznej.

Wg badań dokonanych pod kierunkiem ks. Kopcia ok. 50% polskiej młodzieży uczęszcza regularnie na niedzielną Mszę św. 40% uczestniczy nieregularnie. 10% „chodzi” na Mszę św. jedynie z racji dużych uroczystości. Wśród motywów uczestniczenia wymienia się: wiarę, obowiązek sumienia, wewnętrzną potrzebę religijną. Ruch oazowy w Polsce wypracował model celebracji Eucharystii z udziałem młodzieży. Model ten zdał i nadal zdaje egzamin. Referent postulował zatem: pogłębienie katechezy o Eucharystii; zastosowanie ogólnych wskazań *Directorium de Missis cum pueris* we Mszy św. z udziałem młodzieży; wykorzystanie możliwości dawanych przez Mszał Pawła VI (zwłaszcza dla grup specjalnych); wytworzenie atmosfery wiary i modlitwy w przygotowaniu Eucharystii; wreszcie — praktyczne wyciągnięcie wniosków z faktu podmiotowości młodzieży uczestniczącej we Mszy św.

W przedostatnim komunikacie ks. dr J. Sroka (Przemyśl) mówił o NMP w formułach eucharystycznych nowego Mszału. Uwypuklone zostały następujące zagadnienia: kult Matki Bożej sięga początków chrześcijaństwa, a tym samym początków liturgii. W pewnym sensie jest znakiem apostołskiej wiary Kościoła. Stąd osoba Maryi wspomniana była i jest w Modlitwie Eucharystycznej i roku liturgicznym, gdyż w istotny sposób związana jest z tajemnicami Jezusa Chrystusa. Jedynie w cyklu paschalnym Maryja znajduje się jakby w cieniu wydarzeń zbawczych. Nie znaczy to jednak, że jest w ich przeżywaniu i uobecnianiu nieobecna: II część okresu zwykłego otwiera święto NMP — Matki Kościoła.

W dyskusji wypowiadano się przede wszystkim odnośnie do form kultu NMP w Polsce. Jednogłośnie poświadczano konieczność poznania, zwłaszcza przez duszpasterzy sanktuariów maryjnych, adhortacji Pawła VI *Marialis cultus* i jej praktycznego zastosowania.

W ostatnim komunikacie ks. dr Z. Wit (KUL) omówił *Niektóre problemy prawno-pastoralne sprawowania liturgii mszalne*. Wystąpienie było compendium przepisów prawnych i ich duszpasterskich implikacji odnoszących się do osób, miejsc, rzeczy i okoliczności towarzyszących celebracji Eucharystii.

Podsumowując sympozjum ks. J. Kopeć uwypuklił dobro, które stało się udziałem uczestników. Słowo szczególnego podziękowania wyraził pod adresem ks. dra Głowy — Wicerektora Seminarium i wykładowcy liturgiki, który wraz z ks. J. Sroką ofiarnie niósł trud przygotowania Seminarium na przyjęcie uczestników sympozjum.

Wyrazy wdzięczności dla gospodarzy i organizatorów sympozjum wypowiedział także Ks. Bp T. Rybak zamykając oficjalnie jego obrady.

Zamknięcie sesji nie oznaczało jednak zakończenia spotkania. O 19.30 celebrowano w uroczystej oprawie liturgicznej Wieczorną Modlitwę Kościoła pod przewodnictwem ks. dr Cichego. Następnego zaś dnia umówiony przez gospodarzy autokar zawiózł pozostałych jeszcze uczestników sympozjum do Kalwarii Paclawskiej, gdzie przed Cudownym Obrazem Obrazem NMP koncelebrowali Mszę św. Przewodniczył Ks. Bp Rybak. Słowo Boże głosił Rektor Seminarium i Solenizant (Uroczystość św. Stanisława Kostki) ks. prof. Zygarowicz.

Gościnnością i serdecznością okazaną podczas trwania sympozjum Gospodarze Seminarium Przemyskiego zaskarbili sobie wdzięczność w sercach uczestników XXII obrad Wykładowców liturgiki w Uczelniach Teologicznych w Polsce.

Płock

KS. ANDRZEJ ROJEWSKI

R E C E N Z J E I P R Z E G L Ą D Y

Kościół w świetle Biblii. Red. ks. J. Szłaga (Rozprawy Wyd. Teol.-Kan. 63), TN KUL, Lublin 1984, ss. 176.

W przedmowie czytamy: „Książka ta, w znacznej części będąca pokłosiem VII Tygodnia Biblijnego na KUL (grudzień 1978), ukazuje biblijne podstawy eklezjologii. Opracowanie zostało tak pomyślane, by ukazało przekrojowe omówienie problemu — począwszy od Starego Testamentu poprzez wszystkie grupy ksiąg nowotestamentalnych po teologiczną syntezę osobowego ujęcia bytu Kościoła. Niektóre omówienia zajmują się wybranymi zagadnieniami szczegółowymi (...)”. A oto przegląd tematów: Od „zgromadzenia Jahwe” do Kościoła. Elementy eklezjalne w Starym Testamencie (L. Stachowiak); Królestwo Syna Człowieczego (R. Rubinkiewicz SDB); Jezus u podstaw Kościoła (H. Langkammer OFM); Elementy eklezjalne w tekstach ustanowienia Eucharystii (J. Kudasiewicz); Rola Piotra w Kościele pierwotnym (A. Paciorek); U progu uniwersalizmu Kościoła. Rola perykopy o chrzcie pierwszych pogan (Dz 10, 1 — 11, 18) w historiozbawczej perspektywie Łukasza (H. Ordon SDS); Nauka św. Pawła o Kościele (H. Langkammer OFM); Działanie Ducha Świętego na Kościół i wiernych według św. Pawła (A. Jankowski OSB); Dwie Janowe metafory o Kościele (F. Gryglewicz); Nowe w przymierzu Chrystusowym. Przyczynek do eklezjologii Listu do Hebrajczyków (J. Szłaga).

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

KS. JÓZEF KUDASIEWICZ, *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987, stron 184, Wyd. KUL-u.

Pozycja powyższa ukazała się jako trzeci tom z serii *Jak rozumieć Pismo św.* Jak sam Autor stwierdza we Wstępie jest to poszerzona i mocno rozbudowana, oparta na najnowszej literaturze przedmiotu, wersja jego wykładu inauguracyjnego, jaki miał na rozpoczęcie roku akademickiego 1984/85 w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Pozycja ta zasługuje ze wszech miar na uznanie, nie tylko dlatego, że porusza ciągle jeszcze dziś aktualny temat, czy Ewangelie prezentują nam obraz realnie i rzeczywiście istniejącego Jezusa, czy też są tylko wyrazem wiary pierwszej gminy chrześcijańskiej, pierwotnego Kościoła, która taki a nie inny wytworzyła sobie obraz Chrystusa. Autor jasno i zdecydowanie i bez naciągania faktów, chciało by się powiedzieć z żelazną logiką wynikania stwierdza, że nie ma Chrystusa wiary bez Jezusa historii i jest rzeczą absurdalną, by zaistniał Chrystus wiary nie mając oparcia o historycznego Jezusa z Nazaretu. Między tymi dwoma obrazami istnieje organiczna więź, są one ściśle ze sobą powiązane i jeden wynika z drugiego.

