

## E k u m e n i z m

Joseph Hajjar: *Les chrétiens unites du Proche-Orient*. Paris 1962, 361 ss.

Bernhard Shultze S. J. — Johannes Chrysostomus O. S. B.: *Die Glaubenswelt der orthodoxen Kirche (Wort und Antwort)*. Salzburg 1961, 253 ss.

Karl Ferdinand Ritter: *Die Eucharistische Feler. Die Liturgie der evangelischen Messe und des Predigtgottesdienstes*. Kassel 1961, 518 ss.

Trzy wyżej wymienione pozycje są ujęte razem w jednym sprawozdaniu ze względu na zawarte w nich perspektywy unijne, jak w dwóch pierwszych, oraz na konkretnie przeprowadzane zbliżenie dwóch różnych grup chrześcijan, ukazane w trzecim dziele, wydanym przez protestantów i dla protestantów.

1. Joseph Hajjar w siedmiu rozdziałach swego dzieła stawia za cel ukazanie możliwości przeprowadzenia unii między Kościołem rzymskim a odłączonymi Kościołami wschodnimi. Wskazuje przy tym na precedensy historyczne przeprowadzanych zjednoczeń. Nazwą „Kościoły wschodnie” Autor określa te Kościoły odłączone, które były i są wyjęte (przez siebie same lub przez pierwsze sobory i synody lokalne) spod jurysdykcji obecnie odłączonych patriarchatów Wschodu: Antiochii, Jerozolimy, Aleksandrii i Konstantynopola, nie są zjednoczone z Kościołem rzymskim, natomiast stały się Kościołami narodowymi. Hajjar nie tylko wylicza zaistniałe fakty i świetnie je szereguje, ale ponadto do każdego prawie historycznego problemu daje własny krytyczny sąd, co w praktyce ogromnie ożywia całość. W sumie rzeczy udowadnia, że od dokonanych w historii rozłamów droga do zjednoczenia jest zgoła wewnętrzna (Dzieło Rittera zaskoczy nas nieoczekiwaną wręcz możliwością). Do zamierzonego przez siebie celu, stanowiącego kwintesencję siódmego rozdziału, Autor dochodzi przez dokładne omówienie powstania, rozwoju i skutku każdego rozłamu oraz każdorazowej tendencji unijnej.

Rozdział I dokładnie przedstawia przyczyny i rozwój rozłamów oraz rozdźwięków kościelnych w starożytności chrześcijańskiej. Przyczyn tych Hajjar doszukuje się w pseudochrześcijańskich sektach, gnostycyzmie, hellenistycznie pojętym humanizmie oraz w szkołach: aleksandryjskiej i antiocheńskiej. Wszystko to — zdaniem Autora — razem, lub każdy z czynników oddzielnie, wpływało na różne, czasem sprzeczne, rozumienie treści

wiary. Jeśli nawet przy tych fenomenach historycznych, jakimi były różne ujęcia wiary, nie zawsze chodziło o istotne, doktrynalne, sprzeczności, to jednak zawsze, w każdym wypadku, wszędzie, był odmienny punkt wyjścia, lub też jednostronne akcentowanie pewnym prawd z pominięciem innych, na które właśnie strona przeciwna z kolei zwracała większą uwagę. Autor wyraźnie uwypukla motywy psychologiczne, socjalne, kulturalne, geograficzne i etniczne, które, aczkolwiek nieuświadomiane nigdy, lub prawie nigdy, walnie przyczyniały się do zaognienia stosunków i wytworzenia partykularnych i narodowych Kościołów. Śledzenie dalszego rozwoju teologicznych przeciwieństw i formalnych różnic, prowadzących do zdecydowanych już dogmatycznych określeń, przeprowadza Autor w następnym rozdziale, tutaj natomiast wskazuje na kolosalne wręcz znaczenie jeszcze jednego motywu: dwóch soborów — efeskiego i chalcedońskiego oraz sporów origenesowskich. Czyni to dlatego, ponieważ uparte sprzeciwianie się uchwałom soborowym doprowadziło do wytworzenia się Kościoła nestoriańskiego i monofizycznego, a potępienie monoteletyzm przyczynił się do wyłonienia się Kościoła maronickiego.

