

Bronisław Mokrzycki

Biuletyn homiletyczny

Collectanea Theologica 47/2, 97-117

1977

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN HOMILETYCZNY

Zawartość: I. SŁOWO BOŻE W KOŚCIELE. 1. Obrzędy pokutne w odnowionej formie (dokończenie). — 2. Psalmidia w odnowionej liturgii pokutnej. II. CZYTANIA BIBLIJNE W LITURGII. Psalmi responsoryjne w pokutnym zbiorze tekstów biblijnych. III. Z ROZMÓW O POSŁUDZE SŁOWA. Dlaczego nazwa „Eucharystia”? *

I. SŁOWO BOŻE W KOŚCIELE

1. Obrzędy pokutne w odnowionej formie (dokończenie)

Struktura i treść teologiczna
istotnego obrzędu pojednania

a) Formuła rozgrzeszenia poszczególnego penitenta — c. d.

Pierwsza fraza modlitwy pojednania jest wyraźnie Pawłowego pochodzenia; w 2 Kor 1, 3 błogosławi on „Boga, Ojca miłosierdzia”, który pociesza nas w każdym utrapieniu naszym, byśmy z kolei i my sami podnosili na duchu innych niosąc im pociechę.

Po wspomnieniu miłosiernej inicjatywy Ojca („Bóg, Ojciec miłosierdzia”) modlitwa kontynuuje linię historii zbawienia i wiąże nasze pojednanie z paschalnym dziełem Jezusa Chrystusa, z Jego śmiercią i zmartwychwstaniem. Nadal zaznacza się trwająca inicjatywa Ojca, „który pojednał ze sobą świat przez śmierć i zmartwychwstanie swojego Syna”. *Praneotanda* zwracają z kolei uwagę na rolę drugiej Osoby Boskiej w dziele pojednania komentując następny element modlitwy (*nexum ostendit inter reconciliatio-nem peccatoris et mysterium paschale Christi*).

Druga część analizowanej modlitwy ma również Pawłową inspirację w 2 Kor 5, 14—16: „Albowiem miłość Chrystusa przynagła nas, pomnych na to, że skoro jeden umarł za wszystkich, to wszyscy pomarli. A właśnie za wszystkich umarł (Chrystus) po to, aby ci, co żyją, już nie żyli dla siebie, lecz dla Tego, który za nich umarł i zmartwychwstał”. Nieco dalej zaś ukazując wielkość „nowego stworzenia” w Chrystusie Apostoł Narodów rozwija tę samą myśl: „Wszystko zaś to pochodzi od Boga, który pojednał nas ze sobą przez Chrystusa i zlecił nam posługę jednania. Albowiem w Chrystusie Bóg jedną ze sobą świat, nie poczytując ludziom ich grzechów, nam zaś przekazując słowo jednania” (2 Kor 5, 18—19).

Działanie Ducha Świętego — trzeciej Osoby Trójcy Przenajświętszej — wiąże się ściśle nie tylko z Paschą Chrystusa, ale także z inicjatywą Ojca, który „wylał Ducha Świętego na odpuszczenie grzechów”. Oczywiście

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Bronisław Mokrzycki SJ, Kraków—Warszawa. Uwaga! Następny numer biuletynu poświęcony będzie tematyce eucharystycznej.

„wylanie” to jest owocem Paschy, a Duch Święty niejako bezpośrednio dokonuje pojednania działając w sercu grzesznika i nawracając go do Ojca. *Praenotanda* przypominają konsekwentnie, że modlitwa ta akcentuje rolę Ducha Świętego w procesie pojednania (*Spiritus Sancti munus in remissione peccatorum extollit*).

Wzmianka o „wylaniu Ducha Świętego na odpuszczenie grzechów” przywodzi nam na pamięć wieczernikową scenę spotkania Pana z apostołami w dniu swego zmartwychwstania, kiedy to obwieszczając im swój „pokój” z mocą „tchnął na nich i powiedział im: „Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuszcicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie są im zatrzymane” (J 20, 22—23).

Działanie Trójjedynego Boga w zbawczych dziejach nie zakończyło się; historia zbawienia osiągnąwszy w paschalnym misterium Chrystusa szczyt i pełnię — przeszła w nowy etap, w tzw. „czas Kościoła”. Odtąd spotkanie z miłosiernym Ojcem, ze zmartwychwstałym Chrystusem oraz Duchem Świętym „wylaniem na odpuszczenie grzechów” dokonuje się uchwytnie właśnie w Kościele, w świętych sakramentach, z których jeden stanowi właśnie sakrament pokuty—pojednania. Analizowana modlitwa wyraża to również w słowach: „niech ci (Bóg) udzieli przebaczenia i pokoju przez posługę Kościoła”. Tak też interpretują to *Praenotanda* (*demum aspectum ecclesiae sacramenti in luce ponit eo quod reconciliatio cum Deo petitur et datur per ministerium Ecclesiae*).

Mimo tak biblijnej perspektywy i bogatej treści teologicznej wysuwa się jednak pewne ubolewanie, że w odnowionej formule rozgrzeszenia brak wyraźnego zaznaczenia, iż w sakramencie tym dokonuje się pojednanie nie tylko z Bogiem, ale także z Kościołem; ponadto przejście do istotnej części — do samej formuły absolucji za pomocą prostego spójnika „i” czy „a” (*et*) wydaje się zbyt słabe i mało nawiązujące do tej bogatej treści poprzedzającej modlitwę. P. J o u n e l np. wolałby w tym miejscu tak znane w liturgicznych tekstach przejście typu „dlatego też”, „a zatem”, „i dlatego (*Unde, Et ideo...*) ja ciebie rozgrzeszam...” Zdaniem autora wskazywałoby to jasno, że kapłan działa w tym sakramencie aktualizując ową posługę Kościoła, przez którą wielki proces pojednania osiąga grzesznika⁸. Być może, iż tak byłoby lepiej, ale — jak słusznie sam autor zauważył — przy lekkich grzechach trudno mówić o „pojednaniu z Kościołem”, a formuła ta obejmuje przecież i takie wypadki, stąd nie akcentuje wyraźnie tego elementu. Sądzę też, że wyrażenie „przebaczenie i pokój” naprowadza na myśl o pojednaniu z Kościołem; „pokój” bowiem (*pax* — hebr, *szalom*) jest biblijnym wyrażeniem obejmującym całokształt relacji zarówno do Boga, jak i do całej rzeczywistości.

Druga część formuły, nazwana przez *Praenotanda* „istotną” (*essentialia verba*), to dotychczasowa absolucja—uwolnienie od grzechów w imię Trójcy Przenajświętszej (*A ja cię rozgrzeszam z grzechów twoich w imię Ojca i Syna, + i Ducha Świętego*). Nowością jest to, że penitent aktywnie przyłącza się do tej deklaracji Kościoła dodając liturgiczne *Amen* — jako wyraz pragnienia pojednania; dawniej aklamację tę mówił celebrans. Dotychczasowe *Deinde* („następnie”) zastąpiono też prostym spójnikiem *et* („a ja cię rozgrzeszam...”).

b) Formuła pojednania wielu penitentów rozgrzeszeniem ogólnym

Wprawdzie celebrans może się posłużyć przy pojednaniu wielu penitentów wyżej wymienioną formułą rozgrzeszenia zmieniając tylko odpowiednio liczbę pojedynczą na liczbę mnogą, ale OP preferuje w tym wypadku drugą formułę, o wiele dłuższą, którą też zamieszcza na pierwszym miejscu⁹.

⁸ P. J o u n e l, *art. cyt.*, 25—27.

⁹ OP, n. 60—63, s. 40—42; por. P. J o u n e l, *art. cyt.*, 30—32.

Jest to trójczłonowa modlitwa zakończona zwyczajną absolucją (w liczbie mnogiej). Modlitwę tę znów cechuje trynitarne ujęcie oraz biblijność treści. Pierwszy człon to modlitwa do Boga Ojca o miłosierdzie i pokój dla penitentów — na tle anamnezy zbawczej woli Boga oraz Jego miłości do nas. Jest wyraźna aluzja do Ez 33, 11 oraz 1 J 4, 9—10 (por. też J 3, 16).

W drugiej części modlitwa skupia się na dziele Jezusa Chrystusa za nas wydanego i dla nas zmartwychwstałego, posyłającego Ducha Świętego na Kościół, by miał on moc odpuszczania grzechów — co znów nawiązuje do Rz 4, 25 i J 20, 22—23. Prośba skierowana do Chrystusa dotyczy uwolnienia penitentów od złego i napełnienia ich Duchem Świętym.

Trzeci człon modlitwy bazuje na J 20, 23; Ef 2, 18 oraz 1 P 2, 9 — skupiając się na dziele Ducha Świętego w nas; zawiera zaś prośbę o oczyszczenie serc i oświecenie uzdalniające do dawania świadectwa o Bogu-Zbawcy.

Po każdym członie modlitwy penitenci odpowiadają „Amen”, podobnie jak i po następującej teraz zasadniczej formule absolucji, odmawianej w liczbie mnogiej („A ja was rozgrzeszam...”).

Układ modlitwy charakteryzuje się tym, że poszczególne jej człony wiążą się ściśle treściowo i każdy z nich na końcu podprowadza pod treść następnego. Pierwsze wezwanie rozpoczyna się od przypomnienia zbawczej inicjatywy Ojca, a kończy się na dziele Jego Syna. Drugie zaś wychodząc od Jezusa Chrystusa prowadzi już do wzmianki o Duchu Świętym. W trzecim wezwaniu skupiamy się najpierw na Duchu Świętym „danym nam na odpuszczenie grzechów”, by wreszcie otworzyć się na rzeczywistość Kościoła, w którym żyjemy ogłaszając Boże *magnalia* i *mirabilia*, doświadczwszy już zasadniczego wyzwolenia z ciemności grzechu i przebywając w kręgu paschalnego światła.

c) Gest nałożenia rąk

Jedyny gest wyrażający w starożytności chrześcijańskiej pojednanie sakramentalne w Kościele sprowadzał się do nałożenia rąk na głowę penitenta. Jest to gest biblijny i w liturgii chrześcijańskiej tradycyjny. Znają go Ojcowie Kościoła (Cyprian, Augustyn, Leon Wielki i inni), mówią o nim synody, znajdujemy o nim wzmianki w księgach liturgicznych (*posita manu ad caput* — jak mówi jedna z agend średniowiecznych). W tzw. „Pontyfikale rzymsko-germańskim” (*Pontificale Romano—Germanicum* — X w.) w obrębie liturgii pojednania grzeszników podczas porannej mszy wielkoczwartkowej czytamy w modlitwie m. in. o „nałożeniu rąk”, z którym współdziała Bóg wlewając w serca łaskę Ducha Świętego, odpuszczając grzechy i obficie ubogacając pojednanych swymi darami¹⁰.

Przy bierzmowaniu gest nałożenia rąk oznacza „wzięcie neofity w posiadanie w imię Pana” oraz dar Ducha Świętego; w święceniach kapłańskich Duch Święty, upodabniający do Chrystusa—Kapłana, unaoczniony jest symbolicznie w geście nałożenia rąk; w procesie zaś pojednania ten sam Duch Święty działa w sercu skruszonego penitenta, a gest nałożenia rąk uzewnętrznia to czytelnie dla wszystkich wierzących.

