

Franciszek Blachnicki

Biuletyn odnowy liturgii

Collectanea Theologica 45/3, 49-71

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. Zarys teologii sakramentu pokuty w nowym *Ordo Paenitentiae*. — 2. — V i VI Sympozjum Pastoralno-Liturgiczne w Krościenku n/D. II. URZĘDY I SŁUŻBY. Funkcja dziewcząt w zgromadzeniu liturgicznym jako punkt wyjścia pracy wychowawczej. III. DIAKONIA SZTUKI. 1. VI Międzynarodowy Kongres Muzyki Kościelnej. — 2. Świątynia czy zbiór? Wnętrze kościoła w świetle rozdziału V *Wprowadzenia ogólnego do Mszału Rzymskiego*. IV LITURGICZNA WSPÓLNOTA. Liturgia żywa*.

I. LITERA I DUCH

**1. Zarys teologii sakramentu pokuty
w nowym „Ordo Paenitentiae”**

a. Teologiczne zasady odnowy
sakramentu pokuty

Trwające siedem lat prace nad nowym *Ordo paenitentiae* inspirowane były z jednej strony przez dokumenty Vaticanum II, a zwłaszcza *Konstytucję o świętej liturgii* i *Konstytucję dogmatyczną o Kościele*, z drugiej zaś przez osiągnięcia współczesnej eklezjologii, sakramentologii i teologii pastoralnej¹. Konstytucja o liturgii stwierdza krótko: „Obrzęd i formułę sakramentu pokuty należy tak przejrzeć, aby jaśniej wyrażały naturę i skutek tego sakramentu” (nr 72).

Posoborowa odnowa liturgii poszczególnych sakramentów, a więc również sakramentu pokuty, opiera się na współczesnym pojmowaniu liturgii jako „wykonywaniu kapłańskiego urzędu Jezusa Chrystusa: w niej przez znaki widzialne i w sposób właściwy poszczególnym znakom urzeczywistnia się uświęcenie człowieka, a mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, mianowicie Głowa i Jego członki, wykonują całkowity kult publiczny” (KL 7).

Następnie stosowano się do ogólnych zasad odnowy liturgii jak:

— znaczenie liturgii słowa Bożego w sprawowaniu sakramentów (por. KL 24; 33, 35),

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

- wspólnotowy charakter liturgii (por. KL 26—27),
- prostota i przejrzystość obrzędów (por. KL 34).

Przygotowując nową liturgię sakramentów świętych, należało również uwzględnić dorobek współczesnej teologii o centralnej roli paschalnej tajemnicy Chrystusa w dziele zbawienia (KL 5—6); rolę i działanie Ducha Św. w Kościele; wreszcie prawdę, że miłość i miłosierdzie Ojca Niebieskiego są źródłem zbawienia świata przez Jego Syna Jezusa Chrystusa (por. KL 5).

Ponadto w odniesieniu do sakramentu pokuty ideą inspirującą było również przypomnienie prawdy, oczywistej dla Kościoła pierwotnego, ale z czasem zapomnianej względnie słabo akcentowanej, że grzech pojedynczego chrześcijanina, jest nie tylko obrazą Boga, ale jest jednocześnie raną zadaną Kościołowi. Dlatego w sakramencie pokuty grzesznik jedna się z Bogiem i z Kościołem; równocześnie cały Kościół bierze udział w nawróceniu i pojednaniu jednego ze swoich członków (por. KK 11; DK 5; KL 109).

b. Nazwa sakramentu

Prawie powszechnie na oznaczenie sakramentu pokuty, zresztą nie tylko w języku polskim, używa się terminu „spowiedź”, a nawet „sakrament spowiedzi”; niekiedy terminów „spowiedź” i „sakrament pokuty” używa się zamiennie. Stało się tak między innymi dlatego, że sakrament pokuty sprawowany był „prywatnie”, z położenia głównego akcentu na wyznanie grzechów (*confessio* — spowiedź), co również mocno akcentowano w katechetycznym przygotowaniu do tego sakramentu. Natomiast słowo „pokuta” naszym wiernym najczęściej kojarzy się z tym wszystkim, co jest przykre i uciążliwe dla człowieka („pokuta za grzechy”), wskazując jedynie na część sakramentu, mianowicie — zadośćuczynienie (*satisfactio*).

Tymczasem w pierwszych wiekach sakrament ten nazywa się „pojednaniem” (*reconciliatio*)², podczas gdy przez „pokutę” (*paenitentia*) rozumiano nie tyle sam akt sakramentalnego pojednania z Bogiem, ale raczej akty penitenta poprzedzające otrzymanie abszolucji, oraz inne formy pozasakramentalnego gładzenia grzechów. Dopiero późniejsze wieki (zwłaszcza Sobór florencki i Trydencki) wyraźnie mówią o sakramencie pokuty (*sacramentum paenitentiae*)³.

Mając na uwadze to wszystko nowe *Ordo* używa wprawdzie nazw *paenitentia* i *reconciliatio* zamiennie, ale z wyraźną predylekcją do nazwy „pojednanie”. Dlaczego nie dokonano unifikacji nazwy? Wydaje się, że nie chciano zrywać z wyrażeniami poprzednich soborów (także Vat. II) i dlatego zatytułowano nową księgę *Ordo Paenitentiae*, ale nie *Ordo sacramenti paenitentiae* jak to miało miejsce w dotychczasowym *Rytuale Rzymskim*. Nazwa księgi lepiej odpowiada także jej zawartości. Umieszczono w niej bowiem nie tylko liturgię sakramentu pokuty, ale także nabożeństwa pokutne oraz uwagi o innych formach pokuty pozasakramentalnej. Natomiast wszędzie tam, gdzie jest mowa o udzielaniu sakramentu, nowe *Ordo* używa konsekwentnie terminu „pojednanie”. Także we Wstępie (*Praenotanda*) trzy pierwsze rozdziały traktują o tajemnicy pojednania: w historii zbawienia (nr 1—2), w życiu Kościoła (nr 3—7), oraz w posłudze pojednania (nr 8—11). Nie bez znaczenia jest również i to, że dekret promulgujący nowe *Ordo* rozpoczyna się od słów: *Reconciliationem inter Deum et homines*.

¹ Por. P. Sottocornola, *Il nuovo „Ordo Paenitentiae”*, *Notitiae* 10(1974) 65—86; Tenże, *Les nouveaux rites de la pénitence*, *Questions liturgiques*, 1974, nr 3—4, 98—95; R. Kaczyński, *Erneuerte Bussliturgie*, *Theologisch-praktische Quartalschrift* 122 (1974) 209—221.

² Por. *Liber sacramentorum romanae ecclesiae... Sacramentarium Gelasianum*, wyd. L. C. Mohlberg, Romae 1960, nr 354, 359, 363.

³ Denz. 699; 893a—906.

Nowe *Ordo* także dlatego preferuje termin „pojednanie”, gdyż jest on zaczerpnięty z Piśma św. (por. Mt 5, 23—34) i zawiera o wiele bogatszą treść niż słowo „pokuta”. Według Biblii pojednanie jest dziełem Boga, który łączy ludzi między sobą i z Nim samym (por. Ef 2,14—16; Kol 1,20; Rz 5,10) przez pośrednictwo Jezusa Chrystusa. „Wszystko zaś pochodzi od Boga, który pojednał nas ze sobą przez Chrystusa i zlecił nam posługę pojednania. Albowiem w Chrystusie Bóg pojednał ze sobą świat, nie poczytując ludziom ich grzechów, nam zaś przekazując słowo pojednania. Tak więc w imieniu Chrystusa spełniamy posłannictwo jakby Boga samego, który przez nas udziela napomnień. W imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem” (2 Kor 5, 18—20). W ten sposób nazwa pojednanie lepiej wyraża samą istotę sakramentu — przebaczenie grzechów, które jest darem miłosiernego Boga dla upadłego po chrzcie człowieka, jest ponownym jego uświęceniem (nurt zstępujący w liturgii), podczas gdy nazwa „pokuta” wskazuje raczej na akty penitenta, przez które odpowiada on na Boże wezwanie do nawrócenia i dar przebaczenia grzechów i pojednania (nurt wstępujący)⁴.

Ponadto termin „pojednanie” lepiej wskazuje także na wymiar eklezjalny tego sakramentu — pojednanie z braćmi i wspólnotą, bez czego nie ma prawdziwego pojednania z Bogiem.

c. Tajemnica pojednania w dziejach zbawienia

Sakrament pojednania ukazany jest we *Wstępie* do nowego *Ordo* na tle dziejów zbawienia⁵. Pojednanie grzesznej ludzkości z Bogiem jest bowiem centralnym wydarzeniem historii zbawienia. Bóg pierwszy wychodzi z inicjatywą zbawienia (świadczy o tym cały Stary Testament), a zrealizował je raz na zawsze w Jezusie Chrystusie, zwłaszcza w Jego Ofierze krzyżowej i zmartwychwstaniu.

Pojednanie ukazane jest więc jako dzieło Ojca, dokonane za pośrednictwem Jego Syna. W ten sposób, przynajmniej *implicite*, zrywa się z pojmowaniem odkupienia w kategoriach czysto jurydycznych, jako jedynie ekspiacja sprawiedliwości Bożej przez Chrystusa, w zastępstwie grzesznej ludzkości⁶. Dlatego *Ordo* mówi o miłosierdziu Ojca, który jest głównym sprawcą i przyczyną pojednania dokonanego przez Swego Syna (nr 1). Takie pojęcie odkupienia bardziej odpowiada także nauce o Trójcy Świętej i wspólnym działaniu Osób Boskich. Chrystus oświadcza wyraźnie, że „Syn nie mógłby niczego czynić sam od siebie, gdyby nie widział Ojca czyniącego. Albowiem to samo co czyni on (Ojciec), podobnie i Syn czyni” (J 5,19; por. też J 17,21).

Będąc znakiem Boga wśród ludzi, Jezus jest jednocześnie znakiem Jego miłości do całego świata. Dlatego widząc w Chrystusie nadzwyczajną miłość do grzeszników, rozpoznajemy w niej miłość samego Boga Ojca. Szczytowym momentem tej miłości pozostanie na zawsze Ofiara Krzyżowa Chrystusa, skąd spłynęła na całą ludzkość łaska nowego życia i odpuszczenia grzechów (por. 2 Kor 5,18; Kol 1,20).

Tajemnica pojednania jest przywróceniem pokoju z Bogiem i zawarciem nowego, doskonałego przymierza. Wyjątkową rolę w tym dziele pojednania z Ojcem spełnia Chrystus. Wzywa do pokuty, ale i odpuszcza grzechy; ustanawia Ofiarę nowego Przymierza we krwi swojej na odpuszczenie grzechów (Mt 26,28) i oddaje swoje życie za wielu. Święty Paweł przypomina, że Chrystus „umarł za nasze grzechy i zmartwychwstał dla naszego usprawiedliwienia” (Rz 4,25). Cytując ten tekst nowe *Ordo* pragnie podkreślić zbawczy walor

⁴ P. Jounel, *La liturgie de la réconciliation*, LMD 1974, nr 1, s. 9.

⁵ Por. R. Cavéde, *La riconciliazione nella storia della salvezza*, Rivista di pastorale liturgica 11 (1974) 15—21; P. Jounel, *art. cyt.*, 11; P. Sottocornola, *Les nouveaux rites...*, 96—98.

⁶ R. Cavédo, *art. cyt.*, 15—17.

zmarłychwstania Chrystusa, które dotąd ujmowano raczej w kategoriach zasługi Chrystusa.

Także Duch Święty ma swój udział w dziele pojednania grzeszników. Zmarłychwstały Pan daje swoim Apostołom Ducha Świętego dla odpuszczenia grzechów (J 20,19—23). Łaska pojednania jest udzielana mocą Ducha Świętego, o czym wspomina wyraźnie nowa formuła sakramentalna (absolucja).

