

*Serce Jezusa*  
w liturgii



WŁODZIMIERZ MOCYDLARZ SJ

*Serce Jezusa*  
w liturgii

PETRUS

KRAKÓW

© Copyright by Wydawnictwo PETRUS, Kraków 2009

Opieka redakcyjna, projekt typograficzny, skład:  
Wydawnictwo PETRUS

Projekt okładki:  
*Artur Falkowski*



**Mecenas Wydawnictwa:**  
Kancelarie adwokackie  
*Andrzej Stelmach*  
*Leszek Wojtasik*

Praca doktorska napisana na  
Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie  
pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Bogusława Nadolskiego TChr.  
Tytuł: *Teologiczno-liturgiczne treści uroczystości i wotywy*  
*o Najświętszym Sercu Jezusa w Mszale Pawła VI*

ISBN 978-83-61533-09-2

WYDAWNICTWO | PETRUS

30-384 Kraków, ul. Raciborska 13/31  
e-mail: [wydawnictwo@wydawnictwopetrus.pl](mailto:wydawnictwo@wydawnictwopetrus.pl)  
tel. 0 601 974 991

**Zapraszamy do naszej księgarni internetowej**  
**[www.WydawnictwoPetrus.pl](http://www.WydawnictwoPetrus.pl)**

## PRZEDMOWA

Nierzadko formuje się dziś pytanie: Kryzys czy pogłębienie czci Najświętszego Serca Pana Jezusa? Dobrze się stało, że właśnie jezuita, członek zakonu wielce zasłużonego w promocji kultu Serca Bożego, podjął się próby odpowiedzi. Uczynił to w sposób daleki od szablonu. Sięgnął bowiem najpierw do „prehistorii” kultu na długo przed oficjalnym ustanowieniem święta Serca Jezusowego w Kościele Powszechnym, które zawdzięczamy, jak wiadomo, papieżowi Piusowi IX. Uczynił to w 1856, a papież Leon XIII 23 maja 1899 r. poświęcił cały świat Sercu Bożemu.

Autor pracy przypomniał następnie promotorów kultu i podawane przez nich motywy. Obszerny przegląd, a także bardzo szczegółowa analiza tekstów uroczystości i Mszy wotywnej o Sercu Jezusa, pozwala wnioskować, że kult Serca Bożego daleki jest od dewocyjnych praktyk „zaliczania pierwszych piątków miesiąca”. Cześć Serca Bożego sytuuje się w samym centrum chrześcijaństwa. Serce Jezusa jest Prapojęciem, Logosem – tzn. Sensem ludzkiej egzystencji, Prasłowem Boga Miłości, ukonkretnieniem Zbawczej Miłości. Z chwilą pojawienia się Boga w ludzkiej postaci, żaden człowiek nie powinien wątpić w miłość Boga względem człowieka, jest to równocześnie miłość pełna miłosierdzia. Kult Serca Jezusa jest, można śmiało powiedzieć, w jakimś znaczeniu świętem Bożego Miłosierdzia. Nic dziwnego, że w odnowie liturgii po Soborze Watykańskim II zyskało najwyższą rangę – uroczystości.

Polska ma duży udział, to przecież dzięki królowej Marii Leszczyńskiej biskupi polscy skierowali w 1765 r. specjalny memoriał do Stolicy Apostolskiej o celebrację Mszy Świętej o Najświętszym Sercu Pana Jezusa. Warto w duszpasterstwie nawiązywać do tradycji, która jest przecież życiem narodu.

Chociaż publikowana praca stanowi rozprawę doktorską, to duszpasterz, zainteresowany oparcie służby dla drugich na niezwywalnych fundamentach, znajdzie i wiele sugestii i refleksji dla przepowiadania, wzbogacenia stołu Słowa Bożego.

Dobrze, że zasłużone Wydawnictwo PETRUS, uprzystępnia polskiemu czytelnikowi pracę, która powstawała pod moim kierunkiem na Sekcji Bobolanum Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie, szczęśliwie także, albo przede wszystkim, dlatego, że czyni to jakby w przeddzień nowego duszpasterskiego roku, którego mottem jest „bądźcie świadkami miłości”. Nie można być autentycznym świadkiem miłości bez zakorzenienia się w Boskim Sercu, w Miłości, która pozwala odkrywać drugiego człowieka, prawdziwie go zobaczyć i dostrzec w jego twarzy odbicie Nieskończonego. Miłość stanowi właściwie powołanie człowieka i jest sensem i celem ludzkiej egzystencji, znajduje w pełni swoje źródło i szkołę w Sercu, które jest całe i pełne dla Boga i dla człowieka.

*ks. prof. dr hab. Bogusław Nadolski TChr.*

# WYKAZ SKRÓTÓW

## 1. Biblijne

<b>BT</b>	Biblia Tysiąclecia (skróty poszczególnych ksiąg wg BT,
<b>LXX</b>	Septuaginta
<b>NT</b>	Nowy Testament
<b>PM</b>	La Bibbia Piemme 1995, 1 <sup>ed.</sup>
<b>ST</b>	Stary Testament
<b>VgSt.</b>	Wulgata Stuttgartiensis, ed. <sup>4</sup> 5.2005 = <b>G</b> <i>Psalterium Gallicanum</i> = ( <i>Psalmi iuxta Septuaginta emendati</i> ) = <b>He</b> <i>Psalterium iuxta Hebraeos</i> = ( <i>Psalmi iuxta Hebraicum translati</i> )

## 2. Skróty edycji tekstów liturgicznych

### 2.1. Księgi liturgiczne

<b>GeA</b>	Sakramentarz Gelazjański ( <i>Engolismensis</i> )
<b>GeV</b>	Sakramentarz Gelazjański ( <i>Vetus</i> )
<b>GrH</b>	Sakramentarz Gregoriański ( <i>Hadrianum</i> )
<b>Lectionarium</b>	<i>Missale Romanum... Pauli PP. VI. LECTIIONARIUM</i> , ed. Typ., typis polyglottis Vaticanis 1971, vol. II [III]
<b>MA1980</b>	<i>Missale Ambrosianum</i> , 1980, w: CCSL 160M; [+MA1954]
<b>Mbra</b>	<i>Missale Bracarense</i> (=Braga)
<b>MP1830</b>	Mszał paryski (1830) – Biblioteka Bobolanum
<b>Mpar1738</b>	<i>Missale Parisiense</i> – Mszał paryski (1738)
<b>MR1570</b>	Mszał rzymski Piusa V (1570)
<b>MR1962</b>	Mszał rzymski (1962)
<b>OMMR1969</b>	<i>Ordo Missae</i> – Mszał rzymski (1969)

<b>MR1970</b>	Mszał rzymski Pawła VI, ed. typica (1970)
<b>MR1975</b>	Mszał rzymski Pawła VI, ed. typ. altera (1975)
<b>MR1986</b>	Mszał rzymski dla diecezji polskich (1986)
<b>MR2002</b>	<i>Missale Romanum</i> , PVI – JPII, ed. typ. tertia (2002)
<b>OP</b>	<i>Missale Ordinis Praedicatorum – M.</i> , (Dominikanów)
<b>OWMR</b>	<i>Ogólne Wprowadzenie do MR1986</i>
<b>POLM</b>	<i>Praenotanda – Missale Romanum</i> , ed. typ. altera (1981)
<b>RdR</b>	<i>Rotulus de Ravenna</i>
<b>Ve</b>	Sakramentarz z Werony ( <i>Leonianum</i> )

## 2.2. Tłumaczenia MR

<b>deMB</b>	<i>Der Grosse Wochentagsschott</i> , Fr-Ba-W 1980-3
<b>deMBabc</b>	<i>Der Grosse Wochentagsschott, Für die Lesejahre A-B-C</i> , Fr-Ba-W 1980-3
<b>enRMS</b>	<i>The Roman Missal – The Sacramentary</i> , New York 1985
<b>frMR</b>	<i>Missel Romain – Paris</i> 1977
<b>itMR</b>	<i>Messale dell'assemblea cristiana – Torino</i> 1973

## 2.3. Zbiory tekstów liturgicznych

<b>AMS</b>	<i>Antiphonale Missarum sextuplex</i> , ed. R.J. HESBERT
------------	--

### Skróty – tylko wtedy, gdy poprzedza je AMS:

**In** – Introit, **InP** – Psalm, werset introitu, **InR** – werset *ad repetendum* do introitu, **Gr** – Graduał, **GrV** – werset do Graduału, **Tc** – Tractus, **Al** – Alleluia, **AIV** – dodatkowy werset do Alleluia, **Of** – Ofertorium, **OfV** – werset do Offertorium, **Cm** – Komunia, **CmP** – werset Psalmu na Komunię, **CmR** werset *ad repetendum* do Psalmu na Komunię

**Skróty poszczególnych kodeksów AMS:** M=Monza, R=Rheinau, B=Mont-Blandin, C=Compiègne, K=Corbie, S=Senlis.

<b>CCSL 160L</b>	<i>Corpus Orationum</i> , t. XIII, =MR 1970-75 (źródła oracji)
<b>CCSL 160M</b>	<i>Corpus Orationum</i> , t. XIV, MR 2002 (źródła oracji)
<b>CCSL 161+A/D</b>	<i>Corpus Praefationum</i> , t. 161.161/A...D/ =źródła Pref./E. Moeller
<b>CIMR</b>	<i>Concordantia et indices Missalis Romani</i> , ed.typ. <sup>3</sup> , 2002
<b>OMRB</b>	P. BRUYLANTS, <i>Les oraisons du Missel Romain</i> . I-II
<b>RHm</b>	<i>Repertorium Hymnologicum</i> , U. CHEVALIER, 1920



- SRM1975**     *The Sources of the RM 1975*, C. JOHNSON, w: *Notitiae* 32 (1996)  
**SRM1975/P**   *SRM1975, II Prefaces*, A. WARD, C. JOHNSON, *jw.* 24 (1987)

### 3. Skróty edycji tekstów patrystycznych

<b>ALP</b>	<i>Antologia Literatury Patrystycznej</i> – M. Michalski
<b>BibPatr</b>	<i>Biblia Patristica</i> – indeks cytatów i aluzji biblijnych w literaturze Ojców – Paryż
<b>CCL</b>	<i>Corpus Christianorum, Series Latina</i> , Turnhout
<b>CPG</b>	<i>Clavis Patrum Graecorum</i> , Turnhout
<b>CPL</b>	<i>Clavis Patrum Latinorum</i> , Steenbrugge
<b>CSCO</b>	<i>Corpus scriptorum christianorum orientalium</i> , Louvain
<b>CSEL</b>	<i>Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum</i> , Vienne
<b>F-B</b>	Funk F.X. – Bihlmeyer K.: <i>Die apostolischen Väter</i> , 2 <sup>ed.</sup> , Tübingen 1956
<b>GCS</b>	<i>Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte</i> – Leipzig
<b>PG</b>	MIGNE, J.-P., <i>Patrologia Graeca</i> , Paris
<b>PL</b>	MIGNE, J.-P., <i>Patrologia Latina</i> , Paris
<b>PO</b>	<i>Patrologia orientalis</i> , Paris-Turnhout.
<b>PSP</b>	Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, Warszawa ATK
<b>SC</b>	<i>Sources Chrétiennes</i> , Paris
<b>SWP</b>	Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa – J.M. Szymusiak – M. Starowieyski
<b>ŻMT</b>	Źródła Myśli Teologicznej

#### 3.1 Dzieła Ojców – skróty według *Biblia Patristica*

<b>?Ps.Cat</b>	Orygenes, <i>Fragmenta in diversos Psalmos in catenis</i>
<b>Cels</b>	Orygenes, <i>Contra Celsum</i>
<b>Ex.Hom</b>	Orygenes, <i>In Exodum homiliae XIII</i>
<b>Gen.Hom</b>	Orygenes, <i>In Genesim homiliae XVI</i>
<b>Io.Com</b>	Orygenes, <i>Commentarii in Iohannem</i>
<b>Io.Cat</b>	Orygenes, <i>Fragmenta e catenis in Joannem</i>
<b>Lev.Hom</b>	Orygenes, <i>In Leuiticum homiliae XVI</i>

### 3.2 Skróty wydań polskich

<b>JKom</b>	Orygenes, <i>Komentarz do Ewangelii według św. Jana</i> , (ŻMT)
<b>RdzHom</b>	Orygenes, <i>Homilie o Księdze Rodzaju</i> , (PSP)
<b>WjHom</b>	Orygenes, <i>Homilie o Księdze Wjścia</i> , (PSP)
<b>KpHom</b>	Orygenes, <i>Homilie o Księdze Kapłańskiej</i> , (PSP)

## 4. Dokumenty i zbiory wypowiedzi doktrynalnych Kościoła

<b>AAS</b>	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> , Romae – od 1909-
<b>ASS</b>	<i>Acta Sanctae Sedis</i> (wyd. przed AAS, do -1909)
<b>BDCe</b>	Benedykt XVI, enc. <i>Deus Caritas est</i> , 2005
<b>BSC</b>	Benedykt XVI, adh. <i>Sacramentum Caritatis</i> , 2007
<b>DivM</b>	Jan Paweł II, enc. <i>Dives in Misericordia</i> , 1980
<b>DS</b>	Denzinger, <i>Enchiridion symbolorum...</i>
<b>HAq</b>	Pius XII, enc. <i>Haurietis aquas</i> , 1956
<b>KKK</b>	Katechizm Kościoła Katolickiego, Pallotinum, Poznań 1994
<b>RH</b>	Jan Paweł II, enc. <i>Redemptor hominis</i> , 1979
<b>Vat.II</b>	Vaticanum Secundum – Dokumenty, Dekrety, Deklaracje

Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* (=SC)  
Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (=LG)  
Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum* (=DV)  
Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (=GS)

Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* (=UR)  
Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus dominus* (=CD)  
Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis* (=PC)  
Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam Totius* (=OT)  
Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* (=AA)  
Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus* (=AG)  
Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis* (=PO)

Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* (=GE)  
Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (=DH)

## 6. Skrótów związane z tekstami eucharystycznymi

<b>ac., AnK</b>	<i>ad communionem</i> , antyfona na Komunię
<b>ant.</b>	antyfona/-y/
<b>DNJC</b>	<i>Domini nostri Jesu Christi</i>
<b>form.ur.</b>	formularz z uroczystości
<b>form.wot.</b>	formularz na wotywę
<b>itr., AnW</b>	<i>introitus</i> , antyfona na wejście
<b>K</b>	kolekta
<b>MnL</b>	modlitwa nad ludem
<b>Najśw.</b>	Najświętsze
<b>NS[P]J</b>	Najświętsze Serce (Pana) Jezusa
<b>pc., MpK</b>	<i>postcommunio</i> , modlitwa po Komunii
<b>Pref.</b>	prefacja
<b>Resp.</b>	responsorium
<b>sc., MnD</b>	<i>secreta</i> , modlitwa nad darami
<b>sq.</b>	<i>sequentia</i> , sekwencja
<b>VD</b>	<i>Vere dignum...</i> – początek pref. /=prefacja/

## 6. Skrótów związane z analizą lingwistyczną

**(f.), (m.), (n.)** = rodzaj żeński, męski, nijaki

**3 pers.** = 3 osoba

**acc.** = accusativus – biernik

**act., pass.** = aktywny (czynny), pasywny (bierny)

**adi.** = adiectiv – przymiotnik

**aor.** = aoryst (j. grec.) – czas przeszły dokonany

**arch.** = archaiczna (forma)

**con.** = coniunctivus, tryb przypuszczający (warunkowy)

**czas.** = czasownik

**de., j.niem., niem.** = język niemiecki, niemiecki

**dekl.** = deklinacja (odmiana)

**en., j.ang., ang.** = język angielski, angielski

**fr., j.franc.** = język francuski, francuski

**fut.** = futurum, czas przyszły

**gen.** = genetivus – dopełniacz

**gram.** = gramatyczna [forma], gramatyka  
**imperat.** = imperativus, tryb rozkazujący  
**imperf.** = imperfectum, czas zaprzeszyły (prosty)  
**ind.** = indicativus, tryb orzekający  
**inf.** = infinitivus, bezokolicznik  
**it., j.włos., włos.** = język włoski, włoski  
**j.grec., grec.** = język grecki, grecki  
**j.hebr., hebr.** = język hebrajski, hebrajski  
**j.lac., lac.** = język łaciński, łacina  
**j.nowoż.** = język(-i) nowożytny(-ne)  
**j.pol., pol.** = język polski, polski  
**koniug.** = koniugacja  
**part.** = partykuła (część mowy)  
**particip.** = participium, imiesłów  
**pas.smp.** = passé simple – (fr.) – czas przeszły prosty  
**praes.** = praesentis, czas teraźniejszy  
**przym.** = przymiotnik  
**rzecz.** = rzeczownik  
**sg., pl.** = singularis, pluralis – liczba pojedyncza, mnoga  
**v.def.** = verbum defectivum

## 7. Skróty bibliograficzne

<b>Ans</b>	Anàmnesis. Introduzione storico-teologica alla liturgia 1. La Liturgia, momento nella storia della salvezza, Torino 1974. 2. La Liturgia, panorama stolico generale, Torino 1978. 3/1. La Liturgia, i sacramenti: teologia e storia della celebrazione, Genova 1986. 3/2. La Liturgia, Eucharystia: teologia e storia della celebrazione, Monferrato 1983. 6. L'anno liturgico: storia, teologia e celebrazione, Genova 1988.
<b>Bb</b>	Bóg bliski. Historia i teologia kultu NSJ
<b>BCJ</b>	Bibliothèque de la Compagnie de Jésus
<b>BNLit</b>	B. NADOLSKI, <i>Liturgika...</i> I-IV
<b>ĆD</b>	Ćwiczenia Duchowe św. Ignacego Loyoli
<b>CJ</b>	Cor Jesu. Commentationes in litteras enc. Pii pp. XII
<b>CS</b>	<i>Cor Salvatoris. Wege zur Herz-Jesu-Verehrung</i>
<b>DACL</b>	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie

<b>DdSAM</b>	Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique
<b>DdTcath</b>	Dictionnaire de théologie catholique
<b>DhCJ</b>	Diccionario histórico de la Compañía de Jesús
<b>DPAC</b>	Dizionario patristico e di antichità cristiane, 1993, I-II.
<b>EncKat</b>	Encyklopedia Katolicka – (KUL)
<b>GCUM-1</b>	B. SESBOUÉ, <i>Gesù Cristo l'unico mediatore</i> – 1.
<b>HBTMp</b>	H.U. VON BALTHASAR, <i>Teologia Misterium Paschalnego</i>
<b>HBTy</b>	H.U. VON BALTHASAR, <i>Ty masz słowa życia wiecznego</i>
<b>HRSdK</b>	H. RAHNER, <i>Symbole der Kirche</i> , Salzburg 1964
<b>IPMcT</b>	I. DE LA POTTERIE, <i>Il mistero del cuore trafitto</i>
<b>IPSCG</b>	I. DE LA POTTERIE, <i>Studi di cristologia giovannea</i>
<b>J-LGJ</b>	L. KOCH, <i>Jesuiten-Lexikon die Gesellschaft Jesu...</i>
<b>JRTJCh</b>	J. RATZINGER, <i>Tajemnica Jezusa Chrystusa</i> , Kielce 1994
<b>JRWCh</b>	J. RATZINGER, <i>Wprowadzenie w chrześcijaństwo</i>
<b>JzN</b>	J. RATZINGER [Benedykt XVI], <i>Jezus z Nazaretu</i> , I
<b>KKB</b>	Katolicki Komentarz Biblijny, ed. <sup>2</sup> , Warszawa 2004 (Vacatio)
<b>Kpap</b>	K. DOPIERAŁA, <i>Księga papieży</i> , Poznań 1996
<b>KRatSCG</b>	K. RAHNER, <i>Alcune tesi per una teologia della devozione al S. Cuore di Gesù</i>
<b>KRETh</b>	K. RAHNER, <i>Einige Thesen zu Theologie der Herz-Jesu-Verehrung</i> , w: <i>Schriften zur Theologie</i> , Bd. III
<b>KRSdH</b>	K. RAHNER, « <i>Siehe dieses Herz!</i> », w: <i>Schriften zur Theologie</i> , Bd. III
<b>KRThM</b>	K. RAHNER, <i>Zur Theologie der Menschwerdung</i> , w: <i>Schriften zur Theologie</i> , Bd. IV
<b>KRZThS</b>	K. RAHNER, <i>Zur Theologie des Symbols</i> , CJ, I
<b>LexMA</b>	Lexikon des Mittelalters
<b>LitSTC</b>	<i>Liturgia</i> , ed. D. SARTORE, A.M. TRIACCA, C. CIBIEN
<b>LLit</b>	B. NADOLSKI, <i>Leksykon Liturgii</i>
<b>LThK<sup>2</sup></b>	Lexikon für Theologie und Kirche, hrg. von J. Höfer, K. Rahner, 2 Aufl., Freiburg
<b>LThK<sup>3</sup></b>	Lexikon für Theologie und Kirche, hrg. von W. Kasper, 3 Aufl., Freiburg-Basel-Rom-Wien
<b>MST</b>	<i>Mały Słownik Teologiczny</i> – K. Rahner – H. Vorgrimler
<b>MWP</b>	J. MIAZEK, <i>Misterium Wielkiego Postu</i> , Warszawa 1997
<b>SJwDK</b>	L. POLESZAK, <i>Serce Jezusa w dokumentach Kościoła</i>
<b>SkSJ</b>	Słownik kultu Serca Jezusowego
<b>STh[.Suppl.]</b>	św. TOMASZ Z AKWINU, <i>Suma Teologiczna / Suplement</i>
<b>VNLT</b>	H. VORGRIMLER, <i>Nowy Leksykon Teologiczny</i> , 2005
<b>ZM-I</b>	<i>Zawierzyliśmy Miłości</i> . Cz. I.

## 8. Czasopisma

<b>AtKp</b>	<i>Ateneum Kapłańskie</i> , Włocławek 1909-
<b>EphLit</b>	<i>Ephemerides Liturgicae</i> – Roma 1887-
<b>Not</b>	<i>Notitiae</i> – Watykan 1965-
<b>PeL</b>	<i>Paroisse et liturgie</i>
<b>RBL</b>	<i>Ruch Biblijny i Liturgiczny</i> , Kraków 1948-
<b>RivL</b>	<i>Rivista Liturgica</i> , Torino 1914-

## 9. Inne skróty użyte w pracy (ogólne)

<b>adh.</b>	= adhortacja	<b>ok.</b>	= około
<b>art.</b>	= artykuł	<b>ozn.</b>	= oznacza
<b>cap.</b>	= capitulus – rozdział	<b>par.</b>	= paralelne [miejsca]
<b>cel.</b>	= celowe (=zd.)	<b>poch.</b>	= pochodzi, pochodzący
<b>cyt.</b>	= cytowane	<b>poł.</b>	= połowa /-y/
<b>cz.</b>	= część	<b>por.</b>	= porównaj
<b>dn.</b>	= dnia, dzień	<b>przeł./przekł.</b>	= przełożył / przekład
<b>dosł.</b>	= dosłowny /-a,-e/	<b>przyp.</b>	= przypis
<b>dz. cyt.</b>	= dzieło (artykuły) cytowane	<b>PUG</b>	= Papieski Uniwersytet Gregoriański w Rzymie
<b>ed.</b>	= edycja	<b>red.</b>	= redagował, redaktor, redakcja
<b>enc.</b>	= encyklika	<b>rozdz.</b>	= rozdział
<b>etc.</b>	= et cetera – i tak dalej	<b>s., ss.</b>	= strona /-y/ (tylko przy odsyłaczach)
<b>frag.</b>	= fragment	<b>św.</b>	= święty
<b>hrg.</b>	= herausgegeben = wydane	<b>tj.</b>	= to jest
<b>in.</b>	= inne	<b>tl.,</b>	= tłumaczenie
<b>itd.</b>	= i tak dalej	<b>tzn.</b>	= to znaczy
<b>jw.</b>	= jak wyżej	<b>w., ww.</b>	= wers, werset /-y/
<b>kom.</b>	= komentarz	<b>ww.</b>	= wyżej wymieniony /-a,-e/
<b>lit.</b>	= literatura /-y/, literacki /-a,-e/ (tekst itp.)	<b>wg</b>	= według
<b>liturg.</b>	= liturgiczny /-a,-e,-ych/	<b>wst.</b>	= wstęp (dzieła); a czynność osoby = <i>wstąpił</i> (np. do TJ)
<b>m</b>	= metr, metrów (jednostka miary)	<b>wyd.</b>	= wydanie
<b>m.in.</b>	= między innymi	<b>zd.</b>	= zdanie
<b>nn.</b>	= następne (wiersze)	<b>zwł.</b>	= zwłaszcza
<b>np.</b>	= na przykład		
<b>nr</b>	= numer		
<b>nt.</b>	= na temat		

## WSTĘP

Począwszy od XVII wieku, prawie każdy, kto zetknął się z kultem Serca Jezusowego, wskazywał na prywatne objawienia Małgorzaty Marii Alacoque i obietnice, które otrzymała od Jezusa. Powstaje więc wrażenie, że to prywatne doświadczenie wizytki z Paray-le-Monial i jego następstwa w życiu Kościoła są jednym z najważniejszych źródeł poznania przedmiotu kultu Serca Jezusa. Ponadto zadziwia szybkość, z jaką rozprzestrzenił się ten kult, oraz zasięg jego występowania: można go spotkać niemal na całym świecie.<sup>1</sup>

Aby zrozumieć, jak zrodził się pomysł tej pracy, wystarczy sobie uświadomić, że już podczas wstępnej analizy problematyki kultu Serca Bożego w większości publikacji o charakterze dewocyjnym, daje się zauważyć brak odniesienia i pogłębienia biblijnego, nie mówiąc już o aspekcie patrystycznym. Publikacje te odwołują się tylko do objawień prywatnych Małgorzaty M. Alacoque.

Rodzi się więc problem inspiracji źródłowych i odniesień tego kultu do Objawienia. Dlatego trzeba postawić sobie pytanie: Czy takie ujęcie kultu Serca Jezusa, w którym brakowało wystarczającego uzasadnienia biblijno-patrystycznego, nie było istotną przyczyną kryzysu tej formy pobożności w dzisiejszych czasach? Jaki wpływ na dynamikę święta Serca Jezusa miał długi i bogaty proces formowania się formularzy mszalnych w kościołach lokalnych w oczekiwaniu na zatwierdzenie święta przez Stolicę Apostolską?<sup>2</sup> Na czym polegały trudności na drodze rozwoju kultu? A następnie – czy istnieją dzieła, prace, publikacje, które sięgałyby do źródeł teologii kultu Serca Jezusa; oraz – co zrobić, by ukazać pogłębioną i odnowioną wizję tej teologii?

Szukając odpowiedzi na te podstawowe pytania, natkniemy się na ogrom literatury, która starała się zaradzić tym trudnościom. Jest ona tak obszerna, że nie sposób zająć się nią globalnie w jednej publikacji.

Wypada wymienić tych, którzy zajmowali się kultem Serca Jezusa, także liturgicznym: N. Nilles, J. Eudes, siostry wizytki i inne zgromadzenia (sercanie) oraz zakony, w tym także jezuici, ale ostatecznie najważniejsze miejsce należy się Ma-

gisterium Kościoła, które poprzez swe doktrynalne wypowiedzi ukonstytuowało liturgiczne święto Serca Jezusa, przyczyniając się do dynamicznego rozwoju kultu. Pokazywano i rozpracowywano przeważnie historię kultu: J.V. Bainvel, a na gruncie polskim jezuita, Cz. Drażek, E. Bulanda, A. Bober, B. Mokrzycki; sercanie: J. Hojnowski, L. Poleszak, jednak niewiele było opracowań liturgicznych tekstów – wyjątek stanowi monumentalne dzieło zbiorowe pt. *Cor Iesu*, gdzie opracowanie euchologii różnych mszy umieścił A. Bugnini (oraz pomniejsze – *Cor Salvatoris*, J. Stierli). Natomiast całość, niemalże wyczerpujący zbiór literatury światowej na temat kultu Serca Jezusa wydał R. Tucci.<sup>3</sup> Poza tym istnieją niezliczone opracowania o charakterze kaznodziejskim, dewocyjnym, czy też z zakresu duchowości.

Jednak nikt do tej pory nie opracował całościowo mszy *Cogitationes* tak, by ukazać różnice językowe, inspiracje biblijne, źródła liturgiczne, ich odniesienia patrystyczne, a także głębokie treści teologiczne syntagm euchologii. Brak takiego opracowania jest znaczący, wzięwszy pod uwagę, że Mszał Pawła VI, będący najważniejszą księgą odnowy posoborowej, doczekał się wielu opracowań i był przedmiotem licznych analiz znanych liturgistów.<sup>4</sup>

Rozwiązanie problemu inspiracji oficjalnego kultu Serca Jezusa, oraz odpowiedzi na postawione wyżej pytania, znajdziemy w liturgii, która skupia w sobie wszystkie ścieżki zmierzające do źródła liturgicznego święta Serca Jezusa i wypływając z Niego, rozlewa się na cały świat, obejmuje swym oddziaływaniem całe życie chrześcijanina. W ten sposób ujawnia się prawda o tym, że kult nie wyczerpuje się w liturgii, ale dotyka całego człowieka.<sup>5</sup>

Dlatego praca ta, sięgając do liturgii, stawia sobie za cel przeanalizowanie dwóch formularzy – uroczystego i wotywnego mszy *Cogitationes*, które znajdują się w Mszale Pawła VI. Chcemy odkryć ich bogactwo i wydobyć całą głębię treści, form wyrazu oraz znaczeń teologicznych, zawartych w tych tekstach euchologicznych, zatwierdzonych przez Stolicę Apostolską w odpowiedzi na prośbę polskich biskupów. Skoncentrujemy się na kulcie liturgicznym, a nie na historii kultu czy pobożności ludowej.

Ostatecznie chodzi o wydobywanie ze źródeł liturgicznych treści mówiących o naturze i istocie kultu Serca Jezusa oraz ukazanie odniesienia teologów współczesnych do tradycji i treści tego Święta.

Problemem otwartym tej pracy są – na kanwie przeprowadzonej hermeneutyki treści – perspektywy odnowy i pogłębienia tej tradycji teologiczno-liturgicznej.

Metoda tej pracy jest złożona i będzie korespondowała z treścią. Najpierw posłużymy się metodą historyczną. Chociaż moim tematem pracy są *Teologiczno-liturgiczne treści...*, a nie historia kultu, to jednak punktem wyjścia analizy badawczej są fakty historyczne, które stały u początków rozwoju Święta Serca Jezusa i tekstów euchologicznych. Krótki zarys historyczny jest więc niezbędny.



W najbardziej istotnej części rozprawy zastosujemy metody hermeneutyki liturgicznej.<sup>6</sup> Będzie to analiza historyczno-krytyczna i lingwistyczna formuł modlitewnych uroczystego i wotywnego tekstu mszy *Cogitationes* Mszału Rzymskiego papieża Pawła VI, wraz z prefacją i tekstami skrypturystycznymi.

Dlatego przeprowadzimy charakterystykę formuł modlitewnych mszy o *Najświętszym Sercu Jezusa* w oparciu o odpowiedni klucz hermeneutyczny. Omówienie to stanowić będzie źródło wniosków i wskazań zasadniczych podstaw teologiczno-antropologicznych czci Serca Jezusa. W hermeneutykę tekstów włączymy całość modlitw danego formularza, a więc nie tylko euchologię mniejszą, ale także euchologię większą<sup>7</sup>, oraz antyfony na wejście i na komunię, pomimo to że same w sensie ścisłym nie należą do euchologii. Zajmiemy się nimi, ponieważ należą do tekstu formularza i pozwalają uchwycić pełniejszy obraz przekazu treści oraz jego specyfikę – a w naszym przypadku – uroczystości i wotywy Serca Jezusa.<sup>8</sup>

Na użytek tej pracy skorzystamy także z przekładów formularzy na inne języki nowożytny, by uchwycić także to, jak oryginał był rozumiany i tłumaczony, czy oddano właściwie ducha poszczególnych oracji, oraz by porównać je z polską wersją tych tekstów mszalnych, zatwierdzonych przez Kongregację do Spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów.<sup>9</sup>

Zbadamy więc warstwę językową, biblijną<sup>10</sup>, liturgiczną i patrystyczną tych tekstów. Charakterystyka ta obejmować będzie omówienie tekstów euchologii od strony leksykalnej przekładu na język polski oraz wyjaśnienie poszczególnych wyrażeń zawartych w syntagmach, a także ich odniesień biblijnych, liturgicznych i patrystycznych.

W oddzielnej charakterystyce tekstów skrypturystycznych chodzi nam o ukazanie kontekstu, z którego zostały wyjęte, podanie informacji dotyczących redakcji i struktury tekstów oraz problemów przystosowania.

W warstwie językowej analizy tekstu modlitw chcielibyśmy ukazać, jakie znaczenia niesie w sobie łaciński przekład każdej oracji, po to, by możliwie najpełniej przedstawić brzmienie polskiego tłumaczenia, jak również krytycznie odnieść się do braków w tymże przekładzie i jego odpowiednikach (włoskim, francuskim, niemieckim i angielskim).<sup>11</sup>

Natomiast tłumaczenie syntagm z języków nowożytnych – jeśli to będzie konieczne – umieścimy w przypisach, gdyż tekstem źródłowym jest łacina, a odpowiedniki łacińskie modlitw w innych językach mają tutaj funkcję tylko porównawczą i pogładową.

W przypadku tekstów zaczerpniętych bezpośrednio z Pisma Świętego (np. antyfony), analizę językową połączymy z biblijną, zgodnie z naturą tekstów. Tam, gdzie będą one cytowane z oryginału (np. Wulgaty), dla ułatwienia, odniesienie do nich zostanie podane bezpośrednio w naszym tekście w nawiasie. Dla *antyfon* – jako tekstów wyjętych bezpośrednio z Biblii – nie podajemy oddziel-

nego polskiego tłumaczenia (własnego i udoskonalonego), gdyż mają one swoje oficjalne zatwierdzone odpowiedniki w poszczególnych przekładach tekstów natchnionych na rodzime języki. Natomiast tłumaczenie tekstów Biblii na języki nowożytnie – ze względu na ich walor pomocniczy w tej pracy – zostanie umieszczone w przypisach.

Jeśli chodzi o inspirację liturgiczną, to P. Bruylants<sup>12</sup> nie podaje źródeł antyfon ani Pref., lecz tylko K, MnD, MpK i MnL, ale w podobny sposób jak właśnie twórca opracowania OMRB, dla badaczy źródeł tekstów liturgicznych zasłużył się benedyktyn, autor zbioru antyfonarzy, z którego skorzystamy przy omawianiu antyfon. Oprócz jego dzieła, trudno natrafić na jakiegokolwiek kompleksowe opracowania, takie jak antyfonarze, graduale i inne inkunabuły, z wyjątkiem tych, które odnoszą się do pojedynczych starodruków czy rękopisów.<sup>13</sup> Dlatego jedyną metodą postępowania będzie omówienie poszczególnych syntagm antyfon w odniesieniu do sakramentarzy, by pokazać, w jakich kontekstach one występują gdzie indziej jako teksty biblijne.

Oprócz analizy syntaktycznej tekstów euhologijnych, która pozwoli nam wydobyć bogactwo leksykalne danego tekstu, dokonamy także analizy semantycznej poszczególnych wyrazów (leksemów, a niekiedy nawet ich morfemów, tj. rdzeni danych leksemów) oraz będziemy odwoływać się do łaciny (tekstu łacińskiego euhologii), która precyzyjnie ujmowała rzeczywistość i była nośnikiem głębokich treści. Metoda ta pozwoli nam uchwycić wzorcowe syntagmy, które są najbardziej charakterystyczne, tworzą jakby centrum albo punkty ogniskowe danego formularza.

W warstwie patrystycznej sięgniemy do tekstów ojców Kościoła, którzy komentowali poszczególne teksty Pisma Świętego, dlatego tak jak i oni zasadniczo będziemy się trzymać tekstu i numeracji Wulgaty (=VgSt.), chyba że wyjątkowo sięgniemy do Biblii Tysiąclecia, ale wtedy wyraźnie zostanie to odnotowane.

Sposób cytowania i numeracji dzieł greckich ojców – dla jednolitości oznakowania tekstów źródłowych – według GCS, z którymi zgodne są tłumaczenia polskie. Jeśli chodzi o ojców łacińskich, trzymać się będziemy J.-P. Migne oraz ich polskich przekładów.<sup>14</sup>

Żaden z ojców nie pisał traktatu teologicznego na temat Serca Bożego, natomiast ich komentarze biblijne ukazują myśl patrystyczną, konkretną wizję teologiczną, rozumienie tradycji hermeneutycznej, która rozwinęła się w Kościele poapostolskim, a wyrosła ze sprawowanych misteriiw paschalnych, z *praxis* Kościoła. Można powiedzieć, że główne idee składające się na treść uroczystości Serca Jezusa mają swe głębokie korzenie w myśli i nauce Ojców Kościoła. Ich teksty umiejscawiają się także w nurcie apologetycznym, w nurcie obrony wiary przed herezjami, które zagrażały jedności Kościoła.<sup>15</sup>

Metoda syntetyczna w teologicznej części naszej rozprawy wynika bezpośrednio z charakterystyki tekstów euhologijnych oraz inspiracji biblijno-patrystycz-

nej, która zawiera już sama w sobie załazek myśli teologicznej i dlatego stanowi wspaniały pomost do metody syntetycznej. Badania inspiracji liturgicznej oraz ich źródeł posłużą nam jako fundament oraz kryterium wyboru współczesnych teologów, którzy zajmowali się interpretacją i pogłębianiem treści zawartych w omawianej przez nas eucharystii. Będzie to więc teologia oficjalnego, liturgicznego kultu.

Postawiony problem domaga się rozwinięcia w szeregu pytań, czyli szczegółowej problematyce: sięgniemy do historii kultu, a potem ukażemy jego dynamikę z uwzględnieniem momentów recesji, albowiem historia minionych czterech wieków obfituje w wydarzenia społeczne, eklezjalne i liturgiczne (akty poświęcenia, litanie, aprobaty pierwszych formularzy w formie przywileju), oraz związane z nimi oficjalne akty Magisterium Kościoła ustanawiające bądź potwierdzające różne formy kultu Serca Jezusa, w tym święto i formularze wraz z oficjum. Zaakcentujemy różne przyczyny zwrotu ku Sercu Jezusa i liturgicznym formom oddawania Mu czci. Opiszemy więc genezę liturgicznego Święta Serca Jezusa, jego kontekst historyczny, społeczny i religijny oraz sylwetki głównych promotorów kultu, a zwłaszcza tych, którzy przyczyniali się do zatwierdzenia różnych formularzy dla potrzeb kościołów partykularnych. Wskażemy na uwarunkowania i powiązania pomiędzy różnymi wydarzeniami i osobami, które miały bezpośredni wpływ na powstanie święta. Uwypuklimy także przyczyny, które zrodziły trudności w rozwoju kultu na drodze do zatwierdzenia święta Serca Jezusa w 1765 roku.

Następnie pokażemy jego dynamikę, szybki rozwój, uwarunkowany działalnością poszczególnych jednostek, grup, stowarzyszeń, zakonów, a także wypowiedzi Magisterium Kościoła. Przedstawimy sylwetki głównych promotorów zatwierdzonego już oficjalnie liturgicznego kultu Serca Jezusa. Omówimy krótko formularze *Miserebitur*, *Egrediemini*, *Sciens Jesus*, które bezpośrednio poprzedzały formularz *Cogitationes*. Opiszemy także zjawiska, które wytworzyły opór wobec nowo powstałego Święta, jak również działania Stolicy Apostolskiej i poszczególnych papieży, którzy popierali, promowali kult w tej formie, w jakiej został zatwierdzony. Przybliżymy stanowisko Magisterium Kościoła, które zostało wyrażone w ostatnich dokumentach papieży nam współczesnych, a które ma podstawowe znaczenie dla części syntetycznej pracy, tzn. dla krytycznej oceny aktualnej myśli teologicznej.

Najważniejsza dla tej pracy szczegółowa problematyka wyłania się z części liturgicznej i patrystycznej, a zwłaszcza z analizy syntagm formuł mszalnych. One właśnie zawierają głębokie treści teologiczne, którymi się zajmiemy w części syntetycznej. Będziemy poszukiwać podobieństw i różnic w tych treściach, aby odpowiedzieć na pytanie – czy i w jakiej mierze są one i mogą być inspiracją dla pogłębienia i odnowy tej tradycji teologiczno-liturgicznej.

Spśród wielu treści eucharystii wymienimy te, którym poświęcimy najwięcej miejsca: a) biblijne figury zbawcze (Baranek paschalny, scena przebicia Boku

Jezusa, Krew i woda, cierpiący Sługa Jahwe, Dobry Pasterz, Brama owiec, nowa Świątynia, krzew winny, Jezus jako Mojżesz i prawodawca); b) bogata tematyka teologiczna kryjąca się w syntagmie *zamysły Jego Serca*; c) miłość Słowa Wcielonego oraz życie wiary ukształtowane w nas na obraz Jezusa – zjednoczenie z Nim; d) źródło życia Kościoła narodzonego z Boku Jezusa; e) problem ekspiacji (*expiatio*) oraz zadośćuczynienia (lub wynagrodzenia) (*satisfactio*).

Zarysowaną problematykę genezy i rozwoju święta Serca Jezusa oraz charakterystyki tekstów euchologijnych ujmemy w układzie czterech rozdziałów, w których logicznie ułożono treści tak, by zachować zasadę adekwatności i rozłączności, by odpowiadały one rozważanym zagadnieniom oraz by nie zachodziły na siebie, tzn. by się nie powtarzały, lecz znajdowały na właściwym miejscu.

Pierwszy i drugi rozdział ma naturę historyczną – z tym zastrzeżeniem, że drugi rozdział zawiera fakty, wydarzenia i dokumenty Kościoła ogłoszone już po 1765 r.

Trzeci rozdział – jądro pracy – zawiera charakterystykę tekstów euchologijnych ujętych w aspekcie językowym, biblijnym, liturgicznym i patrystycznym. Jest on jak pryzmat rozszczepiający wymienione wyżej cztery inspiracje jednego zjawiska. Chcemy w nim wydobyć przewodnie myśli tekstów euchologijnych i skrypturystycznych, by je skonfrontować z aktualnym stanem teologii.

Natomiast czwarty rozdział ukazuje nam współczesną myśl teologiczną w kluczu syntagm i treści wynikających z charakterystyki euchologii zawartej w trzecim rozdziale. Poszukamy przykładów recepcji lub odniesień tych treści u przedstawicieli współczesnej myśli teologicznej, pytając się, na ile były dla nich inspiracją, czy i jak możliwa jest dziś teologia docierająca do serca człowieka w oparciu o teologiczno-liturgiczne treści naszych badań.

W zakończeniu podsumujemy wyniki badań i wskażemy na otwarte problemy – w jakim kierunku winny pójść dalsze badania. Jakie nadzieje i perspektywy dla liturgicznego kultu Serca Jezusa wynikają z naszych badań.

ROZDZIAŁ PIERWSZY

**Geneza święta Najświętszego Serca Jezusa –  
tło historyczne, społeczne i teologiczne**



Każde święto, a tym bardziej liturgiczne, ma swą genezę. Dlatego sięgniemy do historii, która bezpośrednio poprzedziła to doniosłe wydarzenie w Kościele, zakreślając w ten sposób tło historyczne, społeczne i teologiczne tego święta.<sup>16</sup>

Dotkniemy więc fundamentów kulturowych i eklezjalnych, na jakich ono wyrosło. Otrzymamy się także o aspekty polityczne, bo święto to nie powstało w próżni, a przed ogłoszeniem napotykało na różnorakie trudności, także polityczne. Chodzi nam przede wszystkim o wydarzenia, które miały miejsce w drugiej połowie XVII i w XVIII wieku, w tym także formalne akty i podejmowane próby usankcjonowania publicznego kultu.

## **1. Przyczyny zwrotu ku Sercu Jezusa i liturgicznym formom oddawania Jemu czci przed ogłoszeniem święta**

### *1.1. „Timor reverentialis” – lękliwy szacunek wobec Komunii Świętej*

Zwłaszcza przed reformacją dochodzi do zaniku rozumienia liturgii celebrowanej po łacinie, a szczególnie Eucharystii i jej ofiarniczego charakteru. Rola laikatu schodzi na dalszy plan. Rośnie akcentowanie konieczności adoracji Najświętszego Sakramentu kosztem i tak już rzadko przyjmowanej Komunii Świętej.

Obserwujemy sytuację analogiczną do sytuacji Izraela, który był przeniknięty lękliwym szacunkiem do Imienia Jahwe, którego nie wolno było wymawiać. Z tym że akcent trzeba położyć na szacunek, a nie lęk czy strach. Także i tutaj obserwujemy absurdalne zachowanie – jakby ucieczkę od Boga w imię szacunku do Niego, lękliwe zablokowanie przed przyjęciem Go do serca, wzrost szacunku dla tajemnicy poprzez wpatrywanie się w nią – kosztem osobistego zaangażowania. Około XIII wieku w Kościele łacińskim zanika prawie zupełnie praktyka Komunii Świętej udzielanej pod dwoma postaciami, a już w XVI w. reformacja kwestionuje zupełnie ofiarniczy charakter Mszy św. i realną obecność Chrystusa przechowywanego po skończonej celebracji Eucharystii, traktując ją tylko jako wspomnienie Wieczerzy Pana, względnie jako posiłek. Dlatego właśnie kontrreformacja tak wielki nacisk położyła na realną obecność Chrystusa w Eucharystii i na częstą Komunię Świętą.<sup>17</sup> Kościół potrzebował spojrzenia na Boga, który jest bliski, który ma Serce, potrzebował przełamania lęku, by przybliżyć się do Miłości.

Niewątpliwie istniał pesymizm co do możliwości zbawienia. Można powiedzieć, że zaczęło się od zamieszania, które wywołał J.M. Arnauld, propagujący surowe praktyki pokutne i występujący przeciwko częstej Komunii. Zainteresował on swoim podejściem wielu biskupów, a przede wszystkim cysterki z Port-Royal. Bywało nawet, że umierały, nie przyjmując wiatyku. Sytuację oddalenia od Eucharystii spotęgowało jeszcze wystąpienie i nauka Janseniusza<sup>18</sup>, głosząca predestynację w sferze łaski. Według niego bez wiary człowieka nie może istnieć łaska, która byłaby skuteczna. Dlatego ci, którzy nie wierzą, nawet jeśli coś dobrego czynią, to i tak wtedy grzeszą. Konsekwentnie Chrystus więc nie umarł za wszystkich, lecz tylko za wybranych, którym daje łaskę skuteczną, bo ich właśnie przeznaczył do zbawienia, zwalniając ich od kary (wola sprawiedliwa uprzedzająca). Takie podejście oczywiście odbierało nadzieję na zbawienie, na sens ludzkich wysiłków (dobrych uczynków) i odbierało wiarę w dobroć i sprawiedliwość Boga, w sens Jego śmierci za każdego z nas, ludzi grzesznych.

Konsekwencją takiego podejścia do łaski było podejście do Eucharystii i pokuty, gdyż według jansenistów, by się zbawić, nie wystarczy niedoskonały żal za grzechy, nawet w połączeniu z sakramentem pokuty. Należało więc wstrzymywać udzielanie absolucji w przypadku uporczywych grzechów śmiertelnych, wprowadzić skrajny rygorizm, a ostatecznie wystąpić przeciw częstemu przyjmowaniu Komunii do serca. I taką praktykę wprowadzali, powołując się na surowe praktyki wczesnochrześcijańskie. Winą całego zła w człowieku obarczali pożądlivość. A ponieważ człowiek najbardziej pragnie Komunii, więc go należy jej pozbawić i tak mu pomóc w nawróceniu. Ucieczka od częstej Komunii św. łatwo przerażała się w ucieczkę od świata, do którego janseniści byli pesymistycznie nastawieni. Rygorizm i pesymizm moralny zaowocowały odrzuceniem dóbr ziemskich i moralności propagowanej zwłaszcza przez jezuitów.

Pierwsi janseniści z Port-Royal, J.M. Arnauld i P. Quesnel, dostrzegali w otwartym i zranionym Sercu Jezusa moment narodzin Kościoła oraz sakramentów, ale zwracając uwagę na symbolikę Serca, nie łączyli jej z Osobą Jezusa, a konsekwentnie – z Jego zbawczym dziełem. Dla nich zranione Serce jest tylko wzorem ofiary, schronieniem i ucieczką dla serca ludzkiego. Sam P. Quesnel umieścił w modlitewniku (1696 r.) tekst, w którym wyraża jansenistyczny pesymizm zbawczy: *Serce zawsze otwarte; bok, który wiecznie będzie nosił ranę miłości i śmierci, a On sam też będzie trwał w śmierci przed Ojcem, jako Baranek złożony w ofierze. A rana boku służy przez całą wieczność tylko do tego, by wejść do Serca. Nie ma tu wizji Boga bliskiego i kochającego ludzkim Sercem.*<sup>19</sup>

Powolnywanie się na wspólnoty wczesnochrześcijańskie było okazją dla P. Quesnela do wykreowania eklezjologii bliskiej protestantyzmowi, która ukazuje model Kościoła oparty na zasadach demokracji, a nawet uniezależnienia episkopatu od papieża i króla (tzw. episkopalizm i kwestionowanie nieomylności papieża). Tym samym prawom podlega podejście do Pisma Świętego i liturgii, tzn. depo-



zytariuszem wiary jest cały lud Kościoła, a więc nikt nie może rościć sobie prawa wyłączności do autentycznej interpretacji Biblii czy kształtowania liturgii.<sup>20</sup>

Takie podejście wprowadzało pesymizm co do pewności drogi, którą się kroczy. To tak, jakby nagle zabrakło Pasterza, a owce zaczęły się błąkać. Rodziło to niepokój co do możliwości zbawienia. W takiej sytuacji naturalnym odruchem serca wierzących było szukanie i zwracanie się do Serca w najprzeróżniejszych potrzebach.

### *1.2. Zawierzenie miłości Serca Jezusa*

Była to częsta forma odpowiedzi na wydarzenia, które zwracały serca ludzkie do prześlągania, adoracji, czci, zawierzenia się Bogu w uroczystej formie: nabożeństw, publicznych aktów zawierzenia i poświęcenia się Jemu, a także prześlągania i wynagrodzenia za zniewagi. Przykładem może być Marsylia, która w latach 1720 i 1722 przeszła epidemię dżumy. Wówczas nie tylko biskup Marsylii Franciszek de Belsunce, ale nawet radni miasta zobowiązali się ślubem, że w razie ustania kłęski co roku będą czcić na różne sposoby Boże Serce. Nie zawiedli się po raz kolejny. I tak powstały nabożeństwa dziękczynne w tym mieście i całej diecezji. Tak rodził się kult publiczny. Nawet niektóre kraje poświęcały się Bożemu Sercu: Tyrol (1796), Belgia (1868 i 1919), Irlandia (1873), Ekwador (1874), Hiszpania (1881 i 1919), Kolumbia (1900), Meksyk (1914), Francja (1915), Malta (1922), Kanada (1924) i Polska aż trzykrotnie (1920, 1921 i 1951).<sup>21</sup>

### *1.3. Dramat Marsylii i litania do Serca Jezusa*

Na tym tle pojawia się forma modlitwy zwanej litaniją. Przyjmuje się, że pierwszą autorką litanii do Serca Bożego była wizytka s. Joanna Magdalena Joly (II poł. XVII w.). Odmawiano ją w kościołach Marsylii w obliczu kłęski epidemii. Litaniją tę poszerzył papież Leon XIII (1898) i nadał jej tym samym charakter liturgiczny, uniwersalny, zalecając, by odmawiać ją w całym Kościele.<sup>22</sup>

W Marsylii, o której była wyżej mowa, Anna Magdalena Remusat (1696-1730) założyła Stowarzyszenie Wieczystej Adoracji Najświętszego Serca Jezusa. Na użytek tegoż stowarzyszenia ułożyła litaniją do Serca Jezusa, wykorzystując już istniejącą autorstwa s. J.M. Joly z Dijon i o. J. Croiset'a. Została ona zatwierdzona w 1720 r. W szerzeniu kultu była ona porównywana z Małgorzatą Marią. Można powiedzieć, że litania do Serca Jezusa w dzisiejszej postaci to jej zasługa. To ona także w 1720 roku otrzymała od Jezusa wizję i odpowiedź, co Marsylia ma czynić, by uratować się w obliczu epidemii.<sup>23</sup>

#### 1.4. *Bóg daleki staje się Bogiem bliskim*

Skutkiem tego zwrotu było odejście od *Pantokratora* i surowego Sędziego, a ucieczka do Serca Jezusa pełnego miłości, łagodności i pocieszenia. Odtąd Bóg jest – owszem – Wszechmocnym Władcą, ale w Królowaniu Miłości i Miłosierdzia. Śmierć i przebicie Serca nie ograniczają Jego władzy i wszechmocy, bo poprzez Zmartwychwstanie zaczął Królować każdemu, kto w wolny sposób odpowie na Jego Miłość. „Liturgia wyznaje wiarę w Boga jako Tego, który okazuje swą wszechmoc przede wszystkim w aktach zmiłowania i miłosierdzia”, a „wierzyć (...) znaczy ufać, że Bóg na końcu czasów okaże się jako Ten, który rzeczywiście włada historią, i zarazem jako Ten, który bierze w obronę swoje stworzenie”<sup>24</sup>. Ta wiara w obronę ze strony Boga Miłości i zmiłowania wyraziła się w sprawowanej liturgii skierowanej ku Sercu Jezusa, stając się niejako odpowiedzią na pytanie: Skąd ten zwrot ku Sercu?

## 2. Początki liturgicznego kultu Serca Jezusa

Wymienimy tutaj tylko te osoby i fakty, nurty i dzieła, które związane są bezpośrednio z przygotowaniem drogi do ogłoszenia liturgicznego Święta Serca Jezusa.

### 2.1. *Święta lokalne*

Trzeba powiedzieć kilka słów na temat święta Włóczni i formularza z nim związanego. To partykularne święto było pierwszą próbą liturgicznego uczczenia miłości Jezusa Chrystusa wyrażającej się w symbolice Jego Serca. Było związane z obchodami drugiego piątku po Wielkanocy. Ustanowił je dla narodu niemieckiego papież Innocenty VI na prośbę króla Karola IV bullą *Redemptor noster* 13 II 1355 r.

Można powiedzieć, że to był pewien ewenement liturgiczny, gdyż święto Włóczni nie istniało w kalendarzu liturgicznym, a formularz ten znajdował się w licznych polskich mszałach z XV i XVI wieku. Zarówno formularz mszalny, jak i teksty brewiarzowe mówiły o Sercu Zbawiciela w kontekście Janowej sceny przebiccia boku.

Istniało też święto Pięciu Ran, które zostało zainspirowane obchodami piątku po Podwyższeniu Krzyża św. Było ono obchodzone w klasztorze alzackich sióstr Dominikanek Unterlinden w Kalmarze w XV wieku i dedykowane jako osobne święto czci Serca Jezusa.<sup>25</sup>

## 2.2. Promotor liturgicznego kultu – wkład Jana Eudesa

Św. Jana Eudesa (1601-1680) trzeba uznać za promotora liturgicznego i publicznego kultu Serca Jezusa. Już od 1646 r. w klasztorach, które założył, oddawano publicznie kult Sercu Jezusa i Maryi. Efektem tej czci był formularz mszalny i brewiarzowy ułożony przez niego według historyków 2 VI 1668 r. i aprobowany przez legata papieża Klemensa IX we Francji, kard. Luigi Vadôme.<sup>26</sup>

Formularze te były przeznaczone dla klasztoru św. Maryi Ucieczki Miłości w Caën, w diecezji Bayeux. Natomiast 8 III 1670 r. zyskały one aprobatę arcybiskupa w Rennes (Carlo Francesco de la Vieuville, wraz z uzasadnieniem teologicznym) i wielu innych biskupów francuskich na obchody patronalnego święta Najświętszego Serca, które wyznaczono eudystom na 30 sierpnia (albo, jak podają inni, na 31 sierpnia). Sam Eudes listem z dn. 29 VII 1677 r. polecił obchodzić je 20 października (od 1672 r.). Stolica Święta zaaprobowwała te formularze 13 czerwca (dla klasztoru w Caën) i 12 XII 1861 r. dla eudystów.<sup>27</sup>

Formularz mszalny zaczynał się od słów: *Gaudeamus omnes in Domino, diem festum celebrantem in honorem Cordis amantissimi Redemptoris*. Tematem wiodącym tej mszy jest miłość Boga ku ludziom, Jego miłość miłosierna, która ofiarowana za nas na Krzyżu – jako najwyższy dar tej miłości – w Synu Jezusie Chrystusie, przywołuje także konieczność ofiary osobistej i ze wszech miar realnej z naszej strony, czyli jakby wymianę miłości, jej wzajemność (K, *graduał* i Ewangelia – J 15,9-17). Ofiarowanie się miłości Boga w swoim Synu, a naszym Zbawicielu, wyciska jakby pieczęć na Jego Sercu, które zostaje przebite włócznią żołnierza (Pref. i AnK), stając się jednocześnie źródłem miłosierdzia i przebaczenia naszych grzechów, czyli źródłem pojednania. W ten sposób celebруемy w tej mszy *cichość i pokorę* (K oraz Pref. o Bożym Narodzeniu), niewysłowioną miłość (MpK), realizację woli Boga (*graduał*), których Serce Jezusa jest jednocześnie źródłem i naczyniem. Dzięki temu możemy nabyć niejako nowe serce (*epistola, secreta*), zjednoczyć się z Sercem Jezusa, być jakby przyswojonymi, wchłoniętymi przez to Serce, ukrytymi w Nim, by tam znaleźć spełnienie wszystkich naszych pragnień (K oraz MpK).<sup>28</sup>

## 2.3. Inne formularze mszalne powstałe przed ogłoszeniem święta

Z formularzy – poza *Gaudeamus* Eudesa, które powstały przed 1765 r., a które wymienia Nilles (a za nim A. Bugnini), przyjrzymy się jeszcze trzem z nich: *Venite, exsultemus, Gaudeamus* z Besançon, *Humiliavit*.

Miały one wpływ na kształtowanie się tradycji liturgicznej i niewątpliwie były inspiracją dla tekstów liturgicznych, które powstały po ogłoszeniu święta. By odpowiedzieć na pytanie, jaki wpływ wywarły na późniejsze powstanie święta, podamy w formie krótkiej informacji merytorycznej, jakie treści za-

wierały te formularze, bo obrazują one także tło, ducha tamtej epoki, tamtych wydarzeń.<sup>29</sup>

***Venite, exsultemus***, o. Galliffet z 1688 r.

Można z całą pewnością powiedzieć, że osobiste doświadczenie objawień, które miała Małgorzata M. Alacoque (1673-1675 r.), były zwłaszcza wśród jezuitów bodźcem duchowym wielu inicjatyw i działań. O. Galliffet ułożył mszę *Venite* wraz z oficjum brewiarzowym. W 1688 r. otrzymał pozwolenie od bpa Coutances, C.F. de Lomènie z Brienne, na celebrację mszy według formularza *Venite*, który jest bardzo podobny do *Gaudeamus* Eudesa.

Tylko niektóre akcenty co do treści teologicznej odróżniają mszę Galliffeta od Eudesa, jak np. delikatność miłości Serca Jezusa względem ludzi (zob. *śpiew przed Ewangelią, gradual*). Rana Boku obrazuje przebicie dokonane przez żołnierza (*gradual*), ale podkreśla, że jest to symbol rany, która wynika z miłości Serca Jezusa (wyraźny wpływ objawień Małgorzaty Marii), które jako zranione stało się ucieczką kochanych przezeń dusz (*gradual i introit*). W całej Mszy widać echo objawień z Paray-le-Monial, które są jakby postulatem wynagrodzenia, które jesteśmy winni Sercu Jezusa (MpK).<sup>30</sup>

***Gaudeamus*** z Besançon z 1694 r.

Jako pewnego rodzaju lekarstwo na szerzący się jansenizm, kult Serca Jezusa swym przesłaniem pozytywnie oddziaływał na wszystkich coraz bardziej. I tak np. w Besançon przyjęto święto w 1692, a bp A. de Grammont obdarzył je własną mszą w 1694 r. Tylko po części czerpała ona z dwóch wcześniejszych formularzy (Eudesa i Galliffeta), a nawet znalazła swe recepcje w innych mszałach i to bez aprobaty Stolicy Apostolskiej, a dopiero potem została zaakceptowana przez papieża dla poszczególnych kościołów lokalnych.

Kompozycja poszczególnych części formularza mszalnego odbiega od reguł, a bardziej odzwierciedla ducha czasu (zob. *gradual*). Na pierwszy plan wysuwa się temat miłości Boga do ludzi i ich wzajemności względem Niego. Serce Jezusa ukazane jest tutaj jako *Świątynia* miłości, do której – by zakosztować pokoju bez miary i znaleźć zbawienie, łaskę oraz życie – koniecznie trzeba wejść (*ofertorium, AnK, gradual [śpiew], secreta [super oblata]*).<sup>31</sup>

***Humiliavit*** z 1696 r.

Wizytki francuskie, wspierane przez jezuitów (szczególnie o. Galliffeta) i zachęcone wzrostem kultu Serca Jezusa, poprosiły w memoriale z 23 IX 1696 r. Stolicę Apostolską o możliwość corocznego celebrowania Święta Serca Jezusa w piątek po Bożym Ciele oraz odprawiania mszy *Venite* przez wszystkich księży w klasztorach Nawiedzenia, ale nie uzyskały pozwolenia. Tekst został odrzucony 30 V 1697 r. przez Świętą Kongregację Obrzędów (chodziło o problematyczne kwestie dotyczące fizjologii serca ludzkiego i ich relacji do takich uczuć jak miłość, cierpienie itd.).

Trudności w przyjęciu formularza wynikały z faktu, iż nie było jeszcze wtedy sprecyzowanego przedmiotu kultu Serca Jezusa i był on ciągle dyskutowany.

Łatwiejsze było odwoływanie się do tekstów będących w użyciu, niż szukanie relacji do Serca Jezusa. Dlatego pełnomocnik kard. T. de Forbin de Janson zaproponował w miejsce tekstu *Venite*, aby pozwolono wizytom celebrować święto w piątek po oktawie Bożego Ciała wraz ze mszą o *Pięciu Ranach* (msza wotywna *sacrorum Quinque Vulnerum D.N.I.C.*).

Znalazła ona uznanie i aprobatę papieża Innocentego XII dnia 3 IV 1697, a w rzeczywistości była mszą o Męce Pańskiej (*Humiliavit*) z własnymi oracjami, sięgającą swymi korzeniami papieża Bonifacego II. Ma zaś odniesienie do Serca Jezusa tylko poprzez *Ranę* Boku przebitego włócznią żołnierza (*ofertorium*, Ewangelia) oraz wylanie najdroższej Krwi (K).

Główne przesłanie tekstu jest takie same, jak tych mówiących o Męce, a więc opuszczenie, cierpienie, ból.<sup>32</sup>

#### 2.4. Szczególne źródła: Zwój z Ravenny, Mszał z Braga, Mszał Paryski, Mszał Ambrojański, Mszał Dominikański

Tak zwany *Rotulus de Ravenna* jest to zwój pergaminowy długości 4 m, pochodzący z VII wieku (wg S. Benza), zawierający 42 modlitwy eucharystyczne oficjum adwentu. Niektóre z nich nawet mogą pochodzić z V lub VI w. od Piotra Chryzologa, szczególnie jako świadectwa adwentowej liturgii związanej z Maryją i świętem Wcielenia. Według B. Kranemanna ślady recepcji oracji RdR można znaleźć w MR1970 oraz w Mszale Ambrojańskim.<sup>33</sup>

*Missale Parisiense* (1738) – na temat tego mszału sporo danych z dziedziny historii sztuki i liturgii podaje Wilfried Werner w *Cimelia Hedelbergensia*.

Manuskrypt mszału pochodzi z klasztoru cysterskiego Salem (nad jeziorem Bodeńskim). Z tamtejszej biblioteki klasztornej trafił do uniwersyteckiej biblioteki w Heidelbergu. Został on wówczas w roku 1765 przez ówczesnego opata klasztoru w Paryżu nabyty, jak to wynika z notatki na pierwszej stronie kalendarza: »*B.M.V. in Salem, Comparavit Excellentissimus noster Anselmus II capituli generalia ad curiam Francie commissarius pro 40 lb. Parisiis, 16. Jul. 1765*«. <sup>34</sup>

Na temat *Missale Ordinis Prædicatorum* mamy nieliczne źródła informacji ze względu na jego wewnętrzne przeznaczenie dla potrzeb specyficznej społeczności zakonnej, która miała swój ryt.<sup>35</sup>

#### 2.5. Dwa nurty kultu. „Szkoła francuska” i „szkoła o duchowości z Paray-le-Monial”

H. Bremond, SJ, wprowadza rozróżnienie dwóch *szkół*, powiedzielibyśmy nurtów duchowości, ale też i kultu Serca Jezusowego. Jest to o tyle ważne, że w tym drugim przypadku (Paray-le-Monial) mamy do czynienia z akcentowaniem zewnętrznej formy kultu.

„Szkoła francuska” opiera się na ideałach kard. P. de Bérulle’a (1575-1629), założyciela francuskiego Oratorium w Paryżu, który drogę uświęcenia człowieka dostrzegał w przyjęciu Tajemnicy Wcielenia Syna Bożego. Możemy w niej uczestniczyć dzięki cudownemu środkowi, jakim jest liturgia. Właściwie trzeba mówić o *duchowości bérulle’jańskiej* i nie wolno przy tym zapomnieć o trzech innych mistrzach tej szkoły: Ch. de Coudren (1588-1641), J.J. Olier (1608-1657) i oczywiście św. Janie Eudesie. Mówią więc o najgłębszym przyłgnięciu do Osoby Chrystusa narodzonego i zmartwychwstałego, a ostatecznie o przyłgnięciu do Serca Jezusa. Szkoła ta więcej uwagi poświęca Sercu Jezusa w znaczeniu symbolicznym i elementom ascetycznym, wewnętrznym w kulcie oraz nastawieniu na kontemplację (jak ewangeliczna Maria). Szerzej patrząc, trzeba także zaliczyć do niej m.in. św. Franciszka Salezego oraz św. Joannę de Chantal.

Natomiast „szkoła o duchowości z Paray-le-Monial” – uwagę swą koncentruje na Sercu Jezusa w znaczeniu fizycznym i na elementach zewnętrznych kultu oraz nastawieniu na działalność (jak ewangeliczna Marta) i raczej trzeba stwierdzić, że ta ostatnia szkoła była mniej poważana od tej związanej z Eudesem jako jednym z mistrzów swego nurtu.<sup>36</sup>

### 3. Rola św. Małgorzaty Marii Alacoque i sióstr wizytek

#### 3.1. Wizjonerka z Paray-le-Monial

Niewątpliwie fundamentalne znaczenie dla historii kultu NSJ, jak również dla powstania oficjalnie zatwierdzonego kultu liturgicznego ze strony Kościoła, miało życie i doświadczenie mistyczne wizytki francuskiej – Małgorzaty Marii Alacoque (1648-†17 X 1690) oraz jej duchowa spuścizna.

Nie byłoby oczywiście tej duchowości, która wyrosła z jej osobistego doświadczenia, gdyby nie objawienia, które miała na przestrzeni prawie dwóch lat, tj. od 27 XII 1673 roku do VI 1675 r. – w czterech specjalnych (*z*)*jawieniach*, z których najważniejsze miało miejsce 16 VI 1675 r., w oktawę Bożego Ciała. „Objawienie”<sup>37</sup> to, które Małgorzata Maria otrzymała bezpośrednio od Pana, oczywiście jeszcze przed ogłoszeniem liturgicznego święta, miało charakter wezwania do kultu w duchu zadośćuczynienia. Wszystkie te *jawienia*, o których mowa, dokonują się w określonym czasie, także liturgicznym – chociażby to ostatnie (*wielkie*) – podczas liturgicznej oktawy Bożego Ciała. A więc wolą Jezusa było skoncentrowanie naszej uwagi na liturgii, w której On chce się udzielać.

Z racji ich treści oraz intensywności (czterokrotnie) zostały nazwane „Wielkimi objawieniami” św. Małgorzaty Marii Alacoque (a szczególnie to z 16 VI 1675 r., kiedy usłyszała słowa: *Oto Serce, które tak bardzo ludzi ukochało...*) w Paray-le-Monial.<sup>38</sup> Wizjonerka poznała wtedy *motywy, przedmiot i akty* oraz

formę kultu Serca Jezusowego, którą miała być *miłość zadośćczyniąca*. Przyjrzyjmy się im bliżej.

Słowa Jezusa skierowane do Małgorzaty Marii w tzw. Wielkim Objawieniu, zawierają w sobie coś, co można nazwać celem głównym przesłania Zbawiciela. Przywołajmy tutaj jego zasadniczą treść: *żądam od Ciebie, żeby pierwszy piątek po oktawie Bożego Ciała był poświęcony na szczególną uroczystość ku uczczeniu mojego Serca*<sup>39</sup> – jest to więc prośba Jezusa o ustanowienie specjalnego Święta Zadośćuczynienia ku czci Jego Serca, wyrażone otwarcie i wprost pierwsze żądanie Jezusa co do kultu i czci (odtąd mówimy już o kulcie, dotąd *tylko* o nabożeństwie). Jezus żąda czci publicznej, a więc kultu urzędowego, liturgicznego. Myślę, że w tej prośbie Jezusa mają swe uzasadnienie późniejsze petycje o liturgiczne Święto i Mszę o Sercu Jezusa.

„Wielka obietnica” Serca Jezusowego (ostatnia z dwunastu, które zostały opublikowane w Le Puy koło Paray-le-Monial w 1863 r.) dotyczyła pierwszych piątków miesiąca, będących przejawem miłosierdzia Bożego.

Propagatorem tego kultu – z polecenia Jezusa – został jezuita, Klaudiusz La Colombière, który podjął się zadania i wykonał swą misję.

Bogata historia życia wewnętrznego świętej wizjonerki i założenia tej pracy zmuszają, by skoncentrować się tutaj tylko na tych elementach jej doświadczenia duchowego, które wprost miały wpływ na rozwój liturgicznego kultu Serca Jezusa. Fundamentem tego kultu jest objawienie Janowe, a początki refleksji nad tekstami ewangelisty znajdziemy u ojców Kościoła. Ale to dzięki Małgorzacie Marii nabożeństwo zyskało publiczny charakter, gdyż wszyscy – choć nie zawsze otwarcie – zaczęli powoływać się na jej mistyczne doświadczenia.

### 3.2. *Wsparcie kultu ze strony sióstr wizytek*

Rola najbliższego otoczenia Małgorzaty Marii z Paray-le-Monial oraz w ogóle francuskich wizytek, ożywionych duchem św. Franciszka Salezego i św. Joanny de Chantal,<sup>40</sup> na etapie rodzenia się kultu publicznego, tj. przejścia od kultu prywatnego (zakonnego) do oficjalnego (urzędowego), liturgicznego i publicznego była znacząca. Należy tu wymienić przynajmniej niektóre z tych, które przyczyniły się do rozwoju liturgicznego kultu Serca Jezusa.

Do jednej z pierwszych zalicza się s. Joanna Magdalena Joly. Żyła w klasztorze w Dijon w II poł. XVII w. Nie tylko była autorką litanii do Serca Jezusa i oficjum, lecz także ułożyła formularz mszalny *Gaudeamus omnes in Dominio*, który poprawił i uzupełnił spowiednik wizytek ks. M. Charollais, a który niestety znalazł tylko aprobatę biskupa z Langres, a nie zyskał aprobaty Stolicy Świętej, ponieważ w załatwianiu sprawy pominięto ordynariusza miejsca. W pierwszy piątek lutego 1686 (lub 1689 r.) po raz pierwszy odprawiano wg niego Eucharystię w Dijon. Korzystały z niego nawet podczas uroczystości wizytki warszawskie.

Wizytki ponowiły swoją prośbę o zatwierdzenie tego formularza, ale nie uzyskały zgody, prócz możliwości korzystania z formularza o Pięciu Ranach Chrystusa Pana.<sup>41</sup>

Jedną z kilku wizytek współczesnych św. Małgorzacie Marii, która przyczyniła się do upublicznienia nowego kultu, zapoczątkowując liturgiczne celebracje ku czci Serca Jezusa w piątki, była Maria Magdalena des Escures (XVII/XVIII w.). Dzięki niej od 1686 r. obchodzono piątek po oktawie Bożego Ciała jako święto ku czci Serca Jezusowego w klasztorze Paray-le-Monial.<sup>42</sup>

Najważniejszą jednak dla osobistego wzrostu mistyczki, a zwłaszcza w okresie *wielkich objawień*, była matka Maria Franciszka de Saumaise (1620-1678), przełożona Małgorzaty Marii w Paray-le-Monial, która choć odnosiła się z rezerwą i powściągliwością do niej z powodu zaniepokojenia nadzwyczajnym doświadczeniem swej nowicjuszki (1673-75), z drugiej strony okazała jej ogromną wyrozumiałość, wsparcie i uznanie. Przyczynił się do tego bardzo Klaudiusz La Colombière, który kilka miesięcy był spowiednikiem Małgorzaty Marii i przełożonym małej wspólnoty jezuitów w Paray-le-Monial. To on właśnie wlał pokój w serce przełożonej i rozwiął jej obawy co do podwładnej. Odtąd była wielką podporą dla Małgorzaty Marii.<sup>43</sup>

Z kolei s. Péronne-Rosalie Greyfié (1638-1717) była przełożoną w Paray-le-Monial w latach 1678-1684. Obok matki de Saumaise odegrała najważniejszą rolę w życiu Małgorzaty Marii. Chociaż była dla niej bardzo wymagająca, to jednocześnie darzyła ją szczerą miłością i przejęła od niej cześć dla Serca Jezusa. Dlatego też tam, gdzie pełniła funkcję przełożonej (Annecy, Paray-le-Monial, Semur, Rouen, Paryż, Dijon, Lyon i Nussy, gdzie zmarła), propagowała gorliwe kult i nabożeństwo do Serca Jezusowego. Można powiedzieć, że dzięki jej pośrednictwu wizytki francuskie miały możliwość zaczerpnąć z doświadczenia Małgorzaty Marii.<sup>44</sup>

## **4. Rola jezuitów w powstaniu i obronie kultu (liturgicznego święta)**

### *4.1. Św. Klaudiusz La Colombière*

Pełniąc funkcję superiora domu w Paray-le-Monial od 1675 roku, o. Klaudiusz jako doświadczony kierownik duchowy, ukształtowany w szkole *Ćwiczeń Duchowych* św. Ignacego,<sup>45</sup> stał się pierwszym, który ukierunkował Małgorzatę Marię na jej drodze, a poznawszy jej duszę, stał się powiernikiem jej zwierzeń, obrońcą autentyczności objawień, którymi obdarował ją Jezus, oraz jednym z pierwszych apostołów, propagatorów kultu Serca Jezusowego. Pozytywnie wpływał nie tylko na samą wizjonerkę z Paray-le-Monial, ale także na jej przełożone, spotykając się



z ich strony z ogromnym zaufaniem. Pierwszy dokonał ofiarowania się Bożemu Sercu, a za jego przykładem poszła sama Małgorzata Maria.

Bardzo ważną rolę *świadka* doświadczeń Małgorzaty Marii z czasów Paray-le-Monial pełnił w sposób szczególny zapiski samej wizjonerki, sporządzone na polecenie kierownika o. Klaudiusza, zawarte w jego dzienniku rekolekcyjnym – *Retraite spirituelle*. Tam właśnie znajdziemy opis m.in. tzw. wielkiego objawienia z 1675 r. Wspomniany dziennik rekolekcji o. Klaudiusza bardzo szybko trafił do Polski (jeszcze przed 1689 r.) i do innych zakątków Europy.

Swoją pracą apostołską na misji w Anglii, wpłynął na księżną Yorku, która zjednała dla sprawy kultu, czyniła starania u papieża o ustanowienie i zatwierdzenie liturgicznego święta Serca Jezusa. W czasie powstania o. Klaudiusz dzięki wstawiennictwu króla Francji uniknął męczeństwa. Po swym powrocie jako ojciec duchowny kleryków w Lyonie zaszczerpił w nich umiłowanie i cześć dla Serca Jezusa.

Umarł młodo, bo w wieku 41 lat, ale za to jako ceniony nauczyciel, obrońca i apostoł Najświętszego Serca, któremu całkowicie się poświęcił i zaufał.<sup>46</sup>

#### 4.2. Jan Croiset (1656-1738)

Już jako kleryk jezuitów nawiązał korespondencję z Małgorzatą Marią w 1689 r. Po swoim wielkim poprzedniku o. Klaudiuszu, po otrzymaniu święceń kapłańskich, o. Jan okazał się wielką pomocą i ostoją dla Małgorzaty Marii. Pod jej wpływem poprawił i uzupełnił książkę o czci Serca Jezusa siostry Joly – tak powstała jego *La dévotion au Sacré-Cœur de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, która zyskała ogromną popularność w całej Francji (wydana rok po śmierci świętej wizjonerki, tj. w 1691 r.). Niestety w marcu 1704 r. tylko ze względów formalnych (doktrynalnie było poprawne) książka znalazła się na indeksie kościelnym i dopiero w 1887 r., a więc sto kilkadziesiąt lat po jego śmierci została zeń zdjęta i doczekała się wielu wydań oraz tłumaczeń.<sup>47</sup>

#### 4.3. Józef de Galliffet (1663-1749)

Jeden z trzech wielkich jezuickich promotorów nabożeństwa do Najświętszego Serca Jezusa w duchu Paray-le-Monial. Własną chorobę w nowicjacie i ozdrowienie odczytał jako znak i zobowiązanie do szerzenia kultu Serca Jezusa.

Gdy został rektorem kolegium w Grenoble, wybudował kaplicę poświęconą Sercu Jezusa. A gdy powołano go na urząd prowincjała, starał się o pozwolenie (i je uzyskał) na wystawienie oraz adorację Sanctissimum w uroczystość Serca Jezusa, a nawet ułożył formularz mszalny o Bożym Sercu. Potem został mianowany asystentem generała i osiadł w Rzymie, gdzie dołożył wszelkich starań na rzecz rozszerzenia czci Serca Jezusa. Sam zakładał bractwa, jak również załatwiał

innym proszącym stosowne pozwolenia. Osobiście bardzo pragnął uroczystego zatwierdzenia przez Rzym kultu Serca Jezusa wraz z formularzem mszalnym i oficjum.

Dlatego właśnie napisał dzieło *De cultu Sacrosancti Cordis Dei et Domini nostri Jesu Christi, in variis orbis provinciis iam propagator* (wydane w Rzymie w 1726 r. i dedykowane Benedyktowi XIII, a potem również wydane we Francji w 1773 r.). Poprzez korespondencję wpływał też na biskupów polskich, by poparli jego starania o ustanowienie święta Bożego Serca z własną Mszą i oficjum brewiarzowym. Był więc nie tylko głównym postulatorem, ale i obrońcą tegoż kultu w Rzymie. Ówczesny promotor wiary – Prosper Lambertini (późniejszy papież Benedykt XIV) – bardzo sobie cenił jego pracę i starania.

O. Galliffet dbał o to, by sprawa zatwierdzenia mszy i oficjum nigdy nie zeszła z obrad Kongregacji Obrzędów, a na stawiane zarzuty opracowywał stosowne traktaty (takie jak *Nove observationes*) i nowe, bardziej przekonujące argumenty. Właściwie były to traktaty dające podbudowę teologiczną kultu. Z nich wszystkich najcenniejszym jest wyżej wymienione *De cultu*, które tak naprawdę było oparciem i podstawą dla opracowania *Memoriału* przez biskupów polskich.<sup>48</sup>

#### 4.4. Dominik Calvi

Był on dla Włoch taką postacią, jaką dla Francji stał się o. Croiset i o. Galliffet. Jak każdy jezuita, tak i o. Dominik znajdował okazję do szerzenia kultu poprzez udzielanie ignacjańskich ćwiczeń duchowych. Jednak nie można go pominąć w szeregu jezuitów zasłużonych dla kultu Serca Jezusowego, chociażby ze względu na jego wkład w powstanie formularza mszalnego. D. Calvi był wraz z biskupem Bruni autorem tekstu mszy i oficjum o Sercu Jezusa, a więc formularza mszalnego, który Święta Kongregacja Obrzędów na rozkaz Klemensa XIII zleciła mu ułożyć po petycjach płynących z Polski i zatwierdziła go (26 I 1765). Formularz ten przetrwał aż do 1929 r. Oprócz tego wydał szereg książeczek z modlitwami, pieśniami, praktykami i odpustami w związku z kultem Najświętszego Serca Jezusa. Poświęcał się dziełom miłosierdzia, szczególnie w Bolonii, gdzie zmarł.<sup>49</sup>

#### 4.5. W Polsce – Tomasz Młodzianowski

Jako jezuita zyskał sławę wielkiego kaznodziei. Był też prawnikiem i cenionym rekolekcjonistą, ale uczył równocześnie filozofii i teologii w Lublinie. Wygłosił dużo prelekcji (filozoficznych, teologicznych) i wydał sporo publikacji. Cały rozdział (*Apertio lateris*) w swoim dziele *Liturgia seu...*, poświęcił czci Serca Jezusowego. Wygłosił mnóstwo kazań o Sercu Bożym, a opublikował je w kilku tomach w Poznaniu w 1681 roku (*Kazania i homilie*). W swoim sztandarowym

dziele *Liturgia seu...*, napisanym z myślą o kapłanach, nawiązując do doświadczenia Tomasza Apostoła, który dzięki spotkaniu z Chrystusem w Wieczerniku uwierzył w Zmartwychwstanie, ranę boku nazywa „raną wiary”. Dzięki temu spotkaniu według o. T. Młodzianowskiego, apostoł stał się „uczniem Serca”. W Sercu tym każdy może się ukryć, znaleźć w Nim miłość, dobre uczucie względem siebie. Z tego Serca można pić krew i wodę do ostatniej kropli. W Nim ten, kto jest nawet oziębły, a zechce zerwać z grzechem, ogrzeje się i rozpali w miłości do Zbawiciela.<sup>50</sup>

Najważniejsze, że w *Liturgia seu...* celebrację Eucharystii postrzega przez pryzmat nabożeństwa do Serca Jezusa. Teologia Młodzianowskiego, inspirowana duchowością ignacjańską, skutecznie przyczyniła się do rozszerzania kultu, a przede wszystkim dawała podstawy teologiczne, których Kościół potrzebował do urzędowego zatwierdzenia, zwłaszcza formularzy mszy św.

## 5. Petycje i nieskuteczne próśby

Wiadomo, że dotyczyły one ustanowienia święta i liturgicznego kultu. Dlatego każda z tych petycji czy próśb była wkładem w ostateczny sukces, który przyszedł wraz ze spełnieniem próśb biskupów polskich. Sama liczba tych petycji i próśb, oficjalnych i prywatnych, robi wrażenie. Nie jest oczywiście naszym zadaniem badanie i analiza historyczna poszczególnych odniesień pisemnych i ustnych do Stolicy Apostolskiej, ale samo wymienienie ich daje wyobrażenie o skali zjawiska w tamtym okresie, i uświadamia nam ogrom spraw, którymi musiała się zająć Św. Kongregacja Obrzędów, zanim Stolica Święta wydała orzeczenie.

### 5.1. Starania episkopatów

Spośród polskich biskupów należy wymienić Konstantego Szaniawskiego (1668-1732), bpa krakowskiego, który 6 V 1726 r. zwrócił się do Benedykta XII z prośbą o ustanowienie święta ku czci Serca Jezusowego z osobną Mszą i modlitwami liturgicznymi. Dalej, Hieronim Szeptycki (1700-1773) – jeden z tych biskupów, którzy zabiegali w Rzymie u papieża Klemensa XIII o wprowadzenie w całym Kościele święta Serca Jezusowego z własną Mszą św. (wotywną) i oficjum (17 X 1763). Obaj na poparcie swych próśb zapewniali Stolicę Apostolską, że nabożeństwo jest już ugruntowane w Królestwie Polskim („kwitnie”).<sup>51</sup>

Synod w Tarragore w Hiszpanii w listopadzie 1738 r. wysłał petycję do Klemensa XII z prośbą o ustanowienie święta ku czci Bożego Serca. W 1745 r. ponowił swą prośbę, ale już do Benedykta XIV. Ale i tym razem nie otrzymał na nią odpowiedzi. Także i tutaj podstawą petycji był fakt ogromnej popularności i rozpowszechnienia nabożeństwa.<sup>52</sup>

Indywidualnie, obok innych petycji, św. Alfons Liguori (zm. w 1787) przesyła i swoją do Klemensa XIII, celem uzyskania aprobaty dla oficjum brewiarzowego i formularza Mszy św. o Sercu Bożym (1764 r.).

Wraz z petycją wysłał papieżowi swą książkę pt. *Novena del Cuore di Gesù* (Neapol 1758) o miłości Serca Jezusa do ludzi i tej należnej Mu od nas oraz o cierpieniach Chrystusa, zniewagach i obowiązku wynagrodzenia Mu za grzechy.<sup>53</sup>

## 5.2. Przedstawiciele arystokracji i władz państwowych

Księżna Yorku (1685-1688), Maria Beatrycze d'Este, prosiła papieża pod wpływem wizytok o pozwolenie na obchód święta z własną Mszą i oficjum, ale 30 III 1697 r. Kongregacja Obrzędów pozwoliła wizytkom jedynie na Mszę o Pięciu Ranach Chrystusa w piątek po oktawie Bożego Ciała.<sup>54</sup>

Natomiast królowa Maria Leszczyńska (1703-1768) interweniowała za pośrednictwem kard. de Polignac, ambasadora Francji w Rzymie, do Stolicy Apostolskiej, życząc sobie, by we wszystkich diecezjach we Francji wprowadzono nabożeństwo i oficjum do Najświętszego Serca. To jej właśnie dedykował o. Galliffet swoje dzieło *De cultu*, przetłumaczone na język francuski, zachęcając do dalszych starań celem ustanowienia święta. Zabiegała więc najpierw u papieża Klemensa XII, a po jego śmierci u Benedykta XIV o pozytywne rozpatrzenie prośby, ale bez skutku.<sup>55</sup>

Także król Polski August II Mocny (1670-1733), pochodzący z dynastii saskiej Wettynów, włączył się w ten nurt prośb, a popierając petycję biskupa krakowskiego K. Szaniawskiego, sam także 15 V 1726 r. wysłał takową do Benedykta XIII o ustanowienie uroczystości ku czci Serca Jezusowego z własną Mszą i oficjum brewiarzowym. Odpowiedź z 30 VII 1729 r. była negatywna, bo według Stolicy Świętej sprawa jeszcze nie dojrzała. Chodziło o to, że kult opierano na niesprawdzonych jeszcze dotąd przez Kościół objawieniach prywatnych Małgorzaty Marii.<sup>56</sup>

Petycja króla Hiszpanii Filipa V, uprzedzająca prośbę biskupów z Tarragore (z 1738 r.), dotyczyła tylko jego własnego królestwa w przeciwieństwie do polskiej petycji, która miała charakter uniwersalny, była prośbą o ustanowienie święta dla całego Kościoła.<sup>57</sup>

Starania króla Polski Augusta III Sasa (1696-1763) miały miejsce na krótko przed jego śmiercią, prawdopodobnie pod wpływem Marii Leszczyńskiej. Dnia 21 VIII 1762 r. podjął on wysiłki swego poprzednika, starając się w Rzymie u Klemensa XIII o Mszę św. i oficjum o Najświętszym Sercu Jezusowym w piątek po oktawie Bożego Ciała (dla swego królestwa i W. Księstwa Litewskiego).

W swoim piśmie stwierdza z wdzięcznością, że Królestwo Polskie doznaje szczególnej opieki Serca Jezusa, wspominając przy tej okazji o tragicznych dziejach tego narodu. Dlatego pragnie, by papież kult ten rozszerzył na cały świat, bo

ratunek dla Polski i w ogóle dla wszystkich narodów upatruje właśnie w kulcie Bożego Serca. Ale, jakby trochę przecząc sobie, prośbę o mszę i oficjum zawężył tylko do naszego kraju, choć dotychczasowe petycje polskie nie zawierały tego typu ograniczeń.<sup>58</sup>

## 6. Trudności na drodze rodzącego się publicznego kultu przed ogłoszeniem święta

Wymienimy decyzje ograniczające kult liturgiczny do przywilejów lokalnych (które same w sobie już były pewnym sukcesem) oraz te trudności, które wprost – jak się wtedy wydawało – były nie do pokonania, które uniemożliwiały ustanowienie Święta Serca Jezusa, albo oddalały taką perspektywę. Powiemy też o próbach wprowadzania w błąd przedstawicieli kompetentnych władz Kościoła, ukazujących fałszywą wizję tego kultu.

### 6.1. Ze strony katolickiej

Obawiano się nowinkarstwa w dziedzinie liturgii i wiary, odseparowania Serca od Osoby, oraz niejasności (nieokreśloności), które spotykano w wyjaśnianiu (uzasadnianiu) nabożeństwa. Kościół nie miał zamiaru potępiać kultu, ale przyjął postawę wyczekiwania, stąd początkowe odmowy na prośby i petycje co do ustanowienia mszy i oficjum o Sercu Bożym. Pretekstem do przyjęcia tej taktyki był dla Stolicy Apostolskiej brak pewności co do autentyczności i nadprzyrodzonego charakteru objawień Małgorzaty Marii oraz całego przesłania z Paray-le-Monial. Rzym potrzebował czasu na rozeznanie. Oficjalnego więc uznania jeszcze nie było, ale przywileje dla poszczególnych lokalnych wspólnot kościelnych i bractw były chętnie udzielane.

O. Croiset w związku ze swoim zaangażowaniem na rzecz kultu był pomawiany o zbytnią porywczosć, a nawet łatwowierność. Doszło do tego, że generał zakonu Thyrese Gonzalez SJ (1624-1705) w 1695 r. okazał swą dezaprobatę i zastopował działalność Jana Croiset, a w 1704 r. kazał nawet wciągnąć na indeks jego *La dévotion* i zmusił do opuszczenia Lyonu. Książka ta doczekała się rehabilitacji dopiero w 1887 r. Generał zakonu nie potępił jednak samego nabożeństwa. Motywacją takiego postępowania generała była chęć, by nie podejmować działań i praktyk przeciwnych zwyczajom, oraz by nie ulegać zamięłwaniom do osobliwości. Dopiero w swoim największym ucisku, w obliczu zagrożenia kasatą, jezuita złożył publiczny hołd Sercu Jezusa, upatrując w Nim jedyną nadzieję na ocalenie.

Drugą pracą, którą zastopował generał w 1696 r., było dzieło o. Galliffet *De cultu*, w którym chodziło o uzyskanie święta wraz ze mszą i oficjum. Z tego powodu musiało ono czekać na swe wydanie drukiem aż do 1726 r.<sup>59</sup>

Za pontyfikatu Innocentego XII (12 VII 1691 – 27 IX 1700) zatwierdzono liczne bractwa, sam papież zaś wydał 19 V 1693 *breve* z odpustem dla każdego wierne go, który po spowiedzi i Komunii św. nawiedzi jakikolwiek kościół wizytek w piątek po oktawie Bożego Ciała i *pomodli się o jedność wśród księżąt chrześcijańskich, o zduszenie herezji i triumf świętej matki Kościoła*. Z intencją, by uzyskać zgodę na obchody święta wraz z mszą o oficjum, które by powszechnie obowiązywało w Kościele, podjęto starania już w 1697 r. za sprawą o. Croiseta i wizytek. One z kolei poprosiły o pośrednictwo zdetronizowaną żonę Jakuba II, Marię d'Este, która od razu napisała do papieża w sprawie uroczystości Serca Jezusa dla wizytek. Papież przekazał sprawę Kongregacji Obrzędów. Ale promotor od spraw wiary, abp P. Bottini zarzucił nabożeństwu nowość i prawdopodobne konsekwencje w postaci żądania nowych, innych świąt.

Na mocy dekretu Św. Kongregacji z dn. 30 III 1679 r. pozwolono wizytkom na mszę o Pięciu Ranach na okoliczność uroczystości Serca Jezusa. Można powiedzieć, że było to połowiczne rozwiązanie próśb wizytek. Chociaż wewnątrz zakonu też można było spotkać postawy odnoszące się z rezerwą do kultu Serca Jezusa.

Przełożona klasztoru wizytek (od 1692) w Annecy we Francji – A.-B. de Luinge (†1694) – była zdania, że wierność duchowi F. Salezego nie przeszkadza w oddawaniu czci Bożemu Sercu, jednak nie pozwalała na praktyki nowego kultu.<sup>60</sup> W tym samym czasie także i urszulanki z Wiednia, które skierowały swą prośbę z myślą o święcie własnym, spotkały się z odmową na mocy dekretu z dn. 25 X 1697.<sup>61</sup>

Wiele razy prosiły wizytki francuskie Klemensa XI (23 XI 1700 – 19 III 1721) o możliwość obchodu święta Serca Jezusa w całym zakonie (1703, 1704, 1705, 1707, m.in. były to: matka Greyfié oraz F.M.F. de Charmettes), i tyleż razy spotykały się z odmową. Papież wydał *breve* 4 VI 1707 r., pochwalając to nabożeństwo, zapał i pobożność zakonnic, ale jednocześnie zachęcił do szczerego poddania się i oczekiwania na decyzję Kościoła. Stwierdził, że nie widzi przekonujących racji, by wprowadzać osobne święto.<sup>62</sup>

Powszechnie było wiadomo, że dla tego papieża Benedykta XIII (29 V 1724 – 21 II 1730) najważniejsze było sprawowanie liturgii, konsekrowanie kościołów, ołtarzy, odwiedzanie chorych, udzielanie sakramentów. Myśląc, że nadszedł dobry czas, o. Galliffet jako postulator kultu w Rzymie zaczął wytrwale dokładać wszelkich starań o zatwierdzenie święta i oficjum, ale Kongregacja 30 VII 1729 r. odpowiedziała negatywnie.<sup>63</sup>

W 1738 r. dotarła do papieża Klemensa XII (12 VII 1730 – 6 II 1740) petycja episkopatu hiszpańskiego w sprawie ustanowienia święta Bożego Serca, ale na tę prośbę biskupów, obradujących na synodzie w Tarragone, Klemens XII nie odpowiedział.<sup>64</sup> Natomiast Benedykt XIV (17 VIII 1740 – 3 V 1758), nie będąc zwolennikiem nowych świąt, ograniczył się do przesłania petentce M. Leszczyńskiej obrazków Serca Jezusa zdobionych złotem i jedwabiem, ale zgody nie wydał.<sup>65</sup>

## 6.2. Zwalczanie rodzącego się kultu liturgicznego ze strony jansenistów<sup>66</sup>

Mówiąc o jansenizmie, trzeba pamiętać, by nie identyfikować go i nie traktować tylko jako opozycji do kultu Serca Jezusa. Owszem, według B. Matteucci, janseniści stanowili część, ale tylko część, przeciwników przesłania płynącego z kultu oraz rozwoju nabożeństwa do Serca Jezusa, oczywiście nie byli jedynymi. Starali się grać główną rolę w tej konfrontacji, ale nie można popaść w stanowisko ahistoryczne i sprowadzać zjawiska jansenizmu do antymolinizmu i walki ze stanowiskiem jezuitskim, które było ogromnym wsparciem dla kultu. Inaczej mówiąc, traktowanie nabożeństwa i kultu Serca Jezusowego wyłącznie w perspektywie polemiki z jansenizmem, albo jako antidotum (lekarstwo) na jansenizm, byłoby dużym błędem, uprzedzeniem, próbą wciśnięcia kultu w ramy historyczne, próbą traktowania go tylko na płaszczyźnie apologetycznej, z perspektywy walki z jakimś nurtem. Owszem, kult przybrał formę apologetyczną w konfrontacji z jansenizmem, ale to nie było jego racją zaistnienia czy też przetrwania.

Wystarczy wspomnieć, że np. dokumenty takie jak *Memoriał* biskupów polskich oraz dekret z 1765 r., ustanawiający święto, nie czyni żadnej wzmianki o jansenizmie i nie jest traktowany narzędziowo jako odtrutka na ten nurt. Także sami janseniści – patrząc w odwrotnym kierunku – nie uważali, jakoby kult był jakimś wyjątkowym środkiem zaradczym na ich naukę. Jeśli chodzi o pesymizm zbawczy w jansenizmie, o którym mówiliśmy na początku tego rozdziału, to odniesienia do niego, jakie znajdujemy w historii kultu Serca Jezusa, mają o wiele głębszy fundament. Natomiast gdyby te odniesienia traktować jako główny motor rozwoju kultu, to już dawno by zanikł, wyczerpawszy swe możliwości i straciłby racje bytu wraz ze znalezieniem odpowiedzi na problemy postawione przez jansenizm. Ostatecznie kult byłby traktowany jako dzieło ludzkie, jak również jego inspiracja nadnaturalna i przesłanie, które w sobie zawiera, a które płynie z tradycji biblijnej, patrystycznej oraz z doświadczenia eklesjalnego z Paray-le-Monial. Można powiedzieć, że jansenizm i kult Serca Jezusa są jak woda i ogień, jak dwa przeciwieństwa nie do pogodzenia.<sup>67</sup>

Biskup z Ypres w Belgii, Kornel Otton Jansen (1585-1638), twórca obrazu Boga jako bezwzględnego Pana i Sędziego o sercu surowym i zimnym, propagujący surowe zasady moralne oraz rzadką Komunię św. w formie przywileju dla wolnych od jakiegokolwiek niedoskonałości etycznej, był mentorem dla swoich uczniów i spadkobierców swej nauki, negatywnie nastawionych do kultu Serca Jezusowego.

Postawa odrzucenia kultu u jansenistów zaczęła się na dobre dopiero po 1729 r., po tym jak Kongregacja Obrzędów odrzuciła prośbę o ustanowienie święta Serca Jezusa. Za twórców jansenizmu uważa się Jansena i trzech jego uczniów: Saint-Cyryana, Arnaulda i Quesnela. Zasady dogmatyczne i moralne przez nich głoszone stoją w sprzeczności z doktryną zawartą w kulcie Serca Jezusa. Ich pesymizm

co do możliwości zbawienia nie da się pogodzić z uniwersalizmem miłości Zbawiciela, tak samo rygorystyka moralna i sakramentalna z praktykami proponowanymi przez spadkobierców z Paray-le-Monial. Janseniści odrzucali sentymentalizm i wszystkie formy życia kontemplatywnego wiernych oraz wszelkie pozytywne wizje zbawienia.<sup>68</sup>

Doktryna rodem z Port-Royal i pierwsza opozycja pochodzi ze znajdujących się tam dokumentów, które zawierają myśl i spuściznę doktrynalną Saint-Cyrana, Arnaulda i Quesnela. Wskazują one na to, że pierwsi janseniści zwracali się do Bożego Serca jako do otwartego Serca Jezusa będącego symbolem narodzenia się Kościoła i sakramentów. Widzieli to Serce Jezusa w relacji do serca wierzącego człowieka. Co więcej, postrzegali je chętniej jako Przebity Bok niż Najświętsze Serce Jezusa. Problem pojawia się wtedy, gdy świadectwa z Port-Royal zaczynają ujawniać swój predestynacjonizm, a więc i dyskryminację, którą przypisują Zbawicielowi, że jego śmierć nie miała wymiaru powszechnego, lecz dotyczyła tylko niektórych. Można tu mówić wręcz o pewnego rodzaju *świętym terrorze* wąskiego przejścia, który widać w przebitym Boku.

Trzeba zaznaczyć, że sami janseniści, zajęci swoimi problemami, a zwłaszcza po ogłoszeniu bulli *Unigenitus* Klemensa XI z 8 IX 1713 r. potępiającej jansenizm, o wiele mniej czasu poświęcali kwestii Bożego Serca, a nawet problemy o. Croiset z jego książką wciągniętą na indeks (1704 r.) pozostały niezauważone i nie doczekały się ze strony jansenistów żadnej reakcji.

Dopiero rok 1729, w którym Langust opublikował *Vie de la Vénérable Mère Marguerite Alacoque*<sup>69</sup> – jak wyżej już wspomniano – i jego powiązanie z wcześniej wydaną bullą *Unigenitus* (jawnie antyjansenistyczną), przyniósł pierwszą opozycję z ich strony w piśmie *Nouvelles Ecclésiastiques*. Tym razem kult Serca Jezusa spotkał się z frontalnym atakiem. Na łamach tego tygodnika janseniści francuscy, wykorzystując pobyt w Anglii Klaudiusza La Colombière (1676 r.), wskazywali szyderczo na teologa anglikańskiego Thomasa Goodwina (1600-1680), jako autora kultu Serca Bożego i nie zostawiali suchej nitki na kulcie, na *Vie de la Vénérable Langueta*, jak również na Małgorzacie Marii<sup>70</sup>, o. Croiset i innych jezuitach, wykorzystując do polemiki i sarkazmu chociażby zarzuty stawiane przez cenzorów rzymskich badających *De cultu S. Cordis Dei Jesu*, autorstwa o. Croiseta.<sup>71</sup>

## **7. Memoriał biskupów polskich do papieża Klemensa XIII (1764 r.) i upragniona zgoda (6 II 1765 r.)**

Całość *Memoriału* biskupów polskich wraz z dołączoną obfitą dokumentacją liczyła 132 strony (*in folio*). Ta petycja naszych biskupów stanowi w swej formie i treści jakby traktat mówiący o genezie, naturze i dynamice rozwoju kultu Serca



Jezusowego. Na początku biskupi przedstawiają analizę historyczną początków i rozwoju kultu wraz z objawieniami Małgorzaty Marii Alacoque. Powołują się także na fakt rozpowszechnienia kultu (1100 istniejących bractw) oraz dużą liczbę przywilejów lokalnych, odpustów nadanych przez Stolicę Świętą, jak również istnienie licznych kościołów i kaplic poświęconych Sercu Jezusa. A w drugiej części – doktrynalnej, omawiają przedmiot tego kultu w oparciu o dzieło o. Galliffeta *De cultu*. Wielu autorów wskazuje, że tak naprawdę *Memorial* powstał, owszem, na zlecenie biskupów polskich, lecz przygotował go włoski adwokat i liturgista J.Ch. Alegiani, gdyż tylko on, będąc stale na miejscu i mając dostęp do źródeł, mógł znać tak dobrze wszystkie szczegóły i statystyki dotyczące rozwoju kultu. Na końcu teje petycji widnieje zresztą jego podpis.<sup>72</sup>

Biskupi proszą w *Memoriale* o Mszę i oficjum przynajmniej dla Polski i bractwa Serca Jezusowego w Rzymie (początkowo także i dla Hiszpanii, ale po interwencji ministra króla Karola III z tego się wycofano). Uzyskują pełną aprobatę 6 II 1765 r., która była przełomem w dziejach kultu, a jego kościelny, liturgiczny i urzędowy charakter odtąd nie mógł być w żaden sposób podważany.

Jeśli chodzi o odpowiedź Kościoła, to nastąpiła ona po najważniejszej dla sprawy debacie Św. Kongregacji Obrzędów, która odbyła się 26 I 1765 roku. Decydujące dla pozytywnej odpowiedzi i aprobaty Kościoła były racje, które zostały zawarte w *Memoriale*, odpowiedzi J.Ch. Alegianiego na zarzuty ongiś promotora wiary P. Lambertiniego (Benedykta XIV), oraz wypowiedzi (*votum*) J.F. Albaniego. Ten ostatni, zabierając głos na posiedzeniu, by odeprzeć zarzuty przeciw kultowi, powołał się na podobieństwo sytuacji przed ustanowieniem święta Niepokalanego Poczęcia<sup>73</sup>. Przypomniął, że wtedy opozycja bazowała na powadze św. Bernarda, a Kościół jednak wprowadził święto. Zaznaczył też, że sam św. Bernard czcił Serce Boże, czego świadectwo mamy w jego traktacie o Męce Pańskiej. W dalszej argumentacji Albani wyciągnął z dziedzictwa św. Cypriana i św. Augustyna myśl, która ukazuje istotę liturgiczną święta Serca Jezusa, tzn. że obchody tego święta są celebracją tajemnicy ustanowienia Kościoła oraz sakramentów świętych.

Ostatecznie Kongregacja, widząc, że *kult Serca Jezusowego jest już rozpowszechniony prawie w całym Kościele [...], że w odprawianiu Mszy św. i odmawianiu oficjum o nic innego nie chodzi jak o uzupełnienie kultu już ustanowionego [...], po uprzednim odstąpieniu od decyzji z dnia 30 lipca 1729 r. [...] postanowiła przychylić się do próśb biskupów Królestwa Polskiego i Arcybractwa Rzymskiego i udzieliła upragnionej aprobaty, zezwalając na uroczyste obchody święta Serca Jezusa z własną mszą i oficjum, a potwierdził to Klemens XIII dnia 6 II 1765 r.<sup>74</sup>*

Można powiedzieć, że zatwierdzenie święta przez Stolicę Apostolską było nie tylko odpowiedzią na prośby, które zewsząd napływały do Rzymu, ale także miało być remedium na jansenizm. Klemens XIII chciał w ten sposób oficjalnie

wesprzeć kult, w którym dostrzegł ratunek i skuteczną broń przeciw destrukcyjnym wpływom jansenistów. Poprzez aprobatę kultu i święta Serca Jezusa Stolica Święta podniosła na duchu także tych, którzy promowali go na całym świecie jeszcze na długo przed 1765 rokiem i przyczynili się do tego, że pobożność ludowa i nabożeństwo do Serca Jezusowego zaowocowało narodzinami oficjalnego kultu.

ROZDZIAŁ DRUGI

**Ustanowienie i rozwój  
święta Serca Jezusa**



## 1. Narodziny oficjalnego kultu w Kościele

Ogłoszenie święta jest faktem historycznym, liturgicznym i publicznym dla społeczności Kościoła lokalnego i powszechnego. Bez wypowiedzi Magisterium Kościoła nigdy by nie zaistniało w formie kultu oficjalnego. Oczekiwana decyzja Stolicy Apostolskiej ogłaszająca święto Serca Jezusa nadeszła po wielu petycjach, prośbach i trudnościach.

Dnia 25 I 1765 r. Święta Kongregacja Obrzędów wydała wreszcie tak upragniony i oczekiwany dekret, który 6 II 1765 r. podpisał papież Klemens XIII. Była to odpowiedź na *Memoriał* biskupów polskich. Dekret pozwalał na liturgiczny obchód święta z własną Mszą św. (*Miserebitur*) i oficjum brewiarzowym (dla Polski, w kościołach Rzymu i tam, gdzie istniały bractwa Serca Jezusowego, choć jeszcze w formie przywileju i na sposób lokalnie ograniczony).<sup>75</sup> Natomiast 10 lipca tego samego roku otrzymały dla siebie pozwolenie siostry wizytki, wciąż jednak był to jeszcze przywilej, o który zewsząd proszono Stolicę Apostolską. I właściwie każdy, kto prosił, to pozwolenie otrzymywał, także Portugalia w roku 1779; kraje Ameryki Łacińskiej w 1804 r.; Ziemia Święta w 1819 r.; oraz wielu innych biskupów dla swoich diecezji. Tak było aż do czasów Piusa IX.<sup>76</sup>

## 2. Formularze mszalne powstałe po ogłoszeniu święta

Historyczny rozwój formularzy stanowi pewien proces. Pierwszym postulatem towarzyszącym prośbie o święto Serca Jezusowego było ustanowienie Mszy św. z własnym formularzem i oficjum. W ciągu historii powstało bardzo wiele formularzy Mszy o Sercu Jezusowym, niektórzy wyliczają ich ponad 30 na przestrzeni 168 lat (1672-1840). Zaś od 1765-1970 roku wymienia się najważniejsze 4 formularze zatwierdzone przez Stolicę Apostolską<sup>77</sup>:

### 2.1. *Miserebitur*

Po zatwierdzeniu Mszy św. na święto Serca Jezusa (26 stycznia i 6 lutego 1765 r.) przez Klemensa XIII<sup>78</sup> dla Królestwa Polski i dla Arcybractwa Serca Jezusa w Rzymie, a potem jeszcze w dn. 10-11 V 1765 roku dla Towarzystwa Jezusowe-

go, obydwie, jeśli chodzi o ryt, w randze *duplex maius*. Miały być celebrowane w piątek po oktawie Bożego Ciała. Od tego momentu można przyjąć istnienie publicznego kultu (w formie kanonicznej) Najświętszego Serca Jezusa.

Motywy przewodnim tego pierwszego oficjalnie zatwierdzonego formularza jest *miłosierna* miłość Serca Jezusa. Podkreśla on Mękę Chrystusa, w której z miłości (*aż do końca*) ofiarowuje się w swej ludzkiej naturze na Krzyżu, jak również codziennie na ołtarzach całego świata w darze Eucharystii. Formularz ten przetrwał aż do 1929 roku i został zastąpiony nowym, zaczynającym się od słowa *Cogitationes*. Tak więc *Miserebitur* jest pierwszym formularzem, formalnie (urzędowo i liturgicznie) zapoczątkowującym oficjalny rozwój kultu Serca Jezusowego.<sup>79</sup>

## 2.2. *Egrediemini*

Formularz dla Wenecji, Austrii i Hiszpanii nazwę swą czerpie z Pnp 3,11. Został zaaprobowany przez Piusa VI dn. 11 I 1778 r. (na prośbę królowej Marii Franciszki) tylko dla Portugalii w randze rytu – *duplex I classis sine octava*; następnie dla Kościoła powszechnego przez Piusa IX dn. 23 i 26 VIII 1856 r. jako *duplex maius*; oraz zaaprobowany przez Leona XIII dn. 28 VI 1889 r. i podniesiony do rangi *duplex I classis*.

Mimo że tematem głównym tego formularza została uczyniona *miłość* (*sua-vitas amoris*), to jednak obok niej zwłaszcza w kolekcje ukazuje się Serce jako *symbol* («*imago*») *dobroci*. Brak w niej jakichkolwiek wyraźnych akcentów traktujących *Serce Jezusa* jako *wybraną część świętego Człowieczeństwa Chrystusa*. Natomiast *ofertorium* odwołuje się aż dwa razy do serca, ale nie Najświętszego, lecz do wspólnoty wierzących. Dopiero *postcommunio* nawiązuje do Serca Jezusa, z którym mamy kontakt po przyjęciu Chleba z Niebios, dzięki któremu *uczymy się miłować to, co niebieskie*.<sup>80</sup>

## 2.3. *Sciens Jesus*

Jest to formularz z 1921 r., poświęcony Eucharystycznemu Sercu Jezusa, a nazwa pochodzi od *introitu*: J 13,1-2 – *Sciens Jesus quia venit hora ejus*. *Ora*cja wychwalała Jezusa za Jego miłość rozlewającą się na ludzi, dzięki której otrzymaliśmy *Eucharystyczny Sakrament*, oraz kieruje prośbę do Pana Jezusa Chrystusa, byśmy Jego *umilowane Serce szanowali (kochali)*, poprzez godne przyjmowanie tak wielkiego Sakramentu. Lekcja pochodzi z Ef 3,9-19, *graduał* z Iz 12,6 lub Za 9,17, *tractus* – Ps 35,8-10. Poza okresem paschalnym omijało się *graduał*, a w jego miejsce używało się tekstu Za 9,17 lub Ps 67,4.11. Potem następowała Ewangelia według św. Łk 22,15-20, a po niej *ofertorium* – Ps 30,20, oraz *secretum* –

*Tuere nos, Domine...* W tej mszy korzystano z *Prefatio Cordis Sacri*, a na Komunię używano tekstu Mt 18,20 jako antyfony. MpK – *Divinis Cordis tui satiati*.<sup>81</sup>

## 2.4. *Cogitationes*

Formularz z 1929 roku, który został opracowany przez benedyktynów, H. Quentina i zespołu współbraci, którymi kierował, na polecenie papieża Piusa XI. Do tego formularza dołączono nowe czytania (w cyklu ABC) w 1970 roku. Główny akcent w *Cogitationes* położono na temat pojednania i obowiązek zadośćuczynienia (*reparatio*).<sup>82</sup>

## 2.5. *Katalog formularzy według N. Nilles'a (1828-1907)*

Cytowany przez wielu poważnych autorów, wymienia on ogółem 13 formularzy w różnym stopniu nawiązujących do kultu Serca Jezusa, które oznacza kolejno literami alfabetu, niezależnie od daty ich powstania:

**A.** *Miserebitur* (1765); **B.** *Egredimini* (1778); **C.** *Gaudeamus*, z Besançon (1694); **D.** *Gaudeamus*, św. Jana Eudesa (1668); **E.** *Venite exsultemus*, o. Galliffet (1688); **F.** *Ingrediens*, z Paryża (1739); **G.** *Venite ad me* (II poł. XVIII w. – 1771?); **H.** *Exurge*, dla Benedyktynek Wieczystej Adoracji; **I.** *In capite libri*, z Orleanu (1716); **K.** *In capite libri*, ale z różnymi *oracjami*; **L.** *In capite libri*, z *sekwencją* i *prefacją* własną – formularze *in capite* to msze wynagradzające za zniewagi względem Najświętszego Sakramentu; **M.** *Habentes*; **N.** *O altitudo*, **S.** Suplizio, na święto „vitae interioreis Christi” – ten wyjątkowo nie ma żadnego odniesienia do Serca Jezusa. Trzeba zaznaczyć, że formularze *Ingrediens*, *Exurge* i *Habentes* były napisane dla niektórych diecezji francuskich, oraz należy pamiętać, że każdy biskup w tamtych czasach zarządzał liturgią na swój sposób, także co do przyjmowania nowych świąt czy formularzy z innych diecezji. Jednak te formularze wywarły swój pozytywny wpływ na szybki oraz różnorodny rozwój liturgicznego kultu Serca Jezusa.<sup>83</sup>

## 3. Główni promotorzy publicznego kultu Serca Jezusa

Po ogłoszeniu święta, nabożeństwo zawdzięczało swój wielki rozwój publicznym aktom poświęcenia, szczególnej działalności zgromadzeń i zakonów, świeckich stowarzyszeń, których misją było rozkrzewianie kultu Serca Jezusowego, a przede wszystkim następnym aktom ze strony Magisterium Kościoła, które potwierdzały je i rozszerzały przywileje oraz zasięg nabożeństwa.<sup>84</sup>

### 3.1. Wizytki

Jeśli chodzi o wkład Zakonu Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny (wizytki) w krzewienie kultu Serca Jezusa, to jest on oczywisty i niezaprzeczalny. Ale po fakcie ogłoszenia święta, wizytki znalazły się w sytuacji kogoś, kto został wysłuchany, uzyskały to, czego pragnęły od Stolicy Apostolskiej. Dalsza ich działalność skupiła się na rozwoju tych form kultu, które były możliwe w oparciu o dokumenty Stolicy Świętej.

Ich działania na rzecz kultu Serca Jezusa zostały gwałtownie przerwane przez Rewolucję Francuską. W tym właśnie okresie – z ponad 120 klasztorów Wizytek istniejących przed rewolucją – zostały przez nią zniszczone prawie wszystkie, a same zakonnice wydalone z Francji, albo zgromadzone w miejscach odosobnienia, a niektóre nawet umęczone. Po tym terrorze, dopiero w XIX wieku doczekały się nowych fundacji i pracowały na polu edukacji (prowadziły pensjonaty) i w szpitalach. Ich wpływy, sięgające poza mury klasztorów, oraz ich wkład w kult Serca Jezusa wzmogłyby się znacząco, o czym świadczy fakt, że inspirowały fundowanie nowych kongregacji, np. *Oblaci św. F. Salezego* (za sprawą Marie de Sales Chappuis) w 1875 roku, oraz innych rodzin i zgromadzeń zakonnych.<sup>85</sup>

W ten sposób kontynuowały dzieło Małgorzaty Marii i przesłania jej objawień, stając się ośrodkiem promieniowania i rozprzestrzeniania się kultu z Paray-le-Monial na Francję i poza jej granice, np. w Polsce, jeszcze przed rewolucją francuską, wizytki utworzyły silny ośrodek kultu w Warszawie (1635 r.).<sup>86</sup>

### 3.2. Jezuici

Gdy Klemens XIII podpisał już dekret, miało miejsce wydarzenie, które wszyscy odczytali jako potwierdzenie aprobaty papieskiej dla kultu Serca Jezusa. Oto w trzy dni po tym fakcie, Lotus Nicolas Celestini, SJ (†1768) – nowicjusz jezuicki – został cudownie uleczony z ciężkiej choroby 9 II 1765 r. W całych Włoszech odczytano to jako znak akceptacji ze strony Boga dla decyzji papieża.<sup>87</sup>

Sporo jezuitów było zaangażowanych w obronę dopiero co zatwierdzonego urzędowo kultu (także liturgicznego) Serca Jezusa, m.in. G.B. Faule, B. Tetamo i F.A. Zaccaria, którzy walczyli w jego obronie przeciw Kamilowi Blasiemu, oraz E. Marques, SJ, który inteligentnie i skutecznie od strony doktrynalnej odparł wszelkie zarzuty w swoim dziele *Defensio cultus...*, wydanym w Wenecji w 1781 r.<sup>88</sup>

Istotnym załamaniem roli i wkładu zakonu w rozwój kultu była kasata przeprowadzona przez Klemensa XIV (brewe *Dominus ac Redemptor*)<sup>89</sup>, ale po restauracji jezuitów na całym świecie przez Piusa VII (bullą *Sollicitudo omnium ecclesiarum*)<sup>90</sup>, z nową energią i wdzięcznością zabrali się do rozpowszechniania i promocji czci Serca Jezusa. Największy rozkwit tego kultu przypada na XIX wiek.<sup>91</sup>



Znaczącą rolę w utwierdzeniu pozycji i rozwoju kultu odegrał Jan Perrone – włoski jezuita, który był profesorem dogmatyki na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. To on jako pierwszy postawił i zamieścił tezy na temat Serca Jezusowego w swoim traktacie chrystologicznym. To dziewięciotomowe dzieło Perrone pt. *Praelectiones theologicae* udowodniało, że *przedmiotem tego kultu jest fizyczne Serce Jezusa jako symbol miłości* (za nim poszli zgodnie: kard. Franzelin, kard. Billom, jak również sam Pius XII w *Haurietis aquas*; tzn. że jego tezy weszły w zakres oficjalnej nauki Kościoła).<sup>92</sup>

Prawdopodobnie najbogatszy dorobek naukowy miał wtedy Mikołaj Nilles, co widać szczególnie w jego dziele: *De rationibus festorum Sacratissimi Cordis Jesu et Purissimi Cordis Mariae*, wydanym w Innsbrucku. Niewątpliwie to monumentalne dzieło jest świadectwem nie tylko jego erudycji, lecz także bogactwa dokumentacji, która już wtedy istniała w związku z rozwijającym się kultem, a została zaczerpnięta ze źródeł zbiorów Kongregacji Obrzędów. Zwłaszcza w pierwszym tomie znajdziemy szczegółowy opis historii starań mających na celu doprowadzenie do zatwierdzenia w Kościele liturgicznego święta Serca Jezusa. Nilles jest pierwszym kanonistą i liturgistą, który opublikował słynny *Memoriał episkopatu polskiego do papieża Klemensa XIII o czci Najświętszego Serca Jezusowego* (*Memoriale Episcoporum Polonorum...*). A co szczególnie dla nas ważne, ukazał *historię sporu pomiędzy zwolennikami i przeciwnikami tego kultu w XVIII w.*<sup>93</sup>

Pośród całego zastępu francuskich jezuitów, trzeba też wymienić Wiktora Drevon, który wzywał do Komunii św. wynagradzającej za świętokradztwa. Dlatego też założył w roku 1854 Stowarzyszenie Komunii Wynagradzającej w ramach Apostolstwa Modlitwy pod wodzą dyrektora – o. H. Ramière.<sup>94</sup>

Nie wszystkie wysiłki na rzecz rozwoju kultu mogły być udane i przynieść owoc w perspektywie czasu, mimo najszczerzych chęci. Otóż belgijski jezuita, moralista Artur Vermeersch, także profesor PUG, opublikował kilka dzieł z zakresu teologii Serca Jezusowego – *Pratique et doctrine de la dévotion au Sacré-Cœur* (Tournai 1930, 7<sup>ed.</sup>), które na polski przełożył H. Libiński, SJ w 1933 r. pt. *Nabożeństwo do Najświętszego Serca Jezusa w praktyce i teorii*. Vermeersch był zdecydowanym zwolennikiem tezy, że *miłość symbolizowana przez Serce Jezusa jest miłością, której źródłem jest Jego ludzka natura* (czyli, że kult ten jest *wyłącznie kultem ludzkiej miłości Chrystusa i nie obejmuje Jego boskiej miłości*). Po encyklice *Haurietis aquas* jego teza została zupełnie porzucona. Wydaje się, że ta teza mogła zaszkodzić pojmowaniu i prawidłowemu podejściu do samego kultu.<sup>95</sup>

Za to inny francuski jezuita, Jean V. Bainvel, walczył aktywnie z modernizmem w teologii. Autor klasycznego dzieła, jeśli chodzi o tę tematykę, pt. *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus. Doctrine – histoire* (Paryż 1919). Inaczej niż Vermeersch, twierdził, że także boska miłość Chrystusa jest przedmiotem kultu,

natomiast celem – obudzenie naszej miłości dla miłości Chrystusa, zaś głównymi formami kultu: miłość i wynagrodzenie. A trzeba zaznaczyć, iż te oryginalne tezy wypowiadał jeszcze przed *Haurietis aquas*.<sup>96</sup>

Ogromny swój wkład w dzieło rozkrzewiania kultu wniósł Augustyn Hamon, także francuski jezuita, ówczesny redaktor *Etudes*, autor wielu artykułów o Małgorzacie M., który przede wszystkim napisał monumentalne, pięciotomowe dzieło z zakresu historii kultu NSJ, pt. *Historie de la dévotion au Sacré-Cœur*, które ukazało się w Paryżu w latach 1907-1940.<sup>97</sup>

Polski jezuita, Włodzimierz Ledóchowski, gdy został generałem zakonu, uzyskał w Kongregacji Obrzędów przywilej dla Towarzystwa Jezusowego *odprawiania Mszy św. wotywniej o Sercu Jezusa w pierwsze piątki miesiąca*. Wraz z tym przywilejem wydał rozporządzenie comiesięcznych dni skupienia, właśnie w pierwsze piątki, a jezuici mieli odprawiać w swoich kościołach, w dzień uroczystości Serca Jezusowego, adorację wynagradzającą przed obliczem Najświętszego Sakramentu. Zarządził też procesję eucharystyczną wraz z odnowieniem *aktu poświęcenia się Bożemu Sercu*, jak również zachowania właściwego charakteru czerwca wraz z nabożeństwem i nowenną do Serca Jezusa (a zwłaszcza przed uroczystością). Za jego długiego generalatu oraz dwóch Kongregacji Generalnych, którym przewodził, można naliczyć aż 24 jego wystąpienia na rzecz kultu, nie licząc starań o kanonizację Małgorzaty Marii, czy też o beatyfikację jej kierownika duchowego – Klaudiusza La Colombière, popierania Apostolstwa Modlitwy i *Posłańca Serca Jezusowego*.<sup>98</sup>

### 3.3. Biskupi

Wymieńmy tu kard. Mieczysława Ledóchowskiego, abpa metropolitę gnieźnieńsko-poznańskiego, a od 1892 r. prefekta Kongregacji Rozkrzewiania Wiary. Poświęcenie się Sercu Bożemu (8 XII 1872) swych archidiecezjan uważał za środek do przetrwania represji ze strony zaborcy pruskiego oraz podtrzymania ducha narodu.<sup>99</sup>

Arcybiskup Westminster Henry Edward Manning (1808-1892) jest autorem dzieła z zakresu teologii Serca Jezusowego: *The Glories of the Sacred Heart*, w którym trzeci rozdział tego dzieła nosi tytuł: *Dogmat źródłem pobożności*, a dziełki: *O znamionach Najświętszego Serca Jezusowego*. Arcybiskup w swym piśarstwie i działalności ukazywał i unieszkodliwiał stare błędy arianizmu i nestorianizmu, a ogromną wagę przywiązywał do rozumnej czci Najświętszego Serca Boga-Człowieka.<sup>100</sup>

Z grona ówczesnego polskiego episkopatu na uwagę zasługuje bł. Józef Sebastian Pelczar (1842-1924), bp przemyski, który propagując kult Serca Jezusowego, zachęcał w diecezji do przeprowadzania intronizacji w rodzinach i dlatego 27 VI 1920 wydał list pasterski, w którym wyjaśnił cel i naturę tego aktu oraz

wskazał, jak go przeprowadzić. Wydał też dzieło pt. *Nabożeństwo do Najświętszego Serca Jezusowego według objawień danych św. Małgorzacie Marii i żywot tejże świętej*, które ukazało się Przemyślu w 1921 r.<sup>101</sup>

### 3.4. Świeccy

Nie było chyba w tamtych czasach drugiego takiego nabożeństwa i związane go z nim kultu, które cieszyłoby się tak wielkim zaangażowaniem świeckich. Świadectwem tego jest istnienie i ogromny wkład oraz dynamizm Apostolstwa Modlitwy. Jego pierwszymi duszpasterzami byli Franciszek Gautrelet, SJ (1807-1886), inicjator Apostolstwa Modlitwy, grupy zaaprobowanej przez Piusa IX. Kontynuatorem o. Franciszka był o. H. Ramière, SJ (1821-1844), który traktowany jest jako współzałożyciel Apostolstwa Modlitwy (1844). Swoimi publikacjami pobudzał on do odpowiedzialności za apostolską i misyjną działalność Kościoła. Bardziej niż o. Gautrelet Henryk Ramière związał AM z nabożeństwem do Bożego Serca, a nazywał je Apostolstwem Serca Jezusowego. Napisał m.in. *La question social et le Sacré-Cœur*.<sup>102</sup>

U początków rodzącego się kultu Serca Jezusa znajdują się również arcybractwa i stowarzyszenia apostolskie: Arcybractwo Serca Jezusowego przy kościele św. Teodora w Rzymie (założone przez św. Leonarda z Porto Maurizio, 1676-1751), to ono uzyskało od Klemensa XIII pozwolenie, wraz z polskimi biskupami, na liturgiczne obchodzenie święta Serca Jezusa z własną Mszą św. i oficjum brewiarzowym.<sup>103</sup>

Wyjątkową postacią, gdyż był głową państwa, jest Gabriel Garcia Moreno (1821-1875) – prezydent Ekwadoru, który wraz z parlamentem podjął kilka uchwał dotyczących kultu Najświętszego Serca Jezusa 8 X 1873 r. Chodzi tu o artykuł nr 1, w którym była mowa o poświęceniu się Sercu Jezusowemu i obraniu Go za Patrona i Protektora (25 III 1874 r.). Garcia Moreno, opuszczając katedrę po godzinnej adoracji, został zamordowany w Quito w pierwszy piątek, 5 VIII 1875 r. Ekwadorczycy czczą go jako niekanonizowanego męczennika.<sup>104</sup>

### 3.5. Trudne początki teologii kultu Serca Jezusa

Oprócz jezuitów, inni teologowie tamtego okresu mówią niewiele. Należy tu wspomnieć Szymona Gourdan (1646-1729), paryskiego zakonnika z klasztoru św. Wiktora. Twierdził on, że przedmiotem nabożeństwa nie jest fizyczne Serce Jezusa (jak u Małgorzaty Marii), ale „*całe życie wewnętrzne Chrystusa, ze wszystkimi doznaniem, a nie tylko miłość*”. Wymieńmy także P. Guéranger (†1875), benedyktyna i liturgistę z Solesmes, który mówił o miłości żyjącej w Sercu Zbawiciela, a w *Konstytucjach benedyktynów kongregacji francuskiej* pisał o tym, że *Kongregacja czci tajemnicę Słowa Wcielonego, która w ostatnich czasach*

najdobitniej zajaśniała w symbolu najukochańszego Serca Jezusowego. To on także starał się o przywilej u miejscowego biskupa, by odprawiać mszę o Sercu Jezusa (ku czci tajemnicy Serca Boga-Człowieka) w pierwsze piątki.<sup>105</sup> Ale to są wyjątki. Dlatego też, gdyby nie wypowiedzi Magisterium Kościoła, teologia kultu Serca Bożego by się nie rozwinęła, tym bardziej że sam kult, nie tylko liturgiczny, napotykał na poważne przeszkody.

## 4. Kryzysy i załamania po ustanowieniu święta

### 4.1. „*Nouvelles Ecclésiastiques*”

Pewnym symptomem atmosfery, jaka towarzyszyła rozwijającemu się kultowi Serca Jezusa, były ataki i próby ośmieszenia autorów z nim związanych przez jansenistów, zwłaszcza na łamach ich anonimowego tygodnika „*Nouvelles Ecclésiastiques*”. Jean Joseph Lanquet, bp ordynariusz Soissons, członek Francuskiej Akademii Nauk, napisał dzieło o Małgorzacie Marii pt. *La vie de la vénérable Mère Marguerite-Marie, religieuse de la Visitation Sainte-Marie, du monastère de Paray-le-Monial, en Charolais*. Nie tylko ono spotkało się ze zmasowaną kampanią ośmieszenia na łamach tego tygodnika, lecz także i jezuici zaangażowani w kult.<sup>106</sup>

### 4.2. Jansenistyczny synod w Pistoï i jego zwolennicy

Narastające napięcie między jansenistami a jezuitami i zwolennikami kultu Serca Jezusa miało szersze tło. Chodziło o różne próby wkomponowania walki z rodzącym się kultem Serca Jezusa w walkę nie tylko z jezuitami, ale przede wszystkim ze Stolicą Apostolską, poczynawszy od pontyfikatu Piusa VI. Papież potępił jansenistyczny synod w Pistoï (18 IX 1786), który zwołany przez Scypiona Ricci (†1810 r.), obradował przez dwa lata (1786-1787), a przyjmując 4 artykuły gallikańskie, próbował do minimum ograniczyć władzę papieską. Jako biskup Pistoï, m.in. skasował na swym terenie wszystkie zakony, próbując wzorem jansenistycznym stworzyć tylko jeden. Był bardzo wrogo nastawiony do kultu Serca Jezusowego, tym bardziej że szerzyli go jezuici. Uważał, że jest to kult nestoriański, obcy chrześcijaństwu, że jest to pobożność jezuicka zapożyczona od protestantów anglikańskich przez Klaudiusza La Colombière (w latach jego pobytu w Anglii, tj. 1676-1679). Pius VI napiętnował synod bullą *Auctorem fidei* z dn. 28 VIII 1794, a zwłaszcza jego błędy gallikańskie oraz zdania dotyczące łaski i władzy papieskiej. Ricci na pięć lat przed śmiercią nawrócił się i odwołał swoje błędy, a ze Stolicą Świętą ostatecznie się pojednał.<sup>107</sup>

Tym, który starał się przynajmniej dorównać w zwalczaniu kultu Serca Jezusowego, jak również wspierać wysiłki swego przyjaciela Scipione Ricciego, był biskup francuski H. Grégoire (1750-1831). Przedstawił swoje stanowisko teologiczne odnośnie do kultu w *Historie des sectes religieuses*, a w nim *Les cordicoles* (Paryż 1928), w którym stwierdził, że należy wykluczyć z tego kultu *serce fizyczne*, a wolno mówić jedynie o „*sercu metaforycznym*”. Chciał, aby kult oddawał tylko i wyłącznie samej miłości Chrystusa. Zwolenników kultu nazywał obraźliwie *cordiloles (sercochwalcami)*. Do tej grupy przeciwników zalicza się też Marek A. Wittola – proboszcz z Probstdorf, który wraz z innymi przeciwnikami w Austrii XVII i XVIII w. nazywa go nabożeństwem do wnętrzości (*devotio viscerum*). Wittola zawzięcie zwalczał niemieckiego jezuitę Goldhagena Hermana, SJ.<sup>108</sup>

### 4.3. Opory ze strony katolickiej

W łonie samego Kościoła katolickiego można było napotkać na duże opory, których przykładem może być choćby Kamil Blasi (XVIII w.), adwokat Kurii Rzymskiej, przeciwnik kultu Serca Jezusowego. Wyraził on swój sprzeciw wobec dekretu Klemensa XIII w książce *De festo Cordis Jesu. Disertatio commonitoria cum votis et monumentis selectis*, która została wydana w Rzymie w 1771. Nie trudno się domyślić, że dał tym samym broń do ręki jansenistom. Spotkał się ze sporą reakcją zwrotną, z dużym oporem i obroną kultu ze strony jezuitów, szczególnie zaś E. Marquesa, SJ.<sup>109</sup>

### 4.4. Niektóre wydarzenia z czasów Rewolucji Francuskiej

Rewolucja Francuska jest wydarzeniem złożonym. Chodzi nam oczywiście o wydobycie tylko tych faktów, które ze swej istoty uderzyły w kult Serca Jezusowego. Wymieńmy tu tylko, np. spustoszenie moralne, jakie wywołała rewolucja w sercach wiernych; wydalenie eudystów z Francji (1880); albo konieczność przerwania procesu beatyfikacyjnego Małgorzaty Marii (rozpoczętego w 1717 r.).

Innym ważnym wydarzeniem, które odbiło się szerokim echem, było związane z Marią Antoniną, królową Francji i żoną Ludwika XVI. Została ona oskarżona w procesie o zdradę stanu za posiadanie obrazków Najświętszego Serca Jezusa, a następnie skazana na śmierć. Wyrok wykonano 16 X 1793 r.

Pośród tych wydarzeń na pierwszy plan wysunęła się postać Napoleona Bonaparte, który rozpoczął prześladowanie Piusa VI, a zwłaszcza doszło do głosu i nasiliło się zjawisko etatyzmu. Polegało ono na zwierzchności władz państwowych nad Kościołem (np. józefinizm w Austrii). W 1789 roku we Francji została ogłoszona Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela, która ubezwłasnowolniła Kościół francuski. Papież Pius VI odpowiedział suspensą obejmującą niewierne

duchowieństwo i hierarchię, co było tak naprawdę wyrazem pewnej bezradności papieża wobec rewolucji.

Z okresu po Rewolucji Francuskiej pochodzi znamienne zawołanie i hasło umieszczone jako inskrypcja na Montmarte – *Gallia poenitens ac devota* (= *Francja pokutująca i oddana*), gdyż jej okrucieństwa wywołały pod wpływem kultu NSJ ducha pokuty i potrzeby wynagrodzenia Jezusowi, a więc także przejawy liturgicznych form wynagrodzenia.<sup>110</sup>

## 5. Dokumenty i działania Stolicy Apostolskiej promujące kult Serca Jezusowego

### 5.1. Walka Piusa VI z jansenizmem

Przybliżmy trochę bardziej konflikt z jansenizmem, który miał miejsce za papieża Piusa VI. Jak już wiemy, wydał on bullę *Auctorem fidei* (28 VIII 1794 r.). Potępił w niej jansenistyczne błędy synodu w Pistoii (1786 r.), któremu patronował Leopold II (książę Toskanii) oraz brat cesarza austriackiego (Józef II). Jansenizm zwalczał nabożeństwo do Serca Jezusa. Chodzi tu o potępienie fałszywych twierdzeń (zob. nr 61-63): 1) że *adoracja wprost człowieczeństwa Chrystusa, a co więcej jakiegś Jego części, będzie zawsze czią Boską oddawaną stworzeniu*; (papież powołuje się na kan. 9. Soboru Konstantynopolskiego II); 2) *nauka, która odrzuca nabożeństwo do Najświętszego Serca Jezusa pośród nabożeństw, które kwalifikuje jako nowe, błędne, a przynajmniej niebezpieczne... jest fałszywa.. itd* – chodzi oczywiście o te, które zostały zaaprobowane przez Stolicę Świętą; 3) podobnie, gdy ta nauka traktuje *adoratorów Serca Jezusa także z tego powodu, tzn. przez fakt, że nie zdają sobie sprawy, że najświętsze Ciało Chrystusa, lub jakaś jego część, a także całe Jego człowieczeństwo nie może być adorowane w kulcie latreutycznym, gdy je się separuje lub je się oddziela od Boskości; (...)* – wtedy jest godna potępienia, obrażająca dla wierzących, którzy adorują Serce Jezusa, bo traktuje ich tak, jakby to czynili.

A tymczasem – pisze papież – *oni adorują Je, na ile jest Sercem Jezusa, właśnie Sercem Osoby Słowa, z którym jest nierozdzielnie złączone*, podobnie jak to było z *Ciałem i krwią Chrystusa* po śmierci, gdy nie będąc *odseparowane lub rozdzielone od Bóstwa, pozostawały adorowane w Grobie*. W taki sposób papież odważnie wziął w obronę kult NSPJ.<sup>111</sup>

### 5.2. Proces beatyfikacyjny M.M. Alacoque

Pius VII dn. 21 V 1822 r. wznowił proces beatyfikacyjny M.M. Alacoque, który został nagle przerwany z powodu wybuchu Rewolucji Francuskiej.<sup>112</sup> Jego sukcesor, Leon XII, kontynuował proces beatyfikacyjny M. Marii, wznowiony przez

swego poprzednika, i zaliczył ją w poczet czcigodnych sług Bożych dn. 30 III 1824 r., a 19 XII 1828 roku potwierdził heroiczną jej cnotę oraz świętość i cuda, zdziałane za jej wstawiennictwem.<sup>113</sup>

### 5.3. Za błogosławionego Piusa IX<sup>14</sup>

#### 5.3.1. Beatyfikacja Małgorzaty Marii Alacoque

Pius IX w *Breve Beatificationis Marg. M. Alacoque*, 18 IX 1864 r. ogłasza ją błogosławioną, i tak po raz pierwszy zostaje wymieniona oficjalnie jako promotorka kultu Serca Jezusowego. Papież stwierdza jednocześnie, że *została wybrana przez samego Zbawcę, by utwierdzać i rozszerzać kult Serca Jezusa, i że była godna tego zadania.*

#### 5.3.2. Encyklika *Quanta cura* Piusa IX (8 XII 1864 r.)

Papież wskazuje na *kochające Serce Jezusa*, które pociąga wszystkich ku sobie, i ukazuje miłość Chrystusa jako wzór życia chrześcijan, siłę do przewyciężenia błędów modernizmu i motywację apostołską oraz *schronienie dla wiernych i żertwę ofiarną, która spala się z miłości ku nam.* Odpustem obdarza akt strzelisty *Słodkie Serce Jezusa, spraw bym Cię kochał coraz więcej!* (1876 r.).

