

Franciszek Blachnicki

Biuletyn odnowy liturgii

Collectanea Theologica 45/2, 81-104

1975

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN ODNOWY LITURGII

Zawartość: I. LITERA I DUCH. 1. Tajemnica Chrystusa i Kościoła w odnowionych znakach liturgii. — 2. V Sympozjum Pastoralno-Liturgiczne w Krościenku n/D. II. URZĘDY I SŁUŻBY. 1. Dziewczęca służba liturgiczna. — 2. Formacja animatorów zgromadzenia liturgicznego. III. DIAKONIA SZTUKI. „Motety polskie”. IV. LITURGICZNA WSPÓLNOTA. Wspólnotowa celebracja sakramentu pojednania *.

I. LITERA I DUCH

1. Tajemnica Chrystusa i Kościoła w odnowionych znakach liturgii

Istota odnowy liturgii mieści się w fundamentalnym założeniu: „To odnowienie ma polegać na takim układzie tekstów i obrzędów, aby one jaśniej wyrażały święte tajemnice, których są znakiem, i aby lud chrześcijański, o ile to możliwe, łatwo mógł je zrozumieć i uczestniczyć w nich w sposób pełny, czynny i społeczny” (KL 21). Według tej zasady odnowa znaków liturgicznych miała polegać na adaptacji dokonywanej na płaszczyźnie dwóch relacji: 1. relacji formy znaku do treści oznaczanej, którą są święte tajemnice zbawienia; 2. relacji znaku do człowieka, któremu znak dane treści komunikuje i udostępnia. Faktycznie bowiem na przestrzeni wieków przedostały się do obrzędów sakramentalnych elementy, które w naszych czasach nie dość jasno wyrażały ich naturę i cel (KL 62). Odnowa liturgii miała więc zmierzać ku temu, aby znaki liturgiczne były odpowiednie tak od strony tajemnicy, którą oznaczają i uobecniają, jak również od strony ludzi, dla których istnieją. Odnowiona liturgia miała przeto być stosownym wyrażeniem misterium i skutecznie oddziaływać na współczesnego człowieka umożliwiając i ułatwiając mu czynne uczestnictwo w akcji liturgicznej.

Czy kolejne stopniowe reformy posoborowe zrealizowały te zamierzenia? Artykuł ten zajmuje się pierwszym z ukazywanych problemów, mianowicie problemem adekwatności znaku liturgicznego do misterium.

Liturgia jest zespołem świętych znaków, przez które Bóg udziela człowiekowi zbawienia, a człowiek przyjmując je odpowiada Bogu swym kultem. Przyjęcie zbawczego działania już jest najpełniejszym aktem kultu. Ta zbawczo-kultyczna rzeczywistość dokonuje się we wspólnotności Kościoła „przez Chrystusa w Duchu Świętym”. Chrystus zawsze obecny w swoim Kościele

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

szczególnie obecny jest w czynnościach liturgicznych (KL 7). Liturgia jest wykonywaniem kapłańskiego urzędu Jezusa Chrystusa. Chrystus zawsze jednak w tym działaniu „przyłącza do siebie Kościół, swoją Oblubienicę umiłowaną, która wzywa swego Pana i przez Niego oddaje cześć Ojcu wiecznemu” (KL 7). Każdy akt liturgiczny jest więc dziełem Chrystusa-Kapłana i równocześnie dziełem Jego Ciała, czyli Kościoła. Liturgia realizuje Kościół, urzeczywistnia go i buduje¹. Ponieważ zaś Kościół jest kontynuacją i stałą obecnością zbawczego misterium Chrystusa, liturgia jest jako akt Kościoła zespołem znaków oznaczających i uobecniających misterium Chrystusa i misterium Kościoła. Odnawiając liturgię usiłowano więc dostosować jej obrzędy, jej znaki i symbole do obecniejszej przez nie tajemnicy Chrystusa i Kościoła.

a. Misterium paschalne Chrystusa

Synteza i streszczeniem całej tajemnicy Chrystusa jest Jego misterium paschalne czyli tajemnica Jego męki, śmierci, zmartwychwstania i wniebowstąpienia, zawierająca w sobie także tajemnicę wcielenia i całego Jego życia (KL 5).

Już na samym początku rodzi się pytanie, czy w ogóle można w jakichkolwiek znakach wziętych z naszej materialnej rzeczywistości wyrazić nadprzyrodzone tajemnice Chrystusa? Oczywiście, że jest to niemożliwością i co najwyżej można tylko mówić o pewnych próbach przybliżenia poprzez różne analogie tajemnicy paschalnej Chrystusa.

Niewątpliwie w odnowionej liturgii dość mocno uderza staranie o koncentrację wszystkich obrzędów liturgicznych wokół misterium paschalnego Chrystusa. Przejawia się to zwłaszcza w reformie roku liturgicznego i układzie nowego kalendarza oraz w powiązaniu wszystkich sakramentów ze Mszą św.

Reforma roku liturgicznego jaśniej ukazała jako jego centrum tajemnicę paschalną Chrystusa, przesłoniętą dotąd narosłymi w ciągu wieków świętami (wigilie, uroczystości świętych, oktawy). Obecnie uroczystości związane z misterium zbawienia posiadają pierwszeństwo nad uroczystościami świętych. Wszystkie święta zgrupowane zostały wokół okresów liturgicznych poświęconych tajemnicy wcielenia i zmartwychwstania; szczytem całego roku jest Triduum Paschalne, ponieważ dzieło odkupienia dokonało się zwłaszcza przez Paschę Chrystusa (*Normae universales de anno liturgico* art. 18—21). Jak punktem kulminacyjnym całego roku jest Triduum Paschalne, tak centrum tygodnia jest zawsze niedziela, która może ustępować tylko uroczystościom Pańskim. Każda niedziela, nazywana Dniem Pańskim, jest obchodem misterium paschalnego (KL 102, 106), jest niejako *sacramentum Paschae*.² Chrystocentryczne nastawienie odnowy liturgii uwidacznia również przepis ograniczający używanie formularzy mszalnych o świętych oraz formularzy wotywnych i żałobnych na korzyść mszy z danego okresu liturgicznego (WOMR 316, 327, 335—341). Hierarchia uroczystości liturgicznych jest więc wyraźnym znakiem wskazującym na misterium paschalne jako centrum roku liturgicznego.³

¹ Por. F. Blachnicki, *Urzeczywistnianie się Kościoła w liturgii*, *Collectanea Theologica* 37 (1967) z. 1, 24—40.

² Zob. V. Johannes, *La domenica, pasqua del suo popolo*, *Rivista di pastorale liturgica* 2 (1964) 298—312; P. Massi, *La domenica*, Napoli 1967; *La domenica*, Padova 1968 (dokumenty z sympozjum w Udine, 26—30.VIII.1968); S. Dubiel, *Święcenie dnia Pańskiego według teologii posoborowej*, Lublin 1971 (praca magisterska, maszynopis, archiwum KUL).

³ Por. W. Danielski, *Reforma roku liturgicznego i nowy kalendarz, w: Materiały pomocnicze do wykładów z liturgiki*, Lublin 1970, 127—163; S. Hartlieb, *Misterium paschalne w życiu wspólnot wierzących*, *Collectanea Theologica* 42 (1972) z. 4, 98—106.

W odnowionej liturgii uderza tendencja, by wszystkie sakramenty (z wyjątkiem sakramentu pojednania) czy nawet niektóre sakramentalia, sprawować w ramach Ofiary Eucharystycznej. Wszystkie sakramenty i sakramentalia czerpią bowiem swą moc z paschalnego misterium Chrystusa (KL 61), a Eucharystia jest sakramentem paschalnym *par excellence*, który stopniem obecności w niej misterium paschalnego przewyższa wszystkie inne sakramenty. Eucharystia nie tylko czerpie moc z misterium paschalnego, ale ono w niej się uobecnia i dlatego została nazwana „pamiętką śmierci i zmartwychwstania Chrystusa” oraz „uczta paschalną” (KL 47). Wszystkie inne sakramenty w różnym stopniu realizujące tajemnicę paschalną są więc skierowane do Eucharystii jako swego celu; tylko ona oznacza i rzeczywiście uobecnia w całej pełni misterium paschalne. Włączenie sakramentów do mszy można więc uważać jako pewnego rodzaju znak wskazujący na misterium paschalne uobecnianie w Eucharystii.

Z omawianym tu zagadnieniem wiąże się wprowadzenie obrzędu komunii pod dwiema postaciami. Z dokumentów wynika, że w tej formie uczy „jaśniej wyraża się wola dopełnienia nowego i wiecznego Przymierza we Krwi Pana” (WOMR 240; EM 32). To znaczenie eucharystycznego kielicha teologowie określają jako moment najważniejszy⁴.

Przymierze między Bogiem i Narodem Wybranym zawarte na Synaju było potwierdzone krwią zwierząt. Nowe Przymierze natomiast zostało przypieczętowane krwią Chrystusa wylaną na krzyżu, a uobecniło się już w symboliczny sposób na Ostatniej Wieczerzy (Mt 26, 28; Mk 14, 24; Łk 22, 20; 1 Kor 11, 25)⁵. Listy Apostolskie potwierdzają, że wszyscy pokropieni krwią Chrystusa stają się nowym Ludem Bożym nowego i wiecznego Przymierza (Ef 2, 11, 18; 1 P 1, 2; 2, 10).

Kielich eucharystyczny przy Komunii św. oznacza i uobecnia więc wolę Chrystusa, który chce zawrzeć lub raczej odnowić przymierze z konkretnym człowiekiem, uczestnictwo zaś w tym kielichu jest znakiem osobistego potwierdzenia i egzystencjalnego przyjęcia zaproponowanego przez Boga przymierza⁶.

⁴ Por. H. Spaemann, *Die kultische und pastorale Bedeutung der Kelchkommunion*, Liturgisches Jahrbuch 15 (1965) 148—154; S. Czerwik, *Komunia św. pod dwiema postaciami — sens teologiczny*, w: *Wprowadzenie do liturgii* (praca zbiorowa), Poznań 1967, 328—330; A. L. Szafranski, *Komunia św. jako pełnia uczestnictwa we Mszy św.*, *Collectanea Theologica* 38 (1969) z. 2, 25—29; M. Pisarzak, *Komunia pod dwiema postaciami*, *AtK* 78 (1972) 492, 493; M. Lipps, *Brot und Wein. Das Sakrament in beiden Gestalten*, w: *Liturgie in der Gemeinde*, t. I, Salzkotten 1964, 158—164.

⁵ P. Neuenzeit podkreśla różnice w opisie Ostatniej Wieczerzy istniejące pomiędzy Markiem i Mateuszem z jednej strony a Łukaszem i Pawłem z drugiej. U Marka i Mateusza nacisk położony jest na krwi Chrystusa: „To jest moja krew” (Mk 14, 23; Mt 26, 28), natomiast Łukasz i Paweł akcentują mocno kielich Nowego Przymierza zrealizowanego przez śmierć Chrystusa na krzyżu: „Ten kielich to Nowe Przymierze krwi mojej” (Łk 22, 20). Przez kielich Chrystus konstytuuje nową wspólnotę zbawionych. Zdaniem P. Neuenzeit kielich nie jest więc zwykłym podwojeniem, jak gdyby chleb i kielich oznaczały to samo; przez kielich realizuje się coś istotnie innego i nowego: pod postacią chleba Chrystus oddaje się człowiekowi udzielając mu zbawienia, natomiast w kielichu eucharystycznym Chrystus tych, co przyjęli zbawienie, włącza do nowego Przymierza i wzajemnie ze sobą jednoczy. P. Neuenzeit, *Brot- und Bechereucharistie als zwei verschiedene Heils Gaben*, *Der Seelsorger* 36 (1966) 105—108.

⁶ Por. M. Batoon, *Zur Theologie und Gestalt der Eucharistiefeier*, w: *Liturgie in der Gemeinde*, t. II, Salzkotten 1965, 222.

Kielich wyraźniej niż chleb akcentuje moment ofiary Chrystusa i naszą łączność z Jego cierpieniem. Wskazuje on na miłość, która cierpi i poświęca się aż do przelania krwi. Chrystus Pan mówił bowiem o swej męce jako o kielichu, który musi wypić (Mt 20, 22; 26, 39—26, 42; J 18, 11), a przy ustanowieniu Eucharystii o krwi wylanej za wszystkich na odpuszczenie grzechów, czyli o śmierci krzyżowej jako ofierze (Mt 26, 28).

Komunia z kielicha posiada także charakter paschalny z racji analogii istniejącej pomiędzy krwią Chrystusa i krwią zabitego baranka paschalnego, która była znakiem ocalenia od śmierci pierworodnych synów Izraela (Wj 12, 22). Nowy Testament podkreśla zbawczą moc krwi Chrystusa jako baranka, która jest ceną wykupu (Mt 1, 19; Obj 5, 9) i środkiem oczyszczenia (Obj 7, 14).

