

Franciszek Blachnicki

Biuletyn odnowy liturgii

Collectanea Theologica 39/3, 111-127

1969

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 ODNOWY LITURGII

Zawartość: I. DOKUMENTY ODNOWY: Nowy *Enchiridion Indulgentiarum*. II. PROBLEMY ODNOWY. 1. Liturgia a współcześni pół-chrześcijananie. — 2. Katecheza a liturgia. III. PRAKTYKA ODNOWY. 1. Gest wskazujący czy „epikletyczny”. — 2. Zauważone... IV. KRONIKA ODNOWY. 1. XIX Narodowy Tydzień liturgiczny we Włoszech. 2. Z Sekcji Liturgicznej Instytutu Teologii Pastoralnej KUL.*

I. DOKUMENTY ODNOWY

1. Nowy *Enchiridion Indulgentiarum*

Konstytucja apostolska *Indulgentiarum doctrina* z 1.I.1967 r., która została urzędowo ogłoszona w *Acta Apostolicae Sedis* 30.I. tegoż roku (ss. 5—24) i weszła w życie po trzech miesiącach, a więc 30 kwietnia, zawiera — jak wiemy — w swej drugiej, prawnej części (pierwsza część jest historycznodogmatyczna) 20 nowych przepisów (zwanym po prostu *Normae*). Celem ich jest nadanie praktyce zyskiwania odpustów większej godności i znaczenia. Trzynasta spośród nowych zasad postanawia, że dotychczasowy autentyczny zbiór odpustów zostanie poddany rewizji i w przyszłości odpustami obdarzone będą tylko ważniejsze uczynki miłości, pobożności i pokuty oraz ważniejsze modlitwy.

Zgodnie z tym postanowieniem Penitencjaria Apostolska sporządziła nowy, ogólnokościelny, taksatywny zbiór pt. *Enchiridion Indulgentiarum — Normae et Concessionones* (Typis Polyglottis Vaticanis 1968), liczący obecnie tylko 118 stron. Ojciec św. Paweł VI zatwierdził go 15.VI.1968, a wspomniany trybunał papieski ogłosił dekretem z 29.VI. tegoż roku. Równocześnie zniesiono wszystkie dotychczasowe ogólnokościelne odpusty, nie zawarte w tym zbiorze oraz wszystkie te rozporządzenia Kodeksu Prawa Kanonicznego i dekrety Stolicy Apost., których nie ma w nowym *enchiridionie*.

Aby niknąć zaś wątpliwości, które z dawnych przepisów są do dziś aktualne, ujęto obecnie obowiązujące zasady nie w dwadzieścia (jak 1.I.1967), lecz w trzydzieści sześć przepisów, nazwanych *Normae de indulgentiis* (por. też AAS z 29. VIII.1968, 414—419). Najnowsze *Normae de indulgentiis* albo są powtórzeniem przepisów cyt. konstytucji apost. zawartych w jej rozdziale pt. *Normae*, albo są wzięte (oczywiście po odpowiednim zmodyfikowaniu, gdy zachodziła tego potrzeba) z przepisów zawartych w KPK.

Odnośnie niezmiennych przepisów wziętych z KPK warto zwrócić uwagę na nr 3, 20 § 2, 22, 23, 31, 32 i 33, na mocy których m. in.: a) tylko ten

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Franciszek Blachnicki, Lublin.

może dostąpić odpustu kto jest ochrzczony, wolny od ekskomuniki i w stanie łaski uświęcającej oraz podlega zwierzchnikowi udzielającemu odpustu, ma przynajmniej ogólną intencję pozyskania odpustów i w przepisany czas i w odpowiedni sposób spełnia stawiane wymagania b) nie można dostąpić odpustu za czyn, do którego jest się zobowiązanym na mocy przykazania lub nakazu, chyba, że w danym wypadku istnieje przeciwny przepis; można natomiast uzyskać odpust przywiązany do czynu, który został nadany jako pokuta sakramentalna; c) przepisane modlitwy można zmówić w jakimkolwiek języku, byleby ich przekład był zatwierdzony przez Penitencjarię Apost. lub przez jednego z ordynariuszy miejsc, w których tego języka powszechnie się używa; d) przepisana modlitwa może też odmawiać na przemian z drugą osobą, a nawet myślą, podczas gdy ktoś inny ustnie ją odmawia; e) jeśli czyn, do którego jest przywiązany odpust, polega na nawiedzeniu kościoła lub kaplicy, można go spełnić od południa dnia poprzedniego, aż do północy dnia wyznaczonego (np. 2.XI, uroczystość tytułu kościoła, Porcjunkula); f) dostępując odpustu nie można go aplikować bliźniemu, który żyje; g) odpust przywiązany do pobożnego posługiwania się przedmiotem kultu (por. niżej część A, III, 29.VI.) wygasa tylko wtedy, gdy dany przedmiot ulegnie całkowitemu zniszczeniu, albo zostanie sprzedany. — Odnośnie zaś nowych przepisów wziętych z konstytucji apost. *Indulg. doct.* warto zwrócić uwagę na nr 4, na mocy którego każdy bez wyjątku odpust można ofiarować w intencji duszy czyścicowej.

Na treść nowego enchiridionu składa się: 1) w.w. dekret Penitencjarii Apost. (str. 7 nn.), 2) ogólny wstęp (ss. 11—14), 3) 36 w.w. zasad dotyczących odpustów (ss. 17—25), 4) omówienie i wyliczenie 3 ogólnych odpustów częściowych z dodaniem przykładów pobożnych wezwań (ss. 29—38 i 75—78), 5) omówienie i taksatywne wyliczenie innych ogólnokościelnych 70 odpustów częściowych i zupełnych (oprócz trzech w.w. oraz trzech podanych w 11 i 21 spośród wspomnianych 36 zasad — ss. 41—72) oraz 6) cała konstytucja apost. z 1.I.1967 (ss. 81—112).

A. Odpusty w zasadzie zupełne

I. Ogólne zasady ich uzyskiwania

1. Aby móc dostąpić w zasadzie każdego odpustu zupełnego (*Enchiridion Indulg.*, 42) trzeba:

a) wykluczyć wszelkie przywiązanie do jakiegokolwiek grzechu nawet poprzedniego;

b) wypełnić trzy zwykłe warunki, którymi są: sakramentalna spowiedź i Komunia św. oraz jakakolwiek ustna modlitwa w intencji wyznaczonej przez papieża;

c) w odpowiednim czasie i w przepisany sposób wykonać czyn, do którego odpust jest przywiązany.

Trzy warunki wymienione w punkcie b można spełnić na wiele dni przed lub po wykonaniu czynu obdarzonego odpustem. Po jednej spowiedzi św. można zyskać więcej odpustów zupełnych; po jednej zaś Komunii św. i jednej modlitwie wedle intencji Papieża uzyskuje się tylko jeden odpust zupełny.

Jeśli czyn, do którego przywiązany jest odpust, polega na nawiedzeniu kościoła lub kaplicy, trzeba w czasie tego nawiedzenia zmówić *Ojcze nasz* i *Wierzę w Boga*.

Wszystkie inne odpusty związane z nawiedzeniem kościołów i kaplic (oraz np. brackie i zakonne), o których nie ma mowy w konstytucji apost. *Indulgentiarum doctrina* (ani w omawianym enchiridionie), miały być do końca r. 1967 przedłożone do rewizji Penitencjarii Apost.; w wypadku zaś nie zatwierdzenia ich straciły ważność 7 dniem 1.I.1969 roku.

2. W ciągu dnia można dostąpić tylko jednego odpustu zupełnego (z wyj. odpustu w niebezpieczeństwie śmierci, który można uzyskać nawet wtedy, gdy już dostąpiło się innego odpustu zupełnego).

3. Nie ma żadnych ołtarzy uprzywilejowanych (por. jednak niżej część A, II, 5).

II. Czyny obdarzone odpustem zupełnym dostępnym każdego dnia.

1. Różaniec (*Enchirid. Ind.*, s. 62 n.)

Czyn, do którego przywiązany jest ten odpust, polega na mówieniu części radosnej, bolesnej lub chwalebnej (każdy dziesiątek składa się z jednego *Ojciec nasz* i dziesięciu *Zdrowaś*). Trzeba jednak: a) całą daną część zmówić bez przerwy (za każdy dziesiątek mówiony osobno przysługuje odpust częstkowy);

b) z modlitwą ustną złączyć rozważanie tajemnic;

c) przy publicznym odmawianiu zapowiadać poszczególne tajemnice wg zatwierdzonego w danym miejscu zwyczaju;

d) mówić różaniec albo w kościele, albo w kaplicy publicznej, albo w gronie zakonnym, albo w stowarzyszeniu religijnym, albo w rodzinie (w innych okolicznościach przysługuje odpust częstkowy).

