

# Franciszek Blachnicki

---

## Biuletyn odnowy liturgii

---

Collectanea Theologica 43/4, 47-74

---

1973

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN ODNOWY LITURGII

**Zawartość:** I. LITERA I DUCH. 1.Symbolika i misterium chrztu świętego. — 2. Obrzęd ustanawiania lektorów i akolitów, dopuszczania do grona kandydatów do diakonatu i kapłaństwa oraz przyjmowania zobowiązania celibatu. — 3. Imię biskupa w Modlitwie Eucharystycznej. II. DIAKONIA SZTUKI. 1. Psalm responsoryjny w odnowionej liturgii. — 2. Uwagi o wkładce ze śpiewami do Obrzędów chrztu dzieci. — 3. Co śpiewać w czasie obrzędu chrztu dzieci? III. LITURGICZNA WSPÓLNOTA. Niektóre problemy pastoralno-liturgiczne nowego obrzędu chrztu dzieci\*.

### I. LITERA I DUCH

#### 1. Symbolika i misterium chrztu świętego

Odnowiony obrzęd chrztu świętego domaga się nowej katechezy chrzcielnej, która uwydatniłaby dynamiczny charakter chrztu jako sakramentu przejścia czyli paschy. Zasadnicze znaczenie dla tej katechezy ma należyte zrozumienie symboliki czyli elementu znaku tego sakramentu.

#### a) Punkt wyjścia czy przejście?

Chrzest jest pierwszym etapem i punktem wyjścia w procesie inicjacji chrześcijańskiej czyli wprowadzenia w życie chrześcijańskie. Tłumaczenie łacińskiego wyrażenia *initiatio christiana* przez zwrot „wtajemniczenie chrześcijańskie” jest mało adekwatne, gdyż znaczenie terminu *initiatio* ogranicza do samego poznania, a więc do nauki katechizmu. Tymczasem łacińskie wyrażenie jest szersze w swej treści, gdyż obejmuje poznanie prawd wiary i zapoczątkowanie życia w Chrystusie. Tu uczestnictwo w życiu Bożym jest pierwsze i istotne dla całego pojęcia, co wyraźnie widać w przypadku łączenia chrztu, bierzmowania i komunii świętej dzieci (praktyka znana w Kościele wschodnim, a częściowo i zachodnim). A zatem, należy używać raczej określenia: wprowadzenie w życie chrześcijańskie, sakramenty wprowadzające w życie Boże.

Mówienie o chrzcie jako punkcie wyjścia i etapie wstępnym, wprowadzającym wierzących w życie Boże poprzez włączenie ich w misterium Chrystusa, nie wyczerpuje prawdy o tym podstawowym sakramencie. Chrzest jest nie tylko punktem wyjścia na drodze do Boga. On sam jest przejściem (paschą)

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

z jednej sytuacji w drugą, jakby z jednego brzegu rzeki na drugi, diametralnie inny od pierwszego<sup>1</sup>.

Chrzest jest sakramentem przyścia czyli paschy, mimo że zwykły obserwator liturgii chrzcielnej może tego nie dostrzegać. Udzielanie chrztu przez polanie wodą rzeczywiście posiada pod tym względem mało czytelną wymowę symboliczną<sup>2</sup>. Co więcej, gest ten sugeruje, że chrzest jest przede wszystkim oczyszczeniem z grzechu pierwotnego. „Obmycie” i oczyszczenie, nie jest obce sakramentowi chrztu, lecz nie jest ono skutkiem podstawowym i najbardziej doniosłym<sup>3</sup>.

W starożytności chrześcijańskiej obrzęd chrztu polegał m. in. na zanurzeniu w wodzie<sup>4</sup>. Ten gest czyli znak sakramentalny nadal praktykują Kościoły wschodnie, na Zachodzie zaś nigdy nie został zakazany<sup>5</sup>. Czynność zanurzenia dobrze odpowiada etymologicznemu znaczeniu zlatynizowanego greckiego terminu *baptismus*, to znaczy kąpiel, zanurzenie, chrzest. Nic przeto dziwnego, że współczesne dokumenty odnowionej liturgii chrzcielnej nadal na pierwszym miejscu stawiają obrzęd zanurzenia ze względu na jego funkcję symboliczną. Aby dokonać zanurzenia czy nawet kąpeli, niekoniecznie trzeba mieć do dyspozycji basen, rzekę czy morze. Chodzi nie o ilość wody, lecz o jej naturę i symboliczne znaczenie, które miała w epoce wspaniałych, ogromnych baptysteriów i zachowuje nadal we współczesnych skromnych chrzcielnicach<sup>6</sup>.

#### b) Symbolika wody

Woda nadaje się do wyrażenia uobecnianych w chrzcie tajemnic wiary. Ona lepiej niż same słowa dialogu i modlitwy Kościoła wskazuje, że jeśli człowiek pierwszy raz w życiu uroczyście wyzna wiarę i opowiada się za Chrystusem, to urzeczywistnia się wielkie misterium, wielkie zdarzenie zbawcze, prawdziwe, choć ukryte dla oczu. Woda, łącznie ze słowami formuły sakramentalnej i całego obrzędu chrzcielnego, pełni funkcję znaku i to znaku skutecznego, sprawiającego to co oznacza i wyraża.

Jaka jest zatem symbolika wody? Odpowiedź dają teksty Pisma św., czytane uroczyście w Wielką Noc Paschy, przed obrzędem przygotowania wody do udzielenia sakramentu chrztu, sprawowanego najuroczyściej tej właśnie nocy. Są to następujące czytania: 1. Rdz 1, 1—2, 2: stworzenie świata; 2. Rdz 5—8: potop (jakby drugie stworzenie świata) — tekst dziś pomijany w liturgii Wigilii Paschalnej (od 1951 r.), ale treść jego wspomina się w obrzędzie święcenia wody chrzcielnej<sup>7</sup>; 3. Wj 14, 15—15, 1: przejście przez Morze Czerwone.

W pierwszym czytaniu woda jest ukazana jako element pierwotny, leżący u genezy świata ożywionego. Z niej bierze początek wszelkie życie, woda jest zatem jakby elementem macierzystym. Dlatego P. de Vaux komentuje

<sup>1</sup> Por. A. M. Roguet, *Les sacrements signes de vie*, Paris 1952, 45.

<sup>2</sup> J. L. Mc Kenzie, *Kościół rzymskokatolicki*, Warszawa 1972, 168—173.

<sup>3</sup> A. M. Roguet, *dz. cyt.*, 45.

<sup>4</sup> W. Schenk, *Liturgia sakramentów świętych*, cz. 1, Lublin 1962, 18.

<sup>5</sup> Zob. *Rituale Romanum* z 1925 r., z 1969 r. oraz z 1972 r.

<sup>6</sup> Ilustracje nowoczesnej chrzcielnicy podaje *Notitiae* 8 (1972) po s. 16. Chodzi o kościół w Pamplonie w Hiszpanii. U szczytu chrzcielnicy umieszczono rybę, z której nieustannie płynie woda. Jest to rozwiązanie wielostronnie wymowne, albowiem widzi i słyszy się stale płynącą wodę. O takiej chrzcielnicy łatwiej powiedzieć, że jest źródłem chrzcielnym.

<sup>7</sup> „... Nawet w wodach potopu dałeś nam, Boże, obraz odrodzenia, aby ten sam żywioł był znakiem kresu występków i początku cnoty”. Zob. *Ordo Baptismi parvulorum* (1969), nr 54.

wiersz Rdz 1, 1—2 w sposób następujący: „Duch Boży unosił się nad wodami jakoby ptak, który krąży nad gniazdem, w którym ma małe pisklęta”<sup>8</sup>.

Występują tu łącznie dwa czynniki chrztu: woda i Duch. Duch czyni wodę płodną, życiodajną. O wodzie i Duchu będzie mówił Pan Jezus w dialogu z Nikodemem: „Zaprawdę, zaprawdę mówię tobie, jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego” (J 3, 5).

W chrzcie św. ma zastosowanie woda, ponieważ jest on sakramentem nowych narodzin, nowego stworzenia, nowego poczęcia w łonie Matki-Kościoła.

W opisie biblijnym potopu woda także daje początek nowemu światu, ale przez to, że uprzednio niszczy świat zły. Z działaniem wód potopu wiąże się śmierć i życie. Pierwszy świat ulega zagładzie, w jego miejsce powstaje drugi — nowa ludzkość.

Należy zauważyć, że Duch jest tu symbolizowany przez gołąbka. Ten symbol będzie powtórzony w opisie chrztu Jezusa w Jordanie i będzie tam wyraźnie znakiem obecności i działania Ducha Świętego.

Podczas przejścia przez Morze Czerwone, które miało miejsce po odbyciu paschy w ziemi egipskiej, będącej miejscem niewoli i przymusu uprawiania kultu fałszywych bogów, woda przynosi zarazem śmierć i życie. Zalewa ona wojsko Faraona, zbawia zaś Hebrajczyków. Ci ostatni przechodzą suchą nogą z jednego na drugi brzeg morza, z sytuacji niewoli i kultu bożków w stan wolności i nowej egzystencji opartej na Bogu. Niewolnicy stają się narodem, bezbożnicy czcicielami „Tego, który jest”.

Przejście przez wody Morza Czerwonego, dające wolność i zapoczątkowującą nową egzystencję jako ludu Bożego, jest kontynuowane w przejściu przez wody Jordanu. Ci, którzy wyszli z Egiptu, pomarli na pustyni. Do ziemi obiecanej nie dotarł też sam Mojżesz. Buntowali się, szemrali, nie wierzyli Jahwe, mimo że On wziął na siebie ich los i wędrówkę do ziemi Obiecanej. Przez wody Jordanu przeszło nowe pokolenie. Poprowadził je Jozue. Imię to w swej treści jest całkowicie identyczne z imieniem Jezus.

Oto trzy czytania liturgiczne, które przybliżają symbolikę wody chrzcielnej, nie odsłaniają jednak jeszcze w pełni misterium chrztu.

### c) Chrzest Jezusa i nasz w nim udział

Chrzest Jezusa w Jordanie jest zapowiedzią i modelem naszego chrztu, który polega na przejściu przez śmierć do życia w Bogu. Proces ten, czyli misterium paschalne, Chrystus inauguruje uroczyście. Chrzest Janowy w Jordanie rozpoczyna Chrystusową paschę. Wejście do wody jest pierwszym uroczystym aktem Chrystusa w zakresie Jego zwycięskiej walki z szatanem, uwiecznionej na krzyżu i chwałą zmartwychwstania.

Podczas chrztu w Jordanie Bóg Ojciec uroczyście ogłasza Jezusa swoim Synem umiłowanym (chrzest sakramentalny czyni chrześcijan dziećmi Bożymi, „synami w Synu”). Działanie Ducha Świętego symbolizuje gołąbek. (W sakramencie chrztu zawsze chodzi o poczęcie z wody i Ducha Świętego. Świeca paschalna, czyli paschał płonący podczas chrztu, wskazuje na zbawczą obecność Ducha Świętego dzięki Panu zmartwychwstałemu). Niebiosą dotąd zamkniętą, teraz stają otworem: „a oto otworzyły mu się niebiosy” (Mt 3, 16). Chrzest bowiem gładzi grzech, zamykający przystęp do nieba.

Chrzest Jezusa w Jordanie inauguruje i zapowiada, podobnie jak figury Starego Testamentu, właściwy Jego chrzest i nasz chrzest w Chrystusie, nasze włączenie w Jego misterium.

<sup>8</sup> *La Bible de Jerusalem*, Paris 1961, 9 (wyjaśnienie „c”).

Sam Jezus mówi do uczniów, że Jego udziałem będzie inny chrzest, bardziej tragiczny i misteryjny. „Chrzest mam przyjąć i jaką czuję udrękę, aż się to stanie” (Łk 12, 50). Sam też wyjaśnia jaki to ma być chrzest, kiedy daje odpowiedź uczniom ubiegającym się o pierwsze miejsce w Jego Królestwie: „Nie wiecie, o co prosicie. Czy możecie pić kielich, który ja mam pić, albo przyjąć chrzest, którym ja mam być ochrzczony?” (Mk 10, 38). Mówi więc o śmierci, która stała się później dla Niego gorzkim kielichem i była pochłonięciem przez wody śmierci. Wody śmierci to obiegowy w Piśmie św. obraz wielkich cierpień (por. np. Job 22, 4; Ps 17; 17; 31,6; 123, 4; 143, 7). Jezus przeszedł przez śmierć i zmartwychwstanie. Oto Jego pascha, oto istota sakramentu chrztu, chrztu jako wydarzenia zbawczego i kultycznego. Zdarzenie to uobecnianie w znaku sakramentalnym przezeń ustanowionym daje wierzącym możliwość włączenia się w Jego tajemnicę paschalną.

Z tej racji św. Paweł mówi do ochrzczonych: „Czyż nie wiadomo wam, że wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierć? Przyjmując więc chrzest zanurzający nas w śmierć, zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie — jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca” (Rz 6, 3—4).

Chrzest zatem z wody i Ducha Świętego jest zarazem śmiercią i zmartwychwstaniem, tajemnicą paschalną Chrystusa uobecnianą, by wierzący mogli mieć w niej udział, i stać się jako „drugi Chrystus”, podobni doń we wszystkim oprócz grzechu.

#### d) Symbolika obrzędu zanurzenia

Powyższa treść misterium chrztu dawniej była lepiej wyrażana w znaku zanurzenia. Katechumeni byli chrzczeni w Wielką Noc Paschy, Noc zmartwychwstania Jezusa Chrystusa<sup>9</sup>.

Wybrani do chrztu wchodzili wtedy trzykrotnie do źródła chrzcielnego, co symbolizowało trzydniowe przebywanie Jezusa pod prawem śmierci: w grobie i w królestwie śmierci („wstąpił do piekieł”). Po trzecim wstąpieniu do wody przechodzili przez wodę i byli odbierani po drugiej stronie źródła chrzcielnego. W przypadku chrztu w rzece było tylko zanurzenie. Zanurzenie się w wodę wskazywało na mękę, śmierć i przebywanie Chrystusa w grobie; wyrzucenie się z wody i przejście na drugą stronę — Jego zmartwychwstanie. Przejście przez wodę z jednej strony na drugą było znakiem przejścia Chrystusa i razem z Nim, ze śmierci do chwały zmartwychwstania.