Rozdział II wskazuje na jeszcze jedną przyczynę partykularyzmu kościelnego: stanowiła ją inwazja arabska, która swoimi zwycięstwami najpierw spowodowała koegzystencję dwóch różnych religii, a potem, po r. 847, wytworzyła zamknięcie się w sobie lokalnych grup chrześcijańskich i odizolowanie się ich od chrześcijan nie pozostających pod rządami arabskimi. Arabowie okazali się liberalni i tolerancyjni w swej polityce religijnej, a to znów wpłynęło na specyfikę odosobnionych Kościołów.

Rozdział III omawiając okres wypraw krzyżowych wskazuje, że i one częściowo, z jednej strony, stały się przyczyną utrwalenia się istniejących już rozłamów (negatywne nastawienie krzyżowców do tubylczych chrześcijan). Z drugiej natomiast strony — wyprawy krzyżowe dały ogromny wkład w zapoznanie się chrześcijan niekatolickich, od kilku już wieków żyjących w izolacji, z Kościołem rzymskim.

Rozdział IV przedstawia, wielostronnie omówiony na materiale historycznym, rozwój idei unijnej.

Rozdział V poświęcony jest omówieniu sytuacji religijnej chrześcijan na Bliskim Wschodzie w latach 1830—1958. Autor stwierdza, że mimo wielu trudności (politycznych, gospodarczych, kulturalnych) idea unijna zachowała się aż do obecnej chwili.

Rozdział VI dokładnie opisuje aktualny stan religijny tych wspólnot chrześcijańskich partykularno-narodowych.

Rozdział VII jest szczególnie ważny dla współczesnych prądów ekumenicznych. Hajjar omawia oddzielnie każdy z tych Kościołów w jego relacji do Rzymu. Końcowy wniosek Autora przedstawia się następująco: wschodnie Kościoły unijne są przykładem i wzorem ewentualnego zjednoczenia dla autonomicznych Kościołów wschodnich: ortodoksyjnych i narodowych. Nieodzownym warunkiem zjednoczenia jest identyczna jedność z Kościołem rzym-

skim w wierze i w nauczaniu wiary. Jedność taką dałoby się przeprowadzić przy obustronnych porozumieniach, daleko idących, w pojmowaniu treści dogmatu. Natomiast Kościół rzymski musiałby ustąpić (Autor pisał książkę przed rozpoczęciem II Soboru Watykańskiego, na którym te postulatory doszły do głosu i zostały uwzględnione) z narzucania liturgii rzymskiej i rzymskiego prawodawstwa przez zapewnienie Kościołom unijnym i tym, które wyrażą gotowość przyjęcia unii, pewnej samodzielności w liturgii i w prawie, zwłaszcza co do ustroju i dyscypliny. Kościoły już zjednoczone, posiadające te postulatory, są całkowicie świadome swej wielkiej misji ekumenicznej, wskazując na zaistniałe dawniej precedensy i zachęcając swym przykładem do wyzbywania się partykularyzmu z zachowaniem jednak cech narodowościowych.

Pracę J. Hajjara cechuje dokładność w cytowaniu i bogaty wybór oraz trafny zestaw materiału.

2. Bernhard Schultze, długoletni profesor Instytutu Wschodniego w Rzymie jest razem z O. Janem Chryzostomem, dziekanem dla grupy grecko-katolików w Niederalteich, współautorem dzieła również mającego charakter ekumeniczny, o węższym jednak zakresie: omawiającego mianowicie *możliwość* zjednoczenia prawosławia z Kościołem katolickim.

O. Jan Chryzostom zastanawia się nad możliwością (str. 191—209) i sposobem (str. 210—234) obecnego przeprowadzenia unii. Podobnie jak J. Hajjar — na przykładzie precedensów historycznych udowadnia, że możliwość zjednoczenia w dalszym ciągu istnieje. Jednym z tych precedensów jest swotsty paradoks dogmatyczny: prawosławni wprawdzie odrzucają pewne katolickie dogmaty, jednak nie jest to w ich ujęciu odrzucenie kategoryczne i bezapelacyjne. Przykładem tego jest porozumienie na soborze we Florencji, zawarte w sprawie słynnego „Filioque“: po obustronnych wysiłkach wyświetlono dwa odmienne, a jednak niczym się nie wykluczające punkty widzenia tej samej prawdy dogmatycznej o wzajemnym pochodzeniu Trzech Osób Boskich. Ponieważ wzajemne zrozumienie się i porozumienie okazało się wówczas możliwe — może się ono również dokonać i teraz w innych prawdach wiary. Rozbieżność doktrynalna, najbardziej podkreślana i wyolbrzymiana w obecnych czasach, dotyczy głównie prymatu papieża. O. Jan Chryzostom przytacza wszakże szereg wypowiedzi hierarchów i teologów prawosławnych, oraz tekstów liturgicznych, dając prawosławnym podstawy do przyjęcia i uznania prymatu papieża a co w poprawnym ujęciu kolegialności w rządzeniu Kościołem rokuje wielkie nadzieje (por. następną recenzję: Prymat i kolegialność).