Znak krzyża przy rozgrzeszaniu ma oczywiście również swoją wymowę teologiczną, ale jego pochodzenie jest znacznie późniejsze i nie ma takiego „zaplecza” biblijnego, jak przywrócony na nowo gest nałożenia rąk. W szczał-

¹⁰ ... *ut per menus nostrae impositionem, te cooperante, infundatur eis spiritus sancti (!) gratia, descendatque super eos caelestis benedictio, tribuatur eis peccatorum remissio, cunctorumque scelerum piacula relaxentur et tuorum charismatum munera affluentius conferantur* (cyt. za P. Jounel, *art. cyt.*, 23, przypis 12); por. M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, t. IV, Milano, 1959, 306; P. M. Gy, *La pénitence*, w: *L'Église en prière*, red. A. G. Martimort, Tournai 1965, 594—595.

kowej formie można by się go dopatrywać w potrydenckim poleceniu „zwrócenia prawej ręki w stronę penitenta” podczas odmawiania formuły rozgrzeszenia, ale nie był to gest zbyt czytelny. W nowym OP „wyciągnięcie rąk nad penitentem (penitentami)” a przynajmniej prawej ręki — to po prostu biblijny gest „nałożenia rąk”, tak ściśle wiążący się z wzywaniem Ducha Świętego oraz Jego działaniem.

3. Inne zagadnienia związane ze sprawowaniem sakramentu pokuty

Z odnowionymi obrzędami pokutnymi wiąże się wiele problemów całkiem praktycznych, a do najbardziej rzucających się w oczy należy sprawa miejsca i czasu celebracji sakramentalnej pokuty, a także szat liturgicznych¹¹.

a) Miejsce

Miejscem pojednania pokutników był dawniej — ogólnie mówiąc — kościół, świątynia; tam to biskup wprowadzał procesjonalnie penitentów, którzy odbyli już nałożoną im przedtem pokutę publiczną. Ponieważ pojednanie grzeszników miało miejsce w obrębie Mszy św., dlatego zagadnienie „miejsca” pojednania nie stwarzało problemu.

Wraz z rozpowszechnieniem się praktyki spowiedzi indywidualnej i prywatnej, „uszej” — pojawił się problem „miejsca spowiedzi i pojednania”. Spowiadano najczęściej w kościele, w kaplicy jako miejscu świętym, „wobec ołtarza” (*coram sancto altari*), a wreszcie w specjalnym pomieszczeniu zwanym „konfesjonałem” (*sedes confessionalis*). Dotyczyło to zwłaszcza spowiedzi kobiet, dla których przepisana była ponadto krata, umieszczana między spowiednikiem a penitentką, co zresztą jest w praktyce nadal stosowane. Problem konfesjonału występuje szczególnie mocno dopiero gdzieś od XVI w., a położenie nacisku na kratę dzielącą spowiednika i penitentkę przypisuje się zwłaszcza św. Karolowi Boromeuszowi, który w swych statutach diecezjalnych tego bezwzględnie wymagał.

OP bezpośrednio nie rozstrzyga problemu miejsca celebracji sakramentu pojednania, lecz roztropnie ogranicza się do podania ogólnej zasady, że „sakrament pokuty należy sprawować w miejscu prawnie przepisany”. A szczegółowe normy prawne w tym względzie ma ustalić konferencja episkopatu każdego kraju.

Z całokształtu jednak obrzędów wynikają pewne postulaty, które winny być uwzględnione przy ustanawianiu takich norm; idzie o większy kontakt spowiednika z penitentem, skoro wchodzi tu w grę (ewentualne) czytanie Słowa Bożego, a zwłaszcza gest wyciągnięcia rąk nad penitentem podczas rozgrzeszania. Są to jednak problemy natury duszpasterskiej, praktycznie dość trudne do rozwiązania.

b) Czas

OP przypomina najpierw naczelną zasadę, że „pojednanie grzeszników może mieć miejsce w każdym czasie i w każdym dniu.” Z punktu widzenia duszpasterskiego dobrze jednak będzie (*convenit*) ustalić pewne dni oraz godziny stałe, kiedy wierni mogą przychodzić i być pewni, że kapłan na nich czeka.

Należy wychowywać wiernych do tego, by przychodzili do spowiedzi raczej poza mszą św., w określonych dniach oraz godzinach.

¹¹ OP, n. 12—14, s. 16; n. 38b, s. 24; por. P. Jounel, *art. cyt.*, 17 n.; por. P. M. Gy, *dz. cyt.*, 594 n; M. Righetti, *dz. cyt.*, 303—306.

Uprzywilejowanym czasem sprawowania sakramentu pokuty jest zawsze Wielki Post i w tym też czasie winno się często odprawiać nabożeństwa pokutne.

c) Szaty liturgiczne

Sakrament pokuty jest sprawowaniem liturgii i to winno się przejawiać również między innymi w takich zewnętrznych znakach jak szaty liturgiczne. Należy tu jednak rozróżnić uroczyste celebracje, związane z pojednaniem wielu penitentów — oraz przyjmowanie spowiedzi poszczególnych penitentów. OP każe w tym względzie stosować się do norm wydanych przez miejscowego ordynariusza.

W uroczystym sprawowaniu sakramentu pokuty wobec wiernych zgromadzonych na liturgię pokutną wypadałoby stosować albę, stulę i ewentualnie kapę. W czasie indywidualnej spowiedzi wydaje się, że liturgiczny punkt widzenia wymaga komży i stulę, a przynajmniej stulę¹². W wypadkach nadzwyczajnych zagadnienia miejsca, czasu czy stroju muszą ustąpić na plan dalszy, a koncentracja uwagi dotyczyć winna samej istoty tego sakramentu, który jest dany Kościołowi dla ludzi — dla ich dobra, zbawienia i uświęcenia (*sacramenta propter homines*).

Tak w zarysie wyglądają najważniejsze zagadnienia związane z aktualną formą sakramentalnej praktyki pokutnej Kościoła po Soborze Watykańskim II.

ks. Bronisław Mokrzycki SJ, Kraków—Warszawa

2. Psalmodia w odnowionej liturgii pokutnej

1) Biblijna „Księga Psalmów”

Psalterz stanowi jedną z ksiąg Starego Przymierza. Ogólnie można powiedzieć, że jest to modlitewno-refleksyjne ujęcie całokształtu zbawczych dziejów i wyrażenie ich we wzruszających pieśniach różnego typu. Psalm — z gr. *psalmos*, łac. *psalmus*, w hebr. *mizmor* — to pieśń religijna, śpiewana przy wtórze harfy czy innych instrumentów strunowych¹. Biblijny zbiór 150 takich pieśni różnie był określan; hebr. *sefer tehilim* („księga pochwał”) otrzymuje

¹² Od mniej więcej XIII w. spotyka się polecenie, by spowiednik zakładał stulę podczas sprawowania sakramentu pokuty jako znak posiadanej jurysdykcji kościelnej, czyli upoważnienia do pojednania grzesznika z Bogiem i Kościołem (por. M. Righetti, *dz. cyt.*, 306).

¹ Łac. *psallere*, z gr. *psallein* = uderzać w struny czy grać na instrumencie strunowym i przy tym śpiewać. *Psalterion* — to instrument strunowy, zbliżony do harfy; *psalmos* zaś to najpierw gra na tym instrumencie, a następnie dopiero śpiew przy wtórze *psalterion*, zwany również *psalmodia*. Por. H. J. Kraus, *Psalmen*, t. 1, Neukirchen 1966, VII—LXI; *Introduction à la Bible. Catholiques, Juifs, Orthodoxes, Protestants lisent la Bible*, t. II, Paris 1970, 67 n; M. Peter, *Wykład Pisma św. Starego Testamentu*, Poznań 1960, 383.

Euzebiusz z Cezarei (III/IV w.) komentując psalmy biblijne zaznacza na początku, że wchodzi tu w grę dwa elementy — gra na instrumencie i śpiew pieśni: *Videtur psalmus a psalterio ex nominis consonantia sic nuncupatus. Dicitur autem psalterium instrumentum musicum quodpiam, forma a cithara distinctum; canticum vero hujusmodi instrumento pulsatum psalmus appellatur. Canticum porro, dictum musicum est sine instrumento modulate prolatum. Psalmus autem cantici dicitur, quando praeunte cantici modulatione, psalterio pulsatur: canticum psalmi e converso (Eusebii Caesariensis Commentaria in Psalmos, PG 23, 71).*

w greckiej Septuagincie (III—II w. przed Chr.) nazwę *psalmoi* (psalmy), *biblos psalmon* (Księga Psalmów), a w „Kodeksie aleksandryjskim” *psalterion* (łac. *psalterium*, pol. *psalterz*).

Oprócz 150 psalmów zebranych w jedną księgę Biblia zna wiele i n n y c h pieśni religijnych, które zarówno od strony treści, jak i literackiej formy można by zaliczyć do psalmodii, ale tu nie chcemy się nimi zajmować. „Liturgia godzin” (breviarz) posługuje się nimi obficie, zwłaszcza po ostatniej reformie². Są to przede wszystkim sławne kantyki biblijne, takie jak dwie „pieśni Mojżesza” (por. Wj 15, 1—19; Pwt 32, 1—43), „pieśń Anny”, matki Samuela (por. 1Sm 2, 1—10), „pieśni”: Tobiasza (Tb 13, 2—9), Judyty (Jdt 16, 13—17), Izajasza (Iz 12, 1—6; 45, 15—25), Habakuka (Ha 3, 2—19), „pieśni trzech młodzieńców” z Księgi Daniela (Dn 3, 52—88) i wiele innych (1 Krn 29, 10—13; por. np. Syr 36, 1—17; Jr 31, 10—14); nawet w Nowym Testamencie spotykamy analogiczne perły poezji religijnej (por. np. Łk 1, 46—55; 1, 68—79; 2, 29—32; Ef 1, 3—14; Ap 19, 1—7 i inne).

Poezja religijna rozwijała się również w innych krajach starożytnego Wschodu i w wielu wypadkach jest znacznie wcześniejsza od biblijnych psalmów; można tu nawet mówić o pewnym wpływie zwłaszcza dwóch wielkich kultur starożytnych — Egiptu oraz Babilonii. Wspaniały jest np. *Hymn do słońca Amenofisa IV* (Egipt), czy babilońska *Pieśń pokutna*³. Ducha psalmów wyczuwamy również w *Hymnach z Qumran*⁴. Nawet stara poezja sumeryjska zawiera wiele pięknych wątków i ujęć przypominających późniejszą biblijną psalmodię⁵. We wszystkich tych wypadkach można mówić jedynie o dalekiej analogii, o podobieństwie tworzywa; natchnienie biblijne nadaje bowiem Psalterzowi biblijnemu nieporównaną wartość religijną, niezależnie nawet od ewentualnych zależności literackich, których zresztą należy się doszukiwać z dużą ostrożnością.