Obrzęd przez zanurzenie, wymowny i czytelny, z biegiem czasu uległ zmianie. Kościół Katolicki w Europie prawie powszechnie stosuje ryt polewania wodą. Jest to zmodyfikowany obrzęd zanurzenia i przejścia przez wodę. Uważa się jednak, że znak chrztu nie został istotnie zmieniony, ponieważ nadal istnieje obmycie. Teologowie twierdzą, że znak ten jest dopiero wtedy kompletny, jeśli woda płynie; jest to ważne dla zachowania istoty znaku. Dlatego Kościół nie zgadza się na dalszą redukcję i zubożenie znaku, jakie zastosowały niektóre ugrupowania protestanckie, wprowadzając chrzest przez pokropienie.

W Kościele katolickim nie dopuszcza się chrztu przez pokropienie. Dlaczego jednak wprowadzono chrzest przez polanie zamiast zanurzenia i przejścia? Podaje się następujące wyjaśnienia: 1. w pierwszych wiekach chrzest przyjmowano nago, a wraz z upadkiem Rzymu zmieniły się poglądy na skromność (zwłaszcza średniowiecze było pod tym względem wrażliwe); 2. w Kościele rozszerzającym się na Europę środkową i północną przyjmowanie chrztu przez zanurzenie było przykre i trudne do zrealizowania, np. w okresie zimowym<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Por. W. S c h e n k, *dz. cyt.*, 42—43.

Odnowiona liturgia chrztu dzieci (1969) i dorosłych (1972) na pierwszym miejscu stawia obrzęd najbardziej wymowny, mianowicie chrzest przez zanurzenie. W Europie i gdzie indziej nadal jednak jest niemożliwy powrót do praktyki pierwotnego Kościoła udzielania chrztu przez zanurzenie. Należy więc stwierdzić, że we współczesnym katolicyzmie symbolika chrztu, a więc warstwa znaku, została zubożona i niełatwo da się wzbogacić. „Dawnym kandydatom — mówi J. L. Mc Kenzie — nie szczędzono niczego, by upewnić ich w tym, że chrzest jest to najważniejsze wydarzenie w ich życiu. Katolik współczesny musi wyrobić w sobie to przekonanie w długi czas po przyjęciu chrztu i nie jest wcale pewne, czy zawsze do niego dochodzi”<sup>10</sup>.

W związku z tymi rozważaniami nasuwa się konkretne zadanie duszpasterskie. W przepowiadaniu kościelnym w różnej formie, należy sakramentowi chrztu świętego poświęcić wiele miejsca, zwłaszcza w okresie Przygotowania Paschy czyli w W. Poście, w czasie Triduum Paschalnego i w okresie Pięćdziesiątnicy Paschalnej. Także w związku z przyjmowaniem innych sakramentów stale trzeba nawracać do chrztu jako fundamentu inicjacji chrześcijańskiej. Żywa świadomość „pierwszej łaski” jest warunkiem kształtowania postawy godnej chrześcijanina, postawy będącej konsekwencją złożonych przyrzeczeń i konsekracji chrzcielnej.

#### e) Treść dialogu chrzcielnego

Oprócz wyjaśniania symboliki wody, w kontekście dziejów zbawienia i poczenia wiernych o misterium paschalnym Chrystusa i naszym w nim udziale, należy wskazywać też na istotę dialogu prowadzonego przy źródle chrzcielnym. Padają tam przecież ważne słowa, do których rok rocznie powraca się w Wielką Noc Paschy, mianowicie tak zwane przyrzeczenia chrzcielne. Ich sformułowania uległy nieco przeredagowaniu, istota pozostała niezmienną.

Zwróćmy uwagę najpierw na negatywną stronę dialogu przy chrzcielnicy. Celebrans mówi do rodziców i chrzestnych: Czy wyrzekacie się grzechu, aby żyć w wolności dzieci Bożych? Czy wyrzekacie się szatana...? Odpowiedź brzmi: *Wyrzekamy się. Wyrzekamy się szatana i spraw jego.* Tu nasuwa się pytanie, jakie to są te sprawy ducha złego. Św. Paweł wylicza je dla przykładu. Oto one: nieczystość, wyuzdanie, nienawiść, spór, niewłaściwa pogoń za zaszczytami, niezgody, rozłamy, pijaństwo, kradzieże... (Gal 5, 19—21). Pytani odpowiadają więc: Tak, zrywamy z tym wszystkim i przyrzekamy, że nie będziemy tego czynić, wyrzekamy się uczynków ciemności. Odpowiedź ta brzmi jak echo słów Jezusa, wypowiedzianych na pustyni, podczas walki z mocami ciemności: „Idź precz, szatanie!”

pozytywną stronę rozmowy przy chrzcielnicy zawierają kolejne pytania stawiane przez szafarza obrzędu: *Czy wierzycie w Boga Ojca..., w Jezusa Chrystusa..., w Ducha Świętego... i święty Kościół powszechny?* Czyli: Czy opowiadacie się za Bogiem skoro zrywacie wspólnotę z szatanem? Czy obiecujecie i czy przyrzekacie, że od tej godziny chrztu będziecie czynić sprawy Boże, dzieła dobre i święte? Odpowiedź brzmi: *Tak, wierzymy, przyrzekamy, dajemy słowo.* Tu ponownie potrzebne jest bliższe wyjaśnienie, jakie to są sprawy Boże i święte. Otóż są nimi: miłość, radość, zgoda i pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie nerwów, mówienie prawdy, życzliwość itp. (Gal 5, 22). „Prosimy i zaklinamy was — mówi Paweł Apostoł do ochrzczonych — abyście tak postępowali i to czynili, stając się

<sup>10</sup> J. L. Mc Kenzie, dz. cyt., 170.

<sup>11</sup> Tamże, 173.

coraz doskonalszymi. Albowiem wolą Bożą jest wasze uświęcenie. Powołał was Bóg do świętości w Chrystusie Jezusie Panu naszym" (1 Tes 4, 1—7).

Pozytywna odpowiedź dana przy chrzcielnicy jest decyzją na całe życie. Brzmi ona jako echo słów Mistrza: „Idę, Boże, abym czynił wolę Twoją”.

Ponieważ taką decyzję podejmują przy chrzcie rodzice w imieniu dziecka, dlatego tym bardziej istnieje potrzeba osobistego, świadomego i dobrowolnego jej potwierdzenia i ponowienia w życiu dorosłym tegoż dziecka. Co więcej, ponieważ niejednokrotnie człowiek przez grzech wycofuje się z tej decyzji leżącej u podstaw jego komunii i przyjaźni z Bogiem, dlatego musi często do niej wracać, odnawiać ją i na nowo podejmować, aby wytrwać aż do śmierci w przymierzu z Bogiem, aby być wiernym aż do końca, jak Jezus Chrystus.

Udział w innych sakramentach przyjmowanych po chrzcie, zwłaszcza w sakramencie Pokuty i Eucharystii, jest stale akceptacją i ponowieniem przymierza z Bogiem. Przyrzeczenia chrzcielne są także odnawiane i umacniane w konsekracji zakonnej, w liturgii wielkanocnej i w całym życiu według wiary. Coraz bardziej włączając się w paschalną tajemnicę Chrystusa, w Jego śmierć dla grzechu i życie Bogu, chrześcijanin dojrzewa do spotkania z Bogiem twarzą w twarz, któremu zawierzył na całe życie poprzez chrzest święty i jest Bogu wierny aż do końca. Śmierć w Panu i przejście do życia wiecznego jest dlań tylko dopełnieniem we własnym ciele paschalnej tajemnicy Chrystusa, w którą został włączony poprzez chrzest z wody i Ducha Świętego. O ile chrzest jest dniem poczęcia w łonie Matki-Kościola do życia nadprzyrodzonego, o tyle śmierć jest dniem narodzin dla nieba, a przeto kontynuacją i wypełnieniem tajemnicy chrztu świętego.

Ks. Marian Pisarszak MIC, Lublin

## 2. Obrzęd ustanawiania lektorów i akolitów, dopuszczania do grona kandydatów do diakonatu i kapłaństwa oraz przyjmowania zobowiązania celibatu

Motu proprio Pawła VI *'Ministeria quaedam'* z 15. VIII. 1972 r. o nowych przepisach Kościoła odnośnie funkcji lektora i akolity, obowiązujących od 1. I. 1973 r., zapowiadało wydanie obrzędu ustanowienia tych funkcji. Podobnie według zapowiedzi motu proprio *Ad pascendum* miał się ukazać niedługo obrzęd przyjęcia do kandydatów do diakonatu i kapłaństwa oraz przyjęcia zobowiązania celibatu.

Kongregacja Kultu Bożego przygotowała i wydała zapowiedziane obrzędy jako część Pontyfikatu Rzymskiego, dekretem *'Ministeriorum disciplina'* z dnia 3. XII. 1972 r. Pełny tytuł omawianej publikacji brzmi: *Pontificale Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli pp. VI promulgatum De institutione lectorum et acolythorum, de admissione inter candidatos ad diaconatum et presbyteratum, de sacro caelibatu amplectendo*. Editio typica, Typis Polyglotis Vaticanis 1972 r.

Nowo wydana księga liturgiczna zawiera: dekret wprowadzający, motu proprio *'Ministeria quaedam'* i *'Ad pascendum'*, oraz pięć rozdziałów.: I — *De institutione lectorum*; II — *De institutione acolythorum*; III — *De admissione inter candidatos ad diaconatum et presbyteratum*; IV — *De sacro caelibatu amplectendo*; V — *Lectiones biblicae*.

### 1. Ustanowienie lektorów i akolitów

Obrzęd ustanawiania lektorów i akolitów przebiega w ten sam sposób, dlatego zostanie omówiony razem. Dokonuje go biskup lub odpowiedni przełożony klerycznego instytutu zakonnego, w czasie Mszy św. lub podczas li-

turgii Słowa Bożego. Czytania bierze się w całości lub w części tylko z dnia albo z czytań własnych podanych w numerach 31—35.

Przebieg obrzędu jest następujący: po Ewangelii ma miejsce imienne przedstawienie biskupowi kandydatów przez diakona lub wyznaczonego do tego kapłana. Następnie biskup wygłasza homilię, w zakończeniu której bezpośrednio zwraca się do kandydatów. Pontyfikał podaje schematy takich przemówień.

Treść podanego przemówienia do kandydatów na lektorów jest następująca: Dzieła zbawienia dokonał Bóg przez Jezusa Chrystusa, który powierzył swemu Kościołowi głoszenie Ewangelii całemu światu. Lektorzy mają udział w tym dziele, otrzymują specjalne zadanie (*officium*) wobec Ludu Bożego — służbę słowu Bożemu. Do głównych zadań lektorów należą: czytanie słowa Bożego w zgromadzeniu liturgicznym, pouczanie o godnym przyjmowaniu sakramentów oraz przekazywanie dobrej nowiny o zbawieniu tym, którzy jeszcze o niej nie słyszeli, aby przy ich pomocy doszli do poznania Trójcy św. i osiągnęli zbawienie. Dlatego całym swoim życiem mają dawać świadectwo Chrystusowi.

Następnie biskup zwraca się z wezwaniem do zgromadzonych, aby prosili Boga o błogosławieństwo dla wybranych na urząd lektorów, by powierzony sobie urząd wiernie wypełniali. Zgromadzeni modlą się chwilę w ciszy, po czym biskup odmawia modlitwę nad kandydatami, prosząc Boga by pobłogosławił wybranych na lektorów, aby rozważali słowo Boże i głosili je braciom. Po tej modlitwie następuje przekazanie księgi Pisma św. Kandydaci podchodzą pojedynczo do biskupa, który przekazując im świętą księgę mówi: *Weźmij księgę Pisma św. i wiernie przekazuj słowo Boże, aby owocnie wzrastało w sercach ludzi.* Lektor odpowiada: *Amen.* Podczas obrzędu przekazywania księgi Pisma św. można śpiewać Ps. 18 lub inną odpowiednią pieśń.

W przemówieniu do kandydatów na akolitów biskup zaznacza, że mają oni udział w posłudze Kościoła, którego szczytem i źródłem jest Eucharystia, przez którą lud Boży buduje się i wzrasta. Mają być pomocnikami kapłana i diakona podczas sprawowania Eucharystii, gdyż jako nadzwyczajni szafarze Eucharystii będą udzielać wiernym Komunii św. Ponieważ pełnią tak ważne zadanie w Kościele, akolici powinni całym swoim życiem upodabniać się do Chrystusa i razem z Nim codziennie ofiarować się Bogu.

Podobnie jak przy ustanawianiu lektorów, biskup wzywa obecnych do wspólnej modlitwy i po chwili ciszy odmawia nad kandydatami modlitwę w formie błogosławieństwa, aby wybrani na urząd akolity wytrwale i gorliwie służyli przy ołtarzu rozdzielając braciom chleb życia, wzrastając w wierze i miłości i budując w ten sposób Kościół.

Przekazując kandydatom naczynie z chlebem lub winem do sprawowania Eucharystii biskup mówi: *Przyjmij naczynie z chlebem (lub z winem) dla sprawowania Eucharystii i bądź takim, abyś mógł godnie służyć ołtarzowi Pana i Kościoła.* Akolici odpowiadają: *Amen.*

Jeśli obrzęd ma miejsce podczas Mszy św. nowo wyznaczeni akolici przygotowują dary ofiarne, przyjmują Komunię św. zaraz po diakonach i jeśli biskup im zleci, mogą udzielać wiernym Komunii św.

Gdy obrzęd ustanowienia lektorów i akolitów odbywa się w czasie liturgii słowa jego zakończeniem jest błogosławieństwo udzielone przez biskupa.

## 2. Dopuszczanie do grona kandydatów do diakonatu i kapłaństwa

Celem tego obrzędu jest publiczne oświadczenie przez kandydatów, że mają zamiar przyjąć święcenia wyższe, oraz jego publiczne przyjęcie przez biskupa lub wyższego przełożonego kleryckiego instytutu zakonnego. Mcze ono mieć miejsce każdego dnia, a zwłaszcza w dni świąteczne, w kościele lub innym



odpowiednim miejscu, w czasie Mszy św. lub podczas liturgii słowa Bożego. Nie można obrzędu tego łączyć ze święceniami ani z ustanowieniem lektorów lub akolitów. Czytania podczas liturgii słowa z dnia lub własne.

