

KS. RUDOLF ZIELASKO

ZARYS PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ MSZALNEJ LITURGII SŁOWA

Konstytucja o liturgii II Soboru Watykańskiego stwierdza w art. 56: „Dwie części, z których niejako składa się Msza święta, mianowicie liturgia słowa (liturgia verbi) i liturgia eucharystyczna, tak ściśle wiążą się ze sobą, że tworzą jeden akt kultu. Dlatego Sobór Święty usilnie zachęca duszpasterzy, aby w katechezie gorliwie uczyli wiernych uczestniczenia w całej Mszy świętej, zwłaszcza w niedziele i obowiązuje święta”

W artykule niniejszym pragniemy zarysować teologiczną problematykę tej właśnie liturgii słowa, która stanowi pierwszą część mszy św. Nie będziemy się natomiast zajmować liturgią słowa Bożego (*Verbi Dei celebratio*), która odbywa się poza mszą św., czy nawet w jej miejsce, jak to przewiduje art. 35 tejże konstytucji¹.

Przez mszalną liturgię słowa rozumiemy: przede wszystkim lekcję ze śpiewami po niej następującymi (graduał, śpiew Alleluja), ewangelię, homilię, wyznanie wiary i modlitwę wiernych. (Według *Ritus celebrationis missae* modlitwa wiernych należy także do liturgii słowa). Omówienie choćby w zarysie teologicznej problematyki mszalnej liturgii słowa wydaje się wskazane. Najpierw ze względu na to, że teologia mszy św. do tej pory liturgią słowa prawie się nie zajmowała. Ponadto, jeżeli duszpasterze mają gorliwie uczyć wiernych uczestniczenia w całej mszy św. — a więc i w jej pierwszej części — powinni wiedzieć, czym jest liturgia słowa w rozumieniu teologicznym i na czym uczestnictwo w niej polega.

W oparciu o przemyślenia teologów współczesnych² i najnowsze dokumenty Kościoła, zwłaszcza Vaticanum II, zajmiemy się tutaj naj-

¹ „Należy zalecać odprawianie świętej liturgii słowa Bożego w wigilię uroczystych świąt, w niektóre dni Adwentu i Wielkiego Postu oraz w niedziele i święta, zwłaszcza w miejscowościach, gdzie nie ma kapłana”.

² Za cenną syntezę tych przemyśleń należy uznać pracę: S. M. Fryc, *Liturgia słowa we mszy św. obrządku rzymskiego*, Lublin 1967 (praca magisterska, maszynopis, Archiwum KUL). Por. przede wszystkim rozdz. II, *Teologia liturgii słowa*, s. 75—133.

pierw ustaleniem związków, jakie zachodzą między liturgią słowa a eucharystyczną, następnie zaś spróbujemy określić naturę uczestnictwa w liturgii słowa.

I. ZWIĄZEK LITURGII SŁOWA Z LITURGIĄ EUCHARYSTYCZNĄ

Liturgia słowa jest „niejako” częścią całej mszy św. Sens jakiejś części ujawnia się w pełni dopiero wówczas, gdy umiemy określić jej związek z całością, jej funkcję w całości. Także w naszym przypadku zrozumienie teologicznego sensu liturgii słowa będzie wynikiem zrozumienia jej związków z liturgią eucharystyczną, funkcji, jaką pełni ona w całości mszy św.

Cytowany na wstępie art. 56 *Konstytucji o liturgii świętej* (KL) stwierdza, że między liturgią słowa a liturgią eucharystyczną zachodzi tak ścisły związek (tam arcte inter se coniunguntur), że tworzą jeden akt kultu.

1. Liturgia słowa ma charakter kultyczny, jest aktem czci Bożej. Taki jej charakter został już wyraźnie zaakcentowany przez Piusa XII w enc. *Mediator Dei* z r. 1947. Tam, gdzie papież definiuje liturgię Kościoła jako całkowity kult publiczny Ciała Mistycznego Jezusa Chrystusa, a więc Jego Głowy i członków, wylicza także elementy składowe tego kultu: ofiarę mszy św., sakramenty, publiczną chwałę Bożą (oficjum). Na końcu zaś mówi: „[...] deinde autem Legis, Prophetarum, Evangelii Apostolorumque epistularum lectio ac postremo homilia seu sacra con-
tatio [...]”³. Czytanie i głoszenie słowa Bożego w czasie mszy św. jest przeto samo w sobie aktem kultu. Ale też właśnie dlatego jest ono przygotowaniem do kultu eucharystycznego. Kult eucharystyczny składany przez wiernych Bogu we mszy św. polega — według nauki papieża — na ich uczestnictwie w eucharystycznej ofierze, które obejmuje współofiarowanie „niepokalanej hostii”, a wraz z nią ofiarowanie samych siebie⁴. Pius XII twierdzi, że na osiągnięcie tego kultu ofiarnego, a zwłaszcza na pobudzenie do ofiarowania samych siebie (conditio victimae) są zorientowane jako na swój cel wszystkie elementy liturgii: czytania, homilie, kazania, cykl świąt roku kościelnego, a nawet szaty liturgiczne i cały „aparat” świętych obrzędów⁵.

Idąc w ślady enc. *Mediator Dei* podkreśla B. Durst w swoich pracach o mszy św. ciągle na nowo, że należy ją ujmować jako akt kultu składanego Bogu przez Jezusa Chrystusa, a w ścisłej łączności z Nim —

³ AAS, 39 (1947) 528—529. Tł. pol., Kielce 1948, s. 36.

⁴ Tamże, 555—556. Tł. pol., s. 64—65.

⁵ Tamże, 558—559. Tł. pol., s. 67—68.

przez kapłana i wiernych⁶. Chodzi o kult przede wszystkim wewnętrzny, duchowy, polegający z jednej strony na uznaniu Boga za absolutnego Pana naszego życia (adoratio), z drugiej strony zaś na uznaniu całkowitej zależności od Niego, czyli gotowości, by we wszystkim kierować się wyłącznie Jego wolą (devotio). Jedno i drugie natomiast winno być ożywione miłością⁷. Tak pojęty kult wewnętrzny szuka wyrazu w kulcie zewnętrznym. Są dwie najbardziej wyraziste formy kultu zewnętrznego: słowo i ofiara. We mszy św. kult majestatu Bożego odbywa się właśnie w tej podwójnej postaci. W pierwszej części przez słowo, a mianowicie przez modlitwę, śpiewy i czytania, a w drugiej — przez złożenie ofiary z Ciała i Krwi Jezusa Chrystusa. W sposób szczegółowy dowodzi B. Durst kultycznego charakteru pierwszej części mszy św., analizując pod tym kątem wszystkie jej części składowe od introitu aż do credo włącznie⁸. Może się nasunąć pytanie, czy i w jakim znaczeniu można by za akt kultu uznać czytanie Pisma św. i związane z nim kazanie.

B. Durst jest zdania, że przez czytanie zostają wierni pobudzeni do tego, by wielbić Boga za jego działanie w stworzeniu, za dzieło zbawienia, w szczególności zaś Wcielenie, życie, naukę, mękę, śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Jezusa Chrystusa czy też za łaski udzielane świętym Pańskim. Ponadto wierni otrzymują w czytaniach wskazania dotyczące przykazań Bożych, zachętę do ich przestrzegania, a więc uwielbienia Boga swoim życiem⁹. Można by zatem powiedzieć, że poszczególne elementy liturgii słowa bądź to same w sobie są kultem (najwyraźniej gloria i śpiewy międzylekcyjne), bądź też do kultu pobudzają i w ten sposób przygotowują kult składany w ofierze eucharystycznej; właśnie dlatego stanowią łącznie z nim jeden akt¹⁰.