2. Droga Krzyżowa (*dz. cyt.*, 68).

Czyn obdarzony odpustem polega na:

a) rozmyślaniu męki i śmierci Chrystusa Pana (niekoniecznie wg poszczególnych stacji);

b) w rozmyślaniu przeprowadzonym przed 14 prawnie erygowanymi stacjami, zaopatrzonymi przynajmniej w krzyżyki (por. „*Homo Dei*” 1965, 117);

c) przechodzeniu od stacji do stacji; jeśli jednak to nabożeństwo odprawia się publicznie i przechodzenie obecnych wywołałoby zamieszanie, wystarczy, gdy stacje obchodzi przynajmniej ten, kto przewodniczy tej pobożnej praktyce.

Ci, którzy bez dużej fizycznej lub moralnej trudności nie mogą odprawić Drogi Krzyżowej, dostępują odpustu zupełnego, jeśli rozmyślają mękę i śmierć Pana Jezusa przynajmniej przez pół godziny (choćby nie posługiwali się żadnym krucyfiksem).

3. Adoracja Najśw. Sakramentu, przynajmniej przez 30 minut (do krótszej adoracji jest przywiązany odpust częstkowy; *dz. cyt.*, 44).

4. Pobożne czytanie Pisma św., też przynajmniej półgodzinne (za krótsze przysługuje odpust częstkowy; *dz. cyt.*, 64).

5. Wg opinii poważnych autorów przepis zawarty w konstyt. apost. *Indulg. doct.* nr 20 (i powtórzony w *Enchir. indulg.*, *Normae de indulg.* nr 21) należy tak rozumieć, że obecnie z każdą Mszą św. odprawianą w intencji dusz czyścicowych jest złączony odpust zupełny dla jednej z nich (por. np. Mura, *Constitutionis Apostolicae „Indulgentiarum doctrina” breve commentarium*, Typis Polyglottis Vaticanis 1968, 66).

III. Czyny obdarzone odpustem zupełnym dostępnym w pewne dni roku

a) Wg kalendarza całego Kościoła

1—2. Pobożne i publiczne zmówienie hymnu *O Stworzycielu Duchu, przyjdź* w dniu 1.I. oraz w pierwsze święto Zesłania Ducha Św. (za pobożne zaś zmówienie tego hymnu w innych wypadkach dostępuje się odpustu częstkowego; *dz. cyt.* 68).

3. Pobożne zmówienie po Komunii św. przed wizerunkiem Ukrzyżowanego modlitwy *Oto ja o dobry i najłodszy Jezu*, ale tylko we wszystkie piątki

W. Postu (we wszystkie inne dni roku przysługuje odpust częstkowy; *dz. cyt.*, 52).

4—5. Pobożne i uroczyste zmówienie *Przed tak wielkim...* z werselem responsorium i modlitwą w W. Czwartek i w Boże Ciało (za pobożne zaś zmówienie w innych wypadkach dostępuje się odpustu częstkowego; *dz. cyt.* 66 n.).

6. Pobożny udział w adoracji Krzyża i ucałowanie go podczas liturgii W. Piątku (*dz. cyt.* 51).

7—8. Odnowienie obietnic chrztu św. podczas liturgii Wigilii Paschalnej oraz w rocznicę chrztu (w ostatnim wypadku wystarczy jakakolwiek używana formuła; w innych wypadkach przysługuje odpust częstkowy; *dz. cyt.*, 72).

9. Pobożne i publiczne zmówienie aktu zadośćuczynienia Najśw. Sercu Jezusowemu w uroczystość Serca P. J. (*O Jezu najśłodszym, któremu za miłość bez granic;* w innych wypadkach za pobożne zmówienie tego aktu dostępuje się odpustu częstkowego; *dz. cyt.*, 54 n.).

10. Kto z pobożną intencją posługuje się przedmiotem kultu (krucyfiksem, krzyżem, szkaplerzem, medalikiem oraz jakakolwiek koronką, np. różańcem) w przepisany sposób poświęconym przez któregośkolwiek biskupa, może dostąpić odpustu zupełnego w uroczystość św. Apostołów Piotra i Pawła, byleby złożył wyznanie wiary wg jakiegokolwiek zatwierdzonej formuły (np. *Wierzę w Boga, Wierzę w jednego Boga*). Kto zaś pobożnie posługuje się w. w. przedmiotem, w przepisany sposób poświęconym przez jakiegokolwiek kapłana, dostępuje odpustu częstkowego — *dz. cyt.*, 59. Zgodnie z instrukcją *Inter Oecumenici* nr 77 poświęcenia te nie są obecnie zastrzeżone).

Pobożne posługiwanie się wspomnianymi przedmiotami polega np. na ich ucałowaniu, używaniu różańca do modlitwy, umieszczeniu krucyfiku lub krzyża na jakimś honorowym miejscu, noszeniu przy sobie szkaplerza lub medalika.

Wyliczenie, z którymi dewocjonaliami łączy się dostąpienie odpustów, jest taksatywne. Stąd z dniem 30. IV. 1967 zostały zniesione odpusty przywiązane do innych przedmiotów kultu oraz inne odpusty przywiązane do dopiero co wymienionych dewocjonalii (por. konst. apost. *Indulg. doctr.* oraz *Mura*, *dz. cyt.*, 60—63).

11. Pobożne i publiczne zmówienie aktu poświęcenia rodzaju ludzkiego Jezusowi Chrystusowi Królowi w uroczystość Chrystusa Króla (*O Jezu najśłodszym, Odkupicielu...* — por. *Coll. Rit.*, 305 n.; w innych wypadkach za pobożne zmówienie tego aktu dostępuje się odpustu częstkowego; *dz. cyt.*, 56).

12. Dzień Zaduszny

Czyn, do którego jest przywiązany w tym dniu odpust zupełny (dla duszy w czyśćcu), polega na pobożnym nawiedzeniu jakiegokolwiek kościoła katolickiego, kaplicy publicznej (lub półpublicznej, jeśli prawnie się z niej korzysta) i na równoczesnym zmówieniu *Ojcze nasz* oraz *Wierzę w Boga*. Odpustu tego można dostąpić w tym dniu, w którym w danym roku przypada Dzień Zaduszny, albo — jeśli zezwoli na to ordynariusz — w dniu 1. XI, względnie w niedzielę przed lub po Dniu Zadusznym (tylko w jednym z wymienionych terminów i tylko jeden raz; por. *dz. cyt.*, 71).

13. Nawiedzenie cmentarza

Każdego dnia od 1 do 8 listopada można dostąpić odpustu zupełnego (dla duszy w czyśćcu) za nawiedzenie cmentarza grzebalnego i równoczesne zmówienie choćby myślnie modlitwy w intencji zmarłych (za podobne zaś nawiedzenie cmentarza w inne dni roku przysługuje odpust częstkowy, *dz. cyt.*, 50).

14. Publiczne zmówienie hymnu *Te Deum* 31 grudnia (w innych wypadkach za zmówienie tego hymnu w intencji dziękczynnej dostępuje się odpustu częstkowego; *dz. cyt.*, 67).

b) odpusty wg kalendarza partykularnego
oraz przy specjalnych okolicznościach

1—2 Uroczystość tytułu kościoła paraf. i tzw. Porcjunkula (*dz. cyt.*, 70).

Czyn, do którego jest przywiązany w obu tych dniach odpust zupełny, polega na pobożnym nawiedzeniu kościoła parafialnego (względnie katedralnego, choćby nie był parafialnym, lub kościoła parafii misyjnej) z równoczesnym zmówieniem *Ojcze nasz* oraz *Wierzę w Boga*.

Powyższych odpustów można dostąpić nie więcej niż dwa razy w roku. Jeśli więc kościół ma więcej tytułów, odpust zupełny wolno uzyskać zasadniczo tylko w jedną z uroczystości jego tytułu.

Oba odpusty (nie tylko Porcjunkuli, lecz także związany z tytułem kościoła) ordynariusz może przenieść nie tylko na niedzielę poprzedzającą lub następującą (zezwolenie takie jest potrzebne, gdy w żadną z tych niedziel nie przypada zewnętrzny obchód danej uroczystości) lecz także na inny stosowniejszy dzień, np. Porcjunkulę na uroczystość drugiego tytułu kościoła lub na inny drugi parafialny odpust zupełny, który w razie niezatwierdzenia straciłby ważność z dniem 1. I. 1969.

3. Pobożne nawiedzenie kościoła lub kaplicy zakonnej w uroczystość św. założyciela zakonu (*dz. cyt.*, 72).

4. Pobożne nawiedzenie jednej z czterech patriarchalnych bazylik rzymskich (św. Jana Chrzciciela na Lateranie, św. Piotra na Watykanie, św. Pawła za murami i N.M.P. Większej): a) w uroczystość jej tytułu, b) w każde święto obowiązujące (tzn. we wszystkie niedziele oraz w 10 świąt wyliczonych w kon. 1247 § 1), a ponadto raz w roku w inny, dowolnie wybrany dzień (*dz. cyt.*, 49).