Po Ewangelii biskup wygłasza homilię w zakończeniu której specjalnie zwraca się do aspirantów zaznaczając, że sam Bóg ich powołuje, aby służyli Mu w Kościele. Swoją wolę służenia Bogu w Kościele wyrażają wobec biskupa. Następnie diakon lub wyznaczony do tego kapłan wzywają przed biskupa imiennie poszczególnych aspirantów. Biskup zwraca się do nich z pytaniem, czy odpowiadając powołaniu Bożemu, przez odpowiednie przygotowanie chcą stać się zdolnymi do przyjęcia święceń i tak swoje życie uformować, aby wiernie służyć Chrystusowi i Jego Ciału czyli Kościołowi. Konferencje biskupów mogą przygotować inne pytania. Po odpowiedzi aspirantów: *Chcemy*, biskup mówi: *Kościół z radością przyjmuje wasze postanowienie. Niech sam Bóg to doprowadzi do końca co począł w was.* Na co aspiranci odpowiadają: *Amen*. Następuje z kolei wezwanie biskupa i modlitwa całego zgromadzenia za aspirantów w formie modlitwy powszechnej, której wezwania podaje diakon lub inny odpowiedni minister. W zakończeniu biskup prosi Boga, aby dopomógł kandydatom wytrwać w tym postanowieniu i dobrze przygotować się do przyjęcia święceń.

### 3. Przyjmowanie zobowiązania celibatu

Publiczne zobowiązanie się do celibatu przez kandydatów do kapłaństwa i kandydatów nieżonatych do diakonatu powinno mieć miejsce przed obrzędem diakonatu. Rozpoczyna się od wezwania i przedstawienia kandydatów biskupowi wg obrzędu święceń diakonatu z *Pontyfikału Rzymskiego* nr 9—13. W homilii biskup wyjaśnia ludowi i kandydatom obowiązki diakonów i znaczenie celibatu w Kościele (por. *Pontyfikał* nr 14). Następnie zwraca się do stojących przed nim kandydatów zaznaczając, że postępują w sposób wolny zobowiązując się do celibatu, który jest jednocześnie znakiem i pobudką miłości pasterskiej, ułatwia poświęcenie się służbie ludowi Bożemu i wskazuje na Boga, który jest ponad wszystko godny miłości. Kandydaci zobowiązują się do celibatu przez odpowiedź na pytanie biskupa, czy chcą ze względu na Królestwo Boże i służyć ludziom zachowywać celibat. Po odpowiedzi: *Chcemy*, biskup mówi: *Niech Bóg udzieli wam wytrwania w tym świętym postanowieniu*, na co kandydaci odpowiadają: *Amen*. Następnie otrzymują od biskupa polecenie odmawiania liturgii godzin, w intencji Kościoła i za cały świat.

Omawiana część *Pontyfikału* weszła w życie w języku łacińskim z dniem 1 stycznia 1973 r., natomiast w językach narodowych, po przetłumaczeniu i zatwierdzeniu przekładów przez Stolicę Apostolską.

Ks. Czesław Krakowiak, Lublin

### 3. Imię biskupa w Modlitwie Eucharystycznej

Podczas drugiej sesji plenarnej Kongregacji Kultu Bożego (7—11 III 1972 r.), jednym z sześciu tematów obrad była sprawa wymieniania imienia biskupa w Modlitwie Eucharystycznej<sup>1</sup>.

Według przepisów prawno-liturgicznych do dziś obowiązujących:

a) słowa, które — według kolejności czterech Modlitw Eucharystycznych — brzmią w polskim przekładzie: *i za biskupa naszego N. — i naszym bis-*

<sup>1</sup> Por. *Notitiae* 8 (1972) 118—134 (zwłaszcza 118 n.).

*kupem N. — naszego biskupa N. — naszym biskupem N.*, opuszcza się wtedy gdy stolica biskupia wakuje, albo ofiarę Mszy św. składa się w Rzymie (bo ordynariuszem tej diecezji jest sam papież, a jego imię wymienia się przed imieniem biskupa);

b) tylko ten celebrans, który jest konsekrowanym biskupem (nawet nie rezydencjonalnym), zamiast wyżej wymienionych słów mówi wszędzie<sup>2</sup> (tzn. w całym Kościele, nie wyłączając Rzymu)<sup>3</sup>: *i za mnie niegodnego sługę Twego — i mną niegodnym sługą Twoim — mnie niegodnego sługę Twego — o mnie niegodnym stądze Twoim*<sup>4</sup>.

Ponadto według przepisów dotychczasowych po słowach wzmiankowanych wyżej w punkcie a) należało wymienić imię tylko biskupa rezydencjonalnego<sup>4</sup> i to tej diecezji, w której składano ofiarę Mszy św., chociażby celebrans był wyjęty spod jego władzy albo podlegał władzy innego biskupa<sup>5</sup>. Od tej jednak zasady Kongregacja Rozkrzewienia Wiary i Kongregacja Obrzędów czyniły wyjątki na rzecz niektórych administratorów, wikariuszy i prefektów apostołskich oraz prałatów i opatów udzielnych.

Zgodnie z soborową tendencją dowartościowania urzędu biskupiego wpływały do Stolicy Apostolskiej liczne próby, by czynione dotąd wyjątki stały się regułą. Opracowanie tego liturgiczno-duszpasterskiego problemu zlecił Ojciec św. Papieskiej Komisji do Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego oraz Kongregacji Biskupów i Kongregacji Kultu Bożego. Owocem tej współpracy jest dekret Kongregacji Kultu Bożego *O wymianianiu imienia biskupa w Modlitwie Eucharystycznej*, zatwierdzony przez papieża 5 IX, a ogłoszony 9 X 1972 r. W „Acta Apostolicae Sedis” ukazał się on 31 X 1972 (na str. 692—694) i po 3 miesiącach wszedł w życie.

W części wstępnej dekret ten mocno podkreśla, że w Modlitwie Eucharystycznej wymienia się imię biskupa i zrównanego w prawie hierarchy nie tyle dla zaszczytu, ile raczej dla wyrażenia duchowej łączności i miłości oraz dla wyproszenia łask Bożych urzędowi i osobie „szafarza łaski najwyższego kapłaństwa” (KK 26). Szczegółowe zaś przepisy są następujące:

1) Odtąd w każdej Modlitwie Eucharystycznej należy wymieniać imię hierarchy, który kanonicznie objął dane terytorium<sup>6</sup>, mianowicie: a) biskupa diecezjalnego (rezydencjonalnego);

b) każdego administratora apostołskiego, stałego lub czasowego, o ile ma sakrę biskupią i pełnię władzy zwłaszcza duszpasterskiej;

c) wikariusza i prefekta apostołskiego oraz prałata i opata udzielnego.

2) Oprócz wyżej wyliczonych hierarchów w każdej Modlitwie Eucharystycznej wolno wymieniać wszystkich innych konsekrowanych biskupów, którzy tym hierarchom pomagają w rządach.

3) Odnośnie formuły brzmią następująco:

a) zależnie od okoliczności słowo „biskup” zastępuje się słowem: „wikariusz, prefekt, prałat, opat” (jeśli dany hierarcha nie ma sakry biskupiej);

b) w wypadku wymianiania kilku miejscowych hierarchów, po imieniu biskupa rezydencjonalnego wypowiada się imię biskupa pomocniczego („i N.”); gdy zaś jest dwóch albo więcej innych biskupów, wtedy po imieniu biskupa rezydencjonalnego nie wymienia się ich imion, lecz mówi się ogólnie: *i jego biskupów pomocniczych — i jego biskupami pomocniczymi — i jego biskupach pomocniczych*.

c) gdy kapłan składa ofiarę Mszy św. na obcym terytorium (np. z racji pielgrzymki), ale dla wiernych tego terytorium, do którego należy, wtedy po

<sup>2</sup> Odp. Kongr. Obrz. z 6 II 1892, nr 3764, 19.

<sup>3</sup> Oświadczenie Rady dla realizowania KL z 6 XI 1968, Notitiae 4 (1968) 356.

<sup>4</sup> Odp. Kongregacji Obrzędów z 8 III 1919, AAS 11 (1919) 154.

<sup>5</sup> *Ritus servandus in celebratione Missae* VIII, 2 (a od r. 1965: VIII, 63).

<sup>6</sup> Odp. Kongr. Obrz. z 4 VII 1879, nr 3500, II.

wymienieniu swego biskupa (względnie wikariusza, prałata, prefekta lub opata) dodaje drugie imię, mówiąc: *i biskupa (biskupem, biskupie) tego Kościoła N.*

d) gdy biskup rezydencjonalny składa ofiarę Mszy św. na własnym terytorium, wtedy może wymienić swoich biskupów pomocniczych, dodając do zwrotu dotyczącego siebie formułę: *i za moich biskupów pomocniczych — i moimi biskupami pomocniczymi — i moich biskupów pomocniczych — i o moich biskupach pomocniczych*; gdy zaś celebrowa poza własnym terytorium, wtedy mówi: *za brata mego N., biskupa (wikariusza, prefekta, prałata, opata) tego Kościoła i za mnie niegodnego sługę Twego — z bratem moim N., biskupem tego Kościoła i za mną niegodnym sługą Twoim — brata mego N., biskupa tego Kościoła i mnie niegodnego sługę Twego — bracie moim N., biskupie tego Kościoła i o mnie niegodnym służy Twoim.*

Ks. Roman Michałek, Iłowiec

## II. DIAKONIA SZTUKI

### 1. Psalm responsoryjny w odnowionej liturgii

Odnowa liturgii mszalnej przywróciła liturgii słowa dwa ważne elementy: modlitwę wiernych i psalm responsoryjny<sup>1</sup>. Modlitwę wiernych omawiają liturgiści, natomiast o psalmie responsoryjnym są na ogół tylko krótkie wzmianki. Poniżej zostanie podjęta próba szerszego omówienia tego zagadnienia.

#### A. Szkic historyczny

Dla zrozumienia w pełni funkcji psalmu responsoryjnego ważne są badania historyczne i teologiczne nad znaczeniem słowa Bożego i rolą tego psalmu w rozwoju liturgii rzymskiej.

##### a) Znaczenie słowa Bożego w Biblii

Psalmy należą do Biblii, posiadają walor słowa Bożego.

Ponieważ słowo jest jednym z podstawowych elementów rozwoju człowieka, jego kultury duchowej i kontaktów interpersonalnych, nic dziwnego, że Bóg objawia się człowiekowi poprzez słowo. W mowie ludzkiej można wyróżnić różne rodzaje wypowiedzi, o różnym stopniu zaangażowania osobowego. Słowo może być samą informacją, może być też daniem świadectwa oraz wezwaniem do odpowiedzi, a więc narzędziem dialogu międzyosobowego<sup>2</sup>.

W kulturze starożytnego Wschodu słowo jest wyrazem nie tyle intelektu ile woli, działania<sup>3</sup>. Stąd słowo Boże w Biblii zawiera podwójny element: dynamiczny (przez słowo powstaje dzieło stworzenia i dokonuje się dzieło zbawienia) oraz poznawczy — słowo objaśnia działanie Boga<sup>4</sup>. Słowo Boże jest przeto nie tyle informacją, jak przede wszystkim świadectwem oraz

<sup>1</sup> Por. L. Agustoni, *Le graduel et le psaume responsorial*, w: *La tâche musical des acteurs de la célébration*, Paris 1968, 67; L. Deiss, *Le psaume graduel*, *Assemblees du Seigneur* 3(1969)49.

<sup>2</sup> Por. P. Schoonenberg, *To co ludzkie w mowie Bożej*, *Znak* 19(1967) 226—231.

<sup>3</sup> Por. D. Grasso, *L'Annuncio della salvezza*, Napoli 1965, 37—38.

<sup>4</sup> Por. S. Moysa, *Z problematyki słowa Bożego*, w: *Pod tchnieniem Ducha Świętego*, Poznań 1964, 360.

wezwaniem do odpowiedzi wiary, do dialogu człowieka z Bogiem. Poprzez odpowiedź wiary człowiek przyjmuje słowo Boże, dokonuje się w nim aktualizacja głoszonego zbawienia.

Psalmy biblijne nie tylko wyśpiewują Boże dzieła zbawienia, wzywając do odpowiedzi wiary, ale równocześnie wyrażają tę odpowiedź człowieka; służą w ten sposób do nawiązania zbawczego dialogu z Bogiem. Stąd ich nieocniona wartość kerygmatyczna i dialogowa.

#### b) Znaczenie słowa Bożego w liturgii mszalnej

Od początku chrześcijaństwa istniał ścisły związek słowa Bożego i sakramentu (Dz 2, 42). Najpierw głoszono orędzie zbawienia, a tym którzy uwierzyli, udzielano sakramentu chrztu (por. Dz 2, 14—41; 10, 34—48). Jak stwierdzają historycy liturgii, pierwsi chrześcijanie najpierw słuchali słowa Bożego, uczestnicząc w kulcie synagogałnym ksiąg świętych, a następnie dopiero brali udział w „łamaniu chleba”<sup>5</sup>. Słowo Boże, Dobra Nowina zbawienia sprawia rozbudzenie wiary, zapoczątkowuje zbawczy dialog, a wtedy człowiek jest zdolny do autentycznego spotkania i głębszego zjednoczenia z Bogiem w sakramencie.

Ten nierozzerwalny związek słowa, wiary i sakramentu został ujęty doktrynalnie szczególnie w pismach św. Bonawentury i św. Tomasza z Akwinu<sup>6</sup>. W późnym średniowieczu główną uwagę skierowano jednakże na działanie zbawcze sakramentu (*ex opere operato*), suponując wiarę jako obecną i rozwiniętą u wszystkich chrześcijan. Spowodowało to powolne rozluźnienie związku słowa i sakramentu, powstała postawa tzw. sakramentalizmu<sup>7</sup>.

Sobór Trydencki podejmuje gruntowną reformę; uwydatnia znaczenie wiary jako początku usprawiedliwienia<sup>8</sup>; przypomina podstawowy obowiązek przepowiadania słowa Bożego, przygotowującego do przyjęcia sakramentu.

Jednakże teologia i praktyka homiletyczno-katechetyczna, uwikłana w spory apologetyczne z protestantyzmem, podkreślając znaki widzialne sakramentów, przeakcentowuje rolę sakramentów w procesie zbawienia<sup>9</sup>. Reforma Soboru Trydenckiego nie weszła dostatecznie w praktykę duszpasterską Kościoła.