#### 5.3.3. Święto Serca Jezusowego w całym Kościele

Pius IX – na prośby biskupów Francji odpowiedział pozytywnie dekretem *Urbis et Orbis* – [23]25 VIII 1856 – rozszerzając święto Serca Jezusa na cały Kościół. Dołączył do niego mszę *Miserebitur* (bez pref. o Krzyżu) wraz z oficjum, wyznaczając mu rangę *duplex maius*, a nabożeństwo do NSPJ wchodzi definitywnie do kultu publicznego i powszechnego w Kościele.<sup>115</sup>

## 6. Ostatnie znaczące dokumenty papieskie

### 6.1. Encyklika *Annum sacrum Leona XIII*<sup>116</sup>

Papież Leon XIII wielce zasłużył się rozszerzeniu kultu, gdyż podniósł do rangi pierwszej klasy święto liturgiczne Serca Jezusa (*duplex I classis* – 28 VI 1889), a we wcześniej wydanej encyklice *Annum sacrum* (25 V 1899) zapowiedział poświęcenie rodzaju ludzkiego NSJ i uzasadniał od strony teologicznej i historycznej jego konieczność. Ukazał symboliczny znak Serca Jezusa wraz z krzyżem pośród płomieni, jako znak nadziei i zbawienia dla całego świata. Leon XIII poucza, że:

Święte Serce jest symbolem i wyrazistym [przejrzystym] obrazem nieskończonej miłości Jezusa Chrystusa, która przynagla nas do wzajemnej miłości; jest rzeczą najbardziej przekonującą poświęcenie się najdosłowniejszemu Sercu, które nie oznacza nic innego jak oddanie i związanie się z Jezusem Chrystusem. Każdy akt czci, posłuszeństwa i pobożności, składany Bożemu Sercu, w rzeczywistości jest skierowany do samego Chrystusa.<sup>117</sup>

Zarządził ustalone nabożeństwa w ciągu trzech dni (9-11 czerwca) i odmówienie zatwierdzonych Litanii do Najświętszego Serca Jezusa. Dołączył też do encykliki *Akt poświęcenia rodzaju ludzkiego Najświętszemu Sercu Jezusa* („*O Jezu Najśłodszy, Odkupicielu rodzaju ludzkiego...*”), który traktował jako *lekarstwo na zło*, a który zawiera w sobie laudację skierowaną do Bożego Serca za dar zbawienia. Papież, wdzięczny za odzyskane zdrowie, nie tylko zachęcał do dobrowolnego poświęcenia się Sercu Bożemu, ale również sam osobiście dokonał tego aktu poświęcenia wraz z całym Kościołem dnia 11 VI 1899 r.

## 6.2. *Poparcie i aprobata św. Piusa X*<sup>118</sup>

Papież ten ożywił kult eucharystyczny i przewycięził zagrożenia ze strony modernizmu, potępiając go wraz z agnostycyzmem i immanentyzmem. Dnia 1 IX 1910 roku Pius X nakazał przed przyjęciem urzędu kościelnego składanie przysięgi antymodernistycznej<sup>119</sup>, która do dziś przetrwała w formie wyznania wiary, składanego przez przyszłych kapłanów przed otrzymaniem święceń. Natomiast w 1906 r. zaaprobował praktykę obchodzenia czerwca jako miesiąca Serca Jezusowego, przywiązując doń kilka odpustów. Zarządził też, by w uroczystość Serca Jezusa we wszystkich świątyniach ponawiano *Akt poświęcenia rodzaju ludzkiego*. Zrozumiałym jest także fakt, że Ojciec Święty traktował kult Serca Jezusa jako *jedyną ucieczkę zbawienia pracującego rodzaju ludzkiego*, która została nam dana.<sup>120</sup> Papież ten popierał także ideę intronizacji (dzieło o. Mateo).

## 6.3. *Bulla kanonizacyjna Benedykta XV*

Ojciec Święty wyniósł na ołtarze Małgorzatę Marię Alacoque w 1920 roku. W bulli kanonizacyjnej wyraził swą radość i dziękczynienie Bogu za dar i wybranie M. Marii na promotorkę nowego kultu do Serca Jezusa, do *Serca naszego Boskiego Zbawiciela*.<sup>121</sup> Trzeba dodać, że również i ten papież aprobował w stopniu najwyższym działalność intronizacyjną o. Mateo.



#### 6.4. Encykliki Piusa XI<sup>122</sup>

Pierwsza z encyklik Piusa XI – *Quas primas* (25 XII 1925 r.) – poruszająca tematykę Serca Jezusa, nawiązywała do *Aktu poświęcenia rodzaju ludzkiego*, zapoczątkowanego przez Leona XIII (1899 r.), przypominała o Chrystusowym panowaniu *przez miłość* oraz należytą ze strony człowieka odpowiedzi na tę miłość, która polega na wierności przykazaniom. Konsekwentnie, encykliką tą ustanowił święto Chrystusa Króla.

Druga z nich – *Miserentissimus Redemptor*<sup>123</sup> Piusa XI – będąca pewną odpowiedzią m.in. także na jansenizm, poświęcona została charakterystycznej formie kultu NSJ, jaką jest zadośćuczynienie (*expiatio* rozumiane jako *pobożne reparatio*) obok poświęcenia się i adoracji. Papież nawiązuje jeszcze do *Annum sacrum* (przypominając jej zasadnicze idee – poświęcenie, wszechwładzę Chrystusa – w *Quas primas*, i naszą miłość ku Niemu), ale w głównej mierze ukazuje nam od strony biblijnej i teologicznej *obowiązek ekspiacji za grzechy*, która jest *formą przepraszania Boga Stwórcy za zniewagi i zaniedbania* obrażające Jego *odwieczną Miłość*. Człowiek, pobudzony tą miłością i współczuciem wobec znieważanego i cierpiącego Chrystusa, ma podjąć takie praktyki jak: Godzinę i Komunię św., oraz *akty pokutne* za winy cudze i własne w duchu wynagrodzenia, oraz należytą sprawiedliwości i obowiązku wobec Niego po to, by *naprawić naruszony przez grzech porządek moralny* – ostatecznie by nawrócić się *sercem*, by zostać usprawiedliwionym i uświęconym.

Wraz z tą encykliką papież podniósł święto Serca Jezusowego do rzędu najważniejszych świąt ku czci Chrystusa (*duplex I classis cum octava privilegiata III ordinis*), dodając właśnie do niego oktawę, formularz mszalny i oficjum (zamienił dawny *Miserebitur* na *Cogitationes*, który obowiązuje do dziś). Dołączył także do encykliki *Akt wynagrodzenia Najświętszemu Sercu Jezusowemu*: „*O Jezu Najśladszy, któremu za miłość bez granic ludzie...*”

Trzecią encykliką tegoż papieża, która została dedykowana Sercu Jezusa jest *Caritate Christi compulsi*<sup>124</sup>. Na pierwszy plan wysuwa się w niej idea ekspiacji. Biskup Rzymu wymienia w niej różne zagrożenia (m.in. ateizm) i *przejawy zła*, wobec których trzeba przyjąć postawę modlitwy w duchu pokuty, właśnie *expiatio* Sercu Jezusa za doznane od ludzi *zniewagi*. To z inicjatywy, i na wyraźne życzenie papieża, święto Serca Jezusa miało mieć jeszcze bardziej *charakter ekspiacyjny*, by wyblagać u Zbawiciela *przebaczenie i ratunek* dla grzeszników.

#### 6.5. Encykliki Piusa XII<sup>125</sup>

Nie wolno zapominać, że pontyfikat Piusa XII przypadł na bardzo trudny okres dla Kościoła, i dla całego świata – lata II wojny światowej i tzw. „zimnej wojny”, co uwidoczniło się w pismach i aktywnych działaniach papieża. Pierwsza

z nich, encyklika *Summi pontificatus* traktuje o solidarności ludzkiej i państwie totalitarnym. Zwraca w niej uwagę całego świata na należną cześć Najświętszemu Sercu Jezusa (w obliczu zbliżającej się uroczystości Chrystusa Króla), w którym dostrzega *źródło nadziei i zbawienia* pośród zła, które dręczy ludzkość. Przypomina wagę poświęcenia świata Sercu Jezusa, którego dokonał Leon XIII. Wartości, które zawiera w sobie nabożeństwo do Jego Serca, trzeba przeciwstawić współczesnym formom zła, które niszczy ludzkość i cały świat.<sup>126</sup>

W międzyczasie Pius XII opublikował encyklikę *Mediator Dei et hominum* o świętej liturgii (20 XI 1947 r.), w której pochwała różne praktyki pobożności, a przede wszystkim *tridua, nowenny, nabożeństwa miesięczne ku czci Najświętszego Serca Jezusowego, Najświętszej Maryi Panny oraz Drogi Krzyżowej*.<sup>127</sup>

Drugim i najobszerniejszym dokumentem, jaki wydało Magisterium Kościoła na temat Serca Jezusa jest encyklika *Haurietis aquas*<sup>128</sup> Piusa XII, która nawiązuje do Iz 12,3 – *Będziecie z weselem czerpać wodę ze źródeł zbawienia*. Ma ona charakter powszechnego i całościowego traktatu doktrynalnego o kulcie NSJ.

Pius XII nawiązał w niej do swoich poprzedników, którzy pisali o Sercu Jezusa, m.in. Leona XIII w encyklice *Annum sacrum* i Piusa XI w *Miserentissimus Redemptor*. Przypomniawszy setną rocznicę ustanowienia święta Serca Jezusa przez Piusa IX, i w swojej encyklice *Haurietis aquas*, pogłębił m.in. podstawy teologiczne tego kultu i wyodrębnił istotę samego kultu, by odeprzeć zarzuty tak często wysuwane w tamtych czasach przeciw praktykom tego nabożeństwa.<sup>129</sup>

Dlatego wskazuje w niej na źródła kultu Serca Jezusowego, sięgającego głęboko do ksiąg objawionych, pism ojców Kościoła<sup>130</sup> i teologów (również historii kultu),<sup>131</sup> zakotwiczenie w *świętej Liturgii*, wypowiedzi Magisterium Kościoła<sup>132</sup> dowodząc, że jest on oddawany *Boskiej Osobie, odwiecznej miłości Słowa Wcielonego, miłości, którą Chrystus pała ku Ojcu i ku nam ludziom*. Przymierze zostało zawarte przez Krzyż, dzięki potrójnej miłości Jezusa do ludzi: duchowej, ludzkiej i uczuciowo-zmysłowej.<sup>133</sup>

Przytaczając opinie świętych o miłości Bożej i symbolu Serca Jezusowego, wymienia również wypowiedzi na ten temat zarówno z samego Pisma Świętego (nie bezpośrednio wzmianki o fizycznych „objawach” takiego kultu, lecz takie, które ukazują miłość Boga do człowieka), jak również z tekstów ojców Kościoła. Serce Jezusowe traktuje papież jako symbol Jego miłości, którego darami są m.in. Eucharystia i Duch Święty.

Mówiąc o samym kulcie Serca Jezusowego, papież zaznacza, iż jest ono *obrazem Boskiej Osoby Słowa Wcielonego (natury – boskiej i ludzkiej)*, a więc jego kult dotyczy tak naprawdę nie tylko ludzkiej natury Jezusa, lecz również – i przede wszystkim – tajemnicy odkupienia.

Odnośnie do praktyk kultu, Pius XII nalega na aktualizację jego obchodów oraz dostosowanie do aktualnych potrzeb Kościoła, potwierdził jednak praktykę

pierwszych piątków. Poucza też, że celem kultu Najświętszego Serca ma być stale wzrastająca miłość Boga i bliźniego, by nie utożsamiać kultu tylko i wyłącznie z różnymi praktykami pobożności zatwierdzonymi przez Kościół.<sup>134</sup>

## 6.6. Od Pawła VI do Jana Pawła II

Jeśli chodzi o Jana XXIII, to mamy tylko pojedyncze wypowiedzi na temat Serca Jezusa.<sup>135</sup> Papież Paweł VI w liście apostolskim *Investigabiles divitias Christi* – w dwusetną rocznicę ustanowienia liturgicznego święta Najświętszego Serca Jezusowego (6 II 1965 r.), zachęcał do praktykowania kultu i oddawania Jemu czci, zwłaszcza przez częsty i godny udział w Eucharystii (*sakrament miłości, oraz najwspanialszy dar tego Serca*). Wzorem swoich poprzedników, Paweł VI – powołując się także na *Vaticanum II* – widzi w tym kulcie *najskuteczniejszy środek do odnowy życia chrześcijańskiego*. Z kolei w innym liście apostolskim, *Diserti interpretes* (1965 r.), zachęca przełożonych generalnych sześciu zakonów męskich, by posłużyli się tym kultem (jako *doskonałym narzędziem – jw.*) *do odnowy moralnej współczesnego świata*, i tak szerząc go, *przyznali mu należyte miejsce w życiu Kościoła*.<sup>136</sup>

Ojciec Święty Jan Paweł II<sup>137</sup> do kultu Serca Jezusowego nawiązuje w encyklice *Redemptor hominis*, gdzie wyraźnie mówi o wzorze Kościoła, którym jest jego Mistrz *cichy i „pokorny sercem”* (Mt 11,29 – RH, 4). Jest on *Odkupicielem człowieka, który wszedł w Jego „serce”*. Zaraz potem konsekwentnie powtarza i potwierdza za *Vaticanum II* – *szlusznie przeto Sobór (...) uczy: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego*. I dalej już następuje słynny cytat papieża z *Gaudium et spes*, mówiący o tym, że: *Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem. Ludzkimi rękami pracował, ludzkim myślał umysłem, ludzką działał wolą, ludzkim sercem kochał, urodzony z Maryi Dziewicy, stał się prawdziwie jednym z nas, we wszystkim do nas podobny oprócz grzechu”*. *Redemptor hominis!*<sup>138</sup>

A w *Dives in misericordia* pisze o *miłości silniejszej niż śmierć i grzech*. Zauważa, że Bóg także wtedy okazuje człowiekowi swoje Miłosierdzie, gdy *stoi u drzwi i kołacze do serca każdego człowieka, nie łamiąc przy tym jego wolności, lecz chcąc z niej wydobyć miłość, która nie tylko byłaby solidarnością z cierpiącym Synem Człowieczym, lecz także z Synem Ojca Przedwiecznego*. Wskazuje na *jedność Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego*, w którego *miłości zawiera się sprawiedliwość*, która z kolei wyzwala tajemnicę Bożego Miłosierdzia odkrywając *doskonałość sprawiedliwości*.<sup>139</sup> Natomiast gdy pisze o *Matce Miłosierdzia*, która uczestnicząc w Objawieniu Bożego Miłosierdzia, składa ofiarę [własnego] *Serca*, które jest zjednoczone z ofiarą krzyżową Syna.<sup>140</sup>

Ostatecznie najpiękniejsze miejsce tej encykliki, które nas interesuje, pojawia się, gdy papież mówi o *Kościele wyznającym i ogłaszającym Miłosierdzie Boga*.

Kościół, oglądając, kontemplując całe *mysterion* Chrystusa, widzi też miłosiernego Ojca. I najważniejsze – Kościół zdaje się wyznawać w sposób szczególny Miłosierdzie Boga i czczyć Je, gdy zwraca się do Serca Jezusa. Dodaje, że faktycznie zbliżając się do Chrystusa w tajemnicy Jego Serca, zatrzymujemy się wtedy na centrum, w najbardziej dostępnej płaszczyźnie ludzkiej – Objawieniu miłości miłosiernego Ojca.<sup>141</sup>

Podczas śródowej audiencji generalnej 8 VI 1994 r., w orędziu na zbliżające się stulecie poświęcenia ludzkości Najświętszemu Sercu, Ojciec Święty przypomniał: *Człowiek roku 2000 potrzebuje Serca Chrystusa, aby poznać Boga i samego siebie; potrzebuje Go, aby budować cywilizację miłości.*<sup>142</sup>

## 6.7. Kult Serca Jezusa w nauczaniu Benedykta XVI

### 6.7.1. Encyklika *Deus Caritas est*

W całej encyklice można wyróżnić około siedmiu aluzji – w tym pięć wyraźnych – do tematyki Serca Jezusa. W pierwszej części, w której papież uwypukla prawdę o jedności Miłości w odniesieniu do aktu stworzenia oraz Historii Zbawienia, odnajdujemy zdecydowaną większość owych miejsc dotyczących Serca Bożego. W punkcie, w którym papież przechodzi od refleksji natury filozoficznej do wiary biblijnej o *istocie miłości*, stwierdza, że zgodnie z tym, co mówi Chrystus, *człowiek może... stać się źródłem, z którego wypływają rzeki wody żywej* (por. J 7,37-38). *Lecz aby stać się takim źródłem, sam musi pić wciąż na nowo z tego pierwszego, oryginalnego źródła, którym jest Jezus Chrystus, z którego przebitego Serca wypływa miłość samego Boga* (por. J 19,34). W ten sposób Benedykt XVI jednocześnie scalił ze sobą interesujące nas dwa źródłowe teksty biblijne.<sup>143</sup>

Trochę dalej, gdy mówi o miłości przebaczącej Boga, którego *eros* w stosunku do człowieka jest w pełnym wymiarze także *agape*, ukazuje ją na przykładzie tekstu Ozeasza 11,8-9 w Bogu, który jest Święty, inny niż człowiek. Bóg nie porzuca i nie opuszcza człowieka, nie będzie się gniewał ani dokonywał zniszczenia: *Moje serce na to się wzdryga i rozpalają się moje wnętrza*. Papież dostrzega tu zapowiedź *misterium Krzyża*, w którym dojdzie do pogodzenia *sprawiedliwości z miłością*, a więc rozwiązania problemu, z którym borykało się Stare Przymierze.<sup>144</sup>

Następuje po tym, naszym zdaniem, najpiękniejszy moment encykliki, w którym papież przedstawia Jezusa Chrystusa jako wcieloną miłość Boga, który sam w swoim Synu *poszukuje «zaginionej owcy», ludzkości cierpiącej i zagubionej*, albo też *wychodzi na spotkanie marnotrawnego syna i bierze go w ramiona*. I tutaj J. Ratzinger przelewa na karty papieru najwspanialszą swą myśl: *W Jego śmierci na krzyżu dokonuje się owo zwrócenie się Boga przeciwko samemu sobie, poprzez które On ofiarowuje siebie, aby podnieść człowieka i go zbawić – jest to miłość w swej najbardziej radykalnej formie*. Po czym wyjaśnia, że ów fakt zbawczy –

spojrzenie skierowane na przebity bok Chrystusa, o którym mówi św. Jan (por. 19,37) – zawiera w sobie to, co było punktem wyjścia tej Encykliki: «*Bóg jest miłością*». A więc ta prawda jest istotą, sednem tego papieskiego dokumentu, stoi u podstaw zamysłu napisania go, a nawet, jak stwierdza autor, *wychodząc od tego, można definiować, czym jest miłość*. Po czym przechodzi do nauczania o *wcielonym Logosie*, które ma dla naszej pracy ogromne znaczenie (zob. rozdz. IV). Ostatnia Wieczerza – dar Ciała i Krwi jako *nowej manny* (por. J 6,31-33) – to antycypacja śmierci i zmartwychwstania Pana. Natomiast ten, który dla starożytnych był pokarmem – *Logos, odwieczna mądrość*, dla nas także, zgodnie z myślą papieża, *ów Logos stał się pokarmem, ale jako miłość* w Eucharystii. J. Ratzinger precyzuje, że nie chodzi tutaj już tylko o przebywanie przed Bogiem, ale o zjednoczenie z Nim w *Logosie wcielonym* poprzez włączenie w *dynamikę Jego ofiary*, poprzez *uczestnictwo w Jego Ciele i Jego Krwi*. Kilka zdań potem dodaje: *Wcielony Bóg przyciąga nas wszystkich do siebie*.<sup>145</sup>

W końcowych punktach pierwszej części encykliki papież stawia naprzeciw siebie *Miłość Boga i miłość bliźniego*, pytając się, *czy naprawdę można kochać Boga, nie widząc Go i czy można nakazać miłość*, albo – idąc śladem Janowym – czy można kochać Boga, nie miłując bliźniego? Odpowiadając na te trudne pytania, Benedykt XVI przypomina, że Bóg wyprzedza nas swą miłością, że w miłości jest zawsze pierwszy, zwłaszcza w swoim Synu, gdy ukazał się naszym oczom i w Nim mogliśmy *ogłądać Ojca* (por. 1 J 4,9-10). Papież nazywa Biblię *historią miłości* i stwierdza, że *Bóg wychodzi nam naprzeciw, próbuje nas zdobyć – aż do Ostatniej Wieczerzy, aż do Serca przebitego na krzyżu, aż do objawień Zmartwychwstałego* oraz wielkich dzieł dokonanych przez apostołów i rodzący się Kościół, przez jego historię i liturgię. Kończy tę część pięknym adagium: *Miłość wzrasta poprzez miłość. Miłość jest «Boska»...*<sup>146</sup>

Drugą część encykliki, poświęconej *caritas* w sensie dzieła miłości wspólnoty Kościoła, otwiera koncepcja miłości trynitarniej, której przejawem jest *caritas Kościoła*. Papież rozpoczyna to rozważanie, wychodząc od nauczania św. Augustyna: *Jeśli widzisz miłość, widzisz Trójkę*, oraz od cytatu o wpatrywaniu się w Przebitego (por. J 19,37; Za 12,10).

Konsekwentnie wymienia też rozpoznanie odkupieńczego *zamysłu Ojca* poruszonego miłością (por. J 3,16). Następnie jednym tchem dodaje pozostałe fakty zbawcze, mówiące o Jezusie, Synu Ojca, który *umierając na krzyżu, «oddał Ducha»* (por. J 19,30), *zadatek tego daru Ducha Świętego, którego miał udzielić po zmartwychwstaniu* (por. J 20,22). Zgodnie z tradycją, dla papieża jest to realizacja obietnic *o strumieniach wody żywej, które – dzięki wylaniu Ducha Świętego – wypływają z serc wierzących* (por. J 7,38-39). Konkretyzuje też, na czym polega Jego rola w stosunku do wierzących, do *serca wspólnoty Kościoła*: *Duch bowiem objawia się jako wewnętrzna moc, która harmonizuje ich serca z Sercem Chrystusa i uzdalnia ich do miłowania braci, tak jak On ich umiłował, kiedy pochylał*

się, aby umywać nogi uczniom (por. J 13,1-13), a zwłaszcza, gdy oddał za nas życie (por. J 13,1; 15,13). Owa harmonia z Sercem Jezusa oraz uzdolnienie do miłowania braci stanowią punkt wyjścia, i jeśli można tak się wyrazić, wspólny mianownik treści wszystkich rozważań tej części encykliki, którą autor zakończył piękną modlitwą maryjną. Jej końcowe słowa potwierdzają tę tezę: *Naucz nas, jak Go poznawać i kochać, abyśmy my również mogli stać się zdolni do prawdziwej miłości i być źródłami wody żywej w spragnionym świecie.*<sup>147</sup>

### 6.7.2. Adhortacja apostołska – *Sacramentum Caritatis*

Już na początku adhortacji, którą autor pomyślał i ustawił w relacji do encykliki *Deus Caritas est*, w samym wprowadzeniu, papież, pisząc o Sakramencie Ołtarza zauważa, iż Jezus, stając się towarzyszem drogi człowieka – a jako Wcielony Bóg, przyciągając go do siebie – *zwraca się do wdychającego serca człowieka, który czuje się pielgrzymem i spragnionym, do serca tęskniącego za źródłem życia, do serca, które żebrze o Prawdę.*<sup>148</sup>

W pierwszej części adhortacji, zatytułowanej *Eucharystia, Tajemnica wiary*, autor ukazuje ten Sakrament jako *zamyśl miłości* oraz *bezinteresowny dar Przenajświętszej Trójcy*, (...) *miłości trynitarnej*. Przez łaskę jesteśmy wezwani do uczestnictwa w tej miłości Ojca, Syna i Ducha Świętego.<sup>149</sup>

W następnej sekcji tekstu nazwanej: *Eucharystia: Jezus prawdziwym Barankiem złożonym w ofierze (Agnus immolatus)*, papież pisze o *Nowym i wiecznym Przymierzu we krwi Baranka*, a dosłownie *we krwi wylanej (sanguine foedus)*. Odwołuje się do misji zbawczej, którą Jezus wypełnił na Krzyżu, *z którego przyciąga wszystkich do siebie* (por. J 12,32) i stwierdza, że *grzech człowieka został raz na zawsze zadośćuczyniony przez Syna Bożego* (por. Hbr 7,27; 1 J 2,2; 4,10). Cytuje tutaj także znamienne słowa z encykliki o Bogu, który jest Miłością, a który zwrócił się *przeciwko samemu sobie*, gdy dla zbawienia człowieka ofiarował swego Syna.<sup>150</sup> Benedykt XVI przypomina nam także słynne adagium ojców Kościoła w odniesieniu do Eucharystii, że *figura transit in veritatem*, że obrzęd, który kiedyś był zapowiedzią, teraz – jako prawdziwy *chleb z nieba* od Ojca (por. J 6,32) – *spełnił się i został definitywnie przekroczony przez dar miłości wcielenego Syna Bożego.*<sup>151</sup>

Papież, nauczając o roli Ducha Świętego w Eucharystii, sięga myślą do początków Jego działania od momentu Wcielenia, aż po Pięćdziesiątnicę. Wymienia też moment po zmartwychwstaniu Chrystusa, który *nosi na swoim ciele znaki męki i może tchnąć Ducha Świętego* (por. J 20,22) na uczniów, jako istotny dar dla Kościoła żyjącego Eucharystią. Odwołuje się do udokumentowanej świadomości ojców, którzy piszą o epiklezie Kościoła, o wzywaniu *Boga miłosiernego*, *by zesłał swego Ducha Świętego* celem przemienienia darów ofiarnych w Ciało i Krew Chrystusa, *by uczynił z nich duchową ofiarę, miłą Ojcu.*<sup>152</sup> Także jeśli cho-

dzi o wyjaśnienie symboliki dwóch sakramentów – chrztu i Eucharystii – Joseph Ratzinger sięga do ojców, mówiących za św. Janem o *przebitym boku*, z którego *wypłynęła krew i woda* po śmierci Jezusa (*nowego Adama pogrążonego w śnie śmierci*) na Krzyżu i o zrodzeniu z Jego *otwartego boku* Kościoła (*Oblubienicy – nowej Ewy*), jak niegdyś pierwsza Ewa została utworzona z *boku śpiącego Adama* (por. Rdz 2,21-23). Papież ukazuje prymat Bożego daru oraz ścisły związek między Chrystusem ofiarowanym za nasze grzechy, a idąc jeszcze głębiej, pomiędzy uprzedzającą nas miłością Chrystusa (por. 1 J 4,19) w ofierze Krzyża a Eucharystią i Kościołem.<sup>153</sup>

W części poświęconej relacji kapłaństwa do Eucharystii, papież nazywa za św. Augustynem Sakrament Święceń – *amoris officium*, a wybór celibatu – upodobnieniem *stylu życia kapłana do samego Chrystusa*, albo oblubieńczym *utożsamieniem się z sercem Chrystusa Oblubieńca*. Albo, jak przy okazji małżeństwa, powie – za Janem Pawłem II – *Cale życie chrześcijańskie nosi znamię oblubieńczej miłości Chrystusa do Kościoła*.<sup>154</sup>

Osobne rozważanie J. Ratzinger poświęca Maryi, która godząc się na *ofiowanie zrodzonej z Niej Żertwy*, łączy się z Ofiarą Chrystusa konającego na krzyżu, i wprowadza przez to Kościół w uczestnictwo w ofiarę *Odkupiciela*, stając się *ikoną* i *wzorem rodzącego się Kościoła*.<sup>155</sup>

W drugiej części adhortacji, traktującej Eucharystię jako *Tajemnicę celebrowaną*, autor podkreśla zgodnie ze słowami św. Augustyna, że sprawuje ją *Christus totus in capite et in corpore*. On daje swe Ciało i Krew swoją, wylewając ją *za nas na odpuszczenie grzechów*. Chleb i to, co jest w kielichu, dlatego jest Ciałem i Krwią, bo zostało *poświęcone słowem Bożym*.<sup>156</sup> Natomiast gdy papież wspomina o niedzielnych celebracjach, które dokonują się *pod nieobecność kapłana*, to przypomina, że mają być one *raczej uprzywilejowanymi okazjami do modlitwy, by Bóg zesłał kapłanów według swego Serca*, aby nie pozostawały *bez sakramentu miłości*.<sup>157</sup> Eucharystia jest dla Benedykta XVI *Tajemnicą*, którą się głosi i która stanowi *serce misji Jezusa* posłanego przecież *przez Ojca dla odkupienia świata*, a więc jest *misją*, która *bierze początek w samym Sercu Boga*.<sup>158</sup>





ROZDZIAŁ TRZECI

**Charakterystyka tekstów eucharystycznych  
i skryptyrystycznych uroczystości i wotywy  
o Najświętszym Sercu Jezusa**



Przedmiotem tego rozdziału będzie analiza dwóch formularzy mszy *Cogitationes* (z uroczystości i na wotywę) Mszału Rzymskiego Pawła VI. Włączymy do niej także antyfony, chociaż w sensie ścisłym nie należą do euchologii, ale są częścią formularza jako takiego. Zajmiemy się także charakterystyką tekstów skrypturystycznych, omawiając je na końcu każdego formularza.

Można dziś zaobserwować, że wielu współczesnych krytyków i autorów publikacji pochodzenie święta NSJ, a także związanych z nim różnych modlitw, a zwłaszcza powstałych tak wielu tekstów euchologicznych formularzy Mszy św. o NSJ, zaliczają do grupy tekstów pobożności ludowej.<sup>159</sup> A jednak, formularze te potrafią obronić się same, włączając się bowiem w bogaty nurt tradycji liturgicznej. Owszem, zawsze były atakowane z powodu swej nowości, co wykazaliśmy w pierwszym rozdziale tej pracy. I chociaż autorzy wymieniający źródła Mszału Rzymskiego nie podają bezpośrednio odniesień do sakramentarzy<sup>160</sup>, to jednak nie wprost takie odniesienia można znaleźć.

Inaczej rzecz biorąc, teksty formularzy same stały się w momencie zatwierdzenia źródłem. Zawsze jest jakiś początek w Bogu i w człowieku, także w tradycji liturgicznej Kościoła, w którą wpisuje się nowo powstały formularz, tworząc tym samym nowy jej rozdział.

Poza tym trzeba pamiętać, że dane źródło (np. sakramentarze), a opracowania tychże, to nie zawsze to samo, to nie zawsze odzwierciedlenie rzeczywistości. Nie można wykluczyć, choć jest to mało prawdopodobne, że takich odniesień w opracowaniu źródeł nie zauważono, gdyż jest to praca systematyzująca materiał liturgiczny, a nie praca badawcza z historii kultu. Można bowiem znaleźć teksty, które dowodzą, że nowo powstały formularz odzwierciedla to, co zawarte w dawnych tekstach oracji, choć sam twórca formularza mógł nie mieć bezpośrednio takiej intencji. Tak więc znalezienie takich odniesień (dosłownie nie, ale w pewnym sensie tak) poszczególnych syntagm, będzie dla nas zachętą do dalszych poszukiwań inspiracji liturgicznych tych oracji, jakże bogatych w teologiczne treści tekstów euchologicznych.<sup>161</sup>

Obecny formularz z Mszału Pawła VI jest następcą tego z 29 V 1929 roku, który miał *introit*, *graduał* i *offertorium* pochodzące z Psalterza, natomiast *ad communionem* z Ewangelii dnia. Charakterystyczne dla tej Mszy były podwójne antyfony *offertorium* i *ad communionem*.<sup>162</sup>

„W Mszale z 1970 r. znajdują się dwa formularze związane z Sercem Jezusa – świąteczny i wotywny. Zestaw tekstów świątecznych nawiązuje do formularza,

którego autorem jest Pius XI razem ze swoim współpracownikiem, benedykty-  
nem H. Quentinem.<sup>163</sup>

Każdy z formularzy w Mszału Pawła VI zawiera w obu przypadkach identycz-  
nie – jedną *antyfonę na wejście* i dwie *antyfony na komunię*, oraz – dwie *kolekty*  
(w przypadku formularza z uroczystości) i jedną dla formularza na wotywę, oraz  
po jednej, różniącej się od siebie, odpowiednio *modlitwy nad darami* i *modlitwy*  
*po komunii*.<sup>164</sup> Dla obu formularzy przewidziano do wykorzystania tylko jedną  
*prefację*.

## A. Omówienie eucharystii formularza z uroczystości

Tekst łaciński zatytułowany jest *In sollemnitibus Domini Ss.Mi Cordis Iesu*.<sup>165</sup>  
Uroczystość *Najświętszego Serca Jezusa* przypada w piątek po drugiej niedzieli  
po Zesłaniu Ducha Świętego.

### 1. Formularz z uroczystości

#### 1.1. Antyfony

Inspiracja językowa i biblijna *introitu*.

*Introit* formularza z uroczystości jest zestawieniem dwóch wersetów Ps 32,  
tzn. części w. 11 i całego w. 19.

*Cogitationes Cordis eius in generatione et generationem,  
ut eruat a morte animas eorum et alat eos in fame*.<sup>166</sup>

Pierwsza część AnW – w. 11b – zaczerpnięta jest z Wulgaty<sup>167</sup> i zacytowana  
w dosłownym brzmieniu, tak jak podaje to św. Hieronim w *Psalterium Gallica-  
num*, i gdyby nie jedna drobna różnica, byłaby identyczna z tekstem *Psalterium  
iuxta Hebraeos*.<sup>168</sup> Tak samo druga część *introitu*, czyli w. 19, pochodzi z *Psalte-  
rium Gallicanum*<sup>169</sup> i różni się już znacznie od tłumaczenia z j.hebr.<sup>170</sup>

*Cogitationes Cordis eius in generatione et generationem* – to pierwsza część  
ant., którą po polsku przetłumaczono: *Zamysły Jego Serca trwają poprzez poko-  
lenia*.<sup>171</sup>

Łacińskie *Cor*, jak widać to w tekście formularza uroczystości, napisano  
z dużej litery (brak jej w VgSt.), ale w takiej formie nie zostało przeniesione do  
polskiego przekładu, który akurat tutaj pozostaje wierny Wulgacie. Najwyraźniej  
w łacińskiej syntagmie słowo *Cor* zostało poddane personifikacji (dla ujednolice-  
nia całego tekstu formularza), gdyż odnoszono je do Serca Jezusa, symbolu całej  
Osoby. Ten sam mechanizm widać tylko w przekładzie włoskim, natomiast nie

pojawia się on w niemieckim (gdyż wszystkie rzeczowniki pisane są z dużej litery) oraz angielskim i francuskim, ale już z innego powodu. Po prostu brakowało takiej intencji, przeważało raczej pragnienie wierności tekstowi św. Hieronima.

Dosłownie *cor* znaczy tyle co własne serce, a przenośnie może być stosowane wtedy, gdy mowa o siedzibie, życiu, uczuciach i namiętności, albo jeszcze szerzej, gdy chodzi o myślenie, poznanie, pamięć i wolę. W znaczeniu poetyckim może być odnoszone do człowieka jako osoby.

Bardzo ważną funkcję w tej syntagmie pełni czasownik *éruō*<sup>172</sup>, który na pierwszym miejscu znaczy *wydobyć z czegoś*, zwłaszcza *wydobyć z ziemi*, a dopiero przenośny jego sens można oddać w języku polskim jako *wyciągnąć*, *wyrwać*, *uwolnić* i *oswobodzić*. Dlatego *wydobyć z ziemi* może być już samym w sobie synonimem wyrwania ze śmierci, podkreśleniem zbawczego celu działania Boga.

Słowo *anima*, użyte w tym psalmie, nie oznacza samej duszy człowieka, ale jest synonimem całego życia człowieka. To samo słowo pełni więc w naszym *introicie* ogromną rolę, podkreślając wolę zbawczą Boga w stosunku do całego człowieka, także u progu sprawowanej liturgii w oparciu o ten formularz mszalny.

Syntagma *alat eos in fame* wymaga szczególnej uwagi ze względu na użyty tu czasownik *alō*<sup>173</sup>, który tłumaczy się – *żywić*, *karmić*, *odżywiać*, a w przenośnym sensie także – *wzmacniać*, *krzepić*, *ożywiać*. Dlatego obok funkcji i czynności *odżywiania* w czasie *głodu*, tekst jest otwarty także na drugą możliwość, mianowicie *ożywiania* przez Tego, który żywi zamysły w swym Sercu, *ożywiania* – zwłaszcza w kontekście syntagmy poprzedniej, tzn. *ut eruat a morte animas eorum*.

Cały *introit* – *Cogitationes...*, i poszczególne jego syntagmy – w tłumaczeniu na inne języki nowożytne wykazuje dość dużą zdolność adaptacyjną. Polski tekst AnW różni się od oryginału, kładąc nacisk na zaufanie, wywołując temat warunku ocalenia, doznania miłosierdzia i wychodzi także poza zakres treści łacińskiego *introitu*.<sup>174</sup>

Włoski przekład ant. jest bardzo podobny do polskiego, z jedną tylko małą literową różnicą oraz kilkoma innego typu w stosunku do oryginału.<sup>175</sup> Uwzględniając te różnice, można jednak przyznać, że pod względem wierności przekładu na język włoski, jak również od strony literackiej, dość dobrze oddano myśl i treść łacińskiego *introitu*. Włoskie tłumaczenie bowiem odwołuje się do kontekstu, a zwłaszcza do w. 13 psalmu: *de caelo respexit Dominus vidit omnes filios hominum*. Stąd też taki przekład jest dopuszczalny i uzasadniony.<sup>176</sup>

Natomiast jeżeli chodzi o tłumaczenie na język francuski, trzeba stwierdzić, że nie jest ono wierne oryginałowi, gdyż w ostatnich syntagmach staje się ideologizujące w tym sensie, że pojawia się odwołanie do idei *jego miłości* (podmiotu *introitu*), podczas gdy oryginał łaciński mówi o *wydobyciu z ziemi*, *wyrwaniu* ze śmierci, a więc *uwolnieniu* lub *oswobodzeniu* *dusz*, albo *ludzi*, stąd też jest bardziej egzystencjalny, odwołujący się do wydarzenia, niż tłumaczenie francuskie.<sup>177</sup>

Tekst angielski z kolei unika uwikłania się w spekulację ideową lub też egzystencjalną, dlatego pomimo kilku różnic i redukcji werbalnych w stosunku do łacińskiej wersji, można zaryzykować twierdzenie, że w całości swej jest mimo to bliski tekstowi źródłowemu.<sup>178</sup>

W języku niemieckim przekład, już na samym początku odbiega od oryginału, a strukturalnie i treściowo jest nowym tworem. Albowiem, zamiast *zamysły Serca* pojawia się *zamyśł Pana* (*wyrok, postanowienie, albo wola Pana*), który *utrzymuje się, wiecznie trwa*, a zaraz potem jakby powtórzenie, zdwojenie pierwszej syntagmy poprzez drugą – *die Pläne seines Herzens*, czyli *plany jego serca*, które *przetrwają czasy*.<sup>179</sup> Następną syntagma (druga część *introitu*) tak uformowana – wyraźnie zmieniona w stosunku do oryginału, intencjonalnie jest zwrotna, tzn. skierowana do społeczności słuchaczy w formie bezpośredniej.<sup>180</sup>

Podsumowując, gdyby w AnW użyto wersetu 19 tłumaczenia łacińskiego tekstu masoreckiego Biblii Hebrajskiej (*Psalterium iuxta Hebraeos*) zamiast przekładu z LXX (tłumaczenie z j. grec.), to sens polskiego przekładu byłby następujący: *aby ocalił ich dusze (życie) od śmierci i utrzymywał ich przy życiu w czasie głodu albo ożywił ich w czasie głodu*.<sup>181</sup>

Fakt kompilacji *introitu* z dwóch różnych wersetów i wybór tekstu z *Psalterium Gallicanum* – a nie tłumaczenia z hebrajskiego – na użytek stworzenia ant., od strony lingwistycznej może oznaczać tylko intencjonalne pragnienie zaakcentowania, podkreślenia konkretnych treści formularza o NSJ. W tym wypadku akurat położono akcent na czynność Boga względem ludu, która oznacza dostarczanie pokarmu, a nie ożywanie ze strony Stwórcy jako Pana życia i śmierci. Jedynie przekład na język niemiecki ma taką wymowę. W ten sposób *introit* nabiera wymowy eucharystycznej, koncentrując nas na darze, a dopiero potem pośrednio na Dawcy.

- Inspiracja biblijna *introitu*.

Jak wiemy, AnW jest wyjęta z VgSt. Ps 32 i jest kompilacją dwóch wersetów 11b i 19. Są więc one częścią psalmu, który jest hymnem na cześć Boga Stwórcy, który opatrnościowo czuwa nad swym ludem oraz całym stworzeniem. Psalmista rozpoczyna go zachętą do wychwalania Boga (w. 1-3), po której podaje przyczyny, motywy – dlaczego mamy to czynić. Są one natury kosmicznej oraz historycznej (historiozbawczej w w. 4-5, a rozwinięte przez w. 6-11) i zakończone epilogiem (w. 20-22).

Bardzo ważnym elementem tworzącym ten psalm jest słowo *Jahwe* (JHWH – יהוה) które występuje w nim aż 13 razy na 22 wiersze tekstu, oraz drugie słowo *serce* (hebr. *lēb* – לֵב) mające bezpośrednie odniesienie do serca Boga (w. 11) oraz serca człowieka (w. 15.22). Gdy autor natchniony mówi o działaniu Boga, to słowo *łaska / miłosierdzie, miłość* / (*hesed* – חֶסֶד) pada aż trzy razy (w. 5.18.22) i zawsze nakierowane jest na człowieka jako koronę wszystkich stworzeń albo ogólnie na ziemię.

Antropomorfizm w stosunku do Boga wyraża się na różne sposoby, a zwłaszcza w odniesieniu do wewnętrznych aktów, które skupiają się w Jego *Sercu* (w. 11), albo na przykład wtedy, gdy psalmista mówi o *oku* Boga, mającym wejście na całe stworzenie ufające *Jego łasce* (w. 18.22). Nie tylko widzi wszystko, ale zna wszystkie tajniki serca człowieka, bo On każdemu *uksztaltował serce* (por. w. 15).

Tak jak Bóg jest Panem wszelkich sił mogących przynieść zagładę i śmierć (*ocean*, w. 7), tak samo może wyrwać lud Izraela z rąk nieprzyjaciół niosących zagładę. A więc On sam jest nadzieją Izraela na wyrwanie się z uścisku śmierci i utrzymanie ludu przy życiu. Bóg jest wierny swej miłości względem Izraela i okazuje mu swe odwieczne zamiary Serca, z którego udziela mu miłosierdzia i wszelkiej łaski. Bóg kocha sprawiedliwość, a Jego sprawiedliwość zbawcza, której doświadcza Izrael w swej historii (przejście przez Morze Czerwone albo przez Jordan), dokonuje się przez interwencję Bożą, okazywanie łaski względem swego dziedzictwa (Narodu Wybranego).

Łaską Pana jest miłość miłosierna i darmowa, niczym niezasłużona. Wypływa z zamysłów Serca Boga, z Jego planów, jako efektu Jego miłości. Tak jak stworzenie było jednorazowym i skutecznym aktem woli Boga, tak Jego opatrnościowe działanie skutecznie trwa poprzez wieki, wypływając z Jego Serca.<sup>182</sup>

- Inspiracja językowa i biblijna antyfon *na komunię* (*ad communionem*).

Formularz z uroczystości (również wotywny) MR2002 zawiera dwie AnK. Obie są zaczerpnięte z Ewangelii według św. Jana. Zostały one także przeniesione do innych mszałów i formularzy o NSJ przetłumaczonych na język polski i inne języki nowożytne.

*Dicit Dóminus: Si quis sitit, véniat ad me et bibat.  
Qui credit in me, flúmina de ventre eius fluent aquæ vivæ.*

lub:

*Unus mílitum lancea latus eius apéruit,  
et continuo exívit sanguis et aqua.<sup>183</sup>*

Tak zwany *incipit*<sup>184</sup> – *dicit Dóminus* (*Pan mówi*) – rozpoczyna pierwszą z AnK. Jest ona fragmentem cytatu dwóch ww. wyjętych z Ewangelii Janowej (VgSt. 7,37-38). W inspiracji językowej tekst łaciński jest adaptacją fragmentu Ewangelii na użytek ant. Jednak sens tekstu nie został zmieniony.<sup>185</sup> Zastosowany w nim *incipit* nadaje konkretnemu jego kontekstowi historycznemu – *Sitz im Leben* – już jako zaadoptowanej ant., wymiaru powszechnego, wykraczającego poza czas i przestrzeń, wymiaru teologicznego i sakralnego (uobecnienie wydarzeń zbawczych dla uczestniczących w liturgii).<sup>186</sup>

Czasownik pierwszej syntagmy – *sitit* (pragnie) – wraz z drugą, w której główną rolę grają dwa inne czasowniki – *veniat* (niech przyjdzie) i *bibat* (niech pije) – występują w tym samym trybie i osobie.<sup>187</sup>

Bardzo istotny jest tu warunek, który nadaje głębię zachęcie skierowanej przez Jezusa do człowieka – *jeśli ktoś jest spragniony* albo *odczuwa łaknienie*. Odpowiedzią jest: *niech przyjdzie do Mnie i pije*. Jezus jako źródło, które zaspokaja pragnienie. Jedyny warunek, to jako spragniony przyjść, zbliżyć się do Niego, pochodzić od Niego, powstać w Nim, albo też – mieć udział w Nim.

W następnej syntagmie tej samej ant., od słowa *sitit* (pragnie) przechodzimy do słowa *credit* (wierzy). Już na płaszczyźnie językowej widać gołym okiem to przejście od pragnienia do wiary: *qui credit in me*.<sup>188</sup> A więc (*jeśli*) *kto wierzy we Mnie* – syntagma, która nie pozostawia złudzeń, bo w niej owo *in me* uświadamia nam, że podmiotowi proszącemu nie chodzi o zwykłe zaufanie, ale o wiarę, która jest należna tylko Bogu. Ta wiara jest warunkiem spełnienia obietnicy, z którą mamy do czynienia w dalszym ciągu.

W ostatniej syntagmie *flumina de ventre eius fluent aquae vivae* mowa jest o *strumieniach (rzekach) wody żywej*, które *popłyną*. Czasownik *fluo*, tutaj użyty, wskazuje na źródło tej *wody żywej*, które ma wypłynąć z dziwnego miejsca, które ma wiele znaczeń.<sup>189</sup> Poza tym, zaimek wskazujący *eius* (*gen. od is, ea, id*) stoi w centrum tej syntagmy i jest tożsamy z owym tajemniczym źródłem *wód żywych*. To właśnie z *jego wnętrza* albo *ciała* mają *one* wypłynąć.

Druga AnK (do wyboru), zaczynająca się od słów *unus militum*, nie jest poprzedzona żadnym *incipit*, lecz po prostu prawie dosłownie została zacytowana z VgSt. J 19,34. Jeśli chodzi o jej warstwę językową, to trzeba zaznaczyć, że składa się ona z dwóch syntagm, wyraźnie oddzielonych spójnikiem *et* (i), który jednocześnie pełni rolę elementu wiążącego je pod względem logicznym i frazeologicznym. W sferze logicznej dostrzegamy związek przyczynowo-skutkowy, a od strony leksykalnej musimy stwierdzić, że te dwa zdania – choć mogą istnieć samodzielnie, to jednak – nabierają pełnego sensu dzięki temu, że przyczyną *wypłynięcia krwi i wody* jest właśnie *otwarcie boku* Jezusa. Do takiego wniosku dochodzimy poprzez analizę połączeń wyrazowych tych dwóch zdań, które odczytywane przez Kościół poprzez wieki stworzyły utrwalony i nierozzerwalny związek frazeologiczny.

Pierwsza syntagma tej ant. zawiera kluczowe słowa opisujące tajemnicę ujętą w treści formularza o Najśw. Sercu Jezusa. *Unus militum* oznacza *jednego (z) żołnierzy, wojowników* (lub *towarzyszy*), zaś *lancea* jest rodzajem oręża, broni bojowej używanej wówczas przez wojska rzymskie.<sup>190</sup> *Eius latus*, to *Jego bok (strona, boczna powierzchnia)*, który został spenetrowany przez włócznię żołnierza. Kiedy ewangelista Jan daje świadectwo, używając słowa *aperuit*, chce powiedzieć, że *włócznia jednego z żołnierzy* nie tylko *otworzyła Jego bok*, ale *odkryła, odsłoniła, obnażyła* coś o wiele więcej. To tak jakby zrobiła



wyłam, by dostać się głębiej, jakby chciała dotrzeć do skarbu ukrytego w Jego wnętrzu.<sup>191</sup>

Syntagma *et continuo exivit sanguis et aqua* daje odpowiedź na pytanie, co jest tym skarbem i skąd on wypływa. Włócznia osiąga swój cel i następuje skutek zamierzonej czynności *jednego (z) żołnierzy*. Otóż św. Jan zaświadcza, że *natychmiast z Jego otwartego boku wypłynęła (exivit) albo wyszła (odeszła) krew i woda*.<sup>192</sup> Przy czym warto podkreślić, że ta krew i woda *wyszła, dobiegła do końca*, czyli wypłynęła do ostatniej kropli. Jednak takie możliwości interpretacyjne daje tu tylko analiza warstwy leksykalnej i semantycznej tego zdania.<sup>193</sup>

Antyfony *na komunię* – przekład na języki nowożytny.

Polska wersja pierwszej AnK słabo radzi sobie z tłumaczeniem, ponieważ niektóre syntagmy zostały przestawione.<sup>194</sup> Ogólnie rzecz biorąc – jest ono trochę, lekko ujmując, nieszczęśliwe. Natomiast co do drugiej ant. i jej tłumaczenia na polski, nie można mieć zastrzeżeń. Jest wiernym odtworzeniem znaczenia łacińskiego oryginału.

Włoski odpowiednik pierwszej AnK jest bardzo zbliżony do tekstu polskiego. Początek ant. wydaje się tłumaczeniem idącym w dobrym kierunku: *chi ha sete, venga a me e beva...* Te dwie syntagmy włoskie przystają do oryginału w całości. Jednak krytyczną rolę od tego momentu zaczyna spełniać w tekście włoskim interpunkcja, zmieniając sens oryginału. Natomiast przy ant. *unus militum* – włoska wersja radzi sobie dobrze z wiernością przekładu, choć w jednym miejscu stara się być dokładniejsza od łacińskiej.<sup>195</sup>

Francuski przekład pierwszej AnK wymaga uwagi nie tylko ze względu na *explicit (dit le Seigneur)*, lecz także ze względu na zastosowany tu tryb warunkowy (łączący). Ta wersja łacińskiej ant. *si quis sitit* jest mocno okrojona, zawężona i zredukowana, pozbawiona syntagmy mówiącej o *wodzie żywej*. Dlatego też przekład ten jest niedokończony i w tym sensie niekonsekwentny.<sup>196</sup> Natomiast druga AnK – tj. *unus militum*, została zachowana w całości, choć poprzez zastosowanie syntagm w formie przestawnej akcenty znaczeniowe zostały inaczej rozłożone. Oryginał nie wymienia imienia Jezusa – jak to czynią autorzy wersji francuskiej, ale mówi o *Jego Boku*.<sup>197</sup>

Angielski przekład ant. *si quis sitit* charakteryzuje się wiernością oryginałowi. Posiada on nawet tak samo jak łacińska wersja *incipit*. Po warunku *if anyone is thirsty (jeśli ktoś jest spragniony)*, pojawia się syntagma *let him come to me* oraz *let him drink*, w której użyto trybu warunkowego, stąd należy ją przetłumaczyć – *niech przyjdzie do Mnie* oraz *niech pije*.<sup>198</sup> Jednak te dwie syntagmy, w odróżnieniu od wersji włoskiej, francuskiej, niemieckiej i polskiej, rozdzielone są po średniku syntagmą dotyczącą warunku *wiary*, tj. *whoever believes in me* – czyli, *ktokolwiek wierzy we Mnie*. W zupełnie nowym zdaniu pojawiają się syntagmy dotyczące *strumienia* i *wód żywych*. W ostatniej więc formule, mówiącej o *strumieniach*, zachowano sporą wierność w stosunku do łacińskiej wersji.<sup>199</sup>

AnK *unus militum*, podobnie jak w innych przekładach, została wiernie przekazana także po angielsku. Nie wymaga więc osobnego komentarza.

Język niemiecki, który podobnie jak łacina jest bardzo precyzyjny, nie został najlepiej wykorzystany przez tłumaczy. AnK *si quis sitit* – w swej pierwszej części – została poddana pewnemu werbalnemu przemeblowaniu. Brak tutaj *incipit* lub *explicit*, natomiast spotykamy ten sam sposób tłumaczenia syntagmy *veniat ad me et bibat*, co we włoskim, polskim i po części we francuskim oraz angielskim, tzn. łączenie warunku *wiary* (z wykrzyknikiem!), by dostąpić możliwości *picia* (u Jezusa, z Jezusa). Ale za to niemieckie – jako jedyne tłumaczenie – wstawia syntagmę bezpośrednio z VgSt. (J 7,38) *sicut dixit scriptura* (Jak mówi Pismo), która nie została uwzględniona nawet w łacińskiej antyfonie. Cała reszta, wszystkie pozostałe syntagmy, dobrze została oddana po niemiecku, tzn. wiernie od strony literackiej. Ant. *unus militum* nie wymaga komentarza.<sup>200</sup>

Po tym omówieniu AnK, trzeba powiedzieć, że najwierniej oddano w innych językach tę drugą – *unus militum*. Zaś z pierwszą – *si quis sitit* – były problemy natury frazeologicznej i interpretacyjnej, które rodzić mogą z kolei problemy logiczne w zrozumieniu i uchwyceniu właściwego sensu poszczególnych syntagm. Dlatego taka analiza nigdy nie wystarczy, owszem – jest dobrą podstawą do uchwycenia następnej, bardzo ważnej inspiracji.

- Inspiracja biblijna antyfon *na komunię*.

Ewangelia według św. Jana to księga znaków. AnK *si quis sitit* została wyjęta z rozdziału siódmego, który jest relacją wokół wydarzeń celebracji święta świateł w Jerozolimie. Jezus wchodzi do świątyni Jerozolimskiej, która jest oświetlona zewsząd, i ogłasza, że jest *światłością świata*, ale zanim to powie, objawia się jako Ten, który daje wodę-Ducha. Słowa, z których powstała ant. *si quis sitit*, zostały wypowiedziane siódmego lub ósmego, tj. ostatniego dnia podczas święta świateł. Wtedy to odbywał się obrzęd wylania wody wokół ołtarza, którą najpierw czerpano ze źródła Gihon, celem zapewnienia płodności ziemi.

Mowa Jezusa o *wodzie żywej* stwarza dwa problemy interpretacyjne. Jego słowa *kto wierzy we Mnie* można łączyć z poprzednim *niech pije* lub z następnym *jak mówi Pismo*. Pierwsza możliwość wydaje się bardziej spójna z bezpośrednim kontekstem (por. VgSt. J 7,39)<sup>201</sup> i ma znaczenie chrystologiczne. Zważywszy na w. 39, byłoby niezmiernie trudno odnieść słowa *z jego wnętrza* do wierzącego. Uwzględnić trzeba także kontekst pośredni, tzn. inne miejsca, podobne do naszego.<sup>202</sup> Jezus używa cytatu Pisma – *jak mówi Pismo* – który wynika z faktu, że dość często odwoływano się do tematyki *wody zbawczej* na użytek liturgii święta świateł.<sup>203</sup>

Ewangelista sam interpretuje (zob. początek w. 39) słowa Jezusa jako dar życia w Duchu Świętym, który ofiarowuje Jezus uwielbiony wierzącym. U Jana temat ten łączy się z chwalebłą śmiercią Jezusa. Słowa Jezusa są zaproszeniem

skierowanym do wszystkich, nie tylko by Go przyjąć, lecz także by pić z Niego jako ze źródła życia.<sup>204</sup>

AnK *unus militum* dotyka już samej tajemnicy chwalebnej śmierci Jezusa na krzyżu. Scena *otwarcia Boku* Jezusa rozgrywa się na Kalwarii (gr. *Cranio*, gr.-aram. *Golgota*), poza murami Jerozolimy, z Matką i uczniem u stóp krzyża umiejscowionego pomiędzy dwoma innymi skazańcami, w obecności żołnierzy, już po śmierci Jezusa. Jezus znajdował się w centrum tego wydarzenia i umarł jako król żydowski, na co wskazują tablice z napisem w trzech językach umieszczone na krzyżu z woli Piłata.

Wymowa tego faktu jest oczywista: Jezus z Nazaretu jest Królem i Zbawicielem wszystkich. Nie wolno zapominać, że był to dzień *pareszewe* – dzień poprzedzający szabat (a nie dzień przygotowania *paschy*), jakby szósty dzień stworzenia, po którym następuje dzień najświętszy – święto Paschy (wtedy, tego roku, szabat z nim się zbiegał).<sup>205</sup>

Stąd rozumiemy pośpiech i prośbę Żydów skierowaną do Piłata, by zakończyć szybko męki skazańców poprzez połamanie im gołeni, usunięcie ich ciał, by nie wisiały w szabat na miejscu kaźni.

Do Jezusa, który *sam oddaje ducha* (por. VgSt. J 19,30; 10,17-18)<sup>206</sup>, podeszli żołnierze na końcu, gdy dwom innym połamali już gołeni. By upewnić się, że Jezus umarł, jeden z żołnierzy przebił (gest nienawiści i wrogości) Mu włócznią bok<sup>207</sup> i natychmiast wypłynęła krew i woda, jak zaświadcza świadek prawdomówny – Jan.

Pojawia się też przy okazji ciekawa analogia par. Oto od *skosztowania octu* przechodzi apostoł do świadectwa o *oddaniu ducha* (w. 30) oraz od *otwarcia boku* włócznią żołnierza do *natychmiastowego wypłynięcia krwi i wody* (w. 34).

Tekst ten wywołuje temat sakramentalny chrztu i Eucharystii.<sup>208</sup> *Krew* przywołuje dar życia i dar Jezusa z Siebie dla naszego zbawienia (życia), temat dobrego Pasterza, który wykazuje miłość największą i oddaje własne życie za swoje owce.<sup>209</sup>

Natomiast *woda* wiąże się z tematem daru Ducha oraz skuteczności zbawczej męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa.<sup>210</sup>

Tym, który przekazuje wiarygodnie i uroczyście całość zdarzeń, jest ciągle obecny naoczny świadek, umiłowany uczeń – Jan. Jego wiara pogłębia dwa wydarzenia, które nadają sens temu, co widzi i o czym świadczy: wyjścia z Egiptu i spożycia Paschy oraz zakazu łamania Jego kości.<sup>211</sup>

Wydarzenie więc poprzedzające otwarcie boku odnosi się do tajemnicy nowego Baranka Paschalnego, którym jest Jezus oraz Uczty Nowego Przymierza. Oto tematy, które wyłaniały się z egzegezy inspiracji biblijnej ostatniej ant.<sup>212</sup>

- Inspiracja liturgiczna antyfon

Jeśli chodzi o liturgiczne źródła, to wszystkie trzy ant., tj. *introit (Cogitationes)* oraz dwie ant. *ad communionem (Si quis sitit i Unus militum)*, występują

w MR2002, MR1986, MR1975, MR1970 oraz w potrydenckim Mszale Piusa V, a dokładniej w jego nowszych edycjach po 1929 r.

Natomiast w monumentalnym zbiorze AMS – R.J. Hesberta, nasza AnW, a dokładniej druga jej część, posiada źródło w kodeksie *de Senlis*:

*DOMINICA PRIMA POST OCTOBAS PASCHAE.*

[ANT.] *Misericordia Domini. PSALM. Exultate justi in Dominio. AD REPET. Confitemini Domino.*

ALL. *Qui posuit fines tuos. ALL. Quoniam Deus Magnus Dominus.*

OFF. *Deus Deus meus ad te de luce. V. I. Sitivit in te animam meam. V. II. In matutinis.*

COM. *Ego sum pastor bonus. PSALM. Beata gens. AD REPET. Ut eruat a morte.*<sup>213</sup>

W przypadku AnK – *Si quis sitit*, możemy wykazać za AMS, że syntagmy tej AnK były używane do *introitu* we wspomnienie św. Wawrzyńca (Sabbato statio) pośrednio, tj. poprzez powiązane teksty biblijne, tzn. w swej mowie (zob. VgSt. J 7,37) czerpał Jezus z VgSt. Iz 55,1, z którego właśnie powstała AnW:

[ANT.] *Sitientes venite ad aquas. PSALM. Adtendite.*<sup>214</sup>

Natomiast brak jest źródeł w AMS do AnK – *Unus militum*. Oprócz *Cogitationes*, istnieją oczywiście wcześniejsze formularze tzw. *mszy «autentycznych»* o NSJ, z własnymi AnW oraz AnK. Już po wstępnej analizie treści ich syntagm, widać ich naturę i cel.<sup>215</sup>

Pierwotnie ant. pojawiły się w związku ze śpiewem psalmów, których poszczególne części były nimi przeplatane, ale nie tylko. Ant. nadawały ton oraz nastrój danej celebracji, były też wezwaniem do radości w dzień konkretnej uroczystości, np. *introit* określał więc charakter i nazwę formularza, a nawet danego dnia, czy święta (zob., np. niedziela *Laetare*, albo *Rorate* lub *Requiem*). Często też redukowano je do samego recytatywu albo stosowano w sekwencjach.<sup>216</sup>

Teksty ant. pochodziły z Biblii albo z literatury wczesnochrześcijańskiej, np. akt męczeńskich (*Vita sanctorum*). Stosowano je we Mszy (ant. *offici missae*) lub *Officium divinum* (ant. *offici chori*). W nawiązaniu do ant. mszalnych, B. Nadolski pisze o nich, że „pełnią funkcję towarzyszącą, nadają też charakter danej celebracji (zwłaszcza *introitus*)”. Ant. *ad communionem* pojawiła się w Rzymie od X w., zaś ant. *post communionem*, będąca formą dziękczynienia, w XII w. Natomiast sam śpiew w trakcie udzielania Komunii o wiele wcześniej, bo już w IV w. Pojawiły się też różne ant., które stosowano *przed-, na-, po-* Komunii, stąd można je nazwać ant. „w kręgu Komunii”. Na początku istniała tradycja ustna melodii i pierwszych form śpiewu liturgicznego, która w średniowieczu przekształciła się w zwyczaj tworzenia zbiorów tychże śpiewów, z których powstawały potem

odpowiednie księgi, zależnie od ich przeznaczenia, na użytek konkretnej funkcji liturgicznej.<sup>217</sup>

Jak podaje B. Nadolski, „chrześcijanie nazywali a. księgą liturgiczną zawierającą śpiewy mszalne (ant. mszalne) lub ant. LG oraz zarówno jeden, jak i drugi zbiór. A. pojawiły się w VIII/IX w... W Rzymie wg Amalarego odróżniano trzy księgi przeznaczone do śpiewów: *cantatorium*, *responsorialne* i *antiphonarium*. Księgi te oraz homiliarz i lekcjonarz w X-XIII w. połączono w jedną: *Antiphonarium plenarium*”. Antyfon mszalnych mamy obecnie ok. 400. Zwłaszcza odnowa liturgiczna Soboru Watykańskiego II, przywracając niektóre tzw. ant. sylabiczne oraz większą liczbę psalmów z ant. powtarzanymi po każdym wersecie, zezwoliła także na wykonywanie ich śpiewu przez Lud Boży uczestniczący w liturgii.<sup>218</sup>

W odnowie i wyborze odpowiednich ant. brano pod uwagę ich funkcjonalność. *Introit*, zależnie od okoliczności celebracji, musi stwarzać atmosferę radości, lub pokuty, bólu, po to, by przewodniczący zgromadzeniu liturgicznemu mógł z nim łatwo chwycić kontakt ludzki i duchowy, by umożliwić wszystkim spotkanie z Panem. Natomiast na AnK wybrano takie teksty, które odnosiłyby się bezpośrednio do Eucharystii, do Ewangelii dnia, albo ogólnie do tajemnicy Zbawienia, by wzbudzić gorliwość wiernych.<sup>219</sup> Taką samą funkcję pełnią ant. formularza o NSJ.

W poszczególnych sakramentarzach można natrafić na syntagmy, które pojawiły się w wymienionych antyfonach z formularzy o NSJ. Wskazanie tych miejsc jest o tyle ważne, że jeśli występują w różnych oracjach, to przeważnie mają podane źródła.

Syntagma *cogitatio*, która wyraża *zamysł* ludzkiego serca, pojawia się w różnych oracjach, a zdarza się, że występuje w relacji do Bożego Serca. Przykładem tego jest ostatnia syntagma we Mszy wotywniej o uproszenie łaski Ducha Świętego, która ze względu na treść modlitwy skierowanej do Bożego i cierpiącego Serca, zasługuje na przytoczenie w całości:

*Deus, cui omne cor patet, et omnis voluntas loquitur,  
et quem latet secretum: purifica per infusionem Sancti Spiritus  
cogitationes cordis nostri; ut te perfecte diligere, et digne  
laudare mereamur. Per Dominum...in unitate ejusdem.*<sup>220</sup>

W modlitwie z dn. 22 VIII, skierowanej do Boga przygotowującego w *najczystszy* (*purissimum*) Sercu Maryi godne mieszkanie dla Ducha Świętego, pojawia się syntagma *secundum cor tuum vivere*. We wspomnienie św. Małgorzaty M. Alacoque (17 X), w K odnajdujemy syntagmę *jugem in eodem Corde tuo mansionem habere mereamur*; w MnD – *ut ignis ille divinus nos inflammet, quo, de corde Filii tui emisso, beata Margarita Maria vehementer aestuavit*, a w MpK – *humilitatem Cordis tui induere mereamur.*<sup>221</sup>

Do wyjątkowych syntagm w zbiorze OMRB należą te, których użyto w formularzu przeznaczonym na Boże Ciało, oraz piątek po oktawie *Corporis Christi*, albo *Eucharistici Cordis Jesu*, ze względu na swój związek z Sercem Bożym i naszą ant. *cogitationes*. Jest nią np. K – *Cor amantissimum*, następnie MnD z syntagmą *ferventius corda nostra praeparentur*, oraz MpK – *Divinis donis Cordis tui satiati*.<sup>222</sup>

Napotykać także na MpK z formularza z dn. 28 IV na wspomnienie św. Pawła od Krzyża, która ma swe źródła w VgSt Iz 12,3 oraz J 4,14. Treść pierwszego z nich posłużyła Piusowi XII za tytuł encykliki – *Haurietis aquas*.<sup>223</sup>

- Inspiracja patrystyczna antyfon

W sumie można naliczyć ok. 195 miejsc zastosowania naszych trzech antyfon (nieraz kilka razy w jednym miejscu) u ojców łacińskich, tych bardziej i mniej znanych. Dlatego z konieczności ograniczamy się do omówienia tylko tych bardziej znanych oraz wybranych przedstawicieli ojców greckich.

W przypadku AnW *Cogitationes* nie znajdziemy wielu odniesień ojców do jej syntagm. Pośród nielicznych świadectw trzeba tu wspomnieć jeden wątpliwy tekst przypisywany Orygenesowi (ok. 185-254 r.) – we *Fragmentach ze zbioru Psalmów*, w których tylko w. 10 (cyt. tu za *Psalterium Gallicanum*) posiada krótki komentarz i odwołanie do 1 Tm 2,4. A więc powodem udaremniania *zamysłów ludów* – przeciwnych *zamiarom Pana* – jest powszechne, zbawcze pragnienie Boga. Drugie świadectwo, tym razem niewątpliwie autentyczne, znajdziemy w *Homiliach do Księgi Wyjścia*, gdzie rozważając Wj 16,12 o syceniu się mięsem i chlebem, Orygenes mówi o stałym pokarmie i nauce Słowa (w ustach Zmartwychwstałego), nawiązując też okazjonalnie do Ps 32,10-11.19. Słowo Boże *karci umysły niegodziwców*, *kluje sumienia grzeszników*, jest *plomieniem w sercach* słuchających Zmartwychwstałego (por. Łk 24,32), albo *ogniem niszczącym złe myśli w sercu*. Dla sprawiedliwych Pan jest *słodki i miły*.<sup>224</sup>

Także św. Ambroży (ok. 339-397 r.) nawiązuje jedynie do początku tegoż psalmu (por. Ps 32,1).<sup>225</sup> Istnieje też kilka tekstów autentycznych (Hieronim albo Augustyn, który mówi o *zamysłach mądrości*, lub Piotr Lombard idący za interpretacją w. 19 za Kasjodorem) oraz autorów anonimowych, które przypisywane są znanym ojców Kościoła, a najczęściej są to teksty psalmów lub krótkie komentarze do poszczególnych ich wersów.<sup>226</sup>

Pierwsza AnK – *Si quis sitit* – jest fragmentem J 7,37-38.

A. Bober, analizując studia nad tematyką Serca Jezusowego, poczynawszy od lat trzydziestych ubiegłego wieku, które po raz pierwszy głębiej sięgnęły do świadectw ojców Kościoła, nawiązuje do proroctwa Iz 12,13 i przytacza jego interpretacje u pierwszych myślicieli chrześcijańskich.<sup>227</sup>

Orygenes w *Homiliach do Księgi Rodzaju* mówi o *zdrojach wód żywych* wprowadzonych z *wnętrza (de ventre)* – lub według innych przekładów – *żywota, łona, głębi* albo z *serca* wierzących w Chrystusa. Pisząc o drugim dniu stworze-

nia, gdy Bóg oddzielał wody pod sklepieniem od tych ponad nim, Orygenes tak ujął sens tego czynu Boga: „*flumina de ventre suo educat aquae vivae in vitam aeternam*”. Ponadto porównuje scenę i spotkanie Rebeki ze sługą Abrahama przy studni do spotkania i rozmowy Jezusa z Samarytanką także przy studni Jakubowej. Podobnie jak sługa (symbol *mowy prorockiej*) zostaje napojony przez Rebeke, tak samo Chrystus – *żywa woda* – pojący wszystkich spragnionych, prosi Samarytanę, by dała Mu się napić, bo *przyjmuje trudy i czuwania ludzi spragnionych czerpania żywej wody z głębin wiedzy i picia ze skały duchowej*, którą jest Chrystus (por. J 7,37-38; 1 Kor 10,4) oraz *ze studni widzenia*, przy której ćwiczył się Izaak (por. Rdz 24,62). A w *Homilii 13*, idąc śladem figury Izaaka i obrazu studni, mówi, że w *duszy każdego z nas jest studnia wody żywej*, często zakopywana *cielesnymi uczuciami i ziemskimi myślami* („*Filistyni*”). Mamy podjąć oczyszczenie tych studni ze względu na przyjsie Izaaka, *a znajdziemy w nich żywą wodę*, źródła i strumienie, o których Pan powiedział: *Kto wierzy we mnie, strumienie żywej wody popłyną z jego wnętrza* (J 7,37-38).<sup>228</sup>

Zaś komentując J 1,23 pisze, że *Jan Chrzciciel* był owym *głosem wołającego na pustyni*, *Głosem używającym głosu objawiającego Słowo*, *Głosem Tego*, który zawołał do tych, którzy *odeszli od Boga i utracili ostrość słuchu*, by pili z *obfitego źródła*: *...si quis sitit veniat ad me et bibat* (por. J 7,37). Natomiast we *Fragmentach* – Orygenes komentuje J 3,5, tłumacząc, co znaczy *narodzić się na nowo* i czy *woda* różni się od *Ducha* tylko pojęciowo czy też substancjalnie (istotowo). Powołuje się na słowa Chrystusa (J 7,37-39) i odpowiada, że różnica jest tylko pojęciowa, bo *żywa woda* (czyli *Duch*) wypływa jak strumień z wnętrza wierzącego, podobnie jak *rodzi się człowiek ze Zbawiciela... jako mądry z Mądrości*, a *oczyszczony przez wodę i napojony nią... rodzi się z wody i Ducha* (*jako święty i duchowy*).<sup>229</sup>

Dla Ambrożego tą *wodą żywą* jest *Duch* rozumiany jako *cztery rzeki Ewangelii*. One w wierzącym, który z nich czerpie, stają się strumieniami *rozumu* (*intellectus*), *poznania* (*cogitationes* lub *cognitionis*) i *mądrości* (*spiritalia*). W dziele egzegetycznym, cyklu swoich homilii na temat biblijnego opisu sześciu dni stworzenia (*Hexaëmeron* lub *Exameron*), daje obraz *zgrupowanych wód* jako figury, *obrazu Kościoła*, który *nad morzami jest stworzony i przygotowany nad rzekami* (obraz wierzącego ludu). Ambroży stwierdza, że *Lud to rzeki z czystego źródła*, i odwołuje się do Ps 92,3-4 i każe im czerpać i płynąć z *Tego*, który im *powiedział: Kto wierzy we mnie... rzeki wody żywej popłyną z jego wnętrza*. A Jezus mówił to oczywiście o Duchu, który miał być dany wierzącym (por. J 7,37-39).<sup>230</sup>

W dziele *O wierze*, napisanym dla cesarza Gracjana, proszącego Ambrożego o argumenty przeciw arianom, w pierwszej księdze autor porównuje naukę katolicką o Trójcy Świętej z arianą. Dowodzi więc, że *Syn Boży, który od wieków jest ustanowiony* (por. Prz 8,23 oraz 2 Tm 1,9), nie jest stworzeniem

i wskazuje na istotę prawdy o Wcieleniu posługując się tekstem o *Mądrości*, która *zbudowała sobie dom* i zaprosiła na ucztę ludzi prostych, którym brak mądrości (Prz 9,1-4 n.). W tym miejscu Ambroży cytuje Jana: *Jeśli ktoś jest spragniony... niech przyjdzie do Mnie i pije!*, wnioskując, że po Wcieleniu te słowa Mądrości się spełniły, gdy Jezus *odprawił tajemnice świętej uczyty, wysyłał apostołów, i tak wołał donośnym głosem* (J 7,37).<sup>231</sup>

Warto tutaj wspomnieć o pragnieniu chleba (*Panie, dawaj nam zawsze tego chleba!*), o którym mówi Ambroży w wykładzie do Ps 118. Nawiązuje w nim do Mowy Jezusa po rozmnożeniu chleba, którego słowa nie zostały przyjęte z wiarą, pomimo że Żydzi widzieli znak i słyszeli zapewnienie Jego: *Kto do Mnie przychodzi, nie będzie łaknął; a kto we Mnie wierzy, nigdy pragnąć nie będzie* (por. J 6,34-35; Ps 118,141). Trochę dalej, odnosząc się do Ps 118,145 (*Z całego serca wołam...*), Ambroży powołuje się na *głośne, wstawiennicze wołanie* Mojżesza do Pana wobec zagrożenia ze strony ścigającego ich faraona, i stwierdza, że tak jak Mojżesz wołał, tak *każdy mądry w swym sercu woła* (por. Prz 9,6) o *zbawczą mądrość*. Tak też i Jezus głośno woła ludzi do Królestwa Niebieskiego: *Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie – niech przyjdzie do Mnie i pije!* (J 7,37).<sup>232</sup>

Augustyn poświęca całą homilię rozważaniu J 7,37-39. Dostrzega on działanie *wody żywej* w wierzącym w *sferze intelektualnej* (poszerzanie poznania), a oddziaływanie jego ośrodka przesuwają na obszar etyki i ascezy. *Niech przyjdzie do Mnie i pije*. Augustyn zachęca, by *iść sercem*. A *pragnienie* oraz *lono*, o którym mowa, są *wewnętrzne*. Z *serca* pojmowanego jako *sumienie* wypływają *strumienie wody żywej* (*źródło* lub *rzeka*), które się konkretyzują w formie życzliwości względem bliźniego. Na koniec zapewnia: *Źródło... nas nie opuści, jeśli źródła nie opuścimy*.<sup>233</sup>

Hipolit Rzymski (†235 r.) mówi o Chrystusie jako rzece uświęcającej wszystkich oraz rzekach wody nieustannej, które *popłyną z Serca Jego*. Ta interpretacja wskazuje na źródła (mające odniesienie do *drzewa poznania* oraz *drzewa życia*) *przebaczenia grzechów i życia*, które poprzez Ireneusza i Polikarpa sięgają samego umiłowanego ucznia Pańskiego – św. Jana.<sup>234</sup>

W *Adversus haereses* Ireneusz (ok. 130-204 r.), mówiąc o wiernym zachowywaniu doktryny wiary otrzymanej od Kościoła, kieruje swe słowo przeciw gnostykom *odrzucającym Ducha*, opuszczającym *źródło wody żywej*, i pijącym *mętną wodę z bagna* (oraz *popękanych cystern* – por. Jr 2,13). Ukazuje Chrystusa i Jego ciało jako źródło prawdy Bożej (zdroje Zbawiciela – por. Ap 22,1; J 7,37), której trzeba szukać w przebitym Jego Sercu (J 19,34), skąd czerpiemy *przezczysty napój*. Ireneusz broni autentyczności Objawienia w NT i wiary w Chrystusa, dla którego głosili słowo prorocy, i dla którego *została otwarta droga sprawiedliwości na pustyni* oraz *źródła Ducha Świętego*, aby zaspokoić pragnienie Ludu Wybranego. Dlatego Bóg sprawił, że na Krzyżu *zawisło Wcielone Słowo Boga*, które jest w *Ojcu* (por. J 14,11). Ponad wszystkim *jest Ojciec i jest Głowa-Chry-*



stus (por. 1 Kor 11,3). To Słowo, jako *Głowa Kościoła*, działa we wszystkich tak samo jak i *Duch, który jest wodą żywą, którą Pan komunikuje tym, którzy wierzą w Niego* i Go kochają *na obliczu ziemi* (por. J1 3,1-2, Dz 2,17-18).<sup>235</sup>

Natomiast Tertulian (ok. 155-ok. 220) w swoim piśmie przeciw gnostykom *O zmartwychwstaniu* utworzył zasadę *caro salutis est cardo*, według której podstawą zbawienia jest przyjęte we Wcieleniu Ciało Syna Bożego. Dalej, wychodząc od tekstu VgSt. Za 12,10, mówiącego o wylaniu Ducha i wpatrywaniu się w *Przebitego*, kończy swe rozważanie porównaniem Chrystusa do krzewu, z którego Naród Wybrany pokładający swą nadzieję tylko w tym, co ziemskie, nie czerpał *wina ożywiającego duszę* (*vinum animae vigorantis ex vite Christi*) ani olejku Bożego namaszczenia, ani wody duchowej, ani chleba z nieba, chociaż w całym Chrystusie zawarta była Święta Ziemia Obiecana, z której wypływa prawdziwe mleko i miód. W Nim także Tertulian dostrzega *restitutio carni*, które jako obietnicę oglądali Adam i Ewa.<sup>236</sup>

Ignacy z Antiochii w liście skierowanym *Do Kościoła w Rzymie*, który to *przewodzi w miłości* i jest *obdarzony miłosierdziem*, prosi go, by nie próbowali go uwalniać, gdyż jest *pszenicą Bożą* i chce *naśladować mękę* Pana. A Tym, który prowadzi Ignacego do męczeństwa, jest *woda żywa*, czyli Duch Święty (por. J 4,10; 7,38), który woła w jego wnętrzu: *Pójdź do Ojca*. Ignacy pragnie tylko *Chleba Bożego* (J 6,33), tj. Ciała Jezusa Chrystusa oraz *Krwi Jego*, która jest *napojem i miłością niezniszczalną*.<sup>237</sup>

Cyprian z Kartaginy w jednym z listów, pochylając się nad problemem *nadużyć, jakie wkradły się przy składaniu ofiary Eucharystycznej*, przy okazji rozważa też tajemnicę chrztu. Wychodzi od proroctwa Izajasza (43,18 n.) mówiącego o Bogu, który pragnie napoić Lud Wybrany, będącego jednocześnie zapowiedzią chrztu i dziecięstwa Bożego. Cyprian mówi: *Żydzi, jeśli będą pragnąć i szukać Chrystusa, u nas pić będą, to jest otrzymują łaskę chrztu*, „*Jeśli, mówi, będą pragnąć wody na pustyni, wodę im sprowadzi, ze skały ją wywiedzie, skała pęknie i popłynie woda i będzie pił mój lud*” (Iz 48,21). Stwierdza jasno, że ta zapowiedź spełniła się wraz z Dobrą Nowiną, *gdy Chrystus, który jest skałą, podczas męki włócznią został przebity... Chrystus bowiem woła i mówi: „Jeśli kto pragnie, niech przyjdzie...”* (J 7,37). Cyprian precyzuje tutaj, że *Pan nie mówił tam o kielichu, lecz o chrzcie*, o Duchu Świętym, który miał być dany wierzącym w Niego (por. J 7,39). Na koniec, w związku z Duchem Świętym oraz Komunią Św. przyjmowaną pod dwiema postaciami, wspomina również słowa Jezusa skierowane do Samarytanki (por. J 4,13). Natomiast w słynnym liście Cypriana z 256 roku do brata Jubajana, będącym odpowiedzią *na wątpliwość ważności chrztu* od heretyków, pyta – co do chrztu – używając podobnych słów jak Piotr do Jezusa po rozmnożeniu chleba: *do kogo spragniony ma się udać? Czy do heretyków, którzy wcale nie mają źródła i strumienia żywej wody, czy też do Kościoła...?* Nie chodzi nam tutaj o problem poruszony przez Cypriana, gdyż wiemy, że chrzest udzielany

tak, jak to czyni Kościół, jest ważny, ale o to, co mówi przed postawieniem pytania: *Pan woła, aby, kto jest spragniony, przyszedł i pił ze strumieni żywej wody, która z Jego ciała wypłynęła* (J 7,37).<sup>238</sup>

Cyryl Jerozolimski w katechezie do czytania z 1Kor 12,1-4, pogłębiającej rozumienie artykułu wiary o Duchu Świętym Pocieszycielu przemawiającym przez proroków, każe słuchaczom napić się *wody z naszych naczyń i źródeł*. Zachęca ich: *pijmy z wody żywej, wytryskującej na życie wieczne* (J 4,14). Przypomina przy tym słowa Zbawiciela o Duchu – obietnicy dla wierzących – że z *wnętrza jego popłyną rzeki wody żywej*, takie strumienie, które *niosą światło duszom*, zgodnie z obietnicą Jezusa: *woda, którą ja mu dam, stanie się w nim źródłem wody wytryskującej do życia wiecznego* (J 7,37-38; por. 4,14).<sup>239</sup>

Grzegorz z Nysy na kanwie Pnp 1,2-4 rozważa stan ducha, uniesienia religijnego i emocji Mojżesza, który doznał tak wielu objawień w obcowaniu z Bogiem. Podkreśla, że Mojżesz był ogarnięty pragnieniem ujżenia Boga i coraz większą, głębszą tęsknotą za Nim. Porównuje tę relację do związku Oblubieńca – którego słowa są *duchem i życiem* – z oblubienicą, i pisze, że *Źródłem są usta Oblubieńca: z nich wypływają słowa życia wiecznego* (J 6,68; 7,37 n.), *napelniające usta pijącego; podobnie prorok ustami czerpał ducha* (Ps 119[118,131]). *Aby pić z tego źródła, trzeba przyłożyć usta do ust, źródłem zaś jest Pan, jak sam mówi: „Kto jest spragniony, niech przyjdzie do Mnie i pije”* (J 7,37). W homilii do Pnp 4,8-15 dodaje, że *Źródło dobra przyciąga do siebie spragnionych*, zgodnie z nakazem Pana, *który jest dobry* (1P 2,3), skierowanym do spragnionych: *niech przyjdzie i pije* (J 7,37) – Pana, który *nie stawia granicy ani pragnienia, ani podążania ku niemu, ani radowania się pićmiem*. Natomiast w egzegezie Pnp 4,10-15, nawiązuje do tekstu prorockiego o porzuceniu *źródła wody żywej* (Jr 2,13) oraz do spotkania Jezusa z Samarytanką (J 4,10), i podsumowuje: *Chociaż wszędzie przez wodę żywą rozumie się Bożą naturę, tutaj prawdopodobne świadectwo Pisma twierdzi, że Oblubienica jest studnią wody żywej, wychodzącej z Libanu*. A w przedostatniej homilii do Pnp 5,13-16, mówiąc o wzorze (figurze) *wnętrzości Kościoła*, nawiązuje do interpretacji Jeremiasza – wyjaśniającej przy okazji istotę naszych tekstów – który *podobnie nazywa wnętrzościami serce, zasmucone ponurymi myślami, gdy mówi: „Bola mnie wnętrzości i zmysły mego serca płoną”* (Jr 4,19).<sup>240</sup>

Grzegorz z Nazjanzu w mowie teologicznej *O Synu Bożym*, rozważając Tajemnicę Wcielenia, pisze o przejawach Jego Człowieczeństwa i Bóstwa: *Ochrzczony został jako człowiek, ale grzechy odpuścił jako Bóg; sam oczyszczenia nie potrzebował, ale [dał się ochrzcić] by uświęcił wody. Kuszony był jako człowiek, ale zwycięstwo odniósł jako Bóg (...)* „*Łaknął*” (Mt 4,2; 21,18), *ale żywił tysiące, sam będąc chlebem żywym z nieba. Pragnął* (J 4,6), *ale wołał: „Jeśli ktoś pragnie, niech przyjdzie do mnie i pije”* (J 7,37-38) *i obiecał, że napoi wodą źródlaną tych, którzy wierzą*.<sup>241</sup>

Jeśli chodzi o AnK *Unus militum*, która relacjonuje moment przebicia Boku Chrystusa wiszącego na Krzyżu (J 19,34), to ze względu na wagę tego wydarzenia, mamy liczne świadectwa ojców Kościoła.

Meliton z Sardes pisze w swej homilii przeznaczony na Paschę, zwracając się zarówno do Izraela, jak i do pogan. Izraelowi przypomina dobrodziejstwa, które Bóg uczynił dla niego po cudach i wyjściu z Egiptu: m.in. przypomina: *On jest tym, który rozciął Morze Czerwone i przeprowadził cię... On jest tym, który dał ci manę z nieba, napoił cię ze skały*. I zaraz po tym Meliton pyta: *Jaką wartość miały dla ciebie dar manny z nieba i wody wypływające ze skały?* Stwierdza, że pogaanie mniej zawinili w porównaniu do dóbr i łask, którymi został obsypany Izrael, jednak poganom każde drzeć, bo *Powiesili Tego, co ziemię zawiesił, przebodli Tego, co niebo rozpostarł, przybili do drzewa Tego, co wszystko utwierdził*.<sup>242</sup>

Klemens Aleksandryjski jest żywym świadkiem tego, co działo się w Aleksandrii na przełomie I i II wieku, gdzie doszło do zetknięcia się, a nawet splotu powstającej teologii wczesnego chrześcijaństwa z gnozą. Widać w niej pewien wpływ na rozumienie posłania i osoby Jezusa z Nazaretu, a tym samym gnostycy byli zagrożeniem dla prawowiernego chrześcijaństwa. Oprócz Ireneusza z Lyonu, Hipolita Rzymskiego, także i Klemens Aleksandryjski dostrzegał zagrożenie wielością postaci doktryn gnostyckich – jakby wielogłowej mitycznej Hydry. Bohater dziełka Klemensa, gnostycki teolog Theodot, należał do szkoły orientalnej” walentynian. Jego to czytał i komentował, wytykając gnostyckie błędy, Klemens Aleksandryjski. Dowiadujemy się, że widzieli oni Zbawcę jako pozbawionego substancji namiętności, czyli elementu psychicznego, który był zmieszany z pneumatycznym do momentu przebicia Jego boku – to była gnostycka Dobra Nowina. Klemens cytuje Teodota tak: *Przez wypływ, jaki miał miejsce z Jego boku (J 19,34), uczynił widocznym <fakt> iż substancje będąc uwolnionymi z „namiętności”, zostały teraz ocalone dzięki wypłynięciu namiętności z Tego, który miał w nich udział*. Czyli gnostyckie rozumienie Dobrej Nowiny polegałoby na zbawieniu oczyszczonego elementu pneumatycznego, co stoi w sprzeczności z tym, co mówi Jan o Wcielonym Słowie i o zbawieniu w Ciele.<sup>243</sup>

Natomiast Ireneusz z Lyonu rozwijając teorię rekapitulacji (por. Ef 1,10), koncentruje się na *wszystkich znakach ciała ziemskiego Jezusa*, które było konieczne, by Chrystus mógł dokonać w sobie dzieła zbawczego. Dlatego twierdzi, że byłoby to wszystko niemożliwe, gdyby m.in. *z Jego rozdartego boku nie wyszły Krew i woda*. A w rozróżnieniu pomiędzy prawdziwą i fałszywą gnozą, gdy udowadnia, jaka jest właściwa postawa prawdziwego „duchowego” ucznia, pisząc przeciw Marcjonowi, pyta się: *W jaki sposób mógłby zostać ukrzyżowany i jak mogłyby wyjść z Jego przeszytego [przebitego] boku Krew i woda, jeśli nie miałby prawdziwego ciała, jeśli byłby tylko człowiekiem pozornym?* Tak samo pyta się o autentyczność pochówku i Zmartwychwstania. Ciało pozorne uczyniłoby to niemożliwym.<sup>244</sup>

Tertulian, omawiając części składowe obrzędu religijnego chrztu św., nawiązuje do wydarzeń biblijnych, które mają wspólny mianownik – wodę. Wymienia cud Mojżesza dokonany łaską nad gorzką wodą (Wj 15,25), upatrując w owej lasce symbol Chrystusa, *który przemienił swoją własną osobą żyły wodne ... na zbawienną wodę chrztu*. Ma tu na myśli wodę, *która wypłynęła dla narodu wybranego ze skały* – symbolu Chrystusa (por. 1 Kor 10,4). Potem koncentruje się już na samej Osobie Zbawiciela: *Chrystus nigdy nie pozostaje bez wody! Sam w wodzie został ochrzczony* (Mt 3,13; Mk 1,9; Łk 3,21) ... *zaproszony na wesele* (J 2,1). *Kiedy przemawia, zaprasza pragnących do swej wody, dającej życie wieczne* (J 4,13; 7,37) (...) *Przy studni odpoczywa* (J 4,6). Tertulian ukazuje też ciągłość symboliki wody – *świadectwo chrztu trwa aż do męki: kiedy został skazany na ukrzyżowanie, woda pełni swą funkcję – bo odczuły to ręce Pilata* (Mt 27,24); *kiedy został przybity. Woda wytryska z jego boku – świadczy o tym włócznia żołnierza!* (J 19,34). Trochę dalej precyzuje:

Jest również... drugi chrzest,... chrzest krwi. O nim mówił Pan, gdy był już ochrzczony: „mam być chrztem ochrzczony” (Łk 12,50). Przeszedł bowiem, jak Jan napisał: „przez wodę i krew” (1J 5,6). Wodą bowiem został ochrzczony, a przez krew uwielbiony. W ten sposób przez wodę nas wzywa, a przez krew czyni nas wybranymi. Obydwa te chrzty wypłynęły z rany przeszyciego boku, ponieważ ci, którzy uwierzyli w jego krew, zostają wodą obmyci, ci, którzy wodą się obmyli, powinni się też i krwią poić. To jest właśnie chrzest, który zastępuje i nieprzyjęte obmycie i utracone przywraca.

Tak więc Tertulian całą swą naukę o chrzcie opiera na wydarzeniu *przeszytego Boku*.<sup>245</sup>

Cyprian z Kartaginy w omawianym wyżej już liście, wspomina o Salomonie, przez którego Duch Święty *zapowiedział figurę ofiary Pana* (por. Prz 9,1-5). Zamieszane wino dla Cypriana jest prorocką zapowiedzią *kielicha Pana*, który to *będzie zawierał mieszaninę wody i wina*. A wypełniło się to proroctwo *podczas męki Pana*.<sup>246</sup>

Hipolit Rzymski pisze w dziełku *O antychryście* do niejakiego Teofila, w nawiązaniu do roztropności w udzielaniu *nauki Bożej profanom i niegodnym*. Nawiązuje do prześladowań chrześcijan, które są wyrazem walki antychrysta z Chrystusem, a tym samym – z Kościołem. Stwierdza też, że *nie wszyscy mieć będą wiarę* – (por. 2 Tes 3,2). Odwołuje się do błogosławieństwa Jakubowego, po czym wyjaśnia jego sens:

„W winie prac będzie swoją szatę” – mianowicie ojcowską łaskę Ducha Świętego, która spłynęła na Niego nad Jordanem. „I we krwi winnej jagody płaszcz swój”; czyż „krew winnej jagody” nie oznacza tu krwi Jego świętego ciała, które zostało zmiażdżone na krzyżu jak winna jagoda? Z Jego boku wytrysnęły dwa źródła – krwi i wody, a obmyte w nich narody, które są jakby szatą dla Chrystusa, otrzymują oczyszczenie.

Sposób interpretacji tekstów Pisma przez Hipolita ma charakter wybitnie alegoryczny.<sup>247</sup>

Orygenes w swoim dziele *Przeciw Celsusowi* (a dokładnie: *Przeciw tak zwanemu Prawdziwemu słowu Celsusa*), groźnemu przeciwnikowi, który w piśmie pt. *Prawdziwe słowo*, z pozycji epikurejskiego filozofa, frontalnie zaatakował zasady i doktrynę chrześcijańską – po kolei zbija wszystkie jego argumenty. Jeden z poważniejszych dotyczy wiszącego na krzyżu ciała, i wypływającej zeń Krwi Chrystusa, która według ironizującego Celsusa była *taka «jaką mają szczęśliwi bogowie»*, że była *mityczna*, jak *krew wymyślona przez Homera*. Orygenes daje mocną ripostę Celsusowi, powołując się na poważne słowa Ewangelii, według której *gdy Jezus umarł, „jeden z żołnierzy włócznią przebił Mu bok i wypłynęła krew i woda”*. Podkreśla przy tym prawdziwość świadectwa Janowego (por. J 19,34-35). Na koniec zauważa, że *przy innych zwłokach krew krzepnie i nie wypływa z nich czysta woda; ze zwłok Jezusa natomiast, rzecz dziwna, po przebicu boku wypłynęła krew i woda!*<sup>248</sup>

Natomiast w *Homiliach do Księgi Wyjścia* Orygenes rozważa o tym, jak Mojżesz wyprowadził wodę ze skały dla spragnionego ludu pod Refidim, a potem zwyciężył Amalekitów i spotkał się ze swym teściem Jetrą (por. Wj 17-18). Stwierdza, że skałą, którą wskazał i do której prowadził Bóg Mojżesza, by pił z niej on sam i cały lud, był Chrystus. Gdyby tej skały nie uderzono, nie byłoby wody, *uderzona zaś tworzy źródło*. W tym miejscu Orygenes – powołując się na Zch 13,7 – wyprowadza najważniejszą tezę o Pasterzu owiec: *Otóż Chrystus, uderzony i poprowadzony na krzyż, wywiódł źródła Nowego Testamentu*. Kontynuuje: *gdyby... nie został uderzony i gdyby nie „wypłynęła z Jego boku woda i krew” (19,34), wszyscy cierpielibyśmy „pragnienie Słowa Bożego”*. Na koniec tej myśli przytacza tekst 1 Kor 10,3-4, który jest refleksją św. Pawła nad tym wydarzeniem.<sup>249</sup>

Z kolei w *Homiliach do Księgi Kapłańskiej* Orygenes komentuje fragmenty przepisów dotyczących oczyszczenia po uzdrowieniu z trądu oraz Dnia Przebłagania, a zwłaszcza przebłagania za lud, jak również ofiary całopalnej z cielca i kozła. Porównuje przy tym ofiarę z dwóch żywych, czystych gołębi (za oczyszczenie z trądu) do dwóch kozłów: jednego wypędzonego na pustynię (dla Azazela) i drugiego, ofiarowanego w całopaleniu jako przebłaganie dla Pana (por. Kpł 14,4-49 oraz 16,8-28). Orygenes podkreśla pośrednictwo kapłana, który nie pozwala, by krew była bezpośrednio złożona na ołtarzu, przyjmuje najpierw *gliniane naczynie napelnione żywą wodą po to, aby oczyszczenie dokonano się przez „wodę i krew”, które, według słów Jana, „wypłynęły z boku” Zbawiciela*. Tak jak *hizop* jest dla Orygenesesa *środkiem oczyszczającym*, tak też są nim *duch, woda i krew*, o których wspomina Jan, jak również oczyszczające z trądu *krew, woda i duch* zabitego ptaka, z omawianego przez niego tekstu Księgi Kapłańskiej.<sup>250</sup>

Komentarz do Ewangelii Janowej, pióra Orygenesesa, także zawiera interesujące nas miejsca. Rozważa w nim tajemnicę Wcielonego Słowa, które *na początku było u Boga* (J 1,2) i łączy z apokaliptyczną wizją (por. Ap 19,13): *Słowo Boże... niesione na białym koniu, nie jest nagie: Ono jest „odziane w szatę we krwi skapaną”*. *Słowu bowiem, które stało się ciałem, a umarło dlatego, że się ciałem stało, towarzyszą ślady męki, bo Jego krew spłynęła na ziemię, gdy żołnierz przebił bok Chrystusa.*<sup>251</sup>

Cyryl Jerozolimski w katechezie *O chrzcie* – do czytania Rdz 6,3-4, formułuje słynną zasadę *extra Ecclesiam nulla salus* – i mówi, że *wyjątek stanowią męczennicy, którzy i bez wody osiągną królestwo. Bo gdy Zbawiciel odkupił świat na krzyżu, wypłynęła z jego boku krew i woda, aby kto w spokojnych żyje czasach ochrzcił się w wodzie, a w czasach prześladowań otrzymał chrzest w krwi własnej.*<sup>252</sup>

Grzegorz z Nisy w komentarzu do Pnp 1,5-8 roztacza przed nami przepiękny obraz Pasterza i jednocześnie Oblubieńca. A oblubienicy, której dusza ukochała Oblubieńca, Grzegorz każe pytać: *Powiedz mi, gdzie pasiesz stada, abym znalazłszy pastwisko zbawienia, napełniła się niebiańskim pokarmem, którego jeśli kto nie spożywa, nie może wejść do życia* (J 3,5); i kontynuuje, uzasadniając prośbę – *abym pobiegła do ciebie jak do źródła i piła Boski napój – bo posz spragnionych wodą bijącą z twojego boku, otwartego włócznią, i sama wyjaśnia skutki działania tej wody: a każdy, kto jej zakosztował, staje się źródłem wody, wytryskującej ku życiu wiecznemu* (J 4,14).<sup>253</sup>

Ambroży z Mediolanu w ostatnich trzech księgach dzieła *O wierze*, naucza, jak rozumieć *współistotność*, jedność Syna z Ojcem i *niższość* Syna wobec Ojca. I rozważając słowa Jezusa o tym, że *Syn nie mógłby niczego czynić sam od siebie, gdyby nie widział Ojca czyniącego* (J 5,19), każe się pytać: *A może, bezbożni, przypisywaliście Mu słabość, gdy patrzyliście na Jego rany?* W odpowiedzi, przytacza tekst Iz 53,5: *w Jego ranach jest nasze zdrowie.*<sup>254</sup>

W dziele *O Dziewicach* Ambroży czerpie swe natchnienie z *Pieśni nad Pieśniami* i kontempluje relację Chrystusa-Oblubieńca do symbolicznej dziewicy *umiłowanej przez Pana*, która jest *piękna jak Jeruzalem* (por. Pnp 6,3). Najpierw wspomina świadectwo *Jego Bóstwa* poprzedzające *tajemnicę Jego człowieczeństwa*, a potem stwierdza: *Ten, który był wzgardzony przez żołnierzy* (Mt 26,47 nn.), *który był włócznią przebity* (J 19,34), *aby uleczyć nas krwią płynącą ze świętej rany, z pewnością odpowie tobie – On bowiem jest „cichy i pokorny sercem”* (Mt 11,29) *i miły dla oczu...* Natomiast w trzeciej części, pod koniec tegoż dzieła, znów nawiązuje do Ciała Pana, które odczuwało ból i zachęca, by się tym nie trwożyć, a raczej przypomnieć sobie, że *Pan bolał i płakał nad śmiercią Łazarza* (J 11,33-35), *a podczas swej męki był zraniony, że oddał ducha, a z Jego ran wypłynęła krew i woda* (J 19,34). Te fakty Ambroży wyjaśnia tak: *Woda do obmycia, krew do picia, duch do zmartwychwstania... Tylko Chrystus jest dla nas*

*nadzieją, wiarą i miłością: nasza nadzieja jest w zmartwychwstaniu, nasza wiara w obmyciu, nasza miłość w sakramencie* (por. 1 Kor 13,13).<sup>255</sup>

Nawet w egzegezie wydarzenia Chrztu Chrystusa (Łk 3,21-22) pojawia się u Ambrożego odniesienie do Janowej sceny spod Krzyża. To jest tekst, z którego później czerpać będzie swe natchnienie uczeń Ambrożego, Augustyn. Najpierw jednak jego mistrz – biskup z Mediolanu. Wychodząc od Chrztu Pańskiego zauważa, że Jezus *chciał oczyścić wody, aby obmyte Chrystusa ciałem, które nie znało grzechu, prawo chrztu w Nim posiadały*. W ten sposób Ambroży przechodzi do tematu budowy Kościoła poprzez stworzenie świata, a w nim człowieka i nawiązuje do Pawłowego obrazu Adama oraz niewiasty po to, by ukazać na nowo wielką tajemnicę Kościoła (por. Ef 5,30-32).

Dla Ambrożego, tak jak mężczyzna i niewiasta opuszcza Rodziców, tak samo *Rodziców opuścił Kościół z pogańskich ludów zebrany*. Pyta *dla kogo?* I odpowiada, że dla męża, o którym mówi Jan Chrzciciel: *...Mąż, który mnie przewyższył godnością, gdyż był wcześniej ode mnie* (J 1,30). Ambroży dalej precyzuje: *Z jego boku, gdy spał, Bóg wyjął żebro. On bowiem spał i spoczywał i zmartwychwstał, bo Pan go przyjął* (Ps 3,6). Pyta się też, *czym jest jego żebro?* Daje odpowiedź, która jest jednocześnie uzasadnieniem: *jest mocą, bo gdy żołnierz przebił bok Jego, zaraz wypłynęła woda i krew* (J 19,34) *przelana dla życia świata. Tym życiem świata jest żebro Chrystusa; jest to żebro drugiego Adama* (por. 1 Kor 15,45). Tak Ambroży rozumie Kościół: *żebrem Chrystusa jest także życie Kościoła* (por. Ef 5,30), tzn. *Ewa, „matka wszystkich żyjących”* (Rdz 3,20).

Pozostają jeszcze dwa przepiękne teksty Ambrożego związane z Męką Pana. Pierwszy dotyczy *przygotowania do wieczerzy* (Łk 22,7-13) a drugi tego, co działo się zaraz po Jego śmierci. Ambroży zwraca uwagę na każdy szczegół przygotowania do Paschy. W związku z *dzbankiem wody*, który niósł gospodarz (por. Mk 14,13), nawiązuje do *wody i Ducha*, który *unosił się ponad wodami* (Rdz 1,2) jako figury *chrzcielnych kąpiel*, które zasłużyły sobie na to, by *stać się sakramentem Chrystusa*. Dalej podkreśla, że *On jest źródłem życia* (J 7,38), które wydała *skala uderzona przez proroka, aby zrosić spragnione serca ludów*. Tym źródłem jest miejsce szczególnie: *Ciebie, gdy wypłynęłaś z boku Zbawiciela, prześladowcy widzieli i uwierzyli* (J 19,34). *Toteż jesteś jednym z trzech świadków naszego odrodzenia: trzech bowiem jest świadków, „woda, krew i Duch”* (1 J 5,8), *woda dla obmycia, krew dla odkupienia, Duch dla wskrzeszania* (Rz 8,11). W drugim urywku tekstu Ambroży kładzie nacisk na dobrowolność śmierci Jezusa i poznanie *mistycznego porządku [tajemnic]*. Pyta się – *dłaczego przed śmiercią nie przebito Pana, tylko po śmierci?* Wskazuje to na porządek tajemnic: *sakramenty Ołtarza nie wyprzedzają chrztu; najpierw chrzest, potem Napój*. To, co Jezusa upodobiło do nas, to *z natury śmiertelne ciało*, różnicę zaś stanowiła Jego łaska. Ambroży, kończąc myśl, stwierdza: *po śmierci krew krzepnie w naszych ciałach, z Jego zaś nie psującego się, lecz martwego ciała, życie wszystkich spłynęło*.

*Wyszła bowiem woda i krew; tamta obmywa, ta odkupuje. Pijmy więc nasz okup, abyśmy pijąc, zostali odkupieni.*<sup>256</sup>

Ciekawe miejsca i wypowiedzi Ambrożego znajdziemy oczywiście w dziele *O tajemnicach*. W sposób typologiczny wykazuje, że tak jak dla Izraelitów *wypłynęła ze skały woda*, która zaspokajała pragnienie tylko na pewien czas, tak dla każdego z nas z *Chrystusa wypłynęła krew* obmywająca nas i gasząca pragnienie *na wieki*. Ambroży w rozumieniu sakramentu Eucharystii *zmieszanie wody z winem* traktuje jako symbol, który odnosi do Krwi i wody, *która* według Jana Apostoła *wypłynęła z przebitego boku Chrystusa*. Przypomina nam tekst 1 Kor 10,4 o *towarzyszącej Żydom skale*, którą *był Chrystus* i zachęca: *Pij i ty, aby towarzyszył ci Chrystus*. To wydarzenie odnosi do Słowa Bożego – *Kapłan słowem Bożym dotyka skały. Wypływa z niej woda, a lud Boży pije. Gdy kapłan dotyka kielicha, wówczas wypełnia się on obficie wodą wytryskującą ku żywotowi wiecznemu*. Tą zawartością kielicha jest więc łaska. Jako wyjaśnienie Ambroży przytacza opis przebicia Jezusa na krzyżu: *Gdy przyszli, Pan Jezus był już martwy. Jeden z żołnierzy przebił dźwidź Jego bok. Wypłynęła z niego woda i krew* (por. J 19,31-34). I tłumaczy: *Woda – na oczyszczenie, krew – na odkupienie*.

Wyjaśnia też problem winy i łaski: *Dlaczego wypłynęły one z boku? Skąd wina, stamtąd i łaska. Wina przyszła za sprawą kobiety (Rdz 3,1-7), a łaska – za pośrednictwem Pana naszego Jezusa Chrystusa.*<sup>257</sup>

Uczeń biskupa z Mediolanu, św. Augustyn, poświęca jedną homilię wydarzeniom, które miały miejsce bezpośrednio pod i na Krzyżu, jak również po śmierci Jezusa. W rozważaniu wychodzi od Dnia Przygotowania, by podkreślić uroczysty charakter tego dnia.

Potem przytacza fakt połamania goleni skazańcom, a w przypadku Jezusa – otwarcie Boku, i tak komentuje:

Ostrożnego słowa użył ewangelista. Nie powiedział: przebił bok jego lub zranił, lub co innego, lecz „otworzył”, aby tam niejako drzwi życia zostały otworzone, skąd wypłynęły Sakramenty Kościoła, bez których nie wstępujemy do życia, które jest prawdziwym życiem. Owa krew została wylana na odpuszczenie grzechów; owa woda zbawienny miesza puchar: ten i kąpieli udziela, i napoju.

Augustyn odwołuje się do symboliki Arki, w której Noe zrobił z boku drzwi, by mogły przezeń wejść zwierzęta mające ocaleć przed potopem, *a które były figurą Kościoła*. Od tej figury przechodzi do obrazu *pierwszej niewiasty utworzonej z boku śpiącego mężczyzny*, tej którą nazwano *życiem i matką żyjących*. Kończy zaś alegorią do drugiego Adama, który *skłoniwszy głowę, usnął na krzyżu, aby z tego została dla Niego utworzona małżonka, wypływająca z boku śpiącego*. Woła też na wzór Pawła: *o śmierci, z której zmarli odzyskują życie! Co od tej krwi jest czystsze? Co zbawienniejsze od owej rany?* Po tym wszystkim, Augustyn, dla dopełnienia rozważania, łączy ze sobą proroctwa wyjęte z Pisma oraz świadectwa



i fakty, które odnoszą się do martwego Jezusa. Otwarcie włócznią boku Jezusa – według niego – wskazuje na drugie świadectwo: *Zobacz, kogo przebodli* (por. 1 Kor 5,7; Iz 53,7; Zch 12,10).<sup>258</sup>

Hilary z Poitiers pochylając się nad tajemnicą małżeństwa i Kościoła, wychodzi od faktu, że Pan stworzył mężczyznę i niewiastę, a dalej już powołuje się na Tertuliana i pisze: *Skoro bowiem Słowo stało się ciałem* (J 1,14), *a Kościół częścią Chrystusa, zrodzony z boku Chrystusowego* (por. Tertulian, *De anima* 43) *przez działanie wody i ożywiony przez Krew, znowu stało się ciałem* [Chrzest i Eucharystia], *w którym przebywa odwieczne Słowo, którym jest Syn Boży, i ono przebywa w nas przez sakrament*. Stwierdza, że Pan Jezus mówił o proroczym obrazie związku pomiędzy Sobą a Kościołem, który w Jego ciele doznaje uświęcenia (por. J 19,34), a prorokował o mającym nadejść czasie dla Kościoła, *gdy skończył się sen Jego śmierci*.

W księdze drugiej traktatu alegorycznie ujmuje *porządek duchowy* zawierający się w wydarzeniu z czasów Jozuego, gdy zwiadowcy zostali przezeń wysłani do Jerycha i przyjęci przez Rachab (por. Joz 2,1). Ową nierządnicę Hilary porównuje do Kościoła grzeszników, a przyjęcie zwiadowców jest dla niego przyjęciem Prawa i Proroków, tzn. proroków wysłanych *dla rozpoznania wiary ludzi*. Kościół od nich *otrzymał znak zbawienia, czyli barwę wskazującą na godność Króla i tajemnicę wcielenia ze względu na krew*. *Otóż jedno i drugie występuje w męce Pana* – stwierdza Hilary. *Pan bowiem był odziany płaszczem purpurowym i krew wypłynęła z jego boku* (J 19,3.34). Nawiązuje też do znaku ocalenia, jakim było dla Izraelitów pokropienie odrzwi domostw krwią baranka (por. Wj 12,7).<sup>259</sup>

## Modlitwy prezydenckalne (przewodniczącego)

### 1.2. Kolekty

a) 1K i 2K – inspiracja językowa

*Kolekta* z uroczystości NSJ ma dwa teksty eucharystyczne do wyboru:

*Concede, quæsumus, omnipotens Deus, ut qui, dilecti Filii tui Corde gloriântes, eius præcipua in nos beneficia recôlimus caritâtis, de illo donorum fonte cælesti superfluentem grâtiâ mereâmur accipere.*

lub:

*Deus, qui nobis in Corde Filii tui, nostris vulnerato peccâtis, infinitos dilectionis thesauros misericorditer largiri dignâris, concede, quæsumus, ut, illi devotum pietâtis nostræ præstantes obsequium, dignæ quoque satisfactionis exhibeamus officium.*<sup>260</sup>

Pierwsza część modlitwy *concede* zaczyna się syntagmą, która jest zwróceniem się bezpośrednio do Boga i oddaniem Mu czci w Sercu Jego Syna, formą radowania się z miłości ukazanej w Jego Sercu.<sup>261</sup> Centrum drugiej syntagmy stanowi formuła uwielbienia umiłowanego Serca Syna Bożego: *dilēcti Fīlii tui Corde gloriāntes*.<sup>262</sup> Dalej w K rozwija się tę myśl, wskazując na źródło tych dobrodziejstw: *de illo donórum fonte cælésti*, po czym następuje ostatnia syntagma, ukazująca cel i istotę prośby skierowanej do Boga, oraz zwieńczenie i wyjaśnienie celu tej modlitwy błagalnej: *supereffluéntem grátiam mereámur accíperē*.<sup>263</sup>

Po korekcie literackiej całość K można oddać w ten sposób:

Udziel (nam), prosimy (Cię), wszechmogący Boże,  
aby ci, którzy cieszą się (są dumni) z powodu miłości Serca Twojego Syna,  
rozważali na nowo Jego wielkie dobrodziejstwa miłości w nas,  
starali się zasłużyć, abyśmy z tego Boskiego źródła darów  
otrzymali obfitą łaskę.

Druga K (do wyboru) ma charakter przebłagalny i skierowana jest do Boga, który w Sercu Syna znajduje zadośćuczynienie. Syntagma wprowadzająca – *Deus, qui nobis in Corde Fīlii tui*, nie wymaga szczególnych wyjaśnień, gdyż tłumaczenie nie przynosi żadnych trudności. Również druga syntagma – *nostris vulneráto peccátis*, z bezpośrednim odniesieniem do Syna, w kontekście zranienia ludzkim grzechem, także nie zawiera zawiloci lingwistycznych. Te dwie syntagmy jakby otwierają nas na zasadniczą myśl, istotę modlitwy błagalnej, ukazującej jej cel. Trzecia syntagma – *infinítos dilectiōnis thesáuros misericórditer largiri dignáris* jest pod wieloma względami złożona syntaktycznie.<sup>264</sup>

Osią i łącznikiem między poszczególnymi syntagmami jest prośba, obecna już w pierwszej K: *concede, quæsumus*, która stanowi przejście do następującego po nich zdania celowego: *ut, illi devótum pietátis nostræ præstantes obséquium*. Partykuła *ut* bezpośrednio odnosi się do następnej syntagmy *dignæ*, a pośrednio także do obecnie rozważanej. Zaimek wskazujący *illi* ma swe odniesienie do *Cor*, stojącego na początku *kolekty*, a więc do Serca Jezusa. Dopiero w tym miejscu przychodzi syntagma, która rozpoczęła się już wraz z partykulą *ut*. Jednocześnie wskazuje na cel tej K, której centralną myślą jest: jednocześnie *cześć i posłuszeństwo Synowi Bożemu*, jak również *zadośćuczynienie Bogu w Sercu Jego Syna*. Na końcu tej oracji, która ma strukturę uformowaną przez użyty tu *coniunctivus*, wyrażający życzenie, prośbę, mamy *dignæ quoque satisfactiōnis exhibeámus officium*.<sup>265</sup> Skorygowany literacko, integralny tekst tłumaczenia drugiej K – *Deus, qui nobis* – brzmi:

Boże, który nam w Sercu Twojego Syna,  
zranionym naszymi grzechami,

raczysz łaskawie hojnie udzielić niewyczerpanych skarbów miłości,  
spraw, prosimy, abyśmy,  
owemu (Sercu) ofiarując naszej czci pokorne posłuszeństwo,  
także wypełniali obowiązek godnego zadośćuczynienia.

- Inspiracja językowa przekładów nowożytnych.

Włoski – w przypadku pierwszej K – nie za bardzo radzi sobie z tłumaczeniem z oryginału. Pierwsze syntagmy różnią się bardzo od tekstu łacińskiego, za to ostatnie są już bardziej wierne pierwowzorowi, choć mała niezgodność ma miejsce na samym końcu modlitwy. Także i druga K ma podobne problemy, przynajmniej na samym początku. Od strony literackiej wersja włoska obu modlitw skonstruowana jest zgodnie z kanonami tego języka.<sup>266</sup>

Przekład francuski, jeśli chodzi o pierwszą K, podobnie jak włoski, ma kłopoty z pierwszymi dwoma syntagmami oracji. Jej ostatnia syntagma jest w miarę wierna oryginałowi, choć da się zauważyć niewielkie rozbieżności w tłumaczeniu. Druga K jest już bardziej przystająca do oryginału. Poważne różnice dostrzegalne są tylko w jednym miejscu. Od strony literackiej obie wersje francuskiej K są poprawnie uformowane.<sup>267</sup>

Oracja w języku angielskim posiada aż trzy literacko poprawne teksty do wyboru. Pierwsza K, która zwraca się do Ojca, w pierwszych dwóch syntagmach wykazuje podobieństwa do wersji włoskiej i francuskiej, a w konsekwencji różnice w zestawieniu z oryginałem. Druga K jest jedną z dwóch alternatywnych propozycji dla łacińskiej oracji *Deus, qui nobis*, a skierowana jest do Ojca. Następnie przechodzi w *oddawanie czci Sercu Jezusa*, potem jakoś dziwnie upodabnia się do Pref. Widać, że jest to oracja dodana, nowa, nigdzie indziej nie występująca. Trzecia K jest już bliższym odpowiednikiem łacińskiej modlitwy *Deus, qui nobis*, choć nie jest pozbawiona pewnych braków i różnic. Co do treści syntagm, można stwierdzić, że oracja ta – choć zawiera treści podobne do wersji typicznej – to jednak jest mocno przebudowana, jej poszczególne elementy są jakby poprzesztawiane.<sup>268</sup>

W niemieckim odpowiedniku łacińskiej K mamy dwie propozycje tekstów literackich bardzo dobrze ukształtowanych. Pierwsza oracja skierowana jest do *Wszchemogącego Boga*, tak samo jak w oryginale. Dopiero później, w drugiej i trzeciej syntagmie tej K, napotykamy na drobne różnice, podobne do tych, które znamy z wersji włoskiej i francuskiej, a zwłaszcza tej drugiej. Reszta tej syntagmy jest już bardzo podobna do wersji typicznej. Druga K jest tłumaczeniem, które odbiega od wersji łacińskiej. Rozpoczyna się ona odwołaniem do *Miłosierdzia Bożego*, które jest bogactwem miłości otwartym nam przez Boga w Sercu Jego Syna. Przypomina nam to orację w tłumaczeniu włoskim. W dalszej części tej K także pojawiają się nowe syntagmy.<sup>269</sup>

b) 1K i 2K – inspiracja biblijna

Syntagma z 1K formularza na uroczystość, która w pierwszym rzędzie nas interesuje, to *dilēcti Filii tui Corde gloriāntes*. Pierwsza jej część, a konkretnie *dilēcti*, w takiej samej formie występuje w Biblii 13x. W tym 1x psalmista stosuje je w kontekście ocalenia, zbawienia umiłowanych: *ut liberentur dilecti tui salvum fac dextera tua et exaudi me* (VgSt. Ps 107,7).<sup>270</sup> Dwa razy używa tego określenia autor Pnp w kontekście miłości ludzkiej (por. VgSt. Pnp 2,8; 5,2).<sup>271</sup> W kantyku tym znajdujemy dwa teksty, które używają określenia z naszej syntagmy raz przez oblubienicę w stosunku do Oblubieńca, a drugi raz odwrotnie, jakby na zasadzie wzajemności (por. VgSt. Pnp 5,8; 8,5).<sup>272</sup>

Omawiana przez nas syntagma nabiera pełnego znaczenia także poprzez fakt, że jej wyrażenie występuje w kontekście prośby o miłosierdzie Boga przez wzgląd na Abrahama (por. VgSt. Dn 3,35). W listach św. Pawła i Jakuba określenie to odnosi się do *wierzących* członków wspólnot chrześcijańskich, *braci – świętych i umiłowanych* przez Pana.<sup>273</sup>

U św. Łukasza, w Jezusowej przypowieści o winnicy, odnajdujemy jedno znaczące miejsce, w którym gospodarz winnicy zastanawia się i pyta w rozterce, czy gdy pośle swego Syna (*mittam filium meum dilectum*), czy zostanie uszanowany (por. VgSt. Łk 20,13).<sup>274</sup>

Najważniejsze miejsca, które mają związek z naszą syntagmą i jej określeniem *dilectus*, występują w Biblii aż 32 razy. Najistotniejsze zaś znajdują się u Mateusza, Marka i Łukasza oraz w drugim liście św. Piotra. Zawierają one syntagmę *dilectus* zastosowaną bezpośrednio do Syna Bożego. Odnoszą się do sceny Chrztu Pańskiego oraz cytatu prorocstwa Izajasza po tym, jak faryzeusze postanowili zabić Jezusa, jak również do Przemienienia na Górze. Najobszerniejszy jest tutaj Mateusz (por. VgSt. Mt 3,17 – chrzest; 12,18 – prorocstwo Izajasza; 17,5 – Przemienienie).<sup>275</sup>

Druga, bardzo ważna część naszej syntagmy to imiesłów *gloriāntes* w odniesieniu oczywiście do *dilēcti Filii tui*. Otóż okazuje się, że ST 3x używa słowa *gloriāntes* w odniesieniu do człowieka, a tylko 1x do Boga (por. VgSt. Syr 43,30).<sup>276</sup> Myślę, że ważnym miejscem dla naszej syntagmy jest tekst św. Pawła (por. VgSt. 2 Kor 5,12), gdyż jego zwrot, dotyczący relacji człowiek-człowiek, tj. *gloriandi pro nobis*, spełnia podobną rolę, jak mamy to w naszej syntagmie: *dilēcti Filii tui Corde gloriāntes* – w relacji człowiek-Bóg. Podobnie należy traktować jego słowa w kontekście chlubienia się krzyżem Chrystusa.<sup>277</sup>

W dwóch przypadkach w ST odnajdujemy podobieństwo do naszej syntagmy *filii tui...corde*, co nie znaczy, że chodzi o to samo znaczenie. W tym wypadku umierający Dawid przekazuje Salomonowi obietnicę, którą dał mu Pan względem jego synów (por. VgSt. 1 Krl 2,4). A drugie miejsce, bardzo podobne do poprzedniego, związane jest także z obietnicą Pana, ale skierowaną do króla Jehu wzglę-

dem z kolei jego potomstwa (por. VgSt. 2 Krl 10,30). Jest ono o tyle ciekawe, że użyto tu wyrażenia, które BT tłumaczy jako *zamysły Serca mego* (tj. Pana).<sup>278</sup>

Następna syntagma 1K, tj. *eius præcipua in nos beneficia recólimus caritátis*, jest dość ubogo zakorzeniona w Biblii. Owszem, pojedyncze wyrażenia znajdziemy, ale nie w ich kompleksowym związku semiotycznym. Jednym z takich miejsc jest Księga Lamentacji, w której podmiot – jako człowiek boleści – rozważając swoją sytuację, stan ducha, stwierdza w pewnym momencie: *hoc recolens in corde meo ideo sperabo* (por. VgSt. Lm 3,21), albo inne odniesienie, tym razem u Ozeasza, do wielkiej miłości Boga, miłości zdradzonej, ale i pociągającej Izraela do Siebie (por. VgSt. Oz 11,4). W NT, św. Paweł, mówiąc o swojej walce toczony w ciele, prosi Filipian, by mieli te same dążenia, co i w Chrystusie, a więc Jego miłość i wspólnego Ducha. Prosząc o to, powołuje się na moc Miłości Chrystusa (por. VgSt. Flp 2,1).<sup>279</sup>

Do tej samej syntagmy, choć już wyrażonej w innej formie, należy dodać przynajmniej niektóre miejsca biblijne, które ukazują ogrom dobrodziejstwa miłości Boga w nas i ku nam: *ukochał człowieka miłością odwieczną* (por. VgSt. Jr 31,3). Jak pisze św. Paweł, Bóg udowodnił swą miłość, dając nam Chrystusa, który nie umarł za nas jako sprawiedliwych, dobrych, ale umarł za nas jako grzeszników (por. VgSt. Rz 5,8). Bo Bóg, jak tłumaczy Efezjanom Apostoł Narodów, w bogactwie swego Miłosierdzia, razem z Chrystusem podniósł nas z martwych do życia i obdarował łaską zbawienia: *Deus autem qui dives est in misericordia propter nimiam caritatem suam qua dilexit nos et cum essemus mortui peccatis convificavit nos Christo gratia estis salvati* (VgSt. Ef 2,4-5). Paweł przekonuje ich dalej, że nic innego jak tylko wkorzenie w Chrystusie i poznanie Jego miłości prowadzi do Pełni, która zawiera się w Bogu (por. VgSt. Ef 3,19). Natomiast św. Jan uświadamia nam, że największe dobro, jakim zostaliśmy obdarzeni z miłości Boga, który jest samą Miłością (zob. BT 1 J 4,8), to dziecięctwo Boże (por. VgSt. 1 J 3,1). Z miłości do nas, podkreśla umiłowany uczeń, dał Swego Syna jako *ofiare przeblagalną za nasze grzechy* (por. VgSt. 1 J 4,10). Hojność i rozrzutność miłości Boga względem nas podkreśla apostoł Paweł poprzez słowa o *rozlanej miłości* Boga przez Ducha, którego posłał do naszych serc (por. VgSt. Rz 5,5). Jak widać, tematyka miłości Boga względem człowieka jest przebogata.<sup>280</sup>

Ostatnia syntagma tej 1K również ma kilka elementów nośnych znaczeniowo, które pojawiają się w Biblii, choć nie występują całościowo, tak jak w związkach semantycznych naszej oracji *de illo donórum fonte cælesti supereffluentem grátiam mereámur accipere*, to jednak poszczególne elementy tej syntagmy da się odnaleźć. Najbogatszą z nich jest oczywiście tematyka *źródła*, która była mocno zakorzeniona w Izraelu.

W drugiej swojej mowie Mojżesz przypomina o obietnicy Ziemi Obiecanej, którą dał Izraelowi (por. VgSt. Pwt 8,7).<sup>281</sup> W innym miejscu, np. w Księdze Królewskiej – po tym, jak Eliaż został zabrany na ognistym rydwanie, jego duch

spoczął na Elizeuszu, mieszkańcy Jerycha poprosili go, by im pomógł, bo woda w mieście była niezdrowa, a ziemia bezpłodna (por. VgSt. 2 Krl 2,21).<sup>282</sup>

Z kolei w psalmie Dawidowym autor natchniony, uwielbiając obfitość łaski Bożej, afirmuje ją jako źródło życia, w którym można dostrzec odbijającą się światłość Światłości Boga (por. VgSt. Ps 35,10). Psalmista używa także metafory źródła jako narzędzia wyrażającego fakt zrodzenia społeczności, pochodzenia ze wspólnego źródła, tj. Izraela (por. VgSt. Ps 67,27). Uwielbia również Boga za Jego dzieła zbawcze, poczynwszy od wyprowadzenia Izraela z Egiptu aż po wydarzenia zbawcze nad Jordanem, Boga, przed którym powinna drzeć ziemia, bo On ma moc zmienić nawet skałę w źródło wody (por. VgSt. Ps 113,8).<sup>283</sup>

W księdze zaś, która miłość ludzką ukazuje jako analogię miłości Boga-Oblubieńca do Izraela-Oblubienicy, autor natchniony ukazuje Oblubieńca jako zdroj wód żywych pochodzących z Libanu (por. VgSt. Pnp 4,15).<sup>284</sup>

Jednak wyjątkowo bogate w treść miejsca, ze względu na misję, jaką pełnili w Izraelu, znajdujemy u proroków. Sztandarowym tekstem prorockim, który nawet posłużył za tytuł encykliki Piusa XII, jest werset mówiący o radości tych, którzy będą czerpać wodę ze źródeł Zbawiciela: *haurietis aquas in gaudio de fontibus salvatoris* (VgSt. Iz 12,3). Natomiast prorok Izajasz (tzw. Deutero-Iz) nie ogranicza się tylko do tego jednego fragmentu. Po drugiej pieśni o Słudze Jahwe mówi bowiem o cudownym powrocie Izraela z wygnania i o zaspokojeniu u źródeł wód łaknienia i pragnienia tych, którzy powrócą (por. VgSt. Iz 49,10). A w Księdze Triumfu (Trito Iz), gdy prorok mówi o prawdziwym kulcie, prawdziwym poście, o szczerzej pobożności i religii ducha, o autentycznej czci oddawanej Bogu, zachęca Izraela do troski o zgłodniałych, przygnębionych, oraz do zachowania sprawiedliwości. Efektem takiej postawy ma być upodobnienie się do niewyczerpanego źródła wód, oraz bliskość Boga, który będzie prowadził Izraela jak Pasterz (por. VgSt. Iz 58,11).<sup>285</sup>

Inny prorok, którego głos nie był chętnie słuchany przez Izraela, ukazuje źródło nieszczęść narodu, który opuścił Boga (por. VgSt. Jr 2,13). A nie wolno zapominać, że Bóg zwany jest także przez proroków źródłem mądrości (por. VgSt. Ba 3,12). Prorok Ducha Bożego, Joel, pisząc o czasach mesjańskich, prorokuje, że źródło wypłynie z domu, czyli ze świątyni Pana (por. VgSt. Jl 3,18). Także i Zachariasz prorokuje o tych czasach, podobnie jak Izajasz, mówiąc o tryskającym źródle, ale precyzuje, że będzie ono dane na obmycie grzechów i tego, co czyni człowieka nieczystym rytualnie (por. VgSt. Zch 13,1).<sup>286</sup>

W NT jedynie św. Jan wypowiada się obficie na temat źródeł oraz wód żywych, ukazując Jezusa nawiązującego do protoplasty Izraela, czyli do Jakuba, oraz wchodzącego w dyskusję z Samarytanką na temat prawdziwego kultu i czci oddawanej Bogu. Jezus wskazuje jej na Siebie i na Ducha, którego pośle od Siebie, tj. Syna Bożego, i od swego Ojca, jako na prawdziwe źródło życia każdego człowieka (por. VgSt. J 4,6; 4,14). Ten sam apostoł, pisząc pod koniec swego

życia Księgę dziejów Kościoła wszystkich wieków, w apokaliptycznej wizji ukazuje niepokalanego Baranka, gładzącego grzech świata, który jako noszący znaki śmierci jest jednocześnie jej Zwycięzcą. On właśnie, Początek i Koniec wszechrzeczy, prowadzi swe spragnione owce do źródeł wód życia, by je napić w swej łaskawości, dając im szczęście bez granic (por. VgSt. Ap 7,17; 21,6).<sup>287</sup>

Powracając jednak do naszej ostatniej syntagmy 1K, tj. *supereffluentem grátiam mereámur accípere*, trzeba podkreślić, że tylko jeden raz występuje tekst – i to w NT – który ma z nią związek, ale niestety dalszy. Otóż, w Kazaniu na Górze, po tym jak Jezus zachęcał do tego, byśmy byli miłośnikami na wzór Jego Ojca oraz byśmy powstrzymywali się od sądów, wypowiada słowa zachęty do ofiarności oraz złotą zasadę wzajemności w postępowaniu. Jezus zapowiada już tutaj obfitość Bożego daru, Bożej łaski i życzliwości (por. VgSt. Łk 6,38).<sup>288</sup>

Tam, gdzie Wulgata mówi o Bożej życzliwości i łasce, najczęściej używa słowa łaska (por. VgSt. Rdz 19,19), także w innym miejscu, gdzie Mojżesz ośmiela się przypomnieć Bogu, iż to On sam z Siebie zadeklarował wobec niego swą łaskawość (por. VgSt. Wj 33,12-13). To samo potwierdza psalmista wychwalający Boga jako hojnego Dawcę (por. VgSt. Ps 83,12).<sup>289</sup>

Natomiast NT otrzymanie każdego daru wiąże z wiarą w Syna Bożego, przez którego otrzymujemy wszystko, jako Pośrednika Nowego Przymierza między nami a Ojcem. Apostoł Miłości Bożej, Jan, odkrywa to jeszcze wyraźniej, wskazując na źródło dobroci, łaskawości i życzliwości – na Pełnię, którą jest w Jezusie Chrystusie i przez Niego spływa na nas (por. VgSt. J 1,16). Świadectwo Jezusowi daje Jan Chrzciciel, który potwierdza źródło wszelkich darów (por. VgSt. J 3,27). Potwierdza to także św. Piotr, który wezwany do domu Korneliusza, opowiada Dobrą Nowinę o Jezusie umarłym i zmartwychwstałym, i jakby tłumacząc to, co za chwilę miał dokonać przez niego Chrystus w mocy zstępującego na wszystkich zgromadzonych Ducha Świętego, który *nie ma względu na osoby* (por. VgSt. Dz 10,43). Piotr potwierdza tym samym, że największym darem Pana, który umarł za nas i Zmartwychwstał, jest dar Ducha Świętego na odpuszczenie grzechów.<sup>290</sup>

Również listy św. Pawła nie oszczędzają miejsca, by wymieniać różnorakie łaski, jakie otrzymaliśmy, oraz by służyć sobie nimi nawzajem (por. VgSt. Rz 1,5). A w części listu poświęconej obowiązkowi chrześcijan Paweł podaje zasadę korzystania z otrzymanych darów (tamże: 12,6; por. 1 P 4,10). Najciekawszy jednak jest fragment homilii natchnionego autora Listu do Hebrajczyków, w którym wiąże on i uzależnia otrzymanie łaski miłosierdzia w stosownym czasie od stopnia bliskości z Bogiem, od pokładanej ufności w łasce Boga (por. VgSt. Hbr 4,16). Jest to tekst bardzo bliski duchowi syntagm 1K mszalnej i całego formularza o Sercu Jezusa.<sup>291</sup>

Także 2K posiada syntagmy, które mają odniesienia biblijne.

Pierwsza syntagma: *Deus, qui nobis in Corde Filii tui, nostris vulnerato peccatis*, mieści w sobie kilka ważnych biblijnych treści. W Księdze Hioba, która

stara się odpowiedzieć na odwieczne pytanie o pochodzenie cierpienia, zranienia i zła, która stara się wyjaśnić zwłaszcza cierpienie niewinnych, a więc niczym niezawinionie, pada ważne stwierdzenie z ust jednego z „przyjaciół” cierpiącego Hioba. Stara się on nakłonić Hioba do uznania swej winy, pomimo że w swym sumieniu sprawiedliwy Hiob nic nie odnajduje, sugerując, że cierpienie, które go dotknęło – jak argumentuje Elifaz – jest sprawiedliwą naganą Bożą za konkretne zło, które Hiob na pewno popełnił (por. VgSt. Hi 5,18). Cierpienie i zranienie może być innego pochodzenia i rodzaju, jak to, które opisuje Księga Pieśni nad Pieśniami w relacjach między zakochanymi, a które obrazuje stosunek człowieka (narodu – Izraela, Oblubienicy) do Boga (Oblubieńca), czyli uczucie miłości i zranienie serca (por. VgSt. Pnp 4,9). Podobnie i Księga Przysłów, opisując relację wiarolomnej małżonki, która pod nieobecność męża zwodzi innych, rani ich serca i zabija swym postępowaniem, kierując ich drogi do Szeolu, do bram śmierci (por. VgSt. Prz 7,26).<sup>292</sup>

Prorok Izajasz, zapowiadający klęskę swego buntowniczego narodu oraz jego kłamliwych synów, i w konsekwencji niewolę babilońską, narodu, który odrzucał wszelkie ostrzeżenia ze strony Boga, jeszcze raz kieruje doń słowo Boże, jakby ostatnie przypomnienie, że tylko w nawróceniu i spokoju jest ich ocalenie. A Bóg ciągle będzie czekał, by okazać im łaskę i zmiłowanie. I nawet jeśli by musieli jeść chleb ucisku i pić wodę utrapienia w niewoli, to Pan ich ocali, nie opuści (por. VgSt. Iz 30,26). Nie dziwi więc fakt, że najważniejszy tekst biblijny, który mógł być główną inspiracją dla naszej syntagmy, znajdujemy z kolei u Deutero-Iz, który w swej wizji prorockiej, w Czwartej Pieśni o Słudze Jahwe, opisującej Jego cierpienia, śmierć i chwałę, w taki oto sposób przedstawia naszym oczom wiary postać Mesjasza posłanego przez Boga: *ipse autem vulneratus est propter iniquitates nostras adtritrus est propter scelera nostra disciplina pacis nostrae super eum et livore eius sanati sumus* (VgSt. Iz 53,5).<sup>293</sup>

Potwierdzeniem słów obietnicy ocalenia i uleczenia, skierowanych przez Boga do ludu za pośrednictwem Izajasza, są wyrocznie, które wygłosił mistrz prorocstwa obarczonego cierpieniem – Jeremiasz. Jego słowa tchną ogromną nadzieją w obliczu tragedii niewoli i wygnania, której on sam jest świadkiem, nieszczęścia, przed którym przestrzegał do ostatniej chwili, przyplacając gorzkie słowa prawdy osobistym cierpieniem. W tej ciężkiej chwili, zarówno dla proroka, jak i dla narodu, Bóg kieruje przez niego słowa nadziei i otuchy, uzdrowienia i uleczenia ran (por. VgSt. Jr 30,17).<sup>294</sup>

Następna syntagma 2K – *infinitos dilectionis thesauros misericorditer largiri dignaris*, również zawiera sporo treści i odniesień biblijnych. Możemy znaleźć teksty mówiące o możliwościach Boga, który wydobywa coś na użytek swego działania ze swego skarbcza, albo odwrotnie coś tam gromadzi. Jest to obrazowy sposób mówienia o potędze Boga. Zazwyczaj dotyczy to sił przyrody, którymi Bóg włada (zob. VgSt. Ps 32,7; 134,7; Syr 43,15; Jr 10,13; 51,16).



Jest rzeczą niezmiernie ciekawą, że Mateusz, jako celnik powołany na apostoła, który ma głębokie doświadczenie osobiste własnej nędzy i bogactwa, które go do niej doprowadziło, bardzo wiele pisze w Ewangelii o skarbach, jakby ku przestrodze chrześcijan. Ukazuje jednocześnie prawdziwe źródło szczęścia, skąd ono pochodzi oraz gdzie trzeba go szukać, jak również rodzaj skarbów, które należy gromadzić i Komu je składać u stóp (por. VgSt. Mt 2,11), gdy pierwszy raz pojawia się w Ewangelii pojęcie skarbów, oraz dalej, gdy pisze o ich relatywnej wartości (por. VgSt. 6,19-21). Podobnie, ale już w perspektywie eschatologicznej, oceniają ich wartość św. Paweł (por. VgSt. Kol 2,3; 1 Tm 6,19)<sup>295</sup> oraz św. Jakub (por. VgSt. Jk 5,3). W naszej syntagmie jednak jest mowa o *niewyczerpanych skarbach miłości*, których Bóg w swej *łaskawości, miłosierdziu raczy* nam hojnie udzielać.

W Piśmie Świętym znajdziemy ponad 153 teksty o Miłosierdziu Bożym. Z tej ogromnej ilości tekstów wyselekcjonowano niektóre i uporządkowano tematycznie, dzieląc je na 6 grup. Każda z nich dostarcza część tej treści, która jest zawarta w naszej syntagmie o *miłosierdziu Bożym*.