Całą Bibliję dzielimy według rodzajów literackich na cztery gatunki: a) Prawo — jako opis religijnych początków ludzkości oraz wybranego ludu aż do śmierci Mojżesza, z utrwaleniem Prawa stopniowo nadawanego przez Boga swemu ludowi; b) księgi historyczne — ukazujące dzieje ludu Bożego od Mojżesza aż po czasy Machabejskie; c) księgi prorockie — zawierające spisane orędzie proroków działających od VIII do IV w.; d) księgi mądrościowe, sapienclalne czy „hagiografów” — w których mędrcy religijni różnych epok wyrazili nieodzowne zasady religijne i szczęśliwego życia. Psalterz zaliczyć musimy w takiej klasyfikacji do czwartej grupy, do ksiąg mądrościowych. Być może, iż jest to najpiękniejsza ze wspomnianych ksiąg.

Wprawdzie Sobór Trydencki cały Psalterz nazywa „Dawidowym” (*Psalterium Davidicum centum quinquaginta psalmodiarum*), ale nazwa ta podkreśla jedynie istotną rolę Dawida w zapoczątkowaniu liryki religijnej Bożego ludu. Faktycznie Biblia nazywa go „śpiewakiem psalmów Izraela” (2 Sm 23, 1; por. Am 6, 5) oraz tym, który „w każdym swym czynie oddał chwałę Świętemu i Najwyższemu, słowami uwielbienia”, a także „z całego serca swego śpiewał hymny” (Syr 47, 8). On to był wielkim promotorem śpiewu i muzyki

² Paweł VI, Konstytucja Apostolska *Laudis canticum*, n. 4, w: *Liturgia Horarum*, t. I, editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1972, s. 13; por. *Institutio generalis de Liturgia Horarum*, n. 136—139, tamże, s. 61—62.

³ Por. M. Peter, *dz. cyt.*, 375 n. 613—619; E. Dąbrowski, *Religia Babilonii i Asyrii*, w: *Religia świata*, red. E. Dąbrowski, Warszawa 1957, 124—129.

⁴ Por. *Les textes de Qumran*, tłum. i wyd. J. Carmignac i P. Gilbert, t. 1, Paris 1961, 127—280; M. Peter, *dz. cyt.*, 620—624.

⁵ Por. S. Noah Kramer, *Historia zaczyna się w Sumerze*, Warszawa 1961, 152—154.

liturgicznej por. 2 Sm, 6, 2—22; 1 Krn 23, 30; 25, 1—7). Sam Psalterz w tytułach psalmów przypisuje 73 utwory Dawidowi (Włg i LXX aż 82), 12 Asafowi (por. 1 Krn 16, 5. 37; 2 Krn 29, 30), 11 Korachitom (por. 1 Krn 26, 1; 2 Krn 20, 19), 2 Salomonowi, po jednym zaś Hemanowi Ezrachicie, Etanowi Ezrachicie i Mojżeszowi. Bez autorów pozostaje 49 psalmów (LXX i Włg 40). Sama Biblia w innych miejscach wyraźnie przypisuje Dawidowi autorstwo 6 psalmów: 2, 16, 18, 32, 41, 110 (por. 2 Sm 22, 1—51; Dz 1, 16; 2, 25; 4, 25; 13, 35; Mt 22, 43; Rz 4, 6—8).

„Księga Psalmów” jako całość powstała jednak powoli, na przestrzeni wielu wieków od X do V w.), a cały zbiór, w duchu Biblii, słusznie może być przypisany Dawidowi jako głównemu inspiratorowi i najwybitniejszemu twórcy tych pereł religijnej poezji natchnionej⁶.

Cały Psalterz podzielony został w Biblii na 5 części (być może iż jest to aluzja do Pięcioksięgu Mojżesza?); są to części różnej wielkości, a każda z nich kończy się doksologią — pochwalnym wersem dorzuconym do ostatniego psalmu każdej części (Ps 1—41; 42—72; 73—89; 90—106; 107—150)⁷.

Niezależnie od tego ogólnego i prawie „mechanicznego” podziału różnie dzielono o psalmy, nadając im odpowiednie tytuły i uwzględniając bądź czas powstania i historyczny moment wpływający na genezę psalmu (*Sitz im Leben*), bądź też zwracając uwagę na wątki treściowe czy inne dane⁸. Mówi się więc o psalmach hymnicznych, pochwalnych, wielbiących Boga (hebr. *tehillah* — jedna z najliczniejszych grup), o lamentacjach i psalmach błagalnych (bardzo bogaty zbiór), o psalmach dziękczynnych, królewskich (znaczną ilość) i dydaktycznych; wyszczególnia się „psalmy stopni” czyli gradualne (17 psalmów pątnicznych), psalmy mądrościowe, prorockie, mesjańskie i eschatologiczne.

2) „Psalmy pokutne” w kontekście „psalmów błagalnych”

Obecnie chcemy zwrócić większą uwagę na pewną grupę psalmów, obejmującą chyba 1/3 całego Psalterza, którą określa się mianem „psalmów błagalnych” herb. *tefillah*, gr. *proseuche*, łac. *oratio* — modlitwa)⁹.

Struktura tego typu psalmów jest zawsze jednakowa i składa się z następujących elementów: a) z wrot do Boga czy „przywołanie” Najwyższego;

⁶ Zob. *Introduction à la Bible*, dz. cyt., 73—77; M. Peter, dz. cyt., 386—389; S. Łach, *Księga Psalmów*, w: *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, t. II, Poznań 1959, 374.

⁷ H.—J. Kraus, dz. cyt., XIII—XVIII; *Introduction à la Bible*, 75—76; J. J. Weber, *Le Psautier*, Tournai 1968, s. XIV.

⁸ Por. A. Descamps, *Les genres littéraires du Psautier*, w: *Le Psautier*, Louvain 1962, 73—88; *Wstęp ogólny do Pisma św.*, red. S. Łach, Poznań 1973, 549—589; tegoż autora, *Księga Psalmów*, dz. cyt., 374—381; H.—J. Kraus, dz. cyt., XXXVII—LVI; J. J. Weber, dz. cyt., XX—XXIV.

Do psalmów hymnicznych np. należą: Ps 8; 19; 29; 33; 47; 65; 66; 67; 68; 93; 96—100; 103; 104—105; 111; 113; 114; 117; 135; 136; 145; 146; 148—150.

Do psalmów królewskich zalicza się: Ps 2; 18, 20; 21; 45; 72; 89; 98; 101; 110; 132; 144; i pokrewne: Ps 46; 47; 48; 75; 76; 84; 87; 93; 96; 97; 99; 122; 137.

⁹ J. J. Weber, dz. cyt., XXI n.; por. *Wstęp ogólny do Pisma św.*, dz. cyt., 555 nn. Do tej grupy należą psalmy o charakterze lamentacji indywidualnej: Ps 5—7; 13; 17; 22; 25; 26; 27; 28; 31; 35; 38; 39; 42; 43; 51; 54—57; 59; 61; 63; 64; 69—71; 86; 88; 102; 109; 120; 130; 140—143 oraz lamentacje typu zbiorowego: Ps 44; 58; 60; 74; 77; 79; 80; 82; 83; 108; 125. (Por. H.—J. Kraus, dz. cyt., XLV—LII; *Introduction à la Bible*, dz. cyt., 68—72).

b) przedstawienie Mu swego nieszczęścia, niedoli czy winy; c) wyraz ufności w stosunku do Boga; d) przyrzeczenie złożenia ofiary lub wychwalania Boga—Zbawcy dziękiczynną pieśnią za wysłuchanie.

Ponieważ Izraelita we wszelkich doświadczeniach życiowych (choroby, klęski żywiołowe, społeczne czy indywidualne nieszczęścia) widział znak—symbol grzechu, a raczej karę Bożą za nie, dlatego często prośbę o łaskawe wyzwolenie z nieszczęścia wiąże z błaganem o przebaczenie grzechów.

Czasami prośbę taką zanosi do Boga jednostka, a zatem psalm ma charakter modlitwy indywidualnej, innym razem cały naród wybrany błaga swego Boga o litość i opiekę z dna upokorzenia w doświadczeniach historycznych, o których wiemy również z innych ksiąg; niektóre z tych psalmów dotyczą znów osoby króla jako Pomazańca Pańskiego ustanowionego „pasterzem” w pośrodku Jego ludu¹⁰.

Od starożytności chrześcijańskiej istniało przekonanie, że pewne psalmy z biblijnego zbioru mają ścisły związek z pokutą i posiadają wyjątkową siłę w doprowadzaniu do pokutnej przemiany (*metanoia*), do szczerego wyznania grzechów oraz podtrzymywania w Kościele ducha pokuty. Biskup Euzebiusz z Cezarei (III/IV w.) w komentarzu do psalmów zwraca na to uwagę i nadając treściowe tytuły poszczególnym psalmom w kilku zwłaszcza podkreśla ich pokutny charakter. W grupie siedmiu psalmów kilka określa mianem „nauki” czy „ćwiczenia w wyznawaniu grzechów” (gr. *didaskalia exomologeseos*; łac. *doctrina confessionis*): Ps 6, 25 (Wlg 24), 38 (37), 51 (50), 104 (103). Jeden z psalmów wyraźnie nazywa „modlitwą grzesznika wyznającego swe winy” (gr. *proseuche exomologoumenou*; łac. *precatio confitentis*): Ps 143 (Wlg 142); inny zaś otrzymał piękne miano „eucharystii pokutnej” czyli dziękczynienia z wyznawaniem Bożego miłosierdzia oraz swojej nędzy (gr. *eucharistia syn exomologesei*; łac. *gratiarum actio cum confessione*): Ps 130 (Wlg 29)¹¹.

Gdy w Średniowieczu obrzędy pokutne przybierają coraz bardziej dramatyczną formę obrzędową, zwłaszcza w związku z tzw. „wypędzeniem grzeszników z Kościoła” oraz „przyjęciem” ich z powrotem po odbyciu naznaczonej pokuty, cała gmina bierze udział w tym eklezjalnym „procesie” głównie przez modlitwę za nich — i to modlitwę psalmiczną. Psalmodia towarzysząca praktyce pokuty publicznej wyraża ducha pokuty i kształtuje go nie tylko w „publicznych grzesznikach”, ale także w całej gminie. W związku z tą praktyką wyłoniła się i w czasach Karola Wielkiego wykrystalizowana ostatecznie grupa tzw. „psalmów pokutnych”, nie pokrywająca się w zupełności z wyborem Euzebiusza; z jego „klasyfikacji pokutnej” tylko cztery psalmy weszły w ostateczny, dziś już tradycyjny i klasyczny zestaw pokutny, który obejmuje Ps 6; 32 (Wlg 31); 38 (Wlg 37); 51 (Wlg 50); 102 (Wlg 101); 130 (Wlg 129); 143 (Wlg 142)¹². Są to psalmy z grupy „błagalnych”, przeważnie lamentacje o charakterze indywidualnym, pełne szczerości, głębi oraz nadziei. Nie ma w nich nic z ducha pesymizmu, przygnębienia czy bezradności.

Do psalmodii pokutnej w OP, obejmującej 15 psalmów responsoryjnych, wykorzystano jednak z tej grupy tylko cztery psalmy (32, 51, 130, 143); w celebracjach pokutnych można będzie jednak posługiwać się wszystkimi „siedmioma psalmami pokutnymi” zawsze, o ile tylko wybrany temat i zestaw czytań na to pozwoli.