Sobór Watykański II na nowo uwydatnia doniosłe znaczenie słowa Bożego w liturgii poprzez *Konstytucję o Bożym Objawieniu* i *Konstytucję o świętej Liturgii*. Reforma soborowa liturgii postuluje aktywny udział wiernych w słuchaniu słowa Bożego, podkreślając, iż rozwój życia Bożego w człowieku zależy od wzrostu wiary (KL 14, 48). Wierni powinni najpierw głębiej pojąć znak paschalnego misterium, sakrament przez słowo Boże i spotkać się z Chrystusem obecnym w słowie, a wtedy mogą się z Nim zjednoczyć także w Ofierze, przyjmując dary zbawcze w sakramencie. „Chrystus jest obecny w słowie swoim, albowiem gdy Kościół czyta Pismo święte, wówczas On sam mówi” (KL ?). Zasadniczym celem przepowiadania słowa Bożego jest ożywienie wiary, ponieważ wiara jest autentyczną postawą przy spotkaniu z Bogiem w nawiązaniu dialogu zbawienia. Konstytucja liturgiczna wprowadza nowe nazwy części Mszy św.: liturgia słowa i liturgia eucharystyczna, zamiast mszy katechumenów i mszy wiernych, podkreślając, że „te dwie części tak ściśle wiążą się ze sobą, iż stanowią jeden akt kultu” (KL 56).

Ruch biblijno-liturgiczny w XX wieku ożywił na nowo zainteresowanie teologów relacją słowa Bożego w stosunku do sakramentu, gdyż przypominał i uwydatnił kluczowe znaczenie wiary w przygotowaniu do sakramentu. Od

<sup>5</sup> Por. H. Schmidt, *Introductio in liturgiam occidentalem*, Roma 1960, 351.

<sup>6</sup> Por. L. Villette, *Foi et sacrement*, t. II, Paris 1964, 365.

<sup>7</sup> Por. L. A. Szafrński, *Wiara a sakramenty*, Ateneum Kapłańskie 68 (1965) 21.

<sup>8</sup> DS 1526.

<sup>9</sup> Por. L., Villette, *dz. cyt.*, 366.

strony obiektywnej słowo i sakrament dopełniają się w liturgii; każdy bowiem sakrament spełnia pewną funkcję kerygmatyczną jako zwiastowanie śmierci Pana, „aż przyjdzie” (1 Kor 11, 26), a proklamowane słowo Boże posiada jakąś moc udzielania łaski (nazywane jest *'sacramentum audibile'*)<sup>10</sup>. Słowo Boże wypełnia więc podstawową funkcję w procesie zbawienia w podwójnym aspekcie: soteriologicznym i latreutycznym, uświęca i staje się aktem kultu<sup>11</sup>. Od strony subiektywnej ożywiona przez słowo Boże wiara zapoczątkowuje zbawczy dialog oraz staje się podstawą sakramentu, bo owoc sakramentu trwa w człowieku przez wiarę<sup>12</sup>. W odpowiedzi wiary zebranych słowo Boże dokonuje aktu zbawczego w podwójnym wymiarze: indywidualnym, jako spotkanie osobowe z Bogiem i społecznym, jako więź braterska wspólnoty ludu Bożego<sup>13</sup>. Tę funkcję podstawową słowa Bożego w liturgii dla ożywienia wiary i nawiązania dialogu z Bogiem podejmuje nade wszystko psalm responsoryjny, jako istotny i kluczowy element kerygmatu głoszonego w czytaniach, a jednocześnie odpowiedź wiary ludu zebranego.

Badania historyczne wykazują, że od początku kultu chrześcijańskiego za wzorem synagogi stosowano psalm między czytaniem, jako lekturę biblijną, jako jedno z czytań; spełniał on przeto najpierw rolę kerygmatyczną<sup>14</sup>. Lektor wykonywał ten psalm sposobem recytatywnym, a później lirycznym — kantyleną. W wieku III także lud zaczął brać udział w tym psalmie, najpierw przez refreny, które narzucały niektóre psalmy, jak np. psalmy allelujaiczne (lub ps. 135 z refrenem: *bo na wieki miłosierdzia Jego*). W IV wieku ustala się we wszystkich gminach dialogowa forma tego psalmu, zwana od *responsum* ludu formą responsoryjną<sup>15</sup>. Kantor zwany psalmistą wykonywał ten psalm po I czytaniu na stopniach ambony, skąd było głoszone I i II czytanie. Uwydatnia się przeto w dalszym ciągu funkcja kerygmatyczna psalmu, a dochodzi ponadto funkcja dialogowa: przez *responsum* wyjęte z psalmu lud daje odpowiedź wiary na proklamowane czytania, nawiązuje dialog z Bogiem i łączy się zbiorowym śpiewem we wspólnotę ludu Bożego. W okresie od VI do VIII wieku stopniowo zmienia się forma tego psalmu: recytatyw wersetu zostaje rozwinięty melodycznie, dla wykonania przez wyszkolonego solistę, a lud wyłącza się od udziału, ponieważ *responsum* także rozwija się melodycznie w wykonaniu *schola cantorum*, grupy specjalnie kształconych śpiewaków. W związku z rozwojem melodycznym skracano psalm, aż zostały tylko 1—2 wersety. Powstały w ten sposób wspaniałe graduały gregoriańskie, arcydzieła sztuki muzycznej; jak zauważa jednak J. A. Jungmann, psalm responsoryjny stał się „łupem sztuki”. Na pierwsze miejsce wysunęły się wartości estetyczne. Funkcja kerygmatyczna psalmu została zagubiona poprzez maksymalne skrócenie psalmu, jak również funkcja dialogowa — przez usunięcie ludu od udziału w *responsum*. Piękna forma graduału stwarzała klimat do ogólnej medytacji religijnej<sup>16</sup>. W ten sposób ze zmianą formy wyłoniła się rola medytacyjna tego psalmu.

Ukazane powyżej znaczenie słowa Bożego w liturgii pozwala zrozumieć dlaczego przywrócono pierwotną formę kerygmatyczno-dialogowaną psalmu

<sup>10</sup> Por. F. Arnold, *Dienst am Glauben*, Freiburg 1948, 23.

<sup>11</sup> Por. S. Czerwik, *Wprowadzenie do Konstytucji o świętej Liturgii*, w: *Sobór Watykański II*, Poznań 1968, 31.

<sup>12</sup> Por. S. Söhhngen, *Christi Gegenwart in uns durch den Glauben*, w: *Die Messe in der Betrachtung*, Leipzig 1962, 320.

<sup>13</sup> Por. M. Tillard, *Proclamation de la parole et événement sacramental*, *Assemblées du Seigneur* 3 (1969) s. 89.

<sup>14</sup> Por. S. Augustinus, *Sermo* 165 (PL 38, 902).

<sup>15</sup> Por. S. Augustinus, *Enarr.* in ps. 119 (PL 37, 1596); T. Schnitzler, *Die Messe in der Betrachtung*, Leipzig 1962, 320.

<sup>16</sup> Por. J. Gelineau, *La psalmodie et les chants processionaux*, w: *Le chant liturgique après Vatican II*, Paris 1965, 120.

międzyleckyjnego. Ze względu na to, iż słowo Boże głoszone w czytaniach wymaga głębszej medytacji, by je wprowadzić w życie chrześcijańskie, również funkcja medytacyjna psalmu powinna mieć miejsce w odnowionej liturgii.

#### B. Zasadnicza funkcja psalmu responsoryjnego w liturgii słowa

*Konstytucja o Liturgii*, oświetlając na nowo podstawowe znaczenie słowa Bożego, jednocześnie dowartościowuje psalmy w liturgii mszalnej. Psalmy poza funkcją kerygmatyczną stanowią najlepszą formę modlitwy chrześcijańskiej, jako odpowiedź na orędzie zbawienia, oraz mają pomagać zebranym do aktywnego udziału w liturgii: „Celem wzmocnienia czynnego uczestnictwa należy pobudzać wiernych do wykonywania aklamacji, odpowiedzi, psalmów...” (KL 31). Odnosi się to przede wszystkim do psalmu responsoryjnego, gdyż tylko ten jeden psalm jest obowiązujący w liturgii mszalnej. (Inne śpiewy procesyjne mogą być zastąpione śpiewami ludowymi wg decyzji konferencji episkopatu każdego kraju). Znaczenie kerygmatyczno-dialogowe psalmu podkreśla także Instrukcja o muzyce w świętej liturgii (IM n. 33).

Reforma posoborowa stopniowo przywraca właściwą funkcję psalmu międzyleckyjnego. Nowe *Ordo Missae* z roku 1964 zezwala na śpiew graduau w języku narodowym, aby udział ludu w *responsum* stał się możliwy, a przynajmniej śpiew ten jako odpowiedź na czytania stał się zrozumiały. W roku 1967 wydano łatwiejsze śpiewy liturgiczne w *Graduale simplex*; między nimi zamiast graduau znajduje się psalm responsoryjny oraz allelujacyjny. W roku 1969 wydano nowe *Ordo Lectionum* z dobranym na nowo psalmem międzyleckyjnym do czytań. Wstęp do lekcjonarza podkreśla: „Po czytaniach wykonuje się śpiew według norm *Wprowadzenia ogólnego*. Między tymi śpiewami wielkie ma znaczenie psalm po I czytaniu. Według zwyczaju bierze się psalm wyznaczony do czytania... Wybrano jednak także teksty takie, które mogą być wykonywane zamiast wyznaczonego psalmu, gdy się go śpiewa...” Wprowadzenie ogólne do Mszału Rzymskiego ustala, że psalm responsoryjny jest „obrzędem czyli czynnością samoistną”, wykluczającą wszelką inną akcję; ponadto „stanowi on integralną część liturgii słowa”. Uwydatniono przeto funkcję kerygmatyczną psalmu; jest ona zaznaczona w lekcjonarzu także przez dobór poszczególnych wersetów z całego psalmu, aby lepiej uchwycić sens czytań. Ponadto w aspekcie pastoralnym wstęp do lekcjonarza zwraca główną uwagę na udział ludu w psalmie. Podobnie także *Wprowadzenie ogólne* zaznacza, że dla ułatwienia ludowi udziału w aklamacji, wybrano pewne teksty wspólne na dany okres liturgiczny, które wolno stosować „gdy się je śpiewa” (n. 36). Kto zajmie się badaniem, w jakiej mierze psalm responsoryjny jest dostosowany do czytań mszalnych, może się przekonać, że psalm ten został na ogół trafnie dobrany w czytaniach niedzielnych i świątecznych. Staje się on kluczem do zrozumienia czytań, albo je dopełnia, pogłębia; podaje syntezę czytań oraz staje się zarazem odpowiedzią już często w wersetach kantora, a zwłaszcza w *responsum* dla ludu. Poprzez tę odpowiedź wiary na głoszone w czytaniach orędzie zbawienia psalm międzyleckyjny pomaga do przyjęcia słowa, czyli aktualizuje zbawcze działanie Boże. Wnosi przez to element strukturalny do liturgii słowa, element dialogowy, służący odnowieniu przymierza z Bogiem. Psalm ten, wyrażając wydarzenie zbawcze z historii ludu wybranego, staje się znakiem zapowiadającym zbawcze działanie Chrystusa w Nowym Przymierzu.

Wspólną cechą omówionej wyżej historycznej roli kerygmatyczno-dialogowej oraz medytacyjnej psalmu responsoryjnego jest aktualizacja czytań biblijnych, aktualizacja zbawienia głoszonego w czytaniach. Podstawową funkcją tego psalmu jest więc aktualizacja czytań mszalnych w aspekcie kerygma-

tyczno-dialogowym i medytacyjnym. W aspekcie kerymatycznym psalm ten poprzez poetycką formę słowa Bożego otwiera nowy wymiar rzeczywistości objawionej, ukazuje główny temat czytań i staje się odpowiedzią na głoszone słowo. W aspekcie dialogowym zebrani wyrażają razem odpowiedź na proklamowane orędzie zbawienia, odpowiedź wiary, która łączy ich we wspólnotę ludu Bożego poprzez spotkanie w dialogu z Bogiem. W aspekcie medytacyjnym treść psalmu sugeruje rozważanie nad postawą współpracy z Bogiem w dziele zbawienia ludzkości.

### C. Uwarunkowania funkcjonalności psalmu responsoryjnego

Dla wypełnienia funkcji psalmu responsoryjnego, oprócz odpowiedniej treści psalmu dostosowanej do czytań, ważne są jeszcze inne czynniki jak forma poetycka psalmu czy też jego szata muzyczna, jeżeli go się śpiewa. Inaczej bowiem odbiera się prozę, a inaczej poezję; inaczej oddziałującej recytacja, a inaczej forma śpiewana psalmu.

Forma poetycka poprzez obrazowe ujęcie rzeczywistości odkrywa jej inne wymiary, które zostają uchwycone sposobem kontemplatywnym. Według psychologii współczesnej poezja ma także walory poznawcze, obok emocjonalnych i społecznych. Specyficzny styl poezji psalmów analizuje wnikliwie P. Drijvers<sup>17</sup>. Poprzez tzw. paralelizmy — rytm idei oraz przez rytm werbalny psalm staje się muzyką i rytmem; posiada on szczególną siłę oddziaływania na słuchaczy swoją charakterystyczną formą. Niełatwo jest przełożyć tę formę na język narodowy; jednakże komunikatywny przekład jest niezbędny aby psalm mógł służyć pełnej funkcji kerymatyczno-dialogowej czy medytacyjnej. Jak dotąd takiego przekładu brakuje; *Biblia Tysiąclecia* bowiem jest przekładem dokonany do celów naukowych, a nie dla liturgii. Ponadto potrzebna jest katecheza o psalmach, by wyrabiać wśród wiernych umiejętność dostrzegania ich sensu mesjanicznego. Przy komentarzu do czytań mszalnych nie powinno zabraknąć objaśnienia, któreby ukazywało jak psalm responsoryjny dopełnia czytania i wyraża odpowiedź na nie, służąc nawiązaniu zbawczego dialogu. Pożyteczna byłaby także od czasu do czasu homilia oparta na tym psalmie, jak to czynili Ojcowie Kościoła<sup>18</sup>.