Autor omawianej monografii, zanim dojdzie do tego stwierdzenia w czwartym rozdziale swej pracy (ss. 101—132), w dwóch pierwszych rozdziałach nakreśla tło całej dyskusji na ten temat. Odpowiadając na zarzuty naszych rodzimych pisarzy, że poznanie Jezusa historii jest niedostępne dla badań naukowych i że są to poglądy „ostatnich czasów” (s. 9), udowadnia w sposób niezwykle przekonujący, że nie są to wcale poglądy „ostatnich czasów”, ale początkami swoimi sięgają czasów H. S. Reimarus (XVIII w.) i D. F. Strausa (XIX w.), które „przybrali w szaty współczesnej nauki twórcy metody historii form M. Dibelius i R. Bultmann” (początek XX w. — s. 16).

Ks. J. Kudasiewicz po mistrzowsku rozprawia się głównie z R. Bultmannem i jego wielbicielami, wykazując nie tylko słuszność, ale nawet niekonsekwencję ich poglądów, dotyczących w większości błędnego rozumienia mitów i samej demitologizacji faktów i wydarzeń ewangelicznych. Najlepszym argumentem przeciw tezom R. Bultmanna jest fakt, że olbrzymia liczba jego uczniów nie zgadza się z jego poglądami i przeszła na pozycję całkiem przeciwną. Wystarczy, że przytoczę tu opinię choćby jednego z nich. Np. E. Käsemann, najpierw uczeń, a potem zdecydowany przeciwnik R. Bultmanna twierdzi, że jeżeli nie ma związku między Chrystusem wiary a Jezusem historii, jak twierdzi R. Bultmann, to chrześcijaństwo staje się mitem lub gnozą... Jeżeli Kościół pierwotny nie interesował się historycznym Jezusem, to nie da się wyjaśnić faktu, dlaczego zostały napisane Ewangelie, które orędzie Chrystusa ujmują w ramy historii życia ziemskiego Jezusa (por. s. 39). Można by jeszcze więcej przytoczyć niekonsekwencji i sprzeczności w poglądach Bultmanna, ale wystarczy one utwierdzają nas jeszcze bardziej w przekonaniu, że nie ma Chrystusa wiary bez Jezusa historii i pierwszy jest tylko wtedy możliwy, gdy przyjmie się historyczne istnienie i działanie drugiego.

Niezmiernie ciekawa i przekonująca jest druga część pracy ks. J. Kudasiewicza, w której udowadnia nie tylko związek między Jezusem historii a Chrystusem wiary, ale wykazuje na podstawie analizy tekstów ewangelicznych możliwość dotarcia do słów i czynów Jezusa (ipsissima verba et facta Jesu). Przyjmuje On zupełnie słusznie powstawanie Ewangelii na trzech etapach: nauczanie Chrystusa, nauczanie Apostołów i pierwotnej wspólnoty oraz redakcja ewangelistów (por. KO nr 19). A więc Ewangelie, często powtarzające się w omawianej pracy, to fakt + interpretacja. Ta interpretacja, co też podkreśla Autor, nie opiera się tylko na popaschalnej wierze, ale ma swoją genezę w przedpaschalnym nauczaniu Chrystusa, czyli sięga wydarzeń działanych przez samego Jezusa. Tak

więc można powiedzieć, że kerygmat pierwotnej wspólnoty łączy się ściśle z historycznym Jezusem i co więcej jest kontynuacją przepowiadania Jezusa (s. 45).

Dużo miejsca w swej pracy poświęca ks. J. Kudasiewicz, zresztą bardzo słusznie, charakterystyce wspólnoty i pierwotnego Kościoła, stojąc na stanowisku, że byli to ludzie uczciwi i zasługujący na wiarę, „wspólnota uporządkowana hierarchicznie, trwająca w nauce apostołskiej” (s. 81). „Wspólnota ta nie tylko obejmowała ludzi prostych, analfabetów, lecz od samych swych początków gromadziła wiernych z różnych środowisk, nie wyliczając warstw wówczas najwyższej postawionych” (ibid). Bardzo słusznie Autor charakteryzuje wspólnotę, bo przecież w dużej mierze od niej zależy autentyczny przekaz ewangelicznych treści. To także stanowi rękomię tego, że Ewangelie rzeczywiście przekazują nam prawdę o historycznym Jezusie.

Z uznaniem także należy podkreślić wysiłki Autora omawianej pracy w przedstawieniu czytelnikom autentycznych słów i faktów z życia Jezusa. Jak sam zaznacza nie jest to prosta i łatwa sprawa, ale stosując wszelkie współczesne kryteria hermeneutyczne można z Ewangelii wydobyc i słowa Jezusa i przedstawić dokonane przez Niego wydarzenia. Autor przytacza kilka kryteriów, przy pomocy których można dojść do autentycznych słów i czynów Jezusa (por. ss. 110—116). Z podziwem należy tu podkreślić obiektywizm przytaczanej argumentacji i nieodpartą siłę jego dowodów. Uderza jedno wypowiedziane przez niego zdanie, które stanowi jakby streszczenie wszystkich jego wywodów: „Ewangelie należy czytać tak jak zostały napisane. Nie demontować ich i nie robić sztucznego żywota Jezusa. Ewangelisci bowiem pisali Dobrą Nowinę zbawienia, a nie żywoty Jezusa” (s. 131).

Za takie ustalenie sprawy należy się Autorowi wielkie uznanie i szczerą wdzięczność. Z całej pracy przebiega wielkie umiłowanie Autora do Ewangelii i jeszcze większe umiłowanie zawartej tam prawdy. Chciał nam i czytelnikom udowodnić, że między Jezusem historycznym a Chrystusem wiary nie ma żadnej różnicy. I to mu się całkowicie udało.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK

W kręgu *Dobrej Nowiny*. Praca zb. pod red. ks. J. Szlagi, Redakcja Wyd. KUL, Lublin 1984, ss. 264.

Prezentowana książka składa się z trzech części. Pierwsza część obejmuje tekst adhortacji apostołskiej Pawła VI *Evangelii nuntiandi*, wydanej w r. 1975 r. jako pokłosie III Synodu Biskupów w Rzymie (1974), który zajmował się problemem ewangelizacji. Jest to poprawione polskie tłumaczenie dokumentu oparte wszakże na tłumaczeniu dokonanym w Krakowskim Ośrodku Dokumentacji Soborowej (imprimatur Kurii Metropolitalnej w Krakowie 17 III 1976). Dotąd — niestety — nie ma krytycznego wydania polskiego przekładu adhortacji tak przecież ważnej doktrynalnie!

Część druga zawiera teksty wykładów wygłoszonych w ramach V Tygodnia Biblijnego na KUL w 1976 r. w pierwszą rocznicę ogłoszenia przez Pawła VI adhortacji EN. Na czoło wybija się homilia wygłoszona podczas inauguracji Tygodnia przez ówczesnego metropolitę krakowskiego kard. Karola Wojtyłę, który pełnił funkcję przewodniczącego Komisji Episkopatu Polski ds. Nauki Katolickiej. Następują opracowania biblistów, które mogą służyć jako komentarz biblijny do adhortacji. Wśród poruszonych tematów wyróżniamy: ewangelizacja w Biblii (T. Hergesel), Bóg Starego Testa-

mentu — Zbawca i Stwórca (M. Filipiak), Stary Testament o Bogu jedynym, transcendentnym i osobowym (L. Stachowiak), Zbawiciel zapowiedziany — Sługa Pański (J. Homerski), Psalmi podstawą nowotestamentalnej nauki o bojaźni Bożej (St. Łach), Bóg Ewangelii (J. Kudasiewicz), Ewangelia Jezusa Chrystusa (J. Szłaga), Ewangelie o Jezusie Chrystusie (F. Gryglewicz), Jezus Chrystus — centrum Ewangelii Pawłowej (H. Langkammer).