Pierwsza grupa tekstów bezpośrednio odzwierciedla treść naszej syntagmy, w której mowa o Bogu hojnym, łaskawym (miłosiernym), udzielającym niewyczerpanych skarbów miłości (por. VgSt. Wj 34,6). Podobne miejsca znajdziemy w Księdze Nehemiasza i w Psalmach (por. VgSt. Ne 9,17; Ps 85,15; 102,8; 114,5; 144,8). Syrach w swej mądrości mówi nawet, że Bóg *wylewa* na ludzi swe miłosierdzie (por. VgSt. Syr 18,9). Psalmista, usiłując odkryć i po ludzku objąć obfitość i ogrom Bożych dobrodziejstw płynących z miłosierdzia Boga, pisze, że Bóg hojnie darzy łaską odkupienia Izrael, oraz chwałą i miłosierdziem tych, którzy postępują w prawdzie (por. VgSt. Ps 83,12; 129,7; por. Iz 54,8). W NT w sposób wymowny uderza powstała w Liście św. Judy Apostoła prośba o udzielenie obfitego miłosierdzia (por. VgSt. Jud 1,2).<sup>296</sup>

Druga grupa tekstów ukazuje Miłosierdzie Boga i Jego zbawienie, działające przez Chrystusa, już od czasów zapowiedzi Jego przyjścia aż do całkowitej realizacji i wypełnienia się Obietnicy zbawczej. Mamy więc teksty mówiące o Miłosierdziu i łaskawości Boga względem pomazańca Pańskiego i jego potomka, którego dar w sensie ścisłym staje się znakiem Miłosierdzia Boga względem Dawida osobiście i zapowiadanego Potomka z jego rodu, który ma po nim królować (por. VgSt. 2 Sm 22,51; 1 Krl 3,6; a przede wszystkim Iz 7,14; oraz 9,6). Ta konkretna Obietnica spełnienia się zapowiadanego aktu Miłosierdzia Boga względem potomstwa Dawidowego była nieustannie podsycana przez psalmistę prośbami o udzielenie łaski zbawienia oraz wiarą w zbawcze działanie Boga w sytuacji zagrożenia życia (por. VgSt. Ps 84,8; a szczególnie 102,4). Miłosierdzie więc, według psalmisty, to przede wszystkim zstępująca łaska Boga udzielającego zbawienia (por. VgSt. Ps 118,41).<sup>297</sup>

Naprawdę wyjątkowy tekst znajdujemy u proroka Barucha, który mówi, że Bóg to Święty miłosierdziem, Zbawca, i że takim jest od wieków, czyli zawsze (por. VgSt. Ba 4,22).<sup>298</sup>

Natomiast według Trito Iz, Bóg jest z natury swej hojny w ogromie swej łaski oraz miłosierdzia dla Izraela (por. VgSt. Iz 63,7). A Syrach w swej mądrości mówi o bezgraniczności Jego łaskawości i skarbach miłosierdzia, których Bóg udziela przez proroka Izajasza (por. VgSt. Syr 48,22).<sup>299</sup>

Jednak dopiero w NT mamy Objawienie pełni Miłosierdzia Boga. A św. Paweł stwierdza, że Bóg jest bogaty miłosierdziem, bo łaską nas zbawił i przywrócił do życia w Chrystusie, udzielając nam przez Niego przebaczenia grzechów (por. VgSt. Ef 2,4<sup>300</sup>; jak również: Ef 4,32). Apostoł Paweł może to powiedzieć, bo sam osobiście dostąpił miłosierdzia, by Chrystus przez niego mógł okazywać swą wielkoduszność, co zaświadcza w Liście do Tymoteusza (por. VgSt. 1 Tm 1,16). Miłosierdzie Boże i zbawienie wyraża się we wspólnocie Kościoła i jest nam okazywane przez obmycie odradzające w Duchu Świętym, co podkreśla św. Paweł w Liście do Tytusa (por. VgSt. Tt 3,5).<sup>301</sup>

Ostatecznym przejawem Miłosierdzia Bożego względem nas jest fakt, że Bóg zrodził nas na nowo w Miłosierdziu swoim poprzez Zmartwychwstanie Chrystusa (por. VgSt. 1 P 1,3).<sup>302</sup>

Trzecia grupa tekstów ukazuje Miłosierdzie Boga zranionego naszymi grzechami. Otóż bogactwo Bożego Miłosierdzia i przebaczenia przejawia się szczególnie wobec niegodziwości ludzkiej i grzechu, wobec win ludu (por. VgSt. Lb 14,18-19). Szczególnym przykładem jest wyznanie grzechu przez Dawida i łaska przebaczenia, o którą prosi Boga. Świadectwem tego jest psalm *Miserere* jako modlitwa błagania o wielkie miłosierdzie i wymazanie wszelkich win i nieprawości grzesznika (por. VgSt. Ps 50,3).<sup>303</sup>

Bóg wie, jak ciężkie jest położenie grzesznika, gdy trwa on w takim stanie odłączenia od Niego. Stąd Miłosierdzie Boga udzielające się poprzez odpuszczenie, albo zgładzenie grzechów i zbawienie w czasie utrapienia, jest tak cennym darem dla człowieka (por. VgSt. Syr 2,13; 5,7; 16,12). Dlatego Bóg zawsze jest wierny człowiekowi. Nie odstępuje nas ani na krok w swym Miłosierdziu i litości, pomimo naszego buntu, o czym w imieniu Boga świadczą prorocy (por. VgSt. Iz 54,10; Dn 9,9).<sup>304</sup>

Bóg nie zraża się nawet niemiłosiernym prorokiem. I raczej wycofa się z nie-szczęścia, które zamierzał zesłać, niż miałby wycofać się z postanowienia obdarowania łaską przebaczenia. Miłosierdzie Boga względem Niniwitów w oczach Jonasza jest czymś niewytłumaczalnym, a nawet trudnym do przyjęcia. Dla nas jest obrazem i typem Bożego zmiłowania się i łaski (por. VgSt. Jon 4,2).<sup>305</sup>

Obrazem nowotestamentalnej wrażliwości i wewnętrznego poruszenia Miłosierdzia Boga na zranienie jest przypowieść o Samarytaninie, który okazał litość poranionemu bliźniemu (por. VgSt. Łk 10,33). Ostatecznie chodzi o samego

Chrystusa, który jako wrażliwy i miłosierny arcykapłan dóbr przyszłych, wydaje się na przebłaganie za grzechy nasze (por. VgSt. Hbr 2,17-18).<sup>306</sup>

Czwarta grupa tekstów ukazuje Miłosiernego Boga, czekającego na powrót człowieka i zawsze gotowego, by mu hojnie z Serca przebaczać. Mądrość Syracha pozwala nam uwierzyć w ogrom hojności Boga i stwierdzić, że Miłosierdzie i przebaczenie czeka na tych, którzy się nawracają (por. VgSt. Syr 17,28). Natomiast prorok zapowiadający wylanie Ducha Bożego na wszelkie ciało przekonuje, że Bóg zawsze jest gotowy przebaczać, i dlatego właśnie kieruje do każdego człowieka wezwanie do nawrócenia serca, w obliczu swej łaskawości i miłosierdzia (por. VgSt. Jl 2,13). Prorok Ozeasz zaś, który by wypełnić swą misję, musiał pojąć za żonkę niewolnicę i tak stać się znakiem relacji Jahwe-Oblubienca do Izraela-niewiernej oblubienicy, przekonuje własnym życiem, że jedyną racją do nawrócenia ku Bogu tej, która Go zdradziła, jest Boże Miłosierdzie. W imię tegoż miłosierdzia Izrael-niewierna oblubienica ma powrócić do swojego Boga, a On kolejny już raz przyjmie ją do Siebie za żonkę (por. zwł. VgSt. Oz 12,6).<sup>307</sup>

Dobrą Nowiną jest fakt, że Jezus Chrystus przedstawia Boga jako Miłosiernego Ojca, który nawróconemu synowi przywraca hojnie wszystko, co utracił, co roztrwonił (por. VgSt. Łk 15,20).<sup>308</sup>

Piąta grupa tekstów ukazuje Boga, który pragnie miłosierdzia, a nie krwawej ofiary. Mianowicie – Bóg upodobał sobie w miłosierdziu, w poznaniu Jego samego i uczciwym (miłosiernym) postępowaniu, w prawości życia, a nie w składanych Mu krwawych ofiarach czy całopaleniach. Dlatego też okazuje miłosierdzie grzesznikom, powołując ich do swego Królestwa. Nie pozwala ich potępiać, lecz w swoim Synu ich usprawiedliwia, uniewinnia (por. VgSt. Mt 9,13; jak również 12,7; por. VgSt.: Prz 21,3; 22,9; Oz 6,6).<sup>309</sup>

Szosta grupa tekstów objawia Miłosierdzie i łaskawość Boga, a ostatecznie w Jezusie Chrystusie – naszego Ojca – względem tych, którzy oddają Mu cześć całym swym sercem. W ST jest to dopiero mglista forma zapowiedzi czasów, które dojrzeją do swej pełni, przerastając wszelkie najśmielsze oczekiwania Izraela (por. VgSt. 1 Krl 8,23; 2 Krn 6,14; Ps 102,17). Dlatego Pan Jezus w Ewangelii Janowej wyrazi pragnienie, które mówi nam, jakich to czcicieli pragnie mieć Jego Ojciec, Ten, który dając swego Syna, umiłuje świat, spełni wszelkie obietnice dziecięstwa Bożego, posyłając jako Ojciec Miłosierdzia Ducha Świętego swoim dzieciom (por. VgSt. J 4,21.23).<sup>310</sup>

W dwóch ostatnich syntagmach 2K, które stanowią pewną logiczną całość, wyrażającą pragnienie naszego działania skierowanego do Boga poprzez Serce Jego Syna, mamy kilka ważnych elementów składowych, z których możemy wydobyć treści biblijne: *ut, illi devotum pietatis nostrae praestantes obsequium, dignae quoque satisfactionis exhibeamus officium.*

Warto zwrócić uwagę na treści biblijne zawarte w syntagmie, w której występuje określenie *devotum... obsequium*. Ani razu nie pojawia się takie połączenie

*devotio* w relacji do *obsequium*. Ale prawie zawsze – 4 razy spośród 5 – *devotio*, w różnych swych odmianach, występuje w kontekście: daniny na cele kultu (por. VgSt. Wj 35,22), składania darów zgodnych ze zobowiązaniami względem Pana (por. VgSt. Wj 35,30), składania w świątyni Pańskiej ofiar krwawych i dziękczynnych oraz całopaleń (por. VgSt. 2 Krn 29,31), modlitwy i błagań ludu wyciągającego ręce ku świątyni (por. VgSt. 1 Krl 8,38), jak również – jedyny raz w NT, i to w kontekście negatywnym – jako zobowiązanie do zabicia Pawła z racji pobożności (por. VgSt. Dz 23,14).

Spśród wielu tekstów, mogących zawierać biblijną treść dla syntagmy *pietatis nostrae*, pięć z nich występuje w bezpośrednim związku z darem *bojaźni Pańskiej*, albo imieniem Jeruzalem (tj. *chwałą pobożności*), lub też dwukrotnie w listach Pawłowych do Tymoteusza – *tajemnicą pobożności* (a dokładniej *sakramentem pobożności*), oraz *okazywaniem pozoru* (zanegowaniem) *pobożności* (por. VgSt.: Iz 11,2; Ba 5,4; 1 Tm 3,16; 2 Tm 3,5).

Umieszczenie biblijne *prestantes obsequium* jako składowej naszej syntagmy w sensie dosłownym dotyczy tylko jednego tekstu, pochodzącego z Księgi Machabejskiej, gdy podczas walki na *czele Żydów stanęli* mężowie, którzy przeciwnikom ukazali się z nieba (por. VgSt. 2 Mch 10,29). Dla naszej syntagmy oznacza to ubogacenie semiotyczne, tzn. że można jej sens oddać także jako *stanięcie w posłuszeństwie*. W innych miejscach występuje w dość szerokim związku znaczeniowym, np. *pozwolenia, by coś uczynić* (por. VgSt. Sdz 11,37), *ukazywania się* jakiegoś zjawiska (por. VgSt. Mdr 17,4), *przynoszenia* komuś dochodu (por. VgSt. Dz 16,16), *dostarczania* pokarmu, *mądrości prostaczkom* oraz innych dóbr przez Boga-Rozdawcę (por. VgSt. 2 Kor 9,10; Ps 18,8; 2 Mch 1,25), *wyświadczenia* przez Boga łaski miłosierdzia na sposób wolny (por. VgSt. Rz 9,15), *oddawania czci Bogu* (por. VgSt. J 16,2), i wiele innych, których nie sposób wymienić.<sup>311</sup>

W ostatniej syntagmie 2K – *digne quoque satisfactiōnis exhibeamus officium*, mamy sporo ważnych treści w warstwie biblijnej. Dla jednego z ważniejszych elementów tej syntagmy – *satisfactiōnis* – możemy znaleźć tylko pośrednie odniesienia biblijne, dostarczające jej treści.

W Księdze Kapłańskiej spotykamy fragmenty używające tego terminu do słowa przekazywanego lub przyjmowanego, np. Mojżesz uznaje jakąś wypowiedź za *satysfakcjonującą*, tzn. dobrą po jej wysłuchaniu (por. VgSt. Kpł 10,20; albo 2 Sm 19,7). W NT św. Marek opisując scenę wydania Jezusa na ubiczowanie i ukrzyżowanie, podczas gdy Piłat uwalnia w zamian Barabasa, tłumacząc się, że uczynił to: *volens populo satisfacere – chcąc zadowolić tłum* (por. VgSt. i BT Mk 15,15). Bardzo piękny tekst znajdujemy w liście Piotrowym, gdy pisze o gotowości dania świadectwa Jezusowi, jakby chodziło o danie albo żądanie satysfakcji od kogoś, kogo trzeba wyzwać na pojedynek, by bronić własnego i Jezusowego honoru (por. VgSt. 1 P 3,15).<sup>312</sup>

Szukając dalej, *exhibeamus* w dosłownym brzmieniu odnajdziemy dwa razy w listach Pawłowych, raz – gdy my *okazujemy się* sługami Boga, albo gdy apostołowie chcą każdego człowieka *okazać* doskonałym w Chrystusie (por. VgSt. 2 Kor 6,4; oraz Kol 1,28).<sup>313</sup>

Z wielu innych miejsc należy jeszcze wskazać to, w którym Jezus apeluje do apostoła, próbującego ratować Mistrza przed aresztowaniem za pomocą miecza, o zaniechanie przemocy, zapewniając go, że gdyby poprosił, to Ojciec *wystawiłby* Mu odpowiednią obronę (por. VgSt. Mt 26,53). Z kolei św. Paweł w swoich czterech listach także używa innej formy tego samego słowa, m.in. ostrzegając Koryntian przed fałszywymi nauczycielami, pisze o swej *zazdrości Boską zazdrością* w stosunku do nich, albowiem natrudził się, by ich *przedstawić Chrystusowi* tak, jak się przyprowadza małżonkę przed oblubieńca (por. VgSt. 2 Kor 11,2). Albo, gdy pisze o naszym pojednaniu, które dokonało się w ciele Jezusa po to, by jako Pan mógł nas stawić przed Sobą (por. VgSt. Kol 1,22).

Podobnie, pisząc do Tymoteusza, który ma rozpaść w sobie na nowo charyzmat Boży, który otrzymał, Paweł przynagla go, by jako pracownik mający wziąć udział w trudach i przeciwnościach, *stanął przed Bogiem* jako *godny uznania* i by Mu nie przyniósł wstydu (por. VgSt. 2 Tm 2,15). W podobnym tonie jak do Koryntian, pisze apostoł do Efezjan, ale tym razem używając obrazu relacji małżeńskiej, przenosi go na relację Chrystus – Kościół, argumentując, że aby *stawić go przed sobą jako chwalebny*, wydał za niego samego Siebie (por. VgSt. Ef 5,25.27).<sup>314</sup>

Ostatni element syntagmy to *officium*. W dosłownej swej postaci nigdy nie występuje w NT, natomiast 8x można spotkać *officium* w ST i to zawsze w odniesieniu do kapłaństwa ST i jego wielorakiej służby w namiocie spotkania lub świątyni, np. przy składaniu ofiar. W innej formie występuje także i w NT, ale prawie zawsze w odniesieniu do wyżej wymienionego kapłaństwa lewickiego (por. VgSt. Łk 1,23; Hbr 9,6). Wyjątek stanowi tekst listu Pawłowego do Koryntian, w którym pisze o *posłudze, którą się pełni dla świętych*, gdy prosi o darowiznę dla biednych (*ministerium officii*) (por. VgSt. 2 Kor 9,12).<sup>315</sup>

c) 1K i 2K – inspiracja liturgiczna

Najnowszy wykaz źródeł modlitw mszalnych, który zamieszcza *Corpus Christianorum – Series Latina*, oraz zestawienie C. Johnsona, w przypadku 1K i 2K odpowiednio podają:

– 1K, 185/2a, to oracja formularza z uroczystości w MR2002 oraz (MR 1970-75), 525, która ma swe źródło w MP1830, s. 533 (drobne różnice stylistyczne); zaś 2K, 185/2b, to modlitwa z MR2002 oraz (MR 1970-75), 526, która wymieniana jest przez OMRB jako oracja 389. Ciekawą rzeczą jest odniesienie zamieszczone w źródłach MA1980, gdzie jego 1K, 168/2, ma swój odpowiednik w MR 1970-75, 525; zaś 2K, 168/4 V 3061, ma źródła w MBra, 600 i 614, do którego będziemy się jeszcze odwoływać przy omawianiu kolekty wotywy.

– Natomiast C. Johnson zaznacza, że 1K, 525 – w MR1975 i MR1970, 378, jest nową kompozycją. Za to 2K, 526 z MR1975 i MR1970, 378, którą wymienia OMRB (389) jako K mszy *Cogitationes* (formularza z 1928), według C. Johnsona, ma swe źródła w MR1962, oracji 1453. Nie wymienia on jednak MP1830.<sup>316</sup>

Z kolei OMRB zajmuje się tym wcześniejszym, tj. pierwszym formularzem *Cogitationes*, dlatego wymienia tylko jedną K, która znalazła się w potrydenckim Mszale Piusa V, tj. w jego nowszych edycjach, które ukazały się wraz z świątecznym formularzem *Cogitationes* po 1929 r., przeznaczonym na piątek po oktawie *Corporis Christi*. Autor zbioru *Les oraisons* nie podaje też, by K (389) *Deus qui nobis in Corde... officium* miała jakiegokolwiek wcześniejsze źródła.<sup>317</sup>

Syntagma 1K formularza z uroczystości – *dilecti Filii tui Corde gloriántes... de illo donórum fonte cælésti supereffluéntem grátiam mereámur accípere* – sprawia, że wyjątkową w swej treści orację z *Rotulus de Ravenna*, ukazującą Tajemnicę Narodzenia Syna Bożego z Maryi Dziewicy, jako *Światło prawdziwe, co ze źródła Serca, Pana Boga naszego, było godne zrodzić zbawcze Słowo*, trzeba tu podać jako wcześniejsze źródło i pośrednio – inspirację:

1365. *LUMEN UERUM, quod ex fonte cordis tui, domine deus noster, salutiferum eructuare dignatus es[t] uerbum: quaesumus, ut sicut beatae Mariae intemeratae uirginis mirabiliter ingressus est uterum, ita nobis concedas tuis famulus eius cum gaudio praestolare gloriosae natiuitatis praesentiam. I DER ROTULUS VON RAVENNA ALIA 34.*<sup>318</sup>

Oracja ta, przeznaczona na Boże Narodzenie, nie ma sobie podobnych, ale ukazanie Serca jako źródła Światłości prawdziwej i Słowa Odwiecznego zrodzonego z Maryi Dziewicy, kieruje nas na głębsze inspiracje liturgiczne, sięgające swymi korzeniami starożytnych źródeł rzymskich.

Poza znanymi i już przywoływanymi wykazami zbiorów oracji, dodatkowo znaleźliśmy w poszczególnych sakramentarzach syntagmy z innych oracji, które pojawiły się także w 1K i 2K formularza na uroczystość NSJ, a mają podane własne źródła i stanowią przykład związku naszych 1K i 2K ze starożytną tradycją liturgiczną.

Najważniejsze z nich w 1K są to określenia odnoszące się bezpośrednio do Chrystusa, Jego Męki, Jego Imienia, Jego Ciała i Krwi, Jego Serca, m.in. syntagma *dilectus: Filius tuus; dilecti Filii tui passionis memoria; corpus dilectissimi Filii tui; corporis et sanguinis dilectissimi filii tui; diligo amantissimum cor tuum; ...opus misericordiae; ...aeterna caritate; ...perfecta caritate.*<sup>319</sup> Należy tu także wymienić oracje zawierające syntagmy mówiące o Męce Chrystusa i narzędziach, którymi jej dokonano, oraz Jego chwalebny zwycięstwie. Pierwszą z nich odnajdziemy w MnD (*secreta*) ze Mszy o św. Pięciu Ranach D.N.J.C. Drugą zaś w K z piątku po I Niedzieli Wielkiego Postu, ze Mszy o św. Włóczni i Gwoździach Pana naszego Jezusa Chrystusa.<sup>320</sup>

Syntagma *de illo donorum fonte caelesti* odkrywa przed nami ogromne bogactwo treści syntagm innych oracji ze zbioru Bruylants'a, a konkretnie, powiązanie *źródła życia*, którym jest Duch Święty z Boskim *źródłem wód żywych*, którym jest Zbawiciel, Jezus Chrystus.<sup>321</sup>

W 2K naszą uwagę przykuwa syntagma *nostris vulnerato peccatis*, której echo i liczne źródła wraz z modyfikacjami znajdziemy w jednej z MpK. Oracja ta odnosi się do naszego zranionego umysłu, dla którego lekarstwem jest przyjmowana Eucharystia.<sup>322</sup> Poszczególne elementy syntagmy *infinítos dilectiónis thesáuros misericórditer largiri dignáris* możemy odnaleźć w K mszy wotywniej *pro gratiarum actione*, która wychwala Boga za miłosierdzie i dobroć, które są nieskończonym skarbcem. Jeszcze inna K, we wspomnieniu św. Heleny, nazywa Krzyż *drogocennym skarbem*.<sup>323</sup>

W ostatniej syntagmie 2K – *ut, illi devótum pietátis nostræ præstantes obséquium, dignæ quoque satisfactiónis exhibeamus officium* – pojawia się ciekawy wątek związany z *satisfactio*, który z kolei otwiera nas na inną syntagmę – *nos misericorditer ad vitam reparasti*. Chodzi tu o *reparatio*, które dokonało się przez *zwycięską śmierć Odkupiciela*.<sup>324</sup>

d) 1K i 2K – inspiracja patrystyczna

Swoje różnorodne zastosowanie znajduje syntagma *dilecti Filii tui*. Dwa razy pojawia się ona u autorów nieznanych, niepewnych<sup>325</sup>, gdzie chodzi o *Królestwo umiłowanego Syna Twego*. Pozostałe przypadki to już znani Ojcowie lub ich zbiory tekstów liturgicznych (np. sakramentarz gregoriański).

Wymieńmy więc tutaj: *orację Grzegorza I; próśby w imię umiłowanego Syna Twojego w wyznaniu wiary (Albini confessio fidei)* znajdującym się w dziełach Alkuina z Yorku (730-804)<sup>326</sup>; modlitwy w zbiorze św. Anzelma (1033-1109), a zwłaszcza te, które są skierowane *do Boga Ojca przez zasługi Wcielonego Syna* lub *do Dziewicy Maryi w imię Jej umiłowanego Syna*<sup>327</sup>; czy choćby komentarze z apologii św. Bernarda, oraz teksty innych autorów<sup>328</sup>.

Znajdujemy też u ojców kilka świadectw występowania syntagmy *de illo fonte*, a pomiędzy nimi jedno nieznanego (niepewnego) pochodzenia, przypisywane Rufinowi<sup>329</sup>. Potem już tylko teksty autentyczne, bardziej i mniej znanych nam ojców Kościoła.

Św. Hieronim mówi o *źródle*, które wypływa *na Syjonie i w Jerozolimie*, a jest nim *doktryna Boża*, czyli *Słowo i Prawo Boże*, z którego czerpać będą *wszystkie narody*. Natomiast prawdziwą ucztę egzegetyczną sprawia nam Hieronim rozważając VgSt. Iz 41,17 nn. Hieronim mówi, że chodzi Bogu o tych, którzy *nie mieli poznania prawdy*, dla których On otwiera *to płynące źródło*. Przytacza tu VgSt. Ps 45,4-5, i wyjaśnia tekstem Jeremiasza, że tym *opuszczonym Źródłem wody żywej jest sam Bóg*, z którego *zdrojów zbawienia* będą czerpać jako *zrodzeni (de fontibus)* z Izraela (VgSt.: Iz 12,3; Ps 67,27). Konsekwentnie odnosi te teksty do rozmowy Jezusa z Samarytanką (zob. VgSt. J 4,13-14 – *fons aquae salientis in*

*vitam aeternam*) oraz do Jego słów podczas święta świateł w Jerozolimie (zob. VgSt. J 7,37-39 – *flumina de ventre eius fluent aquae vivae*).<sup>330</sup>

Zbliżone, aczkolwiek o wiele bardziej pogłębione stanowisko zajmuje Rupert (ok. 1075/80-1129/30) w swoim dziele *O uwielbieniu Trójcy św. i pochodzeniu Ducha Świętego*. Utożsamia on owo *jedyne źródło z samą głębią Serca Ojca*, z której *pochodzi substancja Ducha Świętego*. Podobnie Piotr Abelard identyfikuje *źródło z Duchem*, którym nasz rozum zrasza, czerpiąc Go z *Bożej Mądrości*.<sup>331</sup>

Dwa razy biskup Segni i opat Monte Cassino, św. Bruno (1048-1123) używa syntagmy *de illo fonte*, raz w egzegezie psalmu, a następnie w sentencjach, w których odwołując się do spotkania Jezusa z Samarytanką, mówi o *czcigodnym źródle*, z którego ona przyszła czerpać. Bruno traktuje je jako *źródło światła*, posługując się VgSt. Ps 33,10, a z kolei Honoriusz używa określenia *dulcis aquae de illo fonte*. Podobnie Ryszard od św. Wiktora.<sup>332</sup>

Nader ciekawą interpretację VgSt. Ps 92,3 i jego percepcji w J 7,37 n. daje Gerhoh z Reicherbergu (1093-1169), który w rozważaniu *o zakładaniu Kościoła* utożsamia go z Rajem, Chrystusa ze *źródłem*, rzeki z *ewangelistami* lub *apostołami*. To właśnie *główne Źródło Życia (rzeka)* wypowiada zaproszenie do spragnionych, by przyszedli doń i pili (7,37). Taką funkcję w stosunku do apostołów ma – napełniając ich Sobą – Duch Święty<sup>333</sup>.

Alred z Rievaulx (ok. 1110-1167) odkrywa przed nami interpretację bożonarodzeniową syntagmy *de illo fonte*, a więc w perspektywie Słowa Wcielonego, Jego adwentu i Narodzenia. Mówi o dwóch adwentach i dwóch konsekwencjach Jego przyjścia: pierwsze sprawiło *powstanie* naszych dusz, a drugie sprawiło *powstanie* naszych *ciał*. To jest fundament ogromnego pragnienia oczekiwania na Jego przyjście. Potem przytacza słowa Dawida, który poczuł pragnienie i poprosił o wodę ze studni betlejemskiej, by stwierdzić, że nie chodziło wcale o pragnienie wody z materialnej *cysterny*, lecz o pragnienie (por. VgSt. Ps 41,2) *wody z Tego Źródła, które narodziło się w Betlejem*, a które potem wyrzekło słowa przytoczone nam przez ewangelistę (VgSt. J 7,37-38). Z tego Źródła (*de illo fonte*) *płyną wody na cały świat*, stwierdza Alred.<sup>334</sup>

Również syntagma *gratiam mereamur* stosowana jest u ojców. W przypadku autorów nieznanych – cztery razy.<sup>335</sup> Z innych przedstawicieli tradycji patrystycznej trzeba wymienić Bedę Czcigodnego (ok. 673-735), który w swym dziele egzegetycznym prosi o to, *byśmy zasłużyli na to, by móc zaczerpnąć łaskę na szczęście wieczne*, zaś Raban – *byśmy po tym życiu, przez Jego łaskę, zdołali osiągnąć szczęśliwość wieczną*.<sup>336</sup> Z kolei Piotr z Poitiers, rozważając w swych *Sentencjach* o łasce *działającej* i *współdziałającej* w usprawiedliwieniu człowieka – mówi o zyskaniu *pierwszej łaski*, której *oddziaływanie (wylanie) wzbudza żal za grzechy* i ich *odpuszczenie*.<sup>337</sup> Natomiast Sicard z Cremony łączy *osiągnięcie łaski z naśladowaniem Chrystusa*.<sup>338</sup>



Druga *kolekta* – w odróżnieniu od pierwszej, zawierającej syntagmę *dilecti Filii tui Corde* – pozwala nam się skupić na samym Sercu Jezusa dzięki syntagmie *in Corde Filii tui*, gdyż w pierwszym przypadku akcent położony był raczej na *umiłowanym Synu*. Jednak również *in Corde Filii tui* dostarcza nam niemało problemów, gdyż w takiej czystej formie u ojców nie występuje, co nie znaczy, że w ogóle nic nie da się znaleźć.

Św. Augustyn, a za nim Raban, używają formy *corde filii* w stosunku do człowieka, nawiązując do fragmentu Ewangelii (VgSt. J 1,18; 14,9; 1 J 4,12) o *czystym sercu*, jako warunku *oglądania Boga* (por. VgSt. Mt 5,8).<sup>339</sup>

Także Piotr z La Celle koło Troyes, bp Chartres, stosuje *corde filii* w sposób metaforyczny do ludzi, ale już w odniesieniu do miłości i przebaczenia płynącego z Krzyża bezpośrednio od Chrystusa, mówiąc o *otwarciu płynącego z Jego miłości oleju oświecenia w ich sercach*.<sup>340</sup>

Św. Ambroży, dając komentarz do słów psalmu: *nun lucerna pedibus meis verbum tuum et lumen semitis meis* (VgSt. 118,105), mówi, iż dla niego Chrystus jest prawdziwym światłem jego lampy, dostarczającym jej oliwy, by nie zgasła. On dostarcza oliwy, której nam brakuje, a która jest oliwą Bożego (*coelestis*) Miłosierdzia i łaski. Mówi, że tą oliwą jest miłosierdzie każdego człowieka względem *zranionego (vulnerato)*, na wzór Samarytanina, który został poruszony miłosierdziem (*miser cordia motus est*).<sup>341</sup>

Alkuin w swoich *Listach* zaskakuje nas treścią, która odpowiada sensowi naszej syntagmy z drugiej *kolekty*. W jednym z listów, skierowanym do patriarchy Paulina z Akwilei, po dłuższym jego milczeniu, w obliczu bliskiej śmierci, świadom swej grzeszności, prosi go o odpuszczenie grzechów. Nawet serce Paulina nazywa najświętszym, a wszystko pisze językiem panegirycznym z wielką emfazą. Zastanawia, skąd ten język u Alkuina, czy nie jest odbiciem tamtej epoki i jego stosunku do hierarchii, czy nie jest odbiciem jego myślenia o samym Chrystusie?<sup>342</sup>

W odniesieniu do syntagmy *nostris vulnerato peccatis*, która odnosi się do Boga *zranionego w swym Synu*, można wymienić Hilarego z Poitiers, który w *Traktacie do psalmów*, mówi za św. Pawłem o tajemnicy Chrystusa (Adama) i Kościoła, a przy tym używa określenia *w zranionym ciele Pana*, wskazując na to, które zostało przygwożdżone do krzyża, a *kości Jego nie złamano* – podobnie jak u baranka paschalnego.<sup>343</sup>

Tychon z Afryki pisząc w dziełku *O siedmiu regułach*, a zwłaszcza w ostatniej o upadku i pysze diabelskiej, robi egzegezę tekstu Iz 14 oraz Ez 28. Stwierdza dalej, że ponieważ *chciał on serce* (BT: rozum) *swe mieć równe Sercu* (BT: rozumowi) *Bożemu*, został przez Boga *zraniony, upokorzony w swej pysze i wspaniałości, aż do zatracenia*.<sup>344</sup>

Św. Leon I Wielki (440-461), doktor Kościoła, pisząc przeciw manichejczykom, obnaża ich tezy w kazaniu na uroczystość Objawienia Pańskiego, że

*negują prawdziwą ludzką naturę Chrystusa Pana*. Stwierdza także, iż *negują prawdziwe Jego ukrzyżowanie za zbawienie świata*, jak również fakt, że *włócznia zraniła Jego Bok i że wypłynęła Krew Odkupienia i woda chrzcielna*. Wymienia też manichejską negację faktu pochówku Jezusa i Jego Zmartwychwstania, oraz pozostałych prawd wiary.<sup>345</sup>

Piotr Damian (ok. 1006-1072) w kazaniu na *dedykację* (poświęcenie) kościoła rozpoczyna swe rozważanie od nawiązania do tekstu VgSt. Pnp 4,9, w którym Oblubieniec, używając języka miłości, wyznaje oblubienicy, iż jego *serce* zostało *zranione... jednym spojrzeniem jej oczu*. Dalej, przenosi tę relację na Królestwo Niebieskie oraz Pana aniołów i Syna Bożego. Potem wspomina o źródle sakramentów Kościoła, wyliczając początek znaków w Kanie Galilejskiej, rozmowę z Samarytanką o *wodzie wytryskującej ku życiu wiecznemu*, aż w końcu koncentruje naszą uwagę na *zranieniu Boku Ukrzyżowanego, skąd wypłynęła woda* (por. VgSt. J 19,34), *która zajaśniała na okręgu ziemi oczyszczającą ulgą*.<sup>346</sup>

Goffrid z Vendôme (1093-1132) w kazaniu z okazji Narodzenia Pańskiego, wyjaśniając sytuację naszych grzechów, które wymagają pokuty, stwierdza, iż Pan, kierujący się zawsze swą dobrą wolą względem grzeszników, nie karze błędzących. To my sami *gorsze czynimy lekarstwo od choroby (rany)*, a Pan z miłości do Ojca – *w nas Raną leczy ranę* i solidaryzuje się całkowicie z *naszymi słabościami*. Dalej mówi, że *dziś Bóg stał się człowiekiem*, Ten, który *został powieszony na drzewie krzyża*, a który od tamtego czasu jest *czczony*, a oto z *Najświętszego Jego Boku włócznią zranionego, lepsza (godniejsza) miłości Boga woda chrzcielna wypłynęła niż krew*.<sup>347</sup>

Benedyktyn Hervé z Bourg-Dieu (ok. 1080-1150) w komentarzu do VgSt. Iz 60,4 – *Twoi synowie przychodzą z daleka, na rękach niesione twe córki (in latere surgent)*, dodaje jako wyjaśnienie do „*in latere*”, że z *Boku Odkupiciela na krzyżu za nas zranionego*.<sup>348</sup>

Gracjan zaś w swoich dekretach raz wskazuje pozytywnie na *zranionego Pasterza* troszczącego się o swoje *owce*, a drugi raz negatywnie, gdy mówi o symonii pasterzy.<sup>349</sup>

Na szczególną uwagę zasługują rozważania Arnolda z Bonnevalle (†1156) w traktacie *O siedmiu słowach Pana na krzyżu*. Padają w nich słowa mówiące o *wyczerpaniu (zmęczeniu) świętego Boku/Serca (pectus) krwawym potem*, o tym, że Arnold *pragnienie* Jezusa na krzyżu pojmuje jako *sakramentalne*, oraz że gdy Pan przeszedł w czasie Męki dla zbawienia człowieka *biczowanie, oplucie, spoliczkowanie*, to także konsekwentnie *ofiarował Serce* swoje, *dając słyszeć* również owo *pragnienie*. Potem, z wiadomych powodów, Arnold powołuje się na rozważania św. Augustyna o spotkaniu Jezusa z Samarytanką przy studni i parafrazuje znany już nam tekst o *tryskającym źródle wody żywej* (VgSt. J 4,14), a dalej nazwie je *źródłem miłosierdzia*. W końcu mówi o Chrystusie, z którego *świętego i zranionego Boku wypłynęła woda dla kąpieli odradzającej* (Chrztu św.)

oraz *Krew jako przykład śmierci*. Stwierdza też, że *miłość Chrystusa łącznie i pragnie naszej sprawiedliwości*, a świadczy o niej *woda, Krew i Duch*, sama Trójca Święta: Ojciec – *który uwielbia*, Syn – *który usprawiedliwia* oraz Duch – *który uświęca*. Natomiast w rozważaniach o Maryi Dziewicy, dowiemy się o *Chrystusie z obnażonym Bokiem, który Ojcu swemu pokazuje Bok i Rany*. A o tym, że wypełniło się całe *mysterium miłości (consummatum est)* wnioskujemy – jak pisze Arnold – *z pragnienia, a nie ze zranionego ciała*.<sup>350</sup>

Piotr Lombard cytuje teksty Hieronima, Kasjodora, Augustyna i Alkuina, gdy mówi o *uniżeniu się Chrystusa, by poniżyć pysznego*, tj. *smoka, diabła*, a przy tej okazji wskazuje także na *zranienie Chrystusa (zob. percusso corde)* przez tego, który został *zraniony (diabolus)*.<sup>351</sup>

Niezmiernie ciekawe miejsca i rozważania znajdziemy u wspomnianego już wyżej Gerhoha, który w swojej egzegezie Ps 21,15 zajmuje pozycję *in persona Christi...* Pan mówi o Sobie, że *przez Niego został założony Kościół, że ze Świątyni Jego Ciała (a latere dextro)* wypłynęła *woda*, która zbawia wszystkich, do których dotrze; o *wzmagającym się ogniu Męki*, który sprawiał, iż *Serce jak wosk w Jego wnętrzu topniało*. Tym Sercem jest Pismo Święte. *Zasłona Przybytku*, która się *rozdarła*, gdy na Krzyżu umierał Pan, przedtem zakrywała *sanktuarium*, które oznacza *Ducha Świętego*. Do niego to właśnie jako paschalny Baranek, *Chrystus przez własną Krew wszedł raz na zawsze* (por. VgSt. Hbr 9,11-12). Natomiast gdy chodzi o 21,17 (*przebodli ręce i nogi moje*) – w komentarzu Gerhoha – aż roi się od różnych odniesień pokrywających się z syntagmami rozważanych przez nas kolekt. I tak, gdy mowa jest o VgSt. 19,34, tj. *otwarciu Boku*, to zamiast *vulnero* używa on tutaj czas. *fodio (fodere)* – *przebić, przekłuć*, który pojawia się w Ps 21,17, a którego u św. Jana nie ma. Korzysta też z Pawłowego porównania Jezusa do skały, w którą uderzył laską Mojżesz (por. VgSt. Wj 17,6), by wydobyć z niej wodę. Bóg Ojciec wydał w ten sposób swego Syna, który został uderzony i przebity, a *przed otwarciem Boku Chrystusa*, źródło było zamknięte, *zapięczętowane jak księga Baranka*, którą tylko On mógł i był *godzien otworzyć* (por. VgSt. Ap 5,1), a co dokonało się właśnie na krzyżu. Stąd wypływa *zbawcza woda mądrości*, która jest *figurą wody chrzcielnej* oraz *Ducha Świętego*, który został dany *na odpuszczenie grzechów*. Bóg *przewidział nasze zbawienie* poprzez *otwarcie Boku Chrystusa*, z którego *prawej strony tronu* – jak ze świątyni – *źródło wody żywej w mocy Ducha Świętego wylewa się na cały Kościół*. Jezus daje świadectwo jak dobry Samarytanin *poruszony miłosierdziem* w swoim wnętrzu wobec *zranionego* (por. VgSt. Łk 10,33). To porównanie zastępuje u Gerhoha użycie czas. *vulnero*.<sup>352</sup>

Z okazji niedzieli Narodzenia Pańskiego, Piotr z La Celle w homilii mówi o Tym, do którego świat i pełnia należy, a który działając z własnej inicjatywy, dobywając z ogromu swego bogactwa, tj. ze skarbcza nieskończonego miłosierdzia, przyszedł na świat w skrajnym ubóstwie, *nie mając gdzie głowy skłonić*,

i wydał swoją duszę za zbawienie wielu. Przyszedł do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli.<sup>353</sup>

Tychon z Afryki, w pierwszej regule (*O Panu i Jego Ciele*) mówi, że Bóg otworzył w Ciele Chrystusa niewidzialny skarbiec i nawiązuje przy tym do maksymy św. Pawła (por. VgSt. 1 Kor 2,9), by wyrazić wspaniałość i bogactwo zawartości tego ukrytego i niewidzialnego skarbcza Chrystusa, który został złożony w Kościele. W drugiej regule (*O Ciele Pana z dwóch stron*) też nawiązuje do tego tematu i powołuje się na tekst Izajasza.<sup>354</sup>

Tylko sami ojcowie łacińscy używają syntagmy *satisfactio, -onis* aż ponad 708 razy – w odniesieniu do pokuty i jego aspektu prawnego, a więc nawrócenia i naprawienia szkód jako zadośćuczynienia. Już z tego faktu widać, że stała się ona domeną Kościoła Zachodniego. Ze względu na ogrom materiału badawczego, przykładowo wymienimy tylko kilku przedstawicieli ojców, posługując się odpowiednimi opracowaniami, celem jego usystematyzowania.

Tertulian jako pierwszy ją zastosował, a za nim inni ojcowie. Mówi on o *satisfactio* lub *satisfacere Deo* przede wszystkim w kontekście pokuty, a więc w tekstach dotyczących chrztu (*paenitentia*) oraz ascezy wszystkich.<sup>355</sup> W użyciu *satisfactio* dają się zauważyć dwa podstawowe aspekty. Pierwszy to ofiara zadośćuczynienia, wyznanie (*confessio*), w którym się uznaje winę i obiecuje ją naprawić.<sup>356</sup> Drugi aspekt to spełnienie obietnicy naprawienia przestępstwa (zbrodni lub występku), czyli wykonanie *satisfactio*, celem uniknięcia kary (*poena*) i otrzymania przebaczenia (*venia*), tzn. by zostać przywróconym do stanu sprawiedliwości (usprawiedliwionym).<sup>357</sup> W tak właśnie rozumianym zadośćuczynieniu chodzi o pokutę (*paenitentia*) oraz nawrócenie wewnętrzne, lub o modlitwę (*deprecatio*) i inne akty ascezy.<sup>358</sup>

Dla Tertuliana grzech jest pogwałceniem prawa (*violatio legis*), na którym to prawie (*lex*) opiera się relacja człowieka do Boga. Grzech wytwarza winę (*culpa*), która domaga się kary (*poena*) dla człowieka. Bóg mógłby łatwo i po prostu dać przebaczenie (*venia*), ale nie czyni tego bez wymogu *satisfactio paenitentiae* jako rekompensaty kary (*compensatio poenae*) sprawiedliwie wymierzonej człowiekowi winowajcy. Dlatego też jest ciągle gotowy, by przyjąć zadośćuczynienie.<sup>359</sup>

Podobne ujęcie można odnaleźć u Cypriana, także w duchu pokutnym, choć pojawiają się u niego nowe elementy i odcienie. *Satisfactio* w tym drugim ujęciu – jako *poenitentia*, odnosi się bardziej do modlitwy i aktów pokutnych, koniecznych do spełnienia przez penitenta, jako warunek przekazania mu znaku pokoju (*pax ecclesiae*). Poza tym *satisfactio* musi mieć słuszną miarę, by była miła (*grata*) Bogu, oraz pełna – o czym decydują kompetentne władze.<sup>360</sup>

Po Cyprianie świadectwa ojców podejmują tę samą terminologię penitencjalną. Należy wymienić tu Laktancjusza, Ambrożego, Sulpicjusza Sewera, Augustyna, Innocentego I oraz Leona.<sup>361</sup>

Cała ta tradycja penitencjalnej interpretacji *satisfactio* weszła w IV wieku do rodzącej się chrystologii. Hilary stwierdza, iż dobrowolna śmierć Jezusa była wystarczającym *zadośćuczynieniem* należnej kary, choć ona sama jako *kara* nie dotknęła cierpiącego, niewinnego Chrystusa.<sup>362</sup>

Ambroży podąża tą samą ścieżką, podobnie stwierdzając, iż Chrystus przyjął śmierć, aby sam wyrok (skazanie grzesznego ciała) został wykonany, czyli – by doszło do *zadośćuczynienia*.<sup>363</sup>

Wypowiedzi Hilarego i Ambrożego nie mają już charakteru czysto jurydycznego, lecz mówiąc o *ekspiacji*, przygotowują już teologię *zadośćuczynienia zastępczego* (*satisfactio vicaria*) św. Anzelma. Oprócz tego pozostaje jeszcze obecny nurt penitencjalny *satisfactio* w aktach synodalnych, listach papieskich i homiletyce, gdy mówi się o *przywróceniu heretyków do wspólnoty kościelnej* lub o *uznaniu ortodoksji* poszczególnych biskupów, by *przywrócić* ich do *kolegium episkopatu*. Tak więc *satisfactio* oznacza przede wszystkim wyznanie prawdziwej wiary (zob. gr. *apologia*)<sup>364</sup>, czasami też zawiera w sobie *usprawiedliwienie*, albo *satisfakcjonujące wyznanie wiary*, jak również skrucę z powodu błędu wiary, nawet czasami na piśmie (*satisfactio libellaris*).<sup>365</sup>

### 1.3. Modlitwa nad darami.

a) MnD – inspiracja językowa

Modlitwa *nad darami* z uroczystości Najśw. Serca Jezusa stanowi jeden tekst euchologiczny w języku łacińskim:

*Réspice, quæsumus, Dómine,  
ad ineffáblem Cordis dilécti Filii tui caritátem,  
ut quod offérimus sit tibi munus accéptum  
et nostrórum expiátio delictórum.*<sup>366</sup>

Oracja ta zaczyna się wezwaniem skierowanym do Boga i odwołaniem się do miłości Serca Jego Syna – *Réspice, quæsumus, Dómine, ad ineffáblem Cordis dilécti Filii tui caritátem*. Pierwsza syntagma nadaje charakter błagalny tej modlitwie. Po tym wołaniu, skierowanym do Boga, wchodzimy w syntagmę, która koncentruje się na miłości Serca Syna Bożego – *na niewysłowioną miłość Serca Twojego umiłowanego Syna*.

Następna zaś ukazuje charakter całej modlitwy, który nie tylko ze względu na treść, ale i zastosowanie (*nad darami*), ostatecznie jest błagalno-ofiarny i wynagradzający: *ut quod offérimus sit tibi munus accéptum et nostrórum expiátio delictórum*<sup>367</sup>. Skorygowany literacko integralny tekst przekładu brzmi:

Wejrzyj, prosimy, Panie,  
na niewysłowioną miłość Serca Twojego umiłowanego Syna

aby to, co ofiarujemy, było darem przyjemnym Tobie  
i przebłaganiem za nasze winy.

Modlitwa nad darami – przekłady na języki nowożytnie.

Z tłumaczeniem *super oblaty* na włoski nie ma większych problemów. Oracja ta została prawie we wszystkich syntagmach oddana dość dobrze, zarówno pod względem literackim, jak i treściowym. Różnice są nieznaczne, raczej wynikające z odcieni językowych, tj. literackich zabarwień wynikających z danego języka. Ogólnie, można powiedzieć, że przekład ten w dużej mierze jest wierny oryginałowi.<sup>368</sup>

W języku francuskim – w pierwszej syntagmie MnD – mamy taki sam problem jw. we włoskim. Poza tym szczegółem uderza wierność tego przekładu w stosunku do oryginału łacińskiego oraz dbałość o poprawność literacką.<sup>369</sup>

Angielski już gorzej radzi sobie z wiernością oryginałowi MnD. Raczej jest jej wolnym przekładem, interpretacją uciekającą aż dwa razy w sferę idei miłości. Albo, by lepiej się wyrazić, interpretacją teologiczną osadzoną na idei miłości jako fundamentu i racji uzasadniającej. Dlatego można mieć wrażenie, że oracja ta stara się być jakby bardziej oryginalną, a mniej zgodną z oryginałem. Pod względem literackim trudno mieć zastrzeżenia, gdy mamy do czynienia z dużymi różnicami.<sup>370</sup>

Z kolei wersja niemiecka zmienia początek oracji, tj. trzy pierwsze syntagmy, wprowadzając nowe elementy. Upodabnia się nawet w tych, które wspominają wydarzenia zbawcze do Pref. tak, jakby oryginał nie zawierał elementów wystarczających dla *super oblaty*, i jakby istniała konieczność wprowadzenia czegoś nowego do oracji, która ma inny cel, niż np. Pref. Natomiast druga część tej MnD jest już o wiele bliższa wersji typicznej.<sup>371</sup>

b) MnD – inspiracja biblijna.

Pierwsza syntagma – *Réspice, quésumus, Dómine* – wydaje się bardzo ogólna, nieokreślona. Ale odniesienia biblijne natychmiast wypełniają ją treścią, a jednocześnie pokazują, jak można rozumieć całą orację *super oblaty*.

Jej charakter błagalny odnajdujemy także w tekstach biblijnych. *Réspice* – występuje jako prośba Mojżesza o poznanie zamiarów Boga względem ludu wyprowadzonego z niewoli. Powołuje się on przy tym na życzliwość i łaskawość Boga, który zna go po imieniu (por. VgSt. Wj 33,12-13). W innym miejscu – *réspice* odnosi się do modlitwy błagania króla Salomona, by Bóg zechciał wejrzeć na wybudowaną dla Niego Świątynię, oraz zamieszkać w niej, ze względu na życzliwość i obietnicę daną Dawidowi (por. VgSt. 1 Krl 8,28).

W Psalterzu – *réspice* odnosi się do Pana i Boga, do którego błaganie kieruje psalmista. Jest to prośba o oświecenie oczu i wybawienie od śmierci (por. VgSt. Ps 12,4). Syntagma ta jest wołaniem psalmisty do Boga, prośbą skierowaną do Niego w egzystencjalnym doświadczeniu opuszczenia i cierpienia, prośbą, którą

posłużył się Jezus na krzyżu, pytając Boga, swego Ojca, o przyczynę opuszczenia. Jest ona jednocześnie wołaniem o bliskość Wybawcy w obliczu cierpienia, męki i zbliżającej się agonii, w którą ostatecznie wchodził, ale i nie tylko, użyty tu termin *delictorum* pozwala głębiej spojrzeć na przyczynę Jego Męki (por. VgSt. Ps 21,2).<sup>372</sup>

W jeszcze innym miejscu Psalterza jest błaganiem psalmisty o zmiłowanie się i ocalenie w samotności i nieszczęściu (por. VgSt. Ps 24,16), o pomoc i wybawienie (por. VgSt. Ps 39,14; podobnie Ps 70,12), albo też o wejście Boże ze względu na ogromną Jego łaskę i miłosierdzie (por. VgSt. Ps 68,17). *Réspice* staje się w ustach psalmisty prośbą – w obliczu poczucia wiecznego odrzucenia – o interwencję Bożą, o odwrócenie losu mocą przymierza zawartego przez Boga z ludem (por. VgSt. Ps 73,20). Wyraża także pragnienie duszy psalmisty i tęsknotę za przedśmionkami przybytku Pana, jak również prośbę o wejście na oblicze Pomazańca Pańskiego (por. VgSt. Ps 83,10).

*Réspice* użyte jest także jako prośba psalmisty o Bożą Opatrzność, by Bóg strzegł jego życia oraz zbawił go ze względu na ufność w Nim pokładaną. Psalmista, sławiąc Boga w dniu swego utrapienia za Jego miłosierdzie, prosi o wsparcie i ocalenie przed *zgrają gwałtowników*, którzy *czyhają na jego życie*, tj. *syna Bożej służebnicy* (por. VgSt. Ps 85,16).

W NT *réspice* użyto 2x – raz jako prośba spojrzenia na syna-jedynaka (por. VgSt. Łk 9,38), a za drugim razem użyto go jako nakaz przejrzenia i skutek uzdrawiającej mocy wiary (por. VgSt. Łk 18,42).<sup>373</sup>

Nieodłączną częścią naszej syntagmy jest *quaesumus* – występujące w Biblii jeden raz w kontekście znaku proroka Jonasza – jako modlitwa błagalna żeglarczy do Boga o ocalenie od śmierci, w obliczu konieczności spełnienia polecenia Jonasza, którego mieli wrzucić do morza (por. VgSt. Jon 1,14). Drugi raz przy okazji modlitwy trzech młodzieńców w piecu ognistym – jako znaku Boga ocalającego sprawiedliwych od śmierci. Jest ona prośbą o obecność Bożą, by Bóg nie opuszczał ich na zawsze (por. VgSt. Dn 3,34).<sup>374</sup>

W dwóch ostatnich syntagmach pojawiają się nowe treści je tworzące: *ut quod offerimus sit tibi munus acceptum et nostrorum expiatio delictorum*.

Najpierw *offerimus*, które dość rzadko występuje w Biblii, bo tylko 2x. Pierwszy raz chodzi o dary przyniesione przez dowódców wojskowych, a ofiarowane przez Mojżesza i kapłana Eleazara, celem dokonania *nad nimi wobec Pana obrzędu przebłagania* (por. VgSt. Lb 31,50). Drugi raz używa Biblia słowa *offerimus* podczas odnawiania przymierza z Rzymianami, gdy Jonatan zapewnia zgromadzonych w senacie rzymskim o swej przyjaźni, upewniając ich, że podczas składania ofiar i w czasie modlitwy w Jerozolimie podczas świąt Żydzi pamiętają o nich (por. VgSt. 1 Mch 12,11).

Jest jeden tekst, w którym występują dwa elementy syntagmy razem: *munus acceptum*. Jasnowidzący Izraela – Samuel, w odpowiedzi na grzech ludu, który

zażądał od niego króla, a wzgardził jedynym Panem i Królem Izraela – Jahwe, przemawiając do ludu, wiedzie z nim spór o dobrodziejstwa, których doświadczyli od Pana Boga swego (por. VgSt. 1 Sm 12,3).<sup>375</sup>

Są także dary, które się Bogu nie podobają i nie mogą zostać przez Niego przyjęte. Bóg w swym świętym oburzeniu poprzez proroka Malachiasza wyrzuca ludowi nieuczciwość i lekceważenie Jego Imienia, oszustwa w sprawach kultu i bezczeszczenie ołtarza Pańskiego ofiarami miernej wartości. A kapłanom, za akceptację takiego stanu rzeczy, za sprzeniewierzenie się Prawu i łamanie przymerza Lewiego, za zbeszczczenie świętości Pańskiej, zapowiada wytracenie tych, którzy takie dary poprzez nich przynoszą (por. VgSt. Ml 1,10; 1,13; 2,12).

Jest też wizja prorocka darów, ta, o której mówi Trito Izajasz. Oto naród ocalony z niewoli zostanie przyniesiony przez inne narody podobnie jak dar, jak ofiarę z pokarmów, która zwykle była niesiona przez Izraelitów w naczyniach do świątyni Pana (por. VgSt. Iz 66,20).

Jezus mówiąc w Kazaniu na Górze o miłości bliźniego, podkreśla także konieczność pojednania przed złożeniem Bogu ofiary czy daru przed ołtarzem (por. VgSt. Mt 5,23-24).<sup>376</sup>

Także w wydarzeniu uzdrowienia trędowatego, a więc szczególnego obdarowania człowieka łaską nowego życia przez Boga, Jezus szanuje Prawo Izraela, mówiące o składaniu ofiar dziękczynnych tak, jak to nakazał Bóg Mojżeszowi (por. VgSt. Mt 8,4). Sprzeciwia się natomiast nadużywaniu tego Prawa, deformowania go przez tradycje ludzkie, jak to miało miejsce w przypadku prawa określanego mianem *korban*. Jezus nie akceptuje składania daru (*munus*) dla Boga, który pozbawiałby jednocześnie rodziców słusznych, należnych im praw i pomocy ze strony dzieci. Jezus odrzuca takie przewrotne znoszenie Prawa Bożego i zastępowanie go ludzkimi tradycjami (por. VgSt. Mt 15,5 nn.: *munus*; por. Mk 7,11: *donum*).

Jednym z elementów tworzących przedostatnią syntagmę jest słowo *acceptum* w odniesieniu do *munus*, o którym mówiliśmy wyżej. Tylko 4x pojawia się *acceptum* w ST, raz w Księdze Machabejskiej, w której mowa o wprowadzonych do Persji *ojcach* oraz *kapłanach*, którzy kierując się pobożnością, *wzięli* (*acceptum*) *ogień z ołtarza Pańskiego* i w tajemnicy ukryli go, zabezpieczając go w nikomu nieznanym miejscu. A więc chodzi o czynność związaną z kultem (por. VgSt. 2 Mch 1,19).

Pozostałe trzy teksty pochodzą z ksiąg mądrościowych. Autor natchniony w swej modlitwie błaga Boga, by Ten zesłał nań mądrość, która by stała się źródłem poznania tego, co Bogu miłe – *quid acceptum* (por. VgSt. Mdr 9,10). Mądrość Syracha w rozdz. 35 wydaje się traktatem i pochwałą na temat autentycznych, szczerych i zgodnych z Prawem ofiar oraz takich, które stronią od zła. Ofiara sprawiedliwego (*sacrificium iusti*) jest Bogu nie tylko przyjemna (*acceptum*), ale On nigdy o niej nie zapomina (por. VgSt. Syr 35,1-9).<sup>377</sup>



W NT, zwłaszcza w przypowieściach Jezusa, doskonale funkcjonuje słowo *acceptum*, które może, i powinno być, rozumiane szerzej i głębiej. Królestwo Boże podobne jest do *zaczynu, który pewna kobieta włożyła (acceptum) w trzy miary mąki*. Tekst Wulgaty może więc nabrać szerszego znaczenia (por. VgSt. Mt 13,33; por. Łk 13,21). Podobnie jest z przypowieścią o ziarnku gorczycy, które zostaje przez człowieka “wzięte”, a właściwie należałoby powiedzieć – przyjęte (por. VgSt Łk 13,19).<sup>378</sup>

Według ewangelicznej relacji Łukasza, Jezus jako namaszczonego Mesjasz, pełen Mocy Ducha, czytając prorocstwo Izajasza w synagodze w Nazarecie, obwołuje (*acceptum*) rok łaski od Pana, rok jubileuszowy, oznaczający przyniesienie ubogim Dobrej Nowiny, więźniom wolności, a niewidomym przywrócenie wzroku oraz wyzwolenie uciśnionych, innymi słowy czasy zbawienia, pełnię czasów mesjańskich (por. VgSt. Łk 4,16-19).

Ostatnia syntagma – *nostrorum expiatio delictorum* – zawiera bardzo ważne elementy, które są bogate w treści biblijne. Pierwszy raz termin *expiatio* pojawia się w ST wtedy, gdy mowa o ofiarach wyświęcania składanych przy okazji ustanawiania Aarona i jego synów na kapłanów oraz poświęcenia ołtarza, które trwały przez siedem dni (VgSt. Wj 29,36, por. cały tekst: 29,1-46).

W Księdze Kapłańskiej jest świadectwo, że Mojżesz sam dokonuje ustanowienia Aarona i jego synów oraz dokonuje oczyszczenia ołtarza w Dniu Przebłagania krwią, która wypłynęła z cielca, a którego resztki spalono potem poza obozem (por. VgSt. Kpł 8,15).<sup>379</sup>

Dość często *expiatio* spotykamy w Torze, gdy mowa o geście włożenia ręki na głowę żertwy przebłagania oraz o krwawej ofierze przebłagalnej z cielca i kozła, używanej *do obrzędu przebłagania w Miejscu Świętym*, które potem były wynieszone poza obóz i spalane w całości ogniem. Albowiem raz do roku – w Dniu Przebłagania – *dokonywano przebłagania za wszystkie grzechy Izraelitów* oraz składano ustawiczną ofiarę całopalną *z pokarmów i ofiar płynnych* (por. VgSt. Kpł 1,4; 16,27.30.34; 23,27; podobnie: Lb 5,8; 28,30; a szczególnie: 29,5.11).<sup>380</sup>

Biblia to świadectwo historii grzechu i łaski, nie dziwi więc fakt, że mamy tak wiele tekstów, w których może się niejako przeglądać nasza syntagma *expiatio delictorum*. Nie stosuje ona terminu *peccatum*, ale właśnie *delictum (-i)*, który ma o wiele szerszy zakres semiotyczny, niż ten pierwszy. W dosłownym kształcie spotykamy go w Biblii 6x, po 3x w ST i NT.

Jeśli w kluczu grzechu-łaski odczytamy wołanie psalmisty, to odsłoni się przed nami głębszy sens słów Jezusa na krzyżu: *Deus Deus meus respice me quare me dereliquisti longe a salute mea verba delictorum meorum* (VgSt. Ps 21,2). Jeśli przyjmiemy, że Bóg posłał Swego Syna dla naszego zbawienia od grzechów, i że w Synu je zgładził, wtedy tekst św. Pawła wiele nam wyjaśnia: *eum qui non noverat peccatum pro nobis peccatum fecit ut nos efficeremur iustitia Dei in ipso* (VgSt. 2 Kor 5,21), oraz: *Christus nos redemit de maledicto legis factus pro nobis*

*maledictum quia scriptum est maledictus omnis qui pendet in ligno* (VgSt. Ga 3,13). Przyczyną więc *expiatio* Jezusa i Jego cierpienia, są nasze grzechy, winy i przestępstwa, choć przyczyną Jego działania jest miłość i łaskawość Boga.<sup>381</sup>

Całość obrazu prawdy o grzechu odsłania słynny traktat św. Pawła o usprawiedliwieniu, gdyż Jezus stał się dla wierzących narzędziem prześlągania Boga za nasze grzechy, mocą własnej krwi (por. VgSt. Rz 3,25-26). Apostoł Paweł pomaga nam jeszcze lepiej odczytać zakres semiotyczny słowa *delictum*, gdy mówi o *przestępstwie* sprowadzającym śmierć oraz darze *laski*, która *splynęła* na nas wszystkich *obficie* przez Człowieczeństwo Jezusa Chrystusa. On właśnie, przyjąwszy na siebie *wyrok potępiający* za nasze przestępstwo, sprowadził na nas *usprawiedliwienie dające życie wieczne* (por. VgSt. Rz 5,15; 4,25; 5,16-18). Obfitość naszego przestępstwa wynikającego z obciążenia Prawem, zastąpił wylaniem na nas bogactwa swej łaski dającej życie (por. VgSt. Rz 5,20; 5,21).<sup>382</sup>

Autor Listu do Hebrajczyków spina tę tematykę ofiarniczą oraz grzechu i ekspiacji w kilku zdaniach, gdy kreśli obraz Arcykapłana doskonałego, bliskiego nam, współczującego naszym słabościom, miłosiernego i wiernego wobec Boga, doświadczonego we wszystkim, aczkolwiek bezgrzesznego i dlatego zdolnego ofiarować się za wszystkich grzeszników (por. VgSt. Hbr 4,15; por. Hbr 2,17; i trochę dalej: 5,2). Następne dwa zdania są jakby podsumowaniem całej historii zbawczej zogniskowanej na kulcie ofiarniczym, któremu trzeba było spełnienia i udoskonalenia w Chrystusie (por. VgSt. Hb 7,26-27).<sup>383</sup>

c) MnD – inspiracja liturgiczna

W CCSL oraz zestawieniu C. Johnsona, a także w OMRB, napotykamy na następujące źródła MnD formularza na uroczystość:

MnD, 185/3 w MR2002 jest tą samą oracją co MR 1970-75, 527, jak również tą, którą wymienia się w OMRB, 983 (*Respice, q., Dne, ad ineffabilem Cordis dilecti Filii tui caritatem... expiatio delictorum*). CCSL wymienia także MnD, zamieszczoną w MA1980, która została oznaczona 168/5 *in situ*. Jest to oracja własna MA1980, która różni się od tej, którą posiada nasz formularz z uroczystości, ale za to wskazuje na bogactwo i różnorodność oracji, a nie tylko zwykłe naśladownictwo czy ich kopiowanie.

Natomiast C. Johnson, owszem, wymienia pośród źródeł MnD, 527 w MR1975 i MR1970, 378, tę samą orację, ale twierdzi, iż znalazła się ona już w MR1962, 1459.<sup>384</sup>

OMRB, omawiając chronologicznie tylko pierwszy formularz *Cogitationes* w Mszał Piusa V (po 1929 r.), nie podaje w swym zbiorze, by MnD, 389, miała jakiegokolwiek wcześniejsze źródła.<sup>385</sup>

Dodatkowo można znaleźć w poszczególnych sakramentarzach syntagmy z innych oracji, które pojawiły się także w naszej MnD. Syntagma *ineffabilis – Respice, q., Dne, ad ineffabilem Cordis dilecti Filii tui caritatem* – posiada kilka innych miejsc w oracjach i dotyczy *miłości, łaski i miłosierdzia*.<sup>386</sup>

Druga, bardzo ważna syntagma MnD, która łączy się tematycznie z 2K, tj. *expiatio – ut quod offerimus sit tibi munus acceptum et nostrorum expiatio delictorum* – koncentruje naszą uwagę w swych innych aplikacjach na temacie misterium Eucharystii i *prześląganiu* oraz *oczyszczeniu* z grzechów, które mocą tej Tajemnicy się dokonuje.<sup>387</sup>

d) MnD – inspiracja patrystyczna

W sakramentarzu rzymskim Leona I pojawia się *oracja*, w której występują takie same syntagmy jak w naszej MnD: *Respice, quaesumus, Domine* oraz *ut quod offerimus sit tibi munus acceptum*. Podobnie w modlitwach *sekrety* u Gelazego I (†496) oraz Grzegorza Wielkiego (ok. 540-604) i in.<sup>388</sup>

W nawiązaniu do syntagmy *satisfactio* (z 2K) – trzeba nadmienić, iż jej odpowiednikiem w MnD jest *expiatio*. Biskup Haimo z Halberstadt (†853) w komentarzu do psalmu *miserere*, który jest modlitwą pokuty Dawida po grzechu z Batszebą, mówi o *expiatio* w nawiązaniu do ofiary z baranka paschalnego w Księdze Wyjścia. Stwierdza też, że *krew baranka oznaczała Krew Chrystusa*, w której *przez wiarę trąd grzechów zostanie oczyszczony*, a pokropienie *hizopem* rozumie jako pokropienie Krwią Chrystusa.<sup>389</sup>

U ojców pojęcie *expiatio* funkcjonuje głównie w znaczeniu soteriologicznym i jest związane z rozwijaniem obrazów biblijnych. W ST (Wulgata) występują dwa odpowiadające sobie pojęcia: *expiatio* lub *propitiatio*<sup>390</sup>. Określają one czynności *oczyszczania osób i rzeczy* poprzez modlitwy wstawiennicze, cierpienie (np. VgSt. Iz 53) oraz kapłańskie ofiary, składane po to, by na nowo uczynić wszystkich i wszystko miłym Bogu.<sup>391</sup>

U większości ojców ich soteriologia jest odzwierciedleniem konkretnych tematów biblijnych. Patrzą oni na śmierć Jezusa za nasze grzechy, jako dobrowolną ofiarę przyjętą przez Ojca, spoglądają też na Jezusa jako na Mistrza, który daje przykład życia moralnego, ale nie stronią także od tematyki Jego Krwi, a nawet Chrystusowego kapłaństwa.<sup>392</sup>

Apologeci kładą nacisk na *oświecenie* ze strony *Logosu*, jak również nie zapominają o *ofiarniczej śmierci Jezusa*. Ireneusz odwołując się do Pawłowej idei *rekapitulacji*, dostrzega także w niej *pojednanie z Bogiem*, otrzymane przez *posłuszeństwo Syna aż do śmierci*.<sup>393</sup>

Ojcowie aleksandryjscy oprócz tematyki prawdziwego poznania Boga, podobieństwa do Niego, rozważają problematykę *oszustwa diabelskiego* oraz dają wyraźne świadectwa o *ekspiacyjnej śmierci Chrystusa*. W sposób najbardziej klarowny pośród uczniów Orygenesza, tylko Bazyli podkreśla, że *jedynie Bóg-Człowiek, Jezus Chrystus mógł złożyć wystarczającą ekspiację za wszystkich ludzi*. Tematyka śmierci *ekspiacyjnej* – zwłaszcza w jej aspekcie historycznym – pojawia się u ojców antiocheńskich: Jana Chryzostoma i Teodora.<sup>394</sup>

Na Zachodzie istniała spora wrażliwość na *grzech Adama*, który został ocalony od winy (*felix culpa*) przez Odkupiciela. Ojcowie łacińscy interesują się szcze-

gólnie przyjętą dobrowolnie śmiercią Chrystusa (ale bez *debitum mortis*), który (z)nosi nasze grzechy (VgSt. Iz 53) i poddaje się wyrokowi skazującemu (por. VgSt. 1 Kor 5,21; Ga 3,13). Tertulian stwierdza, że Chrystus, będąc doskonałym i świętym – sam wolny od grzechu – przyszedł, by umrzeć za grzeszników. Podobnie, choć trochę wyraźniej, stwierdza to Cyprian.<sup>395</sup>

Według Hilarego Syn Boży przyjął na siebie śmierć, choć nie było to konieczne, by *zadośćuczynić należnej nam karze* (VgSt. Iz 53,12; 129,4.7; 118,169: *Ipse pro peccatis nostris et propitiatio et redemptio et deprecatio est iniquitatum nostrorum*).<sup>396</sup>

Natomiast Ambroży w komentarzu do VgSt. 2 Kor 5,21 stwierdza, że *Bóg przebaczył nam, nie oszczędzając własnego Syna, czyniąc Go grzechem za nas*.<sup>397</sup>

Św. Augustyn, zajmujący się kompleksowo soteriologią, nawiązuje ciągle do VgSt. 2 Kor 5,12, stwierdzając, iż *Chrystus stał się ofiarą ekspiacyjną za nas*, a nie tylko wypełnieniem i ofiarą zastępczą wszystkich ofiar ST, a co na pewno zawiera się w ofierze Krzyża i uobecnia w sakramencie Eucharystii.

Podkreśla też bardzo aspekt duchowy ofiary *ekspiacyjnej i pojednawczej* Chrystusa jako Jedynego Boskiego Pośrednika. Spotykamy takie świadectwa w egzegezie 2 Kor 5,19, gdzie słowo *Bóg* nie jest kierowane już więcej do Ojca, lecz do Słowa obecnego w Chrystusie. Augustyn i inni ojcowie określają dzieło (czyn) *ekspiacyjny* i ofiarę Jezusa jako *akt najwyższej miłości do Ojca*.<sup>398</sup>

Sama Eucharystia nazywana jest przez ojców – m.in. Cypriana i Ambrożeo – *sacramentum passionis Christi*, a odprawiana jest także na *odpuszczenie grzechów*.<sup>399</sup>

#### 1.4. Modlitwa po Komunii

a) MpK – inspiracja językowa

Oryginał łaciński MpK stanowi zwarty tekst eucharystyczny, w którym uporządkowana syntaktyka oddaje piękno zawarte w treści poszczególnych syntagm:

*Sacramentum caritatis, Dómine,  
sancta nos fáciat dilectióne fervére,  
qua, ad Filium tuum semper attrácti,  
ipsum in frátribus agnóscere discámus.*<sup>400</sup>

Chociaż cała oracja skierowana jest do Boga jako Pana i Jego Syna, to główny akcent w dwóch pierwszych syntagmach położony jest na uświęcającej mocy sakramentu, który został dopiero co przyjęty. Pierwsze dwie syntagmy są ze sobą tak ściśle powiązane, że nie można ich traktować oddzielnie, ani jednej bez drugiej nie da się zrozumieć: *Sacramentum caritatis, Dómine, sancta nos fáciat dilectióne fervére*.<sup>401</sup> Druga część MpK to też dwie syntagmy: *qua, ad Filium tuum semper*

*attrácti, ipsum in frátribus agnóscere discámus.*<sup>402</sup> Całość MpK, po korektach stylistycznych i literackich, można oddać w ten sposób:

Sakrament miłości, Panie,  
niech nas rozpali świętym umiłowaniem,  
abyśmy, do Syna Twego zawsze przyciągani,  
Jego samego w braciach uczyli się rozpoznawać.

Oracja *po Komunii* w języku włoskim, w pierwszych dwóch syntagmach wykazuje się dość znaczną różnicą w odniesieniu do wersji oryginalnej. W przekładzie tym jest ona zwrócona do Ojca oraz ma poprzestawiane syntagmy tak, że zmienia się ich związek logiczny. W tłumaczeniu tym widać więc dość dużą dowolność interpretacji tekstu oraz przestawiania syntagm i łączenie w dowolne związki znaczeniowe. Choć trzeba przyznać, że z literackiego punktu widzenia oracja ta brzmi niezłe.<sup>403</sup>

O wiele lepiej, prawie że perfekcyjnie – w tej pierwszej sekcji modlitwy *po Komunii*, radzi sobie wersja francuska, gdyż zwraca się ona do *Pana*, jak w oryginalnej, dalej – jest mowa o *zapaleniu miłością*, również o *nieustannym przyciąganiu do Chrystusa* (zamiast *Syna*) i w ostatniej syntagmie o *uczeniu się rozpoznawania w braciach Jego samego*. Czyli, w swej doskonałej literackiej formie, modlitwa ta potrafi także idealnie oddać ducha i treść oracji łacińskiej.<sup>404</sup>

W angielskim przekłada się tę samą orację, chciałoby się powiedzieć – jak zwykle, w sposób dosyć swobodny. Tylko ostatnia syntagma odpowiada wersji typicznej, gdy prosi o *pomoc w rozpoznawaniu Jezusa w braciach*. Stronę literacką tej oracji można jednak ocenić pozytywnie. Jej problem polega na niespójności z oryginałem.<sup>405</sup>

Język niemiecki – ze swej natury bardzo ścisły, tak jak i łacina – tym razem w oracji *na Komunię*, odbiega od swych standardów – przynajmniej w jednym miejscu. Pojawia się w niej bowiem syntagma mówiąca o *umocnieniu miłością*, czego nie znajdziemy w oryginale. Pozostałe syntagmy wydają się wierniejsze wersji typicznej. Także pod względem literackim nie można mieć zastrzeżeń.<sup>406</sup>

b) MpK – inspiracja biblijna

Na wstępie trzeba zaznaczyć, że w MpK syntagma *Sacraméntum caritátis, Dómine* nie występuje cała w takiej postaci w Biblii jak w naszej oracji. W ST treścią słowa *sacramentum* jest – *tajemnica* (por. VgSt. Tb 12,7; VgSt. Dn 2,30.47; 4,6; ). W NT jest ona sprecyzowana przez św. Pawła w odniesieniu do Chrystusa i Kościoła (por. VgSt. Ef 1,9; 3,3; 5,32) oraz pobożności (por. VgSt. 1 Tm 3,16). Apostoł Narodów w używaniu tego określenia jest bardzo hojny. Do chrześcijan w Efezie pisze o tajemniczym, ukrytym planie zbawczym Boga Stwórcy wszechrzeczy wobec pogan, który został zrealizowany właśnie przez jego powołanie i misję (por. VgSt. Ef 3,8-9). Co więcej, w dwóch ww. Paweł używa jednego i tego samego określenia – gr. *mysterion*, a VgSt. tłumaczy je dwoma różnymi

pojęciami: raz przez *mysterium*, a za chwilę przez łacińskie *sacramentum*, utożsamiając je ze sobą (por. VgSt. Kol 1,26-27).<sup>407</sup>

Także św. Jan używa określenia *sacramentum* rozumianego jako *tajemnica* w listach do siedmiu Kościołów w Azji, jak również w odniesieniu do *Niewiasty pijanej krwią świętych i krwią świadków Jezusa* oraz *Bestii* (por. VgSt. Ap 1,20; 17,6-7).

Syntagma *sancta nos fáciat dilectióne fervére* bogata jest w różne treści, a zwłaszcza gdy chodzi o relację świętości i uświęcania na określenie żywej miłości człowieka do Boga, o której mówi Biblia. Tylko dwa teksty – z Księgi Samuela i Listu do Tymoteusza – dosłownie przypominają formę użytą w syntagmach. Pierwszy mówi o czystości rytualnej i moralnej człowieka, natomiast drugi o świętym powołaniu, którym zostaliśmy wezwani według łaski w Chrystusie Panu (por. VgSt. 2 Tm 1,9; por. 1 Sm 21,5).<sup>408</sup>

Jedynymi tekstami łączącymi miłość i świętość w Biblii są: cytowany już fragment z Księgi Daniela oraz dwa z listów Pawłowych, jak również urywek z Listu do Hebrajczyków i z Ewangelii wg św. Łukasza. W pierwszym przypadku chodzi o lud Izraela, któremu przypisuje się atrybut świętości (por. VgSt. Dn 3,35). Z kolei św. Paweł umiłowanych chrześcijan w Rzymie nazywa świętymi ze względu na Chrystusa (por. VgSt. Rz 1,7). Podobnie zwraca się do Kolosan, których nazywa świętymi i umiłowanymi, ze względu na wybranie Boże (por. VgSt. Kol 3,12). Natchniony autor wspomina także *czyny miłości*, których dokonują chrześcijanie dla chwały imienia Bożego w stosunku do innych *świętych*, którym na różne sposoby usługują (por. VgSt. Hbr 6,10).<sup>409</sup>

Jednak dopiero św. Łukasz ukazuje głębię związku osobowego Ojca, który posyła Ducha Świętości zstępującego na Syna, by połączyć świętość Jego Osoby z Ojcowskim umiłowaniem i upodobaniem oraz ukazać bezpośrednią i żywą relację do Niego (por. VgSt. Łk 3,22).<sup>410</sup>

Tekst św. Łukasza o umiłowaniu Syna przez Ojca mocą Świętości Ducha, doskonale wprowadza nas w następną syntagmę: *qua, ad Filium tuum semper attrácti*, która mówi o *przyciągnięciu nas* tym umiłowaniem do Jego Syna.

Także tutaj, zwłaszcza NT pozwala nam poszerzyć horyzont rozumienia naszej syntagmy. Są teksty, nad którymi warto się pochylić. Jednak teraz zwrócimy uwagę tylko na część tej syntagmy, która dotyczy Syna, a o *przyciąganiu* do Niego powiemy dalej, gdy będziemy badać prefację.

Tylko jeden tekst, zawiera część tak ważnej dla nas syntagmy w takiej formie, w której spotykamy ją także w MpK, a mianowicie u św. Jana w Ewangelii. Co więcej, mamy do czynienia ze zdwojeniem tej syntagmy, gdyż w modlitwie arcykapłańskiej Jezusa, On sam prosi Ojca, by Go otoczył chwałą po to, by Syn uczynił to samo względem swego Ojca (por. VgSt. J 17,1).<sup>411</sup>

Św. Łukasz opisuje w Dziejach Apostolskich uzdrowienie człowieka chrome-go od urodzenia, nad którym Piotr i Jan wezwali imienia Jezusa, a potem już jako

aresztowani dali świadectwo przed arcykapłanami i Sanhedrynem. A po swym zwolnieniu, będąc już pośród braci, wysławiali Boga, że mogli tego dokonać w Imię Jezusa, Świętego Syna Bożego, a na potwierdzenie tej modlitwy zostali napełnieni Duchem Świętym. Jego to mocą działali znaki w Imię Jezusa i w zjednoczeniu z Nim (por. VgSt. Dz 4,30).<sup>412</sup>

Nazwanie synem Niewiasty, ucznia Pańskiego – Jana, staje się symbolem oddania w nim całego Kościoła Matce Jezusa. Jednocześnie akt przyjęcia przekazanej przez Jezusa Janowi (Kościołowi) Matki-Niewiasty (odtąd Matki-ucznia), tak samo jak pierwszy akt, następuje pod Krzyżem i z wysokości Krzyża. Jezus już tutaj, po raz pierwszy, wypełnia obietnicę *przyciągania* do Siebie – o czym szerzej, jak zaznaczyliśmy, powiemy dalej. Poprzez Matkę jednoczy ucznia (nas) ściśle ze Sobą. Odtąd droga do Jezusa wiedzie przez Kościół, którego Matką jest Maryja-Niewiasta (por. VgSt. J 19,26-27).<sup>413</sup>

Paradygmat utraty syna i tęsknota za nim ma swój pierwowzór już w Księdze Rodzaju. Urzekający jest tekst ST, opisujący relację miłości ojca (Jakuba) do syna (Józefa), najmłodszego spośród dwunastu, którego tragiczna śmierć – pewna utrata, jak myślał i jak go przekonywali przewrotni synowie, pociągała ojca za umiłowanym Józefem nawet do Szeolu (por. VgSt. Rdz 37,35; 48,11; oraz VgSt. Lk 15,1-32).<sup>414</sup>

Apologię Syna Bożego, Pierworodnego, którego Ojciec wprowadza na świat, aby po dokonaniu zbawienia posadzić Go po swej prawicy i położyć wszystkich nieprzyjaciół pod Jego stopy, któremu wszyscy aniołowie oddają pokłon, do którego Bóg Ojciec jako do Syna mówi: *Jam Cię dziś zrodził*, taką pochwałę na cześć Syna Bożego wyśpiewuje autor homilii do Hebrajczyków (por. słowa Ojca do Syna: VgSt. Hbr 1,8; por. całość, tamże: 1,1-14).<sup>415</sup>

Ostatnia syntagma MpK formularza z uroczystości – *ipsum in fratribus agnoscere discamus* – w swojej nierozłącznej relacji do poprzedniej, która skupiła naszą uwagę na Synu Bożym, dostarcza nam również trochę nowych treści w oparciu o teksty Pisma Świętego.

W Księdze Powtórzonego Prawa przy okazji roku, w którym darowano długi (co 7 lat), spotykamy nakaz okazania serca ubogiemu bratu ze względu na Boga, który uwolnił Izraelitów z Egiptu (por. VgSt. Pwt 15,7). Bóg nieustannie kieruje ludem, by nie pobłądził, by umiał rozsądzać sprawy międzyludzkie, dlatego przy okazji prawa dotyczącego proroków, dzięki któremu Izraelici mogli rozróżnić autentycznego od fałszywego proroka, Bóg daje także obietnicę proroka pochodzącego z Izraela, spośród braci (por. VgSt. Pwt 18,15).<sup>416</sup>

Ale dopiero w Ewangelii – w scenie Sądu Ostatecznego – spotykamy się z utożsamieniem Jezusa z braćmi (por. VgSt. Mt 25,40). W praktyce – dowodem tego, że Jezus utożsamiał się z chrześcijanami, z wierzącymi braćmi wspólnot Kościoła – są słowa dialogu Jezusa z Szawłem, który dowiedział się pod Damaszkim, oślepiiony blaskiem Zmartwychwstałego i zaszokowany Jego pyta-

niem prowadzącym do stwierdzenia, że prześladowając braci, prześladowuje Jezusa (por. VgSt. Dz 9,4-5; 22,7-8). Rozpoznawać Go pomiędzy braćmi, wg św. Pawła znaczy uwierzyć, że On pozostając Synem Bożym, stał się jednym z nas, a my upodobniliśmy się do Niego (por. VgSt. Rz 8,29). To utożsamienie, upodobnienie w wielkim współczuciu względem nas wychwała u Jezusa cytowany już przez nas wcześniej autor Listu do Hebrajczyków.<sup>417</sup>

W duchu oracji *po Komunii*, syntagma – *ipsum in fratribus agnoscere discamus* – o rozpoznawaniu Jezusa w braciach ma ogromne znaczenie.

Już w ST – jak notują księgi historyczne – nie można było rozpoznać, rozróżnić radości od płaczu ludu, taka była jego reakcja po powrocie z niewoli babilońskiej, gdy odbudowano fundamenty świątyni i ołtarza, bo na zaangażowaniu w jej odbudowę zaważył element wspólnotowej troski. Wtedy to wystąpili kapłani w uroczystych szatach i zaczęli wychwalać Pana, a lud radował się, płakał i krzychał (por. VgSt. Ezd 3,13; por. 3,7).<sup>418</sup>

W NT już nie chodzi tylko o poznanie ścieżek Pana, Jego roztropności, świętości (por. VgSt. Prz 9,10; 14,8), poznanie Osoby Chrystusa, która umożliwia prawdziwe poznanie braci we wierze. Wzajemne poznanie Ojca i Syna jest dla nas wzorem poznawania Chrystusa w braciach. Poznając, jak wielką ma miłość do nas, jak zostaliśmy przez Niego umiłowani, trzeba, byśmy tak wzajemnie się miłowali zgodnie z Jego przykazaniem, gdyż po tym poznają w nas uczniów Jezusa, tego, który oddał za nas swe życie (por. VgSt. J 10,15; oraz J 13,35; por. 13,34; 15,12).<sup>419</sup>

Tylko On sam umożliwia właściwe poznanie Siebie i braci. Zależy to od Jego suwerennej woli. Udziela tego daru temu, komu chce, kiedy chce oraz w jaki sposób tylko zechce. Sceny jawienia się Zmartwychwstałego uczniom są tego wymownym dowodem. Także fakt, że oświecał ich umysły, by mogli Go poznać, oraz zrozumieć – powiedzielibyśmy *nauczyć się* Jego z *Pism*, jak również rozpoznać braci, powrócić do nich i utworzyć z uciekinierów wspólnotę (por. VgSt. Łk 24,16). Zapewne potem uczniowie przypomnieli sobie wiele ze słów Jezusa, zgodnie zresztą z Jego zapowiedzią (por. VgSt. Mt 11,27).<sup>420</sup>

Św. Paweł doskonale się zorientował, że nie ma innej drogi, jak tylko poznanie Chrystusa i upodobnienie się doń (por. VgSt. Flp 3,10-11).<sup>421</sup>

Takie oto zaplecze biblijne mają syntagmy oracji formularza na uroczystość, które omówiliśmy. To samo dotyczyć będzie formularza na wotywę i jego inspiracji biblijnej.

c) MpK – inspiracja liturgiczna

W CCSL oraz zbiorze źródeł MR975 u C. Johnsona, jak również u autora najbardziej znanego zbioru – *Les oraisons*, napotykaemy na następujące źródła MpK formularza na uroczystość:

– MpK, 185/6 jako oracja końcowa formularza z uroczystości NSJ w MR2002 i MR 1970-75, 528 jest zupełnie nową kompozycją, która – gdy ją porównamy



z OMRB, 829 – nie wykazuje żadnych podobieństw do tejże oracji z najstarszego formularza *Cogitationes*. Natomiast znajdziemy według MA1980 odpowiednik nowej MpK w naszym MR1975, 528.

– C. Johnson z kolei podkreśla nowość kompozycji MpK, ale jednocześnie wymienia MR1975 i MR1970, 379, nie odsyła nas też do OMRB.<sup>422</sup>

Sam P. Bruylants, zajmujący się tylko *Cogitationes* z 1929 r., nie podaje, by MpK (829) *Praebeant nobis Domine Jesu... caelestia* miała jakiegokolwiek wcześniejsze źródła. W formularzu z uroczystości napotykaemy więc na najstarszą orację, która była w użyciu od 1929 do 1962 r., a która różni się całkowicie od tej dzisiejszej, tj. *Sacramentum caritatis, Dne... agnoscere discamus*. Takiej właśnie oracji używano na uroczystość i wotywę w *Missale Ordinis Praedicatorum* z 1924 r.<sup>423</sup>

Poza tym, szukając aplikacji zbliżonych do syntagmy – *Sacramentum caritatis, Dómine, sancta nos fáciat dilectióne fervére* – dodatkowo znaleźliśmy takie, które odnoszą się do miłości; pragnienia; serca; nieba i tego co Boże.<sup>424</sup>

d) MpK – inspiracja patrystyczna

Znajdujemy stosunkowo niewiele świadectw syntagm MpK w tradycji patrystycznej. Jednym z nich jest *sancta nos faciat dilectione fervere* – i to jeszcze w szczątkowej postaci. Grzegorz I Wielki (ok. 540-604), reformator liturgii, w swoim *Liście* do biskupa Aeodata używa wyrażenia odnoszącego się do doświadczenia *braterskiej miłości*, będącej źródłem *zarzewia wspólnej radości*, i stwierdza w nim, że *nauczyliśmy się pałać miłością, ponieważ owa radość jest zjednoczona z hojną pobożnością (miłością Boga) i przez Boga akceptowana*.<sup>425</sup>

Beda Czcigodny zaś w *Homiliach*, rozważając fragment Ewangelii Janowej o pośrednictwie Andrzeja w powołaniu Szymona Piotra (VgSt. J 1,40-42), mówi, że oto *Andrzej – Pana, którego znajduje, również bratu Szymonowi mającemu pójść za Nim, zwiastuje Dobrą Nowinę, że to jest prawdziwy znaleziony Pan (Mesjasz), ponieważ gorejąc Jego prawdziwą miłością, troszczy się także o zbawienie brata*.<sup>426</sup>

I ostatnie świadectwo, niepewnego autorstwa w *Missale mixtum*, w oracji *Ad pacem*, podziwia się: *jak wielkie są Boże objawy twjej miłości w Świętych*, oraz w tym samym miejscu prosi: *Panie daj więc nam w jedynym Twym Imieniu pałać miłością: abyśmy tak bardzo ciesząc się twoim pokojem: zawsze w nas żyli twoją miłością: by twoja także w nas miłość bliźniego spoczywała*.<sup>427</sup>

## 2. Prefacja na uroczystość i wotywę

a) Pref. – inspiracja językowa

Oryginał łaciński Pref., który jest przewidziany zarówno do użytku na uroczystość i wotywę Serca Jezusa, stanowi zwarty tekst eucharystyczny głoszący wielkie dzieła Boże i wychwalający Pana za Jego zbawienie, które dokonało się na krzyżu, także – a może przede wszystkim – poprzez otwarcie Serca Zbawiciela.

Euchologia ta jest tekstem opowiadającym, przekazującym konkretne wydarzenia z Historii Zbawienia, dlatego też posłużono się w niej odpowiednią syntaktyką, by zaświadczyć o prawdzie sceny ukrzyżowania i tego, co się dokonało wkrótce potem. Służą temu piękne i bogate treści poszczególnych syntagm:

VD. *Qui, mira caritate, exaltatus in cruce,  
pro nobis tradidit semetipsum,  
atque de transfixo latere sanguinem fudit et aquam,  
ex quo manarent Ecclesiae sacramenta,  
ut omnes, ad Cor apertum Salvatoris attraherent,  
iugiter haurirent e fontibus salutis in gaudio.*<sup>428</sup>

Cała Pref. składa się z sześciu syntagm. Pierwsza z nich rozpoczyna się pośrednim odniesieniem do wywyższenia Chrystusa na krzyżu: *Qui, mira caritate, exaltatus in cruce*. Po opisie sposobu realizacji intencji zbawczych Jezusa mowa jest o tym, co działo się z Nim po śmierci, ale w takiej formie (*fudit*), jakby to On sam jeszcze po śmierci działał: *atque de transfixo latere sanguinem fudit et aquam* (por. VgSt. J 19,34).<sup>429</sup>

A w dalszej syntagmie: *ex quo manarent Ecclesiae sacramenta*, następuje wyjaśnienie tego działania Jezusa „po” śmierci. Ta część Pref. jest życzeniem, modlitwą, wyrazem nadziei Kościoła, otwiera nas na przesłanie dwóch pozostałych. Przedostatnia syntagma to zdanie celowe: *ut omnes, ad Cor apertum Salvatoris attraherent*. A ostatnia jest już tylko dopełnieniem poprzednich, a jednocześnie ukazaniem celu tej eucharystii: *iugiter haurirent e [z abl.] fontibus salutis in gaudio*<sup>430</sup>.

Po tej częściowej, szczegółowej analizie semantycznej *prefacji* można złożyć w całość poszczególne syntagmy i uwzględniając konieczność stylizacji językowej oraz to, że podmiotem modlitwy jest *Jezus*, oddać następująco:

Który, wywyższony na krzyżu  
z godną podziwu (zdumiewającą) miłością  
wydał za nas samego Siebie,  
a z przebitego Boku wylał krew i wodę,  
by z Niego wypływały sakramenty Kościoła,  
aby wszyscy zostali przyciągnięci do otwartego Serca Zbawiciela,  
zawsze radośnie czerpali ze źródeł zbawienia.

Prof. w przekładzie włoskim w pierwszych swych syntagmach dość wiernie trzyma się oryginału, wyjąwszy te różnice, które wynikają z konieczności poprawności literackiej tego języka. Syntagma *w...miłości bez granic* jest odpowiednikiem łacińskiej: *z godną podziwu miłością*. Natomiast jeśli chodzi o *przebity Bok*, to wersja włoska pomija fakt przebiccia, zakładając, że to się dokonało, i używa syntagmy *z rany Jego Buku*. Bardzo wiernie idzie za wersją typiczną w syntagmie *wylał krew i wodę*, podkreślając działanie Jezusa nawet po śmierci. I do tego momentu można zaakceptować drobne różnice. Natomiast w dalszej syntagmie mówi o *symbolu sakramentów Kościoła*, podczas gdy w oryginale mamy *aby z Niego wypływały...* mając na myśli Bok Chrystusa, a nawet samą Osobę Pana, który działa także po śmierci na sposób zbawczy. Dalsze syntagmy już są odzwierciedleniem wersji wzorcowej.<sup>431</sup>

W propozycji tłumaczenia francuskiego, napotykamy na przestawienie pierwszych dwóch syntagm, co nie zmienia jednak semiotyki *prefacji*. Są drobne różnice, ale uderza umiejętność zachowania wierności oryginałowi, a jednocześnie piękno literackie całości. Jednak trzeba przyznać, że *prefacja* w wydaniu francuskim najpiękniej oddaje ducha Pref. łacińskiej.<sup>432</sup>

Prof. w angielskim – prawie że tradycyjnie – odbiega od wersji typicznej, choć trzeba przyznać, że nie w sposób krańcowy. Stylistycznie i literacko Pref. ta jest napisana niezręcznie. Najpierw używa się czasu przeszłego dokonanego, a potem teraźniejszego – *Zbawiciel zaprasza... ludzi*. Ostatnia syntagma wydaje się wiernym odpowiednikiem wersji typicznej.<sup>433</sup>

Podobny problem ma niemiecki. Także i ta wersja Prof. stosuje najpierw czas przeszły w dwóch pierwszych syntagmach, a potem – we wszystkich, prócz ostatniej – czas teraźniejszy. Wersja niemiecka jest chyba najbardziej odbiegającym przykładem od oryginału. Jest w niej sporo zamieszania, styl jest dość chaotyczny i chropowaty, mało płynny. Ma się wrażenie, że autor chciał powiedzieć za dużo, albo nawet wszystko.<sup>434</sup>

#### b) Pref. – inspiracja biblijna

Prefacja jest adaptacją liturgiczną, opisującą wydarzenia historiozbawcze, które relacjonują ewangelisci w związku ze sceną u stóp krzyża. Euchologia ta złożona jest z syntagm, które mają odniesienia biblijne i tę jej inspirację chcemy teraz zbadać.

Pierwsza syntagma *prefacji* – *Qui, mira caritate, exaltatus in cruce* – zwłaszcza w drugiej części ma ogromne bogactwo znaczeniowe, którego odzwierciedlenie znajdziemy w całej Biblii.

Tylko dwa teksty zawierają w dosłownej postaci naszą syntagmę *prefacji*. Pierwszy przytacza mowę Jezusa o czekającym go wywyższeniu na krzyżu i przyciągnięciu wszystkich do siebie (por. VgSt. J 12,32). Natomiast drugi przypadek zastosowania identycznej formy jak w syntagmie pochodzi z Dziejów Apostolskich. Jest to fragment mowy Piotra po Zesłaniu Ducha Świętego, kerygmat,

w którym ogłasza on dzieło zbawcze dokonane przez Boga w Jezusie Chrystusie oraz Jego wywyższenie, polegające na tym, że zasiadł On po prawicy Boga (por. VgSt. Dz 2,33).<sup>435</sup>

Spośród innych form tej syntagmy występujących w tekstach biblijnych, a dotyczących wywyższenia Jezusa, należy wymienić fragment psalmu, który był związany z Dawidem, a odnoszony także do Jezusa przekraczającego wraz z uczniami potok Cedron po Ostatniej Wieczerzy, gdy zmierzali do Ogrodu Oliwnego. W psalmie tym, który mówi o zasiadaniu po prawicy Boga potomka Dawidowego, o Jego potężnym berle i panowaniu, oraz przedziwnym Jego zrodzeniu i wiecznym kapłaństwie na wzór Melchizedeka, jest mowa także o wzniesieniu (wywyższeniu, egzaltacji) Jego głowy w związku z *picciem ze strumienia* (por. VgSt. Ps 109,7).<sup>436</sup>

Bardzo ciekawe miejsce, także dotyczące Dawida, znajdujemy w mądrości Syracha, mówiące o darowaniu jemu grzechów przez Pana (wg VgSt. – *Christus*, a LXX – κύριος), wywyższeniu jego mocy na zawsze, poprzez darowanie przywierza i tronu chwały w Izraelu (por. VgSt. Syr 47,13).<sup>437</sup>

Jeśli chodzi o proroków, to najważniejszym jest oczywiście Izajasz, który bezpośrednio tematykę wywyższenia, wyniesienia wiąże z przyszłym Mesjaszem, Sługą Pańskim. Otwiera ją fragment wizji powrotu ludu z niewoli babilońskiej niesionego na rękach pogan i wyniesionego pomiędzy nimi znaku-sztandaru Pana (por. VgSt. Iz 49,22; por. 13,2). Nawiązuje do niego także werset z Czwartej Pieśni o Słudze Jahwe, zawierającej opis jego męki, śmierci i wywyższenia (por. VgSt. Iz 52,13).<sup>438</sup>

Natomiast u proroka Ezechiela znajdziemy przypowieść o drzewie zielonym i suchym oraz wysokim, które Pan poniża, i niskim, które On wywyższa (por. VgSt. Ez 17,24).<sup>439</sup>

Spośród wielu tekstów NT o wywyższeniu – istnieje kilka wyjątkowych, które ukazują misterium Jezusa podwyższonego na krzyżu. Można powiedzieć, że miejsca, o których mowa, są specjalnością św. Jana Apostoła.

Pierwszy z nich pojawia się w rozmowie z Nikodemem, który przyszedł nocą do Jezusa, a w odpowiedzi na swe wątpliwości słyszy mowę o potrzebie potwórnego narodzenia się z wody i Ducha, by wejść do Królestwa Bożego. To, co czyni Jezus, jest daniem świadectwa Ojcu, który dał swego Syna za zbawienie świata. I dlatego Jezus mówi o sposobie tegoż zbawienia, tzn. jak ono się dokona, mówi o potrzebie wywyższenia Syna Człowieczego (por. VgSt. J 3,14-15).<sup>440</sup>

Drugi zaś pojawia się w sporze z faryzeuszami, dotyczącym wiarygodności własnego świadectwa i Ojca, który Go posłał. Jezus zapewnia ich, że to, co mówi, słyszy od Ojca i że jeśli Mu nie uwierzą, pomrą w grzechach swoich, bo On jest Tym, Który Jest (gr. ἐγώ εἰμι) (por. VgSt. J 8,28).<sup>441</sup>

Jezus często używał pojęcia Syn Człowieczy, podkreślając potrzebę Jego wywyższenia i w konsekwencji przyciągnięcia wszystkich do Siebie. A po uro-

czystym wjeździe do Jerozolimy w dialogu z Nim, faryzeusze dziwili się temu, co Jezus zapowiada, i dopytywali o tożsamość Syna Człowieczego, argumentując, że Mesjasz ma trwać wiecznie, a oto On mówi im o własnej śmierci (por. VgSt. J 12,34).<sup>442</sup>

Apostołowie, już po Zesłaniu Ducha Świętego, przyobleczeni mocą z wysoka, także świadczą o wywyższeniu Jezusa *na prawicę swoją*, jako Zbawiciela odpuszczającego grzechy (por. VgSt. Dz 5,31). Św. Paweł natomiast zaświadcza wobec Filipian, że wywyższenie Jezusa ostatecznie polegało na tym, że Bóg darował Mu Imię, jedyne, w którym możemy otrzymać zbawienie (por. VgSt. Flp 2,9). Dlatego nasze wywyższenie polega na przyjęciu Jego uniżenia. To On jest Tym, który nas wywyższa (por. VgSt. Jk 4,10).<sup>443</sup>

Dopełnieniem, i nierozzerwalną częścią, naszej syntagmy o wywyższeniu jest miejsce tej *egzaltacji* Jezusa, które dokonało się – *in cruce*. W zalewie tekstów o krzyżu i (*u-*)krzyżowaniu w ST<sup>444</sup>, oraz przede wszystkim w NT, trzeba było dokonać wyboru niektórych z nich i te teksty pogrupować, tj. świadectwa sprzed Męki Pana, podczas Jego Męki, od pogrzebu po Zmartwychwstanie, oraz świadectwa apostołów po Jego odejściu do Ojca.

W grupie świadectw poprzedzających Mękę Pańską najwięcej jest mów Jezusa stawiających powołanym warunki bycia Jego uczniem, tj. *wzięcie swego krzyża, zaparcie się siebie, naśladowanie Go* (por. VgSt. Mt 10,38; 16,24; Mk 8,34; Łk 9,23; 14,27), oraz szereg logiów przygotowujących uczniów na zgorzenie krzyża. W tych zapowiedziach, zwracając się do uczniów, Jezus uprzedza nadchodzące na Niego wydarzenia, spośród których wymienia kilka najważniejszych faktów. Jezus podkreśla, że zostanie *wydany poganom*, że *Go wyszydzą*, następnie jako Syna Człowieczego *ubiczują i ukrzyżują*, a na końcu dodaje logion o *Zmartwychwstaniu – trzeciego dnia* (por. VgSt. Mt 20,19; 26,2).

Pośrednio także, Jezus mówi o czekających Go dniach męki do uczonych w Piśmie i faryzeuszów, zwracając się do nich ze srogim *biada* jako do potomków morderców proroków i użalając się nad losem Jerozolimy (por. VgSt. Mt 23,34 nn.).<sup>445</sup>

Najwięcej tekstów o misterium egzaltacji Jezusa na krzyżu odnajdujemy oczywiście w dobie Jego Męki. Można je potraktować metodą zestawienia synoptycznego, uwzględniając św. Jana, choć nie należy do synoptyków.<sup>446</sup>

Podczas przesłuchania Jezusa przed Piłatem, gdy pojawia się propozycja zwolnienia Barabasa jako opozycja wobec zamiaru Piłata, by uwolnić raczej Jezusa, tłum dwa razy woła, krzyczy, z wielkim wrzaskiem domaga się, by posłać Go na krzyż (por. VgSt. Mt 27,23; por. Mk 15,13-14; Łk 23,21-23; J 19,6; odrzucają Go jako króla: 19,15).<sup>447</sup>

Piłat w dialogu z Jezusem – według św. Jana – kilka razy próbuje Go ratować, ale bez koniecznej stanowczości i z wielkim lękiem o siebie samego. A gdy Jezus nic nie odpowiada na jego pytania, przypomina Mu, jakoby miał władzę

Go ukrzyżować (por. VgSt. J 19,10), co zresztą Jezus natychmiast zakwestionuje (por. 19,11).<sup>448</sup>

Konsekwencją postawy tłumu i Piłata jest uwolnienie Barabasa i wydanie Jezusa na ubiczowanie, wysydzienie, a potem wyprowadzenie na ukrzyżowanie (por. VgSt. Mt 27,26.31; Mt 15,15.20; J 19,16). Podczas drogi na miejsce kaźni, w sposób stanowczy i bardzo realny, choć pod przymusem, z losem krzyża i losem Jezusa został związany Szymon z Cyreny (por. VgSt. Mt 27,32; por. Mk 15,21; Łk 23,26; jedynie św. Jan podkreśla, że Jezus sam dźwigał krzyż na Golgotę – J 19,17).<sup>449</sup>

Na miejscu *Czaszki*, leżącym blisko miasta, o godzinie trzeciej, ukrzyżowano Jezusa pomiędzy dwoma innymi skazańcami, którzy byli złoczyńcami, a o Jego szaty (tunikę) żołnierze rzucili losy (por. VgSt. Łk 23,33; por. Mt 27,35.38; Mk 15,24-25.27; J 19,18.23). Św. Jan wyraźnie podkreśla, że Piłat *na krzyżu* kazał umieścić napis w trzech językach, przedstawiający tytuł winy Jezusa (por. VgSt. J 19,19; zob. też 19,20; por. Mt 27,37; Mk 15,26; Łk 23,38). Umiłowany uczeń Pański zaświadcza, że pod krzyżem Jezusa stała Maryja – Jego Matka i inne niewiasty (por. VgSt. J 19,25).<sup>450</sup>

Właśnie tutaj, na Kalwarii, na krzyżu Jezus doznaje ostatniego kuszenia ze strony tego, który przegrał walkę duchową na pustyni (por. VgSt. Łk 4,13). Dlatego teraz poprzez wrogów Jezusa, którzy przyszli pod krzyż, zaatakował, namawiając do ratowania samego siebie, do zejścia z krzyża, powołując się na słowa samego Jezusa o *zniszczeniu-odbudowaniu* przybytku oraz Jego Synostwo Boże (por. VgSt. Mt 27,40). W relacji Marka, lżą Go także ci, którzy wisieli po Jego prawicy i lewicy (por. VgSt. Mk 15,32).<sup>451</sup>

Całej sceny tragedii Męki Jezusa dopełnia świadectwo Janowe w odniesieniu do krzyża. Otóż według Jana racją starań Żydów u Piłata, by usunięto ciała z krzyży, a więc by przyspieszono śmierć skazańców poprzez połamanie goleni, było *paraszewe*, tzn. chodziło o to, by ciała skazańców po śmierci nie pozostawały na krzyżach w szabat (por. VgSt. J 19,31). Jednak połamano golenie tylko tym, którzy byli z Jezusem ukrzyżowani, gdyż w przypadku Jezusa, który już umarł, nie było takiej potrzeby, jedynie dla pewności przebito Mu bok (por. VgSt. J 19,32-34).<sup>452</sup>

W grupie świadectw ewangelicznych – od pogrzebu Jezusa po Jego Zmartwychwstanie – odwołujących się do krzyża lub czynności ukrzyżowania, mamy kilka tekstów. Św. Jan, opisując miejsce pochówku Jezusa, podkreśla, że było ono tam, *gdzie Go ukrzyżowano*, tj. że *grób był blisko* oraz że grób był *nowy* (por. VgSt. J 19,41-42). Pozostałe świadectwa dotyczą poszukiwanego: *Iesum qui crucifixus est* (VgSt. Mt 28,5; Jezusa Ukrzyżowanego), *Iesum... Nazarenum crucifixum* (Jezusa z Nazaretu, Ukrzyżowanego), którego nie ma tam, gdzie został złożony, bo *wstał* (por. VgSt. Mk 16,6). Najmocniej swój osąd formułuje Łukasz, myśląc o tym, co spotkało Jezusa (por. VgSt. Łk 24,20).<sup>453</sup>

A jako autor Dziejów Apostolskich, Łukasz relacjonuje kerygmat Piotra, w którym ten – w imieniu świadków Jezusa zmartwychwstałego – ogłasza w Dzień Pięćdziesiątnicy, że *ukrzyżowany* jest *Panem i Mesjaszem* (por. VgSt. Dz 2,36). Także wobec przełożonych i starszych ludu, apostołowie świadczą, że uzdrowili człowieka chromego od urodzenia w imię Jezusa *ukrzyżowanego* przez nich właśnie, a *wskrzeszonego z martwych* przez Boga (por. VgSt. Dz 4,10).

Św. Paweł w swoich listach rozwija już w sposób systematyczny naukę o krzyżu i (*u-*)krzyżowaniu Jezusa. W Liście do Rzymian, swoistym traktacie o usprawiedliwieniu, opisując jego skutki, apostoł posługuje się antynomią *starego/nowego* człowieka, udowadniając, że stary człowiek został ukrzyżowany wraz z Jezusem Chrystusem, byśmy zostali wyzwoleni z niewoli grzechu (por. VgSt. Rz 6,6).<sup>454</sup>

W nauce skierowanej do Koryntian, Paweł podnosi temat wewnętrznej jedności chrześcijańskich wspólnot, apeluje o zgodę i jednomyślność, jedność ducha, by unikać rozłamów. Prośbę swą argumentuje wewnętrzną jednością Chrystusa, oraz tym, że za tę jedność Chrystus, a nie Paweł czy ktokolwiek inny, został ukrzyżowany. Jedność ta ma swój fundament w doświadczeniu zanurzenia w wodach chrztu świętego oraz w głoszeniu Ewangelii mocą mądrości Chrystusowego krzyża. Dlatego Paweł, by nie zniweczyć tego, co dokonało się na krzyżu, głosi Chrystusa ukrzyżowanego pomimo zgorszenia Żydów i uznania za głupstwo u pogan. Poznanie Chrystusa ukrzyżowanego i przyznanie się do Niego jako takiego stawia ponad wszystko. Apostoł nawet stwierdza, że gdyby władcy tego świata, i ci, którzy do niego należą, pojęli, że Chrystus jest Panem chwały, to nigdy by Go nie ukrzyżowali (por. VgSt. 1 Kor 1,13.18.23; 2,2.8).

Przed trzecią swą podróżą do Koryntu, Paweł pisze do wspólnot o swoich słabościach oraz mocy Chrystusa mieszkającego w nim, aby zachęcić ich do dobrego postępowania. Obawia się upokorzenia i tego, jakimi ich zastanie, gdy przybędzie na miejsce. Prosi, by usunęli spośród siebie zazdrość, gniew, spory, grzechy języka, nieczystość oraz wszelką rozpustę. I w końcu stawia za wzór Jezusa (por. VgSt. 2 Kor 13,4).<sup>455</sup>

W Liście do Galatów Paweł stwierdza, że prowadzi *życie wiary w Syna Bożego, że żyje dla Boga* dlatego, iż *umarł Prawu*. Może tak stwierdzić dlatego, że Chrystus, z którym *został przybity do krzyża*, żyje w nim, bo go umiłował i oddał swe życie za niego (por. VgSt. Ga 2,19-20). Wobec takiego wyznania trudno się dziwić, że wytyka Galatom, iż dali się zwieść, pomimo że Paweł nakreślił przed ich oczami *obraz Ukrzyżowanego* (por. VgSt. Ga 3,1). Apostoł przekonuje ich, że zostali wyswobodzeni przez Chrystusa ku wolności, że obrzezanie nic nie daje, a przestrzegając przed tymi, którzy robią im zamęt w głowach, pyta o przyczynę swego prześladowania (por. VgSt. Ga 5,11).<sup>456</sup>

Jedyną racją więc, by Galaci byli wolni od życia w ciele, by nie byli pod jarzmem niewoli ciała, lecz byli zdolni *ukrzyżować ciało swoje*, i wszystkie jego

namiętności, oraz by żyli według Ducha, jest przynależność do Jezusa Chrystusa (por. VgSt. Ga 5,24). Miarą tej przynależności jest gotowość na zniesienie przesładowań ze względu na krzyż Chrystusa (por. VgSt. Ga 6,12). Sam apostoł daje przykład, że jedyną jego chlubą jest krzyż Chrystusowy, a o względy świata wcale nie zabiega – i odwrotnie (por. VgSt. Ga 6,14).<sup>457</sup>

Natomiast Efezjanom przypomina Paweł, że zostali pojednani w jednym Ciele Jezusa, który na krzyżu, uśmiercając wrogość, na nowo scalił w Sobie rozbitą ludzkość (por. VgSt. Ef 2,16). Umiłowanym zaś braciom we wspólnotach Filipi, z którymi łączył apostoła głęboki związek emocjonalny, mógł ukazać Jezusa jako wzór posłuszeństwa, pokory i uniżenia, który nie cofnął się nawet przed śmiercią krzyżową (por. VgSt. Flp 2,8). Im właśnie Paweł mógł się wyżalić, powiedzieć o swym smutku, a nawet płaczu z powodu tych, którzy postępują *jak wrogowie krzyża Chrystusowego*, stając się *złymi pracownikami*, pseudochrześcijanami (por. VgSt. Flp 3,18; 3,2). Kolosanom również pisze o pojednaniu z Bogiem w Jezusie, ale przywołuje przy tym mocniejszy w swym wyrazie argument, tj. *krwew Jego krzyża* oraz *dłużny zapis*, który Jezus *przygwoździł do krzyża* (por. VgSt. Kol 1,20; 2,14).

Natchniony autor piszący do Hebrajczyków stwierdza nawet, że nie jest rzeczą możliwą *odnowić ku nawróceniu* tych, którzy raz upadli, odłączyli się, dlatego właśnie, iż pomimo że otrzymali tak wiele w Duchu Świętym, robią ze swego chrześcijaństwa oraz Chrystusa pośmiewisko, a przez to *krzyżują w sobie Syna Bożego* (por. VgSt. Hbr 6,4-6). Dlatego zachęca adresatów do wytrwałości i wpatrywania się w przykład świadków Jezusa, który przecierpiał hańbę krzyża (por. VgSt. Hbr 12,2). O tych świadkach i miejscu ich męczeństwa, tzn. tam *gdzie ukrzyżowano ich Pana*, mówi także św. Jan, świadek prawdomówny, który stał pod krzyżem Jezusa wywyższonego (por. VgSt. Ap 11,8).<sup>458</sup>

Następna syntagma – *pro nobis tradidit semetipsum* – w dosłownym brzmieniu występuje tylko raz u św. Pawła, który podkreśla, że motywem dobrowolnego wydania się Jezusa za nas była miłość do każdego człowieka (do samego Pawła także) oraz do Kościoła, i chęć złożenia Bogu ofiary, która byłaby Mu miła (por. VgSt. Ef 5,2; por. Ga 2,20; Ef 5,25).<sup>459</sup>

Bardzo ciekawym tekstem jest dialog Jezusa z Piłatem, w którym przesłuchiwany Jezus stwierdza, że *większy grzech ma ten, który Go wydał Piłatowi* (por. VgSt. J 19,11). Św. Jan bardzo mocno kładzie nacisk na fakt, że Jezus sam od Siebie *oddaje* życie, że nikt Mu *go nie zabiera* oraz że Jezus tak jak może je *oddać*, tak samo *ma moc* je znowu *odzyskać*, oraz że czyni to, by ich uświęcić w prawdzie (por. VgSt. J 10,18; 17,19). Jezus całkowicie panuje nad sytuacją, nawet podczas aresztowania (por. VgSt. J 18,6).<sup>460</sup> Wypełnia prorocтво Izajasza, mówiące o dobrowolnej ofierze Sługi Jahwe niosącego *grzechy wielu* oraz wydającego się za przestępców (por. VgSt. Iz 53,12).<sup>461</sup> Ostatecznym jednak aktem *wydania* się ze strony Jezusa jest *wydanie-oddanie swego ducha*, czyli skonanie,



jako akt *wydania-wylania* z wysokości krzyża na świat cały i ludzkość pierwocin Ducha Świętego (por. VgSt. J 19,30).<sup>462</sup>

Kolejna syntagma, mówiąca o przebicium Boku Jezusa – *atque de transfixo látere sanguínem fudit et aquam* – jest kluczowym momentem Pref., a pośrednio także całego formularza, zarówno uroczystego, jak i wotywnego.

Choć nasza syntagma nie występuje w Biblii w swym dosłownym kształcie, to poszczególne jej części (np. *transfixo*) mają swe odniesienia wystarczająco bogate semiotycznie. Punktem wyjścia tutaj jest świadectwo Janowe o przebicium Boku Jezusa i odniesienie do prorocत्व, które czyni podsumowując jakby wydarzenia, które się dokonały na jego oczach (por. VgSt. J 19,37). Jest to cytat z prorocтва Zachariasza, którego zapowiedź – teraz wypełniona – nabiera sensu i związana jest z wylaniem Ducha (por. VgSt. Za 12,10). A na początku listów do siedmiu Kościołów Jan przypomina o Tym, którego *przebili*, a który nadchodzi w chwale (por. VgSt. Ap 1,7).<sup>463</sup>

Drugi element syntagmy mówi oczywiście o *przebicium-otwarcium Boku* włócznią żołnierza rzymskiego (por. VgSt. J 19,34). Ranę tego Boku zachowa Zmarłychwstały i pozwoli ją kontemplować (a nawet dotykać) uczniom podczas swych spotkań z nimi przed Wniebowstąpieniem. Zapowiedzią otwarcia tego Boku, w związku z wypłynięciem z niego wody jak ze świątyni, były wizje prorockie Ezechiela (por. VgSt. Ez 47,1).<sup>464</sup>

Tematyka krwi i wody pochodzących z przebitego Boku Jezusa ma ogromne znaczenie duchowe i eklesjalne (zwłaszcza sakramentalne). Spójrzmy na zaplecze biblijne tej części syntagmy (*sanguinem fudit et aquam*).

Św. Jan obrazuje je w rozmowie z Nikodemem, gdzie jednak nie pojawia się element krwi, tylko *narodzenia z wody i Ducha* (por. VgSt. J 3,1-21) oraz w rozmowie z Samarytanką – wymienia tylko *wodę*, nazywając ją *żywą* w odniesieniu do *Ducha* (por. J 4,5-42). Punktem kulminacyjnym tego tematu rozwijanego przez Jana jest scena, która rozegrała się po śmierci Jezusa na krzyżu – wypłynięcie krwi i wody po przebicium Boku, albo jak mówi syntagma *prefacji*, wylanie krwi i wody z przebitego Boku przez Jezusa działającego nawet po śmierci. Całość swego świadectwa spina św. Jan innym świadectwem, o którym pisze pod koniec swego pierwszego listu (por. VgSt. 1 J 5,6-8).<sup>465</sup>

Następna syntagma opisuje skutek wypłynięcia krwi i wody z Boku Jezusa: *ex quo manarent Ecclesiae sacramenta*. W żadnym z tekstów nie używa się czasownika *mano,-are*, by za jego pomocą wyrazić, że sakramenty Kościoła *wypływają* z Boku Jezusa. Natomiast św. Paweł używa obrazu małżeństwa, przenosząc relacje ludzkie w małżeństwie na stosunek Chrystusa do Kościoła, za który oddał On swe życie i tak go uświęcił oraz oczyścił *obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo*. Ta nierozzerwalna więź Chrystus-Kościół jest *tajemnicą* i wzorem miłości dla małżonków, czyli *wielkim sakramentem*, tj. znakiem relacji Chrystusa z Kościołem (por. VgSt. Ef 5,32).<sup>466</sup>

Natomiast apokaliptyczny tekst Janowy, choć występuje w nim liczba siedem w odniesieniu do *sacramentum*, nie może być traktowany jako świadectwo dotyczące siedmiu sakramentów Kościoła. Po pierwsze, byłby to błąd logiczny i rzeczowy, niespójny z dalszym tekstem i kontekstem księgi, a po drugie błąd eklezyjalny, a ściślej anachroniczny w stosunku do nauki o sakramentach (por. VgSt. Ap 1,20).<sup>467</sup>

Nigdzie w Piśmie Świętym nie znajdziemy tekstu mówiącego o *otwartym Sercu Zbawiciela*, jak w naszej syntagmie – *ut omnes, ad Cor apertum Salvatoris attrácti*, za to jest sporo takich, które świadczą o działaniu Boga względem człowieka.

Już mądrość Syracha tworzy pewną zasadę, według której raniący serce odkrywa uczucia ludzkie, a którą można odnieść nie tylko do relacji międzyludzkich, lecz także Bosko-ludzkich.<sup>468</sup> Człowiek czasem przed człowiekiem *otwiera* serce, czasem na swoją zgubę, jak to było w przypadku Samsona i Dalili (por. VgSt. Sdz 16,18). Natomiast Bóg jest Tym, który daje *serce i uszy słuchające*, a więc otwarte dla pożytku człowieka (por. VgSt. Ba 2,31). Jest On Panem życia i śmierci, dlatego w zapowiedzi prorockiej *otwiera groby* i wydobywa z nich swój lud (por. VgSt. Ez 37,13).

W NT Bóg działa swą mocą w Maryi, gdy proroctwo Symeona obwieszcza Jej, że skutkiem przeniknięcia Jej duszy przez miecz boleści, wyjdą na jaw *zamysły serc wielu* (por. VgSt. Łk 2,35). A Jezus Chrystus *otwiera serce* Lidii dla rozumienia głoszonego Słowa (por. VgSt. Dz 16,14), *otwiera* uczniom *Pisma* a przez to także i ich serca tak, że w nich one *palają*, oraz *umysły* dla zrozumienia Pism (por. VgSt. Łk 24,32.45); *rozjaśnia* i *ujawnia* ukryte *zamiary* ludzkich *serc* (por. VgSt. 1 Kor 4,5). Św. Marek stawia nam przed oczy Jezusa w Jordanie, który widzi *otwarte niebo*, z którego zstępuje Duch Święty na Niego (por. VgSt. Mk 1,10). Jego wzorem w chwili męczeństwa ogląda *otwarte niebo* św. Szczepan (por. VgSt. Dz 7,55).

Jezus *otwiera* także *oczy* niewidomym, okazuje głębokie wzruszenie oraz *otwiera groby* przyjaciół (por. VgSt. J 11,37-39). Pozwala ostatecznie *otworzyć-przebić* sobie Bok, by wypłynęły z Niego krew i woda (por. VgSt. J 19,34).

Pan działał także mocą Ducha Świętego przez apostołów, a szczególnie przez św. Pawła. W Antiochii, po odczytaniu Prawa i Proroków, przemówił w synagodze do Żydów, udowadniając im, że Jezus umarł i zmartwychwstał na odpuszczenie grzechów, że był Synem Bożym i Wybranym według Serca Bożego, tak jak Dawid, syn Jessego. Na Jezusie spełniły się obietnice Dawidowe (por. VgSt. Dz 13,22; oraz kontekst: 13,15-41). Filip zaś wyjaśnia dworzaniowi królowej etiopskiej fragment proroka Izajasza, mówiący o uniżeniu Jezusa Syna Bożego, który w swej męce *nie otworzył* nawet swych ust (por. VgSt. Dz 8,32).<sup>469</sup>

W Księdze Objawienia to *niebo się otwiera*, oraz *Świątynia Boga w niebie się otwiera*, a stojąca w niej Arka Przymierza, *otwierający się Przybytek Świadc-*

two, ukazuje się oglądającemu tę wizję św. Janowi (por. VgSt. Ap 11,19; 15,5; 19,11).

Jan Ewangelista nie używa formy czas. *attrahit*, lecz *trahit*. I tak też najważniejsze dla nas teksty biblijne zawierają ww. skróconą formę w różnej postaci. *Przyciąganie* ze strony człowieka nie ma dobrych konotacji (por. VgSt. Łk 12,58; tamże: por. 1 Krn 20,3; Prz 7,22). Wyjątek stanowi nawoływanie do miłosierdzia na rzecz człowieka biednego (por. VgSt. Syr 29,11). Natomiast przyciąganie człowieka ze strony Boga zawsze pełne jest miłości na wzór miłości macierzyńskiej (por. VgSt. Oz 11,4) lub ofiarnej, wydającej się całkowicie w Jezusie Chrystusie (por. VgSt. J 12,32). Nie zapominajmy jednak o tym, że wypowiedź Jezusa z J 12,32 – w Ewangelii Objawienia Miłości Ojca – byłaby niepełna, gdyby nie wcześniejsza deklaracja ścisłych więzi i zależności w porządku bliskości, jedności ucznia w odniesieniu do Jezusa i Ojca (por. VgSt. J 6,44).<sup>470</sup>

Choć nie istnieje, jak wyżej stwierdziliśmy, biblijny odpowiednik naszej syntagmy o *otwartym Sercu Zbawiciela*, to jednak Bóg działa jako Zbawiciel (*Salvator*) na różne sposoby, o czym świadczy cała Biblia.

Pan staje się Zbawcą Izraela, wzbudzając i posyłając mu sędziów (por. VgSt. Sdz 3,9,15; por. 2 Krl 13,5). Zawsze wtedy, gdy Izrael był dotknięty klęską, a zwłaszcza niewoli, i gdy się nawracał, ufnie wyczekiwał oraz wzywał Boga Zbawcy, a Pan przychodził z ocaleniem, zarówno dla jednostki (np. *pomazańca Pana*), jak i dla całego narodu (por. VgSt. 2 Sm 22,2-3; 1 Krn 16,35; Ne 9,27; Mdr 16,7; Syr 51,1; Mi 7,7; Iz 12,2; 19,20; 43,3; Jr 14,8; Dn 6,27; 1 Mch 4,30). Zwłaszcza psalmy obfitują w błagalne wezwania o pomoc, kierowane z nadzieją do Boga Zbawcy i Skały (Twierdzy), od którego przychodzi błogosławieństwo i zbawcze miłosierdzie (por. VgSt. Ps 24,5; 26,9; 27,8; 61,7; 23,5). Wspaniale wyraża to Deutero-Izajasz, gdy prosi, by niebo wydało sprawiedliwość, ziemia się otworzyła i wydała *Zbawiciela* (zbawienie). Jeden jedyny raz *otwarcie* łączy się ze *Zbawicielem*: *rorate caeli desuper et nubes pluant iustum aperiatur terra et germinet salvatorem et iustitia oriatur simul ego Dominus creavi eum* (VgSt. Iz 45,8). On właśnie – w prorockiej wizji Zachariasza – przychodzi jako Król do Jerozolimy (por. VgSt. Za 9,9; por. Iz 62,11).<sup>471</sup>

W NT pierwszy raz temat Zbawcy pojawia się u Łukasza przy scenie narodzenia (por. VgSt. Łk 2,11), a u Jana po rozmowie Jezusa z Samarytanką, mieszkańcy miasta, z którego pochodziła owa kobieta, mówią do niej, że wierzą i są przekonani, że Jezus *prawdziwie jest Zbawicielem świata* (por. VgSt. J 4,42). W Dziejach Apostolskich jest mowa o Zbawicielu w dwóch miejscach, tj. gdy Piotr wraz z apostołami przywołuje *wywyższenie Jezusa na prawicę* Boga oraz gdy Paweł w synagodze antiocheńskiej wykazuje, że Jezus został posłany do Izraela jako Zbawca według obietnicy danej Dawidowi (por. VgSt. Dz 5,31; 13,23).

Św. Paweł zaś pisze Efezjanom, że Jezus jako *Głowa Kościoła jest Zbawcą Ciała*. Przyjścia tego *Zbawiciela* – jak zapewnia Filipian – wypatrujemy z ojczy-

zny niebieskiej. Naszą nadzieję bowiem pokładamy w *Bogu żywym, który jest Zbawcą wszystkich ludzi, zwłaszcza wierzących*, i który jako *nasz Zbawiciel* jest zwycięzcą śmierci (por. VgSt. Ef 5,23; Flp 3,20; 1 Tm 4,10; 2 Tm 1,10). Tytusowi zaś pisze apostoł o *ukazaniu się dobroci i miłości Zbawiciela*, która przejawia się w zbawieniu wypływającym z miłosierdzia, a zrealizowanym przez obfite wylanie na nas Ducha Świętego oraz *obmycie odradzające i odnawiające* we chrzcie św. (por. VgSt. Tt 3,4-6).

Św. Piotr ukazuje sprawiedliwego Boga, który obdarza nas wiarą w Jezusie Chrystusie Zbawicielu i otwiera nam wejście do Jego *wiecznego królestwa*. Dlatego zachęca nas do wzrostu *w łasce i poznaniu Pana naszego i Zbawiciela* (por. VgSt. 2 P 1,1.11; 3,18).

Natomiast Jan Apostoł jako wiarygodny świadek potwierdza, że *Ojciec zesłał Syna jako Zbawiciela świata* (por. VgSt. 1 J 4,14).

Słowa syntagmy – *iūgiter haurirent e fontibus salutis in gaudio* – są odzwiercieniem biblijnego tekstu prorockiego Izajasza, który prawie dosłownie został zaadoptowany do tej ostatniej syntagmy prefacji: *haurietis aquas in gaudio de fontibus salvatoris* (VgSt. Iz 12,3). Septuaginta oddaje ten sam tekst następująco: καὶ ἀντλήσετε ὕδωρ μετ' εὐφροσύνης ἐκ τῶν πηγῶν τοῦ σωτηρίου (por. LXX Iz 12,3), natomiast Biblia Hebrajska: וַיִּשְׂאֲבֵנוּ מִמַּעַיְנֵי הַיְשׁוּעָה (por. BH Iz 12,3). Słowem kluczowym tekstu greckiego jest czas. ἀντλήσετε (od ἀντλέω), który oznacza *czepać, nabierać*, w odniesieniu do ὕδωρ – *wodę* – ἐκ τῶν πηγῶν, czyli *ze źródeł* (πηγή – oznacza także *zdrój, strumień, studnię*, zob. ST). A w NT chodzi o *wody* wszelkiego rodzaju: do picia, do mycia, do chrztu; *wody* będące w jeziorze, w rzece, w źródle, i in. (przenośnie: *wody życia* nadprzyrodzonego). Natomiast BH używa czas. שָׁאַב (šā'ab) na określenie czynności czerpania oraz מַיִם (máyim) na oznaczenie wód, które Izrael będzie pić. Dopełnieniem tego tekstu jest fragment z Deutero-Iz, który pociesza lud w niewoli (por. VgSt. Iz 49,10).<sup>472</sup>

Pierwszy raz w Ewangelii Janowej pojawia się ἀντλέω w zmodyfikowanej formie, gdy Jezus na weselu w Kanie Galilejskiej każe sługom *zaczepnąć wody* i podać do skosztowania staroście weselnemu oraz gdy apostoł komentuje rolę sług, którzy znali pochodzenie *wody, która stała się winem*, bo to oni ją *czepali* na rozkaz Jezusa (por. VgSt. J 2,8-9).

Figurą starotestamentalnej sceny przy studni Jakubowej jest spotkanie Jezusa z Samarytanką – według tradycji – w tym samym miejscu. Jezus prosi, by dała Mu się napić, a ona w odpowiedzi na swój zwyczajowy protest słyszy obietnicę *wody żywej*. Stwierdza też, że *Pan nie ma czepaka* i nie wie, skąd mógłby wziąć *wody żywej* – jak objawi jej Jezus – która gasi pragnienie i staje się *źródłem wody wytryskającej ku życiu wiecznemu* (por. VgSt. J 4,6-15; studnia Jakuba, por. Rdz 29,1-10 nn.). Św. Paweł nawiązuje w Liście do Koryntian do tematu wędrówki ojców wyprowadzonych mocną ręką z Egiptu i błądzących na pustyni. Stwierdza,

że wtedy Bóg zaspokajał ich pragnienie nie tylko u wód Meriba i Massa, ale że dawał im pić z duchowej skały, która im towarzyszyła – z Chrystusa (por. VgSt. 1 Kor 10,4; oraz: Wj 17,7; Lb 20,13.24; 27,14; Pwt 32,51; 33,2.8; Ps 80,8; 94,8; 105,32; Ez 47,19; 48,28).

Zamiast *fóntibus salvatoris* – jak u Izajasza, w prefacji użyto syntagmy *fóntibus salutis*.

Problem zbawienia (*salutis*) odnosi się w Biblii do różnych okoliczności oraz wydarzeń życia i interwencji Bożych.

Gdy Dawid został wyzwolony z ręki Saula, nazwał Boga *mocą i skałą* swego zbawienia, *Zbawcą* i swoją *obroną*. Wyznał także, że to Bóg *daje mu tarczę* Świętą *dla ocalenia*. Dawid w swej skrusze prosi Boga, swego *Zbawcę*, o *uwolnienie od krwi*. W osobistej modlitwie psalmista prosi o wysłuchanie Boga dobroci i *zbawczej wierności*; zwie Go *Skałą ocalenia* (por. VgSt. 2 Sm 22,3.36.47; por. także: Ps 17,3.36.47; 37,23; 50,16; 68,14; 88,27). Księga Mądrości zaś, że lud Izraela doświadczany był plagą węży dla pouczenia i przypomnienia Prawa, a wąż miedziany na palu był *znakiem zbawienia* (por. VgSt. Mdr 16,6). Bóg jest Tym, który wysłuchuje, gdy przychodzi *czas łaski*, tj. w *dniu zbawienia* obdarza swą pomocą, śpieszy na ratunek powodowany *zazdrosną miłością* i nakłada sobie *hełm zbawienia*, a człowieka *przywdziewa szatami zbawienia* (por. VgSt.: Iz 49,8 – por. 2 Kor 6,2; por. Iz 59,17; 61,10).

W Łukaszej literackiej interpretacji wielkiego dziękczynienia Maryi, pokorna Służebnica Pana wyśpiewuje chwałę Boga, który *wzbudził moc zbawczą* w Dawidowym domu, i tak dał ludowi *poznać zbawienie*, które miało się ziścić poprzez *odpuszczenie grzechów* (por. VgSt. Łk 1,69.77).

Paweł w Antiochii w synagodze głosi *naukę o tym zbawieniu*, a idąc do domu Lidii razem z Tymoteuszem nawet opętana niewolnica krzyczała, że oni *głoszą drogę zbawienia* (por. VgSt. Dz 13,26; 16,17).

Do Efezjan pisze o słowie, które jest *Dobłą Nowiną* ich *zbawienia*, a opisując walkę duchową chrześcijanina, odwołuje się do starotestamentalnego obrazu – *hełmu zbawienia* (por. VgSt. Ef 1,13; 6,17; a do Tesaloniczan: *hełm nadziei zbawienia* – 1 Tes 5,8).

Filipianom dodaje ducha, by nie dali się zastraszyć, i mówi im o Bożej zapowiedzi *zbawienia* (por. VgSt. Flp 1,28; podobnie 1 Tes 5,9).

Autor homilii, piszący do Hebrajczyków, stawia pytanie retoryczne o anioły, w którym nie pozostawia wątpliwości, że są duchami danymi nam ku pomocy, by *posiąść zbawienie* (por. VgSt. Hbr 1,14). Jezusa zaś nazywa *przewodnikiem* naszego *zbawienia* oraz *sprawcą wiecznego zbawienia dla wszystkich* słuchających Jego słowa (por. VgSt. Hbr 2,10; 5,9).

Będą *czерpać z radością ze źródeł zbawienia* – taką obietnicę niesie ze sobą treść ostatniej syntagmy prefacji. Radość jest owocem zbawienia i – poza omawianym już Iz 12,3 – ma bogate podłoże biblijne.

Po powtórzeniu całego Prawa wobec Izraela Mojżesz wylicza błogosławieństwa związane z jego zachowaniem, a potem przekleństwa w przypadku jego złamania, a w jednym z nich ukazuje, co mogą utracić, gdy odstąpią od Prawa, tj. *służbę Bogu w radości i z dobrym sercem, w obfitości wszystkiego* (por. VgSt. Pwt 28,47), po czym kontynuuje dalej przekleństwa. Wielka radość towarzyszyła Dawidowi, bo mógł przebywać blisko *Arki Bożej*, a zwłaszcza wtedy, gdy ją *srowadził...do Miasta Dawidowego* i kiedy tańczył przed nią (por. VgSt. 2 Sm 6,12nn.; por. radość liturgiczną: 2 Krn 23,18). Podobna radość towarzyszyła Izraelowi z okazji *poświęcenia...domu Bożego*, czy też rocznicy poświęcenia ołtarza (por. VgSt. Ezd 6,16; 1 Mch 4,59).

Sam Bóg napędza psalmistę *radością przed* Swoim *obliczem* (por. VgSt. Ps 20,7). Zaś prorok Trito Izajasz, w Księdze Triumfów, w poemacie pocieszającym Izraela, każe się wszystkim rozradować wraz z Jerozolimą z powodu odmiany jej losu (por. VgSt. Iz 66,10).

W NT odnalezienie skarbu, jakim jest Królestwo Boże przyniesione przez Jezusa, jest powodem do oddania w zamian wszystkiego z radością, byle je pozyskać (por. VgSt. Mt 13,44). Św. Elżbieta, dziwiąc się, że Maryja nosząca Pana w swym łonie nawiedza ją, wyznaje, że: *ecce enim ut facta est vox salutationis tuae in auribus meis exultavit in gaudio infans in utero meo* (VgSt. Łk 1,44). Nie każdy z taką radością przyjmuje Słowo Pana. Zdarzają się i tacy, którzy *radość* okazują w pierwszej chwili, lecz są niestali i w próbie odступują od wiary w usłyszane słowo (por. VgSt. Łk 8,31). Ale za to z niczym nie da się porównać radości apostoła, który wraca z misji powierzonej mu przez Pana (por. VgSt. Łk 10,17). W chwili Wniebowstąpienia Pana wielka radość – jako dar spotkania ze Zmartwychwstałym – nie opuszcza uczniów (por. VgSt. Łk 24,52). Bóg, *dawca nadziei* w Duchu Święty, jest *ostoją radości i pokoju we wierze*, zwłaszcza charyzmatu spotkania umacniającego wiarę, także w *ucisku* (por. VgSt. Rz 15,13.32; 2 Kor 7,4; Flp 1,4; 2,29; Kol 1,11; 1 Tes 1,6). My możemy się radować, bo – jak mówi autor homilii skierowanej do Hebrajczyków – nasz Zbawca za nas przecierpiał krzyż (por. VgSt. Hbr 12,2).<sup>473</sup>

c) Pref. – inspiracja liturgiczna

W poszukiwaniach źródeł prefacji przychodzi nam z pomocą *Corpus Praefationum* (ed. E. Moellera), zamieszczone w CCSL, jak również źródła zebrane przez C. Johnsona oraz A. Warda. Aktualnie obowiązująca Pref.: *Qui mira caritate... in gaudio*, obecna w MR2002 oraz MR 1970-75, VD 1062,4 – oznaczona jest nr 46.<sup>474</sup>

W zbiorze *Prefaces* – A. Warda i C. Johnsona (SRM1975/P) oraz w *Summarium* (SRM1975), w którym C. Johnson w pojedynkę zebrał źródła prefacji, możemy odnaleźć bogaty spis wszystkich możliwych odniesień, z których VD 1062 została zbudowana.

MR 1970-75, s. 379 – jest to nowa kompozycja bazująca na Piśmie Świętym. W SRM1975 podaje też te źródła biblijne (por. Iz 12,3; J 3,14; J 12,32-33; J 19,34; Flp 2,8-9; Ef 5,1-2) oraz każe nam porównać tę nową kompozycję z Pref. o NSJ z MR (1928r.); jak również MR1962, 1050; OMMR1969, s. 96. Wymienia pośród źródeł także encyklikę Piusa XII, *Haurietis aquas* (z 15 V 1956 – AAS 54 (1956) 309-353), której tytuł pochodzi z Iz 12,3. Na końcu wylicza najważniejsze dla tej euchologii dokumenty Vat.II – Konstytucję Dogmatyczną o Kościele (=LG), *Lumen Gentium*, n. 3, oraz Konstytucję o liturgii świętej (=SC), *Sacrosanctum Concilium*, n. 5.; odsyła nas także do CCSL, 161, ale podaje tylko: MOELLER, 1062; Pref., (Pr 46).

