

Franciszek Blachnicki

Biuletyn odnowy liturgii

Collectanea Theologica 46/1, 89-110

1976

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: + Josef Andreas Jungmann SJ (1889—1975). I. LITERA I DUCH. 1. Wychowanie do właściwego zrozumienia symboliki liturgicznej. — 2. Problemy i „dubia” prawnoliturgiczne. II. URZĘDY I SŁUŻBY. 1. Formacja animatorów zgromadzenia liturgicznego we Francji. — 2. Problemy formacji liturgicznej w Polsce. III. DIAKONIA SZTUKI. 1. Chorał gregoriański w posoborowej liturgii. — 2. Psalm responsoryjny — recytowany czy śpiewany? IV. LITURGICZNA WSPÓLNOTA. 1. „Hora competens” Wigilii Paschalnej. — 2. Celebracja Mszy świętej z dziećmi*.

+ Josef Andreas Jungmann SJ
(1889—1975)

Rozwój nauk pastoralnych nie pozwala już dziś na zajmowanie się kilku specjalnościami, jak to było jeszcze do niedawna w teologii pastoralnej. Istnieli bowiem pastorałści, którzy wykładali z wielką erudycją kilka dziedzin. Należeli do nich: Fr. X. Arnold, Michael Pfliegler i inni. Zajmowali się katechetyką, liturgiką, homiletyką oraz tzw. hodegetyką. Tego rodzaju specjalistą był również J. A. Jungmann.

Josef Andreas Jungmann urodził się 16 listopada 1889 w Sand im Taufertal w południowym Tyrolu. Wyświęcony na kapłana dla swojej rodzinnej diecezji Bressanone (Brixen), nie miał w niej długo pozostać. Po czteroletniej pracy wikariuszowskiej wstąpił do zakonu jezuitów w Innsbrucku. Umożliwiono mu tam dalsze studia liturgiczne, do których czuł specjalne zamiłowanie. Zaraz po ich ukończeniu zaczął wykładać na wydziale teologicznym jezuitów w Innsbrucku. W r. 1925 został docentem, w r. 1934 profesorem tejże uczelni. Wykładał katechetykę, pedagogikę, liturgikę i teologię pastoralną (hodegetykę).

J. A. Jungmann zajmował się najpierw pedagogiką i katechetyką. Był autorem licznych artykułów katechetycznych oraz poważnego podręcznika pt. *Katechetik*, który doczekał się kilku wydań¹. Wykładając katechetykę, stał Jungmann niewątpliwie pod wpływem J. Kerschensteinerja, twórcy tzw. szkoły pracy². Jungmann uważał jednak, że aspekt formalno-metodyczny katechezy nie jest najważniejszy i decydujący, dlatego postulował rewizję treści katechezy, którą powinno się przeprowadzać kerygmatycznie.

Myśl kerygmatyczna, jaką reprezentował w katechetyce i złączona z nią myśl chrystologiczna, pozwoliły Jungmannowi na udział w sławnej dy-

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

¹ J. A. Jungmann, *Katechetik*, Wien¹ 1953.

² Por. J. A. Jungmann, *Katechetik*, Wien², 136 i nn.

skusji, odbywającej się w szkole jezuickiej w Innsbrucku, na temat tzw. teologii kerygmatycznej. Jego pierwsze poważniejsze dzieło z r. 1936 pt. *Die Frohbotschaft in der Verkündigung*³ — Dobra nowina w przepowiadaniu — było wielkim przyczynkiem w tej dyskusji, która swój punkt kulminacyjny osiągnęła w r. 1938⁴. Chociaż zasadnicza teza tej dyskusji, jaką była myśl stworzenia osobnej teologii przepowiadania, niezależnej od teologii dogmatycznej, nie została przyjęta, to jednak dyskusja przyczyniła się do podkreślenia kerygmatycznego charakteru prawd objawionych, oraz do przyjęcia zasady, że dogmatyka, chociaż bardzo potrzebna, nie powinna być przedstawiana w sposób spekulatywny na ambonie i w katechezie. Samo dzieło *Die Frohbotschaft in der Verkündigung* było przyjęte przez wielu z entuzjazmem, chociaż byli i tacy, którzy gorszyli się z niego. Było w pewnym sensie za wczesne, bo stanowiło krytykę duszpasterstwa dotychczasowego i wskazywało drogę odnowienia w kierunku chrystologicznym i kerygmatycznym. W dyskusji Jungmann jeszcze raz zabrał głos w r. 1938 w artykule *Das Zentralobjekt der Theologie*⁵ — Przedmiot centralny teologii — wyjaśniając swoje stanowisko i przyczyniając się do zakończenia sporu.