W trzeciej części książki został pomieszczony artykuł ks. A. Troniny *Dwadzieścia lat Szkoły Biblijnej KUL (1956—1976)* będący kontynuacją pracy ks. F. Gryglewicza *Pięćdziesiąt lat sekcji biblijnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, RTK 15 (1968) z. 1. Racją, dla której umieszczono ten artykuł — odbiegający przecież tematycznie od całości pracy — było zorganizowanie V Tygodnia Biblijnego w dwudziestą rocznicę istnienia Szkoły Biblijnej KUL, co stało się nie bez pomocy i życzliwości Prymasa Tysiąclecia, Stefana kardynała Wyszyńskiego, o czym przypomina w przedmowie o. H. Langkammer.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Mszal z czytaniem opracował ks. dr Tadeusz Loska SI, Katowice 1987, Księgarnia św. Jacka.

Z wielkim uznaniem i wielką wdzięcznością dla Autora, jak i dla Wydawnictwa, bierzemy do ręki pierwszy wydany w języku polskim po reformie soborowej *Mszal z czytaniem* przede wszystkim na wszystkie niedziele roku liturgicznego A, B i C, jak również z odnośnikami dotyczącymi czytań na dni powszednie na wszystkie okresy roku kościelnego. Jest to dzieło olbrzymiej wagi i jak zaznaczył w swoim Słowie wstępnym Jan Paweł II, ma ono „pomagać Ludowi Bożemu w Polsce zbliżyć się do stołu Słowa Bożego i Najświętszej Ofiary Eucharystycznej, która jest „źródłem i szczytem całego życia chrześcijańskiego”.

Czy potrzebny jest taki mszal z czytaniem? Przecież słyszymy te czytania uczestnicząc w każdej niedzielnej Mszy św.? Na pierwszy rzut oka wydaje się, że nie. A jednak w rzeczywistości jest inaczej. Mszal ten przede wszystkim pomaga do pełnego uczestnictwa we Mszy św. i wprowadza w całe bogactwo czytanych i słyszanych tekstów Biblii. Uczestnik we Mszy św. czasem słyszy, a czasem (częściej) nie słyszy czytań mszalnych z różnych powodów. Mając przed sobą Mszal ma możliwość śledzić tekst czytany przez celebransa czy lektorów i głębiej zastanawiać się nad jego znaczeniem i sensem. Ma też możliwość, co jest nie mniej ważne, w ciągu tygodnia wracać myślą do niedzielnych czytań z minionego tygodnia, na nowo je przeżywać, a nawet codziennie czynić z nich przedmiot swoich rozmyślań. W ten sposób żyje on na co dzień Biblią i nie tylko zewnątrz, ale także i wewnątrz uczestniczy w liturgii mszalnej tygodnia.

Z doświadczeń przedwojennych wiemy jak wielką rolę odgrywały u nas wydawane wtedy najczęściej łacińsko-polskie mszaliki, że wspomnę tu tylko mszalik znakomitego naszego liturgisty ks. Michała Kordela, lub wydany już po wojnie w 1947 roku Mszal ks. Rudolfa Tomanka. Wszystko to było przysłówiową „kroplą w morzu” i nie zaspakajało potrzeb nawet najbardziej wtajemniczonych grupy ludzi. Mszaliki te posługiwały się najczęściej własnymi tłumaczeniami zarówno liturgicznych jak i biblijnych tekstów i nie miały charakteru oficjalnego.

Wielką zaletą ocenianego obecnie Mszału jest to, że przekazuje on nam teksty biblijne oficjalnie zatwierdzone przez Konferencję Episkopatu Polski i zsynchronizowane zarówno z oficjalnie czytanim lekcjonarzem, jak również podaje teksty liturgiczne zawarte w najnowszym Mszale wydanym w języku polskim. Słuszna jest zatem uwaga ks. T. Loski, że „niższy mszał łączy w sobie dwie księgi liturgiczne: mszał i lekcjonarz” (s. 9). Jest zatem bardzo pożytecznym dziełem.

Inną jego zaletą, żeby nie powiedzieć nowością, są tzw. *Wprowadzenie* i *Wstępy* poprzedzające poszczególne czytania i teksty liturgiczne. *Wprowadzenie* (ss. 11—30) zawiera zwięzły teologiczny wykład, co to jest Msza św., jej powiązanie z Ostatnią Wieczerzą oraz wyakcentowanie dwóch zasadniczych części Mszy św.: liturgii słowa i liturgii eucharystycznej. Autor *Wprowadzenia* akcentuje fakt, że Msza św. jest świętym zgromadzeniem, bardzo słusznie wiąże ją niemal integralnie z Ostatnią Wieczerzą. Bardzo słuszna jest jego uwaga, że „co do istoty Msza św. niczym się nie różni od Ostatniej Wieczery, bowiem powtarza w niej kapłan to wszystko, co uczynił Jezus w Wieczerniku w kręgu swoich uczniów” (s. 13). Wydaje się, że zwrócenie uwagi na to, co Jezus uczynił w Wieczerniku, kiedy ustanowił Najśw. Ofiarę Mszy św., jest bardzo ważne, ponieważ wprowadza nas w atmosferę miłości, przyjaźni oraz pełnego zjednoczenia z Chrystusem. Patrząc na Mszę św. przez pryzmat Wieczernika, czujemy się w sposób szczególny zjednoczeni z Chrystusem i utwierdzamy się w przekonaniu, że właśnie podczas tej Najśw. Ofiary Chrystus jest rzeczywistością, realnie i substancjalnie obecny z nami, napełnia nas swoją miłością i niczego nie pragnie jak tylko tego, byśmy tą miłością napełnieni żyli z Nim i między sobą zjednoczeni, jak jedna wielka kochająca się rodzina. Innymi słowy Msza św. przeżywana w kontekście Ostatniej Wieczery staje się dla nas prawdziwie zbawczym wydarzeniem, jak twierdzi KI nr 47 jest „sakramentem miłosierdzia, znakiem jedności, węzłem miłości, ucztą paschalną — w której pożywamy Chrystusa, w której dusza napełnia się łaską i otrzymuje zadatek przyszłej chwały”. Zwrócenie na to uwagi każe nam przeżywać Mszę św. nie jako obowiązek, który musimy spełnić, ale jako prawdziwe misterium, które trzeba ukochać i żyć na co dzień jego treścią.

Wstępy umieszczone na początku każdego formularza liturgicznego Mszy św., jak również wprowadzenia do czytań mszalnych, są także bardzo godne uwagi. Przede wszystkim wprowadzają nas one nie tylko w atmosferę danego okresu liturgicznego roku, ale przygotowują do lepszego zrozumienia biblijnych tekstów. Po prostu niejako zmuszają nas do skupienia i lepszego zrozumienia tego co będzie czytane. Wydaje mi się, że dzięki nim wytwarza się u słuchaczy atmosfera skupienia i jakiejś religijnej powagi. Wszystko to wzmacnia naszą wiarę i pozwala na prawdziwe modlitwne skupienie. Można powiedzieć, że na tak przygotowanej i przemodlonej Mszy św. można się czuć tak, jak czuli się Apostołowie ze swoim Mistrzem w Wieczerniku.