Bardzo dziwne zdaje się spostrzeżenie C. Johnsona, dotyczące MA 168/6, s. 396, gdy potem w SRM1975/P we współpracy z A. Wardem, podaje się uwagę: *no Ambrosian parallels*. Autorzy, o których mowa, cytują starą Pref. o NSJ, która była napisana pod oczywistym wpływem *Haurietis aquas*:

*Qui, Unigenitum tuum in cruce pendentem lancea militis transfigi voluisti, & ut apertum Cor, divinae largitatis sacrarium, torrentes nobis funderet miserationis et gratiae, et quo amore nostri flagrare numquam desistit, piis esset requiem et poenitentibus salutis refugium. Et ideo...*<sup>475</sup>

W nawiązaniu do tej ponoć brakującej *paraleli*, chcę wykazać, że znaleźliśmy w MA1980, VD 1043,1/10(324), która jest euchologią przeznaczoną na piątek po oktawie Bożego Ciała, na święto NSJ [*Ambr.*], a oznaczana jest: MA *Fer*, s. 275.<sup>476</sup>

Z kolei w MP1830 umieszczono Pref., której syntagmy zawierają prawie wszystkie tematy podjęte w formularzu z uroczystości i wotywy, dlatego zasługuje na to, by przytoczyć ją w całości:

*VD... Qui in terris conversatus, sacrum Cor suum nobis proposuit mansuetudinis et humilitatis exemplar; sed et ipsum in cruce, ut misericordiae suae patèrent viscera, lancea militis voluit aperiri. Hoc est enim divini amoris sacrarium, de cujus plenitudine omnes accipiunt: hic fons vitae indeficiens, unde virtutum omnium charismata perpetuo derivantur: hoc sacrum caritatis adytum, in quo paratur justis requies, peccatoribus perfugium, solamen misis, et robur languentibus. Et ideo...*<sup>477</sup>

Pref. MR 2002 – *De immensa caritate Christi* jest tak bogata w różne aplikacje liturgiczne i ich źródła w innych oracjach, że warto dodatkowo krótko je omówić oraz przywołać. Złożona syntagma – *Qui, mira caritate, exaltatus in cruce, pro nobis tradidit semetipsum* – ma sporo podobnych sobie w innych oracjach. Poszczególne jej składowe elementy używane są na określenie – *znaku zbawczego krzyża świętego i wywyższenia go ponad ziemię; na fakt ukrzyżowania Syna Bożego; na określenie drzewa krzyża Syna Bożego chroniącego przed złem; godne*

podziwu (przedziwne) misterium krzyża, na wyszczególnienie belki poprzecznej (łac. patibulum) w nawiązaniu do pionowego pala (łac. crux); na określenie męki krzyża; na sztandar krzyża; na złożenie na krzyżu niepokalanej ofiary Ojcu (za zbawienie świata).

Część z tych oracji związana jest z kultem Świętej Włóczni i Gwoździ jako narzędzi Męki Pana.<sup>478</sup>

Podobnie jest z syntagmą – *atque de transfixo látere sanguínem fudit et aquam, ex quo manárent Ecclésiæ sacraméнта* – która jest bardzo nośna w znaczenia i odniesienia do miejsc paralelnych w innych oracjach. W syntagmach tych oracji mówi się o: *przebiciu boku, wylaniu błogosławieństwa, łaski, Bożego Miłosierdzia, krwi*; następnie można wymienić syntagmy, w których mowa o *sakramentach paschalnych, sakramentach Chrystusa i Kościoła, Ciała i Krwi, Eucharystii, Niedzieli Męki Pańskiej, sakramentach naszego zbawienia, życia wiecznego i miłosierdzia*; dalej są też te, które dotyczą *wody, chrzcielnej wody odrodzenia, mądrości oraz źródła wody (z której czerpiemy)*.<sup>479</sup>

Tutaj właśnie, u źródła chrzcielnego, słyszymy o Bogu, którego Syn powieszony na krzyżu, wydał z Siebie, wydobył, wyprowadził na zewnątrz – *wraz z Krwią wodę z Boku Swego*. Tego Jezusa Kościół prosi, by otworzył mu Pan *Źródło chrzcielne*.<sup>480</sup>

W starożytnym *Sacramentarium Gelasianum Vetus* znajduje się syntagma, która wskazuje na źródło wód chrzcielnych. Tekst tego najstarszego sakramentaria różni się nieznacznie od późniejszych, ale elementy fundamentalne są te same.<sup>481</sup> Zbliżony treścią syntagm do tych z MR2002 jest tekst (*consecratio fontis*) z *Liber Sacramentorum Engolismensis*.<sup>482</sup>

Natomiast w *Sacramentarium Hadrianum* znajdziemy syntagmy mówiące o *odrodzeniu z wody i ducha*, jak również o *odpuszczeniu wszystkich grzechów*, także o *namaszczeniu zbawczym*, ale nic nie wspomina o *Krwi i wodzie z Boku Jezusa*.<sup>483</sup>

Ostatnia syntagma Pref. – *ut omnes, ad Cor apértum Salvatoris attrácti, iúgi-ter haurírent e fóntibus salútis in gáudio* – każe nam się otworzyć na zbawcze przyciąganie Jednorodzonego Syna Bożego, które dokonuje się z wysokości Krzyża. Zauważają to także inne oracje w treści swych syntagm.<sup>484</sup>

d) Pref. – inspiracja patrystyczna

Prefacja jest m.in. zbiorem syntagm opisujących historyczne i zbawcze fakty, spośród których zajmiemy się tylko najważniejszymi, ze względu na obszerny zakres materiału badawczego.

Pierwszą z nich: *exaltatus in cruce*, znajdujemy u Arnobiusza Młodszego, mówiącego w komentarzach do psalmów o *sprzedanym przez Judasza Chrystusie*, który został *na zwycięskim krzyżu wywyższony*.<sup>485</sup>

Rupert zaś, w komentarzu do Izajasza, sięga po argument historyczny, pisząc o *Bogu Zbawicielu* swoim, który *w czasach Cezara Augusta i za Poncjusza Pilata* został *wywyższony na drzewie krzyża, gwoźdźmi rozdarty*...<sup>486</sup>



Następna syntagma – *pro nobis tradidit semetipsum* – występuje w pismach Innocentego III (1160-1216), raz w jego *Regesta sive epistolae* i raz w *Dodatku* do nich, gdzie mówi o *łasce Odkupiciela, który samego siebie wydał za nas, stawszy się posłusznym aż do śmierci...* a za swoją małżonkę – Kościół ofiarował własną Krew.<sup>487</sup>

Drugą syntagmą uwarunkowaną historiozbowczo jest *de transfixo latere sanguinem fudit et aquam*.

Adam od św. Wiktora w *Sekwencjach* mówi, że Chrystus z *własnego przebitego Boku* wydobyl człowieka... i ukształtował Kościół, który obmył własną Krwią i wodą. Rupert zaś – tak samo zresztą jak i Gerhoh – zamiast *transfixo latere* używa innej formy – *in latere percussus lancea*.<sup>488</sup> Obydwaj czynią to w ślad za św. Augustynem, wyjaśniającym następną historiozbowczą syntagmę, i jego komentarzem do psalmów, w którym rozwinał myśl o śpiącym Adamie – *Chrystusie na krzyżu, z którego Boku uczyniona jest małżonka* – Kościół. *Bok Wiszącego* został gwałtownie uderzony (pchnięty) włócznią (VgSt. J 19,34), i wypłynęły sakramenty Kościoła.<sup>489</sup>

W podobnym do Augustyna duchu wypowiada się Kasjodor (ok. 485-583) w komentarzu do Psalterza. Także on mówi o *Ewie, która została ukształtowana z boku Adama* i łączy tę myśl z mistycznym Pawłowym porównaniem *małżeństwa* jako relacji *Chrystusa do Kościoła* (VgSt. Ef 5,22) oraz stwierdza, że *przed przyjściem Pana sakramenty Kościoła były ukryte*.<sup>490</sup>

Beda Wielebny (Czcigodny) (ok. 673-735) podaje kilka bardzo interesujących modyfikacji naszej syntagmy. W *Hexameronie*, mówiąc o cnotliwym życiu Noego i jego wierze, stwierdza, że zbliżają się one do Bożej łaski i trwałej nagrody *sakramentów Kościoła*. Natomiast w *De tabernaculo* wspomina wyjście Izraela z niewoli egipskiej, tj. ocalenie go *przez Krew baranka*, oraz uwolnienie przez *mękę Chrystusa z demonicznego panowania*, stwierdzając w kategoriach alegorii mistycznej, że chodziło wtedy o *obecność Chrystusa i sakramentów Kościoła*. Dodaje potem, że ma na myśli *otwarte (aperte) wielorakie sakramenty Chrystusa i Kościoła*. Gdzie indziej znowu zachwyca się tym, że *Bóg daje... wiele sakramentów Chrystusa i Kościoła*. Jeszcze w innym miejscu stawia obok siebie *działanie Dnia Pańskiego Wcielenia* oraz *brzmienie świętych sakramentów Kościoła*. Natomiast w komentarzu *Do Ewangelii św. Jana* wychodzi od wydarzenia *przemiany wody w wino w sześciu stągwiach kamiennych*, dostrzegając w nich naczynia zawierające *Pismo Święte*. (*Videmus ergo sex hydria Scripturarum*), a potem przechodzi do spotkania Jezusa zmartwychwstałego z uczniami idącymi do Emaus, którym *serca pałały*, gdy On *otworzył im umysły, by rozumieli Pisma (aperit nobis Scripturas)*, uznając oba fakty jako tworzące jeden pełny sens. Beda konkluduje swoją egzegezę utożsamieniem *domu weselnego* w Kanie z *sakramentami Chrystusa i Kościoła*.<sup>491</sup>

Dla Hugona od św. Wiktora *arka Noego* to święta *arca Ecclesiae*, która oznacza *wszystkich wiernych... którzy zostali ustanowieni pod jedną Głową, to jest Chrystusem*. Dalej mówi wprost, że *Chrystus jest Głową swojego Kościoła, Świętym świętych*. Następnie powtarza, omawia, rozwija myśl Augustyna o śpiącym Adamie oraz *Kościele*, który *przyjmując ofiarę niepokalanego Baranka*, został uformowany jako *arka*, i narodził się z *Boku Chrystusa*, skąd *wy płynęły sakramenty Kościoła*.<sup>492</sup>

Wspomniany już wyżej Innocenty III w swoich rozważaniach na temat tajemnic Ewangelii i sakramentu Eucharystii pisze, że z *Boku Chrystusa* *wy płynęły dwa sakramenty*, że zobaczyliśmy zarówno *sakrament Odkupienia we Krwi*, jak również *sakrament Odrodzenia w wodzie*. Nawiązuje przy tym do spotkania Jezusa z Nikodemem, który usłyszał od Pana warunek wejścia do Królestwa Bożego: *nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu non potest introire in regnum Dei* (VgSt. J 3,5).<sup>493</sup>

Przedostatnia syntagma prefacji – *ut omnes, ad Cor apertum Saltatoris attracti* – także ma swoje odzwierciedlenie u kilku ojców.

Alkuin – w komentarzu do Ewangelii o rozmnożeniu chleba (VgSt. J 6,41-44), odwołuje się do psalmu wysławiającego *uprzedzające Miłosierdzie Boga* (por. VgSt. Ps 58,11.18) oraz tego, który zapewnia o towarzyszącej człowiekowi *dobroci i łasce Boga... przez wszystkie dni życia* (por. VgSt. Ps 22,6). Tego *uprzedza* i temu *towarzyszyć będzie* (*subsequetur*), kto wierzy i wyznaje, że *Bóg Ojciec* *zrodził sobie równego Syna* – tego właśnie *pociąga Ojciec do Syna*. Stąd też Alkuin natychmiast przywołuje relację Mateusza spod Cezarei Filipowej i błogosławieństwo Jezusowe nad Szymonem Piotrem.<sup>494</sup>

Św. Ambroży w mystagogicznej katechezie *De mysteriis* każe rozważać świeżo ochrzczonym członkom gminy chrześcijańskiej, co tak naprawdę nastąpiło w momencie zanurzenia i wyznania wiary w obecność Trójcy oraz gdy każdy z nich wyszedł z sadzawki chrzcielnej i podszedł do biskupa. Chodzi mu o namaszczenie *łaską duchową*, która *wszystkich przeznacz* *do Królestwa Bożego i do kapłaństwa* (por. VgSt. 1 P 2,9). Powołuje się tutaj także na słowa Dawida: *Jako olejki na głowę... Aarona* (VgSt. Ps 132,2) i tekst Salomonowy: *olejki rozlane – imię twe* (VgSt. Pnp 1,2). Najważniejsza jednak jest tu konkluzja Ambrożego, że *pięknie odrodzone dziś dusze umiłowaty* Jezusa, mówiąc do Niego słowami kantyku: *Pociągnij mnie za sobą! Pobiegnijmy... za wonią Twoich szat* (por. kompilacja VgSt. Pnp 1,3 i 4,11). Ambroży wyjaśnia, że to *pragnienie bycia pociągniętym* albo przyciąganym ostatecznie odnosi się do *woni Zmartwychwstania Pana*.<sup>495</sup>

Jeśli chodzi o syntagmę *iugiter haurient e fontibus salutis in gaudio*, mamy pewne świadectwo u św. Bernarda (1090-1153), który w swoim *Kazaniu na Wniebowstąpienie Pańskie* (*Sermones de tempore*), po zacytowaniu słów św. Piotra

*o opuszczeniu wszystkiego i pójściu za Jezusem (por. VgSt. Mt 19,27), wypowiada parafrazę błogosławieństwa z Kazania na Górze. Błogosławi m.in. tych, którzy widzieli Majestat Pana obecnego w Ciele... cichego i pokornego Sercem... obfitującego we wnętrzu (swoim) w miłosierdzie, Baranka Bożego nie mającego grzechu a wszystkie grzechy (z)noszącego. Dalej błogosławi słyszających, którzy słowa życia z samych ust Słowa Wcielonego byli godni doświadczyć, którym opowiadał Jednorodzony, który jest w łonie Ojca, i dał poznać to co usłyszał od Ojca: aby źródle Bożej nauki z samego czystego źródła Prawdy mogli zaczerpnąć.<sup>496</sup>*

### **3. Omówienie tekstów skrypturystycznych formularza z uroczystości**

Przejdziemy teraz do krótkiego omówieniu poszczególnych czytań przeznaczonych na uroczystość Serca Jezusa w cyklu – Rok A, B, C, posłużymy się tekstem i układem lekcjonarza łacińskiego.<sup>497</sup>

#### *3.1. Rok A*

##### 3.1.1. Pierwsze czytanie – Pwt 7,6-11

Tekst został wyjęty z drugiej mowy Mojżesza, po ogłoszeniu Dekalogu, jako uściślenie i specyfikacja Prawa dotyczącego życia Izraela w Ziemi Obiecanej. Rozkaz wytopienia ludów Kanaanu i ich religii był formą wierności Prawu i gwarantował pomyślność ludu w Ziemi, którą objęli w posiadanie. Fragment ten pierwotnie wyrażał cel tendencji zjednoczeniowych podczas wygnania i po wejściu do ziemi palestyńskiej, jak również istotę zawartej w tradycji deuteronomicznej nauki o wybraniu, świętości (oddzieleniu), byciu własnością Jahwe i darmowej Miłości (w. 6), jaką Bóg darzył praojców i ich spadkobierców.<sup>498</sup>

##### 3.1.2. Ps 102,1-2.3-4.6-7.6 i 10. (Resp. w. 17)

Kilka wersetów tworzących tekst liturgiczny wyjętych zostało z psalmu, który – jako przeciwstawienie się przemijalności życia w relacji do odwiecznej miłości Jahwe – jest zaproszeniem do przyłączenia się do uwielbienia Jahwe. Jest to hymn wyrażający dziękczynienie jednostki za przebaczenie grzechów, wybawienie od zguby i przywrócenie fizycznego zdrowia ze strony Boga oraz Jego miłosierdzia i łaskawości.<sup>499</sup>

### 3.1.3. Drugie czytanie – 1 J 4,7-16

Czytanie to zostało zaczerpnięte z pism Janowych, z Pierwszego Listu autorytatywnego przedstawiciela grupy „świadków”, głoszących prawdę o Słowie Wcielonym, skierowaną do wspólnoty założonej przez Jana. Autor natchniony koncentruje swą uwagę na Bogu, który jest Miłością – wyjaśniając, że poznanie Go przychodzi przez Ducha Świętego, i nawołując do trwania w źródle tej Miłości. Wiąże się to z całą strukturą Listu, który wyjaśnia, co znaczy *chodzić w światłości* oraz że miłość Chrystusa (Syna, który przyszedł poprzez *wodę i krew*) jest dla chrześcijan wzorem i owocuje w nas dziecięctwem Bożym, które wyraża się z naszej strony w zachowywaniu przykazania wiary i miłości.<sup>500</sup>

### 3.1.4. Śpiew przed Ewangelią i Ewangelia – Mt 11,25-30

Werset pełniący rolę śpiewu poprzedzającego Ewangelię – *Weźcie moje jarzmo na siebie i uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem* (Mt 11,29ab) – jest nierozdzielnie z nią związany, zapowiada ją i stanowi jej część, ukazując istotne przesłanie ewangeliczne na dany okres i dzień liturgiczny.

Czytanie to pochodzi z partii materiału poświęconego kwestii odrzucenia Jezusa. Po Kazaniu na Górze, gdy Mateusz ukazał Jezusa jako Nowego Mojżesza i Prawodawcę, gdy odkrył naturę Jego władzy i misji, pokazuje prawdę o Jego odrzuceniu przez pokolenie, do którego skierowane było orędzie o Królestwie Bożym. To jest właściwy kontekst objawienia Bożej mądrości, wysławiania Boga oraz wezwania Zbawiciela, które wydobyło się z Jego wnętrza i ust, a w ten sposób ukazało też tajemnicę intymnej relacji Syna do Ojca.<sup>501</sup>

## 3.2. Rok B

### 3.2.1. Pierwsze czytanie – Oz 11,1.3-4.8-9

Fragment ten został wzięty ze zbioru prorockich mów Ozeasza, syna Beeriego, głoszącego swe wyrocznie w Królestwie Północnym (w Izraelu), w latach 750-732 przed Chr., na krótko przed jego katastrofą i wchłonięciem przez Asyrię. Nośnikiem Bożego orędzia, które ogłasza Ozeasz, jest jego własne małżeństwo i dzieci w nim zrodzone. Na tej podstawie zrozumiałe jest oskarżenie i potępienie przywódców Izraela przez Jahwe, a przede wszystkim okazanie z Jego strony wielkiej miłości, która przewycięża grzech niewdzięczności i wiarołomstwa, będących przyczyną upadku Izraela. O tej niewyobrażalnej miłości mówi nasz tekst.<sup>502</sup>

### 3.2.2. Psalm – Iz 12,2-3.4bcd.5-6 (Resp. w. 3)

Jest to pieśń wyjęta z obszernego zbioru Izajaszowych wyroczeni, grózb i obietnic zbawczych. Wykorzystano ją jako psalm, tworząc go z końcowej pieśni dziękczynnej (12,1-6), należącej do drugiej części prorocत्व Proto Izajasza, dotyczących losów Judy i Izraela (9,7-12,6).<sup>503</sup>

### 3.2.3. Drugie czytanie – Ef 3,8-12.14-19

Dwa fragmenty listu, z którego zbudowano to czytanie na kształt egzortacji, pochodzą z pierwszej części tej księgi, traktującej o Objawieniu i realizacji Bożego planu. Druga jej część jest wezwaniem do godnego postępowania. Paweł jako interpretator *Pelni* objawionej tajemnicy, poleca w modlitwie wstawienniczej adresatów listu Bogu Ojcu, tych, którzy byli naocznymi świadkami jego nauczania, by ich wzmocnić wewnętrznie, m.in. przez poznanie miłości Chrystusa jako źródła wszelkiego życia.<sup>504</sup>

### 3.2.4. Śpiew przed Ewangelią i Ewangelia – J 19,31-37

Na rok B mamy dwa wersety poprzedzające Ewangelię – Mt 11,29ab: *Weźcie moje jarzmo na siebie i ucicie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem*, albo 1 J 4,10b: *Bóg sam nas umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy*.

Tekst opisujący wydarzenie w atmosferze przygotowania do Paschy żydowskiej, które dokonało się na Krzyżu przed i po śmierci Jezusa, pochodzi z Ewangelii Janowej i jest w tej Księdze znaków jednym spośród ostatnich, należącym już do tzw. Księgi chwały, a więc znaków chwalebnych. Przed pogrzebem Jezusa ówczesne oficjalne władze potwierdzają Jego śmierć – co dokonuje się w scenie przebicia Jego Boku oraz znaku *krwi i wody*. Fakt, który odnotował ewangelista tworzy bogaty kontekst biblijny i historio-zbawczy tego czytania.<sup>505</sup>

## 3.3. Rok C

### 3.3.1. Pierwsze czytanie – Ez 34,11-16

Czytanie to zostało wyjęte z Księgi proroka Ezechiela, a dokładnie z trzeciej fazy działalności proroka, na którą składają się wyroczenia zbawcze zawarte w rozdz. 33-48. Nasz tekst pochodzi z wyroczeni mówiących o odnowie, będących słowami nadziei na odnowę Izraela (33,1-39,29). Istotą tego przesłania jest następujące po nich prorocत्व – w opozycji do złych pasterzy (34,1-10) – o dobrym Pasterzu i owcach oraz że będzie nim sam Bóg (34,11-31). Potem następuje wizja i opis

nowej świątyni, która jest istotnym elementem tej odnowy w historii Izraela i stanowi dopełnienie całego kontekstu proroctwa o dobrym Pasterzu.<sup>506</sup>

### 3.3.2. Ps 22,1-3a.3b-4.5.6 (Resp. w. 1)

Tekst liturgiczny został złożony z wersetów psalmu Dawidowego, królewskiego. Jest to pieśń ufności, mająca charakter modlitwy, która wyraża reinterpretację królewskiego wyznania-ufności po niewoli babilońskiej. Mieści ona w sobie obraz Jahwe jako opatrnościowego pasterza gospodarza, obraz stołu-uczty sprawiedliwych, jak również obraz domu Pańskiego-Świątyni albo Ziemi Obiecanej.<sup>507</sup>

### 3.3.3. Drugie czytanie – Rz 5,5-11

Passus ten wyjęty jest z części doktrynalnej Listu św. Pawła do Rzymian, napisanego do pogan – w formie eseju – krótko przed jego ostatnią podróżą do Jerozolimy, a będącego nauczaniem apostoła na temat Ewangelii Bożej o Jezusie Chrystusie jako naszym Panu (1,16-11,36), który usprawiedliwił nas z wiary, zapewniając nam zbawienie z Miłości Bożej do nas (5,1-8,39). Tekst ten jest zapowiedzią głównego tematu, tzn. historycznej możliwości zbawienia w nadziei na uczestnictwo w życiu zmartwychwstałego Chrystusa dla chrześcijan, którzy w Nim zostali usprawiedliwieni przez wiarę.<sup>508</sup>

### 3.3.4. Śpiew przed Ewangelią i Ewangelia – Łk 15,3-7

Także w roku C mamy do czynienia z dwoma wersetami przed Ewangelią – J 10,14: *Ja jestem dobrym Pasterzem i znam owce moje, a moje Mnie znają*, albo Mt 11,29ab: *Weźcie moje jarzmo na siebie i uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem*.

Przypowieść o zagubionej owcy umiejscowiona jest w części relacji Łukaszowej dotyczącej podróży Jezusa do Jerozolimy (9,51-19,27), która jednocześnie stanowi kontekst całego zawartego w niej materiału, tzn. cel podróży – Jego zbawcza śmierć i Zmartwychwstanie, które mają się tam dokonać.

W czasie tej podróży Jezus, dając pouczenia o chrześcijańskiej drodze, podaje trzy przykłady Bożego Miłosierdzia względem grzeszników (15,1-32), m.in. o zagubionej owcy i drachmie. Po tej partii materiału Łukasz opowiada o tym, jak Jerozolima odrzuca Bożego Proroka, Syna i Świątynię (19,28-21,38), przez co jeszcze bardziej podkreśla ogrom Bożego Miłosierdzia.<sup>509</sup>

## **B. Omówienie eucharystii formularza na wotywę Najświętszego Serca Jezusa**

Tekst łaciński formularza zatytułowany jest *De Sacratissimo Corde Iesu*. Tak jak i w czasie uroczystości, tak samo i do celebracji wotywy o NSJ używa się koloru białego, co w MR2002 wyraźnie jest zaznaczone. Można też w czasie wotywy używać formularza na uroczystość.<sup>510</sup>

### **1. Formularz wotywny**

#### *1.1. Antyfony*

AnW i AnK są takie same jak na uroczystość (*Ant. ad introitum* – por. VgSt. Ps 32,11.19; *Ant. ad communionem* – por. VgSt. J 7,37-38, albo: J 19,34). Odsyłamy więc do opracowania ant. formularza z uroczystości.

### **Modlitwy prezydencjalne (przewodniczącego) – formularz na wotywę**

#### *1.2. Kolekta*

a) K – inspiracja językowa

Modlitwy prezydencjalne formularza z wotywy, podobnie jak i uroczystego, napisane są łaciną dość skomplikowaną od strony leksykalnej, gramatycznej i semantycznej, co ma oczywiście wpływ na odkrycie ich pełnego i prawdziwego znaczenia. Używa się przy tym dużo form pasywnych, które trudno oddać po polsku.

*Fac nos, Dómine Deus,  
Cordis Filii tui virtútibus indui  
et afféctibus inflammári,  
ut, eius imáginis confórmes effécti,  
æternæ redemptiónis mereámur esse partícipes.*<sup>511</sup>

Pierwsza modlitwa prezydencjalna formularza na wotywę, tj. *kolekta*, która inicjuje całość formułą błagalną, składa się z czterech syntagm. Wyraża ona prośbę o stałą czynność ze strony Boga względem człowieka, której przedmiotem są cnoty Serca Jezusa.<sup>512</sup> Dwie ostatnie syntagmy poprzez zgrabną konstrukcję leksykalną koncentrują uwagę modlącego się ludu na upodobnieniu do Chrystusa, które skutkuje zasługą i uczestnictwem w Jego zbawieniu.<sup>513</sup> Całość K z wotywy, uwzględniając konieczność stylizacji językowej, przełożylibyśmy następująco:

Przyodziejwaj nas, Panie Boże, cnotami Serca Twojego Syna,  
i zapalaj [Jego] miłością,  
abyśmy, ukształtowani zgodnie z Jego obrazem,  
zasłużyli [być] uczestnikami wiecznego odkupienia.

Cały pierwszy formularz z wotywy we włoskim jest powtórzeniem uroczystego, więc odsyłamy do uwag wyżej uczynionych. Natomiast drugi formularz, to nowy zbiór tekstów eucharystycznych. Jego K odbiega od wszystkich innych równoległych jej oracji w poszczególnych tłumaczeniach na języki nowożytny. Najbardziej jest zbliżona w swej treści i formie do tekstu łacińskiego. Różni się od oryginału w drugiej syntagmie – *concedi a noi tuoi fedeli*, zamiast *fac nos*.<sup>514</sup>

Kolekta w przekładzie na francuski – w pierwszej swej syntagmie, różni się sporo od oracji łacińskiej. Zwraca się ona do Boga, który jest nieskończenie dobry, podczas gdy *oracja* łacińska od razu kieruje prośbę o akcję ze strony Boga i wskazuje jej charakter. Ostatnie trzy syntagmy zawierają różnice stylowe, ale treść przekazują podobną do oryginału.<sup>515</sup>

Wersja angielska K na wotywę jest bardzo okrojona, prosta i tylko w głównych zarysach przystająca do oryginału. Autor tego surowego przekładu prosi w oracji o *moc (siłę) i miłość Serca Jezusa* oraz o *wieczne zbawienie poprzez zjednoczenie z Nim*. Odnajdujemy więc w niej główne intencje wersji typicznej, ale literacko i stylowo daleka jest od niej.<sup>516</sup>

W niemieckim tę samą orację wyrażono już obficie oraz o wiele poprawniej literacko, podobnie jak w K francuskiej. Różnice – jeśli są, to niezbyt wielkie, i raczej wynikają z trudności, a może nieporadności w oddaniu sensu oryginalnych syntagm.<sup>517</sup>

b) K – inspiracja biblijna

Pierwsza część syntagmy – *Fac nos, Dómine Deus, Cordis Filii tui virtútibus índui* – znajduje swe odzwierciedlenie zwykle w ST, zwłaszcza w tych fragmentach, które mają charakter prośby skierowanej do Boga jako Pana, Wybawiciela z ręki nieprzyjaciół, by na nowo *zgrupował* rozproszonego Izraela *spośród narodów* oraz by postąpił z ludem swym według właściwego Sobie miłosierdzia (por. VgSt. 2 Krl 19,19; 2 Krn 6,42; Jdt 6,15; Ps 19,10; 105,47; Dn 3,42). Spotykamy też świadectwa uwielbienia Boga, który *nie ma równego sobie*, bo okazuje *miłosierdzie* tym, którzy czczą Go całym sercem (por. 1 Krl 8,23; 2 Krn 6,14; 14,10; 20,6).

W stosunku do siebie Dawid szukał ratunku u Boga przed Saulem, który chciał go zabić (por. VgSt. Ps 58,6.12; por. 108,26). Dawid czuje się jak tonący, który błaga o wybawienie, a jednocześnie jest świadom swej grzeszności, dlatego oprócz ocalenia pragnie, by z jego powodu ufający Bogu się nie wstydzi. Wie, że dla braci stał się obcy, bo pała gorliwością o dom Pański. W pokorne i wdzięczne serce Dawida nie można wątpić (por. VgSt. Ps 68,7). Nie dziwi więc fakt, że Dawid wysławia Boga za Jego wielkość i hojność (por. VgSt. Ps 103,1).<sup>518</sup>



Prorok Baruch wysławia Boga i Pana za wyprowadzenie Izraela z niewoli egipskiej pośród znaków swej potęgi (por. VgSt. Ba 2,11). Z kolei Daniel, ufny w Boże Miłosierdzie, świadom grzechów narodu względem Boga, błaga o ich odpuszczenie, o odmianę losu Izraela (por. VgSt. Dn 9,19).<sup>519</sup>

Chrystus, odpowiadając arcykapłanowi, który poprzysiągł Go na Boga żywego, by wyznał prawdę o swej tożsamości, stwierdza, że ma moc pochodzącą od Boga (jako Mesjasz, Syn Boży) (por. VgSt. Mt 26,64; por. Mk 14,62; Łk 22,69).<sup>520</sup>

Paweł przyodziany jest mocą Chrystusa w posługiwaniu apostołskim (por. VgSt. 2 Kor 12,12). Natomiast autor pisma adresowanego do Hebrajczyków zachęca, by troszczyli się o Zbawienie, bo ono zostało potwierdzone znakami i mocą Ducha Świętego (por. VgSt. Hbr 2,4; por. 1,3).<sup>521</sup>

Ostatnie dwa miejsca nowotestamentalne, mające odniesienie do omawianej syntagmy, pochodzą z Apokalipsy, gdzie autor natchniony wychwala godność Pana i Boga, Jego *chwałę, cześć i moc*; oraz w drugim miejscu, w którym dzięki czyni Bogu i Panu za Jego *wszechmoc* oraz *objęcie władzy* królewskiej, czyli za Jego panowanie nad wszystkim (por. VgSt. Ap 4,11; 11,17).<sup>522</sup>

W opozycji do Bożych zamysłów, według rozważań psalmisty, niegodziwcy i grzesznicy żywią w sobie złe uczucia i snują złe zamysły w swych sercach, ale Bóg to widzi, a ich droga jest śliska i wiedzie do zagłady (por. VgSt. Ps 72,7). Psalmista przyznaje, że żył w niewłaściwym nastawieniu wewnętrznym (por. VgSt. Ps 72,21). Wyznaje więc, że żyjąc w utrapieniu serca (*rozpalonym sercu*) i bólu nerek, a więc tak wyniszczających wewnątrznie uczuciach i towarzyszących im udrękach, był bezrozumny i nieufny, bo przecież Bóg czuwa, jest blisko i prowadzi.<sup>523</sup>

Najczulszym miejscem dla apostoła, jak wyznaje św. Paweł, są uczucia względem wartości najwyższej, tj. Chrystusa. Dla głoszącego Ewangelię mogą być one powodem doświadczenia strapienia (por. VgSt. 1 Tes 2,2). O afektach zaś, którym oddają się ludzie nie żyjący zgodnie z zamysłem Bożym, Paweł pisze bez wahania i dosadnie, że są: *insipientes inconpositos sine affectione absque foedere sine misericordia* (VgSt. Rz 1,31).

Natomiast posyłając Tymoteusza do Filipian, o których nikt się nie troszczył w sposób bezinteresowny, daje o nim wspaniałe świadectwo jako o człowieku do brze wypróbowanym. Wie, że nikogo lepszego nie może im oddać do posługiwania (por. VgSt. Flp 2,20). Do Tymoteusza, w drugim liście, Paweł pisze o czasach ostatecznych, zachęcając go do wytrwałości w nauce płynącej z Pisma Świętego, oraz przestrzegając go w swych przewidywaniach przed ludźmi, którzy będą: *sine affectione sine pace criminatores incontinentes inimicos sine benignitate proditores protervi tumidi voluptatium amatores magis quam Dei* (VgSt. 2 Tm 3,3-4).<sup>524</sup>

Pierwszym, przemawiającym do nas retoryką obrazu i podobieństwa tekstem, jest fragment pierwszego opisu stworzenia, w którym Bóg powołuje do istnienia, człowieka, w którego istocie wycisnął niezniszczalny ślad Swego odbicia (por.

VgSt. Rdz 1,26-27; por. 5,3; 9,6). Księga Mądrości powierza, że gdy Księga Początków mówi o *obrazie* Bożym w scenie stworzenia człowieka, to ma na myśli *nieśmiertelność* i *wieczność* (por. VgSt. Mdr 2,23; por. Syr 17,1). Natomiast w porządku podobieństwa, te same Boże atrybuty przypisywane są Mądrości, która: *candor est enim lucis aeternae et speculum sine macula Dei maiestatis et imago bonitatis illius* (VgSt. Mdr 7,26).<sup>525</sup>

Przepiękny tekst w NT, którego dobrym odzwierciedleniem jest nasza syntagma – *ut, eius imáginí confórmes effécti* – znajdziemy w Liście do Rzymian, w którym św. Paweł formułuje zasadę rozpoznania, tożsamości oraz *przeznaczenia* chrześcijanina, który jako powołany do tego, by stać się podobnym do Syna Bożego, będzie w Nim usprawiedliwiony i obdarzony chwałą (por. VgSt. Rz 8,29).<sup>526</sup> W ogóle trzeba powiedzieć, że św. Paweł jest jedynym pisarzem NT, który na ten temat rozwinął całościową naukę.

Św. Jan także ją rozwinął, ale w sensie figury negatywnej, stosując pojęcie *obrazu* do apokaliptycznej Bestii (por. VgSt. Ap 13,14-15; 14,9.11; 15,2; 16,2; 19,20; 20,4). Tymczasem Paweł w listach do Koryntian i Kolosan zgłębia tajemnicę *obrazu i podobieństwa*. Apostoł wyjaśnia problemy obyczajowe i posługuje się argumentem biblijnym, mówiąc, że ponieważ mężczyzna jest *obrazem i chwałą Boga*, nie powinien nosić nakrycia głowy (por. VgSt. 1 Kor 11,7).

Natomiast w kwestii naszego zmartwychwstania zapewnia Koryntian, że upodobnimy się do Chrystusa i w opozycji do naszej aktualnej kondycji (*obraz człowieka ziemskiego*), po zmartwychwstaniu zaś przyodziewemy się na Jego wzór w *niezniszczalność*, i będziemy nosić *obraz człowieka niebieskiego* (VgSt. 1 Kor 15,49; por. 15,35-58). A w swym Drugim Liście przekonuje swych adresatów, iż nie muszą się obawiać Boga jak Mojżesz, który zakrywał swą twarz, bo całą ufność pokładamy w Chrystusie i w ożywiającym nas Duchu, który daje nam wolność dzieci Bożych (por. VgSt. 2 Kor 3,18). Stąd pomimo trudności Paweł dalej głosi Ewangelię Chrystusa, która jest zakryta tylko przed tymi, których oamił *bóg tego świata* (VgSt. 2 Kor 4,4). Chrystus więc jest Światłem Ewangelii, *obrazem Boga niewidzialnego* oraz *obrazem Tego, który nas stworzył i odnowił* tak, że przyoblekliśmy się w *nowego człowieka* (VgSt. Kol 1,15; 3,10).<sup>527</sup>

W ST spotkamy teksty mówiące o *odkupieniu*, a zwłaszcza w kontekście *promsty w sercu* Boga i *odpłaty*, tj. roku odkupienia ze strony Tego, który jest *potężny w wybawianiu* człowieka: *dies enim ultionis in corde meo annus redemptionis meae venit* (VgSt. Iz 63,4; por. 63,1.8; Ps 110,9).<sup>528</sup>

Jest kilka tekstów w NT, które mówią o *życiu wiecznym, słowie i nadziei życia wiecznego* oraz *sprawcy zbawienia wiecznego*, jako synonimach *wiecznego odkupienia* (por. VgSt. J 6,69; Dz 13,46; Tt 1,2; Hbr 5,9), a mądrość Syracha o Bożej *odpłacie* (por. VgSt. Syr 16,15).

Sam Jezus, po oburzeniu, jakie wywołała prośba matki synów Zebedeusza, używa wyrażenia *okup za wielu*, stawiając Siebie za przykład, gdy zwraca uwa-

gę uczniom, że powinni sobie służyć nawzajem (por. VgSt. Mt 20,28; por. 1 Tm 2,6).<sup>529</sup>

W hymnie wielbiącym Boga, według Łukasza – Zachariasz oddaje chwałę Zbawicielowi Izraela za to, że *odkupił lud swój* (por. VgSt. Łk 1,68), a prorokini Anna za *wyzwolenie Jerozolimy* (por. VgSt. Łk 2,38).<sup>530</sup>

Paweł Apostoł w swym traktacie o usprawiedliwieniu wyraźnie podkreśla, że jest ono dziełem łaski Boga przez *odkupienie w Jezusie Chrystusie*, które oznacza *przybranie za synów*, a którego ciągle oczekujemy w stosunku do naszego ciała (por. VgSt. Rz 3,24; 8,23).

Św. Paweł upomina Efezjan, aby nie zasmucali Ducha Bożego, bo nim zostali *opieczętowani na dzień odkupienia*, które dokonało się przez *Krew Chrystusa* (por. VgSt. Ef 4,30; 1,7; a także Kol 1,14).

Tylko dwa fragmenty z Listu do Hebrajczyków wprost używają takiego samego wyrażenia, które zostało użyte w naszej syntagmie (*atérnæ redemptiónis*). Autor natchniony przekonuje adresatów, że nie inaczej jak tylko przez własną krew Chrystusa otrzymaliśmy wieczne odkupienie (por. VgSt. Hbr 9,12). On jest spełnieniem wszystkich starotestamentalnych obietnic danych Izraelowi i *pośrednikiem Nowego Przymierza*, bo przez własną Krew *odkupił nasze przestępstwa* i dał nam *wieczne dziedzictwo* (por. VgSt. Hbr 9,15).<sup>531</sup>

Ostatnia syntagma K mszy wotywnej – *esse partícipes*, kieruje naszą uwagę na przedmiot pożądanego naszego uczestnictwa. Św. Paweł wymienia *dobra duchowe*, których poganie także stali się uczestnikami (por. VgSt. Rz 15,27; por. 1 Tm 6,2), a także udział w dobrach wspólnych oraz *jedność z ołtarzem* w związku ze składanymi na nim *ofiarami*, czy też *udział* w Ewangelii (por. VgSt. 1 Kor 9,12-13; 10,18; 9,23).

Najważniejsze jednak fragmenty dotyczą udziału w *Ciele i Krwi Chrystusa* (por. VgSt. 1 Kor 10,16). Aż w końcu, przy okazji egzortacji na temat godnego uczestnictwa w Eucharystii, pisze: *non potestis mensae Domini partícipes esse et mensae daemoniorum* (VgSt. 1 Kor 10,21).<sup>532</sup>

Natomiast List do Hebrajczyków skupia nasz wzrok, tj. *uczestników powołania niebieskiego*, na Chrystusie Arcykapłanie oraz Duchu Świętym, w których mamy *uczestnictwo* (por. VgSt. Hbr 3,1.14; 6,4).

c) K – inspiracja liturgiczna

Najbardziej zróżnicowane źródła modlitw mszalnych, które są podane w CCSL, natomiast zostały pominięte w zbiorze C. Johnsona i OMRB, dotyczą formularza na wotywę, począwszy od K:

● K, 566/2 – *Fac nos, Domine Deus, Cordis Filii tui... partícipes* – to oracja formularza na wotywę w MR2002 oraz MR 1970-75, 1356, która ma swe źródło w MBra, 613; OP jak również MA. Jednak brak tu szczegółów. Dopiero można je znaleźć w samym MA1980, 619, – II – 619/2; MA1954, 334; MBra, 599.613; OP; MR 1356. Widzimy więc, że szukając informacji zwrotnych w MA1980,

widzi on powiązania z MR 1970-75. Co więcej, MA1980 ma trzecią K, 619/4, która z kolei wymieniana jest w OMRB 389, a znana nam jako 2K na uroczystość MR 1970-75.

- Mszał *OP* z 1924 r. posiada jeden i ten sam formularz z uroczystości i wotywy NSJ, a więc jedną K, s. 945 – *Fac nos, Dómine Deus... participes*.<sup>533</sup>

Ponad te oracje, które wymienia Bruylants i inni w swych zbiorach, dodatkowo znaleźliśmy w poszczególnych sakramentarzach syntagmy z takich oracji, które pojawiły się także w K naszego formularza na wotywę NSJ, a mają podane własne źródła. Posiadają też paralelne syntagmy do naszej K – *Fac nos, Dómine Deus, Cordis Filii tui virtútibus índui et afféctibus inflammári*. Można odnaleźć takie, które zawierają treści mówiące o tym, że *Bóg jest naszą ucieczką i mocą*, zwłaszcza w naszych *słabościach i chorobach*; o *cnotach Serca Boga [Twego]*; o *Koronie cierniowej Syna Bożego*; o *miłości Boga całą mocą*; o *rozpalającym działaniu sakramentów*, a zwłaszcza *Hostii*; o *Bożym płomieniu*; o *Duchu Świętym*; o *rozpaleniu uczuć, miłości i pragnień*.<sup>534</sup>

Dla następnej syntagmy – *ut, eius imáginí confórmes effécti, ætérnæ redemptiónis mereámur esse partícipes* – można jeszcze znaleźć miejsca paralelne w innych oracjach, które używają zwrotu *imago* na określenie: *znaku, ozdoby; klejnotu*; jakim jest *oblicze (wizerunek) Maryi*; na oznaczenie *aktu kultu, czci względem świętego obrazu*; gdy chodzi o *upodobnienie się do wzorca (obrazu) dobroci*, jakim jest *Bóg*; gdy mowa o *stworzeniu na obraz Boga, o odnowieniu nas na Jego obraz*.<sup>535</sup>

d) K – inspiracja patrystyczna

Kolekta formularza wotywnego dostarcza nam kilka syntagm, których świadectwa możemy odnaleźć także w tradycji patrystycznej. Przyjrzyjmy się pierwszej z nich – *Fac nos, Dómine Deus, Cordis Filii tui virtútibus índui*.

Biorąc pod uwagę, że chodzi tu o *wieczne odkupienie*, zaakceptujemy to, co pisze św. Augustyn w *Komentarzach do psalmów*, gdzie rozważa treść i posługuje się zwrotem zaczerpniętym z psalterza – *Ratuj nas, Panie, Boże nasz, zgromadź spośród narodów* – i łączy go z innym, który wysławia dobroć, przebaczenie i łaskawość Boga (VgSt.: *suavis et mitis et multae misericordiae*). Jednak najcenniejsze jest spostrzeżenie Augustyna, które każe mu odwołać się do tekstu Janowego, w którym *arcykapłani i faryzeusze zwoławszy Wysoką Radę* – decydują się na zabicie, poświęcenie Jezusa w imię swoiście pojmowanych wartości narodowych i religijnych. Po prorocztwie wypowiedzianym ustami Kajfasza, następuje komentarz Jana: *Jezus miał umrzeć za naród, a nie tylko za naród, ale także, by rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno* (por. VgSt. J 11,47-52). To jest według Augustyna cel i sens rozważanej przez niego syntagmy *Salvos fac nos, Domine Deus noster*. Chodzi mu o *wybawienie*, które ma się *dokonać w pełni na wieki*.<sup>536</sup>

Kasjodor, który rozważa te same fragmenty psalterza (*Salvos fac nos...*), adaptuje je trochę szerzej. Mianowicie powołuje się na tekst VgSt. Łk 19,10: *Albo-*

wiem Syn Człowieczy przyszedł szukać i zbawić to, co zginęło. Stwierdza także, iż zbawienie przychodzi mocą odradzającego obmycia i odnowienia w Duchu Świętym.<sup>537</sup> Piotr Lombard powołuje się na Augustyna, Kasjodora i Alkuina, odnosząc to, co oni powiedzieli na temat syntagmy *Salvos fac nos* – wprost do Kościoła.<sup>538</sup>

Natomiast św. Bernard w *kazaniach do Pieśni nad Pieśniami* zestawia ze sobą teksty psalmów tak, by ukazać, iż tylko *Imieniu Pana* należy się chwała, bo Izrael, oszukując Go *swymi ustami*, kłamiąc *Jemu swoim językiem*, jedynie może wołać: *Salvos fac nos, Domine Deus noster*. Uwypukla więc tutaj sens pokutny tych tekstów.<sup>539</sup>

Znany nam już Gerhoh w swoim komentarzu uwydatnia inny aspekt tych samych wersetów psalmu, mianowicie *zbawienie od grzechów i nieprzyjaciół*, oraz wskazuje na źródło rozproszenia, którymi są *przestępstwa, winy i zbrodnie*. W modlitwie tej każe prosić o to, by *Jezus Chrystus, który jest naszym Bogiem, (...) oddzielił nas od demonów i wszystkiego żyjącego zła*.<sup>540</sup> Spotykamy też często oracje, które wprost zawierają naszą syntagmę *fac nos, Domine Deus noster* (np. w *laudesach*), ale niestety w innym kontekście.<sup>541</sup>

Druga część pierwszej syntagmy naszej *oracji* – *virtutibus indui* – pojawia się w tekstach Rabana Maura, w jego wyjaśnieniu do Księgi Kapłańskiej. Wychodzi on od potrzeby *przyodziania się w sprawiedliwość* przez kapłanów (por. VgSt. Ps 131,9), nawiązuje do dialogu Boga z Hiobem, któremu każe *On się przepasać* (por. VgSt. Hi 38,3), a w końcu koncentruje się na chrzcie św. Podkreśla w nim konieczność *uprzedniego zrodzenia z wody i Ducha, a w ten sposób zapowiedziane przyodzianie się cnotami, a przez nie Chrystusem*.<sup>542</sup>

Słowa następnej syntagmy – *affectibus inflammari* – będące prośbą o *rozpalenie uczuciami (miłością) Chrystusa Pana*, odnajdujemy w nielicznych świadectwach, występujących tylko w szczątkowej formie także u ojców.

Św. Bernard, rozważając tajemnicę Zwiastowania Najświętszej Maryi *Dziewicy*, Jej wiarę i niedowiarstwo Zachariasza, stwierdza: *a zatem konieczne było zapalenie uprzedzającym ogniem nieprzemijającej radości i miłości, których niebawem z radością Duch Święty został (-był) poczęciem Syna Ojcowskiej miłości*.<sup>543</sup>

Syntagma *eius imagini conformes effecti* ma swoje miejsce w pismach Hilarego, gdy komentuje VgSt. Ps 131,16, mówiący o tym, że Pan *przyodzieje kapłanów zbawieniem*. Mówi dalej, że *kapłani w wyższy sposób przyodziewają się sprawiedliwością, choć owoc [należnej] jej czci biorą, tzn. przyodziewani są zbawieniem, aby stać się podobnymi do zbawczej chwały*. Tutaj Hilary odsyła nas do tekstu św. Pawła o *naszej Ojczyźnie w niebie* i o potędze Chrystusa przekształcającej *nasze ciało poniżone* na wzór swego Ciała *chwalebne* (por. VgSt. Flp 3,20-21). Hilary wyjaśnia, że chodzi tu o wywyższenie *nie w obrazie, lecz w ciele*.<sup>544</sup>

Św. Ildefons Toledański (607-667), uczeń św. Izydora z Sewilli, w dziele pt. *O drodze na pustyni* nawiązuje do psalmu i pociechy w nim zawartej dla tych, co idą ową trudną drogą, *stapając po węzach i zmijach, oraz lwach i smokach*. Ci, którzy *upodobnili się do Jego Męki* i przyjęli *Ukrzyżowanego*, przejdą tę próbę dzięki zwycięstwu *Jego Męki*.<sup>545</sup>

Herbert z Boseham (ok. 1120-1194) rozważa tajemnicę *jedności natury i ła-ski*, jedności między Bogiem i człowiekiem. Stwierdza więc, podobnie jak św. Paweł: *dlatego jesteśmy jednoczeni z Jego naturą, byśmy byli ukształtowani na wzór obrazu Syna Bożego*.<sup>546</sup>

Gilbert (†1284) w *Vita s. Eleutherii* – życiorysie *chwalebego* wyznawcy *Chrystusa*, tj. Eleutera, pierwszego biskupa Tournai (†531) w Belgii, każe się pytać: *Jeśli więc coś nadzwyczajnie świętego już [jest] w duszy, ukształtowane na wzór Chrystusa, obecne dla rozdzielania wokół tego co cielesne [dla ciała] czynią rzeczy godne podziwu, ... jeśli uczestniczysz już w Jego Boskości, to z czyjej łaski istnieją?*<sup>547</sup>

Wymieniony już kilkakrotnie Gerhoh z Reicherbergu, w komentarzu do psalmów stwierdza, że *Pan zwróci mi nie tylko we mnie samym chwałę Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia według sprawiedliwości mojej, i według czystości rąk moich... na jego sposób ukształtuje mnie na podobieństwo Siebie [dosłownie: na wzór swojej głowy]*.<sup>548</sup>

Biskup Gaudenty z Brescii (1612-1672) w kazaniu na I niedzielę paschalną przekonuje, iż jako *narodzeni na nowo w Chrystusie*, już teraz *zaczynamy żyć Bogiem, by upodobnieni do pierwszej śmierci, potem upodobnić się do Zmartwychwstania Chrystusa*. Jako ci, którzy *pogrzebani są z Nim przez Chrztost w śmierci... dzięki Chrystusowi, który powstał z martwych... w nowości życia* będziemy kiedyś *chłubić się krzyżem naszego Pana*.<sup>549</sup>

Jeśli chodzi o ostatnią syntagmę naszej kolekty wotywniej – *aeternae redemptionis mereamur esse participes* – to mamy dwie grupy tekstów, z których jedna odnosi się do pierwszej części tej syntagmy (*aeternae redemptionis*), a druga do pozostałej (*mereamur esse participes*).

Kasjodor (ok. 485-583) w swym rozważaniu nad fragmentem homilii do Hebrajczyków, w tekście mówiącym o *świętyni dawnego przymierza*, który – zgodnie ze strukturą tej księgi – znajduje się w partii materiału traktującej o *wiecznym kapłaństwie i wiecznej ofierze Jezusa* (por. VgSt. Hbr 9,1), która to poprzedza część dotyczącą *Jezusa miłosiernego i wiernego arcykapłana, Syna Bożego, który przeszedł przez niebiosa*, stwierdza: *otóż w inny sposób wszedł Chrystus Pan do Świętego [Świętych], Ten, który stał się sprawcą chwały wiecznego odkupienia*.<sup>550</sup>

Opat z klasztoru w Cluny, Adso z Montier-en-Der we Francji, który zajmował się życiem, twórczością św. Mansueta (485-509), określa siebie mianem *niegodnego sługi sług Boga, ostatniego z opatów, pierwszego spośród grzeszników*,

pełniącego służbę wiecznego wybawienia. A trochę dalej pisze, że przez Boga i Pana naszego Jezusa, Syna Wszzechmogącego Ojca, który Go posłał z nieba, ...przyszło lekarstwo dla wiecznego odkupienia świata, który na krzyżu przelał swą drogocenną Krew.<sup>551</sup>

Opat Wolberon z St. Pantaleon (†1167) w Köln, w komentarzu do *Pieśni nad Pieśniami*, mówiąc o zapowiedziach ST i ich realizacjach w NT wyjaśnia, iż figury ST stały się faktycznie obecne w *Nowym... przez zbawczy owoc wiecznego odkupienia ofiarowany [dany] całemu światu*.<sup>552</sup>

Przechodząc do ostatniej części syntagmy – *mereamur esse participes* – wymieńmy przykładowo biskupa z Ravenny Piotra Chryzologa (ok. 380-451), który w *Kazaniach* wyraża pragnienie: *abyśmy zasłużyli być uczestnikami Chwały Bożej*, natomiast Leon I Wielki (400-461) – *Zmartwychwstania Chrystusa*.<sup>553</sup>

Św. Marcin (1130-1203) z augustiańskiego klasztoru *św. Izydora z Léon* w Hiszpanii, w swoich *Kazaniach o Świętych*, z okazji *Narodzenia Świętej Maryi*, wychwala pomoc *Błogosławionej zawsze Dziewicy, jak dalece Jej najświętsze modlitwy i zasługi, czyste od wszelkiego grzechu i przewin, zasługują na uczestniczenie w wiecznych rozkoszach oraz, i [by] dotrzeć do radości wiecznych błogosławieństw, [i] tam widzieć Tegoż Jezusa Chrystusa, Jej Syna, królującego po prawicy Boga Ojca*.<sup>554</sup>

### 1.3. Modlitwa nad darami

*Deus, Pater misericordiárum,  
qui propter nímiám caritátem, qua dilexísti nos,  
Unigénitum tuum nobis ineffábili bonitáte donásti,  
præsta, quæsumus, ut, cum ipso in unum consummáti,  
dignum tibi offerámus obséquium*.<sup>555</sup>

#### a) MnD – inspiracja językowa

*Super oblata* formularza na wotywę mszy o NSJ, jako łaciński tekst eucharystyczny, składa się z sześciu syntagm. Inspiracja językowa tej *oracji*, tak samo jak przy *kolekcje* – ze względu na dość skomplikowaną stronę leksykalną, gramatyczną i semantyczną tekstu – jest dosyć trudna do oddania po polsku. MnD zaczyna się wezwaniem skierowanym do Boga Ojca i odwołaniem się do Jego Miłosierdzia: *Deus, Pater misericordiárum*. Dopełnieniem tej syntagmy otwierającej *orację*, są dwie następne, które objaśniają nam, na czym to wielkie miłosierdzie Boga Ojca polega.<sup>556</sup>

Należy pamiętać, że jest to MnD, a więc słowo *consummati* musi być w tym duchu rozumiane: *abyśmy, z Nim (tu: domyślnie) samym w jedno(-ym) współofiarowani (zjednoczeni, spojeni), godną Tobie złożyli ofiarę*. Jest to oczywiście możliwe tłumaczenie w duchu składanej służby Bożej, ale dopuszczalne jest też

inne: *godne Tobie okazali posłuszeństwo (uległość, oddanie, cześć)* – w duchu zjednoczenia z Jezusem posłusznym Ojcu w składaniu jedynej Ofiary. Tekst jest więc tutaj otwarty.

Składając w całość poszczególne syntagmy *super oblaty*, i uwzględniając konieczność stylizacji językowej oraz literackiej, jej przekład będzie wyglądał tak:

Boże, Ojcie wielkiego miłosierdzia,  
który, z powodu niezmierzonej miłości, którą nas umiłowałeś,  
podarowałeś nam w niewypowiedzianej dobroci (serdeczności)  
Twego Jednorodzonego Syna,  
spraw, prosimy, abyśmy, z Nim samym w jedno zespoleni,  
godną Tobie złożyli ofiarę.

MnD (II formularz na wotywę) w j.włos. najbardziej przypomina pod względem treści i formy oryginał łaciński oraz tłumaczenie francuskie i angielskie.<sup>557</sup>

*Super oblata* w wersji francuskiej rozpoczyna się wezwaniem do Pana (Boga), który *ukochał nas wielką miłością*. Syntagma łacińska wyraża to prościej, tj. w formie przymiotu Boga – *Ojcie wielkiego miłosierdzia*. Następną syntagma cechuje się nieznacznymi różnicami w stylu, ale wyraża podobną treść, co pierwowzór. Nie używa jednak określenia: *w niewypowiedzianej dobroci*. Tak samo skonstruowane są pozostałe syntagmy. Różnice wynikają z użytych form literackich, ale znaczeniowo są bardzo zbliżone do wersji typicznej.<sup>558</sup>

Ta sama oracja, tylko że w języku angielskim (podobnie francuskim), nie odbiega od sensu zawartego w syntagmach wersji łacińskiej. Natomiast używa prostszych środków wyrazu niż oryginał. Różnice w przekładzie są nieznaczne, a polegają na zastosowaniu troszkę innych zwrotów literackich, zmieniających tylko odcienie emocjonalne i akcenty podkreślające semiotykę oracji.<sup>559</sup>

W niemieckim tekst formuł modlitewnych jest dość oszczędny w formach wyrazu, zwłaszcza w pierwszych czterech syntagmach tej oracji. Pomimo to wersja niemiecka *super oblaty* dobrze i zwięźle oddaje sens łaciński syntagm. Literacko oracja ta jest do zaakceptowania.<sup>560</sup>

b) MnD – inspiracja biblijna

Ze względu na treść, a nie dosłowne brzemienie, w omówieniu inspiracji biblijnej *super oblaty*, trzeba wyjść od fragmentu wyjętego z przypowieści o miłosiernym Ojcu: *et surgens venit ad patrem suum cum autem adhuc longe esset vidit illum pater ipsius et misericordia motus est et adcurrrens cecidit supra collum eius et osculatus est illum* (VgSt. Łk 15,20).<sup>561</sup>

Prawie identyczny tekst w stosunku do naszej syntagmy – *Deus, Pater misericordiárum* – znajdujemy u św. Pawła, który rozpoczyna swój drugi list do chrześcijan w Koryncie od błogosławienia Boga w taki oto sposób: *benedictus Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi Pater misericordiarum et Deus totius*



*consolationis* (VgSt. 2 Kor 1,3). Na podobny fragment, którego fundament stanowi Zmartwychwstanie, natrafimy w pierwszej epistole Piotra: *benedictus Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi qui secundum magnam misericordiam suam regeneravit nos in spem vivam per resurrectionem Iesu Christi ex mortuis* (VgSt. 1 P 1,3).<sup>562</sup>

Syntagma naszej oracji, tj. *super oblaty – qui propter nimiam caritatem, qua dilexisti nos* – jest wyrażeniem bezpośrednio wyjętym z Listu św. Pawła Apostoła do Efezjan, i to w odniesieniu do miłosierdzia! (por. VgSt. Ef 2,4). Apostoł rozwija w swym liście naukę o łasce niosącej zbawienie w Chrystusie, w (z) którym zostaliśmy przywróceniu do życia ze śmierci, w której się znaleźliśmy *na skutek naszych występków* (por. VgSt. Ef 2,5). To bogactwo łaski, którym zachwyca się Paweł, przejawia się w *dobroci (bonitate)*, którą okazuje nam Bóg w Jezusie Chrystusie (por. VgSt. Ef 2,7).<sup>563</sup>

Trzy teksty prorockie mówią o szczególnej żałobie oraz płaczu, które są związane z utratą syna jedynaka (*Unigénitum*). A prorok Zachariasz wyróżnia się spośród nich, bo jego wizja prorocka odnoszona jest do Jezusa (por. VgSt. Za 12,10; por. Jr 6,26; Am 8,10).<sup>564</sup> Tematyka ta nawiązuje do historii ojca naszej wiary Abrahama, którego Pan poddał próbie (por. VgSt. Rdz 22,2; por. Hbr 11,7).<sup>565</sup>

Jest to także ulubiony temat pism Janowych, zwłaszcza wtedy, gdy apostoł podkreśla wyjątkową relację Ojca i Syna, która z miłości Boga do nas, została Objawiona przez Jego Syna dla naszego zbawienia. Każdy, kto uwierzy posłannemu do nas Jednorodzonemu, otrzymuje życie wieczne (por. VgSt. J 1,14.18; 3,16.18; 1 J 4,9).<sup>566</sup>

Jedyna dosłownie brzmiąca syntagma modlitwy *nad darami*, która ma swe źródło w tekście biblijnym NT, znajduje się w modlitwie arcykapłańskiej Jezusa. A oprócz tego syntagma ta ma odniesienie do wcześniejszej, gdzie użyto wyrażenia *dilexisti*. Jezus, modląc się przed swą męką za uczniów do umiłowanego Ojca, prosi Go, by się *zespolicili w jedno*, by wytrwali w Jego miłości, której wzorem jest miłość Ojca i Syna (por. VgSt. J 17,23).<sup>567</sup>

c) MnD – inspiracja liturgiczna

Źródła MnD formularza na wotywę, które pojawiają się w CCSL, podobnie jak w przypadku K, są dość zróżnicowane. Natomiast brak ich w ogóle w zbiorze C. Johnsona i OMRB:

- MnD, 566/3 – *Deus, Pater misericordiarum... obsequium* – to oracja formularza na wotywę w MR2002 oraz MR 1970-75, 1357, która ma swe źródło (z niewielką różnicą) w MP1830, s. 534: *Pater misericordiarum... obsequium*. Natomiast poszukując informacji zwrotnych w samym MA1980, 619/5, natrafiamy na odniesienie i związek z MR 1970-75, 1357.

- Formularz o NSJ – *OP* z 1924 r., s. 948, posiada jedną MnD – *Illos nos igne,... accendi*.<sup>568</sup>

Pierwsza część MnD formularza na wotywę – *Deus, Pater misericordiárum, qui propter nímiám caritátem, qua dilexísti nos, Unigénitum tuum nobis ineffábili bonitáte donásti* – zawiera syntagmy, które jako paralele można odnaleźć w niektórych oracjach innych formularzy. Pojawia się więc takie, które mówią: o miłosiernym Ojcu, Jednorodzonemu Synu, zwłaszcza we Mszy o Świętych Pięciu Ranach, o Świętym Krzyżu, o Najdroższej Krwi Chrystusa.<sup>569</sup>

Druga część oracji – *præsta, quæsumus, ut, cum ipso in unum consummáti, dignum tibi offerámus obséquium* – posiada kilka paralelnych odniesień w innych oracjach dotyczących syntagmy *obséquium*.<sup>570</sup>

d) MnD – inspiracja patrystyczna

Pierwsza syntagma – *Deus, Pater misericordiarum* – pojawia się u św. Anzelma w medytacji wyrażającej wołanie grzesznika do *Pana Boga, Ojca miłosierdzia* – grzesznika, który *karci siebie za niewdzięczność względem* okazywanych mu *Bożych dobrodziejstw*.<sup>571</sup>

Lambert (†1115) w liście do abpa Daimberta wyraża swe pragnienie i pokorne błaganie – bliskie tego, które wyraził św. Paweł (por. VgSt. 2 Kor 1,3) oraz psalmista (por. VgSt. Ps 39,3) – *by Bóg, Ojciec miłosierdzia i wszelkiego pociechy, uczynił godnym mnie grzesznika, z dołu zagłady i błotnego grzęzawiska i z więzienia tego życia, litościwie wyprowadzić ku zbawieniu*.<sup>572</sup>

Druga syntagma – *qui propter nímiám caritátem, qua dilexísti nos* – jest bardzo rzadka i można ją odnaleźć tylko u Fulgencjusza i kilku nieznanymi autorów.

Spadkobierca pokolenia postaugustyńskiego, Fulgencjusz z Ruspe (ok. 462/467-553), w pismach skierowanych *Do Monima*, gdzie prostuje on m.in. błędną interpretację augustyńskiej nauki o przeznaczeniu oraz doktrynę o preegzystencji Chrystusa, najpierw nawiązuje do tekstu Jakuba o *pożądliwości* i dojrzeniu *grzechu*, którego skutkiem jest *śmierć* (por. VgSt. Jk 1,15). Potem odwołuje się do apokaliptycznej wizji Miasta Świętego, którego Bóg broni przed szatanem, zapowiadając jednocześnie zniszczenie *śmierci i otchłani*, wraz z wizją tych, których dotknie *śmierć druga* (por. VgSt. Ap 20,9.14; 21,8; 1 Tm 5,6). Aż w końcu ukazuje Dobrą Nowinę, Jezusa, który każe *umarłym grzebać ich umarłych* (por. VgSt. Mt 8,22), oraz cytuje słowa św. Pawła o *Bogu bogatym w miłosierdzie*, który *umiłował nas przez wielką swą miłość* (VgSt. Ef 2,1-5), a który *nie ma żadnego upodobania w śmierci*, lecz pragnie tylko nawrócenia człowieka, aby żył (por. VgSt. Ez 18,32). Fulgencjusz ukazuje więc Go jako Boga *miłosierdzia i życia*.<sup>573</sup>

Następna syntagma – *Unigenitum tuum nobis ineffabili bonitate donasti* – nie występuje w całości, możemy jedynie natrafić na liczne jej składowe części.

Biskup z Hipony posługuje się nią w liście do biskupa pomocniczego Optata, w którym polemizuje z Pelagiuszem i Celestiuszem. Augustyn nawiązuje w nim do tematu *laski*, i dodaje: *którą Chrystus Pan maluczkemu i wielkiemu daje*. Natomiast w komentarzu do Księgi Rodzaju, opisując ogrom i wspaniałość dzieła

stworzenia, naucza: *Pod słowem ciemności można również rozumieć w ogóle samą nicość, której nie stworzył Bóg, a z której raczył stworzyć wszystko ze swojej niewymownej dobroci, ponieważ jest wszechmocny na tyle, że z nicości tak wiele uczynił.*<sup>574</sup>

Św. Anzelm w jednej z medytacji podziwia i zachwycą się niewysłowioną dobrocią Stwórcy w porównaniu z wielką biedą [małością] stworzeń ludzkich. Dalej, w modlitwie przygotowawczej kapłana, mającego sprawować Eucharystię i trzymać na swych rękach Ciało i Krew Pańską, skierowanej do Chrystusa, który w swym Sercu cierpiał za nas na Krzyżu (*quod dolores in corde in Cruce pro nobis passus est*), pojawia się prośba, by Pan sprawił, by proszący Go, wobec Wszechmocy Boga, nie czuł się nader winny i by nie wątpił jednak w niewysłowioną dobroć Bożą. Oprócz tego kilka razy pojawiają się syntagmy takie jak: *ineffabile misericordia, ineffabile obsequium, ineffabile pietas*, a nawet *latus ejus per militis lanceam transforatum*.<sup>575</sup>

W komentarzu do Księgi Psalmów, przypisywanym Czcigodnemu Bedzie, autor utożsamia Dawida z Chrystusem, który modli się tak w agonii swej Męki, z głębi swych uczuć, *...ze swej niewysłowionej dobroci i gotowości zbawienia wszystkich*.<sup>576</sup>

Istnieje też oracja pochodząca z najstarszego pontyfikatu, która podczas ordynacji biskupów, przy błogosławieństwie pastorału (*benedictio baculi*) tak się zaczynała: *Omnipotens et misericors Deus, qui ineffabili bonitate votis supplicantium assistis, quique ex tuae pietatis abundantia affectum petendi attribuis, baculo huic quem ad pastoralis officii signum in tuo nomine dedicamus...*<sup>577</sup>

Papież Kalikst II (1050-1124), z okazji przekazania przywileju dla benedyktyńskiego klasztoru na Monte Cassino (16 IX 1122), używa uroczystej formuły, w której wychwala wszechmoc, miłosierdzie Boga i cuda oraz Jego chwałę, która się przejawia w życiu świętych i ich cnotach, którymi się okrywają z niewysłowionej Jego dobroci.<sup>578</sup>

Przedostatnia syntagma *super oblaty – praesta, quaesumus, ut, cum ipso in unum consummati* – również spotykana jest u ojców tylko w pewnych częściach, ale nigdy w całości.

Rupert w komentarzu do Ewangelii według św. Jana cytuje i szeroko wyjaśnia cały *passus* (por. VgSt. J 17,22-23) z Modlitwy Arcykapłańskiej Jezusa za uczniów, w której prosi On Ojca, by oni *zespolicili się (consummati) w jedno*, co Rupert tłumaczy: *omnes redempti, salvati, atque in unum consummati (wszyscy odkupieni, zbawieni, aż w jedno zespoleni)*. Dalej (w. 23) występuje też dwa razy słowo *dilexisti*, znane z pierwszej syntagmy naszej MnD, co Rupert rozumie: *mihi conformes esse voluisti (chciałeś ukształtować [ich] na Moje podobieństwo)*.<sup>579</sup>

Ostatnią syntagmę MnD – *dignum tibi offeramus obsequium* – można napotkać także w formie szczątkowej.

Biskup Anzelm z Havelberg (ok. 1100-1158) w *Dialogach* – w trzeciej księdze traktującej *O różnych rytach Eucharystii u Greków i Łacinników* – stosuje formułę podobną do ww. syntagmy: *lecz u katolików wszędzie na Wschodzie składana jest Bogu wyraźnej i zdrowej wiary godna ofiara*.<sup>580</sup>

Wspomniany już wyżej Filip z Harveng, przy okazji omawiania tematu *posłuszeństwa kleru*, wspomina Dawida i jego wierność królowi Saulowi, który: *wiernego żołnierza panujący król włączał do godnej służby*.<sup>581</sup>

Znany nam już Gerhoh, komentując fragment psalmu Dawidowego, który jest wołaniem o *wysłuchanie w dniu utrapienia* oraz o *pomoc ze świątyni* na Syjonie i odwołaniem się do złożonych Bogu *ofiar i całopaleń* – wyraża nadzieję, *abyśmy Tobie wspaniałą (tłustą) złożyli ofiarę (holocaustum) całopalną w naczyniach z ukrytych sumień, i siedem gorejących lamp złożyli przed Twoim tronem...*, co dałoby nam *radość płynącą z dnia wiecznego szczęścia*.<sup>582</sup>

Należy w końcu dodać, iż dwa razy spotykamy w jednej z *oracji* brewiarza syntagmę: *matutinum sacrificium tibi offeramus in templo*.<sup>583</sup>

#### 1.4. Modlitwa po Komunii

*Tui sacraménti caritátis partícipes effécti,  
cleméntiam tuam, Dómine, suppliciter implorámus,  
ut Christo conformémur in terris,  
et eius glóriæ consórtes fieri mereámur in cælis*.<sup>584</sup>

##### a) MpK – inspiracja językowa

Ostatnia oracja formularza na wotywę, tj. MpK, w łacińskim oryginale stanowi dość zwarty tekst euchologiczny, ale jak zaznaczyliśmy wyżej – tak samo i w tym przypadku mamy do czynienia z trudną konstrukcją gramatyczną poszczególnych syntagm, zwłaszcza do przełożenia na języki nowożytny. Jednakże te trudności leksykalne i syntaktyczne, właściwie przełożone, ukazują piękno i bogactwo duchowe zawarte w treści *oracji*.

Oracja *po Komunii* składa się z czterech syntagm logicznie powiązanych ze sobą, zwłaszcza dwie ostatnie poprzez konstrukcję zdania celowego. Pierwsza syntagma, otwierająca orację, koncentruje nas na udziale w misterium sakramentalnym (*Tui... effécti*). Druga syntagma wyraża cel prośby MpK, a jednocześnie rozpoczyna całą serię błagań, które zawarte są w poszczególnych syntagmach tej oracji (*cleméntiam... implorámus*).<sup>585</sup>

Zestawiając razem poszczególne syntagmy oracji *po Komunii*, po zabiegu stylizacji językowej oraz literackiej, można przełożyć w następujący sposób:

Uczynieni uczestnikami Twego sakramentu miłości,  
pokornie prosimy o łaskę Twoją, Panie,

abyśmy, zostali ukształtowani na wzór Chrystusa na ziemi,  
i stawali się również współuczestnikami Jego chwały w niebie.

MpK w tłumaczeniu włoskim drugiego formularza na wotywę (gdyż pierwszy jest taki sam jak we mszy z uroczystości), najbardziej jest podobny co do treści formy – choć mniej rozbudowany – do MpK po łacinie oraz tłumaczenia francuskiego.<sup>586</sup>

Ostatnia z oracji, w wersji francuskiej, zwraca się do Pana (Boga), zaznaczając fakt uczestnictwa w *sakramencie Jego miłości*, ale nie artykułuje tego jak oryginalna syntagma łacińska, która stwierdza, że nimi zostaliśmy *uczynieni*. W następnej syntagmie napotykamy na prośbę, w której nie pada słowo *laska*, a która w swym tu i teraz pragnie, by Pan *udzielił nam* podobieństwo do Chrystusa, zamiast *byśmy zostali ukształtowani na Jego wzór*. Od strony literackiej wersja francuska MpK jest poprawna.<sup>587</sup>

Uderza fakt, że anglojęzyczny przekład *po Komunii*, w pierwszej syntagmie stwierdza, iż *otrzymaliśmy* od Pana Jego *sakrament miłości*, a słowo o *uczestnictwie (udziale)* pada dopiero pod koniec. Na płaszczyźnie literackiej MpK jest poprawnie zbudowana, choć trochę inaczej uformowana syntaktycznie niż wersja typiczna.<sup>588</sup>

Niemieckojęzyczne tłumaczenie *po Komunii* skierowane jest do Boga, którego nazywa *laskawym*. Rekompensuje to brak słowa *laska* w samej prośbie. Podobna różnica występowała także w wersji angielskiej. Natomiast od strony literackiej języka niemieckiego MpK jest poprawna.<sup>589</sup>

b) MpK – inspiracja biblijna

Oracja *Post communionem* formularza na wotywę nie jest wyjęta bezpośrednio ze ST czy NT, podobnie jak w przypadku oracji z uroczystości. Jest za to eucharystią zaadoptowaną, która wnosi cztery nowe elementy w porównaniu z poprzednimi modlitwami. Tylko cztery nowe elementy syntagm, a jednocześnie – po omówieniu do tej pory aż tylu oracji – aż cztery nowe wyrażenia, mające swe odniesienia biblijne.

Syntagma, w której rolę dominującą pełni prośba o łaskawość, zyczliwość Boga, także znajduje swoje środowisko biblijne, jak poprzednie oracje.

Gdy Mojżesz chciał ujrzeć chwałę Pana, usłyszał: *respondit ego ostendam omne bonum tibi et vocabo in nomine Domini coram te et miserebor cui voluero et clemens ero in quem mihi placuerit* (VgSt. Wj 33,19). Nie ujrzał oblicza Pana, bo inaczej nie mógłby pozostać przy życiu, natomiast ujrzał Jahwe przechodzącego z tyłu i słyszał, jak woła: *quo transeunte coram eo ait Dominator Domine Deus miserericors et clemens patiens et multae miserationis ac verus* (VgSt. Wj 34,6).<sup>590</sup>

Możemy także zaprezentować tekst, który ma wydźwięk negatywny, ale dzięki niemu możemy zrozumieć, czym może być i jest *clementia* Boga, gdy Jozue

wchodząc do Ziemi Obiecanej prowadził walki z miejscowymi władcami (por. VgSt. Joz 11,20).<sup>591</sup>

Po oczyszczeniu świątyni z rozkazu króla Ezechiasza, albowiem została ona zbezczeszczona przez króla Achaza, ogłoszono w Jerozolimie obchody Paschy dla Pana zgodnie z przepisami Prawa, oraz odczytano list w całym Izraelu i Judzie, w którym był rozkaz króla, a w nim zachęta do służby Jahwe i m.in. takie słowa: ... *clemens est Dominus Deus vester et non avertet faciem suam a vobis si reversi fueritis ad eum* (por. VgSt. 2 Krn 30,9; por. Ne 9,17.31).<sup>592</sup>

Jest jeszcze jeden wyjątkowy tekst, który ukazuje negatywną postawę proroka Jonasza oburzonego na Boga za Jego postawę cierpliwości, życzliwości i miłosierdzia względem Niniwitów (por. VgSt. Jon 4,2).<sup>593</sup>

W następnej syntagmie wyrażenie *suppliciter* odsyła nas do biblijnego tekstu w ST, gdzie Mojżesz słał błagania i wstawiał się za ludem do Pana, który Go drażnił, gdyż z braku ufności i lęku nie chciał wejść do Ziemi Obiecanej (por. VgSt. Pwt 9,25).<sup>594</sup>

Natomiast tekst z czasów powstań machabejskich, wyraża zachowanie modlących się w intencji uchronienia od hańby miejsca świętego (por. VgSt. 2 Mch 3,18).

Klasycznym już tekstem, zawierającym to wyrażenie z naszej syntagmy, jest fragment, w którym autor natchniony opisuje modlitwy i błagania zanoszone przez Jezusa przed męką (por. VgSt. Hbr 5,7).<sup>595</sup>

Spójrzmy teraz na zaplecze biblijne syntagmy: *eius glórie consórtes fieri mereámur in cælis*. Człowiek w ST mógł co najwyżej oglądać coś, co było tylko podobieństwem chwały Jahwe, ale nie mógł jeszcze być jej uczestnikiem w niebie (por. VgSt. Ez 2,1). To, czego nie mógł człowiek, zapowiadał Bóg, dając przedsmak przybliżenia się, zjednoczenia z nami w czasach przyjścia Mesjasza, gdy Jego Syn przyjmie ludzką naturę, a nam ukaże swą chwałę (por. VgSt. Ez 10,4).

W Kazaniu na Górze sam Jezus mówi do uczniów o tym uczestnictwie prześladowanych dla Jego imienia w chwale nieba (por. VgSt. Mt 5,12; por. 5,45; 6,9). Wyraźnie też mówi, że ten dostąpi uczestnictwa w chwale nieba, kto *pełni wolę* Jego *Ojca* (por. VgSt. Mt 7,21; por. 10,32-33; 12,50).<sup>596</sup>

O realności tego uczestnictwa świadczy przekazana Piotrowi władza kluczy, wiązania-rozwiązania, która od spraw tu na ziemi swoim zasięgiem dociera skutecznie do nieba (por. VgSt. Mt 16,19). Apostołów zaś, powracających z entuzjazmem z misji, na którą Jezus ich wysłał i wyposażył w swą moc, zachęca, by cieszyli się, że ich imiona zapisane są w *niebie* (por. VgSt. Łk 10,20).<sup>597</sup>

W liście skierowanym do wspólnot rzymskich, w którym Paweł porusza ważny temat usprawiedliwienia w Chrystusie, pisze, że nawet całe stworzenie początkowo *poddane marności*, w Chrystusie wyzwolone, będzie mogło *uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych* (por. VgSt. Rz 8,21). A dalej, używając metafory garncarza lepiącego naczynia z gliny, przekonuje, że Bóg może nami

się swobodnie posługiwać. A skoro tak, to zechciał także dać nam poznanie i uczestnictwo w bogactwie swej chwały, nam *naczymiom objęty zmiłowaniem* (por. VgSt. Rz 9,23).

Uczestnictwo w przyszłej chwale przychodzi poprzez *utrapienia obecnego czasu* (por. VgSt. 2 Kor 4,17). Św. Paweł rozwiewa wszelkie wątpliwości i umacnia pewność naszej wiary, podkreślając trwałość tego, co przygotował dla nas Bóg w Swoim Synu (por. VgSt. 2 Kor 5,1). Tych zaś, których Paweł posyła do wspólnoty dla posługi, trzeba przyjąć z miłością, bo wysłannicy Kościołów są *chwałą Chrystusa*, czyli mają uczestnictwo w Jego chwale (por. VgSt. 2 Kor 8,23).<sup>598</sup>

W Chrystusie jesteśmy obdarowani *łaską dla chwały majestatu Boga*, abyśmy mając *nadzieję* w Chrystusie, uczestniczyli, *istnieli* poprzez łaskę w Jego chwale. To jest nasze *dziedzictwo*, którego *zadatek* już nosimy w sobie, a który *uczyni nas własnością Boga* (por. VgSt. Ef 1,6.12.14). Niebo, którego pierwociny już posiadamy, Paweł nazywa wprost – *naszą ojczyzną* (por. VgSt. Flp 3,20). Nadzieja otrzymania *nagrody*, która odłożona jest dla nas *w niebie*, już owocuje w nas (por. VgSt. Kol 1,5-6).

Poprzez głoszenie Ewangelii – zapewnia Paweł – dostąpimy *chwały Jezusa Chrystusa* (por. VgSt. 2 Tes 2,14).<sup>599</sup>

Piotr pisze do chrześcijan o radości uczestnictwa w cierpieniach Chrystusa, ukazując im perspektywę nadziei uczestnictwa w Jego chwale. To uczestnictwo nazywa *niezniszczalnym, niepokalanym i niewiędnącym*, które zostało dla nas *zachowane w niebie* (por. VgSt. 1 P 1,4). A o sobie pisze już jako o *uczestniku tej chwały*, która dopiero *ma się objawić*, a adresatom listu daje niezachwianą pewność wiary, że podczas przyjścia Jezusa Chrystusa – *Najwyższego Pasterza* – otrzymają *niewiędnący wieniec chwały* (por. VgSt. 1 P 4,13; 5,1.4).

W podobnym tonie i słowach, jak św. Paweł piszący do swych wspólnot, wyraża się autor Listu do Hebrajczyków, który zwraca się do nich jako do *zapisanych w niebiosach*, do Kościoła *pierworodnych* (por. VgSt. Hbr 12,23).

Teksty te potwierdzają głęboką nadzieję i niezachwianą naukę dotyczącą *uczestnictwa w chwale nieba*, która rozwijała się u adresatów Ewangelii i listów apostoelskich, a wyraziła się m.in. w tekstach liturgicznych, czego śladem jest choćby syntagma: *eius glóriæ consórtes fieri mereámur in cælis*.

c) MpK – inspiracja liturgiczna

Źródła MpK formularza na wotywę są podobne do tych, które ma MnD, a które pojawiają się w CCSL, tak samo jeśli chodzi o stopień ich zróżnicowania. Brak ich również u C. Johnsona oraz autora najbardziej znanego zbioru – *Les oraisons*. Napotykamy na następujące źródła MpK formularza na wotywę

- MpK, 566/6 – *Tui sacramenti caritatis... cælis* – jako oracja końcowa formularza na wotywę NSJ w MR2002 i MR 1970-75, 1358, ma swe źródła w MPar1738, 4470. Jest to formularz *De uno vel pluribus sanctis*, 4470, przy

którym podaje się źródła biblijne: Hbr 3,14, Rz 8,29 i 2 P 1,4. Sam zaś MP1830, s. 535, posiada orację MnD, którą podaję w całości:

*Mitis et humilis Cordis tui memóriam in sacro convívio venerantes, fac nos, Dómine, mansuetúdinem et humilitátem te magistro ediscere; ut promissam pacem, et réquiem animábus nostris inveníre mereámur; Qui vivis et regnas.*

• Natomiast wg MA1980 źródła MpK,619/9, są następujące: MPar1738, 4470; MR1970-75, 1358.

• Formularz o NSJ – OP z 1924 r., s. 948, posiada MpK – *Praebant nobis... caelesia*, tą samą, która znajduje się w najstarszym formularzu na uroczystość *Cogitationes*, a którą wymienia OMRB, 829.<sup>600</sup>

W poszukiwaniu paralelnych aplikacji zbliżonych do pierwszej części MpK – *Tui sacraménti caritátis participes effecti, cleméntiam tuam, Dómine, suppliciter implorámus* – w innych oracjach można odnaleźć takie syntagmy, które dotyczą naszego uczestnictwa w Ciele i Krwi Pana, Bóstwie, chwale wiecznej, łasce, uczcie niebieskiej, tajemnicach, Męce, Zmartwychwstaniu Pana, oraz sakramentach. Są też takie, które wyrażają prośbę o łaskę, życzliwość i Miłosierdzie Boże.<sup>601</sup> Natomiast w drugiej części MpK – *ut Christo conformémur in terris, et eius glóriæ consórtes fieri mereámur in caelis* – syntagmą wiodącą jest upodobnienie do Chrystusa i uczestnictwo w chwale niebieskiej. Ich aplikacje i paralelizmy treściowe znajdziemy w oracjach innych formularzy.<sup>602</sup>

d) MpK – inspiracja patrystyczna

Pierwszą spośród czterech syntagm MpK – *Tui sacramenti caritatis participes effecti* – zajmiemy się tylko w tej mierze, w jakiej jest to konieczne, tzn. dotykając tylko tych jej części, które wnoszą coś nowego albo jeszcze nie były omawiane.

Odnajdujemy tutaj różne formy naszej syntagmy, m.in.: *abyśmy byli uczynieni uczestnikami sakramentów* (Ambroży); *którzy zostali uczynieni uczestnikami Chrystusa* (Ambroży?); *chłopcy są uczynieni uczestnikami Krwi i Ciała* (Orygenes – Hieronim); *kiedyż byliśmy uczynieni uczestnikami wieczności?* albo (...) *Ducha Świętego* (Augustyn [Augustyn?]); albo (...) *Chrystusa* (bp Maksym z Turynu – IV/V w.); *do Świętego Świętych posłani, i ołtarza niebieskiego uczynieni uczestnikami Kapłaństwa wiecznego...* (Jan Mabillon, 1632-1707); *uczynieni uczestnikami Stołu niebieskiego (Mensae coelestis)* (Grzegorz I Wielki; oraz *Vetus sacramentarium*); albo (...) *łaski Ducha Świętego* (Beda); lub (...) *Chrystusa* (Alkuin; Raban Maur); także (...) *niebieskich sakramentów (Offecium S. Udalrici)*; albo pełniej: *Świętego Ciała, i najdroższej Krwi Chrystusa Zbawiciela uczynieni uczestnikami* (Anastazy bibliotekarz – †878/9); *uczynieni uczestnikami życia wiecznego* (Piotr z La Celle).<sup>603</sup>

Druga syntagma MpK – *Clementiam tuam, Domine, suppliciter imploramus* – niezbyt często, ale jednak występuje w niektórych księgach liturgicznych, np. w *Missale mixtum* oraz *Missa Aethiopum*.<sup>604</sup>



Natomiast z ostatniej syntagmy MpK – *et eius gloriae consortes fieri mereamur in coelis* – można już wskazać tylko pojedyncze miejsca u autorów tradycji (po-)patrystycznej: Alkuina – *illorum gloriae consortes esse mereamur in coelis*; Arnolda – *consolationum quoque socii et gloriae consortes efficiamur*; Absalona – *futura vita erimus gloriae consortes*; oraz Radulfa, który zasługę bycia uczestnikiem chwały wiąże z uczestnictwem w Zmartwychwstaniu Chrystusa – *ut participes Christi resurrectionis et gloriae fieri mereamur*. Są jeszcze dwa świadectwa autora anonimowego: *ut consortes illi [=Virginii] fieri mereamur in beatitudine* oraz *consortes illi [=nomen Christi verbo] esse in merito studeamus, ut illi consortes in praemio fieri mereamur*.<sup>605</sup>

## 2. Omówienie tekstów skrypturystycznych formularza na wotywę

Przedstawimy teraz i krótko omówimy zestaw czytań do wyboru, przeznaczonych na wotywę o Najświętszym Sercu Jezusa. Posłużymy się tekstem i układem lekcjonarza łacińskiego.<sup>606</sup>

### 2.1. Pierwsze czytanie poza okresem paschalnym

Do każdego czytania przeznaczony jest odpowiadający mu psalm.<sup>607</sup>

a) Wj 34,4b-7a.8-9 (*Dominator Domine Deus, misericors et clemens*).

Tekst czytania z Księgi Wyjścia jest zlepkiem kilku zdań wyjętych z drugiej części księgi, która opisuje wydarzenia z pobytu Izraela u stóp Synaju (19,1-24,18) i relacjonuje opowiadanie o ponownym odnowieniu zerwanego przez niego Przymierza (32-34). Szerszym kontekstem tego aktu wybrania ze strony Boga, stanowiącego centrum wszystkich innych wydarzeń, są cztery dary Boże tworzące ze zwykłych wędrownych dwunastu plemion jeden naród: dar przywódcy (Mojżesza), dar Prawa (Tory) i Świątyni (pustynnego przybytku) oraz Obietnica Ziemi.<sup>608</sup>

Do tego czytania przewidziano: Ps 24,4bc-5ab.6 i 7bc.8-9.10 i 14. Resp. – w. 6a (*Reminiscere miserationum tuarum, Domine*). Lamentacja ta, należąca do pierwszej grupy psalmów, została wyrażona przez psalmistę w formie akrostychu, tutaj akurat alfabetycznego – tj. zaczynającego poszczególne wiersze od kolejnej litery alfabetu hebr., ma cel dydaktyczny. Droga Jahwe, wspomnienie grzechów psalmisty – otwierają perspektywę potrzeby i oczekiwania Miłosierdzia Bożego. Z psalmu wylania się pouczenie o wierności przymierzu z Bogiem.<sup>609</sup>

b) Pwt 7,6-11 (*Dilexit vos Dominus et elegit vos*).<sup>610</sup>

Po tym czytaniu następuje: Ps 32,1-2.4-5.11-12.18-19.20-21. Resp. – w. 5b (*Misericordia Domini plena est terra*). Jest to psalm należący do tej samej gru-

py co poprzedni, stanowi hymn mający prawdopodobnie inspiracje liturgiczne, będący zachętą do uwielbienia dynamicznej mocy stwórczego Słowa Boga, Jego władzy nad narodami oraz zbawczych zamysłów Jego Serca pełnego współczucia dla wiernych.<sup>611</sup>

c) Pwt 10,12-22 (*Amavit eos elegitque semen eorum post eos*).

Drugi fragment zaczerpnięty z Deuteronomium, pochodzi z drugiej mowy Mojżesza, będącej homiletycznym wprowadzeniem do Księgi Prawa (5,1-11,32), a w kulminacyjnym jego momencie – proklamacją powołania Izraela przez Boga i ukazaniem konsekwencji tego faktu (10,12-11,1). Wyływająca stąd konieczność pielęgnowania pamięci o wydarzeniach zbawczych, która stanowi o tożsamości Izraela, wymóg nawrócenia (*obrzezania serca*) oraz zachęta do wierności Panu, to bezpośredni kontekst tej perykopy.<sup>612</sup> Responsorium i psalm (jak w pkt. a).

d) Iz 49,13-15 (*Si mulier infantem suum oblita fuerit, ego tamen non obliviscar tui*).

Czytanie to pochodzi z tzw. Deutero Izajasza, czyli natchnionego proroka działającego w czasach wygnania babilońskiego, z tzw. Księgi Pocieszenia Izraela (40,1-55,13), a dokładniej – pocieszenia Syjonu (49,1-54,17), które polega na zapowiedzi nowego Wyjścia (49,8-13) i oznajmieniu wybawienia dla Syjonu (49,14-26). Szerszym kontekstem naszego fragmentu, przyrównującego miłość Boga do miłości macierzyńskiej względem niemowlęcia, są cztery Pieśni o Słudze Jahwe (42,17; 49,1-7; 50,4-9; 52,13-53,12) – Posłańcu Zbawienia wraz z dokładnym opisem Jego cierpień.<sup>613</sup>

Do tego czytania przypisano: Ps 33,2-3.4-5.6-7. Resp. w. 9a (*Gustate et videte quoniam suavis est Dominus*). Także i ten psalm należy do tej samej grupy. Ma charakter pieśni dziękczynnej jednostki, i podobnie jak Ps 25(24) formę akrostychu alfabetycznego. Celem autora natchnionego jest skierowanie zachęty do sprawiedliwych, by przyłączyli się do niego w uwielbieniu Boga Wybawcy tych, którzy Mu ufają. Tekst ten należy więc do kręgu nauczania mądrościowego i porusza temat *bojaźni* Pańskiej, przestrzegania przykazań oraz wychowania potomstwa w należytym czci Boga. Uwagę skupia zachęta do *kosztowania dobroci Pańskiej*.<sup>614</sup>

e) Jr 31,1-4 (*In caritate perpetua dilexi te*).

Urywek ten stanowi jedną z wielu wyroczni Pańskich, które wypowiedziane zostały ustami Jeremiasza do Izraela. Tekst ten, następujący po tzw. prorocत्वach przeciw narodom, należy do centralnej części księgi, mówiącej o odnowie Izraela (30,1-31,40) i radości z powrotu (31,1-6), której fundamentem jest odwieczna miłość Boga (26,1-35,19). Ważnym tłem tych mów jest osobiste cierpienie Jeremiasza (26,1-24) w atmosferze jego sporu z fałszywymi prorokami (27,1-29,32).<sup>615</sup>

f) Ez 34,11-16 (*Ego pascam oves meas et ego eas faciam accubare*)<sup>616</sup> oraz g) Oz 11,1b.3-4.8c-9 (*Conversum est in me cor meum*).<sup>617</sup>

Pozostałe psalmy do czytań są tymi samymi, które pojawiły się już w formularzu uroczystym w cyklu A-B-C: -- ad e) Ps: Iz 12,2-3.4bcd.5-6. Resp. w. 3 (*Haurietis aquas in gaudio de fontibus Salvatoris*)<sup>618</sup>; -- ad f) Ps 22,1-3.4.5.6. Resp. w. 1 (*Dominus pascit me, et nihil mihi deerit*)<sup>619</sup>; -- ad g) Ps 102,1-2.3-4.6-7.6 i 10. Resp. w. 17 (*Misericordia Domini ab aeterno super timentes eum*).<sup>620</sup>

## 2.2. Pierwsze czytanie w okresie paschalnym

a) Ap 3,14b.20-22 (*Cenabo cum illo, et ipse mecum*).

Pierwszy fragment z prorockiej Księgi Objawienia – *apokalypsis* Jezusa Chrystusa, poprzez Jana wyjawiającego tajemnice nieba, ziemi (życia Kościoła wszystkich czasów) oraz przeszłości, terażniejszości i przyszłości – został wyjęty z części epistolarnej tego objawienia (1,4-22,21). Widzący (Jan), w pierwszym cyklu wizji (1,10b-11,19) otrzymanego od Boga doświadczenia, przekazuje relację o objawiającym się mu Chrystusie (Synu Człowieczym), przechadzającym się pośród siedmiu złotych świeczników (Kościołów), do których kieruje swe słowa w formie siedmiu listów. Jest to fragment Listu do Kościoła w Laodycei, w którym główny akcent położony jest na przyjęcie przesłania i nagrodę wspólnej uczty. Bezpośrednim kontekstem następującym po tym ostanim z siedmiu listów jest wizja zwoju z siedmioma pieczęciami (4,1-8,5).<sup>621</sup> Responsorium i psalm: Ps 32 – *jw.* Resp. w. 5b (*jw.*).

b) Ap 5,6-12 (*Redemisti nos Deo in sanguine tuo*).

Drugi passus prorocstwa Janowego pochodzi ze wspomnianego już kontekstu, tj. wizji siedmiu pieczęci, w której Widzący ogląda scenę ze zwojem i Barankiem – jedynym godnym złamać te pieczęcie, by otworzyć księgę zawierającą wydarzenia czasów ostatecznych i mocą swej Krwi nadać nowy sens historii zbawienia (5,1-14). Jest to wizja wstępna do opisu serii siedmiu pieczęci (6,1-8,5) i siedmiu trąb (8,2.6 – 11,19). Natomiast poprzedzającym tekstem (dla 5,6-12) jest wizja dworu niebieskiego (4,1-11).<sup>622</sup> Responsorium i psalm: Ps 102 – *jw.* Resp. w. 17 (*jw.*).

## 2.3. Drugie czytanie

a) Rz 5,5-11 (*Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris*).<sup>623</sup>

b) Ef 1,3-10 (*Secundum divitias gratiae eius quae superbundavit in nobis*).

Czytanie to (Ef) zostało wyjęte z pierwszej części listu, tj. Objawienia i realizacji Bożego planu (1,3-3,21), zaraz po wstępnym pozdrowieniu adresatów. Św. Paweł nadał temu fragmentowi rolę otwierającą całą tę część i przekazał go w formie błogosławieństwa (1,3-14), po którym następuje dziękczynienie i modlitwa wstawiennicza (1,15-23).<sup>624</sup>

c) Ef 3,8-12 (*In gentibus evangelizare envesigabiles divitias Christi*) oraz  
d) Ef 3,14-19 (*Scire supereminentem scientiae caritatem Christi*)<sup>625</sup>; jak również  
e) Flp 1,8-11 (*In visceribus Iesu Christi*).

Czytanie to jest rozpoczynającą się dziękczynieniem modlitwą Pawła, *ożywioną miłością Chrystusa*, pochodzącą ze wstępnej warstwy listu. Po niej następują cztery części, które mogły być pierwotnie oddzielnymi listami skierowanymi do Filipian, a obecnie stanowią jednolitą całość. Kontekst historyczny wskazuje na fakt, że list – a przynajmniej interesująca nas tutaj jego część – jest dziękczynieniem Pawła za wsparcie, jakiego doświadczał w więzieniu rzymskim ze strony Filipian za pośrednictwem Epafrodyta (4,18; 1,8), wezwaniem do jedności wspólnoty, próbą pocieszenia Filipian, wezwaniem do współuczestnictwa w cierpieniach Pawłowych oraz ostrzeżeniem przed *judaizującymi*.<sup>626</sup> Ostatnią z propozycji jest czytanie f) 1 J 4,7-16 (*Priori dilexit nos*).<sup>627</sup>

## 2.4. Śpiew przed Ewangelią i Ewangelia

Każdej Ewangelii odpowiednio towarzyszy i poprzedza ją wers śpiewu, bądź bezpośrednio z niej wyjęty, bądź tematycznie z nią związany, wskazuje na istotę jej przesłania: a) Mt 11,25 – *Benedictus es, Pater, Domine caeli et Terre, quia mysteria regni parvulis revelasti*; b) Mt 11,29ab – *Tollite iugum meum super vos, dicit Dominus, et discite a me, quia mitis sum et humilis corde*; c) Mt 11,28 – *Venite ad me, omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos, dicit Dominus*; d) J 10,14 – *Ego sum pastor bonus, dicit Dominus, et cognosco oves meas, et cognoscunt me meae*; e) J 15,9 – *Sicut dilexit me Pater, et ego dilexi vos; manete in dilectione mea, dicit Dominus*; f) J 15,9 – *jw.*; g) J 10,14 – *jw.*; g) 1 J 4,10b – *Deus priori dilexit nos, et misit Filium suum propitiationem pro peccatis nostris*.<sup>628</sup>

Ad a) Mt 11,25-30 (*Mitis sum et humilis corde*).<sup>629</sup>

Ad b) Łk 15,1-10 (*Gaudium erit in caelo super uno peccatore poenitentiam agente*) – oraz – ad c) Łk 15,1-3.11-32 (*Gaudere oportebat, quia frater tuus hic mortuus erat et revixit*).

Podstawowe dane sytuujące Łk 15 podaliśmy wyżej, ale – ponieważ oba pasusy obejmują swym zakresem szerszy materiał, wymagają uzupełnienia, zwłaszcza jeśli chodzi o trzy przykłady Bożego Miłosierdzia względem grzeszników (15,1-32). Tłem historio-zbawczym opisanych przez Łukasza wydarzeń (w drugiej części pouczeń o chrześcijańskiej drodze) jest konflikt Jezusa z faryzeuszami z powodu Jego relacji do grzeszników. Uzasadnieniem więc miłosiernej postawy Jezusa jest najwymowniejszy z trzech przykładów – przypowieść o Dobrym Ojcu i dwóch synach (15,11-32).<sup>630</sup>

Ad d) J 10,11-18 (*Bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis*).

Jest to fragment wyjęty z Ewangelii według św. Jana, z partii tekstu określanej mianem Księgi znaków, opisującej fakt nieprzyjęcia Jezusa przez *swoich* (1,19-

-12,50), gdzie znajduje się także blok tematyczny mówiący o Dobrym Pasterzu (10,1-42). Głównym jego przesłaniem jest stwierdzenie, że Jezus jest *Dobrym Pasterzem* oraz *Bramą owiec*. Stanowi więc ono tło i pomost do następnego bloku tematycznego, który mówi o Jezusie oddającym swe życie dobrowolnie poprzez wywyższenie na krzyżu, oraz ukazującym Go jako Zmartwychwstanie i życie (11,1-12,50). Natomiast kontekstem uprzednim dla passusu o Dobrym Pasterzu jest opis wydarzeń, które się dokonały w związku z przywróceniem niewidomego wzroku przez Jezusa (9,1-41).<sup>631</sup>

Ad e) J 15,1-8 (*Manete in me, et ego in vobis*) – oraz – ad f) J 15,9-17 (*Hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos*) – oraz – ad g) J 17,20-26 (*Dilexisti eos, sicut et me dilexisti*).

Te trzy fragmenty zostały zaczerpnięte z tzw. Księgi chwały (13,1-20,31). Tło i atmosferę tworzą dla nich wydarzenia z Ostatniej Wieczery (13,1-30) i Modlitwa Arcykapłańska Jezusa (17,1-26). Mowy wygłoszone na niej przez Jezusa ukazują sens utożsamienia się Pana z winnym krzewem (15,1-11) i nazwania uczniów przyjaciółmi (15,12-17). Tematyka winnego krzewu i trwania w przyjaźni z Jezusem wyrażona jest w najgłębszej modlitwie Jezusa – *aby stanowili [byli] jedno* (17,20-26). Głębokie powiązanie i wzajemne uzupełnianie się tych tekstów tworzą punkty odniesienia dla każdego z nich, pomagając odkryć pełniejszy ich sens na szerokim tle horyzontu znaków i koncepcji Janowej Ewangelii.<sup>632</sup>

Jako ostatni, najbardziej znany i często używany tekst: Ad h) J 19,31-37 (*Latus eius aperuit, et exivit sanguis et aqua*).<sup>633</sup>



ROZDZIAŁ CZWARTY

**Teologiczna problematyka tekstów  
euchologijnych i skryturystycznych**





W rozdziale tym zostaną omówione najważniejsze, wiodące idee teologiczne, zawarte w formułach modlitewnych oraz tekstach Pisma Świętego z uroczystości i wotywy Serca Jezusowego. Można stwierdzić, że teologia szerzej ujmuje treść i przesłanie poszczególnych syntagm, niż sama analiza hermeneutyczna tekstów mszy *Cogitationes*.

W syntezie teologicznej odwołamy się do następujących autorów: J. Ratzingera (Benedykta XVI), H. Rahnera, H.U. von Balthasara, B. Sesboué, I. de la Potterie, K. Rahnera oraz L. Scheffczyka, uwzględniając także tych przedstawicieli tradycji (ojców i mistyków Średniowiecza), których oni przywołują w swych wypowiedziach.

Wymienieni autorzy mówią o faktach zbawczych dokonujących się w człowieku, które wypływają ze zjednoczenia z Chrystusem, z unii personalnej z Nim. Jedność ta przynosi człowiekowi zbawienie, które jest możliwe tylko przez Niego i w Nim. Natomiast staje się to niemożliwe w teologii, która *gubi* doświadczenie żywego Chrystusa, dzieli Osobę Zbawiciela na Jezusa historii i Chrystusa wiary, albo próbuje otworzyć Go wytrychem niewłaściwej egzegezy. Krytykę podobnych ujęć spotkamy w zdecydowanym stanowisku J. Ratzingera, jak również Leo Scheffczyka.<sup>634</sup>

## 1. Zbawcze zamysły Serca Bożego w stosunku do człowieka

### 1.1. Miłość Boża

Pierwszą ideą wyłaniającą się bezpośrednio z analizy euchologii<sup>635</sup> mszy *Cogitationes* jest zbawczy zamysł Boga względem człowieka. Bóg kocha człowieka i dlatego pragnie go zbawić, odbudować głęboką więź, ustanowić na nowo zerwaną przez grzech jedność.

Miłość ta została objawiona człowiekowi przez Jezusa Chrystusa, a wynika wprost z natury Boga, który żyje w miłości Trzech Osób. To zbawcze dzieło Boga jest przedmiotem rozważań współczesnych teologów.

W nawiązaniu do trzech wielkich przypowieści narracyjnych św. Łukasza, Benedykt XVI ukazał intencje zbawcze Boga, którego Serce poruszone jest miłosierdziem. Wyraźnie możemy to dostrzec w *przypowieści o dwóch braciach i o dobrym ojcu* (Łk 15,11-32). Modelem takiej wizji Boga Ojca jest tekst Ozeasza

11,1-9, ukazujący Jahwe zatroskanego o *Efraima – Izraela*: (...) *Moje serce na to się wzdryga i rozpalają się moje wnętrzności. Nie chcę, aby wybuchnął płomień mego gniewu, i Efraima już więcej nie zniszczę, albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem; pośrodku ciebie jestem Ja – Święty...* (11,8n).<sup>636</sup>

Bóg tak postępuje, jak żaden człowiek by nie potrafił, ponieważ jest Święty (powiedzielibyśmy – Inny, niż stworzenie): *Bóg ma serce i serce to, można by powiedzieć, obraca się przeciwko Niemu samemu: zarówno u Proroków, jak i w Ewangelii znowu napotykamy słowo „litość”, wyrażane obrazem łona matki. Serce Boga przemienia gniew, a karę zamienia na przebaczenie.*<sup>637</sup>

H.U. von Balthasar będzie mówił także o zamysłach serc ludzkich, które wychodzą na jaw wobec nauki krzyża, która jak miecz przenika *Serce Kościoła*.<sup>638</sup>

Niektóre biblijne figury zbawcze zawarte w tekstach Pisma, i ich realizacje w Jezusie Chrystusie, zawsze były dla egzegetów i teologów miejscami, przez które próbowali dojść do świadomości zbawczej Jezusa, a w tym wypadku *zamyśłów zbawczych Serca Bożego*.

Rozumienie symboliczne wydarzeń zbawczych, zwłaszcza na krzyżu, w badaniach I. de la Potterie jest poprzedzone odrzuceniem założeń redukujących doświadczenie Jezusa Chrystusa. Jako egzegeta i teolog katolicki traktuje wydarzenie przebitego boku Jezusa dwojako, tzn. jako rzeczywistość i symbol, przy czym oddzielnie zajmuje się symboliką *krwi* oraz *wody i krwi*. Krytykuje skrajne stanowisko Bultmanna, Schnackenburga, Browna, Heera i Girarda.<sup>639</sup>

Prawidłowa egzegeza tekstu J 19,34 jest podstawą dla odczytania znaczenia i symboliki *krwi i wody z przebitego boku* Jezusa, a szczególnie dla interpretacji teologicznej *otwarcia boku* i jego potrójnej typologii: *Adam/Chrystus – Ewa/Kościół – arka Noego* (w odniesieniu do narodzin Kościoła i sakramentów).<sup>640</sup>

Istotne jest też stanowisko tradycji mistycznej i monastycznej średniowiecza: Bernarda, Guglielma oraz Mechtyldy i Gertrudy, dla których Serce Jezusa było punktem wyjścia poruszenia wewnętrznego mistycznej miłości. Dla tej ostatniej Serce, poprzez ranę boku, jest źródłem nieskończonej miłości oraz rozlewania się symbolicznej słodyczy Ducha Parakleta. Gertruda kładzie ogromny nacisk na jedność osobową z Chrystusem (podobnie i Katarzyna ze Sieny), na Serce Chrystusa jako źródło miłości i Ducha Świętego.<sup>641</sup>

Współczesna teologia próbuje dotrzeć do centrum intymnego Osoby Bosko-ludzkiej Wcielonego Słowa, które jest otwarte na swego Ojca i na wszystkich ludzi, jakby nie zauważając, że św. Jan nie używa słowa *serce*, a Wulgata, a za nią Augustyn, nieprecyzyjnie używa pojęcia *aperuit*, podczas gdy tekst grecki mówi o *uderzeniu Boku Jezusa* włócznią żołnierza (bardziej poprawna jest wersja Vetus Latina: *percussit, perfodit, pupugit*). Niemniej autor chciał pogłębić źródła biblijne (symbolizm *krwi i wody*), a potem wielkie intuicje pochodzące z przekazu ojców, jak również średniowiecza (np. Katarzyny ze Sieny), a które dotyczą tajemnicy Serca Chrystusa.<sup>642</sup>

Istota symbolizmu i interpretacji teologicznej *krwi i wody* może być wyprowadzona ze ścisłej jedności pomiędzy wersetami 19,28-30 a 19,31-37. Ukazuje ona *sens zbawczy śmierci Jezusa*.<sup>643</sup> Pragnienie daru Ducha, o którym mówi Jezus z krzyża, realizuje się dokładnie w Jego śmierci, gdy *tchnął* (wydał) *ducha* (*tradidit spiritum* – v. 30) lub *przekazał* (*communicavit*) Ducha. Wcześniej, *pragnienie* jest także obecne podczas spotkania Jezusa z Samarytanką i w uroczystych słowach Jego w czasie święta Namiotów (por. 4,10-14; 7,37-38). Tak więc temat *wody/Ducha* – poprzez *pragnienie* Jezusa – dostrzegamy przed, w czasie i po Jego śmierci (19,28.30.34); podobnie – te same wersety, jeśli chodzi o *krw*, ale w oparciu o słowa (19,30): *Wykonało się!* (*consummatum est*). Z tego wynikają jakby trzy linie interpretacyjne wydarzeń: *śmierć* powiązana z symbolem *krwi* – inspiracja chrystologiczna; symbol *wody/Ducha* wyrażonego w *pragnieniu* (przed-) i przekazanego w momencie (po-) śmierci, gdzie 19,34 (*woda*) odsyła nas do 7,37-38 (*woda żywa*) – inspiracja pneumatologiczna; symboliczne *pragnienie* (19,28) umierającego Jezusa jako dar Ducha dla rodzącego się Kościoła – inspiracja eklezjologiczna.<sup>644</sup>

W rozważaniu wartości symbolicznej *krwi i wody* trzeba wyjść od potwierdzenia historyczności faktu (19,34), który dla Jana miał ogromną wagę już tylko z powodu samej wagi symbolizmu. Jego świadectwo, które składa – *abyście i wy wierzyli* (19,35), dotyczy tego, co widział (*wyplęła krew i woda*, w. 34), a to, co widział, jest z kolei *znakiem* tego, co *niewidzialne*, a co sam zrozumiał, patrząc oczami wiary (inni uczynią to samo – 19,37). *Woda* – w języku Janowym – jest symbolem wylania Ducha Świętego (por. 7,38), zgodnie z komentarzem ewangelisty: *mówił o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego* (7,39; por. Ez 47,1 – *woda* wypływająca spod prawej strony świątyni; Za 14,8 – *wody żywe* wychodzące z Jeruzalem; oraz 19,34: *woda* z Boku Jezusa – *et continuo exivit sanguis et aqua*). Stąd Jezus w tym obrazie rozumiany jest jako *świątynia eschatologiczna*, z której płyną wody zbawcze. Natomiast *krw* – tak jak ją rozumie Kpł 17.14 – *jest siedliskiem życia*, ale jej dwuznaczność polega na tym, że gdy jest *wylana*, wtedy oznacza śmierć. Należy tutaj rozróżnić pomiędzy *znakiem widzialnym* (*Krew* wypływająca z boku) a tajemnicą, do której odsyła – *niewidzialnym symbolem* (*najgłębszego życia* [Augustyn]; świadomości Jezusa). Dlatego wypływająca *Krew* z przebitego boku Jezusa pozwala *penetrować* Jego wnętrze. Średniowiecze, zwłaszcza mistycy, nazwali je *Sercem Jezusa*.<sup>645</sup>

Jako zadatek interpretacji eklezjologicznej wydarzenia z 19,34, autor przytacza stanowisko Gerhoha z Reichersbergu<sup>646</sup>, który osobę Maryi i umiłowanego ucznia traktuje jako *nowy początek Kościoła świętego* (*Ecclesiae sanctae nova inchoatio*). Dla Jezusa jest *Niewiastą*, a zgodnie z myślą proroków – *eschatologiczną Córką Syjonu*, dla ojców Kościoła – *figurą Kościoła*, natomiast św. Jan, umiłowany uczeń – *figurą wierzących*. Powracając do myśli Jana, a zwłaszcza tych dotyczących wnętrza Jezusa, które pozwalają nam *wejść w tajemnicę Jego*

*Serca*, a dzięki temu *Jego świadomości*, można zauważyć, iż słowo *wiedząc* – występujące w 19,28 i 13,1.3 oraz 18,4 – pomaga Janowi wykazać, że Jezus idzie całkowicie świadomie na mękę, aby doskonale wypełnić Pisma, a szczególnie dzieło zlecone Mu przez Ojca (*opus consummavi quod dedisti mihi ut faciam* – 17,4). Ewangelista podkreśla w ten sposób *doskonale posłuszeństwo Jezusa* zamiarom zbawczym Ojca, które jest związane z *miłością Ojca względem Niego*. Widać to bardzo dobrze w przypowieści o Dobrym Pasterzu (10,17-18). Miłość Pasterza do ludzi wypełnia się podczas *wywyższenia-uwielbienia Jezusa* na krzyżu, gdzie wszystko się *wypełniło*, a Jezus udowodnił, że *umilował ich do końca* (*in finem dilexit illos* – 13,1).<sup>647</sup>

Od wątku pneumatologicznego zawartego w 19,28.30.34, I. de la Potterie przechodzi do inspiracji chrystologicznej, pokazując na podstawie tekstu Jana, że wszystko niejako sprowadza się do Chrystusa. To On mówi *pragnę*, to On *tchnął Ducha*, to z Jego wnętrza wypływa *rew i woda*. Istnieje więc ścisła jedność, nawet *fuzja, zmieszanie* pomiędzy *krwią i wodą*, które dają w efekcie *kolor różowy*. Św. Gertruda mówi o *cruorem roseum – różowej krwi*, a w jednej ze swych kontemplacji *rany najświętszego boku* wyznaje, iż *została oczyszczona ze wszelkiej zmazy w wodzie różowej (zaróżowionej) [in aqua illa rosacea], która wypłynęła za sprawą włóczni żołnierza*. Tak więc świadectwo Gertrudy<sup>648</sup> i jej podobne z tego okresu potwierdzają prawdę teologiczną, że Duch Święty nie jest darem autonomicznym, lecz związanym z Jezusem, a wręcz wprost – *jest Duchem Jezusa* nieustannie w Nim obecnym, gdyż jest *najgłębszym życiem wewnętrznym samego Jezusa*. Nie da się oddzielić tajemnicy Ducha od tajemnicy Krzyża Chrystusa. Dlatego też w Kościele owa *woda Ducha* aktualizuje *rew Jezusa*, a *życie wiary chrześcijan w Duchu* staje się i jest *uczestnictwem w życiu Jezusa*.<sup>649</sup>

## 1.2. Figury zbawcze zapowiedzią Misterium Paschalnego

Biblijne figury zbawcze i ich realizacje w Jezusie Chrystusie, były i nadal są inspiracją dla wielu teologów. W pracy tej wynikają z analizy syntagm *prefacji Mszy o Sercu Jezusa* oraz tekstów skrypturystycznych.<sup>650</sup>

Pierwszą jest figura Dobrego Pasterza, która spina w sobie dwa motywy – trynitarny i ekonomiczny, tzn. teologiczny i arcykapłański. Wspólnym mianownikiem obu jest deklaracja oddania swego życia przez Jezusa jako Syna Bożego (w obfitości – J 10,9n.). Stąd miłość Ojca do Syna (J 10,17) oraz miłość Jezusa do uczniów (J 15,9n.), jak również posłuszeństwo owiec idących za głosem Pasterza (J 10,4). Należy podkreślić również trynitarną moc owej miłości (*exousia*) – *moc oddać i odzyskać*, jak również jej modlitwne ukierunkowanie na jedność (J 10,16; 17,21), zwłaszcza w Modlitwie Arcykapłańskiej. Jest On jak winny krzew, z którego latorośle czerpią swe soki, jest ich źródłem, a posługując się obrazem Augustyna, powiemy, że to *Źródło płodności jest ukryte w Bogu*.<sup>651</sup>

Papież Benedykt XVI w dziele pt. *Jezus z Nazaretu*,<sup>652</sup> które jest owocem jego długiej wewnętrznej drogi, osobistego poszukiwania w duchu Ps 27,8, aż 28 razy – w tym ok. 25 razy bardzo wyraźnie – wspomina o Sercu Bożym. Pierwszy raz, przy okazji omawiania *Ośmiu Błogosławieństw* w wersji św. Mateusza, zauważa, że są one *jakby portretem*, albo *zawołowaną wewnętrzną biografią* postaci Jezusa, który zachęca, by przyjść do Niego, bo jest *cichy i pokornego serca* (11,29) *i prawdziwie łagodny (...)* dlatego *nieustannie wpatruje się w Boga*. Natomiast przyglądając się pierwszemu z błogosławieństw – *ubodzy w duchu* – stwierdza, że Izrael pod wpływem dramatu babilońskiej okupacji Judei *widzi bliskość Boga właśnie w swym ubóstwie; uznaje, że właśnie ubodzy są w swej pokorze bliscy Serca Bożego, w przeciwieństwie do pychy bogatych*. Do pierwszego nawiązuje trzecie – *Błogosławieni cisi (łagodni), albowiem oni na własność posiadają ziemię*. Postać Mojżesza cechuje skromność (por. Lb 12,3), która jest figurą Jezusa *cichego i pokornego serca*, którego *jarzmo* mamy wziąć na siebie i od którego mamy się *uczyć* (Mt 11,29). W perspektywie Kazania na Górze można więc postrzegać Chrystusa jako *nowego i rzeczywistego Mojżesza*.<sup>653</sup>

### 1.3. Wcielenie, Męka, Śmierć i Zmartwychwstanie Chrystusa

Następną zbawczą rzeczywistością, która wynika z analizy tekstów skrypturytycznych *Cogitationes*, jest dzieło Misterium Paschalnego Chrystusa. Wyraża się ono najpierw w uprzedzającej Miłości Słowa Wcielonego, Syna Bożego, który daje nam Ducha Świętego, o czym wyraźnie mówią teksty biblijne formularza.<sup>654</sup>

Z uwagi na fakt, iż dotykamy tu Tajemnicy Wcielenia, chcielibyśmy zwięźle przypomnieć stanowisko Karla Rahnera. Otóż wychodzi on w swych rozważaniach od stwierdzenia, iż niewyczerpane misterium Słowa Wcielonego jest niezaprzeczalnym centrum życia wiary chrześcijańskiej oraz naszym uczestnictwem w Boskiej naturze. To samo dotyczy tajemnicy Kościoła, w której wnętrzu żyjemy, a która stanowi jakby rozwinięcie, poszerzenie tej Chrystusowej. Pytając o istotę chrystologicznego rozumienia naszego wyznania wiary w fakt Wcielenia się Słowa Bożego, wnioskujemy, że punktem wyjścia dla niej jest ewangeliczna prawda: *Słowo Boga stało się Ciałem (Verbum caro factum est – J 1,14)*, Człowiekiem (*Das Wort Gottes ist Mensch geworden*). Augustyn, a potem scholastyka przyjmowali, iż każda z Osób Bożych, jeśliby tylko chciała, mogła stać się człowiekiem. K. Rahner mówi, że odpowiedź na tę trudność zależy od zrozumienia czym jest Wcielenie. A stanie się to możliwe, na ile się da, gdy choć dostatecznie zrozumiemy, czym jest Słowo Boga. Konsekwentnie, wtedy także lepiej pojmimy, czym jest samo Wcielenie.<sup>655</sup>

Drugim krokiem jest pytanie o człowieczeństwo Słowa – Co to znaczy: *Stał się człowiekiem?* Słowo Boże przyjęło jednostkową, *rozumną* naturę ludzką (*dzōon*

*logikón*) i tak stało się człowiekiem, który w swej istocie (*essentia*), w swej istniejącej (*existentia*) naturze jest tajemnicą. Każdy człowiek w swej prawdziwej i własnej naturze, jej pierwotnej głębi, jest *biedną zależnością* w swej samoświadomości (*die arme, zu sich kommende Verwiesenheit*), całkowicie nakierowaną na Boga. On jest pełnią i dlatego ten, kto pozwala Niepojętemu się ogarnąć, zaczyna dopiero rozumieć to ukierunkowanie na Niego. K. Rahner traktuje człowieka jako transcendencję, tzn. istotę przekraczającą siebie, otwartą na Nieskończonego,<sup>656</sup> co scholastycy wyrażali przez adagium *homo capax Dei* (*człowiek jest zdolnością [przyjęcia] Boga*). Dlatego człowiek jako taki przybliży się swą istotą do Boga i odwrotnie – to stanowi misterium. Człowiek jest wolny i dlatego przyjęcie tej tajemnicy, zaakceptowanie jej w miłości i wolności, staje się  *błogosławieństwem stworzenia i przemienia to, co zostało wpieryw rozpoznane jako Tajemnica nie spalającego się krzaku gorejącego wiecznym ogniem Miłości (zum unverbrennbaren Dornbusch der ewigen Flamme der Liebe)*.<sup>657</sup>

Wcielenie Boga jest więc przypadkiem najwyższej realizacji istotowej ludzkiego istnienia, która polega na tym, że gdy człowiek daje całkowicie samego siebie – wtedy (naprawdę) *jest*. Wyjaśnijmy, że *potentia obedentialis* ze strony człowieka dla unii hipostatycznej, oznacza, że to otwarcie ludzkiej natury przez Osobę Słowa Wcielonego nie może dziać się obok czy poza możliwościami tejże natury, ale tożsame jest z istotą ludzką (powiedzielibyśmy: *gratia sponit naturam*). Parafrazując K. Rahnera, dodajmy, że owszem – *homo capax Dei est*, ale jednak Wcielenie jest jednorazowym faktem zbawczym, choć teoretycznie każdy człowiek był tą *zdolnością przyjęcia Boga*.<sup>658</sup>

Każda teologia, a więc także i każda chrystologia, która mieni się być katolicką wie, że ze Wcielenia, z unii hipostatycznej człowieczeństwa Chrystusa z Logosem, wypływa w sposób konieczny owo *intymne (in sé) przeobstwienie* natury ludzkiej. Jednak zastanawia się on, czy niezmienny (*actus purus*) Bóg może „stać się” czymś? Przecież *Słowo stało się Ciałem!* Tylko wtedy, gdy rozwiążemy ten problem, *jesteśmy prawdziwie chrześcijanami*. Tradycyjna filozofia i teologia mówią tutaj tylko o zmianach w rzeczywistości stworzonej, przyjętej przez Logos, ale nie ze strony samego Logosu, bo Bóg jest niezmienny.<sup>659</sup> Pozostaje fakt, że *Słowo staje się człowiekiem (es bleibt doch wahr, daß der Logos Mensch wurde)*. Z tego faktu wypływa – dla wielu trudny do przyjęcia – wniosek, że *Bóg może jednak stać się czymś, Ten, który w Sobie samym jest niezmienny, może być zmienny w innym*.<sup>660</sup> W wierze dotykamy tutaj tajemnicy Jego *autoalienacji (Selbstentäußerung)*, stawania się (*das Werden*), *kénozis* i *génézis* samego Boga. Mimo to pozostaje *stałą i nieskończoną pełnią*, ponieważ *jest Miłością wypełniającą pustkę*, ponieważ ma czym i chce ją wypełnić. Czyli, można powiedzieć, że *Bóg wychodzi z Siebie* samego jako ta *Pełnia*, którą daje, mogąc sam stać się historią, nie z konieczności, ale z wolnej pierwotnej wolności, bo jest Miłością.<sup>661</sup>

Wcielenie jest *kénosis* i *génesis* samej Miłości (*Caritas*). Tylko tak jesteśmy w stanie zrozumieć znaczenie zdania – *Logos „staje” się człowiekiem*, a pamiętajmy, że tylko On może tego dokonać, i to nie z preegzystującej natury, lecz kształtuje się z *essentia* i z *existentia*. Człowiek, o którym mowa – jako człowiek – jest automanifestacją w autoekspresji Boga (*Selbstäußerung Gottes in ihrer Selbstentäußerung*), tzn. Bóg objawia się w/z miłości – jako Miłość – wtedy, kiedy realnie (a nie pozornie, nie w przebraniu tylko) objawia się jako człowiek, jako Syn Człowieczy (*Menschensohn*). W tym sensie *to, co skończone, jest skończonością samego Słowa nieskończonego Boga*. Dlatego *chrystologia jest początkiem i końcem antropologii*, a ta z kolei jest w swej najbardziej radykalnej realizacji chrystologią, a więc i teologią, którą Bóg wypowiedział Słowem Wcielonym, stając się absolutną bliskością Boga, powiedzielibyśmy – radykalną solidarnością z nami.<sup>662</sup>

W przypadku rozważania naszej relacji do Wcielonej Miłości Człowieka-Boga, *tylko ten, kto kocha, może wymówić słowo „serce”, wiedząc, co mówi, jak również tylko ten, kto jest zjednoczony z miłością Pana Ukrzyżowanego, rozumie, co znaczy mówić o „Sercu Jezusa”*. Albowiem to *pra-słowo*, i zarazem rzeczywistość *Serca*, otwiera przed miłującym zupełnie nowe drogi miłości, która zawsze ze strony człowieka jest niewystarczająca, a uprzedzona miłością Słowa, pogłębia się. Człowiek odkrywa też, że to, co jest najbardziej wewnętrzne, intymne w jego doświadczeniu, zwie się miłością, i tak samo jest w Sercu Jezusa.<sup>663</sup>

Znamienne są słowa, które skierował Jezus do M.M. Alacoque podczas tzw. *Wielkiego Objawienia Serca Jezusa*, które miało miejsce w Oktawę Bożego Ciała – 19 VI 1675 roku: *„Patrz, oto Serce, które tak bardzo ukochało ludzi!”*. Ich znaczenie ma wymiar nieskończony, który gdy zostanie przyjęty w niepowtarzalnym Objawieniu, zostanie także zrozumiany, tj. że *Słowo Odwieczne Boga ma ludzkie Serce, a samego siebie zdał na los ludzkiego serca*, do tego stopnia, że *pozwoił przebić się za grzechy całego świata*. A przechodząc od teologii Wcielenia do teologii krzyża, dostrzegamy, że Jezus wycierpiał nawet *nieużyteczność i bezsilność swej miłości na krzyżu*, i tak *stał się wiecznym Sercem świata*. I tak, jeszcze raz, ale już z głębszym rozumieniem, możemy rozważać słowa Jezusa skierowane do M. Małgorzaty: *Oto Serce (Siehe, dieses Herz...)*.<sup>664</sup>

J. Ratzinger, rozważając przyczyny kryzysu *kultu Serca Jezusowego w epoce reform liturgicznych*, pozornie wydaje się zajmować kultem (w sensie *devotio*), ale – co jest dla nas najcenniejsze – tłem jego syntetycznych analiz jest reforma liturgiczna, a nawet sama liturgia.<sup>665</sup>

Kryzys ten objął taki kształt pobożności, który wyrósł z *klasycznego typu liturgii rzymskiej*, która weszła w fazę zdecydowanego odrotu *od dziewiętnastowiecznej, zdominowanej przez uczuciowość pobożności i od jej symboliki*. Dlatego odtąd wzorcem stały się surowe formy *rzymskich oracji, w których uczucie trzymane jest w karchach*, za to położono akcent na nadzwyczajną *dyscyplinę słowa*

pozbawionego *subiektywizmu*. Zaczęto uprawiać teologię opartą tylko na Biblii i ojcach Kościoła, mówiono o *obiektywnych, podstawowych zasadach chrześcijaństwa*. Stąd, jako naturalna konsekwencja, np. *pobożność maryjna* czy *droga krzyżowa* albo *kult Serca Jezusowego*, musiałyby zaniknąć lub znaleźć swe nowe formy liturgiczne.<sup>666</sup>

Jednym z tych, którzy pomogli zachować, pogłębić i *dać nowe uzasadnienie* dziedzictwu kultu Serca Jezusowego, był H. Rahner. Istnieją dwa szczególne teksty biblijne, które łączą się z komentarzem patrystycznym (por. J 7,37-39 i 19,34<sup>667</sup>), a które *traktują o otwartym boku Jezusa, o krwi i wodzie wypływających z tego boku*, przez co są wyrazem związku *chrystologii, pneumatologii i eklezjologii*. Mówią one o przebitym Sercu Pana, z którego *wyphywa życiodajne źródło sakramentów*, o obumierającym pszenicznym ziarnie, życiodajnej wodzie, źródle życia, którym jest Duch Święty. *On jest Tym, który z gliny lepi żywe ciało*, jest zasadą jedności Kościoła, bo *rozdzielonych ludzi stapia w jeden organizm miłości Jezusa Chrystusa*. Ratzinger stwierdza, że Hugo Rahner *próbował pokazać w swoich badaniach, że kult Serca Jezusowego jest niczym innym, jak zwróceniem się ku wielkanocnej tajemnicy*, czyli *do sedna wiary chrześcijańskiej*. Autor wykładu zauważa również, że Pius XII w *Haurietis aquas*, tak samo i H. Rahner, *próbuje przezwyciężyć ten groźny dualizm* rysujący się *między pobożnością liturgiczną a dewocją XIX wieku*. Według autora encykliki, wysiłki biblijno-patrystyczne H. Rahnera i teza o kulcie Serca Jezusa jako *pobożności wielkanocnej*, nie są wystarczające, gdyż nie rozstrzyga dwóch problemów: 1) braku słowa *serce* w J 7 i 19 oraz 2) co jest specyfiką i racją istnienia kultu Serca Jezusowego: uczuciowe rozważanie wielkanocnej tajemnicy czy praktyka liturgii Kościoła (sakramentów); czy kryzys albo upadek kultu nie pojawia się wtedy, gdy *liturgia przestaje być skostniałą?*<sup>668</sup>

Idąc śladem tych pytań, kard. Ratzinger dostrzega w teologii Wcielenia i *Haurietis aquas*, elementy stanowiące nową motywację dla teologii kultu, jak również – powiedzielibyśmy konsekwentnie – i eucharystii liturgii Serca Jezusowego. Najistotniejsze filozoficzne i psychologiczne elementy nowej motywacji i podstawy kultu Serca Jezusa – według Ratzingera – encyklika *Haurietis aquas* wyprowadza z teologii Wcielenia, a dokładniej *antropologii i teologii ciała*. Ciało jest *wyrazem, obrazem* ducha i osoby człowieka, dlatego *osoba jest... obrazem Boga*.<sup>669</sup> Także Biblia mówi o tajemnicy Boga w *obrazach ciała*, a wcielenie rozumie jako *przyjęcie ludzkiego świata i ludzkiej cielesnej osoby przez biblijne Słowo*. Wcielenie jest możliwe dlatego, że ciało jest *możliwością przyjęcia Słowa*.

Dodaje, że Wcielenie jest otwarte na transcendentną *dynamikę tajemnicy wielkanocnej*, że polega ono na przekroczeniu z miłości Siebie (przez Boga) i wejściu *w mękę ludzkiego bytu*. Jest to otwarcie się *Niewidzialnego w widzialnym*, które umożliwia Tomaszowi doświadczenie poznania, dotknięcia i wyznania (por. J 20,28).<sup>670</sup>



W *Vitis mistica* Bonawentury czytamy: *Rana ciała ukazuje więc duchową ranę... Poprzez tę widzialną ranę oglądamy niewidzialną ranę miłości!* Punktem dojścia jest więc Wielka Noc i jej tajemnica spotkania ze Zmartwychwstałym, pozwalającym poznać i doświadczyć – *związku ciała i ducha*, Wcielonego, tj. *Słowa (Logosu)* ukazującego uczniom odkryte Serce, a przez to pozwalającego *dotknąć samego Logosu*. To spotkanie kończy się wyznaniem ucznia – *Pan mój i Bóg mój!*<sup>671</sup>

Odnosnie do stwierdzenia J. Ratzingera o dotknięciu Pana przez Tomasza, zapytajmy – czy chodzi tylko o przekonanie samego Tomasza? Dlaczego scena ta ma charakter otwarty, a nie rozstrzygający? R. Schnackenburg daje do zrozumienia, że argument antydoketystycznego celu tej sceny jest zbyt słaby (stwierdzenie prawdziwej cielesności Jezusa)<sup>672</sup>, choć powiedzielibyśmy – zgodnie z koncepcją Ewangelii o Słowie Wcielonym – także konstytutywny i ważny (por. 1 J 1,1).