J. A. Jungmann był jednak przede wszystkim liturgistą, a raczej historykiem liturgii, zdobywając w tej dziedzinie światową sławę. Nie zatrzymywał się przy samej tylko historii i nie chodziło mu o przywrócenie stanu liturgii, jaki istniał w Kościele pierwotnym. Postulował zawsze dalszy rozwój liturgii w łączności z tradycją. Dawał temu wyraz w licznych swoich wykładach, referatach i artykułach, które często ukazywały się potem w formie książkowej. Z książek należy wymienić obok wspomnianych już prac: *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* — Miejsce Chrystusa w modlitwie liturgicznej — (1925); *Die iletinischen Bussriten* — Łacińskie ryty pokutne — (1932); *Die liturgische Feier* — Celebracja liturgiczna — (1939); *Gewordene Liturgie* — Liturgia, która się stała — (1941). Kiedy hitlerowcy okupujący Austrię zamknęli wydział teologiczny w Innsbrucku, Jungmann przeniósł się do Wiednia i tam pracował nad dziełem swego życia, którym jest dwutomowe dzieło *Missarum sollemnia*⁶. Ukazało się ono w r. 1948. Jest to praca najbardziej ze wszystkich dojrzała. Jungmann przedstawia w niej najpierw rozwój rzymskiej liturgii Mszy św. w ciągu wieków, a następnie daje do niej wspaniały komentarz.

Nie było to jednak ostatnie dzieło liturgiczne. Powstają jeszcze nawiądo mianowicie: *Der Gottesdienst der Kirche* — Liturgia Kościoła — (1955); *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart* — Spuścizna liturgiczna i duszpasterska terażniejszość — (1960) oraz *Messe im Gottesvolk* — Msza św. wśród Ludu Bożego — (1970), dzieło będące, jak mówi podtytuł „posoborowym spojrzeniem przez *Missarum Sollemnia*”. Bardzo ważnym jest również komentarz Jungmanna do *Konstytucji o świętej Liturgii* Soboru Watykańskiego II, znajdujący się w *Lexikon für Theologie und Kirche*⁷.

³ J. A. Jungmann, *Die Frohbotschaft in der Verkündigung*, Regensburg 1936.

⁴ Por. J. B. Lotz, *Wissenschaft und Verkündigung*, *Zeitschrift für kath. Theologie* 62/1938/465—501; M. Schamus, *Brauchen wir eine Theologie der Verkündigung?*, *Die Seelsorge* 10(1938)1—12; F. Lakner, *Theorie einer Verkündigungstheologie*, *Theologie der Zeit* 3(1939)1—36; H. Rahner, *Eine Theologie der Verkündigung*, Freiburg 1939.

⁵ J. A. Jungmann, *Das Zentralobjekt der Theologie*, *Zeitschrift für Kath. Theologie* 62(1938) 1—36.

⁶ J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia, Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, Wien 1948.

⁷ *Lexikon für Theologie und Kirche, Das Zweite Vaticanum*, Freiburg 1966, cz. I, 10—109.

Jeżeli powyżej powiedzieliśmy, że Jungmann był przede wszystkim liturgistą, to równie dobrze możemy powiedzieć, że był pastoralistą — liturgistą. Liturgia była dla niego nie celem w sobie, lecz służbą dla człowieka, by go przez Chrystusa pojednać z Bogiem. Myśl o służbie uważamy wszędzie, także w licznych referatach, jakie wygłaszał na kongresach liturgicznych i eucharystycznych. Wszystkie ważniejsze kongresy zapraszały Jungmanna z referatami. W pracach przygotowawczych dla Soboru Watykańskiego II, pomagał przy opracowywaniu *Konstytucji o świętej Liturgii*.

W jednym z artykułów zwrócił Jungmann uwagę na dwa zasadnicze momenty w duszpasterstwie liturgicznym. Pierwszym to uwielbienie i rozstąpienie Boga w czasie niedzielnej i świątecznej celebracji Eucharystii. Uwielbienie Boga we Mszy św. niedzielnej, celebrowanej przez całą wspólnotę parafialną, powinno być jednak tylko zewnętrznym wyrazem innego uwielbienia Boga przez człowieka, wypływającego z codziennej i cichej pracy, ze spełniania obowiązków chrześcijanina oraz z cierpienia, jakie jest częstym udziałem życia chrześcijańskiego. Chrześcijanin, który chwali Boga w ten sposób, musi znaleźć czas w niedzielę, by we właściwej dyspozycji serca włączyć się w chór wychwalających Boga w Kościele. Ale Jungmann dostrzegł też drugi ważny moment w duszpasterstwie. Tym momentem to *ars moriendi*, sztuka umierania, do której duszpasterstwo liturgiczne chce chrześcijanina doprowadzić, by w ostatniej chwili swego życia chrześcijanin mógł spokojnie spotkać się bezpośrednio z Bogiem, z którym spotykał się tyle razy przez wiarę, sakramenty i czynną miłość bliźniego⁸.

Tu najlepiej ukazuje się nam Jungmann jako liturgista i pastoralista. Wszystkie jego dzieła wskazują z jednej strony na mistrzowskie opanowanie materiału liturgicznego, a również na mistrzowską sztukę podawania tegoż materiału. I dlatego nie można sobie dziś wyobrazić liturgii i liturgiki bez dorobku Jungmanna.