Tajemnicę pojednania na tle historii zbawienia ukazują czytania biblijne, które odtąd mają stanowić integralną część liturgii sakramentu pokuty we wspólnotowym sprawowaniu (w indywidualnym — *ad libitum*). Słowo Boże wzbudzające wiarę, ma przyczynić się do rozpoznania i przyjęcia znaku sakramentalnego jako zbawczego działania Boga (w przeciwieństwie do rytów magicznych). Dzięki słowu Bożemu i wierze penitenta, pojednanie dokonane przez Boga w Chrystusie, staje się w znaku sakramentalnym jego osobistym udziałem. Wchodzi on osobiście w dzieje zbawienia, które kontynuuje w liturgii Kościół, dzięki Duchowi Świętemu czyniąc obecnym i skutecznym zbawcze działanie Boże⁷.

d. Pojednanie w życiu Kościoła⁸

Chrzest jest pierwszym zwycięstwem nad grzechem i powstaniem do nowego życia dla Boga (por. Rz 6,4—10). Oczyszczenie z grzechów, które dokonuje się w sakramencie chrztu jest prawdziwym pojednaniem grzesznika, podstawą każdego następnego powrotu do Boga, fundamentem przebaczenia w sakramencie pojednania. Sakrament pokuty przywraca człowiekowi, utraconą przez grzech ciężki łaskę życia Bożego, otrzymanego po raz pierwszy na chrzcie. Myśl ta przewija się często w nowym *Ordo* (nr 2; 7; 37; *Appendix* nr 9). Jest to nawiązanie do nauki ojców Kościoła, którzy nazywali sakrament pojednania „drugim chrztem”. Dlatego nowe *Ordo* stwierdza, że „wierni, którzy zgrzeszą po chrzcie, przez odnowienie łaski chrzcielnej jedną się z Bogiem”⁹, oraz za świętym Ambrozym powtarza, że Kościół „posiada wodę i łyż, wodę chrzcielną i łyż pokuty”¹⁰.

Cenne jest przypomnienie przez nowe *Ordo*, że Eucharystia jest ofiarą na odpuszczenie grzechów (nr 3)¹¹. Prawdę tę nieco zapomniano, łącząc gładzenie wszelkich grzechów z sakramentem pokuty. Msza święta ma moc gładzenia grzechów, ponieważ jest ofiarą za nasze grzechy. Jest to bowiem rzeczywista „ofiara naszego pojednania” (III Modlitwa Eucharystyczna), aby przez Ducha Świętego „złączyć nas w jedno” (II Modlitwa Eucharystyczna). Nowe *Ordo* podkreśla zwłaszcza znaczenie pokutnych części Mszy św. w gładzeniu grzechów powszednich (akt pokuty, liturgia słowa Bożego, Modlitwa Pańska, *Barranku Boży, Panie, nie jestem godzien*).

Kościół, choć jest święty, zawiera w swoim łonie także grzeszników, dlatego potrzebuje nieustannego oczyszczania się z grzechów („Kościół święty i zarazem zawsze oczyszczający się” — KK 8). Pokuta i oczyszczenie dokonuje się w Kościele w różnych formach (nr 4), ale głównie i najskuteczniej w liturgii, przez modlitwę, głoszenie słowa Bożego, nabożeństwa pokutne, wreszcie najdoskonalej przez sakrament pojednania. Sakrament pokuty jest więc tylko jednym ze sposobów oczyszczającego działania Kościoła, ale jednocześnie jego najdoskonalszą formą.

⁷ P. Sottocornola, *Les nouveaux rites...*, 97—98, 105.

⁸ Por. E. Lodi, *La penitenza della chiesa e la penitenza nella chiesa*, Rivista di pastorale liturgica 11 (1974) 21—34; P. Jounel, *art. cyt.*, 11—13; P. Sottocornola, *Les nouveaux rites...*, 98—104.

⁹ OP nr 2.

¹⁰ OP nr 2. Por. *Nabożeństwo pokutne na czas Wielkiego Postu*, OP s. 83—86.

¹¹ Por. P. Sottocornola, *Les nouveaux rites...*, 102—104; P. Gerardi, *Eucaristia e penitenza, sacramenti di riconciliazione, nella dottrina del Concilio di Trento*, Rivista di teologia morale 5 (1973) 491—514.

Ważnym *novum* omawianego *Ordo* jest podkreślenie społecznego charakteru grzechu i pojednania. Grzech chrześcijanina nie tylko zmienia jego sytuację w Kościele, gdyż należy on wtedy do Kościoła jedynie „ciałem”, a nie „sercem”. Grzesznik nie posiada bowiem Ducha Chrystusowego to jest łaski chrzcielnej, która obok wiary stanowi istotny element każdego żywego członka Ciała Mistycznego. Grzech jest także raną zadaną Kościołowi i uszczupleniem jego świętości. Dlatego liturgia sakramentu pokuty ukazuje społeczny wymiar grzechu oraz eklezjalny charakter pojednania. Kościół jest narzędziem pojednania z Bogiem, które jest najważniejszym i ostatecznym skutkiem sakramentu pokuty. Pojednanie grzeszników jest zadaniem całego Kościoła jako ludu Bożego, który jest ludem kapłańskim (nr 4 i 8). Kościół ustanowiony i posłany do wszystkich, głosi słowo Boże wzywające do nawrócenia, modli się za grzeszników poprzez swoich wiernych świadomych zadań, jakie na nich ciąży w stosunku do tych, którzy oddalili się od Boga.

W samym jednak akcie absolucji, Kościół udziela pojednania przez posługę biskupów i kapłanów, mających władzę odpuszczenia grzechów, udzieloną przez Chrystusa swoim Apostołom i ich następcom.

e. Natura i skutki sakramentu pokuty

Sakrament pokuty jest konieczny jedynie dla tych chrześcijan, którzy przez grzech ciężki zerwali więzy przyjaźni z Bogiem (nr 7). Wszystkim innym jest zalecany, gdyż „daje siłę w słabościach i pomaga w pełni żyć wolnością dzieci Bożych” (*tamże*). Ściśle więc biorąc sakramentu pokuty nie potrzebują ci, którzy popełnili jedynie grzechy lekkie, gdyż nie zerwali więzi z Bogiem, a jedynie osłabiła ich miłość. W związku z tym w pracach przygotowawczych nad nowym *Ordo* proponowano dwie formuły absolucji, jedną dla grzechów ciężkich, drugą dla lekkich. Ostatecznie jednak porzeczono na przypomnieniu nauki Soboru Trydenckiego, że wierni powinni wyznać wszystkie grzechy ciężkie¹².

Z drugiej strony jednak *Ordo* zachęca do częstego i starannego korzystania z sakramentu pokuty, aby nieustannie doskonalić w sobie łaskę chrztu (nr 7). Częste przystępowanie do sakramentu pokuty nie tylko pobudza do walki ze swoimi wadami i grzechami, ale — ponieważ łaska sakramentu pomaga otwierać się na działanie Ducha Świętego — przynagla do gorliwszej praktyki miłości, przejawiającej się głównie w postawie służebnej wobec bliźnich.

Jako konstytutywne elementy sakramentu pokuty wylicza się tradycyjnie: żal (*contritio*), wyznanie grzechów (*confessio*), zadośćuczynienie (*satisfactio*) i rozgrzeszenie (*absolutio*). Należy jednak zaznaczyć, że kolejność tych elementów nie jest raz na zawsze ustalona. W zasadzie absolucja poprzedza zadośćuczynienie, ale przy absolucji generalnej ma ona miejsce przed zadośćuczynieniem i przed wyznaniem grzechów. W tym kontekście kapitalne znaczenie ma żal za grzechy, jako w zasadzie najważniejszy akt penitenta, wynikający z rzeczywistego wewnętrznego nawrócenia i decydujący o prawdziwości i skuteczności sakramentu. Dalszym znakiem prawdziwego nawrócenia jest zadośćuczynienie, które powinno nawiązywać do grzesznych czynów penitenta i spełniać podwójną rolę: lekarstwa chroniącego przed nowymi grzechami i środka prowadzącego do lepszego życia. Absolucja zaś jest widzialnym znakiem przebaczenia i pojednania udzielonego przez Boga grzesznikowi.

O skutkach sakramentu pokuty nowe *Ordo* mówi opisowo, odwołując się do znanych obrazów biblijnych: Bóg przyjmuje powracającego syna; Chrystus bierze w swe ramiona zagubioną owcę i wprowadza ją do owczarni; Duch Święty poświęca na nowo swą świątynię, lub pełniej ją zamieszkuje (nr 64).

W nowym *Ordo* zmodyfikowano samą formułę absolucji oraz przywrócono gest włożenia rąk (reki) na głowę penitenta w czasie wypowiedzania słów for-

¹² *Debet fidelis confiteri sacerdoti omnia et singula peccata gravia* (OP nr 7a). Według Soboru Trydenckiego — *omnia peccata mortalis* (Denz. 899).

muły sakramentalnej, wzbogacając w ten sposób znak sakramentalny. Gest włożenia rąk nawija do praktyki Kościoła pierwotnego, przypomina włożenie rąk przy chrzcie, w bierzmowaniu i święceniach, oraz wskazuje, że odpuszczenie grzechów jest także dziełem Ducha Świętego, o czym wyraźnie mówią słowa abszolucji:

„Bóg Ojciec miłosierdzia, który przez śmierć i zmartwychwstanie swego Syna pojednał ze sobą świat i posłał Ducha Świętego na odpuszczenie grzechów, przez posługę Kościoła niech ci udzieli przebaczenia i pokoju. A ja ciebie rozgrzeszam z grzechów twoich w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego” (nr 46)¹³.

Nowa formuła sakramentalna ma charakter trynitarny, biblijny i eklesjalny. Nie tylko wymienia trzy osoby Boskie, ale także ich działanie w porządku ekonomii zbawienia. Wszystko pochodzi od Ojca miłosierdzia. Pojednanie, którego inicjatywa należy do Ojca, zostało dokonane przez śmierć i zmartwychwstanie Syna Bożego; łaska pojednania jest nam udzielana przez Ducha Świętego, który jest owocem Paschy Chrystusa, wreszcie spotkanie z Bogiem miłosiernym dokonuje się w Kościele i przez posługę Kościoła.

Tworząc nową formułę abszolucji posłużono się w dużej mierze terminologią św. Pawła, zwłaszcza z 2 Kor, gdzie dziękuje on „Ojcu miłosierdzia” za wszelką pomoc w trudnościach życia (2,3); przypomina, że Chrystus umarł i zmartwychwstał za wszystkich, a Bóg „pojednał nas ze sobą przez Chrystusa” (5,14). Wzmianka o Duchu Świętym nawiązuje do J 20, 22—23 — Chrystus w dzień swego zmartwychwstania dał Apostołom Ducha Świętego, aby odpuszczali grzechy. Posługa pojednania i władza odpuszczania grzechów zostały zlecone Apostołom i ich następcom, którzy je pełnią w imieniu Chrystusa i Kościoła.

f. Sakrament pokuty jest celebrazją liturgiczną

Dotychczasowy krótki obrzęd sakramentu pokuty oraz sposób jego udzielania sprawiały, iż w świadomości wiernych, a nawet kapłanów sakrament ten miał charakter czysto „prywatny”, znajdował się niejako poza liturgią Kościoła. Tymczasem sakrament pokuty, tak jak i inne sakramenty, należy do liturgii Kościoła. Prawda ta została wyraźnie ukazana w nowym *Ordo*.

Istotą celebrazji liturgicznej jest dialog między Bogiem a jego ludem: „w liturgii Bóg mówi do swego ludu, lud zaś odpowiada Bogu przez śpiew i modlitwę” (KL nr 33). W sprawowaniu liturgii Kościół zawsze wyznaje swoją wiarę, dziękuje Bogu za dar zbawienia przez Jezusa Chrystusa, ofiaruje swe życie jako ofiarę duchową na chwałę Bogu i oczekuje przyjścia Pana (nr 7b). To nadaje radosnego a zarazem dziękczynnego charakteru liturgii Kościoła.