Drugi z Współautorów omawianego dzieła, Bernhard Schultze, w rozdziałach zatytułowanych: „Zagadnienie kościelnej jedności w prawosławiu doby obecnej“ (str. 103—130) i „Sobór unijny we Florencji“ (str. 131—153) pogłębia kwestię zjednoczenia, omawianą przez O. Jana Chryzostoma, i zastanawia się nad nierozwiązanym jeszcze ostatecznie problemem: w soborze Kościoła katolickiego udział mogą brać, jako Ojcowie soborowi, katolicy:

w jaki zatem sposób prawosławni, odłączeni od Kościoła katolickiego, mogli brać udział, jako zwykli członkowie, na soborze we Florencji? (por. omawiane dzieło H. Künga i jego uwagi na temat uczestniczenia w soborze). B. Schultze wszechstronnie też omawia dyskutowany na Drugim Soborze Watykańskim temat o stosunku Pisma świętego do Tradycji. Czyni to pod kątem widzenia teologii bizantyńsko-słowiańskiej, skąd czerpie do swojej części dzieła liczne cytaty.

Książka B. Schultza i O. Jana Chryzostoma wywołała żywe zainteresowanie w Niemczech, gdzie zagadnienia ekumeniczne głównie się rozpatruje w relacji: katolicy — ewangelicy, i gdzie jest predyspozycja do przeoczenia, iż większość braci odłączonych stanowią chrześcijanie wschodni. Książka ta jest również cenna dla Polaka: stanowi przyczynek do tolerancji i poszanowania cudzych przekonań religijnych.

3. Oba poprzednio omówione dzieła pochodzą z kół katolickich. Tematem ich, w obu wypadkach, jest możliwość zjednoczenia z Kościołem katolickim wschodnich chrześcijan odłączonych. W jednym i w drugim wypadku jest wyrażone zdanie katolika: jak katolik widzi możliwość zjednoczenia. Trzecie natomiast dzieło, omawiane w teże recenzji, pochodzi spod pióra ewangelika. Autorem jego jest Karl Ferdinand Ritter. Nie mówi on w swym dziele ani o zjednoczeniu ani o jego możliwości i precedensach: nie jest to dzieło teoretyczne. Służyć ma ono głównie i przede wszystkim praktyce życia religijnego, i to w pewnym jego zakresie, mianowicie nabożeństwom konkretnie przeprowadzanym. Ritter zatem *tworzy* precedensy, i to na wielką skalę, i praktycznie ukazuje, *jak* się faktycznie dokonuje zbliżenie w samej głębi przeżycia religijnego wyrażającego się poprzez kult. Zbliżenie to jest, jak zobaczymy, poprzez czerpanie tekstów z przebogatej tradycji liturgicznej Wschodu i Zachodu chrześcijańskiego.

Katolicy są już przyzwyczajeni, zwłaszcza w ostatnich latach, do ciągłych reform w Kościele w dziedzinie liturgii, dążących do odnowy i pogłębienia życia liturgicznego i religijnego. Dlatego pewnym zaskoczeniem może się okazać wiadomość, jaką otrzymujemy z książki Rittersa, że katolickiemu ruchowi liturgicznemu w całej pełni, już od dawna, odpowiada analogiczny ruch liturgiczny ze strony ewangelickiej, i to ruch wzorujący się w wielu wypadkach na tendencjach katolickich. Gdy pierwotnie, i do niedawna, nabożeństwo ewangelickie polegało przede wszystkim na wygłoszeniu i wysłuchaniu kazania (sam układ ławek np. w kościołach ewangelickich był w kierunku nie ołtarza, lecz ambony), a Wieczera Pańska była tylko dodatkiem do niego, to agenda ewangelicko-luterańska z r. 1955 stawia krok naprzód i wymaga koniecznego połączenia w nierozdzielną całość kazania i Wieczery Pańskiej, jako niedzielnego nabożeństwa. W 6 lat potem, w r. 1961, jedna z agend ewangelickich, niemiecko-prowincjonalnych, zezwala na dokonywanie i przeprowadzanie takiego porządku nabożeństw, który (przynajmniej w swym zarysie, krok w krok idąc za Mszalem Rzymskim) byłby podobny do zebrań kul-

tywnych starożytnego chrześcijaństwa (a więc zmienia się również sposób umeblowania wnętrza kościoła ewangelickiego).