Istotną sprawą dla niego jest spotkanie człowieka z Bogiem przez Chrystusa, które prowadzi do ostatecznego spotkania się w chwili śmierci. To jest najważniejsza dla Jungmanna sprawa, bo nigdy nie widział on sprzeczności między nauką o liturgii i jej realizacją w życiu i dlatego może Jungmann dla wszystkich zajmujących się liturgiką i teologią pastoralną być wspaniałym wzorem pracy naukowej, która posiada łączność z życiem. W tym leży wielkość Jungmanna.

ks. Romuald Rak, Katowice

I. LITURGIA I DUCH

1. Wychowanie do właściwego zrozumienia symboliki liturgicznej

Soborowa reforma liturgii, odnowa liturgicznych form, obrzędów, znaków i symboli nie rozwiązuje jeszcze ostatecznie problemu „rozdźwięku” jaki zaistniał pomiędzy człowiekiem współczesnym a liturgią Kościoła. Chodzi przecież także o pewnego rodzaju „dostosowanie” człowieka do liturgii. Już na Saborze Watykańskim II zaprogramowano konieczne wychowanie liturgiczne. Według założeń *Konstytucji o świętej liturgii* dotyczy ono tak duszpasterzy jak i wiernych (nn. 14—19). Na duszpasterzy nałożono obowiązek gorliwego dążenia w działalności duszpasterskiej do osiągnięcia „pełnego, świadomego i czynnego udziału w obrzędach liturgicznych, którego domaga się sama natura liturgii” (KL 14). Osiągnięcie tego celu wymaga ustawicznego, cierpliwego

⁸ J. A. Jungmann, *Liturgie als Schule des Glaubens*, w: H. Aufderbeck — M. Fritz (wyd.), *Eucharistie und Frömmigkeit*, Leipzig 1961, 50.

i integralnego wychowania wiernych: „Duszpasterze niech zabiegają gorliwie i cierpliwie o liturgiczne wychowanie oraz o czynny udział wiernych tak wewnętrzny jak i zewnętrzny, stosownie do ich wieku, stanu, rodzaju życia i stopnia kultury religijnej, spełniając w ten sposób jeden z głównych obowiązków wiernego szafarza Bożych tajemnic’ (KL 19). Warunkiem skuteczności tego wychowania jest jednak uprzednie należyte przygotowanie liturgiczne duszpasterzy przez solidną formację liturgiczną w seminariach w zakresie teologii (KL 16) i życia duchowego (KL 17). Praktycznej realizacji tego zagadnienia poświęcono specjalną *Instrukcję o liturgicznym wychowaniu alumnów* (25 XII 1965). Po ukończeniu seminarium na prezbiterach nadal ciąży obowiązek doksztalcania liturgicznego czy to przez studium osobiste, czy też przez udział w kursach pastoralno-liturgicznych (KL 18). Również w *Instrukcji III (Liturgicae instaurationes)* stwierdzono, że odnowa liturgiczna obejmuje cały Kościół, „a to wymaga studium teoretycznego i praktycznego na zebraniach duszpasterskich w celu wychowania wiernych, by liturgia stała się żywa, duchowo odczuwana i przystosowana” (art. 12).

Jednym z elementów formacji liturgicznej jest wychowanie do symboliki liturgicznej. Na czym polega liturgiczna formacja wiernych w zakresie wychowania do właściwego zrozumienia i przeżywania znaków liturgicznych?

a) Wychowanie do rozumienia znaków w ogóle

Umiejętność prawidłowej percepcji znaków liturgii zdobyta być może tylko na szerszej bazie umiejętności odczytywania jakichkolwiek znaków F. Diethelm¹ i H. Halbfas² te podstawowe, naturalne uwarunkowania prawidłowego podejścia do znaków liturgicznych nazywają „propedeutyką liturgiczną”.

Wydaje się, że niemożliwe jest uchwycenie Boga przez znaki liturgiczne, jeśli się Go najpierw nie odkryło przez znaki zwyczajne. Poprzez znaki liturgiczne realizuje się oficjalne spotkanie Boga z człowiekiem w wspólnocie Kościoła. Trzeba jednak pamiętać, że istnieje szereg znaków pospolitych, które również mówią o Bogu i pozwalają człowiekowi nawiązać z Nim kontakt. Wychowanie do znaków liturgicznych winno więc być z konieczności poprzedzone wychowaniem do umiejętności odczytywania wszystkich faktów materialnych jako znaków mówiących o Bogu. To zaś z kolei wymaga pewnego „otwarcia się” człowieka na drugie „ty”, tęsknoty za drugą osobą, szukania międzypersonalnej łączności. Człowiek musi chcieć nawiązać kontakt z innymi. Jeśli zabraknie u niego zainteresowania drugim człowiekiem, żadna rzecz i żadne zjawisko nie będzie dla niego znakiem. Fakty materialne stają się bowiem znakami dopiero wtedy, jeśli są przyjmowane jako osobowe poselstwo.

W formacji liturgicznej bardzo ważna jest zasada: przeżycie jest ważniejsze od wyjaśnień. Obszerna katecheza o liturgicznych symbolach — choć jest konieczna — wzbogaci jedynie wiedzę, ale przez to nie uzdolni jeszcze człowieka w pełni do sprawowania kultu. Najważniejszym problemem jest wprowadzenie człowieka we wszystkie antropologiczne uwarunkowania liturgii chrześcijańskiej, wprowadzenie w to wszystko, w czym zakorzeniony jest świat kultycznych znaków.

W wychowaniu tym chodzi m. in. o to, by człowiek nauczył się wszelkie wydarzenia przeżywać całościowo tzn. z całkowitym zaangażowaniem wszystkich władz psychofizycznych.