Reasumując powyższe uwagi należy powiedzieć, że omawiany Mszał z *czytaniami* w zasadzie nie posiada żadnych braków. Zdziwiają wydrukowane w nim formularze Mszy św. własnych o wielu świętych (np. św. Józefa, Kazimierza, Maksymiliana Kolbego, Stanisława Kostki, Jadwigi Śląskiej itd.), formularze wspólne o świętych, msze wotywnne, msze za zmarłych itd., słowem jest w tym Mszale wszystko, co gorliwy uczestnik Mszy św. pragnie znaleźć dla siebie. Należy tylko Autorowi życzyć wielu jeszcze następnych udanych i odpowiadających zapotrzebowaniu wiernych wydań tego tak bardzo udanego Mszału z *czytaniami*.

O. Józef Wiesław ROSŁON, *Zammeru maskil*. Filologiczny komentarz do Księgi Psalmów ze słownikiem hebrajsko-polskim i łacińskim oraz koncordancją i zarysem reguł gramatycznych. Zeszyty 1—3, ATK, Warszawa 1985.

O. Prof. J. W. Rosłon, kierownik katedry filologii biblijnej w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, opracował 3-częściowy komentarz filologiczny do Psalmów, któremu dał hebrajski tytuł: *zammeru maskil*, wzięty z Ps 47, 8, co można przetłumaczyć: „pouczający hymn zaśpiewajcie” (R. Brandstaetter) lub „śpiewajcie pieśń pochwalną” (Cz. Miłosz), a co Wulgata oddała przez przyjęty później powszechnie zwrot: „psallite sapienter”. Recenzowany komentarz został — w zamierzeniach Autora — zaprojektowany jako drugi tom „Wypisów biblijnych” pomyślanych jako pomoc dla przeżywania tekstów liturgicznych w oparciu o ich język oryginalny. Przypomnijmy, że tom pierwszy stanowią *Wypisy do nauki języka hebrajskiego i greckiego z preparacjami i gramatyką*, ATK, Warszawa 1979. O ile w tomie pierwszym przedmiotem analizy są pierwsze czytania mszalne na niedziele i święta potrójnego cyklu, to przedmiotem drugiego tomu — tutaj omawianego — stały się Psalmi. „Zdecydowałem się — pisze Autor (s. 5) — na opracowanie całego Psalterza, uważając, że te przepiękne strofy dopasowane do każdej sytuacji życiowej człowieka stojącego przed Panem, nie powinny być ograniczone tylko do fragmentów wykorzystanych jako śpiew między czytaniem mszalnym, tym bardziej, że uświęcać mają cały dzień w Modlitwie Godzin odmawianej nie tylko przez osoby duchowne i zakonne, ale i przez coraz liczniejsze grupy miłośników Słowa Bożego.”

Zeszyt pierwszy (ss. 300) obejmuje teksty Psalmów ułożone w porządku czytań w Liturgii Godzin, aparaty krytyczne i propozycje. Wydaje się, że w tym wypadku logiczniejszy byłby porządek numeryczny Psalmów: każdy szukający łatwo mógłby odnaleźć żądany tekst — ale to nie ma większego znaczenia. Tekst hebrajski Psalmów i aparat krytyczny zostały wzięte z wydania *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS), *Liber Psalmorum* w oprac. H. Bardtkego (1969). Autor często idzie w układzie tekstu za wskazaniem (sc. akcentami) masoreckimi. Nie cały jednak aparat krytyczny Bardtkego został — rzecz zrozumiała — transponowany. Został on poszerzony o propozycje G. Castellino z 1955 r. Po aparacie krytycznym, opartym głównie na BHS, następują propozycje zaczerpnięte z *The Psalms I—III* (1966—70) M. Dahooda, graficznie pisane innymi czcionkami. Na propozycje Dahooda dotyczące paralel ugaryckich zwrócił już u nas uwagę ks. W. Borowski w swoim komentarzu do Psalmów (Kraków 1983; por. rec. w RBL 37, 1984, s. 277). Z komentarzy do Psalmów Autor podaje tylko L. Sabourina (chodzi chyba o *The Psalms, I—II*, 1969), wedle którego ustala gatunek literacki poszczególnych Psalmów, ale także wzmiankowane są komentarze W. Borowskiego i N. Quessaona.

Zeszyt drugi (ss. 422) jest kombinowany. Najpierw zostały pomieszczone wiadomości historyczno-gramatyczne o hebrajszczyźnie biblijnej. Jest to krótki zarys gramatyki hebrajskiej (który okazuje się znów nie tak krótki, gdyż obejmuje ponad 100 stron) z uzupełnieniem w duchu propozycji Dahooda: wkład filologii północnosemickiej w poznanie języka hebrajskiego. Uzupełnienie to ujął nasz Autor w trzy paragrafy: (a) zjawiska gramatyczne korelatywne z dialektami północno-zachodnimi, (b) zjawiska stylistyczne potwierdzone w literaturze ugaryckiej, (c) krytyka tekstu i egzegeza w świetle studiów porównawczych ugarycko-hebrajskich. Mamy tutaj po raz pierwszy w literaturze polskiej zebrane w całość osiągnięcia „szkoły ugaryckiej” Dahooda i jego uczniów (do których trzeba zaliczyć z Polaków: W. Borowskiego i T. Penara).

W zeszycie tym wreszcie została pomieszczona pierwsza część preparacji i analizy form gramatycznych.

Zeszyt trzeci (ss. 418) obejmuje drugą część preparacji oraz słownik do Księgi Psalmów i konkordancję. Słownik zawiera zasadniczo słownictwo Psalterza, ale są też obecne inne, często powtarzające się lub charakterystyczne wyrazy. Znaczenie wyrazów zostało podane najpierw po łacinie (z tego widać, że egzegeci nie usuwają łaciny!), a potem po polsku. Zostały wypunktowane hapax legomena zarówno w Psalterzu, jak i w ST. Pomocą dla Autora były znane hebrajsko-niemieckie preparacje do Psalmów R.-F. Edela (Marburg 1966, 3 wyd. 1976). Zeszyt ten wieńczy dwa spisy tekstów Psalmów, a każdy zeszyt został zaopatrzony w integralny spis treści, co znacznie ułatwia orientację w tym tak bogatym zestawie materiałów.

W sumie otrzymaliśmy komentarz obszerny (razem 1140 stron liczący), interesująco pomyślany i przydatny do studiów egzegezy starotestamentalnej. Jest to owoc długiej i żmudnej pracy; wobec ogromu włożonej pracy trzeba być wyrozumiałym w odniesieniu do pewnych niedociągnięć, błędów i braków technicznych. Szkoda, że układ Psalterza nie jest numeryczny — byłoby łatwiej odszukać dany Psalm bez uciekania się do spisu końcowego. W wypadku reedycji można by się zastanowić, czy nie byłoby lepiej złączyć w jedno teksty i aparaty krytyczne z propozycjami w dwóch zeszytach, a w trzecim dać zarys gramatyki i słownik z konkordancją. Ale to, co się ukazało, już zasługuje na uznanie i rozpowszechnienie. Opus laudat auctorem!