¹⁰ J. J. Weber, *dz. cyt.*, XXI—XXII.; por. H.—J. Kraus, *dz. cyt.*, LIV. LVI—LXI.

¹¹ *Eusebii Caesariensis Commentaria in Psalmos* (PG 23, 67—72).

¹² P. M. Gy, *La Pénitence*, w: *L'Église en prière*, red. A. G. Martimort, Tournai 1965, 592; S. Wójcik, *Księga Psalmów*, Sandomierz 1959, 19. 29. 438; M. Peter, *dz. cyt.*, 440—478.

3) Psalmy w *Ordo Paenitentiae*

Zasadniczy zbiór czy „psalmodia pokutna” w OP to wspomniane już piętnaście „psalmów responsoryjnych”, przewidzianych głównie do zbiorowych celebracji pokutnych jako składowe elementy „liturgii słowa”. Wymagają one bliższego omówienia, podobnie jak poszczególne perykopy biblijne, są bowiem nosicielami ważkich treści Objawienia Bożego zarówno od strony doktrynalnej, „dogmatycznej” — jak i od strony parenezy, czyli nauki dotyczącej postępowania moralnego. Stąd oddzielny rozdział o treści „psalmów responsoryjnych” w niniejszym numerze.

Ponadto OP posługuje się wyrażnie tekstami psalmów wiele razy i w różnych miejscach. Najwięcej znajdziemy tej fragmentarycznej psalmodii w „ogłaszaniu chwały Bożej” po rozgrzeszeniu, a przed rozesłaniem (*proclamatio laudis Dei*) w zbiorowym sprawowaniu pokuty, gdzie zaproponowano (*Textus varii*) 7 psalmów, w tym 5 nowych, nie podanych w zbiorze „Psalmy responsoryjnych”. Są to wybrane fragmenty Ps 98 (Wlg 97), 1—8; 100 (99), 2—5; 103 (102), 1—4. 8—18; 145 (144), 1—21; 146 (145), 2—10. Ponadto są tam wykorzystane już wcześniej: Ps 32 (31), 1—7. 10—11 oraz obszerne fragmenty Ps 119 (118), 1. 10—13. 15—16. 18. 33. 105. 169. 170. 174—175.¹³

W schematach nabożeństw pokutnych znajdujemy też dość często propozycje psalmów jako śpiewów na rozpoczęcie, między czytaniem lub na zakończenie; konkretnie *Appendix II* zwraca naszą uwagę na 10 psalmów, w tym 6 nowych w stosunku do innych propozycji tejże księgi. A zatem, obok znanych już: Ps 139 (Wlg 138); 31¹ (30); 130 (129); 51 (50), możemy zainteresować się bliżej jako „pokutnymi” w pewnym sensie następującymi psalmami: Ps 106 (Wlg 105), 6—10. 13—14. 19—22; 22 (21), 2—3. 7—9. 18—28; 85 (84); 27 (26), 1—4. 7—10. 13—14; 146 (145), 5—10; 40 (39), 1—9)¹⁴.

Przy pojednaniu poszczególnego penitenta jako modlitwa skruszonego grzesznika, poprzedzająca rozgrzeszenie, może być wykorzystany któryś z 9 tekstów, podanych w zbiorze *Textus varii* jako *Oratio paenitentis*; dwie propozycje to właśnie fragmenty psalmów: Ps 51 (Wlg 50), 4—5 oraz Ps 25 (24), 6—7, które OP proponuje również w innym miejscu¹⁵.

Dodać trzeba ponadto jeden, ale przepiękny i tchnący duchem prawdziwie chrześcijańskiej pokuty wiersz Ps 119 (Wlg 117), 1 — zaproponowany jako zasadniczy tekst „uwielbienia miłosiernego Boga” (*proclamatio laudis Dei*) przed odesłaniem rozgrzeszonego, poszczególnego penitenta: „Dziękujcie (wyznawajcie) Panu, bo jest dobry, bo miłosierdzie Jego trwa na wieki” (*Confitemini Domino, quoniam bonus. Quoniam in saeculum misericordia ejus*)¹⁶.

We wszystkich tych tekstach przewijają się naczelne wątki biblijnej lamentacji i błagania psalmicznego: uznanie swej grzeszności oraz niegodności, skarga na niedolę, prześladowania, cierpienia i smutek, wyrazy wzruszającej ufności w miłosierdzie Boga dobrego i sprawiedliwego zarazem, wysławianie Boga za Jego litościwe drogi i zamiary względem grzesznego człowieka, prośba o przebaczenie oraz pouczenie w Bożej prawdzie i utwierdzenie w dobrym.

Oprócz wyraźnych tekstów psalmicznych modlitwy czy inne formuły w OP posiadają wiele aluzji do psalmów bądź w samej treści teologicznej, bądź też w podobnych sformułowaniach słownych.

Tyle już powiedziano i napisano w głębokiej antropologii psalmów, o ich rdzennej prawdzie dotyczącej losu człowieka, zwłaszcza jego zmagania ze sobą, z własną ograniczonością i słabością, z przeciwnościami życia, z nie-

¹³ OP, n. 206, s. 71—72.

¹⁴ OP, *Appendix II*, n. 10, s. 84; n. 16, s. 87; n. 22, s. 91; n. 25—26, s. 93; n. 32, s. 96; n. 38, s. 99; n. 55, s. 107; n. 66, s. 112.

¹⁵ OP, n. 85—86, s. 48.

¹⁶ OP, n. 47, s. 28.

wiedzą oraz dręczącymi pytaniami o sens — że nie potrzeba tej prawdy rozwijać.

Równocześnie zaś nie można tracić z oczu czystej i jasnej teologii psalmów, zwłaszcza bardzo czystego obrazu Boga, pomimo wielu zrozumiałych antropomorfizmów. Obydwa aspekty — teologiczny i antropologiczny — w połączeniu z tak autentyczną poetycznością psalmów wskazują na ich ogromne znaczenie w celebracjach typu pokutnego, gdzie prawda o człowieku i Bogu nie tylko wypowiada się, ale realizuje, urzeczywistnia — jako prawda zbawcza, wyzwalająca człowieka; tak małego i zagubionego w sobie — a zarazem tak wielkiego w swym powołaniu do życia w Bogu.

ks. Bronisław Mokrzycki SJ, Kraków—Warszawa

II. CZYTANIA BIBLIJNE W LITURGII

Psalmy responsoryjne w pokutnym zbiorze tekstów biblijnych

Na oddzielne opracowanie zasługuje grupa 15 psalmów, podanych w IV rozdziale OP (*Textus varii*), jako propozycja do wyboru podczas przygotowywania wspólnotowych celebracji pokutnych różnego typu. Podobnie jak czytania biblijne tak i psalmodia ta wymaga krótkiego omówienia treściowego, co pozwoli trafniej i szybciej wybrać najodpowiedniejszy tekst jako śpiew między czytaniem czy też kantyk wprowadzający lub kończący nabożeństwo*.

1) Ps 13 (Wlg 12): *Ja zaś zaufałem Twemu miłosierdziu*

Powracające jak refren uzalenie się: „jak długo?”, „dokąd?” (aż 4 razy!) wskazuje na klasyczną lamentację, ze specyficzną dynamiką: — natarczywe uskarżanie się na przesładowania wroga, zgrzyotę, wątpliwości i pozorne opuszczenie przez Boga — usilne błaganie skierowane do Boga o rychłą pomoc („spójrz, wysłuchaj, oświeć”); — wyraz niewzruszonej ufności i w miłosierdziu Boże oraz jej skutki (radość serca, śpiew).

Natarczywe dobijanie się do nieba w każdej potrzebie zgodnie z poleceniem Pana (por. Łk 11, 5—13) ma w tym psalmie kapitalne ujęcie modlitewne i bardzo prawdziwy, ludzki wyraz. Zwięzłość tekstu o bogatej treści i wielkim ładunku ufności pozwala przyswoić go sobie jako osobistą modlitwą chrześcijanina na tak częste w życiu trudne chwile.

2) Ps 25 (Wlg 24): *Wejrzyj na mnie, Panie i zmiłuj się nade mną*

Jest to jeden z „pokutnych” psalmów w klasyfikacji Euzebiusza (III—IV w.) o budowie alfabetycznej i stylu antologicznym, aluzyjnym (do innych miejsc Biblii). Jego dydaktyczny charakter wskazuje raczej na epokę powygnaniową (VI—V w.?). Całość składa się z wielu zwrotów modlitewnych, poprzeptanych sentencjami typu mądrościowego.

Najpierw Psalmista wzywa Boga o pomoc przeciw wrogom swoim, prosząc równocześnie o światło, o przebaczenie grzechów i wierność Przymierza (przepiętkne: „naucz mnie Twoich ścieżek” — w. 4). Następnie wspomina i wy-

* Przy omówieniu poszczególnych psalmów wykorzystano: J. J. Weber, *Le Psautier*, Tournai 1968 (passim); H.—J. Kraus, *Psalmen*, Neukirchen 1966 (passim); S. Wójcik, *Księga Psalmów*, Sandomierz 1959 (passim); P. Guichou, *Les Psaumes commentés par la Bible*, t. 3, Paris 1959 (passim).

O Psalterzu jako modlitwie chrześcijańskiej oraz sensie dosłownym i duchowym psalmów zob. H. A. P. Schmidt, *Introductio in Liturgiam occidentalem*, Romae 1962 (editio phototypica), 457—468.

nosi Bożą dobroć wobec pokornych, Jego wierność raz danym obietnicom, przyjazne nachylenie się w kierunku ludzi prawdziwie religijnych („którzy się Go boją”). Wreszcie udreżony człowiek i obciążony winą, całą gamą prośb pokornych wyraża swe zaufanie do tak dobrego i miłosiernego Boga.

Chrześcijanin odnajdzie tu nie tylko prawdę o własnym sercu, ale także drogę wyjścia ze swej małości oraz ucisku — ku Jedynemu Wybawcy, ku Bogu. Droga prawdy, pokornej szczerości, zaufania do Boga i wspomniania Jego dzieł jest tak bardzo właściwa chrześcijańskiej liturgii i w tym psalmie ma piękny skrót poetycko-modlitewny. Zwłaszcza okres Wielkiego Postu czy Adwentu w tekście analizowanego psalmu znajdują „liturgiczny” wyraz bardzo trafny.

3) Ps 31 (Wlg 30): *Ty nas odkupiłeś, Panie, Boże wierny*

Ta indywidualna lamentacja jest, być może, kompilacją krótszego psalmu Dawidowego (w. 2—9, 20—25) oraz kilku innych fragmentów (np. Jr 20, 10; Jon 2, 9) i odrębnego psalmu o podobnej tematyce. Dzieli się go na trzy części: a) ufna modlitwa prześladowanego i złamanego cierpieniem psalmisty, który szuka ratunku jedynie w Bogu niby w twierdzy warownej oraz powierza Mu się bez reszty (2—9); b) pełne niepokoju błaganie o litość i wybawienie z narastającego ucisku, zgryzoty oraz zapomnienia, a wreszcie zagrażającej śmierci (w. 10—19); c) hymn niezwyklej ufności względem Boga oraz dziękczynienie za uwolnienie, którego psalmista już jest absolutnie pewny (w. 20—25).