W końcu kielich eucharystyczny nawiązuje do misterium paschalnego również w jego aspekcie zmartwychwstania i wniebowstąpienia. Zawiera on bowiem napój na życie wieczne, napój dający prawo do udziału w uczcie eschatologicznej. Krew Chrystusa uobecniona jest pod znakiem wina, a wino w Starym Testamencie rozumiane było jako znak dóbr mesjańskich (Iz 55, 1; 25, 6). W Nowym Testamencie szczęście wieczne kilkakrotnie przedstawione jest pod obrazem uczty, na której zbawieni są gośćmi Boga (Mt 8, 11; Łk 14, 15; Obj 3, 20; 19, 19), a której istotnym elementem jest także napój (Łk 22, 29). Chrystus oświadcza apostołom: „Odtąd nie będę już pił z tego owocu winnego krzewu aż do owego dnia, kiedy pić go będę z wami nowy, w królestwie mego Ojca” (Łk 22, 18; por Mt 26, 29; Mk 14, 25).

Nawet ta krótka analiza pozwala stwierdzić, że kielich eucharystyczny wyraża lepiej niż sam tylko znak chleba prawdę o uczestnictwie przez Eucharystię w misterium paschalnym Chrystusa.

O uświoleniach lepszego dostosowania znaków liturgicznych do tajemnicy paschalnej świadczą nowe obrzędy chrztu dzieci⁷ i dorosłych⁸. Chrzest jest sakramentem, w którym przyjmujący go łączy się z Chrystusem umierającym i zmartwychwstałym. Zanurzeni z Nim w śmierci, z Nim także zmartwychwstają przywróceniu do życia (Dz 6, 4—5; Ef 2, 6). By łatwiej można było odczytać w chrzcie znak Paschy, zaleca się, by udzielano go w wigilię Wielkanocy lub w niedzielę, gdyż w każdą niedzielę Kościół wspomina zmartwychwstanie Pana (IC 6; BP 9; OBP 32; OICA 7). Zachowano przy chrzcie formę potrójnego polania, ale poleca się przede wszystkim przywrócić pierwotną formę zanurzenia, która lepiej wyraża mistyczne uczestnictwo w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa (IC 22; BP 18; OICA 32)⁹. Cały obrzęd chrztu winien być nacechowany paschalną radością (IC 6, 28, 33), którą wyraża świąteczny kolor stoły lub kapy (OBP 35), biała szata chrzczonego (OICA 33), liczny udział wiernych (IC 7), teksty modlitw i komentarz kapłana oraz liczne śpiewy. Charakter paschalny chrztu wyraża także zapalenie świecy chrzcielnej od paschału ustawionego po okresie wielkanocnym przez cały rok przy

⁷ Zob. B. Fischer, *Die Intentionen bei der Reform des Erwachsen- und Kindertaufsritus*, Liturgisches Jahrbuch 21 (1971) 65—75; M. Tschuschke, *Teologia chrztu dzieci według nowego rytu w aspekcie personalistycznym*, RBL 25 (1972) 81—89; P. Farnés Scherer, *La bapteme*, w: *Dans vos assemblées* (red. J. Gélinau), t. II, Paris 1971, 355—370.

⁸ Zob. J. B. Molin, *Le nouveau rituel de l'initiation chrétienne des adultes*, Notitiae 8 (1972) 87—95.

⁹ Zob. L. Beirnaert, *Symbolisme mystique de l'eau dans le bapteme*, La Maison Dieu (1950) nr 22, 94—120; J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, Paris 1950, 50—193; L. Bouyer, *Le symbolisme des rites baptismaux*, La Maison Dieu (1952) nr 32, 5—17; L. Ligier, *Biblijny symbolizm chrztu według Ojców i liturgii*, Concilium 2—3 (1966—67) 47—56; W. Schenk, *Wtajemniczenie w liturgię chrztu i jego symbolikę*, AtK 68 (1965), 177—183.

chrzcielniczy i symbolizującego Chrystusa (IC 25; OBP 64). Godna podkreślenia jest ogólna zachęta instrukcji: „Udzielanie tego sakramentu niech zawsze ukazuje charakter paschalny” (IC 28).

Sakramenty inicjacji chrześcijańskiej — chrzest, bierzmowanie i Eucharystię — łączy wewnętrzna jedność. Pełnię inicjacji stanowi dopiero paschalny sakrament Eucharystii (OICA 36), bo wierni „ochrzczeni i bierzmowani w całej pełni włączeni są w ciało Chrystusa przez uczestnictwo w Eucharystii” (DK 5). Teologia odzwierciedla się w praktyce liturgicznej, w której chodzi o to, by same obrzędy wskazywały na łączność sakramentów inicjacyjnych. Dlatego właśnie dorosłym i dzieciom ochrzczonym w wieku katechetycznym zaraz po chrzcie należy udzielać bierzmowania i Eucharystii (OC 11; OICA 34—36); do obrzędów bierzmowania wprowadzono odnowienie przyrzeczeń chrzcielnych (OC 23), świadkami są rodzice chrzestni (OC 5), a udziela się go zwykle w czasie Mszy św. (OC 13)¹⁰. We wprowadzeniu do obrzędów inicjacji dorosłych wyraźnie zaś powiedziano, że udzielanie bierzmowania po chrzcie oznacza jednoś misterium paschalnego, wskazuje bowiem na związek pomiędzy postaniem Syna a wyłaniem Ducha Świętego (OICA 34).

Również odnowy ceremonii pogrzebowych dokonano zgodnie z postulatami KL, by jaśniej wyrażały one paschalny charakter śmierci chrześcijanina (KL 81). Śmierć jest umieraniem z Chrystusem, jest punktem kulminacyjnym w życiu, gdyż przez nią człowiek bierze udział w dziele zbawienia. Z nowego Ordo Exsequiarum wynika, że centrum śmierci chrześcijanina oraz liturgii pogrzebowej stanowi paschalna tajemnica Chrystusa (OEx 1)¹¹. Liturgia żałobna związana jest ściśle z sakramentami, w których najbardziej przejawia się dynamizm paschalny, a mianowicie z chrztem i Eucharystią (OEx 1). Całe życie chrześcijanina od chwil chrztu jest „zanurzeniem się w śmierci Chrystusa” (Rz 6, 3—8) i codziennym umieraniem, by w końcu przez śmierć ciała przejść do całkowitego zjednoczenia z Bogiem. Eucharystia zaś łącząc chrześcijanina z ofiarą krzyżową Chrystusa i będąc zadatkiem uczy niebieskiej jest sakramentem najdoskonalszego przejścia ze świata do Ojca¹². W liturgii śmierci chrześcijańskiej znakiem tej prawdy jest podawanie umierającemu Eucharystii na sposób wiatyku tzn. jako ostatni dar Kościoła pielgrzymującego. Wiatyk jest szczególnym znakiem uczestnictwa w tajemnicy uobecnianej we mszy tzn. w śmierci Chrystusa i jego przejściu do Ojca (OUI 80—82; por. EM 36, 39, 41). Również liturgia pogrzebowa połączona została z Ofiarą Eucharystyczną. O paschalnym charakterze liturgii pogrzebowej świadczą szczególnie czytania Pisma św. (OEx 11), teksty modlitw i śpiewy, kolor szat liturgicznych (QEx 22) i paschał płonący przy trumnie zmarłego (OEx 38).

Pod kątem misterium paschalnego można by zanalizować także odnowione obrzędy sakramentu chorych¹³ i sakramentu pojednania, ale już te kilka

¹⁰ Por. M. Kołodziejczyk, *Reforma obrzędów sakramentu bierzmowania*, RBL 25 (1972) 189—196; Cz. Krakowiak, *Aspekty teologiczne nowego „Ordo Confirmationis”*, Collectanea Theologica 44 (1974) z. 2, 82—89; B. Mokrzycki, *Obrzędy bierzmowania jako źródło homiletyczne*, Collectanea Theologica 44 (1974) z. 2, 121—124; cały nr 1 „Rivista di pastorale liturgica” z r. 1972.

¹¹Zob. E. Lodi, *I grandi temi teologici del rito dei funerali*, Rivista di pastorale liturgica 6 (1968) 286—297; A. Pistoia, *Elementi dottrinali de nuovo „Ordo Exsequiarum”*, Ephemerides Liturgicae 84 (1970) 149—159; M. Pisarzak, *Aspekt paschalno-eschatologiczny liturgii zmarłych*, RBL 25 (1972) 252—256; R. Daille (i in.), *Célébration chrétienne de la mort*, Lyon 1972.

¹² Por. A. Labuda, *Nowe Ordo Exsequiarum*, AtK 78 (1972) 441—442.

¹³ Zob. Cz. Krakowiak, *Nowy obrzęd sakramentu chorych*, Collectanea Theologica 44 (1974) z. 1, 77—82.

powyższych przykładów wystarczająco ilustruje podjęty po soborze wysiłek dostosowania znaków liturgicznych do tajemnicy paschalnej Chrystusa.

b. Misterium Kościoła w odnowionej liturgii

Liturgia w swych znakach wyraża tajemnicę Kościoła. Wskazuje ona nie tylko na jego wewnętrzną rzeczywistość zbawczej obecności Chrystusa jako Głowy Kościoła, lecz także na tajemnicę całego Mistycznego Ciała Chrystusa, jako wspólnoty miłości, posiadającej jednak także wymiar czysto ludzki, zewnętrzny i instytucjonalny.

Wspólnota Kościoła ukazuje się przede wszystkim w znaku wspólnego celebrowania akcji liturgicznej przez kapłana i wiernych. Aby ten znak czynić bardziej wyrazistym przy tworzeniu nowego kształtu liturgii uwzględniono na pierwszym miejscu zasadę czynnego uczestnictwa wiernych i zasadę pierwszeństwa celebrowania wspólnotowego przed indywidualnym i niejako prywatnym (KL 27). Nowa struktura mszy, sakramentów i sakramentaliów wymaga wspólnotowego ich sprawowania i je ułatwia.

O wspólnotowym charakterze mszy i jej obrzędów świadczy już sama najnowsza jej definicja zawarta we *Wprowadzeniu ogólnym do Mszału Rzymskiego*, określająca ją jako „gromadzenie się Ludu Bożego pod przewodnictwem kapłana celem sprawowania Pamiątki Pana czyli Ofiary Eucharystycznej” (WOMR 7). Na szczególne podkreślenie w wymienionym dokumencie zasługuje specjalne wyszczególnienie w odrębnym paragrafie funkcji Ludu Bożego we mszy. Dawniej mówiło się zasadniczo o funkcji kapłana i usługujących do mszy ministrantów. *Wprowadzenie* natomiast po przedstawieniu funkcji prezbitera (WOMR 59—61) traktuje najpierw o obowiązkach i funkcjach Ludu Bożego (WOMR 62—64), a dopiero potem o pewnych szczególnych posługach (WOMR 65—73). W oparciu o posoborową teologię liturgii mszalnej można dziś powiedzieć, że msza jest sprawowana nie tylko przez prezbitera, lecz także przez wiernych, przez cały Lud Boży hierarchicznie uporządkowany, któremu w imieniu Chrystusa przewodniczy kapłan¹⁴.

Msza św. ze swej natury ma charakter wspólnotowy (WOMR 1—3, 7, 14, 15, 58, 62, 74; EM 3d; KL 26—27) i dlatego jej sprawowanie wymaga udziału wiernych. Stąd też w przeciwieństwie do dawnych rubrycystycznych instrukcji o sprawowaniu mszy (*Ritus servandus in celebratione Missae*), które skupiały uwagę tylko na pobożności kapłana i dla których mszą wzorową była msza „prywatna” kapłana, a uroczystą z ludem tylko wynikiem dołączenia do mszy prywatnej pewnych dodatków, *Wprowadzenie* za normalną i wzorcową uznaje mszę z udziałem ludu — *Missa cum populo* (rozdz. IV). Takie przesunięcie akcentów ma swoją wymowę i świadczy, że uczestnictwo wiernych jest z zasady integralnym momentem mszy. Wprawdzie we współczesnych dokumentach Kościoła ciągle podkreśla się, że nawet gdy obecność i czynne uczestnictwo wiernych są czasem niemożliwe, msza posiada zawsze swoją godność i skuteczność, i jest czynnością Chrystusa i Kościoła (WOMR 4; DK 13;

¹⁴ Zob. E. Egloff, *Erneuerung der Messe*, Würzburg 1965; M. Seemann, *Zur theologischen Grundlegung der Gemeindefunktion in der Eucharistiefeier*, Erbe und Auftrag 41 (1965) 374, 386; W. Danielski, *Sprawowanie „Pamiątki Pana” we wspólnocie Ludu Bożego*, *Collectanea Theologica* 38 (1968) z. 2, 5—20; R. Zielasko, *Msza św. i uczestnictwo w niej według teologii współczesnej*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, Poznań 1967, 239—251; A. M. Roguet, *L'arrière-plan doctrinal de la nouvelle liturgie de la Messe*, *La Maison Dieu* (1969) nr 100, 72—88; W. Sobczyk, *Wspólnotowy charakter nowego „Ordo Missae”*, *Collectanea Theologica* 41 (1971) z. 3, 118—125; J. Krasieński, *Społeczny charakter Mszy św. według „Institutio Generalis Missalis Romani”*, *RBL* 23 (1970) 92—104.