Ścisły związek liturgii słowa i eucharystycznej w aspekcie kultycz-

⁶ Chodzi przede wszystkim o prace: *Das Wesen de Eucharistiefeier und des christlichen Priestertums*, Rom 1953; *Die Eucharistiefeier als Opfer der Gläubigen*, Rottenburg a. N. 1960; *Inwiefern ist die Eucharistiefeier ein wahres Opfer Christi und der Gläubigen?*, „Theologie und Glaube”, 53 (1963) 176—207; 268—287.

⁷ Szczegółowe wywody na temat kultu należnego Bogu kończy autor stwierdzeniem: „Damit wäre das tiefste Wesen des Gott geschuldeten Kultes erklärt, er besteht [...] in der von der Liebe beseelten Anerkennung der absoluten Oberhoheit des Schöpfers und der Anerkennung des vollständigen Gottgehörens der Geschöpfe”. *Das Wesen*, s. 23.

⁸ Tamże, s. 104—106.

⁹ Tamże, s. 105.

¹⁰ Także A. M. Roguet dowodzi w swej pracy pt. *Lebendiges Opfer*, Kolmar 1956 (tł. z franc., *La messe — approches de mystère*), że cała msza św. jest ofiarą chwały, najpierw dogmatycznie (s. 23—26), a następnie liturgicznie (s. 27—30). Pod tym kątem analizuje wszystkie teksty liturgii słowa od introitus do credo włącznie. Doceniając dydaktyczną funkcję czytań słowa Bożego zauważa autor wszakże, że nie zawierają one zwykłego pouczenia. „Das Wort Gottes will nicht nur belehren,

nym ujawnia się i wówczas, kiedy całość mszy św. ujmować będziemy zgodnie ze starożytną jej nazwą jako dziękczynienie, eucharistia. Teologowie, którzy zwracają uwagę na jej dziękczynny charakter słusznie domagają się od uczestniczących w niej wiernych postawy dziękczynnej. Ta zaś postawa jest możliwa, kiedy wierni składając razem z kapłanem i Chrystusem ofiarę mszy św. uprzytomnią sobie głęboko ogrom dobrodziejstw Bożych, przede wszystkim w porządku zbawienia. Dlatego akt ofiarny mszy św. dokonuje się w ramach wielkiej modlitwy eucharystycznej rozpoczynającej się od słów „Gratias agamus [...]” i od następującego po tym wezwaniu śpiewu dziękczynnego. Dlatego też już na początku zjawia się, od najdawniejszych czasów, czytanie Pisma św., które ma właśnie przypomnieć wiernym „magnalia Dei”, przypomnieć po to, by wiedzieli, za co dziękować, by dziękowali z całego serca¹¹.

Integracja liturgii słowa z liturgią eucharystyczną w aspekcie dziękczynienia implikuje, jak widzieliśmy, moment pamiętki — memoria. Msza św. jest w całości — z ustanowienia Chrystusa i z istoty swej — pamiętką. „To czyńcie na moją pamiętkę!”.

Liturgia eucharystyczna jest obiektywną pamiętką męki i śmierci oraz chwalebного zmartwychwstania i wniebowstąpienia Jezusa Chrystusa. Wszystkie te fakty zostają w tej części mszy św. nie tylko jakoś symbolicznie upamiętnione, ale i uobecnione. Jeśli chcielibyśmy w niej znaleźć subiektywną pamiętkę Jezusa Chrystusa — czyli to miejsce, w którym w umysłach wiernych, w ich pamięci, ma odżyć obraz Jego i Jego zbawczego dzieła, to byłaby to właśnie liturgia słowa, jakiej decydującą treść stanowią właśnie osoba i dzieło Pana. Można by przeto powiedzieć, że pamiętką obiektywna zostaje niejako przygotowana czy podbudowana przez pamiętkę subiektywną i tak ujawnia się znowu związek między liturgią słowa a eucharystyczną.

Wydaje się jednak, że obecnie nie można by w liturgii słowa dopatrywać się jedynie subiektywnej pamiętki osoby Jezusa Chrystusa i jego dzieła zbawczego.

W art. 7 KL stwierdza II Sobór Watykański, że „Chrystus jest zawsze obecny w swoim Kościele, szczególnie w czynnościach liturgicznych” Jest obecny we mszy św., w osobie odprawiającego kapłana, najbardziej

und wenn es belehrt, nicht nur den Verstand erhellen. Es will die Grosstaten Gottes künden und uns zum Lobpreis aufrufen”. (s. 30).

¹¹ Por. J. A. Jungmann, *Das eucharistische Hochgebet*, Würzburg 1964, s. 9—25. „Danken hängt nun aufs engste mit Gedenken zusammen. Etymologisch ist Denken und Danken dasselbe Wort. Und auch sachlich ist Danken nichts anderes als: daran denken, an das denken, was man empfangen hat, und das auch aussprechen und zeigen”. Tamże, 16. Por. także E. J. Lengeling, *Die Messfeier als Eucharistie*, [W:] *Liturgie in der Gemeinde*, t. I, Salzkotten 1964, s. 57—68.

jednak pod postaciami eucharystycznymi, jest obecny mocą swoją w sakramentach. Następnie zaś konstytucja mówi: „Jest obecny w swoim słowie, albowiem gdy w Kościele czyta się Pismo święte, wówczas On sam mówi”. W art. 33 natomiast równie wyraźnie stwierdza: „W Liturgii bowiem Bóg przemawia do swego ludu, Chrystus w dalszym ciągu głosi Ewangelię [...]”

Wprawdzie żaden z tych artykułów nie mówi *expressis verbis* o mszalnej liturgii słowa, ale nie ulega wątpliwości, że właśnie o nią głównie chodzi. To właśnie przede wszystkim w liturgii słowa mszy św. czyta się w Kościele i objaśnia w homilii Pismo św., to właśnie wówczas Bóg mówi do swego ludu, a Chrystus głosi Ewangelię.

Zanim Jezus Chrystus stanie się obecny wśród nas, pod postaciami eucharystycznymi, mocą słów przeistoczenia — staje się obecny w słowie Bożym, które się we mszy św. czyta i przepowiada. Przekonanie o obecności Chrystusa w liturgii słowa ujawniało się i ujawnia jeszcze dzisiaj w pewnych obrzędach związanych w szczególności z czytaniem Ewangelii, zwłaszcza we mszy św. uroczystej.

Kładzenie Ewangelii na ołtarzu podkreśla jedność między Chrystusem, którego ołtarz symbolizuje, a Jego słowem. Świece niesione przed Ewangelią zapowiadają Chrystusa jako Światłość Świata, kadzidło wskazuje na Jego godność królewską. Na znak czci dla Chrystusa znaczy się księgę Ewangelii krzyżem i całuje.

Wiarę w obecność Chrystusa potwierdzają aklamacje przed i po czytaniu Ewangelii (*Gloria Tibi Domine, Laus Tibi Christe*). Podczas czytania Ewangelii wszyscy wstają, biskup zdejmuje mitrę. Ta Jego obecność w słowie, jak najbardziej realna, stanowi przygotowanie obecności pod postaciami chleba i wina. Właściwe przyjęcie Chrystusa przychodzącego do nas pod postacią słowa jest warunkiem godnego przyjęcia Go pod postaciami eucharystycznymi. Uczniowie idący do Emaus mogli tylko dzięki temu, że słuchali słowa Chrystusa, z gorącym sercem rozpoznać Go przy łamaniu chleba (por. Łk 24, 13—35).