5. Każde pobożne nawiedzenie jednego z 65 kościołów stacyjnych Wiecznego Miasta w dni wyznaczone przez Mszą Rzymską, połączone z udziałem w odprawianych tam rannych lub wieczornych obrzędach religijnych (*dz. cyt.*, 66). (Za pobożne zaś nawiedzenie tych kościołów w podanych dniach bez udziału w obrzędach można dostąpić odpustu cząstkowego.)

6. Pobożne przyjęcie błogosławieństwa papieskiego *Urbi et Orbi*, udzielonego nawet drogą radiową (*dz. cyt.*, 49).

7. Przyjęcie błogosławieństwa papieskiego związanego z odpustem zupełnym, którego na swoim terytorium i wg przepisanej formuły udziela biskup diecezjalny lub inny zrównany z nim w prawach ordynariusz miejsca z chwilą objęcia urzędu arcybiskupiego). Każdy w.w. hierarcha może udzielić tego błogosławieństwa trzy razy w roku, w wybrane przez siebie jakiegokolwiek uroczyste święto, nawet wtedy, gdy osobiście nie odprawia uroczystej Mszy św., lecz tylko w niej uczestniczy (*dz. cyt.*, 18).

W wypadku udzielania powyższego błogosławieństwa papieskiego odpada błogosławieństwo przepisane przez *Ordo Missae (Instructio de ritibus et insignibus pontificalibus simplicioribus reddendis* nr 34; Kongr. Obrz. 21. VI. 1968; AAS 1968, 411).

8. Udział w jednym świętym obrzędzie, odprawianym przez wizytatora podczas wizytacji arcybiskupiej (*dz. cyt.*, 72). (Za pobożne zaś nawiedzenie kościoła względnie kaplicy publicznej lub półpublicznej w okresie wizytacji arcybiskupiej przysługuje odpust cząstkowy).

9. Za pobożne nawiedzenie w czasie diecezjalnego synodu kościoła, w którym tenże synod się odbywa, można dostąpić jednorazowo odpustu zupełnego (*dz. cyt.*, 66).

10. Pobożny udział w uroczystym obrzędzie eucharystycznym odprawianym pod koniec kongresu eucharystycznego (*dz. cyt.*, 53).

11. W dniu I Komunii św. mogą dostąpić odpustu zupełnego ci, którzy ją przyjmują oraz wszyscy ci, którzy biorą udział w związanych z tym obrzędach (*dz. cyt.*, 61).

12. Odpustu zupełnego może też dostąpić neoprezbiter, który po święceniach kapłańskich odprawia z pewną okazałością pierwszą Mszę św. oraz wszyscy ci, którzy pobożnie w niej uczestniczą (*dz. cyt.*, 61; *enchiridion* nie wspomina o upoważnieniu prymicjantów do udzielania błogosławieństwa papieskiego połączonego z odpustem zupełnym z 5. XI. 1964; z zasady przyjętej w cyt. dekrete Penitencjarii Apost. z 29. VI. 1968 r. wynika, że w. w. upoważnienie zostało zniesione).

13. Odnowienie wobec Boga postanowienia wiernego wypełniania obowiązków swego powołania w 25, 50 i 60 rocznicę własnych święceń kapłańskich. Odpustu zupełnego mogą też dostąpić ci wierni, którzy biorą udział w Mszy św. odprawianej z pewną okazałością przez jubilata w w.w. rocznicę (*dz. cyt.*, 63 n.).

14. Odprawienie rekolekcji, przynajmniej przez trzy pełne dni (*dz. cyt.*, 54).

15. Uważne i pobożne wysłuchanie przynajmniej kilku nauk głoszonych w czasie misji ludowych, o ile bierze się udział w uroczystym zakończeniu tychże misji (*dz. cyt.*, 61). Przez kilka nauk trzeba rozumieć przynajmniej trzy. Błogosławieństwa papieskiego nie udziela się. (Odpustu cząstkowego dostępuje się za pobożne i uważne wysłuchanie każdego głoszonego Słowa Bożego.)

16. Niebezpieczeństwo śmierci.

W całej rozciągłości został podtrzymany kan. 469 § 2, na mocy którego każdy kapłan może i powinien udzielić choremu znajdującemu się w niebezpieczeństwie utraty życia papieskiego błogosławieństwa z odpustem zupełnym na godzinę śmierci, wg formuły podanej w zatwierdzonych księgach liturgicznych.

Gdy kapłan jest nieosiągalny, wtedy chory w godzinę śmierci sam może dostąpić tego odpustu, o ile posiada stan łaski uświęcającej uzyskanej przynajmniej przez doskonały żal (i wyklucza — jak przy każdym zresztą odpuszczeniu — wszelkie przywiązanie do jakiegokolwiek grzechu nawet powszedniego), a w ciągu życia stale odmawiał jakieś modlitwy (np. ranne lub wieczorne; ostatni warunek powinien być silnym bodźcem do pielęgnowania zwyczaju codziennej modlitwy). Posługiwanie się w tym wypadku krucyfiksem (lub krzyżem) nie jest odtąd rzeczą konieczną, lecz jedynie zalecaną. Warto podkreślić, że tylko i wyłącznie w dopiero co podanej okoliczności prawodawca ogólnym postanowieniem zwalnia z wypełnienia zwykłych warunków, wymaganych do uzyskania każdego innego odpustu zupełnego, i to nie tylko od spowiedzi i Komunii św., lecz także nawet od modlitwy w intencji wyznaczonej przez papieża (*dz. cyt.*, 57).

B. Odpusty cząstkowe

I. Ogólne zasady ich zyskiwania

1. Warunkiem dostąpienia odpustu cząstkowego jest posiadanie łaski uświęcającej, uzyskanej przynajmniej przez wzbudzenie doskonałego żalu za grzechy śmiertelne.

2. Za wykonanie czynu zasługującego, do którego jest przywiązany odpust cząstkowy, wierny za pośrednictwem Kościoła dostępuje odpuszczenia tyle kary doczesnej, ile już uzyskał przez samo wykonanie danego czynu. Wiemy zaś, że im większa jest wartość czynu zasługującego, tym więcej dostępuje się odpuszczenia kary doczesnej. Zachęca to do jak najdoskonalszego wykonywania czynów zasługujących.

3. Jeżeli w poszczególnym wypadku inaczej nie postanowiono, odpust cząstkowy można uzyskać więcej razy w ciągu dnia (tyle razy, ile razy spełni się przepisany czyn).

4. Jeżeli czyn obdarzony odpustem zupełnym można podzielić (np. część różańca na dziesiątki), wtedy ten, kto dla słusznej przyczyny spełnia tylko część przepisane go czynu, może za wykonanie każdej części dostąpić odpustu cząstkowego (*Ench. indulg.*, 43).

II. Trzy zezwolenia ogólne

Odpustu cząstkowego może dostąpić, ten, kto:

1) spełniając swoje obowiązki i znosząc trudy życia, z pokorną ufnością kieruje myśl do Boga i dodaje — choćby w myśli — jakieś pobożne wezwanie (wyrażone nawet jednym słowem);

2) w duchu wiary i miłosierdzia spieszy potrzebującym z pomocą materialną lub duchową (np. przez pouczenie albo pociechę);

3) w duchu pokuty i z własnej woli odmawia sobie rzeczy przyjemnej, ale dozwolonej (*dz. cyt.*, 31—36).

III. Zezwolenia szczegółowe

1. Kto nie wyklucza wszelkiego przywiązania do jakiegokolwiek grzechu nawet powszedniego lub nie spełnia zwykłych warunków wymaganych do uzyskania odpustu zupełnego (por. część A tego opracowania, I, 1, b — z zachowaniem jednak kan. 935 oraz przepisów zawartych w konstytucji apost. *Indulg. doctr.*, norma 11 i 18 w odniesieniu do tych, którzy mają przeszkodę), ten po spełnieniu czynu obdarzonego odpustem zupełnym (por. część A, II i III) może dostąpić odpustu (tylko) cząstkowego.

2. Odpustem cząstkowym są też obdarzone niektóre czyny podane w nawiasach przy omawianiu odpustów zupełnych w części A tego opracowania, II; 1 (a, d), (3, 4); III: a: 1—5, 7—11, 14, 14; b: 5, 8, 15.