EM 44), tym niemniej trzeba powiedzieć, że z punktu widzenia pełni znaku udział wiernych we mszy jest konieczny. Znak mszy sprawowanej we wspólnocie może także ulec spotęgowaniu. Dzieje się to wówczas, gdy przewodniczy jej biskup. Dlatego też dokumenty odnowy ze względu na szczególny sposób objawiania Kościoła przyznają pierwszeństwo mszy, w której czynnie i w pełni uczestniczy święty lud Boży, a której przewodniczy biskup w otoczeniu swych współkoncelebrujących kapłanów (WOMR 74; KL 51; EM 16, 26).

W trosce o wyrazistość znaku zgromadzenia liturgicznego wydano szereg norm, regulujących sprawowanie Eucharystii, zawartych zwłaszcza w instrukcjach *Eucharisticum Misterium* (EM 16—30)¹⁵ i „Actio Pastoralis”¹⁶. Ta ostatnia dotycząca sprawowania mszy w małych grupach, wymaga, by nie rozбивały one jedności z Kościołem powszechnym i lokalnym, zwłaszcza parafialnym, lecz przyczyniały się do ogólnego dobra. Msze dla oddzielnych grup raczej nie powinny być sprawowane w niedziele (EM 27); na msze w domach prywatnych w niedziele i święta obowiązkowe można pozwolić tylko w szczególnych okolicznościach (AP 10). Celebrując mszę w domu prywatnym nie należy zabraniać uczestnictwa innym osobom (AP 10), a w homilii należy zawsze wspomnieć o łączności danej grupy z Kościołem lokalnym i powszechnym (AP 6). Ilość mszy niedzielnych w kościele parafialnym musi odpowiadać rzeczywistym potrzebom i dobru wspólnoty nie rozбивając jej jedności (EM 26); z tej racji małe wspólnoty zakonne winny w niedzielę uczestniczyć we mszy w kościele parafialnym (EM 26). Należy także unikać rozбивcia wspólnoty wiernych przez sprawowanie w kościele równocześnie dwóch różnych obrzędów np. dwie msze, sprawowanie mszy z równoległym udzielaniem chrztu, małżeństwa, liturgią godzin, sakramentem pokuty (EM 17). Liturgia wszystkich pozostałych sakramentów została tak odnowiona, że ich celebrowanie wymaga z zasady obecności i czynnego uczestnictwa świeckich. Dla ilustracji posłużmy się znowu sakramentem chrztu św. Chrzest — dla uwidocznienia, że jest sakramentem włączenia do Ludu Bożego (K 4; DE 22) — ma być udzielany w kościele parafialnym (BP 10) wobec społeczności Ludu Bożego, który reprezentują rodzice dziecka, chrzestni, sąsiedzi, przyjaciele i inni przedstawiciele miejscowego Kościoła (BP 2, 4; OICA 41); przez czynne uczestnictwo wiernych ma się okazać „wspólna wiara i wspólna radość, z jaką nowoochrzczonego przyjmuje się do Kościoła” (IC 7). Nawet przy chrzcie w niebezpieczeństwie śmierci winna uczestniczyć jakaś społeczność (IC 16). Wymowa znaku wspólnotowego udzielania chrztu usprawiedliwia nakaz, by w tym kościele i w tym samym dniu udzielać tylko raz chrztu i to wszystkim dzieciom urodzonym w ostatnich tygodniach (IC 27; BP 32). Już samym przygotowaniem do tego sakramentu winna być zainteresowana cała miejscowa wspólnota (IC 4, 7)¹⁷.

Księga obrzędu inicjacji dorosłych przed omówieniem poszczególnych posług przy chrzcie mówi najpierw o zadaniach Ludu Bożego (OICA 41—48). W ogóle cała inicjacja dorosłych osadzona została w życiu lokalnej wspólnoty, która reprezentując cały Lud Boży ma ukazywać, że chrzest dorosłych jest sprawą wszystkich ochrzczonych i przez cały okres inicjacji powinna wspierać kandydatów i katechumenów dopuszczając ich do życia rodzinnego

¹⁵ Zob. E. I. Lengeling, *Die Eucharistie-Instruktion*, Liturgisches Jahrbuch 17 (1967) 204—219; C. Vagaggini, *Significato generale della Istruzione sul Mistero Eucaristico*, w: *La costituzione sulla sacra liturgia*, Torino 1968, 1017—1046.

¹⁶ *Instructio de missis pro coetibus particularibus „Actio pastoralis”*, 15. V. 1969, AAS 61 (1969) 806—811.

¹⁷ Por. A. Rojewski, *Wymogi pastoralne nowego Ordo Baptismi*, AtK 78 (1972) 384—393; W. Sobczyk, *Chrzest dzieci w życiu wspólnoty parafialnej*, RBL 25 (1972) 104—108.

i zgromadzeń; zwłaszcza zaś czynnie winna uczestniczyć w ceremoniach liturgicznych przy przyjęciu do katechumenów, w dniu elekcji, przy skrutyniach i tzw. *traditio*, a szczególnie w dniu przyjęcia sakramentów inicjacji, jak również później we mszach za neofitów w niedziele po Wielkanocy (OICA 41, 57). Obrzędy pozostałych sakramentów: bierzmowania, namaszczenia chorych, pokuty i pojednania, święceń biskupich, prezbiteratu i diakonatu, małżeństwa, liturgii pogrzebowej, profesji zakonnej oraz liturgicznej modlitwy Kościoła — posiadają również ten wspólnotowy wydzźwięk, dzięki czemu objawiają tajemnicę Kościoła jako wspólnoty w wierze i miłości, wspólnoty „w Duchu Świętym”.

Wspólnocie zgromadzenia liturgicznego podporządkowane być musi również całe wnętrze kościoła, jego układ i wyposażenie¹⁸. Cały układ wnętrza kościoła jest już niejako „znakiem duchowego Kościoła” (WOMR 255). Oczywiście znak ten będzie wyrażał także hierarchiczną strukturę zgromadzenia liturgicznego i różnorodność funkcji, ułatwiając prawidłowe ich wykonanie (WOMR 253, 273); niemniej oznaczenie przez ten znak wspólnoty ma pierwszeństwo przed obrazowaniem hierarchicznego rozczłonkowania¹⁹. Układ wnętrza kościoła bowiem „ma się przyczyniać do wytworzenia wewnętrznej i organicznej jedności, przez którą okazuje się wyraźnie, jedność całego ludu świętego” (WOMR 257). Ołbrzymią rolę w jednoczeniu wiernych ma do spełnienia ołtarz, tak usytuowany by stanowił centrum i by można było celebrować twarzą do wiernych (WOMR 259—267)²⁰. Odpowiednie miejsce dla wiernych oraz posługiwanie się środkami technicznymi winny stać na służbie jedności poprzez ułatwianie wizualnego i akustycznego kontaktu wiernych z celebransem (WOMR 273). Niedopuszczalne zaś jest to wszystko, co rozbija jedność i rozprasza uwagę wiernych np. boczne ołtarze, (WOMR 267), nieodpowiedni wystrój ołtarza (WOMR 269) lub przesadna ilość obrazów (WOMR 278).

Swoje odbicie w liturgii znajduje również hierarchiczna struktura Kościoła. Ponieważ liturgia sprawowana przez biskupa przy aktywnym uczestnictwie wiernych jest najpełniejszym znakiem tajemnicy Kościoła (por. KL 41), a więc nie tylko jego wspólnotowej, lecz także hierarchicznej struktury, dlatego w dokumentach odnowy kilkakrotnie znajdujemy wskazania, aby gdy istnieją możliwości i okazja biskup przewodniczył celebracji liturgicznej: w sprawowaniu Eucharystii (EM 16, 42), zwłaszcza w koncelebrze (EM 74, WOMR 74, 157), przy udzielaniu sakramentu bierzmowania i we wspólnym celebrowaniu modlitwy Kościoła. Motywem takiego polecenia jest ukazanie w bardziej wyraźnym świetle tajemnicy Kościoła²¹.

Jak Kościół będąc jednym ciałem, w którym każdy według udzielonych mu darów ma swoje miejsce i specyficzne zadania do spełnienia (1 Kor 12, 12—31), tak również konkretna wspólnota zebrana na liturgię, naśladując swój pierwowzór i swoje źródło, musi odznaczać się hierarchiczną strukturą przez podział funkcji²². Dlatego właśnie celebrująca wspólnota bez szkody dla jed-

¹⁸ Zob. E. Egloff, *Liturgie und Kirchenraum*, Würzburg 1964; W. Muck, *Die Gestaltung des Kirchenraumes nach der Liturgiereform*, Münster 1966; B. Snela, *Przestrzeń kościelna*, w: *Liturgika ogólna*, Lublin 1973, 171—247 (zwł. 207—223).

¹⁹ Por. O. Nussbaum, *Kirchenbau im Dienst der Liturgie*, Liturgisches Jahrbuch 19/1(69) 1—26 (zwł. 13—17).

²⁰ Zob. H. Nadrowski, *Ołtarz — jego charakter koncentrujący i funkcjonalny*, RBL 25 (1972) 316—329.

²¹ Zob. C. Vagaggini, *Biskup i liturgia*, Concilium 1—2 (1965—66) 97—106; J. Pascher, *Ekklesjologie in der Konstitution des Vaticanum II über die heilige Liturgie*, Liturgisches Jahrbuch 14 (1964) 229—237.

²² Zob. R. Falsini, *La composizione dell' assemblea liturgica*, Rivista

ności (WOMR 257) jest hierarchicznie rozcłonkowana (WOMR 1, 7, 58, 74, 257, 297). Istotny w rozważanym tu zagadnieniu art. 58 *Wprowadzenia* wyraża tę myśl w sformułowaniu: „W zgromadzeniu, które zbiera się na Mszę św. każdy ma prawo i obowiązek właściwego sobie uczestnictwa w różny jednak sposób, w zależności od stopnia święceń i spełnianej funkcji. Dlatego wszyscy duchowni czy świeccy spełniając swoją funkcję winni spełniać tylko to, co do nich należy, aby w ten sposób w samym porządku akcji liturgicznej ukazał się Kościół ze swą strukturą różnych święceń i posług” por. także KL 14, 26, 28).

Rozcłonkowanie Ludu Bożego we mszy wpływa więc z podwójnego źródła: zależy od stopnia przyjętych święceń oraz od podziału zleconych funkcji w celebracji.

Z tytułu kapłaństwa hierarchicznego celebrans (biskup, prezbiter) sprawuje Ofiarę Eucharystyczną w zastępstwie Chrystusa (*in persona Christi*) i składa ją Bogu w imieniu całego ludu (KK 11; EM 11). Wierni zaś na podstawie kapłaństwa wspólnego (chrzest i bierzmowanie) współdziałają w Ofierze przez dziękczynienie i współofiarę (EM 11—12).

Specyfikacja funkcji w zgromadzeniu liturgicznym polega na tym, że celebrans i całe zgromadzenie zleca niektóre funkcje do wykonania poszczególnym osobom. Funkcje te, w stosunku do funkcji prezbitera i wiernych — podporządkowane i drugorzędne, określa się jako służby, zadania, posługi, a spełniających je nazywa się sługami ołtarza lub pomocnikami²³. Funkcje liturgiczne we mszy spełniają: diakon, lektor, akolita, komentator, ministranci, schola, organista, kantor, psalmista, zbierający ofiary oraz tzw. porządkowi (WOMR 64—68).

Zasada podziału funkcji w zgromadzeniu odnosi się także do innych sakramentów. Z powyższego widać, że przepis *Konstytucji o świętej liturgii* o podziale funkcji w zgromadzeniu (KL 28), na pierwszy rzut oka mało znaczący, stał się jednym z bardziej istotnych dla odnowy liturgii. Dzięki niemu „odkterykalizowano” liturgię, która przestała być wyłączną domeną hierarchii. Odnowiona struktura zgromadzenia liturgicznego ukazuje, że prezbiter nie jest już więcej — jak to liturgiści często określają — „człowiekiem-orkiestrą”, który sam spełniał wszystkie funkcje liturgiczne. Dzięki specyfikacji funkcji w zgromadzeniu „kapłan-sługa jest zarazem solistą i dyrygentem koncertu-symfonii”²⁴.

Odnowione zgromadzenie liturgiczne, które łączy w sobie dialektykę przeciwieństw: różnorodność w jedności i jedność w różnorodności, ukazuje się całkiem jednoznacznie jako znak Kościoła, jako znak nadprzyprowadzonej wspólnoty, w swej widzialnej strukturze hierarchicznie różnicowanej.