Stwierdzenia tego rodzaju są na pewno nieco zaskakujące dla nas, którzy przywykliśmy do mówienia o obecności Chrystusa we mszy św. czy w liturgii w ogóle niemal tylko w odniesieniu do postaci sakramentalnych.

Jest to niewątpliwa zasługa, powstałej niedawno i rozwijającej się obiecująco, teologii słowa Bożego, że tego rodzaju myśli znalazły miejsce w dokumencie soborowym. Należy dodać, że według danych tej teologii w przepowiadaniu i przez przepowiadanie uobecnia się nie tylko osoba Jezusa Chrystusa, ale i Jego dzieło zbawcze, przede wszystkim misterium paschalne, czyli Jego śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpie-

nie¹². Z tego łatwo wyprowadzić wniosek, że mszalna liturgia słowa, zwłaszcza lekcja, ewangelia i homilia, stanowi nie tylko jakąś pamiątkę subiektywną, wspomnienie minionej przeszłości, lecz podobnie jak liturgia eucharystyczna — proklamuje, a przez to uobecnia osobę Jezusa Chrystusa i Jego dzieło, umożliwiając w ten sposób zbawcze spotkanie z Nim.

2. Ostatnie stwierdzenie otwiera jeszcze jedną, bodaj decydującą perspektywę, w której widoczny się staje ścisły związek liturgii słowa z liturgią eucharystyczną, a w konsekwencji konieczność aktywnego w niej udziału. *Konstytucja o liturgii świętej* stwierdza w art. 2, że w liturgii, „szczególnie w boskiej Ofierze Eucharystycznej dokonuje się dzieło naszego Odkupienia” (por. modlitwa nad darami z 9 niedzieli po Zesłaniu Ducha Św.). Chodzi tu o to dzieło odkupienia, którego dokonał Chrystus „głównie przez paschalne misterium swojej błogosławionej Męki, Zmartwychwstania i chwalebnego Wniebowstąpienia” (KL, art. 5), a które trwa, przedłuża się w Kościele przez przepowiadanie orędzia zbawienia i sprawowanie sakramentów, zwłaszcza Eucharystii (tamże, art. 6). Zdanie, że zbawcze pośrednictwo Kościoła odbywa się przez przepowiadanie słowa Bożego i sprawowanie sakramentów, jest owocem bardzo głębokiej przedsoborowej refleksji teologicznej.

Sobór Trydencki naucza, że przez sakramenty „wszelka rzeczywistość sprawiedliwość albo się rozpoczyna, albo zaczęta wzrasta, albo, jeśli się ją utraci, zostaje odzyskana” (D 843a; *Breviarium Fidei*, Poznań 1964, s. 434). Tego rodzaju stwierdzenie, wiążące usprawiedliwienie człowieka, czyli jego zbawienie, wyłącznie z sakramentem, stanowi niewątpliwie reakcję na naukę reformatorów, którzy niemal zanegowali zbawcze znaczenie sakramentów i przypisali je jednostronnie wierze pochodzącej z przepowiadania słowa Bożego. W ten sposób można było — nie bez pewnej słuszności — mówić, iż Kościół katolicki jest Kościołem sakramentu, podczas gdy Kościoły protestanckie to Kościoły słowa¹³.

W wyniku dialogu ekumenicznego ten stan rzeczy ulega zmianie w tym znaczeniu, że o ile z jednej strony w Kościołach protestanckich zwraca się coraz więcej uwagi na sakramenty, o tyle w Kościele katolickim dowartościowuje się znaczenie słowa Bożego, i to tak dalece, że

¹² Do teologów katolickich, którzy postawili i uzasadnili tezę o obecności Chrystusa i jego dzieła zbawienia w przepowiadanym słowie Bożym, należą m. in.: H. Schlier (*Wort Gottes. Eine neutestamentliche Besinnung*, Leipzig 1959, s. 38—43), P. Bormann (*Der Pfeil des Wortes trifft sein Ziel, [W:] Liturgie in der Gemeinde*, t. II, Salzkotten 1965, s. 145—149; *Die Heilswirksamkeit der Verkündigung nach dem Apostel Paulus*, Paderborn 1965, s. 96—101).

¹³ Por. K. Ritter, *Kirche des Wortes und Kirche des Sakraments, [W:] Katholizität der Kirche*, Stuttgart 1957, s. 81—82.

mówi się nawet o jego charakterze sakramentalnym, a w każdym razie przyznaje się mu istotne znaczenie w dokonującym się w Kościele procesie zbawienia¹⁴.

Wiąże się to zresztą z jeszcze innym zjawiskiem. Współczesna teologia katolicka, zwłaszcza teologia sakramentalna posiada wyraźny charakter personalistyczny¹⁵. Proces zbawienia dokonujący się w Kościele poprzez przyjęcie sakramentów pojmuje się jako spotkanie osoby ludzkiej z osobą Jezusa Chrystusa zmartwychwstałego i uwielbionego. Aby mogło dojść do takiego spotkania zbawczego, konieczne jest zwrócenie uwagi na słowo Boże i na owoc tego słowa — wiarę.

Sprawowanie sakramentów musi być poprzedzone przepowiadaniem słowa Bożego ze względu na to, że osobowo i owocnie można je przyjmować tylko w wierze. Z tego samego względu słowo Boże towarzyszy sakramentowi. Sakrament jest znakiem, składającym się z jakiejś czynności zewnętrznej i słowa, które tę czynność interpretuje, określa, determinuje jako czynność świętą, udzielającą łaski. (W tradycyjnej teologii mówiliśmy, że słowa sakramentalne mają się tak do czynności jak forma do materii). Dopiero słowa: „Bierzcie i jedzcie [...] to jest Ciało moje [...] bierzcie i pijcie, to jest Krew moja [...]”, determinują posiłek przygotowywany i spożywany we mszy św. jako ucztę świętą i ofiarną, dającą życie nadprzyrodzone.

Z tego względu K. Rahner uważa słowa przeistoczenia za prakerygmę, za najbardziej podstawowe, za źródło przepowiadania słowa Bożego¹⁶. Istotna formuła sakramentalna jest jednak — jak wiemy — zwięzła. Dlatego też istotny znak każdego sakramentu jest ujęty w ramy licznych obrzędów i towarzyszących im słów, mających na celu przepowiadanie ukazujące nadprzyrodzoną treść sprawowanego sakramentu. Istotnym celem tego przepowiadania jest obudzenie w przyjmującym właściwej dyspozycji, przede wszystkim obudzenie wiary. Znamienne jest

¹⁴ Por. S. Moysa, *Z problematyki teologii słowa Bożego*, [W:] *Pod tchnieniem Ducha Świętego*, Poznań 1964, s. 491—516, szczególnie s. 505—514; F. Blachnicki, *Pośrednictwo zbawcze Kościoła w ujęciu Franciszka Ksawerego Arnolda*, Lublin 1965, s. 63—144.

¹⁵ „Sakramenty są bardzo oryginalnym i prostym spotkaniem z Chrystusem żyjącym w społeczności Kościoła, nie są więc automatyczną maszyną ani magią, lecz mają personalistyczny charakter”. W. Granat, *Sakramenty święte*, cz. I, Lublin 1961, s. 28. Por. także Blachnicki, op. cit., s. 117—144. Przykładem personalistycznego ujęcia sakramentów jest praca: E. H. Schillebeeckx, *Chrystus sakramentem spotkania z Bogiem* (tł. z holend.), Kraków 1966.