3. Ponadto można dostąpić odpustu cząstkowego za pobożne:

a) Wykonanie następujących czynów: każdorazowe pilne zdobywanie wiedzy religijnej (*dz. cyt.*, 52 — o przekazywaniu zaś wiedzy religijnej była już mowa w cz. B, I, 2); nawiedzenie katakumb (*dz. cyt.*, 50).

b) Zmówienie następujących modlitw (*dz. cyt.*, 44—69): *Actiones nostras...* (*Rit. Rom.*, 411), *Adoro te devote... Adsumus Domine Sancte Spiritus...* (*dz. cyt.*, 45 — modl. z Pontyfikatu Rzm. odmawiana zwykle przed obradami); *Ad te, beate Joseph...* (*dz. cyt.*, 46); *Agimus tibi gratias...* (*Bened. mensae*); akt wiary, nadziei, miłości albo żalu (wg jakiegokolwiek zatwierdzonej formuły); *Angele Dei, qui custos es mei...* (*dz. cyt.*, 47); *Anioł Pański* z wersem, resp. i oracją (a w czasie wielk. *Regina coeli*); *Domine, Deus omnipotens...* (z Prymy); *Duszo Chrystusowa, uświęć mnie...*; *Exaudi nos...* (*Coll. Rit.*, 70); komunia św. duchowa; litanie do Imienia Jezus, Serca P.J., N.M.P., św. Józefa Wszystkich Św.; Laudes lub Nieszpory żałobne; *Magnificat...*; *Maryjo, Matko łaski...* (*De cura infirmorum* 1964, 89); *Pomnij, o Najśw. Panno Maryjo...* (*Coll. Rit.* 313; udział w miesięcznym dniu skupienia; modlitwa o jedność Kościoła *Omnipotens et misericors Deus...* (*dz. cyt.*, 61 n.); jakiegokolwiek modlitwa o uproszenie powołań kapłańskich lub zakonnych, zatwierdzona przez władzę duchowną; modlitwa ku czci świętego, odmawiana w jego uroczystość (z Mszału lub wg formuły zatwierdzonej przez właściwą władzę duchowną); publiczny udział w nowennie przed: Bożym Narodzeniem, Zesłaniem Ducha Św. lub Niepok. Poczęciem N.M.P.; małe oficjum ku czci: Męki P., Serca P.J., N.M.P., Niepok. Poczęcia N.M.P. lub św. Józefa; *Oremus pro Pontifice nostro N. Dominus conservet eum...*; *o święta Uczto...*; *Pod Twoją obronę...* (do słów *Panno chwalebna i błogosławiona*); przeżeganie się z równoczesnym wypowiedzeniem przepisanych wtedy słów; psalmy: *De profundis* lub (mówiony w duchu pokuty) *Miserere*; *Retribuere dignare...* (*Br. Rzm.* prośby); rozmyślanie; *Salve Regina...*, *Sancta Maria...* (ant. do

Magnificat z *Commune* na II Nieszpory); *Sancti Apostoli Petre et Paule, intercedite pro nobis, Protege, Domine...* (pokomunia z wotywy o św. Ap. Piotrze i Pawle z krótkim zakończeniem: *Per Chr. Dominum nostrum. Amen; Veni, Sancte Spiritus...* (druga część w. *Alleluia* po lekcji w uroczystość Zesłania Ducha Św.); *Visita, quaesumus...* (z Komplet); *Wieczny odpoczynek racz im dać Panie, a światłość wiekuista niechaj im świeci. Niech odpoczywają w pokoju; Wierzę w Boga lub Wierzę w jednego Boga.*

4. Inne wreszcie uczynki miłości, pobożności i pokuty oraz inne modlitwy mogą być obdarzone odpustem cząstkowym przez kardynała patriarchę, metropolitę, biskupa diecezjalnego oraz przez zrównanego z nim w prawach innego ordynariusza miejsca (z chwilą objęcia urzędu arcybiskupiego; por. *Normae de indulgentiis* nr 11 § 1; 12—14; 23; *Enchir, indulg.*, 42).

Ks. Roman Michałek

II. PROBLEMY ODNOWY

1. Liturgia a współcześni pół-chrześcijanie

Tytuł powyższy wskazuje na jeden z centralnych współczesnych problemów pastoralno-liturgicznych, który u nas jest niemniej palący niż na Zachodzie, ale który jest jeszcze ciągle problemem niezauważonym.

Chodzi o problem chrześcijan dorosłych, ochrzczonych wprawdzie, ale którzy nigdy nie doszli do świadomego przeżycia swego powołania chrześcijańskiego, do personalnego zaangażowania się w odpowiedzi na wezwanie wiary, do zrozumienia tajemnicy ludu Bożego, Kościoła — wspólnoty w Chrystusie i w Duchu Świętym. Ich życie religijne pozostało na etapie niedorozwiniętym, nie przeszli oni przez normalne etapy formacji i organicznego rozwoju życia chrześcijańskiego. Etapy te już w tradycji starochrześcijańskiej związały się z pojęciami *kerygma*, katechezą wzgl. *didache* oraz *didaskalia*. Kerygma, to pierwsze przepowiadanie Dobrej Nowiny o Chrystusie, Wcielonym Synu Bożym, który odkupił nas przez śmierć na krzyżu i zmartwychwstanie, skierowane do jeszcze nie wierzących, w celu wezwania ich do decyzji wiary i nawrócenia. Po zasadniczym przyjęciu kerygmy (zwanej dziś często także ewangelizacją) następuje okres systematycznego wtajemniczenia (inicjacji) w nadprzyrodzoną rzeczywistość zbawienia obecną w Kościele poprzez katechezę, udzielaną czy to przed chrztem św. czy po chrzcie. Po osiągnięciu poprzez katechezę pewnej zasadniczej dojrzałości we wierze, następuje okres stałego pogłębiania i podtrzymywania życia wiary poprzez tzw. *didaskalię*. Ta *didaskalia* zaś łączy się praktycznie z regularnym uczestnictwem w liturgii, z głoszonym tam i wyjaśnianym w homilii słowem Bożym.

Zgodnie z powyższym, tradycyjnym trójpodziałem współczesna teologia pastoralna, mówiąc o funkcji przepowiadania słowa Bożego w Kościele, różni przepowiadanie misyjne (kerygmaticzne), katechetyczne i przepowiadanie „parafialne”, tj. skierowane do już istniejącej gminy wzgl. wspólnoty chrześcijańskiej (*Gemeindepredigt*).

Otóż problem, o którym mowa, polega na tym, że uczestnikami naszych niedzielnych zgromadzeń liturgicznych, są w dużym procencie chrześcijanie, którzy nie byli nigdy w pełnym tego słowa znaczeniu ani ewangelizowani, ani katechizowani. Cała liturgia zaś wraz z należącym do niej czytaniem i przepowiadaniem słowa Bożego skierowana jest do wierzącej wspólnoty chrześcijańskiej, zgromadzonej w Chrystusie i w Duchu Świętym. Zakłada ona

wiarę i miłość nadprzyrodzoną, dążąc do jej aktualizacji i pogłębienia. Z powyższej sytuacji wynika pewna dysharmonia i rozdzźwięk, oraz pewna atmosfera obcości i sztuczności w zgromadzeniu eucharystycznym. Liturgia nie posiada środowiska wiary, w którym mogłaby być należycie sprawowana. Wprawdzie liturgia sama stwarza, wychowuje to środowisko, z drugiej strony jednak musi ona je w pewnym stopniu zakładać, ten stopień jednak często jeszcze nie jest osiągnięty i zrealizowany.

Problemem powyższym zajął się pierwszy numer tegoroczny (1969) dwumiesięcznika „Paroisse et Liturgie”, poświęcony zagadnieniu: liturgia a chrześcijanie niekatechizowani (*les chretiens non-catéchisés*).

Pod tą nazwą rozumie się chrześcijan praktykujących okazyjnie, a nawet regularnie, którzy jednak nie mogą być uznani za prawdziwie „katechizowanych” mimo, że uczestniczyli w młodości w nauce katechizmu i przyjęli sakramenty inicjacji chrześcijańskiej. Można nawet czasem pytać, czy byli naprawdę ewangelizowani.

Biorąc pod uwagę obecność tego rodzaju chrześcijan w zgromadzeniu eucharystycznym, niektórzy duszpasterze starają się przystosować do ich poziomu i potrzeb teksty liturgiczne i biblijne w liturgii słowa oraz homilie wzgl. kazania. Faktycznie więc liturgia słowa zostaje zamieniona w katechumenat, co jednak nie odpowiada jej istocie i jej roli w całości celebracji eucharystycznej. Dlatego rozwiązanie to nie jest zadowalające i szuka się innych dróg i sposobów.