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

J. L. KUGEL, *The Idea of Biblical Poetry. Parallelism and Its History*, New Haven — London 1981 (Yale University Press), ss. XII + 340.

James L. Kugel jest orientalistą, profesorem języków i kultury Bliskiego Wschodu w Harvard University. Jego praca, obecnie recenzowana, na temat paralelizmu jako cechy charakterystycznej biblijnej poezji została poprzedzona dysertacją pt. *Biblical Parallelism and Its Early Exegesis* (1977). Niektóre rozdziały omawianej książki ukazały się w „*Studies in Medieval Jewish History and Literature*” (Harvard University Press 1979).

Praca obejmuje siedem rozdziałów i dwa aneksy. Rozdział I omawia ogólne zjawisko paralelizmu w zastosowaniu do Biblii z uwzględnieniem przykładów literatury ugaryckiej. Rozdział II zajmuje się relacją poezji do prozy usiłując dać określenie stylu biblijnego. W rozdziałach następnym Autor przeprowadza analizę historyczną zjawiska paralelizmu: i tak najpierw w egzegezie rabinistycznej (r. III), w egzegezie patrystycznej, zarówno greckiej jak i łacińskiej (r. IV — dając temu tytuł: „*Biblical Poetry and the Church*”) oraz w średniowiecznej egzegezie judaistycznej (r. V), zajmując się szczegółowiej poglądami XVI-wiecznego uczonego Azariah dei Rossi. Rozdział VI został ambitnie z tytułowany: „*Jaki jest system poezji hebrajskiej?*”. Znalazło w nim miejsce omówienie pracy R. Lo w t h a *De sacra poesi hebraeorum praelectiones* (1753), który pierwszy opracował teoretycznie zjawisko paralelizmu. Rozdział końcowy (VII) próbuje uchwycić istotę metryki biblijnej. Apendyks A śledzi historycznie ciekawe zjawisko, a mianowicie utrzymywanie się modelu paralelizmu w mentalności judaistycznej; apendyks B omawia jedną z najnowszych prac teoretycznoliterackich: M. P. O'Connor, *Hebrew Verse Structure*

(Winona Lake, Ind., 1980). Skorowidz ogólny (autorów i tematów) oraz indeks przytoczonych miejsc z Pisma św. kończy tę ciekawą monografię.

Warto będzie zatem tę pracę dodać w bibliotece warsztatowej egzegety starotestamentalnego i tłumacza Biblii do serii takich pozycji, jak: L. Alonso Schökel, *Estudios de poética hebrea* (1963), E. Nida — Ch. R. Taber, *The Theory and Practice of Translation* (1969), czy C. Buzzetti, *La parola tradotta* (1973).

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

G. LANCKOWSKI, *Wprowadzenie do religioznawstwa*. Przeł. i posłowie opatrzył A. Bronk SVD, Wyd. Księży Werbistów „Verbinum”, Warszawa 1986, ss. 163.

Dobrze się stało, że preżne Wydawnictwo Księży Werbistów „Verbinum” postarało się o przekład i publikację pozycji stosunkowo świeżej, bo z 1980 r., wybitnego religioznawcy zachodniemieckiego Güntera Lanczkowskiego (ur. 1917), prof. uniwersytetu w Heidelbergu. Jest to istotnie *wprowadzenie* w obszerną dyscyplinę wiedzy, jaką jest religioznawstwo, a jednocześnie *compendium* całej współczesnej wiedzy na ten temat. Treść książki została pomieszczona w dziewięciu numerach-rozdziałach. Autor omawia najpierw (I) aktualne znaczenie religioznawstwa: „nasze czasy wymagają rzeczowego zrozumienia charakteru badań nad religią. Potrzebne to jest chociażby dla orientacji w naszym dzisiejszym świecie. Aby go zrozumieć, potrzeba określonej wiedzy na temat pluralistycznej sytuacji religii. Obok poznawania obcego języka jest ona bezpośrednim i koniecznym wymogiem porozumienia się w obcych krajach i innych kontynentach” (s. 28). Następnie L. przedstawia (II) przedmiot badań religioznawczych oraz (III) poszczególne dyscypliny religioznawcze, jak: historia religii, fenomenologia religii, typologia religii, geografia religii, etnologia religii, socjologia religii, psychologia religii. W następnych rozdziałach L. zajmuje się takimi zagadnieniami, jak: (IV) religioznawstwo a teologia, (V) religioznawstwo a filozofia, (VI) krytyka religii, (VII) religioznawstwo jako dyscyplina akademicka, (VIII) struktura organizacyjna i kongresy oraz (IX) kierunki badań i zadania badawcze. Przypisy podają obfitą i aktualną literaturę na poszczególne tematy.

Polski przekład pracy Lanczkowskiego został uzupełniony o dwa aneksy: posłowie nt. „Możliwości i ograniczenia religioznawstwa” pióra tłumacza oraz wybrana religiologiczna bibliografia polska opracowana przez ks. H. Zimonia SVD. W posłowie ks. A. Bronk — filozof i metodolog — wskazuje najpierw na wieloznaczność w języku polskim terminu „religioznawstwo”: w znaczeniu węższym jest to zespół dyscyplin humanistycznych (jak: historia, socjologia religii itd.), natomiast w znaczeniu szerszym dochodzi jeszcze filozofia i teologia religii, co proponuje nazwać religiologią lub naukami religiologicznymi.

O walorze pozycji Lanczkowskiego świadczy — słusznie akcentuje tłumacz — jego osobista postawa wobec religii. Sprzeciwiając się wszystkim redukcjonistycznym koncepcjom religii, tak lansowanym np. w religioznawstwie marksistowskim, L. poprzez osobisty, zaangażowany, niekiedy anegdotyczny styl stara się wywołać życzliwe zainteresowanie sprawami religii u czytelnika, wychodząc z założenia, że można tylko te rzeczy prawdziwie poznawać, wobec których nie ma się wrogich uprzedzeń. Ukazała się przeto w języku polskim książka godna uwagi i będąca przykładem, jak pozytywnie można i trzeba zajmować się religioznawstwem nie

dia propagandy, lecz dla uprawiania wiedzy i poznawania prawdy. Warto tę publikację G. Lanczkowskiego wykorzystać, szkoda, że ukazała się w tak małym — jak na potrzeby polskiego czytelnika — nakładzie: 10 tys. egzemplarzy. Warto byłoby także przyswoić polskiemu czytelnikowi inne publikacje wybitnego religioznawcy heidelberskiego, którego nazwisko świadczy o polskim pochodzeniu.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

PEREGRYNACJE ROMANTYKÓW DO ZIEMI ŚWIĘTEJ

1. Chateaubriand, *Opis podróży z Paryża do Jerozolimy*. Na podstawie tłum. F. S. Dmochowskiego przygotował, według oryginału uzupełnił i notami opatrzył P. Hertz, Warszawa PIW 1980, ss. 520.

2. Ryszard Przybylski, *Podróż Juliusza Słowackiego na Wschód* (Biblioteka Romantyczna pod red. M. Janion), Wyd. Lit. Kraków 1982, ss. 600 + ilustr.

3. Lamartine, *Podróż na Wschód*. Na podstawie tłum. J. T. S. Jasińskiego przygotował, według oryginału uzupełnił i notami oraz postłowiem opatrzył P. Hertz, Warszawa PIW 1986, ss. 625.