Wydaje się, że autorowi chodzi tu raczej o *wiarę bez widzenia* dla przyszłych pokoleń wierzących. Według niego nigdy nie dowiemy się, czy Tomasz rzeczywiście włożył rękę do boku Jezusa i palce w miejsce gwoździ. Natomiast podkreśla różnicę pomiędzy uczniami, którzy teraz mogą widzieć Zmartwychwstałego, a tymi, którzy kiedyś nie będą widzieć, a jednak powinni uwierzyć. Jezus, podobnie jak w scenie z Natanaelem, okazuje się wobec Tomasza jako Ten, który zna tajemnice serca ludzkiego (por. J 1,47-50), zna jego wątpliwości wiary, wyrażone słowami wobec pozostałych uczniów (20,25). Końcowe słowa Zmartwychwstałego skierowane do niego, odnoszą się tak naprawdę do całej wspólnoty uczniów. Nie chodzi tu tylko o samą wiarę w Zmartwychwstanie Jezusa, lecz o *widzenie* jako motyw dla tej wiary, który nie może być jej warunkiem koniecznym. Zmartwychwstały pokazuje Tomaszowi i przyszłym wierzącym niedoskonałość tego sposobu dochodzenia do wiary w Niego, co sygnalizuje zestawieniem przeciwieństw „niedowiarek-wierzący”.<sup>673</sup>

Trzeba dodać, że podobną strukturę i motyw odnajdujemy przy pierwszym ukazaniu się Zmartwychwstałego uczniom w Wieczerniku, gdy wyrzucił im, że nie uwierzyli kobietom, które Go widziały (wiera za pośrednictwem świadków – zob. J 20,18; por. Mk 16,9-14). Jedynie Jan – *ujrzał* [pusty grób, całun po Zmarłym] *i uwierzył* (por. J 20,8).<sup>674</sup>

Dlatego też istnieje konieczność zaangażowania zmysłów i uczuć w pobożności, i to nie tylko we *wspólnie sprawowanej liturgii*, ale i w uprzednim *medytacyjnym zatrzymaniu*, gdzie właśnie poprzez zmysły *serce zaczyna patrzeć i rozumieć*. Stąd nie wolno – w imię powrotu biblijnych i patrystycznych źródeł, odrzucić mistyki średniowiecza i pobożności *czasów nowożytnych*. Autor wykładu wieńczy te myśli tak: *teologia ciała, przedstawiona w encyklice, jest jednocześnie apologią serca, zmysłów i uczuć – także w sferze pobożności*. Piękną parafrazą tych rozważań jest dla autora maksyma kard. Newmana: *Cor ad cor loquitur* – czyli

– *serce mówi do serca*. Zdanie to wyraża kierunek uczuciowego zaangażowania serca człowieka ku Sercu Jezusa.<sup>675</sup>

Jednym z ważniejszych motywów w *tradycji kultu Serca Jezusowego* jest teologia ciała (także w *Haurietis aquas*), tzn., że *serce jest wyrazem cierpień człowieka*, a nawet całej ludzkości. To spojrzenie ukazuje wspólną chrystologiczną myśl ojców Kościoła: *stał się uczestnikiem naszych cierpień*, a więc Jezus także *boi się, gniewa, cieszy, ufa, wątpi*. Orygenes przeciw doketom bronił *chrześcijańskiego obrazu Boga*, pokazując, że cierpienie nie tylko dotyczyło natury ludzkiej Jezusa, lecz także Ojca wydającego – z miłości do nas – na śmierć swego Syna, oraz współcierpiącego Ducha (por. Rz 8,22 nn.). Zgodnie z tą prawdą Orygenes twierdził: *jeśli słyszysz o cierpieniach Boga, odnieś to zawsze do miłości*. Dlatego też teologia Wcielenia jest przesiąknięta zaangażowaniem, wrażliwością serca kierującego się ku Sercu, do Boga, który ma Serce, i – jako *tajemnica cierpienia Wielkiej paschalnej Nocy* – jest z natury *tajemnicą serca*.<sup>676</sup>

W biblijno-patrystycznej antropologii i teologii serca można wyróżnić dwa elementy z nimi związane: obecność biblijnego języka miłości (pochodzącego z Pnp 4,9 i 8,6) w mistyce średniowiecza, który odnoszony był do relacji Bóg-człowiek-dusza-Kościół, jak również – temat niewysłowionej miłości serca (Boga) paralelnie zestawiony z 1 Kor 13 – wyraźnie widoczny w Księdze Ozeasza (11,1-2.5-6.8-9). W ST aż 26 razy mówi się o *Sercu Boga*, a w tekście Oz 11,8 (*Moje serce na to się wzdryga*) chodzi o *lawinę miłości Bożego Serca*, która jako miłość miłosierna, nie naruszając sprawiedliwości, *unieważnia* zamiar i *decyzję o sądzie nad Izraelem*. To *wzdryganie się Serca* jest cierpieniem Boga w *swój Synu*, zajęciem miejsca grzesznika, *dramatem Bożego Serca* widocznym w *męce Jezusa*.<sup>677</sup>

Możemy powiedzieć za J. Ratzingerem i tymi, którzy wywodzą się z kręgu uczniów Bernarda z Clairvaux, że *przebite włócznią żołnierza Serce Ukrzyżowanego* staje się wypełnieniem *proroctwa o Bożym Sercu* Wybawiciela, *które poprzez współczucie obala swoją własną sprawiedliwość, i właśnie przez to pozostaje sprawiedliwe*. To serce, nasz *głębszy pokład duchowego istnienia*, jest miejscem, w którym boski Logos – osobowe i wcielone Słowo Boga – rodzi się w każdym z nas, zespala z nami. Zwracając się więc ku sercu, odnajdujemy Boga, odnajdujemy to Serce pełne miłości, które jako *przebite*, pozostało otwarte na każdego w wyniszczeniu się do końca, i jest zbawieniem, *centrum chrześcijaństwa*, najgłębszą *treścią tajemnicy wielkanocnej*.<sup>678</sup>

Wyjątkowym i niepowtarzalnym darem zmarłego na krzyżu Jezusa i Jego przebitego Serca jest Duch Święty.<sup>679</sup>

Rozważa się dzisiaj relacje pomiędzy *pneumatologią* a *duchowością*, opierając się na nauce Augustyna i ukazując Ducha Świętego jako *Communio*.<sup>680</sup> Ale nas najbardziej interesuje ten fragment tych rozważań, które wprost nazywają Go Miłością. Centralnym punktem odniesienia jest tu tekst 1 J 4,7-16, w którym

Augustyn znajduje *potwierdzenie pneumatologicznego sensu caritas* (miłość). Obok niego pojawia się także *donum* (dar) jako drugie imię Ducha Świętego, tak jak *Mądrość* i *Słowo* – choć w ogólnym sensie są przymiotami Boga, to jednak – szczególnie odnoszą się do Syna. Tak więc możemy powiedzieć – Dar i Miłość Boga jest Duchem Świętym, albo – w *Duchu Świętym Bóg udziela się jako miłość*, która jest w ścisłym sensie *kryterium*, odróżniającym Go (= „*zupełnie Innego*”) – *od ducha nieświętego*. Dlatego miłość staje się też *kryterium* Kościoła i *chrześcijańskiej tożsamości*. A ponieważ dziełem Ducha *jest jednocząca, nieprzemijająca miłość*, dlatego znakiem Jego (*Pneuma*) obecności jest „*przypominanie*” (J 14,28) i *zespalandie*. Ratzinger zauważa, że Augustyn zestawia wersety 12 i 16 z 13 oraz wyciąga wniosek, że skoro *Miłość jest z Boga* (w. 7), to *Bóg jako moc pochodzenia i przychodzenia, moc nowego narodzenia, nowego źródła człowieka, jest Duchem Świętym*.<sup>681</sup>

Wydaje się, że punktem dojścia rozważań papieża, na podstawie nauki Augustyna, jest Dar – *donum*, a także tekst J 4,7-14 (spotkanie i rozmowa Jezusa z Samarytanką). Biskup z Hipony ukazuje go jako tekst wewnętrznie i logicznie połączony z *obietnicą wody*, którą Jezus dał podczas Święta Namiotów w Jerozolimie (por. J 7,37-39). Ratzinger podkreśla tutaj, że *podobną pneumatologiczną egzegezę daru żywej wody znajduje Augustyn w 1 Kor 12,3*: „*Wszyscy też zostali napojeni jednym Duchem*”, oraz stwierdza jednoznacznie, że Augustyn, zestawiając ze sobą J 4 i J 7, mógł *powiązać chrystologię z pneumatologią*: *Chrystus jest źródłem żywej wody – ukrzyżowany Pan jest źródłem, które użyźnia świat. Źródłem Ducha jest ukrzyżowany Chrystus, ale także każdy chrześcijanin*, jeśli w Panu *staje się źródłem Ducha*. Ośrodkiem tego dynamizmu jest pneumatologia, tzn. wołanie o Ducha Świętego (*świeżą wodę, źródło użyźniające i przemieniające pustynię*) wyraża *najgłębsze pragnienie człowieka*.<sup>682</sup> Powiązanie teologii krzyża z teologią Ducha Ratzinger dostrzega w J 19, podobnie zresztą myśli H.U. von Balthasar.<sup>683</sup>

Wcielenie i Mękę Pana trzeba rozważać razem, co oznacza, że nie ma teologii Wcielenia bez teologii krzyża i Męki. Dlatego trzeba według niego stawiać pytanie, *czy po wcieleniu nie jest ona niezbędna?* Autor pokazuje nam *jak zogni-skowanie wcielenia w (na) męce* sprowadza oba elementy – uniżenia i uwielbienia – do jedności. Stawia w centrum „*Triduum mortis*” próbując wejrzeć głębiej w całą ekonomię zbawczą, świadectwa Pisma oraz Tradycji. Na końcu omawia *kenosis* Słowa Wcielonego, wydobywając zeń charakter *pasyjny*.<sup>684</sup>

Rozdarta ludzka istota, obraz Boży, – zniszczony w niej przez grzech, sam człowiek, dotknięty śmiercią, rozdarty wewnętrznie, może być uleczone tylko przez Boga, Adama *ożywiającego* (por. 1 Kor 15,45). Człowiek, żyjący w perspektywie śmierci – *ku „aktowi śmierci”* – może zostać zbawiony *przez Chrystusa*, i to nie tylko *dzięki aktowi wcielenia (w ścisłym rozumieniu) albo ... ciągłości śmiertelnego życia, lecz w hiatusie śmierci*. A ponieważ człowiek sam z siebie

porażony jest w śmierci, niezdolny scalić siebie samego, może tego dokonać tylko w *tożsamości Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego*, który jako taki jest *celem każdej osobowej i społecznej egzystencji człowieka*.<sup>685</sup>

Apostołowie głoszący Mękę, śmierć i Zmartwychwstanie Chrystusa świadczą, iż wszystko, co odnosiło się do Niego, dokonało się *zgodnie z Pismem* (1 Kor 15,3n; Dz 26,22n.), a św. Paweł traktuje to jako *przekaz (traditio)* i utożsamia z głoszeniem *krzyża*, tj. Chrystusa ukrzyżowanego, co potwierdza wobec Koryntian (1 Kor 1,17.23; 2,2; 2 Kor 5,14) oraz Galatów (6,14). Autor wydobywa z synoptyków te teksty, które wskazują na życie Jezusa stojące *pod znakiem* [gr. *deĩ*] *konieczności*, by „wiele wycierpiał” – szczególnie zapowiedzi męki oraz reakcje strwożonych uczniów (por. Mk 8,31 i par.; 10,32). Znamienny jest fakt, że Jezus *mówiąc o pójściu za Nim*, o naśladowaniu Go, stawia przed uczniami *krzyż jako podstawową formę i treść zaparcia się siebie*, lub *picie kielicha* czy *przyjęcie chrztu* (Mk 10,34n.38). Z kolei u św. Jana widać, że *zbliżający się cień krzyża* tak bardzo ciąży Jezusowi, iż *wcześniej „placze” i „wzrusza się”*, walczy wobec zbliżającej się *godziny*, a ostatecznie pozostaje (por. J 12,27-28).<sup>686</sup>

W Ewangelii Janowej można postawić w jednej linii fakty uwypuklone jako *samouniżenie się* oraz *wywyższenie* Jezusa: od prologu (Słowo stało się Ciałem), poprzez umycie nóg (*gest* oczyszczenia), modlitwę pożegnalną, *godzinę krzyża* (przekazanie wszystkiego Ojcu), a w końcu spotkanie *nad Morzem Tyberiadzkim* (moment podporządkowania Kościoła *prawu większej miłości* – aż po krzyż).<sup>687</sup>

## 2. Uczestnictwo w zbawczym dziele Chrystusa w mocy Ducha Świętego

### 2.1. Życie w Chrystusie<sup>688</sup>

Chrystus jest *Dokonawcą Kościoła* oraz zbawienia, którego udziela w Kościele przez swojego Ducha, dla budowania swego Mistycznego Ciała.<sup>689</sup> *Słowo wcielone, namaszczone Duchem Świętym* uzdrowia i leczy, jest *narzędziem naszego zbawienia*, w Nim dostępujemy *całkowicie* pojednania i prześlągania, tj. w *sakramencie* Kościoła narodzonym z Jego boku.<sup>690</sup>

Zanurzenie w Chrystusa i życie w Nim, zespolenie z Nim, to rzeczywistość, która wyłania się z syntagm eucharystii mszalnej. Mówi ona o obrazie Chrystusa ukształtowanym w nas życiem wiary w Duchu Świętym oraz o uczestnictwie w łasce wysłużonym nam przez Niego Odkupienia.<sup>691</sup>

Benedykt XVI, wyjaśniając makaryzm *Błogosławieni czystego serca...* (Mt 5,8) stwierdza, że *są to słowa z gruntu chrystologiczne*, mające w ustach Jezusa *nową głębię*, ponieważ to On właśnie *widzi Boga, obcuje z Nim twarzą w twarz* jako Syn. My natomiast – na ile upodobniamy się do Niego, na ile żyjemy w Nim

i z Nim w jedności uczuć (por. Flp 2,5; Ga 2,20), na tyle oglądamy Boga, tzn. Jego Objawienie w uniżonym i wywyższonym Jezusie Chrystusie (Flp 2,6-9). W liturgii wejścia Psalmu 24 ukazuje się nam nowe znaczenie czystości serca, które w oczyszczającym ogniu miłości i we wspólnocie *służenia i posłuszeństwa* Jezusowi Chrystusowi pozwala miłującemu sercu oglądać Boga.<sup>692</sup>

Kazanie na Górze jako swoistego rodzaju Tora Mesjasza, analogicznie do Tory Mojżesza, w scenie ewangelicznej odsłania przed nami postać Jezusa, który przemawia mocą swego autorytetu – *A Ja wam mówię*, w którego kluczu należy spojrzeć na istotę *sporu o szabat*. Przy tej okazji papież, dialogując z żydowskim uczonym J. Neusnerem<sup>693</sup>, przytacza jego opinię na temat *odpoczynku szabatowego* i związanego z nim – według Neusnera – mesjańskiego zawołania Jezusa: *Wysławiam Cię, Ojcze...* (Mt 11,25-30). Rabbi poszukuje *tajemnicy Jezusa*, „*Syna Człowieczego*”, *Syna po prostu*. Wobec tych jego starań pojawiają się słowa poprzedzające historię dotyczącą szabat, które mówią o Jezusie *cichym i pokornym sercem* – *Przyjdźcie do Mnie wszyscy...* (Mt 11,28-30). W swoim komentarzu autor podkreśla, że rabbiemu chodzi o to, iż Syn Człowieczy w tych słowach i wołaniu, przedstawia się jako Pan szabat: *Moje jarzmo jest lekkie, daję wam odpocznienie. Syn Człowieczy jest rzeczywiście Panem szabat. Bo teraz Syn Człowieczy jest szabatem Izraela – tak więc postępujmy jak Bóg*. Jezus głoszący, że jest Panem szabat, że *On sam jest Torą i świątynią* Izraela, dla Neusnera staje się problemem, i dlatego wewnętrznie rozdarty stwierdza: *Teraz jasne jest dla mnie, że tego, czego wymaga ode mnie Jezus, może ode mnie wymagać tylko Bóg*.<sup>694</sup> Jesteśmy więc w tym dialogu na poziomie tożsamości Jezusa.

Refleksje związane z Mt 11,28-30 uzupełnia papież w rozważaniu przypowieści o Miłosiernym Ojcu, opierając się na intuicji egzegetycznej Augustyna oraz Ireneusza, którzy dostrzegają w tym tekście także chrystologię. *Augustyn próbował włączyć chrystologię tam, gdzie jest powiedziane, że ojciec zarzuca synowi ramiona na szyję* (zob. Łk 15,20). „*Ramieniem Ojca jest Syn*”, *napisał – i mógłby się tu powołać na Ireneusza, który Syna i Ducha Świętego nazywał dwoma ramionami Ojca. „Ramieniem Ojca jest Syn” – jeśli to ramię kładzie na nas, jako swe „słodkie jarzmo”, nie jest ono wcale nakładanym na nas ciężarem, lecz gestem przyjęcia z miłością. „Jarzmo” tego ramienia nie jest ciężarem, który musimy dźwigać, lecz darem miłości, która nas niesie i nas samych czyni synami*.<sup>695</sup> Jest to alegoria wychodząca poza tekst, ale jednocześnie piękny wykład. Widać, że ojcowie czuli ducha tej przypowieści.

Najważniejsze *teologiczne podstawy chrześcijańskiej refleksji*, a dokładniej – *medytacji chrystologicznej*, przedstawił J. Ratzinger w swym zbiorze, w którym ukazuje modlitwę jako *zasadniczy klucz do zgłębiania Tajemnicy Jezusa Chrystusa*, którego Osoba w całości zawarta jest i wyraża się poprzez modlitwę.<sup>696</sup>

Do tych teologicznych podstaw, na których opiera się medytacja chrystologiczna, autor – po pierwsze – zalicza stałą łączność życia i Osoby Jezusa z Ojcem,

tzn. Jego słowa, czyny i modlitwy, które zakorzenione w tajemnicy Jego Bożego synostwa, stały się źródłem i fundamentem Kościoła.<sup>697</sup> Po drugie: śmierć Jezusa – która jako dobrowolne ofiarowanie się oraz czyn miłości i uwielbienia Boga (por. J 12,28; 17,21) – dokonała się w atmosferze modlitwy w duchu całego Psalmu 22, ukazującego prawdziwą mękę Sprawiedliwego – stała się objawieniem i realizacją (wcieleniem) Słowa Bożego, realizacją zapowiedzi Wieczernika, a więc także początkiem tajemnicy Eucharystii.<sup>698</sup> Po trzecie: poznanie i zrozumienie Jezusa zakłada uczestnictwo w modlitwie, która tworzy centralny akt łączący Jego Osobę z Ojcem, a więc bycie przyciąganym przez Ojca (por. J 6,44). Chodzi tu o poznanie *wzrokiem miłości*.<sup>699</sup> Po czwarte: Jedność z Jezusem i udział w Nim postuluje takie samo współistnienie w żyjącym i obecnym mistycznym *Ciele Chrystusa*, tj. w Kościele, który pośredniczy w przekazie obrazu Boga i łączności z Nim. Chrystus żyjący we wspólnocie (*Ciała*) Kościoła jest naszym Pośrednikiem u Ojca.<sup>700</sup> Po piątę: wymienia prawdę o wcielonym (równym nam) Synu Bożym (współistotnym Ojcu, dialogującym z Nim) niepozwalającą oddzielać od siebie chrystologii i soteriologii, teologii Wcielenia od teologii krzyża.<sup>701</sup> Po szóste (i to jest najtrudniejsze, ale też najważniejsze dla teologii Wcielenia): podkreśla osiągnięcia tzw. teologii nowochalcedońskiej (III Konstantynopol 680-681 r.), ukazującej prawdziwy sens dogmatu z 415 r., gdzie *metafizyczny dualizm woli ludzkiej i boskiej Jezusa nie zostaje unieważniony, ponieważ przyjęcie ludzkiej woli przez Boga nie burzy wolności, lecz – jak wyjaśnia autor – w przestrzeni dobrowolnej jedności, wypływającej z miłości i wolności osoby, dokonuje się ich stopienie, tak że dualizm ten staje się, nie w sposób naturalny, lecz w wymiarze osobowym, jedną wolą*. Ta jedność jest odzwierciedleniem *jedności trynitarniej*. Logos – Słowo Boże, kiedy przemawia, to traktuje posłuszną i mówiącą zawsze „tak” woli Ojca ludzką wolę Jezusa jako swoją. Odtąd w Jezusie istnieje tylko jedno „ja” rozmawiające z Ojcem – tożsame z „ja” unizonego (Logosu) Słowa – Osoby, która w unizieniu *przyjmuje jako swoją wolę człowieka i rozmawia z Ojcem owym „ja” tego człowieka, jednocześnie przekazując mu swoje „Ja”*, dokonuje jego przeobstwienia. Proces ten Ratzinger nazywa uwolnieniem, zbawieniem, przemianą i przeobstwieniem, a *modlitwę, która włącza w modlitwę Jezusa i w Ciele Chrystusa (w Kościele) staje się modlitwą Chrystusa*, określa mianem *laboratorium wyzwolenia*.<sup>702</sup>

Na koniec – po siódme: ostrzega przed egzegezą idącą w kierunku rozdarcia *pomiędzy nauką a Tradycją, rozumem a wiarą*. Papież stwierdza, że każda metoda historyczno-krytyczna jest zależna od użytego *hermeneutycznego (filozoficznego) kontekstu*. A o jego legitymizacji mówi tak: *im mniej hermeneutyka zadaje gwałtu źródłom, a bardziej respektować może zastany stan rzeczy i czynić zrozumiałą jej logikę i wewnętrzny kontekst, tym bardziej staje się rzeczowa*.<sup>703</sup>

Jednak dobrze rozumiana *hermeneutyka wiary* może mieć zdolność jednoczenia, jeśli będzie *w stanie zachować całe świadectwo źródeł* o dwoistości natur

i jednej Osobie w Jezusie oraz jeżeli będzie *przekraczać różnorodności kultur, epok i narodów* tak, by wszyscy mogli w *najwyższej jedności wcielonego Słowa* odnaleźć i zachować swą tożsamość, a mocą wiary doświadczyć pełni Boga.<sup>704</sup>

## 2.2. Sakramenty źródłem życia w Duchu

Problematyka *Źródła* życia sakramentalnego wspólnoty Kościoła, który *narodził się z Boku Zbawiciela* wylania się z tekstów skryptyrystycznych formularza *Cogitationes* oraz jego eucharologii.<sup>705</sup>

Wiemy, że Duch Święty jest nazywany *Duszą Kościoła*, głosem Kościoła (por. Rz 8,15), a w jego liturgii najpełniej realizuje się obecność Tego, który uobecnia nam Chrystusa w sakramentach zwanych *sakramentami Ducha*, gdyż jest obecny w każdym z nich (choć Chrystus jest początkiem, *Dokonawcą* dzieła Zbawienia, *Prasakramentem*<sup>706</sup>). *Nie ma liturgii bez Ducha Świętego*, który jest zasadą trzech elementów ją tworzących – *mysterium-actio-vita* (SC, 7). Dla każdego wierzącego potrójnym skutkiem Jego działania – odpowiednikiem pierwszej triady – jest: *uświęcenie-konsekracja-kult*, gdyż w liturgii dochodzi do spotkania *ludu Bożego* z Osobami Bożymi. Każda celebracja liturgiczna staje się także *darem pełni Ducha Świętego*, wypływającego z Boku Chrystusa jak z *Nowej Świątyni*.<sup>707</sup>

W sakramentach komunikowane jest nam życie Boże. Chodzi tu komunikację w odniesieniu do człowieka i szeroko pojętej jedności Kościoła, dlatego że wszyscy zostaliśmy odkupieni przez Chrystusa, od którego pochodzą sakramenty Kościoła.

Teksty eucharlogijne wskazują na istotny problem natury eklezjologicznej, a w konsekwencji i sakramentalnej, który dotyka w swej głębi kwestii początków Kościoła, sakramentów i życia wewnętrznego każdego chrześcijanina. Dla nas jest to o tyle ważne, że skoro z przebitego Boku Chrystusa wiszącego na krzyżu, z którego wypłynęło źródło paschalne (*woda i Krew*), narodził się Kościół i jego sakramenty, to odpowiedź na pytanie o naturę i skutek tych narodzin, staje się nader ważna.

W jakim kluczu odczytać tę tajemnicę paschalną?<sup>708</sup> Odpowiedź daje Hugo Rahner w swym dogłębnym studium symboliki eklezjologicznej ojców Kościoła, którą odczytuje w kluczu ich teologii Wcielenia *Logosu*.<sup>709</sup> Przybliżył nam on koncepcję nauki o *narodzeniu Chrystusa z Kościoła i z serca wierzących*, którzy zostali obdarowani łaską, oraz tzw. *teologia cordis* (ojców), która czyni z serca wierzących i z matczynej łona Kościoła *teatr* (scenę) *narodzenia Boga*. Punktem wyjścia tej nauki było przekonanie o tym, że *serce* jest tym elementem *dającym życie*, stanowiącym pulsujące *centrum*, a także *siedlisko mądrości* i symbol *wnętrza* człowieka.

Już począwszy od Augustyna aż do scholastyki można dostrzec naukę o *verbum cordis*, bazującą na myśli greckiej o *sercu*, które jest *miejscem narodzin*

ludzkiego Logosu. Stąd dość realnie pojmowano – od momentu Objawienia – *zamieszkiwanie Chrystusa w sercu wierzącego*, jako „*bycie zrodzonym*” wiecznego Logosu. Odpowiednikiem tego rozumowania był obraz chrześcijan *noszących Chrystusa w sercu (christophóroi)*. U podłoża rozwoju tych myśli była koncepcja trynitarna (*vestigium Trinitatis*) przedstawiająca *zrodzenie odwieczne Logosu z serca Ojca*. Autor przytacza stanowiska Justyna, Teofila z Antiochii, Tertuliana, Hipolita, Dionizego Aleksandryjskiego, Metodego, a zwłaszcza Orygenesza, który z łatwością mówił przeciw arianom o *uterus cordis*. Podobnie także Ambroży: *Ex utero generavit (Pater) ut filium, ex corde eructavit ut Verbum*. Przy czym należy wspomnieć o jego nauce o *Słowie skaczącym*, które *wyskakuje z Serca Ojca*, a stąd *do serca* Maryi Dziewicy, jak również *do serca wierzących*. Schemat tego antycznego nauczania skupionego wokół *narodzenia Logosu w sercu człowieka* jest więc prosty: a) Ojciec odwiecznie rodzi w swym Sercu Logos; b) wierzący jest odnowiony, na nowo zrodzony przez chrzest z Dziewicy-Matki, którą jest Kościół, do życia na wzór Chrystusa; c) w konsekwencji ma miejsce zrodzenie Logosu w sercu każdego wierzącego.<sup>710</sup>

Tak więc, gdy mówimy o *przeobrażeniu się* lub *upodobnieniu się do Słowa wcielonego*, stajemy u źródła nauczania tkwiącego w teologii chrzcielnej pierwotnego Kościoła. Proces i kierunki jej rozwoju ukazuje H. Rahner w dalszym ciągu omówienia eklezjologii ojców Kościoła.

Według Tacjana, nowe życie, łaska, to co boskie w nas, które otrzymujemy we chrzcie, jest rozumiane jako *odbicie (kopia) Logosu*, podobnie jak i On sam jest *obrazem Ojca*. Dlatego – według Klemensa Aleksandryjskiego – ochrzczony, po *Logosie* zamieszkującym i *samo-kształtującym się* w nas, jest jakby *trzecią kopią* Ojca. Jest to echo słów św. Pawła o stawianiu się *Logosu w naszych sercach*, który – zgodnie z myślą Klemensa – jest w sposób niezmienny odwiecznie młodym i pięknym *Dzieciątkiem Ojca*, a my – ochrzczeni, jeśli mamy w Nim udział i jak najdłużej *zamykamy Zbawiciela w sercu*, stajemy się podobni do *Nieśmiertelnego*. A więc poprzez chrzest (wodą) otrzymany w Kościele, który jednoczy nas z innymi mającymi uczestnictwo w *Dziecku-Logosie*, stajemy się Kościołem, który jest *Dziewicą-Matką*, powiedzielibyśmy – *jedyną Nosicielką Logosu*. To noszenie Słowa (*portare Verbum*) u Ireneusza, począwszy od *christophóroi* Ignacego, oznacza *noszenie Go we wnętrzu, w sercu* człowieka, od momentu wyciśnięcia w nas obrazu *człowieka niebieskiego* na chrzcie świętym, albo inaczej – *objęcia Syna Bożego*, albo *noszenia Syna Bożego* – pod warunkiem komunii człowieka z *Logosem*. Wzorem dla nas jest Maryja, która we Wcieleniu – według Ireneusza – od strony ludzkiej uczyniła *Logosowi doskonałe miejsce w sobie*. To, co dotyczy wprost Maryi, Ireneusz odnosi do Kościoła – *przezystego macierzyńskiego łona, które rodzi ludzi Bogu*. Formuluje on paralelną typologię porządku zbawienia, albo dokładniej, porządku *nieustannego rodzenia dzieci Bożych* w jednym mistycznym Ciele Chrystusa (Kościół), tj. *Adam-Chrystus* oraz *Ewa-Maryja-Kościół*.<sup>711</sup>



W opracowaniu H. Rahnera, stanowisko Hipolita, zamieszczone w komentarzu do księgi Daniela, jakby doprecyzowuje nauczanie Ireneusza. Mówi tam, że *Ojciec pozwolił wyjść ze swych ust czystemu Słowu*, natomiast jakby *na nowo drugie Słowo ukazało się jako narodzone ze Świętych*, mając na myśli narodzenie wcielonego Logosu z serca wierzących, które nieustannie się dokonuje we chrzcie świętym. Orygenes zaś powie, że kształtowany jest wtedy *obraz obrazu Boga*, w homiliach do Jeremiasza pyta, jaką korzyść przyniesie narodzenie wcielonego Słowa z Maryi Dziewicy, *jeśli nie narodzi się On w moim wnętrzu?* Mało tego, Logos po tym mistycznym poczęciu w (duszy) sercu człowieka (=chrzest), ma wzrastać i chce w nim wzrastać, podobnie jak w *łonie Dziewicy*, aż do momentu narodzin w sercu Kościoła. Jeśli *Logos-Dziecko* nie wzrasta, to dochodzi do czegoś, co Orygenes w komentarzu do Mateusza określa mianem podobnym (*porzucić poczęcie*), albo wprost sugerującym *abortus*.<sup>712</sup>

W nawiązaniu do ojców kapadockich, podkreśla u nich podłoże gruntownie opracowanej teorii o pochodzeniu obrazu Boga w człowieku zaszczerpionego, odcisniętego w nim za sprawą wcielonego Logosu. Mówią oni o narodzinach Chrystusa jako o *mórfosis*, o przemianie serca człowieka Jego łaską we chrzcie świętym, oraz funkcji *donum creatum* samej łaski. Zaś Cyryl Aleksandryjski mówi, że to Duch Święty jest sprawcą dzieła naszego uświęcenia i kształtowania obrazu Chrystusa w naszych sercach, podobnie jak utworzył Ciało wcielonemu Logosowi, *zaciemniając Świętą Dziewicę*. Natomiast Orygenes precyzuje, mówiąc, że narodzenie Boga ma swe podłoże w *uświęceniu chrzcielnym*. Utrata łaski uświęcającej – według Cyryla – postuluje potrzebę powtórzenia tego *nowego przeobrażenia*, które w nawiązaniu do Pawła (Ga 4,19) nazywa *porodem duchowym* albo *zrodzeniem wewnętrznym* w sercu wierzącego. Grzegorz z Nyssy powtarza z naciskiem, że dusza, która została *nosicielką wcielonego Słowa* – a Ono rozpoczyna życie Boże w niej – musi być świadoma, iż *wody tego Bożego procesu muszą tryskać w duszy ukształtowanej na obraz Boga*.<sup>713</sup>

Ważnym punktem opracowania dla H. Rahnera jest *teologia cordis* ojców oraz nauczanie Maksyma Wyznawcy, który wyznacza w tej teologii serca jakby dwa momenty (*eony*): *katabasis i anabasis*, tzn. przejście od *przygotowania wcielenia Logosu* do punktu *przebóstwienia człowieczeństwa w Logosie*. Entelechią tego wydarzenia jest dla Maksyma miłość Logosu, który przyjął *morphé* człowieka, a w konsekwencji, dzięki jego uczestnictwu w tejże Miłości Logosu, natura ludzka została *wyniesiona do cudownego uczestnictwa w naturze Boskiego Logosu*. Tak też wcielenie Logosu trwa w nas. Co więcej, jak twierdzi Maksym, ten *Logos Boga chce zawsze i we wszystkich ludziach aktualizować misterium swego wcielenia*.<sup>714</sup>

Drugim bardzo cennym dla nas opracowaniem H. Rahnera jest egzegetyczne studium J 7,37-38 – *Flumina de ventre Christi*, ukazujące aspekty dogmatyczne nauczania ojców Kościoła na temat zbawienia, które dokonało się na krzyżu,

a które wypłynęło jako *żywa woda* z przebitego Boku Chrystusa (J 19,34).<sup>715</sup> Chodzi o ukazanie początków Kościoła, wskazanie na *drugiego Adama*, który zasnął w śmierci oraz mistyczną więź Chrystusowego Ciała z Kościołem, które jest *źródłem* sakramentów nieustannie formujących *ekklesia* (eklezjologia Hipolita, Cypriana, Ambrożego, i in.).

Pierwszy nurt interpretacyjny J 7,37-38, z interpunkcją tradycyjną, w której *woda Ducha wypływałaby także z wnętrza wierzącego*, jeżeli oczywiście pije on ze źródła, którym jest sam Chrystus, tzn. *że wierzący mógłby być pojmowany jako źródło mesjańskiego Ducha*. Wierzący byłby więc w tej interpretacji tekstu – trudnej od strony dogmatycznej – *swego rodzaju źródłem Ducha Świętego*.<sup>716</sup>

Początek tej lektury J 7,37-38 należy do Orygenesusa i jego teologii ascetycznej, którą zbudował na nauce o *odtworzeniu w duszy chrześcijanina życia Trójcy Świętej*, życia pochodzącego jako dar od Słowa Wcielonego. Aleksandryjczyk stworzył *teologię wody żywej* ukazującej jako źródło życia wewnętrznego Boską Istotę (trzy rzeki: Ojciec, Logos i Duch). Dla niego woda żywa oznacza *wodę nauki* (*aqua doctrinae* albo *fons scientiae* lub *pohula caelestis doctrinae*). Chodzi o wiarę (*wodę ojcowską* – Ducha) daną nam przez Chrystusa (*Słowo Wcielone*), a płynącą do Ojca jako źródła (*fons vitae*).<sup>717</sup>

Ta *woda żywa* jest Duchem, którego posiadanie jest *poznaniem* tajemnic objawionych chrześcijaninowi przez Chrystusa – *skale, Przebitego na krzyżu, źródło wody żywej*. Natomiast wewnętrzne *tryskanie wód gnozy* sprawia, że *gnostyk chrześcijański* staje się *mystagogiem*, źródłem Ducha dla innych. Chociaż Orygenes był zafascynowany teologią duchowej ascezy chrześcijańskiej gnozy w odniesieniu do J 7,38, to jednak był także otwarty na możliwość innej interpretacji tego tekstu, w duchu J 19,34.<sup>718</sup>

Jednak w orygenesowskiej teologii wody żywej dostrzegamy, że główny jego wysiłek jest skoncentrowany na egzegezie Prz 5,15.16 (LXX), które łączy w jedno razem z J 4,14 i 7,38: *Qui credit in me, fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam*. Tak oto fakt picia z wiarą powoli staje się *źródłem wody* dla innych, a *wierzący* dla tych, którzy uwierzyli, *staje się mistrzem*. Podobnie rozwiązują problem Ambrożego i Hieronim, stając się klasykami egzegezy łacińskiej J 7,37-38 aż po Średniowiecze.

Tylko Hieronim był w stanie dać kompletny pod względem teoretycznym opis badanego tekstu, a zwłaszcza w odniesieniu do Księgi Zachariasza: *Sic qui crediderit in eo (Christo) iuxta id quo Scripturarum vocibus continetur, flumina aquae viventis egredientur de ventre illius*. Ale ponieważ to nie wystarczało, Hieronim J 7,38 konfrontował w odniesieniu do Mt 2,15.23 oraz J 19,37 i 1 Kor 2,9 – a takie podejście było czymś nowym, tzn. weryfikacja nie w ST, ale wyłącznie w NT.<sup>719</sup>

Na koniec H. Rahner stwierdza, że słowa Jezusa z J 7,37-38, w tym ujęciu, nie mają już znacznej wartości, prócz tego, że są rozumiane tylko jako pewna

*obietnica łask* potrzebnych do przekazania bliźniemu *nauki chrześcijańskiej*. Dlatego proponuje, by podejść do tekstu J 7,38 w duchu Iz 58,11, który ma wymowę mesjańską zapowiadającą *obraz wody tryskającej*, a więc tak jak proponuje M.-J. Lagrange.<sup>720</sup>

Drugi nurt, ze zmienioną, nową interpunkcją, przyjętą przez M.J. Lagrange'a (zdanie zaczyna się od *kathós*), opartą na świadectwach ojców zebranych w badaniach Robinsona i Turnera. Różni się ona od tradycyjnej, gdyż posiada zmienione znaczenie i sens tekstu. Już *nie z wnętrza wierzącego wypłyną rzeki wody żywej*, tylko z *Chrystusa*, Mesjasza stojącego pośrodku ludu, zapraszającego go, *by nie pragnął tak bardzo wody ziemskiej, lecz by raczej czerpał z Niego samego jako źródła* dającego *wodę obiecaną przez Pismo Święte*. Pojawia się więc nowy sens, który bezpośrednio odnosi się do Mesjasza, tj. *z wnętrza Mesjasza, z Jego ciała ludzkiego, wypłyną rzeki wody żywej*, a ściśle biorąc – *z Jego „otoczenia chwałą”*, *ze śmierci na krzyżu*. To On jest *Dawcą Ducha*, który zawiera w sobie wszelkie obietnice *zbawienia mesjańskiego*, *wypływające z Ciała Chrystusa*.<sup>721</sup>

Hipolit Rzymski jest głównym przedstawicielem tego nurtu, który osobiście miał kontakt z teologią Janową Azji Mniejszej, a najcenniejsze swe myśli o *źródle Ducha, które wypływa z wnętrza samego Chrystusa* (w odniesieniu do J 7,38) zawarł w egzegetycznym *Komentarzu do Daniela*. Jest to eklezjologia oparta na teologii Wcielenia. Kościół jest dla niego *rajem, zamkniętym ogrodem, w którym tryska „źródło zapieczętowane”, z którego rodzi się poczwórna rzeka wody życia, «prawo Proroków i Apostołów...»* – przy czym robi aluzję do Iz 11,9 i Pnp 4,15. Mówi on o *rzekach Objawienia Nowego Testamentu, które wypływają z „piersi” Jezusa Chrystusa*. Ale tłumaczy dalej w l.mn. (*piersi*), że są one dwoma Testamentami, natomiast *woda, mleko i wino* ciągle symbolizują nieśmiertelny, *duchowy napój* płynący z Chrystusa przez pryzmat dwóch Testamentów.<sup>722</sup>

W nauce Kościoła i we chrzcie ciągle się wylewa *woda łaski*, która promieniuje, *wychodzi z Chrystusa*. Hipolit, opierając się na 1 Kor 10,4, precyzuje, mówiąc, że *z Jego piersi* znaczy tyle, co *z Jego Ciała* – czyli – *świętego człowieczeństwa Chrystusa (= duchowa skała)*. Jego chrystologia więc zawarta jest w stwierdzeniu: *z uderzonej skały człowieczeństwa Pana, z Jego otwartego Boku, wypływa źródło wody życia*. Ukrzyżowany Jezus jest dla wszystkich spragnionych *otwartym źródłem słodkiej wody Ducha*. Potem ukazuje symboliczne znaczenie wydarzenia: *woda i krew, które wychodzą z otwartego Boku* martwego Zbawiciela, *są symbolami* posiadającego moc ożywiania *Ducha i ognia* (por. J 19,34 i 1,33; Mt 3,11), owymi biblijnymi dwoma rzekami, oczyszczającymi i obmywającymi wszystkie ludy ziemi. Ta *rana Boku Chrystusa*, o której Hipolit po prostu mówi *ciało Pana*, jest *źródłem życia, świętą wodą*. W paschalnym kontekście swych homilii stwierdza, że *przez krew Człowieka mamy wodę Ducha*. Do tego świadectwa dołącza jeszcze to z 1J 5,6.8, mówiące o drodze *Chrystusa* do nas poprzez trzech świadków tworzących jedność: *wodę, krew i Ducha*. A z kolei *Duch* przyszedł do

nas przez *wodę i krew*, a więc *Człowieczeństwo* Pana. Oto tradycja Janowa, którą przejął Ireneusz<sup>723</sup>, a po nim Hipolit.

Przybity gwoździami do krzyża, Chrystus *rekapitułuje w sobie całą cielesną naturę, dając nam zbawienie*. Staje się *Dawcą życia*, a ponieważ jest *Logosem*, dlatego Jego Ciało *jest dawcą Ducha*. Tym Ciałem jest Kościół, w którym dokonuje się *rekapitulacja życia*. Wypłynięcie *Krwi i wody* jest nie tylko symbolem realnej śmierci, ale i potęgi Boga, ukazującego przez Ciało Zbawiciela swą *pełnię Ducha*, moc życia (*pleroma* – J 1,16.33), a ostatecznie staje się *znakiem prawdziwego Człowieczeństwa Chrystusa* – nowego Adama. Hipolit formułuje adagium eklezjologiczne, które przejął po Ireneuszu, a według którego Kościołowi powierzona jest *woda Ducha*, a więc:

*Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia. Spiritus autem veritas. Quapropter qui non participant eum, neque a mamillis matris nutriuntur in vitam. neque percipiunt de corpore Christi procedentem nitidissimum fontem.*<sup>724</sup>

Ciekawą rzeczą jest, że Ireneusz zna lekturę J 7,38-39, gdzie jest mowa o *wierzących* w kontekście J 4,14: *Ten sam Chrystus, nasz Pan ofiarował nam wodę Ducha Świętego, nam, którzy uwierzyliśmy w Niego, z którego tryska na życie wieczne.*<sup>725</sup>

H. Rahner, porównując kodeksy z tekstem J 7,37-38, dochodzi do wniosku, że nowe zdanie zaczyna się od gr. *kathòs*, a w konsekwencji odnosi się więc ono do Chrystusa. Dlatego też *woda żywa*, którą z Chrystusa pije wierzący, ma moc *utożsamić nas z Bogiem*, albo *ukształtować* na wzór, upodobnić do Chrystusa. Ireneusz mówi, że *woda żywa* staje się *wodą mówiącą* we wnętrzu wierzącego, którego Duch uzdalnia, a nawet *zachęca* do męczeństwa. Duch – *chwala* Pana – jest *miłością* Ojca, który *mówi w sercu* wierzącego.<sup>726</sup>

W nawiązaniu do *flumina de ventre eius fluent aquae vivae*, autor powraca do Ambrożego, który także J 19,34 interpretował w duchu starożytnej tradycji, dostrzegającej skutki *daru wody z Ciała Chrystusa*. Stwierdza, że *ukrzyżowany, spragniony, przebity* Chrystus – jako otwarta skała wydająca z siebie *wodę* – jest *realizacją obietnicy* J 7,38.

Ambroży zaprasza, *by pić wodę żywą, by pić z rzek dwóch Testamentów, z przelewającego się kielicha mądrości*. A ponieważ chodzi mu o Chrystusa, *Słowo Wcielone*, dlatego konsekwentnie wskazuje na to *Źródło, którym jest sam Chrystus* i woła słowami hymnu:

*Bibe Christum quia petra est quae vomuit aquam, bibe Christum, quia flumen est, cuius impetus laetificat civitatem Dei, bibe Christum, quia pax est, bibe Christum, quia flumina de ventre eius fluent aquae vivae.*<sup>727</sup>

Problem konsekwencji Wcielenia jawi się jako najbardziej istotne pytanie w tzw. *problemie Jana*, a dochodzi do tego, według Benedykta XVI, także kwestia autorstwa jego Ewangelii, a więc problem jej wiarygodności historycznej (konsekwentnie powiedzielibyśmy – wiarygodności Kościoła). Papież przytacza tu jako pierwszy argument relację o Męce wraz z jednoznaczną wypowiedzią na ten temat, że *jeden z żołnierzy włócznią przebił bok Jezusa, „a natychmiast wypłynęła krew i woda”*. Za nią idą słowa mówiące o umiłowanym uczniu, naocznym świadku (por. J 19,26), *który widział, a świadectwo jego jest prawdziwe*. Świadek ten jest świadomy swej prawdomówności, a jego słowa mają fundamentalne znaczenie dla naszej wiary (por. J 19,35).<sup>728</sup>

Papież rozróżnia jeszcze jedno zewnętrzne źródło autorstwa (zob. 21,24), które jest uzupełnieniem pierwszego, a które znajduje swe *pogłębienie* w źródle wewnętrznym – podczas Ostatniej Wieczerzy (obmycie nóg). Wtedy ów uczeń był przy Jezusie, *a w chwili gdy padło pytanie o zdrajcę, „spoczywał na piersi Jezusa”* (13,25). Te słowa mogły być świadomym działaniem redaktora tekstu i paralełą do prologu: *Boga nikt nigdy nie widział; ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył* (1,18) – oraz: *Jak Jezus, Syn, zna tajemnicę Ojca, dlatego że jest w Jego łonie, tak też ewangelista wiedzę swą zaczerpnął z serca Jezusa, z Jego wewnętrznego pokoju*.<sup>729</sup> Takie ujęcie tajemnicy Wieczernika świadczyłoby o samoświadomości rodzącego się Kościoła.

Odsłania się też przed nami główne źródło orędzia Jezusa, które zostało ukazane w Ewangelii Jana, zredagowanej zgodnie z liturgicznym rytmem świąt Izraela. Jezus – nowy Mojżesz, oglądający Boga twarzą w twarz (por. Pwt 34,10) – przybył jako Syn, jako *Ten, który rzeczywiście jest przy sercu Ojca – Jedyny, który Go widział i widzi, i który swe słowa czerpie z tego widzenia. Dlatego jest Tym, do którego odnoszą się słowa: „Jego słuchajcie”* (Mk 9,7; Pwt 18,15).<sup>730</sup>

Dlatego można powiedzieć, że w Ewangelii Jana głównym jej Źródłem i jedynym Świadkiem Ojca jest Jego Syn.

Następnym elementem dla nas istotnym są cztery wielkie symbole Janowe, które za przedmiot swych rozważań wziął J. Ratzinger: 1) *woda*, 2) *krzew winny i wino*, 3) *chleb* oraz 4) *Pasterz*. W tym miejscu akurat poruszymy tylko tematykę wody. Obrazem *Pasterza* zajęliśmy się w innym miejscu.<sup>731</sup>

Przy okazji omawiania symbolizmu *wody* dostrzegamy, iż jest ona *obecna w Czwartej Ewangelii od początku do końca*. Można tu przywołać – rozmowę z Nikodemem i konieczność *odrodzenia z wody i z Ducha* (3,5); – spotkanie Jezusa z Samarytanką przy studni Jakuba i obietnicę *wody tryskającej ku życiu wiecznemu* (4,14); – uzdrowienie chromego w sadzawce Betesda (5,1n.); – wspomina też obecność Jezusa w czasie Święta Namiotów, gdy uroczyście wylewano wodę na ołtarz (7,1-53); – uzdrowienie niewidomego od urodzenia obmywającego się w sadzawce Siloam (9,7) jako *objaśnienie chrztu, który sprawia, że widzimy*; – pojawienie się wody do obmycia nóg w czasie Ostatniej Wieczerzy (13,4n.);

ostatecznie podkreśla pojawienie się wody pod koniec Męki Pana, gdy martwemu Jezusowi, *którego kości nie zostają połamane*, „*Jeden z żołnierzy włócznią przebił bok, a natychmiast wypłynęła krew i woda*” (19,34).<sup>732</sup>

Ten ostatni fakt przypomina nam całą tradycję: *Nie ma wątpliwości, że Jan chce tu wskazać na dwa główne sakramenty Kościoła, chrzest i Eucharystię, które wypływają z otwartego Serca Jezusa, a wraz z nimi z Jego boku rodzi się Kościół*. Dodatkowo papież wymienia jeszcze jeden tekst Janowy, w którym pojawia się woda i krew w nowym zabarwieniu znaczeniowym: *Jezus Chrystus jest Tym, który przeszedł przez wodę i krew. Nie tylko w wodzie, lecz w wodzie i we krwi (...). Trzej bowiem dają świadectwo: Duch, woda i krew, a ci trzej w jedno się łączą* (1 J 5,6-8).<sup>733</sup>

Broni w ten sposób cielesności Jezusa, odkupieńczego charakteru Jego krwi, przed chrześcijaństwem, które akceptując Jego słowo, odrzucałoby wydarzenie zbawcze śmierci Jezusa na Krzyżu, a więc ciało i krew. Takie chrześcijaństwo byłoby tylko *zwykłym moralizmem i sprawą intelektu*. Konkluzją tego wyjaśnienia symboliki *wody i krwi* jest zdanie: *Wcielenie i Krzyż, chrzest, słowo i sakrament są nierozłączne. Do tej trójcy świadectw musi się jeszcze dołączyć Duch*.<sup>734</sup>

Dobrym zwieńczeniem rozważań odkrywających symbolikę *wody* jest omówienie słów Objawienia, wypowiedzianych przez Pana podczas Święta Namiotów, gdzie zachęca spragnionych *donośnym głosem*, by jako wierzący w Niego przyszli doń i pili, a wtedy *rzeki wody żywej popłyną z jego wnętrza* (por. J 7,37n.). Papież dogłębnie omawia liturgię *obrzędu wylania wody* tych dni i jej znaczenie historiozbawcze, odczytywane w kluczu mesjańskim (por. Lb 20,1-13; 1 Kor 10,3n.), wykazując zarazem, że *wiara w Jezusa jest sposobem picia żywej wody, sposobem picia życia, któremu nie grozi już śmierć* (por. J 4,14n.; 10,10).<sup>735</sup>

J. Ratzinger sięga do tradycji ojców, by zgłębić ten temat i dać odpowiedź na pytanie: *Z czyjego ciała popłyną owe rzeki wody żywej?* Sięga więc do Orygenesa, Hieronima i Augustyna, Justyna, Ireneusza, Hipolita, Cypriana i Efrema, balansując pomiędzy interpretacją *małozjatycką* a *aleksandryjską*. Dla papieża *kluczem interpretacyjnym* są słowa *jak rzekło Pismo*, a więc: Lb 20,1-13 (skała, z której wypłynęła woda), Ez 47,1-12 (wizja nowej świątyni i wypływająca spod jej progu woda), Zch 13,1 i 14,8 (mające trysnąć źródło na *obmycie grzechu i zmyciu* oraz *strumienie wód*), a na sam koniec apokaliptyczna wizja *rzeki wody życia*, wypływająca z *tronu Boga i Baranka* (Ap 22,1).<sup>736</sup>

Teksty te wskazują w sposób bezpośredni na *ciało Ukrzyżowanego, z którego popłyną krew i woda* (zob. J 19,34). *Ukazują Go jako rzeczywistą świątynię, zbudowaną nie z kamienia i nie ludzką ręką, i dlatego właśnie że jest On żywym mieszkaniem Boga w świecie, jest także i pozostanie po wszystkie czasy źródłem życia*. Są więc one świadectwem, które pozwala nam *dojrzeć tę rzekę, która wypływa z Golgoty, z ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Jezusa, i płynie przez*

wszystkie czasy. Rzeka, o której tu mowa, ma uzdrawiającą moc, bo *plynie z tego źródła miłości, które złożyło siebie w darze i nadal to czyni.*<sup>737</sup>

Dla H.U. von Balthasara Kościół od początku *interpretował krzyż*, także jego kształt, *jako znak solidarności*, ze względu na jego inkluzywny (powiedzieliśmy: włączający, a zgodnie ze słowami Jezusa – przyciągający – J 12,32) charakter.<sup>738</sup>

Według niego ta wewnętrzna inkluzja przejawia się w otwartym Sercu Zbawiciela (wnętrze – gr. *kolía*), z którego *wyływają ostatki Jezusowej substancji – krew i woda, sakramenty Kościoła*. Świadcstwo o *uderzeniu włócznią i wypłynięciu krwi* jest możliwe do odczytania przez pryzmat symboliki „woda-duch-krew” oraz „pragnienia” i „źródła” (4,13n. i 7,37-38; 6,35), które są tak bardzo charakterystyczne dla Jana i związane ze „świątynią” (por. Ez 47; Za 13,1; J 2,21). Jak twierdzi autor – *otwarcie serca jest oddaniem do powszechnego użytku tego, co najintymniejsze i najbardziej osobiste; otwarta i opróżniona przestrzeń jest dostępna dla wszystkich*. Zaraz potem dodaje: *Świątynia (nowa), tak samo jak nowo otwarte źródło (do picia), wskazuje na wspólnotę.*<sup>739</sup>

To Ciało, które stało się Nowym Przymierzem, odąd jest miejscem gromadzącej się wspólnoty: *przestrzenią, ołtarzem, ofiarą, ucztą, wspólnotą i jednocześnie jej Duchem*. Konsekwentnie więc ukazuje Kościół jako ten, który narodził się na Krzyżu, a Maryję, która w momencie Wcielenia wypowiada swoje *fiat*, nazywa *rdzeniem Nowego Kościoła*. Balthasar stwierdza, że *skoro zastępcze cierpienia Chrystusa nie są ekskluzywne, lecz inkluzywne, Jego włączający gest może tylko nakazywać współcierpienie.*<sup>740</sup>

Dlatego Kościół, w swej istocie będący miłością, w Eucharystii Ciałem Chrystusa, *musi być współkrzyżowany ze swoją Głową*, by móc wołać jak Paweł, że *już nie ja żyję, żyje we mnie Chrystus*. Jednak przedtem wyznaje, że *razem z Chrystusem został przybity do Krzyża* (Ga 2,19-20), a pisząc do Koryntian, wypowiada, wydawałoby się, pewien paradoks: *w moim ciele dopełniam braki (ántanaplerón) udreń Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół* (Kol 1,24).<sup>741</sup>

W związku z tym zdaniem Pawła, autor wyjaśnia, że *od samego początku musiało istnieć coś takiego, jak włączenie w chrystologię starotestamentalnych teologii cierpienia zastępczego i męczeństwa* (por. Mk 10,38n.).

Pomimo to autor zachęca, by pozwolić *temu „włączeniu” zniknąć w chrystologii*. Tylko wtedy będziemy mogli pojąć tę przestrzeń stworzoną dla nas na krzyżu przez Jezusa, jako całkowicie wolną i darmową łaskę Boga, który zawarł z nami Nowe Przymierze jako *Verbum-Caro*.<sup>742</sup>

Nie wolno tracić tutaj perspektywy trynitarnej, gdyż Krzyż Syna Bożego w swej istocie jest objawieniem się miłości Boga Ojca (Rz 8,32; J 3,16), natomiast *krwawe wylanie tej miłości* zostało dopełnione od wewnątrz obfitym waniem życia, tj. *wspólnego Im Ducha w serca ludzi* (por. Rz 5,5).<sup>743</sup>

### 2.3. Problem jedności Kościoła

Wiemy, że najgłębsze pragnienie Jezusa zostało wyrażone w Wieczerniku (*ut unum sint*). Późniejsza refleksja teologiczna odniesie tę modlitwę Jezusa do problemu jedności Kościoła, która w najgłębszej swej istocie ma inspiracje trynitarnie, gdyż chodzi o jedność Ojca i Syna i Ducha Świętego. Treści te możemy wydobyć z tekstów skrypturystycznych,<sup>744</sup> z których wynika, że źródłem i wzorem zjednoczenia Chrystusa z Kościołem, oraz zbawczego uczestnictwa w Jego życiu, jest zjednoczenie Ojca z Synem w Duchu Świętym.

Problemem jedności Kościoła, który jest związany z tematyką *Pasterza*, zajmuje się Benedykt XVI przy okazji omawiania czterech wielkich obrazów Janowych.<sup>745</sup>

Wyprowadza on swe rozważanie od stwierdzenia, że *pasienie jest obrazem... funkcji zarządzania*, a w odniesieniu do Chrystusa-Pasterza, jest obrazem Jego królowania, a więc funkcji, którą On w imieniu Boga sprawuje jako *prawdziwy Pasterz*. Następnie koncentruje się na głębokiej zmianie, która dokonuje się w *przedstawianiu obrazu pasterza*, a która prowadzi *wprost do tajemnicy Jezusa Chrystusa*. Chodzi mu mianowicie o zapowiedź w Zch 13,7, mówiącą o zamachu na życie pasterza i rozproszeniu owiec stada, o czym wspomina Mt 16,31. Można dostrzec w tej zaskakującej wizji *zabitego pasterza, który przez swoją śmierć staje się zbawcą*, ścisły związek z *innym obrazem*: „...*Na dom Dawida i na mieszkańców Jeruzalem wyleję ducha łaski i prześląganania. Będą patrzeć na tego, którego przebili, i boleć będą nad nim, jak się płacze nad pierworodnym (...)* W owym dniu wytrysnie źródło, dostępne dla domu Dawida i dla mieszkańców Jeruzalem, na obmycie grzechu i zmaży” (por. Za 12,10.11; 13,1).<sup>746</sup> Jest to wizja postaci – cierpiącego i umierającego Zbawiciela, Pasterza, który staje się Barankiem, (...) postaci przebitego na Krzyżu Golgoty, ale – jak zauważa papież – brak tutaj istotnego powiązania Krzyża ze źródłem oczyszczającym wszelkie grzechy i zmywającym nieczystość. Ten brak uzupełnia św. Jan, który łączy Krzyż z Zachariaszową zapowiedzią źródła, służącego oczyszczeniu...: *z otwartego boku Jezusa wypływa krew i woda* (zob. 19,34). Oczyszczenie jest możliwe, ponieważ *sam Jezus, przebity na Krzyżu, jest źródłem oczyszczenia i zbawienia dla całego świata. Jan łączy to jeszcze z barankiem paschalnym, którego krew ma moc oczyszczającą*: „*Kość jego nie będzie złamana*” (J 19,36; zob. Wj 12,46). Powraca on w ten sposób do początku swej Ewangelii, gdy Jan Chrzciciel wskazał Baranka gładzącego grzech świata (por. 1,29).<sup>747</sup>

Problem Pasterza (dobrego Pasterza), oddającego swe życie za owce (10,14n.) jako zasady jedności (*jedna owczarnia i jeden pasterz* – 10,16), ukazuje Jan w momencie, gdy Jezus sam siebie nazywa *bramą owiec* (10,7). Do owczarni wchodzi się *przez Jezusa – Bramę*. On jest Tym, który ma zgromadzić *rozproszone dzieci Boże* (11,52) w jednej owczarni.<sup>748</sup>



Benedykt XVI cytuje tu zdanie Klemensa Aleksandryjskiego: *Święty Pasterzu, prowadź swe owce duchowe. Królu, prowadź Twe czyste dzieci. Ślady Chrystusa prowadzą do nieba. Zgodnie z tym, co mówią ojcowie, także i dla autora, to odnajdywanie zagubionej owcy i noszenie jej przez Pasterza na swych ramionach dokonuje się zarówno we Wcieleniu, jak i w Jego Krzyżu: Wcielony Logos prawdziwie „nosi owce” – jest Pasterzem, który szuka nas pośród cierni i pustyń naszego życia. Niesieni przez Niego, wracamy do domu. On oddał za nas swe życie. On sam jest życiem.*<sup>749</sup>

### 3. Ekspiacja (*expiatio*) i zadośćuczynienie (*satisfactio*) w teologii kultu Serca Bożego

Na początku warto zauważyć, że różnice pomiędzy *expiatio*<sup>750</sup> a *satisfactio*<sup>751</sup> – aczkolwiek są istotne, to jednak zachodzą w nich na siebie także podobieństwa i zależności. Można jednak sformułować zasadniczą prawidłowość w relacji pomiędzy nimi.

Każda autentyczna *expiatio* jest jednocześnie *satisfactio* wobec Boga, choć nie można stwierdzić tego w drugą stronę, albowiem nie każda *satisfactio* jest prawdziwą *expiatio*, czyli nie każda jest Bogu miła i Jego godna. Podobnie też Wcielenie Słowa Bożego okazało się nie tylko zastępstwem (w ostateczności początkiem drogi do śmierci zastępczej), lecz przede wszystkim solidarnością z nami, dlatego też powinniśmy sobie uświadomić, że nie każda solidarność jest wcieleniem w sensie zjednoczenia z nami i z Miłości do nas.

W historii teologii, jeśli chodzi o rozwój idei wynagrodzenia i zadośćuczynienia, spotyka się pojęcia pokrewne lub ekwiwalentne, np. *propitiatio*, *redamatio*, *reparatio*, (re-) *compensatio*.<sup>752</sup> Już ta różnorodność pojęć wskazuje, z jak trudnym, delikatnym i skomplikowanym problemem mamy do czynienia.

Dodatkowo trzeba wziąć pod uwagę także skrajnie krytyczne wypowiedzi i ujęcia, które mogły być przyczyną lęku i odejścia od samych pojęć *wynagrodzenia*, *prześlągnięcia* i *zadośćuczynienia* (a w konsekwencji także zahamować pewne przejawy kultu Serca Bożego) na zasadzie utraty zaufania do nich. Zadziwiający przykładem może być H. Vorgrimler, który w leksykonie teologicznym umieszcza definicję *prześlągnięcia*, gdzie pisze m.in.:

W duchowości katolickiej nie zostały jeszcze przewyżnione mylne przekonania o możliwości „odpokutowania” grzechów przez zadawanie sobie cierpień i ponoszenie wyrzeczeń, pojmowane jako swego rodzaju dodatek do przebaczenia udzielonego przez Boga. Nagannych cech zarozumiałości i przekonania o własnej sprawiedliwości nabierają akty prześlągalne, podejmowane ze względu na uchybienia innych, niezadko związane z patologicznym fanatyzmem.<sup>753</sup>

Wydaje się więc, że autor popełnił coś w rodzaju pochopnej – a w tym przypadku przedwczesnej – klątwy rzuconej na to pojęcie, albo uległ zwykłej histerii, jakby chciał koniecznie zachować poprawność ideową wobec trendów teologii swoich czasów. Czyż można powiedzieć, że doświadczenie i nauka św. Pawła, albo pierwszych wieków chrześcijaństwa, albo mistyków i mistyczek średniowiecza, lub – choćby św. Ignacego Loyoli, albo tych, których poprzedziła św. M.M. Alacoque i św. Klaudiusz la Colombière, oraz wszystkie wypowiedzi Magisterium Kościoła późniejszych wieków – że oni wszyscy kierowali się *patologicznym fanatyzmem*? Oczywiście, że nie można zaprzeczyć zasadności niektórych elementów jego krytyki, jednak w całości wydaje się *wylewać dziecko z kąpielą*. Sam Sobór Watykański w *Konstytucji o Liturgii Świętej* używa syntagmy *reparatio – vitam resurgendo reparavit*:

*Hoc autem humanae Redemptionis et perfectae Dei glorificationis opus, cui divina magnalia in populo Veteris Testamenti praeluserant, adimplevit Christus Dominus, praecipue per suae beatae Passionis, ab inferis Resurrectionis et gloriosae Ascensionis paschale mysterium, quo „mortem nostram moriendo destruxit, et vitam resurgendo reparavit”. Nam de latere Christi in cruce dormientis ortum est totius Ecclesiae mirabile sacramentum.* (SC, 5).<sup>754</sup>

Dlatego też, wobec tak ideowego podejścia H. Vorgrimlera do Tradycji Kościoła i przejawów jego życia – zarówno duchowości, liturgii, jak również myśli teologicznej wielu wieków – lepiej przejdźmy do propozycji omówienia *expiatio* oraz *satisfactio*, które przedstawił B. Sesboüé.<sup>755</sup>

### 3.1. Miłość Chrystusa naszym pojednaniem i prześlaniem za grzechy

Teksty eucharystyczne i skrypturystyczne mszy *Cogitationes* zawierają syntagmy, których treścią jest *niewysłowiona miłość* Serca Jezusa. Ona to staje się naszym *prześlaniem i wynagrodzeniem* za popełnione winy.<sup>756</sup>

W swych rozważaniach na temat *expiatio* na drodze *cierpienia* oraz *propitiatio* B. Sesboüé wychodzi od uwagi, iż NT podejmuje ten język w odniesieniu do ofiary Chrystusa. Ma to związek z potrzebą pojednania grzesznika z Bogiem i zyskania Jego przychylności. Jak zaznacza, jest to temat bardzo delikatny, ze względu na pokusę złego ujęcia postaw i zachowań religijnych człowieka, oraz – co gorsze – możliwości kreowania sobie złego obrazu Boga. Dzisiaj, niestety, *expiatio* pojmowane jest na sposób świecki, a więc jako przyjęcie lub poniesienie kary, jako rekompensata – środek rehabilitacji, oraz jako kara za różne zbrodnie lub niewybaczalne przestępstwo. W terminie *expiatio* pobrzmiewa również echo zemsty, zapłaty.<sup>757</sup>

Przechodząc ze świeckiej na płaszczyznę religijną, trzeba przyznać, że bardzo trudno będzie usprawiedliwić, uzasadnić i wytłumaczyć *expiatio* lub *propitiatio*.

Autor pragnie ukazać je przynajmniej we właściwych proporcjach. Stwierdza, że współczesny człowiek, owszem, uwalnia się od idei *expiatio*, ale nadal pozostaje niewolnikiem jej treści, próbuje raczej zmieniać bóstwo niż siebie, zjednywać je sobie cierpieniem w zamian za swój grzech.<sup>758</sup>

Warto nadmienić, że temat ekspiacji w całej Biblii pojawia się dość często, z tym, że w NT tylko w odniesieniu do *misterium paschalnego Chrystusa* – zawarty w pojęciu *propitiatio*. Hieronim na hbr. *kipper* (łac. *expiare*) używał słów wyrażających modlitwę – *rogare, orare, deprecare*, czyli wstawiennictwo włączone w ryt ekspiacji (np. *nad sanktuarium za nieczystości synów Izraela*), zwłaszcza gdy mowa o liturgii *Jom Kippur*, Wielkiego Dnia Przebłagania [Pojednania] (por. Kpł 16-17). B. Sesboüé podkreśla, że nie chodzi tutaj tylko o typową liturgię *immolacyjną*, której celem byłoby uśmierzenie gniewu Boga, albo jakaś zmiana w Nim samym, gdyż ryt ten – będący przykazaniem JHWH – nie jest wymysłem i inicjatywą człowieka, lecz w całości darem Boga (czas, miejsce, sposób, przedmiot ofiary), co dowodzi, iż wszelka aktywność ludzka schodzi w nim na dalszy plan. Albowiem to Bóg chce pojednać ze sobą lud, który wybrał na swe dziedzictwo. Skuteczność swą ryt ten czerpie z woli zbawczej JHWH, która przynosi *rekonsekrację* wszystkiego, co pokropione krwią (Kpł 17,11), i przebaczenie (*kipper*) jako dar. A więc nie ma tu cienia magii. Jest to kult nakierowany całkowicie na Boga, w który człowiek wnosi swą modlitewną, wstawienniczą aktywność, i tak dzień ten staje się świętem modlitwy i błagania Boga o przebaczenie grzechów, a także naprawy win.<sup>759</sup>

Możliwe jest także wskazanie na ewolucję semantyczną pojęcia *expiatio*, które niejako przeobraziło się w *propitiatio*, w którym z kolei położony jest akcent na błaganie JHWH, by okazał *laskawość* ludziom. Stąd nasze *expiatio* czerpie swą moc z *laskawości* Boga. Natomiast kwestię *gniewu* Boga autor wyjaśnia w kluczu Jego wielkiej *powagi*, albo *uwagi stwórczej*, która demaskuje grzech ludzki, a sprawiedliwość jest jakby *Twarzą Boga*. Gniew – paradoksalnie – wyraża, odkrywa ciepło Jego uczuć względem człowieka, nie jest zaś gwałtowną, a tym bardziej niekontrolowaną reakcją.

Przy tej okazji porusza też temat litości i miłosierdzia, *wieczystej miłości Odkupiciela do Izraela* (por. Iz 54,7-8; por. Wj 34,6-7; Hi 3,9; Oz 14,5), wskazując na przyczyny uśmierzenia gniewu JHWH, który jest *smutkiem miłości*, bólem-cierpieniem *Sługi JHWH* i *uniżeniem „Syna Człowieczego”*. Jest to jakby naturalne przejście do tematyki czwartej Pieśni Sługi JHWH (por. Deut.-Iz 53), w której możemy dostrzec personalizację idei *ekspiacji-propicjacji*, przeradzającej się z rytu w ofiarę z życia Tego, który jest nie tylko Jego Sługą, ale i przyjacielem Boga. Ofiara Jezusa nadała tej postaci pełny sens.<sup>760</sup>

Typiczną charakterystyką tego Sługi staje się niewinność, nieotwieranie ust (milczenie), uniżenie, przyrównanie do baranka paschalnego, brak gwałtowności, za to przemoc i potępienie ze strony prześladowców, przebicie za nasze grze-

chy i zdruzgotanie za nasze winy, zbawienna chłosta dla nas – spadła na niego, zmiażdżony cierpieniem, pokój i jego sprawiedliwość dla innych (*licznych*) (por. 53,5.8.11-12).

Jako mediator zbawienia, Sługa składa dar z siebie za grzeszników i przekształca go w dar pojednania ich z Bogiem, który usprawiedliwia wielu. Ten, który nosi grzechy ludu, staje się solidarny z nim, przyjmując na siebie *chłostę* dającą zbawienie temu ludowi.

Tak pojawia się idea *cierpienia naprawczego*, absolutnej kenozy i śmierci *zastępczej* niewinnego Sługi.<sup>761</sup>

Wymiana (zastępstwo), pojawiająca się często w tekstach biblijnych, dokonuje się na fundamencie solidarności i nie ma charakteru zastępstwa karnego tak, jak zdarza się być odczytywana w czasach nowożytnych. Solidarna śmierć Sługi *zmiażdżonego cierpieniem*, jest nie tylko *dobrodziejstwem* (w. 11-12), *egzystencjalnym wstawiennictwem* dla jemu współczesnych, ale i *figurą*, prorocstwem jego Zmartwychwstania – Barankiem zabitym, ale żyjącym na wieki. Chrystus więc jako wypełnienie figur ST, staje się naszą ostateczną *ekspiacją* i *mediatorem*, czyli naszym *pojednaniem*. Św. Paweł jako pierwszy w ten sposób określa misję i nazywa Osobę Jezusa: jest On *ekspiacją i propicjacją*: „*Jego to ustanowił Bóg narzędziem prześlania [hilastèrion, dosł. „propitiationem”, narzędziem ekspiacji] przez wiarę mocą Jego krwi?*” (Rz 3,25). Zaś św. Jan mówi wprost, że Chrystus jako Syn został przez swego Ojca ustanowiony *ofiara prześlana* (= *propitiatio* lub *expiatio* [gr. *hilasmòs*]; zob. 1 J 2,2; 4,10) *za nasze grzechy*, a nie tylko *propitiatorium* (jak w ST). Ostatecznie chodziło o udzielenie nam przebaczenia na mocy Chrystusowej *expiatio-propitiatio*.<sup>762</sup>

Tę samą wizję przedstawia św. Jan już na początku Ewangelii słowami Jana Chrzciciela, który wskazuje na Baranka gładzącego grzechy świata (J 1,29; por. Wj 12,1-28). Ewangelista łączy ten obraz z odkupieńczym Wcieleniem Logosu, o którym mówi w pierwszym rozdziale swego dzieła. Zaś autor Listu do Hebrajczyków przedstawia Go jako Arcykapłana zdolnego do *ekspiacji [hiàskesthai] grzechów* całego ludu (por. Hbr 5,1). Z tego tekstu przebija idea egzystencjalnej solidarności kapłańskiej z grzesznikami, co wyraża właśnie tajemnica Wcielenia, która staje się miejscem spotkania z Bogiem, miejscem Odkupienia. Otrzymujemy ten dar przez *arcykapłana dóbr przyszłych* wchodzącego do Sanktuarium (*przybytek* – gr. *skené* – tu: Jego Ciało jako Namiot Spotkania) przez własną Krew (por. Hbr 4,15; 9,11-12). Dodajmy, że wchodząc *poza zasłonę* [gr. *katapétasma*] swego Ciała, wchodzi w rzeczywistość nowego życia, tj. Zmartwychwstania (por. Hbr 10,2).<sup>763</sup>

W Jezusie Chrystusie, którego *modlitwa staje się ciałem*, jednocześnie jest *ekspiacją* w pełni wysłuchaną, zaś Jego wstawiennictwo okazuje się pełną posłuszną miłości ofiarą z życia (por. Hbr 5,7-10), które w całym swym blasku przychodzi od Zmartwychwstałego Pana żyjącego na wieki, *by wstawić się za nami* (por.

Hbr 7,25; 1 J 2,1). Konsekwentnie trzeba więc tu mówić o postaci *pośrednika Nowego Przymierza* i mocy wstawienniczej Jego Krwi (por. Rdz 4,10; Hbr 9,22; 12,24).<sup>764</sup>

Osobny problem i poważną trudność może stanowić natura tej wyjątkowej *solidarności*, wypływającej z faktu Wcielenia Logosu i pełnionej przez Niego roli Pośrednika pomiędzy nami a Ojcem.

Trudny tekst ukazujący konsekwencje solidarności Jezusa z nami we Wcieleniu jest żywym obrazem rezultatu ludzkiego grzechu, który swą niszczącą moc ujawnił wobec Niego: *nam quod impossibile erat legis in quo infirmabatur per carnem Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati et de peccato damnavit peccatum in carne* (Rz 8,3). Ale nie można wyciągać wniosku, iż Chrystus, jako nie znający grzechu, został uczyniony *grzechem* (2 Kor 5,21) lub *przeklętym* (Ga 3,13) z tytułu osobowego, jak myśleli zgodnie z Prawem Żydzi wpatrujący się w powieszonoego na drzewie krzyża Jezusa. Natomiast Jezus stał się solidarny z ciężącym nad nami przekleństwem po to, by móc nas obdarzyć błogosławieństwem (Justyn) oraz by przez *ekspiację* stać się *świadkiem* (Ignacy z Antiochii; por. 1 Tm 6,13).<sup>765</sup>

Tradycja ojców Kościoła dociera do nas przez słownictwo ofiarnicze, a głos przedstawicieli średniowiecza przeobraża się w ideę *satisfactio* zainspirowaną przez Anzelma jako podbudowę jego soteriologii. W okresie zbliżonym do Vaticanum I pojawiają się terminy *expiatio vicaria*, jak również *satisfactio vicaria*, odwołujące się do idei *zastępstwa*. Natomiast współczesne opracowania używają pojęcia *reparatio* w sensie teologicznym i duchowym, nawiązującym do nurtu ekspiacji naprawczej ojców, zwłaszcza Justyna, Orygenesa, Atanazego (*Traktat o Wcielonym Słowie*) i Cyryla Aleksandryjskiego.<sup>766</sup>

Warto zauważyć, że pewnym punktem zwrotnym w rozumieniu problemu (*expiatio – propitiatio*) jest ukazanie wynagrodzenia jako *expiatio et reparatio amorosa* – czyli, jednym słowem – *redamatio*. U podstaw tej takiego podejścia do tematu stoi wizja niewdzięczności i zapomnienia o miłości Boga do człowieka, którą ukazał w pełni w swym Synu oddającym za nas życie na Krzyżu. W liturgii Kościoła Wielki Piątek jest takim dniem, który wyraża tę myśl i kieruje do grzesznika napomnienie płynące ze strony Boga, które ma wywołać w sercu chrześcijanina odruch miłości czyniącej zadość miłości Tego, który umiłował nas jako pierwszy i aż do końca (por. Augustyn). Tą drogą szła tradycja monastyczna, a potem Średniowiecze przesiąknięte *mystyką naprawczą* nakierowaną na adorację człowieczeństwa Jezusa (rozważanie Jego Męki i Ukrzyżowania), a następnie reakcja na reformację, podkreślająca rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii.<sup>767</sup>

W połowie XVII wieku nurt ten przerodził się w nabożeństwo do Najświętszego Serca Jezusa wraz z duchowością wynagradzającą (*naprawczą*) nakierowaną na symbol kochającej Miłości – przebitego Jezusa (zob. J. Eudes, M.M. Alacoque,

Paray-le-Monial). Liturgiczne formy tego kultu pozwoliły na rozszerzenie się jego na cały świat. Najważniejszym przesłaniem było *czynić miłość przez miłość do Jezusa*, a co za tym idzie, *naprawić niewdzięczność ludzi oraz ustanowić święto liturgiczne* ku czci Serca Jezusa. Po rozszerzeniu się święta, niestety, niektóre formy kultu przybrały charakter cierpiący(-ętniczy), co tchnęło pewnego rodzaju – by użyć zwrotu B. Sesboué – *wrogim pesymizmem* w relacji do rozwijającego się społeczeństwa XVIII wieku. Autor cytuje K. Rahnera, który twierdzi nawet, że: *Jako miłość, wynagrodzenie (reparatio) może być traktowana (w świecie grzechu i odkupienia) jako „forma” wszystkich cnót*. Ale szkoda, że nie dodał, co mówi dalej: *Jednak, jako miłość, nie może ona zastąpić lub wchłonąć innych cnót, które będą musiały raczej być rozumiane i wykonywane także same w sobie*.<sup>768</sup>

Patrząc na aktualne opinie o *cierpieniu i ekspiacji* słusznie można wywnioskować istnienie pewnego paradoksu. W podejściu do cierpienia dostrzega się dwie skrajności: traktowanie cierpienia tylko w kategorii zła oraz jego sakralizacja albo upadek w zetknięciu z nim. Dlatego też należy stwierdzić, że owszem, cierpienie jest złem samym w sobie, ale jednocześnie nasza reakcja na spotkanie z nim jest pozostawiona wolnej decyzji. A w swym Krzyżu Jezus, Wcielone Słowo w wolny właśnie sposób, przemienił cierpienie, nadał mu sens. Jego miłość i *kenosis*, solidaryzujące się z każdym ludzkim cierpieniem, sprawiły, że na Krzyżu wypłynęły z Niego: nasze zbawienie, Jego Objawienie i chwała. A więc po doświadczeniu Krzyża trzeba sobie uświadomić, że odtąd cierpienie chrześcijańskie nabrało sensu, bo jest *miłością cierpiącą, miłością ukazaną przez Chrystusa cierpiącego i miłością, która chce być z Chrystusem cierpiącym*. Oznacza to pragnienie *upodobnienia się do Niego w śmierci* (por. Flp 3,10).<sup>769</sup>

Chrześcijanin jest więc zaproszony nie tylko do tego, by być z Nim w cierpieniu (*conpatimur*), ale i w chwale (*conglorificemur*; por. Rz 8,17). Paweł nawet mówi o uzupełnianiu, *dopełnianiu udreń Chrystusa*, a wszystko *dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół* (por. Kol 1,24). Ale nie wolno tracić z oczu pocieszenia, które daje nam Bóg poprzez swoje *współczucie (compassionem)* dla naszych cierpień, oraz Boga, który jest poruszony do głębi naszym bólem i cierpieniem. Poszukiwanie Go przez osoby głęboko cierpiące znajduje swą odpowiedź w *theologia crucis* (J. Ratzinger), tj. tylko na Krzyżu i – powiedzielibyśmy – w radości Zmartwychwstałego. W tym sensie Jego *expiatio* (wstawiennictwo i wola przebaczenia) staje się istotą naturalnej (i – trzeba dodać – nadprzyrodzonej) potrzeby *ekspiacji* z naszej strony (*potrzeby naprawy*).<sup>770</sup>

### 3.2. Obowiązek godnego zadośćuczynienia Bożemu Sercu

Zwłaszcza druga kolekta formularza z uroczystości ukazuje nam Serce Boże zranione naszymi grzechami. Fakt zranienia miłości Boga postuluje obowiązek godnego zadośćuczynienia, którego – jak wiemy – człowiek sam z siebie nie

jest w stanie dokonać. Tego dzieła podejmuje się sam Chrystus z miłości do nas, w naszym imieniu i dla naszego zbawienia.<sup>771</sup>

H.U. von Balthasar w rozważaniu poświęconym Łk 24,13-35 ukazuje Objawienie jako spełnienie i sens wszystkiego, w obliczu którego *pała serce Kościoła*. Autor stwierdza, że egzegeza biblijna jest *odstłonięciem palającego serca Boga – odstłonięciem, którego może dokonać tylko On sam*. Chodzi tu według niego o wyznanie *głęboko zranionej, krwawiącej miłości, które jako takie może zostać przyjęte również tylko przez palające ludzkie serce*. Serce zamknięte, zimne, powiedzielibyśmy – *serce z kamienia*, a nie z ciała, tego wyznania nie usłyszy nigdy. Dlatego opuszczenie Jezusa na krzyżu, wywyższenie (por. Flp 2,9) i Zmartwychwstanie należy rozważać w perspektywie palającego serca Kościoła, jako odpowiedzi na palające Serce Boga.<sup>772</sup>

Jak więc rozumieć zadośćuczynienie? Możemy się przekonać, co zresztą potwierdza B. Sesboüé, że w Biblii słowo *satisfatio* w odniesieniu do Boga nie występuje, lecz należy już do słownictwa pochodzącego z łacińskiej tradycji eklezyjalnej, zwłaszcza na Zachodzie w Średniowieczu. Korzenie tego terminu tkwią w nurcie języka jurydycznego. Pojęcie zadośćuczynienia zaczęło funkcjonować w teologii odkupienia i zbawienia, by wyrazić i opisać fakt wstawienniczego pośrednictwa Jezusa Chrystusa w kontekście Jego ofiary i wynagrodzenia, ale też stało się postulatem prawdy i *reparatio*<sup>773</sup> ze strony człowieka, czyli jest jakby kontynuacją, jurydyczną formą wyrazu idei *expiatio – propitiatio*. Pozostaje zawsze problem oczyszczenia *satisfatio* z idei sprawiedliwości *odwetu-zemsty*, sprawiedliwości *zmiennej*.<sup>774</sup>

Decydujący wpływ na wejście pojęcia *satisfatio* (*satisfacere* – czynić zadość) do kanonu ówczesnej teologii, oraz na jego uproszczoną – w formie idei *kompensacji* (*ekwiwalentu, rekompensaty*) – asymilację w czasach nowożytnych, miał św. Anzelm.<sup>775</sup> Wcześniej, już Tertulian w rozważaniach na temat sakramentu chrztu i pokuty mówił o podjęciu surowej drogi, procesu pokutnego, celem *zadośćuczynienia za grzech* oraz *pojednania* z Bogiem za pośrednictwem wspólnoty Kościoła. Św. Ambroży zaś, zestawiając ze sobą Ps 38[37],20 oraz 69[68],5 – używa terminu *satisfatio* w odniesieniu do Chrystusa ukrzyżowanego, *w szatach pokutnika* czyniącego zadość Ojcu za nasze grzechy. Ambroży jest jednym z tych ojców, który wspomina także o zapłacie temu, któremu zostaliśmy zaprzędani w niewolę grzechu. B. Sesboüé nawiązuje także do liturgii mozarabskiej, w której mówi się jednym tchem o *satisfatio* za grzeszny świat, o oczyszczeniu dusz, uzdrowieniu chorych i odpuście dla wiernych zmarłych.<sup>776</sup>

Punkt wyjścia, *status quaestionis*, Anzelma<sup>777</sup> jest następujący: *W imię jakiej racji możemy osądzić lub stwierdzić konieczność ekonomii zbawienia, która prowadzi Syna Bożego na karę śmierci krzyżowej?* – skandal i głupstwo krzyża (por. 1 Kor 1,23)? Anzelm początkowo – zgodnie z duchem ojców – przychyliła się do koncepcji *odkupienia*, zwycięskiej walki Chrystusa przeciw złemu duchowi, są też

obecne myśli bliskie św. Ireneuszowi. Mówi też o akcie wolnej miłości i miłosierdziu Boga nakierowanej na odnowę człowieka. Ale ciągle pozostaje obecne owo „*Cur*” – „*dla czego?*” (wobec wszechmocy Boga), dlaczego właśnie tak a nie inaczej – jeśli chodzi o środek zbawczy; dlaczego tak potraktował swego Umiłowanego Syna? – I daje odpowiedź. Otóż Bóg *Ojciec chce tej śmierci o tyle, o ile jest ona zbawienna, pomimo jej charakteru cierpienia, tzn. jednak nie kochając jej cierpień*. Racją, dla której Ojciec nie uwolnił Syna w momencie Jego agonii, była chęć przebaczenia, rehabilitacji ludzkości, by człowiek nie musiał przechodzić przez śmierć, którą przyjął Jego Syn. Anzelm mówi, że konieczność tej śmierci wpływała z miłosierdzia Boga, które jest większe od Jego sprawiedliwości, oraz z konieczności *naprawy* grzesznej sytuacji człowieka. Te dwie racje zaowocowały zadziwiająco i skandalizującą śmiercią Chrystusa na Krzyżu.

Oto – według Anzelma – *konieczność odkupieńczej ekonomii Wcielenia oraz naprawy ze strony człowieka*, który grzechem obraził Boga. Nie ma dla człowieka zbawienia bez Chrystusa. Stąd także konsekwentne myślenie Anzelma: 1) nie ma grzechu, który nie musiałby być poprzedzony *zadośćuczynieniem lub karą*; 2) grzeszny człowiek nie jest w najmniejszym stopniu w stanie *zadośćuczynić* Bogu; 3) *zadośćuczynienie jest konieczne* po to, aby wypełnić *plan Boga względem człowieka*; 4) *Tylko Bóg człowiek może spełnić zadośćuczynienie, które zbawia człowieka*.<sup>778</sup>

W tym napięciu pomiędzy *sprawiedliwością* Boga a *miłosierdziem*, którym wypełnione są rozważania Anzelma, rozumowanie jego kończy się zwróceniem się w stronę miłosierdzia Boga, który chce zbawić człowieka za wszelką cenę, także za cenę Chrystusa: *sprawiedliwość lub nie-miłosierdzie jest bardziej miłosierdziem niż każde miłosierdzie ludzkie*. Tak więc naprawcza i ekspiacyjna śmierć Jezusa nie jest karą wymierzoną w Niego, ale darem najwyższej i wolnej miłości Boga (por. J 15,13).<sup>779</sup>

Choć samo dzieło Anzelma *Cur Deus homo* usprawiedliwia lekturę pozytywną, istnieją też jego dwuznaczne interpretacje, deformujące obraz Boga, wynikające z możliwości *perwersyjnej* (prymitywnej) lub poprawnej lektury tekstu. Wynika to z faktu traktowania przez oskarżycieli anzelmiańskich tekstów na sposób *spekulatywny*, podczas gdy on sam unika takiego podejścia, preferując raczej *dialog* w obrębie *podnoszonych trudności, przemiany słuchania oraz wstępnych pojęć*, a więc *dialogu*, który jest nieustannie pogłębiany i weryfikowany. Widzimy więc, że Anzelm często nie był rozumiany, odczytywano go w sposób błędny, m.in. dlatego, że oskarżyciele nie uwzględniali dynamicznej – *dialogującej* – w *nieustannym poszukiwaniu*, zmiany jego racji. Arcybiskup z Canterbury traktował grzech człowieka w kategoriach obrazy lub odarcia ze czci (honoru) Boga. Stąd też pojawia się na tym polu problem *satisfactio*. Ale to do Boga należy inicjatywa usprawiedliwienia i zbawienia, gdyż człowiek nie jest do tego zdolny. Pojawia się tu niebezpieczeństwo sprowadzenia pojęcia *satisfactio* do poziomu tzw. *teologii*



*bankowej* lub – powiedzielibyśmy – pewnego rodzaju buchalterii, a co gorsza traktowania Boga jako *buchaltera*.<sup>780</sup>

Dostrzegamy tu także przenikanie i skutki napięcia pomiędzy prawem rzymskim a praktyką pokutną Kościoła pierwszych wieków, jak również analogiczny schemat myślenia anzelmiańskiego (skończone-nieskończone i kwalitatywne-darmowe). Pozytywnym elementem teologii Anzelma jest – według B. Sesboüé – fakt wydobycia przez niego na światło dzienne prawdy, iż *nie może być przebaczenia i prawdziwego miłosierdzia, jeśli nie respektuje się pewnego porządku sprawiedliwości, która zawiera w sobie odnowę człowieka*. Czyli, innymi słowy, przebaczenie bez nawrócenia i naprawy krzywd (zadośćuczynienia) byłoby bez sensu, a nawet *farsą*. A więc nie można w lekturze Anzelma koncentrować się tylko na samym *satisfactio*, zapominając o jego odniesieniach biblijnych i patrystycznych oraz dynamizmie *przemiany* (owego *dialogu*) w *Cur Deus homo*, gdyż w przeciwnym razie nasza interpretacja jego myśli będzie błędna.<sup>781</sup>

Niezdolność samego człowieka do wyzwolenia się spod władzy grzechu i szatana jest jedną z tez Anzelma, która postuluje konieczność Wcielenia dla naszego zbawienia. Ale jest to tylko jedna z wielu inspiracji jego soteriologii. Konieczność śmierci Chrystusa, oddającego dobrowolnie z miłości czystej i doskonałej za nas życie, stawia w relacji do Boga Ojca oraz do grzesznych ludzi. Konieczność ta nie wpływa na wolę Bożą, ale wypływa z wolnej inicjatywy Trójcy, która pragnie *zbawienia człowieka*. A na pytanie – *dłaczego śmierć i dlaczego akurat w ten sposób?* – Anzelm odpowiada, iż samo życie Chrystusa, nawet najdoskonalsze, nie wystarczało do zbawienia. Bóg nie chciał tego rodzaju *rehabilitacji* człowieka, która nie byłaby związana z tak wielkim aktem, którym w rozumieniu anzelmiańskim jest – bez jej sakralizacji – śmierć. Jest ona nieunikniona w logice objawionej miłości Ojca i Syna, która daje zbawienie, jako odpowiedź na gwałtowność (aż do śmierci) grzechu człowieka. Ze strony Boga celem głównym jest dar życia.<sup>782</sup>

Dla św. Tomasza z Akwinu *satisfactio* jest słusznym środkiem pomiędzy prawem Boga i powinnością człowieka, dlatego *satisfactio jest formalnie aktem cnoty sprawiedliwości*. Wyjaśnia też, że w ogólnym sensie, w najprostszej postaci *sprawiedliwość windykatywna*<sup>783</sup> *dotyczy uprzedniej obrazy*. Precyzuje dalej, że *w satisfactio chodzi o dwie rzeczy: rekompensatę (wynagrodzenie) przeszłości i ostrożność na przyszłość*. I konsekwentnie nawiązuje do definicji Anzelma: *satisfactio jest zapłatą należnej Bogu czci*. Takie ujęcie, jak zaznacza Tomasz, uzupełnia się z tym, które pochodzi od Augustyna: *zadośćuczynienie jest usunięciem przyczyn grzechu*. Natomiast w odniesieniu do skuteczności Chrystusowej Męki stwierdza, iż była ona przyczyną naszego zbawienia i *zadośćuczynieniem za nas*. Objasnia także, że owo *zadośćuczynienie* przedłożone Bożej sprawiedliwości przewyższało *długi* zaciągnięte przez wszystkie ludzkie grzechy. Sprawił to niezmierny ogrom cierpienia i miłości Chrystusa oraz nieskończona godność Jego

Osoby, jak również *uniwersum* cierpień znoszonych przez Niego w najwyższej ofierze miłości do nas. A ponieważ byliśmy w niewoli grzechu podpadającego pod sprawiedliwość Bożą, z inicjatywy Trójcy, Chrystus jako Wcielony Syn Boży (przyjmując naszą naturę), *czyniąc zadość* za nas, zapłacił cenę naszej wolności własną przelaną Krwią, a tym samym *zbawił nas*, tzn. *odkupił*. Męka Jego stała się *skuteczną przyczyną* (*strumentalis*, a nie *principalis*) naszego *Odkupienia*.<sup>784</sup>

Z kolei Sobór Trydencki wkomponował problem *zadośćuczynienia* w *Traktat o usprawiedliwieniu*, jako integralną część nauczania o usprawiedliwieniu wpływającym z inicjatywy i miłości Boga, o odkupieniu i przebóstwieniu. W doktrynie soborowej, idącej za myślą Tomasza z Akwinu, pojawia się także pojęcie *zasługi*, jako czynu Chrystusa – Głowy Kościoła, który poprzez skuteczną swą Mękę wysłużył (= *zasługa*) zbawienie dla wszystkich członków swego Ciała.<sup>785</sup>

Powinniśmy zauważyć, że B. Sesboüé odrzuca ideę *zadośćuczynienia zastępczego* (*satisfactio vicaria*) jako zwykłą podmianę, zastępstwo, gdyż nie wyrażałaby ona związku *zadośćuczynienia* z tym, co mamy ofiarować, nie przedstawiałaby odkupienia jako tajemnicy miłości, nie tłumaczyłaby *kenozy* Słowa Wcielonego z miłości do nas. Chrystus tymczasem *zadośćczynił* Ojcu zgodnie z logiką miłości nieskończenie ponad to, co wynikało ze sprawiedliwości. Jego miłość aż do śmierci była wystarczającą miarą *reparatio* nie tylko natury ludzkiej, ale i odnowy całego stworzenia.<sup>786</sup>

Ostatecznie, niezależnie jak nazwiemy *zastępstwo* – *substitutio expiatoria* czy też *vicaria* – B. Sesboüé pokazuje, na czym powinno polegać przejście od idei *zastępstwa* do prawdziwej *solidarności*, którą okazał nam Jezus Chrystus najpierw we Wcieleniu, a potem w Męce i restauracji życia w Zmartwychwstaniu. Nie ma *zastępstwa* bez *solidarności* i naprawy (*reparatio*), które z kolei trzeba widzieć w perspektywie ekonomii Wcielenia. Problem w tym, że idea *zastępstwa* nie jest biblijna, gdyż nosi w sobie tendencję wykluczającą. Jeśli słowa *dla [za] nas* zinterpretujemy jako *na [w] nasze miejsce*, wtedy będziemy patrzeć na Chrystusa, który przyszedł na nasze miejsce, by zająć nasze miejsce, aż niektórzy z teologów nazwą Go: *Christus-Ersatz* (-namiastka).<sup>787</sup>

Nieskutecznym byłoby takie *zastępstwo*, w którym nie byłoby jednocześnie *solidarności*, zdolnej nawiązać relację *communio* w Synu pomiędzy nami a Bogiem. Inaczej rzecz biorąc, Chrystus po to wchodzi w naszą sytuację, solidaryzuje się z naszą naturą we Wcieleniu, by dokonać restauracji *communio* pomiędzy nami a Bogiem, czego my sami nie byliśmy w stanie dokonać. Czyni to za nas, ale nie bez nas – nie wyklucza nas, czyni to przede wszystkim dla nas, pomimo że przez nas – tzn. reprezentuje nas. Jest to więc *zastępstwo inicjujące* i włączające nas, a nie wykluczające czy wyřęczające. Jest więc naszym Mediatorem, obrońcą (powiedzielibyśmy – Reprezentantem, Adwokatem) przed i u Boga. Dzięki Niemu następuje  *cudowna wymiana*, tzn. On jest Tym, który zmienia  *sens solidarności ludzkiej*, solidarności w złu na solidarność w dobrym, a biorąc na

Siebie *solidarność* w naszym cierpieniu, ofiarowuje nam *solidarność* w tym co Boże – powiedzielibyśmy w *chwale Zmartwychwstania*. Ta koncepcja *solidarności*, a zwłaszcza  *cudownej wymiany* była droga H.U. von Balthasarowi, który jednak naciskał na to, by przejść od prostej *solidarności* do  *cudownej wymiany*, która *weryfikuje się na krzyżu*.<sup>788</sup>

Swoją polemikę, m.in. z teorią zadośćuczynienia, na tle teologii Wcielenia i teologii krzyża, przedstawił także J. Ratzinger.<sup>789</sup> Ukazuje spotkanie się dwóch odrębnych prądów chrześcijańskiego spojrzenia na postać Chrystusa: wyrosłą z greckiego myślenia teologię wcielenia (katolicka tradycja Wschodu i Zachodu) i nawiązującą do św. Pawła teologię krzyża (podjętą przez reformację). Pierwsza zajmuje się ontologią (bytem, np. *człowiek jest Bogiem – tym samym Bóg jest człowiekiem*), gdzie najważniejsze jest wydarzenie spotkania się Boga z człowiekiem – fakt, że *Bóg stał się człowiekiem*. Problem grzechu i uzdrowienia człowieka schodzi tu na dalszy plan, zaś najważniejszym okazuje się tutaj zjednoczenie, *zespole*nie człowieka z Bogiem. Druga zaś, tj. teologia krzyża, nie pyta o byt, lecz o *działanie Boga na krzyżu i w Zmartwychwstaniu*, gdzie Jezus okazał się zwycięzcą śmierci i Panem wszystkich ludzi. Prowadzi ona *raczej do dynamiczno-aktualnego, krytycznego wobec świata ujmowania chrześcijaństwa*, w którym są ciągle obecne *brak poczucia pewności siebie i bezpieczeństwa człowieka i jego instytucji, łącznie z Kościołem*.<sup>790</sup>

Te dwa ujęcia teologii są jak bieguny, których nie da się zsyntetyzować, które trzeba zachować, a więc, że *byt Chrystusa (teologia Wcielenia!) jest actualitas* – jak tłumaczy autor – przewyższeniem siebie, albo *exodus*, czyli *wyjściem z siebie*, a jednocześnie *czyn ten... jest bytem; czerpie z głębi bytu i staje się z nim jednym. Ten byt to exodus, przemiana*. Ale – jak zauważa – *chrystologia bytu i wcielenia musi przejść w teologię krzyża* oraz musi także przejść odwrotną drogę – *teologia krzyża w pełni winna stać się chrystologią synostwa i chrystologią bytu*. To jest fundament, punkt wyjścia do polemiki autora z teorią zadośćuczynienia na tle relacji chrystologii do nauki o odkupieniu.<sup>791</sup>

Nauka o bycie Jezusa i jego czynie zaowocowała w historii sztucznym podziałem na chrystologię i soteriologię, rozdzielając tym samym Jego Osobę i Jego dzieło odkupienia, opierającej się na *teorii zadośćuczynienia* rozwiniętej przez św. Anzelma z Canterbury (ok. 1033-1109). Istnieje słuszna obawa, że gdyby przyjęto ją *w formie zwulgaryzowanej*, to stałaby się *groźnym mechanizmem*, jeszcze trudniejszym do zaakceptowania niż jej forma klasyczna. Grzech człowieka wymierzony w Boga – według Anzelma – nieskończenie naruszył *porządek sprawiedliwości* i obraził Boga, wprost proporcjonalnie do tożsamości Osoby, do której obraza się odnosi. Dlatego właśnie *potrzeba nieskończonego zadośćuczynienia*. Człowiek *jako istota skończona* nie jest do tego zdolny. Stąd pomiędzy *ogromem jego winy* i bezsilności a konieczną potrzebą *zadośćuczynienia* pozostaje nieskończona *przepaść*, którą może pokonać tylko Chrystus.<sup>792</sup>

Lecz nie może On tego dokonać przez *prostą amnestię*, niezdolną po prostu usunąć zaistniały fakt obrazy, lecz *tylko przez to, że Nieskończony sam staje się człowiekiem* po to, by dokonać *wymaganej pokuty* mocą *nieskończonego zadośćuczynienia*, którą w sobie posiada. Jest to odkupienie łaską śmierci Chrystusa na krzyżu, która *przywraca porządek sprawiedliwości*. Oto anzelmiańska próba odpowiedzi na nurtujące pytanie: *Dlaczego Bóg stał się człowiekiem?* (*Cur Deus homo?*), a jednocześnie powiązania w pewien system różnych tekstów biblijnych (o *wybraniu*, o powołaniu do istnienia *dla* innych). System Anzelma – jak zauważa Ratzinger – *przez swoją nieugiętą logikę może pokazać obraz Boga w przejmującym grozą świetle*. Rozwiązanie tkwi w usunięciu owego podziału na dzieło i Osobę Jezusa. Bogu chodziło nie o to, *by mieć człowieczeństwo*, lecz *by być człowiekiem*. Albowiem Chrystus jest *człowiekiem zjednoczonym z Bogiem*, jak uczy św. Paweł – *ostatnim człowiekiem* (*éschatos ‘Adám*, por. 1 Kor 15,45), prowadzącym człowieka do jego celu, a więc do tego, kim on ma się stać. Powyższą myśl w pełni wyraża adagium J. Ratzingera – *Aby człowiek mógł w pełni stać się człowiekiem, musiał Bóg stać się człowiekiem*. Dopiero w Jezusie Chrystusie, który jest wzorem człowieka, *uczłowieczenie doszło rzeczywiście do swego kresu*.<sup>793</sup>

W centrum teologii Janowej stoi krzyż, na którym wywyższony Jezus – człowiek całkowicie otwarty dla innych – *przyciąga wszystkich do siebie* (por. J 12,32) i dlatego w Jego objęciach wszyscy zostają zjednoczeni. Jest On w tym otwarciu dla innych *całkowicie „przejęciem”* („*Paschą*”), *obrazem egzystencji* otwartej włócznią żołnierza, gdy ta przebiła Mu bok i sprawiła, że *natychmiast wypłynęła krew i woda* (por. J 19,34). Tekst z Księgi Rodzaju (2,21n.) kieruje naszą myśl *na słowo „bok”* (*πλευρά* = bok, a nie żebro) *nowego Adama*, podobnie jak niegdyś *wspólnoty ludzi* w opisie stworzenia.<sup>794</sup>

Symbolika wody i krwi, płynącej z boku Jezusa w godzinie Jego Męki na Krzyżu, wyraża tajemnicę chrztu i Eucharystii, znaku *nowej wspólnoty*, czyli Kościoła. Odtąd stawanie się sobą, bycie człowiekiem dla innych, oznacza upodobnienie się do Niego, Jego losu, otwarcie się Jego wzorem, czyli pozwolenie na to, by *zburzyć ściany swojej egzystencji*, oraz patrzeć *na Tego, którego przebili* włócznią i pozostaje otwarty (por. J 19,37). Na koniec tego rozważania można dodać, idąc za wnioskiem autora: *ponieważ jednak cały kult przed Chrystusem polegał na idei zastępstwa, które stara się zastąpić to, czego nie da się zastąpić, przeto musiał ów kult pozostać daremny*. A więc – istotą kultu chrześcijańskiego jest miłość, i to taka, *jaką mógł dać tylko Ten, w którym boska miłość stała się miłością ludzką*.<sup>795</sup>

W dziele *Jezus z Nazaretu* treść drugiej części modlitwy *Ojcze nasz* skupia naszą uwagę na problemie zbawienia (*Ale nas zbaw ode złego*). To ostatnie wezwanie poprzedzone jest prośbą o *odpuszczenie nam win* przez Boga, które związane jest ściśle ze wzajemnym, międzyludzkim przebaczeniem wszelkiego doznanego

zła. W związku z tym Benedykt XVI zauważa: *Mysł o tym, że ceną, którą Bóg zapłacił za przebaczenie winy i uzdrowienie serca człowieka, była śmierć Jego Syna, stała się dzisiaj obca ludziom.* Stwierdza, że ratujemy się banalizowaniem zła, negacją istnienia dobrego Boga i oczernianiem Jego stworzenia, ponieważ nie przekonuje i nie przemawia do nas już fakt, że Pan „się obarczył naszym cierpieniem i dźwigał nasze bóleści”, że „był przebity za nasze grzechy i zdruzgotany za nasze winy”, że „w Jego ranach jest nasze uzdrowienie” (Iz 53,4-6).<sup>796</sup>

Papież przy tej okazji wypomina brak zrozumienia *wielkiej tajemnicy grzechu* oraz *indywidualistyczny obraz człowieka*, ale najważniejsze tutaj dla nas jest jego następny wniosek: *Nie możemy już zrozumieć idei zastępstwa, ponieważ dla nas każdy człowiek jest zamkniętą w sobie rzeczywistością, nie potrafimy już dojrzeć głębokich wzajemnych powiązań naszych egzystencji i włączenia ich wszystkich w egzystencję Jedyneego, wcielonego Syna.* I powołując się na kard. J.H. Newmana, dodaje za nim, że *Bóg mógł jednym słowem stworzyć cały świat z niczego, jednak winę i cierpienie ludzi mógł pokonać tylko przez osobiste zaangażowanie się: w swym Synu sam stał się Cierpiącym, który poniósł ten ciężar i pokonał go przez złożenie siebie w ofierze. Pokonać winę można tylko sercem – więcej nawet: włączeniem całej naszej egzystencji.*<sup>797</sup>



## ZAKOŃCZENIE

Przedmiotem tej pracy była analiza i charakterystyka eucharystycznych oraz skryptystycznych tekstów uroczystości i wotywy o Najświętszym Sercu Jezusa w Mszału Pawła VI. Problem niniejszej pracy polegał na poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie – jak teksty eucharystyczne tego mszału ukazują misterium Serca Jezusowego i jakie zawierają w sobie treści teologiczne.

Podstawowym źródłem pracy były oryginalne teksty łacińskich formularzy mszy *Cogitationes* Mszału rzymskiego Pawła VI – editio typica tertio 2002 roku (wydanego za pontyfikatu Jana Pawła II). W interpretacji tekstów brano pod uwagę polski przekład Mszału rzymskiego dla diecezji polskich (1986 r.).

Omówiliśmy w sposób szczególnie eucharystię mniejszą – trzy kolekty, dwie modlitwy nad darami, dwie modlitwy po Komunii, oraz eucharystię większą: jedną wspólną dla obu formularzy prefację. Do analizy włączone zostały także antyfony, gdyż stanowią one integralną część mszy *Cogitationes* oraz nadają formularzom wyjątkową specyfikę. Omówiono także liczne teksty skryptystyczne.

W pracy posłużono się kilkoma metodami, mianowicie: historyczną (w części poświęconej genezie święta Serca Jezusa); metodami hermeneutyki liturgicznej (w analizie formuł modlitewnych mszy *Cogitationes*); oraz metodą syntetyczno-krytyczną (w części teologicznej omawiającej treści wydobyte z analizy eucharystii mszalnej). Zastosowanie tych metod miało na celu wskazać ujęcie poszczególnych formuł modlitw mszalnych we współczesnej myśli teologicznej.

Studium zagadnienia pozwala na wskazanie następujących wniosków, zgodnych ze strukturą pracy.

Zastosowanie metody historycznej odkryło wielorakie przyczyny, które składały się na trudności, w jakich rodziło się święto Serca Jezusa. Dostrzegamy, że zagrożeniem i realną przeszkodą dla rozwoju kultu (także liturgicznego) był jansenizm i działalność jego zwolenników, którzy podkreślali w tej formie pobożności elementy fizyczne, odrywając je od Osoby Jezusa Chrystusa. Do tego

należy dodać trudności w zrozumieniu natury tego kultu w łonie samego Kościoła, wynikające często z ignorancji lub też skłonności jansenistycznych (np. Synod w Pistoii). Nie wolno także zapominać o skutkach i działaniach zainspirowanych Rewolucją Francuską, która niosła ze sobą różne formy prześladowania na tle religijnym, a szczególnie pobożności Serca Jezusa, nie wyłączając także eksterminacji miejscowego kleru zaangażowanego w jego promocję (choć nie było to jedyne kryterium represji i szykan).

Ta trudna sytuacja, w jakiej rodził się kult Serca Jezusa, nie zniechęcała, ale mobilizowała. Do przełamania tych wielorakich oporów, na jakie napotykał on na swej drodze, przyczyniła się działalność świeckich (często arystokratów), różnych przedstawicieli wspólnot życia apostolskiego i zakonnego (m.in. eudystów, sióstr wizytek – począwszy od Małgorzaty Marii Alacoque, jezuitów), poszczególnych biskupów, czy nawet całych episkopatów (np. Polski).

Należy wyjaśnić, że np. w przypadku Towarzystwa Jezusowego nie znajdziemy w jego Konstytucjach żadnego wskazania skłaniającego do obowiązku promocji kultu Serca Jezusa. Jednak charyzmat i duchowość św. Ignacego, zawarte w jego *Ćwiczeniach Duchowych*, wyrażająca się w *imitatio Christi* i przyłgnięciu do Jego Osoby, doskonale harmonizowały z przesłaniem z Paray-le-Monial tak, że jezuita szybko (choć nie bez oporów) – przez doświadczenie św. Klaudiusza La Colombière – stali się głównymi promotorami kultu, także liturgicznego. Można tu więc mówić o pewnej *sejsmograficzności* zakonu, który doskonale wyczuł główne przesłanie objawień Małgorzaty Marii (miłość do Osoby Chrystusa) i odniósł ją do serca *Ćwiczeń Duchowych* (w tzw. „Kolokwium pod Krzyżem”, oraz „Kontemplacji *Ad amorem*”, *CD*, nn. 53-54 i 230-237).

Jednak najsilniejszym motorem rozwoju kultu Serca Jezusa, zwłaszcza oficjalnego, było stanowisko Stolicy Apostolskiej, zwalczające wpływy jansenizmu, działalność i wypowiedzi doktrynalne popierające idee objawień Małgorzaty Marii Alacoque, oraz adhortacje, encykliki omawiające i pogłębiające naturę kultu. Przełomowym momentem było ustanowienie liturgicznego święta Serca Jezusa (1765 r.) oraz późniejsza encyklika Piusa XII *Haurietis aquas* (1956 r.), która dała podstawy teologiczne kultu. Trzeba podkreślić, że wsparcie i promocja kultu ze strony Magisterium Kościoła stanowi pewną ciągłość, począwszy od Piusa VI, poprzez Piusa IX, Leona XIII, Piusa X, Piusa XI i Piusa XII, aż do czasów nam współczesnych – Pawła VI, Jana Pawła II i Benedykta XVI.

Na podstawie analizy formularzy mszy *Cogitationes* można podać następujące wyniki badań.

Autorem mszy *Cogitationes* z 1929 roku, choć – jak to było w zwyczaju – on sam się nie ujawnia, jest benedyktynek H. Quentin, który na polecenie papieża Piusa XI, kierując zespołem swoich współbraci, opracował formularz o Sercu Jezusa. Teksty tej mszy są nasycone biblijnie, zwłaszcza antyfony i euchologia większa, a w zróżnicowanym stopniu także euchologia mniejsza.



Jeśli chodzi o ich genezę, to trzeba jasno podkreślić, że wszystkie teksty mszy są nowe. Jednak dostrzegamy inspiracje zaczerpnięte z pewnych źródeł liturgicznych. Udowodniliśmy, że poszczególne formuły modlitewne, konkretne syntagmy mają swe osadzenie, występują w różnych modlitwach starożytnych sakramentarzy: GeA (*Engolismensis*), GeV (*Vetus*), GrH (*Hadrianum*), oraz Ve (*Leonianum*), a dodatkowo także RdR (*Rotulus de Ravenna*).

Niektóre z nich, zwłaszcza należące do euchologii mniejszej, jak to wykazaliśmy, znajdują się we wcześniejszych wersjach Mszału rzymskiego z 1570, 1962 oraz 1970-75 roku. Wyjątkowo cenne są inspiracje i ślady występowania niektórych syntagm mszy *Cogitationes* – w MP1830 – *Missale Parisiense* (1830), a więc także MPar1738 – *Missale Parisiense* (1738). Istnieją zbiory wskazujące na powiązania euchologii formularzy z MA1980 – *Missale Ambrosianum* (1980), MBra – *Missale Bracarense* (=Braga) oraz mszałów dla poszczególnych wspólnot zakonnych, np. OP – *Missale Ordinis Praedicatorum*.

Dokonałiśmy także porównania poszczególnych przekładów modlitw na inne języki nowożytne: włoski, francuski, niemiecki i angielski. Celem tego działania było sprawdzenie, czy przekłady te oddają teologiczną zawartość oryginału formularzy w próbie ich adaptacji do wspólnot celebrujących liturgię w tych wymienionych językach, jak również wykazanie, czy zachowują one wymogi soborowej Konstytucji o liturgii świętej (*Sacrosanctum concilium*).

Zdecydowana większość tekstów euchologicznych mszy posiada także inspiracje biblijne, które były obficie wykorzystywane również przez ojców Kościoła, u których one występują. Stanowią one już same w sobie pewnego rodzaju ukształtowaną, dojrzałą myśl teologiczną, choć często przedstawianą w kluczu alegorycznym.

Nawiązują do nich dokumenty Magisterium Kościoła, zwłaszcza papieży obecnego i minionego wieku, wykazując głębokie korzenie tych tekstów w całej tradycji Kościoła.

Kolejnym krokiem było ukazanie inspiracji patrystycznych. Dotychczas rzadko wskazywano na źródła patrystyczne, teksty patrystyczne, dlatego uzupełniliśmy ten brak, przytaczając liczne inspiracje pochodzące od ojców Kościoła.

Od strony teologicznej formularz *Cogitationes* jest postępem w stosunku do swoich poprzednich wersji. Zasadniczo nie powtarza idei z wcześniejszych formularzy, choć można w nim znaleźć pewne wspólne elementy, np. w *Prefacji*, która w mszy *Miserebitur* była „o Krzyżu”.

I tak pierwszym oficjalnym był formularz *Miserebitur*, którego motywem przewodnim jest miłość *miłosierna Serca Jezusa* i Jego Męka w ludzkiej naturze na Krzyżu.

Następnie *Egrediemini*, gdzie główny akcent położono na *miłość* (*suavitas amoris*) wraz z Sercem jako *symbolem* («*imago*») *dobroci*. Ewenementem jest formularz z 1921 r. poświęcony Eucharystycznemu Sercu Jezusa – *Sciens Jesus*

– wychwalający Go za miłość rozlewającą się na ludzi w Sakramencie Ołtarza, oraz za *umiłowane Serce*, które jest godne szacunku i miłości.

W formularzu *Cogitationes* (z uroczystości i na wotywę) w Mszałe Pawła VI, zasadniczym motywem stał się temat pojednania (*expiatio*) i obowiązek godnego zadośćuczynienia [wynagrodzenia] (*reparatio*), a które nie były podejmowane w poprzednich formularzach.

Jednak najważniejszą przyczyną pojednania i zadośćuczynienia jest miłość Chrystusa, która została wyrażona w części anamnetycznej prefacji. Wyraźnie akcent położono na Osobę Jezusa jako podmiot tej niewysłowionej miłości pochodzącej od Ojca, a nie na fizyczny element Jego Serca. Dlatego mówi się o Sakramencie Miłości, o uczestnictwie w Nim i ukształtowaniu na wzór Chrystusa.

Teologiczny wymiar *Cogitationes* pozostawał w związku ze zwalczaniem jansenizmu, który próbował zniekształcić istotę kultu Serca Jezusa, nadmiernie akcentując jego stronę fizyczną.

Brakuje jednak w tym teologicznym ujęciu właściwego ustawienia, wyartykułowania relacji *expiatio* do *satisfactio* i ich odniesienia do Chrystusa, tzn. w sposób niezadowolający nakreślono proporcje i rolę Jezusa w pojednaniu – zadośćuczynieniu, oraz miejsce człowieka i jego wkład w to dzieło (rozumiany jako *obsequium*).

Te treści, które wymieniliśmy zostały podjęte przez teologów. Dlatego korzystając z metody syntetyczno-krytycznej oraz z analizy pragmatycznej zastosowanej w hermeneutyce eucharystii tekstów mszalnych, wyciągnęliśmy następujące wnioski.

Refleksja H. Rahnera, ubogacona inspiracją biblijną i patrystyczną, rzuciła nowe światło na kult Serca Jezusa. Jego śladem poszedł także K. Rahner. Ukazują oni w teologii Wcielenia miłość Chrystusa, która wyraża się w całym Jego Ciałowieczności ściśle zjednoczonym z Logosem, a nie tylko jeden fizjologiczny organ – serce.

Także inni wybitni teologowie wypowiedzieli się w podobnym duchu. Trzeba wymienić Benedykta XVI, który zwraca szczególną uwagę na związek teologii krzyża i Wcielenia w kontekście *wynagrodzenia i zadośćuczynienia*, o których mówi eucharystia mszalna. Jak pokazaliśmy – problem nie jest zaprzeszyły, ani rozwiązany, skoro od czasów św. Anzelma z nim się zmagano, a zajmują się nim do dziś tacy teolodzy, jak wymieniony już J. Ratzinger, H.U. von Balthasar czy B. Sesboüé.

Niewątpliwie trzeba nieustannie ukazywać tutaj we właściwym świetle Miłość Boga, który szanuje wolność człowieka, gdy dla niego całkowicie angażuje się w dzieło zbawienia przez swojego umiłowanego Syna, Jezusa Chrystusa.

Wydaje się, że jest to obecnie najważniejszy spośród nurtów teologii krzyża i Wcielenia (J. Ratzinger, H.U. von Balthasar), które mają wspólny mianownik –

Wcielona Miłość Osoby Jezusa Chrystusa ofiarującego się dla naszego zbawienia w tajemnicy Misterium Paschalnego i mocy Ducha Świętego.

Teologia nie zmierza więc w kierunku mechanicznego uczestnictwa w liturgii (9 pierwszych piątków miesiąca), ale stara się iść w głąb, do wnętrza człowieka, w kierunku *imitatio*, pójścia za Chrystusem, zjednoczenia z Nim, otwarcia się na Jego Wcieloną Miłość. Drogą staje się Człowieczeństwo Chrystusa otwierające dla nas, ofiarujące nam pełnię swej Bożej Miłości.

Takie podejście współczesnej teologii koresponduje z mentalnością naszych czasów, która nie sprzyja powtarzalnym, mechanicznym praktykom, ale domaga się refleksji, wyjaśnienia, pogłębienia, indywidualnego i osobowego potraktowania, relacji z Osobą Chrystusa. Dzisiaj podkreśla się postawy egzystencjalne, a nie praktyki oderwane od osobowego zaangażowania. Choć trzeba pamiętać o złotej zasadzie Jezusa, którą można sparafrazować w ten sposób – „to czyń, a tamtego nie zaniedbuj!” (*To zaś należało czynić, a tamtego nie opuszczać*; por. BT Mt 23,23; Łk 11,42).

Cała refleksja teologiczna wskazuje na potrzebę pogłębienia, uwewnętrznienia (interioryzacji) kultu Serca Jezusa, akcentując miłość Wcielonego Słowa (Benedykt XVI, *Deus caritas est*), gdzie zawierzenie Miłości jest źródłem nadziei (*Spe salvi*).

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Na wstępie trzeba jednak przyjąć pewne założenie, które respektuje autonomię kultów. Ukazanie tej tematyki ma dziś ogromne znaczenie w perspektywie osłabienia kultu Serca Jezusa, a jednocześnie koncentracji na kulcie Miłosierdzia Bożego. Chodzi też o to, by nie zacierać różnic między nim a kultem Serca Bożego, a jednocześnie, by ukazać źródła tożsamości tego ostatniego, i by mógł on się odnowić, a następnie dalej rozwijać, nie przeciwstawiając się oczywiście kultowi Miłosierdzia. Na tym polega zasada autonomii i zachowania własnej tożsamości każdego z nich. Tematyką Miłosierdzia Bożego nie będziemy się tu zajmować, ale tę zasadę autonomii trzeba mieć nieustannie na uwadze tak, by stanowiła pewną rację skupienia naszej uwagi tylko na Sercu Bożym.

<sup>2</sup> Autor wskazuje na 30 różnych formularzy dla kościołów partykularnych, por. NADOLSKI B., *Liturgika. II Liturgika i czas*, Poznań 1991, 120-121 (odtąd = BNLit).

<sup>3</sup> Por. J.V. BAINVEL, *Kult Serca Bożego. Teoria i rozwój*, tł. K. DEMBOWSKI, Kraków 1934; trzytomowe dzieło jezuitów polskich, zob. zwłaszcza – Cz. DRAŻEK, *Z dziejów kultu Najświętszego Serca Jezusowego*, w: B. MOKRZYCKI (red.), *Zawierzylimy Miłości. Kult Najświętszego Serca Jezusowego w życiu Kościoła. Historia. Teologia*, Kraków 1972, I (odtąd = ZM-I); Cz. DRAŻEK, *Rozwój kultu Serca Jezusa w Polsce*, w: Cz. DRAŻEK – L. GRZEBIEŃ (red.), *Bóg bliski. Historia i teologia kultu Najświętszego Serca Jezusa*, Kraków 1983-4 (odtąd *Bóg bliski...* = Bb); J. HEBDA [= E. BULANDA], *Kult Bożego Serca w liturgii Kościoła*, w: *Cor Jesu*, Ateneum Kapłańskie 62 (1961) z. 3, 223-231; o Sercu Bożym w nauce ojców Kościoła pisał jezuita A. Bober – ale zarówno on jak i wielu innych – zajmował się tym tematem od strony kultu (pobożności), a nie od strony liturgicznej, por. A. BOBER, *Kult Serca Bożego u Ojców Kościoła*, w: TAMŻE, dz. cyt., 231-236. Cały tom poświęcony Sercu Jezusowemu. Na jego okładce błędnie podano nr tomu 63, podczas gdy *kolofon* tegoż zeszytu 3/314 podaje prawidłowy rok 53 i tom 62. Zob. *kolofon* – (gr. *κολοφών* *kolophōn* = szczyt, czynność ostatecznie kończąca pracę) – w rękopisach i w druku była to notka informacyjna zawierająca tytuł, nazwisko autora, kopisty czy drukarza, miejsce i datę (druku) bądź informacje dotyczące techniki wydania, umieszczana na końcu tekstu, zwoju lub kodeksu. Z czasem z *kolofonu* wyodrębniła się metryka książki (czasopisma) – por. W. KOPALIŃSKI, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1975. Dalej, zob. J. HOJNOWSKI, *Słownik kultu Serca Jezusowego*, Kraków 2000 (odtąd = SkSJ); L. POLESZAK (opr. i wst.), *Wstęp*, w: *Serce Jezusa w dokumentach Kościoła. Dokumenty Magisterium Kościoła o Najświętszym Sercu Pana Jezusa od Klemensa XIII do Benedykta XVI*, Kraków 2006 (odtąd = SJWDK); A. BUGNINI, *Le Messe del SS. Coure di Gesù*, w: A. BEA – H. RAHNER – H. RONDET – F. SCHWENDIMANN, *Cor Jesu. Commentationes in litteras encyclicas Pii pp. XII „Haurietis aquas“*, Roma 1959, I, 61.74-77.87-90-94 (= ABMCG; CJ); J. STIERLI, *Die Herz-Jesu-Verehrung vom Ausgang der Väterzeit bis zur hl. Margareta M. Alacoque*, w: TENZE (hrg.), *Cor Salvatoris*, 134-135.154-159 (odtąd =

CS); R. TUCCI, *Storia della letteratura relativa al culto del Sacro Cuore di Gesù dalla fine del sec. XVII ai nostri giorni*, w: CJ, II, 504-505. 603-604.

<sup>4</sup> Por. A. BUGNINI, *Il nuovo Messale Romano*, w: *Rivista liturgica* 58 (1971) 447-455 (RivL); oraz TENZE, *De editione Missalis romani instaurati*. „Paulus oiscopus Plebi Dei”, w: *Notitia* 6 (1970) 161-168 (= Not); następnie – C. BRAGA, *Il nuovo Messale Romano*, w: *Ephemerides liturgicae*, 84 (1970) 249-274. (= EphLit); A. DUMAS, *Le „Missel Romain” 1970*, w: *Paroisse et liturgie* 4 (1970) 291-296 (= PeL); D. SARTORE, *Verso una nuova eucologia?*, w: RivL 58 (1971) 101-103; a zwłaszcza B. NADOLSKI, *Mszal księgą życia chrześcijańskiego*, Poznań 1989. W badaniach tekstów eucologijnych chodzi o dotarcie do liturgicznych źródeł, do *locus liturgicus*, a więc *praxis* życia wiary Kościoła (*lex credendi*), jego rozumienia kultu oddawanego Chrystusowi w symbolu Miłości, jakim jest Jego Serce – a także treści jego modlitwy (*lex orandi*). Ostatecznie eucologia jest modlitwą Kościoła, który czerpie ze źródła, którym jest Pismo Święte i Tradycja.

<sup>5</sup> Por. KK 10, 34; KL 48, 61.

<sup>6</sup> Por. W. ŚWIERZAWSKI, *Hermeneutyka w liturgii. Próba określenia egzegezy duchowej, czyli hermeneutyki liturgicznej*, w: *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 24 (1971) 137-147 (= RBL); M. AUGÉ, *Alcune immagini della Chiesa nella tradizione eucologica romana*, w: *Clarentianum* 14 (1974) 53-82; P. VISENTIN, *Linee di spiritualità cristiana nell'eucologia del Messale Romano*, w: RivL 3 (1974) 381-401.

<sup>7</sup> Por. J. MIAZEK, *Misterium Wielkiego Postu w modlitwach mszalnych dawniej i współczesnej liturgii rzymskiej. Studium liturgiczno-teologiczne*, Warszawa 1997, 33-34 (= MWP); M. AUGÉ, *Principi di interpretazione dei testi liturgici*, w: B. NEUNHEUSER – S. MARSILI, M. AUGÉ – R. CIVIL (red.), *Anàmnesis*. Introduzione storico-teologica alla liturgia, I. *La Liturgia, momento nella storia della salvezza*, Torino 1979<sup>2</sup>, 159-179 (= Ans); Co to jest eucologia. Eucologia większa (prefacja i błogosławieństwo). Metodologia hermeneutyki eucologicznej tekstu; zob. K. KONECKI, *Zasady interpretacji tekstów eucologicznych*, w: *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 46 (1993) 176-183 (= RBL); A. DURAK, *Teksty eucologiczne jako źródło teologiczne (eucologia liturgiczna)*, w: RBL 47 (1994) 32-37; teksty eucologiczne, będące formułami modlitwy liturgii chrześcijańskiej, klasycznie dzielimy na: eucologię *minor* – są to proste oracje, np. kolekta, modlitwa nad darami, modlitwa po Komunii, modlitwa błogosławieństwa nad ludem, modlitwa następująca po psalmach. Natomiast do eucologii *maior* należą oracje bardziej złożone, takie jak prefacje, modlitwy eucharystyczne, błogosławieństwa uroczyste, zob. M. AUGÉ, *Eucologia*, w: D. SARTORE – A.M. TRIACCA – C. CIBIEN (a cura di), *Liturgia*, Torino 2001, 761-771; por. A.M. TRIACCA, *La strutturazione eucologica dei prefazi. Contributo metodologico per una loro retta esegesi*, w: EphLit 86 (1972) 233.

<sup>8</sup> Antyfona jako taka należy do grupy *introitów* regularnych (*regularis*), jeśli jest tekstem psalmu (*Cogitationes* – Ps 32,11.19), albo gdy nie jest wyjęta z Psalterza – *introitów* nieregularnych (*irregularis*); jednak często stanowi konkretny tekst biblijny, tak jak w naszym przypadku – dwie antyfony na Komunię: J 7,37-38 i 19,34. Antyfony mają różnorodną funkcję, m.in. wprowadzają wiernych w *misterium okresu liturgicznego lub obchodu świątecznego*, pełnią w nim jakby funkcję preludium albo według określenia J. Jungmanna – *uwertury*; por. J.A. JUNGSMANN, *Messe im Gottesvolk. Ein nachkonziliarer Durchblick durch Missarum Sollemnia*, Freiburg 1970, 37, cyt. za B. NADOLSKI, *Liturgika*, IV. *Eucharystia*, Poznań 1992, 116. Natomiast teksty eucologiczne nie mogą być traktowane w oderwaniu od całości celebracji, zob. *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*, 25 (= OWMR).

<sup>9</sup> Protokół Kongregacji, nr [=Prot.CD.] 151/84, z dn. 28 IV 1984 r.; por. MR1986.

<sup>10</sup> W warstwie biblijnej najczęściej będziemy korzystać z Wulgaty, gdyż formularz powstawał wtedy, gdy ona właśnie była urzędowym tekstem Pisma Świętego w Kościele. Natomiast Biblia Tysiąclecia posłuży nam do sprawdzenia poprawności polskiego przekładu Biblii z oryginałem łacińskim. To samo dotyczy tekstów skrypturystycznych, które stanowią integralną część formularzy o Sercu Jezusa. Sposób ujęcia i charakterystyka tych tekstów będzie podobna do tej, którą posłużymy się w przypadku oracji formularzy.

<sup>11</sup> Podczas analizy porównawczej warstwy językowej tekstów eucharystycznych, w opracowaniu łac. syntagm i tł. ich na j. pol. skorzystamy z następujących słowników: Por. A. JOUGAN, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, wyd. 3 zm. i uzupeł., Poznań-Warszawa-Lublin 1958; oraz: *Słownik łacińsko-polski*, pod red. M. PLEZI, Warszawa 1959-1979, t. I-V.

<sup>12</sup> P. BRUYLANTS, *Les oraisons du Missel Romain. Texte et histoire*. I Tabulae synopticae fontium Missalis Romani. Indices; II Orationum textus et usum juxta fontes, Louvain 1952. (= OMRB), TAMŻE, zob. teksty modlitw formularza *Sacratissimi Cordis Jesu*, OMRB, I, n. 122.

<sup>13</sup> Zob. *Antiphonale Missarum sextuplex*, ed. R.J. HESBERT, Rome [Herder, Fribourg en Brisgau] 1985 (= AMS). Jego zbiór sześciu źródeł: 1) *Le Graduel de Monza* (VIII-IX w.), Monza, Tusor de la Cathédrale, 2) *Les Antiphonaires de Rheinau*, Zürich, Zentralbibliothek, Rheinau 30, 3) *du Mont-Blandin* (VIII-IX w.), Bruxelles, Bibl. Royale, 10127-10144, 4) *de Compiègne* (860-880 r.), Paris, Bibl. Nationale lat. 17436, 5) *de Corbie* (853 r./, IX-X w.), Paris, Bibl. Nationale lat., 12050, 6) *de Senlis* (877-882 r.), Paris, Bibl. Sainte-Geneviève, III. Por. P. BRUYLANTS, *Les oraisons du Missel Romain. Texte et histoire*. I. Tabulae synopticae fontium Missalis Romani. Indices; II. Orationum textus et usum juxta fontes, Louvain 1952, n. 122 (= OMRB); o źródłach ant., por. L. BRANDOLINI, *L'«Ordo Antiphonarum» del nuovo Messale*, w: EphLit 84 (1970), 346-347.

<sup>14</sup> Zob. teksty ojców Kościoła w: *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten Drei Jahrhunderte* (= GCS), hrsg. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften von G. N. BONWENTSCH und H. ACHELIS, Leipzig (od 1897-); MIGNE, J.-P. (wyd.), *Patrologiae Cursus Completus*. Series Graeca, I-CLXI, Paris 1857-1866; TENŻE, *Patrologiae Cursus Completus*. Series Latina, Paris 1878-1890; przekłady polskie, zob. bibliografia.

<sup>15</sup> Por. A. BOBER, *Kult Serca Bożego u Ojców Kościoła*, w: *Cor Jesu*, Ateneum Kapłańskie 62 (1961) z. 3, 231-236.

<sup>16</sup> Por.: *“Delineare la storia e le vicende delle Messe, significa narrare la storia del culto al S. Cuore; del culto liturgico, pubblico e ufficiale e della devozione popolare che ha conosciuto periodi di intenso fervore religioso, malgrado correnti contrarie, dentro e fuori il campo cattolico. La devozione al S. Cuore si è così affermata nella Chiesa, di cui costituisce una delle forme di pietà semplice”*. Tekst ten można oddać w ten sposób: *“Opisać historię i zmienność (formularzy) Mszy św., oznacza opowiedzieć historię kultu Najświętszego Serca; kultu liturgicznego, publicznego i urzędowego i pobożności ludowej, która miała okresy intensywnej gorliwości religijnej, pomimo przeciwnych nurtów, wewnątrz i poza obozem katolickim. Nabożeństwo do Najświętszego Serca tak stało się sławne w Kościołach, w którym tworzy jedną z form prostej pobożności”*. Tłum. własne, zob. A. BUGNINI, *Le Messe del SS. Cuore di Gesù*, w: A. BEA – H. RAHNER – H. RONDET – F. SCHWENDIMANN, *Cor Jesu. Commentationes in litteras encyclicas Pii pp. XII „Haurietis aquas”*, Roma 1959, I, 61 (odtąd = CJ).

<sup>17</sup> Por. R.E. ROGOWSKI, *Eucharystia*, w: Z. PAWLAK (red.), *Katolicyzm A-Z*, Łódź 1989, 103.

<sup>18</sup> Jego *Augustinus seu doctrina s. Augustini de Humanie naturae sanitate aegritude, medicina adversus pelagianom et massilienses*, por. J. WALKUSZ, *Jansen Cornelius*, w: S. WIELGUS – J. DUCHNIEWSKI – M. DANIELUK – S. FIT – J. MISIUREK – M. RUSECKI – A. STĘPIEŃ – A. WEISS (red.), *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1997, VII, 987-988 (odtąd = EncKat); oraz: TENŻE, *Jansenizm*, w: TAMŻE, 989-994.

<sup>19</sup> Por. B. MATTEUCCI, *Il Sinodo di Pistoia e il culto del SS. Cuore di Gesù*, w: CJ, II, dz. cyt., 237-238; por. L. POLESZAK (opr. i wst.), *Wstęp*, w: TENŻE, *Serce Jezusa w dokumentach Kościoła. Dokumenty Magisterium Kościoła o Najświętszym Sercu Pana Jezusa od Klemensa XIII do Benedykta XVI*, Kraków 2006, 11-12 (odtąd = SJwDK).

<sup>20</sup> Por. J. WALKUSZ, *Jansen...*, art. cyt., w: EncKat, VII, 989-994.

<sup>21</sup> Szerzej o historii Marsylii w dobie epidemii, zob. J. HOJNOWSKI, *Słownik kultu Serca Jezusowego*, Kraków 2000, 31, 147-148 (odtąd = SkSJ). O poświęcaniu się poszczególnych państw, TAMŻE, 197-198.

<sup>22</sup> Por. TAMŻE, 115; o dramacie Marsylii, zob. J.V. BAINVEL, *Kult Serca Bożego. Teoria i rozwój*, tł. K. DEMBOWSKI, Kraków 1934, 302-503; o litanii do Serca Jezusa, zob. R. GUTZWILLER, *An-*

merkungen zu kirchlichen Herz-Jesu-Texten, w: J. STIERLI (hrsg.), *Cor Salvatoris. Wege zur Herz-Jesu-Verehrung*, Freiburg im Breisgau 1954, 212-214 (odtąd = CS).

<sup>23</sup> Por. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 210.

<sup>24</sup> Na temat *Pantokratora*, zob. hasło – *Wszemnoc Boga*, w: H. VORGRIMLER, *Nowy Leksykon Teologiczny* [tyt. oryg. *Neues Theologisches Wörterbuch*, Freiburg im Breisgau 2000], przeł. i oprac. T. MIESZKOWSKI – P. PACHCIAREK, Warszawa 2005, 431-432 (odtąd = VNLT).

<sup>25</sup> Por. na temat obu świąt: Cz. DRAŻEK, *Rozwój kultu Serca Jezusa w Polsce*, w: Cz. DRAŻEK – L. GRZEBIEŃ (red.), *Bóg bliski. Historia i teologia kultu Najświętszego Serca Jezusa*, Kraków 1983-4, 91 (odtąd = Bb); por. píše o nich – J. STIERLI, *Die Herz-Jesu-Verehrung vom Ausgang der Väterzeit bis zur hl. Margareta M. Alacoque*, w: TENŻE, CS, dz. cyt., 134-135. Co do święta Pięciu Ran i jego historii, opieramy się tu na dokumentach Archiwum Diecezjalnego we Freiburgu, z których czerpał dominikanin A. WALZ, zob. TENŻE, *Dominikanische Herz Jesu-Auffassung*, w: CJ, II, dz. cyt., 84-85.

<sup>26</sup> Msza *Gaudeamus* wypływa z Serca płonącego miłością, i nie jest pozbawiona elementów, które spotykamy w formularzach po niej następujących, por. A. BUGNINI, *Le messe...*; art. cyt., w: CJ, I, 63-67; więcej, zob. niżej.

<sup>27</sup> Por. J.V. Bainvel, Kult..., dz. cyt., 436-440.

<sup>28</sup> Por. A. BUGNINI, *Le messe...*; art. cyt., w: CJ, I, 63-67. Tam znajdziemy integralny tekst formularza mszy *Gaudeamus*, jak również analizę tekstów eucharystycznych. Formularz zawierał też tractus, zarówno na okres zwykły, jak i paschalny. W Paryżu od 1923 r. miał własny tekst Pref. Należy nadmienić, że nieznaczne różnice w datacji poszczególnych faktów historycznych można spotkać w innych publikacjach – por. o tym liturgicznym święcie obchodzonym po raz pierwszy w Rennes, Coutances i Évreux: J.V. BAINVEL, Kult..., dz. cyt., 441-443. Zob. o święcie patronalnym 20 października – R. TUCCI, *Storia...*, w: CJ, II, dz. cyt., 504-505. Zob. także o J. Eudesie, w: J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 111; oraz o jego wkładzie w rozwój publicznego kultu Serca Jezusa – zob. TAMŻE, 203-205; por. M. CRAWLEY-BOEVEY, *Oblicze Miłości. Dzieła i pisma*, tł. P. MIRSKI, Kraków 1966, I, wstęp XXI-XXII, oraz, zob. TENŻE, *Oblicze Miłości. Dzieła i pisma*, tł. B. MIKOŁAJEWSKI, Kraków 1968, II, 36. Szerzej na temat formularza *Gaudeamus* oraz *Cogitationes*, zob. TAMŻE, 38-43; jak również, wydany dwa lata później III tom, TENŻE, wstęp, 19-20. Obszerny życiorys Eudesa znajdziemy w hagiografii, m.in.: zob. W. ZALESKI, *Święci na każdy dzień*, Łódź 1982, 482-484, a także: *Jan Eudes*, w: H. FROS – F. SOWA (red.), *Twoje Imię*. Przewodnik onomastyczno-hagiograficzny, Kraków 2000, 311-312.

<sup>29</sup> Por. A. BUGNINI, *Le messe...*, art. cyt., w: CJ, I, 63-67.

<sup>30</sup> TAMŻE, 67-69.

<sup>31</sup> TAMŻE, 69-71.

<sup>32</sup> TAMŻE, 71-73. Autor przedstawia integralne teksty eucharystyczne tych trzech mszy i dokonuje analizy teologicznej ich treści. Uważa, że kult ten był skutecznym antidotum na jansenizm (zob. TAMŻE, 69).

<sup>33</sup> Por. S. BENZ, *R. v. Ravenna*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1964, ed. 2, IX, 73 (= LThK2); oraz B. KRANEMANN, *Rotulus v. Ravenna*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1999, ed. 3, VIII, 1330 (= LThK3).

<sup>34</sup> Dwa lata wcześniejszych perypetii historycznych tego i innych manuskryptów są dość zawiłe, por. więcej: W. WERNER, *Cimelia Heidelbergensia. 30 illuminierte Handschriften der Universitätsbibliothek Heidelberg ausgewählt und vorgestellt von Wilfried Werner*, Wiesbaden, L. Reichert Vrlg., 1975, 14-19. Zob. *Missale Parisiense*, Cod. Sal. IXa, Pergament, 285 (278 zapisane) Bl., Francja, pocz. XV w. W bibliotece Bobolanum znajduje się egzemplarz z 1830 roku: *Missale Parisiense*, D. CAROLI-GASPAR-GUILLELMI DE VINTIMILLE, Par. archiep. auctoritate ac venerabilis ejusdem Ecclesiae capituli consensu editum, illustr. D. Hyacinthi-Ludovici de Quelen, Par. archiep., jusu recognitum ac typis denuo mandatum. Lutetiae Parisiorum MDCCXXX. Prefacja Mszy o NSJ, TAMŻE – ss. 383-384, a formularz świąteczny, ss. 533-535 (= MP1830).

<sup>35</sup> O rycie dominikańskim i wkładzie zakonu w kult liturgiczny NSJ (np. 1641 r.), zob. A. WALZ, *Dominikanische...*, art. cyt., w: CJ, II, 86-88; zob. CZERWIK S. – DANIELSKI W., *Dominikański ryt*, w: R. ŁUKASZYK – L. BIENKOWSKI – F. GRYGLEWICZ, EncKat, Lublin 1983, IV, 99-101; FILEK J., *Karmelitański ryt*, w: A. SZOSTEK (red.) i in., EncKat, Lublin 2000, VIII, 848-849.

<sup>36</sup> Por. J. AUMANN, *Zarys historii duchowości*, tł. J. MACHNIAK, Kielce 1993, 263-264. Zob. o dwóch szkołach i ich przedstawicielach: H. BREMOND, *L'Histoire littéraire du sentiment religieux*, Paris 1921, III, 490-491; por. też J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 230-231. Analizując różnicę między tymi szkołami, autor twierdzi, że „szkoła francuska” więcej poświęca miejsca Bożemu Sercu, niż „szkoła z Paray-le-Monial” Sercu cielesnemu, zob. A. WALZ, *Dominikanische...*, art. cyt., w: CJ, II, 91. Na temat zależności Eudesa od duchowości Bérulle oraz preferencji Bremonda, zob. R. TUCCI, *Storia...*, dz. cyt., w: TAMŻE, 603-604.

<sup>37</sup> Słowo to używam w popularnym znaczeniu, gdyż normalnie należałoby mówić o „jawieniach czy zjawieniach”, dla odróżnienia od jedyne go i niepowtarzalnego Objawienia, z którym mamy do czynienia w Biblii.

<sup>38</sup> Por. słowa: *Voilà ce Coeur qui a tant aimé les hommes...*, w: *Vie et Œuvres de la bienheureuse Marguerite-Marie*, MGR GAUTHÉY, 3e éd., Paris 1915, t. 2, p. 102; jak również rola o. Klaudiusza w życiu wizjonerki, por. A. HAMON, *Coeur (Sacré)*, w: CH. BAUMGARTNER (dir.), *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris 1953, II, 1033-1034 (odtąd = DdSpAM).

<sup>39</sup> Prośbę Jezusa skierowaną do Małgorzaty Marii w tł. własnym z jej *Pamiętnika duchowego* (s. 93) cyt. Cz. DRAŻEK: „*Oto Serce, które tak bardzo umiłowało ludzi, że niczego nie szczędziło aż do wyczerpania i wykończenia się, by im dać dowody swej miłości. A w zamian od większości ludzi doznaje tylko niewdzięczności przez ich nieuszanowania i świętokradztwa, przez oziębłość i pogardę, z jaką się odnoszą do Mnie w tym Sakramencie Miłości. Ale o wiele większą boleść sprawia mi to, że nawet serca Mnie poświęcone tak ze Mną postępują. Dlatego żądam od Ciebie, żeby pierwszy piątek po oktawie Bożego Ciała był poświęcony na szczególną uroczystość ku uczczeniu mojego Serca, przez to, że w tym dniu wierni przystępować będą do Komunii św., że będą składać uroczyste wynagrodzenia przez publiczne wyznawanie win, ażeby naprawić zniewagi, jakich to Serce doznało podczas wystawienia na ołtarzach. Obiecuję ci również, że moje Serce rozszerzy się, by rozciągać obficie wpływy swej Boskiej miłości na tych, którzy mu oddawać będą tę cześć i którzy starać się będą, by mu była oddawana*”, zob. TENŻE, *Z dziejów kultu Najświętszego Serca Jezusowego*, w: B. MOKRZYCKI (red.), *Zawierzylimy Miłości. Kult Najświętszego Serca Jezusowego w życiu Kościoła. Historia. Teologia*, Kraków 1972, I, 38 (odtąd = ZM-I).

<sup>40</sup> Por. J.V. BAINVEL, *Kult...*, dz. cyt., 357 nn.

<sup>41</sup> Autor podaje dwie daty na tę okoliczność, ale tę drugą (tj. 1689 r.) cytuje za A. HAMONEM. Na temat starań wizytek o zatwierdzenie formularza, por. Cz. DRAŻEK, *Rozwój...*, dz. cyt., w: Bb, 77-78 i 96-97 i 102-103. Na temat oficjum s. Joly i trudności w uzyskaniu aprobaty formularza mszy św., zob. także: J.V. BAINVEL, *Kult...*, dz. cyt., 483; por. SJWDK, 14.