Wreszcie liturgia wyraża na płaszczyźnie znaku także powszechność i misyjność Kościoła. Troska o to, aby liturgia była znakiem powszechności Kościoła wyraża się w przepisie, aby nie okazywać nikomu, czy to ze względu na osobę, czy warunki społeczne, żadnych szczególnych względów ani w ceremoniach, ani w zewnętrznej okazałości (KL 32; KDK 29; WOMR 62, 273, IC 11; OCM 10; OEx 20; Instr. I 98). Jeśli bowiem Kościół jest wspólnotą (*ecclesia*) tych wszystkich, którzy z różnorodności ras i stanów, religii i narodów zostali

di pastorale liturgica 2 (1965) 199—210; J. Gélinau, *Les caractéristiques de l'assemblée*, w: *Dans vos assemblées*, t. I, Paris 1971, 35—49; E. J. Lengeling, *Die neue Ordnung der Eucharistiefeier*, Leipzig 1971, 249—256; H. Brakmann, *Der Laie als Liturg*, Liturgisches Jahrbuch 21 (1971) 214—231.

²³ Por. F. Greniuk, *Podział funkcji w zgromadzeniu liturgicznym*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, 135—142; J. Grześkowiak, *Jedność ducha i różnorodność posług w zgromadzeniu eucharystycznym*, *Homo Dei* 39 (1970) 288—292.

²⁴ A. M. Roguet, *Msza św. dzisiaj*, Kraków 1972, 25.

wzewani przez Boga do jedności (Ef 2, 14.; 1 Kor 12, 13; Gal 3, 28; Rz 10, 12; Kol 3, 11; Dz 2, 8), to właśnie zgromadzenie liturgiczne — jednocząc w braterstwie i równości ludzi wszystkich ras i stanów społecznych, bez względu na różnice płci, wieku, poglądów, wykształcenia i stylu życia — jest szczególnym znakiem powszechności i jedności Kościoła. Moment powszechności zgromadzenia doskonale więc objawia powszechność Kościoła (por. EM 16), w którym ze względu na chrzest „nie ma już Żyda, ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, lecz wszyscy stanowią jedno w Jezusie” (Gal 3, 28).

Zgromadzenie liturgiczne objawiając powszechność Kościoła, jego uniwersalistyczne nastawienie, ukazuje równocześnie misyjny charakter Kościoła. Z teologów zwłaszcza Th. Maertens kładzie nacisk na wartość „misyjnego dynamizmu” zgromadzenia. Dowodzi on, że lokalne zgromadzenie liturgiczne jest pierwszorzędym rzecznikiem i adekwatnym znakiem misyjności Kościoła²⁵. Autor ten pisze np. że jeżeli zgromadzenie wiernych w swoim przewodniczącym widzi raczej tego, który sprawuje kult niż misjonarza, to istotny sens zgromadzenia — znaku powszechnego zjednoczenia — poważnie się zacierza²⁶.

Kościół jak Chrystus jest posłany do świata, i to posłannictwo przeżywa i realizuje również w liturgii. Znaki misyjnego charakteru Kościoła w liturgii dają się odszukać przede wszystkim w adaptacji form liturgii do lokalnych zwyczajów i warunków, przeprowadzanej przez terytorialne konferencje biskupów.

Wskazując na podjęte próby takiego odnowienia liturgii, by w całości i w poszczególnych znakach była ona lepszym odzwierciedleniem oznaczanych tajemnic, a mianowicie obecnego w niej i działającego zbawczo na uczestniczących misterium Chrystusa i Kościoła, nie wyczerpano oczywiście wszystkich zagadnień, gdyż chodziło nam jedynie o ukazanie zasadniczych tendencji, popartych konkretnymi przykładami.

ks. Jerzy Grześkowiak, Lublin

2. V Sympozjum Pastoralno-Liturgiczne w Krościenku n/D.

Sympozja pastoralno-liturgiczne w Krościenku mają już swoją tradycję jako wyraz dążenia do zgłębienia ducha litery nowych dokumentów odnowy liturgii. W dniach 25—27 czerwca 1973 r. odbyło się w Krościenku n/D doroczne, V z kolei Sympozjum Pastoralno-Liturgiczne. Organizatorem była jak zwykle katedra Liturgiki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Tematem jego było zagadnienie, narzucające się z chwilą wprowadzenia nowego rytu chrztu dzieci, mianowicie *Chrzest a katechumenat*. Podczas sympozjum wygłoszono następujące referaty:

1. *Aktualne problemy duszpasterskie chrztu św. w Polsce* — ks. dr habil. Franciszek Blachnicki, KUL
2. *Doświadczenia duszpasterskie z odnowy liturgii chrztu św. we Francji* — ks. mgr Czesław Krakowiak, Lublin
3. *Chrzest w sytuacji kryzysu wiary* — ks. mgr Damian Zimoń, Katowice—Kraków
4. *Katechumenat rodzin wierzących przed udzieleniem chrztu dzieciom (ideal i praktyka w parafii)* — ks. mgr Marian Staneta, Wrocław
5. *Chrzest dzieci w duszpasterstwie parafialnym* — ks. dr Władysław Sobczyk, Sosnowiec

²⁵ Th. Maertens, *Kościół lokalny a zgromadzenie eucharystyczne*, w: *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II*, Warszawa 1968, 287—289.

²⁶ Th. Maertens, *L'Asemblée chretienne*, Bruges 1964, 75.

6. *Katechumenat dzisiaj:*

a. *Uwarunkowania społeczne* — ks. mgr Florian Pełka SJ, KUL
 b. *Przygotowanie do odnowy łaski chrztu* — ks. mgr Zbigniew Czerwiński, KUL

c. *Problem inicjacji eucharystycznej* — ks. mgr Józef Wilk SDB, KUL

7. *Doroczny katechumenat ochrzczonych — okres Wielkiego Postu* — ks. dr Jerzy Kownacki, Gdańsk.

W symposium brało udział 31 księży z całej Polski. W niniejszym sprawozdaniu podajemy główne myśli poszczególnych referatów. Zostaną one wydrukowane *in extenso* w specjalnym numerze „Ruchu Biblijno-Liturgicznego”.

Pierwszy referat pt. *Aktualne problemy duszpasterskie chrztu św. w Polsce*, wygłosił ks. dr habil. F. Blachnicki. Oto główne punkty tego referatu.

1. Wprowadzenie nowego rytu chrztu dzieci ukazuje niedostatki przygotowania teologicznego, potrzebę odwołania się do specjalistów, dostarczenia pomocy do pogłębienia i zabezpieczenia owoców nowego rytu; proces ten jest zadaniem ciągłym.

2. Przegląd tego, co dotąd wykonano, pozwala dostrzec już braki, niebezpieczeństwa i zadania. Ankieta przyniosła odpowiedzi z 10 diecezji.

a. Instruktaż duszpasterzy odbywał się zwykle w ramach konferencji rejonowej lub dekanalnej, albo stanowił osobny kurs; zwykle były to 3—4 referaty na temat podstaw teologicznych i historii, dalej prezentacja dokumentu z wyakcentowaniem problemów prawnych i pastoralnych. Pouczenie diecezjalnych komisji liturgicznych podawały w zasadniczych punktach przepisy dla praktyki duszpasterzy, dopowiadając lub ustalając sprawy nie dopowiedziane w dokumencie (co niekiedy wypada ocenić jako nadmiar gorliwości legislacyjnej).

b. Przygotowanie wiernych odbywało się w całej Polsce zgodnie z zarządzeniem w ramach 3—4 kazań w niedzielę Wielkiego Postu 1973; niektóre teksty pomocnicze opublikowano w „Bibliotece Kaznodziejskiej” lub jako maszynopisy, które diecezje wymieniały między sobą; opracowano i nawet wydano drukiem ulotki, wywieszki do gablot oraz pamiątki chrztu św. Zarządzono regularne przygotowanie rodziców i chrzestnych.

c. Niestety, są diecezje, które nie dały do ręki księżom żadnych materiałów; komisje liturgiczne nie przejawiały wystarczającej inicjatywy w ciągu 3-letniej *vacatio legis*, często aktywność ograniczyły do ostatnich tygodni; do wyjątków należy Białystok (kurs dla księży na rok wcześniej) i Pelplin (6 opracowanych katechez). Jaskrawo uwydatnił się brak krajowego ośrodka redagującego pomoce liturgiczno-pastoralne na zlecenie Komisji Liturgicznej Episkopatu.

3. Można więc mówić o przeprowadzeniu zaledwie niezbędnego instruktażu i nadal żywej potrzebie formacji ku przemianie świadomości na temat chrztu dzieci. Za mało wkłada się wysiłku w przygotowanie chrztu „jako nabożeństwa”, dlatego grozi wtórne skostnienie, zrutynizowanie. Widać następujące niebezpieczeństwa i braki:

a. Przygotowanie nowego rytu chrztu nie zostało wprowadzone organicznie w liturgię okresu Wielkiego Postu. Potraktowano oddzielnie: rekolekcje ze spowiedzią, przygotowanie do chrztu i jeszcze „obrzędy Wielkiego Tygodnia”.

b. Pojęć teologicznych nie umiemy wiązać z konkretem życia wiernych, ukazać związku życia chrześcijanina z Chrystusem Zmartwychwstałym, dynamizmu łaski chrztu — przechodzenia ze śmierci do życia. Powinna to ukazywać każda homilia, wiążąc w jedno: misterium paschalne, chrzest, pokutę, nawrócenie, Eucharystię i życie moralne. To będzie stałe zadanie corocznego katechumenatu.

c. Żywy jest u nas problem związku chrztu dzieci z wiarą w rodzinach nie rezygnujących z chrztu dziecka; duszpasterze będą musieli stawiać wyraźniej wymagania przynajmniej chrzestnym, mamy bowiem prawo od nich wymagać jako od „wierzących i praktykujących”.

4. Zadania.

a. Wbudować doroczne przygotowanie do chrztu w liturgię okresu Wielkiego Postu.

b. Przekształcenie całej katechezy w kierunku katechumenatu tak, by etapy katechumenatu przechodził także każdy, kto ochrzczony był jako niemowlę.

c. Gruntowna przemiana katechezy domowej w kierunku neo-katechumenatu dorosłych.

d. Odbudowa rodziny jako właściwego środowiska katechumenatu (zadanie duszpasterstwa rodzin), gdyż katechumenat rodzinny jest jedyną konsekwencją praktyki chrzczenia niemowląt; wbudowanie świadomości chrztu w życie wspólnot rodzinnych i parafialnych.

Z powyższym referatem ściśle korespondował drugi, przedstawiający doświadczenia Kościoła we Francji, gdzie dużo wcześniej rozpoczęto prace nad przemianą świadomości na temat sakramentu chrztu udzielanego dzieciom. Wygłosił go ks. mgr Cz. K r a k o w i a k z Lublina.

1. Referat przedstawił najpierw wyniki badań ankietowanych przeprowadzonych we Francji (VI 1972) na temat świadomości, czym jest chrzest, czym motywują swoją prośbę o chrzest dziecka i na ile, w konsekwencji chrztu, poczuwają się do religijnego wychowania dziecka. Na 2000 badanych, aż 88% zamierza prosić o chrzest dziecka, motywując to przede wszystkim wiarą (43%), w wysokim procencie jednak zwyczajem lub innymi względami, np. przyszłym małżeństwem dziecka w Kościele. Większość uważa chrzest za wprowadzenie do społeczności Kościoła (funkcja integracyjna), tylko 29% stawia na pierwszym miejscu obmycie z grzechu pierworodnego, bardziej po świecku widzą go zwłaszcza młodsi. Chrzest jest czymś, co się dziecku od Kościoła należy (87%, zwłaszcza ochrzczeni, ale nie praktykujący) i to prawo kapłan ma prawo respektować nawet, gdy rodzice nie mają wiary, nie są ochrzczeni i nie chcą wychować dziecka po chrześcijańsku. Nowy ryt chrztu dzieci podoba się, ale — zwłaszcza matki — mają podzielone zdania w sprawie chrztów grupowych i pierwszeństwa przyznanego rodzicom naturalnym; 41% żąda spotkań przygotowawczych.