W ostatnich latach ukazały się w polskim przekładzie wspomnienia z podróży do Ziemi Świętej Chateaubrianda i Lamartine'a, a także relacje z pielgrzymki Juliusza Słowackiego — tak bowiem chronologicznie trzeba uszeregować kolejność ukazywania się oryginałów.

François-René Chateaubriand odbył swą podróż w latach 1806—1807, jego zaś wspomnienia ukazały się w r. 1811. Alphonse de Lamartine podróżował w latach 1832—33, pierwodruk zaś jego wspomnień ujrzał światło dzienne w 1835 r. Natomiast podróż Słowackiego wypadła w latach 1836—37, mógł więc zapoznać się z pamiętnikami swoich słynnych poprzedników, a wiadomo, że z Lamartine'a na pewno korzystał. Głównym jednak przewodnikiem dla naszego wieszaka — jak i dla wielu polskich pielgrzymów XIX wieku — było dzieło Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła Sierotki *Peregrynacja do Ziemi Świętej*, które później poetycko sparafrazował w *Preliminariach peregrynacji do Ziemi Świętej* J.O. Księcia Radziwiłła Sierotki.

Relacje trzech romantyków różnią się nie tylko sposobem literackiego ujęcia, lecz przede wszystkim mają różną strukturę duchową. To prawda, że romantyczne wędrowanie, owo niepokojące *das Wandern*, które opiewał w pieśniach Franciszek Schubert, było zakorzenione — jak zwraca uwagę R. Przybylski — z pojęciem *homo viator*, jakim jesteśmy po wygnaniu z raju w dążeniu do Nowej Jerozolimy. Stąd tak liczne i żarliwe pielgrzymki w średniowieczu do rozmaitych sanktuariów (szkoda, że A. Mączak w ciekawej książce *Peregrynacje, wojaże, turystyka*, Warszawa 1984, nie porusza tych spraw — jakby one nie istniały!). „Wielcy pisarze przeszłości — podkreśla P. Hertz (Lamartine, s. 592) — kształceni na Biblii i na epopejach, na pisarzach Grecji i Rzymu, mieli głęboką świadomość pochodzenia naszej cywilizacji, kultury, filozofii, moralności i kierunków duchowych. Ku tym więc obszarom kierował ich zarówno prze-myślany wybór, jak też instynkt, który nakazuje powrót do źródeł war-

tości". Podróż Chateaubrianda jest podróżą erudycyjną, poprzedzoną przygotowawczymi studiami. Jest to podróż rozumu, jak przystało na autora wydanego wcześniej studium apologetycznego *Génie du christianisme*. Lamartine podróżując, by odnaleźć korzenie swojej wiary, nie ustrzegł się jednak przed popadnięciem w skrajności i głoszeniem poglądów często-kroć niezgodnych z nauką katolicką, za co zresztą dzieło jego dostało się w r. 1836 na rzymski Indeks ksiąg zakazanych. Zresztą już Słowacki nie miał zaufania do poglądów Lamartine'a, gdy pisał w VII Pieśni *Podróży z Neapolu do Ziemi Świętej*: „Bóg Lamartina jest w złym towarzystwie” (VII, 4).

Dla Słowackiego pielgrzymka do Ziemi Świętej była również odszukiwaniem korzeni jego wiary, ale głównym celem swej peregrynacji uczynił Polak grób Jezusa w Jerozolimie. Dlatego najważniejszym momentem tej pielgrzymki była noc z 14 na 15 stycznia 1837 r., którą w kaplicy Grobu Pańskiego spędził na modlitwie i medytacji. Historycy literatury — odwołując się tutaj do St. Pigonia — słusznie uważają, że noc przy Grobie przełamała życie poety: odnalazł on tam tajemnicę chrześcijaństwa. A z Ogrodu Oliwnego zabrał Słowacki ze sobą garść ziemi i kazał ją sobie, kiedy już umrze, położyć na swe martwe oczy. „Słowacki chciał zasypać martwe oczy cielesne — pisze R. Przybylski (s. 91) — ziemią zroszoną potem Chrystusa, który zjawił się po to, aby otworzyć ludziom oczy na świat Ducha”.

Omawiane trzy publikacje są chlubą polskiego edytorstwa pamiętnikarskiego. Akrybii Pawła Hertza w jego serii „Podróże”, w ramach której ukazały się wspomnienia i Chateaubrianda, i Lamartine'a, nie potrzeba zalecać, a dociekliwości problemów egzegetyczno-teologicznych mogliby pozazdrościć Ryszardowi Przybylskiemu zawodowi teologowie. O ile jednak edycje Chateaubrianda i Lamartine'a zostały wydane typograficznie (w PIW-ie) bardzo starannie — twarde oprawy i obwoluty, to wydanie antologii tekstów Słowackiego jest wprost niechlujne — po jednorazowym przeczytaniu egzemplarz rozsypuje się. Szkoda, że inwencja i trud edytorski R. Przybylskiego nie znalazły lepszego uznania w krakowskim Wydawnictwie Literackim.

Warto jeszcze odnotować, gdy mowa o peregrynacji Słowackiego:

4. Juliusz Słowacki, *Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu*, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1987, ss. 145.

Wydawnictwo Morskie w Gdańsku wznowiło poemat Słowackiego jako utwór marynistyczny, ale to nie przeszkadza, że strofy poety są zarówno poematem dygresyjnym, jak i gatunkiem literackiej podróży romantycznej. Autor wstępu M. Sliwiński pisze: „w środowisku przestrzeń wpisuje narrator (tzn. Słowacki, dop. JCh) antynomię antyku i chrześcijaństwa, charakterystyczną dla romantycznego, a w ogólności też nowożytnego obrazu tradycji europejskiej” (s. 29).

5. Aleksander Sapieha, *Podróże w krajach słowiańskich odbywane*. Opr. T. Jabłoński (seria: Studia i rozprawy z historii stosunków jugosłowiańsko-polskich), Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Lódź 1983, ss. 335 + mapa.

Aleksander Sapieha (1773—1812), wykształcony magnat, przyrodnik, podróżnik, mecenas sztuki, jeden z pionierów słowianofilstwa polskiego, ale także agent i organizator służby wywiadowczej Napoleona, religijnie chyba obojętny, odbył podróż w latach 1804—1810, a więc w okresie wcześniejszym od omawianych poprzednio autorów. Egzegetów może zainteresować odcinek podróży A. Sapiehy od Grecji do Konstantynopola — niejako po szlakach św. Pawła.

6. Antoni Słonimski, *Droga na Wschód i inne wiersze*, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1985, ss. 132.

Wspomniane już wyżej Wydawnictwo Morskie w Gdańsku przedrukowało w wydaniu bibliofilskim (lub marynistycznym) tomik poezji Słonimskiego z *Droga na Wschód*. Jest to poetycki zapis rzeczywistej podróży poety do Palestyny i Egiptu w 1923 r. Dlaczego umieszczam poezję Słonimskiego wśród XIX-wiecznych romantyków? Gdyż była to także podróż symboliczna nawiązująca do idei romantycznych. „Podejmując charakterystyczny dla literatury temat egzotycznych podróży — przepisuję tutaj cytat A. Kowalczykowej — ostentacyjnie nawiązał (Słonimski — dop. JCh) także do form wiersza romantycznego. Lecz nie tylko do form. Powoływał się na romantyczny rodowód ideowy, głosząc hasła humanistyczne (...) Kochać jednakowo wszystkich ludzi, czuć się obywatelem Europy, sentymentem wspomnieć być powiązanym z krajem ojczystym — oto propozycja Słonimskiego”. Nawiązując formalnie do Słowackiego — chociażby w trawestacji wiersza *Smutno mi, Boże*, Słonimski jest jednak bliższy Lamartine'owi w jego hasła, z którym się autor francuski wybrał w podróż na Wschód: „Bóg, miłość i poezja”.