<sup>42</sup> Por. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 71-72.

<sup>43</sup> Por. TAMŻE, 217-218. 252-254; Cz. DRAŻEK, *Rozwój...*, dz. cyt., w: Bb, 45-46.

<sup>44</sup> Por. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 90. Małgorzata M. miała składać swoją pierwszą profesję 25 VII 1672 r., ale matka de Saumaise przełożyła jej na 6 XI 1672 r. Tymczasem swoją uroczystą profesję złożyła, odpowiadając na zaproszenie Jezusa. Dnia 31 XII 1678 r. Małgorzata Maria złożyła z siebie dar Sercu Jezusa, przez pośrednictwo i na ręce matki de la Greyfié (profeski i przełożonej z Annecy), dar – który był jak testament własnoręcznie spisany, z własnej woli i najszczęśliwszych intencji wewnętrznych i duchowych, pośród intensywnych modlitw: «*L'ayant présenté à cet unique amour de mon âme, il m'en témoigna un grand agrément, et me dit que c'était qu'il en voulait disposer selon ses desseins, et en faveur de qui il lui plairait; mais que puisque son amour m'avait dépouillé de tout, il ne voulait plus que j'eusse d'autres richesses que celles de son sacré Cœur. Il [m'en] fit une donation à l'heure même, me la faisant écrire de mon sang, selon qu'il la dictait, et puis je la signai sur mon cœur avec un canif, [à l'aide] duquel j'y*



*écrits son sacré nom de Jésus.*», zob. MARGUERITE-MARIE ALACOQUE, *Vie écrite par elle-même, w: Vie et Œuvres*, Paris, Poussielgue 1867, t. II, p. 348.

<sup>45</sup> Autor na kilkudziesięciu stronach wylicza całe zastępy jezuitów, którzy przyłączyli się do Serca Jezusa, wprawdzie ukształtowani na fundamencie i doświadczeniu *Ćwiczeń* św. Ignacego. Tłumaczy też, w jakim sensie – choć same nie zawierają bezpośredniej wzmianki o Sercu Jezusa – *Ćwiczenia* tak naprawdę prowadzą do Niego; por. J.V. BAINVEL, *Kult...*, dz. cyt., 371-436. Św. Klaudiusz La Colombière (ur. 2 II 1641 w Saint-Symphorien-d'Ozon, zm. w Paray-le-Monial dn. 15 II 1682).

<sup>46</sup> Por. Cz. DRAŻEK, *Rozwój...*, dz. cyt., w: Bb, 45-46 i 51; oraz J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 118, zob. także KLAUDIUSZ LA COLOMBIÈRE ŚW., w: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, L. GRZEBIEŃ – I INN. (red.), Kraków 1996, 281. Zob. J. STIERLI, *Die Herz...*, art. cyt., w: TENŻE, CS, 154-156.

<sup>47</sup> Por. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 53-54. Powodem wciągnięcia jej na indeks kościelny było dołączenie do niej małego oficjum o Sercu Jezusa, które nie miało aprobaty kościelnej. Por. Cz. DRAŻEK, *Rozwój...*, dz. cyt., w: Bb, 46-47. Zob. J. STIERLI, *Die Herz...*, art. cyt., w: TENŻE, CJ, 156-158.

<sup>48</sup> Por. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 83-84, oraz Cz. DRAŻEK, *Rozwój...*, dz. cyt., w: Bb, 47-48 i 80-87. Zob. J. STIERLI, *Die Herz...*, art. cyt., w: CS, 158-159.

<sup>49</sup> Por. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 43.150-151; oraz J. SCHAACK, *Le Sacré-Coeur et la Compagnie de Jésus*, w: CJ, II, dz. cyt., 143 i 169; D. CALVI, ur. 7 X 1714 w Bolonii, wst. do nowicjatu 7 X 1730 r., zm. 2 V 1788; napisał też: *Tributi di ossequio al Sacro Cuore di Gesù*, Malta 1761. Układał i zbierał pieśni ku czci Serca Jezusa; zob. CALVI, DOMINIQUE MARIE XAVIER, w: C. SOMMERVOGEL (red.), *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles-Paris 1891, II, 569-570 (odtąd = BCJ); rola Calvi i Bruni na rzecz Memoriału biskupów polskich, por. DdSpAM, II, 1035-1036; W niektórych publikacjach można spotkać informację, że Bruni należał do pijarów, zob. Cz. DRAŻEK, *Rozwój...*, dz. cyt., w: Bb, 101.

<sup>50</sup> Zob. *Liturgia seu modi devote celebrandi Missam* (zatwierdzone w 1676 r., wyd. w Warszawie 1754 r., 1755, 4<sup>o</sup>); O. Tomasz, ur. 21 XII 1622 – zm 9 X 1686 w Krakowie; por. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 158; zob. MŁODZIANOWSKI, THOMAS, w: BCJ, V, 1138-1141; por. także – analiza niektórych jego kazań i homilii – Cz. DRAŻEK, *Rozwój...*, w: Bb, 28-29.

<sup>51</sup> Por. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 229-230. Innych biskupów polskich, którzy ślali petycje, a których liczba jest pokaźna, tylko wymienimy: Ignacy Massalski, bp wileński (6 IX 1762); Adam S. Grabowski, bp warmiński (19 X 1763); Jędrzej Bayer, bp chełmiński (20 I 1764); Adam Krasieński, bp kamieniecki (20 I 1764); Walenty Wężyk, bp chełmiński (20 I 1764); Jędrzej Załuński, bp kijowski (20 I 1764); Wacław Sierakowski, abp lwowski (13 II 1764). Zob. TAMŻE, 35-36. Por. także Cz. DRAŻEK, *Rozwój...*, dz. cyt., w: Bb, 78-87, który pisze szczegółowo o staraniach polskich i dzieli je na dwa etapy: lata 1726-1728 oraz 1762-1765.

<sup>52</sup> Por. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 237.

<sup>53</sup> Por. TAMŻE, 14-15.

<sup>54</sup> Por. TAMŻE, 143-144.

<sup>55</sup> Maria Leszczyńska od 15 r. życia należała do Stowarzyszenia Serca Jezusowego przy klasztorze wizytek w Warszawie, a potem od 1729 r. należała do bractwa – jako królowa Francji – przy kościele Jezuitów; por. TAMŻE, 144-145; zob. Cz. DRAŻEK, *Rozwój...*, dz. cyt., w: Bb, 84.

<sup>56</sup> Por. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 27; zob. Cz. DRAŻEK, *Rozwój...*, dz. cyt., w: Bb, 78-80 i 83.

<sup>57</sup> Por. TAMŻE, 83; zob. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 237.

<sup>58</sup> Por. TAMŻE, 27-28; zob. Cz. DRAŻEK, *Rozwój...*, dz. cyt., w: Bb, 84.

<sup>59</sup> Kasata miała miejsce w 1773 r. za Klemensa XIV, zob. na temat generała jezuitów, J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 88 i 240. Zob. bardziej szczegółowo, J.V. BAINVEL, *Kult...*, dz. cyt., 493 i 498-499 i 501-502. Por. także B. MATTEUCCI, *Il sinodo...*, art. cyt., w: CJ, II, 241-242 i 243-244.

<sup>60</sup> Por. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 137.

<sup>61</sup> Por. TAMŻE, 103; por. także, pisze o tym Nilles, na którym opiera się J.V. BAINVEL, *Kult...*, dz. cyt., 499-501.

<sup>62</sup> Por. TAMŻE, 502; zob. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 118 i 233; zob. także o staraniach wizytek francuskich, Cz. DRAŻEK, *Rozwój...*, dz. cyt., w: Bb, 77-78; oraz B. MATTEUCCI, *Il sinodo...*, art. cyt., w: CJ, II, 243.

<sup>63</sup> Por. J.V. BAINVEL, *Kult...*, dz. cyt., 503-505.

<sup>64</sup> Por. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 237.

<sup>65</sup> Por. J.V. BAINVEL, *Kult...*, dz. cyt., 505. Zob. B. MATTEUCCI, *Il sinodo...*, art. cyt., w: CJ, II, 241 i 245.

<sup>66</sup> Na temat jansenizmu, zob. J. WALKUSZ, *Jansen...*, art. cyt., w: EncKat, VII, 989-994; oraz to, co mówi A. BUGNINI przy okazji omawiania mszy *Gaudeamus z Besançon* z 1694 r. – TENZE, *Le messe...*, art. cyt., w: CJ, I, 63-67.

<sup>67</sup> Por. B. MATTEUCCI, *Il sinodo...*, art. cyt., w: CJ, II, 235-236 i 244.

<sup>68</sup> Zob. TAMŻE, 236-237; por. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 112-113; J. WALKUSZ, *Jansen...*, art. cyt., w: EncKat., VII, 987-988.

<sup>69</sup> Por. B. MATTEUCCI, *Il sinodo...*, art. cyt., w: CJ, II, 239.

<sup>70</sup> Objawienia Maglorzaty Marii miały miejsce w latach 1673-1675.

<sup>71</sup> Por. TENZE, art. cyt., 237-242; zob. Cz. DRAŻEK, *Rozwój...*, dz. cyt., w: Bb, 54; uwaga: *Nouvelles Ecclésiastiques* wychodził we Francji od 1727 roku, miał swą wersję włoską w Mediolanie, holenderską w Amsterdamie i Utrechcie, por. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 89 i 165-166.

<sup>72</sup> Dekret Klemensa XIII, *Instantibus*, 16 II 1765, który został zamieszczony przez N. NILLES<sup>3</sup>A w jego *De rationibus...*, zob. źródła podane są w: SJwDK, 17.

<sup>73</sup> W 1477 roku papież Sykstus IV ustanowił w Rzymie święto Poczęcia Niepokalanej, które od czasów Piusa V († 1572 r.) zaczęto obchodzić w całym Kościele. Nie mylić święta z datą ogłoszenia dogmatu (1854 r.). W czasie objawień w Lourdes w 1858 r. Maryja potwierdziła ogłoszony zaledwie cztery lata wcześniej dogmat. Bernardetce Soubirous przedstawiła się, mówiąc: „Jestem Niepokalane Poczęcie” (nota – własna).

<sup>74</sup> Por. Cz. DRAŻEK, *Rozwój...*, dz. cyt., w: Bb, 86-90. Zob. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 150-151 oraz J.V. BAINVEL, *Kult...*, dz. cyt., 505-506. Historycznie omówił petycję biskupów polskich J.M. SZYMUSIAK, *Memoriał biskupów polskich skierowany do św. Kongregacji Obrzędów w 1765 roku*, w: *Ateneum Kapłańskie* 62 (1961), z. 3, 269-272 (odtąd = AtKp). Zob. B. MATTEUCCI, *Il sinodo...*, art. cyt., w: CJ, II, 240-241 i 244-245.

<sup>75</sup> Por. J. HOJNOWSKI, *Słownik kultu Serca Jezusowego*, Kraków 2000, 155 (odtąd = SkSJ); zob. niżej o mszy *Miserebitur*; Dekret Kongregacji Obrzędów „Instantibus” o ustanowieniu liturgicznego święta ku czci Serca Jezusowego, por. TAMŻE, 119.150-151; L. POLESZAK (opr. i wst.), *Serce Jezusa w dokumentach Kościoła. Dokumenty Magisterium Kościoła o Najświętszym Sercu Pana Jezusa od Klemensa XIII do Benedykta XVI*, Kraków 2006, 27-28 (odtąd = SJwDK).

<sup>76</sup> Por. *Coeur Sacré de Jésus (Dévotion au)*, w: A. VACANT, E. MANGENOT, É. AMANN (red.), *Dictionnaire de théologie catholique*, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1938, III, 337-339 (odtąd = DdTCath).

<sup>77</sup> Por. B. NADOLSKI, *Liturgika. Liturgika i czas*, Poznań 1991, II, 121 (odtąd = BNLit).

<sup>78</sup> Klemens XIII (ur. 2 III 1693; data pontyfikatu: 6 VII 1758 – †2 II 1769).

<sup>79</sup> Obowiązujący aż do 1920 roku, zastąpiony wówczas formularzem *Cogitationes; Miserebitur secundum multitudinem tuarum*, tzn. *Niech się zmiłuje według wielkiego miłosierdzia swego*, por. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 155; por. A. BUGNINI, *Le messe...*, dz. cyt., w: CJ, I, 74-77.87-90. Nie zajmujemy się jednak bezpośrednio *Miserebitur*, gdyż nie jest punktem docelowym tej pracy. Zawiera on w załączku i jeszcze w sposób niepełny te treści, które w pełni ukażą się w dwóch ostatnich formularzach *Cogitationes* – uroczystym i wotywnym.

<sup>80</sup> Por. A. BUGNINI, *Le messe...*, dz. cyt., w: CJ, I, 80-83.87-90.

<sup>81</sup> Ponieważ niewielu autorów mówi w ogóle o tej mszy, albo po prostu wymienia ją tylko – por. B. NADOLSKI, BNLit, II, dz. cyt., 121 – odsyłam bezpośrednio do euchologii tego formularza, por. „*Sciens Jesus quia venit hora ejus...*”, *Feria V post Octavam SSmi Corporis Christi, in festo Eucharistici Cordis Jesu*, w: *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Consilii Tridentini*

*restitutum s. Pii V pontificium cura recognitum, a Pio X reformatum et SSmi D.N. Benedicti XV auctoritate vulgatum*. Editio typica, Romae 1920; albo jego polskie tł.: czwartek po oktawie Bożego Ciała, msza „*Sciens Jesus*” za aprobatą Benedykta XV, 9 list. 1921 r., w: G. LEFEBRE (opr.), tł. S. ŚWIETLICKI – H. NOWACKI [Tyniec], *Mszal rzymski z dodatkiem nabożeństw nieszpornych*, Burges 1956, 1344-1348; zob. także, J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 72-73. Św. Małgorzata Maria miała wyjątkową cześć dla Najświętszej Eucharystii, jako największego daru Jego Serca (*Sakramentu Miłości*). Dlatego kult Jego Serca był u niej w istocie swej *eucharystyczny*. Stąd także rozwinęła się praktyka pierwszych piątków miesiąca, zgodnie zresztą z prośbą Jezusa, jak o tym pisał Pius XI w *Miserentissimus Redemptor*; por. G.N. ZORÈ, *S. Margherita Maria Alacoque alla luce dell'Enciclica „Haurietis aquas”*, w: CJ, II, 226-228; por. *Il culto del Cuore Eucaristico di Gesù*, w art. *Cuore di Gesù*, w: *Enciclopedia Cattolica*, Città del Vaticano: Ente per l'Enciclopedia cattolica e per il Libro cattolico, 1949, vol. IV (*COL-DYĀ*), 1059-1062.1063-1064.

<sup>82</sup> *Cogitationes Cordis eius in generationem et generationem*. tzn. *Myśli Serca Jego z pokolenia na pokolenie*, por. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 49; por. A. BUGNINI, *Le messe...*, dz. cyt., w: CJ, I, 83-90. Formularzowi świątecznemu i wotywnemu tej mszy w Mszale Pawła VI z 1970 r. oraz charakterystyce jego tekstów eucharystycznych poświęcony jest cały trzeci rozdział tej pracy. Nawiązują one w swej treści do tekstów Piusa XI i H. Quentina.

<sup>83</sup> Por. A. BUGNINI, *Le messe...*, dz. cyt., w: CJ, I, 61-62; por. kult liturgiczny i formularze mszalne, DRAŻEK Cz., *Rozwój kultu Serca Jezusa w Polsce*, w: Cz. DRAŻEK – L. GRZEBIEŃ (red.), *Bóg bliski. Historia i teologia kultu Najświętszego Serca Jezusa*, Kraków 1983-4, 94-102. (= Bb); por. także charakterystykę tekstów eucharystycznych, najważniejszych formularzy mszalnych, R. GUTZWILLER, *Anmerkungen zu kirchlichen Herz-Jesu-Texten*, w: CS, 200-205.

<sup>84</sup> J.V. BAINVEL, *Kult Serca Bożego. Teoria i rozwój*, przeł. K. DEMBOWSKI, Kraków 1934, 509-518.

<sup>85</sup> Por. M.-P. BURNS, *Visitandines*, w: CH. BAUMGARTNER (dir.), *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris 1994, XVI, 1002-1010. (= dSpAM).

<sup>86</sup> Por. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 267-268; o kulcie powszechnym, całego Ludu Bożego, zob. DRAŻEK Cz., *Rozwój...*, dz. cyt., w: Cz. DRAŻEK – L. GRZEBIEŃ, Bb, 109-112.

<sup>87</sup> Por. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 46.

<sup>88</sup> Por. TAMŻE, 36; zob. *Marques, Emmanuel*, ur. w Combrze 24 VI 1711, wst. do nowicjatu 24 XII 1725 r. Był deportowany do Italii i rezydował w Urbino aż do 1773; napisał: *Defensio cultu SS. Cordis Jesu, injuria oppugnati a Doct. Camillo Blasio*, Romae Curie Advocato, ejusque gregalibus. Auctore EMANUELE MARQUES Theologo Conimbricensi. Pars Prima. *Defensio Cultus SS. Cordis Jesu spectati, ut est in se*. Venetiis, 1781, Typis Antonii Zatta, 4<sup>o</sup>, pp. XVI-472; zob. SOMMERVOGEL C. (red.), *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles-Paris 1891, V, 597-598 (= BCJ); por. B. MATTEUCCI, *Il Sinodo di Pistoia e il culto del SS. Cuore di Gesù (Storia dei decreti sul culto del SS. Cuore)*, w: CJ, II, 247-248.

<sup>89</sup> Z dn. 21 VII 1773 r., zob. *Kasata Zakonu*, w: GRZEBIEŃ L. (red.), *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, Kraków 1996, 271.

<sup>90</sup> Por. hasło: *Pius VII*, w: K. DOPIERAŁA, *Księga papieży*, Poznań 1996, 373-377 (odtąd = Kpap).

<sup>91</sup> Por. Cz. DRAŻEK, *Z dziejów kultu Najświętszego Serca Jezusowego*, w: B. MOKRZYCKI (red.), *Zawierzyliśmy Miłości. Kult Najświętszego Serca Jezusowego w życiu Kościoła. Historia. Teologia*, Kraków 1972, I, 53-54. (= ZM-I).

<sup>92</sup> Por. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 183; *Perrone, Jean*, ur. w Chieri 11 III 1794, wst. do TJ już jako teolog dn. 14 XII 1815 r.; uczył w Orvieto, a potem długie lata w Rzymie, gdzie zm. 28 VIII 1876 r. Jego dzieło *Praelectiones theologicae quas in collegio romano Societatis Jesu habebant Joannes Perrone e Societate Jesu*, in eodem collegio theologiae Profesor. Romae, in collegio Urbano de Propaganda fide, 1835-1842, 8<sup>o</sup>, 9 vol. (*Annali delle scienze relig.*, 1837, IV, p. 80-100, 261-82, – t. V, p. 240-54, -VII, p. 372-89, -XIII, p. 3-14); TAMŻE: *De cultu sanctorum*: t. VIII, col. 769-854. – *Cultus Sacratissimi Cordis Jesu*, pront ab Apostolica Sede probatus est atque in

Ecclesia Catholica frequenti tari consuevit, pius est, et omni superstitionis labe immunis, – col. 1484Inn., zob. Perrone, Jean, w: BCJ, VI, dz. cyt., 558-571 (zwłaszcza 561).

<sup>93</sup> Por. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 164. M. Nilles, ur. 21 VI 1828 w Rippweiler (Luxemburg), wyświęcony 10 IV 1852 r.; od 1859 był profesorem prawa kościelnego na uniwersytecie w Innsbrucku, zm. 31 I 1907 r. Wydał *De rationibus festorum SS. Cordis Jesu, e fontibus juris canonici commentariis*, 1867, *et purissimi Cordis Mariae* (2 Bde)<sup>5</sup> – 1885 r., por. L. KOCH, *Jesuiten-Lexikon die Gesellschaft Jesu einst und jetzt*, Paderborn 1934, 1298 (odtąd = J-LGJ).

<sup>94</sup> W. Drevon ur. w Grenoble 22 IX 1820 r., wst. do nowicjatu 13 III 1843 r.; pracował jako kapłan w Lyonie i w Paray-le-Monial, zm. 8 III 1880 r.; spośród wielu jego pism wymieimy, m.in. *Le Coeur de Jésus consolé dan la Sainte Eucharistie par la pratique de la Communion répartrice. Par un père de la Compagnie de Jésus*. Avignon, Aubanel, 1860, 16<sup>o</sup>, pp. 24, zob. Drevon W., w: BCJ, III, dz. cyt., 176-178; por. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 65-66. Na temat Komunii wynagradzającej, starań o. H. Ramière oraz poparcia ze strony Leona XIII, obszerna bibliografia i komentarz, zob. R. TUCCI, *Storia della letteratura relativa al culto del Sacro Cuore di Gesù dalla fine del sec. XVII ai nostri giorni*, w: CJ, II, 508-509 (szczególnie przypisy: 211-214).

<sup>95</sup> O. Arthur V. ur. 26 VIII 1858 r. w Ertoelde, wyświęcony w 1889 r.; był prof. teologii moralnej i prawa kościelnego na Uniw. Greg.; konsulator Kongregacji *De Sacramentis, de Religiosis, S. Consilii*; pisał różne rozprawy polemiczne, zm. w 1936 r., por. L. KOCH, J-LGJ, dz. cyt., 1811-1812; por. J. DAELEMAN, *Vermeersch Arthur*, w: CH.E. O'NEILL – J.M. DOMÍNGUES (dir.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, biográfico-temático*, Roma-Madrid 2001, IV, 3933 (odtąd = DhCJ); por. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 249-250.

<sup>96</sup> Zob. Bainvel ur. 4 VIII 1858 w Plougumelen (Morbihan) we Francji, zm. 29 I 1937 w Paryżu; wst. do TJ 7 XII 1877 w Anders (Maine-et-Loire) we Francji; wyświęcony 21 IX 1889 w Slough (Berkshire) w Anglii, Oprócz dzieł o Sercu Jezusa i Maryi, na uwagę zasługuje *De ecclesia Christi*, Paryż 1925; zob. P. DUCLOS, *Bainvel, Jean-Vicent*, w: DhCJ, I, dz. cyt., 325; polskie wyd. *La dévotion...*, = J.V. BAINVEL, *Kult...*, dz. cyt.; por. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 29; por. jego obszerny art. o Sercu Bożym, w: A. VACANT, E. MANGENOT, É. AMANN (red.), *DdTCath*, III/1, dz. cyt., 274-351.

<sup>97</sup> O. August ur. 2 I 1860 w Saint-Père-en-Retz (Loire Atlantique) we Francji, zm. 26 VI 1939 r. w Paryżu; wst. do TJ 9 IX 1881 w Aberdify (Gwynedd) w Gales, wyświęcony 8 IX 1894 w St. Hélier w Jersey, por. P. DUCLOS, *Hamon, Auguste*, w: DhCJ, II, dz. cyt., 1874-1875; por. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 93.

<sup>98</sup> O. Ledóchowski ur. 7 X 1866 r. w Loosdorf (Baja Austria), zm. 13 XII 1942 r. w Rzymie; wst. do TJ 24 IX 1889 w Starej Wsi (Krosno); wyświęcony został 10 VI 1894 r. w Krakowie, a na 26. Kongregacji Generalnej TJ – 11 II 1915 r. – wybrano go 26. generałem Zakonu. Jego starania i wsparcie na rzecz kultu Serca Jezusa, zob. w pkt. III.4 artykułu, por. W. GRAMATOWSKI, „Generales: 26. Ledóchowski, Włodimiro [Włodzimierz]”, w: DhCJ, II, dz. cyt., 1687-1690; por. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 131-132.

<sup>99</sup> Por. TAMŻE, 130.

<sup>100</sup> Odegrał znaczącą rolę na Soborze Watykańskim I (1870) jako zwolennik dogmatu nieomylności papieża; o jego relacjach z jezuitami, zob. L. KOCH, J-LGJ, dz. cyt., 1157-1159; wydał: *The Love of Jesus to Penitents* (Londyn 1863, 1891<sup>10</sup>; *Spowiedź albo Serce Jezusa grzesznikom w sakramencie pokuty otwarte*, Warszawa 1867), *The Glories of the Sacred Heart* (Londyn 1875, 1916<sup>2</sup>; *Nauki o Najświętszym Sercu Jezusowym*, Warszawa 1883; *Kazania o Najświętszym Sercu Jezusowym*, Warszawa 2000) i in., zob. bogatą biografię i szczegółowy wykaz jego pism – Z. ZIELIŃSKI, *Mannig Henry Edward*, w: S. WILK – E. ZIEMANN – R. SAWA I IN., *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 2006, XI, 1172-1174 (odtąd = EncKat); por. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 142-143.

<sup>101</sup> Por. TAMŻE, 116.

<sup>102</sup> Por. TAMŻE, 18-21.

<sup>103</sup> Por. TAMŻE, 26; zob. inne bractwa, TAMŻE, 21-26.

<sup>104</sup> Por. TAMŻE, 84-85.

<sup>105</sup> Por. TAMŻE, 89-90; zob. P. Guéranger, TAMŻE, 92.

<sup>106</sup> Por. TAMŻE, 165-166; zob. janseniści, TAMŻE, 112-113.

<sup>107</sup> Por. TAMŻE, 188.222; zob. Pius VI (pontyfikat – 15 II 1775 – 29 VIII 1799); Scipione de Ricci był bratem gen. jezuitów – Wawrzyńca Ricci, ostatniego przed kasatą; por. hasło *Pius VI*, w: K. DOPIERAŁA, Kpap, dz. cyt., 370-373; B. MATTEUCCI, *Il Sinodo...*, dz. cyt., w: CJ, II, 246; więcej o konflikcie z jansenizmem, zob. s. 54; por. też Synod w Pistoii i Scipione Ricci w art.: A. HAMON, *Coeur (Sacré)*, w: DdSpAM, dz. cyt., Paris 1953, II, 1036.

<sup>108</sup> Por. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 16-17.88.222.

<sup>109</sup> Por. TAMŻE, 36; B. MATTEUCCI, *Il Sinodo...*, dz. cyt., w: CJ, II, 246.

<sup>110</sup> Por. A. HAMON, *Coeur...*, dz. cyt., w: DdSpAM, II, 1036; gilotynowanie, okrucieństwa, martyrologium kleru we Francji – pewna modyfikacja hasła: tu – *Galia poenitens et devota* (1871 r.) – inskrypcja na Montmartre; kult oraz poświęcenie się Sercu Jezusa w Paray-le-Monial we Francji w 1873 r., por. A. VACANT, E. MANGENOT, É. AMANN (red.), DdTCAth, III/1, dz. cyt., 346-347; por. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 143.152.213; Pius VI i rewolucja, por. K. DOPIERAŁA, *Księga...*, Kpap, dz. cyt., 372.

<sup>111</sup> Pius VI (ur. 1717 r., pontyfikat: 15 II 1775 – 29 VIII 1799) – jego pontyfikat przypadł na czas wielkich zrywów rewolucyjnych we Francji i związanych z nimi przemian na kontynencie europejskim oraz okres józefinizmu w Austrii. Por. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 188; potępione twierdzenia Synodu w Pistoii, nr 61-63, por. H. DENZINGER (a cura di), *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. bilingue, Bologna 1995, nn. 2600-2700, a zwłaszcza, 2661-2663 (odtąd = DS).

<sup>112</sup> Zob. beatyfikacja, s. 70. Pius VII (ur. 1740, data pontyfikatu: 1800 – †1823); por. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 188-189.

<sup>113</sup> Leon XII (ur. 1760; data pontyfikatu: 28 IX 1823 – †10 II 1829); por. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 132-133.

<sup>114</sup> Pius IX (ur. 13 V 1792 r., data pontyfikatu: 1846 – † 7 II 1878), G. N. ZORÉ, *S. Margherita...*, dz. cyt., w: CJ, II, 192. Enc. *Quanta cura* jest jakby preambułą do *Syllabus*, w którym Pius IX streścił i potępił modernistyczne błędy, m.in.: racjonalizm, wolność prasy, równość kultów wobec prawa, wolność sumienia (powiedzielibyśmy od *norma normans*), a także system państwowy uchylający się od karania ataków na religię katolicką. W *Quanta cura* papież przedstawia relację świata do Kościoła widzianą własnymi oczami. Z kolei *Syllabus Errorum* jest dokładną listą potępionych tez. Wymienia się w nim najważniejsze i najgroźniejsze dla Kościoła sposoby myślenia, zachowania i ustroju społecznego, m.in. panteizm, naturalizm, racjonalizm, indyferentyzm religijny, socjalizm i komunizm, wolnomularstwo, gallikanizm, błędne koncepcje moralne o małżeństwie, rodzinie i liberalizm. Tezy wyłożone w *Syllabusie* to przede wszystkim kontynuacja i systematyzacja społecznej nauki Kościoła, rozwijanej przez poprzedników Piusa IX, m.in. Grzegorza XVI. Enc. *Quanta cura* to dziś jedna z najbardziej kontrowersyjnych encyklik papieskich; por. m.in. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 189.207.233-235; por. PIUS IX, *Quanta cura*, 8 dec. 1864, Pii IX. *Acta*, Romae, Pars I, vol. 3, 697/8, cyt. za: zob. F. SCHWENDIMANN, *Herz-Jesu-Verherung und Seelsorge nach „Haurietis aquas”*, w: CJ, II, dz. cyt., 447; oraz Pius IX i święto Serca Jezusa, por. J.A. DE ALDAMA, *Tres encíclicas pontificias sobre el celto al Sagrado Corazón. Su objecto y su carácter*, w: TAMŻE, I, 3-4; H. RAHNER, *Mirabilis progressio. Gedanken zur Geschichtstheologie der Herz-Jesu-Verherung*, w: TAMŻE, I, 47-48.

<sup>115</sup> A. BUGNINI, *Le messe...*, dz. cyt., w: CJ, I, 83.

<sup>116</sup> Leon XIII (ur. 2 III 1810 r.; pontyfikat: 20 II 1878 – 20 VII 1903); por. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 16.133; tekst enc. cyt. za: DS, dz. cyt., 3350-3353 (tł. moje); zob. ASS 31(1898/99) 647-649, por. Leone XIII, *Acta*, Roma 1900, 71-79; *Dekr. św. Kongr. Obrz.*, 28 VI 1899, w: *Dekr. Auth. III*, nr 3712; por. B. DYDUŁA, tł. i wst. do enc. Leona XIII, *Annum sacrum*, w: ZM-I, dz. cyt., 145-151; A. BUGNINI, *Le messe...*, dz. cyt., CJ, I, 83.

<sup>117</sup> Zob. DS, dz. cyt., n. 3353.

<sup>118</sup> Pius X (ur. 2 VI 1835; pontyfikat: 4 VIII 1903 – 20 VIII 1914); por. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 189.

<sup>119</sup> Enc. *Pascendi dominici gregis*, św. Piusa X (publik. 8 IX 1907 r.). W Europie XIX i XX w. poglądy ameryk. ks. Heckera (postulat przyłączenia do Kościoła wielu ruchów, które wyznawały już zmienione zasady) przejął ks. Alfred Loisy, poglądy te zostały rozszerzone o postulat włączenia do religii niektórych opinii z teologii racjonalistycznej. Przyjęło się mówić o tym jako o neochrześcijaństwie lub loazyzmie. Poglądy Heckera zostały potępione już w brewie Leona XIII (22 I 1899), zaś neochrześcijaństwo doczekał się wcześniej odzewu ze strony Piusa X. Najpierw wyraził on swoje zdanie w Syllabusie (3 VII 1907), zaś niedługo potem (8 IX 1907) wydał enc. *Pascendi*. Zwolennicy loazyzmu zostali w niej nazwani modernistami, zaś ich poglądy „syntezą wszystkich herezji” – modernizmem. Pierwszy rozdział przedstawia poglądy przedstawicieli tego kierunku, zaznaczając, że „ukrywają się w samym wnętrzu Kościoła, stąd też mogą być bardziej szkodliwi, bo są mniej dostrzegalni”. Za najbardziej niebezpieczne Pius X uznaje agnostycyzm (nie wiadomo, czy Bóg jest) i negację tradycji, która w prostej linii prowadzi do ewolucji dogmatów. Bardzo niepokojący jest też dla niego symbolizm (formuły wiary mają charakter symboliczny) i immanentyzm życiowy (objawienie jest przeżyciem wewnętrznym), prowadzące w prostej linii do panteizmu (identyfikacji Boga i człowieka), a potem dalej – ku ateizmowi. Skutkiem encykliki było przede wszystkim to, że moderniści, o ile nie odwołali szerzonych przez siebie błędów, byli usuwani ze stanowisk i wykluczani z jedności kościelnej; por. DS, dz. cyt., nn. 3475-3500; ASS 40 (1907) 596-628, Pio X, *Acta* 4,50-88.

<sup>120</sup> Por. Pius X o nabożeństwie do Serca Jezusa: „*unicum salutis perflugium laboranti humano generi (datum)*”; cyt. za: R. GRABER, *Die Herz-Jesu-Verehrung in der Kulturkrise der Gegenwart*, w: CJ, II, dz. cyt., 392.

<sup>121</sup> Benedykt XV (ur. 21 XI 1854 r.; pontyfikat: 3 IX 1914 – 22 I 1922); por. G. N. ZORÈ, *S. Margherita...*, dz. cyt., w: CJ, II, 192; zob. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 31.142.

<sup>122</sup> Pius XI (31 V 1857 r.; pontyfikat: 6 II 1922 – 10 II 1939); por. TAMŻE, 44.155-157.190.207-208; w obu encyklikach: przesłanie miłości Chrystusa (w obliczu materializmu), miłości Królestwa Bożego przeciw królestwu szatana; zob. szczególnie o *Caritate Christi compulsi*, por. R. GRABER, *Die H-J-V...*, dz. cyt., w: CJ, II, 394.397. 409-410.414; por. o enc. *Miserentissimus Redemptor* oraz *Quas primas*, por. J.A. DE ALDAMA, *Tres encíclicas...*, dz. cyt. w: TAMŻE, I, 5-8; o enc. *Quas primas*, por. H. RAHNER, *Mirabilis...*, dz. cyt., w: TAMŻE, I, 50-51.

<sup>123</sup> Papież stwierdza, że w tej formie kultu... zawiera się streszczenie całej religii i norma doskonałego życia chrześcijańskiego; oraz: nadanie rangi Święta i ogłoszenie enc.: 8 V 1928 r., zob. w: AAS 20 (1928) 165-178; *Dekr. św. Kongr. Obrz.*, z 29 I 1929, AAS 21 (1929) 77; por. A. BUGNINI, *Le messe...*, dz. cyt., w: CJ, I, 83-84; w enc. tej papież odwołuje się do św. Augustyna, Cypriana, Tomasza z Akwinu, do Soboru Trydenckiego oraz bardzo często cyt. Pismo Święte, by ukazać powiązanie Ofiary Chrystusa z naszymi aktami zadośćuczynienia, por. B. DYDUŁA, tł. i wst. do enc. Piusa XI, *Miserentissimus Redemptor*, w: ZM-I, dz. cyt., 152-166; *expiatio – reparatio*, por. *ita humus expiationis seu piae reparationis morem...*, J.A. DE ALDAMA, *Tres encíclicas...*, dz. cyt., w: CJ, I, 8; zadośćuczynienie w dok. pap., zob. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 265-267.

<sup>124</sup> Zagrożenia wymienione w enc.: na tle sytuacji społeczno-ekonomicznej: chciwość, podżeganie nienawiści i chęć zysku za wszelką cenę; niebezpieczeństwo komunizmu (= nowa postać bezbożnictwa) posługującego się propagandą wszystkich środków masowego przekazu dla ukazania religii jako przyczyny nędzy kryzysu ekonomicznego; niebezpieczeństwo odchodzenia ludzi młodych od Kościoła; a największym z błędów i zagrożeń jest mniemanie, że moralność można oddzielić od religii. Papież wskazuje więc konieczność walki wszystkich wierzących w Boga z poglądem materialistycznym dla uratowania ludzkości od zguby. Najważniejszym środkiem walki – także o pokój na ziemi – wymienia modlitwę połączoną z pokutą (np. podczas oktawy Serca Jezusa wierni powinni powstrzymać się od różnych widowisk i rozkoszy cielesnych). Chodzi o głoszenie świętości praw moralnych. Papież przypomniał własną enc. *Miserentissimus redemptor*, w której pokazał wagę zadośćuczynienia Najświętszemu Sercu Jezusowemu. Wyraził

też nadzieję, że w roku poświęconym Boskiemu Sercu wierzący przede wszystkim będą przystępować do sakramentów świętych i uczestniczyć w Eucharystii, a zwłaszcza przez całą oktawę połączoną z licznymi nabożeństwami ku czci Serca Jezusowego. Enc. ogłoszona 3 V 1932 r., zob. Pius XI, *Caritate Christi compulsi*, AAS 24 (1932) 177-194.

<sup>125</sup> Pius XII (2 III 1876 r.; pontyfikat: 2 III 1939 – 9 X 1958); por. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 190.

<sup>126</sup> Opublikowana 20 X 1939 r., por. Pius XII, *Summi pontificatus*, AAS 31 (1939) 423-438; papież z całą mocą przypomina o *prawie naturalnym* oraz *prawie narodów i ludów*, zob. DS, dz. cyt., nn. 3780-3786. Pius XII krytykuje *duchowe i moralne bankructwo naszych czasów*, okrucieństwa totalitaryzmów (głównie stalinowskiego) rozgrywających się na oczach świata w chrześcijańskiej Europie; poszukuje jednocześnie przyczyny upadku moralności społecznej w życiu narodów. Jest nią fakt, że w stosunkach społecznych i politycznych brakuje odwołań do Boga i Chrystusa, mimo że wszyscy mają jednego Ojca w niebie, jedną ziemię do zamieszkania, jeden cel ostateczny i jeden jedyny sposób na jego osiągnięcie, to znaczy pośrednictwo jedyne Boga. Najważniejszym powodem takiego stanu rzeczy jest *zapomnienie o istnieniu węzłów wzajemnej solidarności i miłości między ludźmi, na które jako na konieczność wskazuje wspólne pochodzenie wszystkich i równość duchowej natury takiej samej u wszystkich, niezależnie od przynależności narodowej*. Przyczynę tego widzi w agnostycyzmie i lekceważeniu nauki Kościoła, a więc i w zapomnieniu o prawie powszechnej solidarności i ubóstwieniu państwa, które (rozumiane jako rządy absolutne) zajęło w ówczesnym świecie miejsce Boga. Prowadzi to również do szkód dla rodziny, jako pierwotnego w stosunku do narodu tworu, gdyż poświęca się ją dla ambicji imperialistycznego państwa, które ogranicza swoich obywateli. Papież wymienił też m.in. (przyszły) zły porządek świata (bo nie oparty na boskich prawach), *dyktowany mieczem*, a także, idące za tym, jeszcze większe okrucieństwo. Wskazuje, że jedyną drogą odrodzenia życia społecznego jest Chrystus – zwrócenie się do Serca Jezusa. Papież wspomina w swej encyklice o Polsce i jej mieszkańcach. Pisząc o nastaniu *prawdziwej godziny ciemności*, wspomina, iż niedobrze dzieje się, że niewinnie przelewa się krew w Polsce, zaznaczając, że nasz kraj czeka teraz na pomoc wszystkich chrześcijan. Por. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 228.

<sup>127</sup> Por. L. POLESZAK SJwDK, dz. cyt., 128-136, szczególnie 135-136.

<sup>128</sup> Chodzi o życie duchowością Serca Jezusa – kultu, którego źródłem nie są objawienia prywatne. Wprawdzie stanowią one czynnik doniosły, ale nie odgrywają roli decydującej. Papież ustawił we właściwej proporcji *objawienia prywatne* w odniesieniu do właściwego Objawienia. Ich znaczenie polega na tym, że *...Chrystus Pan, ukazując w nich swoje Serce Najświętsze, chciał w niezwykły i wyjątkowy sposób zwrócić umysły ludzkie ku kontemplacji i czci tajemnicy miłości, którą miłosierny Bóg okazał względem rodzaju ludzkiego. W czasie tych osobliwych objawień Chrystus wyraźnie i w wielokrotnie powtarzanych słowach wskazywał na swoje serce jako na znak i zadatek miłosierdzia oraz łask potrzebnych Kościołowi w naszych czasach*. Por. enc. opublikowana 15 V 1956 r., Pius XII, *Haurietis aquas*, AAS 48 (1956) 309-353; DS, dz. cyt., 3922-3926; por. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 94; zob. pkt. 2 historii kultu, cyt. za: por. B. DYDUŁA, tł. i wst. do enc. Piusa XII, *Haurietis aquas*, w: ZM-I, dz. cyt., 192-193 (całość: 167-203).

<sup>129</sup> Przypomina, że ostatni papieże uznali go za najodpowiedniejszą formę pobożności także dla naszych czasów, np. Leon XIII – *za najbardziej wypróbowaną formę religijności*; albo Pius XI – *streszczenie całej religii i norma doskonałego życia chrześcijańskiego*; por. enc. *Annum Sacrum* 25 III 1899, *Acta Leonis*, vol. 19, 1900, pp. 71.77-79; enc. *Miserentissimus Redemptor*, 8 V 1928, AAS 20 (1928) 168; zob. B. DYDUŁA, tł. i wst. do enc. Piusa XII, *Haurietis aquas*, w: ZM-I, dz. cyt., 172.

<sup>130</sup> Św. Leon Wielki (449 r.), św. Gelazy, św. Justyn, św. Bazyli, św. Jan Chryzostom, św. Ambroży, św. Hieronim, św. Augustyn, św. Jan Damasceński, Grzegorz Wlk.

<sup>131</sup> Św. Albert Wlk., św. Tomasz z Akwinu, św. Bonawentura, bł. Innocenty XI, dalej: św. Gertruda, św. Katarzyna Sieneńska, bł. Henryk Suso, św. Małgorzata M. Alacoque, św. Claude de la

Colombière (Klaudiusz), św. Piotr Kanizy, Franciszek Salezy, św. Jana Eudes, papież Klemens XIII, Leon XIII, Pius IX, Pius XI.

<sup>132</sup> Sobór Efeski, kan 8; por. MANSI, *Sacrorum Conciliorum Amplissima Collectio*, IV, 1083 C., Sobór Konstantynopoliński II, kan. 9, por. TAMŻE, IX, 382 E; *Dekrety św. Kongr. Obrz.*, w: N. NILLES, *De rationibus festorum Sacratissimi Cordis Jesu et purissimi Cordis Mariae*, Innsbruck 5 1885, t. I, 167; cyt. za: B. DYDULA, tł. i wst. do enc. Piusa XII, *Haurietis aquas*, w: ZM-I, dz. cyt., 174.193.203.

<sup>133</sup> Miłość ludzka i boska Jezusa Chrystusa; uczucia ludzkie i boskie Serca Pana w relacji do ustanowienia ofiary Eucharystii; kult miłości w *Haurietis aquas*, zob. AAS 48 (1956) 311.313-314.320-321.331.329-332.344-345.350-351.345; natomiast w enc. papież mówi o poświęceniu się miłości i wylicza *satisfactio* jako element istotny i specyficzny kultu, zob. AAS 48 (1956) 311.339.342.346-347.348; por. także: Msza św. jako dar najdroższego Serca Jezusa, źródło i centrum pobożności chrześcijańskiej, w: *Mediator Dei*, AAS 39 (1947) 592; por. J. SOLANO, *La Santa Misa y el culto al. Sagrado Corazón*, w: CJ, I, dz. cyt., 298-305.

<sup>134</sup> Mówi się też o *przedmiocie kultu*, którym zajmuje się *Haurietis aquas*, wymieniają ich aż pięć: 1) *Cor physicum vulneratum symbolum caritatis Christi*; 2) *Cor physicum symbolum triplicis amoris Christi: divini, humani spiritualis, humani sensibilis*; 3) *Animadversiones circa tres amores*; 4) *Amor totius Sanctissimae Trinitatis erga homines et Cor Christi*; 5) *Cor Christi quodammodo summa consuit totius mysterii Redemptionis atque internam vitam et totam Christi personam refert*; omawia go szczegółowo jezuita, stwierdzając na końcu, że chodzi wprost o Osobę Słowa Wcielonego, miłość Bożą wspólną Ojcu i Duchowi Świętemu, a więc także miłość Trójcy Świętej, miłość duchową ludzką Chrystusa, miłość zmysłową ludzką, całe wewnętrzne życie Chrystusa jako człowieka, które nazywamy *Sercem Słowa Wcielonego*; por. I. FILOGRASSI, *De obiecto cultus Sacratissimi Cordis Jesu in Litteris Encyclicis „Haurietis aquas”*, w: CJ, I, dz. cyt., 97.113-114.

<sup>135</sup> Zostały one zebrane w: ZM-I, dz. cyt., 215-218.

<sup>136</sup> Doskonałe „nabożeństwo” i „narzędzie”, zob. powyżej, 75, 77; – Paweł VI (ur. 26 IX 1897 r.; pontyfikat: 21 VI 1963 – 6 VIII 1978); *Investigabiles divitias Christi*, AAS 57 (1965) 298-301, oraz *Diserti interpretes*, w: *Acta Romana SJ*, 14(1965) 584-587, cyt. za: B. DYDULA, tł. i wst., List apostolski Pawła VI, *Investigabiles divitias Christi*, w: ZM-I, dz. cyt., 204-208; TENŻE, *Diserti interpretes*, w: TAMŻE, 209-212; por. J. HOJNOWSKI, SkSJ, dz. cyt., 106.182-183.

<sup>137</sup> Karol Józef Wojtyła urodził się 18 V 1920 r. w Wadowicach; wybrany 265. papieżem, przybrał imię Jan Paweł II (pontyfikat: 16 X 1978 – 2 IV 2005); por. TAMŻE, 111-112.

<sup>138</sup> Cyt. za: GS, nr 22, w: AAS 55 (1966) 1042 n., por. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (= GS), w: Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, Poznań b.r., 811-987, nr 22.

<sup>139</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Dives in misericordia*: encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym miłosierdziu (30.11.1980), Warszawa 1981, n. 8 (odtąd = DivM); zob. TENŻE, AAS 72 (1980), 1203-1207.

<sup>140</sup> Por. TENŻE, DivM, 9, dz. cyt.; zob. TENŻE, n. 9, AAS 72 (1980), 1208-1209.

<sup>141</sup> Por. TENŻE, DivM, 13, dz. cyt.; zob. TENŻE, n. 13, AAS 72 (1980), 1218-1219.

<sup>142</sup> Por. TENŻE, *Insegnamenti*, XVII, 1 [1994], 1151-1152. Inne orędzia i przemówienia, zob. Cz. DRAŻEK – L. GRZEBIEŃ (red.), w: Bb, dz. cyt., 336-348.

<sup>143</sup> Por. BENEDYKT XVI, enc. *Deus Caritas est* Ojca Świętego Benedykta XVI do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich o miłości chrześcijańskiej, Watykan 2005, 7,18 (odtąd = BDCe); *...profecto fieri potest homo fons et origo undae aquae vivae flumina erumpunt (cfr Io 7,37-38). At ut talis fiat ipse fons, ipse usque denuo bibat oportet ex primigeno illo et primo fonte qui est Iesus Christus, cuius ex trasfixo corde amor Dei scaturit (cfr Io 19,34)*, zob. n. 7: AAS 98 (2006), 223-224.

<sup>144</sup> Por. BENEDYKT XVI, BDCe, dz. cyt., 10,22-23; *Convertitur in me cor meum, simul exardescit miseratio mea*; zob. n. 10: AAS 98 (2006), 226.



<sup>145</sup> Por. BENEDYKT XVI, BDCe, dz. cyt., 12-14,25-28; *Visus in Christi latus perfossum conversus, de quo apud Ioannem fit mentio (cfr 19,37), illud comprehendit ex quo hae Litterae Encycli-cae initium sumpserunt: «Deus caritas est» (1 Io 4,8)*, zob. nn. 12-14: AAS 98 (2006), 227-229.

<sup>146</sup> Por. BENEDYKT XVI, BDCe, dz. cyt., 16-18,30-35; *usque ad Cor in cruce perforatum...; Amor per amorem adolescit. Amor «divinus» est...*; zob. n. 16-18: AAS 98 (2006), 230-232.

<sup>147</sup> Cyt. za encykliką, AUGUSTYN, *De Trinitate*, 8,8,12: CCL 50,287; por. BENEDYKT XVI, BDCe, dz. cyt., 19,38-40; 42,75; *Est enim Spiritus interior illa potestas quae eorum corda cum Christi corde conciliat eosque permovet ut fratrem ament...*; zob. n. 19 i 42: AAS 98 (2006), 233 i 252.

<sup>148</sup> Por. BENEDYKT XVI, Posynodalna adhortacja apostołska *Sacramentum Caritatis*, Ojca Świętego Benedykta XVI: do biskupów, do kapłanów i diakonów, do zakonników i zakonnice oraz do wszystkich wiernych: o Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła, [Watykan] Kraków 2007, 2-5, 6.12 (odtąd = BSC); por. nn. 2 i 5: AAS 99 (2007), 105-106.108; n. 14: AAS 98 (2006), 229.

<sup>149</sup> Por. BENEDYKT XVI, BSC, dz. cyt., n.8, 18-19; zob. n. 8: AAS 99 (2007), 111-112.

<sup>150</sup> Tekst łac.: *Hominis quoque peccatum in perpetuum luit Dei Filius*; zob. *luo, lui 3*, – żałować, pokutować, ponieść karę, cierpieć; zapłacić, zadośćuczynić. A więc w tekście nie został użyty czas. *satisfacio*; por. BENEDYKT XVI, BSC, dz. cyt., n.9, 20; n. 9: AAS 99 (2007), 111-112; zob. n. 12: AAS 98 (2006), 228.

<sup>151</sup> Por. BENEDYKT XVI, BSC, dz. cyt., n. 11, 23; zob. *Veritatis cibus, Christus pro nobis immolatus, «dat figuris terminum»*, n. 11: AAS 99 (2007), 112.

<sup>152</sup> Por. św. CYRYL JEROZOLIMSKI oraz św. JAN CHRYZOSTOM, w: BENEDYKT XVI, BSC, dz. cyt., nn.12-13, 25-28; nn. 12-13: AAS 99 (2007), 113-115.

<sup>153</sup> Por. św. JAN CHRYZOSTOM, w: BENEDYKT XVI, BSC, dz. cyt., n 14, 29-31; n. 14: AAS 99 (2007), 115-116.

<sup>154</sup> Por. św. AUGUSTYN, w: BENEDYKT XVI, BSC, dz. cyt., n. 23-24 oraz 27; *conformatio ... cum ipso Christi Sponsi corde*, nn. 23-24.27: AAS 99 (2007), 123-125.127.

<sup>155</sup> Por. BENEDYKT XVI, BSC, dz. cyt., n. 33; *Maria de Nazareth, imago Ecclesiae nascentis*, n. 33: AAS 99 (2007), 132-133.

<sup>156</sup> Por. św. AUGUSTYN, w: BENEDYKT XVI, BSC, dz. cyt., n. 36; n. 36: AAS 99 (2007), 135.

<sup>157</sup> Por. BENEDYKT XVI, BSC, dz. cyt., n. 75; *ut sanctos mittat secundum cor suum sacerdotes*, n. 75: AAS 99 (2007), 162-163.

<sup>158</sup> Por. TENŻE, BSC, dz. cyt., n. 84, *intimam efficit missions Iesu partem...; ex Dei Corde ipso profectum...*; n. 84: AAS 99 (2007), 169-170.

<sup>159</sup> Zob. *Al sacratissimo Cuore di Gesù* – w art. A. DONGHI, *Messe di devozione*, w *Il Messale Romano del Vaticano II. Orazionale e lezionario*, Leumann [Torino] 1981, II, 445-448; oraz *Sacratissimo Cuore di Gesù* – w art. U. CIRELLI, *Solennità e feste del Signore*, w: TAMŻE, 35-40.

<sup>160</sup> Teksty modlitw formularza *Sacratissimi Cordis Jesu*, zob. P. BRUYLANTS, *Les oraisons du Missel Romain. Texte et histoire. I. Tabulae synopticae fontium Missalis Romani*, Louvain 1952, I, n. 122 (odtąd = OMRB).

<sup>161</sup> O znaczeniu słowa *oratio, oracja*, które można przypisać takim modlitwom jak *kolekta, modlitwa nad darami, modlitwa po Komunii, Modlitwa eucharystyczna*, zob. B. NADOLSKI (oprac.), *Leksykon Liturgii*, Poznań 2006, 1106 (odtąd = LLit). Chociaż niektóre zbiory modlitw przypisują to miano ściśle *kolekcie*, por. np. P. BRUYLANTS, OMRB, I, dz. cyt., n. 122. Jednak zwykle stosuje się je jako pojęcie ogólne, dotyczące większości modlitw formularzy mszalnych i nie tylko, por. J. MIAZEK, *Misterium Wielkiego Postu w modlitwach mszalnych dawniej i współczesnej liturgii rzymskiej. Studium liturgiczno-teologiczne*, Warszawa 1997, 47.67.80.98.109.115.

<sup>162</sup> Historycznie pierwszy formularz *Cogitationes*, którym osobiście był zainteresowany papież, autorstwa opata Quentina, był organiczną całością stawiającą we właściwym świetle uroczystość NSJ. Ta msza nie była powtórzeniem, czy zdwojeniem święta Bożego Ciała, ani kopią wielkopostnych oficjów o Męce Pańskiej. Cały sens i koncepcja tej mszy była związana ze słowami Jezusa do M.M. Alacoque, *Oto Serce, które tak bardzo umiłowało ludzi...*, czyli dotyczyło

zadośćuczynienia za zniewagi i krzywdy, jakich Ono doznaje od ludzi. Zob. A. BUGNINI, *Le messe del SS. Coure di Gesù*, w: A. BEA – H. RAHNER – H. RONDET – F. SCHWENDIMANN, *Cor Jesu. Commentationes in litteras encyclicas Pii pp. XII „Haurietis aquas“*, Roma 1959, I, 83-85.

<sup>163</sup> Zob. cały art. na temat historii powstania, ilości i różnorodności formularzy o Sercu Jezusowym, B. NADOLSKI, *Liturgika*, Poznań 1991, II. *Liturgika i czas*, 120-121.

<sup>164</sup> Odtąd stosujemy skróty nazw poszczególnych tekstów eucharystii *Cogitationes*, zgodnie z załączonym wykazem skrótów tej pracy.

<sup>165</sup> Zob. *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Consilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum, Joannis Pauli Pp. II cura recognitum*. Editio typica tertia, Typis Vaticanis 2002, 492-495 (odtąd = MR2002).

<sup>166</sup> Pol. wyd. Mszału rzymskiego oddaje tę ant. w następujący sposób: *Zamysły Jego serca trwają poprzez pokolenia, aby ocalić od śmierci życie tych, którzy Mu ufają, i żywić ich w czasie głodu*. Zob. *Mszał rzymski dla diecezji polskich*. Wydanie pierwsze, Poznań 1986, 279 (odtąd = MR1986). Włos. wersja *introitu* – por. *Messale dell'assemblea cristiana. Festivo*, Torino 1973, 497.516.534 i 2135 (I form. wot.), 2136 (II form. wot.) (= itMR). Wersja fr. ant.: por. *Missel Romain*, Desclée-Mame, Paris 1977, 332 (= frMR). Ang. tekst: por. *The Roman Missal*. Revised by decree of the Secondo Vatican Council and Publisher by Authority of Pope Paul VI. *The Sacramentary*, New York 1985, 350.939 (= enRMS). Niem. wersja *introitu* – por. *Der Grosse Wochentagsschott. 14. bis 34. Woche im Jahreskreis*. Originaltexte der authentischen deutschen Ausgabe des Meßbuches und des Lektionars. Mit Einführungen hrg. von den Benediktinern der Erzabtei Beuron, Freiburg-Basel-Wien, 1980-3, II, 310 (= deMB); zob. *Der Grosse Wochentagsschott. Für die Lesejahre A-B-C*, Originaltexte der authentischen deutschen Ausgabe des Meßbuches und des Lektionars ergänzt mit den lateinischen Texten des Missale Romanum. Mit Einführungen hrg. von den Benediktinern der Erzabtei Beuron, Freiburg-Basel-Wien, 1980-3, 352.879.1198 (= deMBabc).

<sup>167</sup> Zarówno w *Psalterium Gallicanum* (= **G**), jak i tł. z hebr. (*Psalterium iuxta Hebraeos*, = **He**), Wulgata w tł. św. Hieronima pokazuje różnice w tekście, które pochodzą z korekty grec. tekstu Psalmów (*Psalmi iuxta Septuaginta emendati*) oraz przekładu Psalmów z j.hebr., tj. tekstu masoreckiego BH (*Psalmi iuxta Hebraicum translati*). Zob. *Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam Versionem*, Stuttgart 2005, 770-771 (odtąd = VgSt.).

<sup>168</sup> Zob. *G 32,11b cogitationes cordis eius in generatione et generationem He 32,11b cogitationes cordis eius in generatione et generatione*. Widzimy więc, że jedyną różnicę stanowi ostatnie słowo, które w *G* zostało użyte w acc.sg.

<sup>169</sup> Zob. *G 32,19 ut eruat a morte animas eorum et alat eos in fame*.

<sup>170</sup> Zob. *He 32,19 ut eruat de morte animam eorum et vivificet eos in fame*.

<sup>171</sup> W łac. używa się słowa *cogitationes* na określenie czynności lub zdolności myślenia albo rozmyślenia. Może też ono wyrażać stan namysłu osoby, zastanawiania się, rozważania (rozwagi), jak również znajduje ono zastosowanie, gdy mówimy, że ktoś ma zamiar, plan, zamiar, jakąś myśl albo mniemanie. *Cogitationes* bezpośrednio związane jest z *Cordis eius* w odniesieniu czasowym, które zdaje się nie mieć granic, bo wykracza, albo sięga, poza wszystkie pokolenia. Polskie tł. według: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, w przekładzie z języków oryginalnych, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wyd. piąte na nowo oprac. i poprawione, *Wydawnictwo Pallotinum*, Poznań 2003 (odtąd = BT).

<sup>172</sup> Zob. *eruō,-ere,-ui,-utum*, 3 koniug., użyty jako *con.praes.act*.

<sup>173</sup> Zob. *alō,-ere,-lui,altum* lub *alutum*, 3 koniug., także w formie *con.praes.act*.

<sup>174</sup> Użyto w niej słowa *serce*, które zostało oddane małą literą po to, by zachować wiernie tekst Wulgaty, ale już w oracjach stosuje się dużą literę, gdyż nie są to cytaty bezpośrednio z Biblii i odnosi się słowo *Serce* do Osoby Jezusa. Polski przekład z j.łac. dodaje niejako do tekstu ant. słowo *trwać* (jest ono konieczne od strony literackiej i logicznej). Ale pod koniec *introitu* pol. jego wersja zmienia sens i niejako na siłę ubogaca tekst oryginalny, bo zapożycza i próbuje wkomponować werset poprzedzający w ten, który jest częścią składową ant. łac., jeżeli chodzi o werset 19. I tak,

dodając słowa *którzy Mu ufają*, zapożycza je z 32,18: *ecce oculi Domini super metuentes eum qui sperant super misericordia eius* (co w BT mamy jako w. z Ps 33,18: *Oto oczy Pana nad tymi, którzy się Go boją, nad tymi, co ufają Jego łasce.*), po czym dopiero następuje *ut eruat* (w. 19), znane z naszej syntagmy *introitu*. Zob. źródła tł. pol. s. 68 (przyp. 166).

<sup>175</sup> Tekst włos. *Cor* pisze z dużej litery, jak w oryginale łac. *introitu*, ale kosztem zgodności z VgSt. Zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku dodano domyślny czas. *trwają*, którego wprost w łac. wersji nie znajdujemy. Tak samo w drugiej części są nieścisłości. Włoski przekład mówi: *per salvare dalla morte i suoi figli*, podczas gdy w oryginale użyto słowa *animas eorum*.

<sup>176</sup> Zob. VgSt., G 32,13 – a wg BT. *Pan patrzy z nieba, widzi wszystkich synów ludzkich*. Zob. źródła tł. włos., jw.

<sup>177</sup> Zwłaszcza w drugiej części, tj. w zdaniu podrzędnym, gdyż mówi tak: *délivrer de la mort ceux qui espèrent son amour*. Można dopatrzeć się tutaj problemu podobnego jak w pol. przekładzie syntagmy. Zob. źródła tł. fr., jw.

<sup>178</sup> Trzeba zauważyć, że w j.ang. – *that he will* (forma gram., którą tu zastosowano = subjunctiv /con./) – łączy *zamysły jego Serca* z ocaleniem od śmierci. W drugiej części *introitu* dwa razy posłużono się zaimkiem *them* (od *they*) na określenie ludzi: *rescue them* oraz *feed them*, ale w tł. syntagmy łac. na j.ang. pominięto słowo *animas*, a więc nie wiadomo, czy chodzi o duszę człowieka, którą się ocala od śmierci, czy życie fizyczne, które się ratuje przed głodem. Czytelnikowi pozostawia się to w sferze domysłu, jako coś, co wynika z kontekstu. Zob. źródła tł. ang., jw.

<sup>179</sup> Po tej syntagmie występuje dwukropek, co znaczy, że wołą tłumacza było wyprowadzenie wniosku, konsekwencji w zdaniu podrzędnym, tworzącym następną syntagmę: *Er will uns aus dem Tod entreißen*. Występuje w niej zaimek rzecz. *Er*, który bezpośrednio odnosi się do *der Herr* (Pan), oraz zaimek zwrotny *uns*, który został użyty w formie domyślnej na określenie *nas*, ludzi, w miejsce *animas*, które występuje w oryginale.

<sup>180</sup> Czas. *entreißen* (= wyrwać komuś coś) jest dobrym odpowiednikiem łac. *eruo*, a w kolejnej syntagmie widać już chęć podkreślenia przez tłumacza aspektu *zachowania życia* i to *naszego* (*unser Leben erhalten*). Leksyka, zasób słów, jakimi posługuje się j.niem. w tym *introicie*, jest bardzo interesujący. *Der Ratschluß* znaczy tyle co *zamyśl*, *wyrok* (*das Urteil*), postanowienie (*der Beschluß*), wola Boża, wg niezbadanego wyroku Bożego (*nach unerforschlichem Ratschluß*); samo *bestehen* znaczy *obstawać*, *upierać się*, *istnieć*; zaś *bestehen bleiben* jako czas. złożony – *utrzymać się*); *entreißen* – *wydierać*, *wyrywać*, *erhalten* – *przechowywać*, *pobierać*, *zachowywać*, *uchować*. Zob. źródła tł. niem., jw.

<sup>181</sup> Św. Hieronim użył tutaj w przekładzie z j.hebr. na j.łac. słowa *vivificet*, pochodzącego od czas. *vīvīfīco, -āre, -āvi, -ātum*, co tł. się – *ożywiać*, *utrzymywać przy życiu*, *wskrzesić*, *przywołać do życia*; *bronić*, *chronić*; *uzdrowiać*, *pocieszać*, *uszcześliwiać*, *uczynić szczęśliwym* (Ps 40,3).

<sup>182</sup> Por. komentarz do tekstu, w: *La Bibbia PIEMME*, Casale Monferrato 1995, 1<sup>ed.</sup>, 1240-1242 (odtąd = PM).

<sup>183</sup> Pelen tekst VgSt. J 7,37-38: *in novissimo autem die magno festivitatis stabat Iesus et clamabat dicens si quis sitit veniat ad me et bibat qui credit in me sicut dixit scriptura flumina de ventre eius fluent aquae vivae*, oraz VgSt. J 19,34: *sed unus militum lancea latus eius aperuit et continuo exivit sanguis et aqua*. Zob. MR2002, 492.494-495; pol. tł.: *Pan mówi: Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie, niech przyjdzie i pije. Strumienie wody żywej popłyną z jego wnętrza*. Albo: *Jeden z żołnierzy włócznią przebił bok Jezusa i natychmiast wypłynęła krew i woda*, zob. MR1986, 280; itMR, 501 (A = J 7,37-38), 519.537 (BC = J 19,34); firMR, 334; enRMS, 351; deMB, 357 (= deMBabc, 885.1203) – (ABC).

<sup>184</sup> O niektórych podstawowych elementach hermeneutyki liturg., m.in. na temat *incipit i explicat* – zob. R. DE ZAN, *Leggere la Bibbia nella Liturgia*, w: *Rivista Liturgica* 6 (2001), 876-879 (odtąd = RivL); M. AUGÉ, *Principi di interpretazione dei testi liturgici*, w: *Ans* 1, 173; *Praenotanda*, w: *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum. Ordo Lectionum Missae*. Editio Typica Altera. Libreria Editrice Vaticana 1981, XLVIII-XLIX (odtąd = POLM).

<sup>185</sup> Po słowach *incipit* zaczyna się właściwa syntagma *si quis sitit*, po czym dalszy tekst rozdziela przecinek tak samo jak w drugim miejscu, w którym wycięto słowa *sicut dixit scriptura*. W syntagmie początkowej ant. *si quis sitit* (*sitit* = *ind.praes.act.* 3 pers.sg.) *veniat ad me et bibat* – użyto zd. w trybie warunkowym łączącym (przypuszczającym). Miejsce fragmentu *in novissimo autem die magno festivitatis stabat Iesus et clamabat dicens* zajął wyżej wymieniony *incipit*. BT tł. ten passus: *W ostatnim zaś, najbardziej uroczystym dniu święta, Jezus stojąc zawołał donośnym głosem*. Dalej już tekst ant. zacerpnięty z Wulgaty pozostaje bez zmian.

<sup>186</sup> Zob. Rozwój nauczania Kościoła odnośnie interpretacji Pisma Świętego przedstawił papież Jan Paweł II w przemówieniu z dnia 23 IV 1993 r., a sam dokument zajmuje się historią metody historyczno-krytycznej, podaje jej główne założenia, opisuje ją dokładnie i w końcu ocenia, albowiem nie wystarczy w podejściu do tekstu biblijnego zastosowanie tylko metody historyczno-krytycznej, trzeba jeszcze uwzględnić podejście egzegetyczno-kanoniczne, w oparciu o Tradycję i Magisterium Kościoła. Por. *Interpretacja Biblii w Kościele*. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich, R. RUBINKIEWICZ (przeł. i red.), Warszawa 1999, 9-20.28-33nn. Por. D.V. WAY, *Historia Tradycji*, w: R.J. COGGINS, J.L. HOULDEN, *Słownik Hermeneutyki Biblijnej*, W. CHROSTOWSKI (red.), Warszawa 2005, 255-258; por. nt. „Sitz im Leben” – *Szkola Historii Form*, w: F.L. CROSS, E.A. LIVINGSTONE, *Encyklopedia Kościoła*, Warszawa 2004, II, 909-910. Takim właściwym odczytaniem tekstów wyjętych z Pisma Świętego są m.in. te, które zostały zaadoptowane na potrzeby liturgii chrześcijańskiej (np. antyfony, czy prefacje). A.R. SIKORA, *Pismo Święte w liturgii chrześcijańskiej*, TAMŻE, 245-255; zob. to, co liturgia wydobywa z Biblii, B. NADOLSKI, *Biblia*. II. W liturgii, w: *Encyklopedia Katolicka*, F. GRYGLEWICZ – R. ŁUKASZYK – Z. SUŁOWSKI (red.), Lublin 1976, II, 417-423 (odtąd = EncKat).

<sup>187</sup> Tj. *con.praes.act.* 3 pers.sg.; czas. *sitio, -ire, -ivi, -itum* wyraża pewien stan, odczucia, a dokładnie oznacza tyle co *pragnąć, być spragnionym, laknąć*, a nawet *pożądać*, lub też *być suchym, bez wilgoci*. A *bibo, -ere, -ibi, bibiturus (bibitum)* – oddajemy polskim *pić*. Natomiast *venio, -ire, veni, ventum* oddaje się po pol. bezokolicznikami *przychodzić, przybywać, przyjsć, iść, wędrować, wrócić, zbliżyć się, wydarzać się, pochodzić, powstawać, należeć się komu, przypadać w udziale* (etc.).

<sup>188</sup> Domyślnie mamy tu drugi warunek (połączony z poprzednim) (*si*) *qui credit in me* (również *ind.praes.act.* 3 pers.sg.) – kluczowe tutaj słowo, które zn. – *zaufać, wierzyć* (także: w *Boga*), *uznawać za prawdę*. Ale, gdyby był użyty w stronie pasywnej, tłumaczylibyśmy w relacji do podmiotu wiary: *być wiernym*.

<sup>189</sup> Zob. *fluo, -ere, -xi, -xum* (tu: *ind.fut.act.*, 3 pers.pl.) – wieloznaczność, o którą tu chodzi wpływa z faktu, iż rzecz. *venter, -tris* (m.) można tł. jako – *brzuch, żołądek, żywot niewieści, płód, ciało, wnętrze, jama, przepaść, otchłań*.

<sup>190</sup> A w j.pol. ozn. *lancę, włócznię, oszczep, dzidę*, albo *kopię, rohatynę* (odmiana włóczni, która zazwyczaj nie przekraczała dwóch metrów i miała grot zaopatrzonej w hak).

<sup>191</sup> *Latus, -eris* (n.); W syntagmie tej użyto czas. *aperuit* (w *ind.perf.act.* 3 pers.sg. od *aperio, -erui (-ivi), -ertum*), który wyraża pewną czynność w formie aktywnej, taką jak: *odkryć, odstąpić, obnażyć, okazać*, oraz *otworzyć, wylać*. Ale może też być użyty w formie pasywnej: *być widocznym*.

<sup>192</sup> Przysłówek *continuo*, który tł. się – *zaraz, natychmiast, w tym samym czasie, bez przerwy; exivit* – od czas. *exeo, -ire, -ii (-ivi), -itum* – użytego w *ind.perf.act.* 3 pers.sg., ale jest jeszcze jedno zn. czas. *exeo* – mianowicie *odbiec, zbliżyć się do końca*, gdy np. ktoś umrze, gdy *wyjdzie duch z niego* (*exibit spiritus eius* – por. Ps 145,4).

<sup>193</sup> Semantyka (gr. σημασιολογία, semantikós, istotne znaczenie, od *sema*, znak) to dyscyplina badająca relacje pomiędzy znakami a przedmiotami, do których się one odnoszą. Semantyka zajmuje się badaniem znaczenia słów, czyli interpretacją znaków oraz interpretacją zdań i wyrażań języka (od autora – własne).

<sup>194</sup> I tak: pol. *wierzy we Mnie (credit in me)* – znajduje się w bezpośrednim związku z pragnieniem, które owocuje przyjsciem do Jezusa, by pić..., a tymczasem łącz. syntagmy mają inne

związki logiczne: *pragnienie* powiązane jest z *przyjściem do Jezusa i piciem*, a dopiero potem następuje temat *wiary* i jej konsekwencji – tak jak to podaje Wulgata. Czyli literalnie pol. tekst dobrze jest przetłumaczony, ale przestawienie syntagm zmienia sens, inaczej rozkłada akcenty logiczne i znaczeniowe oraz związki przyczynowo-skutkowe.

<sup>195</sup> Zamiast postawić kropkę po *beva*, twórcy przekładu postanowili kontynuować i zaraz potem postawić średnik: *chi crede in me*; i tak oto zmienili sens syntagmy, łącząc ją (a dokładniej, stosując tutaj dodatkowo szyk przestawny) logicznie na wzór tekstu pol., tzn. pragnienie z przyjęciem do Jezusa oraz z wiarą. W ostatniej syntagmie mamy *ne usci*, co znaczy *wyszła z niego* (boku), a więc tł. dokładnie wskazują skąd. Oryginał łac. oraz przekład pol. nie wykazują takiej potrzeby.

<sup>196</sup> We fr. *subjonctif*: *qu'il vienne* (niech przyjdzie) oraz *qu'il boive* (niech pije). Obie syntagmy są wiernym odwzorowaniem oryginału łac. Po nich następuje zaimek wskazujący *celui* (ten), który łączy pierwszą część ant. z ostatnią i jest jakby wyjaśnieniem poprzednich syntagm: *qui croit en moi* (który wierzy we Mnie). Ant. urywa się tutaj, za to następuje wyżej wspomniana konkluzja (*explicit*). *Explicit* jest swego rodzaju konkluzją. Zob. tekst i przypis nt. *incipit* oraz *explicit*, s. 71 (przyp. 184).

<sup>197</sup> I tak – zaczyna się ona od syntagmy – *d'un coup* (cios, uderzenie) *de lance, un des soldats ouvert* (od *ouvrir* – pas.smp., 3 pers.sg. – *otworzyć*) *le côté de Jésus*, co tł.: *od ciosu (uderzenia)*, albo *ciosem (uderzeniem) włócznie, jeden z żołnierzy otworzył bok Jezusa*. W ostatniej części ant. tł. jest zgodne z włos. wersją: *i natychmiast z niego wypłynęła krew i woda (et aussitôt il en sortit du sang et de l'eau)*.

<sup>198</sup> Forma *phrasal verbs*, której nie tł. się dosł., gdyż czas. frazowe są złożonym zjawiskiem, bardzo często występującym z dopełnieniem (jak tu np. zaimek *him*). W odniesieniu do trzeciej osoby l.p. i l.mn. tryb warunkowy tworzy się przez użycie wyrazu *let* w połączeniu z odpowiednim zaimkiem w przypadku dopełnieniowym („me”, „him”, „them”, itd.) lub rzecz.

<sup>199</sup> Dziwne zawężenie warunku przez tłumacza, bo to tak, jakby jego intencją było pozwolenie *picia* (u Jezusa) tylko tym, którzy wierzą. Sens byłby taki – *przyjść może każdy, ale pić* już tylko wierzący. Syntagmy wersji oryginalnej tego nie sugerują, a element *wiary* łączy z *wodami życia*. Tymczasem tutaj ten ostatni problem pojawia się jakby w następstwie. W ostatniej części ant., tł. używa syntagmy *streams of living water* (strumienie/ rzeki *wody żyjącej*), a zaraz potem czasu przyszedłego *shall flow out* (wypłyną na zewnątrz) *from within him* (z wnętrza Jego).

<sup>200</sup> Ostatnia syntagma używa nieregularnego czas. złożonego *herausfließen*, tzn. *wypłynąć na zewnątrz*.

<sup>201</sup> Zob. BT J 7,39.

<sup>202</sup> Zob. BT J 8,12; 7,37-52; 4,14; 6,35; 19,34; 20,22.

<sup>203</sup> Odniesienia w kluczu eschatycznym (np. dnia mesjańskiego) lub historio-zbawczym (temat wędrówki przez pustynię), jak również sakralnym (świątynia Jerozolimska): zob. BT Iz 12,3; 58,11; Ps 78,15-16; 105,41; 114,7-8; Ez 47,2; Zch 13,1; 14,8

<sup>204</sup> Por. komentarz do tekstu – PM, dz. cyt., 2536-2538.

<sup>205</sup> Zob. VgSt. J 19,14 *erat autem parasceve paschae hora quasi sexta et dicit Iudaeis ecce rex vester*.

<sup>206</sup> Zob. BT J 19,30 oraz 10,17-18.

<sup>207</sup> Tu: łac. *latus*, a nie *costatum* – od *costa,-ae* – żebro.

<sup>208</sup> Zob. równie jasno jak BT 1 J 5,6-8.

<sup>209</sup> Zob. BT J 10,11; 15,13.

<sup>210</sup> Zob. J 3,5; 4,10-14, 7,37-39; Ez 47,1-12.

<sup>211</sup> Zob. BT Wj 12,43; 12,46; Lb 9,12; por. także: Ps 34,20-21.

<sup>212</sup> Zob. BT J 1,29; 19,33; 6,53-56. Por. komentarz do tekstu – PM, dz. cyt., 2571-2573.

<sup>213</sup> Jest to VgSt. Ps 32 – *Exultate iusti in Domino*, stąd właśnie pochodzi syntagma AnW. Zob. R.J. HESBERT (ed.), *Antiphonale Missarum sextuplex*, Rome [Herder, Fribourg en Brisgau] 1985, nr 88<sup>a-b</sup>/CmR/S, 107.109 (odtąd = AMS).

<sup>214</sup> Zob. TAMŻE, nr 66/In/RBCKS, 80-81.

<sup>215</sup> Poprzednie formularze mszy o NSJ miały, zgodnie ze swą nazwą, inny *introit*: 1) Msza *Miserebitur* z 1765 r. rozpoczynała się AnW złożoną z dwóch ww. VgSt. Lm 3,32.25, po czym następował VgSt. Ps 88 (*Misericordias Domini...*); AnK to był VgSt. Ps 68,21 (*Improprium expectavit Cor meum et miseriam et sustinui qui simul contristaretur et non fuit et qui consolaretur et non invenit*); 2) Msza *Egredimini* z 1778 r. miała *itr.* z Pnp 3,11 oraz VgSt. Ps 44,2; a AnK – VgSt. Ps 33,9; 99,5 (*Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus: in aeternum misericordia eius*); 3) Msza *Venite ad me* z II poł. XVIII w. (1771?; np. MPar z 1738 r.) miała *itr.* wzięty z VgSt. Mt 11,28-29 oraz VgSt. Ps 17,8 (albo MPar1738: z VgSt. Ps 105,1); AnK – Kpł 6,13 (*Ignis est iste perpetuus qui numquam deficiet in altari*); 4) Msza *Humiliavit* z 1696 r. posiadała *itr.* pochodzący z VgSt. Flp 2,8-9 oraz VgSt. Ps 88,2 (podobnie jak we mszy *Miserebitur*); AnK – to frag. VgSt. Ps 21,17-18 (*Foderunt manus meas et pedes meos: dinumeraverunt omnia ossa mea*); 5) Msza *Gaudeamus* z 1694 r. (z Besançon): *Gaudeamus omnes in Domino, diem festum celebrantes sub honore sacratissimi Cordis Iesu, de cuius solemnitate gudent angeli et collaudant Filium Dei*. Po AnW był VgSt. Ps 83 (*Quam dilecta...*); natomiast w mszach wotywnych *itr.* VgSt. Prz 8,17: *Ego diligentes me diligo et qui mane vigilant ad me invenient me*, oraz VgSt. Ps 56,8; jedna AnK – to kompilacja ww. VgSt. Ps 83,3.5; 6) Msza *Venite exultemus* o. P. Galliffet z 1688 r.: *Venite, exultemus Domino, diem festum celebrantes in honorem sanctissimi Cordis Iesu Christi Domini nostri, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et misericordiae Dei. Ipsi laus, ipsi gloria, ipsi gratiarum actio, ipsi imperium cordium in aeternum*. Po AnW następował VgSt. Ps 56,8 (*Paratum cor meum*), a w mszach wotywnych tylko początek *itr.* się zmieniał: *Venite, exultemus Domino, memoriam celebrantem sanctissimi Cordis Iesu Christi...*; jedna AnK – to VgSt. Ps 68,21; 7) Msza *Gaudeamus* (św. J. Eudesa) z 1668 r. miała własny *itr.*: *Gaudeamus omnes in Domino, diem festum celebrantem in honorem Cordis amantissimi Redemptoris nostri Iesu Christi: cuius amorem odorant Seraphim psallentes in unum. Ecce cuius imperium manet in aeternum*. Po nim był VgSt. Ps 110 (*Confitebor.*); AnK własna: *Per Cor tuum, amantissime Iesu, amoris et Dolores impetu pro nobis in morte disruptum, exaudi clamantes ad te, et miserere nobis, et possiede cor rostrum in aeternum*. Por. A. BUGNINI, *Le messe...*, dz. cyt., w: CJ, I, 61-94.

<sup>216</sup> B. NADOLSKI, *Antyfona i antyfona na Komunię*, w: LLit, dz. cyt., 106-107.108-109; np. w MP1830, przed tekstem Ewangelii, tak jak na Wielkanoc, następuje *sequentia*, z tym że skierowana do Chrystusa. Poszczególne syntagmy tego hymnu wysławiają *mysterium* Jego Miłości; *święty przybytek* Jego Serca, z którego umysły czerpią łaskę jak z wiecznego źródła i skarbcza mądrości; wysławiają też tajemnicę Świątyni Jego Serca, w którym wszystko jest konsekrowane przez ofiarę gorejącej miłości Baranka dającego swe życie; uwielbiają niewinność i miłość Jego Serca, w którym znajdują uleczenie wszelkie choroby, w którym jest pełnia mądrości i *światła ze światłości*. W źródłach hymnów, ten figuruje ozn. nr 5971 – *Fas sit, Christe, mysteria / amoris tui pandere; / fas sit a.. – Cor Jesu, p[ro]za.* – 12x4, – MM. *Andegav.* (1839); *Anicien.* (1783); *Appam.* (1770); *Aturen.* (1844); *Bituric.* (1741), add.; *Cathalaun.* (1748), add.; *Cenoman.* (1749); *Forojul.* (1782); *Lucion.* (1828); *Mimat.* (1841); *Paris.* (1830); *Rupell.* (1835), 474. *M.P. sem. S. Sulpitii*, 17; *O.P.N.-D. Abbaye-Bois* (1827), 162. Zob. U. CHEVALIER (ed.), *Repertorium Hymnologicum. Catalogue des chants, hymnes, proses, séquences, tropes en usage dans L'Église latine. Subsidia Hagiographica* 4, Bruxelles 1920, 5971 (odtąd = RHm).

<sup>217</sup> B. NADOLSKI, *Antyfona i antyfona na Komunię*, w: LLit, dz. cyt., 106-107.108-109.

<sup>218</sup> Zob. także – TAMŻE, 106-107.108-109; por. TAMŻE, funkcje ant. – OWMR z 1969 (56 i,j) oraz z 2002 (86-87). Na temat etapów tworzenia się *antefonarza*, por. TAMŻE, 110-112. Zob. O historii powstawania i upowszechniania się ant., oraz ich sposobu śpiewania, zwłaszcza w Antiochii, oraz roli papieża Celestyna I w zmianach wprowadzonych do rzymskiej liturgii odnośnie do *introitu*, ant. do *psalmów (versus ad repetendum)*, pisze w swym epokowym dziele, podającym istotowe wyjaśnienie Mszy św., J.A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der Römischen Messe*. Bd. 1: *Messe im Wandel der Jahrhunderte, Messe und kirchliche Gemeinschaft*, Vormesse. Bd. 2: *Opfermesse*, Wien – Freiburg – Basel, 1962, 5<sup>ed.</sup>, I, 414-417.419-420.424-

-425.428; dalej, o ant. i śpiewie na/po-/ Komunię św. (*ant. postcommunione* albo *postcommunio* /pap. Innocenty III/, a nawet przed, tj. *ante communionem!*), struktura podobnie jak w przypadku *introitu*, zob. TAMŻE, II, 489-496. Ciekawostką są modlitwy wstawienne wprowadzone do mszy prywatnych przez Leona XIII w XIX w., mających formę wezwania, ant., albo litanii *Kyrie* lub ant. maryjnych. Jednym z takich zawołań w obrzędach końcowych mszy było: *Cor Jesu sacratissimum, miserere nobis*, por. TAMŻE, II, 565-570. Najpoważniejszy i najobszerniejszy artykuł nt. antyfonarzy (Papyrus z *Fayoum*, oraz *Antiphonale* zwany gregoriańskim) i ant. w liturgii gr. – zob. H. LECLERCQ, *Antiphonaire*, oraz L. PETIT, *Antiphone dans la liturgie grecque*, w: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, F. CABROL (red.), Paris 1907, I, 2440-2488 (odtąd = DACL); TENŻE, *Introit*, w: TAMŻE, VII, 1212-1220; TENŻE, *Communion (rite et antienne de la)*, TAMŻE, III, 2427-2436. Por. także H. HUCKE, *Antiphon*, w: M. BUCHBERGER (hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1964, ed. 2, I, 657 (LThK<sup>2</sup>); U. BOMM, *Antiphonarum*, w: TAMŻE, 658. Por. *Antiphon*, *Antiphonie* oraz *Antiphonar*, *Antiphonarius*, a także *Antiphonar v. Bangor*, w: *Lexikon des Mittelalters*, I, München – Zürich 1980, 719-724 (= LexMA). Z zachowanych rękopisów antyfonarzy, które posiadały opracowane przez Grzegorza I melodie do tekstów, B. BARTKOWSKI wymienia dwa: „Rzym Cap. S. Pietro B 79 i British Museum, Add. 29988”, oraz jeszcze dwa inne: „Codex Latinus 17,436 z Compiègne (Bibliothèque Nationale, Paryż) z poł. IX w. i Codex 390 z ST. Gallen, zw. a. Hartkera z X w.”. Wspomina także o pierwszym oficjalnym wydaniu antyfonarza: *Antiphonale Sacrosanctae Romanae Ecclesiae pro diurnis horis*, Roma 1912. A szczególne dane historyczne nt. poszczególnych antyfonarzy, zob. M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, Milano 1950, I, 264-268. Por. W. SCHENK, J. ŚCIBOR, *Antyfony*, oraz B. BARTKOWSKI, *Antyfonarz*, w: EncKat, I, dz. cyt., 710-712.

<sup>219</sup> Por. L. BRANDOLINI, *L'«Ordo Antiphonarum» del nuovo Messale*, w: *Ephemerides liturgicae*, Roma 84 (1970), 342-350. Zob. szczególnie: kryteria reformy lit. odnośnie do ant., oraz funkcje ascetyczne i pastoralne ant., TAMŻE, 345-347; jak również bogactwo i różnorodność nowych tekstów, TAMŻE, 347-348.

<sup>220</sup> Zob. m.in. jako *cogitatio: immunda; mala; parva* oraz w złożonej formie: *cogitationes cordis nostri*, por. BRUYLANTS P., *Les oraisons...*, dz. cyt., II. *Orationum textus et usum juxta fontes*, Louvain 1952; nn. 602, 753, 313 (odtąd = OMRB, II); zacytowana K, będąca prośbą skierowaną do cierpiącego Serca Boga o oczyszczenie naszych serc mocą Ducha Świętego, ma podane źródła: F(1790), X(286,1), N(309), Q(309<sup>o</sup>), 1474(451), 1570, 1604, zob. TAMŻE, n. 206 (wytluszczenie tekstu – moje).

<sup>221</sup> Znajdziemy też inne zastosowania syntagmy *cor*, ale już w odniesieniu do człowieka – *cor: castum, mandatis deditum, sacris mysteiiis dicata, fixum, nutans, sincerum, servorum, infundere affectum, confirmare, inflammare*, MpK – *vulnera cordibus impressa tenere, corda fidelium, cordibus da affectum*, zob. TAMŻE, II, nr 1168, 201, 1157, 342, 624, 762, 235, 323, 854, 502, 965 (MpK ze mszy o św. Pięciu Ranach DNJC), 1046, 324. Wyjątki stanowią: zob. TAMŻE, II, K, MnD i MpK z 17 X – nr 506, 10 i 147; oraz K z 22 VIII – nr 784 i MnD nr 672, podobnie K z 26 IV – nr 345; K z 19 VIII – *cor sacra Jesu et Mariae*, nr 293.

<sup>222</sup> *Domine Jesu Christe, qui divitias amoris tui erga homines effundens Eucharistiae Sacramentum condidisti: da nobis, quaesumus; ut amantissimum Cor tuum diligere, et tanto Sacramento digne semper uti valeamus: Qui vivis*. Ta nowa modlitwa, będąca prośbą o umiłowanie Bożego Serca, nie ma wcześniejszych źródeł. *Divinis donis Cordis tui satiati: quaesumus, Domine Jesu, ut in tui semper amore permanere et usque in finem crescere mereamur: Qui vivis*. Zob. TAMŻE, II, nr: K – 501, MnD – 1156, MpK – 481.

<sup>223</sup> Treść tej syntagmy koncentruje się na Męce Jezusa: *aquam de fontibus tuis hauriamus in vitam aeternam salientem, et tuam sacratissimam passionem cordibus nostris impressam moribus et vita teneamus*, zob. TAMŻE, II, nr 1081.

<sup>224</sup> Por. SWP 296-309, ORYGENES, *Fragmenta in diversos Psalmos in catenis*, 1306, vers. 10 (= ?Ps. Cat), CPG 1426 II 1, zob. J.-P. (wyd.) MIGNE, *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, I-CLXI, Paris 1857-1866; PG 12,1085-1320,1409-1686, oraz *In Exodum homiliae XIII* (latine,

Rufino interprete), 7,8 (= *Ex.Hom*), CPG 1414, por. W.A. BAEHRENS, *Origenes Werke VI. Homilie zum Hexateuch in Rufinus Übersetzung. Erster Teil. Die Homilie zu Genesis, Exodus und Leviticus* (= GCS) 29, Leipzig 1920, 216,11, zob. PG 12, 318-320; por. *Homilie o Księdze Wyjścia*, 7 i 8 (= *WjHom*), w: *Homilie o Księgach Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej*, przeł. i oprac. S. KALINKOWSKI, *Pisma Starożytności Piśmienniczej* (= PSP) 31/1, Warszawa 1984, 217-221.

<sup>225</sup> Por. *Non enim in divitiis, et auri argentine thesauris, non in possessionum fructibus, non in potestatibus, non in conviviis, sed [...] in solo Deo exsultat; reliqui melius, justus exsultat.* in *solo Deo justus exsultat*; SWP 23-31, AMBROŻY Z MEDIOLANU, *De Isaac vel anima*, 4,12, CPL 128, zob. J.-P. MIGNÉ (wyd.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, Paris 1878-1890, 14,508B[508D] (odtąd = PL); *O Izaaku lub duszy*, 4,12, tł. P. LIBERA, w: *Św. Ambroży. Wybór Pism*, II, PSP 35, 134.

<sup>226</sup> Por. komentarze do Ps 32,18-19, HIERONIM, *Liber psalmsorum*, PL 29,172-174; np. do Ps 32,11.19: *cogitationes sapientiae ejus non sunt mutabiles, sed manentes in saeculum saeculi*, zob. AUGUSTYN, *Enarrationes in psalmos*, PL 36,276.298; PIOTR LOMBARD, *Commentaria in psalmos*, PL 191,335; RUFIN (?), *Commentarium in LXXV psalmos*, PL 21,762 C-D; albo AUGUSTYN (?) lub HIERONIM (?), *Breviarium in psalmos*, PL 26,918 B. Warto też zwrócić uwagę na GERHOHA z REICHERSBERGU (1092-1169), spadkobiercę i główną postać ruchu gregoriańskiego w Niemczech w XII w., którego teksty choć pojawiają się bardzo późno w stosunku do ojców, to jednak zasługują na uwagę ze względu na duchową interpretację, zob. VgSt. Ps 32,19: *verbi Dei, pane vitae. Vel esurientes et sitiens justitiam pascit intellectu spiritali, ne deficient in via. Haec est salus iustorum. In Deum sperantes et iustitiam esurientes subjungunt*, zob. TENŻE, *Commentarius aureus in psalmos et cantica ferialia*, PL 193,1327.

<sup>227</sup> Por. A. BOBER, *Kult Serca Bożego u Ojców Kościoła*, w: *Cor Jesu*, Ateneum Kapłańskie 62 (1961) z. 3, 231-236 (odtąd = AtKp)

<sup>228</sup> Por. ORYGENES, *In Genesim homiliae XVI* (latine, Rufino interprete), (= *Gen.Hom*), CPG 1411, W.A. BAEHRENS, dz. cyt., GCS 29 (1920), 13,3-4, por. TAMŻE, 1,2 i 10,3, zob. PG 12,147-149.217-218.232-236; o stworzeniu, por. TENŻE, *Homilie o Księdze Rodzaju*, 1 i 2 (= *RdzHom*), w: PSP 31/1, Warszawa 1984, 21-25; dalej, o Rebecce przy studni Jakubowej, TAMŻE, 10,3, PSP 31/1, 105-124, a szczególnie 108-110; o studniach kopanych przez Izaaka i zaspanych przez Filistynów, TAMŻE, 13,3, PSP 31/1, 130.

<sup>229</sup> Por. ORYGENES, *Commentarii in Iohannem* (= *Io.Com*), CPG 1453, zob. E. PREUSCHEN, *Origenes Werke IV. Der Johanneskommentar*, GCS 10 (1903), 6,94-100.193, zob. PG 14,21-830; por. ORYGENES, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, 6,17-18 i 38 (= *JKom*); przeł. i oprac. S. KALINKOWSKI, w: *Źródła Myśli Teologicznej* 27 (odtąd = *ŻMT*), Kraków 2003, 168-170.191-192. Jedna grupa fragmentów (1-109) pochodzi z *Katen*, a druga (110-140) z *Kodeksu Monachijskiego*, zob. *Fragmenta e catenis in Joannem*, w: *Bruchstücke aus Catenen*, GCS 10 (1903), 36 i 121a (= *Io.Cat*), 511-512.568; zob. TENŻE, *Fragmenty*, 36 i 121a (do J 3,5), w: *ŻMT* 27, 587-588.635-636.

<sup>230</sup> Por. AMBROŻY Z MEDIOLANU, *Epistulae*, 63,78, CPL 160, PL 16,1210, napisany w 396 r. do kościoła w Vercelli. Dalej, zob.: *Elevaverunt flumina, Domine, elevaverunt flumina vocem suam a voce aquarum multarum (Ps 92,3). Et addidit: Mirabiles elationes maris, mirabilis in excelsis Dominus (Ib. 4)*, por. TENŻE, *Exameron*, 3,1,6, CPL 123, PL 14,155-157C, por. *Hexameron*, tł. W. SZOLDRSKI, Warszawa 1969, PSP 4, 76-78.

<sup>231</sup> Por. *Nonne in Evangelio post incarnationem haec omnia videmus esse completa, quod sacri convivii celebravit mysteria, quod apostolos misit, voce magna clamavit dicens: Si quis sitit, veniat ad me, et bibat (J 7,37)? Ergo sequentia respondent prioribus, et totius cursus incarnationis videmus prophetiae expositione digestom*, TENŻE, *De fide* [ad Gratianum Augustum], 1,15,98, CPL 150, PL 16,551B-C; zob. *O wierze [Do cesarza Gracjana]*, tł. I. BOGASZEWIECZ, Warszawa 1970, 1,15,98, 35-36.

<sup>232</sup> Por. *Clamabat ergo Moyses in corde suo, et omnis sapiens in corde suo clamat... Magnae sublimitatis, magnae vocis haec praedicatio est, quae stultis sapientiam pollicetur. Et Jesus Domi-*



mus exclamabat: Si quis sitit veniat ad me, et bibat (J 7,37)... Et vere magna clamabat, qui vocabat homines ad regnum coelorum, ad illum venerabilem potum quo vitae aeternae fluctus infunditur, AMBROŻY Z MEDIOLANU, *Expositio de psalmo CXVIII*, 18,28 i 19,9-11, CPL 141, PL 15,1462B-C.1471D-1472C. Por. [fragm. XVIII, 27-28] tł. A. BOBER, w: *Sakramenty wiary*, 229-230.

<sup>233</sup> *Est ergo sitis interior et venter [1643] interior; quia est homo interior (...) Clamat ergo Dominus ut veniamus et bibamus, si intus sitiamus; et dicit quia cum biberimus, flumina aquae vitae fluent de ventre nostro. Venter interioris hominis conscientia cordis est. Bibito ergo isto liquore vivescit purgata conscientia; et hauriens, fontem habebit; etiam ipsa fons erit, por. SWP 61-81, AUGUSTYN, In Joannis evangelium tractatus CXXIV, 32,2-4, CPL 278, PL 35,1643-1644; por. *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, cz. I, tł. W. SZOLDRSKI – W. KANIA, Warszawa 1977, PSP 15, 418-420.*

<sup>234</sup> Por. SWP 194-197, HIPOLIT RZYMSKI, *Commentarii in Daniele*, CPG 1873, PG 10,637-669.669-697. *Ein Strom fließt von unaufhörlichem Wasser; und „vier Ströme“ teilen sich von ihm, wässernd die ganze Erde. Wie in (an) der Kirche ist zu sehen. Denn Christus, der Strom seiend, wird durch das vierteilige Evangelium in der ganzen Welt verkündigt, und über die ganze Erde hin wässernd heiligt er Alle an ihn Glaubenden, wie auch der Prophet spricht: „Ströme fließen aus seinem Leib“. In dem Paradies nun war „der Baum der Erkenntnis“ und „der Baum des Lebens“, wie jetzt in der Kirche das Gesetz und das Wort wie zwei gepflanzte Bäume erscheinen. Denn „durch das Gesetz wird Erkenntnis der Sünde“, durch das Wort aber giebt er (oder „wird gegeben“) Leben und Vergebung der Sünden. Zob. G.N. BONWETSCH, *Hippolytus Werke. Exegetische und homiletische Schriften*, I,1, w: *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten Drei Jahrhunderte*, I, hrsg. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften von G. N. BONWETSCH und H. ACHELIS, Leipzig 1897, 29 (odtąd = GCS); por. A. BOBER, *AtKp 62* (1961) z. 3, 234; zob. szerszy kontekst – HIPOLIT, *Komentarz do Daniela*, [frag. I,1.5.12-16.18-21.23.25-30], w: M. MICHALSKI, *Antologia Literatury Patrystycznej*, I, (= ALP) Warszawa 1975, 195-202.*

<sup>235</sup> Por. SWP 206-207, IRENEUSZ Z LYONU, *Adversus haereses* (latine), 3,24,1; 4,33,14; 5,18,1-2; CPG 1306, PG 7,437-1224. Por. S. IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, a cura di V. DELLAGIACOMA, Siena 1993 (2<sup>nd</sup>), I, 339-340; TAMŻE, II, 116.198-200. Jak podaje A. Bober, Hugo Rahner inaczej odczytuje powyższe teksty ojców, wskazując, że chodzi tu nie o serca wiernych, lecz o Serce samego Chrystusa, Mesjasza, nawiązując wyraźnie do Iz 12,13 (*Haurietis aquas...*), do którego wszyscy spragnieni przyjdą i będą pić, por. A. BOBER, *AtKp 62* (1961) z. 3, 231-236. Por. o nowych drogach zbawienia, nowym człowieku i nowym Duchu, IRENEUSZ Z LYONU, *Wykład nauki apostołskiej*, 89, wst., przekł i opr. W. MYSZOR, Kraków 1997, PSP 7, 91.

<sup>236</sup> Por. SWP 377-381; zob. *caro salutis est cardo* – TERTULIAN, *De resurrectione carnis* [mortuorum], 8,2 (852), oraz o przebiciu Chrystusa i porównaniu do krzewu winnego i Ziemi Obiecanej, TAMŻE, 26,878-880, CPL 19, PL 2,837-936 (792-886). Por. Katechizm Kościoła Katolickiego, Pallotinum, Poznań 1994, nn. 991 i 1015.

<sup>237</sup> Por. SWP 201-203, IGNACY Z ANTIOCHII, *Epistula ad Romanos*, 7,2, CPG 1025.(4), zob. *Epistulae VII genuinae*, PG 5,644-728 i 961-968 (latine); por. TENŻE, *Do Kościoła w Rzymie*, w: *Ojcowie Apostołscy*, tł. A. ŚWIDERKÓWNA, Warszawa 1990, PSP 45, 82-83; zob. *Die apostolischen Väter*, übers. von F. ZELLER, Kempten-München 1918, 140; por. tekst gr. i niem. w: *Die apostolischen Väter*, eingel. u. hrg. von J.A. FISCHER, Darmstadt 1970, 189-191; oraz wyd. gr. w: *Die apostolischen Väter*, hrg. von F.X. FUNK, Tübingen-Leipzig 1901, 17[97]-18[98].

<sup>238</sup> Por. SWP 105-109, CYPRIAN Z KARTAGINY, *Epistulae*, 63,8 i 73,11, CPL 50, PL 4,224 (228); por. TENŻE, *Listy*, tł. W. SZOLDRSKI, Warszawa 1969, PSP 1, 202.206-207; oraz TAMŻE, 258.263-264.

<sup>239</sup> Por. SWP 113-114, CYRYL JEROZOLIMSKI, *Catecheses ad Illuminandos 1-18*, 16,11, CPG 3585,2, PG 33,369-1060; por. TENŻE, *Katechezy*, 16,11, tł. W. KANIA, Warszawa 1973, PSP 9, 241.245-246.

<sup>240</sup> Por. SWP 178-180, GRZEGORZ Z NYSSY, *In Canticum canticorum homiliae XV*, 1,32 i 8,248 i 9,292 (por. 11,327) i 14,414, CPG 3158, PG 44,756 nn.; por. GRZEGORZ Z NYSSY, *Homilie do Pieś-*

ni nad Pieśniami, tł. M. PRZYSZYCHOWSKA, Kraków 2007, ŻMT 43, 31-32.135.155-156.173.213-214.

<sup>241</sup> Por. SWP 175-177, GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Orationes XLV*, 29,20, CPG 3010, PG 36,73-104, zob. TENŻE, *Mowa 29. O Synu Bożym*, I, w: *Mowy wybrane*, red. S. KAZIKOWSKI, Warszawa 1967, 325-326.

<sup>242</sup> Por. SWP 281, MELITON Z SARDES, *De pascha [versiones latinae]*, 84-85.87.95, CPG 1092, PL 54,493-494; 56,1134-1136, por. *Melitona Homilia Paschalna*, w: *Ojcowie Apostolscy*, dz. cyt., PSP 45, 238-239.241; zob. TENŻE, *Sur la Pâque et Fragments*, trad. par O. PERLER, Paris 1966, w: *Sources Chrétiennes*, dir. H. DE LUBAC – J. DANIELOU – C. MONDÉSÉRI, 123, 108-111.116-117.

<sup>243</sup> Por. SWP 24-251, KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Excerpta e Theodoto*, 61,3, CPG 1139, PG 9,653-697, zob. odnalezione teksty z Nag Hammadi (1945); KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Wypisy z Theodota*, 43.2-65, tł. P. SIEJKOWSKI, Kraków 2001, ŻMT 22, 5.8-11.65.

<sup>244</sup> BT – Ef 1,10: *dla dokonania pełni czasów, aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi*. Por. IRENEUSZ Z LYONU, *Adversus haereses* (latine), 3,22,2 (por. jw. 3,24,1), i 4,33,2 (por. 4,35,3), CPG 1306, PG 7,437-1224. Por. S. IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, dz. cyt., I, 330-331; TAMŻE, II, 107-108.122.

<sup>245</sup> Por. *perseverat testimonium Baptismi usque ad passionem; cum deditur in crucem, aqua intervenit, sciunt Pilati manus; cum vulneratur, aqua de latere prorumpit, scit lancea militis; i dalej: Venerat enim per aquam et sanguinem (I,5, 6), sicut Joannes scripsit, ut aqua tingueretur, sanguine glorificaretur, proinde nos faceret aqua vocatos (J 19), sanguine electos. Hos duos baptismos de vulnere perfossi lateris emisit, quia qui in sanguinem ejus crederent, aqua lavarentur: qui aqua lavissent, etiam sanguinem potarent*, por. TERTULIAN, *De baptismo*, 9 i 16, CPL 8, PL 1,1209B-1210B.1217A-B. Por. TERTULIAN, *Wybór Pism. O chrzcie*, tł. E. STANULA, Warszawa 1970, PSP 5, 141-143.149.

<sup>246</sup> Por. CYPRIAN Z KARTAGINY, *Epistulae*, 63,5 (por. wyżej 8), CPL 50, PL 4,224, por. TENŻE, *Listy*, dz. cyt., PSP 1, 205.

<sup>247</sup> Por. *Przywiąże on swego osiołka w winnicy i źrebię osłe u winnych latorośli. W winie prac będzie swą odzież, i w krwi winogron – swą szatę* (Rdz 49,11). H. ACHELIS, *Hippotyts kleinere exegetische und homiletische Schriften*, I,2, GCS 1 (1897), 10. Por. HIPOLIT RZYMSKI, *De Christo et Antichristo* (BHG<sup>n</sup> 812 zb), 1,11, CPG 1872, PG 10,725-788; *O Antychryście*, cz. II, 11, w: *De-mologia w nauce Ojców Kościoła*, tł. S. KALINKOWSKI, Kraków 2000, ŻMT 17, 111-113.118.

<sup>248</sup> ORYGENES, *Contra Celsum*, 2,36 (= *Cels*), CPG 1476, P. KOETSCHAU, *Origenes Werke I. Die Schrift vom Martyrium, Buch I-IV gegen Celsus*, GCS 2 (1899), 49-374; zob. PG 11,641-1632; por. *Przeciw Celsusowi*, 2,36, przeł. i oprac. S. KALINKOWSKI, Warszawa 1986 (2<sup>nd</sup>), PSP 17, 113.

<sup>249</sup> Por. ORYGENES, *Ex.Hom*, CPG 1414, W.A. BAEHRENS, dz. cyt., GCS 29 (1920), 11,2, PG 12,297-396; *WjHom*, 11,2, w: PSP 31/1, 254-255 nn.

<sup>250</sup> Por. ORYGENES, *In Leuiticum homiliae XVI* (latine, interpreter Rufino) (= *Lev.Hom*), CPG 1416, W.A. BAEHRENS, dz. cyt., GCS 29 (1920), 8,10-11, PG 12,405-574, *Homilie o Księdze Kapłańskiej*, 8,10-11 (= *KpHom*), w: PSP 31/2, 121-123.

<sup>251</sup> Por. ORYGENES, *Commentarii in Iohannem*, CPG 1453, E. PREUSCHEN, GCS 10 (1903), 2,4, PG 14,123; *JKom*, 2,61 (zob. też 62), w: ŻMT 27, 90.95.

<sup>252</sup> Por. CYRYL JEROZOLIMSKI, *Catecheses ad Illuminandos 1-18*, 3,10, CPG 3585,2, PG 33,369-1060, por. TENŻE, *Katechezy*, 16,11, dz. cyt., PSP 9, 49.53-54.

<sup>253</sup> Por. GRZEGORZ Z NYSSY, *In Canticum canticorum homiliae XV*, 2,62, CPG 3158, PG 44,756 nn.; por. TENŻE, *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, dz. cyt., ŻMT 43, 48.

<sup>254</sup> Por. *Nisi forte debilitatem illam, impii, putabatis, quando vulnera videbatis. Erant quidem illa corporis vulnera, sed non erat vulneris illius ulla debilitas, ex quo omnium vita profluebat. Unde et propheta dixit: Livore ejus nos sanati sumus (Iz 52,5). An qui in vulnere debilis non erat, erat in majestate? Quomodo quaere. Cum daemoniis imperaret, et reis peccata dimitteret; an cum rogaret Patrem?, AMBROŻY Z MEDIOLANU, *De fide*, 4,5,54, CPL 150, PL 16,627D-628A; por. *O wierze...*, dz. cyt., 4,5,54, 129.*

<sup>255</sup> Por. *Ille discretus a militibus, ille lancea vulneratus (Mt 27,29 nn.), ut nos sacri vulneris cruore sanaret, respondebit tibi profecto (est enim mitis et humilis corde (J.19,34), blandus aspectu), i dalej: ... in passione est vulneratus, atque ex vulnere sanguis et aqua exivit (J 19,34), spiritumque exhalavit. Aqua ad lavacrum, sanguis ad potum, spiritus ad resurrectionem. Unus enim Christus est nobis spes, fides, charitas: spes in resurrectione, fides in lavacro, charitas in sacramento, zob. AMBROŻY z MEDIOLANU, De Virginibus, 1,8<sup>o</sup>,46-47; 3,5,22, CPL 145, PL 16,201B-202A.226C-D, por. O Dziewicach, 1,9,46-47, tł. W. SZOŁDRSKI, w: Wybór pism. Cz. II. Św. Ambroży, II, PSP 35, 193-194.223.*

<sup>256</sup> Por. *Quae est hujus costa nisi virtus? Quia tunc quando miles latus ejus aperuerit, continuo aqua et sanguis exivit, qui effusus est pro saeculi vita (J 19,34). Haec saeculi vita, costa Christi est: haec costa secundi est Adam. Primus enim Adam in animam viventem, novissimus Adam in spiritum vivificantem: novissimus Adam Christus est, costa Christi vita Ecclesiae est; dalej: Te prophético percussa tactu, ut sitiientium rigares corda populorum, vomuit petra (Wj 18,6): te, cum de latere Salvatoris erumperes, percussores viderunt, et crediderunt (J 19,34): et ideo regenerationis nostrae de tribus una es testibus; tres enim testes sunt, aqua, sanguis, et spiritus (1J 5,8). Aqua ad lavacrum, sanguis ad pretium, spiritus ad resurrectionem. Po śmierci: Quaero etiam cur ante mortem non inveniamus esse percussum, post mortem inveniamus (J 19,34)?, zob. AMBROŻY z MEDIOLANU, Expositio evangelii secundum Lucam, 2,83-86; 10,46-48.135, CPL 143, PL 15,1584B-1585A.1814D-1816A.1838B-C, zob. Wykład Ewangelii według św. Łukasza, tł. W. SZOŁDRSKI, w: PSP 16, 86-90.422-423.452.*

<sup>257</sup> Por. *O tajemnicach: Illis aqua de petra fluxit (Wj 17,6), tibi sanguis e Christo (J 6,55 nn.): illos ad horam satiavit aqua, te sanguis diluit in aeternum. Judaeus bibit, et sitit: tu cum biberis, sitire non poteris: et illud in umbra, hoc in veritate; dalej – O sakramentach: ...venientes autem invenerunt defunctum Dominum Jesum Christum; tunc unus de multiibus lancea tetigit latus ejus, et de latere ejus aqua fluxit et sanguis (J 19,33 nn.). Quare aqua? quare sanguis? Aqua, ut emundaret: sanguis, ut redimeret. Quare de latere? Quia unde culpa, inde gratia. Culpa per feminam, gratia per Dominum Jesum Christum; zob. AMBROŻY z MEDIOLANU, De mysteriis, 8,48; De sacramentis, 5,1-3, CPL 155 i 154, PL 16,404C-405A.445C-447B. Por. Wyjaśnienie symbolu. O tajemnicach. O sakramentach, tł., wst. i opr. L. GŁADYSZEWSKI, Kraków 2004, ŻMT 31, 40.62-63.91.*

<sup>258</sup> Przy słowie o „życiu i matce życia” odwołuje się do: Wj 12,46 (zakaz łamania kości baranka) i Zch 12,10 (wylanie Ducha na wszelkie ciało); por. *Vigilanti verbo Evangelista usus est, ut non diceret, Latus ejus percussit, aut vulneravit, aut quid aliud; sed, aperuit: ut illic quodammodo vitae ostium panderetur, unde Sacramenta Ecclesiae manaverunt, sine quibus ad vitam quae vera vita est, non intratur. Ille sanguis in remissionem fusus est peccatorum: aqua illa salutare temperat poculum; haec et lavacrum praestat, et potum. A trochę dalej: Hic secundus Adam inclinato capite in cruce dormivit, ut inde formaretur ei conjux, quod de latere dormientis effluxit. O mors unde mortui reviviscunt! Quid isto sanguine mundius? quid vulnere isto salubrius?, zob. AUGUSTYN, In Joannis evangelium tractatus CXXIV, 120,1-3, CPL 278, PL 35,1953-1954; por. Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana, cz. II, dz. cyt., PSP 15, 344-345.*

<sup>259</sup> W tych myślach idzie on za Orygenesem i Cyprianem, por. HILARY z POITIERS, *Tractatus mysteriorum = De mysteriis*, CPL 427, PLS, I, 247, por. TENŻE, *Traktat o Tajemnicach*, tł., wst. i opr. E. STANULA., PSP 63, 206.229-230.

<sup>260</sup> Modlitwy przewodniczącego – takiego zwrotu używa: *Ogólne Wprowadzenie do Mszału rzymskiego*, w: MR1986, nr 392 (= OWMR). Tekst łac. – zob. MR2002 – 1K i 2K, 492. Tekst pol. 1K i 2K – *Wszchemogący Boże, oddajemy cześć Sercu umiłowanego Syna Twojego i wystawiamy wielkie dary Jego miłości, spraw, abyśmy z tego źródła Bożej dobroci otrzymali obfite łaski. Albo: Boże, Ty w Sercu Twojego Syna, zranionym naszymi grzechami, dajesz nam niewyczerpane skarby miłości, spraw, abyśmy składając Mu hołd naszego oddania, wypełniali również obowiązek godnego zadośćuczynienia. Zob. MR1986, 279; itMR – 1K i 2K (ABC), 497 (=516.534); frMR – 1K, 2K, 332-333; enRMS – 1K, 2K, 3K, 350; deMBabc – 1K i 2K (ABC), 352-353 (=879-880.1198-1199).*

<sup>261</sup> *Concede, quæsumus, omnipotens Deus*, gdzie pierwszy czas. *concedo -ere, cessi, cessum* – użyty w *imperat.sg.act.*, tł. się jako *odstąpić coś, oddać, dać, darować* (także *przebaczyć, wybaczyć*), *udzielić, przydzielić, wyrazić na coś zgodę*. Następne słowo jakby podwaja charakter błagalny syntagmy – *quæsumus* (od *quæso, quæsumus*, arch. forma od *quaero*, v.def.; występuje tylko w ind.praes.act. 1pers. l.p. i l.mn.), tzn. *prosimy*. Całość syntagmy można więc tł. na j.pol. tak: *Udziel (daj), prosimy, wszechmogący Boże*.

<sup>262</sup> Otwiera ją part. *ut*, wprowadzająca zd. podrzędne, która jest konsekwencją zastosowania czas. *concedo* na samym początku K, a w tym miejscu w połączeniu z *qui* ma zn. cel. *aby (ci,) którzy*, i odnosi się do syntagmy *eius præcipua*. Zd. wtrąconym jest tu – syntagma, która w pełni swego lit. piękna podporządkowuje się funkcji abl.: *dilècti Filii tui Corde gloriántes*. Zob. *dilectus,-a,-um* (od *diligere*) – *kochany, drogi, miły; glōrior,-ārī -ātus sum* (od *gloria*) – *chwalić się, przechwalać, chlubić się, wieszować sobie; być chwalonym, wielbionym, doznawać chwały*; tu: *part.praes.act.* od *glorians,-antes* (sg., pl., m.f., N.V.) – *chwalący (acc./-ych), wielbiący /-ch/*, albo dla poprawności lit. *cieszącym się (kim, czym)*. Należałoby tę syntagmę oddać tak: (*aby*) *cieszący się (chwalący się) umiłowaniem* (albo z *powodu/ miłości*) *Serca Syna Twego*. Została ona podana w brzmieniu dosł., natomiast po wygładzeniu lit. powinno być tak: *cieszą się z powodu miłości Serca Twojego Syna*. Dalszy ciąg K – syntagma *eius præcipua in nos beneficium recólimus caritátis*, jest rozwinięciem i konsekwencją poprzedniej, tzn. ukazuje pełne jej bogactwo: *Jego wielkie (szczególne) w nas dobrodziejstwa (dobra, zasługi) miłości na nowo umocnili (utwierdzili, rozważali, przypominali sobie)*. Zob. *præcipua* (od *præcipuus,-a,-um*) – wyjątkowy, szczególnie, specyficzny; dalej: *beneficium* (beneficium),-ī n. (por. *beneficus, benefacere*) – dobry uczynek, dzielny (szlachetny) czyn, zasługa, dobrodziejstwo, dobro, które się komuś wyświadcza, łaska, dowód łaski, uprzejmość, przysługa, usługa, darowizna; oraz czas. *recólimus* (*Ind.praes.act.pl.* od *recolō,-ere,-colūī, -cultum*) – na nowo: uprawiać, ćwiczyć, kształcić, zajmować się czymś, umocnić, utwierdzić, obdarzyć, przypominać sobie coś, ciągle coś rozważać, przechodzić w myśli; *cāritās,-ātis* (f., od *carus*) – drożyna, wysoka cena, wartość jakiejś rzeczy, miłość, uznanie, przywiązanie, przedmiot miłości.

<sup>263</sup> Ostatnie syntagmy K są ujęte w formie prośby wyrażonej w con. Należałoby je oddać: (*abyśmy*) *z tego Boskiego (niebieskiego) źródła darów*; oraz – uwzględniając konieczność postawienia czas. *mereamur* (pełniącego funkcję con. – *starać się zasłużyć*) na użytek poprawności lit. w inne miejsce, tzn. na początku przedostatniej syntagmy – przed *super-effluentem*. Można więc ją przełożyć następująco: (*abyśmy*) *otrzymali obfitą łaskę*. Użyty w K rzecz. *donōrum* (*gen. pl.*) poch. od *dōnum,-ī* (n., w związku z *dare*) – *dar, podarunek, d. ofiarny, ofiara dla bogów*; rzecz. *fōnte* (*abl.sg.*) od *fōns, -tis*, (m., arch. *funs*) – *źródło, woda źródłana*; dalej: *caelēsti* (*dat. lub abl.sg.*) od *caelēstis,-e* (od *caelum*) – *niebieski, znajdujący się (lub odbywający) na niebie, przychodzący z nieba, niebiański, boski, pochodzący od bogów*. Dopelnieniem *fonte* jest *caelesti* (oba w abl.). W ostaniej syntagmie K został użyty czas. *super-effluentem* w *part.praes.act., acc. sg.* (od *-effluens,-effluentis*; poch. od *superefflūo,-fluxi*, 3.) – *wylać, rozlać się, opływać, płynąć z wierzchu; być zbytecznym; obfitym, nadmiernym, przewyższać, górować nad czymś; gratia,-ae*, (f.) – *dzięk, uprzejmość, grzeczność; życzliwość, łaska, upodobanie, dziękczynienie; gratias agēre* – *dziękować, spełnić coś przyjemnego; Deo gratias agēre* uczynić coś miłego P. Bogu, spełnić czynność ofiarną, złożyć hołd P. Bogu; czas. *mereamur* (od *merēo* lub *merēor* – *con.praes. pass.* 1 pers.pl.; *merēo,-ūī,-itum*, 2.) – *zasługiwać, zarobić, zyskać, osiągnąć; zawinąć, ściągnąć na siebie; czas. accipere* (*inf.* od *accipio,-cepi,-ceptum*, 3.) – *przyjmować, otrzymać, znosić (cierpienie), usłyszeć, zgodzić się; znać za słuszne*.

<sup>264</sup> Zob. czas. *vulnerāto* (w *part.perf.pass.*, *abl.sg.*, /n./), poch. od *vulnēro* = *vulneratum* – *zraniony (-m sercu)*; *zranić, skaleczyć, uszkodzić; trapić, dotykać, urażać, karać; infinitos* (*acc. pl.* /m./, poch. od *finis,-is*; czyli *infinitus,-a,-um*) – *nieograniczony, bezgraniczny, niemierzony, nieskończony; rzecz. thesaurus* (od *thesaurus,-us,-um*, *acc.pl.* albo *thesaurus,-i*, /m./, (gr.)) – *skarbiec, skład pieniędzy, skarb, pieniądze, kosztowności, bogactwa; thesaurus Ecclesiae* skarb Kościoła, tzn. *zasługi Chrystusa*. Czas. *misericorditer* (od adi. *misericos,-ordis*) – *litościwy, mi-*

łosierny, współczujący, łaskawy; *largiri* (tzw. *verba deponentia – inf.praes.pass.* – od *largior-īrī,-ītus sum (od largus)*) – zostać hojnie obdarowanym; obficie udzielić, udzielić komuś czegoś; *dignaris* (2 pers.sg., *ind.praes.pass.* od – *dīgnor,-ārī,-ātus sum (od dignus)*) – uznać, uważać za godnego, uczcić, zaszczycić, uważać za rzecz właściwą, chcieć, zechcieć, zgadzać się, raczyć.

<sup>265</sup> Zob. *ut, illi* (od *ille,-a,-ud*, tu: dat.sg. – *tamten, ów*) *devótum pietátis nostrae praestántes ob-séquium*. Czas. *devótum* (poch. od *devotio,-onis* (f.)) – poświęcenie, ślub, ofiarowanie; pobożność, nabożeństwo, gorliwość w służbie Bożej; (albo: *devovĕo,-vovi,-votum*, 2. – dać na ofiarę, poświęcić, ofiarować); *piĕtás,-atis*, (f.) – miłość ku Bogu, cześć boska; pobożność; prawowierność; dziecięca miłość, przywiązanie, szacunek; *praestántes (part.praes.act. od praestans), praesto,-stiti,-stitum (-statum)* – stać na czele, wyróżniać się, być lepszym; wziąć na siebie, poręczać, dawać rękojmię, zabezpieczać, udzielać, użyzczać, oddawać, dostarczać, okazywać; *obséquium,-īi* – uległość, ustępliwość, posłuszeństwo; oddanie się, poświęcenie; ofiara, danina; posługa, służba boża; służbistość; objaw czci. Zob. *dignae* (od *dīngus,-a,-um*, G.) – godny, godzien; stosowny, przyzwoity, odpowiedni; *quoque* – także, również, zarówno, zarazem; *satisfactiōnis* (Gen.sg. od *satisfactio,-ōnis* (f.)) – zadośćuczynienie, wynagrodzenie, rekompensata, przeproszenie, usprawiedliwienie; *exhibeamus (con.praes.act. 1p.pl. od exhibĕo,-iĕi,-iĕtum*, 2.) – wydawać, dostarczać; przedstawiać, wystawiać na widok; dostawać, podawać, ofiarować, podawać; *gratias e.* – dziękować; *hostiam, munera e.* – składać; *venerationem e.* – cześć oddawać, okazywać; utrzymywać, żywić; powodować; *officiūm,-iĕi*, (n.) – służba, pełnienie służby; służbowe stanowisko, powołanie, urząd, zakres działania, zajęcie; urzędnicy; obowiązek, zobowiązanie, powinność, spełnianie obowiązku, wierność, posłuszeństwo, zależność.

<sup>266</sup> Włos. wersja tej 1K (itMR) zwraca się do *Ojca*, a nie do *wszechmogącego Boga* jak w typicznej wersji. Także i następna syntagma została mocno przerobiona. Akcent położono na *Tego*, który w Sercu Syna daje radość i motyw do celebracji wielkich dzieł, a nie jak w oryginale, w którym od razu mamy prośbę o łaskę pomocną do przeżywania radości z powodu miłości Serca tegoż Syna i ponownego rozważania Jego darów miłości w nas. Mamy więc nadmierne przesunięcie akcentów, tj. we włos. wersji prawie cała uwaga skupiona jest na *Ojcu*, który daje, a odbiorcy są jakby pasywni. Różnica w tł. pojawia się na końcu, gdy mowa o *obfitości darów*, zamiast *łaski*. Pierwsza syntagma 2K (itMR) zwraca się do Boga jako do *źródła wszelkiego dobra*, a tymczasem oryginał od razu kieruje naszą uwagę na Boga, i ukazuje nam co w Sercu swego Syna Bóg nam udziela. Poważnym brakiem tej *oracji* jest fakt, że przemilcza ona to, że Serce Jezusa *zostało zranione naszymi grzechami*, a więc nie jest jakąś apelacją do sumienia odbiorcy, a już w ogóle niejasny w związku z tym, staje się postulat wynagrodzenia, zadośćuczynienia. Powstaje pytanie *za co?* Natomiast mowa jest o *skarbie miłości*, zgodnie ze wzorcem, ale zaraz potem pojawia się *hold wiary* w parze z ową logicznie nieuzasadnioną potrzebą wynagrodzenia, podczas gdy oryginał nie używa zwrotu *hold wiary*. Zob. źródła tł. włos., *przypis* do 1K i 2K form.ur., s. 89 (przyp. 260).

<sup>267</sup> 1K (frMR) skierowana jest do *Pana i Ojca*, potem od razu jest mowa o *oddawaniu czci Sercu Syna*. Jednak tekst nie uwzględnia tego, że w oryginale nie ma mowy o czci, lecz o radości i dumie z powodu miłości, która jest w Sercu Syna. Rozmija się także to tł. z łac. wersją, gdy mówi o głoszeniu cudów miłości względem człowieka, podczas gdy tekst typiczny mówi o rozważaniu na nowo dobrodziejstw miłości w nas samych. Pomija także syntagmę mówiącą o tym, by *zasłużyć* celem otrzymania ze *źródła obfitą łaskę*. W drugiej syntagmie 2K (frMR), autor eucharologii zamiast użyć słowa *zranione*, mówi o *umęczeniu Serca*. Na korzyść trzeba mu zaliczyć to, że podkreśla zgodnie z oryginałem, że stało się to *za nasze grzechy*. Zob. źródła tł. fr., jw.

<sup>268</sup> W następnych syntagmach 1K (enRMS) nie mówi się nic o ponownym *rozważaniu dobrodziejstw miłości Jezusa* względem człowieka, jak to było w wersji łac. Potem napotyamy syntagmę, która w ogóle odbiega nie tylko od oryginału, ale i od pozostałych tł. W *oracji* tej mamy prośbę o *otwarcie naszego serca*, a potem prośbę o *błogosławieństwo Jego miłością*, tzn. Jezusa. Podobieństwo do Pref. w 2K (enRMS) polega na tym, że zawiera ona w sobie dwie syntagmy opowiadające o wydarzeniach zbawczych, tj. mówi o przebicciu (otwarciu) Serca (nie Boku!), o symbolu zwycięstwa o wymiarze zastępczym w stosunku do człowieka. Potem dopiero prze-

chodzi w prośbę o dostrzeżenie Jezusa w życiu, umiejętność składania Mu ofiary (kultu) i służenia w braciach oraz siostrach. W swym otwarciu 3K skierowana jest do Ojca, ale potem pozbawiona odpowiednika syntagmy łac., mówiącej o *radości z powodu miłości Serca Jezusa oraz skarbach miłości*, jak również o *pokornym posłuszeństwie*. Natomiast mówi się w niej o *zranieniu Serca Jezusa, o doświadczeniu miłości* – jako nowym elemencie, oraz *zadośćuczynieniu za nasze grzechy*. Zob. źródła tł. fr., jw.

<sup>269</sup> W 1K (deMB), w trzeciej syntagmie, która już wprost przybiera charakter prośby, napotykaemy na istotne zmiany, albowiem mówi się tu o *źródle zmiłowania (miłosierdzia)*, zaś w 2K (deMB) w drugiej części oracji jest mowa o powrocie, nawróceniu, służbie i zadośćuczynieniu Chrystusowi. Pojawia się też element gorliwości. Zob. źródła tł. fr., jw.

<sup>270</sup> W Ps 5x, w Pnp 2x, 1x w Syr i aż 5x w NT (4x w listach Pawła, 1x w liście Jakuba). W każdym z tych miejsc użyto określenia *dilēcti* w stosunku do pojedynczego człowieka lub grupy ludzi, nigdy zaś dokładnie w tej formie nie jest ono przypisane Synowi Bożemu, Jezusowi Chrystusowi. Zob. BT, Ps 108,7.

<sup>271</sup> Zob. BT Pnp 2,8; 5,2.

<sup>272</sup> Zob. BT Pnp 5,8; 8,5.

<sup>273</sup> Zob. BT Dn 3,35; TAMŻE: 1 Kor 15,58; Kol 3,12; 1 Tes 1,14; 2 Tes 2,13; 1 Tm 6,2; Jk 1,19. Oprócz tego, to samo wyrażenie syntagmy występuje w innych przypadkach, także jako stopniowany przym. (np. *dilectissimi*), ale w tym samym znaczeniu – jw.

<sup>274</sup> Zob. BT Łk 20,13.

<sup>275</sup> Zob. BT Mt 3,17; 12,18; 17,5; por. także Mk 1,11 i Łk 3,22 oraz świadectwo Piotra z uczestnictwa w tym ostatnim wydarzeniu: 2 P 1,17.

<sup>276</sup> Występuje on w takiej formie w Biblii tylko 5x, a dokładnie 4x w ST oraz 1x w NT. Uwaga: różna numeracja Wulgaty i tł. VgSt. podaje 43,30, a BT Syr 43,28. W NT jedyne miejsce w 2 Kor 10,15, ma odniesienie do człowieka.

<sup>277</sup> Zob. BT 2 Kor 5,12; por. Ga 6,14.

<sup>278</sup> Zob. BT 1 Krł 2,4; TAMŻE: 2 Krł 10,30.

<sup>279</sup> Zob. BT Lm 3,21; TAMŻE: BT Oz 11,4; TAMŻE: BT Flp 2,1.

<sup>280</sup> Zob. BT Jr 31,3; TAMŻE: Rz 5,8; Ef 2,4-5; 3,19; 1 J 3,1; 1 J 4,10; Rz 5,5.

<sup>281</sup> Zob. BT Pwt 8,7.

<sup>282</sup> Zob. BT 2 Krł 2,21.

<sup>283</sup> Zob. BT Ps 36,10; TAMŻE: 68:27; 114,8.

<sup>284</sup> Zob. BT Pnp 4,15.

<sup>285</sup> Pol. tł. tego tekstu nie jest ściśle, zob. BT Iz 12,3 *Wy zaś z weselem wodę czerpać będziecie ze źródeł zbawienia*; TAMŻE: 49,10; 58,11.

<sup>286</sup> Zob. BT Jr 2,13; TAMŻE: Ba 3,12 *Opuściłeś źródło mądrości*; Jl 4,18; Zch 13,1.

<sup>287</sup> Zob. BT J 4,6; 4,14; TAMŻE: Ap 7,17; 21,6.

<sup>288</sup> Zob. BT Łk 6,38.

<sup>289</sup> Zob. BT Rdz 19,19; TAMŻE: Wj 33,12; Ps 84,12.

<sup>290</sup> Zob. BT J 1,16; 3,27; TAMŻE: Dz 10,34; 10,43.

<sup>291</sup> Zob. BT Rz 1,5; 12,6; TAMŻE: Hbr 4,16.

<sup>292</sup> Zob. BT Hi 5,18 *On zrani, On także uleczy, skaleczy – i ręką swą własną uzdrowi*; tł. nie do końca dobre i nie oddające ducha tekstu, TAMŻE: Pnp 4,9; Prz 7,26.

<sup>293</sup> Zob. BT Iz 30,26; 53,5.

<sup>294</sup> Zob. BT Jr 30,17.

<sup>295</sup> Zob. BT Mt 2,11; 6,19-21.

<sup>296</sup> Zob. BT Wj 34,6; TAMŻE: uwaga, gdyż wersety Wulgaty nie pokrywają się z BT – Syr 18,11; TAMŻE: Ps 84,12; 130,7; Iz 54,8; Jud 1,2.

<sup>297</sup> Zob. BT 2 Sm 22,51; TAMŻE: 1 Krł 3,6; Iz 7,14; 9,5; Ps 85,8; oraz: 103,4; 119,41.

<sup>298</sup> Zob. BT Ba 4,22.

<sup>299</sup> Zob. BT Iz 63,7; TAMŻE: Syr 48,20.

<sup>300</sup> Zob. już cyt. s. 93.

<sup>301</sup> Zob. BT Ef 2,4; TAMŻE: 1 Tm 1,16; Tt 3,5.

<sup>302</sup> Zob. BT 1 P 1,3.

<sup>303</sup> Zob. BT Lb 14,18-19; TAMŻE: Ps 51,3.

<sup>304</sup> Zob. BT Syr 2,11; TAMŻE: Iz 54,10; Dn 9,9.

<sup>305</sup> Zob. BT Jon 4,2.

<sup>306</sup> Zob. BT Łk 10,33; TAMŻE: Hbr 2,17-18.

<sup>307</sup> Zob. BT Syr 17,29; TAMŻE: Jl 2,13; Oz 12,7.

<sup>308</sup> Zob. BT Łk 15,20.

<sup>309</sup> Zob. BT Mt 9,13; TAMŻE: 12,7.

<sup>310</sup> Zob. BT 1 Krł 8,23; TAMŻE: J 4,21.23.

<sup>311</sup> Aby uzupełnić zakres biblijnego sensu tej syntagmy, trzeba wspomnieć o miejscach pojawiania się *obsequium*, które stanowi jej ważną część, a w dosł. formie występuje tylko w NT – 6x: jako mylny osąd, że ktoś *oddaje cześć Bogu* (por. VgSt. J 16,2), *pełnienie służby Bożej*, albo wydanie siebie na *żywą ofiarę* Bogu jako *wyraz rozumnej służby Bożej* (por. VgSt.: Rz 9,4; 12,1), *poddanie umysłu w posłuszeństwo Chrystusowi* (por. VgSt. 2 Kor 10,5), *ofiarnicza postuga wiary* albo jako narażenie swego życia dla Chrystusa, by kogoś *zastąpić przy posłudze* (por. VgSt.: Flp 2,17; 2,30), oraz wiele innych (także w ST, choć termin użyty w innej formie).

<sup>312</sup> Por. BT 1 P 3,15.

<sup>313</sup> Zob. BT 2 Kor 6,4; TAMŻE: Kol 1,28.

<sup>314</sup> Zob. BT Mt 26,53; TAMŻE: 2 Kor 11,2; Kol 1,22; 2 Tm 2,15; Ef 5,25.27.

<sup>315</sup> Zob. BT 2 Kor 9,12.

<sup>316</sup> Zob. źródła oracji na *Sollemnitas Sacratissimi Cordis Iesu*, które podane są w *Missale Romanum (1970-75)*, w: *Corpus Orationum*, tomus XIII. Subsidia liturgica I, E. MOELLER, J.-M. CLÉMENT, B. COPPIETERS’T WALLANT (eds.). *Corpus Christianorum*, Series Latina 160L, Turnhout 2003, [n. 525], s. 178 (odtąd = CCSL 160L); oraz: *Missale Romanum (2002)*, w: *Corpus Orationum*, tomus XIV. Subsidia liturgica. II; TAMŻE, 160M, Turnhout 2004, [n. 185/2a], ss. 179-180 (odtąd = CCSL 160M); TAMŻE: *Missale Ambrosianum (1980)* [odtąd = MA1980], CCSL 160M, 25. Por. także C. JOHNSON, *The Sources of the Roman Missal (1975)*. Proprium de Tempore. Proprium de Sanctis, Notitiae 32 (1996), 103. (= SRM1975); zob. – form.ur.: MP1830, s. 533-535.

<sup>317</sup> Por. P. BRUYLANTS, OMRB, I, dz. cyt., n.122. *Sacratissimi Cordis Jesu*, 57. Data 8 V 1928, którą podaje P. BRUYLANTS, to dzień, w którym – wg niego – Św. Kongregacja Rytów, a wg A. BUGNINIEGO – papież Pius XI w enc. *Miserentissimus Redemptor*, podniósł to święto do najwyższej rangi. tj. *duplex I chassisi cum octava privilegiata III ordinis* (zob. *Acta Apostolacie Sedes*, 20 [1928] 165-179). Pierwszy autor datę tę traktuje jako moment powstania formularza. Natomiast dla drugiego autora momentem tym jest zatwierdzenie mszy *Cogitationes* przez papieża dn. 29 VI 1929, por. A. BUGNINI, *Le messe...*, dz. cyt., w: *CJ*, I, 83-85.

<sup>318</sup> Ponieważ nie podaje jej żaden ze zbiorów źródeł modlitw mszalnych (także OMRB) w powiązaniu z naszymi tekstami o NSJ, to należy uznać, że znalezienie tej oracji jest owocem naszych własnych, długich poszukiwań, które zakończyły się zestawieniem synoptycznym wybranych tekstów eucharystycznych z czterech sakramentarzy wg poszczególnych syntagm oracji form. ur. i form.wot. o NSJ. Oracja z RdR, która należy do zbioru *Leonianum*, jest jedną z nich. Zob. *Rotulus de Ravenna*, w: *Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV 80)*, wyd. L.C. MOHLBERG, L. EIZENHOFER, P. SIFFRIN, *Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Fontes I*, Roma 1996, 2<sup>ed.</sup>, 1365<sup>34</sup> (= Ve; *Rotulus de Ravenna* = RdR). Podkreślenie własne.

<sup>319</sup> Por. P. BRUYLANTS, OMRB, II, dz. cyt., 345, 636, 761, 785, 983 (*iw.*), 576, 923, 501, 78, 358, 1052, 206 (*iw.*).

<sup>320</sup> *Accepta tibi, Domine, sint haec munera: cui pro mundi salute grata exstitit Filii tui passio gloriosa: qui tecum*. Missæ pro aliquibus locis. Feria VI post Dominicam III Quadragesimæ. Sacrorum Quinque Vulnerum D.N.J.C. *Secr.* (= MnD); oraz: *Deus, qui in assumptæ carnis infirmitate*

*Clavis affigi, et Lancea vulnerari pro mundi salute voluisti: concede propitius; ut qui eorumdem Clavorum, et Lanceæ solemnia veneramur in terris, de glorioso Victoria tuæ triumpho gratul-  
emur in cælis: Qui vivis.* Missæ pro aliquibus locis. Feria VI post Dominicam I Quadragesimæ.  
Sacra. Lanceæ et Clavorum Domini nostri Jesu Christi. Or. (= K). Por. J 19,34. Zob. P. BRUYLANTS,  
OMRB, II, dz. cyt., 9 i 360.

<sup>321</sup> C., q., o. D.: *ut, qui solemnitate doni Sancti Spiritus colimus, cælestibus desideriis ac-  
censi, fontem vitæ sitiamus...* Sabbato in Vigilia Pentecostes. Sacerdos antequam intret ad bene-  
dictionem fontis dicit. Źródła: S(797) P(459) COR(110,5) OR(158) X(118,8) Q(133) 1474(237)  
1570 1604 G(144,18) Z(612). Por. Ps. 41,1 (MpK); *Tribus nobis per hæc sancta, Domine, illum  
pietatis et humilitatis affectum, quem ex hoc divino fonte hausit sanctus Pontifex tuus Paulinus...*  
Die 22 Junii. S. Paulini Episcopi et Confessoris. (MpK); *Ad sacram, Domine, mensam admissi,  
hausiamus aquas in gaudio de fontibus Salvatoris: sanguis jus fiat nobis, quæsumus, fons aquæ  
in vitam æternam salientis: qui tecum.* 1. Die 1 Julii. Pretiosissimi Sanguinis D.N.J.C. MpK.  
2. Missæ pro aliquibus locis. Feria VI post Dominicam IV Quadragesimæ. Pretiosissimi Sangu-  
inis D.N.J.C. Por. Iz 12,3; J 4,14; *O. et mitissime D., qui sitienti populo fontem viventis aquæ  
de petra produxisti: educ de cordis nostri durita lacrimas compunctionis...* Oraciones Diverse, n°  
21. Pro petitione lacrimarum. (K). Źródła: F(1830) X(305,1) N(317 mg) 1474(469) 1570 1604,  
por. Wj 17,1-7; J 4,10. P.L. 101,448; *O.s.D., respice propitius ad devotionem populi nascentis,  
qui, sicut cervus, aquarum tuarum expetit fontem: et concede propitius; ut fidei ipsius sitis, bap-  
tismatis mysterio animam, corpusque sanctificet...* Sabbato Santo. Benedictio Fontis. (K). Źródła:  
V(I.43,12;p.84) Pr(97,12) A(754) S(553) OR(157) COR(84,6) X(87,14) N(101) Q(93) 1474(190)  
1570 1604 G(101<sup>2</sup>,24) Z(441) S\*(49); *O.s.D., adesto magnæ pietatis tuæ mysteriis, adesto sacra-  
mentis: et ad recreandos novom populos, quo tibi fons baptismatis parturit, spiritus adoptio-  
nis emitte...* Sabbato Santo. Benedictio Fontis. (K 2a). Źródła: V(I.44,1;p.84) A(756) Pr(98,1)  
COR(85,1) N(102) 1570 1604 G(102,25) Z(Wils..p.335); *Fons vitæ, Domine Jesu, reple mentem  
nostram torrente voluptatis tuæ....* Missæ pro aliquibus locis. Sabbato post Festum S. Augustini  
E.C.D. B. Mariæ Virginis de Consolatione. (MpK), Por. Ps 35,9-10. Zob. wszystkie skrótly (prócz  
nazw oracji) wg P. BRUYLANTS, OMRB, II, dz. cyt., 138, 1141, 21, 752, 803, 326 (jw.), 754, 568,  
1081 (jw.).