Forma muzyczna psalmu międzylekcyjnego warunkuje także pełną funkcjonalność psalmu responsoryjnego. Znane są różnorodne walory akcji śpiewanej. Śpiew jako wyraz radości istnienia oraz uczuć estetycznych, wywiera niemały wpływ na postawę społeczną człowieka; wyzwała go z izolacji, rozbudza zaufanie i życzliwość wzajemną, a przez złączenie w jedno wielu ust i serc wiąże śpiewających we wspólnotę; ponadto służy ożywieniu uwagi i zapamiętaniu słowa śpiewanego. Dlatego śpiew znajduje zastosowanie w kulcie religijnym wszystkich ludów; dlatego też od początków chrześcijaństwa Kościół stosuje śpiew w swych obrzędach liturgicznych. W licznych obrządkach i różnych wyznaniach chrześcijańskich wytworzyły się różne style muzyki sakralnej. Kościół katolicki uważał za swój śpiew liturgiczny tzw. śpiew gregoriański, ukształtowany przez wieki na bazie różnych kultur starożytnych. Motu proprio Piusa X określa, że utwór muzyczny „o tyle jest świętszy i bardziej liturgiczny, o ile więcej zbliża się do melodii gregoriańskiej”<sup>19</sup>.

Sobór Watykański II chociaż nadal preferuje śpiew gregoriański (KL 116)

<sup>17</sup> P. Drijvers, *Les Psaumes*, Paris 1958, 33—41.

<sup>18</sup> Por. S. Augustinus, Enarr. in ps. 119 (PL 37, 1596); Enarr. in ps. 39 (PL 36, 1596); S. Leo M., Sermo 3, 1 (PL 54, 145).

<sup>19</sup> Motu proprio św. Piusa X o muzyce świętej z dnia 22. XI. 1903 (n. 3), tł. polskie w: M. Jankowski, *Nauka śpiewu gregoriańskiego*, Warszawa 1969, 61.

w swej konstytucji liturgicznej poszerza zakres muzyki liturgicznej, określając iż „muzyka jest tym świętsza im ściślej jest związana z czynnością liturgiczną” (KL 112). Zdaniem muzykologów jest to nowe kryterium muzyki sakralnej<sup>20</sup>; każdy bowiem rodzaj muzyki, który wiąże się ściśle z obrzędem, staje się śpiewem liturgicznym. Konstytucja liturgiczna postulując pierwsze miejsce dla śpiewu gregoriańskiego, nie wyklucza innych rodzajów muzyki (KL 116). Potwierdza to *Instrukcja o muzyce w świętej liturgii*, mająca na celu wprowadzenie w życie konstytucji liturgicznej (IM n. 3, 9 i 11). W świetle liturgii śpiew jest wyrazem święta, znakiem paschalnej radości, dlatego każdy rodzaj śpiewu dobrze wypełnia swoją funkcję w danym obrzędzie, jeśli „serdeczniej wyrazi modlitwę”, czy „pobudza do jedności”, lub będzie „nadawał uroczysty charakter” świętej czynności (KL 112). „W liturgii przez znaki wyraża się i realizuje uświęcenie człowieka w sposób właściwy dla każdego znaku” (KL 7). Śpiew jest przeto wyrazem emocjonalnym modlitwy i solenności obrzędów oraz narzędziem więzi społecznej. Ponadto w śpiewie ukrywa się także element poznawczy: forma muzyczna wyraża dynamizm słowa Bożego, jako rzeczywistości objawionej, pomaga odkryć jego wymiar niewidzialny oraz odnaleźć siebie w spotkaniu z Bogiem; stwarza wreszcie klimat do medytacji słowa Bożego. Szczególnie ważnym walorem wspólnego śpiewu w liturgii jest jego wpływ na postawę społeczną człowieka. Podkreśla to wprowadzenie do Mszału Rzymskiego: „Celebrowanie ma charakter społeczny, dlatego wielka siła tkwi w aklamacjach i dialogach; są one znakami wspólnego celebrowania i realizują tę wspólnotę między kapłanem i ludem” (n. 14).

Chociaż psalm responsoryjny to tylko mały wycinek sztuki muzycznej, jednakże jego forma wokalna zawierać może wymienione wyżej wartości śpiewu: może przyczyniać się do aktualizacji czytań w aspekcie poznawczym, wzmacniając głoszenie słowa Bożego, w aspekcie zaś dialogowym pomagając do nawiązania dialogu z Bogiem i więzi między zebranymi; a wreszcie może stwarzać właściwy klimat do medytacji nad słowem Bożym. Jednakże skuteczna funkcjonalność psalmu responsoryjnego od strony jego formy muzycznej jest wielorako uwarunkowana. Zależy ona najpierw od rodzaju jego formy dialogowej, następnie od rodzaju melodyki psalmu, a także od sposobu wykonania psalmu.

a) Forma dialogowa psalmu międzylekcyjnego może być różna w zależności od grupy liturgicznej i warunków lokalnych. Przepisy liturgiczne wskazują na dużą tolerancję w tym względzie. Instrukcja o muzyce zaznacza: „Spośród śpiewów części zmiennych szczególne znaczenie posiada śpiew następujący po czytaniach, wykonywany na sposób graduau lub responsoryjnego psalmu... wszyscy słuchają, owszem jeśli to możliwe włączają się do śpiewu” (n. 33). Wprowadzenie ogólne do Mszału zezwala brać albo psalm wyznaczony, albo psalm responsoryjny lub allelujatyczny z *Graduale Romanum* czy z *Graduale simplex* gdy się go śpiewa (n. 17). Na pierwszym miejscu widać troskę pastoralną o zaangażowanie ludu w dialog liturgiczny wyrażony we wspólnej odpowiedzi.

Liturgiści omawiając psalm responsoryjny wysuwają możliwość stosowania różnej jego formy. L. Deiss wymienia psalmodię responsorialną — gdy kantor wykonuje wersety psalmu a lud odpowiada refrenem; psalmodię responsorialną i naprzemienną — gdy chór i lud śpiewają naprzemian wersety a refren wykonują wszyscy; lekturę psalmu — w grupach nieprzygotowanych do pełnej formy śpiewu — gdy wersety recytuje ktoś z obecnych, a lud odpowiada refrenem recytowanym lub śpiewanym<sup>21</sup>. L. Agostoni

<sup>20</sup> Por. L. Deiss, *Concile et chant nouveau*, Paris 1968, s. 11—15; H. Hukke, *Muzyka sakralna a reforma liturgiczna*, Concilium 1—10 (1965) 66, 132—134.

<sup>21</sup> Por. L. Deiss, *art. cyt.*, 64—65.



podkreśla, że psalm ten ma szczególną skuteczność w formie responsoryjnej, ponieważ dynamika akcji zewnętrznej (wspólnego śpiewu) zostaje ożywiona przez dynamikę wewnętrzną (dialogu z Bogiem); do tego dochodzi siła asymilacyjna refrenu. Jednakże przyjmuje też funkcjonalność formy prostej tzn. bez refrenu, gdy wykonują ten psalm dwaj kantorzy na przemian, lub zebrani podzieleni na 2 grupy; zaznacza, że wyjątkowo może nawet być funkcjonalne wykonanie psalmu przez samego tylko kantora. Rozróżnia przy tym dwie formy responsoryjne: pierwsza w znaczeniu ścisłym — gdy kantor rozpoczyna werset psalmu, a lud śpiewa jego zakończenie (np w ps 135: *bo Jego miłosierdzie na wieki* — albo *Alleluja*); druga forma responsoryjna w znaczeniu szerszym — gdy psalterzysta śpiewa najpierw refren, aby ludowi było łatwiej go zapamiętać i powtórzyć, a następnie dopiero śpiewa wersety, a lud powtarza refren<sup>22</sup>.

Muzykolodzy zastanawiają się jednak, czy psalm responsoryjny zawsze ma być śpiewany? H. Hucke zauważyła, że kantylacja w głoszeniu słowa Bożego miała na celu lepszą słyszalność tego słowa dla zebranych<sup>23</sup>. Dzisiaj do tego wystarcza mikrofon, a w wielu kulturach nie używa się obecnie kantylacji do wygłaszania słowa. G. Stefani przypomina, że śpiew jako znak powinien być prawdziwy, czyli być wyrazem całego ludu zebranego<sup>24</sup>. Dzisiaj panuje taki pluralizm wyrazów piękna, iż niemożliwe jest znaleźć wspólny znak dla wszystkich; w grupach więc jednolitych śpiew może być wykonywany według formy dla nich odpowiedniej, ale w grupach mieszanych, jeżeli mniejszość bierze udział w śpiewie, lepsza jest forma recytowana, jako bardziej jednomyślna.

b) Co do rodzaju melodyki psalmu międzylekcyjnego problem jest bardziej złożony. Chodzi tu z jednej strony o melodię prostą dla wersetów, aby słowo kerygmatu było dla wszystkich słyszalne i zrozumiałe, oraz melodię przystępną w refrenie dla ludu, aby wszyscy mogli go bez trudności wykonywać; z drugiej strony zachodzi potrzeba melodyki współczesnej, która byłaby wyrazem ludzi dzisiejszych, biorących udział w ogólnej ewolucji sztuki muzycznej.

Przepisy liturgiczne domagają się wydania melodii łatwiejszych do liturgii (KL 117); zalecają udział wiernych przez „dostępne dla nich melodie” (IM n. 33). J. Gelineau rozróżnia trafnie trzy grupy śpiewów liturgicznych: akklamacje, kantylacja i śpiew właściwy<sup>25</sup>. W psalmie responsoryjnym występuje kantylacja (jak w czytaniach) wersetów, oraz akklamacja refrenu. Formy melodyczne tych rodzajów śpiewu w epoce dzisiejszej jeszcze nie zostały wypracowane. W ogóle nie ma jeszcze nowego stylu muzyki kościelnej. Zdaniem muzykologów, zainteresowanych muzyką w odnowionej liturgii<sup>26</sup>, styl muzyki tzw. poważnej przechodzi stadium eksperymentu; znajduje się na poziomie elitarnym, nie nadaje się przeto do liturgii. Muzyka masowa fascynuje młodych ożywioną rytmiką i charakterem improwizacji. Natomiast Kościół katolicki pozostał na bazie śpiewu gregoriańskiego i polifonii klasycznej; praktykuje nadal w swoich obrzędach styl muzyczny z epoki dawnej cywilizacji; stąd młodzi nie są w stanie brać udziału w takim śpiewie. W kompozycjach neogregoriańskich Kościół nadal jest poza ewolucją muzyki

<sup>22</sup> Por. L. Agustoni, *art. cyt.*, 87 i 85.

<sup>23</sup> Por. H. Hucke, *art. cyt.*, 135.

<sup>24</sup> Por. G. Stefani, *Czy liturgii potrzebna jest jeszcze muzyka?*, Concilium 1—5 (1969) 120—122.

<sup>25</sup> Por. J. Gelineau, *Les exigences de chant dans le traductions liturgiques*, La maison Dieunr 86 (1966) 162.

<sup>26</sup> Por. G. Alonso, *Le compositeur et la liturgie*, w: *La tâche musicale des acteurs de la célébration*, Paris 1968, 118; A. Laurentin i inni.

współczesnej<sup>27</sup>. Należy je przeto traktować jako tymczasowe. Wprawdzie starsze pokolenie w swej małej części podejmuje jeszcze melodie gregoriańskie; młodzi jednakże chociaż chętnie słuchają koncertów muzyki dawnej liturgii, dla wyrażania swoich prężyć chętnie posługują się muzyką współcześnie zrytmizowaną. Wielu wiernych przychodzi do świątyni z cichym pragnieniem zaspokojenia potrzeb estetycznych utworami muzyki dawnej, do której przywykli; ale liturgia nie ma być okazją do koncertu, jak to często bywało i jeszcze się zdarza. Osądza to bez ogródek jeden ze współczesnych psychologów: „Funkcja estetyczna, chociaż jest najmniej religijna, jest bardzo rozpowszechniona zwłaszcza w kościołach chrześcijańskich, gdzie można mówić nieraz o działalności koncertowej w uroczystości i przez aktywność religijną”<sup>28</sup>.

Jak zauważa J. Gelineau, kantylacja psalmiczna potrzebuje wypracowania roboczych wzorców, aby mogła wyjść z zaułka sztucznej estetyki. Kantylacja jest bowiem sztuką słowa; rządzi się więc prawami dyskursu, a nie prawami sztuki muzycznej<sup>29</sup>. Inny muzykolog H. Hucke postuluje melodykę dla kantylacji otwartą na improwizację; melodia może być określona, ale tempo i rytm oraz inne elementy muszą być pozostawione improwizacji solisty<sup>30</sup>. Co dotyczy akłamacji — refrenu, jest to rodzaj okrzyku powitania czy uwielbienia, podziękowania czy prośby; nie może to mieć charakteru pieśni, ma to być wyznanie wiary<sup>31</sup>. Taka forma odpowiedzi ludu w psalmie responsoryjnym także jeszcze nie została wypracowana w epoce dzisiejszej. A przecież, jak zauważa A. Laurentin, skoro wierni wspólnie uczestniczą w liturgii, to trzeba odnaleźć wspólną ekspresję śpiewu i wyrazić ją w nowych formach<sup>32</sup>.

Z podanych wypowiedzi muzykologów, zajmujących się muzyką kościelną można wnioskować jak doniosłym czynnikiem dla funkcjonalności psalmu responsoryjnego jest jego nowoczesna i przystępna forma wokalna. Warto zwrócić uwagę na obserwacje psychologiczne w tej dziedzinie: „Dzięki odpowiedniej muzyce można zwiększyć sugestywność nauczania, mobilizować wiernych, pobudzać ich wyobraźnię i aktywność religijną. Rozpowszechnienie idei i wierzeń religijnych, utrwalanie ich najłatwiej osiągnąć przez śpiew zbiorowy. Muzyka jest czynnikiem ułatwiającym zapamiętanie prawd religijnych”<sup>33</sup>.

c) Sposób wykonywania psalmu responsoryjnego może także wpływać na odpowiednią jego funkcjonalność. Zagadnieniu temu był poświęcony osobny artykuł w poprzednim numerze biuletynu, dlatego pomijamy tutaj tę sprawę<sup>34</sup>.

Ta krótka analiza formy muzycznej psalmu responsoryjnego ukazuje nam jak wiele zadań leży przed nami do wypracowania, aby ten psalm mógł swoją funkcję wypełniać w odnowionej liturgii. Przepisy liturgiczne otwierają drogę poszukiwaniom nowego stylu śpiewu w liturgii (KL 121), zalecając, aby „nowe formy wyrastały organicznie z już istniejących” (n. 23). Nowe utwory

<sup>27</sup> Por. A. Laurentin, *Musique et liturgie*, Paroisse et liturgie 7 (1965) 787—790; H. Hucke, *art. cyt.*, 134—136.