2. Episkopat Francji w dyrektywach z 1965 r. (w większości weszły one jako *Praenotanda do nowych Obrzędów Chrztu Dzieci* z 1969 r.) przestrzega, by nie chrzcic lekkomyślnie nadużywając przekonania o wszechmocno działaniu łaski Bożej; nie należy jednak odmawiać chrztu rodzicom niewierzącym lub niepraktykującym, ale stwarzać okazję przez spotkania do pogłębienia lub odzyskania wiary. Dojrzałość wiary rodziców określają następujące kryteria: świadomość obowiązku chrześcijańskiego wychowania, kontakt z Kościołem w okresie przygotowania, przemyślanie i dojrzały wybór chrzestnych, zgoda na czas oczekiwania i udział w przygotowaniu. Gdyby się nie zdecydowali na chrzest, kapłan ma respektować ich wolę, ale nie tracić z nimi kontaktu. Ścisłejsze wskazania dotyczące zgłoszenia dziecka i okresu przygotowania, obowiązują w diecezjach okręgu paryskiego. Spotkania przygotowawcze, jak wykazał rok praktyki, zostały przez większość przyjęte zyczliwie: tematyka ich wyszła także ku innym problemom wiary i życia chrześcijańskiego; najlepiej udają się w małych grupach do 15 osób przy udziale jakiejś gorliwej katolickiej rodziny, a narastające zainteresowanie i rozszerzenie tematyki (metoda „rewizji życia”) może powodować przedłużenie okresu przygotowania. Jest to prawdziwy katechumenat rodziców

prowadzący do dojrzałej wiary i pogłębionej religijnie motywacji prośby o chrzest dziecka, aby stał się on „sakramentem wiary”.

3. Dyskusje zmierzają do ustalenia najważniejszego uszeregowania i wieku udzielania sakramentów inicjacyjnych. Nie mogą one być „sakramentami dzieciństwa”, po których nie ma okazji do wyboru chrześcijaństwa w sposób wolny i odpowiedzialny. Proponuje się następującą kolejność: kandydatura w pierwszych latach życia, chrzest w wieku 6—12 lat, Eucharystia w wieku 10—14 lat, pokuta w wieku młodzieńczym, w wieku dojrzałym bierzmowanie. Na pewno muszą być dwa odrębne sposoby — w odniesieniu do dzieci i do dorosłych. Kandydaturą byłyby zabiegi rodziców, i ich przyjęcie przez Kościół jakimś znakiem liturgicznym (starożytnie *signatio*) czyli wstępem do chrztu; nie były to ryt powszechny, ale zalecany w wypadku, gdy rodzice chcą, by dziecko samo wybrało chrześcijaństwo, albo w środowisku zdechrystianizowanym, gdy duszpasterz potrzebuje czasu na doprowadzenie rodziców do religijnej motywacji chrztu: oczywiście, niebezpieczeństwo śmierci dziecka każe chrzcić je natychmiast. Propozycja więc zmierza do rozłożenia także chrztu dziecka na etapy. Kandydat byłby chrześcijaninem, ale jeszcze nie „wiernym”, choć problem stanowiłby jego udział w życiu liturgicznym.

Dyskusja, w której zabierało głos 13 księży, dotyczyła poniższych tematów:

1. Wskazania kongregacji: „odkładać, ale nie odmawiać” w wypadku wątpliwości co do przyszłego wychowania, znajduje odpowiednik w faktycznej sytuacji, że rodziny obojętne same zwlekają z chrztem (także na wioskach). Nie oznacza to porzucenia ze strony duszpasterza, przeciwnie, wymaga podtrzymania kontaktu tj. katechumenatu rodzinnego (ks. A. Podleś). Rodzice nie powinni odczuć tego jako okazji do utrudnień, ale jako troskę o ich dziecko.

2. Praktyka, aby nie odkładać chrztu, traktowała go jako dar dla dziecka, ale bazowała na istniejącym już środowisku religijnym (ks. W. Schenk), tj. na wierze konkretnego Kościoła: rodziny i otoczenia. Prośba o chrzest niemowlęcia oznaczała, że rodzice chcą dziecku dać to, co sami mają, czym żyją jako uczniowie Chrystusa: wiarę, miłość wzajemną, Eucharystię. Jeśli miłości do Chrystusa i do dziecka nie ma, niemowlęcia nie powinno się chrzcić (ks. F. Blachnicki).

3. Traktowanie chrztu jako wyłącznie daru Boga nie pozwalałoby go odkładać (ks. A. Jaszczur). Chrzest bez przepowiadania i wiary nie jest jednak pełny, chociaż kolejność bywała różna. Jeśli sakrament traktujemy jako przyczynę, a wiarę jako skutek — patrzmy na chrzest nie oczyma dogmatu, ale teologii scholastycznej. W sakramentach w ogóle bardzo trudno odróżnić skutek od przyczyny: wiara w chrzcie, zjednoczenie z Chrystusem w Eucharystii. Sakramenty dlatego wiarę pomnażają, że ją przepowiadają przez znaki i słowo (ks. F. Blachnicki). W ogóle powołując się na stwierdzenie Soboru Trydenckiego *ex opere operato* pomijano często dalszy ciąg: *non ponentibus obicem*. Katechumenat w tym wypadku nie dotyczy wiary dziecka, ale wzrostu w wierze rodziców i chrześniych, aby decyzja o chrzcie była odpowiedzią wiary (ks. Z. Wit). Nie wyrokujemy przez odkładanie chrztu, który w naszym przekonaniu byłby tylko ceremonią zwyczajową, czy dziecko będzie pozbawione łaski zbawienia (w Mszałe z 1970 r. jest formularz *za dzieci zmarłe bez chrztu*): nie możemy powiedzieć, kiedy to dziecko spotka się z wiarą i czy ją przyjmie.

4. Według Tertuliana chrześcijaninem człowiek się nie rodzi, ale się nim staje: dlatego wydaje się, że sakramenty chrztu, bierzmowania i Eucharystii powinny być udzielane później, w wieku pełnej świadomości (dane psychologii rozwojowej). Zależy to jednak od warunków lokalnych, środowiskowych, nawet indywidualnych, np. przedłużenie okresu przygotowania w miastach (ks. B. Margański), chociaż niektóre wioski bywają

obojętniejsze niż miasto: sami odkładają do pół roku (ks. A. Podleś). Wypada zachować przepis o „pierwszych tygodniach po urodzeniu”, stawiając jednak wymagania, może bowiem nie być lepszej okazji do ochrzcenia dziecka (ks. J. Szczurek).

5. Konkretnie formy katechumenatu rodziców będą odmienne dla rodzin, które prowadzą wychowanie religijne starszych dzieci, a inne dla takich, gdzie dopiero klimat wychowania religijnego należy tworzyć. Wykorzystań należy spotkania z rodzicami z okazji chrztu, I Komunii św. i bierzmowania (ks. Z. Wit), o wychowaniu mówić na kursach przedmażeńskich i spotkaniach z młodymi małżeństwami (ks. A. Majewicz). Przecież do XVI w. Kościół katechizował tylko dorosłych, a dopiero od XIX w. przestał liczyć na rodziców, wprowadzając katechizację bezpośrednią dzieci i młodzieży (ks. F. Blachnicki).

6. Przy żadnym innym sakramencie nie są duszpasterze tak liberalni. Gwarancja, jakiej byśmy żądali obecnie, czy zobowiązanie zawarte w podpisie przy spisywaniu aktu, może być sposobem jedynie doraźnego uspokojenia sumienia szafarza, a praktycznie nie dać nic (ks. Schenk, ks. Blachnicki, ks. Podleś), podobnie do wielu wymaganych i składanych zobowiązań. Potrzebne są badania socjologiczne nad świadomością religijną, które odpowiedzą, co powoduje, że katolik praktykujący w swej parafii jest niedojrzały do przeniesienia się gdzie indziej. Za to, że dzisiejsi rodzice nie mają wiary, wypada winić także brak katechumenatu w życiu tych, którzy zostali kapłanami (ks. Margański, ks. Schenk, ks. Jaszczur).

II sesja rozpoczęła się we wtorek 26 VI o godz. 8.30 po Mszy św. koncelebrowanej. Sesję tę wypełniły referaty ks. mgr Mariana Zimonia oraz dwugłos ks. dr Władysława Sobczyka i ks. mgr Mariana Stanety. Sesji przewodniczył ks. prałat Aleksander Jaszczur z Cedyni, diec. szczecińsko-kamieńskiej.

Ks. mgr D. Zimonia z Seminarium Śląskiego w referacie pt. *Chrzest w sytuacji kryzysu wiary* wyszedłszy od faktu wahań Ananiasza dotyczących chrztu Szawła (Dz 9, 10—19) stwierdził, że trudno jest odczytać prawdziwe nastawienie człowieka proszącego o sakrament. Jego zdaniem formowanie wiary personalistycznej (z motywacją ściśle religijną, a nie środowiskową) jest możliwe w parafii poprzez „ludzi żywej wiary”, z którymi trzeba zetknąć zarówno rodzinę w stanie kryzysu wiary proszącą o chrzest dziecka jak i dorosłych (np. nie ochrzczonych, a pragnących zawrzeć małżeństwo sakramentalne): by oby to rozszerzenie instytucji rodziców chrzestnych. Powierzone zadanie zarówno inicjacji jak i mistagogii powinno wiązać się z Eucharystią i rokiem liturgicznym przez czytania biblijne Mszy św. wielkopostnych (zapisanie do katechumenatu, przeznaczenie do chrztu, skrutynia) i Wigilii Paschalnej zwłaszcza, gdy chrzest się właśnie wtedy odbywa.

W II części referat naszkicował ciąg tematyczny tego rodzaju katechezy wokół czytań III, IV i V tygodnia Wielkiego Postu (wraz ze skrutyniami), namaszczenia, przekazania Symbolu wiary i Modlitwy Pańskiej. W końcu zlecił przeanalizować teksty odnowy liturgii chrztu, aby odnaleźć wymagania wiary, jakie postawić należy rodzicom dziecka mającego przyjąć chrzest.

Dyskusja po tym referacie koncentrowała się wokół „ludzi żywej wiary”. Wzięło w niej udział 8 księży. Rodziny gorliwsze stanowiłyby umocnienie dla rodzin obojętnych (ks. A. Podleś). W niektórych środowiskach mogą tu pełnić ważne zadanie nie tylko małżeństwa, ale i osoby samotne, jak w starożytności diakonisy (ks. W. Schenk), osoby starsze mające wpływ na dzieci i młodzież (ks. Z. Wit). Ludzie żywej wiary mogą wnieść wiele nie tylko w przygotowaniu rodziców do chrztu dzieci, ale też w przygotowaniu do I Komunii św. (ks. D. Zimonia). Wspomniano o przeszkodzie, jaką tu mogą stanowić względy ambicji u niektórych rodziców, nie pozwalających na „wtrą-

canie się" do dzieci chrzestnym, a tym bardziej komuś obcemu (ks. Wł. Sobczyk).

Ponieważ referent zwrócił uwagę na czytania zamieszczone w nowym rycie chrztu dzieci, w dyskusji zaznaczono, że katecheza powinna bardziej korzystać z Pisma św. i tekstów mszalnych, gdyż one same stanowią najlepszą katechezę. Obecny pierwszy okres po wprowadzeniu nowego rytu, gdy brak jednolitego dyrektorium, powinni duszpasterze traktować raczej niezbyt rygorystycznie i nie zrażać się trudnościami ze strony rodziców (ks. W. Schenk).

W dalszym ciągu II sesji temat *Chrzest dzieci w duszpasterstwie parafialnym* przedstawił najpierw ks. dr Wł. Sobczyk, proboszcz parafii św. Tomasza w Sosnowcu. Na wstępie podkreślił, że w obrzędach chrztu dzieci widać wyraźnie cel pastoralny, mianowicie budowanie prawdziwego i żywego Kościoła lokalnego w konkretnych warunkach z konkretnych ludzi. Przedstawił następnie formy przygotowania rodziców do chrztu, będące wynikiem doświadczeń w swojej parafii.

1. Pierwsze spotkanie odbywa się na miesiąc przed chrztem (wymaganie w całej diec. częstochowskiej) i ma na celu ustalenie stanu życia religijnego w rodzinie: pierwsze pytania dotyczą modlitwy, udziału w niedzielnym zgromadzeniu wierzących, zgody i jedności w rodzinie. Przynajmniej od tego spotkania musi zacząć się ożywienie wiary rodziców, aby chrzest trafił na odpowiedni klimat w rodzinie. Jest to bowiem sakrament wiary i wsczeplony jej załazek da dziecku nowe życie, jeśli będzie miał szansę wzrostu w żywej glebie.

2. Wiara potrzebna będzie w samym akcie chrztu: będzie ją musiał wyrazić kapłan, ale i rodzice spytani o wiarę, powinni ją rzeczywiście przeżywać, co wymaga życia sakramentalnego — pokuty i Eucharystii nie tylko „w intencji dziecka”.

3. Na chrzestnych zaprosić trzeba ludzi żywej wiary, aby mogli stanąć najbliżej dziecka, gdyby zaszła potrzeba zastąpienia rodziców.

4. Katecheza na kilka dni przed chrztem (w czwartki) dla rodziców, i jeśli to możliwe także chrzestnych, wprowadza w liturgię chrztu i zwraca uwagę na zawarte w tekstach liturgicznych akcenty zobowiązujące.