W liturgii z natury uczestniczy wiele osób, ale w niektórych wypadkach może być ona sprawowana jedynie przez dwie, a nawet jedną osobę. Ale także wtedy mimo nieco prywatnego charakteru jest prawdziwym aktem liturgicznym. Taki wypadek ma miejsce przy sprawowaniu sakramentu pokuty (kapłan — penitent), tzw. Mszy bez ludu oraz w czasie indywidualnego odmawiania brewiarza.

Sprawowanie sakramentu pokuty jest więc prawdziwą celebrazją, w której działanie Boga i człowieka spotyka się pod osłoną świętych znaków¹⁴. Biorą w niej udział: kapłan, penitent i w miarę możliwości inni członkowie wspólnoty lokalnej. Występują w niej wszystkie istotne elementy akcji liturgicznej: obrzędy wstępne, proklamacja słowa Bożego (czytania i homilia), właściwy obrzęd sakramentalny, oraz zakończenie i rozesłanie. Najbardziej jest to widoczne w drugiej i trzeciej formie sprawowania sakramentu pokuty, chociaż

¹³ *Deus Pater misericordiarum, qui per mortem et resurrectionem Filii Sui mundum sibi reconciliavit et Spiritum Sanctum effudit in remissionem peccatorum, per ministerium Ecclesiae indulgentiam tibi tribuat et pacem. Et ego te absolvo a peccatis tuis in nomine Patris, et Filii, + et Spiritus Sancti.*

¹⁴ R. K a c z y Ń s k i, *art. cyt.*, 215—216.

zasadnicza struktura tej liturgii zachowana jest także przy pojednaniu pojedynczych penitentów. Składają się na nią następujące elementy:

- przyjęcie penitenta (penitentów),
- liturgia słowa Bożego,
- wyznanie grzechów i przyjęcie zadośćuczynienia,
- modlitwa penitenta i absolucja,
- uwielbienie Boga i dziękczynienie za dar przebaczenia grzechów,
- rozesłanie.

Liturgia sakramentu pokuty angażuje zarówno kapłana-szafarza, jak i penitenta, który w pewnym sensie koncelebrowa z kapłanem, ponieważ akt sakramentalny dokonuje się dzięki współdziałaniu kapłana i penitenta¹⁵. Tworzą go połączone ze sobą akty: penitenta, który w pokorze otwiera się na Boże miłosierdzie i działanie szafarza, który w imię Trójcy Świętej oznajmia mu Boże przebaczenie.

W liturgii sakramentu pokuty nie chodzi jedynie o spotkanie penitent-kapłan, ale jest to prawdziwe spotkanie z przebaczącym i miłosiernym Bogiem. Głównym działającym jest Bóg, do którego przychodzi należycie usposobiony grzesznik i przez odpowiedź na wezwanie Boże do nawrócenia otrzymuje łaskę pojednania czyli uświęcenia, oddając w ten sposób Bogu prawdziwy kult w duchu i w prawdzie, a to należy do istoty liturgii Kościoła.

W zakończeniu należy podkreślić następujące istotne aspekty teologiczne nowego *Ordo Paenitentiae*:

1. trynitarny charakter pojednania ukazany na tle historii zbawienia, jako tajemnica miłości i miłosierdzia Boga Ojca przez Jezusa Chrystusa i w Duchu Świętym (por. wstęp, czytania, absolucja);

2. ukazanie roli słowa Bożego i wiary w procesie nawrócenia grzesznika i w sprawowaniu samego sakramentu pojednania;

3. zwrócenie uwagi na społeczny charakter grzechu i konsekwentnie ukazanie wspólnotowego i eklezjalnego aspektu pojednania, poprzez wspólnotową celebrację sakramentu pokuty. Dwie formy sprawowania tego sakramentu: indywidualna i wspólnotowa, nie są alternatywne, ale komplementarne, razem lepiej ukazują bogatą treść sakramentu pojednania;

4. wzbogacenie liturgii sakramentu pokuty, dzięki czemu jego sprawowanie będzie teraz w pełnym znaczeniu prawdziwą celebracją liturgiczną.

Należy się spodziewać, że obchód Roku Świętego pod hasłem „Odnowa i pojednanie” przyczyni się do ukazania właściwej teologii sakramentu pokuty i jego znaczenia w życiu całego Kościoła. Przeżywanie Roku Świętego jest również doskonałą okazją do upowszechnienia bardziej właściwej nazwy tego sakramentu, mianowicie „sakrament pojednania”.

ks. Czesław Krakowiak, Lublin

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

Podajemy poniżej dalszy ciąg sprawozdania z V Sympozjum Pastoralno-Liturgicznego w Krościenku, rozpoczętego w poprzednim numerze oraz sprawozdanie z VI Sympozjum. III sesję sympozjum wypełnił trójgłos na temat: katechumenat dzisiaj. Referaty wygłosili pracownicy Instytutu Teologii Pastoralnej KUL, ks. Florian Pełka SJ (socjologia), ks. Józef Wilk TS (pedagogika rodziny), ks. Zbigniew Czerwiński (katechetyka).

Ks. F. Pełka na wstępie podkreślił, że formy nauczania religijnego powinny być przystosowane do sytuacji religijnej i społecznej wiernych, zwłaszcza gdy wielu ludzi po przyjęciu chrztu nic nie łączy z Kościołem. Swoją wy-

¹⁵ P. Jounel, *art. cyt.*, 17.

powieź z tytułowal: *Fakty, z którymi trzeba się liczyć* i oparł na opublikowanych badaniach socjologicznych nad ludnością regionu puławskiego i miasta Płocka, oraz środowisk młodych robotników i studentów Górnego Śląska. Fakty te są następujące:

1. Przekonanie, że nauka religii dotyczy dzieci przed I Komunią św., wieku szkoły podstawowej; w wieku szkoły średniej rodzice na ogół zostawiają decyzję młodzieży; studiujący, a tym bardziej dorośli, uważają się za zwolnionych z kształcenia religijnego. Wiadomy jest spadek frekwencji na katechizacji w miarę wieku, ale w Polsce charakterystyczne jest przekonanie, że religia jest czymś właściwym dziecku, czego starsi pilnują, ale nie praktykując sami powodują, że dorastając dziecko ich naśladowe i porzuca praktyki religijne. Potrzeba więc uświadamiania, że religijność jest sprawą dorosłych.

2. Drugim zjawiskiem jest ignorancja religijna nawet w podstawowych prawdach wiary i określeniach (mimo nawet mechanicznego recytowania formuł katechizmowych) albo kwestionowanie lub negowanie niektórych prawd wiary. Równolegle do tego — uznawanie się za wierzącego bez praktykowania, nie uznawanie zasad moralnych Kościoła, duży więc procent wierzących niekonsekwentnych.

3. Na profil religijności wpływa środowisko i badacze uznają, że główny wpływ ma rodzina — negatywny czy pozytywny.

Referent na koniec przypomniał w skrócie inne cechy charakterystyczne katolicyzmu polskiego: brak widocznego związku życia moralnego z praktykami pobożnymi, traktowanie sakramentów jako środka do osiągnięcia dóbr wiecznych i szczęścia na ziemi, malejący udział w praktykach nieobowiązkowych, zanik życia religijnego w miarę wzrostu aktywności społecznej, a wreszcie zanik więzi terytorialnej na rzecz personalnej.

W drugiej części, ks. J. Wilk zajął się zagadnieniem *Katechumenat dzisiaj a problem inicjacji eucharystycznej*. Wyszedłszy od miejsca jakie przyznaje się Eucharystii w życiu Kościoła, przystąpił do refleksji nad formami prowadzenia do niej młodych pokoleń: z analizy elementów stałych w praktyce w ciągu wieków przeszedł do scharakteryzowania ogólnej formy katechumenatu współczesnego, aby w końcu postawić postulat katechumenatu rodzinnego jako formy właściwej na dziś w inicjacji eucharystycznej.

Etapy rozwoju form I Komunii w historii przedstawił referent następująco:

1. Od Komunii św. nowoochrzczonych dorosłych, przez komunię niemowląt podczas chrztu, następnie przygotowywanych przez rodzinę do jej dalszego przyjmowania — referent przeszedł do zasad Soboru Laterańskiego i Trydenckiego oraz potrydenckiej formy katechumenatu szkolnego z wymaganiami skróconego katechizmu już w „wieku rozeznania” i stopniowym przesuwaniem w górę wieku I Komunii, co św. Pius X ocenił jako źródło wielu szkód. Autor przedstawił krytyczną ocenę katechezy potrydenckiej dokonaną przez G. Webera: Komunia św. traktowana jako nagroda, na którą trzeba zasłużyć w duchu napięcia religijno-ascetycznego, brak udziału w Ofierze, traktowanie I Komunii jako szczytowego, najpiękniejszego dnia w życiu z przeakcentowaniem spraw drugorzędnych, zwłaszcza zaś zwolnienie rodziny z podstawowego obowiązku formacji własnym życiem. Pierwsza Komunia powinna być punktem wyjścia, a nie celem formacji, wprowadzać w doświadczenie tajemnicy Chrystusa, w uczestnictwo w Ofierze oraz w życie wspólnoty kościelnej — i to jest szczególne zadanie rodziny tak, że nawet inne przygotowanie już nie musi być tak czasochłonne.

2. Katechumenat ma za zadanie stopniowo włączać w relację z Kościołem, uświadamiać coraz głębiej rzeczywistość chrztu i orientować na Eucharystię oraz dawać doświadczenie życia chrześcijańskiego i rozwijać wiarę. Ma on mieć — co referent szeroko przedstawił — wymiar eklezjalny, liturgiczny i biblijny. Dopóki istnieje praktyka chrztu niemowląt, formą podstawową kate-

chumenatu musi być katechumenat rodzinny i urzędowym katechetom nie wolno brać na siebie całej odpowiedzialności za religijne wychowanie, skoro podstawy wychowania są w rękach rodziców.

3. Odpowiedzialność rodziców wynika z faktu, iż są pierwszymi wychowawcami, mają być też współtwórcami wzrostu w łasce i budować dojrzałość duchową przez własne dojrzałe życie religijne. Oni też zdecydują, czy dziecko jest dysponowane do nawiązania relacji z Bogiem, czy „bez obciążania pamięci” ma elementarną intuicję wiary, żyte jest ze znakami liturgii i umie się modlić — słowem, czy jest przygotowane do pełnego uczestnictwa we Mszy św. Dominujące w rodzinie relacje personalne są bazą dla osobowego spotkania z Chrystusem, a jej związek z innymi rodzinami pomaga dziecku wyczuć na potrzeby innych — przez modlitwę i dobry czyn włączać w Kościół. Inicjację prowadzi rodzina przez modlitwę (rozmowę, nie formuły), udział w liturgii Mszy św. i roku kościelnym, czytanie, wyjaśnianie i odpowiadanie na pytania, wreszcie wychowanie sumienia i zaprawianie go w dobru. Do dyskusji podał referent zadania duszpasterza wobec katechumenatu rodzinnego tak pojętego.