¹ F. Diethelm, *Erziehung und Liturgie*, Einsiedeln 1964, 237—238.

² H. Halbfas, *Wege zur Liturgie. Überlegungen zur liturgischen Bildung in Katechese und Seelsorge*, w: *Liturgie in der Gemeinde II*, Salzkotten 1965, 235—256.

R. Guardini już 50 lat temu głosił, że podstawowym zadaniem wychowania liturgicznego jest uwrażliwienie człowieka współczesnego na symbol i nauczenie go wykonywania aktu liturgicznego całą swoją osobowością³. Guardini — nie jako teolog, lecz jako fenomenolog religii i krytyk nowożytnej kultury — zauważa, że na przestrzeni rozwoju kultury ludzkiej słabła powoli duchowa zdolność poznawcza zmysłów człowieka. Żywe oglądanie, widzenie, zamieniło się w obserwowanie i stwierdzanie, do czego człowiek dołącza abstrakcyjne akty intelektu. Człowiek dzisiejszy już nie ogląda, nie patrzy, nie kontempluje, lecz jedynie przygląda się, obserwuje, stwierdza; nie wsłuchuje się, lecz przyjmuje do wiadomości; nie uczestniczy, lecz jest tylko widzem. Problem wychowania liturgicznego polega więc na tym, by człowiek nauczył się posługiwać swoimi zmysłami, by nauczył się patrzeć i słuchać. Szczególne znaczenie przypisuje Guardini zmysłowi wzroku. Powiada on, że „widzenie jest spotkaniem z rzeczywistością” a oko — to po prostu sam człowiek⁴. Ten pionier ruchu liturgicznego pisze tak: „Trzeba umieć odczytać w widzialnym kształcie jego wewnętrzzną istotę, w ciele jego duszę, a w ziemskim postępowaniu ukrytą cząstkę duchową”⁵. R. Guardini akcentując rolę zmysłów w liturgii stwierdza, że liturgia dopiero wtedy będzie mogła w pełni skutecznie objawiać nadprzyrodzoną rzeczywistość, gdy to objawienie poprzez znaki oko ludzkie będzie zdolne widzieć, ucho zdolne usłyszeć, a ręka dotykać. Także już po zaprogramowaniu przez sobór, generalnej reformy liturgii Guardini w specjalnym liście do kongresu liturgicznego w Moguncji (1964) pisał, że istota problemu i właściwe zadanie wychowania liturgicznego polega na tym, by nauczyć się „żywego oglądania”⁶. Bez zdobycia tej elementarnej umiejętności niewiele pomogą wszelkie reformy obrzędów i tekstów.

Przedliturgiczne przygotowanie wiernych polega więc na wdrażaniu człowieka od najmłodszych lat, właściwie od dzieciństwa w totalne przeżywanie wydarzeń. Chodzi o wyrobienie sprawności ułatwiających zaangażowanie całej osobowości, wszystkich władz fizycznych i duchowych w takie akty jak skupienie, milczenie, słuchanie, oglądanie, działanie. Pomocą może w tym być wychowanie estetyczne, to znaczy wychowanie do właściwego przeżywania dzieł sztuki (muzyka, obrazy, rzeźba, literatura). Człowiek musi nauczyć się przewycięzać swoją tępotę i bierność, a wyrabiać w sobie zdolność wnikliwego widzenia rzeczy takimi, jakimi są w swej rzeczywistości i angażując się totalnie umieć je przeżywać.

Odrębne zagadnienie przy formacji liturgicznej stanowi tzw. mentalność techniczna, która przesiąknięta utylitaryzmem niewątpliwie osłabia wrażliwość na symbol. Udowodniły to również badania psychologiczne. Nie można jednak poddawać się pesymistycznej rezygnacji. Trudności są do przewyciężenia. Człowiek współczesny chce przecież wyzwoić się spod technokracji, pragnie powrotu do natury. Nie można także wykluczyć ewentualności, że przez zbliżenie się człowieka dzięki technice do materii, może również rozwinąć się jeszcze potężniejsze „wyczucie” dla symboliki niż dotąd. Odpowiednie wychowanie i katecheza z pewnością mogą uwrażliwić człowieka technicznego na świat znaków w ogóle, jak również na symbolizm liturgii.

Warunkiem poprawnej recepcji znaków liturgicznych jest także wpra-

³ R. Guardini, *Liturgische Bildung*, Burg Rothenfels 1923, 23.

⁴ R. Guardini, *Die Sinne und religiöse Erkenntnis*, Würzburg 1958, 18—20.

⁵ R. Guardini, *Znaki święte* (tł. z niem.), Poznań 1937, 5

⁶ R. Guardini, *Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der liturgischen Bildung*, w: *Romano Guardini, Ein Gedenkbuch* (red. W. Becker), Leipzig 1969, 329.

wianie się w przeżywanie milczenia i w medytację. Z milczenia bowiem i skupienia rodzi się prawdziwe oglądanie i słuchanie tak istotne dla aktu liturgicznego. Znamienna jest pod tym względem wypowiedź R. Guardiniego: „Gdyby mnie ktoś zapytał, od czego należy rozpocząć życie liturgiczne, odpowiedziałbym, że trzeba uczyć się ciszy i milczenia”⁷.