¹⁶ „Das wirksamste Wort der Messe ist also als die Verkündigung des Todes Christi das Urkerygma”. *Wort und Eucharistie*, [W:] *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, München 1960, s. 51.

w tym związku stwierdzenie *Konstytucji liturgicznej* dotyczące sakramentów:

Jako znaki mają one także pouczać. Wiarę nie tylko zakładają, lecz za pomocą słów i rzeczy dają jej wzrost, umacniają ją i wyrażają. Słusznie więc nazywają się sakramentami wiary. Udzielają wprawdzie łaski, ale ich sprawowanie również jak najlepiej usposabia wiernych do owocnego przyjęcia tej łaski, do oddania Bogu należnej czci i czynnej miłości (art. 59).

Z myśli powyżej przytoczonych wynika z całą jasnością, że do tego, aby w kościele Chrystusowe dzieło zbawienia, Jego misterium paschalne mogło się w pełni dokonać, to znaczy zostać przyswojone osobowo przez człowieka — musi obok sakramentu zaistnieć słowo Boże i wiara jako odpowiedź na to słowo, ściślej — jako skutek tego słowa. To tłumaczy fakt, że od samego początku do sprawowania Eucharystii należała nie tylko czynność ściśle sakramentalna, ale i uprzednie czytanie Pisma św. oraz jego przedłużenie w homilii, a więc to, co dzisiaj nazywamy liturgią słowa.

Jeżeli we mszy św. ma się rzeczywiście spełniać dzieło naszego zbawienia, to konieczne jest, by zaistniały wszystkie elementy tego dzieła zbawienia — słowo, wiara i sakrament. Trawestując zdanie art. 56 KL można by przeto powiedzieć, że liturgia słowa i eucharystyczna tak ściśle wiążą się ze sobą, iż tworzą razem jeden akt, jedno dzieło naszego zbawienia, uświęcenia. W ten sposób ścisły związek liturgii słowa i eucharystycznej ujawnia się zarówno w aspekcie kultycznym, jak uświęcającym — a więc w całej rozciągłości teologicznej treści misterium Eucharystii. W ten sposób widoczne się staje, jak ważne jest uczestnictwo w całej mszy św., to uczestnictwo, do którego duszpasterze mają wiernych usilnie zachęcać. Obowiązek ten został przypomniany ponownie w najnowszej *Instrukcji Stolicy Apostolskiej o kulcie tajemnicy eucharystycznej* z dnia 25 V 1967 w n. 10:

Pasterze więc „niech gorliwie uczą wiernych o uczestniczeniu w całej Mszy świętej” uwidaczniając głęboki związek, jaki zachodzi między liturgią słowa a sprawowaniem Wieczerzy Pańskiej tak, by jasno pojmowali, że z nich tworzy się jeden akt kultu (KL, art. 56). [Bo] przepowiadanie słowa wymagane jest do samego szafarstwa sakramentów, jako że są one sakramentami wiary rodzącej się i zasilającej ze słowa (*Dekret o posłudze i życiu kapłańskim*, art. 4). Trzeba to powiedzieć szczególnie o odprawianiu mszy, w której liturgii słowa postawiono zadanie wyrabiania w sposób szczególny poczucia związku między głoszeniem i słuchaniem słowa a tajemnicą eucharystyczną (tamże, art. 4; por. również n. 3 niniejszej instrukcji). Niech więc wierni słuchając słowa Bożego uświadomią sobie, że przepowiadane w nim rzeczy przedziwne dosięgają szczytu w tajemnicy paschalnej, której pamiątkę sprawuje się sakramentalnie we mszy św. W ten sposób

wierni, przyjmujący słowo Boże i nim posileni, wprowadzeni są w dziękczynieniu do owocnego uczestniczenia w tajemnicach zbawienia. Tak to „Kościół zasila się chlebem żywota zarówno ze stołu słowa Bożego, jak i ze stołu Chrystusowego ciała” (*Konst. dogm. o objawieniu*, art. 21).

Jeżeli ta usilna zachęta ma być skuteczna, trzeba by duszpasterz sam jak najpoważniej potraktował liturgię słowa i zdawał sobie sprawę, na czym uczestnictwo w niej w istocie polega.

II. UCZESTNICTWO W LITURGII SŁOWA

Zanim odpowiemy na to ostatnie pytanie, sformułujmy przynajmniej w zarysie najbardziej istotne postulaty dotyczące tego członka zgromadzenia liturgicznego, który jest wykonawcą liturgii słowa. Nie zawsze jest nim kapłan. Według najnowszych przepisów liturgicznych lekcję powinien czytać lektor, bądź to kleryk, bądź odpowiednio przygotowany laik. Jeśli nie ma lektora, może go kapłan zastąpić. Ewangelię może czytać diakon, a w niektórych przypadkach nawet ministrant (gdy posługuje kapłanowi choremu lub niewidomemu — por. *Instructia altera* z 4 V 1967, n. 18b). Podobnie homilię może zasadniczo głosić także diakon. Tym niemniej czytanie Ewangelii i głoszenie homilii najczęściej będzie należało do posługi kapłana sprawującego Najśw. Ofiarę.

Jeżeli pełnienie posługi słowa we mszy św. oznacza uobecnienie Chrystusa i proklamację Jego dzieła zbawienia (KL, art. 6 i 7), jeżeli „w liturgii Bóg przemawia do swego ludu, a Chrystus w dalszym ciągu głosi Ewangelię”, i jeżeli „podczas czytania tego, co zostało napisane dla naszego pouczenia [...] wiara uczestników wzrasta, a dusze wznoszą się ku Bogu, aby Mu oddać duchowy hołd i otrzymać obfitszą łaskę” (KL, art. 33) to z tego wynikają na pewno dla szafarza tajemnicy słowa Bożego bardzo poważne zobowiązania.

Powinien on być do głębi przejęty powagą swej posługi. Chodzi w istocie o swoistą świadomość proroczą, o głębokie przekonanie, że mówi w imieniu Boga, że jest narzędziem Chrystusa, że przepowiada Jego prawdę i proklamuje Jego wolę, że przepowiadając jest także „dispensator mysteriorum Dei” Oczywiście, że tego rodzaju świadomość wyrasta tylko z głębokiej i żywej wiary: „Cieszę się przeto owym duchem, wedle którego napisano: »Uwierzyłem, dlatego przemówiłem«, my także wierzymy i dlatego mówimy [...]” (2 Kor 4, 13). Przejawia się natomiast w całym sposobie wykonywania posługi słowa, w głębokim poszanowaniu i staranności, z jaką się to słowo czyta, a następnie objaśnia w homilii¹⁷.

¹⁷ Por. M. Mignone, *Per una autentica ed efficace Liturgia della Parola*, [W:] *La partecipazione dei fedeli alla messa*, Roma 1963, s. 176—178.

Odnosnie do homilii mamy dzisiaj bardzo wyraźne wypowiedzi dokumentów II Vaticanum. O ile art. 52 KL homilię bardzo zaleca i stwierdza, że nie należy jej opuszczać bez poważnego powodu we mszach św. niedzielnych i świątecznych odprawianych przy udziale wiernych, o tyle instrukcja wykonawcza z 26 IX 1964 idzie nieco dalej. W n. 53 mówi: „W niedziele i święta nakazane należy głosić homilię we wszystkich mszach odprawianych przy udziale ludu. W dni zaś nieświęteczne homilię się zaleca, zwłaszcza w niektóre ferie Adwentu i W. Postu, jak również przy innych okazjach, gdy wierni liczniej gromadzą się w kościele” Bardzo cenne są także dane zawarte w dwóch następnych numerach, z których pierwszy (54) określa naturę homilii, następny zaś (55) podaje sposób uzgodnienia jej z kazaniem tematycznym, jeśli takie w pewnych okresach roku kościelnego są przepisane. Cytowana już wyżej *Instrukcja o kulcie eucharystycznym* mówi w n. 20: „Lud ma prawo do pokarmu duchowego przez głoszenie i wyjaśnianie słowa Bożego w czasie Mszy świętej. Wobec tego kapłani winni nie tylko wygłosić homilię, ilekroć tak przepisano lub wypada, lecz również dołożyć starań, by to, co oni sami lub ministranci w ramach swego zadania wypowiadają, tak wyraźnie mówili lub śpiewali, iżby wierni jasno pojmowali, a nawet samorzutnie skłaniali się do odpowiedzi i uczestnictwa” (KL, art. 11).