Ks. Z. Czerwiński podjął problem, jaka forma katechumenatu jest odpowiednia na dzisiaj. Sprawę katechumenatu rodzinnego najbardziej radykalnie stawiają wspólnoty Badaczy Pisma św., Wolnych Badaczy Pisma św., oraz Świecki Ruch Epifania. Zbór miejscowy nie może wyręczać rodziców, gdyż oni łatwo się z tego zwalniają, a jest to ich obowiązkiem; protestanckie zaś „szkoły niedzielne” indywidualnie wyjaśnianie dzieciom pozostawiają rodzicom. W Kościele katolickim następuje obecnie zmiana dotychczasowego podejścia do katechizacji, przynajmniej nie traktuje się jej jako jedynej formy katechumenatu, a odnowa liturgii ukazała jej korelację z katechumenatem i przypomniła uzdolnienia członków Kościoła do wychowania drugich, tworzenia środowiska katechumenatu. Pełne wyciągnięcie praktycznych konsekwencji z faktu udzielenia chrztu dzieciom na podstawie wiary rodziców — oznacza konieczność odnowienia łaski chrztu św. Wielu bowiem dojrzałych katolików, jak stwierdzamy np. na przykładzie podejścia do niedzielnej Mszy św. („ciążar”) — nie zaakceptowało faktu swego chrztu. Jako dzieci nie byli zdolni do wiary ani do nawrócenia i Kościół odkłada tę ich decyzję wyboru Chrystusa do czasu, gdy będą do tego zdolni. Jednak potrzeba tego „dopełnienia całej prawdy tego sakramentu”, by wiare w której człowiek został ochrzczony jako dziecko, potwierdził w życiu dojrzałym. Czynniki decydującymi o rzeczywistym wejściu w życie chrześcijańskie są: rozbudzona świadomość i poczucie godności osoby, postawa dialogu, wiara jako spotkanie z Bogiem i odpowiedź przez oddanie się Mu, przynależność świadoma do konkretnej wspólnoty i aktywna postawa wobec słowa Bożego, liturgii i posługi miłości. Mając to dać dziecku swojemu, rodzice sami okazują się dziś neokatechumenami, ich więc najpierw trzeba doprowadzić — i w ogóle dorosłych katolików — do przeżycia łaski chrztu.

Reakcją na początki „niepoważnego”, sformalizowanego traktowania chrześcijaństwa, było powstanie życia zakonnego, a dziś jest nią eksplozja różnych ruchów, grup i stylów mających na celu odnowę życia chrześcijańskiego.

Interesujące doświadczenia mają wolne wspólnoty protestanckie, także w Polsce: przede wszystkim jest to akcja tzw. ewangelizacji (Zjednoczony Kościół Ewangeliczny). W wyniku takiego nabożeństwa, dającego głębokie przeżycie rzeczywistości Ewangelii, zbiera się chętnych do dalszej pracy nad pogłębieniem swego życia.

Wszystkie te formy zmierzają do tego, by *metanoia*, nawrócenie, które ma się wprawdzie dokonywać przez całe życie, nabrało dynamizmu wyraźnym momentem kiedy się zaczyna na serio. W pierwotnym Kościele ewangelizacja miała doprowadzić poganina do chęci, by stać się chrześcijaninem. Dziś *Ordo Initiationis Christianae Adultorum* nazywa to prekatechumenatem. Jeśli *me-*

tanoia nie dokonuje się przed I spowiedzią dzieci, to najlepszym czasem na to jest samodzielna decyzja przystąpienia do bierzmowania tym bardziej, że OICA sugeruje bierzmowanie przed I Eucharystią w odniesieniu do ochrzczonych w dzieciństwie dorosłych, którzy nie otrzymali potem katechezy. Niemal tę samą sytuację wydają się przeżywać ci, którzy mimo I Komunii św. nie uczestniczą nadal w pełni w Eucharystii, jedynie chodzą na Mszę św.: jeśli nie podjęli decyzji *esse in Christo*, nie są w pełni chrześcijanami.

Nawrócenie, pokuta, prowadzi do budowania na nowo wspólnoty. Ale też możliwe jest to w żywych wspólnotach, gdzie widoczne są relacje międzyosobowe. W końcu należy wskazać na konieczność takiego sprawowania liturgii, które by ukazało jej charakter zobowiązujący. Cała społeczność bowiem, przeżywająca swą egzystencję w Chrystusie podczas liturgii, jest podmiotem katechumenatu: jeszcze ciągle nie docenia się stałej katechezy dorosłych, ale też dopiero sami przeżywszy swój chrzest mogą jego łaskę rozwijać w młodym pokoleniu.

W dyskusji nad powyższymi trzema wypowiedziami głos zabrało 10 księży.

1. Sugerowano, że w polskich warunkach cel stawiany przed katechumenatem można osiągnąć pod tradycyjną nazwą rekolekcji (ks. M a r g a ń s k i), jak to próbował urządzić w Izabelinie ks. Aleksander F e d o r o w i c z.

2. Uznano, że człowiek jest „plastyczny” do 30 roku życia, a więc później podejmowanie katechumenatu natrafia na zrozumiałe trudności; dlatego w tym kierunku wypada ustawić najpóźniej przygotowanie do sakramentu małżeństwa lub do I Komunii św. pierwszego dziecka (ks. S o b c z y k).

3. Zwrócono uwagę na rolę niedzieli jako dnia katechezy rodzinnej: w domu powinno się już wieczorem w sobotę mówić o radosnym odchodzie Dnia Pańskiego, nie tylko w czasie wolnym (ks. S c h e n k).

4. Poruszono formacyjne znaczenie udziału dzieci we Mszy św. wraz z rodzicami: w parafii wrocławskiej (ks. S t a n e t a) do I Komunii św. przystępowało 140 dzieci wraz z rodzicami w samą Wielkanoc (tylko dwie rodziny były temu terminowi przeciwnie), potem ta grupa rodzin pozostaje wierna jednej z niedzielnych Mszy św.; Msze św. samych dzieci grożą przekształceniem się w strofowanie przez księdza. Natomiast gdzieś indziej (Bytom) dzieci, które nie mogły iść do I Komunii św. wraz z rodzicami, przestały przychodzić, skrepowane swoim osamotnieniem (ks. S c h e n k). W przygotowaniu niedzielnej Mszy św. coraz inna rodzina bierze odpowiedzialność za urządzenie kościoła (ks. W i l k). Potrzeba coraz bardziej odrębnego tekstu Modlitwy Eucharystycznej dla Mszy z udziałem dzieci, liturgia w obecnym kształcie tekstów jest dostępna tylko dla dorosłych, i to na jakimś już poziomie (ks. G r z e ś k o w i a k).

5. Jako pamiątkę chrztu św. proponowano obrazek z nadrukiem, a przynajmniej adnotacją, datą i pieczęcią parafii. Ważne jest zarówno ze względu na migracje ludności, jak i na formowanie świadomości (treść wpisu np. „NN stał się dzieckiem Bożym we wspólnocie parafii N”).

IV sesja w dniu 27 czerwca po Mszy św. koncelebrowanej, była poświęcona roli Wielkiego Postu jako okresu katechumenatu dla wszystkich ochrzczonych. Krótkie wprowadzenie do dyskusji wygłosił ks. dr Jerzy K o w n a c k i z Gdańska. Zasygnalizował, że teksty liturgii W. Postu, nadto historyczne obrzędy katechumenatu i nowe obrzędy chrztu dzieci — stanowią materiał podstawowy w przygotowaniu na odnowienie łaski chrztu przez Eucharystię wielkanocną. W tym kierunku zmierzały dyrektywy episkopatu Francji z 1962 r. o katechizacji dorosłych.

Dyskusja, w której głos zabrało 11 osób. zajęła się przede wszystkim dotychczasową praktyką rekolekcji wielkopostnych.

1. Proponowano, by rekolekcje wielkopostne wprost nazwać katechumenatem związawszy je jednak ściśle z pokutą i liturgią Eucharystii i przy

wykorzystaniu tekstów biblijnych czytań mszalnych. Jako *curiosum* przytoczono praktykę w jednym z kościołów wielkomięskich urządzenie rekolekcji w tygodniu wielkanocnym „dla tych, którzy nie zdążyli w W. Poście”. Zwrócono uwagę — dopełniając wprowadzenia w dyskusję — na autentyczną myśl Kościoła teksty mszy wielkopostnych (modlitw) z tematyki wyłącznie asceptycznej przenoszą akcent na całość misterium Chrystusa i Jego zbawczego dzieła (ks. St an e t a); okres ten zmierza do odnowy przymierza w Wielką Noc — od wieków, zanim jeszcze w 1951 r. i ostatecznie w 1955 r. wprowadzono specjalny obrzęd — jako I Wielkiego Postu, do IV niedzieli w dni powszednie można traktować jako kontynuację myśli Popielca, drugą — jako przygotowanie na przeżycie Triduum Męki i Chwały, szczytem przygotowani jest procesja palmowa (ks. D a n i e l s k i, ks. S z c z u r e k).

2. Ks. J. Dyllus z Gliwic (par. Chrystusa Króla) podzielił się 4-letnim doświadczeniem z rekolekcji wielkopostnych: gdy na zwykłe rekolekcje przychodziło tylko 2 tysiące wiernych, trzeba było wprowadzić rekolekcje niedzielne z naukami na każdej Mszy św. i na Górkich Żalach oraz wieczorną naukę stanową. Przyniosło to liczny udział w Triduum Paschalnym przez Komunię św. Spowiadano co dzień rano (w każdą niedzielę wzywano do wczesnej spowiedzi), a od piątku przed Niedzielą Palmową przez całe dni: do niedzieli — dzieci, do W. Czwartku — młodzież i dorosłych. Tradycyjne 3-dniowe rekolekcje pozostały jedynie przed uroczystością odpustową.

3. Ks. Sobczyk wystąpił z postulatem skonfrontowania z myślą Kościoła dotychczasowej pracy rekolekcyjnej będącej w wyraźnym kryzysie. Katechumenat miał prowadzić do chrztu, ochrzczeni zaś mają być prowadzeni do pokuty jako „drugiego chrztu”, by w pełni mogli świętować zjednoczenie z Chrystusem Zmartwychwstałym (dlatego też w parafii św. Tomasza w Sosnowcu z W. Postem związane także przygotowania do bierzmowania). Ks. F. Blachnicki stwierdził, że rekolekcje wielkopostne stały się już w założeniu namiastką tego, co Kościół utracił z zanikiem katechumenatu. Wielki Post jest w założeniu okresem odnowy Kościoła i nie tyle ważne jest zmienić rekolekcje, co przywrócić właściwy sens temu okresowi. Bazując bowiem na minimalizmie chrześcijańskim zakładamy jako normalny stan grzechu ciężkiego, z przerwami na spowiedź i natychmiastową Komunię św. po niej, np. pierwszopiątkową. Należałoby wychować chrześcijan, by w łasce przeżyli przynajmniej całą Pięćdziesiątnicę radości — aż do Zesłania Ducha Świętego, z codziennym pełnym udziałem w Eucharystii.

4. Ks. W. Schenk przypomniał, że współistnieć będą nadal różne modele, bo zróżnicowana jest formacja. Liturgia rzymska od czasów karolińskich „przegrała” w zetknięciu z ludami Europy o innym sposobie myślenia np. od *sacramentum* — spotkania, kapłani przeszli do sakramentu — tajemnicy, i to w sensie niemal urzędowym W parafii są chrześcijanie o bardzo różnych „obrzędach”: „rekolekcyjni” i „sakramentalni”, ale także anonimowi (mało praktykujący), i zaledwie „pierwszopiątkowi” (mało konsekwentni), co stawia duszpasterzowi wymagania elastyczności — uwzględniania wszystkich.

Zasób tekstów Pisma św. w Wielkim Poście jest nadal mało dostępny wiernym (homilie), a duszpasterze nie wiedzą o możliwości swobodnego ich doboru.

Rekolekcje w parafii NMP w Bytomiu zaczynają się zaraz po Popielcu i oznaczają „tradycyjnie” powrót do Boga, ale bynajmniej nie przez jednorazową spowiedź: całe przekształcenie świadomości zmierza „od wielkopostnej spowiedzi do wielkopostnej pokuty”; przypomnieć trzeba, że dorosłego katechumena obowiązywała przed chrztem pokuta. To jest istotniejsze, choćbyśmy w parafii nie byli jeszcze w stanie przesunąć wielkopostnej świadomości na przeżycie łaski chrztu. Przesunięcie akcentu ze spowiedzi na pokutę dało już (uczestniczących od kilku lat) pogłębienie, świadomość konieczności wyrów-

niania, samodzielnego głądzenia grzechu przez poważne traktowanie pokuty jako wewnętrznej przemiany, a nie taniego żalu: niekiedy już przy spowiedzi mówią co uczynili sami jako pokutę za te wyznawane grzechy.