<sup>28</sup> J. Wierszyłowski, *Psychologia muzyki*, Warszawa 1970, 268.

<sup>29</sup> Por. J. Gelineau, *Czy dążymy do uzyskania nowych form śpiewu?*, Concilium 1—5 (1970) 109.

<sup>30</sup> Por. H. Hucke, *art. cyt.*, 134.

<sup>31</sup> Por. L. Deiss, *dz. cyt.*, 132.

<sup>32</sup> Por. A. Laurentin, *art. cyt.*, 784.

<sup>33</sup> J. Wierszyłowski, *dz. cyt.*, 268.

<sup>34</sup> Por. G. Skop, *Formacja liturgiczno-muzyczna psalterzystów*, *Collectanea Theologica* 43 (1973) z. 3, 86—94.

muszą przejść okres prób i doświadczeń (IM n. 60). Do wykonywania psalmu trzeba kształcić psalterzystów. W miarę realizacji tych zadań można się spodziewać, że psalm responsoryjny odegra swoją właściwą rolę w odnowionej liturgii.

Ks. Zbigniew Piasecki, Warszawa

## 2. Uwagi o wkładce ze śpiewami do „Obrzędów chrztu dzieci”

„Śpiew jest wielką pomocą w obrzędach chrztu: wytwarza on atmosferę jedności wśród obecnych, sprzyja wspólnej modlitwie i wyraża radość paschalną, którą te obrzędy powinny rozbrzmiewać. Dlatego niech konferencje biskupów wezwą kompozytorów, aby zaopatrzyli w melodie teksty liturgiczne przeznaczone do śpiewania przez wiernych” (*Obrzędy chrztu dzieci. Wtajemniczenie chrześcijańskie* n. 33). Kierując się tymi wskazaniem, do księgi liturgicznej *Obrzędu chrztu dzieci*, Katowice 1972, dodano wkładkę ze śpiewami. Sam pomysł jej wydania należy powitać z dużym zadowoleniem. Jednakże analizując śpiewy w niej zawarte — zarówno co do tekstów jak i melodii — doznać można uczucia rozczarowania i zawodu. A powodów jest wystarczająco wiele.

a) Ponieważ dotąd brakowało w Polsce śpiewów związanych bezpośrednio z sakramentem chrztu, gdyż nie były one tam przewidziane, dlatego założeniem wstępnym omawianej wkładki było dostosowanie śpiewów już istniejących i ogólnie znanych do poszczególnych części liturgii chrzestnej. Nie wyklucza to, jak głosi pierwsza rubryka wkładki, „powstawania nowych melodii związanych z liturgią chrztu dzieci”. Wyżej wspomniane założenie nie zostało jednak w pełni zrealizowane, gdyż obok znanych melodii i tekstów pojawiły się też całkiem nowe. Nie byłoby w tym nic złego, gdyby owe nowe melodie przed wydrukowaniem zostały poddane cenzurze muzycznej i praktycznie w pewnych ośrodkach wypróbowane. Zaskakiwanie duszpasterzy, organistów, a także muzyków kościelnych śpiewami nie mającymi odpowiedniej recenzji i próby czasu, nie jest najlepszą drogą do rozwoju muzyki kościelnej. Można bowiem przypuszczać, że księża, organiści oraz inni śpiewacy w znacznej mierze podejść bezkrytycznie do podanych śpiewów, sądząc że tylko te i tylko w taki sposób należy je wykonywać „bo tak zostało napisane”. Przejdźmy jednak do poszczególnych śpiewów.

b) Pod n. 4 podano 3 psalmy responsoryjne, które można stosować do wyboru podczas liturgii słowa. Są to: ps. 23(22), 27(26) i 34(33) wraz z towarzyszącymi im tzw. refrenami. Do dwóch pierwszych psalmów podano jednakową melodię — VI ton gregoriański, trzeci psalm podstawiono pod V ton. Melodię tonu VI zastosowano także w następującym po nich wersecie do *Alleluia*. Zauważyć można najpierw niekonsekwencję w zapisie nutowym samych psalmów w tonie VI. Medianta ich (czyli połowa psalmu) kończy się jedną ćwierćnutą („fa”), a poprzedzająca ją nuta „la” jest ósemką. Tymczasem w wersecie do *Alleluia* ta sama melodia w połowie psalmu opatrzona jest dwoma ćwierćnutami („la-fa”). Poza tym do zakończenia melodii w wersecie wkraśl się błąd drukarski, gdyż ostatnie nuty powinny brzmieć „la-fa”, a nie „la-la”.

Drugą niekonsekwencją są znaki przykluczowe. Melodia ps. 23 (22) wraz z refrenem została wydrukowana bez żadnych znaków przy kluczu. Refren drugiego psalmu posiada jeden bemol, ale następujący po nim psalm 27 (26) nie ma żadnego znaku. Natomiast zarówno *Alleluia*, jak i melodia wersetu opatrzone zostały jednym bemolem. A wszystkie te trzy wypadki są zapisane w jednakowym tonie.

Zastrzeżenie budzi także fakt, że właśnie w śpiewach międzylekcyjnych zastosowano 3 razy tę samą melodię. Trudno uznać, aby była to melodia typowo wielkanocna, gdyż równie „radosnymi” są tony VII, VIII czy III w psalmodii gregoriańskiej.

Tymczasem refreny do trzech psalmów zastosowano przy każdym inne. Z praktycznego i duszpasterskiego punktu widzenia powinno być akurat odwrotnie. Łatwiej jest bowiem psalterzyście nauczyć się odmiennych melodii psalmów, niż wiernym (najczęściej przypadkowo zebranych z różnych parafii i diecezji) kilku melodii do refrenów. W myśl tej zasady *Ordo Lectio-num* pozwala tworzyć okresowe responsa do psalmów (*Praenotanda*, n. 9).

Skoro jednak refreny opatrzone odmiennymi melodiami, łatwiej było trzymać się założenia wstępnego i zastosować znane już melodie oraz słowa. Dlatego dziwić może fakt, że w refrenie do ps. 27 (26) *Pan moim światłem...* przedstawiono słowa. Prawie cała Polska śpiewa *Pan światłem moim...* Czy naprawdę przedstawienie słów było aż tak konieczne? Na szczęście melodia — jedyna z trzech refrenów — nie została zmieniona. Nową kompozycją jest refren do ps. 34 (33) *Skosztujcie i zobaczycie, jak Pan jest dobry*. Sam psalm śpiewa się w V tonie gregoriańskim. Charakterystyczne jest zakończenie psalmu — „re’ czyste „si”, „do-la”. W podobnej transpozycji o kwartę w dół dźwięki te brzmią: „la-fa(fis)-sol-mi”. Natomiast w refrenie zachodzi „fa”(f) przy wyrazie *Pan*. Z punktu widzenia chorału nie jest to błędne, gdyż bardzo często owe czyste „si” posiada przedtem bemoł w antyfonach poprzedzających psalmy. Ale również można wykazać cały szereg antyfon bądź posługujących się czystym „si”, bądź też w ogóle je pomijających. Wydawałoby się rzeczą lepszą w omawianym refrenie pominąć dźwięk „fa” (f), gdyż ogół wiernych jest mało uwrażliwiony na specyfikę chorału gregoriańskiego (narodowi słowiańskim jest ona dość obca) i stąd występowanie raz „f”, raz „fis” może stwarzać trudności w nauczaniu i wykonywaniu. Ponadto nie wiadomo dlaczego druga część refrenu zapisana jest wyłącznie w ćwierćnutach. Wprawdzie nie trzeba niewolniczo trzymać się wzorów chorałowych, ale taki zapis nie wydaje się zbyt oryginalny. Może lepszym wyjściem byłoby ujęcie refrenu w takty? Wreszcie refren nie jest kompozycją, lecz jedną z wersji tonu V<sup>1</sup>. A w ogóle zauważyć należy, że do wspomnianych słów została już skomponowana melodia przez ks. St. Ziemiańskiego i jest ona powszechnie znana<sup>2</sup>. Czyżby nie można było jej użyć tylko dlatego, że nieco zmienia tekst? Nowym tworem jest również refren do ps. 23 (22) *Pan mój pasterzem*. Skoro jednak wyżej omówione dwa refreny zmieniono z uwagi na tekst, można się zapytać czemu zabrakło konsekwencji w przypadku ps. 23? Bowiern już pierwszy werset psalmu brzmi: *Pan jest moim pasterzem, niczego mi nie braknie*, a tymczasem refren będący identyczny z tym wierszem przetłumaczono: *Pan mój pasterzem, nie brak mi niczego*.

Reasumując omawianie psalmów responsoryjnych trzeba wyrazić zdziwienie brakiem jednolitej zasady w przekładzie tekstów, a co za tym idzie, tajemniczym pojawieniem się nowych melodii refrenów.

c) Melodia do *Alleluia* i wersetu oprócz wspomnianego już błędu drukarskiego nie budzi zastrzeżeń. Zaczerpnięta jest ona z okresu paschalnego, czyli zgodna jest ze wskazaniami obrzędów chrztu przytoczonymi na początku. Podobną opinię da się wyrazić o aklamacji *Sława Tobie, Chryste*, którą wykonuje się w okresie W. Postu zamiast *Alleluia*. Pytanie może dotyczyć jedynie ilości wersetów przewidzianych do śpiewu. Wkładka zawiera ich tylko trzy, a księga liturgiczna w nn. 185—190 podaje sześć możliwości. Być może nie wydrukowano ich z uwagi na brak miejsca. Ale powód ten nie jest chy-

<sup>1</sup> Por. *Liber Usualis*, Parisiis 1958, 115.

<sup>2</sup> Por. *Pascha nostrum*, pod red. ks. J. Charytańskiego, Poznań 1966, 650.

ba jedyny. Weźmy np. werset n. 188: *Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest; + jeden jest Bóg i Ojciec*. Monosylaba („chrzest”) w połowie wiersza sprawia, że jest on niewykonalny w proponowanej przez wkładkę melodii. Podobnie następny werset (n. 189): *Nasz Zbawiciel, Jezus Chrystus, zwyciężył śmierć; + a rzucił światło na życie przez Ewangelię* nie da się w tonie VI wykonać.

Z tych i innych przykładów wyciągnąć można prosty wniosek: przy tłumaczeniu tekstów przeznaczonych do śpiewu zabrakło udziału muzyków. Nie jest to wypadek odosobniony, ażeby wymienić choćby *Mszal rzymski łacińsko-polski* z 1968 r. czy obecnie drukowany lekcjonarz w języku polskim. Tymczasem takie postępowanie stoi w jawnej sprzeczności z wskazaniami Stołicy Apostolskiej. Już instrukcja *Musicam sacram* w n. 54 zaleca: „Sporządzając przekłady na język ojczysty tych części, które są przeznaczone do śpiewu, zwłaszcza zaś psalterza, specjaliści muszą zwracać uwagę na to, by przekład zachowując zgodność z tekstem łacińskim, był jednocześnie odpowiedni do muzycznego opracowania...” Natomiast instrukcja Rady Wykonawczej na temat tekstów liturgicznych przeznaczonych do sprawowania obrzędów z udziałem ludu z dn. 25 stycznia 1969 r. omawia ten problem w kilku miejscach. I tak w n. 26 czytamy: „... modlitwa przybiera różną formę zależnie od tego, czy będzie odmawiana przez jedną osobę, czy wspólnie, czy ułożona będzie prozą, czy będzie recytowana czy też śpiewana. Te elementy wpływają nie tylko na sposób mówienia, lecz także na redakcję literacką”. N. 36 na samym wstępie podaje: „Teksty przeznaczone z istoty swej do tego, aby były śpiewane, wymagają specjalnego starania...” Mówiąc zaś o tłumaczeniu responsoriów i antyfon w punkcie c) tegoż numeru wyjaśnia: „... można im nadać taką formę słowną, która zachowując w pełni ich sens, byłaby przystosowana do śpiewu”. Wreszcie chyba najważniejszy jest w omawianej sprawie n. 38: „Dla tłumaczenia tekstów liturgicznych, będzie się formować grupy robocze, obejmujące ludzi kompetentnych w różnych związkach z tym dyscyplinach a więc: biblijnej, teologicznej, pastoralnej, a specjalnie lingwistycznej i literackiej — tak w języku, z którego ma się tłumaczyć, jak i w tym, na który się tłumaczy — wreszcie, jeśli zachodzi potrzeba, muzycznej. Jeśli kilka grup pracuje w różnych sektorach liturgii, narzuca się potrzeba koordynacji między nimi”. Mówiąc o „ludziach kompetentnych” instrukcja ma na myśli specjalistów, a nie amatorów. Odnosi się to także do muzyków. Tymczasem właśnie ta grupa dziś staje często przed faktem dokonanego, a nawet wydrukowanego przekładu i nie ma żadnego wpływu na jego tłumaczenie względnie poprawki. Tworzenie melodii do takich tekstów jest bardzo trudne, a czasami wręcz niemożliwe, zwłaszcza zaś, że muzycy dostają je do ręki w ostatniej chwili, gdy czas nagli, bo księga już jest w druku. Tego rodzaju postępowanie jest nie tylko mało poważne, ale również w skutkach bardzo niebezpieczne, ponieważ melodie pisane „na kolanie” zazwyczaj nie przedstawiają wielkiej wartości artystycznej. Doprowadzić to może do regresu w muzyce liturgicznej, a nawet jej upadku.

d) *Pieśń Przez chrztu świętego wielki dar*, która zawarta jest we wkładce pod n. 9 w zasadzie może być przyjęta. Nie wiadomo jednak dlaczego w jej drugiej części wykropkowano nad właściwą melodią równoległe tercje. Nie można tego nazwać drugim głosem ani nową melodią. Jest to bowiem ta sama melodia, tyle że przesunięta o tercję wyżej. Praktyka taka nazywa się wtórowaniem, które jest stosowane w niektórych regionach. Z punktu widzenia muzycznego nie przedstawia ono jednak żadnej wartości i dlatego wprowadzanie jej do oficjalnych ksiąg liturgicznych stanowi wielką pomyłkę. Wreszcie w tym jednym wypadku podano nazwisko autora melodii. Znow więc pojawia się niekonsekwencja. Albo należało podać nazwiska kompozytorów przy każdym utworze, albo też nigdzie. To drugie wydaje się o tyle lepsze, że w myśl odpowiedzi Kongregacji Kultu Bożego wszystkie przekłady na język narodowy jakiegokolwiek dokumentu lub tekstu liturgicznego winny

pozostać całkowicie anonimowe<sup>3</sup>. Przez analogię można to zastosować także do muzyki.