Dzieło K. F. Rittera jest wprowadzeniem w życie tej agendy. Nie jest ono urzędowym pismem kościelnym. Układem treści jednak, wskazaniem i starannym wydaniem, daleko wykracza poza ramy czysto prywatnego przedsięwzięcia. Tytuł jego wskazuje, że głównym elementem nabożeństwa będzie liturgia eucharystyczna (wzorująca się na Mszy katolickiej; zastosowano nawet w tytule wyraz *Msza*).

K. F. Ritter zmierza w swym dziele do tego, aby nabożeństwo odzyskało swój właściwy charakter jako misterium. Jednostronny główny nacisk Reformacji na słowo mówione przyczynił się do niebezpieczeństwa polegającego na „pojmowaniu przepowiadania słowa wyłącznie po linii pouczenia, samego instruowania“ (str. 16). Pociągnęło to za sobą zatracenie idei „liturgicznego charakteru“. Obecny ruch liturgiczny natomiast doprowadził do przeanalizowania dotychczasowego stanowiska i do wyprowadzenia następującego wniosku: „Odkrycie charakteru liturgicznego jest równoznaczne z odkryciem charakteru sakramentalnego nabożeństwa“ (str. 16). Bez względu na utartą i praktykowaną aż dotąd tradycję — należy wejść w czynne kontynuowanie historii zbawienia. „To zakorzenienie się w historię, a zarazem w badanie tradycji, ma sens odmienny niż to głoszą dotychczasowe przepisy nabożeństw pochodzące z początków Reformacji“ (str. 17). Na tych też zasadach przeprowadza się obecnie konsekwentnie przebudowę nabożeństwa. Nowa agenda poświęca wiele uwagi symbolice: „Liturgia jest wolnym od wszelkiej tendencyjności działaniem. Wartość jej i skuteczność spoczywa głęboko w wielkiej silesymboliki (str. 25).“ „Pedagogiczna tendencyjność oznacza śmierć dla prawdziwego kultu“ (tamże). Z tych też względów podkreśla się ważność różnych form pozdrowienia w czasie nabożeństw, sposobów zachowania się przed ołtarzem, a nawet skłonów ciała przy pocałowaniu ołtarza. Słynne „Dłonie modlitewne“ Dürera są nie tylko piękne i zachwycające ze względu na formę malarską, ale stają się obecnie wręcz aktualnym symbolem o wielkiej sile wyrazu przeżycia religijnego. Poprawnie uczyniony znak krzyża zyskuje swe właściwe, godne miejsce. Co do ubioru — Autor zaleca wręcz wzorowanie się na katolickim ruchu nowoczesności w paramentyce. Wskazane też jest nie tylko posługiwanie się pełnym wizerunkiem krzyża, ale i kadzidłem, dzięki któremu ołtarz staje się osłonięty „obłokiem modlitw“ (str. 212). K. F. Ritter lojalnie zaznacza, że te i tym podobne reformy bynajmniej nie dowodzą, iż raz na zawsze zostaną tym samym usunięte antyrzymskie kompleksy.

To, co — oczywiście — szczególnie nas interesuje w omawianym dziele, jest całkiem nową konstrukcją liturgii, i to eucharystycznej (*Eucharistische Feier*), do której Autor nie obawia się zastosować nazwy „*Msza*“, zwłaszcza do jej części niezmiennych. Wprowadza się trojaką formę nabożeństw: „Formę dialogowaną“, która winna znaleźć zastosowanie poza wspólnymi nabożeństwami niedzielnymi w kręgach elitarnych (stowarzyszeniach diakoń-

skich braci i siostr — str. 195—205), „Formę niedzielną“, która jest przeznaczona dla nabożeństw niedzielnych (str. 207—240) oraz „Formę świąteczną“, w której wszystkie główne modlitwy są nie tylko w całości recytowane, lecz nawet śpiewane, i to w melodiach — doskonale znanych — starożytnych, tradycyjnych śpiewów oltarzowych (str. 241—272).