Podobieństwo wewnętrznej sytuacji do cierpiącego Jeremiasza (por. Jr 20, 10), a wreszcie do samego Chrystusa Pana w męce, którego Jeremiasz był typem — nadaje temu psalmowi głęboką wymowę i autorytet. Chrześcijanie odnajdują w nim światło, siłę i kierunek drogi podczas nieuniknionych ciemności oraz załamań życiowych. Skoro sam Jezus Chrystus modlił się słowami tego psalmu na krzyżu tuż przed swą śmiercią (por. Łk 23, 46) powierając swe życie Ojcu, to każdy chrześcijanin, a nawet każdy człowiek doświadczający goryczy „konania” w osamotnieniu — nie znajdzie lepszego oraz słuszniejszego wyrazu przed Bogiem, Ojcem wszystkich ludzi.

Na szczególną uwagę zasługuje silny akcent, położony na ufnej pewnością wysłuchania — mimo całej gehenny męki (por. też Hbr 5, 7—10), co ogłasza także wiersz, wyeksponowany w antyfonie.

4) Ps 32 (Wlg 31): *Wyznam nieprawość moją Panu*

Psalm ten należy do klasycznych psalmów pokutnych (drugi z siedmiu), ale odznacza się klimatem pogodnym, dziękczynnym; charakteryzuje go ponadto tendencja pouczająca — co wskazuje na gatunek dydaktyczny, mądrościowy, a konsekwentnie też chyba dość późne pochodzenie. Niektórzy dopatrują się w nim liturgicznego obrzędu wyznania grzechów w Starym Przymierzu (przyjęcie ze strony kapłana — w. 1—2; wyznanie win ze strony grzesznika — w. 3—7; wreszcie napomnienie i zachęta kapłańska — w. 9—11).

W trzech częściach psalmu rozwija się dramat grzesznika (może przypominający nieco syna marnotrawnego z Chrystusowej przypowieści? — por. Łk 15, 11—32): a) po ogólnym stwierdzeniu typu mądrościowego, że szczęście człowieka znajduje się w ułaskawieniu go przez Boga oraz w jego wewnętrznej szczerości (w. 1—2), b) psalmista ilustruje powyższą zasadę własnym doświadczeniem tak bardzo prawdziwym i znanym chyba każdemu człowiekowi, że ukrywana wina bardzo cięży i zatruwa wewnętrznie, dopóki nie zostanie wyznana ku odpuszczeniu-podarowaniu i naprawie (w. 3—5; por. Prz 28, 13; Oz 14, 2—4; Iz 1, 16—18); wyznawszy szczerze Bogu swój grzech psalmista doświadcza dobrodziejstw Bożego przebaczenia

i radością swą dzieli się z każdym, radząc tak samo zaufać nawet wśród największych zagmatwań (w. 5—7); c) wreszcie w stylu nauczającego mędrca, który wkłada w usta Boga swą naukę, przestrzega psalmistę przed opieraniem się Bogu miłosiernemu, a radzi iść „drogą” wyzwalającej „spowiedzi” i nawrócenia (w. 8—11).

Św. Augustyn (w. IV—V) bardzo lubował się w tym psalmie odnajdując w nim prawdę swego życia. Każdy chrześcijanin na swój sposób odnajdzie tu swoją prawdę i drogę — prawdę grzeszności „uciskającej” i krępującej, zniewalającej czy nawet tyranizującej człowieka, a także drogę powrotu, skruchy, nawrócenia, do którego należy również „wyznanie swych win” Bogu w obrębie pośredniczącej, sakramentalnej posługi Kościoła (por. w nowej formule rozgrzeszenia: *per ministerium Ecclesiae (Deus) indulgentiam tibi tribuat et pacem*).

W sakramencie pokuty sprawdzają się w pełni słowa biblijnego mędrca: „Nie zazna szczęścia, kto błędy swe ukrywa; kto je wyznaje, porzuca — ten miłosierdzia dostąpi” (Prz 28, 13) oraz Jana apostoła: „Jeśli mówimy, że nie mamy grzechu, to samych siebie oszukujemy i nie ma w nas prawdy. Jeżeli wyznajemy nasze grzechy, (Bóg) będąc wiernym i sprawiedliwym odpuści je nam i oczyści nas z wszelkiej nieprawości” (1 J 1, 8—9). Rzadko który psalm tak idealnie wprost nadaje się do nabożeństw pokutnych, jak właśnie ten zanalizowany skrótowo przed chwilą.

5) Ps 36 (Wlg 35): *Jak cenne jest Twoje miłosierdzie, o Boże!*

Tajemnica nieprawości oraz misterium Bożej łaski mają w tym psalmie skrótowy wyraz. Psalmista w formie mądrościowej medytacji oraz modlitwy o akcentach indywidualnej lamentacji wyśpiewuje hymn na cześć Boga, który jest źródłem wszelkiej łaski.

W pierwszej części psalmu zło, upersonifikowane w typowym „grzeszniku”, jak gdyby „przemawia” do niego zaślepiając umysł i zatwardzając serce (w. 1—5).

Prawem kontrastu w drugiej części słyszymy głos sprawiedliwego, wynoszący „pod niebiosą” Bożą łaskawość, wierność, dobroć i miłosierdzie (w. 6—10).

W formie modlitwy błagalnej trzecia część psalmu wyraża postawę jaką zajmuje autor rozważając w sercu te dwa „światy” i jaką winien zająć każdy człowiek zgłębiający *mysterium iniquitatis* oraz niezgłębione bogactwa Bożej łaski: „Ochroń mnie od złego, Boże i daj Twoją łaskę!” (por. w. 11—13).

Medytacja nad smutną rzeczywistością grzechu wymaga zawsze równoważącej treści przeciwnej — prawdy o Bożym miłosierdziu i nie zbadanych drogach Bożej łaski, która „obficie rozlewa się często tam właśnie, gdzie wzmógł się grzech” (por. Rz 5, 20).

W obrębie nabożeństw pokutnych jest to szczególnie pożądane, a omawiany psalm bardzo jasno i harmonijnie łączy obydwie bieguny tajemnicy, podsuwając najtrafniejszą postawę ufego „garnięcia się” do Boga, który jeden może ustrzec człowieka od łudzącej pułapki nieprawości potęgą swego miłosierdzia, bezcennego dla każdego człowieka.

6) Ps 50 (Wlg 49): *Kto postępuje bez skazy, temu ukażę Boże zbawienie*

Formalizm religijno-kultyczny przy równoczesnej niemoralności stanowił zasadniczą winę ludu Bożego Starego Przymierza (czy tylko Starego?!) i był przedmiotem ostrych ataków ze strony wielkich proroków, zwłaszcza w VIII i VII w. (por. np. Am 5, 21—25; Jr 7, 21—23; Iz 1, 11—20).

W tym też duchu (a może i w tym czasie?) psalmista (Asaf lub któryś z jego potomków?) wyśpiewał mocną inwektywę przeciwko uspijonemu ducho-

wo ludowi. W formie prorockiego orędzia autor kreśli obraz Bożego sądu czy „rozprawy” z ludem niewiernym Przymierza.

Wprowadzenie ma formę przygotowania do rozprawy: teofania z tradycyjnymi znakami burzy, jasności, ognia i głosów; wezwanie „świadców” rozprawy („niebo i ziemia” — w. 4); wreszcie zwołanie ludu Bożego na sąd — jak niegdyś pod Synajem dla zawarcia Przymierza (w. 5; por. Wj 24, 3—8).

Istotną część poematu to sądowe oskarżenie ze strony Boga, podane tu w formie prorockiego orędzia, które można by tak ująć: „Wprawdzie mnożycie ofiary materialne, ale nie wypełniacie wcale tego, co one oznaczają, symbolizują; nie przestrzegacie warunków Przymierza (Dekalog!), uroczycie przyjętych niegdyś pod przysięgą — ku wykonaniu”. Dopiero posłuszeństwo słowu Bożemu jest ofiarą miłą Bogu i stanowi wypełnienie zobowiązań Przymierza, o czym symbolicznie zapewniają miały ofiary ze zwierząt oraz płodów ziemi.

W trzeciej części orędzie prorockie psalmisty przechodzi w szczególności oskarżenie niewdzięcznego ludu („grzesznik” — w. 16—23), któremu Bóg zarzuca: recytowanie Bożych słów z równoczesną pogardą dla nich w życiu (brak wykonania!); niesprawiedliwość społeczną („złodziej”) i rozwiązłość w obyczajach („cudzołożnik”); grzechy języka z fatalnymi skutkami w życiu społecznym oraz brak miłości bliźniego („knuje podstęp”).

W konkluzji ujawnia się cel takiej „rozprawy” czy rachunku sumienia: zrozumienie błędu i winy, zbawcza pokuta, nawrócenie i postępowanie zgodne z wolą Boga, wyrażoną w Prawie Przymierza („postępowanie bez skazy”).

Forma rachunku sumienia i ogromny realizm tego psalmu zachęca do posługiwania się nim nie tylko w obrębie nabożeństw pokutnych. Konkrety „oskarżenia” nic też nie straciły z aktualności w naszym „chrześcijańskim” życiu, w blasku Nowego Przymierza.

7) Ps 51 (Wlg 50): *Przywróć mi radość z Twojego zbawienia*

Znany psalm *Miserere* jest chyba najbardziej klasycznym „psalmem pokutnym” (czwartym spośród siedmiu tradycyjnych) i bardzo lubianym przez ludzi, zwracających się do Boga w poczuciu swej niegodności. Słusznie chyba przypisuje się ten psalm Dawidowi, który w szczerzej skrusze pokutował, gdy po upadku w chwili słabości — otrzymał surowe napomnienie Boże przez usta proroka Natana (por. 2 Sm 12, 1—24).

Wyraźnie zarysowane cztery części psalmu zawierają kolejno: a) serdeczną i inwokacyjną grzesznika zwracającego się do Boga najmiłosierniejszego (w. 3—5); b) pokorne wyznanie swej grzeszności przed Bogiem — a „wyznanie” to (*confessio*) jest równocześnie „oddawaniem chwały Bogu” (w. 6—8; por. Joz 7, 19); c) ufną prośbę o przebaczenie zarówno w sensie rytualnym, zewnętrznym — jak i o wewnętrzne oczyszczenie, uwalniające ducha i przywracające sercu radość (w. 9—14); d) obietnice skruszonego i oczyszczonego grzesznika, który pragnie wprowadzać innych („grzeszników”) na drogę nawrócenia i pokuty, znaną mu tak dobrze z własnego doświadczenia (w. 15—19).

Psalm ten zawiera głęboką teologię grzechu i nawrócenia; w trzech różnych kategoriach określił (hebr. *peschah*, *hawon*, *chattaah*; łac. *transgressio*, *iniquitas*, *peccatum*) psalmista usiłuje wyrazić wszechstronne zło zawarte w grzechu. Ukazuje go ponadto jako rzeczywistość sięgającą głęboko korzeniami w naturę ludzką, przekazywaną przez rodziców w stanie pierwotnego skażenia (w. 7; por. Rz 5, 12—21).