Kończącą część dyskusji zajęło ustalenie terminu i tematyki następnego, VI Sympozjum, już wstępnie rozważanych podczas dyskusji poprzedniego wieczoru. Spośród proponowanych tematów wybrano *Inicjacja chrześcijańska (eucharystyczna) w naszych warunkach, przede wszystkim w oparciu o instrukcję „Eucharisticum Mysterium” i o księgę „Ordo initiationis christianae adultorum”*. Termin ustalono na 24—26 VI 1974. Na 1975 r. sugerowano m. in. łącznie liturgii z życiem modlitwy, rolę śpiewu dzieci w wprowadzeniu ich w ducha modlitwy, wreszcie problem, czy dzisiejszy człowiek jest zdolny do liturgii.

VI Sympozjum Liturgiczno-Pastoralne zorganizowane przez Katedrę Liturgiki w Instytucie Teologii Pastoralnej KUL, odbyło się w Krościenku n/Dunajcem w dniach 24—26 czerwca 1974 r. przy udziale 32 księży.

I sesję w poniedziałek od godz. 17 wypełniło zagajenie kierownika katedry, ks. Wacława Schenka, oraz referat ks. Władysława Sobczyka *Wymagania katechetyczne i pastoralne instrukcji „Eucharisticum Mysterium” oraz „Ordo initiationis christianae adultorum” a ich realizacja*. Stanowił on punkt wyjścia dla dyskusji, w której głos zabrało 10 księży.

Drugi dzień rozpoczął się Mszą św. koncelebrowaną przez wszystkich uczestników sympozjum pod przewodnictwem i z homilią ks. Stanisława Burzawy z Tarnowa. II sesji w godz. 9.15—12.30 przewodniczył ks. Aleksander Jaszczur z Cedyni. Referaty poświęcone były inicjacji eucharystycznej dzieci: ks. Józef Grygotowicz (diec. białostocka) w oparciu własne badania ankietowe we wszystkich diecezjach wygłosił referat pt. *Praktyka I Komunii św. w Polsce i nowe problemy pastoralne*. O własnych, 4-letnich już próbach zastosowania skrutyniów przewidywanych przez OICA w przygotowaniu dzieci do I Eucharystii mówił ks. Stanisław Hartlieb z Konarzewa k. Poznania. Następnie w dyskusji wśród 7 mówców, pierwszy głos zabrał na temat własnych doświadczeń Katedry Katechetyki KUL od 1967 r. z tzw. mszami inicjacyjnymi w okresie wielkanocnym — ks. Zbigniew Czerwiński. Dyskusja poświęcona była głównie problematyce mistagogii.

III sesja popołudniowa, której przewodniczył ks. Tadeusz Kowalczyk z Łodzi obejmowała referaty na temat inicjacji w szerszym pojęciu. Ks. Czesław Krakowiak z Lublina wygłosił referat pt. *Bierzmowanie w kontekście całości inicjacji chrześcijańskiej*, a ks. Z. Czerwiński z KUL na temat praktyki katechumenatu dorosłych we współczesnych Kościołach protestanckich. Dyskusja wyjątkowo krótka, kontynuowana w wieczornej rozmowie, przeszła głównie na tematykę sympozjum przyszłorocznego.

W środę Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył ks. Tadeusz Pawlicki SJ z Łodzi, a IV sesji przedpołudniowej przewodniczył ks. Roman Michałek z Iłłowa (archidiecezji poznańskiej). Referat pt. *Katechumenat a doświadczenie rzeczywistości Kościoła* wygłosił ks. Franciszek Blachnicki, gospodarz sympozjów, po czym nastąpiła krótka dyskusja.

Zabrakło niestety spodziewanego referatu na temat wspólnot neokatechumenatu we Włoszech. Referaty były albo gruntownie udokumentowane jako wyniki własnych prac naukowych, także z Katedry Katechetyki, albo stanowiły owoc bogatych doświadczeń duszpasterskich. Wszystkie — wraz z referatami z poprzedniego sympozjum — mają stanowić specjalny zeszyt „Ruchu biblijnego i liturgicznego”.

ks. Wojciech Danielski, Lublin

II. URZĘDY I SŁUŻBY

**Funkcje dziewcząt w zgromadzeniu liturgicznym
jako punkt wyjścia pracy wychowawczej**

Krajowe Duszpasterstwo Służby Liturgicznej opracowało ramowy, dziesięcioletni program formacji męskiej służby liturgicznej w Polsce. Program ten jest już częściowo realizowany, stopniowo opracowuje się do niego programy i konspekty szczegółowe. Brak natomiast analogicznego, paralelnego programu formacji żeńskiej służby liturgicznej. Zadaniem tego artykułu jest naszkicowanie koncepcji i zasad, na których musiałyby się opierać ten program, którego opracowanie jest już nagłą potrzebą.

Na wstępie trzeba tu przypomnieć pewne ogólne założenia, na których opiera się program formacji męskiej służby liturgicznej, a które muszą także znaleźć się u podstaw analogicznego programu dla dziewcząt.

Są to zasady następujące:

- a) Przygotowanie służby liturgicznej do wykonywania przypadających im funkcji w zgromadzeniu musi być w myśl KL 29, podjęte jako staranne i całościowe wychowanie w duchu liturgii.
- b) Naczelną zasadą metodyczną jest skoncentrowanie pracy wychowawczej wokół określonych funkcji liturgicznych, odgrywających rolę pewnego rodzaju symbolu streszczającego w sobie zadania i postulatory wychowawcze danego okresu, w którym te funkcje są wykonywane.
- c) Pomocniczą zasadą metodyczną jest ugrupowanie funkcji liturgicznych w pewien hierarchiczny szereg jako podstawa do wyodrębnienia stopni służby liturgicznej będących zarazem stopniami wychowawczymi.

Z kolei należałoby tu przypomnieć ogólne zasady dotyczące żeńskiej służby liturgicznej, zarówno wynikające z ogólnokościelnych przepisów liturgicznych, jak i przyjęte w duszpasterstwie służby liturgicznej w Polsce. Zostały one przedstawione w poprzednim numerze tego biuletynu (art.: *Dziewczęca służba liturgiczna*). Opierając się na powyższych założeniach i zasadach artykuł przedstawi w pierwszej części dostępne dla dziewcząt funkcje liturgiczne, ich rolę w zgromadzeniu i wymowę symboliczną. Część druga przedstawi wynikającą z tego sugestie wychowawcze.

Część I: Dostępne dla dziewcząt funkcje liturgiczne, ich rola w zgromadzeniu i wymowa symboliczna

1) Funkcja scholi śpiewawczej

Będzie to służba najczęściej wykonywana i to zbiorowo przez żeńskie grupy liturgiczne, zarówno dziecięce jak i młodzieżowe. Aby głębiej pojąć sens tej funkcji należy podkreślić:

- a) Jest to służba, a nie popis
- b) Jest to służba nie „wobec zgromadzenia” ale „w zgromadzeniu”: głównym celem jest pobudzenie całego zgromadzenia do śpiewu, uczenie śpiewu, przewodzenie śpiewom całości, śpiew naprzemienny ze zgromadzeniem w celu zapobiegania bezmyślności, nadania mu charakteru dialogu czyli rytmu: słuchania i odpowiedzi, wyjątkowo śpiew w imieniu zgromadzenia, dla zgromadzenia.
- c) Jest to służba z istoty swej modlitewna, śpiew w liturgii jest formą modlitwy i musi (w relacji schola-zgromadzenie) pobudzać do modlitwy.

d W swoim najgłębszym ujęciu schola i jej śpiew to głos Oblubienicy-Kościła, inspirowany przez Ducha Świętego, w dialogu z Chrystusem-Oblubieńcem. Liturgia jest uprzywilejowanym miejscem aktualizowania tego dialogu w widzialnych znakach. Takim znakiem jest również schola śpiewacza. Jej funkcja leży zawsze w jakimś sensie na przedłużeniu *Magnificat* Maryi.

2) Służba darów

Należy ona do liturgii przygotowania darów czyli do tzw. liturgii miłości i przybiera formę potrójną: przynoszenie do ołtarza symbolicznych darów chleba i wina, zbieranie i przynoszenie do ołtarza kolekt pieniężnych, zbieranie i przynoszenie do ołtarza darów w naturze na potrzeby biednych. Jeżeli chodzi o dziewczęta, zwłaszcza mniejsze, nie byłoby stosowne zlecenie im zbierania darów, jak najbardziej jednak przystoi im przynoszenie darów w procesji do ołtarza. Odnośnie tej funkcji liturgicznej należy podkreślić:

a) Także ona jest służbą nie „dla zgromadzenia”, „wobec zgromadzenia”, ale służbą w zgromadzeniu i sprawowaną w imieniu zgromadzenia. (Nie jest rzeczą ministrantów przynoszenie chleba, wina i innych darów, oni pomagają celebransowi w ich odbieraniu, przynoszą wierni przez swoich przedstawicieli.)

b) Zbieranie darów w liturgii i przynoszenie ich do ołtarza nie ma charakteru ofiary składanej Bogu. Jest tylko jedna Ofiara — Chrystusa, uobecniana w Eucharystii, nie ma i nie może być obok tego drugiej ofiary ludzkiej. Dary w liturgii są składane na rzecz kościoła (przez małe i duże „k” = budynek kościoła, potrzeby kultu, Kościół jako wspólnota) i na rzecz biednych, potrzebujących.

c) Celem głębszym „liturgii miłości” w aspekcie składania darów jest zaktywizowanie wśród uczestników zgromadzenia postawy otwartej ku bliźnim i ku wspólnotie, postawy nie-egoistycznej, postawy gotowości dawania siebie, jako warunku wejścia w ofiarę Chrystusa, w postawę współofirowania z Nim, oraz jako warunku przyjęcia daru oddania się Boga w Chrystusie. W tym sensie ta część liturgii jest przygotowaniem ofiary, a nie ofiarowaniem.

d) Liturgia darów musi być powiązana z rzeczywistą posługą miłości wspólnoty lokalnej na rzecz biednych i potrzebujących, musi być jej symbolicznym, reprezentatywnym wyrazem. Dlatego nie ma sensu przynoszenie w procesji z darami symbolów naszej pracy, ale trzeba przynosić rzeczywiste owoce pracy czy deklarację gotowości wykonania pracy na rzecz biednych i potrzebujących.

3) Służba ładu i porządku w zgromadzeniu

IGMR mówiąc o służbie porządkowych wylicza przykładowo wskazywanie miejsc i pilnowanie porządku przy procesjach. Można tę funkcję ująć szerzej, obejmując nią wszystko co dotyczy ładu, porządku, spokoju i ciszy w zgromadzeniu, i wtedy można pewne zadania z tego zakresu zlecić dziewczętom, młodszym i starszym.

a) Istotą tej funkcji sprawowanej w zgromadzeniu jest pomaganie do skupienia i modlitwy przez usuwanie przeszkód i zakłóceń i stwarzanie pozytywnych warunków ułatwiających skupienie i spotkanie z Chrystusem mające się dokonać w ramach liturgii.

b) Konkretnie można tu wskazać na „służbę wyciszania” — polegającą na czujnym ingerowaniu, gdy powstają zakłócenia (zamykanie drzwi na ulicę, skąd dobiega hałas przejeżdżających traktorów czy samochodów, zamykanie skrzypiących czy trzaskających okien, regulowanie źle działających głośników, uciszanie lub wyprowadzanie płaczących dzieci itp.).

c) Służba wskazywania miejsca może u dziewcząt przybrać taką formę, że wypatrują one osoby starsze wiekiem, matki z dzieckiem na rękę itp., aby im wskazać miejsce siedzące.

d) Czystość i porządek w kościele, wystrój ołtarza, kwiaty przy ołtarzu lub na ołtarzu — to elementy mogące skupiać lub rozpraszać. To może stać się domeną służby porządkowej dziewcząt.

e) Wreszcie należy tu opieka nad małymi dziećmi w zgromadzeniu liturgicznym w aspekcie negatywnym (aby nie przeskadzały) i pozytywnym (aby wdrażać je do skupienia i modlitwy).