Orientacja mszalna na sposób rzymski jest aż nazbyt widoczna. Świadczą o tym poszczególne części będące w ścisłej korelacji ze Mszą rzymską (oczywiście bez zastosowania nazw łacińskich, użytych w tej recenzji dla łatwiejszego ich porównania z odnośnymi częściami znanymi we Mszy rzymskiej). I tak znajdujemy, skrócony, odpowiednik Confiteor (wprawdzie bez wymieniania poszczególnych świętych, jednakże z formułą: „przed całym świętym Kościołem“) wraz ze wszystkimi następnymi inwokacjami trafnie zakończonymi modlitwą *Aufer a nobis*. Modlitwa na ofertorium zawiera w swym początku analogię do *Suscipe sancta Trinitas*. Dzięki niej materialne złożenie darów staje się niedwuznaczną symboliką powszechnego i całkowitego ofiarowania: „i tak składamy dary Twej dobroci na Twym ołtarzu i wyznajemy, że Twoje jest wszystko“... (str. 201). Również podczas komunii zachowano słowa, do jakich jesteśmy przyzwyczajeni we Mszy rzymskiej. W „formie niedzielnej“ zachowano odpowiednik naszego *Munda cor meum* oraz Prolog Ewangelii Janowej — umieszczony bardzo logicznie przed *postcommunio* i będący tutaj reperkusją do przyjętej właśnie Komunii. Podobnie do katolickich tendencji reformistycznych — po czytaniach w „formie dialogowanej“ (elitarniej) dołączono, podzielone na chóry, modlitwy błagalne zaczerpnięte z najstarszej tradycji z zachętą również do chóralnego ich odmawiania w niedziele; w „formie świątecznej“ przypominają one bizantyjskie ektenie (śpiewane przez diakona po Ewangelii liczne zawołania litanijne i odpowiedzi na nie wiernych). Charakterystyczne jest to, że Wyznanie wiary (*Credo*) — w „formie śpiewanej“ — poprzedza na sposób wschodni bezpośrednio prefację. *Credo* tym samym wchodzi w krąg ofiarowania: „jest ono pojęte nie jako część nauki, lecz jako ofiara pochw. Ina i dlatego jest wzięte w krąg ofiarowania“ (str. 208). To wzajemne powiązanie ofiarowania i wyznania przypomina, że pierwotnie symbol wiary i modlitwa eucharystyczna, będąc ze sobą spokrewnione, były wyznaniem boskiego dzieła zbawczego i ofiarowaniem się człowieka Bogu. Do modlitw ofiarnych dołączono też — w niedziele — końcową doksologię z naszego Kanonu: *Per ipsum*.

Zasadniczą tendencją nowego kierunku liturgicznego jest przede wszystkim wierność tradycji, którą reprezentowały rzymskie mszale przedśredniowieczne. W ogólnym zarysie przeszczepiono ją do liturgii protestanckiej: zachowano trzy modlitwy w ich właściwym miejscu (*collecta*, *secreta*, *postcommunio*) z ich dawnym zakończeniem (*per Christum*), śpiewy z części stałych (*Kyrie*, *Gloria*, *Sanctus*, *Agnus Dei*) oraz części zmiennych (przynajmniej *Introit* — z rozszerzoną psalmodią: teksty psalmów dopasowano jak najbardziej do Ewangelii dnia), zezwolono również na dowolne formułowanie tekstu oracyj — w oparciu o tradycję (str. 53—192; 303—498).

Najbardziej nas interesującą częścią tej liturgii jest „krąg“ Eucharystii, która, podobnie jak Credo jest pojęte jako ofiara, pojęta jest jako wyznanie przez człowieka zbawczego czynu boskiego i wzajemnego ofiarowania się człowieka i Boga. Krąg ten rozpoczyna się zaraz po dialogu przypominającym praefatio communis. Po trzykrotnym Sanctus jest natychmiastowe przejście do słów mówiących o ustanowieniu Eucharystii. Po nich następuje anamneza rozwijająca się w modlitwę pochwalną a kończąca się sformułowaniem nawiązującym do dokonywanej ofiary: „przez jego (tzn. Najwyższego Kapłana) krew oczyszczeni i pojednani z radością wstępujemy do świętego przybytku i zbliżamy się do tronu łaski Twej w mocy tej czystej, świętej, wszechwystarczającej ofiary (hostiam puram, hostiam sanctam...!)“. Idea ofiarowania się człowieka Bogu i podkreślenie tego w tym miejscu pochodzi z tradycji liturgicznej: wszystkie słowa, łącznie ze słowami ustanowienia, wskazywały na dokonaną już ofiarę, do której udział swój wnoszą wszyscy wierni (Hipolit: offerimus tibi panem et calicem). Teksty przejęte z tradycji przez ewangelików zbliżają się do koncepcji ofiary składanej przez cały Kościół, a to już jest wspólne z katolickim ujęciem ofiary Kościoła powszechnego.