Henri L e m e r c i e r w artykule wstępnym cytowanego numeru „Paroisse et Liturgie” (*A propos des Assemblées Chrétiennes: Regard et essai de prospective*) proponuje organizowanie innego typu zgromadzeń chrześcijańskich obok zgromadzeń eucharystycznych. Wśród tych zgromadzeń widzi trzy typy, które by odpowiadały trzem etapom na drodze do wiary: zgromadzenia typu pre-katechumenalnego (ewangelizacja i praca misyjna), typu katechumenalnego oraz zgromadzenia „katechezy chrześcijańskiej”. Pierwsze dwa typy byłyby przeznaczone dla niepraktykujących lub praktykujących okazyjnie (takich jest w Brukseli, której stosunki ma na uwadze autor, 80%), typ trzeci dla chrześcijan praktykujących (20%), którzy powinni zanieść potem słowo miłości Pana tym 80%, którzy nie są objęci wpływem Kościoła.

Wszystkie powyższe zgromadzenia byłyby oczywiście pomyślane jako etapy prowadzące do zgromadzenia eucharystycznego jako swego szczytu.

Andre H u t w następnym artykule pisze o rekolekcjach oraz akcjach wielkopostnych o typie katechumenalnym. Tradycja liturgiczna oraz ascetyczna zawsze pojmowała rekolekcje oraz okres Wielkiego Postu w aspekcie pierwszego nawrócenia (dla katechumenów) lub powtórnego nawrócenia wzgl. pokuty (dla tych, którzy już otrzymali chrzest). Uświadomienie sobie tradycyjnych perspektyw tych ćwiczeń duchownych może pomóc do należytego ich pojmowania i realizowania w dzisiejszych warunkach. Można z nich uczynić prawdziwy katechumenat dla tych chrześcijan, którzy nie przeżyli jeszcze nigdy w pełni swego nawrócenia, bez którego nie można być autentycznym chrześcijaninem. Przyczynkiem do rozwiązania ukazanego problemu jest również artykuł Paul V a n b e r g e n a, który przedstawia propozycje czytań i tematów homilii podczas Mszy św. niedzielnych i okazyjnych (z okazji chrztu, ślubu i pogrzebu) o charakterze ewangelizacyjnym i katechizacyjnym. Chodzi mu o to, aby słowo Boże z jednej strony trafiało do chrześcijan jeszcze nieewangelizowanych i niekatechizowanych, stawiając ich w obliczu Objawienia Bożego, z drugiej strony zaś pozostało zgodne z właściwym charakterem i przeznaczeniem głoszenia słowa w ramach liturgii.

Wreszcie ciekawym i praktycznym przyczynkiem są szkice celebracji paraliturgicznych opracowanych przez Rolanda D u m o n t a. Celebracje te dzielące się na trzy grupy, według trzech etapów na drodze wiary (ewangelizacja, katechumenat, eucharystia) mają prowadzić stopniowo do rozbudzenia wiary w stopniu potrzebnym do należytego uczestniczenia w zgromadzeniu eucha-

rystycznym.

Wszystkie powyższe duszpasterskie próby rozwiązania problemu chrześcijan nienawróconych w pełni lub niekatechizowanych uczestniczących w naszych zgromadzeniach eucharystycznych zasługują na zainteresowanie naszego duszpasterstwa i powinny nas pobudzić do refleksji oraz podobnych poszukiwań. Jeżeli zadanie to nie zostanie podjęte, niedługo możemy stać się świadkami poważnego kryzysu odnowy liturgicznej. Albowiem odnowienie liturgii od strony obiektywnej, w jej formach i wykonawcach, to dopiero połowa zadania. Trzeba równolegle pracować intensywnie nad odpowiednim przygotowaniem wiernych do jej zrozumienia i przyjęcia.

Gabriel Mar

2. Katecheza a liturgia

Problem liturgia i katecheza należy do najżywiej dyskutowanych problemów współczesnej odnowy katechetycznej.

Liturgia, jako tak zwana liturgika, znalazła swoje miejsce w programie katechetycznego nauczania już w wieku XIX. Była ona jednakże wtedy traktowana jako dziedzina wiedzy religijnej, którą trzeba „przerobić” obok historii biblijnej, katechizmu, historii Kościoła, dogmatyki i etyki. Była to przede wszystkim nauka o zewnętrznym kulcie publicznym, o świętych miejscach, rzeczach, czasach i rytach, a więc w sumie jakaś encyklopedyczna wiedza o liturgii.

Zainteresowanie katechetyki liturgią wzrosło znacznie w okresie międzywojennym w związku z postulatami uwzględniania przeżyć i szkoły pracy wysuwanych pod wpływem pedagogiki świeckiej. Wtedy odkryto liturgię jako źródło przeżyć religijnych oraz jako doskonałą okazję do uaktywnienia ucznia w duchu postulatów szkoły pracy. Zaczęto wtedy stosować takie środki jak rysowanie wykresów roku liturgicznego, modelowanie sprzętów wzgl. szat liturgicznych, ich oglądanie, odwiedzanie miejsc świętych itp.

W miarę jak w katechetyce katolickiej zaczęto pojmować głębiej szkołę pracy jako szkołę czynu etycznego i życia chrześcijańskiego, pogłębia się także ujmowanie związku katechezy z liturgią. Wreszcie przyjmujący się pod wpływem badań psychologicznych i rozwoju pedagogiki postulat koncentracji wychowawczej prowadzi do odkrycia, że liturgika jest w nauczaniu tym przedmiotem, wokół którego najłatwiej jest skoncentrować zewnętrznie inne przedmioty nauczania religijnego, a żywy Chrystus liturgii jedynie może stać się punktem koncentrującym wewnątrznie wszelkie wysiłki wychowawcze katechezy (por. A. Burgardsmeyer, *Religiöse Erziehung in psychologischer Sicht*, Düsseldorf 1955, 157 i n.).

Odnowa kerygmaticzna katechezy doprowadziła do nowych i zasadniczych przemyśleń na temat stosunku katechezy do liturgii.

Postulat pojmowania treści katechezy jako kerygmy jest równoznaczny z postulatem przepowiadania Boga żywego i osobowego, Boga obecnego czyli Boga historii zbawczej.

Tym Bogiem jest Chrystus, Bóg Wcielony, a obecny jest On, i dostępny aktualnie w Kościele i w jego misteriach zbawczych. Z natury rzeczy więc katecheza pojęta jako kerygma musi prowadzić do liturgii, do sakramentów.

Z drugiej strony odnowa kerygmaticzna oznacza nawiązanie w katechezie do tradycji pierwszych wieków. Badania nad katechezą tego okresu doprowadziły do odkrycia katechumenatu jako instytucji zorientowanej ku liturgii, związanej ściśle z nią. Celem katechumenatu było przygotowanie do

zjednoczenia z Chrystusem, do wszczęcia w jego Paschalne Misterium w sakramentach Chrztu i Eucharystii. Katechumenat wprowadzał także w życie społeczności Kościoła, ujawniającej się głównie jako społeczność liturgiczna, eucharystyczna. Ta społeczność przyjmowała w sobie katechumena, udzielając mu swojej wiary, rozbudzając i podtrzymując ją.

Podobnie zaczyna się dzisiaj pojmować cel i charakter katechezy. Staje się ona mistagogią, prowadzeniem ku chrześcijańskiej inicjacji i chrześcijańskiemu wtajemniczeniu w misteria Chrystusa i jego Kościoła, włączaniem w społeczność wierzących i modlących się, zgromadzonych wokół ołtarza chrześcijan.

Gdyby chciało się ustalić najbardziej zasadnicze związki zachodzące pomiędzy katechezą a liturgią, trzeba by sięgnąć do rozważań teologicznych względnie teologicznopastoralnych dotyczących stosunku słowa do sakramentu.

Problem stosunku słowa do sakramentu łączy się z ogólniejszym problemem stosunku objawienia się Boga przez słowo do objawienia się przez dzieło i przez czyn. Ogólnie podkreśla się dzisiaj, że w historii zbawczej czasowo i ontologicznie objawienie się przez dzieło poprzedza zawsze objawienie się przez słowo. Bóg najpierw działa, a potem dopiero jakby interpretuje swoje działanie przez słowo, objawienie jest w pierwszym rzędzie historią zbawczą, a słowo jest świadectwem o czynach Bożych, orędziem proklamującym je. To słowo stanowi jednak konieczny element objawienia się Boga w czynie i dziele, albowiem celem działania Bożego jest zawsze nawiązanie osobowego kontaktu z człowiekiem, a dopiero słowo tłumaczy i interpretuje je jako wezwanie domagające się od człowieka odpowiedzi. Bez słowa działanie Boże byłoby dla człowieka niepoznawalne i niedostępne w swoim najgłębszym sensie. Z drugiej strony oderwanie objawiającego słowa od działania Bożego rodzi niebezpieczeństwo pojmowania objawienia jako tylko pewnego zespołu twierdzeń i prawd, a wiary jako tylko uznania za prawdę objawionych treści, z zapoznaniem egzystencjalnego i personalistycznego charakteru objawienia i religii. Objawienie przez słowo i objawienie przez dzieło należą więc ściśle do siebie. Świadomość tego związku była ogromnie żywa w religii Starego Testamentu, co wyraża się w tym, że pojęcie „Słowo Boże” w Biblii oznacza zarówno słowo, jak i czyn Boga. „Słowo Boże” to każdy akt zbawczy Boga wobec człowieka, każde wcielenie zbawczej woli Boga. Objawienie pojęte jako wydarzenie i objawienie jako słowo, to tylko dwa aspekty jednego „Słowa Bożego”. Słowo Boże zaś głoszone przez proroków ma zawsze charakter interpretacji działania Bożego.