Mając na uwadze te wszystkie ogólnoludzkie uwarunkowania symboliki liturgicznej można powiedzieć, że wychowanie do liturgii jest wychowaniem do pełnego człowieczeństwa.

b) Wprowadzenie w znaki liturgiczne

Konstytucja o świętej liturgii mówiąc o zasadniczych cechach odnowionych obrzędów używa między innymi znamiennego sformułowania: „... aby na ogół (obrzędy) nie potrzebowały wielu wyjaśnień” (KL 34). Wynika to stąd, że mimo maksymalnego uproszczenia obrzędów, przywrócenia im przejrzystości i dostosowania ich do pojętności wiernych, do zrozumienia liturgii zawsze będą konieczne pewne „wyjaśnienia” (*explanations*).

Dalej trzeba podkreślić, że KL wprowadza rozróżnienie pomiędzy „wyjaśnieniami”, które dzięki reformie ograniczone zostaną do minimum (KL 34), a „katechezą liturgiczną”, którą uważa się za obowiązującą oraz „krótkimi pouczeniami” w czasie samych obrzędów (KL 35).

Konieczność katechezy, pouczeń i wyjaśnień do świadomego i pełnego uczestnictwa w liturgii wpływa z jej misteryjnego charakteru. Liturgia nawet przy optymalnej trosce o prostotę i zrozumiałość pozostanie misterium ukrytym pod osłoną znaków i symboli, które wymagają inicjacji i stają się w pełni zrozumiałe dopiero dzięki mistagogicznemu wtajemniczeniu w cały kontekst zbawczego planu Bożego.

III Instrukcja wykonawcza *Liturgicae instaurationes* odwołując się do faktu zrealizowanej już reformy obrzędów surowo przestrzega przed dalszymi uproszczeniami prowadzonymi na własną rękę. Przekraczanie określonych granic byłoby „odzieraniem liturgii ze świętych znaków i właściwego jej piękna”. Misterium zbawienia realizuje się bowiem pod zasłoną rzeczy widzialnych zrozumiałych przy zastosowaniu „odpowiedniej katechezy” (art. 1).

Zasadniczym sposobem wtajemniczenia w znaki liturgiczne jest więc katecheza liturgiczna. *Ogólne Dyrektorium Katechetyczne* (1971) wyznacza katechezie obowiązek wyjaśnienia znaków liturgicznych, a czyni to nie zdawkowo, lecz akcentując doniosłość problemu: „W katechezie na temat sakramentów należy przywiązywać dużą wagę do wyjaśnienia znaków” (art. 57). Jeszcze większe znaczenie dla omawianej problematyki posiada art. 25 tego dyrektorium, w którym już nie tylko mówi się o „wyjaśnianiu znaczenia obrzędów” dla ułatwienia czynnego uczestnictwa w liturgii, lecz wręcz o „wychowaniu wiernych... do właściwego zrozumienia symboliki”.

Pierwszorzędnym zadaniem katechezy jest wprowadzenie w Biblię, ponieważ wychowanie biblijne posiada zasadnicze znaczenie w prawidłowym zrozumieniu liturgii: „Pismo święte ma doniosłe znaczenie w odprawianiu liturgii (...). W nim też trzeba szukać znaczenia czynności i znaków” (KL 24).

Zrozumienie symboliki liturgicznej wymaga wprowadzenia w świat ukazany przez Biblię. Przynależność do Kościoła i włączenie się w jego kulturowe obrzędy wymaga minimum wtajemniczenia w Ewangelię i dzieje narodu wybranego. Nie potrzeba znajomości całej Biblii, lecz chodzi o zdobycie umiejętności czytania znaków. Katecheza nie ma polegać na wyjaśnianiu znaków i symboli, lecz na wprowadzaniu w historię zbawienia, która pozwoli w ten sposób spontanicznie zrozumieć język znaków liturgicznych. Jeśli znaki

⁷ R. Guardini, *Besinnung vor der Feier der Heilige Messe*, Leipzig 1959, 21—22.

liturgiczne umożliwiają spotkanie Boga z człowiekiem, to właśnie cała Biblia mówi o tego rodzaju „spotkaniach”, o Bogu zawierającym przymierze z ludźmi, pokazuje jak Bóg zbliża się do ludzi przez znaki, przez wydarzenia historyczne i fakty życia codziennego.

Ukazane w Piśmie św. dzieje zbawienia pozwalają lepiej zrozumieć poszczególne znaki liturgiczne. Interpretacja znaków liturgicznych winna więc być ściśle powiązana z teologią biblijną. Zwłaszcza znaki sakramentalne muszą być w katechezie ukazane na tle całej historii zbawienia. I tak na przykład gdy dawniej dogmatyk rozważając chrzest koncentrował się wyłącznie na samym akcie chrztu (jego ważność, *opus operatum* itd.), to dziś w katechezie o chrzcie trzeba wziąć pod uwagę całe działanie zbawcze Boga związane z elementem wody: stworzenie, potop, przejście przez Morze Czerwone, chrzest Chrystusa, chodzenie Chrystusa po wodzie, nakaz chrztu, obrzęd chrztu, poświęcenie wody chrzcielnej itp.