Zasadnicza jednak złość grzechu tkwi w jego wymiarze ściśle teologicznym, dotyczącym wprost relacji do Boga (*tibi soli peccavi* — w. 6), choć bezpośrednio może dotyczyć „osoby trzeciej”, jak np. w wypadku Dawida. Grzech jest nie tylko „obrazą Pana Boga” Najświętszego, ale też największym złem

dla samego człowieka-grzesznika; „plami” go bowiem duchowo, odbiera mu Bożego Ducha, pozbawia autentycznej radości i wielkoduszności.

Wnikliwie też ukazuje psalmista istotę nawrócenia do Boga, które polega nie tyle na zewnętrznych wyrzeczeniach, ofiarach i umartwieniach, ile raczej na wewnętrznej, duchowej przemianie (gr. *metanoia*) oraz uznaniu w życiu najwyższej władzy Boga nad człowiekiem („duch skruszony, serce pokorne i uniżone” — w. 19). Taka pokuta, sięgająca wnętrza, przywraca pokój, radość i zbawienie.

Psalm ten należałoby jak najczęściej wykorzystywać w celebracjach pokutnych, polecając go równocześnie jako bezcenną perłę w modlitwie indywidualnej; nieodzowne jest jednak czuwanie, by psalm ten nie zamienił się jeszcze jedną formułą modlitewną, powtarzaną bez zastanowienia i głębszego wnikiwania w jej treść.

8) Ps 73 (Wlg 72): *Mnie jest dobrze być blisko Boga*

W tym mądrościowym psalmie o charakterze dydaktycznym, pochodzącym chyba z okresu powygnaniowego (VI—V w.?), autor stawia bardzo istotny, bolesny dla ludzi i trudny do rozwiązania problem prawdziwego szczęścia oraz wiecznej odpłaty („czemu ludziom złym dobrze się powodzi, a dobrzy tyle cierpią?” — por. w. 3 n; por. Jr 12, 1 nn) — dając równocześnie jasne, teologiczne rozwiązanie.

W pierwszej części „rozprawki” (w. 1—14) psalmista ogłasza niezwykłą dobroć Boga dla ludzi prawych — i natychmiast (jakby prawem kontrastu) rozciąga przed oczyma słuchaczy dobrze znany im z życia obraz: pomysłność grzeszników, ich zdrowie fizyczne i wolność od utrapień, ich pychę, przemoc, „mocne usta”, nie liczenie się z Bogiem, bez troskę oraz bogactwo materialne (w. 4—12).

Wobec takiego kontrastu „sprawiedliwy” mimo woli staje wobec narzucającego się spontanicznie pytania: „Czy moja troska o prawość ma sens, skoro tyle cierpię mimo wierności?” (por. w. 2—3. 13—14). Iluż to ludzi w rozgoryczeniu życia mówi tak lub myśli, choćby niewyraźnie! I oto psalmista daje odpowiedź, do której doszedł nie łatwo i nie szybko...

Rozwiązanie tak postawionego problemu, które w drugiej części psalmu proponuje autor jest wynikiem „uciążliwych rozmyślań” oraz „wniknięcia w święte sprawy Boże” na tle „obserwacji” życia ludzkiego — do końca (w. 16).

Narzucające się myślenie w rozgoryczenie („nie warto żyć uczciwie!”) widzi psalmista jako „zdradę rodu Bożych synów”, a więc wszystkich sprawiedliwych (w. 15). Natomiast spojrzenie na „udane” życie grzeszników od innej strony, od strony „ostatniego końca” — olśniewa autora prostym rozwiązaniem: droga grzeszników jest „śliska”, a życie przewrotne „spycha ich ku zagładzie” pełnej grozy i trawiącego przerażenia (w. 18—19). Narzuca się tu przysłowie: „Ten się naprawdę śmieje, kto się śmieje na końcu”.

Istotna odpowiedź sformułowana jest dopiero pod koniec i dotyczy najgłębszego sensu życia oraz naszej szczęśliwości, która polega ostatecznie na tym, by być jak najściślej i nierozłącznie zjednoczonym z Bogiem! (por. w. 23—28). Prawdziwa mądrość polega właśnie na osobistym zrozumieniu i odkryciu tego faktu, że „mnie dobrze jest być blisko Boga” (w. 28) za wszelką cenę, nawet w życiowym bolesnym kontraście z chwilowym dobrobytem „grzeszników” nie liczących się z Bogiem („bo oto giną ci, którzy od Ciebie odstępują” — w. 27).

Rozważając podstępną ułudę grzechu oraz jego „reklamową” siłę możemy w tym psalmie znaleźć potężny snop światła i Bożej mądrości, tak bardzo potrzebnej nam wszystkim. Warto wykorzystywać ten psalm w nabożeństwach pokutnych, szczególnie w kontekście głębszej problematyki; istotny sens w nim

zawarty uchwyci jednak każdy uważny uczestnik. W homilii należałoby nawiązywać do tych kapitalnych prawd, tak niepokojących nasze czysto „ludzkie,” krótkowzroczne myślenie.

9) Ps 90 (Wlg 89): *Nasyć nas, Panie, swoją łaskowością, abyśmy przez wszystkie dni nasze mogli się radować*

Ten mądrościowy poemat przypisywany Mojżeszowi (?) zestawia kapitalnie wieczność Boga ze znikomością (nicością prawie!) naszego życia, by doprowadzić nas na tej jakżeż „uchwytnej” drodze do „mądrości serca” (por. w. 12).

Z jednej strony odwieczny Bóg i potężny Stwórca wszystkiego — z drugiej strony „śmiertelni ludzie wracający w proch” (w. 3; por. Rdz 3, 19) i przemijający jak „straż nocna” (= 1/3 nocy!), jak „sen poranny” (por. Job 20, 8) czy „trawa” rosnąca i szybko usychająca, niby ptak „odlatujący” daleko (w. 10).

Do znikomości i błyskawicznego prawie przemijania naszego życia (w. 4—6; por. Iz 40, 6—8) dochodzi jeszcze element pogłębiający świadomość niedoli człowieczej (a może nawet warunkujący ją? — w. 8 nn; por. Rdz 6, 3; Prz 10, 27; Syr 18, 8—9; Koh 12, 1—7) — grzech ludzki, powodujący „Boży gniew” (w. 9, 11; por. Job 9, 13; Ef 2, 3; Ap 14, 10. 19; 16, 1. 19; 19, 15).

Na tle tak mocnego i trzeźwego rozważania rodzi się „mądrość serca”, wybuchająca następnie modlitwą-prośbą, lamentacją (tym razem zbiorową), która stanowi drugą część psalmu (w. 13—17).

Natarczywe wołanie do Boga, lamentacje „dokądże jeszcze...” (w. 13), konkretyzuje się w prośbie o litość dla ludu wybranego, o łaskawość — a wreszcie o radość i wesele jako owoce Bożego miłosierdzia względem grzesznego człowieka, jako dar Bożej dobroci. Dobra te są dobrami eschatologicznymi, mesjańskimi i miarą ich jest ogrom doczesnej niedoli całego ludu Bożego (por. w. 15).

Wszystkie pokolenia ludu Bożego śpiewając ten psalm „uczą się mądrości serca”, czyli pokory prawdziwej wobec Boga i upartej modlitwy „pukającej do bram Jego miłosierdzia”. Zwłaszcza w okresie Wielkiego Postu może być przydatny ów „poemat mądrościowy”, szczególnie w obrębie medytacji rekolekcyjno-pokutnych.

10) Ps 95 (Wlg): *Obyście dzisiaj usłyszeli głos Pana*

Oficjalną modlitwę Kościoła — „Liturgię godzin” (Brewiarz) — od dawna rozpoczyna psalm inwitatoryjny, czyli zachęcający lud do wychwalania Boga; ten właśnie zasadniczy psalm inwitatoryjny teraz analizujemy (obecnie bowiem zaproponowano w tym celu również inne psalmy do wyboru).

Jest to hymn połączony z prorockim napomnieniem, a stanowił w Izraelu prawdopodobnie kantyk procesyjny, śpiewany zapewne po wejściu ludu na teren świątyni. Prorocki charakter drugiej części psalmu wskazywałby raczej na okres od VIII do VI w. jako na czas jego powstania (a może dopiero po wygnaniu?).

Pierwsza część jest pięknym hymnem na cześć Boga-Stwórcy wszechświata, do uwielbiania którego zachęca psalmista wszystkich; jest to kantyk na cześć Pasterza wybranego ludu, któremu należy się hołd (w. 1—7 c).

W drugiej części słyszymy napomnienie typu prorockiego do posłuszeństwa i wierności wobec Boga, który udowodnił swą miłość do wybranego ludu wielkimi znakami podczas Wyjścia z Egiptu — a mimo to otrzymał w zamian niewdzięczność, bunt i nieposłuszeństwo oraz wystawianie Boga na próbę, czyli pełne nieufności „kuszenie Boga” (w. 7 d—11; por. Wj 17, 1—7; Lb 20, 1—13). Autor zachęca do zajęcia innej postawy — postawy posłuszeństwa (w. 7 d—8 a; por. Hbr 3, 7—4, 13).

Taka „lekcja historii” jest bardzo zbawienna dla następnych po-

kołen ludu Bożego i pożyteczna dla każdego chrześcijanina. Błędy „ojców” — ludu Starego Przymierza, winny być przestrożą i pouczeniem otrzeźwiającym dla nas — ludu Nowego Przymierza, a ich cnoty zachętą do dobrego, jak wykazywał to z mocą w swoich listach Apostoł Narodów (por. np. 1 Kor 10) czy inni apostołowie (por. Hbr 3, 7—4, 13; 11; Jk 2, 20 nn; 5, 10 nn).

Przy pokutnej refleksji wiele można się nauczyć „na błędach innych”, a pomocą w tym będzie między innymi zaproponowany psalm — głównie ze względu na owo „napomnienie prorockie” z drugiej części.

Mając słowo Boże w Kościele i całą gamę sakramentalnej pomocy wpływamy w Boże *magnalia* i *mirabilia*, „widzimy dzieła Boże” jak niegdyś Izraelici w czasie drogi Wielkiego Wyjścia — ale też często powtarzamy ich wielki błąd zawinionego niezrozumienia potężnych znaków Bożej obecności i mocy. Psalm 95 budzi nas z takiej postawy uśpienia — wzywając do czujności, uwagi oraz inteligentnego posłuszeństwa.

11) Ps 119 (Wlg 118), 1. 10—13. 15—16: *Błogosławieni, którzy postępują według Prawa Pana*

Ten anonimowy psalm jest najdłuższym psalmem o budowie alfabetycznej; składa się z 22 strof oznaczonych alfabetycznie od Alef do Taw, z których każda zawiera po 8 wierszy. Całość stanowi zbiór różnych elementów literackich, związanych tematem wspólnym — pochwałą Bożego Prawa, czyli Słowa Bożego.

Sama tematyka pozwala usytuować genezę poematu w epoce powygnaniowej (VI—V w. ?); autorstwo zaś przypisać należy poecie (poetom?) wywodzącemu się z kół mądrościowych i to raczej z uboższych warstw społeczeństwa.