To prawo zależności objawienia przez słowo od objawienia przez czyn i rzeczywistość, zachowane jest także przy ostatniej i szczytowej formie objawienia, jaką jest Wcielenie Słowa. Także w Chrystusie jest najpierw rzeczywistość Bożego działania zbawczego, a tą rzeczywistością jest substancjalne Słowo Ojca wcielające się w konkretną naturę ludzką. Chrystus potem także głosi słowo Boże, ale istotną treścią tego słowa jest ukazywanie tego co jest. Chrystus głosi Królestwo Boże, które z nim przyszło i w nim jest obecnością Boga zbawiającego w świecie, a tę obecność objawia Jego słowo. To słowo zaś ma charakter apelu, wezwania skierowanego do człowieka, aby uwierzył w tę rzeczywistość, która jest w Chrystusie. „Jeśli nie uwierzycie, żem ja jest, pomrzecie w grzechu waszym” (Jan 8, 24). W Chrystusie współzależność i jedność objawienia przez rzeczywistość i czyn oraz przez słowo znalazła swój najpełniejszy i ostateczny wyraz. Słowo Boże najpierw jest i trwa jako substancjalna rzeczywistość, a potem dopiero rozbrzmiewa jako proklamacja i świadectwo. Ponieważ za istotną treścią świadectwa może być tylko to, co zostało przez Boga dokonane dla zbawienia człowieka, co zostało człowiekowi dane jako rzeczywistość, dlatego objawienie Boże zostało zamknięte z chwilą dokonania przez Chrystusa dzieła Odkupienia, albowiem Bóg dawszy nam siebie w Chrystusie, nie może nam już dać więcej.

To zasadnicze odniesienie słowa przepowiadanego do zbawczego działania Bożego pozostaje podstawowym prawem kościelnego przepowiadania. Nowsze badania i studia biblijne ukazały wyraźnie ten charakterystyczny rys kerygmy apostoelskiej, której centralnym punktem jest świadczenie o fakcie i rzeczywistości zmartwychwstania. Nie znaczy to jednak, że treścią przepowiadania są tylko wydarzenia historyczne należące do przeszłości. Przepowiadanie odnosi się zawsze do teraźniejszego działania Bożego, albo mówiąc ściślej, głosi ono dzieło zbawcze dokonane w Chrystusie, o ile ono trwa w swych skutkach w teraźniejszości, o ile jest obecne czy uobecnione w Kościele, o ile jest mocą zbawczą dla aktualnie słuchających słowa Bożego i przyjmujących je wiarą. Przepowiadanie Słowa Bożego jest przepowiadaniem aktualnym, odniesionych do teraźniejszości i rzeczywistości Bożego działania zbawczego.

W jaki sposób konkretnie realizuje się ten postulat aktualności przepowiadania, tj. odniesienie słowa głoszonego do rzeczywistości zbawczego działania Bożego w przepowiadaniu Kościoła? Wynika to najpierw ogólnie z charakteru Kościoła, który jest w całości „prasakramentem”, tj. widzialnym i skutecznym znakiem obecności Chrystusa w świecie. Kościół głosząc Chrystusa, daje świadectwo o tym, co jest, objawia istniejącą rzeczywistość. Kościół w samej swej istocie jest jednością objawienia się Chrystusa przez rzeczywistość i działanie oraz przez słowo.

Ten charakter Kościoła objawia się szczególnie w wzajemnych relacjach zachodzących pomiędzy słowem a sakramentem, pomiędzy kościelną posługą słowa a służbą liturgiczno-sakramentalną. W tych relacjach kontynuuje się ta istotna współzależność objawienia się przez słowo i objawienie się przez dzieło, które jest podstawowym prawem zbawczego działania Bożego w historii ludzkości. Zachodzi paralela pomiędzy jednością objawienia się przez słowo i dzieło a jednością słowa i sakramentu.

Współzależność zbawczego działania Bożego i objawiającego słowa w ekonomii zbawczej stanowi więc podstawowe uzasadnienie ścisłego powiązania słowa i sakramentu w pośrednictwie zbawczym Kościoła. Ten związek pomiędzy słowem a sakramentem należałoby teraz jeszcze dokładniej określić. Myśli teologów związane z tym problemem idą w kierunku wykazania, że sakrament domaga się i potrzebuje słowa, słowo domaga się sakramentu i jest odniesione do niego.

Sakrament domaga się słowa najpierw w tym sensie, że słowo jest wewnętrznym elementem konstytutywnym sakramentu, sakrament bowiem składa się z elementu materialnego czyli rzeczy i słowa. Na ten element słowa w sakramencie zwraca się dziś szczególną uwagę, widząc w nim nie tylko formę sakramentalną w sensie teorii hylemorfizmu, ale klasyczny przykład twórczego Słowa Bożego, które sprawia to, co oznacza. W słowie widzi się zasadniczy i podstawowy element sakramentu, albowiem dopiero słowo określa sens symbolu sakramentalnego i bez niego nie mógłby on wskazywać na rzeczywistość nadprzyrodzoną. Podkreślanie istotnej roli słowa w sakramencie zapobiega niebezpieczeństwu zbyt materialistycznego pojmowania sakramentu, zgodnie z postulatami personalizmu i oznacza pewne zbliżenie się do protestanckiego pojmowania sakramentu, ułatwiając podjęcie ekumenicznego dialogu w tym punkcie. Sakrament domaga się następnie słowa jako świadectwa i przepowiadania. Bez słowa bowiem sakrament nie byłby poznawalny jako rzeczywistość nadprzyrodzona i nie byłby zrozumiany w swym charakterze apelu i wezwania skierowanego do wiary i miłości przyjmującego. Brak towarzyszącego słowa nieuchronnie musi prowadzić do wypaczania natury sakramentu, do jego magicznego i materialnego pojmowania.

Słowo przepowiadania towarzyszące sakramentowi nie może oczywiście ograniczyć się do podania ogólnikowej i niewiele mówiącej definicji sakramentu, jako widzialnego znaku udzielającego niewidzialnej łaski.

Katecheza o sakramentach jak na to wskazuje J. M. Tillard (*Principes pour une catéchèse sacramentaire vraie*, Nouvelle Revue Théologique 10 (1962) 1044—1061; por. omówienie tego artykułu: A. Kotlarski, *Zasady katechezy o sakramentach*, *Katecheta* 5 (1963) 217—226) powinna ukazać pełną treść, zawartą w rzeczywistości sakramentu w świetle objawienia. W sakramencie należy widzieć wydarzenie zbawcze, należące do wielkiej historii zbawczej, której istotną treścią jest przymierze Boga z człowiekiem. Przez sakrament pojedynczy człowiek staje się uczestnikiem tej historii zbawczej i przymierza z Bogiem. Wydarzeniem zbawczym, z którym łączy się człowiek przez sakramenty jest całe dzieło zbawcze Chrystusa, szczególnie tajemnica Jego śmierci, zmartwychwstania i wniebowstąpienia czyli całe *Mysterium Paschale Christi*. Sakramenty należy więc przedstawiać w łączności i na tle całości tajemnic wiary, w aspekcie tajemnicy Chrystusa i Kościoła, a nie tylko w łączności z oderwanym i bezosobowym pojęciem łaski.

Słowo jest więc konieczne, aby ukazać sakramenty w ich kontekście chrystologicznym i eklezjologicznym, w ich pełnej, nadprzyrodzonej treści i tym samym zabezpieczyć przed powierzchownym i magicznym ich pojmowaniem.

Z drugiej strony słowo jest konieczne dla rozbudzenia odpowiedniej dyspozycji potrzebnej do skutecznego przyjrzenia sakramentu, szczególnie wiary. Ten aspekt zależności słowa i sakramentu jest konsekwencją zasadniczej zależności skuteczności sakramentu od wiary. Tę wiarę zaś rozbudza słowo. Jak wielką wagę przywiązywał zawsze Kościół do tej funkcji słowa w związku z Eucharystią, o tym świadczy struktura Mszy świętej, od samych swych początków oparta na paralelności liturgii słowa i liturgii eucharystycznej. Słowo przepowiadania, łącznie z rozbudzonym przez nie u wiernych słowem wyznania wiary, modlitwy, dziękczynienia i uwielbienia Boga, zawsze było pojmowane jako przygotowanie do sakramentalnego zjednoczenia się z Chrystusem.