Formacja biblijna niekiedy musi być podbudowana i uzupełniona faktami z historii religii. Dzieje narodu wybranego związane przecież były z historią ogólnoludzką, a znaki rytualne przyjęte przez chrześcijaństwo mają wspólny rdzeń z obrzędowością religii naturalnych.

Wychowanie do znaków liturgicznych należy rozpocząć od dzieciństwa. Należy tu podkreślić szczególną doniosłość pierwszej inicjacji dzieci w świat znaków liturgii. Zwłaszcza lata 4—8 są okresem szczególnie podatnym dla zrozumienia, że fakty materialne mają wartość znaku. W tym okresie dzieci posiadają wyjątkową łatwość „chwytania” oznaczeń symbolicznych. Zdaniem pedagogów dziecko w tym wieku świetnie wyczuwa sens wielkich symboli każdej religii takich jak woda, ogień, światło. Ono nie traktuje je jeszcze racjonalistycznie, lecz kontaktując się z nimi całą swoją osobowością, odczuwa ich bogactwo i zbliża się do Boga nie wiedząc jeszcze wcale, że są one znakami wybranymi przez Boga i przyjętymi w liturgii. Świadome wejście dziecka później w świat liturgii będzie dzięki temu nacechowane łatwością obcowania z symbolami.

Zwrócić należy jeszcze uwagę na to, by — czy to w samym sprawowaniu liturgii, czy też w wychowaniu do znaków liturgicznych — wyjaśnianie nie przeważało nad przeżyciem. L. G a n n a z na przykład jedną z zasad wychowania do zrozumienia znaków formułuje w zdaniu: Znak u siebie nie wyjaśnia, ale się go przeżywa⁸. Uważa on, że spotkanie, do którego prowadzi znak, musi być najpierw przeżyte, a dopiero potem wyjaśnione: w przeciwnym wypadku bowiem wyjaśnienie będzie abstrakcyjne. Racjonalne czy historyczne komentarze nie przybliżają tak istotnie symbolu człowiekowi, jak czyni to samo przeżycie go. To właśnie jest niezmiernie ważne dla katechetów i komentatorów w czasie akcji liturgicznej. Można bowiem niekiedy „przegadać” znak. Będzie wiele objaśnień, ale najgłębsze warstwy osobowości człowieka pozostaną nietknięte i na skutek tego nie dojdzie do międzyosobowej relacji. Najlepszym, właściwym i bezpośrednim interpretatorem sensu każdego sakramentu winien być sam znak. To samo miał chyba na myśli R. G u a r d i n i, gdy pisał: „Nie można mówić: to oznacza to i to”, lecz raczej należy pokazać, jak w tym, co naturalne, wypowiada się nadprzyrodzone. Chodzi nie o wiedzę i pouczanie, lecz o ułatwienie przeżycia aktu rodzenia się symbolu”⁹.

Ogólnie mówiąc w wychowaniu liturgicznym chodzi nie tyle o pouczenie o liturgii i jej znakach, co raczej o wprowadzenie w nie, włączenie w ich świat, o pewnego rodzaju „wycucie” dla nich i wewnętrzne zaangażowanie.

W zagadnieniu wychowania do przeżywania symboli liturgicznych godne

⁸ L. G a n n a z, *Pedagogia znaków*, Katecheza 7(1963)176.

⁹ R. G u a r d i n i, *Liturgische Bildung*, dz. cyt., 47.

uwagi jest, zaproponowane przez J. Dreissena, zastosowanie w katechezie tzw. przepowiadania poprzez obrazy (*bildliche Verkündigung*)¹⁰.

Zdaniem J. Dreissena nasze europejskie myślenie stało się zbyt abstrakcyjne, a w związku z tym powiększył się dystans pomiędzy prawdą i rzeczywistością. Na skutek tego prawda nie jest już doświadczana w rzeczywistości. Rzeczy nie są fundamentem poznania prawdy, lecz tylko jej okazją. Prawda „wyluskana” z rzeczy zostaje ujęta w system pojęć, który już z daną rzeczywistością nie ma nic wspólnego. Jeśli zaś dla unaocznienia jakiejś prawdy posługiwano się obrazem, to obraz ten nie miał nic wspólnego z obrazem pierwotnym oddającym istotę rzeczy. Pochodzi on już od człowieka, jest tylko „skonstruowany” i w całym systemie abstrakcyjnego myślenia pełni właściwie funkcję pojęcia. Nie jest bowiem widzialną rzeczywistością, lecz unaocznieniem prawdy oderwanej od konkretnej rzeczywistości, jest formą stylizowaną. Postępujący proces abstrakcji w filozofii odrywający prawdę od obiektywnej rzeczywistości przeniknął także w myślenie religijne i na teren teologii, oddzielając prawdy wiary od rzeczywistości wiary. Prawdy wiary nie ogląda się już zasadniczo w konkretnym wydarzeniu zbawczym, lecz zostają one z nich wyłączone, podporządkowane prawom myślenia i łączone w system.