5. Fakt przyżycia wiary ma być zapisany w księgach kościelnych: podpis należy rozumieć jako dowód przedstawienia (proboszcz) i przyjęcia wymagań (rodzice) i następstw kościelno-społecznych przy świadkach (chrzestni).

6. Z małżeństw cywilnych dziecko może być ochrzczone pod warunkiem spotkania osobistego rodziców z proboszczem w celu przyjęcia zobowiązań lub zagwarantowania możliwości wychowania religijnego przez kogoś z najbliższej rodziny; jeśli tego brak, chrzest albo się odkłada, albo odpowiadamy, że nie możemy narażać chrztu na bezskuteczność z powodu braku wiary.

7. Chrzty odbywają się zwykle w I niedzielę miesiąca, powierza się je modlitwie parafii na wszystkich Mszach św. w modlitwie powszechnej.

Słowo Boże i chrzest należą się wszystkim, należy je zasiewać i dawać szansę wyrośnięcia: jakże wiele jednak wymaga się wiary od wszystkich otaczających dziecko, aby można je było ochrzcić.

Następnie ks. mgr M. Staneta przedstawił doświadczenia swojej parafii św. Jakuba i Krzysztofa we Wrocławiu (*Katechumenat rodzin wierzących przed udzieleniem chrztu dzieciom: ideał i praktyka*). Wypowiedź ta opublikowana została w „Mszy świętej” 1973 r., s. 203—208, pt. *Chrzest w parafii*.

Ideałem byłoby oczekiwanie chrztu przez rodziców jako momentu, gdy ich umiłowane dziecko stanie się uczestnikiem radości ich wiary; radość

przejawiać się powinna w zapraszaniu znajomych, w „nowennie” Mszy świętych, rozmowach z proboszczem, spotkaniach, lekturze materiału pomocniczego (referat przedstawił jego teksty) i innych przygotowaniach.

Rzeczywistość ujawnia niepokojącą ignorancję (podano przykłady pierwszych rozmów proszących o chrzest) w istotnych sprawach wiary i zaniepokojenie wobec rzekomych „nowych trudnień” przy chrzcie dzieci. Katechizacja rodziców musi odbudować, ożywić wiarę ludzi, nawet oswojonych ze słowami, w których jednak nie widzą treści (owoc werbalnej katechizacji), aby weszli w kontakt z żywym Chrystusem. Spotkania z rodzicami i kandydatami na chrzestnych odbywają się od Wielkiego Postu 1971 r. co miesiąc: chrzty bywają w I niedzielę miesiąca, spotkania początkowo na tydzień wcześniej, od Adwentu 1972 r. na 2 tygodnie. Obejmują one wyjaśnienie sensu zmiany obrzędów chrztu dzieci (najważniejszy bowiem sakrament był najmniej rozumiany i najgorzej przeżywany), pojęcie „uchrystusowienia” (*christianus*), „uwierzenia”, jego wyraz w przyjęciu chrztu, sens chrztu dzieci „na kredyt” wiary rodziców, dalej zadania chrzestnych, w końcu przedstawienie obrzędu. Streszczenie katechezy otrzymują do przemyślenia w domu wraz z zachętą do sakramentu pokuty i udziału w mszach św. wieczornych tego tygodnia (zawierających prośby za rodziców i dzieci), oraz zaproszeniem do spisania aktu i przyniesienia „podania o chrzest” (referent przedstawił jego wzór). Trudność stanowi osamotnienie duszpasterza, gdyż bez zaangażowania świeckich ogromny wysiłek nauczania marnuje się, a nawet sakramenty mogą podlegać sformalizowaniu („kartka do spowiedzi” zamiast gruntownej ewangelizacji).

Dyskusja, w której wzięło udział 10 księży, podkreśliła, że przepowiadanie Ewangelii nie może być „sztuką dla sztuki” (słownictwo religijne bez zrozumienia treści), ale słowem skierowanym do konkretnego człowieka, przede wszystkim jednak ma to być Ewangelia przeżyta przez samego głosiciela (ks. Schenk), i przedstawiona w formie liczącej się z człowiekiem zwłaszcza bardzo zapracowanym (nachylenie antropologiczne — ks. Sobczyk). Dyskutowano także nad problemem czasu udzielania chrztu i przygotowania rodziców. Stwierdzono mianowicie, że udzielanie chrztu podczas Mszy św. pozwala na większe zaangażowanie całej wspólnoty do odpowiedzialności za chrzest: najbardziej odpowiednia byłaby Msza św. o nadzwyczajnej godzinie (w środowisku większym), albo (w małych parafiach) raz w miesiącu na zwykłej Mszy św. niedzielnej — tak interpretowano nr 9 *Wprowadzenia do chrztu dzieci*. Podkreślano także, aby bardziej uwypuklić w Mszy św. element cotygodniowego przeżycia wiary: świadomy udział w Mszy św. (np. w ciągu poprzedzającego tygodnia) byłby najlepszym przygotowaniem duchowym tak konkretnych rodziców, jak i całej wspólnoty (ks. J. Szczurek).

U w a g a: Streszczenia referatów oraz sprawozdanie z dyskusji III i IV sesji będą opublikowane wraz ze sprawozdaniem z VI Sympozjum w 1974 r. w następnym numerze „Biuletynu”.

ks. Wojciech Danielski, Lublin

II. URZĘDY I SŁUŻBY

1. Dziewczęca służba liturgiczna

Służba ołtarza w Kościele, podobnie jak kapłaństwo, zawsze była zastrzeżona dla mężczyzn, względnie młodzieńców i chłopców. Reforma liturgiczna II Soboru Watykańskiego, zachowując zasadniczo linię tradycyjną,

wprowadziła jednakże pewne zmiany, dopuszczając w pewnym zakresie służbę liturgiczną dziewcząt. Dotyczy to wypadków następujących:

a. Instrukcja o muzyce w świętej liturgii z 5 III 1967, mówiąc o funkcji scholi śpiewającej w zgromadzeniu liturgicznym, w a. 22 wylicza różnego rodzaju schole, m. in. złożone z mężczyzn i kobiet, a nawet z samych kobiet względnie dziewcząt.

b. Nowe *Ordo Missae* promulgowane 6 kwietnia 1969 r. w rozdziale III *Institutio generalis Missalis Romani*, w a. 68 dzieli wszystkie niższe funkcje liturgiczne na wykonywane w prezbiterium i poza prezbiterium. Te ostatnie, w myśl a. 70, mogą być według roztropnego uznania rektora kościoła zlecane również niewiastom i dziewczętom.

Są to funkcje następujące:

- 1) funkcja komentatora;
- 2) funkcja porządkowych, według zwyczajów pewnych okolic, stojąc przy wejściu do kościoła wskazując wiernym miejsca i pilnując porządku przy procesjach;
- 3) funkcje tych, którzy zbierają kolekty i dary.

c. A. 66 *Institutio generalis* postanawia, że konferencja episkopatu może zezwolić, aby w wypadku, gdy nie ma mężczyzny odpowiedniego do wykonywania urzędu lektora, odpowiednia niewiasta (*mulier idonea*) stojąc poza prezbiterium, mogła odczytać lekcje poprzedzając Ewangelię.

Z powyższych dokumentów, w zestawieniu z a. 29 KL mówiącym, że „ministranci, lektorzy, komentatorzy i członkowie chóru spełniają prawdziwą funkcję liturgiczną”, wynika, że obecnie można mówić o żeńskiej względnie dziewczęcej służbie liturgicznej. W związku z tym powstaje problem duszpasterstwa dziewcząt spełniających w parafiach i przy innych kościołach służbę liturgiczną, albowiem także do nich należy odnieść dalsze słowa a. 29 KL: „Niech więc wykonują swój urząd z taką szczerą pobożnością i dokładnością, jak to przystoi wzniosłej posłudze i odpowiada wymogom Ludu Bożego. Należy więc starannie wychowywać te osoby w duchu liturgii oraz przygotowywać do odpowiedniego i zgodnego z przepisami wykonywania przypadających każdemu czynności”.

Uchwałą Konferencji Episkopatu Polski z dnia 12 lutego 1969 r. opieka duszpasterska nad dziewczętami należącymi do służb liturgicznych została poddana kompetencji Krajowego Duszpasterstwa Służby Liturgicznej.

Odnowa liturgii stworzyła więc dla naszego duszpasterstwa młodzieżowego nowe zadanie formowania także wśród dziewcząt w parafiach grup liturgicznych specjalnie wychowywanych paralelnie do grup ministranckich. W niektórych ośrodkach istniały już takie grupy pod nazwą tzw. „bieli”. Dziewczeta te obecnie można związać ściślej z liturgią, zlecając im odpowiedzialne zadania. Będzie to przede wszystkim i zasadniczo zadanie scholi liturgicznej. Dziewczeta należące do scholi będą mogły, zależnie od potrzeby i miejscowych warunków, wypełniać także inne funkcje liturgiczne wymienione powyżej. Funkcję lektora niech wypełniają raczej wyjątkowo, np. w zgromadzeniach liturgicznych czysto żeńskich.

Duszpasterze diecezjalni służby liturgicznej powinni z czasem mieć na szczeblu diecezjalnym pomocnika dla tego specjalnego odcinka pracy. Ponadto zarówno na szczeblu diecezjalnym, jak dekanalnym i parafialnym powinno angażować się do tej pracy duszpastersko-wychowawczej odpowiednio urobione i przygotowane niewiasty (katechetki, matki, siostry zakonne, starsze dziewczeta, wychowane już przez kilkuletnie należenie do scholi). Duszpasterstwo dziewcząt o typie wychowawczym jest bowiem nie do pomyślenia bez żeńskich sił wychowawczych.

Dziewczęce schole liturgiczne w parafiach większych, miejskich należy organizować na dwóch poziomach — szkoły podstawowej i średniej. Obie te grupy powinny być prowadzone oddzielnie, z własnym programem wychowawczym, oczywiście ustawionym na jednej linii, rozwojowo. W parafii

istniałyby więc dziewczęca schola dziecięca i młodzieżowa. Każda z nich obsługiwałaby inną mszę parafialną. Dziewczęta do scholi młodszej należy przyjmować po pierwszej Komunii świętej, a więc z początkiem klasy trzeciej.

Praca duszpastersko-wychowawcza powinna się realizować głównie przez tygodniowe spotkania. Spotkania te powinny składać się z dwóch części: jednej poświęconej zagadnieniom wychowawczym, drugiej przeznaczonej na bieżące przygotowanie służby liturgicznej (śpiewów). W żadnym wypadku nie można dopuścić do tego, aby spotkania tygodniowe miały charakter czysto szkoleniowo-muzyczny, bez uwzględnienia programu wychowawczego, z takim naciskiem podkreślonego przez a. 29 KL.

W programie wychowawczym polecałoby się najpierw zwrócić uwagę na elementy wynikające z natury służby liturgicznej wypełnianej przez dziewczęta. Powinno to więc być wychowanie do liturgii przez liturgię, w myśl sformułowania *Konstytucji o św. liturgii*, że liturgia jest „źródłem i szczytem” całego życia Kościoła. Dlatego trzeba uczyć dziewczęta rozumienia tekstów liturgicznych, które są recytowane lub śpiewane, wydobywając z nich odpowiednie wartości wychowawcze. Szczególnie należy uwidaczniać postulat jedności, zgody i miłości w zespole dziewcząt tworzących scholę, w oparciu o fakt wspólnego występowania w zgromadzeniu eucharystycznym, będącym skutecznym i zobowiązującym znakiem jedności Kościoła. Trzeba również dziewczęta uwrażliwić na momenty prostoty i skromności ich stroju, szczególnie gdy występują w zgromadzeniu eucharystycznym. Do programu wychowawczego, zgodnie z ogólnym programem formacji służby liturgicznej należy również wychowanie do abstynencji od alkoholu i tytoniu. Cały program wychowawczy powinien być skoncentrowany wokół Niepokalanej jako ideału i wzoru naśladowania.

Odnośnie samej funkcji scholi liturgicznej należy dbać o to, aby była ona wypełniana w duchu odnowionej liturgii. Trzeba więc wystrzegać się tendencji, aby uczynić ze scholi chórek popisowy w stylu tradycyjnym. Taki chórek daje wtedy koncerty z okazji pewnych świąt lub uroczystości śpiewając pieśni wielogłosowe na chórze organowym. Nie ma to nic wspólnego z liturgią. Trzeba przestrzegać przepisu n. 23 instrukcji z 5. III. 1967 r. mówiącego, że miejsce, jakie zajmuje schola ma ukazywać jej naturę, mianowicie to, że jest ona częścią zgromadzonej wspólnoty wiernych, a jednocześnie spełnia specjalną rolę; ma ono być tak urządzone, by schola była dobrze słyszana, aby jej członkowie mogli z łatwością uczestniczyć w liturgii w sposób pełny, tj. sakramentalny. Jako miejsce śpiewania scholi należy w każdym wypadku wykluczyć prezbiterium (por. instrukcja z 5. III. 1967, n. 22; *Institutio generalis* n. 64).