Podsumowując powyższe uwagi stwierdzić trzeba, że wkładka ze śpiewami przeznaczonymi do wykonania w obrzędach chrztu dzieci w znacznym stopniu nie spełnia właściwego sobie zadania. W takim wypadku byłoby lepiej zastąpić ją szczegółowymi instrukcjami dotyczącymi omawianych śpiewów.

Ks. Ireneusz Pawlak, Lublin

### 3. Co śpiewać w czasie obrzędu chrztu dzieci?

Nowe obrzędy chrztu od pierwszego dnia ich wprowadzenia powinny rozbrzmiewać radosnym śpiewem. Niestety, nie mamy odpowiednich śpiewów, a komponowanie nowych melodii wymaga czasu. W tej sytuacji rozwiązanie przejściowe może stanowić przepis, powtarzający się często w nowym rytuale chrztu; który wyjaśnia, że teksty i melodie wyznaczone w tym dokumencie można zastąpić odpowiednimi innymi. Takich możliwości odnotowanych jest aż osiem:

- 1) przed rozpoczęciem obrzędów, podczas procesji, w której kapłan lub diakon idzie powitać oczekujących u bram świątyni (ChD 35),
- 2) po nakreśleniu znaku krzyża, podczas przejścia do miejsca w którym ma być liturgia słowa (42),
- 3) na zakończenie homilii, lub w łączności z litanią Świętych (46),
- 4) podczas przejścia do chrzcielnicy (58),
- 5) po wyznaniu wiary przez rodziców i chrzestnych (67),
- 6) po chrzcie każdego dziecka z osobna (68),
- 7) po zakończeniu całego obrzędu, gdy wszyscy, z zapalonymi świecami nowo ochrzczonych, idą do ołtarza — śpiew najbardziej zalecany w dokumencie watykańskim (75),
- 8) po błogosławieństwie dla rodziców oraz zebranych (83).

Poniżej zostaną przedstawione propozycje odpowiednich pieśni wybranych ze znanych dotychczasowych. Umożliwi to „rozśpiewanie” obrzędów od początku, „zabuduje” niepożądaną pustkę, która mogłaby powstać w tej dziedzinie, daje czas kompozytorom na ułożenie odpowiednich dobrych melodii do nowych tekstów zalecanych w dokumencie Stolicy Świętej.

Propozycje te będą dotyczyły najpierw śpiewu podczas procesji wejścia. Mają one spełnić to samo zadanie, co śpiew wejścia w liturgii mszalnej: zjednoczyć zgromadzonych, wprowadzić w odpowiedni nastrój, ukazać zasadniczą myśl rozpoczynającej się liturgii. Można tu śpiewać *Chwalcie, o dziatki*, ale można również wprowadzić odpowiednie zwrotki pieśni okresowych. Nadają się tutaj również niektóre strofy z tzw. „pieśni mszalnych”, które w układzie Mszy św. nie zawsze znajdują miejsce.

Wydaje się, że drugim momentem śpiewu (jeśli pominąć w omawianiu śpiew psalmu responsoryjnego oraz „błogosławienia” Boga nad wodą) powinno być wyznanie wiary przez wszystkich uczestników liturgii chrztu. Jest ono umieszczone bezpośrednio po wyznaniu wiary przez rodziców oraz chrzestnych. Formą tego wyznania mogą być słowa celebransa, ale najczęściej lepszym będzie odpowiedni krótki śpiew. I tutaj proponuje się zwrotki na *Credo* z różnych pieśni mszalnych. Można używać przez cały rok zwrotek z pieśni *Boże, lud Twój względnie Z pokorą upadamy*. Wydaje się jednak, że tam gdzie to jest możliwe, dobrze będzie wykorzystać odpowiednie pieśni mszalne okresowe; zwłaszcza że są oparte na znanych powszechnie melodiach.

<sup>3</sup> Por. Notitiae 6 (1970) 153.

Następnym momentem, w który warto wprowadzić śpiew, to chwila bezpośrednio po chrzcie, przed namaszczeniem krzyżem. Rytuał polski wprowadza tutaj aklamację *Chwała Ojcu*. I tutaj można znaleźć odpowiednie pieśni okresowe i śpiewać jedną lub drugą zwrotkę. Nadaje się do tego antyfona z nowej aspersioni, która jest parafrazą tekstu podanego w dokumencie Stolicy Św. (203).

Momentem śpiewu bardzo zalecanym jest procesja od chrzcielnicy do ołtarza. Można się zastanawiać, czy nie jest rzeczą właściwą śpiewać w tym momencie zawsze pieśń paschalną, np. *Chrystus zmartwychwstał jest*. Obok tej pieśni, dla większego urozmaicenia, które jest zalecane przez dokumenty współczesnej odnowy liturgicznej, możnaby śpiewać także inne okresowe.

Nierzadko dziecko ochrzczone zanoszone jest przed obraz Matki Bożej. Toteż ostatnią odpowiednią pieśnią, zgodnie z nowym rytuałem, jest pieśń maryjna, ale dziękczynna. Jej wzorem jest *Magnificat*.

Takie uwagi nasuwają się przy przemyśliwaniu nowego obrzędu chrztu, który dzięki śpiewowi osiąga pełnię wymowy. Wyraża w szczególności sposób radość z narodzin dla Boga, z powiększenia się rodziny Kościoła. Konkretnie propozycje pieśni na poszczególne okresy:

#### Adwent:

##### Podczas wejścia:

<i>Głos wdzięczny</i>	Siedl. 4; 1, 5, 6
<i>Hejnał wszyscy</i>	Siedl. 7: 1, 9, 10, 13
<i>Mądrości</i>	Siedl. 7: 6, 7
<i>Niebiosa rosę</i>	Siedl. 8: 4, 5
<i>Stworzycielu gwiazd</i>	Siedl. 12: 1—3, (4)

##### wyznanie wiary przez wszystkich obecnych:

<i>Wierzę</i>	Siedl. 2 (z pieśni mszalnej „W czasie smutnym adwentowym”)
---------------	--

##### bezpośrednio po chrzcie:

<i>Archanioł Boży</i>	Siedl. 2: 8
<i>Grzechem Adama</i>	Siedl. 6: 5
<i>Stworzycielu gwiazd</i>	Siedl. 12: 5

##### na zakończenie liturgii:

*Magnificat*

Na dni Bożego Narodzenia do Niedzieli Chrztu Pana

##### Podczas wejścia

<i>Bogu dziękczynne głosy</i>	Siedl. 17
<i>Do Betlejem pełni radości</i>	Siedl. 26
<i>Niepojęte dary</i>	Siedl. 39
<i>Pan z nieba i z łoża</i>	Siedl. 43: 1, 4
<i>Raduj się ziemi</i>	Siedl. 48: 1, 3, 4, 5
<i>Wesołą nowinę</i>	Siedl. 52
<i>W żłobie leży</i>	Siedl. 56: 1, 3

##### wyznanie wiary przez wszystkich obecnych:

<i>Wierzę w jednego Boga</i>	Siedl. 16
<i>Wierzę w Syna Bożego</i>	Siedl. 17

##### bezpośrednio po chrzcie:

<i>Anioł pasterzom mówił</i>	Siedl. 21: 7
<i>Dzisiaj w Betlejem</i>	Siedl. 28: 7
<i>Narodził się Jezus</i>	Siedl. 36: 1, 5
<i>Tryumfy Króla</i>	Siedl. 50: 2
<i>W Dzień Bożego Narodzenia</i>	Siedl. 51, 1, 5

podczas procesji do ołtarza:

*Śpiewajcie wspólnie (Sanctus)* Siedl. 16  
*Pójdźmy wszyscy* Siedl. 45: 2, 8—10

#### Okres Paschy

podczas wejścia:

*Nie zna śmierci* Siedl. 97: 1, 2 (3), (5)  
*Wesoły nam dzień* Siedl. 101: 1, 17  
*Zwycięzca śmierci* Siedl. 106: (1), 3, (7), 8

wyznanie wiary przez wszystkich obecnych:

*Ojczy, Synu, Duchu Święty* Siedl. 91

bezpośrednio po chrzcie:

*Alleluja, Jezus żyje* Siedl. 92: 3, 4, 5

w przejściu do ołtarza:

*O dniu radosny* Siedl. 93  
*Chrystus Pan zmartwychwstał* Siedl. 94: 1, 4, 5

na zakończenie:

*Wesel się Królowo miła* Siedl. 101  
*Chrystus zmartwychwstał* Siedl. 95: 1, 9

#### Poza okresem Paschy oraz objawienia Pana

Podczas wejścia:

*Będę Cię wielbił* Siedl. 319  
*Boże w dobroci* Siedl. 323: 1—2  
*Kochajmy Pana* Siedl. 158: 1—2  
*Kto się w opiekę* Siedl. 334: 1, 8  
*Nie opuszczaj nas, Jezu* Siedl. 161. 1—3, 6  
*Twemu Sercu* Siedl. 169: 1, 2, 7, (8—9)  
*Boże, lud Twój czią przejęty* Siedl. 372  
*Z pokorą upadamy* Siedl. 399

wyznanie wiary przez wszystkich obecnych:

z podanych wyżej pieśni mszalnych zwrotki na *Credo*.

bezpośrednio po chrzcie:

*Niech błogostawiony będzie Bóg Ojciec*  
*Boga naszego chwalcie* Siedl. 451

podczas procesji do ołtarza:

*Chrystus zmartwychwstał* Siedl. 95: 1, 9

*Przez Chrztu Świętego*

po liturgii na jej zakończenie:

*Magnificat*

Ks. Stanisław Hartlieb, Konarzewo

### III. LITURGICZNA WSPÓLNOTA

#### Niektóre problemy pastoralno-liturgiczne nowego obrzędu chrztu dzieci

W odnowionej liturgii poszczególnych sakramentów nie tylko chodzi o nowy obrzęd, lecz o bardziej świadomy i czynny udział wiernych w liturgii sprawowanego sakramentu, co z kolei wpłynie na owocniejsze jego przyjęcie. Dotyczy to szczególnie nowego obrzędu chrztu dzieci. Z punktu widzenia



liturgiczno-pastoralnego szczególnie doniosłe jest stwierdzenie, że chrzest jest sakramentem wiary. Sakramentem wiary jest każdy sakrament, ale w szczególnym znaczeniu jest nim sakrament chrztu świętego<sup>1</sup>. Wstęp ogólny *De initiatione christiana* wyraźnie stwierdza, że „chrzest jest przede wszystkim sakramentem tej wiary, przez którą ludzie, oświeceni łaską Ducha Św. dają odpowiedź na Ewangelię Chrystusową” (IC 3). Dlatego głównym i podstawowym zadaniem Kościoła jest pobudzać katechumenów, rodziców dzieci i rodziców chrzestnych do prawdziwej i czynnej wiary, dzięki której złączeni z Chrystusem zawierają Nowe Przymierze, albo je umacniają (IC 3). W tym celu prowadzi się nauczanie katechumenów i przygotowanie rodziców, temu celowi służy też liturgia Słowa Bożego poprzedzająca chrzest oraz wyznanie wiary<sup>2</sup>. W ten sposób cały lud Boży, czyli Kościół, przekazuje wiarę otrzymaną od Apostołów. Przez posługę Kościoła dzieci otrzymują chrzest i wychowanie w wierze tegoż Kościoła, który reprezentowany przez wspólnotę lokalną, przyjmuje z radością nowo ochrzczonych do grona dzieci Bożych (IC 7). Chrzest niemowląt jest również sakramentem wiary, oczywiście nie ich własnej, nie są jeszcze do tego zdolne, ale wiary Kościoła, wyznawanej publicznie przez rodziców, chrzestnych i całą wspólnotę reprezentującą Kościół powszechny (por. OB 2, 4, 10, 33, 137).

Chrzest jest dlatego sakramentem wiary, bo jest wyznaniem i proklamacją wiary Kościoła. W tej wierze dziecko jest chrzczone. Chrzest nie tylko oznacza i wyraża wiarę Kościoła, ale także ją powoduje w ochrzczonym dziecku, dając mu nadprzyrodzoną cnotę wiary. Wprawdzie dziecko aż do wieku rozeznania nie będzie w stanie jej wyznawać, ale od tego momentu jest włączone przez ten dar wiary do wspólnoty wierzących, tzn. tych, którzy posiadają i żyją wiarą<sup>3</sup>. Wiara Kościoła jest elementem konstytutywnym sakramentu, dzięki niej sprawowany chrzest jest sakramentem Chrystusa i może być udzielony w Jego imię<sup>4</sup>. W powyższym aspekcie związku wiary i chrztu trzeba ukazać rolę poszczególnych czynników w udzielaniu tego sakramentu.

## 1. Rola wspólnoty lokalnej w nowym obrzędzie chrztu

Pierwszorzędne znaczenie wspólnoty parafialnej polega na tym, że jest ona znakiem Kościoła powszechnego, reprezentuje Kościół powszechny (por. KK 28; OB 4). Dziecko przez chrzest wchodzi do tej wspólnoty, która powinna je radośnie przyjąć (por. OB 41). Aby mogło się to dokonać w sposób widzialny, wspólnota parafialna powinna się zgromadzić przynajmniej przez swoich przedstawicieli i czynnie uczestniczyć w całym obrzędzie chrztu (por. IC 7).

Udział wspólnoty lokalnej w obrzędzie chrztu będzie domagał się zmiany dotychczasowej praktyki udzielania chrztu w zasadzie zawsze i o każdej porze dnia. Obecnie należałoby wyznaczyć możliwie stały termin udzielania chrztu, wpleciony w całość czynności duszpasterskich, aby jak najbardziej umożliwić udział wspólnoty w obrzędzie wcielania do niej nowego członka ludu Bożego<sup>5</sup>. Ustalony termin chrztu należałoby podać do wiadomości wszystkich parafian, aby zgromadzić przynajmniej ich cześć, a wszystkich włączyć do wspólnej modlitwy w *oratio fidelium*. W ten sposób cała spo-

<sup>1</sup> Por. J. Lécuyer, *L'enfant est baptisé dans la foi de l'Eglise*, LMD nr 22 (1967) 21—37.