Właściwe pełnienie liturgii słowa przez kapłana zakłada, że jest w jakimś znaczeniu tejże liturgii uczestnikiem i w tym względzie odnoszą się i do niego dane teologii o uczestnictwie wiernych w tej części mszy św.

Jest rzeczą nieco dziwną, że w pracach teologów na temat uczestnictwa we mszy św. omawia się stosunkowo szeroko udział w ofierze i w uczcie ofiarnej, natomiast bardzo niewiele mówi się o uczestnictwie w liturgii słowa. Myśli przytaczane w związku z tym zagadnieniem mają najczęściej charakter propozycji praktycznych, dotyczących „organizacji” udziału wiernych w tej części liturgii przez śpiew i modlitwę. Brak natomiast głębszych rozważań teologicznych na temat wewnętrznego udziału, który przecież ma znaczenie decydujące¹⁸. W poszukiwaniu istoty wewnętrznego udziału w mszalnej liturgii słowa przyjmujemy trafne określenie H. Schmidta, który pierwszą część mszy św. nazywa „Communio Verbi Domini” i objaśnia, że od strony społeczności kościelnej komunია ta polega na starannym słuchaniu słowa Pana i jego sługi oraz na wyznaniu wiary, nadziei i miłości, a także na wspólnocie modlitwy¹⁹.

¹⁸ *Instrukcja Św. Kongregacji Obrzędów* z 3 IX 1958 r. stwierdza: „Missa natura sua postulat, ut omnes adstantes, secundum modum sibi proprium eidem participant. Quae quidem participatio praeprimis interna esse debet” (n. 22 a).

¹⁹ „A parte communitatis ecclesiae constat sedulo auditu Verbi Domini

Spośród wyliczonych przez autora elementów istotnym, bo źródłem pozostałych, jest staranne słuchanie słowa Bożego (*sedulus auditus Verbi Domini*). Problem ten należy do zagadnień przede wszystkim homiletycznych i w tym kontekście rozważono go w r. 1960 na zjeździe homiletycznym w Würzburgu. Wykłady na ten temat miały jednak charakter teologiczny, przede wszystkim teologiczno-biblijny²⁰ oraz fundamentalnoteologiczny²¹. W oparciu o te przemyślenia i z uwzględnieniem także innych opracowań wydaje się możliwe podać przynajmniej szkicowo coś w rodzaju teologii słuchania słowa Bożego, ze szczególnym uwzględnieniem jego mszalnego kontekstu.

1. Należy najpierw zwrócić uwagę na ogromną doniosłość słuchania słowa Bożego w porządku zbawienia. Różnica między Objawieniem Starego i Nowego Testamentu a innymi religiami, zwłaszcza najdoskonalszą z nich, grecką, polega m. in. na tym, że o ile w tej religii chodziło przede wszystkim o widzenie bóstwa, to widzenie, które było dostępne człowiekowi w kultach misteryjnych w formie teofanii czy hierofanii, o tyle w Starym i Nowym Testamencie chodzi przede wszystkim o słuchanie objawiającego się Boga. „Tak mówi Pan” — „Słuchaj Izraelu”, „Ziemio Pana — słuchaj słowa Pańskiego!” — oto podstawowy tenor objawienia Starego Testamentu, codzienne upomnienie skierowane do Ludu Bożego. Prawo i prorocy przepowiadają słowo Boże i tego słowa należy słuchać, temu słowu należy być posłusznym, to słowo należy wypełniać. Słuchanie słowa Bożego to podstawa egzystencji i dobrobytu ludu Jahwe. Grzech w swej istocie polega na tym, że się nie słucha tego słowa, że się jest wobec niego zatwardziałym, nieposłusznym. Co prawda myśl o oglądaniu Boga nie jest obca Staremu Testamentowi. Szukanie oblicza Pańskiego i oglądanie go jest przedmiotem tęsknot i modłów Izraelity. Ale wola oglądania wiąże się ze słowem Pana — stanowi niejako ramy dla tego słowa. Pełne oglądanie Boga jest tu na ziemi niemożliwe. Nikt z żyjących nie może Boga oglądać. Kto Go ujrzy, musi umrzeć²². Także Nowy Testament uwydatnia bardzo mocno doniosłość słuchania słowa Bożego.

Decydujące znaczenie posiada w rozważanej sprawie stanowisko

eiusque administri, professione fidei, spei et caritatis et consociatione orationis”. *Introductio in liturgiam occidentalem*, Roma 1962², s. 336.

²⁰ R. Koch, *Die Theologie des Hörens nach dem Alten Testament*, [W:] *Hörer und Predigt*, Würzburg 1960, s. 66—99; J. Gnilka, *Zur Theologie des Hörens nach den Aussagen des Neuen Testaments*, tamże, s. 100—115; G. Fesemayer, *Die Frage des Hörens in den Schriften des Neuen Testamentes*, tamże, s. 117—124.

²¹ H. Fries, *Der Hörer des Wortes Gottes*, tamże, s. 44—65.

²² Tamże, s. 50—51.

Chrystusa. Zastanawiające, że Chrystus wyraźnie przeciwstawia słuchanie słowa Bożego i wynikającą stąd wiarę oglądaniu, widzeniu znaków. Na prośbę dworzana o uzdrowienie dogorywającego syna odpowiada On zrazu słowem, które zawiera wyrzut: „Jeżeli znaków i cudów nie widzicie, nie będziecie wierzyć” (J 4, 48). W przypowieści o bogaczu i Łazarzu prosi bogacz Abrahama: „Proszę cię więc ojcze, pošlij go do domu mego ojca. Bo mam pięciu braci: niech ich przestrzeże, żeby i oni nie przyszli na to miejsce męki. Lecz Abraham odparł: Mają Mojżesza i Proroków, niechże ich słuchają. Nie, ojcze Abrahamie, odrzekł tamten, lecz gdyby kto z umarłych poszedł do nich, to się nawrócą. Odpowiedział mu: Jeśli Mojżesza i Proroków nie słuchają, to choćby kto z umarłych powstał, nie uwierzą” (Łk 16, 27—31). Najbardziej znamieną jest w tym kontekście odpowiedź dana Tomaszowi, który nie chciał uwierzyć słowu Apostołów o Zmartwychwstałym: „Uwierzyłeś dlatego, ponieważ mnie ujrzawsz? Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli!” (J 20, 29).