Krąg komunijny w liturgii ewangelickiej zawiera również (jak we Mszy rzymskiej) Ojciec nasz. Tekst tej modlitwy jest tutaj bardziej pogłębiony (niż we Mszy rzymskiej: pacificare et coadunare digneris) przez kontekst unijny, w jakim się znajduje. Dodano mianowicie dwa niezmiernie wymowne teksty starożytne: 1 Kor 10, 16 (Czy chleb, który łamiemy, nie jest uczestnictwem w Ciele Chrystusowym?) i Didache 9, 4 (O chlebie łamanym: dzięki ci czynimy, Ojciec nasz, za życie i wtajemniczenie, jakich nam udzieliłeś przez Jezusa, dziecię Twoje.... Tak jak ten Chleb łamany porozkruszany był po górach a zebrany stał się jeden, tak Kościół Twój niech się zbierze od krańców ziemi w jedno Twe królestwo). W czasie nabożeństwa niedzielnego (forma niedzielna) w tym miejscu jest też starochrześcijańskie Sancta sanctis z kornymi odpowiedziami — zaczerpniętymi ze Mszy bizantyjskiej.

O wewnętrznym zbliżeniu się do liturgii katolickiej świadczy też wzorowanie się i innych nabożeństw, częściowo we własnej interpretacji, która daje nowe zupełnie oświetlenie podjętemu dziedzictwu. Przejęto formularze mszalne okresu wielkopostnego i dni kwartałowych, Niedzieli Palmowej (łącznie z procesją i — dawniej uwzględnianym i nakazywanym w ceremoniale rzymskim — pukaniem do drzwi), Wielkiego Tygodnia (nawet z zamilknięciem dzwonów w czasie Gloria Wielkiego Czwartku), triduum Wielkanocnego (z czytaniem wielkosobotnimi nakazanymi po ostatniej reformie Mszałów rzymskich).

W liturgii ewangelickiej zatem — jak się przekonywujemy — sięgnięto do całego bogactwa chrześcijańskiej tradycji liturgicznej i stworzono liturgię o większej sile wyrazu a zatem bardziej odpowiadającą wymogom przeżycia religijnego. Jeśli jeszcze pewnego dnia, skutkiem rozwijającej się nadal reformy liturgicznej, liturg ewangelicki otrzyma urząd i będzie to połączone

ze specjalnym święceniem kapłańskim, wówczas święty Kościół będzie miał możliwość dodania do uznanych rytów nową, i to nie najmniejszą, perłę liturgiczną.

K. F. Ritter poświęca też w swej książce miejsce ewangelickiemu dziedzictwu, jakim jest nabożeństwo kerygmatyczne, na które u nas nie zwracano przed ostatnią reformą mszalną obowiązującą od 7. III. 1965 r. dostatecznej uwagi, należynej posłudze słowu Bożemu, a które w duchu ewangelickiej reformy liturgicznej jest inaczej pojęte niż dotychczas. Kazanie jest okolonie modlitwą, odmawianą chórowo przez całe zgromadzenie wiernych i kończącą się Modlitwą Pańską oraz błogosławieństwem (do modlitewnego obramowania kazania zachęcają znów katolików przepisy odnowy życia liturgicznego).

Można żywić nadzieję, że wzgląd historyczny, doktrynalny i liturgiczny na tradycję i obfite czerpanie z niej tekstów do współczesnej liturgii zarówno u ewangelików jak i katolików umożliwi wzajemne zbliżenie się — przynajmniej na płaszczyźnie tekstualnej — do liturgicznego przeżycia wiary.

Trzy omówione pozycje literatury chrześcijańskiej wykazują, że precedensy unifikacyjne nie tylko były w przeszłości, ale tworzy się obustronnie i teraz.

*ks. Tadeusz Alfred Zajkowski*