I wreszcie niech będzie wolno dołączyć do tego przeglądu romantycznych peregrynacji jeszcze jedną relację z pielgrzymki do Ziemi Świętej już nie romantyka literatury, lecz romantyka Tatr, jakim był bez wątpienia legendarny proboszcz Zakopanego, ks. Józef Stolarczyk.

7. Ks. Józef Stolarczyk, *Kronika parafii zakopiańskiej (1848—1890)*. Wydał i wstępem zaopatrzył A. Wrzosek, Kraków 1915 (przedruk techniką fotooffsetową WAIiF, Warszawa 1984), ss. 23.

W kronice parafialnej zapisał ks. Stolarczyk pod rokiem 1870 swoją pielgrzymkę do Ziemi Świętej, którą odbył od marca do czerwca. Wyjechał przez Wiedeń do Triestu, potem do Aleksandrii, nad morze Czerwone, do Palestyny, przez Syrię drogą morską do Konstantynopola, a potem przez Grecję, do Włoch: Rzym, Wenecja, Wiedeń z powrotem do domu. Długa to podróż, męcząca i kosztowna. „Szczęśliwym się czuję, że byłem i widziałem nawet więcej, jak pragnąłem. Nie żałuję ani mienia, ani zdrowia” — zapisał w kronice. Nie obyło się bez wyczynów taternickich. „Wyszedłem na piramidę (Cheopsa — dop. JCh) jako góral bez pomocy Arabów, których inni koniecznie potrzebowali; było nas 25 osób”. Ale i słabeusz Słowacki wydrapał się na najwyższy grób świata — oczywiście przy pomocy Arabów: „Byłem na szczycie najwyższej piramidy — cudowny widok” — pisał w korespondencji. Jednak ks. Stolarczyk nie był zadowolony z widoku z piramidy Cheopsa: nad to przekład widok z Gerlachu. „Przyznać muszę otwarcie, że wolę nasze Tatry i przekładam je nad wszelkie inne góry” (*Kronika*, s. 3n). Czyż to nie prawdziwy romantyk Tatr?! A na zakończenie swoich wrażeń z pielgrzymki ks. Stolarczyk zapisał: „Bogu dzięki składam, a Pan Jezus Zbawiciel nasz i Matka Jego Najśw. niechaj będzie pochwalony po całym świecie od Arabów i Murzynów i od wszystkich na wieki wieków. Amen” (tamże, s. 18).

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Anonima Dzieje pierwszej krucjaty albo czyny Franków i pielgrzymów jerozolimskich przetłumaczył, wstępem i objaśnieniami opatrzył Karol Estreicher, PWN, Warszawa — Kraków 1984, ss. 128.

Zmarły w r. 1984 historyk sztuki i kultury, profesor UJ Karol Estreicher zdążył jeszcze wydać pierwsze polskie tłumaczenie *Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum* (albo *Itinerarium Jerosolimorum*) nieznanego autora opisującego dzieje pierwszej wyprawy krzyżowców (1095—99). Tłumacz oparł się na tekście łacińskim opracowanym przez wybitnego bizantynologa francuskiego Louis Brehiera (1924). Opis barwny i realistyczny, utrzymany w konwencji średniowiecznej, ale nie legendarny, zyskał na wyrazie w pięknym przekładzie Estreichera, który zadbał o jego płynność i klarowność. Nieznany autor opisu pochodził być może z południowych Włoch, z Normanów, którzy po zdobyciu Sycylii i Kalabrii tam osiedli. Prawdopodobnie był duchownym, sam brał udział w krucjacie, w trzeciej armii krzyżowców pod dowództwem Bomunda, księcia Tarentu, stąd autentyzm opisywanych scen. Niewątpliwie mamy tutaj do czynienia z pierwszym historycznym opisem pierwszej krucjaty zakończonej zdobyciem Jerozolimy w piątek 15 lipca 1099 r. Anonim chciał nam zostawić opis nie tyle kronikarski co religijny. Przypuszcza się, że pierwotny manuskrypt Anonima znajdował się w Jerozolimie, skoro opat bawarski Eckhard wspomina, że czytał w Jerozolimie w r. 1101 niewielką księgę z opisem pierwszej wyprawy; byłaby to — jak przypuszcza Estreicher (s. 9) — nasza opowieść. Oryginalny rękopis zaginął, są tylko apograpy, z których najważniejsze znajdują się w Madrycie i w Watykanie. Drukiem ukazała się kronika Anonima po raz pierwszy w Hanowerze w r. 1612. Edytorem był historyk i dyplomata francuski Jacques Bongars z Orleanu. Historiografii polskiej został przyswojony nowy dokument, a jest też za usługą zmarłego profesora, że i strona graficzna książki jest elegancka. Partactwa edytorskiego — jak i wszelkiego innego — nie zniósłby Karol Estreicher, który zostawił po sobie pamięć wielkiego uczonego i humanisty.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Chmury niewiedzy i listy, z francuskiego języka przełożył o. Piotr Rostworowski, Kraków 1985, ss. 230

Chrześcijaństwo polscy, interesujący się mistyką, otrzymali do dyspozycji cenne dzieło, o którym tłumacz polskiego przekładu powiada, że jest „jednym z klasycznych dzieł o życiu duchowym, które wydała Anglia. Jest może nawet najznamienitszym wśród nich (...). Dzieło to powstało w epoce kiedy angielski mistycyzm był w pełni rozkwitu”.

O samym autorze „Chmury niewiedzy” nie wiele wiemy. Nie znamy jego imienia ani nazwiska. Nie jest nawet pewne, czy był on zakonnikiem. Jedynie ustalono, że żył w XIV wieku, a jego dzieła mistyczne były powszechnie czytane jeszcze w XV i XVI wieku. W Polsce chyba nigdy by nie ujrzało światła dziennego, ponieważ było przetłumaczone tylko dla wspólnoty kamedulskiej. Tłumaczenie miało pozostać w maszynopisie. Dopiero pod wpływem namowy pewnych osób, jak zwraca się o. P. Rostworowski, polskie tłumaczenie dostało się na półki księgarskie.

Książka ma formę wykładów mistrza, przekazywanych uczniowi. Wykłady oparł mistrz na: doświadczeniu i nauce o życiu kontemplacyjnym. Także zdradza głęboką znajomość filozofii i teologii.

„Chmury niewiedzy” poprzedza zwięzły wstęp polskiego tłumacza i następnie obszerny wstęp Noetingera, tłumacza francuskiego. Ich zadaniem jest pouczenie czytelnika nieobznajomionego z mistyką, o tej dziedzinie życia wewnętrznego, a równocześnie przygotowaniem do łatwiejszego zrozumienia samego dzieła.