<sup>2</sup> Por. M. Tschuschke, *Teologia chrztu dzieci według nowego rytu w aspekcie personalistycznym*, RBL 25 (1972) 88.

<sup>3</sup> Por. J. Lécuyer, *art. cyt.* 36.

<sup>4</sup> Por. L. Villette, *Le baptême des enfants. Dossier et interpretation*, LMD nr 22 (1967) 64.

<sup>5</sup> Por. Wł. Sobczyk, *Chrzest dzieci w życiu wspólnoty parafialnej*, RBL 25 (1972) 107.

łeczność parafialna, przynajmniej przez modlitwę będzie brała udział w tym wydarzeniu mającym wielkie znaczenie dla całej parafii. Proponuje się nawet zrezygnowanie czasem z niektórych tradycyjnych nabożeństw na rzecz uroczystego sprawowania chrztu w danej społeczności kościelnej<sup>6</sup>, lub wprowadzenia specjalnej mszy popołudniowej ze chrztem, zwłaszcza w dużych parafiach, w mniejszych zaś, jedną mszę niedzielną w miesiącu przeznaczyć na udzielanie chrztu<sup>7</sup>.

Zadanie wspólnoty nie ogranicza się jedynie do udziału w samym obrzędzie chrztu, ale „niemowlę przed i po chrzcie ma prawo do miłości i pomocy ze strony wspólnoty” (OB 4). Pomoc ta będzie polegała na modlitwie, życiu wiarą i w wierze, co pomoże dziecku wzrastać i żyć wiarą Kościoła. Chrzest dziecka jest sprawowany w wierze Kościoła, rodziny dziecka i całej wspólnoty (por. OB 67). Ten eklezjalny i wspólnotowy charakter chrztu ma być również zaznaczony przy chrzcie dziecka w niebezpieczeństwie śmierci, tak przez szafarza zwyczajnego, jak i przez szafary nadzwyczajnych. W takich wypadkach zaleca się współudział we chrzcie przynajmniej kilku osób (por. IC 16; OB 131).

Chrzest jest nie tylko wydarzeniem w rodzinie, ale również w całej lokalnej wspólnocie, gdyż przez chrzest dokonuje się przyjęcie nowego członka do ludu Bożego. Prawdziwość znaku domaga się obecności tej wspólnoty<sup>8</sup>. Udzielanie chrztu w kościele parafialnym ma również ukazywać chrzest jako sakrament tworzący Kościół (por. OB 10).

## 2. Udział i zadania rodziców dziecka

Obecnie zadania rodziców dziecka przy chrzcie są ważniejsze niż zadania rodziców chrzestnych (por. OB 5). Wynikają one z faktu współdziałania ze Stwórcą w akcie poczęcia dziecka. Rodzice mają już przed chrztem przygotować się do świadomego i czynnego w nim udziału przez poznanie istotnych elementów liturgii chrztu i jego teologii. Pomocą w tym mają służyć członkowie wspólnoty, przyjaciele oraz odpowiednia literatura (por. IC 7). Szczególne zadanie w tej dziedzinie należy do proboszcza i jego współpracowników, którzy mają obowiązek przygotować rodziców do udziału w obrzędzie chrztu przez „duszpasterskie pouczenia i wspólną modlitwę” (OB 5).

Ponieważ chrzest jest udzielany nie tylko w wierze Kościoła, ale również w wierze rodziców, jego udzielenie będzie zależało od tej właśnie wiary rodziców dziecka. Należy jednak pamiętać, że wiara rodziców jest wiarą Kościoła i dlatego rodzice w Kościele i przez Kościół, jako jego członkowie biorą udział w duchowych narodzinach dziecka do nowego życia w Bogu i z Bogiem. Sakrament chrztu, do którego przynoszą swe dziecko jest ich spotkaniem z wiarą Kościoła i przez Kościół z Chrystusem Zbawicielem wszystkich ludzi<sup>9</sup>.

W praktyce niektórzy rodzice będą nieprzygotowani do chrztu swego dziecka, a jednak proszą dla niego o chrzest, chociaż wiadomo, że nie wychowają go w wierze Kościoła (por. OB 25). Powstaje więc problem pastoralny, czy udzielić chrztu dzieciom takich rodziców, co do których ma się uzasadnione wątpliwości czy zapewnią dziecku chrześcijańskie wychowanie. Nowe *Ordo baptismi* sygnalizuje ten problem (OB 25), ale go nie rozstrzyga, zle-

<sup>6</sup> Por. tamże 108.

<sup>7</sup> St. Hartlieb, *Odnowa obrzędu chrztu dzieci*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z liturgiki*, Lublin 1970, 186.

<sup>8</sup> Por. J. B. Molin, *Comment célébrer aujourd'hui le baptême d'un petit enfant*, LMD nr 22 (1967) 105—106.

<sup>9</sup> Por. L. Villette, *art. cyt.*, 65; J. B. Molin, *art. cyt.*, 109.

cając to konferencjom biskupów, którzy mają wydać odpowiednie instrukcje duszpasterskie w tym względzie, określając odpowiednio dłuższy czas na przygotowanie tego rodzaju rodziców na chrzest dziecka (OB 25).

W wypadku, gdy tylko jedno z rodziców dziecka nie może aktualnie złożyć wyznania wiary (nie jest katolikiem albo jest niewierzącym) nowe *Ordo* dopuszcza zachowanie milczenia przez taką osobę w czasie wyznania wiary, żąda jednak wyraźnej zgody na wychowanie dziecka wg wiary otrzymanej na chrzcie św. (OB 5, 4). Wydaje się, że w naszych warunkach częstszym będzie ten drugi wypadek, co do którego nie ma wątpliwości jak postępować. Powstaje jednak problem do rozwiązania, jak postąpić kiedy obydwój rodzice nie wierzą, lub absolutnie nie spełniają praktyk religijnych, a proszą o chrzest dziecka tylko ze względów konwencjonalnych lub pod wpływem usilnych nalegań i nacisków ze strony własnej rodziny. Decyzję w takich wypadkach ma podjąć proboszcz w oparciu o odpowiednie zarządzenie konferencji biskupów (OB 8, 4).

W czasie liturgii chrztu rodzice dziecka spełniają prawdziwe funkcje liturgiczne, pełnią swoje własne ministerium przez to, że:

- uczestniczą w modlitwie całego zgromadzenia i w liturgii słowa,
- publicznie proszą o chrzest swego dziecka,
- kreślą na jego czole znak krzyża,
- wyrzekają się szatana i składają wyznanie wiary,
- przynoszą dziecko do chrzcielnicy,
- otrzymują zapaloną od paschału świecę dziecka,
- przyjmują specjalne błogosławieństwo przeznaczone dla matki i ojca dziecka (OB 5, 3—5).

Nowe *Ordo baptismi* szczególnie mocno podkreśla obowiązek rodziców wychowania dziecka w wierze Kościoła, troskę o poznanie przez dziecko Boga, oraz przygotowanie do przyjęcia bierzmowania i Eucharystii, która jest uwieńczeniem wtajemniczenia chrześcijańskiego zapoczątkowanego we chrzcie (OB 5, 5). Wychodząc z tego stwierdzenia można bardziej angażować rodziców w sprawę katechizacji parafialnej i religijnego wychowania dziecka. Chrześcijańskie wychowanie jest po prostu zwykłą konsekwencją przyjętego przez dziecko chrztu, o który prosili sami rodzice i zobowiązali się doprowadzić je do osobistej i dojrzałej wiary. Ten moment jest przez nowy obrzęd chrztu wielokrotnie podkreślany (por. OB 3, 39, 45, 64, 73, 79, 81, 142).

### 3. Rola rodziców chrzestnych

Rodzice chrzestni biorą udział w obrzędzie chrztu jako urzędowi przedstawiciele społeczności wierzących<sup>10</sup>. Mają oni być również znakiem macierzyńskiej troski Kościoła o ochrzczone dziecko. Stąd pytanie, czy są gotowi pomagać rodzicom naturalnym w chrześcijańskim wychowaniu dziecka (OB 40). Chrzestni wyznają również wiarę Kościoła i swoją własną wiarę, spełniają także właściwe funkcje liturgiczne. Uwzględniając to wszystko nowe *Ordo baptismi* poleca, aby nie wybierać na rodziców chrzestnych takich, którzy nie mogą szczerze złożyć prawdziwego wyznania wiary (OB 6). W oparciu o te wskazania Kościoła, w praktyce pastoralnej, w czasie przygotowywania rodziców do chrztu dziecka, a nawet już podczas przygotowania do małżeństwa, należy omawiać rolę i znaczenie rodziców chrzestnych, wpływając w ten sposób na należyty ich wybór zgodny z postanowieniami nowego *Ordo baptismi* (OB 6). Z tego wynika, że nie mogą być rodzicami chrzestnymi niewierzący. Chrześcijanie innych wyznań mogą tę funkcję pełnić, ale dopiero obok chrzestnych, którymi są katolicy (IC 10, c).

<sup>10</sup> Por. J. B. M o l i n, *art. cyt.*, 110.

#### 4. Zadania i uprawnienia duszpasterza

Działalność duszpasterska Kościoła jest sprawowaniem pośrednictwa zbawczego w celu doprowadzenia do spotkania konkretnego człowieka z Bogiem w wierze i miłości przez słowo i sakrament<sup>11</sup>.

Sprawujący sakramenty mają zawsze pamiętać, że działają „w Kościele w imieniu Chrystusa i mocą Ducha Sw.” (IC 11). Sprawowanie sakramentów powinno poprzedzać głoszenie słowa Bożego. Wynika to z faktu, że sakramenty są sakramentami wiary. Słowo wyjaśnia dokonującą się tajemnicę, wzbudza wiarę i przez to warunkuje jego owocne przyjęcie. Mając to wszystko na uwadze, *Ordo baptismi* wielkie znaczenie przywiązuje do liturgii słowa Bożego w obrzędzie chrztu (bogaty zestaw czytań biblijnych, homilia oparta nie tylko na czytaniach, ale również na liturgii sakramentu). Celem liturgii słowa jest ożywienie i pogłębienie wiary u rodziców dziecka, chrzestnych i wszystkich obecnych oraz okazanie całego bogactwa sakramentu chrztu w aspekcie chrystologicznym, eklezjologicznym i indywidualnym. W tej perspektywie niedocenianie roli liturgii słowa i homilii stwarza niebezpieczeństwo magicznego pojmowania sakramentów i nierozumienie ich funkcji uświęcającej i kultycznej.

Duszpasterze pojmujący właściwie swą funkcję służebną wobec sprawowanych tajemnic i powierzonych sobie wiernych, nie zaniedbują nigdy przed udzieleniem sakramentu, przez słowo Boże wzbudzić u przyjmujących odpowiednie usposobienie konieczne do jego przyjęcia. W związku z tym będą potrzebne parę razy w roku zwłaszcza w okresie W. Postu (w większych parafiach częściej) specjalne nauki przygotowawcze do uczestnictwa w celebracji chrzcielnej dla rodziców i chrzestnych. W czasie takiego przygotowania należałoby zwrócić uwagę między innymi na następujące zagadnienia: wiara i chrzest, chrzest i Kościół, zadania rodziców dziecka i chrzestnych, nauczyć śpiewów i aklamacji chrzcielnych, oraz szczegółowo omówić liturgię sakramentu chrztu. Należy również szczególnie wykorzystać moment prośby rodziców o chrzest dla dziecka, jako okazję do pierwszej pouczającej katechezy na temat chrztu. W rozmowie tej trzeba ukazać chrzest jako sakrament wiary. Chrystus mówi: „kto wierzy i ochrzci się...”, a więc uzależnia chrzest od wiary. W wypadku chrztu dzieci wielkie i decydujące znaczenie ma wiara rodziców. Dlatego Kościół udzielając dzieciom chrztu musi być moralnie pewny, że zostaną one wychowane po chrześcijańsku. Taka wstępna rozmowa ma szczególne znaczenie w wypadku rodziców obojętnych lub zgoła niewierzących, kiedy nieraz będzie wskazane odłożenie chrztu dziecka. Zawsze jednak należy to zrobić delikatnie i taktownie przedstawiając przekonujące uzasadnienie takiego postępowania<sup>12</sup>.

Nowy obrzęd chrztu daje szafarzom tego sakramentu rozległe uprawnienia w zakresie wybierania różnych wariantów obrzędu, zaznaczonych w samym obrzędzie „uwzględniając okoliczności i rozmaite potrzeby i życzenia wiernych” (IC 34). Pewnych adaptacji domaga się sama okoliczność np. śmierć matki przy porodzie, chrzest dziecka opuszczonego lub nieznanego ojca itp. (por. OB 31, 1). W liturgii słowa czytane perykopy mogą być wybrane przez rodziców dzieci, lub przez kapłana który może dobrać czytania najbardziej odpowiednie dla duchownych potrzeb uczestników (OB 44). W modlitwie wiernych można również odpowiednio dobrać wezwania w zależności od aktualnych potrzeb rodzin.

Ogólnie można przyjąć zasadę, że wszędzie tam gdzie jest powiedziane w obrzędzie, iż celebrans postępuje „w ten lub podobny sposób” jest miejsce na osobistą inwencję celebransa (por. OB 76). Wstęp do nowego *Ordo*

<sup>11</sup> Por. Fr. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna*, Lublin 1970, 138—169.

<sup>12</sup> Por. J. Sobota, *Ordo baptismi parvulorum 1969 na tle dziejów teologii i praktyki chrztu dzieci*, Lublin 1972, mps, KUL, s. 83—86.

*baptismi* dając szerokie uprawnienia sprawującym ten sakrament, stawia jednocześnie wyraźne wymaganie aby każdorazowe udzielanie chrztu sprawować z należytą godnością i w „miarę możliwości dostosować je do warunków i życia rodziny. Ktokolwiek udziela chrztu niech wykonuje obrzęd dokładnie i pobożnie, niech się także stara, aby wszystkim okazać życzliwość i uprzejmość” (OB 7, 2).

Nie trudno zauważyć, że przepisy nowego obrzędu chrztu św. kładą szafarzom na sercu przede wszystkim troskę o rozbudzenie wiary tych, w których wierze jedynie można udzielić chrztu niemowlętom. Problem wiary i chrzest także tutaj ukazuje się jako centralny problem liturgiczno-pastoralny.

*Ks. Czesław Krakowiak, Lublin*