4) Komentator liturgiczny — służba dialogu i spotkania

Funkcja komentatora również nie jest funkcją wykonywaną w prezbiterium, nie jest ona w liturgii formą nauczania, przepowiadania. W stosunku do funkcji lektora, trzeba ją widzieć dialogicznie, po stronie wspólnoty uczestniczącej w liturgii i odpowiadającej na Słowo Boże.

Zadaniem komentatora jest — ogólnie biorąc — pomaganie wypracowania w uczestnikach liturgii dyspozycji do osobowego, wewnętrznego spotkania w liturgii z Chrystusem przychodzącym w słowie, sakramencie i we wspólnocie Kościoła. Dyspozycje te wytwarza umiejętnie przeprowadzony komentarz przez wyjaśnianie uprzedzające sensu słów i znaków, przez skierowanie uwagi i czujności na mające nastąpić wydarzenia w ramach liturgii, przez wezwanie do aktualizowania postaw wewnętrznych, jakich domaga się aktualnie zamierzona lub realizowana forma spotkania z Chrystusem (np. wiara, ufność, wdzięczność, pokuta-metanoia).

Z powyższego wynika, że komentator musi wykonywać swoją służbę dyskretnie, taktownie, bez narzucania się, czując się pokornym sługą dialogu i spotkania z Bogiem, które ma się dokonać w liturgii. Dziewczęta są więc ze względu na właściwość swojej natury jakby predysponowane do wykonywania tej funkcji w zgromadzeniu eucharystycznym.

5) Animator — sługa żywego zgromadzenia

Służba animatora, wspólna chłopcom i dziewczętom, jest najwyższą i najtrudniejszą formą służby liturgicznej wymagającej odpowiedniej dojrzałości i starannego przygotowania. Jej istota wyraża się w trosce o to, aby zgromadzenie liturgiczne zachowywało i pogłębiało charakter zgromadzenia żywego Kościoła. Negatywnie oznacza to przeciwdziałanie wszelkim przejawom bezmyślności i skostnienia w zgromadzeniu liturgicznym. Formalizm jest największym zagrożeniem liturgii, najczęściej pozbawia ją owocności i skuteczności.

Rola animatora polega na podejmowaniu stałego wysiłku do skoncentrowania liturgii wokół jednej, jasnej myśli przewodniej, wynikającej z tekstów liturgicznych i biblijnych, a jednocześnie odpowiadającej aktualnym problemom życiowym wspólnoty lokalnej. Tę myśl przewodnią potem wyraża się w tych elementach liturgii, które w myśl założeń odnowy liturgii i jasno sformułowanych przepisów liturgicznych powinny pozostawać żywe i być zmieniane według wymagań sytuacji i uznania przewodniczącego zgromadzenia. Elementy te to: dobór śpiewów, czasem i częściowo czytań, komentarze i tzw. *monitiones*, formy aktu pokutnego, częściowo wezwania modlitwy powszechnej (tzw. intencje lokalne). Tutaj animatorzy jako zespół pomocniczy celebrynsa, przewodniczącego zgromadzenia mają wielkie i odpowiedzialne zadanie do wykonania — wnoszenie do zgromadzenia tchnienia życia, spontanicznej modlitwy, zbliżenia liturgii do życia jako kształtującej go mocy. Przedstawione powyżej funkcje w zgromadzeniu liturgicznym mają jedną cechę wspólną, mianowicie posiadają wszystkie charakter służb wykonywanych w zgromadzeniu w tym celu, aby pomóc mu pełniej odnaleźć i zreali-

zować powołanie Kościoła-Oblubienicy, która modlitwą i gestem, wiarą i miłością odpowiada na głos i wezwanie Chrystusa-Oblubieńca.

Część II: Sugestie wychowawcze

Dokonany przegląd funkcji liturgicznych, które mogą być wykonywane przez dziewczęta, ukazuje równocześnie bogate możliwości wychowawcze, jakie w nich są zawarte i które należałoby wykorzystać w duszpasterstwie.

Sugestie wychowawcze wynikające z próby głębszego wniknięcia w istotę i sens funkcji liturgicznych, zostaną poniżej przedstawione w dwóch aspektach. Najpierw jako propozycja związania określonych funkcji, ułożonych w hierarchiczny szereg, z określonym wiekiem i okresem rozwoju psychicznego dziewcząt; potem jako wyliczenie zadań wychowawczych, jakie należałoby związać z poszczególnymi funkcjami.

1) Propozycja etapów formacji służby liturgicznej dziewcząt i stopni liturgicznych

Analogicznie do formacji męskiej służby liturgicznej bierzemy pod uwagę okres 10-letni; od trzeciej klasy szkoły podstawowej do ostatniej klasy szkoły średniej.

Okres ten możnaby podzielić na pięć etapów formacyjnych, obejmujących po dwa lata szkolne:

- Etap pierwszy: klasa III i IV — funkcja scholi śpiewaczej
- Etap drugi: klasa V i VI — służba darów
- Etap trzeci: klasa VII i VIII — służba porządkowa
- Etap czwarty: klasa IX i X — służba dialogu — komentator
- Etap piąty: klasa XI i XII — animator

Porównanie z etapami męskiej służby liturgicznej wykazuje, że etap pierwszy i piąty byłyby wspólne dla chłopców i dziewcząt. Etapowi drugiemu i trzeciemu u dziewcząt odpowiadałby u chłopców etap służby ministranckiej w znaczeniu tradycyjnym. Etap czwarty natomiast cechowałby się paralelnością funkcji liturgicznej lektora (chłopcy) i komentatora (dziewczęta).

2) Program wychowawczy poszczególnych etapów

a) etap pierwszy — formacja scholi liturgicznej

Głównym zadaniem wychowawczym byłoby wychowanie do umiejętności spotkania się w wierze z żywą Osobą Bożą — Chrystusem w słowie i sakramencie (znaku, symbolu). Byłoby to więc podstawowe wychowanie do modlitwy liturgicznej i do osobowego przeżywania znaków liturgicznych i sakramentów. W tym sensie byłoby to pogłębieniem inicjacji eucharystycznej.

b) Etap drugi — formacja do służby darów

Na tym etapie chodziłoby głównie o wychowanie do chrześcijańskiej czynnej miłości, do miłosierdzia i dobroczynności. Od funkcji symbolicznej przynoszenia darów w liturgii trzeba przejść do formowania postawy niesienia darów i niesienia siebie w darze w codziennym życiu. Formacja nadal koncentruje się wokół Eucharystii w aspekcie jej nierozzerwalnego związku z *mandatum*, z przykazaniem miłości bliźniego. Dzieci muszą się nauczyć łączyć komunię z Chrystusem Eucharystycznym z komunią z Chrystusem przychodzącym do nas „w najmniejszych braciach”.

e) Etap trzeci — formacja do służby ładu i porządku

Należy ją łączyć z sakramentem bierzmowania. Dzieci uczą się odpowiedzialności za modlitwę innych w zgromadzeniu. W tym aspekcie podejmują służbę „wyciszania” i ładu oraz opiekę nad mniejszymi dziećmi. W aspekcie wychowania do miłosierdzia dokonuje się przejście od uczynków miłosierdzia co do ciała do uczynków co do duszy. Formacja równocześnie bardziej koncentruje się wokół pojęcia wspólnoty, ukazując służbę liturgiczną wyraźniej jako służbę we wspólnocie i dla wspólnoty.

d) Etap czwarty — formacja do „służby dialogu” czyli komentarza

Na tym etapie prowadzi się najpierw do poznania siebie, swojego powołania i ideału życiowego, poprzez spotkanie ze Słowem Bożym. Posługa na rzecz Słowa Bożego w zgromadzeniu liturgicznym łączy się ze stopniowym ukazywaniem perspektywy całego życia jako służby Bożemu Słowu. Tu jest także miejsce na głębsze ukazanie maryjnego ideału życiowego. W następnym etapie dąży się do wychowania umiejętności spontanicznej modlitwy jako odpowiedzi na Słowo Boże. Prowadzi to do przejmowania odpowiedzialności za Modlitwę Powszechną w zgromadzeniu. Funkcja komentarki liturgicznej „przedłuża się” niejako w życie w powołaniu katechetycznym, do którego jest wezwana i do którego musi się przygotować każda dziewczyna jako przyszła matka.

e) Etap piąty — formacja animatorów zgromadzenia liturgicznego

Wyrobienie poczucia odpowiedzialności za żywe zgromadzenie liturgiczne idzie w parze z wychowaniem do macierzyństwa, szczególnie w znaczeniu duchowym. Chodzi o wyrobienie postawy opiekuńczości wobec wszelkich przejawów życia, szczególnie wobec najwyższej formy życia, jakim jest życie Boże w nas. Dziewczęta należy prowadzić do głębszego przeżycia swojej relacji do Ducha Świętego — Ożywiciela, za przykładem Niepokalanej, Matki Kościoła.

Należałoby w końcu postulować zakończenie formacji żeńskiej służby liturgicznej udzieleniem stałych urzędów (ministra) katechetki analogicznie do posług lektora i akolity.

ks. Franciszek Blachnicki, Lublin

III. DIAKONIA SZTUKI

1. VI Międzynarodowy Kongres Muzyki Kościelnej

Z inicjatywy Consociatio Internationalis Musicae Sacrae (CIMS) został zwołany w dniach 26 sierpnia do 2 września 1974 r. VI Międzynarodowy Kongres Muzyki Kościelnej, który odbył się w Salzburgu (Austria).

CIMS czyli Międzynarodowe Stowarzyszenie Muzyki Kościelnej mające swoją siedzibę w Rzymie, powołano do życia w dniu 22 listopada 1963 r. dekretem P a w ł a VI *Nobile subsidium liturgiae*. Po sześciu latach istnienia, 28 maja 1969 r. CIMS otrzymał swój statut zatwierdzony przez papieża. Jak czytamy w art. 2 statutu, celem stowarzyszenia jest zjednoczenie i współpraca muzyków kościelnych całego świata w kierunku zachowania i rozwoju muzyki sakralnej w myśl przepisów Kościoła. Stowarzyszenie ma służyć radą Kongregacji Kultu Bożego, różnym dykasteriom kurii rzymskiej, ma wspomagać krajowe konferencje biskupów, zwłaszcza w krajach misyjnych, podsuwając im propozycje i rozwiązania problemów muzycznych. Aby stowarzyszenie mogło dobrze wywiązać się ze swoich zadań, powstaje w jego łonie szereg sekcji specjalistycznych np. sekcja teorii muzyki, chorału gregoriańskiego, polifonii, śpiewu ludowego, muzyki organowej i in. (art. 7).

Kongres roku 1974 nazwano szóstym, gdyż liczono podobne kongresy organizowane przez H. Anglès a, prezydenta Pontificio Istituto di Musica Sacra, w latach 1950 (Rzym), 1954 (Wiedeń), 1957 (Paryż), 1961 (Kolumbia). Piąty kongres, organizowany już przez CIMS odbył się w 1966 r. w Chicago-Milwaukee (USA). Obok kongresów odbyło się dotąd 5 sympozjów roboczych (1971, 1972 i trzy w 1973). CIMS wspólnie z ACV (Allgemeiner Cäcilien-Verband) wydaje czasopismo „Musicae Sacrae Ministerium”.