O docenianiu znaczenia słowa dla bezpośredniego przygotowania do przyjęcia Eucharystii świadczy zwyczaj sięgający pierwszych wieków i przez długie wieki istniejący (w niektórych okolicach do dziś zachowany przy pierwszej Komunii św., misjach itp.) głoszenia kazania we Mszy św. bezpośrednio przed Komunią świętą.

Uzasadniane powyżej stwierdzenie, że sakrament domaga się słowa, można także odwrócić w tym sensie, że słowo domaga się sakramentu. Treścią przepowiadania jest bowiem Chrystus w swym dziele zbawczym uobecnionym w Kościele. Słowo ma ukazać tę rzeczywistość i prowadzić do niej, to jest jego właściwy sens i cel. W sakramencie więc znajduje słowo swoje naturalne wypełnienie, swoją rzeczywistość. Sakrament jest normalną konsekwencją słowa Bożego, w sakramencie osiąga ono swoją skuteczność, swój cel, jakim jest zjednoczenie nas z Chrystusem, Słowem Wcielonym. Przepowiadanie, czy to w formie kazania czy katechezy, jest więc zawsze podporządkowane liturgii i musi do niej prowadzić.

Jakie wnioski wypływają z powyższych rozważań dla koncepcji współczesnej katechezy?

Nasuwa się najpierw ogólny wniosek, że katecheza nie może być traktowana jako oderwana funkcja w ramach całokształtu działalności zbawczej Kościoła, mająca wydzielone, specyficzne zadanie, polegające na intelektualnym przekazaniu treści wiary i religijnej wiedzy. Musi ona stać w służbie spotkania z Bogiem, które realizuje się w słowie i sakramencie, jako dwóch wzajemnie się uzupełniających sposobach uobecniania samoudzielającego się w Chrystusie i Duchu Świętym Boga. Katecheza musi być słowem świadectwa o tej rzeczywistości i musi widzieć swój cel w nawiązaniu kontaktu z nią poprzez wiarę. Katecheta nie może troski o wprowadzenie w liturgię zostawić komuś innemu, bo oznaczałoby to zerwanie żywego i organicz-

nego procesu zbawczego, któremu musi służyć katecheza. Prowadzenie do liturgii jest celem katechezy, jej naturalnym wydzwignikiem i ukoronowaniem.

Liturgia nie może być też traktowana jako odrębny przedmiot w ramach całokształtu nauczania katechetycznego, mającego swój wyznaczony i wydzielony czas w programie.

Liturgia musi być stałym elementem każdej jednostki katechetycznej, celem każdej musi być zbliżenie czy doprowadzenie katechumena w jakiś sposób do kontaktu z rzeczywistością Chrystusowej obecności w liturgii i w Kościele. W ten sposób katecheza musi stale dążyć do wyciągania praktycznych konsekwencji z prawdy sformułowanej przez *Konstytucję o Liturgii świętej*: „Liturgia jednak jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, a jednocześnie jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc” (10).

Ks. Franciszek Blachnicki

III. PRAKTYKA ODNOWY

1. Gest wskazujący czy „epikletyczny”?

Ritus servandus in concelebratione Missae zawiera w numerze 39 rubrykę następującą: „Concelebrantes autem, dum verba consecrationis proferunt, manum dexteram, si opportunum videtur, ad panem (ad calicem) extendunt”.

W związku z tym powstała wątpliwość, czy gest ten należy wykonać w ten sposób, że wewnętrzna strona dłoni zwrócona jest w górę wzgl. nachylona skośnie albo też skierowana w dół. W pierwszym wypadku gest ten byłby gestem wskazującym, w drugim wypadku gestem „wkładania” rąk.

Wątpliwość ta została prędko rozstrzygnięta, bo już w numerze majowym „Notitiae” z roku 1965 (*Ritus servandus* wyszedł 7 marca 1965) ukazała się odpowiedź na postawione w tej sprawie pytanie, rozstrzygająca problem w tym sensie, że gest wyciągnięcia rąk przy konsekracji jest gestem wskazującym, podkreślającym słowa „To jest...”, należy go więc wykonać w ten sposób, że wewnętrzna strona dłoni skierowana jest w górę. Ta praktyka przyjęła się też powszechnie w koncelebrze.

Ostatnio, w artykule opublikowanym w „Paroisse et liturgie” (nr 1/1969, 46—52) zakwestionował słuszność tego rozwiązania Cyprian V a g a g g i n i.

Wskazawszy na wstępie na fakt, że interpretacja dana przez „Notitiae” nie posiada znaczenia oficjalnego, podaje on następujące argumenty za przyjęciem rozwiązania przeciwnego:

1) Gest polegający na wyciągnięciu ręki z wewnętrzną stroną dłoni skierowaną ku górze w celu prostego wskazania jakiejś rzeczy, nie istnieje w ogóle w liturgii rzymskiej. Mielibyśmy więc tu do czynienia z czymś całkowicie nowym.

2) Bezpośredni kontekst, w jakim występuje omawiana rubryka, wskazuje na to, że należy ją interpretować w sensie wkładania rąk.

Czytamy bowiem w n. 39 *Ritus servandus*: „Ab *Hanc igitur* usque ad *Supplices inclusive*, omnes concelebrantes omnia proferunt aut elata voce dicunt hoc modo:

a) *Hanc igitur* manibus ad oblata extensis...

c) verba censecrationis, manu dextera, si opportunum videtur, ad panem et ad calicem extensa...”.

Otóż trudno byłoby przyjąć, że to samo wyrażenie, występujące w tej samej rubryce, w odstępnie kilku linijek, miałoby dotyczyć dwóch różnych gestów.

3) W terminologii rubryk liturgii rzymskiej wyrażenia: „manus (lub: manum) extendere ad... super... versus...” zawsze oznaczają włożenie rąk lub ręki, a nigdy nie odnoszą się do gestu czysto wskazującego. Ciekawa analogia zachodzi pomiędzy wyciąganiem rąk w rycie koncelebrzy a w rycie święceń kapłańskich. W tym ostatnim czytamy o biskupie: „Imponit simul utramque manum super caput cuiuslibet ordinandi successive nihil dicens. Idemque faciunt omnes sacerdotes qui adsunt... Quo facto, tam Pontifex quam sacerdotes tenant manus dexteris extensas super illos”.

W tym wypadku widać zupełnie wyraźnie, że gest wyciągniętych rąk biskupa i kapłanów w stronę święconych jest po prostu kontynuacją poprzedzającego gestu włożenia rąk. Podobnie należy uważać gest przy konsekracji w koncelebrze za kontynuację gestu przy *Hanc igitur*.

4) Istotny argument na potwierdzenie swojej tezy widzi jednak V a g a g g i n i w tym, że *Ritus servandus in concelebratione Missae* nie miał zamiaru wprowadzić w momencie konsekracji zupełnie nowego gestu, ale chciał przywrócić tradycyjny gest, o którym zaświadcza Hipolit w *Tradycji apostoelskiej*. Czytamy tam, że diakoni na początku celebracji eucharystycznej podają biskupowi dary, a on, wkładając na nie ręce (lub rękę wg innego wariantu tekstu) wraz z całym prezbiterium, mówi dzięki czyniąc: „Pan z wami”. Celebrans główny odmawia więc sam wielką prefację konsekracyjną, wszyscy kapłani jednak wraz z nim czynią gest wkładania rąk nad chlebem i kielichem.

Nowy ryt koncelebracji wprowadzając gest wyciągnięcia rąk w momencie konsekracji, nawiązywał na pewno do zwyczaju, o którym świadczy Hipolit. Na tę tradycję zresztą powoływano się ciągle w dyskusji przygotowawczej przed ogłoszeniem rytu koncelebrzy i ten argument zadecydował ostatecznie o przyjęciu tego szczegółu w ostatecznej redakcji. Ponieważ jednak w komisji mieszanej złożonej z przedstawicieli Consilium i Kongregacji Obrzędów, która ustalała do ostatnią redakcję zaznaczyła się dość żywa opozycja (wysuwająca zresztą tylko ten argument, że gest ten przypomina... pozdrowienie faszystowskie!), wprowadzono do odnośnej rubryki zastrzeżenie „si oportunitum videtur”.