<sup>322</sup> Nie chodzi więc tutaj o Serce zranione grzechem, ale o skutki grzechu w nas, w naszym  
umyśle: *quidquid in nostra mente vulneratum est*, MpK na XXIV Niedzielę i ostatnią po Pięćdzie-  
siąticy, por. P. BRUYLANTS, OMRB, II, dz. cyt., 121.

<sup>323</sup> *Deus, cujus misericordiæ non est numerus, et bonitatis infinitus est thesaurus...* Missæ  
Votivæ. Missa pro gratiarum actione. (K). 1570 1604; *Deus, qui in præclara salutiferæ Crucis  
Inventione...* 2. Missæ pro aliquibus locis. Die 18 Aug. S. Helenæ Viduæ. Zob. zmiany w oracji:  
2 deus u.a. *Concede] Domine Jesu Christi, qui locum, ubi Crux tua latebat, Beata Helenæ reve-  
lasti, ut, per eam, Ecclesiam tuam hoc pretioso thesauro diteres: jus nobis intercessione concede  
suffragia]præmia.* Por. P. BRUYLANTS, OMRB, II, dz. cyt., 216, 368, 389 (jw.).

<sup>324</sup> Zob. præstantes: *devotum obsequium*; satisfactio: *satisfactionis officium*; reparatio: *Deus,  
qui Unigenitum tuum mundi Redemptorem constituisti, et per eum devicta morte, nos misericor-  
diter ad vitam reparasti: concede; ut...* Missæ pro aliquibus locis. Die 23 Oct. Sanctissimi Red-  
emptoris. (K); restaurare: *ad Amorem tuum nos misericorditer per Sanctorum quorum exempla  
restaura.* Por. P. BRUYLANTS, OMRB, II, dz. cyt., 389 (jw.), 458, 404.

<sup>325</sup> Zob. w prefacji: *regnum dilecti Filii tui: per quem exortum est in tenebris lumen rectis  
corde: et gaudium salutis eterne*, AUCTOR INCERTUS, *Missale mixtum secundum regulam B. Isidori  
dictum mozarabes*, PL 85,695; oraz dokładnie taki tekst w błogosławieństwie paschału, także  
podczas prefacji, zob. AUCTOR INCERTUS, *Benedictio cereorum*, PL 138,1056B.

<sup>326</sup> Zob. oracja w sakramentarzu gregoriańskim: *Omnipotens sempiternus Deus, dirige actus  
nostros in beneplacito tuo, ut in nomine dilecti Filii tui mereamur bonis operibus abundare. Qui  
tecum.* GRZEGORZ I, *Liber sacramentorum*, PL 78,37D; zob. część IV, *O Ciele i Krwi Pana*, gdzie  
znajdują się prośby: *Obsecro itaque te, Domine, in nomine ipsius dilecti Filii tui, da mihi sapi-*



entiam et intellectum... oraz *supplex imploro misericordiam tuam, Deus Pater, in nomine dilecti Filii tui*, i dalej: *...Deus... deprecor clementiam, in nomine ejusdem dilecti Filii tui*, w: ALKUIŃ (z Yorku), *Confessio fidei*, 12.16-17, PL 101,1095B.1097A.1098A.

<sup>327</sup> Zob. wezwania do Boga: *Pater omnipotens, per omnipotentis Filii tui charitatem postulo...*, oraz *Jam, lucis optime Creator, jam culpīs ignosce meis pro dilecti Filii tui laboribus immensis*; do Dziewicy Maryi: *Singularis virgo, summa et perpetua virgo, sola mater et virgo, sancta Maria, ...in nomine dilecti filii tui, dona mihi misero jugem et perennem memoriam suavissimi nominis tui...*, w: ANZELM (*Cantuariensis*), *Orationes 2 i 49*, PL 158,859B.865B i 947C-948B; albo: *Vide et tu, Domine, utrum haec sit tunica dilecti Filii tui*, zob. BERNARD (*Claraevallensis*), *Apologia ad Guillelmum*. 3, PL 182,902A.

<sup>328</sup> Zob. opat GOTFRYD (*Admontensis*), *Homiliae dominicales*. 19, PL 174,126C; cytując Bazylego – ALGIER (*Leodiensis*), *De sacramentis Corporis et Sanguinis...* 14, PL 180,781C.

<sup>329</sup> Zob. w komentarzu do J1 3,17-18: *Hanc autem, inquit, novam venarum foelicitatem, de illo fonte, qui de domus Dei erumpit ... adytis, consequentur*; a w tym samym miejscu mowa jest o *Ecclesiae sacramenta*; a jeszcze dalej bardzo ważny dla nas komentarz do J 14: *cum abundantiam de illo fonte perciperent, ex quo qui bibisset, non sitiebat ulterius, sed flumina de ventre illius fluebant aquae viventis*, w: AUCTOR INCERTUS (*RUFINUS Aquileiensis?*), PL 21,1056C.158A.

<sup>330</sup> Zob. komentarz do Iz 2,3: *...in Sion et in Jerusalem erit, et manebit verbum et lex Domini; sed egredietur, ut de illo fonte omnes nationes doctrina Dei significet irrigandas*; oraz do bogatego w symboliczne znaczenie tekstu Iz 41,17 nn., w nawiązaniu do Jr 2,13, psalmów oraz J 7,37-39, w: HIERONIM (*Stridonensis*), *Commentaria in Isaiam*, 1 i 12, PL 24,45A.416C-418A.

<sup>331</sup> Zob. On także odwołuje się do VgSt. Iz 12,3, Ps 17,16 oraz 35,10 (przy czym w tekście Ruperta są tu dwa błędnie podane miejsca – zamiast Ps 17 jest 7, a zamiast 35 jest 135): *De illo fonte unico, qui erat et est apud Deum (Joan. 1), ipso profundo corde Patris, non solae voces aut verba, sed ipsa procedit substantia Spiritus sancti*; przy czym rozwija naukę o działaniu Ducha w oparciu o 2 P 1,21 i J 4, por. RUPERT (*Tuitiensis*), *De glorificatione Trinitatis et processione Sancti Spiritus*, 2.7, PL 169,38A-D. Por. w odniesieniu do J 16,14, *Haurit spiritus de illo fonte, cum nos de divinae sapientiae intelligentia imbuat...*, PIOTR ABELARD, *Theologia Christiana*, 1.5, PL 178,1158C.

<sup>332</sup> Zob. w wyjaśnieniu do Ps 88, nawiązując do Iz 60,8, odpowiada: *Dabant autem pluvias istae nubes, non tamen a se, sed quas de illo fonte clarissimo suscipiebant*; oraz *quae de illo fonte nobilissimo manat*, w: BRUNO (*Astensis*), *Expositio in psalms*. 88, PL 164,1040C; TENZE, *Sententiae*, 6.2.3, PL 165,1057C-1058A. Por. HONORIUSZ (*Augustodunensis*), *De imagine mundi libri tres*, 1.45, PL 172,135B-C; oraz: *...duo dulce poculum de illo fonte vivo hauriunt, et ipsum fontem sitiunt, dicentes: sitivit anima mea ad Deum fontem vivum, quando veniam, et apparebo ante faciem Dei?* (por. VgSt. Ps 41,2), zob. RYSZARD (*S. Victoris*), *Explicatio in Cantica canticorum*, 37, PL 196,511C.

<sup>333</sup> Por. utożsamienie głosu Jezusa i wezwania do nawrócenia, które padło z ust Piotra, Dz 3,19; oraz – rola Ducha Świętego: *Flumen de illo fonte cum magno impetu venit, et illa flumina implevit, quando Spiritus, ut torrens, apostolos replevit. Ex quo torrente illa flumina inundaverunt, et totum mundum elevata voce irrigaverunt*, zob. GERHOH (*Reicherspergensis*), *Expositio in psalms*, 9.92,3, PL 194,568C-D.

<sup>334</sup> Por. przemijanie tego świata i adwent w odniesieniu do VgSt. 1 J 2,17, oraz pragnienie bycia świadkiem czasu Jezusa (i kto nim nie może być) – VgSt. Łk 10,24 i Mt 12,42 i J 8,34; pragnienie Dawida: *desideravit igitur David et ait si quis mihi daret potum aquae de cisterna quae est in Bethleem iuxta portam* (VgSt. 2 Sm 23,15); Źródło narodzone w Betlejem: *Non enim desiderabat illam aquam de illa corporali cisterna, sed aquam de illo fonte, qui natus est in Bethleem*, zob. ALRED (*Rievallensis*), *Sermones de tempore et de sanctis*, 1, PL 195,211B-213D.

<sup>335</sup> Zob. modlitwa skierowana do Ojca, przez Syna, w Duchu Świętym, w tekście przypisywanym Augustynowi lub Anzelmowi: por. AUCTOR INCERTUS (*AUGUSTYN Hipponensis?*, ANZELM *Cantuariensis?*), *Meditationes*, 1.16, PL 40,913; tekst pochodzący z liturgii gallikańskiej, z oracji

na I niedzielę adwentu (mszał mozarabski), por. AUCTOR INCERTUS (*Ad praecedentia liturgiae monumenta appendix prima*), PL 72,432C; por. AUCTOR INCERTUS, *Missale mixtum secundum regulam b. Isidori dictum mozarabem*, PL 85,117B; podobnie (przypisywane Hugonowi od św. Wiktora), por. AUCTOR INCERTUS, *Sermones centum*, 5 i 26, PL 177, 911C i 955D.

<sup>336</sup> Por. ...*ad benedictionis aeternae gratiam mereamur attingere*, BEDA (*Venerabilis*), SWP 90-95, *Hexaameron*, 2, PL 91,110A; ...*post hanc vitam per ejus gratiam mereamur beatitudinem possidere sempiternam*, RABAN (*Maurus*), *De magicis artibus*, PL 110,1110A; por. też BURCHARD (*Wormaciensis*), *Libri decretorum*, 10.47, PL 140,847C; RADULF (*Ardens*) († 1200), *Homiliae*, 18, PL 155,1736C.

<sup>337</sup> *Sciendum est autem quod ad justificationem impii quatuor occurrunt: Infusio gratiae, motus surgens ex gratia et libero arbitrio, contritio, peccatorum remissio*, zob. PIOTR (*Pictaviensis*), *Sententiae*, 3.2, PL 211,1039.144A.

<sup>338</sup> (...) *maxime Domini nostri Jesu Christi imitationem et gratiam mereamur*, zob. SICARD (*Cremonensis*), *Mitræ sive Summa de officiis ecclesiasticis*, 6.5, PL 213,259A.

<sup>339</sup> Por. AUGUSTYN (*Hipponensis*), *Epistolae*, 147.5.12-16, PL 33,601-603; por. TENŹE, *Enarrationes in psalmos*, 61.15, PL 36,739-740; oraz RABAN (*Maurus*), *De videndo Deum, de puritate cordis et modo poenitentiae*, 1, PL 112,1263C-1266B.

<sup>340</sup> Zob. Pater, inquit, *ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt* (Łk 23,34) *Implorat haec unda olei illuminationem, non infert excaecationem. Quasi autem elanguet ante passionem non minus quidem amando, sed tamen minus propter obstaculum carnis aperiendo oleum in corde Filii olei*. PIOTR (*Cellensis*), *Liber de panibus*, 22, PL 202,1022D-1023A.

<sup>341</sup> Por. VgSt. Łk 10,33-34; AMBROŹY (*Mediolanensis*), *Expositio in psalmum 118*, 14.7, PL 15,1390B.1392A-1392D; zob. *Beati misericordes; imitamini eum qui vulnerato a latronibus et in via jacenti semivivo desperatoque subvenit* (por. VgSt. Łk 10,30-35), AUGUSTYN (*Hipponensis*), *De sancta virginitate*, 28, PL 40,411; FULGENCJUSZ Z RUSPE (*Fulgentius Ruspensis*), *Epistolae*, 7, PL 65,356B-357A.

<sup>342</sup> Por. *Plurima mihi de sanctissimo tui cordis epithalamio, rarifluo nectare exundantia protulisti exempla; (...)Te vero agnosco de aeterno charitatis thesauro affluenter nova proferre et vetera, et in fide fraterni amoris pennam tinxisse pietatis. Tuum vero sanctissimum cor terra est repromissionis, sapientiae melle manans, et suavissimae charitatis luce redundans, (...) in quo sancta sanctorum summo et vero pontifici soli Christo pervia, non semel in anno (Hbr 9,3-7), sed semper in aeternum. (...) flumina viventis aquae in salutem sitientibus salient aeternam (J 4,14). Quo qui sitit, de aridis terrarum ignorantiae partibus veniat, et bibit. Quid in tam affluenti tui cordis thesauro non invenitur? cujus habitator ille agnoscitur esse, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi (Kol 2,3); (...) Beatus qui necessitatem verterit in voluntatem: et ea Christi amore compunctus voluntarie amiserit, quae debita cogente morte amissurus erit. (...) o sanctissime adjutor! precibus sublevares, et ad paternae pietatis epulas diu perditum reduceres (Łk 15,13-15). (...) Surgam et ibo ad Patrem meum (Łk 15,18), teque, mitissime pastor, in hoc iter, sicut praedixi, ductorem deposco. (...) Tu vero, egregie pastor, solve jubente Deo mortiferas mihi peccatorum catenas, ut liber vitaeque redditus inter convivas Dei Christi in aeternae beatitudinis epulis recumbere merear*. Zob. ALKUIN, *Epistolae*, 40, PL 100,200A-202D. W interpretacji tekstu trzeba uwzględnić rolę, jaką odegrał Alkuin na dworze Karola Wielkiego i w tamtejszym kościele, zwłaszcza jeśli chodzi o edukację kleru, jego pietyzm do liturgii, aż po wpływ na obsadzanie stanowisk hierarchii, por. U. BORKOWSKA – F. GRYGLEWICZ, *Alkuin*, w: *EncKat*, dz. cyt., I, 375-376; G. D'ONOFRIO, *Historia teologii. II. Epoka średniowiecza*, przeł. W. Szymona, Kraków 2005, 64-76. Tekst łaciński konsultowano z o. H. Pietrasem, SJ.

<sup>343</sup> Por. nawiązuje tu do VgSt. Rdz 2,23, VgSt. Ef 5,31 oraz VgSt. Lb 9,12, HILARY Z POITIERS, *Tractatus super psalmos*, 52.16, PL 9,334A-B.

<sup>344</sup> Por. VgSt. Ez 28,2 *fili hominis dic principi Tyri haec dicit Dominus Deus eo quod elevatum est cor tuum et dixisti Deus ego sum et in cathedra Dei sedi in corde maris cum sis homo et non Deus et dedisti cor tuum quasi cor Dei... 28,6 propterea haec dicit Dominus Deus eo quod*

*elevatum est cor tuum quasi cor Dei* – co BT tłumaczy słowem rozum: (...) rozum swój chciałeś mieć równy rozumowi Bożemu. Tychon parafrazuje: *Et vulnerabunt decorem tuum in perditionem. Aliquos enim non in perditionem, sed cum spe sanitatis vulnerant. Et deponent te, id est, humiliabunt: et morieris morte vulneratorum in corde maris. Non diceret vulnerato, morieris morte vulneratorum: nisi quia non aperte vulneratur, et moritur: sed ipse est, in quibus vulneratur*, zob. TYCHON (TICHONIUS Africanus), *De VII regulis*, 7, PL 18,61D-62A.

<sup>345</sup> Por. (...) *negent a Domino Jesu Christo humanam naturam vere esse susceptam; negent eum vere pro mundi salute crucifixum; negent de ejus latere lancea vulnerato sanguinem redemptionis et aquam fluxisse baptismatis; negent eum sepultum, ac die tertia suscitatum*, LEON I WIELKI, *Sermones*, 34.4, PL 54,248B-C.

<sup>346</sup> Por. (...) *sponsa ... vulnerat coelorum Regem, angelorum Dominum, Filium Dei Patris. (...) Vulnerato enim latere Crucifixi, manavit aqua (VgSt. J 19,34), quae terrarum orbem purgatorio lavamine candidavit*, PIOTR DAMIAN (*de Honestis*), *Sermones*, 69.I, PL 144,897C-898C.

<sup>347</sup> Por. (...) *pious Dominus, ad ostensionem suae bonae voluntatis, qua semper circa peccatores, quasi quodam pii Patris affectu haeret, ne ad poenam tradat errantes, cum nos, qui nec bonis bene utimur, de medicina nostra facimus plagam, ipse de vulnere nostro nobis adhibet medicinam. (...) Sed misericors et omnipotens Deus de vulnere nostro medicinam operatur; ...sic in nobis vulnus de vulnere sanat. Iste veraciter verus et plenus pietatis visceribus medicus, nostrae infirmitati omnino compatiens, (...) Natus est hodie Deus factus homo, pro nobis modico tempore multas [0243A] passus injurias. Qui cum in cruce positus esset ab illis pro quibus venerat, de sacratissimo ejus latere lancea vulnerato, unda potius pietatis exivit quam sanguinis*, GOFFRIDUS (*Vindocinensis*), *Sermones*, 2, PL 157,241A-243B.

<sup>348</sup> Lub – jak dalej mówi – z bliźniego, por. *De latere Redemptoris in cruce pro nobis vulnerato, quia infirmi plus de humanitate ac passione ejus profectum capiunt, quam de divinitate caeterisque mysteriis. (...) Vel de latere, id est de proximo, de minoribus peccatis surgent filiae tuae*, HERVEUS (*Burgidolensis*), *Commentarium in Isaiam*, 8,60.4, PL 181,542B-C.

<sup>349</sup> *Vulnerato ... pastore quis curandis ovibus adhibeat medicinam...; quae ex pretio simoniae erogatur pauperibus, vulnerato pastore medicina non adhibeatur curandis ovibus*, por. GRACIAN, *Concordia discordantium canonum*, 2,1.1, PL 187,496A-B.

<sup>350</sup> Zob. czwarty traktat pt. *Pragnę (Sitio)*. *Exhaustum erat sacrum pectus sudore sanguineo...; Ego vero sacramentalem hanc sitim interligo...; Unde nec consequens videtur ut audita sitis eorum cor immoliret...; Fons ille, de quo aquae vivae emanant, cujus rivi in aeternitatem prosiliunt...; Sanguis et aqua de latere exeunt vulnerato (VgSt. J 19,34); aqua in lavacrum, et sanguis in mortis exemplum; Charitati igitur Christi quae esurit et sitiit justitiam nostram (VgSt. Mt 5), testimonium perhibet in coelo Trinitas (1J 5,7.9-11): ipse Filius qui justificat, Spiritus qui sanctificat, Pater qui glorificat, quia et justitia, et sanctitas, et claritas nostra desursum est, et testimonium Dei (quod majus est hominis) haec in nobis dona sua commendat, et informat, et confirmat; zob. ARNOLD (/ERNALDUS/ *Bonaevallis / Carnotensis*), *De VII verbis Domini in cruce*, 4, PL 189,1699A-1704B; *Christus, nudato latere, Patri ostendit latus et vulnera...; (...) de siti et non de corpore vulnerato eloquitur...; TENZE, De laudibus B. Mariae Virginis*, PL 189,1726C.1732C.*

<sup>351</sup> *Humiliavit enim se Christus, ut humiliaret superbum. Superbus enim superbos tenebat, sicut vulneratum. [Aug., Alcuin., Aug.] Vulneratur diabolus vulnerato Christo, nondum ex toto mortuus est, humiliatus ergo est perdendo quos tenebat vulneratos non penetrata carne, quam non habebat, sed percusso corde ubi superbiebat*, zob. PIOTR LOMBARD, *Commentaria in psalmos*, 88,11, PL: 191,822B-C.

<sup>352</sup> Zob. s. 104; *sicut aqua effusus sum et dispersa sunt universa ossa mea factum est cor meum tamquam cera liquescens in medio ventris mei (VgSt. 21,15); (...) per me ... fecundata est omnis Ecclesia. ...Exivit enim aqua de templo corporis mei a latere dextro, et omnes, ad quos pervenit aqua ista, salvi facti sunt (J 19,34); (...) Passionis igne invalescente; (...) Cor meum, id est Scriptura; (...) Unde me in cruce moriente velum templi scissum est, et patuerunt secreta sanctuarii prius velata, hoc significante Spiritu sancto; VgSt. Ps 21,17: (...) foderunt manus meas et pedes*

meos; por. (...) «*unus lancea latus*» meum fodiendo «*aperuit*,» de quo «*exivit sanguis et aqua* (VgSt. J 19,34)»; *tradidit... proprio suo Filio... percutiendum et fodiendum; ...aqua sapientiae salutaris, cuius figura et signum est aqua baptismalis; Spiritum sanctum significans (...) datus est in remissionem peccatorum; Deo providenti nostrae saluti per apertionem lateris Christi; ...fons aquarum viventium in virtute sancti Spiritus irrigat universam Ecclesiam*; VgSt. 1 J 5,6: *hic est qui venit per aquam et sanguinem Iesus Christus non in aqua solum sed in aqua et sanguine et Spiritus est qui testificatur quoniam Christus est veritas; ...bonus Samaritanus iter faciens et appropians vulnerato motus est misericordia*; por. GERHOH (*Reicherspergensis*), *Commentarius aureus in psalmos et cantica ferialia*, 2,21,15.17, PL 193,1010A-1011A.1015B-1020C.1020D-1021B. O uderzonej skale podobnie: REINERUS (*S. Laurentii Leodiensis*, 1155-1230), *Lacrymae*, 3,3, PL 204,174C-175C.

<sup>353</sup> Por. VgSt. Mt 8,20; Łk 9,58; J 1,11; *ipso agente et infinitos thesauros, gazasque innumerabiles misericorditer proponente*, PIOTR (*Cellensis*), *Sermones*, XI, PL 202,666C-D.

<sup>354</sup> *Deus aperit corpori Christi thesauros invisibiles, quos oculus non vidit, nec auris audivit, nec illi in cor hominis ascenderunt* (1Kor 2,9), *sed nec obturati hominis, qui non est in corpore Christi: Ecclesiae autem revelavit Deus per Spiritum sanctum ista quidem, quamvis hoc gratiae Dei sit; ...dabo tibi thesauros absconditos* (VgSt. Iz 45,3); por. TYCHON (*Tichonius Africanus*), *De VII regulis*, 1-2, PL 18,15B.17B-D.20A.

<sup>355</sup> Por. TERTULIAN, *De baptismo*, 20,1, CPL 8; *De oratione*, 23,4, CPL 7.

<sup>356</sup> Por. CPL 10, TERTULIAN, *De paenitentia*, 9,2: *satisfactio confessione disponitur*; 8,9; 10,2; *De pudicitia*, 9,16.

<sup>357</sup> Por. TENŹE, *De paenitentia*, 5,2; 5,9 nn.

<sup>358</sup> Por. TENŹE, *De paenitentia*, 5,9: *per delictorum paenitentiam domino satisfacere*; *asceza*: por. *De baptismo*, 20,1; *De pudicitia*, 13,14.

<sup>359</sup> Por. TENŹE, *De paenitentia*, 6,4; 7,14.

<sup>360</sup> Por. CYPRIAN z KARTAGINY, *Epistulae*, CPL 50, 59,13; 16,2; 64,1; 43,2-3; *De opere et elemosynis*, CPL 47, 5; *De lapsis*, CPL 42, 16; 29, *satisfactione placandus est*, zob. TAMŹE, 17.

<sup>361</sup> Zob. CPL 88, LAKTANCJUSZ, *De ira Dei*, 21,9: *gratia-satisfactio*; CPL 143, AMBROŹY z MEDIO-LANU, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, 7,156 nn.; 10,88; por. CPL SULPICJUSZ SEWER (SWP, 360), *Dialogorum l. III*, 2,10: *poena-satisfactio*, zob. *Dialogi o ̑yciu św. Marcina*, tł. P.J. NOWAK, wst., kom. i opr. M. STAROWIEYSKI, *Źródła Monastyczne* 8, Kraków 1995, 145-165; CPL 284, AUGUSTYN, *Sermones*, 19,2 nn; CPL 295, *Enchiridion ad Laurentium seu de fide, spe et caritate*, 65,70 nn.; CPL 1641, INNOCENTY I (SWP, 205), *Epistula 25 – ad Decentium episcopum*, 25,7; CPL 1656, LEON WIELKI (SWP, 261-264), *Epistula – ad Theodorum Forojuliensem episcopum*, 108.

<sup>362</sup> Zob. HILARY z POITIERS, *Tractatus super psalmos*, 53,12, CPL 428.

<sup>363</sup> Zob. AMBROŹY z MEDIO-LANU, *De fuga saeculi*, 7,44, CPL 133.

<sup>364</sup> Por. 1 P 3,15; LEON WIELKI, *Epistula* 28,6: PL 54,778B.780A; por także ORYGENES, *In librum Iudicum homiliae IX* (latine, interprete Rufino), 3,2, CPG 1421; TENŹE, *De principiis*, 3,1,16, CPG 1482; HIERONIM, *Epistula* 52,7, CPL 620.

<sup>365</sup> Por. CPL 1656, LEON WIELKI, *Epistula* 31,4; 30,2; por. CPL 1657, TENŹE, *Sermones XCVI*, 35,5: *satisfactio legitima* – ̑adana od manichejczyków; *Epistula* 89,1: *satisfactio correctis*, od następców Dioscora; *Epistula* 164,5: *legitima satisfactioe correctis paenitentiae remedium non negetur*; także *Epistula* 127,1: *talia scripta*, bez określonego terminu *zadoścuczynienia*. Zob. AUGUSTYN, *De gestis Pelagii*, 11,24; 20,44, CPL 348. Por. B. STUDER, *satisfactio*, w: A. DI BERARDINO (dir. da), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Roma 1993, II, 3104-3106 (= DPAC).

<sup>366</sup> Zob. MR2002 – MnD 492; pol. tł.: *Panie, nasz Boże, wejrzyj na niewysłowioną miłość Serca Twojego Syna, który wydał się za nas, aby przez Jego zasługi nasz dar stał się miłą Tobie Ofiarą, zadoścuczynieniem za nasze grzechy*. Por. MR1986 – MnD 279; itMR – MnD (ABC), 501 (=519.537); frMR – MnD, 333; enRMS – MnD, 351; deMBabc – MnD (ABC), 357 (=884.1203).

<sup>367</sup> Użyty tu *con.* i konstrukcja zd. cel., wyrażającego życzenie, z zastosowaniem *ut* oraz *sit...* *acceptum*, podkreśla jeszcze bardziej formę błagalną tej oracji, a zwłaszcza dwóch ostatnich syntagm połączonych spójnikiem *et* (i). Ich akcent semiotyczny spoczywa na przyjęciu daru w duchu wynagrodzenia. Zob. *respice* (*imperat.praes.act.* 2pers.sg., od *respicio, -spexi, -spectum* 3.) – oglądać się w tył, spoglądać za siebie; myśleć o czym, rozważać, zważać, uwzględniać; mieć wzgląd, staranie; oczekiwać; *Dómine* (od *Dóminus, -i*, (m.)) – Pan (nazwa Boga, stałe tł. hebr. Jahwe, a niekiedy hebr. *Adonai*, także przydomek Mesjasza – po hebr. *Adon*); *ineffábilem* (adi. – (m.f.) – acc. od *ineffábilis, -e*, niewysłowiony, niewypowiedziany, niewymowny; *caritátem* (dekl. 3, typ1, sg.: acc.); *offérimus* (*ind.praes.act.* 1pers.sg. od *offérō, obtūli, oblatum /inf. offerre/*) – nieść naprzeciw, przynieść, przedłożyć, okazać, przedstawić; podawać, nastęrczać, ofiarować, złożyć w darze; spotkać, stanąć naprzeciw; *sit* (od *sum, fui, esse* – tu: *con.praes.act.* (może też być pass.) 3pers.pl./+ *accéptum/; munus, -éris*, (n.) – danina, ciężar, podatek, świadczenie, trybut; powinność, obowiązek, zadanie, urząd; służba, przysługa, dar; datek, ofiara, przedmiot ofiarny; *accéptum* (*sit*) (zob. *accipiens, -tis* (*part.praes.act.*), *accipio, -cepi, -ceptum* 3. (tu: *part.perf.pass., -us, -a, -um*) – przyjmować, otrzymać; znosić (ciepienie); usłyszeć, dowiedzieć się; zgodzić się, uznać za słuszne; odebrać; *expíátio, -onis* (f.) – odpokutowanie, skrucha, pokuta, pojednanie, prze-błaganie; *delictórum* (od *delinquo* – rzecz. (n.) II dekl., gen.pl – *nostrorum* (z naszych, zaimek dzierz.) = przewinień).

<sup>368</sup> Spotykamy w nich tylko nieznaczne różnice znaczeniowe. I tak np., opuszczono przymiotnik *umilowany*, którym określa się relację Ojca do Syna; dalej – zamiast o *niewysłowionej miłości*, mowa jest o *ogromnej (niezmierzonej, bezgranicznej)*, a w końcowych syntagmach – zamiast o *oczyszczeniu z naszych win*, w j.włos. mówi się o *przebaczeniu wszystkich grzechów*. Zob. źródła tł. włos., s. 109 (przyp. 366).

<sup>369</sup> Opuszczenie przymiotnika *dilectus* (*umilowany*) w stosunku do Syna oraz ostatnia syntagma, gdzie użyto czas. *służyć* w funkcji celowej, tzn. w relacji do *ofiar jako zadośćuczynienia za grzechy*. Zob. źródła tł. fr., jw.

<sup>370</sup> Pierwszy raz, gdy chodzi o *miłość Syna względem nas*, a drugi – gdy mowa o racji, dla której Bóg miałby nam *wybaczyć winy* (*grzechy*). Pierwsza część oracji (dwie syntagmy) jest dość bliska wersji typicznej, ale druga część (pozostałe dwie syntagmy) ujawnia już nowe elementy. Racją przyjęcia naszej ofiary (tu: wprost Eucharystii) oraz przebaczenia grzechów jest *miłość Syna*. Zob. źródła tł. ang., jw.

<sup>371</sup> Pierwsza z nich odwołuje się do *wszehmocy Bożej*, by następnie przywołać *przebite Serce* oraz fakt *wydania się Syna Bożego za nas* z miłości. Tego w oryginale nie znajdziemy. Jest to inwencja własna twórców tej oracji formularza niem. Pod względem lit. więc może i jest piękna, jednak wiernością oryginałowi nie grzeszy. Zob. źródła tł. niem., jw.

<sup>372</sup> Zob. Wulgata: *Deus Deus meus respice me quare me dereliquisti longe a salute mea verba delictorum meorum*. Tekst BT nie oddaje w ogóle sensu VgSt., jeśli chodzi o przyczynę cierpienia: por. BT Ps 22,2 *Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił? Daleko od mego Wybawcy słowa mego jęku*. Por. więcej na ten temat *delictum*, poniżej – na s. 113.

<sup>373</sup> TAMŻE: Dz 22,13 – podobnie jak w Łk 18,42, ale imperatyw pochodzi od chrześcijanina, który przychodzi do Pawła, by mu przywrócić wzrok. Zob. BT Łk 9,38; 18,42.

<sup>374</sup> Zob. BT Jon 1,14; TAMŻE: Dn 3,34.

<sup>375</sup> Zob. BT 1 Sm 12,3. Ponadto – wiele miejsc, w których mowa o złożonych darach dla Pana, np. spalanych jako ofiarę pokarmową z pierwocin (por. VgSt. Kpł 2,14), ofiary całopalenia nieustającego, ofiary szabatowe, w dni nowiu, uroczystości Pana, ofiary dobrowolne (por. VgSt. Ezd 3,5), i in.

<sup>376</sup> Zob. BT Mt 5,23-24.

<sup>377</sup> Ostatni tekst z *acceptum* jest przysłowiem mądrościowym, TAMŻE: 42,7.

<sup>378</sup> Nie zapominajmy, że *accipio* może znaczyć także: przyjmuję, otrzymuję, znoszę (cierpienie), zgadzam się, uznaję za słuszne, odbieram. Zob. BT Mt 13,33.

<sup>379</sup> Zob. BT Kpł 8,15.

<sup>380</sup> Należy dodać, że spora ilość tekstów – w Księdze Liczb i nie tylko – dotyczy przepisów oczyszczenia i tam też spotykamy termin *expiatio* (por. VgSt. Lb 19,13; 19,21; 31,23; Ne 12,44).

<sup>381</sup> Zob. gr. παρά-πτωμα, ατος, τό, (παρὰπίπτω) oraz łac. odpowiednik *delictum*, -i można tł. jako: wykroczenie, przewinienie, przestępstwo, błąd, wina, grzech; dlatego należałoby oddać BT Ps 22,2 w ten sposób: *Boże mój, Boże mój, wejrzyj na mnie, czemuś mnie opuścił? Daleko od mego zbawienia słowa mego wykroczenia. Oznaczałoby to stwierdzenie Jezusa, że jest niewinny, że Jego wybawienie, które nadchodzi, daleko jest od tego, co Mu zarzucono jako przestępstwo-wykroczenie. Oznacza świadomość bliskości Wybawiciela i tego, że na sobie poniósł nasze grzechy jako niewinny Baranek. Zob. także: BT 2 Kor 5,21; TAMŻE: Ga 3,13.*

<sup>382</sup> Zob. BT Rz 3,25-26; TAMŻE: Rz 5,15; 5,20.

<sup>383</sup> Zob. BT Hbr 4,15; TAMŻE: 5,2; 7,26-27.

<sup>384</sup> Por. CCSL 160L, dz. cyt., 178; CCSL 160M, dz. cyt., 179-180; TAMŻE: MA1980, 25; SRM1975, dz. cyt., 103.

<sup>385</sup> Por. P. BRUYLANTS, OMRB, I, dz. cyt., 122. *Sacratissimi Cordis Jesu*, 57.

<sup>386</sup> Zob. ineffabilis: caritas; gratia: *Deus, quem diligere et amare justitia est, ineffabilis gratiae tuae in nobis dona multiplica: et qui fecisti nos in morte Filii tui sperare quae credimus...*; misericordia: *Ineffabilem misericordiam tuam, Dne, nobis clementer ostende*; por. P. BRUYLANTS, OMRB, II, dz. cyt., 983 (jw.), 243, 648.

<sup>387</sup> Zob. *expiatio: delictorum: ...hostia, quam offerimus, nostrorum sit expiatio delictorum; peccati: Hostias ...pro renatorum expiatione peccati deferimus; expiationem tribuere: Vivificet nos, quaesumus, Domine, humus participatio sancta mysterii: et pariter nobis expiationem tribuat, et munimen...* Por. P. BRUYLANTS, OMRB, II, dz. cyt., 640, 983 (jw.), 618, 1178.

<sup>388</sup> Zob. *Respice, quaesumus, Domine, nostram propitius servitatem, ut quod offerimus sit tibi munus acceptum, sit nostrae fragilitati subsidium*, LEON I, *Sacramenta Romanae Ecclesiae*, 32, PL 55,132B(132D); *Respice, quaesumus, Domine, nostram propitius servitatem, ...et haec oblatio nostra sit tibi munus acceptum, sit fragilitatis nostrae subsidium sempiternum*; oraz *Respice, Domine, quaesumus, nostram propitius servitatem, ut quod offerimus sit tibi munus acceptum, sit nostrae fragilitatis subsidium*; GELAZY I, *Sacramenta Romanae Ecclesiae*, 102; 3.7, PL 74,1151D.1192B; *Respice, Domine, quaesumus, nostram propitius servitatem, ut quod offerimus sit tibi munus acceptum, sit nostrae fragilitatis subsidium*, GRZEGORZ I WIELKI, *Liber sacramentorum*, 13, PL 78,181D. Por. PL 121,810D.

<sup>389</sup> Zob. VgSt. Wj 12,6-7.22 (por. o dniu i obrzędzie przebłagania, o którym mówi Kpl 16,27.30), *O Domine, tam graviter peccavi, sed tamen confido de misericordia tua, et sciens «asperges me hyssopo» mittit nos ad legem, in qua praecipiebatur, ut hyssopo intincto in sanguine vitulae, leprosus aspergeretur, et hoc erat eis quaedam expiatio* (Wj 12). *Sanguis ille sanguinem Christi significavit, in quo per fidem lepra peccatorum mundatur. Hyssopus, quae herba humilis est, significat humilitatem qua et Christus fudit sanguinem suum, et qua nos ipsum sanguinem per fidem suscipimus, et sicut hyssopus lapides penetrat, et pulmonis tumorem pellit, sic humilitas lapidea corda penetrat, et tumorem superbiae fugat, et secundum dicit: Asperges me hyssopo, id est sanguine Christi, cum humilitate fuso...*; zob. HAIMO (*Halberstatensis*), *Commentaria in psalmos*, 50, PL 116,370C-D.

<sup>390</sup> Pierwsze: *odpokutowanie, skrucha, pokuta; dies expiationum – dzień Pojednania*. Drugie: *pojednanie, zmiłowanie, ulaskawienie, laska; ofiara przebłagalna; okup*. Por. hebr. *kipper*; HIERONIM, Dan., dz. cyt., 8,16; cyt. za, B. STUDER, *Espiazione*, w: DPAC, I, dz. cyt., 1232-1233.

<sup>391</sup> Warunkiem *expiatio* jest nawrócenie serca (zob. Iz 46,8), które wzbudza sam Bóg. Chodzi o naukę o grzechu, który wymaga *expiatio*, o odnowieniu Przymierza lub pojednania z Bogiem, o przebaczeniu ze strony Boga, które według proroków pochodzi z Jego inicjatywy (por. 1 Kor 5,19) i dokonuje się we Krwi Chrystusa (por. Rz 3,25; 1 J 4,10). Dobrowolna śmierć Jezusa – jako dzieło pojednania z Bogiem – nie jest tylko jednym z najlepszych środków *ekspiacji* (por. Hbr), ale jest ono możliwe dlatego, że w centrum tego dzieła stoi Chrystus. Por. B. STUDER, *Espiazione*, w: TAMŻE, 1232-1233.

<sup>392</sup> Por. KLEMENS RZYMSKI (SWP, 251-253), *Epistula ad Corinthios*, 7,4; 64; TENZE, *List do Kościoła w Koryncie*, w: *Ojcowie Apostolscy*, dz. cyt., PSP 45, 27.55; PSEUDO-BARNABA (SWP, 85), *Epistula Barnabae*, 5,1, CPG 1050; *List Barnaby*, w: *Ojcowie Apostolscy*, dz. cyt., PSP 45, 116-117.

<sup>393</sup> Por. JUSTYN, *Dialogus cum Tryphone Iudeo*, 13,1 nn.; 40 n., CPG 1076; TENZE, *Apologia*, 1,32,7, CPG 1073; IRENEUSZ z LYONU, *Adversus Haereses*, 5,16,3, CPG 1306.

<sup>394</sup> Por. ORYGENES, *Cels*, 1,69, CPG 1476; ATANAZY WIELKI, *Orationes contra Arianos III*, 2,76, CPG 2093; GRZEGORZ z NAZJANZU, *Orationes XLV*, 30,5, CPG 3010, CYRYL JEROZOLIMSKI, *Catecheses ad Illuminandos 1-18*, 13, CPG 33,369-1060; por. BAZYLI WIELKI (SWP, 87-90), *Homiliae super psalmos*, 48,4, CPG 2836. Zob. JAN CHRYZOSTOM, *Hom. in Ga.* 2,8; TEODOR z Mopsuestii, *In Dan.*, 9,24. – cyt. za B. STUDER, *Espiiazione*, w: DPAC, I, dz. cyt., 1232-1235.

<sup>395</sup> Por. TERTULIAN, *De pudicitia*, 22; CPL 10; por. np. CYPRIAN z KARTAGINY, *Epistola*, (*S. Cypriani ad Antonianum epistolae pars altera*), PL 3,783C-785A; a zwłaszcza TENZE, *Epistolae de baptisate haereticorum*, (*Epistola S. Cypriani ad Pompeium contra epistolam Stephani de haereticis baptizandis*), PL 3,1132B.

<sup>396</sup> Por. HILARY z POITIERS (*Pictaviensis*), *Tractatus super psalmos*, 129, PL 9,723B.

<sup>397</sup> Por. Ps 37,6; AMBROŻY z MEDIOLANU, *De fuga saeculi*, 7,44, CPL 133.

<sup>398</sup> Por. AUGUSTYN, *Contra Faustum Manichaeum*, 20,21, CPL 322; *De Civitate Dei*, 10,6, CPL 313. *Bóg* w odniesieniu do *Słowa*: TENZE, *Enarrationes in psalmos*, 67,23, CPL 238; por. IRENEUSZ z LYONU, *Adversus Haereses*, 3, 16,9, CPG 1306; LEON WIELKI, *Sermones XCVI*, 69,4, CPL 1657; akt *ekspiacyjny* – AUGUSTYN, *De consensu Evangelistarum*, PL 34,1076-1077; TENZE, *In Ioannis evangelium tractatus CXXIV*, 5-6, PL 35,1695-1696.

<sup>399</sup> Por. CYPRIAN z KARTAGINY, *Epistulae*, 63,13 n., CPL 50; AMBROŻY z MEDIOLANU, *De Sacramentis*, 4,6,28; 5,24, CPL 154. Por. B. STUDER, *Espiiazione*, w: DPAC, I, dz. cyt., 1232-1235.

<sup>400</sup> Zob. MR2002 – MpK, 492; pol. tł.: *Boże, nasz Ojcze, niech ten Sakrament Twojej Miłości pociągnie nas do Twojego Syna, abyśmy ożywni świętą miłością, umieli dojrzeć w naszych braciach Chrystusa*. Por. MR1986 – MpK, 280; itMR – MpK (ABC), 501 (=519.537); frMR – MpK, 333; enRMS – MpK, 351; deMBabc – MpK (ABC), 357 (=884.1203).

<sup>401</sup> W drugiej syntagmie tego zd. użyto *con. (faciat)* oraz *abl. causae (dilectione)*. Zob. *sacramentum* (*N.sg.*); *sancta* (adi. od *sanctus*, -a, -um (m.f.n.) 3.) – święty, poświęcony Bogu; wzniosły; czcigodny; zacny, nieposzlakowany, nieskażony, czysty, sumienny; *fāciat* (koniug. IIIB, *con.praes.act* – 3 pers.sg. – od *fāciō*, -ere, *feci*, *factum* 3.) – czynić, robić, dokonywać, działać, tworzyć; spowodować, pobudzić, przygotować; postąpić, zachować się; *dilectiōne* (*abl.sg.* – zob. wyżej od *diligō*); *fervere* (*inf.* – od *fervēō*, -būi) – gotować się, wrzeć, pałać; być gorliwym, pobożnym; szumieć, kipieć, burzyć się (*dilectione fervere* = *abl. cum inf.*).

<sup>402</sup> Użyty tu czas. należy do *verba inchoativa (disco)*. Zob. *semper* /przysł., zawsze, raz na zawsze, ciągle; *atrācti* (tu: *part.perf.pass.* od *attraho*, -traxi, -tractum 3) – pociągać do siebie, przywlec; *ipsum* (=acc.sg.) samego, od *ipse*, *ipsa*, *ipsum* (zaimek) – sam, we własnej osobie, osobiście; *frāter*, -is (m.) – brat; bratanek, siostrzeniec, krewny; pl. rodzeństwo (brat i siostra); bliźni; przyjaciel; *agnōsco*, -ere, -novi, -nitum 3. – uznawać, przyznawać, rozpoznawać; *discamus* (*con.praes.pass.* 3pers.pl. – od *disco*, -ere, *didici*, *discum* 3.) – uczyć się, dowiadywać się, doświadczać; wiedzieć, rozumieć.

<sup>403</sup> Na miejsce syntagmy łac. *niech nas rozpali świętym umiłowaniem*, wstawiono inną – *niech nas przyciągnie do Chrystusa*. Owszem, w oryginale jest mowa o *przyciąganiu*, ale w taki sposób, że jest on efektem rozpalającej nas miłości Chrystusa, a nie samego sakramentu w sposób jakby narzędziowy. Poza tym, nie *ożywianie miłością* skutkuje *rozpoznawaniem braci* – jak czytamy w teże oracji włos., tylko *przyciąganie do Syna* – jak w syntagmie łac. Zob. źródła tł. włos., s. 116 (przyp. 400).

<sup>404</sup> Zob. źródła tł. fr., jw.

<sup>405</sup> Pierwsze dwie syntagmy są dowolną interpretacją oracji łac. MpK w j.ang. kieruje swą prośbę do *Ojca*, by sprawowany *sakrament wypełnił nas miłością* oraz by nas *uksztaltował na*

*podobieństwo* Chrystusa, zamiast – jak czytamy w oryginale, syntagmy o *rozpaleniu* miłością i *przyciąganiu*. Zob. źródła tł. ang., jw.

<sup>406</sup> Zmienia ona sens związków syntaktycznych pomiędzy syntagmami, bowiem pierwsze dwie wpływają na skutek, tzn. na pozostałe syntagmy. Ta jedna zmiana, podobnie jak w j.włos. ma swój wydźwięk semiotyczny. Zob. źródła tł. niem., jw.

<sup>407</sup> Zob. BT Ef 3,8-9; TAMŻE: Kol 1,26-27 – w w. 26 i 27 Paweł używa gr. μυστήριον, τό, (μύστης), który oznacza *tajemnicę, tajemną naukę*, a VgSt. w w. 26 stosuje jego zlatynizowaną formę *mysterium*, a już w w. 27 jego odpowiednik łac. *sacramentum* – który można tł. jako *uświęcenie, przysięga, uroczyste zobowiązanie, obrządek religijny, tajemnica, środek łaski, ofiara Mszy św.*

<sup>408</sup> Zob. BT 2 Tm 1,9.

<sup>409</sup> Zob. cyt. już tekst z VgSt.. Dn 3,35, którego oprac. można znaleźć na s. 92; por. także BT Rz 1,7; TAMŻE: Kol 3,12; Hbr 6,10.

<sup>410</sup> Zob. BT Łk 3,22. Reszta tekstów dotyczy, m.in., nazywania różnych rzeczy oraz miejsc, osób czy całych wspólnot mianem świętych (por. VgSt. Ef 5,27), oraz różnych form uświęcania, np. tych, które dotyczą uświęcenia – w *prawdzie*, analogicznie do miłości (por. VgSt. J 17,17; zob. BT J 17,17).

<sup>411</sup> Użyty przez VgSt. czas. *clarifico,-are* – zn. wychwalać, uwielbiać. Zob. użyte tutaj gr. czas. δοξάζω oraz δοξάζω to: *imp.aor.act.* 2pers.sg., oraz *con.aor.act.* 3pers.sg.; por. BT J 17,1.

<sup>412</sup> Zob. BT Dz 4,30.

<sup>413</sup> Zob. BT J 19,26-27.

<sup>414</sup> Zob. BT Rdz 37,35.

<sup>415</sup> Zob. BT Hbr 1,8.

<sup>416</sup> Zob. BT Pwt 15,7; 18,15.

<sup>417</sup> Zob. BT Mt 25,40; TAMŻE: Dz 9,4-5; Rz 8,29; VgSt. Hbr 2,17 – jw., ss. 99, 114.

<sup>418</sup> Zob. BT Ezd 3,13.

<sup>419</sup> Zob. BT J 10,15; 13,35.

<sup>420</sup> Zob. BT Łk 24, TAMŻE: Mt 11,27.

<sup>421</sup> Zob. BT Flp 3,10-11.

<sup>422</sup> Por. CCSL 160L, dz. cyt., 178; CCSL 160M, dz. cyt., 179-180; TAMŻE: MA1980, 25. Zob. SRM1975, dz. cyt., 103.

<sup>423</sup> Por. P. BRUYLANTS, OMRB, I, dz. cyt., 122. *Sacratissimi Cordis Jesu, 57*. Zob. *Missel Dominicain quotidien*. Selon le Rite de l'Ordre des Frères Prêcheurs. Orné de Gravures extraites de l'Œuvre Artistique des RR. PP. Besson et Danzas O.P. Éd. de L'Anné Dominicane, Paris 1924, 1132 (odtąd = OP). Zob. I rozdz., gdzie mowa o dominikanach i ich rycie., s. 29.

<sup>424</sup> Zob. *ferveo: amore – ita nos ejus intercessio in tuo semper faciat amore ferventes; ...et tuo semper faciant amore ferventes; desiderii – ut et sanctis jugiter desideriiis ferveamus; fervidus: cor – ut pura mente ac fervido corde rei sacrae attendamus; fervor: caelestis – Caestem nobis, Dne, praebeant misteria haec passionis et mortis tuae fervorem; fervor divinus*, P. BRUYLANTS, OMRB, II, dz. cyt., 522, 1054, 478, 614, 84, 828-829 (jw.).

<sup>425</sup> Por. (...) *benigna pietate composita et Deo placita dilectione fervere didicimus*; GRZEGORZ I, *Epistolae*, 3,49, PL 77,644A-C.

<sup>426</sup> Por. *Andreas Dominum quem invenit, etiam fratri Simoni sequendum evangelizat, quia hoc est vere Dominum invenire, vera [Al., vere] illius dilectione fervere, fraternae quoque salutis curam gerere*; zob. BEDA (*Venerabilis*), *Homilie*, 2,23, PL 94,258C-259A.

<sup>427</sup> Z liturgii mozarabskiej, wg reguły św. Izydora; na święto św. Agnieszki dziewicy i męczennicy, por. AUCTOR INCERTUS, *Missale mixtum*, 2, PL 85,671A.

<sup>428</sup> Zob. MR2002 – Pref., 494; pol. tł.: *Zaprawdę, godne... On wywyższony na krzyżu, w swojej nieskończonej miłości ofiarował za nas samego siebie. Z Jego przebitego boku wypłynęła krew i woda, i tam wzięły początek sakramenty Kościoła, aby wszyscy ludzie, pociągnięci do otwartego Serca Zbawiciela, z radością czerpali ze źródeł zbawienia*. Por. MR1986 – Pref. nr 48, 65\*; itMR



– Pref. (ABC), 501; frMR – Pref., 333-334; enRMS – Pref. nr P45, 462-463; por. *Der Grosse Wochentagsschott. Für die Lesejahre A-B-C*, Originaltexte der authentischen deutschen Ausgabe des Meßbuches und des Lektionars ergänzt mit den lateinischen Texten des Missale Romanum. Mit Einführungen hrg. von den Benediktinern der Erzabtei Beuron, Freiburg-Basel-Wien, 1980-3, 729 [Pref. (ABC)] (= deMBabc), zob. *Der Grosse Wochentagsschott. Advent bis 13. Woche im Jahreskreis*. Originaltexte der authentischen deutschen Ausgabe des Meßbuches und des Lektionars. Mit Einführungen hrg. von den Benediktinern der Erzabtei Beuron, Freiburg-Basel-Wien, 1980-3, I, 1410 (= Pref). (= deMBabc, 729).

<sup>429</sup> Użyty tu abl. (od *mira caritas*) w połączeniu z pasywną formą (*exaltatus in cruce*) wyraźnie podkreśla inicjatywę Boga w stosunku do Jezusa i do nas samych z Jego strony, co widać w dalszej syntagmie, zwłaszcza poprzez użycie w stronie aktywnej *ind.perf.* (*tradidit*, a więc – wydał, a nie „został wydany”): *pro nobis trádidit semetípsum* (acc.) – *za nas wydał samego Siebie*. Por. BT J 19,34.

<sup>430</sup> W tym właśnie miejscu używa się formy, która nadaje sens uprzednim syntagmom, a przemawia odtąd jeszcze bardziej trybem czas. (*con.imperf.act.*) wyrażającym niekończącą się akcją, działaniem. Zob. *manárent* (*con.imperf.act.* od *mānō,-are,-avi,-atum*) – płynąć, ciec, sączyć się; rozlewać się, wypływać; rozszerzać się, wzmaczać się; *ecclésiā,-æ*, (f.) (gr.) – zgromadzenie, gmina; kościół, także diecezja; *sacraméнта* (nom. acc., voc. pl. (n.)) – *sacraméntum,-i*, (n.) – sakrament, środek łaski, ofiara Mszy św.; *apértum* (*part.perf.pass.* – *apériō,-erūi (-ivi)-ertum*) – odkryć, odsłonić, obnażyć, okazać; pass. być widocznym; otworzyć, wygrzebać, wylamać; *Salvatór;-is*, (m.) – zbawca; Odkupiciel, Zbawiciel; *atrácti* (*part.perf.pass.* od *atráho,-traxi,-tractum*) – pociągać do siebie, przywlec; *úgiter* /przyszł./ zawsze, stale, ustawicznie, każdym razem; *haurírent* (*con.imperf.act.*, 3 pers.pl. od *hauríō, hausi, haustum* 4.) – czerpać, pić, żłopać; połykać, spożywać, pochłaniać; wziąć, nabrać, pochwycić; korzystać, zaczerpnąć (o źródłach wiadomości itp.); *salus,-utis* (f.) – zdrowie, powodzenie; zbawienie (duszy), ratunek, wybawienie (Ps. 17,51); nawrócenie (się); *gáudio* (od *gáudium,-i* (n.)) – radość, uciecha, przyjemność, rozkosz, słodycz, zabawa.

<sup>431</sup> Zob. źródła tł. włos., s. 122 (przyp. 428).

<sup>432</sup> Mamy więc syntagmę, gdzie użyto słowa *ofiarował* zamiast *wydał... siebie*, dalej – *pozwoił wypłynąć krwi i wodzie*, zamiast *wylał krew i wodę*, oraz *sprawił, że narodziły się sakramenty*, zamiast *aby z Niego wypływały sakramenty*. W ostatniej syntagmie dokonano kilku małych zmian, jak się wydaje – dla ożywienia oracji, np. *aby... przybywali czerpać radość z żywych źródeł...* Zob. źródła tł. fr., jw.

<sup>433</sup> Mamy więc w niej syntagmy dodane, jakby odwołujące się do tekstu św. Jana – *dał życie za nas, tak bardzo nas umiłował*. Albo, zamiast *przebitego Boku*, mamy *zraniony*. Następnie znowu syntagma dodana – *krew i woda jako źródło życia sakramentalnego*. Zob. źródła tł. ang., jw.

<sup>434</sup> Zamiast *godnej podziwu miłości*, mamy *nieskończoną*; następnie – dodatek, jakby kontynuację syntagmy – *wydał się za nas i przyciągnął wszystkich...*, zamiast po prostu *wydał za nas samego Siebie*. Dalej, zamiast *przebitego Boku* mówi się o *otwartym*, albo *Serce Zbawiciela stoi otwarte (otworem) dla wszystkich*, zamiast *aby wszyscy zostali przyciągnięci do otwartego Serca Zbawiciela*. Zob. źródła tł. niem., jw.

<sup>435</sup> Zob. BT J 12,32; TAMŻE: Dz 2,33.

<sup>436</sup> Zob. BT Ps 110,7.

<sup>437</sup> Zob. BT Syr 47,11; por. *Septuaginta*. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Duo volumina in uno, Stuttgart 1979 (odtąd = LXX).

<sup>438</sup> Zob. BT Iz 49,22; 52,13. Por. s. 96.

<sup>439</sup> Zob. BT Ez 17,24. Do tego powiedzenia z księgi prorockiej nawiązał właśnie Jezus, pouczając napotkane na drodze krzyżowej płaczące niewiasty, które litowały się nad Jego losem, gdy niósł na własnych ramionach drzewo krzyża na Kalwarię, by myślały o zbawieniu swoim i swoich dzieci (por. VgSt. Łk 23,31).

<sup>440</sup> Zob. BT J 3,14-15.

<sup>441</sup> Zob. BT J 8,28.

<sup>442</sup> Zob. BT J 12,34.

<sup>443</sup> Zob. BT Dz 5,31; TAMŻE: Flp 2,9.

<sup>444</sup> Por. np. VgSt. Rdz 40,19; 41,13; Joz 8,29; 2 Sm 21,6; 2 Sm 21,9; Est 8,7; 9,25.

<sup>445</sup> Zob. BT Mt 23,34.

<sup>446</sup> Idziemy tu za przykładem biskupa Romaniuka tylko ze względów praktycznych. Zob. K. ROMANIUK, *Synopsa Polska Czterech Ewangelii*, Wrocław 1987.

<sup>447</sup> Wulgata ma trochę inaczej rozłożony tekst w. 23 niż BT, która jego początek *A oni wszyscy: Niech będzie ukrzyżowany!* umieszcza w wersecie poprzednim, tj. w. 22. Zob. BT Mt 27,23 *Namiestnik odpowiedział: «Cóż właściwie z tego uczynił?». Lecz oni jeszcze głośniejsze krzyżeli: «Na krzyż z Nim!».*

<sup>448</sup> BT J 19,10.

<sup>449</sup> Zob. BT Mt 27,32.

<sup>450</sup> Zob. BT Łk 23,33; TAMŻE: J 19,19,25.

<sup>451</sup> Zob. BT Łk 4,13; TAMŻE: Mt 27,40.

<sup>452</sup> Zob. BT J 19,31; por. na temat *parezewe*, komentarz, s. 75 (przyj. 205).

<sup>453</sup> Zob. BT Łk 24,20.

<sup>454</sup> Zob. BT Rz 6,6.

<sup>455</sup> Zob. BT 2 Kor 13,4.

<sup>456</sup> Zob. BT Ga 3,1; 5,11.

<sup>457</sup> Zob. BT Ga 6,12.14.

<sup>458</sup> Zob. BT Hbr 12,2.

<sup>459</sup> Zob. BT Ef 5,2. Natomiast w Liście do Rzymian pisze o Ojcu, który za *nas wszystkich wydał*, tj. z miłości posunął się do tego, że *nawet własnego Syna nie oszczędził* (por. VgSt. Rz 8,32). Inne teksty mówią o *wydaniu* Jezusa, czyli zdradzie Judasza (por. VgSt. Mt 26,48), o *wydaniu* Jezusa na ukrzyżowanie przez Piłata (por. VgSt. Mt 27,26).

<sup>460</sup> Zob. BT J 18,6.

<sup>461</sup> Zob. BT Iz 53,12.

<sup>462</sup> Zob. BT J 19,30.

<sup>463</sup> Zob. BT J 19,37; TAMŻE: Za 12,10; Ap 1,7.

<sup>464</sup> Zob. BT J 19,34 *tylko jeden z żołnierzy włócznią przebił Mu bok i natychmiast wypłynęła krew i woda*; łac. *latus*, gr. πλευρά, ἄς, ἦ, oznacza bok, a w NT bok ciała ludzkiego, por. J 20,20.25.27; Dz 12,7; natomiast łac. *aperio* znaczy: odkrywam, odsłaniam, obnażam, okazuję, otwieram, wylamuję; a gr. νόσσω – klucz, żgać, pchnąć, przebijać.

<sup>465</sup> Zob. BT 1 J 5,6-8 *Jezus Chrystus jest tym, który przyszedł przez wodę i krew, i Ducha, nie tylko w wodzie, lecz w wodzie i we krwi. Duch daje świadectwo, bo Duch jest prawdą. Trzej bowiem dają świadectwo: Duch, woda i krew, a ci trzej w jedno się łączą*. Ta syntagma *Pref.* różni się od J 19,34, gdyż syntagma jest jakby refleksją teologiczną tekstu Janowego, por. komentarz lingwistyczny, s. 122.

<sup>466</sup> Zob. BT Ef 5,32.

<sup>467</sup> Zob. BT Ap 1,20.

<sup>468</sup> Por.: ὁ νόσσω ὀφθαλμὸν κατάξει δάκρυα καὶ νόσσω καρδίαν ἐκφαίνει αἴσθησιν (LXX, Syr 22,19). Czas. νόσσω – zn. nie tylko *przebijam, ranię*, ale i *otwieram*. Tł. Wulgaty: *pungens oculum deducens lacrimas et qui pungit cor proferet sensum* (VgSt. Syr 22,24), por. BT Syr 22,19 *Kto urazi oko, wyciska łzy, kto urazi serce, odkrywa uczucie*.

<sup>469</sup> Zob. BT Dz 8,32.

<sup>470</sup> Czas. *traho, traxi, tractum* jest to tł. gr. czas. użytego w J 6,44 ἐλάκω (con.aor.act., 3pers. sg.) oraz J 12,3: ἐλάκω (ind.fut.act. 1pers.sg.), por. tutaj zastosowanie tego czas. w NT: A. OEPKE, ἐλάκω, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrg. von G. Kittel, II bd., Stuttgart 1935, 500-501; zob. także BT Łk 12,58; TAMŻE: Syr 29,8 (różna numeracja w!). Zob. Oz 11,4; J 12,32, teksty już cyt.: s. 93 oraz s. 131; zob. BT J 6,44.

<sup>471</sup> Zob. BT Iz 45,8; TAMZE: Za 9,9.

<sup>472</sup> Por. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, quae antea cooperantibus A. Alt – O. Eißfeld – P. Kahle ediderat R. KITTEL. Editio funditus renovata, ediderunt K. ELLINGER et W. RUDOLF. Textum Masoreticum curavit H.P. Rüger. Masora elaboravit G.E. Weil, Stuttgart 1967/77. Zob. BT Iz 12,3; w greckim tekście czas. ἀντλήσετε użyty został w *ind.fut.act.*, 2pers.pl.; por. W. BAUER, *Grischisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 6 Aufl. hrg. von K. Aland und B. Aland, Berlin – New York 1988, 151. Obszernie o czerpaniu wód w ST i NT, oraz LXX, zob. H. SCHMOLDT, שָׁאב šā'ab, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, hrg. von H.-J. FABRY und H. RINGGREN, band VII, 891-894; por. BT Iz 49,10.

<sup>473</sup> Zob. BT Łk 1,44 *Oto, skoro głos Twego pozdrowienia zabrzmiał w moich uszach, poruszyło się z radości dzieciątko w moim łonie*; TAMZE: Łk 24,52; TAMZE: Hbr 12,2.

<sup>474</sup> Wszelkie zmiany w Pref. uroczystość o NSJ (zob. MR 70, s. 379), na piątek po II niedzieli po Zesłaniu Ducha Świętego, znajdziemy w *Corpus Christianorum: Vere dignum... per Christum Dominum nostrum praem: 1 exaltatus in cruce]* zob. J 3,14; 8,22; 12,32-34; Flp 2,9; 2 pro... semetipsum] zob. Ef 5,2; Ga 2,20; 3 de... aquam]zob. J 19,34; 4 haurient... gaudio] zob. Iz 12,3. Por. także: A. DUMAS, *Les Préfaces du nouveau Missel*, w: EphLit, dz. cyt., 85(1971), s. 25, n° 44. Zob. CCSL, 161D, s. 518. Gdyby przeszukać źródła wg klucza biblijnego, gdyż Pref. są nośnikami opowiadającymi wydarzenia zbawcze, to znajdziemy ich o wiele więcej, tzn. takie Pref., które zawierają syntagmy zbliżone tematycznie do *Qui mira caritate... in gaudio*. Zob. Iz 12,3 – VD 1062,4 – CCSL: 161C, 329 i 161D, 518; J 3,14...; J 12,32-33 – VD 1062, 1, jw.; J 19,30 ...; J 19,34 – VD 154, 5/6 – CCSL: 161A, 45-46 i 161B, 75; VD 498,10/12 – CCSL: 161A, 136-137 i 161B, 240-241; VD 1062,2(329); jw.; VD 1490,9 – CCSL: 161C, 448 i 161D, 733; VD 1520,21/22 – CCSL: 161C, 457 i 161D, 750; J 19,34/37 – VD 1274,8/9 – CCSL: 161C, 393 i 161D, 624-626 (duża ilość źródeł); J 19,37 – VD 1490,11/12(448) – jw. Linne: Flp 2,8 – VD 673,21/27(200); VD 885,1(273); VD 922,1(283); VD 964,2(297); VD 1030,3/4(319); Flp 2,8/11 – VD 197,7/9(59); Flp 2,9 – VD 233,5(72); VD 506,4(140); VD 581,34/35(161); VD 971,4(299); VD 9776,9/10(301); VD 1062,1(329); VD 1334,2(406); VD 1397,4(419); VD 1487,1/3(447); Ef 5,1-2 [2] – VD 430,6(114); VD 461bis,6(126); VD 522,52(146); VD 523,3(146); VD 598,9(168); VD 629,8/9(180); VD 653,4/6(191); VD 720,8/10(211-212); VD 885,4/5(273); VD 985bis,5(304); VD 986,3(304); VD 1062,1/2(329); VD 1130,1/3(348); VD 1131,1/3(348); VD 1223,1(376); VD 1227,1(377); VD 1285,2/3(396); VD 1328,2(406); VD 1359,1(412); VD 1397,15(420); VD 1417,12/15(425); VD 1548,38/39(466); VD 1667,3/4(502). Podkreślenia, moje. Zob. *Corpus Praefationum*, w: CCSL 161C, ed. E. MOELLER, Turnholt 1980, 329; zob. Index locorum S. Scripturae, TAMZE: CCSL 161, 19-73.

<sup>475</sup> Por. C. JOHNSON, SRM1975, dz. cyt., 176; A. WARD, C. JOHNSON, *The Sources of the Roman Missal (1975)*. II *Prefaces*, w: Notitiae 24 (1987), [287-291] 695-699 (= SRM1975/P).

<sup>476</sup> *Fer* = feria. Źródła i zmiany w tej Pref.: *Aeterne Deus praem: 1 Qui... dares]* J 3,16; 2 *Vere... vulneratus]* Iz 53,4-5; 3 *animam... inimicis]*zob. J 15,13; 1 J 3,16; 4 *tollendis... mulcatur]* zob. Mdr 2,20; Jr 11,19; Rz 5,10; 2 Kor 5,18-20; 5 *toto... nostrum]* zob. Mt 22,37-39; Mk 12,30-33; Łk 10,27; 1 J 5,2. Por. CCSL, 161D, 510-511.

<sup>477</sup> Zob. MP1830, ss. 383-384.

<sup>478</sup> Zob. *exaltatio: sanctae crucis – Deus, qui nos hodierna die Exaltationis sanctae Crucis annua solemnitate laetificas; exalto: a terra; crux: salutifera; signum – per lignum sanctae Crucis; lignum – ut ab hoste maligno defendas, quos per lignum sanctae Crucis Filii tui, arma justitiae pro salute mundi, triumphare jussisti; mira crucis, meditatio (mysterium) – Deus, qui mira Crucis mysteria ... et assidua ejusdem Crucis meditatione muniri...; patibulum – D.J.C., Fili Dei vivi, qui hora sexta pro redemptione mundi Crucis patibulum ascendisti, et sanguinem tuum pretiosum in remissionem peccatorum nostrorum fudisti... 1. Missae Votivae. Feria VI. Missa de Passione Domini. Postcom. 2. Missae pro aliquibus locis. Feria III post Dominicam Sexagesimae. In Commemoratione Passionis D.n.J.C. Por. P.L. 101, 463; patibulum – Deus, qui pro nobis Filium tuum crucis*

*patibulum subire voluisti, ut inimici a nobis expelleres potestatem: concede nobis famulis tuis; ut resurrectionis gratiam consequamur; tormentum – crucis subire tormentum; vexillum – Jesu Christi Domini nostri corpore et sanguine saginandi, per quem Crucis est sanctificatum vexillum; in cruce offerre – D.J.C., qui temetipsum in cruce holocaustum immaculatum et spontaneum Deo Patri obtulisti: q.; ut ejusdem sacrificii oblatio veneranda indulgentiam nobis obtineat et gloriam sepiternam....* Missæ pro aliquibus locis. Feria VI post Dominicam I Quadragesimæ. Sacrorum Lanceæ et Clavorum D.n.J.C., (MpK); *Sanctificet nos, q., Dne, hoc sanctum et immaculatum sacrificium vespertinum: quod unigenitus Filius tuus in cruce obtulit pro salute mundi...* Missæ pro aliquibus locis. Feria VI post Dominicam I Quadragesimæ. Sacrorum Lanceæ et Clavorum D.n.J.C. (MnD). Por. Ps. 140,2. Por. P. BRUYLANTS, OMRB, II, dz. cyt., 405, 259, 118, 1041, 967, 384, 491, 438, 987, 657, 508, 1049.

<sup>479</sup> Zob. transfixio – *Offerimus tibi preces et hostias, D.J.C., humiliter supplicantes: ut, qui Transfixionem dulcissimi spiritus beatæ Mariæ, Matris tuæ, precibus recensemus...* 1. Feria VI post Dom. Passionis. Septem Dolorum B. Mariæ Virg. (MnD). 2. Die 15 Septembris. Septem Dolorum B. Mariæ Virginis; *Transfixionem Matris tuæ et Virginis devote celebrantes*; effundo: benedictionem (gratiam) – *effunde super hanc orationis domum benedictionem tuam [gratiam tuam]*; divitias – *divitias misericordiae tuæ benignus effundas*; gratiam – *effunde propitius gratiam tuæ benedictionis*; *effunde super hunc locum gratiam tuam*; misericordiam – *effunde super nos misericordiam tuam*; effusio: sanguinis; sacramentum: m.in. paschale (paschalia) – *ut paschalis perceptio sacramenti, continua in nostris mentibus perseveret; per paschale sacramentum; D., qui nos ad celebrandum paschale sacramentum...; qui paschale sacramentum in reconciliationis humanæ fœdere contulisti...; sacramentis paschalibus*; Christi et ecclesiae (mano (manarent)) – *D., qui tam excellenti mysterio conjugalem copulam consecrasti, ut Christi et Ecclesiae sacramentum præsignares in fœdere nuptiarum...; corporis et sanguinis – Beata Virgine Maria intercedente, cujus precibus exoratus Jesus Christus Filius tuus fecit initium signorum: da nobis, Dne D., sacramentum corporis et sanguinis ejusdem Filii tui pura mente conficere; ut æterni convivii mereamur esse participes...* Missæ pro aliquibus locis. Die 27 Novembris. B. Mariæ V. Immaculatæ a Sacro Numismate, (MnD). Por. J 2,11); *Pretiosi corporis et sanguinis tui nos, Dne sacramento refectos, mirifica tuæ majestatis gratia...; Sacramenta corporis et sanguinis tui...; eucharistiæ (divitias); dominicæ passionis – da nobis ita Dominicæ passionis sacramenta peragere; redemptionis – nobis sacramentum redemptionis efficiat; salutis nostræ – per hæc sacramenta salutis nostræ; Sacramenta salutis nostræ suscipientes; æternæ vitæ – Sumpsimus, Dne, æternæ vitæ sacramenta, te humiliter deprecantes; misericordia – ...anima famulæ tuæ N. lucis æternæ consortium: cujus perpetuæ misericordiae consecuta est sacramentum; aqua: cælestis – ...nostris iniquitatibus tabescentem cælestibus aquis infunde...; baptismatis (regenerationis) – id in salutem gentium per aquam regenerationis operaris... (ut sicut priorem populum ab ægyptiis liberasti hoc ad salutem gentium per aquas baptismatis opereris...); ut, quos aqua baptismatis abluis, continua protectione tuearis; sapientiæ – ut panis sit intellectus, et potus aqua sapientiæ salutaris; fons aquæ (aquam haurire). Por. P. BRUYLANTS, OMRB, II, dz. cyt., 740, 1006, 439, 309, 356, 755, 770, 453 (jw.), 133, 224, 396, 793, 1069, 434, 67, 890, 990, 501 (jw.), 760, 80, 217, 995, 1077, 654, 167, 211, 335, 1170, 21 (jw.).*

<sup>480</sup> Zob. syntagmy [P634bn]: *Deus, qui invisibili potentia per sacramentorum signa mirabilem operaris effectum...; Deus, cuius Filius, ... in cruce pendens, una cum sanguine aquam de latere suo produxit...; respice in faciem Ecclesiae tuæ, eique dignare fontem baptismatis aperire...; ex aqua et Spiritu Sancto resurgere mereatur. Descendat, quaesumus, Domine, in hanc plenitudinem fontis per Filium tuum virtus Spiritus Sancti, ut omnes, cum Christo consequuti per baptismum in mortem, ad vitam cum ipso resurgant.*, w: M. SODI – A. TONIOLLO, *Concordantia et indices Missalis Romani*, ed. typ.<sup>3</sup>, Città del Vaticano 2002 (odtąd = CIMR); „P” oznacza tempus paschale, zaś „bn” – oratio benedictionis. Prócz syntagm akcentujących tematykę wody, najważniejsza dla nas tutaj syntagma – *in cruce pendens, una cum sanguine aquam de latere suo produxit* – koresponduje bezpośrednio z prefacją o NSJ w MR2002: *Qui, mira caritate, exaltatus in cruce, pro*

*nobis tradidit semetipsum, atque de transfixo latere sanguinem fudit et aquam, ex quo manarent Ecclesiae sacramenta, ut omnes, ad Cor apertum Salvatoris attracti, iugiter haurirent e fontibus salutis in gaudio.* Zob. MR2002 – CIMR [O1145vd], gdzie „O” ozn. *tempus «per annum»*, a „vd” – *prefatio*. W Mszałe Piusa V z 1570 r., gdzie umieszczono *benedictio fontis* w liturgii *Sabbato Sancto*, znajduje się syntagma: *Qui te una cum sanguine de latere suo produxit...* Przeszła ona także z Mszału trydenckiego do euchologii nowszych, kolejnych edycji mszałów rzymskich. Spotykamy je zrówno w MR1970, MR1975, jak i w ostatniej, trzeciej edycji MR2002.

<sup>481</sup> (...) *benedico te, creatura aquae, per deum... qui te in deserto amaram suavitatem inditam fecit esse potabilem et sitiendi populo de petra produxit. Benedico te et per Iesum Christum filium eius unicum dominum nostrum, qui te in Channa Gallileae signo ammirabili sua potencia conuertit in unum, qui pedibus super te ambulauit et a Iohanne in Iordane in te baptizatus est, qui te una cum sanguine de latere suo produxit...*; zob. *Liber Sacramentorum Romanae Aecclesiae ordinis anni circuli* (Cod. Vat. Reg. lat. 316/ Paris Bibl. 71,41/56), (Sacramentarium Gelasianum), wyd. L.C. Mohlberg. L. Eizenhofer, P. Siffirin, *Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Fontes IV*, Roma <sup>2</sup>1968, 446 (odtąd = GeV).

<sup>482</sup> Przytoczę tylko interesującą nas syntagmę: *Vnde benedico te creatura aquae (...); benedico te et per Iesum Christum filium eius unicum Dominum nostrum, qui ... te una cum sanguine de latere suo produxit...*; zob. *Liber Sacramentorum Engolismensis*. Manuscrit B. N. Lat. 816. Le Sacramentaire Gélasien d'Angoulême, wyd. P. SAINT-ROCH. *Korpus Christianorum, Series Latina CLIX C*, Turnhout 1987 (odtąd = GeA); GeA 757.

<sup>483</sup> Por. *Sacramentarium Hadrianum*, in: J. DESHUSSES, *Le Sacramentaire Grégorien*, t. 1, Fribourg – Suisse 1971 (= *Spicilegium Friburgense* 16) [Ms: Cambrai, Bibl. Mun., Ms. 164(159)], 375, 981, 983 (odtąd = GrH).

<sup>484</sup> Zob. *Saluator – Deus, qui Unigenitum Filium tuum constituisti humani generis Salvatorem, et Iesum vocari iussisti: concede...*; traho: ad unigenitum omnia trahere: *Deus, qui ad Unigenitum Filium tuum exaltatum a terra omnia trahere disposuisti: perfice propitius; ut...* Die 18 Septembris. S. Iosephi a Cupertino Confessoris. (K). Por. J 12,32; *haurirent e fontibus salutis in gaudio* – jw. Por. P. BRUYLANTS, OMRB, II, dz. cyt., 427, 269.

<sup>485</sup> (...) *Christus, in triumpho crucis exaltatus est*, por. ARNOBIUSZ (*junior*), *Commentarii in psalmos*, 104, PL 53, 481C.

<sup>486</sup> *Ecce Deus Saluator meus... qui temporibus Augusti Caesaris... sub Pontio Pilato in lignum crucis exaltatus, spinis clavorum laceratus iste...*; cytuje także VgSt. Iz 12,3 oraz J 16,22 i 7,38; por. RUPERT (*Tuitiensis*), *De Trinitate et operibus ejus libri XLII*. In *Isaiam prophetam commentariorum*, 2,11, PL 167,1326A-D.

<sup>487</sup> *Si justa filii hominum iudicarent, et animadverterent diligenter impensam sibi gratiam Redemptoris, qui pro nobis tradidit semetipsum, usque ad mortem factus obediens, ut nos de inimici faucibus liberaret, sanctam Ecclesiam, sponsam ejus, quam ipse proprio sanguine dedicavit (...)*, por. INNOCENTY III (1160-1216), *Regesta sive epistolae*, 208, PL 216,736C; TENZE, *Supplementum ad Regesta Innocentii III*, 74, PL 217,107D.

<sup>488</sup> Na poświęcenie świętyni: *Vers. 19. De proprio produxit latere. Cum Christi in cruce dormientis per mortem latus est apertum lancea militis, inde profluxit sanguis et aqua* (J 19,34) *unde sacramenta ecclesiastica suam acceperunt efficaciam. Tunc sane Christus de illo latere suo transfixo formavit Ecclesiam, quoniam a prioribus eam sordibus emundavit, et illo sanguine et aqua abluit. Hoc autem mysterium (ut sequens dicit versus) figuratum fuit in formatione primae mulieris, quae de latere viri dormientis, et ex costa Adae formata in Genesi legitur*, zob. ADAM (*S. Victoris*), *Sequentiae*, 12,19, PL 196,1461A-D. Por.: *ex hora qua in latere percussus lancea, fudit sanguinem et aquam*, RUPERT (*Tuitiensis*), *De Trinitate et operibus ejus libri XLII*, 2,37, PL 167,647B; GERHOH (*Reicherspergensis*), *Expositio in canticum Moysis I*, 10, PL 194,1021B.

<sup>489</sup> *Quia dormienti Christo in cruce facta est conjux de latere. Percussum est enim latus pendens de lancea* (J 19, 34), *et profluxerunt Ecclesiae Sacramenta*, por. AUGUSTYN (*Hipponensis*), *Enarrationes in psalmos*, 56,11, PL 36,668. Por. o wyzwoleniu przez Chrystusa i łaskę sakra-

mentów Kościoła (przeciw pelagianom), TENZE, *De gratia Christi et de peccato originali*, 2,40,45, PL 44,407-408; o szukaniu schronienia w sakramentach Kościoła, TENZE, *De anima et ejus origine*, 2,11,15, PL 44,504.

<sup>490</sup> *Postquam in conditione rerum Eva de Adae costa formata est, dixit vir ejus: Hoc os de ossibus meis, et caro de carne mea (Rdz 2,23). Apostolus autem ad conjugatos loquens, istud mysterium ad quid pertinere possit, exponit, dicens: Hoc magnum est sacramentum, ego autem dico in Christo et in Ecclesia (Ef 5,32). Unde constat os Domini Ecclesiam hic debere intelligi. Et ut praedicto exemplo plenius aptemus illa quae dicta sunt, ante adventum Domini occulta fuerunt quaedam Ecclesiae sacramenta, ut baptismum sacrum, ut corpus et sanguis Domini, et caetera quae plenitudine veniente claruerunt*, zob. KASJODOR (CASSIODORUS Vivariensis), *Expositio in Psalterium*, 3,138,14, PL 70,989B-D. Podobnie: MARCIN (Legionensis), *Sermones*, 4,20, PL 208,282A-B; także: opat ABSALON (Sprinckirsbacensis), *Sermones*, 23, PL 211,138D-141A.

<sup>491</sup> Por. *gratiae coelestis et perpetuae mercedis Ecclesiae sacramenta*; BEDA (Venerabilis), *Hexaameron*, 2, PL 91,114B-D; TENZE, *De tabernaculo et vestibus sacerdotum*, 1,6, PL 91,410C-D.422C; *De tempo Salomonie*, PL 91,736D-738-C.803D; *Et bene in domo harum nuptiarum, quae Christi et Ecclesiae sacramenta figurarent (...)*, TENZE, *In Evangelium S. Joannis*, 2, PL 92,657A-662B.706B. Tak samo: ALKUIN, *In Evangelium Joannis*, 3, PL 100,771A-B.

<sup>492</sup> *Tunc namque fabricata est arca, quando de latere Christi in cruce pendentis in sanguine et aqua profluxerunt Ecclesiae sacramenta. Quando Agnus immolatus est, tunc est sponsa Agni nata. Quando Adam soporatus est, tunc Eva fabricata est (Rdz 2). Ascendit sponsus noster thalami sui lectum, dormivit, moriendo exhibuit quod ab initio profuit, fecit quod ab initio fuit. Vide an idem dicere velit Scriptura, quando loquitur de fabricatione hujus arcae, hoc est Ecclesiae; por. HUGO (de S. Victore), *De arca Noe morali libri IV*, 1,4, PL 176,629D-631D.*

<sup>493</sup> Por. *Nam et de latere Christi non aquam, sed humorem aquaticum, id est flegma mentiuntur exivisse, non attendentes quod de latere Christi duo praecipua Ecclesiae sacramenta fluxerunt, videlicet et sacramentum redemptionis in sanguine, et sacramentum regenerationis in aqua*; INNOCENTY III, *Mysteria evangelicae legis et sacramenti eucharistiae*, 4,24, PL 217,876A-C.

<sup>494</sup> A zwłaszcza w. 44: *nemo potest venire ad me nisi Pater qui misit me traxerit eum*; por. *Trahit Pater ad Filium eos qui propterea credunt in Filium, quia eum cogitant Patrem habere Deum. Deus enim Pater aequalem sibi genuit Filium: et qui cogitat atque in fide sua sentit et ruminat aequalem esse Patri eum in quem credit, ipsum trahit Pater ad Filium*; zob. *beatus es Simon Bar Iona quia caro et sanguis non revelavit tibi sed Pater meus qui in caelis est (VgSt. Mt 16,17)*; por. ALKUIN, *In Evangelium Joannis*, 3,15, PL 100,832A-D.

<sup>495</sup> Por. VgSt. Pnp 1,2 *fraglantia unguentis optimis oleum effusum nomen tuum ideo adolescentulae dilexerunt te*; 4,11 *favus distillans labia tua sponsa mel et lac sub lingua tua et odor vestimentorum tuorum sicut odor turis*; 1,3 *trahe me post te curremus introduxit me rex in cellaria sua exultabimus et laetabimur in te memores uberum tuorum super vinum recti diligunt te*; wersja Ambrożego: *Quantae hodie renovatae animae dilexerunt te, Domine Jesu, dicentes: Attrahe nos post te, in odorem vestimentorum tuorum currimus (Ibid., 3), ut odorem resurrectionis haurirent!*; zob. AMBROŻY (Mediolanensis), *De mysteriis*, 6,29, PL 16,398A-B. Por. Św. AMBROŻY z MEDIOLANU, *Wyjaśnienie symbolu. O tajemnicach. O sakramentach*, przeł., wst. i opr. L. GŁADYSZEWSKI, Kraków 2004, ŻMT 31, 58.

<sup>496</sup> Por. *Beati siquidem oculi, qui videbant Dominum majestatis in carne praesentem (...); mitem et humilem corde, benignum, affabilem, misericordiae visceribus affluentem, Agnum Dei peccatum non habentem, et omnium peccata portantem. Beatae aures, quae verba vitae ab ipsius incarnati Verbi ore percipere merebantur, quibus enarrabat Unigenitus qui est in sinu Patris, et nota faciebant quaecunque audisset a Patre: ut fluentia doctrinae coelestis ab ipsius Veritatis purissimo fonte haurirent...*; BERNARD (Claraevallensis), *In ascensione Domini*, 5,11, PL 183,320B-D.

<sup>497</sup> Por. *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Œcumenici Consilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum*. LECTONARIUM, II. *Tempus per annum post Pentecosten*. Edytio typica, typis polyglottis Vaticanis 1971, 924-932 (odtąd = Lectionarium, II); zob. polski

przekład tekstów z uroczystości na Rok A, B, C, w: *Lekcjonarz Mszalny*, t. III. Okres zwykły od 1 tygodnia zwykłego do 11 tygodnia zwykłego, Poznań-Warszawa 1991, 394-403 (odtąd = Lekcjonarz, III).

<sup>498</sup> Por. R.E. BROWN – J.A. FITZMYER – R.E. MURPHY (red.), *Katolicki Komentarz Biblijny*, (red. wyd. pl. W. CHROSTOWSKI, *Prymasowska Seria Biblijna*), Vacatio, Warszawa 2004, wyd. 2, 153.158-159 (odtąd = KKB); zob. *Lectonarium*, II, dz. cyt., 924; por. *Lekcjonarz*, III, dz. cyt., 394-395.

<sup>499</sup> Ps 103 (102). Por. KKB, dz. cyt., 511-512.

<sup>500</sup> Por. TAMŻE, 1522.1525-1526.1531-1532; zob. *Lectonarium*, II, dz. cyt., 925; *Lekcjonarz*, III, dz. cyt. 395-396.

<sup>501</sup> Por. KKB, dz. cyt., 915-916.947-948; zob. *Lectonarium*, II, dz. cyt., 926; *Lekcjonarz*, III, dz. cyt., 396.

<sup>502</sup> Por. KKB, dz. cyt., 799.803.806-807.811-813; zob. *Lectonarium*, II, dz. cyt., 927; *Lekcjonarz*, III, dz. cyt., 397-398.

<sup>503</sup> Por. KKB, dz. cyt., 616-617.627.

<sup>504</sup> Por. TAMŻE, 1388.1390.1395; zob. *Lectonarium*, II, dz. cyt., 928; *Lekcjonarz*, III, dz. cyt., 398.

<sup>505</sup> Por. KKB, dz. cyt., 1108.1120-1121.1171; zob. *Lectonarium*, II, dz. cyt., 929; *Lekcjonarz*, III, dz. cyt., 399.

<sup>506</sup> Por. KKB, dz. cyt., 745-747.770-771.772-773; zob. *Lectonarium*, II, dz. cyt., 929-930; *Lekcjonarz*, III, dz. cyt., 400-401.

<sup>507</sup> Ps 23(22). Por. KKB, dz. cyt., 491.

<sup>508</sup> Por. TAMŻE, 1257-1259.1260-1261.1280-1281; zob. *Lectonarium*, II, dz. cyt., 931; *Lekcjonarz*, III, dz. cyt., 401-402.

<sup>509</sup> Por. KKB, dz. cyt., 1038-1039.1084-1085; zob. *Lectonarium*, II, dz. cyt., 932; *Lekcjonarz*, III, dz. cyt., 402-403.

<sup>510</sup> Zob. MR2002, 1166-1167.

<sup>511</sup> Zob. MR2002 – K, 1166; pol. tł.: *Panie, nasz Boże, ukształtuj nas na podobieństwo Serca Twojego Syna i rozpal Jego miłością, abyśmy upodobnieni do Niego stali się na wieki uczestnikami odkupienia*, zob. MR1986 – K, 186<sup>o</sup>; itMR – 1K lub 2K, oraz 3K, 2135.2136 (1K,2K=form. ur., 3K – II form.wot.); frMR – K, 997; enRMS – K, 939; deMB, II, K, 310.

<sup>512</sup> Użyto tu *imperat.* – pierwsza z nich: *Fac (imperat.praes.act. 2pers.sg.) nos, Dómine Deus, Cordis Filii tui virtútibus índui (inf.praes.pass.) – uczyni nas, Panie Boże, (bysmy) Serca Syna Twojego cnotami (byli) przyodziewani*. Druga syntagma dopełnia tę prośbę i korzysta z funkcji czas. postawionego w *imperat.* – *fac* – na początku oracji: *et afféctibus inflammári (inf.praes.pass.)* – tj. i uczuciami (miłością) zapalani. W dalszej części K napotykamy na dwie syntagmy tworzące zdanie celowe, które rozpoczyna partykuła *ut*. Ma ona bezpośrednio odniesienie do ostatniej syntagmy. Zob. *Fac (nos) (imperat.praes.act. 2pers.sg. od fáciō,-ere, feci, factum 3.)* – czynić, robić, dokonywać, działać, tworzyć; *virtútibus* (od *virtús,-tutis, (f.)*) – męskość, męstwo, dzielność, waleczność, odwaga, śmiałość, stanowczość; cnota, cnotliwość, zaleta, moralna doskonałość, szlachetny sposób myślenia, sprawność, władza; *índui (inf.praes.pass. od índũo,-ere, índũi, indutum 3.)* – wdziawać, wkładać, przyoblec; *pass.* odziewać się, ubierać siebie samego; *afféctibus* (od *afféctus,-us 3.)* – opatrzony, wyposażony; usposobiony; wzruszony, poruszony, osłabiony, stan i usposobienie umysłu, oddziaływanie; uczucie, serce, namiętność; *inflammári (inf.praes.pass. od inflammo,-are,-avi,-atum 1.)* – rozniecać, zapalać; drażnić, nęcić; w ogniu oczyszczać.

<sup>513</sup> Zob. tu: *imáginí (imágo,-inis (f.))* – obraz, wizerunek; *confórmes (conformis,-e, m./f., nom. acc. lub voc.pl.)* – kształtem podobny, zgodny; podobny, taki sam; *effécti (part.perf.pass. od efficio,-ere, effeci, effectum 3.)* – sporządzać (ręką, narzędziem), budować (*pass.* powstawać), wydawać z siebie, rodzić, tworzyć, sprawiać, wywoływać, powodować, stanowić coś, składać się na coś, zdobywać, uzyskiwać, wydobyć, dokonać; *participes (con.praes.act. 2pers.sg. od participo,-*

are, -avi, -atum 1.) – dopuścić do udziału, pozwolić uczestniczyć, stać się uczestnikiem, uczestniczyć; brać w czymś udział (z acc.).

<sup>514</sup> Zob. źródła tł. włos., s. 143 (przyj. 511).

<sup>515</sup> I tak, zamiast *przyodziejaj...* *cnotami Serca*, w j.franc. mamy odwołanie się do *nieskończonej dobroci* Boga oraz wezwanie – *umocnij nasze serce mocą Chrystusa*. Dalsza syntagma cechuje się mniejszymi różnicami, które wypływają z przyczyn lit.: zamiast *zapalaj miłością*, mamy *wnieć w nas ogień*. Ale już kolejna zawiera dodatek: *którym pala Jego Serce*, być może uwarunkowany kultem, który żywo rozwijał się we Francji. Zob. źródła tł. fr., jw.

<sup>516</sup> Zob. źródła tł. ang., jw.

<sup>517</sup> Jednak zamiast *przyodziejaj*, prosi *uksztaltuj*, albo zamiast *zapalaj miłością*, prosi *wnieć w nas moc miłości*. W dalszych syntagmach różnice również są niezbyt duże. Zamiast *abyśmy*, *uksztaltowani*, prosi *abyśmy...* *upodobnieni...* i na końcu zamiast *wiecznego zbawienia* – jak w oryginale, mamy – *zbawienie, które On nam na zawsze uzyskał*. Zob. źródła tł. niem., jw.

<sup>518</sup> Zob. BT Ps 59,5; TAMŻE: 59,11; Ps 69,7; 104,1.

<sup>519</sup> Zob. BT Ba 2,11; TAMŻE: Dn 9,19.

<sup>520</sup> Zob. BT Mt 26,64. Wyjątkiem w NT są dwa miejsca autorstwa Łukasza, w których mamy do czynienia z czas. użytym w *imperat. (fac nos)*, ale bez odniesienia do *Domine Deus*. Pierwszy tekst pochodzi z Ewangelii, a dotyczy Męki Chrystusa i urągania, które zniósł na krzyżu, gdy jeden ze złoczyńców w szyderczy sposób każe Jezusowi wybawić siebie, tego, który szydził, i trzeciego ze skazańców (por. VgSt. Łk 23,39). Drugi fragment pochodzi z mowy Szczepana przed Sanhedrynem, przypominającej dzieje Izraela, m.in. żądanie skierowane do Aarona pod nieobecność Mojżesza (por. VgSt. Dz 7,40). Zob. BT Łk 23,39; por. Dz 7,40.

<sup>521</sup> Zob. BT 2 Kor 12,12; TAMŻE: Hbr 2,4.

<sup>522</sup> Zob. BT Ap 4,11; TAMŻE: 11,17.

<sup>523</sup> Zob. BT Ps 73,7.21.

<sup>524</sup> Zob. 1 Tes 2,2; TAMŻE: Rz 1,31; Flp 2,20; 2 Tm 3,3-4 *bez serca, bezlitośni, miotający oszczerstwa, niepohamowani, bez uczuć ludzkich, nieprzychylni, zdrajcy, zuchwali, nadęci, miłujący bardziej rozkosz niż Boga*.

<sup>525</sup> Zob. BT Rdz 1,26-27; TAMŻE: Mdr 2,23; 7,26 *Jest odbłaskiem wieczystej światłości, zwierciadłem bez skazy działania Boga, obrazem Jego dobroci*.

<sup>526</sup> Zob. BT Rz 8,29; por. cyt. już s. 120.

<sup>527</sup> Zob. BT 1 Kor 11,7; TAMŻE: 15,49; 2 Kor 3,18; 4,4; Kol 1,15; Kol 3,10.

<sup>528</sup> Zob. BT Iz 63,4.

<sup>529</sup> Zob. BT Mt 20,28.

<sup>530</sup> Zob. BT Łk 1,68; TAMŻE: 2,38.

<sup>531</sup> Zob. BT Hbr 9,12; TAMŻE: 9,15.

<sup>532</sup> Zob. BT 1 Kor 10,16; TAMŻE: 10,21.

<sup>533</sup> Por. CCSL 160L, dz. cyt., 226; CCSL 160M, dz. cyt., 233; TAMŻE: MA1980, 78. Zob. OP, s. 945.

<sup>534</sup> Zob. virtus: *Deus refugium nostrum – Deus, refugium nostrum et virtus; in infirmitate perficitur – Deus, cuius munere virtus in infirmitate perficitur; cordis tui; coronæ Filii tui: Supplices te rogamus, o. D.: ut hæc sacramenta quæ sumpsimus, per sarosanctæ Filii tui Coronæ, cuius solemnita recensemus, virtutem, nobis proficiant ad medalem...* Missæ pro aliquibus locis. Feria VI post Cineres. Sacræ Spinæ Coronæ D.n.J.C. (MpK); humilitatis – *concede nobis veræ humilitatis virtutem, cuius in se formam fidelibus Unigenitus tuus exhibuit; virtute diligere – D., qui caritatis dona per gratiam Sancti Spiritus quorum fidelium infudisti: ... ut te tota virtute diligant...*; inflammo: *nos inflammet operatio sacramenti – Divini operatio sacramenti... illuminet nos pariter et inflammet; ignis divinus; hæc hostia – Illo nos amoris igne, q., Dne, hæc hostia salutaris inflammet; cæleste mysterium – Illo nos, Dne, amoris igne cæleste mysterium inflammet; spiritus sanctus; cor beatæ Mariæ; corda nostra; inflammar affectibus; amore – præsta; ut, ...perdolentis Virginis Genitricis Filii tui amore inflammemur; desideriiis. Zob. P. BRUYLANTS,*



OMRB, II, dz. cyt., 461, 218, 550 (jw.), 1098, 450, 754 (jw.), 312, 478 (jw.), 10 (jw.), 633, 634, 635 (jw.), 672 (jw.), 502 (jw.), 550 (jw.), 16, 423 (jw.).

<sup>535</sup> Zob. imago: insignis – Dne J.C., qui Genitricem tuam Mariam, cujus insignem veneramur imaginem... q.; ut... redemptionis tuæ fructum perpetuo experiri mereamur; sacra (imagines colimus) – ...D., qui ad cultum sacrarum imaginem asserendum... concede... ut, quorum colimus imagines, virtutes imitemur...; speciosa; bonitatis tuæ (conformis) – magni bonitatis tuæ conformes, et tuæ redemptionis mereamur esse participes; ad imaginem Dei factus – homini ad imaginem Dei facto; nos ad imaginem tuam renovas – D., qui nos ad imaginem tuam sacramentis renovas et præceptis. Zob. P. BRUYLANTS, OMRB, II, dz. cyt., 503, 771, 345 (jw.), 550 (jw.), 434, 397.

<sup>536</sup> Por. *salvos fac nos Domine Deus noster et congrega nos de nationibus ut confiteamur nomini tuo sancto et gloriemur in laude tua; (...) quoniam tu Domine suavis et mitis et multae misericordiae omnibus invocantibus te* (VgSt. Ps 105,47; 85,5); AUGUSTYN (*Hipponensis*), *Enarrationes in psalmos*, 36-37, PL 37,1416-1419. Podobnie – PROSPER (*Aquitanus*), *Expositio psal-morum a C usque ad CL*, PL 51,306B-D. Zob. ALKUIŃ, *De usu Psal-morum*, 1,12, PL 101,487A; TENŹE, *Officia per ferias*, PL 101,511.559D.

<sup>537</sup> Por. *non ex operibus iustitiae quae fecimus nos sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti* (VgSt. Tt 3,5), zob. KAS-JODOR (*Cassiodorus Vivariensis*), *Expositio in Psalterium*, 3,105, PL 70,765B-766A.

<sup>538</sup> Por. *Salvos fac nos. [Cassiod., Aug.] Sexta pars. Jam copia laudis expleta, precatur quod futurum videt, scilicet in Ecclesia, de omnibus gentibus congregetur, et laudes aeternas cantet. Quasi dicat: Dedisti in misericordias in conspectu daemonum, quibus a nobis ejectis salvos fac nos, o Domine, Deus noster. [Alcuin.];* potem powtarza już to, co mówił Augustyn, por. PIOTR (*Lombardus*), *Commentaria in psalmos*, 105, PL 191,969D-971A.

<sup>539</sup> Por. VgSt. Ps 113,9; 77,36-37; 105,47; zob. BERNARD (*Claraevallensis*), *Sermones in Cantica canticorum*, 13,9, PL 183,838D-839A.

<sup>540</sup> Por. *Salvos fac nos, Domine Jesu Christe, qui es Deus noster: et congrega nos in unam fidem de nationibus, in quibus dispersi sumus. Per omnes nationes dispersi sunt Judaei. Aliter: Salvos fac nos, Domine Deus noster, a peccatis et hostibus, et nos per vitia dispersos congrega de nationibus, id est separa a daemonibus, et de omnibus male viventibus, ut confiteamur nomini sancto tuo, id est ut laudemus te secundum nomen sanctum tuum. Et sic in futuro gloriemur in laude tua, hoc est, pro laude tibi hic exhibita a nobis;* zob. GERHOH (*Reicherspergensis*), *Expositio in psalmos*, 9,105, PL 194,664A-B.

<sup>541</sup> Por. liturgia mozarabska wg Reguły św. Izydora, AUCTOR INCERTUS, *Breviarium*, PL 86,503B.518B. Zob. także ALKUIŃ, *Liber sacramentorum*, 15, PL 101,460B-C.

<sup>542</sup> Por. *baptizari oportet prius, et ex aqua generari ac Spiritu, ac sic praedictis virtutibus indui, atque per eas Christum;* zob. RABAN (*Maurus*), *Expositiones in Leviticum*, 5,3, PL 108,416D-417A.

<sup>543</sup> Por. *Porro necesse erat non modico laetitiae et amoris praevieniente inflammari incendio, quae Filium paternae dilectionis cum gaudio Spiritus sancti mox fuerat conceptura;* Bernard (*Claraevallensis*), *De laudibus Virginis Matris*, 4,6, PL 183,82A-B. Gdzie indziej nieznan autor mówi o zapaleniu do miłości dobra (*ad amorem bonitatis inflammari*), zob. AUCTOR INCERTUS, *Sermones centum*, 56, PL 177,1068D.

<sup>544</sup> Por. psalmista: *sacerdotes eius induam salutari et sancti eius exultatione exultabunt;* Hilary: *Sacerdotes superius iustitia induuntur, sed profectum honoris sui sumunt: salutari scilicet induuntur, conformes effecti gloriae... salutaris: quia, secundum Apostolum, de coelis salvificatorem nostrum expectamus, qui potens est, secundum operationem efficitiae suae, corpus humilitatis nostrae conformare corpori gloriae suae* (Flp 2,20-21); (...) *nunc perfecta exultatione exultantes, non spe, sed veritate, non in imagine, sed corpore;* zob. HILARY z POITIERS (*Pictaviensis*), *Tractatus super psalmos*, 26, PL 9,743B-744A.

<sup>545</sup> Por. *...ad Redemptoris visionem erecta constiterit: quoniam cum exaltationem ejus in cruce conspiciamus, tunc in defensionem nostram super aspidem peccati et basiliscum mortis eum ambu-*

lasse (Ps 90,13), *leonem quoque diabolum, atque draconem Antichristum conculcasse sentimus. Haec certe cuncta per victoriam passionis ejus superata sunt et exstincta cunctis nobis, qui passionis ejus conformes effecti, nos mundo nobisque mundum agnoscimus crucifixum*; zob. HILDEFONSUS (Toletanus), *De itinere deserti*, 64, PL 96,184C-D.

<sup>546</sup> Był egzegetą, uczniem Piotra Lombarda, sekretarzem Tomasza Becketa, związany ze Szkołą św. Wiktora w Paryżu. Por. VgSt. Rz 8,29; zob. *Unde cum nos illi unimur, imaginis Filii Dei conformes effecti, quod solum per ipsius est gratiam, jam cui peris uniti eramus per naturam a nobis assumptam postea unimur per gratiam ab ea nobis collatam*; HERBERT (de Boseham), *Liber melorum*, 3, PL 190,1385D-1386C.

<sup>547</sup> Por. *Quid enim mirum si sancti jam in anima Christo conformes effecti pro dispensatione praesenti circa res corporales mira faciunt, ipso praestante, cujus gratia jam participes ejus divinitatis existunt?*; zob. GILBERT z TOURNAI (GUIBERTUS Tornacensis), *Vita S. Eleutherii*, 37, PL 65,59A.77D.

<sup>548</sup> Por. odwołanie do pieśni dziękczynnej Dawida VgSt. 2 Sm 22,21 oraz VgSt. Ap 22,11; *Et retribuet mihi Dominus non solum in me ipso Resurrectionis et Ascensionis gloriam secundum justitiam meam, et secundum puritatem manuum mearum: sed etiam in omnibus membris meis retribuet mihi, ut et ipsi per me justificentur, et sint puri secundum justitiam meam, et secundum puritatem manuum mearum pro modo suo conformes effecti mihi capiti suo (...)*; GERHOH (Reicherspergensis), *Commentarius aureus in psalmos et cantica ferialia*, 1, PL 193,874D.

<sup>549</sup> Por. (...) *vivere Deo jam coepimus, conformes effecti primus mortis, deinde resurrectionis Christi...*; zob. GAUDENTY (Brixienensis), *Sermones*, 3, PL 20,862A-B.

<sup>550</sup> Por. *aliter autem introisse Dominum Christum in sancta, qui gloriam est aeternae redemptionis operatus*; zob. KASJODOR (CASSIODORUS Vivariensis), *Complexiones*, PL 70,1359B.

<sup>551</sup> Por. ... *ADSO indignus servorum Dei servus, abbatum ultimus, peccatorum primus, aeternae redemptionis munus*; zob. ADSO (Dervensis), *Vita S. Mansueti*, PL 137,619B.624; por. także: *conferat salutem aeternae redemptionis*, GOTFRYD z ADMONT (GODEFRIDUS Admontensis, †1165), *Homiliae festivales*, 44, PL 174,963D.

<sup>552</sup> Por. ... *in Novo autem per salutiferam aeternae redemptionis succum toti mundo exhibitae*; zob. WOLBERON (S. Pantaleonis), *Commentaria in Canticum canticorum*, 1,1, PL 195,1081D.

<sup>553</sup> Por. *divinae gloriae mereamur esse participes*; PIOTR CHRYSOLOG (PETRUS Chrysologus), *Sermones*, 32, PL 52,292B; *resurrectionis Christi mereamur esse participes*, zob. LEON I WIELKI, *Sermones*, 59,8, PL 54,342B-C.

<sup>554</sup> Por. ... *auxilium imploremus beatissimae Mariae semper virginis, quatenus ejus sacratissimis precibus et meritis mundati ab omnibus peccatis et vitiis, mereamur esse participes aeternarum deliciarum, et pervenire ad gaudia aeternae beatitudinis, ibique videre eundem Jesum Christum Filium ejus regnantem in dextera Dei Patris*; zob. MARTINUS (Legionensis), *Sermones de Sanctis*, 4, PL 209,30C.

<sup>555</sup> Zob. MR2002 – MnD, 1166; pol. tł. – *Boże, Ojczy miłosierdzia, w swojej niezmierzonej miłości i dobroci zesłałeś nam swojego Syna, spraw, abyśmy z Nim zjednoczeni mogli złożyć Ofiarę godną Ciebie*, zob. MR1986 -MnD, 187<sup>o</sup>; itMR – 1MnD i 2MnD, 2135.2136 (1MnD=form.ur.; 2MnD – II form.wot.); frMR – MnD, 998; enRMS – MnD, 939; deMB, II, MnD, 313-314.

<sup>556</sup> Autorzy tej syntagmy oczywiście posługują się rzecz. w gen.pl., którego nie da się inaczej po pol. oddać jak tylko opisowo. Można więc użyć słowa *wielkiego*, albo *bogaty w*, by podkreślić mnogość i intensywność przymiotu Boskiego, o którą to chodzi w j.łac. Słowo *miser cordia* zostało tu użyte w tzw. *plurale maiestaticum* (*Deus misericordiarum* równoważne z *Dives in misericordia*). Następne syntagmy stanowią nierozdzielną jedność logiczną, więc traktujemy je integralnie: *qui propter nimiam caritatem, qua dilexisti nos, Unigenitum tuum nobis (dat. lub abl. pl.) ineffabili bonitate donasti (ind.perf.act., 2pers.sg.), tzn. który, dla (z powodu) niezmierzonej miłości, którą nas umiłowałeś, Jednorodzonego (Syna – domyślnie) Twego nam (w – domyślnie) niewypowiedzianej (niewysłowny, niewymowny) serdeczności (dobroci) darowałeś (dałeś, obdarzyłeś, ofiarowałeś)*. Potem pojawia się syntagma *praesta, quæsumus (spraw, prosimy)*, łącząca

obie części *oracj*i, która zmienia się w tym momencie w zd. cel. złożone – jak na początku – także z dwóch syntagm nierozdzielnie ze sobą związanych: *ut, cum ipso* (abl.sg.) *in unum consummāti, dignum tibi* (dat.sg.) *offerāmus* (*con.praes.act.* 1pers.pl.) *obséquium*. Zob. *propter* – przysł., obok, blisko, w pobliżu, tuż obok; przyimek z acc., dla, z powodu; *nimiam* ((f.) acc.sg. od *nimia caritatis*; *nimius* 3.) – za wielki, nadmierny, zbytni; *dilexisti* (*ind.perf.act.* od *diligo,-ere, dilexi,-ectum* 3.) – bardzo cenić, szanować, miłować; *Unigénitum* (*unigénitus,-a,-um* 3.) – jednorodzony (syn), jedyny (syn); *bonitáte* (od *bonitas,-tatis*) – dobroć, serdeczność; *donásti* (*ind.perf.act.* od *dono,-are,-avi,-atum* 1.) – dać, darować; ofiarować; odpuścić, przebaczyć; *praesta* (*imperat.praes.act.* 2pers.sg. od *praesto,-are,-stiti,-stitutum (-statum)* 1.) – udzielać, użyczać, oddawać, dostarczać; okazywać; sprawić, załatwić, *consummāti* (*particip.perf.pass.* od *consummo,-are,-avi,-atum* 1.) – dodawać, dokonać, dopełnić, skutecznić; dążyć do doskonałości; zużytkować, doprowadzić do końca.

<sup>557</sup> Zob. źródła tł. włos., s. 151 (przyp. 555).

<sup>558</sup> Zob. źródła tł. fr., jw.

<sup>559</sup> Tylko w ostatniej syntagmie spotykamy małą zmianę, bo zamiast *abyśmy... godną Tobie złożyli ofiarę*, w ang. wersji mamy *abyśmy mogli ofiarować Tobie stosowne uwielbienie*. Mówi się tutaj nie o *zespoleniu* z Nim *w jedno*, ale o *zjednoczeniu* przez Niego z *własną doskonałą ofiarą*, w syntagmie wcześniejszej. Zob. źródła tł. ang., jw.

<sup>560</sup> Dopiero pod koniec prośby, tj. piątej syntagmy używa określenia *caele nasze życie*, zamiast *godną Tobie złożyli ofiarę*. Zob. źródła tł. niem., jw.

<sup>561</sup> Zob. BT Łk 15,20.

<sup>562</sup> Zob. BT 2 Kor 1,3; TAMŻE: 1 P 1,3.

<sup>563</sup> Zob. tekst Ef 2,4-5 już cyt., s. 93.

<sup>564</sup> Zob. BT Za 12,10.

<sup>565</sup> Zob. BT Rdz 22,2.

<sup>566</sup> Zob. BT J 1,14; TAMŻE: 1,18; 3,16; 1 J 4,9.

<sup>567</sup> Zob. BT J 17,23.

<sup>568</sup> Por. CCSL 160L, dz. cyt., 226; CCSL 160M, dz. cyt., 233; TAMŻE: MA1980, 79; MP1830, s. 534. Zob. OP, s. 948. Informację o brakującym zn. skrótu „OP” w CCSL znalazłem dopiero korespondencyjnie u współredaktora *Corpus Christianorum* Paolo SARTORI oraz menedżera wyd. Brepols – Luc JOUÉ. Potwierdzili oni wskazany przez nas brak na s. 4, t. 160L (i w innych adekwatnych miejscach), oraz upewnili nas, że nasze poszukiwania i badania wskazują, iż chodzi tu o *Missale Ordinis Praedicatorum*.

<sup>569</sup> Zob. Pater: *Pater mundi conditor nascentium genitor multiplicandae originis institutor; misericordiarum – D., misericordiarum pater, per merita et intercessione beati Hieronymi...; Dne J.C., pater misericordiarum, et Deus totus consolationis; nimius: aqua nimia; Unigenitus: D., qui Unigeniti Filii tui passione, et quinque Vulnera ejus, sanguinis effusione, humanam naturam peccato perditam reparasti: tribus nobis, q.; ut, qui ab eo suscepta vulnera veneramur in terris, ejusdem pretiosissimi sanguinis fructum consequi mereamur in caelis... Missae pro aliquibus locis. Feria VI post Dominicam III Quadragesimae. Sacrorum Quinque Vulnerum Dni n. J.C. (K); D., qui Unigeniti Filii tui pretioso sanguine, vivificae Crucis vexillum sanctificare voluisti: c., q.; eos, qui ejusdem Santa Crucis gaudent honore, tua quoque ubique protectione gaudere... Missae Votivae. Feria VI. Missa de S. Cruce. (K). X(289,1) N(310 mg) Q(232) 1474(453) 1570 1604. Por. P.L. 101, 454; O. s. D., qui Unigenitum Filiom tuum mundi Receptorem constituisti, ac ejus sanguine placamini voluisti: c., q., salutis nostrae Premium solemni cultu ita venerari, atque a praesentis vitae malis ejus virtute efendi in terris; ut fructu perpetuo laetemur in caelis... 1. Die 1 Julii. Pretiosissimi Sanguinis Domini nostri Jesu Christi. (K). 2. Missae pro aliquibus locis. Feria VI post Dominicam IV Quadragesimae. Pretiosissimi Sanguinis Dni n. J.C.; zob. P. BRUYLANTS, OMRB, II, dz. cyt., 434, 238, 495, 451 (jw.), 453, 454, 801.*

<sup>570</sup> Zob. *obsequium: acceptum* (servitutis) – *ut acceptum nostrae tibi faciant servitutis obsequium...; devotum; frequens* (humile) – *ut... humilibus saltem frequentemus obsequiis; since-*

rum – *sincero tibi deferamus obsequio; sinceris tractemus obsequiis; oblationis obsequium; tuis inhære obsequiis; martyrum solemnitas nos tuo dignos reddat obsequio; nativitatem Domini obsequiis frequentare*. Zob. P. BRUYLANTS, OMRB, II, dz. cyt., 725, 389 (jw.), 163, 53, 172, 697 (jw.), 249, 1062, 164.

<sup>571</sup> Por. *Domine Deus, Pater misericordiarum*, ANZELM (*Cantuariensis*), *Meditationes et orationes*, 7, PL 158,742B.

<sup>572</sup> Por. *...ut Deus pater misericordiarum et totius consolationis me peccatorem de lacu miseriae a luto faccis et de carcere hujus vitae misericorditer ad salutem educere dignetur*; zob. LAMBERT (*Atrebatensis*), *Epistolae*, 99, PL 162,684. Podobnie inny autor, który powołuje się na VgSt. 2 Kor 1,3-4, zob. GUERRICUS z IGNY (*Igniacensis*) (1070/81-1157), *Sermones per annum*, PL 185,91D. Podobnie również Gerhoh, który dodaje, że *miłosierdzie Twoje warto prowokować*, ponieważ jak wyznaje, *jestem samotny i ubogi*; por. GERHOH (*Reicherspergensis*), *Commentarius aureus in psalmos et cantica ferialia*, PL 193,1143A-B; por. także FILIP z HARVENG (*PHILIPPUS de Harveng=Harvengius* – 1100-1183), *De institutione clericorum*, PL 203,996B-D; oraz papież, zmarły po czteromiesięcznym pontyfikacie, ROMAN *cardinalis* (ROMANUS †897), *Sermo de poenitentia*, PL 217,687B-C.

<sup>573</sup> Por. *Deus autem qui dives est in misericordia propter nimiam caritatem suam qua dilexit nos et cum essemus mortui peccatis convivificavit nos Christo*; lecz opuszcza ostatnie słowa w. 5: *gratia estis salvati*; zob. FULGENCIJUSZ z RUSPE (*FULGENTIUS Ruspensis*), *Libri ad Monimum*, 27, PL 65,174D-176B; por. inni: AUTOR INCERTUS (*RUFIN Aquileiensis?*), *Commentarius in Oseam*, 21,971C; oraz: AUCTORES VARI, *Acta conventus apud Pistas*, PL 138,736B.

<sup>574</sup> Por. (...) *quam Dominus Christus pusillis et magnis ineffabili bonitate largitur*; zob. AUSTYN (*Hipponensis*), *Epistolae*, 190,6,22, PL 33,865; por. *Accipi etiam potest tenebrarum nomine ipsum omnino nihilum, quod non fecit Deus, et unde fecit quaecumque facere pro sua ineffabili bonitate dignatus est, cum sit omnipotens, qui etiam de nihilo tanta fecit*; TENZE, *Liber imperfectum de Genesis ad litteram*, 15,51, PL 34,240; TENZE, *Niedokończony komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, tł. J. SULOWSKI, w: *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, PSP 25, Warszawa 1980, 107-108.

<sup>575</sup> Por. *Admiratio de ineffabili bonitate Creatoris, et de magna miseria creati hominis*; zob. ANZELM (*Cantuariensis*), *Meditationes et orationes*, 19, PL 158,803B; *Dulcissime, et super omnia desideranda desiderande et suavissime Jesu Christe, adesto supplicationi meae, et intende voci orationis meae* (Ps 5,3), *et per tuam magnam misericordiam emunda ab omni inquinamento peccati animam meam, (...) Fateor, dulcissime Domine, coram omnipotentia tua me nimis esse culpabilem, et multa mala fere per singulas horas facientem, et tamen de ineffabili bonitate tua non desperantem. Bonus es tu, Domine, et in bonitate tua doce me justificationes tuas* (Ps 118,68), *ut eas intelligendo, easque, sicut decet, jugiter operando, mundo corde mundaque anima possim recipere mysteria tua. Ecce, anima mea, praepara hospitium cordis tui (...) Et cum ipsius Redemptoris tui corpus et sanguinem in manibus tenes, illius ineffabilem misericordiam, quam dulcius potes, exora (...) Recordare, quam dulcius potes, ipsius corporis Christi quod tenes ineffabilem (...) pietatem, et plusquam aestimari possit admirandam dulcedinem, quod pro redemptione tua multas injurias sustinuit, et ad ultimum crucifixum sit. Sed et ipsam passionem quam in cruce pertulit per singulos dolores cogita et recogita, scilicet cum quanto dolore in ipsius crucis (...) patibulo et pedes ejus et manus infixae sunt, latus ejus per militis lanceam transforatum, ab ipsis etiam pro quibus (...) patiebatur, ibi ante crucem quasi malefactor sit illusus, irrisus, et tam horrida opprobria sustinens, quasi Agnus mansuetissimus inaestimabilem patientiam ostendit (...) ... per suam ineffabilem misericordiam omnem tuam emundet foeditatem*; TENZE, *Orationes*, 27, PL 158,917A-919A.

<sup>576</sup> A konkretnie do VgSt. Ps 16,1: *oratio David exaudi Domine iustitiam meam intende deprecationem meam auribus percipe orationem meam non in labiis dolosis*; autor zaś komentuje: *ex sua ineffabili bonitate et dispositione ad salutem omnium processisse*; zob. AUCTOR INCERTUS (BEDA?), *De libro psalmodum*, 16, PL 93,562B; por. HUGO (*de S. Victore*), *Expositio in Hier-*

*archiam Coelestem S. Dionysii*, 2, PL 175,946B; PIOTR (Abelardus), *Theologica Christiana*, 5, PL 178,1329C-1330A; HUGO Z ROUEN (*Rothomagensis* lub *Ambianensis*: 1080/85-1130), *Dialogi*, PL 192,1231C.1330A-B; *ineffabili bonitate sua suis electis futura preadicit*; zob. Ryszard (S. Victoris: 1123-1173), *In Apocalypsim Joannis*, 3,10, PL 196,775C.

<sup>577</sup> Zob. AUCTOR INCERTUS, *Ordinatio episcopi*, PL 147,144B.

<sup>578</sup> Por. *Omnipotentii Deo, cujus melior est misericordia super vitas, gratias agimus, qui gloriosus in sanctis suis, atque mirabilis, et virtutes suas ubicunque vult ineffabili bonitate ostendit*; zob. KALIKST II (*Calixtus* = Guido de Burgogne), *Epistolae et privilegia*, 185,150A; prawie dosłownie tak samo jw. (...) *ineffabili bonitate demonstrat*, zob. INNOCENTY III, *Regesta sive epistolae*, 282, PL 215,1594B; por. też KLEMENS III (*Clemens III*, †1191), *Epistolae et privilegia*, 94, PL 204,1395C-1396B.

<sup>579</sup> (...) *Ego in eis et tu in me, ut sint consummati in unum, ut cognoscat mundus, quia tu me misisti, et dilexisti eos, sicut et me dilexisti*, zob. VgSt. J 1723; por. RUPERT (*Tuitiensis*), *Commentaria in Joannem*, 2,12, PL 169,760D-762B.

<sup>580</sup> Por. *sed a catholicis ubique per Orientem plana et sana fide Deo dignum obsequium exhibetur*; zob. ANZELM (*Havelbergensis*), *Dialogi*, 3,11, PL 188,1224C.

<sup>581</sup> Por. *De obedientia clericorum* (cap. XIII): *fidelique militi rex imperans dignum obsequium injungebat*; zob. FILIP Z HARVENG (*Philippus de Harveng=Harvengius*), *De institutione clericorum*, PL 203,870B.

<sup>582</sup> Por. VgSt. Ps 19,4; *in vasis occulatarum conscientiarum pingue tibi offeramus holocaustum*; zob. GERHOH (*Reichersperensis*), *Commentarius aureus in psalmos et cantica ferialia*, 1,19, PL 193,965A-B.

<sup>583</sup> Liturgia mozarabska wg Reguły św. Izydora, AUCTOR INCERTUS, *Breviarium*, PL 86,233C. 502B.

<sup>584</sup> Zob. MR2002 – MpK, 1167; pol. tł – *Boże, nasz Ojczy, przyjęliśmy Sakrament Twojej miłości, pokornie Cię prosimy, abyśmy na ziemi upodobnili się do Chrystusa i mogli uczestniczyć w Jego chwale w niebie*, zob. MR1986 – MpK, 187<sup>o</sup>; itMR – 1MpK, 2MpK, 2135.2136 (1MpK=form.ur., 2MpK – II form.wot.); frMR – MpK, 998; enRMS – MpK, 939; deMB, II, MpK, 314.

<sup>585</sup> Następną syntagma kontynuującą serię próśb, rozpoczyna się part. *ut*, która otwiera zd. cel. złożone z dwóch nierozłącznych syntagm, gdyż łączy je spójnik *et* (i): *ut ... in terris, et eius... in caelis*. Zob. *caritatis participes effecti* (part.perf.pass.) – zob. wyżej; dalej: *clementiam* (od *clementia,-ae* (f.)) – łagodność, łaska, życzliwość; *suppliciter* (adv. /przysł./ od *supplex*, błagalnie, pokornie, na klęczkach; *supplex,-plicas*, zginający kolana, pokorny, pokornie proszący, błagający, klęczący; *imploramus* (ind.praes.act., 1pers.pl. od *imploro,-are,-avi,-atum* I.) – błagać, prosić; *conformemur* (tu: *con.praes.pass.*, 1pers.pl. od *conformo,-are,-avi,-atum*) – kształtować, przysposabiać, kształcić umysł lub serce, uszlachetniać, poprawiać, upodobnić, przystosować do czegoś; *consortes* (dekl. 3, typ.III, od *consors,-tis*, acc.,voc.pl.) – biorący wspólnie udział, współuczestniczący, uczestnik, współnik; *feri* (inf.praes.pass. od *facere, fio, fieri, factus sum*) – powst(aw)ać, sta(wa)ć się, rozpocząć bytowanie, działać się; *fiat* – niech tak się stanie, niech tak będzie; zdarzyć się; *mereamur* (od *merĕo* lub *merĕor* – *con.praes.pass.*, 1pers.pl.) – zob. jw.).

<sup>586</sup> Zob. źródła tł. włos., s. 156 (przyp. 584).

<sup>587</sup> Prócz pominięcia słowa *łaska*, to są drobne różnice, których celem jest wyakcentowanie znaczeń poszczególnych syntagm, a nie ich zmiana. Podobnie także w ostatniej z nich. Zob. źródła tł. fr., jw.

<sup>588</sup> Sama prośba, nie używając – podobnie jak wersja fr. – słowa *łaska*, wyrażona jest bardzo krótko w następnej syntagmie, a jej kontynuacja, zawierająca już treść błagania, mówi już o *udziale w Jego chwale w niebie*, poprzez *większe upodobnienie się do Chrystusa tu na ziemi*. Zob. źródła tł. ang., jw.

<sup>589</sup> Podobnie jak wersja ang. na pierwszym miejscu podkreśla nie nasze *uczestnictwo* w Sakramencie *Miłości*, lecz fakt, że *przyjeliśmy* go. Dalej, zamiast syntagmy mówiącej o *ukształtowaniu*

nas na wzór Chrystusa na ziemi, prosi o podobieństwo do Niego w tym życiu, by mieć udział w Jego chwale, zamiast by stawać się współuczestnikami Jego chwały. Zob. źródła tł. niem., jw.

<sup>590</sup> Zob. BT Wj 33,19; 34,6.

<sup>591</sup> Zob. BT Joz 11,20.

<sup>592</sup> Zob. BT 2 Krn 30,9.

<sup>593</sup> Zob. BT Jon 4,2.

<sup>594</sup> Zob. BT Pwt 9,25.

<sup>595</sup> Zob. BT Hbr 5,7.

<sup>596</sup> Zob. BT Mt 5,12; 7,21.

<sup>597</sup> Zob. BT Mt 16,19.

<sup>598</sup> Zob. BT 2 Kor 4,17; 5,1.

<sup>599</sup> Zob. BT 2 Tes 2,14.

<sup>600</sup> Por. CCSL 160L, dz. cyt., 226; TAMŻE: MP1738, 64; por. MP1830, s. 535; zob. CCSL 160M, dz. cyt., 233; TAMŻE: MA1980, 79; zob. OP, s. 948; por. także: P. BRUYLANTS, OMRB, I, dz. cyt., 829.

<sup>601</sup> Zob. *participes: corporis sacri – Corporis tui sacri, ac pretiosi sanguinis, quo redempti sumus, Dne J.C., participes effecti: q.; ut...* Missæ pro aliquibus locis. Die 23 Oct. Sanctissimi Redemptoris, (MpK); *divinitatis – D., qui nos per humus sacrificii veneranda commercia, unius summæ divinitatis participes effecisti*; *gloriæ æternæ – ut... æternæ gloriæ in futuro participes esse mereamur; cælestis – cælestis gloriæ facias esse participes; gratiæ – ita ejusdem gratiæ participes fieri*; *mensæ cælestis – Mensæ cælestis participes effecti, imploramus clementiam tuam; mysterii – quo tanti mysterii tribus esse participes; ut mysterium, cujus nos participes esse voluisti...*; *passionis – in contemplanda Filii tui passione, divini amoris igne flagrare fecisti: q.; ut ipsa intercedente, tuæ in nobis flammam caritatis accendas, et ejusdem passionis participes dignanter efficias*; *redemptionis – tuæ redemptionis facias esse participes*; *resurrectionis – ipsius gloriosæ resurrectionis participes esse mereamur*; *sacramenti tui; sacramentorum quorum – D., qui nos sacramentorum quorum et participes efficis*; *sacrificii præsentis – mereamur esse participes*; *participatio: corporis et sanguinis tui – Dne... qui participatione corporis et sanguinis tui reficiuntur*; *sacramenti – ut, quorum memoriam sacramenti participatione recolimus*; *clementia: divina – ante conspectum divinæ clementiæ tuæ facinora sua deplorantibus*; *immensa – sed immensa clementiæ tuæ largitate cælestibus mysteriis servire tribuisti*; *sanans – clementiam contritiones ejus sonantem jugiter sentiamus*; *tua – apud tuam clementiam Beata Virgo Maria Mater tua; nobis impetrent apud clementiam tuam omnis boni salutaris effectum*; *clementia misericordiæ – misericordiæ tuæ implorata clementia; pietatis – pietatis tuæ clementia omnium delictorum quorum veniam consequantur*; *clementiam deprecamur – Corporis tui et sanguinis sumptis mysteriis, tuam, Dne D. n., deprecamur clementiam i in.;* *exorantes; imploramus – Imploramus, Dne, clementiam tuam; quæsumus; Q. clementiam tuam; rogamus; sentiamus – misericordia tua præveniente clementiam sentiamus.* Zob. P. BRUYLANTS, OMRB, II, dz. cyt., 152, 409, 944, 476, 362, 676, 2, 92, 267, 52, 550 (jw.), 386, 996 (jw.), 748, 686, 24, 872, 769, 743, 798, 652, 1006 (jw.), 909, 802, 151, 312 (jw.), 889, 216 (jw.), 639, 640 (por. 639), 676 (jw.), 465, (+695), 926, 1052 (jw.), 22.

<sup>602</sup> Zob. *conformis; consors: beatitudinis – Præsta... D.: ut... æternæ beatitudinis jubea esse consortem*; *bonorum – cælestium bonorum facias esse consortes*; *gaudii – hæc nos communio purget a crimine et cælestis gaudii tribuat esse consortes*; *Jesu Christi – Regis regum Jesu Christi Filii tui facias nos esse consortes*; *libertatis – atque omni nexu mortiferæ cupiditatis exutos regno perpetuæ libertatis... consortes efficias...;* *mysterii – quo tanti mysterii tribus esse participes (participes]consortes); naturæ divinæ – ut divinæ consortes naturæ effici mereamur; remedi – et cælestis remedii faciat esse consortes*; *gloriæ esse consortes – ut ipsius Regis gloriæ nos coheredes efficias, et ejusdem gloriæ tribuas esse consortes; gloriæ ejus consortes efficiamur; ipsius gloriæ mereamur esse consortes; ejusdem caritatis imitatores effecti, consortes simus et gloriæ.* Zob. P. BRUYLANTS, OMRB, II, dz. cyt., 550 (jw.), 851, 418, 923 (jw.), 296, 970 (jw.), 2, 990, 588, 341, 509 (jw.), 599, 783bis, 889.

<sup>603</sup> Zob. kolejno: AMBROŻY (*Mediolanensis*), *De sacramentis*, 5,3,14, PL 16,449A; AUCTORES VARI, *Sermones S. Ambrosio hactenus ascripti*, PL 17,713D; por. VgSt. Iz 8,18 i Hbr 2,13, ORYGENES – HIERONIM (*Stridonensis*), *Translatio homiliarum in visiones Isaiae*, 6, PL 24,928B; AUGUSTYN (*Hipponensis*), *Enarrationes in Psalmos*, 48, PL 36,843; AUCTOR INCERTUS (*AUGUSTYN Hipponensis?*), *De vera et falsa poenitentia*, 2, PL 40,1114; por. SWP, 272-273, MAKSYM (*Taurinensis* – † ok. 395/408/450), *Sermones*, 2,68, PL 57,671B; JAN MABILLON (*Mabillonius Joannes*), *De liturgia Gallicana*, 3, *Missale Gothicum seu Gothicogallicanum*, 33, PL 72,271B; GRZEGORZ I WIELKI (*Gregorius I*), *Liber sacramentorum*, PL 78,134A; *postcommunio* na Wniebowzięcie Świętej Maryi – AUCTOR INCERTUS, *Vetus sacramentarium*, PL 151,853B; BEDA (*Venerabilis*), *Super epistolas Catholicas*, PL 93,118A; autor powołuje się na VgSt. Hbr 3,14 – por. ALKUIN, *Super III epistolas Pauli*, PL 100,1046D; podobnie – RABAN MAUR (*Rabanus Maurus*), *Enarrationes in epistolas B. Pauli*, 7,3, PL 112,732A; AUCTOR INCERTUS, *Officium S. Udalrici*, PL 135,1080A-B; ANASTAZY (*Anastasius bibliothecarius*), *Historia de vitis pontificum Romanorum*, PL 128,216B; PIOTR Z LA CELLE (*Cellensis*), *De panibus*, 17, PL 202,1000B.

<sup>604</sup> Zob. liturgia mozarabica wg Reguły św. Izydora, AUCTOR INCERTUS, *Missale mixtum*, 2, PL 85,676A; TENZE, *Missae Aethiopum*, PL 138,913A-B; por. *O clementissime Clemens, clementiam tuma imploramus*, zob. ROSTANG Z CLUNY (*Rosta(n)gnus Cluniacensis / Rostang de Cluny*; XIII w.), *Tractatus*, PL 209,913C.

<sup>605</sup> Por. ALKUIN, *Epistolae*, 9, PL 100,152A; ARNOLD (/ERNALDUS/ *Bonaevallis / Carnotensis*), *De VII verbis Domini in cruce*, 1, PL 189, [przypis 11,1684D]; opat ABSALON (*Sprinckirsbacensis*), *Sermones*, 42, PL 245B, RADULF (*Ardens*), *Homiliae*, 1,44, PL 155,1827C; AUCTOR INCERTUS, *Sermones*, 46 i 57, PL 177,1026B.1073A.

<sup>606</sup> Por. *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Œcumenici Consilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum*. LECTONARIUM, III. *Pro Missis de Sanctis, ritualibus, ad diversa, votivis et defunctorum*. Edytio typica, typis polyglottis Vaticanis 1972, 861-883 (odtąd = Lectionarium, III); zob. polski przekład tekstów na wotywę, w: *Lekcjonarz Mszałny*, t. VII. Czytania w Mszach obrzędowych, okolicznościowych, wotywnych, Poznań-Warszawa 1991, 482-511 (odtąd = Lekcjonarz, VII).

<sup>607</sup> Uwzględniając podział Psalterza wg starożytnej tradycji żydowskiej na pięć części, zgodnie ze wzorcem pięcioczęściowej Tory, wyodrębnia się następujące grupy psalmów: Ps 1-41; 42-72; 73-89; 90-106; 107-150. Innego podziału można dokonać wg kryterium gatunku literackiego, a więc: hymny pochwalne, lamentacje, psalmy królewskie, psalmy mądrościowe, psalmy liturgiczne, psalmy historyczne. Por. KKB, dz. cyt., 482-485.

<sup>608</sup> Por. TAMŻE, 73-74.98; zob. Lectionarium, III, dz. cyt., 861-862; Lekcjonarz, VII, dz. cyt., 482-483.

<sup>609</sup> Ps 25(24). Por. KKB, dz. cyt., 491-492.

<sup>610</sup> Zob. wyżej, s. 139.

<sup>611</sup> Ps 33(32). Por. TAMŻE, 493; zob. Lectionarium, III, dz. cyt., 862-864; Lekcjonarz, VII, dz. cyt., 483-485.

<sup>612</sup> Por. KKB, dz. cyt., 153; zob. Lectionarium, III, dz. cyt., 864-865; Lekcjonarz, VII, dz. cyt., 485-486.

<sup>613</sup> Por. KKB, dz. cyt., 646-647.648.660-662; zob. Lectionarium, III, dz. cyt., 865-866; Lekcjonarz, VII, dz. cyt., 487.

<sup>614</sup> Ps 34(33). Por. KKB, dz. cyt., 493.

<sup>615</sup> Por. TAMŻE, 682-684.709-715; zob. Lectionarium, III, dz. cyt., 866-867; Lekcjonarz, VII, dz. cyt., 488.

<sup>616</sup> Zob. wyżej, s. 141; zob. Lectionarium, III, dz. cyt., 867-868; Lekcjonarz, VII, dz. cyt., 489-490.

<sup>617</sup> Zob. wyżej, s. 140; zob. Lectionarium, III, dz. cyt., 868-869; Lekcjonarz, VII, dz. cyt., 490-491.

<sup>618</sup> Zob. wyżej, s. 141.

<sup>619</sup> Zob. wyżej, s. 142.

<sup>620</sup> Zob. wyżej, s. 139.

<sup>621</sup> Por. KKB, dz. cyt., 1542-1543.1547.1552-1553; zob. *Lectonarium*, III, dz. cyt., 870-871; *Lekcjonarz*, VII, dz. cyt., 492-493.

<sup>622</sup> Por. KKB, dz. cyt., 1547.1554; zob. *Lectonarium*, III, dz. cyt., 871-872; *Lekcjonarz*, VII, dz. cyt., 493-494.

<sup>623</sup> Zob. wyżej, s. 142; zob. *Lectonarium*, III, dz. cyt., 872-873; *Lekcjonarz*, VII, dz. cyt., 495-496.

<sup>624</sup> Por. KKB, dz. cyt., 1390-1393. Zob. jako uzupełnienie, komentarz – wyżej, s. 141; zob. *Lectonarium*, III, dz. cyt., 873; *Lekcjonarz*, VII, dz. cyt., 496-497.

<sup>625</sup> Zob. oba fragmenty Ef, wyżej, s. 141; zob. *Lectonarium*, III, dz. cyt., 874; *Lekcjonarz*, VII, dz. cyt., 498-500.

<sup>626</sup> Por. KKB, dz. cyt., 1400-1402; zob. *Lectonarium*, III, dz. cyt., 875; *Lekcjonarz*, VII, dz. cyt., 500-501.

<sup>627</sup> Zob. wyżej, s. 140; zob. *Lectonarium*, III, dz. cyt., 875-876; *Lekcjonarz*, VII, dz. cyt., 501-503.

<sup>628</sup> Zob. TAMŻE, 876-879.

<sup>629</sup> Zob. wyżej, s. 140; zob. *Lectonarium*, III, dz. cyt., 876; *Lekcjonarz*, VII, dz. cyt., 503-504.

<sup>630</sup> Por. oba teksty, KKB, dz. cyt., 1038.1084-1085. Zob. także komentarz – wyżej, 142; zob. *Lectonarium*, III, dz. cyt., 877-879; *Lekcjonarz*, VII, dz. cyt., 504-507.

<sup>631</sup> Por. KKB, dz. cyt., 1120.1149-1150; zob. *Lectonarium*, III, dz. cyt., 879-880; *Lekcjonarz*, VII, dz. cyt., 507.

<sup>632</sup> Por. KKB, dz. cyt., 1121.1161-1162.1166; zob. *Lectonarium*, III, dz. cyt., 880-882; *Lekcjonarz*, VII, dz. cyt., 508-511.

<sup>633</sup> Zob. wyżej, s. 141; zob. *Lectonarium*, III, dz. cyt., 883; por. *Lekcjonarz*, VII, dz. cyt., 511.