Pozytywnie rzecz biorąc, dużą wymowę posiadają te słowa Chrystusa, które wskazują na błogosławieństwo słuchania słowa Bożego. „Oznajmiono Mu: »Twoja matka i bracia stoją na dworze i chcą się z Tobą widzieć«. Lecz On im odpowiedział: »Ci są moją matką i moimi braćmi, którzy słuchają słowa Bożego i wypełniają je»” (Łk 8, 19—21). Motyw utożsamienia słuchaczy słowa Bożego z najbliższymi Chrystusowi ludźmi, zwłaszcza z matką, wraca w Jego odpowiedzi na pochwałę wypowiedzianą przez niewiastę z tłumu: „Kiedy to mówił, jakaś kobieta z tłumu podniosłym głosem zawołała do Niego: »Błogosławione łono, które Cię nosiło, i piersi, któreś ssał!«. On zaś odpowiedział: »Owszem, bardziej błogosławieni są ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je«” (Łk 11, 27—28). Bardzo głęboką wymowę posiada także perykopa o Marii i Marcie (Łk 10, 38—42). O Marii powiedziane jest: „siadła u nóg Pana i przysłuchiwała się Jego mowie” (39). Na wyrzut Marty odpowiada Chrystus: „Marto, Marto, troszczysz się i niepokoisz o wiele, a mało potrzeba albo jednego. Maria najlepszą część obrała, której nie będzie pozbawiona” (41—42). Właśnie słuchanie słowa Pana jest według Chrystusa „unum necessarium” i „optima pars” Na tym tle zrozumiałe stają się usilne zachęty Pana do słuchania: „Kto ma uszy do słuchania, niechaj słucha” (Mk 4, 9), ale i surowe groźby: „Gdyby was nie chciano przyjąć ani nie chciano przyjąć waszych słów, wychodząc z takiego domu albo miasta, strząśnijcie proch z nóg waszych. Zaprawdę mówię wam: Ziemi sodomskiej i gomorejskiej lżej będzie w dzień sądu niż temu miastu” (Mt 10, 14—15). Od słuchania przeto zawisło szczęście („błogosławieni”) lub nieszczęście człowieka, ostateczne jego zbawienie lub potępienie. Słuszność tego zdania staje się w pełni zrozumiała, gdy

zestawimy je z nakazem przepowiadania udzielonym przed wniebowstąpieniem: „I rzekł do nich: »Idźcie na cały świat i głosście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu. Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony, a kto nie uwierzy, będzie potępiony«” (Mk 16, 15—16).

To przez wiarę dostępujemy zbawienia. Ale wiara jest owocem słuchania słowa Bożego, jak to wyraźnie stwierdza św. Paweł: „Ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi” (Rz 10, 17). Oba momenty: słuchania i wiary, ujmuje słowo Pana: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam, że kto słucha słowa mego i wierzy w Tego, który mnie posłał, ma życie wieczne i nie idzie na sąd, lecz ze śmierci przeszedł do życia” (J 5, 24). Możemy więc podsumować: Doniosłość słuchania słowa Bożego pochodzi stąd, że jego owocem jest wiara, a bez wiary niemożliwe jest zbawienie, nie może się dokonać zbawcze spotkanie człowieka z Chrystusem.

To zdanie możemy spokojnie i w całości przenieść na interesujący nas teren mszy św. Wiemy już, że w niej „opus redemptionis nostrae exercetur”. Otóż osobowe przyswojenie sobie tego dzieła zbawienia, włączenie się w nie jest — jak to już widzieliśmy w części pierwszej — niemożliwe bez wiary, ta zaś z kolei niemożliwa jest bez słuchania słowa Bożego, także tego, które przepowiada się w liturgii słowa. W *memento vivorum* modli się kapłan: „Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum et omnium circumstantium, quorum tibi fides cognita est et nota devotio [...]”.

Fides et devotio. Wiara i „pobożność” czy „oddanie” to decydujące elementy właściwego uczestnictwa w mszy św.²³ Przez devotio należy niewątpliwie rozumieć to, co stanowi samą istotę tego uczestnictwa — gotowość ofiarowania siebie Bogu razem z Chrystusem, ostatecznie — miłość wobec Ojca i braci, ale z całą pewnością także to, co potocznie rozumiemy przez słowo „nabożność” czy „pobożność”. Jest to przeciwieństwo formalizmu („Ten lud czci mnie wargami, lecz sercem daleko jest ode mnie!” (Mt 15, 8 — Iz 29, 13)). To jest prawdziwa „pietas” — postawa zaangażowania umysłu i serca, jakies pełne czci i poszanowania modlitewne przejęcie dokonującym się misterium. Postulat pobożnego uczestnictwa w ofierze mszy św. jest jednym z najważniejszych, jeśli

²³ W n. 12 *Instrukcji o kulcie Eucharystii* z 25 V 1967 r., który jest zatytułowany: „In quo consistat actiosa participatio Missae”, spotykamy zdanie: „Hoc autem sacrificium, sicut ipsa passio Christi, etsi pro omnibus offeretur, tamen — effectum non habet nisi in illis qui passioni Christi coniunguntur per fidem et caritatem [...] Illis tamen prodest plus vel minus, secundum modum devotionis eorum” (cytat ze św. Tomasza z Akw., *S. th.*, III, q. 79, a. 7 ad 2).

nie decydującym, jaki trzeba mieć na uwadze wychowując wiernych do uczestnictwa w liturgii ²⁴.

Spełnienie tego postulatu jest jednak niemożliwe, jeśli wierni obecni na mszy św. nie będą gorliwymi słuchaczami słowa Bożego w ogóle, a liturgii słowa w szczególności. Naprawdę pobożnie, całą osobą, całym sercem mogą odpowiedzieć w niej Bogu tylko wówczas, gdy Go przedtem naprawdę usłyszą; naprawdę modlić się, to jest rozmawiać z Bogiem, umie tylko ten, kto mu uprzednio „udzielił słowa” i nasłuchiwał uważnie, naprawdę umiłować można tylko tego, kogo się słucha, dużo słucha i chętnie słucha.

2. Niewątpliwe, że głęboka i żywa wiara łącznie z oddaniem i pobożnością będzie tylko wówczas owocem słuchania słowa Bożego, kiedy będzie to słuchanie właściwe, autentyczne. W autentycznym słuchaniu chodzi na pewno o więcej niż o zwykłe słyszenie uchem czy obojętne przyjmowanie do wiadomości. H. Fries określa autentyczne słuchanie słowa Bożego jako egzystencjalne ²⁵. Oznacza ono najpierw, że człowiek słuchając aktualizuje całą swoją osobowość, całe swoje „ja” w jakimś pełnym: „adsum!”. Tak słuchający człowiek jest w pełni obecny, przytomny i gotowy, by przyjąć słowo Boże: „Mów, bo sługa Twój słucha!” (1 Sm 3, 10). Takie słuchanie stanowi pełną realizację własnej osobowości i człowieczeństwa: „Ecce homo” ²⁶.

Bardzo cenne myśli na temat, jak tego rodzaju egzystencjalne słuchanie należy bliżej rozumieć, znajdujemy w pracy J. Schreinerera, który pod tym kątem poddał gruntownej analizie teologiczno-biblijnej szereg tekstów Księgi Powtórzonego Prawa ²⁷. Najważniejszy jest fragment rozpoczynający się od słynnego „Šema”, który po dzień dzisiejszy jest dla synów Izraela świętością:

‘Słuchaj, Izraelu, nasz Bóg, Jahwe — Jahwe jedyny. Będiesz miłował twój Boga, Jahwe, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił. Niech pozostaną w twym sercu te słowa, które ja ci nakazuję. Wpoisz je swoim

²⁴ Doświadczenia duszpasterskie, dotyczące soborowej odnowy liturgicznej w parafiach, są niestety właśnie w tej perspektywie niepokojące. Niekiedy formalizm dawny przekształca się w nowy formalizm. Wierni recytują, śpiewają, wstają i klękają, a nawet zachowują milczenie, ale nietrudno zauważyć, że się nie modlą, że ich uczestnictwo nie jest pobożne, że nie dochodzi do autentycznego dialogu z Bogiem.