5) Drugim istotnym argumentem, jaki przytacza V a g a g g i n i, jest wartość teologiczna i ekumeniczna gestu wkładania rąk w momencie konsekracji. Według tradycji bowiem, której świadkiem jest m. in. Hipolit, wkładanie rąk, któremu towarzyszy modlitwa, oznacza wezwanie oraz interwencję Ducha Świętego dla pobłogosławienia, uświęcenia i konsekrowania przedmiotów lub osób, nad którymi się je czyni. Według dawnej tradycji chrześcijańskiej, trwającej w niektórych wypadkach po dziś dzień, wkładanie rąk ma więc znaczenie, które można by nazwać epikletycznym (od słowa epikleza = modlitwa wzywająca uświęcającej mocy Ducha Św.). Albowiem wezwanie skierowane do Boga, aby zesłał Ducha Św. dla uświęcenia rzeczy czy osób, może być wyrażone nie tylko w słowach towarzyszących jakiemuś obrzędowi, ale również w samym geście włożenia rąk, któremu nie towarzyszą żadne słowa.

6) Ostatnim wreszcie argumentem jest intencja redaktorów nowego rytu koncelebrzy. W pierwszym schemacie przedłożonym do dyskusji przez relatorów w Consilium 22 kwietnia 1964, rubryka omawiana miała brzmienie następujące:

„Dum dicunt *Hanc igitur*, omnes manus ad oblata extendant...”

Dum dicunt *Hoc est corpus meum*, paulum se inclinent et manum dexteram ad panem extendant, quod est signum sanctificationis et consecrationis per operationem Spiritus sancti”.

Rubryka ta nie została wprawdzie przyjęta w tym brzmieniu w ostatecznej redakcji. Nie oznacza to jednak, jakoby nie zgadzano się z powyższym wyjaśnieniem znaczenia gestu. Stwierdzono jednak, że nie ma zwyczaju wyjaśniać w rubrykach motywacji doktrynalnej.

W końcu można by jeszcze wskazać na niestosowność gestu tylko wskazującego w uroczystym momencie konsekracji. Byłby to bowiem w gruncie rzeczy jakiś gest czysto teatralny. Gest „epikletyczny” jest jednak tu jak najbardziej na miejscu.

Gest ten wskazuje na charakter misteryjny liturgii. Opis ustanowienia Eucharystii w kanonie Mszy św. nie jest tylko przypomnieniem historycznego wydarzenia. Kościół nie ma intencji tylko prostego opowiedzenia tego, co czynił i mówił Pan, ale przez interwencję Boga i w akcji sakramentalnej chce on uobecnić dzieło zbawienia. Dlatego poprzez całą Modlitwę Eucharystyczną prosi Boga, aby przez swoją interwencję dokonał On tej aktualizacji. W Kanonie rzymskim wyrażają to szczególnie modlitwy *Quam oblationem, Supra quae, Supplices*. W koncelebrze zaś wyraża tę samą intencję Kościół gest wyciągniętych nad darami rąk w momencie konsekracji. Gest ten wyraża sam przez się wezwanie Ducha Świętego, aby zstąpił dla dokonania uświęcenia i konsekracji darów ofiarowanych Bogu. Jego sens ekumeniczny zaś wyraża się w tym, że właśnie Kościoły wschodnie silnie podkreślają rolę Ducha św. w Eucharystii oraz tzw. epiklezę jako integralną część kanonu.

Na marginesie powyższych wywodów znanego teologa liturgii nasuwają się dwie uwagi. Po pierwsze: trzeba być wdzięcznym autorowi, że na przykładzie gestu wyciągnięcia rąk w rycie koncelebry ukazał głęboki sens teologiczny rubryk mszalnych i nakazanych przez nie gestów lub czynności. Tego rodzaju egzegeza otwiera przystęp do wielkich i nieznanych jeszcze skarbów liturgii i należałoby sobie życzyć, aby zastąpiła ona z czasem czysto zewnętrzny i legalistyczny wykład rubryk liturgicznych w seminariach duchownych. Po drugie: przykład powyższy wykazuje, że uniknęłyby się wielu nieporozumień, gdyby zrezygnowano ze zwyczajowej zasady, iż w rubrykach oficjalnych ksiąg liturgicznych nie umieszcza się uwag wskazujących na celowość i motywację doktrynalną poszczególnych przepisów. Tego rodzaju krótkie uwagi na pewno przyczyniłyby się do pogłębienia zrozumienia liturgii i zmniejszyłyby niebezpieczeństwo jej wypaczenia w kierunku bezduśnego rubrycyzmu.

· Ks. F. B.

2. Zauważone...

Niezajomość teologicznego sensu rubryk liturgicznych prowadzi często do błędnego ich interpretowania i wykonywania. Oto kilka przykładów takich błędów, które ostatnio coraz częściej się zauważa.

Przy układaniu przez różne ośrodki modlitwy wiernych często nadaje się wstępnej formule przeznaczonej dla celebransa już charakter prośby, na wzór oracji mszalnej.

Tymczasem jest to tzw. *invitatorium*, wezwanie i zachęta do modlitwy. Takie *invitatorium* może zawierać adresata modlitwy (Bóg Ojciec, Chrystus), pośrednika (przez Chrystusa, Maryję, jakiegoś Świętego), motyw zachęcający do modlitwy (miłosierdzie Boże, zasługi Chrystusa lub świętych itp.) nigdy zaś nie wymienia się tu konkretnej prośby. Prośby te są zawarte dopiero w wezwaniach błagalnych, na które lud odpowiada odpowiednią aklamacją. Nie ma też sensu, aby ta aklamacja była śpiewana przez lud, jak to czasem się praktykuje, przed pierwszą intencją modlitewną, bezpośrednio po *invitatorium* wypowiedzianym przez celebransa.

Odnosnie tekstów zmiennych Mszy świętej w języku polskim celebransi często nie wiedzą, jak sobie z nimi radzić i po prostu czytają je sami głośno z mszału, albo też każą je czytać ministrantowi lub lektorowi. W ten sposób zmienia się zasadniczy charakter tych tekstów: stają się one formą przepowiadania, a nie odpowiedzi wiernych na słowo Boże lub jego rozważanie.

Celebrans w żadnym wypadku nie powinien tych tekstów czytać głośno ludowi (najwyżej czyta dla siebie, we mszy prywatnie odprawianej); jeżeli nie ma scholi śpiewającej lub grupy recytującej, niechaj czyni to organista.

Celebransi bardzo często jeszcze nie traktują poważnie prawa i obowiązku wiernych do czynnego uczestnictwa w zgromadzeniu eucharystycznym i do wykonywania swojego wspólnego kapłaństwa. Wyraża się to w niezachowywaniu przerw nakazanych przez rubryki dla umożliwienia wiernym cichej modlitwy lub skupienia przed ważnym momentem akcji liturgicznej (np. przerwy po wezwaniu *Módlmy się*, przed rozpoczęciem dialogu prefacji) oraz przy *Per ipsum* w opuszczaniu Hostii z kielichem przed *Amen* zgromadzenia.

Przy Mszy św. koncelebrowanej coraz częściej widzi się, że celebrans główny zostawia łamanie hostii jednemu z koncelebransów, rozpoczynając od razu modlitwy przed Komunią św. Tymczasem łamanie chleba jest czynnością gospodarza uczty eucharystycznej, a więc głównego celebransa, który tym gestem zaprasza wszystkich do uczty. Inni koncelebransi mogą mu w tym pomagać, ale nie mogą przejąć jego czynności.

Wreszcie warto przypomnieć, że łamanie chleba przed *Pax Domini...* dokonuje się nad pateną, a nie nad kielichem, a puryfikację pateny dokonuje się dopiero przy ablucji, a nie nad kielichem przed spożyciem Krwi Najświętszej.

F. B.

IV. KRONIKA ODNOWY

1. XIX Narodowy Tydzień Liturgiczny we Włoszech

W dniach od 26 do 30 sierpnia 1968 roku odbył się w Udine XIX Narodowy Tydzień Liturgiczny pod hasłem: *Niedziela*. W Tygodniu wzięło udział 1500 kapłanów i świeckich oraz około 1000 zakonnic w dniu obrad specjalnie dla nich przeznaczonym. Wnioski Tygodnia zebrane w 10 punktach podają zasady teologiczne i pastoralne dotyczące odnowy chrześcijańskiej niedzieli według wskazań II Soboru Watykańskiego. M. in. postuluje się zwiążanie życia sakramentalnego z niedzielą. Niedziela powinna być dniem udzielania chrztu św. oraz sakramentu małżeństwa. Również liturgia żałobna mogłaby być zwiążana z niedzielą, co uwydatniłoby jej charakter paschalny.

Ciekawy jest również wniosek dotyczący zwiążania tradycyjnej popołudniowej katechezy niedzielnej, którą należałoby odnowić, z nieszporama i przewidzianą w ich ramach homilią.

2. Z Sekcji Liturgicznej KUL

Sekcja Liturgiczna KUL przygotowuje w trzyletnim specjalistycznym studium wykładowców i pracowników ośrodków duszpasterstwa liturgicznego w duchu soborowej odnowy liturgii zarówno w diecezjach jak i zgromadzeniach zakonnych. Na rok akademicki 1968/69 zgłosił się na to studium z całej Polski ... jeden student.