„Chmury niewiedzy” składa się z 75 rozdziałów, a właściwie rozdziałików. Poszczególne rozdziały poprzedza zwięzła myśl, treść, która następnie rozpatrywana jest szerzej w tekście. Te małe rozdziały, poprzedzone krótkim streszczeniem mają tę zaletę, iż zachęcają do lektury nawet tych, którym daleko do kontemplacji. Sposób wyrażania myśli jest niezwykle prosty, a jednocześnie trafny i głęboki. Czytelnika może ogarnąć zdumienie z tego powodu, że książka napisana przed sześcioma wiekami jest przystępna jednakowo człowiekowi z XIV, jak i z XX wieku.

Autor podkreśla z naciskiem, że do kontemplacji konieczna jest łaska Boga, bez której nie można wznieść się o własnych siłach. A z drugiej strony nie wolno zaniedbywać osobistego wysiłku. Człowiek oddający się kontemplacji powinien z Bogiem współpracować, współdziałać i być otwarty na Jego działanie. Powinien tak zachować się wobec Boga, aby nie czynić ze swoich władz przeszkód działającemu Bogu. Trzeba przyłgnąć do Boga, całym pragnieniem; znosić wszystko, co pochodzi od Boga i od ludzi; trzeba być nastawionym na Boga, który jest wprawdzie niewidzialny, ale jedynie prawdziwy i rzeczywisty. Umysł powinien wzbudzić akt wiary. Jednakże dla samego umysłu, Bóg nie jest osiągalny. Dopiero, gdy umysł i wiara zostaną wsparte miłością, wtedy osiągnięcie Boga jest możliwe. Intelkt sprawia, że wierzymy, ale dopiero wola skłania umysł do wyzwolenia wiary. Wola pomaga intelektowi skoncentrować się na Bogu. Jest to bardzo trudne, gdyż Bóg jest niewidzialny, niepojęty. Intelkt, wola, wiara, miłość stają się w człowieku jednym wspólnym wysiłkiem skierowanym do Boga. To skierowanie ku Bogu całego człowieka podtrzymywane jest miłością. Zatem kontemplacja jest dziełem Boga i człowieka. Właściwie bardziej Boga niż człowieka. Szczęśliwy jest ten człowiek, którego Bóg powołał do kontemplacji, czyli do wyjątkowego zjednoczenia z Nim.

Autor „Chmury niewiedzy” poleca zjednoczenie z Bogiem łączyć z Ofiarą Krzyża Chrystusa. Ponieważ życie kontemplacyjne jest pełnym ofiarowaniem się Bogu na wzór Chrystusa i także Matki Bożej. Choć anonimowy autor mocno zaleca praktykowanie życia kontemplacyjnego, to jednak nie potępia tych, którzy oddają się życiu czynnemu, zewnętrznemu. Bowiem uważa, że kontemplatywna modlitwa odpowiednia jest tylko dla tych ludzi, którzy prowadzą życie kontemplacyjne. Dlatego ostrzeżenie przed nieroztropnym nakładaniem do kontemplacji ludzi niepowołanych. Natomiast ludziom powołanym do tego rodzaju modlitwy chce przekazać podstawowe prawdy o niej oraz zachęcić, by wykorzystali tę łaskę i nauczyli się jej praktykować, aby następnie chcieli stawać się jedno z Bogiem.

„Autor „Chmury niewiedzy” prowadzi duszę wprost do Boga, bez analizowania poszczególnych stanów duchowych. Do takiego aktu kontemplacji prowadzą proste środki. Francuski tłumacz, w ślad za autorem tak to określa: „nawet pozorne dygresje lub powierzchowna przesada służą jedynie uwydatnieniu właściwej myśli. Czyta się dziełko bez trudności i znudzenia, bez troski o ustalenie o jakim stopniu modlitwy jest w tej chwili mowa, i czytelnik nabiera przekonania że dobrze jest przebywać w regionach, do których go podnosi autor”.

POLSKIE TOWARZYSTWO TEOLOGICZNE
SEKCJA WYDAWNICZA
W KRAKOWIE

wydają:

1. ANALECTA CRACOVIENSIA
t. XIX
Kraków, 1987, str. 525
2. HELENA KRĘT, DWÓR KRÓLEWSKI JADWIGI
I JAGIEŁŁY
Kraków, 1987, str. 218
3. FILOZOFOWAĆ W KONTEKŚCIE NAUKI, praca
zbiorowa pod redakcją ks. M. Hellera, A. Michalik,
ks. J. Życińskiego
Kraków, 1987, str. 244
4. o. AUGUSTYN JANKOWSKI, OSB,
ESCHATOLOGIA BIBLIJNA NOWEGO
TESTAMENTU
Kraków, 1987, str. 279

WSZYSTKIE POZYCJE DO NABYCIA
W WYDAWNICTWIE
31-064 KRAKÓW, ul. AUGUSTIAŃSKA 7

UWAGA PRENUMERATORZY!

Prenumerata dwumiesięcznika RUCH BIBLIJNY I LITURGICZNY wynosi:

roczna — 600 zł

półroczna — 300 zł.

Cena pojedynczego zeszytu — 100 zł.

Uprzejmie prosimy o przesyłanie prenumeraty na rok
1988 na konto Redakcji (RBL Kraków, PKO,
nr 35 510-24 660-136).

KSIĄŻKI NADEŚLANE DO REDAKCJI

1. *Góra św. Anny — Sanktuarium diecezji opolskiej*. Opole 1987, Wyd. św. Krzyża, s. 126
2. *św. Katarzyna ze Sieny. Dialog o Bożej Opatrzności czyli księga boskiej nauki*. Przekł. L. Staff. Poznań 1987, „W drodze”, s. 372
3. *Królowa Tatr*. Poznań 1987, „W drodze”, s. 156
4. ks. Mokrzycki Bronisław SJ, *Misterium Kościoła — Rozważania*. W-wa 1987, ATK, s. 340
5. ks. Mokrzycki Bronisław SJ, *Obleczeni mocą z wysoka. Z rozważań o sakramencie bierzmowania*. W-wa 1987, ATK, s. 237
6. s. Martusewicz Noela CSFN, *Czcigodna służebnica Boża od Pana Jezusa Dobrego Pasterza — Franciszka Siedliska*. W-wa 1987, Wyd. SS. Nazaretanki, s. 53
7. *Opera philosophorum mediæ ævi — Textus et studia*
t. VIII: *Substancja i osoba według św. Tomasza z Akwinu*, praca zb. pod red. M. Gogacza. W-wa 1987, ATK, s. 211
8. Newman John Henry, *Odnajdywanie Matki*. Przekł. ks. W. Życiński SDB. Niepokalanów 1986, Wyd. OO. Franciszkanów, s. 147
9. *Polskie teksty ascetyczne*.
t. IX: *Wybór pism o Honorata Koźmińskiego*
cz. III: *Św. Franciszek z Asyżu i jego dzieło*. Oprac. o. G. Bartoszewski OFMCap. W-wa 1987, ATK, s. 295
10. Praca zbiorowa, *„Otrzymaliście Jego moc” — O odnowie w Duchu Świętym*. Poznań 1986, „W drodze”, s. 141
11. *św. Tomasz z Akwinu, Wykład Listu do Rzymian*. Poznań 1987, „W drodze”, s. 244
12. *św. Tomasz z Akwinu, Wykład pacierza*. Poznań 1987, „W drodze”, s. 155
13. Voillaume Rene, *Modlić się, aby żyć*. Poznań 1987, „W drodze” s. 118