²⁵ Op. cit., s. 54—57.

²⁶ „Das existentielle Hören ist ein Hören als höchster Vollzug das eigenen Selbst, es ist eine ausgezeichnete Weise des „Ecce homo”, in dem ich mich selbst erkenne und ich mich selbst verwirkliche, wie nirgends sonst”. Tamże, s. 55—56.

²⁷ *Hören auf Gott und sein Wort in der Sicht des Deuteronomiums*, [W:] *Miscellanea Erfordiana*, Leipzig 1962, s. 27—47.

synom, będziesz o nich mówił przebywając w domu, w czasie podróży, kładąc się spać i wstając ze snu. Przywiążesz je do ręki jako znak. Niech one ci będą ozdobą między oczyma. Wypisz je na odrzwiach swojego domu i na swoich bramach (6, 4—9). (W niemal identycznym brzmieniu 11, 18—20).

Wezwanie do słuchania, które niemal bezpośrednio przechodzi w wezwanie do miłości z całego serca i ze wszystkich sił, może być, według autora, ujmowane trojako: Słuchaj — i dlatego Kochaj; słuchaj, aby kochać; słuchaj — a to znaczy: Kochaj!

Tak czy inaczej wynika stąd, że prawdziwe słuchanie słowa Bożego wymaga pełnego zaangażowania osobowości, jakiegoś namiętnego podporządkowania wszystkich władz osoby ludzkiej Bogu²⁸. Z następnych zdań, które określają słuchanie bardziej szczegółowo, wynika, że nie polega ono tylko na usłyszeniu w sensie fizycznym. Oznacza ono umiejscowienie słowa Bożego w samym środku życia, tak że wypełni ono całe myślenie i działanie. Słuchanie oznacza „zachowanie w sercu” Niedosięglym wzorem tego rodzaju słuchania jest Maryja. Znamienne, że w pierwszych 2 rozdziałach Łukasza wraca zdanie: „Lecz Maryja zachowywała wszystkie te rzeczy i rozważała je w swoim sercu” (2, 19; por. 2, 51). Zachować słowa Pańskie to znaczy pamiętać o nich, mieć je stale przed oczyma, ale i mówić o nich przy wstawaniu rannym i udaniu się na spoczynek wieczorem, w podróży i w domu. Przede wszystkim jednak należy słowa Boże „przywiązać do rąk” — to znaczy wykonywać je. Św. Jakub powie: „Wprowadzajcie zaś słowo w czyn, a nie bądźcie tylko słuchaczami oszukującymi samych siebie” (1, 22). „Kto [...] ustawicznie rozważa doskonale Prawo, Prawo wolności i wytrwa w nim, ten jest nie skłonny do zapominania słuchaczem, ale wykonawcą dzieła; wypełniając je, otrzyma błogosławieństwo” (w. 25)²⁹.

Autentyczne słuchanie słowa Bożego rodzi także potrzebę przekazywania go innym: „wpoisz je twoim synom” Jest rzeczą interesującą, że w pismach Nowego Testamentu słuchający i wierzący stają się niemal od razu przepowiadającymi. Tak było nawet z grzeszną Samarytanką (J 4, 39), tak było przede wszystkim z apostołami: „Bo my nie możemy nie mówić tego, co widzieliśmy i co słyszeliśmy” (Dz 3, 20). Tak było w pierwotnych gminach chrześcijańskich: chrześcijanie dawali świadectwo słowem, codziennym życiem, a nawet krwią³⁰.

Egzystencjalne słuchanie słowa Bożego może jednak być ujęte jeszcze inaczej. H. Fries ten odmienny sposób słuchania nazywa *existentielles Hören* (w odróżnieniu od *existentiales*). Chodzi o słuchanie tego rodzaju,

²⁸ Tamże, s. 36—41.

²⁹ Por. także F e s e n m a y e r, op. cit., s. 122—123.

³⁰ Por. tamże, s. 124.

że rozbrzmiewające słowo Boże trafia we mnie właśnie: „tyś tym człowiekiem”, jak powiedział Natan do Dawida (2 Sm 12, 7). To o mnie chodzi. „Mea, res agitur” i „res” o niezwykłym znaczeniu: moje zbawienie lub potępienie ³¹.

Nawiązując do myśli autora można by powiedzieć: chodzi o takie słuchanie słowa, by je odnieść do niepowtarzalnej i jedynej sytuacji mojego życia, pozwolić słowu rozświetlić tę sytuację lub naprostować i oczyścić. Takie przecież jest przeznaczenie tego słowa. Jakkolwiek pochodzi sprzed wieków, w przepowiadaniu uobecnia się, wciela się w „dzisiaj”, w terażniejszość i jako takie ma być odebrane. Jeśli słowo Boże czytane z Pisma św. ma być tak odebrane przez słuchaczy, to widać jasno konieczność homilii czy kazania, które niejako wprowadzają odwieczne słowo Boże w konkretną sytuację konkretnego człowieka. Dlatego V. Schurr nazywa kaznodzieję tłumaczem przeszłości w terażniejszość (*Übersetzer vom Einst zum Jetzt*) ³².

3. Jeżeli ma dojść do egzystencjalnego słuchania słowa Bożego, to muszą być spełnione pewne warunki. Autentyczne słuchanie jest swoistym darem, jest łaską Bożą. Istnieje łaska słuchania słowa. „Jeżeli prawdę mówię, dlaczego mi nie wierzycie? Kto z Boga jest, słów Bożych słucha. Wy dlatego nie wierzycie, że z Boga nie jesteście” (J 8, 47). „Wy jesteście z ojca diabła i chcecie pełnić pożądania waszego ojca. Od początku był on zabójcą i w prawdzie nie stanął, bo prawdy w nim nie ma. Kiedy mówi kłamstwo, od siebie mówi, bo jest kłamcą i ojcem kłamstwa. A ponieważ ja mówię prawdę, dlatego mi nie wierzycie” (J 8, 44—45).

To, że człowiek nie jest z diabła, że jest z Boga, to niewątpliwie łaska, możemy nawet powiedzieć — właśnie łaska chrztu świętego. Ale trwamy w tej łasce tylko o tyle, o ile nieustannie dokonujemy wyboru między Bogiem a diabłem. Jeżeli tego nie czynimy, jeżeli „pełnimy pożądania” ojca wszelkiego kłamstwa, to słowo Boże, które jest prawdą, nie tylko nie trafia do nas, ale powoduje tę zatwardziałość, o której mówił Izajasz, a za nim Jezus Chrystus: „Słuchać będziecie, a nie zrozumiecie, patrzeć będziecie, a nie zobaczycie. Bo stwardniało serce tego ludu, ich uszy stępiały i oczy swe zamknęli, żeby przypadkiem oczyma nie widzieli ani uszami nie słyszeli, ani swym sercem nie zrozumieli i nie nawrócili się, abym ich uzdrowił” (Mt 13, 14—15; Iz 9—10) ³³. Ale może też być inaczej; św. Łukasz opowiada o Lidii: „Przysłuchiwała się

³¹ F r i e s, op. cit., s. 56.

³² *Die Gemeindepredigt*, [W:] *Handbuch der Pastoraltheologie*, t. I, Freiburg 1964, s. 242.

³³ P o r. G n i l k a, op. cit., s. 106—107.

nam też pewna »bojąca się Boga« kobieta z miasta Tiatyry, imieniem Lidia [...] Pan otworzył jej serce tak, że uważnie słuchała słów Pawła” (Dz 16, 14).