<sup>634</sup> Stanowisko J. Ratzingera poniżej (zwłaszcza we wstępie metodologicznym *Jezusa z Nazaretu*), natomiast L. Scheffczyk wychodzi od przypomnienia tzw. *krzyku o doświadczenie* („*Schrei nach Erfahrung*”) H.U. von Balthasara. Kard. Scheffczyk w rozdz. *Der Lobpreis des Herzens* krytykuje próby podejścia redukcjonistycznego w rozumieniu Osoby Chrystusa za pomocą np. *egzegezy psychologii głębi* albo poszukiwań punktów orientacyjnych w opowiadaniach o Jezusie, które kończą się znakiem zapytania – czy doświadczenie Jezusa jest rzeczywiście realne, prawdziwe? W komentarzu do Schillebeeckxa, autor stwierdza kategorycznie: *Wo die Kategorie der Verehrung ausfällt, kann personale Erfahrung in Form der unmittelbaren Begegnung gar nicht statthaben. Eine eigentliche Erfahrung der Person Jesu Christi ist hier nicht begründet, vielleicht unbewußt gar nicht intendiert...*; jednocześnie dodaje, że jest to możliwe w *anamnetycznym doświadczeniu*. Dlatego analizuje istotę tegoż doświadczenia, którego środkiem jest *oddawanie czci (kult – devotio) [Verehrung]*, gdzie to, co ludzkie, jest nierozdzielne z tym, co Boże (por. von Balthasar), a wiara pozwala stać się naszemu sercu miejscem zamieszkania. Stąd potrzeba ukazania *znaczenia tajemnic życia Jezusa dla wiary i życia chrześcijan*, zarówno w Tradycji, jak i współczesnej teologii, w której zanikają ślady doświadczenia ciągle żyjącego Chrystusa, gdzie jest On jakby gubiony. Przykładem może być wiek XX, gdzie w wyniku stosowania metody hermeneutycznej *Leben-Jesu-Forschung* zaprzestano ujęcia *totalnego Misterium Chrystusa*, ograniczając się tylko do *Chrystusa wiary*, np. R. Bultmann: *Aber der Christos kata sarka* [Chrystus według ciała] *geht uns nichts an; wie es in Jesu Herzen ausgesehen hat, weiß ich nicht und will ich nicht wissen*; podobnie W. Pannenberg i K. Barth. Interesuje ich tylko idea Jezusa zmartwychwstałego, a więc nieważne, czy On istniał, czy nie – ważne, że *die Sache Jesu geht weiter*. Albo E. Schillebeeckx, mówiąc o cierpieniach Jezusa: *daß wir nicht dank dem Tode Jesu, sondern trotz seines Todes erlöst sind*. Jak zauważa Scheffczyk – na płaszczyźnie teologii (ontologii) pozostaje zawsze dogmat o unii hipostatycznej (Wcielenia), jedności Natur w Osobie Logosu, który trzeba pogłębiać, by nie zgubić *doświadczenia (Erfahrung)* Człowieczeństwa Pana; cyt. za: por. L. SCHEFFCZYK, *Der Einzigegeborene. Christusbekenntnis und Christusverehrung*, w: *Quaestiones*



*non disputatae*, begründ. von J. BÖKMANN u. hrg. von D. BERGER, Bd. IX, Siegburg 2006, 161.164-177.178-179.180.

<sup>635</sup> Zob. najważniejsze z nich: ocalenie, uświęcenie i przebóstwienie człowieka według woli zbawczej Bożego Serca, por. ant.: Ps 32,11.19. Wieloraka miłość miłosierna Boga do człowieka: odwieczna, macierzyńska, darmowa i przebacząca miłość miłosierna Jahwe wobec Izraela – odnowa zerwanego Przymierza (*nawrócenie, obrzezanie serca*) oraz Obietnice Boga, por. Jr 31,1-4; Ps 24; Wj 34,4-7.8-9; Pwt 7,6-11; Ps 102; Pwt 10,12-22; Iz 49,13-15; Miłość Oblubieńcza Boga przewyciężająca grzech i wiarołomstwo człowieka, które prowadzi do jego upadku i śmierci, por. Oz 11,1.3-4.8-9.

<sup>636</sup> Por. J. RATZINGER [BENEDYKT XVI], *Jezus z Nazaretu. Część 1. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tł. W. SZYMONA, Kraków 2007, 177-178 (odtąd = JzN, I).

<sup>637</sup> Por. TAMŻE, 177-178.

<sup>638</sup> Zob. rozważanie na temat *gniewu* Boga oraz Łk 12,49-51, H.U. VON BALTHASAR, *Ty masz słowa życia wiecznego* [tyt.orig. *Du hast Worte ewigen Lebens. Schriftbetrachtungen*, Einsiedeln – Tier 1989], przeł. J. ZYCHOWICZ, Kraków 2000, 61-63.206-207 (odtąd = HBTy).

<sup>639</sup> R. Bultmann, który w teologii Jana dostrzega tylko zewnętrzną, formalną warstwę, płaszczyznę objawienia (ideę), natomiast nie widzi w niej żadnej obiektywnej i zbawczej wartości (przemilcza kontekst, przedmiot objawienia – pusta chrystologia, bez *misterium Osoby Chrystusa*). Rozdziela doświadczenie *przedjanowej* wspólnoty od samej wizji Jana, tak jakby owa wspólnota interpretowała śmierć Jezusa jako ofiarę ekspiacyjną za grzechy (dokonując pewnego rodzaju *przeniesienia eklezjalnego* – interpolacji), a tymczasem – wg Bultmana – w myśli Jana nie było takiego miejsca na ofiarę ekspiacyjną. I. de la Potterie trapi fakt, że np. R. Schnackenburg wyjaśnia symbolikę *wody i krwi* w świetle J 7,38, i podkreśla w niej tylko element *wody żywej*, a pomija *krw* (tylko jako znak śmierci zbawczej Jezusa, a ofiary już nie). Natomiast R.E. Brown stwierdza – jakby z rezygnacją – że tylko Duch może być przekazany, gdyż było rzeczą oczywistą, iż Jezus już umarł (J 19,34). Także J. Heer skrajnie podchodzi do symbolizmu *krwi*. Autorzy ci nie dostrzegają sensu *ofiary (sacrificium)* Jezusa i wartości tego, co objawia. Pozostają tylko na płaszczyźnie zewnętrznej i fizycznej *sacrificium* bez ukazania symboliki wydarzenia. Teologia Jana jest także teologią Objawienia, ale nie stoi w sprzeczności z jego teologią ofiary. Chodzi więc o zbliżenie, o syntezę elementu objawienia z ofiarą, o wykazanie, że także tekst ofiarniczy Jana, mówiący o śmierci Jezusa i o wylaniu Jego krwi (J 19,31.34; por. 1 J 1,7; 5,6-8), ma wartość Objawienia. U R. Girarda zaś, który wyszedł od koncepcji różnych innych religii i je zaaplikował subiektywnie do chrześcijaństwa, I. DE LA POTTERIE krytykuje podejście odrzucające *sacrificium* w sensie *propitiatio*, tak jakby nie dostrzegał, że w ST, w judaizmie (Filon), oraz w NT (Hbr), pojęcie *sacrificium* zostało przez chrześcijaństwo całkowicie przeobrażone i uwewnętrznione. Por. TENZE, *Il mistero del cuore trafitto. Fondamenti biblici della spiritualità del Cuore di Gesù*, Bologna 1988, 96-99. (= IPMct). Więcej o sensie *ofiarniczym* Krwi Jezusa, TENZE, *Il costato trafitto di Gesù (19,34): senso rivelatorio e senso sacrificale del suo sangue*, w: F. VATTIONI (a cura), „*Sangue e Antropologia nella liturgia*”, Roma 1984, II, 625-649.

<sup>640</sup> Większe studium nad chrystologią Janową, a szczególnie egzegezę tekstów o Męce Pańskiej, także nasz tekst o symbolice przebitego boku, I. DE LA POTTERIE, *Studi di cristologia giovannea*, Genova 1992, 155nn.; 191nn. (= IPSCG). Autor, w punkcie wyjścia – korzystając z prac H. Rahnera, nawiązuje do historii egzegezy tego wersetu, wyciągając z niej elementy symboliczne. Przypomina komentarze Augustyna do tych tekstów Janowych.

<sup>641</sup> PIUS XII w *Haurietis aquas* (1956) dokonuje syntezy tradycji ojców i średniowiecza, gdy mówi o miłości Odkupiciela jako miłości Bożej, ludzkiej i zmysłowej; por. co do mistyków i mistyczek średniowiecza idziemy tu za opinią – I. DE LA POTTERIE, IPMct, dz. cyt., 89-93.112-113; zob. PIUS XII, enc. *Haurietis aquas*, 15 V 1956 r., w: AAS 48(1956), 327-328 (odtąd = HAq).

<sup>642</sup> Por. cyt. za: I. DE LA POTTERIE, IPMct, dz. cyt., 94-95.

<sup>643</sup> Por. TAMŻE, 100-102.

<sup>644</sup> Por. TAMŻE, 100-102. Więcej o pragnieniu i darze Ducha oraz na temat pneumatologiczny, TAMŻE, 109.

<sup>645</sup> Por. cyt. za: TAMŻE, 102-104. Autor powołuje się na formułę B.F. Westcotta: *Krew Chrystusa przedstawia życie Chrystusa*.

<sup>646</sup> Którego teksty często omawialiśmy w trzecim rozdziale, zob. s. 104 i nn. tutaj, cyt. za: I. DE LA POTTERIE, IPMCT, dz. cyt., 106-108.

<sup>647</sup> Por. cyt. za: TAMŻE, 106-108. Głębokie studium egzegetyczne na temat Dobrego Pasterza w chrystologii św. Jana, zob. I. DE LA POTTERIE, IPSCG, dz. cyt., 82-109.

<sup>648</sup> Por. cyt. za: I. DE LA POTTERIE, IPMCT, dz. cyt., 109-111.

<sup>649</sup> Por. TAMŻE, 109-111.112-120. W zakończeniu rozdziału tej książki, wszystkie rezultaty swych badań wraz z interpretacjami J 19,34 I. de la Potterie konfrontuje z tradycją ojców i świa-  
dectwami średniowiecznej mistyki (św. Katarzyny ze Sieny i św. Gertrudy z Helfty) oraz Magisterium Kościoła, zob. Pius XII, HAQ, dz. cyt. wyżej.

<sup>650</sup> Zob. Ap 5,6-12: Jezus, jako paschalny (*jakby zabity*) Baranek, ofiarujący się na Krzyżu w znaku przebicia Boku oraz wylania Krwi i wody, por. J 17 19,31-37 i Pref.; cierpiący Sługa Jahwe, Ps 22; Dobry Pasterz, Brama owiec, J 10,11-18; Nowa Świątynia, Ez 34,11-16; Winny Krzew i jedność w Chrystusie, J 15,1-17; Jezus, nowy Mojżesz i Prawodawca – *cichy i pokorny Sercem*, Mt 11,25-30.

<sup>651</sup> Odniesienie do Augustyna, cyt. za, H.U. VON BALTHASAR, HBTy, dz. cyt., 267-269.302-304. Gdy mówi o apokaliptycznej wizji Baranka *jakby zabitego* oraz źródle, które tryska spod tronu Niewidzialnego, gasząc pragnienie wielu, konstatuje, że wobec oblicza Absolutu, stwierdza, że nasza egzystencja wobec Niego może być *liturgią adoracji, a jednocześnie liturgią walki*; por. TENŻE, *Teodramatyka. 2. Osoby dramatu. Część I. Człowiek w Bogu* (tyt. oryg. *Theodramatik. II. Die Personen des Spiels. Teil 1: Der Mensch in Gott*), przeł. W. SZYMONA, Kraków 2006, 31-32.

<sup>652</sup> Najnowsza publikacja Benedykta XVI, pt. „Jezus z Nazaretu”, ukazuje dążenie jej autora do odkrycia autentycznego, historycznego, w duchu wiary poszukiwanego, Oblicza Jezusa. J. Ratzinger poszukuje Go w otwartym na krytykę – nie pod sankcją autorytetu Magisterium Kościoła – osobistym dialogu: ze współczesnymi nurtami teologii katolickiej, protestanckiej, także i międzyreligijnym. Opierając się na założeniach metodologii wyłożonej we wstępie publikacji, na podstawie głębokiej egzegezy biblijnej (*egzegezy kanonicznej*), autor odkrywa najgłębszą istotę misji zbawczej Jezusa, która polega na ścisłym, intymnym Jego zjednoczeniu z Ojcem. A w refleksji nad poszczególnymi fragmentami tekstów biblijnych, ukazujących kolejne etapy życia i działalności zbawczej Jezusa, przewijają się wątki odnoszące się do Serca Jezusa, do przebicia Jego Boku oraz konsekwencji wypływających z tego faktu.

<sup>653</sup> Por. cyt. za: J. RATZINGER [BENEDYKT XVI], JzN, dz. cyt., 73.77-78.

<sup>654</sup> Por. 1 J 4,7-16 (zob. 4,2); uprzedzająca miłość – por. J 3,16; poznanie miłości Chrystusa źródłem *Pelni Bożej*, Ef 3,8-12.14-19.

<sup>655</sup> Por. cyt. za: K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, w: *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln-Zürich-Köln 1967<sup>s</sup>, Bd. IV. Neuere Schriften, 137-139 (= KRThM); H.U. VON BALTHASAR rozważa Wcielenie jako wielki czyn płynący z miłości Boga w Chrystusie i Jego krzyżu w kontekście 1 J 5,1-6, zob. TENŻE, HBTy, dz. cyt., 203-205. Szerzej, w systematycznym ujęciu ukazał *Verbum-caro factum est*: TENŻE, w: *Teologia. 2. Prawda Boga* [tyt. oryg. *Theologik. Bd. II. Wahrheit Gottes*, Einsiedeln-Freiburg 1985], przeł. J. ZYCHOWICZ, Kraków 2004, 201-288.

<sup>656</sup> Por. cyt. za: K. RAHNER, KRThM, dz. cyt., 139-142.

<sup>657</sup> Por. TAMŻE, 141.

<sup>658</sup> Zob. *potentia obedientialis* – ozn. naturalną dyspozycję do przyjęcia łaski, otwarcie na Boga; por. TAMŻE, 142-145. Temat otwarcia, ale już Chrystusa w oparciu o teologię Wcielenia i teologię krzyża, rozwinię dalej J. Ratzinger, zob. s. 203.

<sup>659</sup> Por. K. RAHNER, KRThM, dz. cyt., 145.

<sup>660</sup> Zob. *Gott kann etwas werden, der an sich selbst Unverändliche kann selber am andern verändlich sein*; autor, w długim przypisie wyjaśnia swe stanowisko, które opiera się na fakcie, że

to, co się stało (Wcielenie), ta zmiana (*am andern*), dotyczy i przynależy Bogu samemu. Wydaje się, że punktem ciężkości tej tezy Rahnera jest owo *w innym*, ale jak zaznacza, nie rozumie tego jako *zmienić się w innym*, ani *zmiana innego*. Tutaj ontologia powinna się pozwolić prowadzić wierze, a nie ją pouczać. By to zrozumieć autor odwołuje się do przykładu Trójcy św. Otóż tak jak Jedność Boga nie jest zanegowana przez Tróję, podobnie i tutaj – niezmiennosc Boga byłaby negacją Wcielenia, gdyby tylko na niej się oprzeć. Tylko w tym, co skończone, nie może być misterium (*w sobie* – z siebie, nie ma takich możliwości). Stąd misterium Wcielenia musi być w Bogu samym, choć On sam w Sobie (*in sich*) jest niezmienny, może stać się czymś „*w innym*” (*am andern*); por. TAMŻE, 147-146.

<sup>661</sup> Por. TAMŻE, 148-150.

<sup>662</sup> Por. TAMŻE, 150-151. Niektóre myśli autora znajdziemy także pod hasłem *Wcielenie*, w: K. RAHNER – H. VORGRIMLER, *Mały słownik teologiczny*, przeł. T. MIESZKOWSKI – P. PACHCIAREK, sł. wst. A. Skowronek, Warszawa 1996, 528-534 (odtąd = MST). Zob. o *kénosis* i *génesis* samego Boga, w innym tekście, gdzie powtarza wiele myśli zawartych w KRThM, por. TENŻE, *Zur Theologie des Symbols*, w: CJ, I, 486. (= KRZThS).

<sup>663</sup> Por. K. RAHNER, «*Siehe dieses Herz!*», w: *Schriften zur Theologie*, Bd. III, Einsiedeln 1959<sup>3</sup>, 379.381.386.389-390. (= KRSdH).

<sup>664</sup> Por. K. RAHNER, «*Siehe dieses Herz!*», w: *Schriften zur Theologie*, Bd. III, Einsiedeln 1959<sup>3</sup>, 379.381.386.389-390. (= KRSdH). Na temat samego pojęcia *serce* kontynuuje swe myśli w następnym rozważaniu. Jasno też stwierdza, że prawdziwym i właściwym przedmiotem *laiteutycznego* kultu skierowanego do Serca Jezusa pozostaje zawsze Osoba Słowa Wcielonego. To Serce jest pierwotnym Bosko-ludzkim centrum, najbardziej intymnym miejscem całego Jego człowieczeństwa (ciało, psychika i duch), symbolem Miłości Słowa Wcielonego. Autor odsyła nas także do DS, dz. cyt., 1561 i 1563; TENŻE, *Einige Thesen zur Theologie der Herz-Jesu-Verehrung*, w: TAMŻE, 391-394.396-397.405-406. (= KRETh); *Die Theologie der Herz-Jesu-Verehrung spricht... dass das Herz des Herrn ein Symbol der Liebe Christi sei* – więcej o symbolice Serca, zob. TENŻE: KRZThS, art. cyt., w: CJ, I, 461-505.

<sup>665</sup> Okazjonalny jego wykład w Tuluzie, poświęcony encyklice *Haurietis aquas*, jest próbą ukazania podstaw – a zarazem – *Tajemnicy Wielkiej Nocy jako najgłębszej treści i podstawy kultu Serca Jezusowego*, wyjaśnianej przez pryzmat teologii Wcielenia. J. RATZINGER, *Tajemnica Jezusa Chrystusa* [tyt. oryg. *Schauen auf den Durchbohrten*, Einsiedeln 1984], tł. J. PŁOSKA, NOSOL A. (wst.) oraz J. RATZINGER (słowo wst.), Kielce 1994, 47-48 (= JRTJCh).

<sup>666</sup> Por. TAMŻE, 48.

<sup>667</sup> Jest to opinia J. Ratzigera. Przypis dotyczy całego wywodu autora, por. TAMŻE, 49. Natomiast H. Rahner wydaje się bardziej merytoryczny i dogłębniej znający ojców niż jego brat Karl, a przynajmniej bardziej przystępny w ujęciu ich teologii. Niemniej warto przestudiować także i jego opracowanie, które jest bardzo szczegółową analizą teologii Pawłowej, Janowej, oraz itinerarium myśli patrystycznej od pierwszych trzech wieków aż po tzw. *późną patrystykę*, i w końcu Średniowiecze oraz czasy nowożytne. Ze względu na ograniczone wymiary tej pracy, odsyłamy celem pogłębienia tematyki: zob. K. RAHNER, *E latere Christi. Der Ursprung der Kirche als zweiter Eva aus der Seite Christi des zweiten Adam. Eine Untersuchung über den typologischen Sinn von Joh 19,34*, w: *Sämtliche Werke*. Bd. III. *Spiritualität und Theologie der Kirchenväter*, Zürich-Düsseldorf (Benzinger Verlag) – Freiburg i. Br. (Herder) 1999, 1-84.

<sup>668</sup> Por. J. RATZINGER, JRTJCh, dz. cyt., 47-50.

<sup>669</sup> Autor wykładu wydobywa z tekstu odpowiedzi, które daje encyklika na wyżej postawione pytania, wyjaśnia i jeszcze bardziej precyzuje je od strony teologicznej; por. TAMŻE, 51.

<sup>670</sup> Ratzinger zauważa, że encyklika jakby *ogranicza wielkanocne* ujęcie H. RAHNERA; por. TAMŻE, 52-53.

<sup>671</sup> Cyt. za: TAMŻE, 53.96. Ze względu na wagę tekstu, zacytujmy go w oryginale: *Die Encyklika sieht ihn zusammenfassend in Joh 20,26-29 dargestellt: Der ungläubige Thomas, der Schauen und Berühren braucht, um glauben zu können, legt seine Hand in die geöffnete Seite des Herrn*

und nun, im Berühren, erkennt er das Ungerührbare und rührt es doch wirklich an; schaut er das Unsichtbare und sieht es doch wirklich: «Mein Herr und mein Gott» (20,28), zob. J. RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*, Einsiedeln 1984, 46. H.U. VON BALTHASAR, o Tomaszowej próbie zbliżenia i wnikięcia w rany Zmartwychwstałego i zawołaniu Augustyna: *Ukryj mnie w swoich ranach*, zob. TENŹE, HBTy, dz. cyt., 235-254.

<sup>672</sup> Por. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil. Kommentar zu Kap. 13-21*, Freiburg-Basel-Wien 1976, 2<sup>ed</sup>, IV, 390-391.394-395.

<sup>673</sup> W swoim komentarzu do J 20,24-29, sceny doprowadzenia Tomasza do wiary paschalnej przez nowe objawienie się Jezusa, tego ucznia, któremu nie wystarczało świadectwo innych o Jezusie, R. SCHNACKENBURG pisze: *Den anderen Jüngern genügte es, daß Jesus ihnen seine Hände und seine Seite zeigte; Tomas verlangt eine nähere Nachprüfung. (...) Diese Hypothese setzt voraus, daß dem Erzähler vor allem daran gelegen ist, die wahre Leiblichkeit Jesu festzustellen; aber das ist höchst fraglich. Wir erfahren nicht niemal, ob Tomas wirklich seinen Finger in die Wundmale Jesu seine Hand in die Seitenwunde Jesu legte. Der Abschluß, der meistens die eigentliche Absicht enthüllt, weist in eine andere Richtung: Es geht um das Glauben ohne zu sehen, um die späteren Gläubigen, die im Unterschied zu den ersten Jüngern keine Erscheinung des Auferstandenen mehr erfahren und gleichwohl glauben sollen*. Por. TENŹE, *Das Johannesevangelium. III. Teil. Kommentar zu Kap. 13-21*, Freiburg-Basel-Wien 1976, 2<sup>ed</sup>, IV, 390-391.394-395.

<sup>674</sup> Por. też. egzegezę J 20 jako *narodzin wiary paschalnej*, a szczególnie spotkanie Jezusa z uczniami w obecności Tomasza (J 20,26-29); tu: I. DE LA POTTERIE cyt. L. Duponta, który stwierdza, że w tej scenie *jedność Chrystusa historycznego i odwiecznego Słowa Wcielonego objawiło się w pełni*, a potem w egzegezie tekstu sam zauważa, że Tomasz jest pierwszym z Dwunastu, który jako nieobecny przy pierwszym widzeniu z Jezusem, musi *uwierzyć*, choć *nie widzi*, bazując tylko na *świadectwie pozostałych*, na *wizji wiary* w Chrystusa uwielbionego. Jezus jednak pozwala mu doświadczyć tego samego, co inni, bo *był jednym z Dwunastu* (por. 20,24), bo *chce widzieć*, bo *chce dotknąć* rzeczywistego Jezusa zmartwychwstałego. I. DE LA POTTERIE konkluduje: *Jezus ukazuje się znowu, tym razem w obecności Tomasza: przystaje na jego pragnienie i pozwala się dotknąć*. Ale żąda jego *postępu w wierze*, zaprasza do radykalnej zmiany, przejścia od wiary zmysłów (opartej na *widzeniu Jezusa i ran Męki*) do *wiary oglądającej Pana uwielbionego*. W odpowiedzi Tomasz wyznaje swą wiarę (20,28; por. 1 J 1,1-4); zob. TENŹE, IPSCG, dz. cyt., 191-207.207-210.210-214.

<sup>675</sup> W nawiązaniu do elementów teologii ciała i wcielenia obecnych w zakończeniu encykliki, zob. J. RATZINGER, JRTJCh, dz. cyt., 53-54.

<sup>676</sup> Teologia ciała – opiera się tu na Ef 3,18 oraz na pismach ojców: Pseudo-Dionizym, Grzegorz Wielkim i Hugoniu od św. Wiktora wraz z Ryszardem od św. Wiktora; chrystologia ojców: *passionum nostrarum participes factus est* – zob.: Justyn, Bazyl, Chryzostom, Ambroży, Hieronim, Augustyn, Jan Damasceński, cyt. za: por. TAMŹE, 53-58.

<sup>677</sup> Por. TAMŹE, 59-61.

<sup>678</sup> Jeśli chodzi o ojców Kościoła, to autor wykładu nawiązuje do badań A. Hamona, który zasługi dla rozwoju tematyki Serca Jezusa przypisuje Anzelmowi z Canterbury, oraz prac nad J 7 i 19 wspomnianego już H. Rahnera. Dzięki ich badaniom – choć ojcowie nie używają pojęcia „serce” (Jezusa) – docierają do nas liczne racje na korzyść kultu Serca Jezusa, czy nawet teologii i filozofii serca. Św. Hieronim – według Ratzingera – powiedziałby, w opozycji do platoników, że *centrum człowieka stanowi u Chrystusa serce*, a nie rozum. Dlatego stoicy – wbrew platońskim intelektualistom – powiedzieliby, że *serce jest słońcem ciała, Logosem w nas, a Logos jest sercem świata*. Stąd nowej syntezy – łączącej stanowisko stoików z platonikami – dokonał Orygenes za inspirowany Janem Chrzycicielem (por. J 1,26): *to jest Logos, Ten, który – mimo iż nie rozpoznany, jest pośród nas, albowiem centrum człowieka stanowi serce, a w sercu jest «hegemonikón» – siła kierująca wszystkim, która jest Logosem*. Zob. B.E. Maxsein i jego analiza augustiańskiej filozofii *cordis* na podstawie *Wyznań*. Orygenes, cyt. za J. RATZINGER, JRTJCh, dz. cyt., 58-68.

<sup>679</sup> Nauka ojców Kościoła w oparciu o J 19 – zob. H. RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ecclesiology der Väter*, Salzburg 1964, 175-235 (= HRSdK).

<sup>680</sup> *Duch Święty jako Communio*, por. J. RATZINGER, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, red. S.O. HORN – V. PFNÜR, przeł. W. SZYMONA, Kraków 2005, 38-42.

<sup>681</sup> Cyt. za, J. RATZINGER, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, red. S.O. HORN – V. PFNÜR, przeł. W. SZYMONA, Kraków 2005, 38-42.

<sup>682</sup> Cyt. za, J. RATZINGER, *TAMŻE*, 42-44.

<sup>683</sup> Balthasar pokazuje, co zawdzięczamy *wodzie, krwi i Duchowi*. Myśli o tajemnicy przeżywanej w uroczystość Bożego Ciała i nawiązuje do J 7,37-38: *Podobnie jak w wizji Ezechiela strumień Boskiego życia wypływa z odnowionej świątyni, tak teraz z ciała Jezusa, które On sam określił jako prawdziwą nową świątynię, wypływają wody Ducha Świętego, które spragnionym przynoszą wiekuiste zaspokojenie pragnienia*. Stwierdza też, że ta obietnica wypełniła się wraz z wcieleniem Słowa oraz wydarzeniu śmierci, gdy przebito bok zmarłego, z którego wypłynęła woda i krew. W tym momencie wszystko się *wykonano* (J 19,30.34). Por. H.U. VON BALTHASAR, *Wieniec rok darami swojej dobroci* [tyt. oryg. *Du krönst das Jar mit Deiner Huld* (Ps 65,12). Radiopredigten, Einsiedeln 1982], przeł. E. MARSZAŁ – J. ZAKRZEWSKI, Kraków 1999, 170. Powiązanie mocy Jezusa z Eucharystią oraz uniżeniem się Jego na krzyżu (przebite Serce) jako ostatecznej jego postaci *inkarnacyjnej*, zgodnie ze słowami Pawła (Flp 2,8), por. rozważanie: *Wychodziła od Niego moc*, TENŻE, HBTy, dz. cyt., 183-184.

<sup>684</sup> Por. H.U. VON BALTHASAR, *Teologia Misterium Paschalnego* [tyt. oryg. *Theologie der drei Tage*, Einsiedeln 1990], przeł. E. PIOTROWSKI, Kraków 2001, 9. (= HBTmp); zob. świadectwo Tradycji, *TAMŻE*, 18-22.

<sup>685</sup> Por. *TAMŻE*, 10-12.

<sup>686</sup> Por. *TAMŻE*, 13-17.

<sup>687</sup> Por. *TAMŻE*, 17-18. *Boski Logos jest życiem wiecznym*. Dla autora tylko ten Logos może usprawiedliwić twierdzenie, że *jako wieczne życie jest On jednocześnie umarłym*. Nie chodzi tu o *Logikę*, ale *teo-logikę*. Dlatego chcąc ukazać *śmierć Boga jako źródło zbawienia, objawienia i teologii oraz „przeobfitę miłość”* (Ef 3,19), stwierdza: *Jeśli się dostrzeże, że nawet najradzykalniejsza kenozą, jako możliwość istniejąca w odwiecznej miłości Boga, zostaje przez tę miłość ogarnięta i usprawiedliwiona, wówczas przeciwstawienie „theologia crucis” i „theologia gloriae” – wyłączony możliwość, że rozplyną się w sobie nawzajem – zostaje także zasadniczo przewyżczone*. Więcej o krzyżu w teologii, *TAMŻE*, 77-80.

<sup>688</sup> Por. na podstawie eucharologii, zob. przypis 691.

<sup>689</sup> Por. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (= LG), SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje* (= Vat.II), Poznań br., 3 i 5; zob. Sprawcą i Dokonawcą świętości, LG 40; źródłem oraz Głową wszelkiej łaski, LG 50; jest Tym, który kochał ludzkim sercem, GS 22. (Skróty i nazwy poszczególnych ksiąg według wykazu skrótów).

<sup>690</sup> Por. SC 5; LG 3.

<sup>691</sup> Zespolenie z NIM – *cum ipso in unum consummati*, por. J 7,37-38; Pref. i 1K – f.ur.; K i **MpK** – f.wot.

<sup>692</sup> Por. J. RATZINGER [BENEDYKT XVI], JzN, I, dz. cyt., 89.

<sup>693</sup> Zob. J. Neusner, *A Rabbi talks with Jesus. An intermillennial interfaith exchange*, Doubleday 1993 (niem.: *Ein Rabbi spricht mit Jesus. Ein jüdisch-christlicher Dialog*, Wyd. Claudius, München 1997); cały wywód i dialog cyt. za: J. RATZINGER [BENEDYKT XVI], JzN, I, dz. cyt., 95 nn., 295.

<sup>694</sup> Por. *TAMŻE*, 92-93.97.100-102.104.

<sup>695</sup> Cyt. za, *TAMŻE*, 178.

<sup>696</sup> *Kolebką* tej chrystologii dla autora tegoż zbioru jest Wielkanoc pojmowana *jako najgłębsza treść i podstawa kultu Serca Jezusowego*. Kard. J. Ratzinger sam wymienia następujące punkty wyjścia swej refleksji i medytacji: Kongres Eucharystyczny w Lourdes i związany z nim Kongres Serca Jezusowego w Tuluzie 1981 oraz wspomnienie 1600-lecia I Ekumenicznego Soboru w Konstantynopolu, jubileusz 1550-lecia Soboru w Efezie, jak również okazjonalnie – data III Soboru w Konstantynopolu (681 r.), od którego dopiero właściwie – zdaniem autora zbioru – możemy spojrzeć na klasyczne formuły Chalcedonu. Por. A. NOSOL, *Wstęp*, oraz J. RATZINGER, *Słowo wstępne*, w: J. RATZINGER, JRTJCh, dz. cyt., 7-10.

<sup>697</sup> Por. TENZE, 14-20.

<sup>698</sup> Por. TAMŻE, 21-23.

<sup>699</sup> J. Ratzinger przywołuje tu maksymę Ryszarda od św. Wiktora – *milość jest wzrokiem*, por. TAMŻE, 23-25.

<sup>700</sup> Por. TAMŻE, 25-30.

<sup>701</sup> Por. TAMŻE, 30-34.

<sup>702</sup> Por. TAMŻE, 34-37.

<sup>703</sup> Por. TAMŻE, 37-41.

<sup>704</sup> Por. TAMŻE, 37-41. Natomiast H.U. VON BALTHASAR mówi o Boskim, Wiecznym Źródle, o Pra-Źródle, z którego wszystko wypływa, również my sami, mówi o Bogu jako o płynącej Miłości, Synu, którego *rozlewanie się jest „prawdą”*, a która *objawia Ojcowski strumień* (zwany przez niego „*królestwem*”), jak również o Duchu, w którym *Ojciec i Syn są tym samym strumieniem miłości*. Por. cyt. za, TENZE, HBTy, dz. cyt., 68-69.

<sup>705</sup> Por. Pref., 1K, MpK – f.ur., J 7,37-38, J 19,34; MpK – f.wot.; por. nadzieja zbawienia, usprawiedliwienia z wiary, poprzez uczestnictwo w życiu zmartwychwstałego Chrystusa (Rz 5,5-11), obecnego w życiu Kościoła, *List do siedmiu Kościołów* – Ap 3,14b.20-22.

<sup>706</sup> Por. LG 48, wersja pl.: *powszechny sakrament zbawienia*; it.: *sacramento primordiale*, de.: *das Ursakrament*.

<sup>707</sup> *Egli opera la sacramentalità salvifica*; autor mówi o eucharystii niosącej Ducha (*l'eucologia pneumatofora*), ponieważ przywołuje ona Jego obecność i działanie; a dalej mówi: *in effetti ogni autentica azione liturgica è „epiclesi” dello Spirito, „epifania” dello Spirito, „sacramento” dello Spirito*; por. A.M. TRIACCA, *Spirito Santo/1*, w: D. SARTORE – A.M. TRIACCA – C. CIBIEN (a cura di), *Liturgia*, Cinisello Balsamo (Milano) 2001, 1888-1898 (odtąd = LitSTC).

<sup>708</sup> Eucharystia na uroczystość Zwiastowania sugeruje, że tym początkiem jest Wcielenie, por. super oblata: *Ecclesiae tuae munus, omnipotens Deus, dignare suscipere, ut, quae in Unigeniti tui incarnatione primordia sua constare cognoscit, ipsius gaudeat hac sollemnitate celebrare mysteria*. Zob. *Die 25 martii. In Annuntiatione Domini. Sollemnitas*. MR 2002, 739.

<sup>709</sup> Por. H. RAHNER, HRSdK, dz. cyt., 13-18.

<sup>710</sup> H. Rahner próbuje także dać odpowiedzieć na pytanie o zasadę tworzącą jedność pomiędzy wieloma członkami w jednym Kościele oraz pojedynczą duszą (*anima ecclesiastica* – zob. Orygenes) a Kościołem. Jednak nas interesuje bardziej problem samego wcielenia *Logosu*; zob. *Die Lehre von der Geburt Christi aus der Kirche und aus dem Herzen der Gläubigen*; dalej: *ein „Geborenwerden” des ewigen Logos*; dalej: gr. christophóroi – *tragen Christi im Herzen*; dalej: *Der ewige Vater gebiert aus seinem Herzen den Logos*; dalej: *Es ist die Lehre vom „springenden Wort”, das aus dem Herzen des Vaters „springt” und von da in das Herz der Jungfrau und das Herz des Gläubigen*; por. TAMŻE, 13-18.

<sup>711</sup> *Die Taufnade aufgefaßt als ein Gestaltetwerden des Logos selbst*; dalej, Ga 4,19: *Dzieci moje, oto ponownie w bólach was rodzę, aż Chrystus w was się ukształtuje*; dalej: *Maryja – dem Logos in sich Raum gebe*; dalej: *Irenäus denkt... an den „reinen Mutterschoß, jenen nämlich, der die Menschen für Gott gebiert”*; podobne zresztą stanowisko prezentuje uczeń Ireneusza, Hipolit z Rzymu, który potwierdza, że *Kościół nigdy nie przestał rodzić ze swego serca Logosu*, por. TAMŻE, 19-23.25.

<sup>712</sup> Cyt. za autorem, por. TAMŻE, 27-33. Hipolit: *Es hat des Vaters Mund hervorgehen lassen ein reines Wort aus sich, und ein zweites Wort wiederum erscheint geboren aus den Heiligen*; Orygenes: *Was nützt es mir, wenn Christus geboren wird aus der heiligen Jungfrau, aber nicht in meinem Inneren?*; dalej: *Wenn das Logoskind, so meint Origenes, nicht zum Wachstum gelangt, so wird eine Fehlgeburt eintreten*; tekst oryginalny: *Projiciet enim conceptionem, et evacuabitur a spe quae est in actibus veritatis* – ORYGENES, *Commentarium in Matthaeum*, PG 13,1662; zob. TENZE, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, II. *Commentarium series*, przeł. K. AUGUSTYNIAK, Kraków 2002, ŻMT 25,73.

<sup>713</sup> *Es ist der Heilige Geist, der in uns das göttliche Werk der Begnadigung vollbringt, so wie er einst in der Überschattung der heiligen Jungfrau den Leib des menschengewordenen Logos gebildet*

hat; dalej: *die Wasser der göttlichen „processio“ müssen in der got-tförmigen Stele aufquellen*; por. H. RAHNER, HRSdK, dz. cyt., 41.44-46.48.

<sup>714</sup> *Denn immerdar und in allen Menschen will der Logos Gottes das Mysterium seiner Leibwerdung auswirken*; por. TAMŹE, 51-54. Następnie H. Rahner szczegółowo przedstawia jak to pierwotne nauczanie ojców – od Filona, Orygenesza, Hipolita, Ambrożego i Augustyna, aż po jego rozwój w średniowieczu – przeszło do teologii łacińskiej. Mam tu na myśli także przejście od interpretacji dogmatycznej i mistycznej wcielenia/narodzenia Logosu do tej ascetycznej, albo inaczej *etyczno-moralnej*, tzn. chodzi o dobre czyny człowieka jako znak wcielenia/narodzenia Logosu w jego sercu. Wymienimy tylko najważniejszych, z całego spektrum postaci analizowanych przez H. RAHNERA: od Ambrożego i Augustyna – poprzez Tomasza z Akwinu, przedstawicieli wielkiej scholastyki, J.D. Szkota Eriugene – aż do teologii mistycznej Mistra Eckharta. Por. TAMŹE, 56-87.

<sup>715</sup> Por. *Flumina de ventre Christi. Die patristische Auslegung von Joh 7,37.38*, w: TAMŹE, 175-235; także A. Bober – na gruncie polskim – mówi o dwojakiej interpretacji tekstów biblijnych u ojców Kościoła, pierwszej – zwanej aleksandryjską (tradycyjną, powiedzmy – klasyczną) oraz efeską (pochodzącą od św. Jana). Do pierwszej zalicza Orygenesza, Ambrożego i Augustyna, a do drugiej Hipolita Rzymskiego, Ireneusza, Polikarpa oraz Euzebiusza z Cezarei i Justyna. W swoim opracowaniu Ojców, H. Rahner przedstawia nam problem kształtowania się J 7,37-38 i rozwoju jego interpretacji, która – historycznie rzecz biorąc – ma dwa hermeneutyczne nurty, dwie różne propozycje, zależne od przyjętej interpunkcji w tekście; por. A. BOBER, AtKp 62 (1961) z. 3, 231-236.

<sup>716</sup> Pierwszy – podkreślający w eklezjologii elementy psychologiczno-moralne, przeciwny podejściu dogmatycznemu do zagadnienia (realistyczno-sakramentalnemu), zapoczątkowany na Wschodzie przez Orygenesza (tradycja aleksandryjska), potem przeszedł do Hieronima i Augustyna, stając się wspólną interpretacją średniowiecza i czasów nowożytnych; por. H. RAHNER, HRSdK, dz. cyt., 175-180.181-205.

<sup>717</sup> Cyt za, por. TAMŹE, 175-180.181-205.

<sup>718</sup> Por. TAMŹE, 181-186. Gnoza (gr. *gnosis* – poznanie) autentycznie chrześcijańska oznacza charyzmatyczne, pełne miłości (= > agapa) poznanie (jako element wiary, nie jej nadużycie), które Paweł utożsamia z doskonałym „duchowym” człowiekiem (będącym w duchu => pneuma). Jest to poznanie, w którym z wiarą „pojmuje” on, otwiera się i pozwala ogarnąć niepojętej miłości, objawionej w Ukrzyżowanym. W nieortodoksyjnym sensie gnoza oznacza „ucieczkę” w sferę boskości związanej z filozoficznym poznaniem i ascezą, absolutnym albo względnym dualizmem; odrzuceniem norm prawnych (zob. dokeci, walentynianie, zwolennicy Marcjona; średniowieczna teozofia, antropozofia; różokrzyżowcy itd). Teologia odrzuca takie elementy gnostyckie jak: odrzucenie źródła w osobowym, łaskawym samoudzielaniu się Boga; poznanie jako „samoświadomość” człowieka, a nie słuchanie w duchu wiary i posłuszeństwa słowa Bożego; tezę, że „Odkupiciel” gnozy pomaga jedynie człowiekowi, ale jako prawdziwy człowiek nie jest historycznym sprawcą jego zbawienia; tezę, że poznanie jako takie, które człowiek posiada, już samo w sobie ma charakter zbawczy, miłość i czyn moralny jest co najwyżej skutkiem tego poznania, toteż wszystko jest już dane – w gnozie. Poznanie to „zamknięty” system, obraz dziejów świata o logicznej i fizycznej konieczności, która wyklucza podstawę istnienia tajemnicy Boga niepojętego. Dlatego jest ona niejako odsłonięta i odkryta w gnozie. Por. *gnoza*, w: K. RAHNER – H. VORGRIMMER, MST, dz. cyt., 130-132.

<sup>719</sup> Cyt. za, por. H. RAHNER, HRSdK, dz. cyt., 201-202.

<sup>720</sup> Pomiędzy szkołą i tradycją aleksandryjską (Atanazy, Dydim, Cyryl Aleks., Cyryl Jeroz., Bazyl, Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nyssy) a łacińską (Ambroży, Hieronim, Cezary z Arles, Paolin z Noli, Grzegorz Wielki, Bruno z Segni, Hilary, Augustyn, Tomasz z Akwinu), była jeszcze szkoła antiocheńska (Jan Chryzostom, Teodor z Mopsuestii.); por. H. RAHNER, HRSdK, dz. cyt., 186-205; komentarz do Zachariasza, cyt. za autorem, TAMŹE, 201-202.

<sup>721</sup> Drugi – przeważający w egzegezie łacińskiej, stanowiący nurt tradycji Janowej w Azji Mniejszej, którego zwolennikiem obecnie jest Lagrange, a przedstawicielem w owym czasie był przeciwny każdej formie doketyzmu Ireneusz (bliski Polikarpowi), Hipolit, oraz autor listu do

męczenników w Lyonie, a także Cyprian, Pseudo-Cyprian i Ambroży; por. TAMŻE, 175-180.206-235.

<sup>722</sup> Por. TAMŻE, 207 n.

<sup>723</sup> H. RAHNER przypomina znany nam już fakt, odnotowany przez Euzebiusza w jego *Historii kościelnej*, że Hipolit był uczniem Ireneusza z Lyonu, który z kolei był uczniem Polikarpa, który tradycję Janową odcisnął w sercu, słuchał słów od pierwszego świadka, a ten przecież dotyczył (por. 1 J 1,2) *Słowa życia* zob. TAMŻE s. 14.22-23.25-28.38.348; *Die Brüste Christi aber sind nichts Anders als die beiden Testamente*; dalej: *Durch Menschenblut haben wir Geistwasser*, por. TAMŻE, 206-209.

<sup>724</sup> Cyt. za autorem, TAMŻE, 211: IRENEUSZ Z LYONU, *Adv. haer.*, III, 24,1 (II, S. 132, Z. 2-7); tekst polski, zob. Katechizm Kościoła Katolickiego, Pallotinum, Poznań 1994. n. 797 (odtąd = KKK).

<sup>725</sup> *Christus unser Herr hat uns selbst gegeben das Wasser des Heiligen Geistes, uns, die wir geglaubt haben an Ihn, der da sprudelt zum ewigen Leben*; Por. H. RAHNER, HRSdK, dz. cyt., 209-212.

<sup>726</sup> Cyt. za, TAMŻE, 212-213.

<sup>727</sup> Po Ireneuszu mamy już do czynienia z tekstami apologetów, występujących przeciw judaizmowi, takimi jak *List Barnaby* (chrześcijanie to ci, którzy odrodzili się z „wody, wiary i drzewa krzyża) albo Justyn (...wy [Żydzi] nie możecie pić w rzeczywistości z żywego źródła Boskości, lecz tylko z otwartych cystern, które nie mogą zatrzymać w sobie wody). Justyn mówi o Ukrzyżowanym jako „Przebitym” (por. Zch 12,10; J 19,37); zaś Apolinary z Hierapolis o tym, co ludzkie i boskie w Chrystusie, dla zobrazowania Jego mocy mesjańskiej, zdolnej do tego, *by dać wodę żywą*, i stwierdza, że z Ciała „Przebitego” wypływa „woda Ducha” – *aus dem Leib des „Durchbohrten” quillt das „Wasser des Geistes”*; egzegezę tradycji Janowej (=efeska), kontrastującą z orygenesowską (=aleksandryjska), H. Rahner podsumowuje na ss. 217-218. Potem, jeżeli chodzi o Cypriana (którego mistrzem był Tertulian) i jego lekturę J 7,37-38, którą łączy z J 19,34 (oraz Iz 43,18-21; 48,21), to upodabnia się ona do Ireneusza i Justyna (np. *Ciało Chrystusa = koilia Christoŭ*, nazywa: *uterus Christi*). Ostatecznie H. Rahner zauważa, że mamy do czynienia z fuzją dwóch linii interpretacyjnych J 7,37-38 oraz powstanie ścisłego związku pomiędzy 7,37-38 a 19,34. Na dowód tego podaje tekst Cezarego z Arles (VI w.), który połączył za Orygenesem te dwa teksty, aplikując całe połączone wyrażenie do Chrystusa. W tym kierunku idą rozważania Mariusa Victorinusa (Trójca => *fons, lumen, irrigatio*, a Chrystus => *fons vitae, fluvius, fontana vitae*); hymn Ambrożego cyt. za, H. RAHNER (s. 231); podsumowanie rozważań – s. 232; por. TENŻE, HRSdK, dz. cyt., 212-235.

<sup>728</sup> Por. J. RATZINGER [BENEDYKT XVI], JzN, I, dz. cyt., 190.

<sup>729</sup> Cyt. za autorem, TAMŻE, 190.

<sup>730</sup> Por. TAMŻE, 201.

<sup>731</sup> Zob. s. 192.

<sup>732</sup> Por. J. RATZINGER [BENEDYKT XVI], JzN, I, dz. cyt., 202-209.

<sup>733</sup> Por. TAMŻE, 206.

<sup>734</sup> Por. TAMŻE, 202-206. W osobnej publikacji J. Ratzinger precyzuje swą koncepcję eklezjalną i nazywa Eucharystię *Źródłem życia płynącym z otwartego – w kochającym oddaniu – boku Pana*. Nawiązuje w niej do Janowego opisu Męki, poruszającego obrazu *przebicia boku Jezusowego* i godziny, w której zabijano baranki w świątyni na święto Paschy: *ten moment śmierci wskazuje, że On jest prawdziwym Barankiem Paschalnym, że baranki zakończyły życia, ponieważ przyszedł Baranek*. Zgodnie ze znaną już symboliką nowego Adama pisze: *z jego boku, z tego otwartego w kochającym oddaniu boku, wytryska źródło, które zapładnia całą historię*. A Krew i woda, Eucharystia i chrzest są *źródłem nowej wspólnoty, czyli że otwarty bok jest pierwotnym miejscem, z którego wywodzi się Kościół, źródłem, z którego pochodzą budujące go sakramenty*. Por. J. RATZINGER, *Eucharistie – Mitte der Kirche*, Monachium 1978, 21-32; zob. TENŻE, *Źródło życia płynące z otwartego – w kochającym oddaniu – boku Pana*, w: *Eucharystia. Bóg blisko nas*, pod red. S.O. HORNA i V. PFŃŮRA, Kraków 2005, 45-60.

<sup>735</sup> Por. J. RATZINGER [BENEDYKT XVI], JzN, I, dz. cyt., 207-208.

<sup>736</sup> Por. TAMŻE, 208.



<sup>737</sup> Cyt. za, TAMŻE, 208-209; zob. komentarz do Zch 12 i 13, s. 192.

<sup>738</sup> Zob. H.U. VON BALTHASAR, HBTMp, dz. cyt., 125-126.

<sup>739</sup> Zob. TAMŻE, 127-128.

<sup>740</sup> Zob. TAMŻE, 128-130.

<sup>741</sup> Zob. TAMŻE, 131-132.

<sup>742</sup> Zob. TAMŻE, 133.

<sup>743</sup> Por. cytuje on tu świadectwa *Didache*, Cyryla Jerozolimskiego, Laktancjusza, Justyna i Atanazego; H.U. VON BALTHASAR o relacji krzyża i Kościoła, ujawniającej się szczególnie w otwartym Sercu. Jeśli chodzi o współniesienie na sobie Chrystusowego konania, to autor wyróżnia tu pewną gradację: najpierw obietnica dana Piotrowi (J 21, 19), potem łaska dana Janowi i Maryi, że mogli się znaleźć pod krzyżem wraz z innymi kobietami i stać się symbolem „wesela” NT. A na koniec – Piotr i Paweł przepowiadają kerygmat z całą mocą zgodnie ze schematem *Verbum-Caro*; w relacji Krzyża i Trójcy św. dostrzega autor zaangażowanie na rzecz naszego pojednania z Bogiem, które nie jest tylko „dekretem”, albo nawet samym Wcieleniem, albo „jedną kroplą krwi” mogącej tego dokonać – ale pełną, nie tylko zewnętrzną, *solidarnością Chrystusa z nami*; zob. TAMŻE, 133-138.

<sup>744</sup> Por. Flp 1,8-11; J 15,1-8.9-17; J 17,20-26 (o darze Ducha i Jego roli Jezus mówi cały czas, ostatecznie daje Go od Siebie i od Ojca, por. J 1,32-33; 3,5-6.8.34; 6,63; 7,39; 14,17.26; 15,26; 16,13; 19,30; 20,22).

<sup>745</sup> Cyt. za, J. RATZINGER [BENEDYKT XVI], JzN, I, dz. cyt., 229-239; zob. s. 189.

<sup>746</sup> Cyt. za, J. RATZINGER [BENEDYKT XVI], JzN, I, dz. cyt., 230.

<sup>747</sup> Cyt. za, TAMŻE, 231.

<sup>748</sup> Cyt. za, TAMŻE, 235-236.

<sup>749</sup> Cyt. za, TAMŻE, 238-239; zob. KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, CPG 1376, *Paedagogus*, 3,12,101; por. też rozważanie o *Synu Człowieczym* oraz „*Ja Jestem*” – wszyscy ujrzą Go, *Przebitego* (zob. Ap 1,7), J. RATZINGER [BENEDYKT XVI], JzN, I, dz. cyt., 274 i 288.290-291; zob. s. 190. O tych samych wydarzeniach związanych z krzyżem, wychodząc od tekstu Za 12,10 pisze von Balthasar. Dostrzega on w przebicciu boku Jezusa znak apokaliptyczny i eschatologiczny, a więc możliwość oglądania *od tej chwili Chrystusa przychodzącego na obłokach, by sprawować Sąd Ostateczny* (Ap 1,7). Wskazuje też na *przebiccie* (pchnięcie włócznią), *otwarcie serca i wypłynięcie krwi i wody*, jako na definitywne rozstrzygnięcie. Ukazuje Jezusa wywyższonego i przebitego jako *ostateczną ikonę medytacyjną, którą Jan sam oglądał i uroczyście przedstawił* (19,35), na którego trzeba spojrzeć, by otrzymać zbawienie (jak na wywyższonego węża – 3,14). Trzeba dołączyć do tego Jezusa jako – ikonę Ojca, *opromienioną i zranioną jednocześnie, którą Tomasz ma dotknąć rękoma* (20,26nn.). Ukrzyżowanie miało miejsce w godzinie zabijania baranków paschalnych w świątyni (stąd wyklucza się ukamienowanie), a pchnięcie włócznią miało miejsce zamiast połamania goleni (por. Wj 12,46). Autor powołuje się na pracę N. Fuglistera, który przytacza nakaz rabinacki: *Zabitemu barankowi przebija się serce i upuszcza krew*. I dodaje spostrzeżenie: *baranki były pieczone na drewnianym palu z poprzeczną belką, który tym samym wyglądał jak krzyż*. Por. H.U. VON BALTHASAR, HBTMp, dz. cyt., 122-125.

<sup>750</sup> Łac. *expiatio, -onis* – odpokutowanie, skrucha, pokuta. *Dies expiationum* – Dzień Pojednania u Żydów, w którym składano ofiarę pojednawczą za winy ludu; *vitiis e.* – oczyścić z grzechów, naprawić, powetować; przejednać, złagodzić; *expiatus, -us* – pojednanie, odpokutowanie.

<sup>751</sup> Łac. *satisfactio, -onis* – zadośćuczynienie, wynagrodzenie, rekompensata, przeproszenie, usprawiedliwienie; *s. sacramentalis* – z. sakramentalne: pokuta.

<sup>752</sup> Łac. *propitiatio, -onis* – pojednanie, zmiłowanie, ułaskawienie, łaska; ofiara przebłagalna, okup; czas. *redamo* – ponownie kochać, znowu miłować, żywić miłość wzajemną, wzajemnie kochać; *reparatio, -onis* – naprawienie, odnowienie, odkupienie; *compensatio, -onis* – odważenie na szali, zrównanie, odszkodowanie, wynagrodzenie, wyrównanie, zysk, korzyść.

<sup>753</sup> Zob. hasło: *przebłaganie*, w: VORGRIMLER H., *Nowy Leksykon Teologiczny* [tyt. oryg. *Neues Theologisches Wörterbuch*, Freiburg im Breisgau 2000], przeł. i oprac. T. MIESZKOWSKI – P. PACHCIAREK, Warszawa 2005, 296 (odtąd = VNLT); por. także w jego ujęciu *zadośćuczynienie* oraz *zashuga* i *zastępstwo*, TAMŻE, 437-439. Zauważmy, że w j.niem., gdy mowa o *przebłaganii* (eks-

piacji), używa czas. *versöhnen* (synonimy: *aussöhnen*, *bemühen*), który tł. się: pojednać, wysłuchać, a etymologicznie związane jest z wynagrodzeniem (*expiatio*) = (*Sühne*), a nie z synem (*Sohn*), chociaż rzecz. *Aussöhnung* znaczeniowo leży blisko pojednania ojca z synem. Św. Paweł używa w swych listach liczby mnogiej (od *der Sohn, die Söhne* wskazującej na znaczenie *przybrania za dzieci* jako dosł. *usynowienia*: zob. Rz 8,15 *ihr habt den Geist empfangen, der euch zu Söhnen macht* (BT: *otrzymaliście ducha przybrania za synów*); Rz 8,23 *daß wir mit der Erlösung unseres Leibes als Söhne offenbar werden* (BT: *oczekując przybrania za synów – odkupienia naszego ciała*); Ef 1,5 *er hat uns aus Liebe im voraus dazu bestimmt, seine Söhne zu werden durch Jesus Christus* (BT: *przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa*); natomiast, gdy chodzi o *zadośćuczynienie* (wynagrodzenie), używa czas. *belohnen*, *vergülden*, *vergeltten* (wynagradzać); por. H. BÜRKLE – P. DESELAERS – C. THOMA – J. WERBICK – J. GRÜNDEL – K. BAUMGARTNER – H. NEYER, *Versöhnung*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche* (=LThK<sup>3</sup>), t. 9, 719-728; oraz T. SEIDL – C. THOMA, *Versöhnungstag*, w: TAMŻE, 728-729; A. QUACK – L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER – E.-M. FABER – J. SCHUSTER, *Vergeltung*, w: TAMŻE, 654-659.

<sup>754</sup> Chrześcijanin jest zaproszony do współcierpienia z Chrystusem w duchu wynagrodzenia; por. *kolokwium pod Krzyżem* (z potrójnym pytaniem: co uczyniłem, co czynię, co powinienem uczynić dla Chrystusa) i *rozmowa końcowa*, IGNACY LOYOLA, *Ćwiczenia Duchowe*, nn. 53-54 (= ĆD); albo jego tzw. kontemplacja o Królestwie, w której Chrystus zachęca: *ten kto zechciałby pójść za Mną, powinien ze Mną się trudzić, aby idąc za Mną w cierpieniu, szedł też ze Mną i w chwale*, n. 95; por. osadzenie teologii Serca Bożego w całości duchowości ignacjańskiej według K. RAHNERA, zob. TENZE, KRETh, dz. cyt., 403-405; por. chociażby wypowiedzi Soboru Trydenckiego: DS, dz. cyt., 1529, 1690-91, albo Watykańskiego II, który wprawdzie nie używa syntagmy *expiatio*, ale aż 17 razy używa pojęcia w formie rzecz. *satisfactio* lub czas. *satisfacere*: zob. Vat.II, GS 18, 21, 36, 50, 62, 64, 66, 69, 71; SC 101 (3), AA 8, 22; OT 18; CD 18; PO 7, 21; DH 2; a jeden raz *reparatio* (SC, 5); natomiast aż 31 razy spotykamy *redemptio* w odniesieniu do Chrystusa lub Jego dzieła zbawczego: SC 2, 5, 102-3, 107; LG 3, 5, 8-9, 44, 50, 52, 56, 60; UR 20; PC 5, 14; OT 4; GE 2; DV 3; AA 2; 5, 29; DH 11; AG 3, 7; PO 9, 13, 18; GS 22, 29, 48, 67. Zob. wypowiedzi aktualne: KKK, dz. cyt. – 616, 1006, 1423, 1448, 1459-60, 1476, 2006, 2487 – gdzie jest mowa o miłości ofiarnej Chrystusa jako wartości odkupieńczej i wynagradzającej, ekspiacyjnej i zadośćczyniącej; o Pawłowym ujęciu śmierci jako „zapłaty za grzech” (Rz 6,23; por. Rdz 2,17); sakramencie pokuty jako osobistej i eklezjalnej drodze nawrócenia, skruchy i zadośćuczynienia ze strony grzesznika; pokutnym charakterze zadośćuczynienia; wartości i zasługach zadośćuczynienia Chrystusa u Boga; zadośćuczynieniu moralnym – czyli obowiązku naprawy krzywd.

<sup>755</sup> Jezuita, prof. teologii w *Centre Sèvres* w Paryżu. Przynajmniej, to na podstawie jego opracowania omówimy i poddamy miarodajnej krytyce te dwa pojęcia, które występują w formularzu z uroczystości Najświętszego Serca Jezusa; zob. B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza. I. Problematica e rilettura dottrinale* [Tyt. oryg. *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et la slaut. I. Problématique et relecture doctrinale*, Paris 1988], tł. C. DANNA, Cinisello Balsamo (Milano) 1991, 331-403 (= GCUM-1).

<sup>756</sup> Por. MnD – f.ur.; Ofiara przebłagalna na nasze grzechy – Dar Miłosiernego Ojca, por. Jednorodzony Syn – MnD – f.wot.; Ps 33; Łk 15,1-32; 1 J 4,10 (zob. 2,2).

<sup>757</sup> Por. B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza. I. Problematica e rilettura dottrinale* [Tyt. oryg. *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et la slaut. I. Problématique et relecture doctrinale*, Paris 1988], tł. C. DANNA, Cinisello Balsamo (Milano) 1991, 331-332 (= GCUM-1).

<sup>758</sup> Pojęcie „ekspiacji” w Wulgacie: rzecz. – 19 razy, czasow. – 27 razy; ST: np. w odniesieniu do roli Mojżesza – Wj 32,31-32 i Pwt 9,26-27; funkcji Aarona – Lb 17,13; natomiast *propitius* (w różnej formie) w większości w odniesieniu do Boga aż ponad 30 razy, np. Łk 18,13 i Hbr 8,12; *propitiatorium* – od 10 do 17 razy (i więcej w innych formach), np. Hbr 9,5; zob. *propitiatio* w odniesieniu do Chrystusa: *et ipse est propitiatio pro peccatis nostris non pro nostris autem tantum sed etiam pro totius mundi* (1J 2,2); *in hoc est caritas non quasi nos dilexerimus Deum sed quoniam ipse dilexit nos et misit Filium suum propitiationem pro peccatis nostris* (1J 4,10); *quem*

*proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius ad ostensionem iustitiae suae propter remissionem praecedentium delictorum* (Rz 3,25); por. B. SESBOÛÉ, GCUM-1, dz. cyt., 332-334.

<sup>759</sup> Por. TAMŻE, 334-336.

<sup>760</sup> Por. TAMŻE, 336-338.

<sup>761</sup> Por. TAMŻE, 339-340; zob. tematyka *chłosty*, którą von Balthasar rozumie w ujęciu *Krzyża jako sądu*, tego, który ujawnił się w Synu i był *przecierpianym „grzechem”* (2 Kor 5,21), por. H.U. VON BALTHASAR, HBTMp, dz. cyt., 112-118.

<sup>762</sup> Por. B. SESBOÛÉ, GCUM-1, dz. cyt., 341-343.

<sup>763</sup> Por. Dz 8,32-35; Ap 1,18; 5,12; termin *propitiatorium* zawiera odniesienie do przykrycia arki przymierza (*kapôret* – hbr., *hilastèrion* – gr.), miejsca pokropień w Kpł 16-17, a wg niektórych autorów (np. Jeremiasa) odniesienie do oferty *ekspiacyjnej* (*asham*) z własnego życia ze strony cierpiącego Sługi. Jak *propitiatorium* było skrapiane krwią ofiar, tak Ciało Chrystusa, nowe *propitiatorium* ustanowione przez Boga i którego pierwsze było tylko figurą, jest pokryte przez własną krew wylaną na krzyżu. Dla innych autorów odniesienie do *propitiatorium* kultycznego jest pośrednie, a termin ten wyraża tylko fakt, że Chrystus sam w sobie jest narzędziem *ekspiacji* poprzez własną krew. Por. B. SESBOÛÉ, GCUM-1, dz. cyt., 343-345. *Bez rozlania krwi nie ma odpuszczenia*, zob. rozważanie na temat Hbr 9,22, H.U. VON BALTHASAR, HBTy, dz. cyt., 58-60.

<sup>764</sup> Por. B. SESBOÛÉ, GCUM-1, dz. cyt., 346-347.

<sup>765</sup> Por. TAMŻE, 348-349.

<sup>766</sup> Cyt. za, TAMŻE, 350-356.

<sup>767</sup> Por. TAMŻE, 356-357.

<sup>768</sup> Zob. Mechtylda z Magdeburga, Gertruda z Helfty – XIII w.; por. TAMŻE, 357-358; por. K. RAHNER, *Alcune tesi per una teologia della devozione al. S. Cuore di Gesù*, w: *Saggi di cristologia e di mariologia*, Roma 1976<sup>2</sup>, 304 (= KRatSCG).

<sup>769</sup> Cyt. za, por. B. SESBOÛÉ, GCUM-1, dz. cyt., 362-364.

<sup>770</sup> Por. TAMŻE, 364-368.

<sup>771</sup> Por. 2K – f.ur.

<sup>772</sup> Cyt. za, H.U. VON BALTHASAR, HBTy, dz. cyt., 226-228.

<sup>773</sup> Warto prześledzić rozważania K. RAHNERA na temat *reparatio*, które zatytułował: *Zur Theologie der «Sühne» in der Herz-Jesu-Verehrung*. Mówi tam o uczestnictwie w miłości Serca Jezusa, któremu oddajemy kult lateutyczny; że Pan zwyciężył grzech, znosząc jego konsekwencje z *miłością i posłuszeństwem*; a *reparatio* następuje przez nasze uczestnictwo wiary w Jego losie w taki sam sposób. Dlatego *każda „reparatio”*, *jeśli jest* takim właśnie *uczestnictwem* (także w cierpieniach), czerpie z dobrodziejstwa i łaski Jego zbawienia i ma wartość *expiatio*. Owa *reparatio* Wcielonego Słowa (Chrystusa) oraz ludzi w Nim, jest ofiarowana Ojcu, Bogu w Trójcy Świętej Jedynemu. Czyli my *ofiarowujemy „reparatio”* Chrystusowi, które On *ofiarował Ojcu na Krzyżu*. Chrystus wobec Ojca jest naszym Mediatorem. Por. TENŻE, KRETh, 406-409.

<sup>774</sup> Por. B. SESBOÛÉ, GCUM-1, dz. cyt., 369.

<sup>775</sup> Opinia o Anzelmie i następnych ojcach Kościoła, za autorem, TAMŻE, 369.

<sup>776</sup> Por. TAMŻE 369-371.

<sup>777</sup> W komentarzu do kontrowersyjnego dla wielu dzieła Anzelma *Cur Deus homo – Dlaczego Bóg [stał się] człowiekiem*, B. SESBOÛÉ stara się zachować pozycję raczej neutralną, tzn. wydobyć to, co Anzelm *powiedział i chciał powiedzieć*, a więc uczynić kilka rozróżnień pomocnych do lepszego ujęcia jego myśli, jak również tych stwierdzeń, które stały się przyczyną różnych soteriologicznych dwuznaczności; cyt. za, TENŻE, TAMŻE, 371-379.

<sup>778</sup> Por. TAMŻE, 371-379.

<sup>779</sup> Cyt. za autorem (s. 383), por. TAMŻE, 379-385.

<sup>780</sup> Por. TAMŻE, 385-387.

<sup>781</sup> Cyt. za, por. TAMŻE, 387-388.

<sup>782</sup> Por. TAMŻE, 389-390.

<sup>783</sup> *Windykatywna*, tj. odwetu, zemsty, spłaty należności, zob. łac. *vindicare = venum-dicare*; por. Św. TOMASZ z AKWINU (1224/5-1274), *Suma Teologiczna*. Sakrament pokuty II (Suppl. 1-28), przeł. W.F. BEDNARSKI. London 1985, q. 12, a. 1-3, t. 30, 103-111. (= STh.Suppl.).

<sup>784</sup> Skuteczność Męki Chrystusa, por. TENZE, STh, III, q. 48, a. 2-6, t. 26, 156-168. B. SESBOÛÉ zauważa, iż tak samo jak w przypadku Anzelma, współcześni teologowie nie traktują i nie zachowują głębi koncepcji *zadośćuczynienia w soteriologii* św. Tomasza w jej całości, lecz wyjmują z całego jego systemu niektóre elementy i uproszczone schematy, które oderwane od całości stają się groźnymi tezami; por. TENZE, GCUM-1, dz. cyt., 391-396.

<sup>785</sup> Co to jest usprawiedliwienie grzesznika (*iustificatio impii*) i jakie są tego przyczyny, por. SOBÓR TRYDENCKI, *Dekret o usprawiedliwieniu*, cap. 7, por. DENZINGER H. (a cura di), *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. bilingue, Bologna 1995, 1528-1531 (odtąd = DS); por. B. SESBOÛÉ, GCUM-1, dz. cyt., 396-398.

<sup>786</sup> Por. TAMŻE, 398-403.

<sup>787</sup> Według autora chodzi o teologów niemieckich, por. cyt. za, TAMŻE, 403-407.

<sup>788</sup> Por. TAMŻE, 405-408.416-418; tenże autor o von Balthasarze: TAMŻE, 422-423; sam H.U. VON BALTHASAR rozważa ten problem w kontekście biblijnym (...A z Nim dwóch innych z jednej i drugiej strony, pośrodku zaś Jezusa – J 19,18) na płaszczyźnie niezaprzeczalnego faktu solidarności z nami, spełnionego przez Jezusa w ludzkiej naturze. Autor mówi o *współczesności*, albo *współbyciu z ludźmi*. A potem, gdy mówi o *Jezusowym zastępczym zadośćuczynieniu*, stwierdza, że *zajmuje On wobec Ojca dokładnie to miejsce, w którym stoi grzesznik*. Ale natychmiast koryguje, że nie oznacza ono *zniknięcia tamtych innych, lecz jest znalezieniem się wśród nich, w jednym szeregu z nimi*. Przepięknie ukazuje Jego rolę: *po prostu oszczędza On bliźnim tego, co okrywa mrokiem ich egzystencję, lecz staje pod tą samą mroczną chmurą*, czyniąc to z polecenia, w imieniu Ojca *uobecniając Go*. Bóg bierze nasze brzemień na siebie. To wejście Jezusa (*całkowicie Innego*) pośród nas tworzy *nierozwiązany węzeł z zastępczego zadośćuczynienia i solidarności*, „*bycia za*” i „*bycia z*”. Autor mówi o dramacie Jezusa na krzyżu, gdy *musi sam za wszystkich poręczyć*, a opuszczony nawet przez uczniów, nawet z tymi dwoma innymi powieszonymi obok *pragnie być solidarny*. Jeden z nich wyczuwa w modlitwie Jezusa to *zastępcze zadośćuczynienie*, i korzysta z niego. Robi analogię do Auschwitz, stwierdzając, że *dobry Łotr – w przeciwieństwie do tego, który nie dostrzega już w tej sytuacji Boga – nawet w obozie zagłady rozpoznaje współcierpiącego – i przez to spełniającego zastępcze zadośćuczynienie – Boga*. Dla BALTHASARA *poza granicą solidarności główną rolę odgrywa zastępcze zadośćuczynienie, lecz pośrodku niej*, a Jezus *cierpi z miłości i przez miłość wyrasta ponad cierpienie*. Cyt. za, TENZE, HBTy, dz. cyt., 279-284. A komentując stanowisko J. Ratzingera w odniesieniu do idei *zastępstwa*, ze wszystkimi zastrzeżeniami, jakie stawia (*Stellvertretung ist eine der Grundkategorien der biblischen Offenbarung*), dodaje: *So bleibt theologischer Arbeit der Zukunft die Aufgabe der Rückholung dieser Kategorie aus dem Erbaulichen (Herz-Jesu-Andacht) wie aus der Überlagerung durch juristische Vorstellungen (Anselm) in eine allseits befruchtende Mitte*; zob. TENZE, *Theodramatik. Bd. II. Die Personen des Spiels. Teil 2. Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, 225. Brak polskiego tłumaczenia.

<sup>789</sup> Zawarł ją w wykładach wprowadzających w apostołskie wyznanie wiary; tyt. oryg., J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 2000; tł. pol., por. TENZE, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tł. Z. WŁODKOWA, Kraków 2006, 238-240 (= JRWCh).

<sup>790</sup> TAMŻE, 239.

<sup>791</sup> TAMŻE, 239-240.

<sup>792</sup> Cyt. za, TAMŻE, 240-242.

<sup>793</sup> Cyt. za, TAMŻE, 243-245.

<sup>794</sup> Cyt. za, TAMŻE, 250-251.

<sup>795</sup> J. Ratzinger ujmuje ten symbol jeszcze pełniej takimi słowami: *w obrazie przebitego boku dochodzi u Jana do szczytu nie tylko scena ukrzyżowania, ale cała historia Jezusa. Teraz, po przebiciu włócznią, które kończy ziemskie Jego życie, Jego egzystencja jest całkowicie otwarta; teraz jest On całkowicie „dla”, teraz już nie jest człowiekiem jednostkowym, tylko „Adamem”, z którego boku utworzona jest Ewa, nowa ludzkość; Chrystus – „człowiek ostatni”, zob. TAMŻE, 251-252.300-302.*

<sup>796</sup> Cyt. za, J. RATZINGER [BENEDYKT XVI], JzN, I, dz. cyt., 138-139.

<sup>797</sup> Cyt. za, TAMŻE, 139-140.

# BIBLIOGRAFIA

## Źródła

### 1.1. Źródła podstawowe

*Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Consilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum, Joannis Pauli Pp. II cura recognitum. Editio typica tertia, Typis Vaticanis 2002, 492-495 (= MR2002); zob. Die 25 martii. In An-nuntiatione Domini. Sollemnitas, 739.*

#### a. Inne mszały i lekcjonarze

*Der Grosse Wochentagsschott. 14. bis 34. Woche im Jahreskreis.* Originaltexte der authentischen deutschen Ausgabe des Meßbuches und des Lektionars. Mit Einführungen hrg. von den Benediktinern der Erzabtei Beuron, Freiburg-Basel-Wien, 1980-3, II, 310 (= deMB).

*Der Grosse Wochentagsschott. Advent bis 13. Woche im Jahreskreis.* Originaltexte der authentischen deutschen Ausgabe des Meßbuches und des Lektionars. Mit Einführungen hrg. von den Benediktinern der Erzabtei Beuron, Freiburg-Basel-Wien, 1980-3, I, 1410 (= deMB); (zob. = Pref); (zob. = deMBabc, 729).

*Der Grosse Wochentagsschott. Für die Lesejahre A-B-C,* Originaltexte der authentischen deutschen Ausgabe des Meßbuches und des Lektionars ergänzt mit den lateinischen Texten des Missale Romanum. Mit Einführungen hrg. von den Benediktinern der Erzabtei Beuron, Freiburg-Basel-Wien, 1980-3, 352.879.1198 (= deMBabc); Pref. (ABC), 729 (zob. = deMB, I, 1410).

*Lekcjonarz Mszalny*, t. III. Okres zwykły od 1 tygodnia zwykłego do 11 tygodnia zwykłego, Poznań-Warszawa 1991, 394-403 (= Lekcjonarz, III).

*Lekcjonarz Mszalny*, t. VII. Czytania w Mszach obrzędowych, okolicznościowych, wotywnych, Poznań-Warszawa 1991, 482-511 (= Lekcjonarz, VII).

*Messale dell'assemblea cristiana. Festivo*, Torino 1973, 497.516.534 i 2135 (I form.wot.), 2136 (II form.wot.) (= itMR).

*Missale Parisiense*, Cod. Sal. IXa, Pergament, 285 (278 zapisane) Bl., Francja, pocz. XV w. W bibliotece Bobolanum znajduje się egzemplarz z 1830 r.: *Missale Parisiense*, D. CAROLI-GASPAR-GUILLELMI DE VINTIMILLE, Par. archiep. auctoritate ac venerabilis ejusdem

- Ecclesiae capituli consensu editum, illustr. D. HYACINTHI-LUDOVICI DE QUELEN, Par. archiep., jusu recognitum ac typis denuo mandatum. Lutetiae Parisiorum MDCCXXX. Prefacja Mszy o NSJ, TAMZE, ss. 383-384, a formularz świąteczny, ss. 533-535 (= MP1830).
- Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Consilii Tridentini restitutum s. Pii V pontificium cura recognitum, a Pio X reformatum et SSmi D.N. Benedicti XV auctoritate vulgatum.* Editio typica, Romae 1920; zob. TAMZE, „*Sciens Jesus quia venit hora ejus...*”, *Feria V post Octavam SSmi Corporis Christi, in festo Eucharistici Cordis Jesu.*
- Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum. Ordo Lectionum Missae.* Editio Typica Altera. Libreria Editrice Vaticana 1981, XLVIII-XLIX, TAMZE, *Praenotanda* (= POLM).
- Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Consilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum.* LECTONARIUM, II. *Tempus per annum post Pentecosten.* Edytio typica, typis polyglottis Vaticanis 1971, 924-932 (= Lectionarium, II).
- Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Consilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum.* LECTONARIUM, III. *Pro Missis de Sanctis, ritualibus, ad diversa, votivis et defunctorum.* Edytio typica, typis polyglottis Vaticanis 1972, 861-883 (= Lectionarium, III).
- Missel Dominicain quotidien.* Selon le Rite de l'Ordre des Frères Prêcheurs. Orné de Gravures extraites de l'Œuvre Artistique des RR. PP. Besson et Danzas O.P. Éd. de L'Anné Dominicane, Paris 1924, 1132. (= OP). Zob. *Missale Ordinis Praedicatorum* (OP), w: CCSL, t. 160L, ss. 4.534.948.
- Missel Romain,* Desclée-Mame, Paris 1977, 332 (= frMR).
- Mszał Rzymski dla diecezji polskich.* Wyd. pierwsze, Poznań 1986, 279 (= MR1986).
- Mszał Rzymski z dodatkiem nabożeństw niespornych,* G. LEFEBRE (opr.), tł. S. ŚWIETLIICKI – H. NOWACKI [Tyniec], za aprobatą Benedykta XV, 9 list. 1921 r., Burges 1956, zob. TAMZE, „*Sciens Jesus*”, 1344-1348.
- Sollemnitatis Sacratissimi Cordis Iesu [Missale Ambrosianum (1980)]* [= MA1980], CCSL 160M, 25.
- Sollemnitatis Sacratissimi Cordis Iesu [Missale Romanum (1970-75)],* w: E. MOELLER, J. -M. CLÉMENT, B. COPPIETERS 'T WALLANT (eds.), *Corpus Orationum*, tomus XIII. Subsidia liturgica I, *Corpus Christianorum*, Series Latina 160L, Turnhout 2003, [n. 525], 178 (= CCSL 160L).
- Sollemnitatis Sacratissimi Cordis Iesu [Missale Romanum (2002)],* w: E. MOELLER, J.-M. CLÉMENT, B. COPPIETERS 'T WALLANT (eds.), *Corpus Orationum*, tomus XIV. Subsidia liturgica. II. *Corpus Christianorum*, Series Latina 160M, Turnhout 2004, [n. 185/2a], ss. 179-180 (= CCSL 160M).
- The Roman Missal.* Revised by decree of the Secondo Vatican Council and Publisher by Authority of Pope Paul VI. *The Sacramentary*, New York 1985, 350.939 (= enRMS).

## b. Sakramentarze

- Liber Sacramentorum Engolismensis.* Manuscrit B. N. Lat. 816. Le Sacramentaire Gélasien d'Angoulême, wyd. P. SAINT-ROCH. *Corpus Christianorum*, Series Latina CLIX C, Turnhout 1987, 757 (= GeA).
- Liber Sacramentorum Romanae Aecclesiae ordinis anni circuli (Cod. Vat. Reg. lat. 316/ Paris Bibl. 71,41/56),* (Sacramentarium Gelasianum), wyd. L.C. Mohlberg. L. Eizenhofer, P. Siffrin, *Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Fontes IV*, Roma<sup>2</sup> 1968, 446 (= GeV).

*Rotulus de Ravenna*, w: *Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV 80)*, wyd. L.C. MOHLBERG, L. EIZENHOFER, P. SIFFRIN, *Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Fontes I*, Roma 1996, 2<sup>ed.</sup>, 1365<sup>34</sup> (= Ve; *Rotulus de Ravenna* = RdR).

*Sacramentarium Hadrianum*, in: J. DESHUSSES, *Le Sacramentaire Grégorien*, t. 1, Fribourg – Suisse 1971 (= *Spicilegium Friburgense* 16) [Ms: Cambrai, Bibl. Mun., Ms. 164(159)]; 375, 981, 983 (= GrH).

*Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV 80)*, wyd. L.C. MOHLBERG, L. EIZENHOFER, P. SIFFRIN, *Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Fontes I*, Roma 1996, 2<sup>ed.</sup>, 205 (= Ve).

### c. Pismo Świąte

*Pismo Świąte Starego i Nowego Testamentu*, w przekładzie z języków oryginalnych, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wyd. piąte na nowo oprac. i poprawione, *Wydawnictwo Pallotinum*, Poznań 2003. (= BT); skróty poszczególnych ksiąg wg BT.

*Septuaginta*. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Duo volumina in uno, Stuttgart 1979. (= LXX)

*La Bibbia PIEMME*, Casale Monferrato 1995, 1 ed. (= PM).

*Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam Versionem*, Stuttgart ed<sup>4</sup> 5.2005(= VgSt.); TAMŻE, **G** – *Psalterium Gallicanum* = *Psalmi iuxta Septuaginta emendati*; **He** – *Psalterium iuxta Hebraeos* = *Psalmi iuxta Hebraicum translati*

ROMANIUK K., *Synopsa Polska Czterech Ewangelii*, Wrocław 1987.

### d. Ojcowie Kościoła

#### ZBIORY

MIGNE J.-P. (wyd.), *Patrologiæ Cursus Completus. Series Græca*, I-CLXI, Paris 1857-1866.

MIGNE J.-P. (wyd.), *Patrologiæ Cursus Completus. Series Latina*, Paris 1878-1890.

poszczególni ojcowie

AMBROŻY Z MEDIOLANU, *De fide* [ad Gratianum Augustum], 1,4-5,15, 54,98, CPL 150, PL 16,551B-C.627D-628A; zob. TENŻE, *O wierze* [*Do cesarza Gracjana*], tł. I. BOGASZEWIECZ, Warszawa 1970, 1.4-5.15.35-36.54.98.129.

AMBROŻY Z MEDIOLANU, *De fuga saeculi*, 7,44, CPL 133.

AMBROŻY Z MEDIOLANU, *De Isaac vel anima*, 4,12, CPL 128, PL 14,508B[508D]; *O Izaaku lub duszy*, 4,12, tł. P. LIBERA, w: *Św. Ambroży. Wybór Pism*, II, PSP 35, 134.

AMBROŻY Z MEDIOLANU, *De mysteriis*, 6,29; 8,48; *De sacramentis*, 3,14-5,1, 4,6,28; 5,24, CPL 155 i 154, PL 16,398A-B.404C-405A.445C-447B.449A. Por. TENŻE, *Wyjaśnienie symbolu. O tajemnicach. O sakramentach*, tł., wst. i opr. L. GŁADYSZEWSKI, Kraków 2004, *Źródła Myśli Teologicznej*. (= ŻMT) 31, 40.58.62-63.91; Por. B. STUDER, *Espiazione*, w: A. DI BERARDINO (dir. da) *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Roma 1993, I, 1232-1235 (=DPAC).

- AMBROŻY Z MEDIOLANU, *De Virginibus*, 1,8\*,46-47; 3,5,22, CPL 145, PL 16,201B-202A.226C-D, por. *O Dziewicach*, 1,9,46-47, tł. W. SZOLDRSKI, w: Wybór pism. Cz. II. Św. Ambroży, PSP 35, 193-194.223.
- AMBROŻY Z MEDIOLANU, *Epistulae*, 63,78, CPL 160, PL 16,1210; TENZE, *Exameron*, 3,1,6, CPL 123, PL 14,155-157C.
- AMBROŻY Z MEDIOLANU, *Expositio de psalmo CXVIII*, 14.7; 18,28 i 19,9-11, CPL 141, PL 15, 1390B.1392A-1392D; 15,1462B-C.1471D-1472C. Por. [frag. XVIII, 27-28] tł. A. BOBER, w: *Sakramenty wiary*, 229-230.
- AMBROŻY Z MEDIOLANU, *Expositio evangelii secundum Lucam*, 2,83-86; 7,156 nn.; 10,46-48. 88. 135, CPL 143, PL 15,1584B-1585A. 1814D-1816A. 1838B-C, zob. *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, tł. W. SZOLDRSKI, w: PSP 16, 86-90.422-423.452.
- AMBROŻY Z MEDIOLANU, *Hexameron*, tł. W. SZOLDRSKI, Warszawa 1969, PSP 4, 76-78.
- ANZELM (*Cantuariensis*), *Meditationes et orationes*, 7.19, PL 158, 742B. 803B.
- ANZELM (*Cantuariensis*), *Orationes* 2.27.49; PL 158,859B.865B.917A-919A.947C-948B.
- AUGUSTYN (*Hipponensis*), *De anima et ejus origine*, 2,11,15, PL 44,504.
- AUGUSTYN (*Hipponensis*), *De gratia Christi et de peccato originali*, 2,40,45, PL 44,407-408.
- AUGUSTYN (*Hipponensis*), *De sancta virginitate*, 28, PL 40,411.
- AUGUSTYN (*Hipponensis*), *Enarrationes in psalmos*, 36-37; 48; 56,11; 61.15; 67,23, PL 36, 668.739-740.843; 37,1416-1419, zob. CPL 238.
- AUGUSTYN (*Hipponensis*), *Epistolae*, 147.5.12-16; 190,6,22, PL 33,601-603.865.
- AUGUSTYN (*Hipponensis*), *Liber imperfectum de Genesis ad litteram*, 15,51, PL 34,240.
- AUGUSTYN (*Hipponensis*), *In Ioannis evangelium tractatus CXXIV*, 5-6, PL 35,1695-1696.
- AUGUSTYN (*Hipponensis*), *Contra Faustum Manichaeum*, 20,21, CPL 322.
- AUGUSTYN (*Hipponensis*), *De Civitate Dei*, 10,6, CPL 313.
- AUGUSTYN (*Hipponensis*), *De consensu Evangelistarum*, PL 34,1076-1077.
- AUGUSTYN (*Hipponensis*), *De gestis Pelagii*, 11,24; 20,44.
- AUGUSTYN (*Hipponensis*), *De Trinitate*, 8,8,12: CCL 50,287.
- AUGUSTYN (*Hipponensis*), *In Joannis evangelium tractatus CXXIV*, 32,2-4; 120,1-3, CPL 278, PL 35, 1643-1644; 1953-1954; por. *Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana*, cz. I, tł. W. SZOLDRSKI – W. KANIA, Warszawa 1977, PSP 15, 418-420; cz. II, TAMŻE, 344-345.
- AUGUSTYN (*Hipponensis*), *Niedokończony komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, tł. J. SUŁOWSKI, w: *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, PSP 25, Warszawa 1980, 107-108.
- AUGUSTYN (*Hipponensis*), *Sermones*, 19,2 nn., *Enchiridion ad Laurentium seu de fide, spe et caritate*, 65,70 nn.
- BEDA (*Venerabilis*), *De tabernaculo et vestibus sacerdotum*, 1,6, PL 91,410C-D.422C.
- BEDA (*Venerabilis*), *De tempo Salomonie*, PL 91,736D-738-C.803D.
- BEDA (*Venerabilis*), *Hexameron*, 2, PL 91,110A.114B-D.
- BEDA (*Venerabilis*), *Homilie*, 2,23, PL 94,258C-259A.
- BEDA (*Venerabilis*), *In Evangelium S. Joannis*, 2, PL 92,657A-662B.706B.
- BEDA (*Venerabilis*), *Super epistolas Catholicas*, PL 93,118A.
- BERNARD (*Claraevallensis*), *Apologia ad Guillelmum*, 3, PL 182,902A.
- BERNARD (*Claraevallensis*), *De laudibus Virginis Matris*, 4,6, PL 183,82A-B.
- BERNARD (*Claraevallensis*), *In ascensione Domini*, 5,11, PL 183,320B-D.
- BERNARD (*Claraevallensis*), *Sermones in Cantica canticorum*, 13,9, PL 183,838D-839A.
- CYPRIAN Z KARTAGINY, *De lapsis*, 16-17 i 29.
- CYPRIAN Z KARTAGINY, *De opere et eleemosynis*, 5.



- CYPRIAN Z KARTAGINY, *Epistola*, (*S. Cypriani ad Antonianum epistolae pars altera*), PL 3,783C-785A; a zwłaszcza TENŹE, *Epistolae de baptisate haeticorum*, (*Epistola S. Cypriani ad Pompeium contra epistolam Stephani de haeticis baptizandis*), PL 3,1132B.
- CYPRIAN Z KARTAGINY, *Epistulae*, 59,13; 16,2.5.8; 43,2-3; 63,13 n.; 64,1; 73,11; CPL 50, PL 4,224 (228), TENŹE, *Listy*, tł. W. SZOŁDRSKI, Warszawa 1969, PSP 1, 202.206-207; TAMŹE, 258.263-264, PSP 1, 205.
- CYRYL JEROZOLIMSKI, *Catecheses ad Illuminandos 1-18*, 3,10; 1-18, 13; 1-18, 16,11; CPG 33,369-1060; 3585,2; PG 33,369-1060; por. TENŹE, *Katechezy*, 16,11, tł. W. KANIA, Warszawa 1973, PSP 9, 49.53-54.241.245-246.
- GERHOH (*Reicherspergensis*), *Commentarius aureus in psalmos et cantica ferialia*, 1,19; 2,21,15.17, PL 193, 874D.965A-B.1010A-1011A.1015B-1020C.1020D-1021B.1143A-B.
- GERHOH (*Reicherspergensis*), *Expositio in canticum Moysis I*, 10, PL 194,1021B.
- GERHOH (*Reicherspergensis*), *Expositio in psalmos*, 9.92,3; 9,105, PL 194, 568C-D.664A-B.
- GERHOH (*Reicherspergensis*), *Commentarius aureus in psalmos et cantica ferialia*, PL 193,1327.
- GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Orationes XLV*, 29,20; 30,5; CPG 3010, PG 36,73-104, zob. TENŹE, *Mowa 29. O Synu Bożym*, I, w: *Mowy wybrane*, red. S. KAZIKOWSKI, Warszawa 1967, 325-326.
- GRZEGORZ Z NYSSY, *In Canticum canticorum homiliae XV*, 1,32; 2,62; 8,248 i 9,292 (por. 11,327) i 14,414, CPG 3158, PG 44,756 nn.; por. GRZEGORZ Z NYSSY, *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, tł. M. PRZYSZYCHOWSKA, Kraków 2007, ŻMT 43, 31-32. 135.155-156.173.213-214.
- HIERONIM (*Stridonensis*), *Commentaria in Isaiam*, 1 i 12, PL 24,45A.416C-418A.
- HIERONIM (*Stridonensis*), *Liber psalorum*, PL 29,172-174.
- HILARY Z POITIERS (*Pictaviensis*), *Tractatus mysteriorum = De mysteriis*, CPL 427, PLS, I, 247, por. TENŹE, *Traktat o Tajemnicach*, tł., wst. i opr. E. STANULA., PSP 63, 206.229-230.
- HILARY Z POITIERS (*Pictaviensis*), *Tractatus super psalmos*, 26; 52.16; 53,12; 129, PL 9,723B. 743B-744A.9,334A-B.
- HIPOLIT RZYMSKI, *Commentarii in Daniele*, CPG 1873, PG 10,637-669.669-697, zob. TENŹE, *Komentarz do Daniela*, [frag. I,1.5.12-16.18-21.23.25-30], w: M. MICHALSKI, *Antologia Literatury Patrystycznej*, I, Warszawa 1975, 195-202.
- HIPOLIT RZYMSKI, w: BONWETSCH G.N. (red.), *Hippolytus Werke. Exegetische und homiletische Schriften*, I,1, w: *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten Drei Jahrhunderte*, 1, hrsg. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften von G. N. BONWETSCH und H. ACHELIS, Leipzig (1897), 29 (= GCS).
- HIPOLIT RZYMSKI, zob. H. ACHELIS, *Hippolyt's kleinere exegetische und homiletische Schriften*, I,2, GCS 1 (1897), 10. Por. HIPOLIT RZYMSKI, *De Christo et Antichristo* (BHG<sup>n</sup> 812 zb), 1,11, CPG 1872, PG 10,725-788; *O Antychryście*, cz. II, 11, w: *Demonologia w nauce Ojców Kościoła*, tł. S. KALINKOWSKI, Kraków 2000, ŻMT 17, 111-113.118.
- IGNACY Z ANTIOCHII, *Epistula ad Romanos*, 7,2, CPG 1025.(4), zob. *Epistulae VII genuinae*, PG 5,644-728 i 961-968 (latine); por. TENŹE, *Do Kościoła w Rzymie*, w: *Ojcowie Apostolscy*, tł. A. ŚWIDERKÓWNA, Warszawa 1990, PSP 45, 82-83; zob. *Die apostolischen Väter*, übers. von F. ZELLER, Kempten-München 1918, 140; por. tekst gr. i niem. w: *Die apostolischen Väter*, eingel. u. hrg. von J.A. FISCHER, Darmstadt 1970, 189-191; oraz wyd. gr. w: *Die apostolischen Väter*, hrg. von F.X. FUNK, Tübingen -Leipzig 1901, 17[97]-18[98].

- IRENEUSZ Z LYONU, *Adversus haereses* (latine), 3,16,9;3,22-24,1; 4,33,14; 5,16,3; 5,18,1-2; CPG 1306, PG 7,437-1224. Por. S. IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, a cura di V. DELLA GIACOMA, Siena 1993 (2<sup>ed</sup>), I, 339-340; TAMŻE, II, 107-108.116.122.198-200.
- IRENEUSZ Z LYONU, *Wykład nauki apostołskiej*, 89, tł., wst. i opr. W. MYSZOR, Kraków 1997, PSP 7, 91.
- JUSTYN, *Apologia*, 1,32,7, CPG 1073.
- IRENEUSZ Z LYONU, *Dialogus cum Tryphone Iudeo*, 13,1 nn.; 40 n., CPG 1076.
- KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Excerpta e Theodoto*, 61,3, CPG 1139, PG 9,653-697, zob. odnalezione teksty z Nag Hammadi (1945); KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Wypisy z Theodota*, 43.2-65, tł. P. SIEJKOWSKI, Kraków 2001, ŻMT 22, 5.8-11.65.
- IRENEUSZ Z LYONU, *Paedagogus*, 3,12,101.
- KLEMENS RZYMSKI, *Episula ad Corinthios*, 7,4; 64.
- KLEMENS RZYMSKI, *List do Kościoła w Koryncie*, w: *Ojcowie Apostołscy*, dz. cyt., PSP 45, 27.55.
- LIST BARNABY, w: *Ojcowie Apostołscy*, dz. cyt., PSP 45, 116-117.
- MELITON Z SARDES, *De pascha [versiones latinae]*, 84-85.87.95, CPG 1092, PL 54,493-494; 56,1134-1136, por. *Melitona Homilia Paschalna*, w: *Ojcowie Apostołscy*, dz. cyt., PSP 45, 238-239.241; zob. TENŻE, *Sur la Pâque et Fragments*, trad. par O. PERLER, Paris 1966, w: *Sources Chrétiennes*, dir. H. DE LUBAC – J. DANIELOU – C MONDÉSÉRI, 123, 108-111.116-117.
- ORYGENES, *Commentarii in Iohannem (= Io.Com)*, CPG 1453, zob. E. PREUSCHEN, *Origenes Werke IV. Der Johanneskommentar*, w: GCS 10 (1903), 2,4; 6,94-100.193, zob. PG 14,21-830; por. ORYGENES, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, 2,61-62; 6,17-18 i 38 (= *JKom*); przeł. i oprac. S. KALINKOWSKI, w: *Źródła Myśli Teologicznej 27 (= ŻMT)*, Kraków 2003, 90.95.168-170.191-192. Jedna grupa fragmentów (1-109) pochodzi z *Katen*, a druga (110-140) z *Kodeksu Monachijskiego*, zob. *Fragmenta e catenis in Joannem*, w: *Bruchstücke aus Catenen*, w: GCS 10 (1903), 36 i 121a (= *Io.Cat*), 511-512.568; zob. TENŻE, *Fragmenty*, 36 i 121a (do J 3,5), w: *ŻMT 27*, 587-588.635-636.
- ORYGENES, *Commentarium in Matthaëum*, PG 13,1662; zob. TENŻE, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, II. *Commentarium series*, przeł. K. AUGUSTYNIAK, Kraków 2002, ŻMT 25,73.
- ORYGENES, *Contra Celsum*, 1,69; 2,36 (= *Cels*), CPG 1476, P. KOETSCHAU, *Origenes Werke I. Die Schrift vom Martyrium, Buch I-IV gegen Celsus*, w: GCS 2 (1899), 49-374; zob. PG 11,641-1632; por. *Przeciw Celsusowi*, 2,36, przeł. i oprac. S. KALINKOWSKI, Warszawa 1986 (2<sup>ed</sup>), PSP 17, 113.
- ORYGENES, *De principiis*, 3,1,16.
- ORYGENES, *Fragmenta in diversos Psalmos in catenis*, 1306, vers. 10 (= *?Ps.Cat*), CPG 1426 II.1, PG 12,1085-1320,1409-1686, oraz *In Exodum homiliae XIII* (latine, Rufino interprete), 7,8 (= *Ex.Hom*), CPG 1414; zob. BAEHRENS W.A., *Origenes Werke VI. Homilie zum Hexateuch in Rufinus Übersetzung. Erster Teil. Die Homilie zu Genesis, Exodus und Leviticus*; w: GCS 29, Leipzig 1920, 216,11, zob. PG 12, 318-320.
- ORYGENES, *In Exodum homiliae XIII*, CPG 1414, w: GCS 29 (1920), 7 i 8; 11,2, PG 12,297-396; zob. *Homilie o Księdze Wjścia*, 7 i 8; 11,2, (= *WjHom*), w: S. KALINKOWSKI (przeł. i oprac.), *Homilie o Księgach Rodzaju, Wjścia, Kapłańskiej; Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy (= PSP) 31/1*, Warszawa 1984, 217-221.254-255 nn.
- ORYGENES, *In Genesim homiliae XVI* (latine, Rufino interprete), (= *Gen. Hom*), CPG 1411; w: GCS 29 (1920), 13,3-4, 1,2 i 10,3; zob. PG 12,147-149.217-218.232-236; TENŻE, *Homilie*

- o Księdze Rodzaju*, 1 i 2 (= *RdzHom*), w: PSP 31/1, Warszawa 1984, 21-25; TAMŻE, 10,3; 13,3, PSP 31/1, 105-124.108-110.130.
- ORYGENES, *In Leuiticum homiliae XVI* (latine, interpreter Rufino) (= *Lev. Hom*), CPG 1416, w: GCS 29 (1920), 8,10-11, PG 12,405-574, *Homilie o Księdze Kapłańskiej*, 8,10-11 (= *KpHom*), w: PSP 31/2, 121-123.
- ORYGENES, *In librum Iudicum homiliae IX* (latine, interprete Rufino), 3,2.
- TERTULIAN, *De baptismo*, 9 i 16; 20,1. CPL 8, PL 1,1209B-1210B.1217A-B. Por. TERTULIAN, *Wybór Pism. O chrzcie*, tł. E. STANULA, Warszawa 1970, PSP 5, 141-143.149.
- TERTULIAN, *De oratione*, 23,4.
- TERTULIAN, *De paenitentia*, 5,2; 5,9 nn., 6,4; 7,14; 8,9; 9,2; 10,2.
- TERTULIAN, *De pudicitia*, 9,16; 13,14; 22; CPL 10.
- TERTULIAN, *De resurrectione carnis* [mortuorum], 8,2 (852); 26,878-880, CPL 19, PL 2,837-936 (792-886).

## 1.2. Źródła pomocnicze

### a. Księgi liturgiczne i zbiory modlitw

- Antiphonale Sacrosanctae Romanae Ecclesiae pro diurnis horis*, Roma 1912.
- Corpus Praefationum*, w: E. MOELLER (ed.), *Corpus Christianorum*, Series Latina (= CCSL) 161C, Turnholt 1980, 329; zob. Index locorum S. Scripturae, TAMŻE: CCSL 161, 19-73.

### b. Dokumenty papieskie

- BENEDYKT XVI, enc. *Deus Caritas est* Ojca Świętego Benedykta XVI do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich o miłości chrześcijańskiej (25 XII 2005), Watykan 2005, 7,18. (= BDCe), w: AAS 98 (2006), 223-224; [zob. także tekst polski, w: POLESZAK L. (opr. i wst.), *Serce Jezusa w dokumentach Kościoła. Dokumenty Magisterium Kościoła o Najświętszym Sercu Pana Jezusa od Klemensa XIII do Benedykta XVI*, Kraków 2006, 526-536 (= SjwDK)].
- BENEDYKT XVI, Posynodalna adhortacja apostołska *Sacramentum Caritatis*, Ojca Świętego Benedykta XVI: do biskupów, do kapłanów i diakonów, do zakonników i zakonnice oraz do wszystkich wiernych: o Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła, [Watykan] Kraków 2007, 2-5, 6.12 (= BSC); w: AAS 99 (2007) 105-180.
- DENZINGER H. (a cura di), *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. bilingue, Bologna 1995 (= DS).
- Interpretacja Biblii w Kościele*. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich, R. RUBINKIEWICZ (przeł. i red.), Warszawa 1999.
- JAN PAWEŁ II, *Dives in misericordia*: encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym miłosierdziu (30 XI 1980), Warszawa 1981, n. 8-9.13; zob. TENŻE, AAS 72 (1980), 1203-1209.1218-1219.
- JAN PAWEŁ II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVII, cz.1, Watykan [1994], 1152. Zob. inne oredzia i przemówienia, w: Cz. DRAŻEK – L. GRZEBIEŃ (red.), *Bóg bliski. Historia i teologia kultu Najświętszego Serca Jezusa*, Kraków 1983-4, 336-348.
- KLEMENS XIII, Dekret *Instantibus*, 16 II 1765, w: N. NILLES, *De rationibus festorum Sacratissimum Cordis Iesu et Purissimi Cordis Mariae*, t. I, Oeniponte 1885; Dekret Kongregacji Obrzędów „*Instantibus*”, por. SJwDK, 27-28.

- LEON XIII, enc. *Annum sacrum*, 25 III 1899, w: ASS 31(1898/99) 647-649, por. Leone XIII, *Acta Leonis*, vol. 19, Roma 1900, 71-79. Tekst enc. cyt. za: DS, 3350-3353 (tł. własne); zob.; *Dekr. św. Kongr. Obrz.*, 28 VI 1899, w: *Dekr. Auth. III*, nr 3712. Por. SJwDK, 39-45; DYDUŁA B. (tł. i wst.) do enc. Leona XIII *Annum sacrum*, ZM-I, 145-151.
- PAWEŁ VI, *Diserti interpretes*, 25 V 1965, w: *Acta Romana SJ*, 14(1965) 584-587, zob. SJwDK, 186-188.
- PAWEŁ VI, *Investigabiles divitias Christi*, 6 II 1965, w: AAS 57(1965) 298-301, zob. SJwDK, 183-185.
- PAWEŁ VI, List apostolski *Diserti interpretes*, w: DYDUŁA B. (tł. i wst.) do Listu apostolskiego Pawła VI *Diserti interpretes*, ZM-I, 209-212.
- PAWEŁ VI, List apostolski *Investigabiles divitias Christi*, w: DYDUŁA B. (tł. i wst.) do Listu apostolskiego Pawła VI, *Investigabiles divitias Christi*, ZM-I, 204-208.
- PIUS IX, enc. *Quanta cura*, 8 dec. 1864, Pii IX, *Acta*, Romae, Pars I, vol. 3, 697/8, zob. fragmenty w: SJwDK, 35.
- PIUS X, enc. *Pascendi dominici gregis*, (publik. 8 IX 1907 r.), w: ASS 40(1907) 596-628, Pii X, *Acta* 4,50-88; por. DS, 3475-3500.
- PIUS XI, enc. *Caritate Christi compulsi*, 3 V 1932 r., w: AAS 24(1932) 177-194, zob. SJwDK, 84-96.
- PIUS XI, enc. *Miserentissimus Redemptor*, 8 V 1928 r., w: AAS 20(1928) 165-178; *Dekr. św. Kongr. Obrz.*, z 29 I 1929, AAS 21(1929) 77, zob. SJwDK, 71-83.
- PIUS XI, enc. *Miserentissimus Redemptor*, w: DYDUŁA B. (tł. i wst.) do enc. Piusa XI *Miserentissimus Redemptor*, ZM-I, 152-166.
- PIUS XI, enc. *Quas primas*, Rzym 11 XII 1925 r., zob. SJwDK, 57-70.
- PIUS XII, enc. *Haurietis aquas*, 15 V 1956 r., w: AAS 48(1956) 309-353; DS, 3922-3926; zob. SJwDK, 137-168.
- PIUS XII, enc. *Haurietis aquas*, w: DYDUŁA B. (tł. i wst.) do enc. Piusa XII *Haurietis aquas*, ZM-I, 192-193 (całość: 167-203).
- PIUS XII, enc. *Mediator Dei*, 20 XI 1947, AAS 39 (1947) 592, zob. SJwDK, 128-136.
- PIUS XII, enc. *Summi pontificatus*, w: AAS 31(1939) 423-438, zob. SJwDK, 99-127.

### c. Dokumenty Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów

*Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*, w: MR1986, nr 392 (= OWMR).

### d. Dokumenty Soboru Trydenckiego

SOBÓR TRYDENCKI, *Dekret o usprawiedliwieniu*, cap. 7, DS 1528-1531.

### e. Dokumenty Soboru Watykańskiego II

SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań br., 811-987, nr 22, w: AAS 55(1966) 1042 n.

Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* (=SC).

Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (=LG).

Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum* (=DV).

Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (=GS).

Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* (=UR).  
Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus dominus* (=CD).  
Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis* (=PC).  
Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam Totius* (=OT).  
Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* (=AA).  
Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus* (=AG).  
Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis* (=PO).  
Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* (=GE).  
Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (=DH).

## f. Inne

*Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum, Poznań 1994 (=KKK).

## Literatura przedmiotu

- ALACOQUE M.-M. (GAUTHEY F.-L., mgr. éd.), *Vie et Œuvres de la bienheureuse Marguerite-Marie*, Paris 1915, 3<sup>ed</sup>, II, p. 102; ukazały się [4 tomes:] I.Vie, II.Oeuvres, III.Documents, IV.Table analytique des choses et des noms contenus dans les trois volumes, Paris, J.De Gigord, 1915-1918, 4 tomes (complet): 640 + 861 + 720 + 69pp.
- ALACOQUE M.-M. (GAUTHEY F.-L., mgr. éd.), *Vie écrite par elle-même*, w: *Vie et Œuvres*, Paris, Poussielgue 1867, t. II, p. 348.
- ALDAMA J.A. DE, *Tres encíclicas pontificias sobre el celto al Sagrado Corazón. Su objecto y su carácter*, w: CJ, I, 1-20.
- Antiphon, Antiphonie* oraz *Antiphonar, Antiphonarius*, a także *Antiphonar v. Bangor*, w: *Lexikon des Mittelalters*, I, München – Zürich 1980, 719-724 (= LexMA).
- AUGÉ M., *Alcune immagini della Chiesa nella tradizione eucologica romana*, w: *Clarentianum* 14 (1974) 53-82.
- AUGÉ M., *Eucologia*, w: D. SARTORE – A.M. TRIACCA – C. CIBIEN (a cura di), *Liturgia*, Torino 2001, 761-771 (= LitSTC).
- AUGÉ M., *Principi di interpretazione dei testi liturgici*, w: B. NEUNHEUSER – S. MARSILI, M. AUGÉ – R. CIVIL (red.), *Anàmnesis. Introduzione storico-teologica alla liturgia*, I. *La Liturgia, momento nella storia della salvezza*, Torino 1979<sup>2</sup>, 159-179 (= Ans).
- BAINVEL J.V., *Kult Serca Bożego. Teoria i rozwój*, tł. K. DEMBOWSKI, Kraków 1934.
- BALTHASAR H.U. VON, *Teodramatyka. 2. Osoby dramatu. Część I. Człowiek w Bogu* (tyt. oryg. *Theodramatik. II. Die Personen des Spiels. Teil 1: Der Mensch in Gott*), przeł. W. SZYMONA, Kraków 2006.
- BALTHASAR H.U. VON, *Teologia Misterium Paschalnego* [tyt. oryg. *Theologie der drei Tage, Einsiedeln 1990*], przeł. E. PIOTROWSKI, Kraków 2001 (= HBTMp).
- BALTHASAR H.U. VON, *Teologia. 2. Prawda Boga* [tyt. oryg. *Theologik. Bd. II. Wahrheit Gottes, Einsiedeln-Freiburg 1985*], przeł. J. ZYCHOWICZ, Kraków 2004.
- BALTHASAR H.U. VON, *Theodramatik. Bd. II. Die Personen des Spiels. Teil 2. Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978.
- BALTHASAR H.U. VON, *Ty masz słowa życia wiecznego* [tyt. oryg. *Du hast Worte ewigen Lebens. Schriftbetrachtungen, Einsiedeln – Tier 1989*], przeł. J. ZYCHOWICZ, Kraków 2000 (= HBTy).

- BALTHASAR H.U. VON, *Wieńczysz rok darami swojej dobroci* [tyt. oryg. *Du krönst das Jar mit Deiner Huld* (Ps 65,12). Radiopredigten, Einsiedeln 1982], przeł. E. MARSZAŁ – J. ZAKRZEWSKI, Kraków 1999.
- BARTKOWSKI B., *Antyfonarz*, w: F. GRYGLEWICZ – R. ŁUKASZYK – Z. SUŁOWSKI (red.), *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1973, I, 710-712.
- BENZ S., *R. v. Ravenna*, w: M. BUCHBERGER (hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1964, ed. 2, IX, 73 (= LthK<sup>2</sup>).
- BOBER A., *Kult Serca Bożego u Ojców Kościoła*, w: *Cor Jesu*, Ateneum Kapłańskie 62 (1961) z. 3, 231-236 (= AtKp).
- BOMM U., *Antiphonarium*, w: LThK<sup>2</sup>, I, 658.
- BRAGA C., *Il nuovo Messale Romano*, w: *Ephemerides liturgicae*, Roma 84 (1970) 249-274 (= EphLit).
- BRANDOLINI L., *L'«Ordo Antiphonarum» del nuovo Messale*, w: EphLit 84 (1970), 346-350.
- BREMOND H., *L'Histoire littéraire du sentiment religieux*, Paris 1921, III, 490-491.
- BROWN R.E. – FITZMYER J.A. – MURPHY R.E. (red.), *Katolicki Komentarz Biblijny*, (red. wyd. W. CHROSTOWSKI, *Prymasowska Seria Biblijna*), Vacatio, Warszawa 2004<sup>2</sup>, 153.158-159 (= KKB).
- BRUYLANTS P., *Les oraisons du Missel Romain*. Texte et histoire. I. Tabulae synopticae fontium Missalis Romani. Indices; II. Orationum textus et usum juxta fontes, Louvain 1952 (= OMRB, I, II).
- BUGNINI A., *De editione Missalis romani instaurati*. „Paulus oiscopus Plebi Dei”, w: *Notitiae*, Commentarii ad nuntia et studia de re liturgica editi cura Congregationis de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, Citta del Vaticano, 1965- ; 6 (1970) 161-168.
- BUGNINI A., *Il nuovo Messale Romano*, w: *Rivista liturgica* 58 (1971) 447-455 (= RivL).
- BUGNINI A., *Le messe del SS. Coure di Gesù*, w: A. BEA – H. RAHNER – H. RONDET – F. SCHWEN-DIMANN, *Cor Jesu. Commentationes in litteras encyclicas Pii pp. XII „Haurietis aquas“*, Roma 1959, I, 59-94 (= CJ).
- BÜRKLE H. – DESELAERS P. – THOMA C. – WERBICK J. – GRÜNDEL J. – BAUMGARTNER K. – NEYER H., *Versöhnung*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche* (=LThK<sup>3</sup>), t. 9, 719-728.
- BURNS M.-P., *Visitandines*, w: CH. BAUMGARTNER (dir.), *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris 1994, XVI, 1002-1010 (= DdSpAM).
- CALVI D., *Tributi di ossequio al Sacro Cuore di Gesù*, Malta 1761.
- CIRELLI U., *Solennità e feste del Signore*, w: *Il Messale Romano del Vaticano II. Orazionale e lezionario*, Leumann [Torino] 1981, II, 35-40.
- CRAWLEY-BOEVEY M., *Oblicze Miłości. Dzieła i pisma*, tł. P. MIRSKI, Kraków 1966, I; TENŻE, *Oblicze Miłości. Dzieła i pisma*, tł. B. MIKOŁAJEWSKI, Kraków 1968, II.
- CZERWIK S. – DANIELSKI W., *Dominikański ryt*, w: R. ŁUKASZYK – L. BIEŃKOWSKI – F. GRYGLEWICZ, *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1983, IV, 99-101 (=EncKat).
- DAELEMEN J., *Vermeersch Arthur*, w: CH.E. O'NEILL – J.M. DOMÍNGUES (dir.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, biográfico-temático*, Roma-Madrid 2001, IV, 3933 (= DhCJ).
- DONGHI A., *Messe di devozione*, w: *Il Messale Romano del Vaticano II. Orazionale e lezionario*, Leumann [Torino] 1981, II, 445-448.
- DOPIERAŁA K., *Księga papieży*, Poznań 1996 (= Kpap).
- DRAŻEK CZ., *Rozwój kultu Serca Jezusa w Polsce*, w: CZ. DRAŻEK – L. GRZEBIEŃ (red.), *Bóg bliski. Historia i teologia kultu Najświętszego Serca Jezusa*, Kraków 1983-4, 11-127 (= Bb).

- DRAŻEK Cz., *Z dziejów kultu Najświętszego Serca Jezusowego*, w: B. MOKRZYCKI (red.), *Zawierzyliśmy Miłości. Kult Najświętszego Serca Jezusowego w życiu Kościoła. Historia. Teologia*, Kraków 1972, I, 17-70 (= ZM-I).
- DREVON W., *Le Coeur de Jésus consolé dan la Sainte Eucharistie par la pratique de la Communion réparatrice. Par un père de la Compagnie de Jésus*. Avignon, Aubanel, 1860, 16<sup>o</sup>, pp. 24, w: SOMMERVOGEL C. (red.), *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles-Paris 1891, BCJ, III, 176-178.
- DUCLOS P., *Bainvel, Jean-Vicent*, w: DhCJ, I, 325.
- DUCLOS P., *Hamon, Auguste*, w: DhCJ, II, 1874-1875.
- DUMAS A., *Le „Missel Romain” 1970*, w: *Paroisse et liturgie* 4 (1970) 291-296.
- DUMAS A., *Les Préfaces du nouveau Missel*, w: EphLit 85(1971), s. 25, n<sup>o</sup> 44.
- DURAK A., *Teksty euchologiczne jako źródło teologiczne (euchologia liturgiczna)*, w: RBL 47 (1994) 32-37.
- Enciclopedia Cattolica*, Città del Vaticano: Ente per l'Enciclopedia cattolica e per il Libro cattolico, 1949, vol. IV (*COL-DYĀ*), 1059-1062.1063-1064. TAMŻE, art. *Cuore di Gesù*.
- FILEK J., *Karmelitański ryt*, w: A. SZOSTEK (red.) I IN., *EncKat*, Lublin 2000, VIII, 848-849.
- FILOGRASSI I., *De obiecto cultus Sacratissimi Cordis Iesu in Litteris Encyclicis „Haurietis aquas”*, w: CJ, I, 97.113-114.
- GRABER R., *Die Herz-Jesu-Verehrung in der Kulturkrise der Gegenwart*, w: CJ, II, 392.
- GRAMATOWSKI W., „Generales: 26. *Ledóchowski, Włodimiro [Włodzimierz]”*, w: DhCJ, II, 1687-1690.
- GRZEBIEŃ L. (red.), *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, Kraków 1996, 271.281.
- GUTZWILLER R., *Anmerkungen zu kirchlichen Herz-Jesu-Texten*, w: J. STIERLI (hrsg.), *Cor Salvatoris. Wege zur Herz-Jesu-Verehrung*, Freiburg im Breisgau 1954, 200-220 (= CS).
- HAMON A., *Coeur (Sacré)*, w: DdSpAM, Paris 1953, II, 1033-1036.
- HEBDA J. [=BULANDA E.], *Kult Bożego Serca w liturgii Kościoła*, w: *Cor Jesu*, AtKp 62 (1961) z. 3, 223-231.
- HESBERT R.J. (ed.), *Antiphonale Missarum sextuplex*, Rome [Herder, Fribourg en Brisgau] 1985 (= AMS). Jego zbiór sześciu źródeł: 1) *Le Graduel de Monza* (VIII-IX w.), Monza, Tusor de la Cathédrale, 2) *Les Antiphonaires de Rheinau*, Zürich, Zentralbibliothek, Rheinau 30, 3) *du Mont-Blandin* (VIII-IX w.), Bruxelles, Bibl. Royale, 10127-10144, 4) *de Compiègne* (860-880 r.), Paris, Bibl. Nationale lat. 17436, 5) *de Corbie* (853 r./, IX-X w.), Paris, Bibl. Nationale lat., 12050, 6) *de Senlis* (877-882 r.), Paris, Bibl. Sainte-Geneviève, III.
- HOJNOWSKI J., *Słownik kultu Serca Jezusowego*, Kraków 2000 (= SkSJ).
- HUCKE H., *Antiphon*, w: LThK<sup>2</sup>, I, 657.
- JOHNSON C., w: *The Sources of the Roman Missal (1975). Proprium de Tempore. Proprium de Sanctis*. Fontes praefationum. Summarium, w: *Notitiae* 32 (1996), 103.176 (= SRM1975).
- JOUGAN A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, wyd.<sup>3</sup> zm. i uzup., Poznań-Warszawa-Lublin 1958.
- JUNGMANN J.A., *Messe im Gottesvolk. Ein nachkonziliarer Durchblick durch Missarum Sollemnia*, Freiburg 1970.
- JUNGMANN J.A., *Missarum Sollemnia*. Eine genetische Erklärung der Römischen Messe. Bd. 1: *Messe im Wandel der Jahrhunderte*, Messe und kirchliche Gemeinschaft, Vormesse. Bd. 2: *Opfermesse*, Wien – Freiburg – Basel, 1962, 5 ed., I-II.

- KOCH L., *Jesuiten-Lexikon die Gesellschaft Jesu einst und jetzt*, Paderborn 1934, 1157-1159.1298.1811-1812 (= J-LGJ)
- KONECKI K., *Zasady interpretacji tekstów eucharystycznych*, w: *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 46 (1993) 176-183 (= RBL).
- KRANEMANN B., *Rotulus v. Ravenna*, w: M. BUCHBERGER (hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1999, ed.<sup>3</sup>, VIII, 1330 (= LThK<sup>3</sup>).
- LECLERCQ H., *Antiphonaire*, w: F. CABROL (red.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris 1907, I, 2440-2488 (= DACL).
- LECLERCQ H., *Communion (rite et antienne de la)*, w: F. CABROL (red.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, III, 2427-2436.
- LECLERCQ H., *Intröit*, w: F. CABROL (red.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, VII, 1212-1220.
- MANNIG H.E., *The Glories of the Sacred Heart* (Londyn 1875, 1916<sup>2</sup>; *Nauki o Najświętszym Sercu Jezusowym*, Warszawa 1883; *Kazania o Najświętszym Sercu Jezusowym*, Warszawa 2000).
- MANNIG H.E., *The Love of Jesus to Penitents* (Londyn 1863, 1891<sup>10</sup>; *Spowiedź albo Serce Jezusa grzesznikom w sakramencie pokuty otwarte*, Warszawa 1867).
- MANSI, *Sacrorum Conciliorum Amplissima Collectio*, IV, 1083 C., Sobór Konstantynopoliński II, kan. 9, por. TAMŻE, IX, 382 E.
- MARQUES E., *Defensio cultu SS. Cordis Jesu, injuria oppugnati a Doct. Camillo Blasio*, Romae Curie Advocato, ejusque gregalibus. Auctore EMANUELE MARQUES Theologo Conimbriensi. Pars Prima. *Defensio Cultus SS. Cordis Jesu spectati, ut est in se*. Venetiis, 1781, Typis Antonii Zatta, 4<sup>o</sup>, pp. XVI-472.
- MATTEUCCI B., *Il Sinodo di Pistoia e il culto del SS. Cuore di Gesù (Storia dei decreti sul culto del SS. Cuore)*, w: CJ, II, 237-238.246.
- MIAZEK J., *Misterium Wielkiego Postu w modlitwach mszalnych dawniej i współczesnej liturgii rzymskiej. Studium liturgiczno-teologiczne*, Warszawa 1997 (= MWP).
- MŁODZIANOWSKI T., *Liturgia seu modi devote celebrandi Missam*, zatwierdzone w 1676 r., wyd. w Warszawie 1754 r.
- NADOLSKI B. (oprac.), *Leksykon Liturgii*, Poznań 2006, 1106 (= LLit).
- NADOLSKI B. (oprac.), *Biblia*. II. W liturgii, w: F. GRYGLEWICZ – R. ŁUKASZYK – Z. SUŁOWSKI (red.), *EncKat*, Lublin 1976, II, 417-423.
- NADOLSKI B. (oprac.), *Liturgika*. II. *Liturgika i czas*, Poznań 1991 (= BNLit).
- NADOLSKI B. (oprac.), *Liturgika*. IV, *Eucharystia*, Poznań 1992.
- NADOLSKI B. (oprac.), *Mszał księgą życia chrześcijańskiego*, Poznań 1989.
- NILLES M., *De rationibus festorum SS. Cordis Jesu, e fontibus juris can. erutus commentarius*, Innsbruck 1867, *et purissimi Cordis Mariae* (2 Bde)<sup>5</sup> – 1885 r., t. I, 167; TAMŻE, *Dekrety św. Kongregacji Obrzędów*.
- PETIT L., *Antiphone dans la liturgie grecque*, w: F. CABROL (red.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris 1907, I, 2440-2488 (= DACL).
- PLEZIA M. (red.), *Słownik łacińsko-polski*, Warszawa 1959-1979, t. I-V.
- POLESZAK L. (opr. i wst.), *Serce Jezusa w dokumentach Kościoła. Dokumenty Magisterium Kościoła o Najświętszym Sercu Pana Jezusa od Klemensa XIII do Benedykta XVI*, Kraków 2006 (= SjwDK).
- POTTERIE I. DE LA, *Il costato trafitto di Gesù (19,34): senso rivelatorio e senso sacrificale del suo sangue*, w: F. VATTIONI (a cura), „*Sangue e Antropologia nella liturgia*”, Roma 1984, II, 625-649.



- POTTERIE I. DE LA, *Il mistero del cuore trafitto. Fondamenti biblici della spiritualità del Cuore di Gesù*, Bologna 1988 (= IPMct).
- POTTERIE I. DE LA, *Studi di cristologia giovannea*, Genova 1992 (= IPSCG).
- RAHNER H., *Mirabilis progressio. Gedanken zur Geschichtstheologie der Herz-Jesu-Verehrung*, w: CJ, I, 47-48.
- RAHNER H., *Symbole der Kirche. Die Ecclesiology der Väter*, Salzburg 1964 (= HRSdK).
- RAHNER K. – VORGRIMLER H., *Mały słownik teologiczny*, przeł. T. MIESZKOWSKI – P. PACHCIAREK, sł. wst. A. Skowronek, Warszawa 1996, 130-132.528-534 (= MST).
- RAHNER K., «*Siehe dieses Herz!*», w: TENZE, *Schriften zur Theologie*, Bd. III, Einsiedeln 1959<sup>3</sup>, 379.381.386.389-390 (= KRSdH).
- RAHNER K., *Alcune tesi per una teologia della devozione al S. Cuore di Gesù*, w: *Saggi di cristologia e di mariologia*, Roma 1976<sup>2</sup>, 304 (= KratsCG).
- RAHNER K., *E latere Christi. Der Ursprung der Kirche als zweiter Eva aus der Seite Christi des zweiten Adam. Eine Untersuchung über den typologischen Sinn von Joh 19,34*, w: *Sämtliche Werke*. Bd. III. *Spiritualität und Theologie der Kirchenväter*, Zürich-Düsseldorf (Benzinger Verlag) – Freiburg i. Br. (Herder) 1999, 1-84.
- RAHNER K., *Einige Thesen zur Theologie der Herz-Jesu-Verehrung*, w: TENZE, *Schriften zur Theologie*, Bd. III, 391-394.396-397.405-406 (= KRETh).
- RAHNER K., *Zur Theologie der Menschwerdung*, w: TENZE, *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln-Zürich-Köln 1967<sup>5</sup>, Bd. IV. *Neuere Schriften*, 137-155 (= KRThM).
- RAHNER K., *Zur Theologie des Symbols*, w: CJ, I, 461-505. (= KRZThS).
- RATZINGER J., BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu. Część I. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tł. W. SZYMONA, Kraków 2007 (= JzN).
- RATZINGER J., *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 2000; por. TENZE, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tł. Z. WŁODKOWA, Kraków 2006 (= JRWCh).
- RATZINGER J., *Eucharistie – Mitte der Kirche*, Monachium 1978.
- RATZINGER J., *Eucharystia. Bóg blisko nas*, pod red. S.O. HORNA I V. PFNÜRA, Kraków 2005.
- RATZINGER J., *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, S.O. HORN – V. PFNÜR (red.), przeł. W. SZYMONA, Kraków 2005.
- RATZINGER J., *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*, Einsiedeln 1984.
- RATZINGER J., *Tajemnica Jezusa Chrystusa* [tyt. oryg. *Schauen auf den Durchbohrten*, Einsiedeln 1984], tł. J. PŁOSKA, NOSOL A. (wst.) oraz J. RATZINGER (słowo wst.), Kielce 1994 (= JRTJCh).
- RIGHETTI M., *Manuale di storia liturgica*, Milano 1950, I.
- ROGOWSKI R.E., *Eucharystia*, w: Z. PAWLAK (red.), *Katolicyzm A-Z*, Łódź 1989.
- SARTORE D., *Verso una nuova eucologia?*, w: RivL 58 (1971) 101-103.
- SCHAACK J., *Le Sacré-Coeur et la Compagnie de Jésus*, w: CJ, II, 143.169.
- SCHIEFFCZYK L., *Der Einziggeborene. Christusbekenntnis und Christusverehrung*, w: J. BÖCKMANN – D. BERGER (begr. u. hrsg. von), *Quaestiones non disputatae*, Bd. IX, Siegburg 2006, 161.164-177.178-179.180.
- SCHENK W. – ŚCIBOR J., *Antyfony*, w: EncKat, Lublin, 1973, I, 710-712.
- SCHNACKENBURG R., *Das Johannesevangelium. III. Teil. Kommentar zu Kap. 13-21*, Freiburg-Basel-Wien 1976, 2<sup>ed.</sup>, IV, 390-391.394-395.
- SCHWENDIMANN F., *Herz-Jesu-Verherung und Seelsorge nach „Haurietis aquas“*, w: CJ, II, 447.

- SEIDL T. – THOMA C., *Versöhnungstag*, w: TAMZE, 728-729; A. QUACK – L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER – E.-M. FABER – J. SCHUSTER, *Vergeltung*, w: LThK<sup>3</sup>, t. 9, 654-659.
- SESBOUÉ B., *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza. I. Problematica e rilettura dottrinale* [Tyt. oryg. *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et la slaut. I. Problématique et relecture doctrinale*, Paris 1988], tł. C. DANNA, Cinisello Balsamo (Milano) 1991 (= GCUM-1).
- SIKORA A.R., *Pismo Święte w liturgii chrześcijańskiej*, w: *Encyklopedia Kościoła*, 245-255.
- SODI M. – TONIOLO A., *Concordantia et indicies Missalis Romani*, ed. typ.<sup>3</sup>, Città del Vaticano 2002 (= CIMR).
- SOLANO J., *La Santa Misa y el culto al. Sagrado Corazón*, w: CJ, I, 298-305.
- SOMMERVOGEL C. (red.), *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles-Paris 1891, II, 569-570; III, 176-178, V, 597-598.1138-1141; VI, 558-571 (zwłaszcza 561) (= BCJ).
- STIERLI J., *Die Herz-Jesu-Verehrung vom Ausgang der Väterzeit bis zur hl. Margareta M. Ala-coque*, w: TENZE (hrg.), CS, 73-136.
- STUDER B., *espiacione*, w: DPAC, I, 1232-1233.
- STUDER B., *satisfactio*, w: DPAC, II, 3104-3106.
- SZYMUSIAK J.M., *Memorial biskupów polskich skierowany do św. Kongregacji Obrzędów w 1765 roku*, w: AtKp 62 (1961), z. 3, 269-272.
- ŚWIERZAWSKI W., *Hermeneutyka w liturgii. Próba określenia egzegezy duchowej, czyli hermeneutyki liturgicznej*, w: RBL 24 (1971) 137-147.
- TOMASZ Z AKWINU ŚW., *Suma Teologiczna. Sakrament pokuty II* (Suppl. 1-28), przeł. W.F. BEDNARSKI. London 1985, q. 12, a. 1-3, t. 30, 103-111. (= Sth. Suppl.); STh, III, q. 48, a. 2-6, t. 26, 156-168.
- TRIACCA A.M., *La strutturazione eucologica dei prefazi. Contributo metodologico per una loro retta esegesi*, w: EphLit 86 (1972) 233.
- TRIACCA A.M., *Spirito Santo/1*, w: D. SARTORE – A.M. TRIACCA – C. CIBIEN (a cura di), *Liturgia*, Cinisello Balsamo (Milano) 2001, 1887-1901 (= LitSTC).
- TUCCI R., *Storia della letteratura relativa al culto del Sacro Cuore di Gesù dalla fine del sec. XVII ai nostri giorni*, w: CJ, II, 504-505. 603-604.
- VACANT A. – MANGENOT E. – AMANN É. (red.), *Dictionnaire de théologie catholique*, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1938, III, 337-339 (= DdTCath), TAMZE, hasło: *Coeur Sacré de Jésus (Dévotion au)*.
- VISENTIN P., *Linee di spiritualità cristiana nell'eucologia del Messale Romano*, w: RivL 3 (1974) 381-401.
- VORGRIMLER H., *Nowy Leksykon Teologiczny* [tyt. oryg. *Neues Theologisches Wörterbuch*, Freiburg im Breisgau 2000], przeł. i oprac. T. MIESZKOWSKI – P. PACHCIAREK, Warszawa 2005, 296.431-432.437-439 (= VNLT).
- WALKUSZ J., *Jansen Cornelius*, oraz: TENZE, *Jansenizm*, w: S. WIELGUS – J. DUCHNIEWSKI – M. DANIELUK – S. FIT – I IN. (red.), w: EncKat, Lublin 1997, VII, 987-988. 989-994.
- WALZ A., *Domīnikanische Herz Jesu-Auffassung*, w: CJ, II, 84-85.86-88.91.
- WARD A. – JOHNSON C., *The Sources of the Roman Missal (1975). II Prefaces*, w: Notitiae 24 (1987), [287-291] 695-699 (=SRM1975/P).
- WAY D.V., *Historia Tradycji*, w: R.J. COGGINS, J.L. HOULDEN, *Słownik Hermeneutyki Biblijnej*, W. CHROSTOWSKI (red.), Warszawa 2005, 255-258.
- WERNER W., *Cimelia Heidelbergensia. 30 illuminierte Handschriften der Universitätsbibliothek Heidelberg ausgewählt und vorgestellt von Wilfried Werner*, Wiesbaden, L. Reichert Vrlg., 1975, 14-19.
- ZAN R. DE, *Leggere la Bibbia nella Liturgia*, w: RivL 6 (2001), 876-879.

- ZIELIŃSKI Z., *Mannig Henry Edward*, w: S. WILK – E. ZIEMANN – R. SAWA I IN., *EncKat*, Lublin 2006, XI, 1172-1174.
- ZORÈ G. N., *S. Margherita Maria Alacoque alla luce dell'Enciclica „Haurietis aquas”*, w: CJ, II, 226-228.

## Literatura pomocnicza

- AUMANN J., *Zarys historii duchowości*, tł. J. MACHNIAK, Kielce 1993.
- BAINVEL J.V., *De ecclesia Christi*, Paryż 1925.
- BAUER W., *Grischisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 6 Aufl. hrg. von K. ALAND UND B. ALAND, Berlin – New York 1988.
- BORKOWSKA U. – GRYGLEWICZ F., *Alkuin*, w: *EncKat*, Lublin 1973, I, 375-376.
- CHEVALIER U. (ed.), *Repertorium Hymnologicum*. Catalogue des chants, hymnes, proses, séquences, tropes en usage dans L'Église latine. *Subsidia Hagiographica* 4, Bruxelles 1920.
- CROSS F.L. – LIVINGSTONE E.A., *Szkola Historii Form*, w: *Encyklopedia Kościoła*, Warszawa 2004, II, 909-910.
- D'ONOFRIO G., *Historia teologii. II. Epoka średniowiecza*, przeł. W. SZYMONA, Kraków 2005.
- Dialogi o życiu św. Marcina*, tł. P.J. NOWAK, wst., kom. i opr. M. STAROWIEYSKI, *Źródła Monastyczne* 8, Kraków 1995.
- FROS H. – SOWA F. (red.), *Twoje Imię. Przewodnik onomastyczno-hagiograficzny*, Kraków 2000.
- IGNACY LOYOLA, *Ćwiczenia Duchowe*, Kraków 2002.
- KOPALIŃSKI W., *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1975.
- OEPKE A., ἄλλω, w: G. KITTEL (hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II bd., Stuttgart 1935, 500-501.
- SCHMOLDT H., אֲשֶׁר שָׂא'אֵב, w: H.-J. FABRY UND H. RINGGREN (hrsg. von) *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, B. VII, 891-894.
- WAHRIG G., *Deutsches Wörterbuch*, München 1987.
- ZALESKI W., *Święci na każdy dzień*, Łódź 1982.



# Spis treści

PRZEDMOWA .....	5
WYKAZ SKRÓTÓW .....	7
WSTĘP .....	15

## ROZDZIAŁ PIERWSZY

### **Geneza święta Najświętszego Serca Jezusa – tło historyczne, społeczne i teologiczne**

1. Przyczyny zwrotu ku Sercu Jezusa i liturgicznym formom oddawania Jemu czi przed ogłoszeniem święta .....	23
1.1. „Timor reverentialis” – lękliwy szacunek wobec Komunii Świętej .....	23
1.2. Zawierzenie miłości Serca Jezusa .....	25
1.3. Dramat Marsylii i litania do Serca Jezusa .....	25
1.4. Bóg daleki staje się Bogiem bliskim .....	26
2. Początki liturgicznego kultu Serca Jezusa .....	26
2.1. Święta lokalne .....	26
2.2. Promotor liturgicznego kultu – wkład Jana Eudesa .....	27
2.3. Inne formularze mszalne powstałe przed ogłoszeniem święta. ....	27
2.4. Szczególne źródła: Zwój z Ravenny, Mszał z Braga, Mszał Paryski, Mszał Ambrożyjski, Mszał Dominikański .....	29
2.5. Dwa nurty kultu. „Szkoła francuska” i „szkoła o duchowości z Paray-le-Monial” .....	29
3. Rola św. Małgorzaty Marii Alacoque i sióstr wizytek .....	30
3.1. Wizjonerka z Paray-le-Monial .....	30
3.2. Wsparcie kultu ze strony sióstr wizytek .....	31
4. Rola jezuitów w powstaniu i obronie kultu (liturgicznego święta) .....	32
4.1. Św. Klodiusz La Colombière .....	32
4.2. Jan Croiset (1656-1738) .....	33
4.3. Józef de Galliffet (1663-1749) .....	33
4.4. Dominik Calvi .....	34
4.5. W Polsce – Tomasz Młodzianowski .....	34
5. Petycje i nieskuteczne prośby .....	35
5.1. Starania episkopatów .....	35
5.2. Przedstawiciele arystokracji i władz państwowych .....	36
6. Trudności na drodze rodzącego się publicznego kultu przed ogłoszeniem święta .....	37

6.1. Ze strony katolickiej .....	37
6.2. Zwalczanie rodzącego się kultu liturgicznego ze strony jansenistów .....	39
7. <i>Memorial</i> biskupów polskich do papieża Klemensa XIII (1764 r.) i upragniona zgoda (6 II 1765 r.) .....	40

## ROZDZIAŁ DRUGI

### Ustanowienie i rozwój święta Serca Jezusa

1. Narodziny oficjalnego kultu w Kościele .....	45
2. Formularze mszalne powstałe po ogłoszeniu święta .....	45
2.1. Miserebitur .....	45
2.2. Egrediemini .....	46
2.3. Sciens Jesus .....	46
2.4. Cogitationes .....	47
2.5. Katalog formularzy według N. Nilles'a (1828-1907) .....	47
3. Główni promotorzy publicznego kultu Serca Jezusa .....	47
3.1. Wizytki .....	48
3.2. Jezuici .....	48
3.3. Biskupi .....	50
3.4. Świeccy .....	51
3.5. Trudne początki teologii kultu Serca Jezusa .....	51
4. Kryzysy i załamania po ustanowieniu święta .....	52
4.1. „Nouvelles Ecclésiastiques” .....	52
4.2. Jansenistyczny synod w Pistoii i jego zwolennicy .....	52
4.3. Opory ze strony katolickiej .....	53
4.4. Niektóre wydarzenia z czasów Rewolucji Francuskiej .....	53
5. Dokumenty i działania Stolicy Apostolskiej promujące kult Serca Jezusowego .....	54
5.1. Walka Piusa VI z jansenizmem .....	54
5.2. Proces beatyfikacyjny M.M. Alacoque .....	54
5.3. Za błogosławionego Piusa IX .....	55
5.3.1. Beatyfikacja Małgorzaty Marii Alacoque .....	55
5.3.2. Encyklika <i>Quanta cura</i> Piusa IX (8 XII 1864 r.) .....	55
5.3.3. Święto Serca Jezusowego w całym Kościele .....	55
6. Ostatnie znaczące dokumenty papieskie .....	55
6.1. Encyklika <i>Annum sacrum</i> Leona XIII .....	55
6.2. Poparcie i aprobata św. Piusa X .....	56
6.3. Bulla kanonizacyjna Benedykta XV .....	56
6.4. Encykliki Piusa XI .....	57
6.5. Encykliki Piusa XII .....	57
6.6. Od Pawła VI do Jana Pawła II .....	59

6.7. Kult Serca Jezusa w nauczaniu Benedykta XVI .....	60
6.7.1. Encyklika <i>Deus Caritas est</i> .....	60
6.7.2. Adhortacja apostołska – <i>Sacramentum Caritatis</i> .....	62

## ROZDZIAŁ TRZECI

### **Charakterystyka tekstów eucharystycznych i skrypturystycznych uroczystości i wotywy o Najświętszym Sercu Jezusa**

A. Omówienie eucharystii formularza z uroczystości .....	68
1. Formularz z uroczystości .....	68
1.1. Antyfony .....	68
Modlitwy prezydenckie (przewodniczącego) .....	89
1.2. Kolekty .....	89
1.3. Modlitwa nad darami .....	109
1.4. Modlitwa po Komunii .....	116
2. Prefacja na uroczystość i wotywę .....	122
3. Omówienie tekstów skrypturystycznych formularza z uroczystości .....	139
3.1. Rok A .....	139
3.2. Rok B .....	140
3.3. Rok C .....	141
B. Omówienie eucharystii formularza na wotywę Najświętszego Serca Jezusa .....	143
1. Formularz wotywny .....	143
1.1. Antyfony .....	143
Modlitwy prezydenckie (przewodniczącego) – formularz na wotywę .....	143
1.2. Kolekta .....	143
1.3. Modlitwa nad darami .....	151
1.4. Modlitwa po Komunii .....	156
2. Omówienie tekstów skrypturystycznych formularza na wotywę .....	161
2.1. Pierwsze czytanie poza okresem paschalnym .....	161
2.2. Pierwsze czytanie w okresie paschalnym .....	163
2.3. Drugie czytanie .....	163
2.4. Śpiew przed Ewangelią i Ewangelia .....	164

## ROZDZIAŁ CZWARTY

### **Teologiczna problematyka tekstów eucharystycznych i skrypturystycznych**

1. Zbawcze zamysły Serca Bożego w stosunku do człowieka .....	169
1.1. Miłość Boża .....	169
1.2. Figury zbawcze zapowiedzią Misterium Paschalnego .....	172
1.3. Wcielenie, Męka, Śmierć i Zmartwychwstanie Chrystusa .....	173

2. Uczestnictwo w zbawczym dziele Chrystusa w mocy Ducha Świętego . . . . .	180
2.1. Życie w Chrystusie . . . . .	180
2.2. Sakramenty źródłem życia w Duchu . . . . .	183
2.3. Problem jedności Kościoła . . . . .	192
3. Ekspiacja ( <i>expiatio</i> ) i zadośćuczynienie ( <i>satisfactio</i> ) w teologii kultu Serca Bożego . . . . .	193
3.1. Miłość Chrystusa naszym pojednaniem i prześląganiem za grzechy . . . . .	194
3.2. Obowiązek godnego zadośćuczynienia Bożemu Sercu . . . . .	198
ZAKOŃCZENIE . . . . .	207
PRZYPISY . . . . .	212
BIBLIOGRAFIA . . . . .	277