Oprócz funkcji scholi można dziewczętom zlecić również pewien udział w trosce o piękno domu Bożego, zwłaszcza ołtarza, która w sposób naturalny powinna wypływać z liturgii.

ks. F.B.

2. Formacja animatorów zgromadzenia liturgicznego

Problem formacji animatorów zgromadzenia liturgicznego staje się jednym z ważniejszych praktycznych problemów posoborowego duszpasterstwa liturgicznego. Oto w jaki sposób widzi i sygnalizuje ten problem francuski Krajowy Ośrodek Pastoralno-Liturgiczny:

„Istnieje wielka przepaść między liturgią przedstawianą w książkach a liturgią przeżywaną. Stąd coraz bardziej niezbędna staje się obecność naprawdę kompetentnych animatorów.

— W różnych ośrodkach podejmowano badania i praktyczne środki

w celu kształcenia ludzi świeckich, zakonnic i kapłanów, zdolnych zapewnić lepsze przeżywanie zgromadzeń liturgicznych.

— Coraz liczniej odzywają się żądania takiej formacji, ale często nie można im zadośćuczynić.

— Ci, którzy podejmują formację animatorów zgromadzenia liturgicznego, często sami nie posiadają danych czy dokumentacji, które by zapewniały taką formację czy też pozwoliły dostosować jej metody do aktualnych potrzeb. Tymczasem często jest tak, że ażeby zgromadzenie liturgiczne mogło odżyć, trzeba tylko przemyślanego działania przez animatorów z prawdziwego zdarzenia.

Te rozważania — zarówno jak spostrzeżenia, które każdy może poczynić w swym otoczeniu — doprowadziły do postawienia następujących pytań: jak winna się rozwijać formacja animatorów? A przede wszystkim, jaki jest istniejący stan rzeczy?

Około trzydziestu osób zajmujących się różnymi dziedzinami, zawsze jednak mającymi związek z formacją animatorów liturgicznych, zebrało się 3 i 4 listopada 1973 r. w Chantilly. Celem tego zebrania było wspólne zastanowienie się nad tym, co już zrobiono i co jest pożądane i konieczne ze strony odpowiedzialnych za formację i co wydaje się pożyteczne dla animatorów. Cel został osiągnięty o tyle, że ten przegląd całej omawianej dziedziny okazał się bardzo bogaty w treść. Rzecz oczywista, że to dopiero początek. Trzeba jeszcze zorganizować i poprowadzić skuteczne działanie".

W naszych warunkach myśl o potrzebie i roli animatorów zgromadzenia liturgicznego zaledwie zaczyna kiełkować tu i ówdzie. Tymczasem odnowiona liturgia w wielu środowiskach już zdążyła się zrutynizować, jest sprawowana i przyjmowana bezmyślnie jak liturgia martwa. Może jeszcze wogóle nie uświadomiono sobie na czym polega różnica między liturgią martwą a żywą, nie odczuto potrzeby tej ostatniej? Nie zrozumiano, że liturgia to nie magia słów działających automatycznie, ale miejsce spotkania osobowego z Bogiem, gdzie słowo budzi odpowiedź, zawiązuje żywy dialog dlatego, że jest rozumne i zrozumiane, żywe i aktualne, odpowiadające na prawdziwe pytania i problemy istniejące u konkretnych słuchaczy. Liturgia żywa domaga się bieżącego jej przygotowywania przez animatorów pod przewodnictwem kapłana. Trzeba ustalić jej myśl przewodnią, która musi wyrazić się w słowie wstępnym, w akcie pokutnym, w homilii i modlitwie komentatora w kluczowych momentach celebracji. W ten sposób liturgia stanie się organiczną całością zdolną inspirować życie chrześcijańskie poza zgromadzeniem liturgicznym.

F.B.

III. DIAKONIA SZTUKI

„Motety polskie”

W przedmowie do zbioru *Motety polskie*¹, ks. Józef Zawitkowski podaje adresata i wyjaśnia założenia jakimi kierowano się przy wydawaniu niniejszego zbioru: „Organistom i dyrygentom chórów kościelnych proponujemy 106 motetów polskich. W przygotowaniu niniejszego zbioru kierowaliśmy się przede wszystkim przydatnością muzycznej formy motetu w odnowionej liturgii Mszy św.”. *Motety polskie* przeznaczone są zatem dla amatorskich chórów kościelnych. Przekazując je w ręce dyrygentów tychże chórów, wychodzi się naprzeciw zapotrzebowaniom na odpowiednią literaturę wielogłosowej muzyki kościelnej. Ta inicjatywa wydawnicza godna jest pachwały i w swej zawartości bardzo cenna, gdyż w naszym kraju nie posiadamy

w ogóle żadnego wydawnictwa muzycznego, które zajmowałoby się wydawaniem literatury wokalne muzyki kościelnej dla celów praktycznych. Założenia leżące u podstaw zbioru, nadają mu zarazem specyficzny profil. Pierwszym z nich jest przydatność formy motetu w odnowionej liturgii Mszy św. Tym chyba wytłumaczyć można intencję wydawców, którzy w zbiorze *Motety polskie* na 106 utworów zaprezentowali 105 z tekstem polskim, a tylko jeden (nr 60) z tekstem łacińskim. Drugim założeniem było dostarczenie literatury chóralnej tak dla większych chórów, dla których przeznaczono utwory czterogłosowe (wszystkie na chór mieszany), jak dla chórów mniejszych oraz o niższych możliwościach wykonawczych, dla których przeznaczono utwory trzygłosowe (wszystkie w układach głosowych — sopran, alt, bas). Kierując się praktyczną przydatnością zbioru, całość podzielono na 6 części według następującego układu:

- 1) dziewięć utworów adwentowych (siedem — 3 gł., dwa — 4 gł.)
- 2) jedenaście utworów wielkopostnych (cztery — 3 gł., siedem — 4 gł.)
- 3) siedem utworów wielkanocnych (dwa — 3 gł., pięć — 4 gł.)
- 4) dziesięć utworów eucharystycznych (pięć — 3 gł., pięć — 4 gł.)
- 5) dwadzieścia trzy utwory maryjne (pięć — 3 gł., osiemnaście — 4 gł.)
- 6) czterdzieści sześć utworów okolicznościowych (siedem — 3 gł., trzydzieści dziewięć — 4 gł.).

Z powyższego zestawienia wynika, że ilościowo przeważają utwory maryjne i okolicznościowe. Podyktowane to zostało chyba szczególnym kultem maryjnym w Polsce oraz rolą, jaką zazwyczaj spełnia chór w życiu parafii, ponieważ często służy on tylko do oświetniania różnych okolicznościowych uroczystości kościelnych.

Ogólne spojrzenie na całość zbioru *Motety polskie* pozwala stwierdzić, że otrzymaliśmy dosyć obszerny wybór z wielogłosowej muzyki kościelnej. Nazwa zbioru *Motety polskie*, wskazywałaby na to, że utwory w nim zawarte można śpiewać podczas sprawowania liturgii, bowiem forma motetu jako utworu religijnego była zawsze z nią ściśle związana. Ze względu na treść, (bo od strony muzycznej mniej) ok. 90 utworów ze zbioru rzeczywiście nadaje się do wykonania podczas akcji liturgicznej. Pozostałe utwory ze względu na nieliturgiczne teksty nie powinny być wykonywane podczas obrzędów liturgicznych.

Zastanówmy się nad rzeczownikiem „motety” i przymiotnikiem „polskie”, które określają zbiór. Każde z tych słów wymaga oddzielnego wyjaśnienia. Najpierw spróbujmy ustalić kryteria, pozwalające właściwie rozgraniczyć cały korpus na utwory pochodzenia polskiego i obcego. Kompozycję można uznać za polską, gdy jej twórca jest Polakiem. Polski będzie również utwór anonimowy, o którym wiadomo, że jest polskiej proveniencji. Także za polski można uznać utwór, który został skomponowany do oryginalnego tekstu polskiego. Kierując się tak przyjętymi kryteriami, większość utworów w zbiorze stanowi naprawdę kompozycje polskie. T. Jarzęcki jako kompozytor utworów zamieszczonych w *Motetach polskich* ze swoimi 33 utworami z tekstem polskim wysuwa się na czoło. Drugie miejsce co do ilości zajmują opracowania polskich pieśni kościelnych. Jest ich razem 12. Przy pieśniach jak np. *W krzyżu cierpienie*, czy *Do Ciebie, Panie*, T. Jarzęcki figuruje jako autor opracowania. Jednak przy szeregu pieśni np. *Boże wieczny, O Maryjo przyjm w ofierze*, brak przy nazwisku autora skrótu „oprac.”, co sugerowałoby, że są to autentyczne kompozycje T. Jarzęckiego, choć faktycznie są one opracowaniami pieśni kościelnych. Niezorientowany użytkownik zbioru przyjmie, że T. Jarzęcki jest rzeczywiście ich twórcą. Z muzycznej twórczości kościelnej ks. A. Chlondowskiego zaprezentowano w zbiorze

¹ Zebrał i opracował Tadeusz Jarzęcki, Kuria Metrop. Warszawska, Warszawa 1974, s. 96.

rze 5 utworów, J. Furmanika — 3, J. Surzyńskiego — 1, F. Nowowiejskiego — 1, St. Moniuszki — 2, oraz ze skarbicy dawnej muzyki polskiej M. Gomółki — 3 Psalmy (nr 29, 77, 136), 2 pieśni Wacława z Szamotuł i 3 pieśni Cypriana Bazylika. Nie ulega wątpliwości, że wymienione utwory polskich kompozytorów czy opracowania polskich pieśni kościelnych rzeczywiście są kompozycjami polskimi.

Pozostałe utwory zbioru *Motety polskie* to kompozycje pochodzenia obcego, ale z tekstem polskim, bądź tłumaczonym na język polski, bądź też adaptowanym do utworu wielogłosowego. Na czoło wysuwają się chorały J. S. Bacha, których jest 18. Po jednym utworze reprezentowani są: F. Durante, G. Croce, A. Lotti, B. Kothe, Ch. Gounod, Ch. W. Gluck i inni. W utworach kompozytorów obcych umieszczonych w zbiorze, szczególnie ostro zarysowuje się sprawa tekstu, bo np. w chorale J. S. Bacha *Rozpoznaj mnie Pasterzu*, nie wiadomo, czy mamy do czynienia z przekładem, jak np. w chorale *Przyjdź śmierci już* (przekład M. Paruszewskiej), czy też z kontrafakturą tj. wprowadzeniem zupełnie nowego tekstu. Dopiero konfrontacja tekstu polskiego z tekstem niemieckim (J. S. Bach, *Mehrstimmige Choräle*, t. 1, Leipzig 1932, 80), pozwoliła ustalić, że tekst polski *Rozpoznaj mnie Pasterzu* jest przekładem z oryginalnych tekstów chorałów *Erkenne mich mein Hüter* (1. zwrotka tekstu polskiego) oraz *Ich will hier bei dir stehen* (2. zwrotka tekstu polskiego), występujących w I cz. *Pasji według św. Mateusza*. Należałoby zatem zaznaczyć w zbiorze skąd, z jakiej formy (kantaty czy pasji) pochodzi dany chorał J. S. Bacha i kto jest tłumaczem tekstu. Brak tych danych można zauważyć np. w chorałach *Jezu, Jezu, Tyś jest mój, Przeminał dzień, Drogi mój Jezu*. Autorem tekstów do kilku innych chorałów J. S. Bacha jest ks. J. Zawitkowski, np. w chorale na okres wielkanocny *Alleluja, Alleluja*. Konkordacja tekstu polskiego tegoż chorału z tekstem oryginalnym (J. S. Bacha, *Mehrstimmige Choräle* t. 2, Leipzig 1932, 75) wykazała zasadniczą odmienność tekstów. Wspólne jest tylko dwukrotne powtórzenie *alleluja* na początku chorałów. Chorał J. S. Bacha pochodzi z kantaty Nr 110 *Unser Mund sei voll Lachens* na pierwsze święto Bożego Narodzenia. Chorał z tekstem polskim przeznaczony jest na Wielkanoc. Mamy tu zatem do czynienia z kontrafakturą, czyli podłożeniem pod tę samą kompozycję odmiennego tekstu. Taka praktyka budzi jednak pewne wątpliwości.

Drugim zagadnieniem, które pragniemy po krótkce wyjaśnić, to słowo „motety” użyte w tytule zbioru. T. Jarzęcki i ks. J. Zawitkowski chyba świadomie posłużyli się tym pojęciem, kierując się, jak czytamy w przedmowie „przydatnością formy motetu w odnowionej liturgii Mszy św.”. Czy jednak, wprowadzając określenie „motety” zdawali sobie sprawę, jakimi cechami odznacza się ta forma wielogłosowej muzyki sakralnej?