Jakkolwiek prawdziwe słuchanie jest darem Bożym, nie ulega wątpliwości, że dużo zależy od człowieka. Świadczy o tym wymownie przypowieść o siewcy (Mt 13, 1—23). Według interpretacji samego Chrystusa konieczna jest do owocnego słuchania pewna głębia i wytrwałość nawet w niekorzystnych okolicznościach (w. 20—21) oraz pewne oderwanie od trosk doczesnych i bogactw, które łatwo „zagłuszają słowo” (w. 23)³⁴. Według Łukasza prawdziwi słuchacze słowa Bożego przyjmują je „sercem szlachetnym i dobrym, zatrzymują je i wydają owoc przez swą wytrwałość” (8, 15 — *fructum afferunt in patientia*). L. Cerfaux uważa, że ta wytrwałość czy cierpliwość nie polega na zdolności znoszenia jakichś niezwykłych prześladowań, lecz na spokojnym, ciepłym znoszeniu zwykłych, codziennych kłopotów życiowych³⁵.

Z praktycznych wskazań dotyczących właściwego słuchania słowa Bożego warto odnotować bardzo istotną uwagę R. Guardiniego, który bardzo dobitnie podkreśla, że słuchanie słowa Bożego we mszy św. zakłada wytrwałe ćwiczenie się w milczeniu i skupieniu. „Tylko w ciszy można naprawdę słuchać”³⁶. Ponadto wydaje się rzeczą pewną, że należyte słuchanie słowa Bożego we mszy św. zakłada pewną zaprawę, jakieś wdrożenie się do tego słuchania poza nią. W istocie chodzi w takim wdrażaniu się o to, by nauczyć się medytacji słowa Bożego. Zwraca na to uwagę bardzo słusznie H. Schürmann twierdząc, że normalnym, bezpośrednim sposobem właściwego reagowania na słowo Boże jest właśnie medytacja „zachowująca” je w sercu. Dopiero pośrednio zmierza czytanie i słuchanie słowa Bożego do czynności liturgicznej czy wykonywania w życiu. Za bardzo cenne należy uznać praktyczne wskazania podane przez tego autora, jak tego rodzaju wdrażanie się w medytację biblijną może być przeprowadzane w ramach wspólnoty parafialnej lub w mniejszych kręgach biblijnych³⁷.

Zarysowana powyżej szkicowo teologia słuchania słowa Bożego zdaje

³⁴ Za trzy podstawowe przeszkody we właściwym słuchaniu słowa Bożego można by uznać: tępotę (*Stumpfsinn*), lekkomyślność (*Leichtsinn*) i przywiązanie do świata (*Weltsinn*). Tamże, s. 105. Bardzo ciekawą charakterystykę niewłaściwych form słuchania podaje H. Fries (op. cit., s. 59—60).

³⁵ *Fructifiez en supportant l'épreuve*, „Revue Biblique”, 64 (1957) 481—491.

³⁶ *Besinnung vor der Feier der heiligen Messe*, I Teil: *Die Haltung*, Mainz 1939, s. 34. Szerzej: s. 29—34, 35—43.

³⁷ *Die Heilige Schrift in Gemeindeleben*, [W:] *Im Dienste des Wortes*, Leipzig 1960, s. 62—68. Autor rozróżnia czytanie i objaśnianie Pisma św. w parafii (*Die Schriftlesung in der Gemeinde*) oraz w tzw. kręgu biblijnym (*Der Bibelkreis*).

się zawierać odpowiedź na pytanie, na czym w istocie polega wewnętrzny udział w liturgii słowa, czyli „communio Verbi Domini” Dopiero na tej podstawie sensowne mogło być praktyczne rozważanie na temat, jak mają być zrealizowane zewnętrzne formy tej komunii. KL w art. 33 mówi: „W Liturgii [...] Bóg przemawia do swego ludu, Chrystus w dalszym ciągu głosi Ewangelię, lud zaś odpowiada Bogu śpiewem i modlitwą”

Śpiew i modlitwa zatem to formy odpowiedzi ludu. Wiemy, co to konkretnie oznacza: na czytanie lekcji odpowiada lud śpiewami między-lekcyjnymi (graduał, śpiew Alleluja, tractus), a na ewangelię i homilię odpowiada lud wyznaniem wiary oraz modlitwą wiernych, która jest na pewno wyrazem troski o dobro bliźnich, Kościoła i całego świata. W ten sposób daje dowód, że przez słuchanie słowa Bożego posiadł ową postawę wiary i miłości (*fides et devotio*), które są konieczne, aby owocnie uczestniczyć w ofierze Kościoła (*communio sacrificii*) i przyjąć komunię świętą (*communio corporis Domini*)³⁸.

GRUNDRISS DER THEOLOGISCHEN PROBLEMATIK DES WORTGOTTESDIENSTES IM RAHMEN DER HEILIGEN MESSE

Der Artikel stellt sich zur Aufgabe, die wichtigsten theologischen Probleme, die mit dem Wortgottesdienst der hl. Messe zusammenhängen, aufzuzeigen.

Zunächst wird die Feststellung der Liturgiekonstitution des Vat. II von der engen Verbundenheit des Wortgottesdienstes (*liturgia verbi*) mit der Eucharistiefeier (*liturgia eucharistica*, Art. 56) näher untersucht. Es zeigt sich dabei, dass der Wortgottesdienst mit der Eucharistiefeier nicht nur „einen einzigen Kultakt ausmachen”, sondern darüber hinaus auch einen einzigen Heilsakt begründen.

Im Wortgottesdienst wird nämlich im Wort der Verkündigung dasselbe Heilsmysterium proklamiert und gegenwärtiggesetzt, das nachher im Sakrament die Fülle seiner Wirksamkeit erlangt. Von der Teilnahme her gesehen bedeutet dies, dass der Gläubige nur dann zu einem personalen, d.h. gläubigen und liebevollen Kontakt mit dem im Sakrament gegenwärtigen Heilsmysterium kommen kann, wenn er vorher das verkündigte Wort bereitwillig und gehorsam empfangen hat. Die *communio verbi* muss der *communio Corporis et Sanguinis* vorausgehen.

Im zweiten Teil des Artikels wird versucht die Teilnahme am Wortgottesdienst näher zu bestimmen. Ihr Wesen besteht darin, das Wort Gottes zu hören.

Von biblischen Feststellungen ausgehend, die den hohen Heilswert des Hörens erhärten, wird nachher die Art und Weise, wie dieses Hören zu geschehen hat, genauer erklärt. Es muss existentiales und zugleich existentielles Hören sein (H. Fries). Das existentiale Hören bedeutet eine volle Inanspruchnahme der menschlichen Person durch das Wort Gottes. Ueber den rein sinnlichen Hörvorgang

³⁸ Szersza analiza teologicznej treści wymienionych form udziału w liturgii słowa przekracza ramy tego artykułu i domaga się osobnego opracowania.

hinaus, bedeutet es ein Nachsinnen über das Wort Gottes, vor allem aber den Vollzug dieses Wortes im täglichen Leben.

Existentiell ist das Hören, wenn man sich in der Einmaligkeit seiner Situation, dem Worte Gottes bereitwillig stellt, wenn man sich von ihm sozusagen treffen lässt: Ein solches Hören ist im Grunde genommen nur aus der Gnade her möglich. Aber der Hörer des Wortes muss auch von sich aus die nötigen Bedingungen erfüllen. Er muss gesammelt sein und ausserhalb des Gottesdienstes regen Verkehr mit der hl. Schrift pflegen.