VI Kongres odbywał się niejako w trzech warstwach: naukowej, liturgicznej i imprez towarzyszących.

a) Posiedzenia naukowe

Większość wygłoszonych referatów dotyczyła chorału gregoriańskiego. Wśród ważniejszych można wymienić takie tematy jak: *Spiew gregoriański jako podstawa kultury muzycznej krajów zachodnich* (W. P. Mahrt, Stanford, Calif. USA), *Graduale Romanum a Ordo Cantus Missae* (G. Göller, Kolonia), *Antiphonale Romanum a Liturgia Horarum* (ks. J. Scibor, Lublin, KUL), *Cantus recitativi* (J. Claire OSB, Solesmes), *Liber cantualis internationalis* (J. Lennards, Roermond, Holandia). Dyskusja, jaka wywiązała się po referatach, ukazała z całą wyrazistością, iż zaniechanie chorału gregoriańskiego prowadzi w konsekwencji do regresu muzyki kościelnej. Należy więc rozwijać zarówno badania teoretyczne, jak i powrócić do wykonawstwa praktycznego. Dyskutanci wyrażali opinie, że nie tylko zespoły zawodowe, ale i amatorskie, a także wierni powinni znać pewien zasób melodii gregoriańskich, co jest zresztą zgodne z zaleceniem Pawła VI zawartym w *Jubilate Deo*. Delegat z Tanzanii wystąpił jednak ostro przeciw takiemu stawianiu sprawy. Takie bowiem założenia dotyczą tylko krajów przenikniętych kulturą rzymską. Natomiast powszechność Kościoła zakłada uznanie także innych kultur, dla których chorał gregoriański jest czymś zgoła obcym. Dotyczy to zwłaszcza całego kręgu krajów Azji i Afryki. Tej właśnie sprawie — muzyce w krajach misyjnych — poświęcony był referat D. von Hildebranda z New Rochelle (N.Y., USA).

Problemy muzycznego kształcenia kleru diecezjalnego i zakonnego omawiały referaty R. Schulera (St. Paul, Minn. USA) oraz R. Bannwarta OSB (Einsiedeln, Szwajcaria), natomiast projekt przygotowania podręcznika muzyki kościelnej dla seminariów przedstawił ks. J. Overath (wiceprezes CIMS, Kolonia). Odbyła się także dyskusja kompozytorów na temat *Muzyka współczesna w liturgii*. Obok tego wygłoszono jeszcze szereg innych referatów i koreferatów. Wszystkie materiały zostaną w najbliższej przyszłości wydrukowane i udostępnione uczestnikom kongresu.

b. Liturgia

Każdego dnia odbywała się uroczysta liturgia mszalna, której przewodniczyli biskupi z różnych krajów: abp Salzburga K. Berg, abp poznański A. Baraniak, bp pomocniczy z Kolonii A. Frotz, abp Meksyku kard. Mirana y Gomez, bp J. Schaldweiler z New Ulm USA i in. W ramach liturgii występowały również chóry kościelne i zespoły gregoriańskie. Polskę reprezentował poznański chór katedralny pod dyr. ks. Z. Bernata wykonując 5-głosową *Missa Paschalis* Marcina Leopoldy. Spośród innych chórów należy wymienić połączone chóry z Dallas i St. Paul (USA), Cappella Carolina z Akwizgranu (RFN), chór katedry salzburskiej, katedralny chór z Antwerpii. Z klasycznych dzieł chóralnych wykonano w ramach mszy *Missa Hercules Dux Ferrariae* J. de Prez oraz *Requiem* W. A. Mozarta. Zespoły gregoriańskie rekrutowały się z różnych środowisk europejskich oraz z USA. Proprium mszalne według *Graduale Romanum* wykonywały *scholae gregorianae* z Einsiedeln, Salzburga (zespół SS. Benedykty-

nek), schola studentów Instytutu Muzykologii Kościelnej z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (dyr. ks. I. Pawlak), czy wreszcie znakomity zespół z Roermond (dyr. prof. J. Lennards).

Zaprezentowano także próby nowych kompozycji mszalnych w języku niemieckim przewidujących udział ludu z chórem. Organizatorzy kongresu mieli zamiar udowodnić, że dotychczasowe kompozycje w języku łacińskim, czy to gregoriańskie czy wielogłosowe, nie straciły na swej aktualności i mogą być wykorzystane we współczesnej liturgii. Wydaje się, iż w dużej mierze ten cel został osiągnięty.

c. Imprezy towarzyszące

Każdego dnia wieczorem odbywały się koncerty lub specjalne godziny modlitwy połączone z występami chórów. I tak chłopięco-męski chór katedralny z Poznania zaprezentował przegląd utworów maryjnych kompozytorów polskich (*Polonia gloriam Mariae jubilans*), spotykając się z pozytywną oceną zarówno samych kompozycji (od *Bogurodzicy*, poprzez Zieleńskiego, J. Różyckiego, Gorczyckiego, Surzyńskiego do Maklakiewicza) jak i wykonania. Połączone chóry z Dallas i St. Paul (USA) pod dyr. R. J. Schulera śpiewały *Requiem* Michała Haydna. Współczesne oratorium *De Tempore* C. Bresgena, oparte na tekstach św. Augustyna wykonał chór z klasztoru w Tegernsee wraz z orkiestrą „Mozarteum” z Salzburga (dyr. K. Steinacker). Cappella Carolina z Akwizgranu pod dyr. R. Pohla wraz z solistami wykonali *Vespro della Beata Vergine* Claudio Monteverdiego. Odbył się też wieczór dawnych i nowych motetów wielogłosowych. W wielkiej sali Mozarteum koncertował znany niewidomy organista z Paryża Gaston Litaize.

Dla uczczenia 1200-lecia istnienia salzburskiej katedry (z tej okazji kongres odbywał się w Salzburgu) zorganizowano specjalne nabożeństwo z udziałem 6 chórów różnych narodów. Wykonały one utwory skomponowane specjalnie na tę uroczystość.

Wypada wspomnieć, iż w dniach poprzedzających kongres uczczono w Linzu i St. Florian 150 rocznicę urodzin Antoniego Brucknera, który pełnił w tamtejszych kościołach funkcję organisty. Również i w tych uroczystościach wziął udział Poznański Chór Katedralny oraz schola KUL.

Na zakończenie należy zaznaczyć, iż po raz pierwszy dość znaczny wkład do kongresu wnieśli muzycy i muzykolodzy polscy. Obok dwóch wspomnianych zespołów liczących razem ok. 70 osób, wystąpiło 3 referentów: ks. J. Ścibor z KUL-u, ks. F. Mizgalski i Fl. Dąbrowski (oba z Poznania). Udział brał również ks. K. Mrowiec z KUL-u jako członek CIMS-u oraz przedstawiciele Prymasa Polski: ks. bp St. Jakiel i ks. M. Jankowski. Ponadto przybyli abp poznański A. Baraniak i bp M. Przykucki, oraz ks. St. Konieczka z Częstochowy.

Termin następnego kongresu wyznaczono na rok 1975. Miały on się odbyć w Rzymie z racji przypadającego wówczas Roku Jubileuszowego.

ks. Ireneusz Pawlak, Lublin

2. Świątynia czy zbór? Wnętrze kościoła w świetle rozdziału V „Wprowadzenia ogólnego” do „Mszału Rzymskiego”

Choć minęło już kilka lat od ogłoszenia nowego *Mszału Rzymskiego* (1970), który we *Wprowadzeniu ogólnym* między innymi jasno i precyzyjnie, w oparciu o teologiczne i duszpasterskie racje, określił zasady obowiązujące przy urządzaniu wnętrza kościoła do sprawowania Eucharystii, w praktyce często zdarzają się jeszcze nieporozumienia i niezrozumienia względnie niedopatrzania w tej dziedzinie.

Mają one swoje źródło przede wszystkim w niedostatecznym przemyśle- niu i w braku wewnętrznej akceptacji podstawowych zasad przyjętych przez twórców odnowy liturgii i zaaprobowanych przez najwyższy autorytet w Ko- ściele.

Można tu krótko przypomnieć te zasady bezpośrednio inspirujące różne szczegółowe przepisy dotyczące wnętrza i wystroju Kościoła. Pierwsza doty- czy ogólnej koncepcji kościoła-budynku w tradycji liturgicznej Kościoła. Są tu możliwe dwie możliwości, pomiędzy którymi trzeba dokonać wyboru: świątynia czy zbór, albo inaczej mówiąc: mieszkanie bóstwa czy miejsce zgromadzenia. Pierwsza koncepcja jest charakterystyczna dla pogańskiej koncepcji świątyni. W pewnym stopniu zachowuje ją jeszcze starotestamen- talne koncepcja świątyni, chociaż tutaj punkt ciężkości przesuwają się na po- jęcie świątyni jako domu modlitwy (por. Mt 21, 13), a obecność Boga rea- lizuje się nie tyle w określonym miejscu, ile w całej historii narodu wybra- nego, w którą ingeruje i którą kieruje Jahwe.

W Nowym Testamencie natomiast dokonuje się znamienne przesunięcie akcentów: świątynią jest najpierw człowieczeństwo Chrystusa namaszczone Duchem Świętym (por. J 2,19—21), potem są nią wszyscy chrześcijanie, w których mieszka Duch Święty i którzy oddają cześć Ojcu „w Duchu i prawdzie” (por. J 4,20—24; Ef 2,19—22). Kapitalną syntezę nowotestamental- nej nauki o świątyni duchowej daje św. Piotr w swoim pierwszym liście „Zbliżając się do Tego, który jest żywym kamieniem, odrzuconym wpraw- dzie przez ludzi, ale u Boga wybranym i drogocennym, wy również, niby żywe kamienie, jesteście budowani jako duchowa świątynia, by stanowić święte kapłaństwo dla składania duchowych ofiar, przyjemnych Bogu przez Jezusa Chrystusa” (2,4—5). Zburzenie świątyni jerozolimskiej, która była du- mą narodu izraelskiego i jednym z cudów starożytnego świata, z pewnością ułatwiło chrześcijanom przedstawienie się na nową koncepcję duchowej świą- tyni. Równoległe kształtuje się nowa chrześcijańska koncepcja „świątyni” jako miejsca gromadzenia się na słuchanie Słowa Bożego i sprawowanie Eu- charystii. Koncepcja ta nawiązuje nie tyle do świątyni starotestamentalnej, co do synagogi.

Świątynia chrześcijańska jest więc przede wszystkim „zbozem” czyli miej- scem zbierania się, gromadzenia. W historii ciągle wraca jednak pokusa na- wrotu do pogańskiej koncepcji świątyni: mieszkania bóstwa. Ostatni taki nawrot, którego wpływ odczuwamy po dzień dzisiejszy, to okres baroku, któ- ry znów kształtuje kościoły jako mieszkanie Boga wśród ludzi, koncentrując wszystko wokół tabernakulum, pojętego jako „tron Boga wśród ludzi”.

Nietrudno zauważyć, że odnowa liturgii II Soboru Watykańskiego zdecy- dowanie wraca do tradycyjnie chrześcijańskiej koncepcji kościoła jako przede wszystkim miejsca gromadzenia się i sprawowania Eucharystii. *Wprowa- dzenie ogólne do Mszału Rzymskiego* daje temu wyraz wielokrotnie. „Na sprawowanie Eucharystii lud Boży gromadzi się zwykle w kościele, lub gdy kościoła brak, w innym odpowiednim miejscu godnym tak wielkiego miste- rium. Dlatego kościoły i owe miejsca powinny być odpowiednio przystoso- wane do sprawowania tam czynności liturgicznych i osiągnięcia czynnego udziału wszystkich wiernych” (IGMR 253). „Niechaj wierni otaczają należytą czcią kościół katedralny swojej diecezji i swój własny parafialny, niech widzą w nim znak owego duchowego Kościoła, który mają budować i krzewić mocą swego chrześcijańskiego powołania” (IGMR 255).

Z przyjętej powyższej ogólnej koncepcji kościoła wynika następująca zasada kierownicza budowania kościołów i urzędzenia ich wewnątrz, zasada funkcjo- nalności. Wszystko ma być podporządkowane głównemu celowi, jakim jest sprawowanie Eucharystii. Zasadę tę najjaśniej formułuje a. 257 IGMR: „Lud Boży zgromadzony na Mszę ma organiczną i hierarchiczną strukturę, której wyrazem są różne funkcje i różne czynności przy poszczególnych częściach

akcji liturgicznej. Dlatego ogólny plan budowy kościelnej winien być tak pomysłany by wyrażał niejako obraz zgromadzonego ludu, umożliwiał zachowanie należącego porządku, a także ułatwiał każdemu prawidłowe wykonanie jego funkcji”.