By przeciwdziałać tej — zakorzenionej w naszym myśleniu religijnym, w katechizacji i przepowiadaniu — abstrakcji, J. Dreissen proponuje stosować w katechezie „przepowiadanie poprzez obrazy”. „Obraz” pojmuje on w sensie starożytnego *eikon* i analogicznie do wschodniej teologii i ikony. „Obraz” nie jest elementem obcym w stosunku do danej rzeczywistości, pomagającym jedynie ją zrozumieć, lecz ma w niej udział, jest właściwie w pewnej mierze nią samą. *Eikon* jest objawieniem się istoty rzeczy. Proponowana metoda polega na tym, by prawda stała się widzialna w rzeczywistości. Wyrażając to językiem filozofii chodzi o fenomenologię jako metodę poznania, według której istotę rzeczy poznaje się nie przez abstrakcję z konkretnego, lecz tę istotę ogląda się właśnie w tej konkretnej, indywidualnej rzeczywistości.

Taką metodę stosował Chrystus posługując się przypowieściami poprzez które chciał wskazać na symbolikę wszelkiego bytu. Według J. Dreissena przypowieści Chrystusa są w pozytywnym objawieniu tym, czym w objawieniu naturalnym są „rzeczy” jako znaki Stwórcy. Należy więc nauczyć dziecko dostrzegania teologicznej wartości rzeczy, ich teologicznej „przejrzystości”, by widziały ukrytą w nich transcendencję. Inaczej mówiąc dziecko trzeba wprowadzić w religijną „naturalną medytację”, która jest podstawowym warunkiem przeżywania obrzędu liturgicznego.

J. Dreissen wyraźnie podkreśla, że chodzi o *bildliche Verkündigung*, a nie o „*bildhafte*”. Użycie przymiotnika „*bildhaft*” oznaczałoby przepowiadanie powiązane z obrazem, jemu zaś zależy na przepowiadaniu „poprzez obraz” i „w obrazie”. Na przykład Chrystus Pan stosuje często do siebie takie obrazy jak dobry pasterz, światłość świata, winny krzew, droga, brama itp. Byłoby błędem pozbawić dziecko oglądu tych obrazów dając mu jedynie objaśnienia o charakterze definicji. Te obrazy muszą być przez dziecko rzeczywiście widziane, oglądane, rozważane; dopiero wtedy prawda staje się przejrzysta i prosta, a obraz „zapada” niejako do wnętrza dziecka.

Do zagadnienia „przepowiadania poprzez obrazy” należy także symbolika słowa. Słowo jest obrazem pojęcia. Posiada nie tylko swoją akustykę lecz także optykę. Można powiedzieć, że słowo jest „akustycznym, słyszalnym obrazem”. Słowo powinno wnikać nie tylko w nasze uszy, lecz także w oczy. Słowa ujmowane optycznie mogą przemawiać jako prawdziwe symbole (np. obrazowość

¹⁰ J. Dreissen, *Das Symbol in Liturgie und Katechese*, *Katechetische Blätter* 90(1965)351—357.

słowa „przekroczenie prawa”, nawrócenie”. (Wychowanie do optyki słowa, do wrażliwości na obraz słowa jest również wychowaniem do zrozumienia symbolu.

c) Wychowanie do gestów liturgicznych

Wychowanie do znaków liturgicznych obejmuje także odpowiednią formację postaw zewnętrznych i gestów. Z pewnością w duszpasterstwie liturgicznym zbyt wiele jeszcze jest niedoceniań elementu cielesnego w kulcie. Wielu chrześcijan traktuje gesty i postawy jako przeszkodę w intensywności osobistych wewnętrznych przeżyć religijnych, a już zupełnie nie rozumieją ujednoczonej zewnętrznej aktywności całego zgromadzenia. „Trudność jest w tym, że wierzymy za dużo powyżej brwi. Brak nam wiary kolan, rąk, nóg... Wiare trzeba przeżyć, a do tego potrzeba rąk i nóg, oczu i uszu, głosu i całego ciała” (H. Verbecke).

W katechezie liturgicznej należy więc ukazać przede wszystkim podstawowe wartości ciała ludzkiego, jego miejsce w zbawczej ekonomii i znaczenie ludzkiej aktywności cielesnej w kulcie. Niemożliwy jest czysty spirytualizm. Ciało w naturalny sposób musi reagować na intensywność wewnętrznych kontaktów z Bogiem, zwłaszcza kontaktów wspólnotowych. Gesty spełniają podwójną rolę w stosunku do wewnętrznych aktów człowieka: są ich wyrazem i równocześnie wpływają na nie.

Zewnętrzne postawy i gesty są nie tylko wyrażeniem wewnętrznej modlitwy, lecz należy powiedzieć, że sam gest jest modlitwą. Podobnie jak słowem, tak i gestem można mówić do Boga. Modli się przecież cały człowiek, a nie tylko dusza. Zbyt jednostronna jest tradycyjna definicja modlitwy określająca ją jako „wzniesienie duszy do Boga”. W modlitwie i kulcie dusza i ciało tworzą jedność. Dusza działa na ciało i przez nie się wyraża, i odwrotnie: ciało wpływa na duszę. Dlatego w liturgii stosuje się podstawy i gesty, które stwarzają odpowiednią atmosferę, prowadzą do skupienia, są nie tylko środkiem pomocniczym w dysponowaniu człowiekiem do modlitwy, do aktów kultu, lecz także istniejącą dyspozycją podtrzymują i pogłębiają.