Niektórzy widzą tu „zbiór modlitw czy aktów strzelistych, którymi wierny sługa Boży może się posługiwać w różnych sytuacjach swego życia, by wyrazić swe uczucia religijne, biorące natchnienie w umiłowaniu Prawa swego Boskiego Pana” (P. Hugueny); inni dostrzegają w tym psalmie „antologię” różnych zdań z Biblii, zebranych przez szkołę mędrców (Deissler); jeszcze inni doszukują się w nim pokrewieństwa z kołami deuteronomistycznych „katechetów” (Kraus).

Z całą pewnością jest to „antologia” wielu gatunków natchnionej poezji (sentencje, hymny, modlitwa-prośba, a nawet lamentacja, „dziękczynienie, poemat typu mądrościowego), na usługach jednego z podstawowych wątków biblijnych — Prawa Bożego lub Bożego Słowa.

W utworze tym Prawo Boże z entuzjazmem i pietyzmem określane jest na wiele sposobów, za pomocą 9 synonimów, którymi autor natchniony pragnie przybliżyć jak najwięcej aspektów bogatej rzeczywistości określanej „ubogo” jako Boże Prawo czy Słowo. W każdym wierszu (a jest ich aż 176!) — z wyjątkiem w. 122 i prawdopodobnie w. 84 oraz 132 — występuje któreś z określeń Prawa. Oto synonimy głównego wątku, występujące w tym poemacie: 1) hebr. *Thora*, łac. *Lex*, pol. *Prawo* (w. 1); 2) *Hedoth, Praescripta, Świadectwa, Upomnienia, Pouczenia* (w. 2); 3) *Derehk, Via, Droga* (w. 3); 4) *Piqqoudim, Praecepta, Przykazania* (w. 4); 5) *Chouqqim, Statuta, Postanowienia, Ustawy* (w. 5); 6) *Mischpat, Decreta, Postanowienia, Wyroki* (w. 7); 8) *Dabhar, Verba, Słowa* (w. 9); 9) *Himerah, Eloquim, Wyroki, Obietnice* (w. 11).

Zaproponowany wybór wierszy obejmuje 1 werset z pierwszej strofy oraz prawie całą drugą; wyraża zaś gorące pragnienie Boga i tęsknotę za Nim (w. 10), przejawiającą się konkretnie w serdecznym umiłowaniu Bożego Słowa, Jego Prawa i Przykazań. Dlatego psalmista prosi o poznanie Bożych Dróg, Praw i Przykazań, które pragnie wykonywać wiernie, rozmyślać nad nimi oraz ogłaszać je innym (w. 11—13. 15—16).

Temat Bożego Prawa jako zbawczego Słowa jest ważnym wątkiem

w teologii nawrócenia i pokuty. Całe Prawo i prorocy, a więc cały Stary Testament wypełnił się i skupił w Jezusie Chrystusie, Wcielonym Słowie Bożym. On zatem i Jego Ewangelia stanowią naszą „Drogę życia” i winny być naszym „umiłowaniem serdecznym”, ku któremu się nawracamy (por. mszalne: „Niech słowa Ewangelii zgładzą nasze grzechy”); *Mandatum novum* zaś to najistotniejszy wyraz postawy, wymaganej od nas przez Chrystusa oraz Jego Ewangelie.

12) Ps 123 (Wlg 122): *Oczy nasze wznoszą się ku Panu, Bogu naszemu*

Czwarty w zbiorze 15 „psalmów gradualnych” czyli „pieśni stopni” lub „pieśni pielgrzymów” (Ps 120—134), jest krótkim kantykiem (4 wiersze) o charakterze lamentacji-prośby, częściowo indywidualnej (w. 1), zasadniczo jednak zbiorowej (w. 2—4).

Sytuacja ludu „nasyconego wzgardą” (w. 3—4) wskazuje na czasy niewoli babilońskiej jako historyczne *Sitz im Leben* tego psalmu (VI w.).

Psalmista i cały lud uniżony ufnie zwraca się do Boga, „który mieszka w niebie” — co w uchwytym obrazie przypomina Bożą transcendencję, Jego wielkość oraz „inność”, po prostu „sferę Boską”. W błaganiach zanoszonych przez człowieka do Boga nie jest to chyba bez znaczenia, skoro sam Pan w modlitwie przekazanej swoim uczniom każe na samym początku uświadomić sobie podstawowy fakt, że zwracamy się wprawdzie do Ojca, ale Tego, „który jest w niebie” (por. Mt 6, 9; Łk 11, 2—4). Wstęp do nowego *Mszatu Rzymskiego* (1970 i 1975 r.) zalecając chwilę ciszy po wezwaniu do modlitwy przed kolektą mszalną zaznacza, że idzie tu o uświadomienie sobie, iż stoimy przed Bogiem i do Niego się zwracamy (*et omnes una cum sacerdote parumper silent, ut conscii fiant se in conspectu Dei stare* — IGRM 32). Jest to swego rodzaju „stawienie się w obecności Boga” czy raczej „przypomnienie sobie” tego faktu, tak zawsze pożyteczne w modlitwie!

Psalmista i naród „wznoszą swe oczy” ku Bogu jako Panu w postawie sług, ufnie oczekujących zmiłowania i pomocy „z góry” (w. 1—2). Jest to zatem postawa pokorna, kontrastująca z nastawieniem wrogów ludu Bożego, określanych tu jako „zarozumiały i pyszałkowie” (w. 4).

Ufność błagających jest wytrwała, co sygnalizuje autor w obrazie wzniesionych oczu ku Panu tak długo, „dopóki się nie zmiłuje” nad orantami (w. 2).

Jako psalm „pokutny” chrześcijan kantykiem ten uczy nas pokornej wytrwałości w usilnym błaganu o Bożą litość i pomoc w każdym ucisku, utrapieniu, a zwłaszcza w poczuciu winy, gdy zło wtargnąwszy do naszego wnętrza „szyci i drwi” z nas, upokarzając nas w głębinach serca — jak niegdyś wrogowie Bożego ludu podczas uprowadzenia do niewoli oraz okupacji „sycili wzgardą” Bożych wybrańców. U korzeni tamtego historycznego doświadczenia leżała przecież również niewierność Bogu Przymierza — czyli grzech.

13) Ps 130 (Wlg 129): *U pana jest łaskawość i obfite u Niego odkupienie*

Jedenasty z grupy „psalmów gradualnych” jest równocześnie klasycznym „psalmem pokutnym” — i to obok sławnego *Miserere* (Ps 51) chyba najbardziej ulubionym oraz najbardziej znanym psalmem w tej kategorii (*De profundis*). Przewijają się tu również motywy lamentacji indywidualnej o pewnych akcentach społecznych (w. 7—8).

Anonimowy autor z czasów niewoli babilońskiej świadom winy własnej oraz całego narodu woła o miłosierdzie do Boga z „głębokości” (*De profundis!*), a więc jakby z głębin praoceanu, „wielkich wód” — symbolizujących zło, nieszczęście, grzech i karę (w. 2—3).

Dominuje (obok poczucia winy) pewność Bożego miłosierdzia i ufnie

oczekiwanie na rychłą pomoc ze strony Tego, który jest łaskawy i zbawiający w obfitości (w. 7). Nie ma takiej nieprawości, z której by Pan nie wyzwoił skruszonego grzesznika, ani też takiej liczby przewin, które mogłyby ograniczyć potęgę Jego miłosierdzia (w. 4.8). Stąd końcowy wniosek brzmi taką pewnością i zarazem pokorą: „On odkupi Izraela ze wszystkich jego grzechów” (w. 8).

Jako psalm pokutny w celebracjach zbiorowych czy indywidualnej modlitwie nie potrzebuje ten kantykt żadnych rekomendacji, podobnie jak Ps 51; ponieważ jednak często występuje w liturgii (również pogrzebowej), na pewno wymaga pogłębienia i odświeżania ze strony wiernych.

14) Ps 139 (Wlg 138), 1—18. 23—24: *Zbadaj mnie, Boże i poznaj me serce*

Hymn ten to jedna z „pereł” Psalterza zarówno od strony literackiego piękna, jak i pod względem teologicznej głębi. Autor rozważa i wychwala Bożą wszechwiedzę oraz wszechobecność „przenikasz mnie”, „widzisz”, „znasz”, „wiesz”, „ogarniasz”). Nie ma „ucieczki” od Boga ani „ukrycia się” przed Jego „spojrzeniem” (w. 9—12). W świetle tej wszechwiedzy stoi przed Bogiem również psalmista — podziwia nieogarnioną wiedzę i mądrość Boga oraz dzieła Jego potęgi.

W tym właśnie „tle” należy odczytywać wybuch gniewu, a nawet nienawiści proroka względem wrogów Boga, którzy podstępnie zmawiają się przeciw Bogu i gardzą Jego słowem. Tę „złorzeczącą” część psalmu słusznie opuszcza OP, ponieważ przeciętny odbiorca nie zrozumie głębokiej skądinąd wymowy tych wierszy (w. 19—22); nieprzejednana nienawiść do zła — grzechu jako wroga Bożego jest w pewnym sensie „miarą” głębi miłości ku Niemu oraz ku prawdziwemu dobru. Końcowe wiersze stanowią piękną modlitwę o Boży osąd w prawdzie oraz ukazanie niezawodnej, Bożej drogi życia (w. 23—24).

W obrębie nabożeństw pokutnych oraz w prywatnym przygotowywaniu się do sakramentu pokuty psalm ten może stanowić modlitwę-refleksję nad własnym sumieniem i dobre przygotowanie do szczerego rachunku sumienia — pod przenikliwym okiem miłosiernego, ale też wszechwiedzącego Boga. Psalm ten doskonale służy wyostrzeniu naszej szczerości przed sobą, spowiednikiem i Bogiem, zwłaszcza gdy idzie o motywację decyzji i czynów.

15) Ps 143 (Wlg 142), 1—11: *Panie, naucz mnie czynić Twoją wolę*

Ostatni z klasycznych „siedmiu psalmów pokutnych” jest typową lamentacją indywidualną. Biblia przypisuje wprawdzie ten utwór Dawidowi, ale autorstwo to należy brać chyba w sensie szerokim (naśladownictwo w stylu wielkiego Króla-Psalmisty), na co zdają się wskazywać również liczne „pokrewieństwa” z innymi częściami Biblii, zwłaszcza Psalterza. Takie zaś elementy w sumie wskazują raczej na późniejsze pochodzenie utworu.

Psalm jest pieśnią błagalną, upartym wołaniem o wyzwolenie z rąk wrogów, którzy przyprowadzają psalmistę o śmiertelny smutek. Wy różnić możemy w tym utworze dwie części, charakterystyczne dla lamentacji: a) przedstawienie Bogu swego utrapienia (w. 1—6); b) natarczywa prośba o rychłe wyzwolenie (w. 7—12).

Autor czuje się grzesznikiem przed Bogiem Świętym i nie chce być sądzony ku potępieniu; z drugiej strony zaś rozważając Boże dzieła w zaciśnięciu swego serca, spragnionego Boga żywego, psalmista nabiera ufności i powołuje się na Jego wierność, tak przecież od dawna udokumentowaną historycznie. Z miłosiernej dobroci Boga oraz sprawiedliwej wierności wywodzi się ufność modlącego się psalmisty.