Z tej ogólnej dyrektywy wynikają różne przepisy szczegółowe dotyczące urządzenia wewnątrz kościołów, na przykład: „Ołtarz główny nie powinien przylegać do ściany, aby łatwo można było obchodzić go dookoła i odprawiać przy nim w stronę ludu. Powinien być ustawiony w takim miejscu, by rzeczywiście stanowił ośrodek, ku któremu spontanicznie zwracać się będzie uwaga całego zgromadzenia wiernych” (IGMR 262); „Krzeseł kapłana winno podkreślać jego funkcję przewodniczącego zgromadzenia i kierującego modlitwą, dlatego najodpowiedniejsze będzie miejsce u szczytu prezbiterium, zwrócone w stronę ludzi” (IGMR 271); „Ustalając miejsce dla wiernych należy zatroszczyć się o to, by wierni mogli jak najpełniej wzrokowo i duchowo uczestniczyć w liturgii” (IGMR 273).

Jeżeli po uświadomieniu sobie teologicznego *principium* leżącego u podstaw odnowy prześledzimy wszystkie przepisy szczegółowe V rozdziału IGMR uderzy nas jego wewnętrzna, organiczna zwartość i konsekwencja. W gruncie rzeczy nie znajdziemy tam przepisów nie umotywowanych głębszą, teologiczną i pastoralną racją.

Na koniec jeszcze jedna uwaga: podkreślając, że sprawowanie Eucharystii ma we wszystkim określać funkcjonalność budynku kościelnego i wszystkich elementów urządzenia i wystroju wnętrza trzeba mieć na uwadze cały kontekst odnowy kultu Eucharystii podjętej przez II Sobór Watykański: Istotnym zaś *principium* tej odnowy jest przesunięcie akcentu i punktu ciężkości ze statycznego na dynamiczne pojmowanie Eucharystii. Nie tyle Chrystus obecny w postaciach eucharystycznych („Boski Więzień w tabernakulum”) jest ośrodkiem kultu i życia Kościoła, ile Chrystus uobecniający swoją Tajemnicę Paschalną w Eucharystii pojętej jako celebrazione, jako wydarzenie, jako zgromadzenie ludu Bożego.

Dopiero po uświadomieniu sobie tego *principium* odnowy możemy zrozumieć należycie szczegółowe postanowienia dotyczące umieszczenia tabernakulum. Uczynienie tabernakulum punktem centralnym wnętrza kościoła nawiązuje w gruncie rzeczy do koncepcji kościoła jako świątyni-mieszkania bóstwa oraz do statycznej koncepcji kultu Eucharystii.

Opierając się na innych, głęboko teologicznie uzasadnionych i w tradycji Kościoła zakorzenionych przesłankach, określa IGMR w art. 276 jednoznacznie: „Gorąco się zaleca, aby miejsce przechowywania Najświętszego Sakramentu znajdowało się w kaplicy odpowiedniej do prywatnej adoracji i modlitwy wiernych”.

ks. Franciszek Blachnicki, Lublin

IV. LITURGICZNA WSPÓLNOTA

Liturgia żywa

Mój artykuł *Ku jednej wierze eucharystycznej* (La Croix, 8 marca 1972 r.) wywołał wiele listów, podnoszących różne zagadnienia raczej liturgiczne niż doktrynalne. Prawda, że jeszcze nie w pełni zdaliśmy sobie sprawę z całej doniosłości wspólniejszej reformy liturgicznej dokonanej przez II Sobór Watykański, prowadzonej dalej na życzenie Pawła VI przez Radę Liturgiczną i przez Kongregację Kultu Bożego.

Obecnie niektórzy liturgiści publikują pełną liturgię Eucharystii (mszał), aby umożliwić wszystkim wiernym czerpanie z tego skarbcza modlitw i czytań. Tu przytoczyć można szczególnie doskonały *Mszal niedzielny* P. Jou-

nela, po którym ma być wydany mszał na dni powszednie. Każdy może mieć teraz dla siebie całe to bogactwo biblijne i liturgiczne, spuściznę najbardziej pewnej tradycji, niezrównanego doświadczenia modlitwy, jaką Kościół przeżywał poprzez wieki. Teraz chodzi o to, by te skarby przeniknęły do serca i do umysłu i o to, by tę liturgię wykorzystywać w społeczności kościelnej. Na to potrzeba czasu, cierpliwości i wytrwałości.

Na drodze odnowy modlitwy liturgicznej spotyka się czasem przeszkody: niektórzy doznają pewnych wahań wobec reformy, którą uważają za zbyt radykalną, inni chcieliby już wyjść poza to doświadczenie związane z tradycją pod pretekstem lepszego dostosowania kultu do umysłowości współczesnej.

Ciągłość tradycji

Wahanie niektórych ludzi wypływa z tego, że mają przed sobą liturgie inną od tej, którą znali dotychczas, nie widzą nabożeństwa eucharystycznego, które kształtowało ich pobożność i które uważają za jedyną tradycyjną mszę. Tymczasem nie tylko tradycja знаła zawsze rozmaitość obrządków w Kościele, ale i obecna liturgia, taka jaka jest po odnowie, ma swe korzenie w tradycji sięgającej bardzo daleko, do doświadczenia Kościoła apostołskiego, w tradycję mocną i powszechną.

Niektórym się wydaje, że liturgia eucharystyczna nowego mszału jest mniej jasna, gdy chodzi o naukę o ofierze lub o obecności. Wystarczy jednak uważnie przeczytać trzy nowe modlitwy eucharystyczne, by zdać sobie sprawę, że dobrze wyrażają wiarę Kościoła katolickiego zwłaszcza w stosunku do sakramentalnej ofiary i do rzeczywistej obecności Chrystusa, tę samą wiarę, którą określili Sobór Trydencki, a podjął II Watykański. To jest tak jasne, że niektórzy komentatorzy protestancy, trzymający się ściśle swojej pozycji wyznaniowej, zwrócili na to uwagę, stwierdzając, że nowe modlitwy eucharystyczne wydają im się niemożliwe do wykorzystania w ich obrzędach Wieczerzy Pańskiej właśnie ze względu na wzmiankę o ofierze eucharystycznej i na wezwanie Ducha Świętego nad darami, co potwierdza wiarę w rzeczywistą obecność związaną z konsekrowanymi postaciami chleba i wina.

Niektórzy znowu ubolewają, że wraz z wprowadzeniem języków żywych do liturgii zanika śpiew gregoriański. Rzeczywiście jest to okres przejściowy poszukiwania nowych form i nie zawsze muzyka, jaką otrzymujemy, jest naprawdę dostosowana do stylu liturgii. W niektórych kościołach zachowano w tej dziedzinie szczęśliwą równowagę. Niektóre utwory bardzo znane i dla wszystkich zrozumiałe śpiewa się na melodię gregoriańską: *Kyrie, Gloria, Sanctus, Agnus Dei...* W ten sposób zachowuje się w całości harmonię i spokój, jakie ten śpiew miał w sobie, w innych tekstach wykorzystując melodie lepiej dostosowane do naszego języka.

Prostota nie jest zubożeniem

Często pod pozorem prostoty dokonuje się pewnego zubożenia liturgii, odziera się ją z symbolów i barw, pozbawia się ją piękna, które ma być odbiciem chwały Bożej. Ze Eucharystia sprawowana w małej grupie, w domu, przybiera styl właściwy tego rodzaju nabożeństwu, to rzecz zupełnie normalna. Jeżeli jednak ten styl bardziej intymny przeniesie się do wielkiego zgromadzenia parafialnego, to się liturgię zacieśnia, zuboża, pozbawia się ją jej racji bytu, jaką jest nastrój świąteczny, szeroki i radosny. Z czasem może to doprowadzić do tego, że nie będziemy już dostrzegali potrzeby liturgii. Współczesna obsesja odrzucania tryumfalizmu oddaje nam tutaj złą przysługę. W istocie w liturgii nie chodzi o podkreślanie tryumfu Kościoła, ale o opiewanie chwały i miłości Boga przez proste piękno tekstów, muzyki, symboli i postaw.

Przypomina mi to pewne niedawne przeżycie. Byłem w jednym z wielkich kościołów Paryża na sumie niedzielnej. Liturgia wydawała mi się bardzo zrównoważona, dostosowana do tłumu wypełniającego nawę. Żadnych ustępstw dla rzekomej prostoty: piękne szaty liturgiczne, procesja, znak naszego wejścia do Królestwa, okadzanie — symbol naszej adoracji, śpiew zgromadzenia i śpiew scholi, muzyka gregoriańska, klasyczna i współczesna teksty biblijne dobrze wygłoszone, dobra homolia, jasne i spokojne obrzędy eucharystii... Pod koniec pewnien przyjaciel, katolik, mówi mi — jak gdyby usprawiedliwiając swój kościół: „Czy ta liturgia nie wydaje ci się zbyt tryumfalistyczna?...” Daleki byłem od takiej myśli, zresztą on także. Przeżyliśmy godzinę otwarcia się na to, co istotne i wieczne, prawdziwie umacniającą do walki codziennej i to dzięki liturgii żywej, opiewającej pełną pierśią chwałę Boga.

Twórczość i spontaniczność

Aby liturgia była żywa, nie potrzeba jej dostosowywać zmieniając ją i dodając nowe słowa, bez końca wynajdując nowe teksty. Dziś panuje prawdziwa epidemia zmian. Niektórym się wydaje, że kult będzie tym bardziej żywy i przemawiający do współczesnego człowieka, im bardziej zmienia liturgię, którą im przekazuje Kościół. Podkreśla się ustawicznie potrzebę twórczości i spontaniczności. Zapewne, liturgia przewiduje chwile, w których ta spontaniczność może znaleźć wyraz: inwitorium rozpoczynające liturgię, homolia, modlitwa powszechna. Te chwile jednak są tym bardziej owocne, im bardziej są przewidziane.

Liturgia jest dobrem całego ludu chrześcijańskiego i wymaga poszanowania tego, co nam zostało dane. Nie może być zdana na improwizację indywidualną, bo traci wtedy swój charakter wspólnotowy i powszechny. Wyraża również wiarę Kościoła, zawiera naukę bogatą i pełną. Przyjął tradycję liturgiczną to znaczy być gotowym na przejęcie nauki w jej podstawowej jedności.

Pewien liberalizm protestancki sprawił, że doświadczenia, które mogły być użyteczne, stały się bardzo złe. Pragnienie spontaniczności i improwizacji często doprowadza do wytworzenia nowego formalizmu: widzimy jak powstają liturgie indywidualne przez powtarzanie jakichś szablonów. Te powtórzenia — uboższe od liturgii tradycyjnej — stają się ostatecznie męczące. Stają się przyczyną roztargnień. Już nie jest to wspólna modlitwa, zamiast tego słucha się, co kto mówi, niekiedy z góry to przewidując.

Innym niebezpieczeństwem jest tworzenie się jakiejś elity tych, którzy umieją improwizować. Liturgia, jaką daje Kościół, jest bogactwem ubogich, którzy nigdy nic powiedzieć nie potrafią. Lepiej, by wszyscy przyjęli ten poziom ubóstwa, by się wzbogacać nie swoją osobistą twórczością, ale twórczością całego Kościoła poprzez tradycję.

Prawdziwa spontaniczność, prawdziwa twórczość w liturgii to dobre przygotowanie się do przeżywania tekstu przez ożywianie duchem litery obrzędów. Orkiestra i solista nie tworzą od nowa koncertu granego może już dziesiątki razy, lecz przygotowują się długo, by dać mu życie. Ich interpretacja wierna tekstowi wyraża ich spontaniczność i twórczość.

brat Max z Taizé

według Notitiae 8(1972)157—160
tłumaczyła Maria Starnawska, Lublin