Trudno byłoby podać jednoznaczną definicję motetu, bowiem forma ta nie jest historycznie jednolita, lecz stanowi gatunek, który przechodził długą drogę rozwoju od XIII do XIX w., a właściwie aż do naszych czasów. Kiedy mówimy dzisiaj o motecie jako formie wokalne muzyki kościelnej, staje przed nami jako wzór przede wszystkim motet okresu renesansu, który był utworem polifonicznym *a cappella* o treści religijnej. Teksty do motetu czerpano wówczas z *proprium missae*, hymnów, psalmów, lamentacji, sekwencji, antyfon. W XVI w. rozwój motetu w ścisłym stylu *a cappella* osiągnął swój szczyt. Odżył on na nowo w twórczości cecyliantów w XIX w.

Chcąc ocenić utwory zawarte w zbiorze *Motety polskie* i ustalić czy są one naprawdę motetami, musimy spojrzeć na nie z punktu widzenia cech stylu motetowego czyli stylu charakterystycznego dla form muzyki religijnej w XVI w. Istotnym komponentem będzie tu przeimitowanie, obok którego mogą wystąpić fragmenty w technice *nota contra notam*. W najlepszym wypadku, aby wielogłosowy utwór wokalny mógł być nazwany motetem, powinny wystąpić w nim choćby załączki imitacji. Ważny i decydujący jest również

tekst, który powinien być liturgiczny, a więc pochodzić z *proprium missae*, z psalmów, antyfon itp. W zbiorze *Motety polskie* na dobrą sprawę trudno doszukać się chociażby jednego motetu w właściwym znaczeniu. Wspaniałe chorały J. S. Bacha, znakomite psalmy M. Górnika, pieśni Wacława z Szamotuły czy C. Bazylika nie są motetami. Motetami nie są również opracowania pieśni kościelnych, dokonane przez T. Jarzęckiego, ani pieśń Chłondowskiego, ani psalmy Gélinau, ani też wiele utworów skomponowanych przez T. Jarzęckiego. Warto tu nadmienić, że do arcydzieł literatury motetowej należą jednak motety z tekstem łacińskim, zarówno kompozytorów polskich jak i obcych. Absolutnie w zbiorze nie powinna była się znaleźć modlitwa z opery *Felis St. Moniuszki* *Dzięki Ci przedwieczny Panie*. Utwór ten ma swoje miejsce tylko w operze i tylko tam należy go śpiewać.

Przyjmując wymienione kryteria stylu motetowego za utwory motetowe czy najbliższe formie motetu możemy uznać np. *Jeruzalem, O wy wszyscy, Po upływie szabatu, To jest dzień, Przykazanie nowe, Radujmy się wszyscy w Panu*, razem około 15 utworów na 106 wielogłosowych kompozycji chóralnych, nazwanych „motetami polskimi”.

Zbiór utworów wielogłosowej muzyki kościelnej, opracowanych i wydanych przez T. Jarzęckiego nie jest w właściwym sensie zbiorem motetów polskich. Należałoby więc zmienić nazwę *Motety polskie* na inną, bardziej ogólną, w której mieściłyby się różne formy wielogłosowej muzyki kościelnej jak np. motet, pieśń, chorał, psalm. Taki właśnie zróżnicowany wachlarz form muzyki kościelnej zawiera zbiór T. Jarzęckiego. Mimo nieadekwatnie dobranego tytułu oraz kilku drobnych niedopatrzeń, zbiór T. Jarzęckiego jest pożytecznym i cennym przyczynkiem wzbogacającym repertuar chórów kościelnych w Polsce.

o. Piotr Ludwigo OFM, Lublin

IV. LITURGICZNA WSPÓLNOTA

Wspólnotowa celebrowanie sakramentu pojednania

Porządek nabożeństw Roku Świętego w Kościołach lokalnych, tzw. „Tydzień Pojednania”, przewiduje w ramach piątego etapu drogi pojednania zatytułowanego „Celebrowanie pojednania” wspólnotową celebrowanie sakramentu pokuty według wskazań nowego *Ordo Paenitentiae*. W oparciu o ten porządek nabożeństw (*Ordo Anni Sancti celebrandi*) podjęto więc próbę przeprowadzenia takiej celebrowanie w ramach rekolekcji Roku Świętego zorganizowanych w Krościenku n/Dunajcem przez Krajowe Duszpasterstwo Służby Liturgicznej w lipcu i sierpniu 1973 roku.

Uczestnikami tych rekolekcji — celebrowanie, przeprowadzonych trzykrotnie, byli kapłani, klerycy, siostry zakonne, młodzież akademicka i młodzież szkół średnich z parafialnych służb liturgicznych oraz pewna ilość świeckich dorosłych.

Bezpośrednim przygotowaniem celebrowanie sakramentu pojednania był dzień pokuty i milczenia, w czasie którego uczestnicy rekolekcji mieli okazję do indywidualnego przyjęcia sakramentu pokuty. Zachęcano jednak równocześnie do przyjęcia sakramentu w ramach wieczornej, wspólnotowej celebrowanie, motywując to społecznym charakterem sakramentu pokuty, który z istoty swej jest nie tylko pojednaniem z Bogiem, ale równocześnie nie dającym się odzielić od tego pojednania z braćmi i ze wspólnotą Kościoła. Ten aspekt i tę wartość sakramentu pokuty uwydatnia na płaszczyźnie znaku właśnie nowa, wspólnotowa jego celebrowanie. Oczywiście podkreślano także w pouczeniu, że

nie chodzi tutaj o praktykę zbiorowej spowiedzi i zbiorowego rozgrzeszenia, bo w ramach nabożeństwa ma miejsce indywidualna spowiedź i indywidualnym rozgrzeszeniem. Samą celebrację odprawiono według tekstu podanego poniżej. Dwudziestu kapłanów ubranych w alby i stuły fioletowe wyszło do ołtarza wraz z celebransem, uczestnicząc przy ołtarzu w liturgii słowa. Potem wszyscy kapłani zasiedli równocześnie do konfesjonałów, spowiadając mniej więcej przez pół godziny. Powrót głównego celebransa do ołtarza był znakiem zaprzestania spowiedzi; każdy spowiednik dokończywszy spowiedzi rozpoczętej wracał do prezbiterium. W czasie trwania spowiedzi śpiewano odpowiednie psalmy i kantyki (schola, kantor i śpiew całego zgromadzenia). Celebracja kończyła się wspólnym dziękczynieniem i błogosławieństwem.

Jak została przyjęta ta forma celebracji sakramentu pojednania przez wiernych? Liczba spowiadających się w ramach nabożeństwa była nadszpodziewanie duża, mimo iż przez całe popołudnie była okazja do indywidualnej spowiedzi. Dwudziestu kapłanów spowiadających przez całe pół godziny było zajętych. W czasie całego nabożeństwa panował nastrój głębokiego skupienia, w niektórych momentach wyczuwało się ogólne wzruszenie (np. w czasie litanii prześlania czy wspólnego dziękczynienia). Wielu uczestników rekolekcji uznało to nabożeństwo za najgłębsze przeżycie rekolekcyjne. Na podstawie powyższych doświadczeń można powiedzieć, że nowa forma celebracji sakramentu pokuty może stać się owocnym środkiem odnowy w lokalnych wspólnotach chrześcijańskich.

F. B.

Spowiedź indywidualna w ramach nabożeństwa wspólnotowego

(*Ordo Paenitentiae* 1974 — nr 48—59)

Śpiew wejścia — np. *Do Ciebie Panie; Boże, lud Twój wciąż przejęty...*

Pozdrowienie — *Łaska wam i pokój od Boga Ojca oraz od Jezusa Chrystusa, który umiłował nas i obmył nas we Krwi Swojej z naszych grzechów. W: Jemu chwała na wieki wieków. Amen.*

Komentarz wyjaśniający sens i przebieg liturgii.

Zachęta: *Bracia, módlmy się, aby Bóg, który ponownie wzywa nas do nawrócenia, obdarzył nas łaską szczerzej i owocnej odmiany naszego życia. Święte milczenie.*

Modlitwa: *Ojcze miłosierdzia, Boże od którego pochodzi wszelka pociecha, Ty powiedziałeś, że nie pragniesz śmierci grzesznika, lecz jego nawrócenia; spraw, aby lud Twój powrócił do Ciebie bogaty w Twoje życie.*

Wspomagaj nas, abyśmy słuchając Twoich słów wyznali swoje grzechy i okazali Tobie wdzięczność za otrzymane przebaczenie. Spraw również, abyśmy postępując w miłości drogą prawdy wzrastali zawsze w Chrystusie, Synu Twoim, który żyje i króluje na wieki wieków. W: Amen.

Czytanie (Rz 7, 14—25), psalm responsoryjny, Ewangelia (Mt 18, 21—35), homilia.

Rachunek sumienia w świętym milczeniu (diakon lub kto inny może pomagać rzucając od czasu do czasu odpowiednie myśli).

Liturgia pojednania

Zachęta diakona do ukłęknięcia lub pochylecia się oraz wezwanie: *Wychwalając dobroć Boga, Ojca naszego, wyznajemy nasze grzechy, abyśmy doświadczyli Jego miłosierdzia...*

Spowiadam się Bogu... lub inne wyznanie.

Litania prześlalna (diakon lub inny minister):

U Ojca naszego mamy Pośrednika, Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa: błagajmy Go pokornie, aby odpuścił nam nasze grzechy i oczyścił nas od wszelkiej niegodziwości.

Po każdej inwokacji śpiewać będziemy:

My grzeszni, Ciebie, Chryste prosimy, zmiłuj się nad nami.

Chryste, zostałeś posłany, aby ubogim głosić dobrą nowinę i uzdrawiać wewnętrznie skruszonych...

„ *nie przyszedłeś wyzwać sprawiedliwych lecz grzeszników...*

„ *darowałeś wiele tej, która bardzo Cię ukochała...*

„ *nie unikałeś celników i grzeszników...*

„ *zgubioną owieczkę przyprowadziłeś do owczarni w swoich ramionach...*

„ *jawnogrzesznicy nie potępiłeś, lecz sprawiłeś, że odeszła w pokój...*

„ *Zacheusza, celnika wezwałeś do nawrócenia i nowego życia...*

„ *łotrowi skruszonemu raj obiecałeś...*

„ *siedząc po prawicy Ojca, zawsze wstawiasz się za nami...*

Diakon lub inny minister:

Zgodnie z poleceniem Chrystusa przebaczymy sobie nawzajem wszystko, czym mogliśmy zawinąć, wobec nas nasi bracia, obecni tutaj i nieobecni (cisza) i teraz błagajmy wspólnie Ojca, aby On darował nam nasze grzechy.

Ojcie nasz (śpiewane lub mówione)

C.: Boże, który leczysz nas skutecznie z naszej słabości, spraw, abyśmy przyjęli radośnie dar Twojego odkupienia, i postępując swoimi drogami, zachowali go na zawsze przez Chrystusa Pana naszego. W.: Amen.

Spowiedź indywidualna. (Kapłani rozchodzą się na wyznaczone miejsca w kościele. Wierni wyznają grzechy, otrzymują pokutę i rozgrzeszenie).

Uwielbienie Boga za Jego miłosierdzie (kapłani, którzy spowiadali, zajmują teraz miejsce obok przewodniczącego).

Celebrans: komentarz wprowadzający do pieśni uwielbiającej.

Wszyscy: śpiew lub litania dziękczynna, np. *Magnificat* lub Ps. 135.

Celebrans: Boże wszechmogący i miłosierny, który stworzyłeś przedziwnie człowieka i jeszcze przedziwniej go odnowiłeś; Boże, który nie opuszczasz grzesznika, lecz ogarniasz go ojcowską miłością: Ty zostałeś na świat Syna, aby męką swoją zniweczył grzechy i śmierć, i przywrócił nam życie oraz radość swoim zmartwychwstaniem; Ty wlałeś w nasze serca Ducha Świętego, abyśmy zostali oswobodzeni od niewoli grzechu, i z każdym dniem pełniej przekształceni zostali na podobieństwo umiłowanego Syna Twego. Dziękujemy Tobie, za przedziwne Twoje miłosierdzie, i wychwalamy Cię z całym Kościołem Twoim śpiewając Tobie pieśń nową ustami, sercem i czynem życia. Ciebie Ojcie uwielbiamy przez Chrystusa w Duchu Świętym teraz i zawsze. Wszyscy: Amen.

Błogosławieństwo końcowe:

Pan niechaj prowadzi serca wasze drogą swojej miłości oraz w cierpliwości Chrystusa. W.: Amen.

Abyście mogli chodzić w nowości życia i we wszystkim podobali się Bogu. W.: Amen.

Niech was błogosławi Bóg wszechmogący, Ojciec i Syn i Duch Święty. W.: Amen.

Diakon lub inny minister lub sam kapłan:

Pan odpuścił wam grzechy. Idźcie w pokój.

W.: Bogu niech będą dzięki.

tłum. ks. Stanisław Hartlieb, Konarzewo