Druga część kantyktu jest najważniejsza ze względu na zawartość prośby utrapionego „sługi Bożego”; błaga on nie tylko o uwolnienie od

wrogów, ale także o poznanie Bożych dróg życia („oznajmij, jaką drogą mam kroczyć” — w. 8 c) oraz umiejętność pełnienia woli Boga („naucz mnie czytać Twą wolę” — w. 10 a). Są to bardzo wzniosłe i czyste elementy religijnego zwrotu do Boga, przypominające Chrystusowe rozmówienie się w woli Ojca, które stanowi wewnętrzzną niejako sprężynę całego postępowania Chrystusa (por. np. J 4, 34; 5, 30; 6, 38; 8, 28 n; 12, 49 n).

Oby chrześcijanie, zanoszący do Boga natarczywe prośby w rozlicznych utrapieniach, potrafili swą prośbę przekuć w tak czystą religijność i szukać przede wszystkim Bożej prawdy, myśli, woli (por. Mt 6, 33) — Jego dróg wytyczonych dla człowieka na ziemi! Celebracje pokutne mogłyby przyczyniać się do takiej *katharsis* — oczyszczenia najgłębszych motywów modlitwy; niniejszy zaś psalm znakomicie nadaje się do tego jako element składowy nabożeństwa i źródło prawdziwej refleksji.

ks. Bronisław Mokrzycki SJ, Kraków—Warszawa

III. Z ROZMÓW O POSŁUDZE SŁOWA

Dlaczego nazwa „Eucharystia”?

Ostatni sobór używa wielu nazw na określenie rzeczywistości powszechnie zwanej Mszą św. (por. np. KL 47), ale jednym z najbardziej charakterystycznych określeń i chyba najczęściej spotykanym w dokumentach soborowych i księgach liturgicznych, a także w literaturze teologicznej posoborowego okresu jest nazwa „Eucharystia”. Skąd wywodzi się ta nazwa? Dlaczego tak chętnie posługuje się nią Kościół? Czy oddaje rzeczywiście najlepiej misterium sprawowane w czasie Mszy św.?

Na tle współczesnej tendencji teologicznej, by ujmować Mszę św. całościowo i organicznie — uwzględniając wszystkie jej aspekty oraz wydobywając wzajemne powiązania między nimi — wielość różnych określeń jest zupełnie zrozumiała i z pewnością pomaga w pełniejszym poznaniu Bożego daru, który zajmuje centralne oraz szczytowe miejsce w życiu Kościoła. Wysuwa się więc zasadniczo trzy główne aspekty tego misterium: ofiarę (eucharystyczną), ucztę (paschalną) pamiątkę (Pana).¹

W historycznym rozwoju świadomości Kościoła, posiadającego od początku ten bezcenny skarb otrzymany od Pana (por. 1 Kor 11, 23 nn; KL 47), uwaga ogółu wiernych skupiała się na różnych aspektach Mszy św., a świadomości tej odpowiadała też poniekąd używana wtedy powszechnie jej nazwa.

Z danych Nowego Testamentu możemy wywnioskować, że dla pierwszych chrześcijan Msza św. była przede wszystkim ucztą (oczywiście ofiarną!), skoro nazywali ją bądź „Wieczerzą Pańską” (gr. *to kyriakon deipnon*; łac. *Coena Domini* — por. 1 Kor 11, 20—33), bądź też „łamaniem chleba” (gr. *he klasis tou artou*; łac. *fractio panis* por. Łk 24, 30—35; Dz 2, 42. 46; 20, 7. 11; 27, 35).

W IX i X rozdziale dokumentu zwanego *Didaché* (I—II w.?) misterium

¹ Por. Instr. *Eucharisticum mysterium* z dnia 25.V.1967, n. 3, w: *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae*, opr. R. Kaczyński, Torino 1967, n. 901, s. 321—324; *Institutio Generalis Missalis Romani*, n. 1—8, w: *Missale Romanum*, editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis 1975, s. 27—29; Paweł VI, Encyklika *Mysterium fidei*, z 3.IX.1965, Drukarnia Watykańska „Poliglotta” 1965 (passim); *De sacra communione et de cultu mysterii eucharistici extra Missam*, editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1973 (passim).

Mszy św. nosi już nazwę „Eucharystii” (gr. *eucharistia*). Określenie to w tym samym sensie występuje w wielu innych dokumentach z II i III w.² Szczególnie ważne jest tu świadectwo św. Justyna męczennika (II w.).

W okresie wielkich Ojców Kościoła wchodzi w użycie nowe określenie Mszy św. wskazujące na głębsze i bardziej refleksyjne wnikięcie w głąb tajemnicy; misterium to określa się mianem — „Ofiara” (łac. *oblatio, sacrificium*; gr. *prosfora*). Zwłaszcza św. Augustyn (IV—V) i św. Leon Wielki (V w.) chętnie akcentują ofiarniczy aspekt Eucharystii.

Wschód nazywa Mszę św. „Liturgią” (gr. *leitourgia*) i konsekwentnie mówi o „zgrupowaniach liturgicznych” (połączonych ze Mszą św.) i „zgrupowaniach aliturgicznych” (bez Mszy św.). Zachód również znał określenie *Collecta* (odpowiednik gr. *synaxis* na oznaczenie Mszy św. widząc w niej „zgrupowanie eucharystyczne” Bożego ludu).

Wschodnie *Kyriake* i zachodnie *Dominicum* — to dalsze określenia, które z kolei akcentują element „pamiętki Pana” w niedzielnej Mszy św.

Wreszcie pojawia się techniczny termin na oznaczenie eucharystycznego misterium — *Missa*, który od końca IV w. zaczynał przeważać na Zachodzie (przedtem określenie *Missa* odnosiło się do każdej akcji liturgicznej, zakończonej błogosławieństwem, po którym następowało rozesłanie; od łac. *mitto, dimitto* — posyłam, odsyłam). Z łac. *Missa* pochodzi polskie określenie Msza św., które wprawdzie leksykalnie nic nie mówi, ale ze względu na długą tradycję jednoznacznie określa całe misterium Eucharystii.

W potrydenckiej teologii rozróżniano w Eucharystii zasadniczo dwa aspekty — ofiarę i sakrament (*Eucharistia ut sacrificium et ut sacramentum*). Nazwą Eucharystia najczęściej obejmowano „Sakrament Ciała i Krwi Pańskiej”, czyli obecność Chrystusa pod postaciami konsekrowanymi oraz przyjmowanie ich w świętej Komunii.

Obecnie w nomenklaturze posoborowej nazwą Eucharystia obejmuje się całe misterium Mszy św. we wszystkich aspektach (ofiara, uczta, pamiętka = liturgia słowa i liturgia eucharystyczna).

Skąd wywodzi się ta nazwa?

W nowotestamentalnych przekazach o ustanowieniu Mszy św. przez Chrystusa Pana podczas Wieczery Paschalnej czytamy, że zarówno nad chlebem, jak i nad kielichem wina Chrystus Pan odmawiał modlitwę „błogosławienia i dziękczynienia” (gr. *eulogias* — *eucharistesas*: por. Mt 26, 26n i paralele; 1 Kor 11, 23n). Była to określona modlitwa „błogosławienia-dziękczynienia” (hebr. *berakhah*) związana z uczciami szabatnimi, a w czasie dorocznej Wieczery Paschalnej przybierała formę wyjątkowo uroczystą, zwłaszcza w związku z obrzędem „trzeciego kielicha” paschalnego, zwanego też „kielichem błogosławieństwa” (por. gr. *to poterion tes eulogias*; łac. *calix benedictionis* — por. 1 Kor 10, 16).

Ta uroczysta formuła w klasycznym tekście (hebr. *Birkat ha-Mazon*) składa się z trzech członów, z trzech „błogosławieństw” (hebr. *barakoth*), w sumie mających właściwie charakter „błogosławienia-dziękczynienia-prośby”. Pierwsza część stanowiła „błogosławienie” Boga za dar pokarmu dla całego świata, a więc na dzieło „stworzenia” i rozpoczynała się formułą: „Błogosławiony bądź...” (hebr. *baruch...*). Druga *berakhah* miała charakter wybitnie dziękczynny, a przedmiotem dziękczynienia było dzieło zbawczej ingerencji Boga w historię swego ludu: Ziemia Obiecana jako dziedzictwo, Przymierze i Prawo. Pierwsze słowa modlitwy „Dzięk Ci składamy...” (hebr. *nodeh lekah...*) zaważyły na późniejszym chrześcijańskim interpretowaniu całej modlitwy, jej ducha, a także samej Rzeczywistości, którą Pan przekazał swemu Kościołowi w obrębie Wieczery Paschalnej i w ramach takiej właśnie *berakhah*. Trzecia część stanowiła już

² Por. N.M. Denis-Boulet, *Notions générales sur la Messe*, w: *L'Église en prière*, red. A.G. Martimort, Tournai 1965, 257—262.

prośbę, by Bóg ulitował się nad swoim ludem, nad Jerozolimą i świątynią oraz by ją odnowił w duchu mesjanizmu i obietnic danych niegdyś Dawidowi³.

Nie wchodząc w subtelne dociekania uczonych na temat zakresu wpływu izraelskich *berakoth*, *Birkat ha-Mazon* czy innych tekstów modlitw na ducha, kształt i treść chrześcijańskich anafor — możemy powiedzieć, że w jakiś sposób stamtąd wywodzi się to miłe określenie największej świętości chrześcijaństwa — Mszy św. — jako „Eucharystii”. Choć hebr. *barak* (błogosławić) wprost nie zawiera w sobie dziękczynnych akcentów (*yadah* = dziękować), to jednak w drugim członie „wielkiego błogosławieństwa” występują w samym centrum modlitwy mocna forma dziękczynienia i dotyczy historycznego dzieła Bożego zbawienia, którego pełnią jest przecież dopiero Pascha Chrystusa. Dobrze więc, że grecki przekład (*eulogein* — *eucharistein*) wysunął praktycznie na pierwsze miejsce klimat dziękczynienia i już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa objął tą nazwą całe misterium Wieczernika.

Określenie Mszy św. jako „Eucharystii — Dziękczynienia” wskazuje najpierw na Bożą inicjatywę i dar w tym misterium zawarty; następnie określa klimat duchowy, w jakim należy to misterium sprawować — jest to postawa „ubogich”, otrzymujących od Boga wszystko i dlatego dziękujących Mu za wciąż trwające zbawienie. Przedmiotem zaś dziękczynienia jest całe dzieło zbawienia, ogłaszane etapami w liturgii słowa, a sakramentalnie uobecnianie i sprawowane w liturgii eucharystycznej. Wyrazem realnym zaś „dziękczynienia” jest aktywne uczestnictwo, wymagające współofiarowania i życia zgodnego z powołaniem ludzi zbawionych przez Boga, czyli do Niego należących.

ks. Bronisław Mokrzycki SJ, Kraków—Warszawa

³ Zob. Th.—Julian Talley, *De la „Berakah” à l'Eucharistie. Une question à réexaminer*, La Maison-Dieu 125 (1967) z. 1, 11—37; L. Bouyer, *La vie de la liturgie*, Paris 1960, 149—164; K. Hruby, *L'action de grâces dans la liturgie juive*, w: *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, t. 1, Paris 1970, 23—51.