Wychowanie do gestów liturgicznych należy rozpocząć od najmłodszych lat, a jest to zadaniem tak katechezy rodzinnej, jak i szkolnej.

W zagadnieniu formacji liturgicznej w aspekcie symboliki fundamentalne znaczenie posiada miłość. Świat znaków liturgicznych dostępny jest tylko dla poznających w miłości. Ostatecznie bowiem zrozumienie symbolu religijnego jest możliwe tylko dzięki miłości i jest skutkiem miłości. Gdzie brak miłości, tam wszelkie znaki pozostaną nieczytelne, nic nie mówiące. Symbol jest przecież nie tylko podporządkowany intelektowi, ile raczej całościowej intuicji serca. Wybitny religioznawca M. Eliade pisze: „Symbol religijny przekazuje swe posłanie nawet jeśli nie ujmuje się jego całokształtu świadomością, symbol zwraca się bowiem do istoty ludzkiej w jego integralności, a nie zaś tylko do samej inteligencji”¹¹.

¹¹ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, (tł. z franc., Warszawa 1970, 142.

Pomoc w praktyce duszpasterskiej mogą stanowić: K. Łopuska, *Wprowadzenie dziecka do modlitwy liturgicznej*, *Homo Dei* 28(1959)74—79; S. Knechtle, *Symbolerziehung*, Ingenbohl 1958; O. Knechtle, *Mit dem Kind durch Kirchenjahr*, Freiburg i Br. 4 1960; H. Halbfas, *Handbuch der Jugendseelsorge und Jugendführung*, Düsseldorf 1960, 554—563; L. Lütthold-Minder, *Ein Weg in die schöne Welt*, Solothurn 2 1962; G. Hausemann, *Katechese und Liturgie*, Graz 1965; R. Baguet, *La formation à l'expression liturgique*, *La Maison Dieu* nr 78(1964)137—144; O. Betz, *Hinführung zur Liturgie*, *Katechetische Blätter* 90(1965)358—365; J. Orchamp, *Célébration, initiation à la liturgie*, Paris 1965; F. Lelubre, A. Laurentin,

Znaki ujmujemy najpierw wzrokiem. R. Guardini zaś powie o oku, że jego korzenie tkwią w sercu. Dlatego do zrozumienia znaku konieczna jest „otwartość serca”, tzn. miłość.

Znak prowadzi do poznania jakiejś prawdy. Do prawdy zaś — według słów św. Augustyna — dochodzi się tylko przez miłość. Konieczność miłości do poznania prawdy przez znaki, które przecież nie ujawniają całej rzeczywistości, na którą wskazują, doskonale wyraża zdanie św. Augustyna: „Nie można kochać tego, czego się nie zna. Ale gdy kocha się coś, co zna się choć trochę, wtedy miłość sprawia, że poznaje się tę rzecz coraz lepiej i doskonalej” (In Joan. 96, 4; PL 35, 1876).

Pomijamy tutaj zagadnienie wiary, która jest podstawowym warunkiem uczestnictwa w liturgii. Wspomnieć tylko można, że wiara w procesie wychowania do znaku ma specyficzne zadania. Wychowanie liturgiczne musi przecież w końcu poprzez swoistą „asezę wiary” wyrobić u wiernych taką zdolność, by nawet w niedoskonałych znakach liturgicznych, a ostatecznie zawsze będą one niedoskonałe, umieli dostrzec i skontaktować się z nadprzyrodzoną rzeczywistością zbawienia przez te znaki „przeświecającą”, oznaczaną i uobecnianą.

ks. Jerzy Grześkowiak, Lublin

2. Problemy i „dubia” prawno-liturgiczne

Żadne prawo nie może być tak szczegółowe, aby przewidziało wszystkie możliwe sytuacje życiowe i powstające w związku z nimi problemy i wątpliwości. Dotyczy to także posoborowego prawa liturgicznego. Po opublikowaniu dokumentów odnowy liturgii nadszedł okres ich konfrontacji z życiem i w związku z tym rodzą się „casusy” i „dubia”.

Można by wyrazić obawę, czy nie wchodzimy znów w epokę nowego rubrycyzmu liturgicznego. Jak dotąd drukowane w urzędowym organie Kongregacji Kultu Bożego „Notitiae” wyjaśnienia dokumentów /*Documentorum explanatio*/ starają się zapobiegać temu niebezpieczeństwu. Przynoszą bowiem nie tylko formalne rozstrzygnięcia wątpliwości, ale komentarze uzasadniające, odwołujące się do pryncypiów i założeń teologicznych oraz pastoralnych odnowy liturgii. Uczą więc stosować te zasady do konkretnych sytuacji, są więc narzędziem teologiczno-liturgicznej formacji. Wydaje się, że obrana droga jest słuszna i szczęśliwa. Rzeczą bowiem najistotniejszą w odnowie liturgii jest uformowanie świadomości i postaw wykonawców i uczestników liturgii, aby ona była dla nich nie jakąś magią niezrozumiałych rytów, lecz miejscem i środkiem osobowego spotkania z Bogiem.

Oto kilka przykładów z ostatnich numerów „Notitiae”.

Papieska Komisja do Interpretacji Dekretów II Soboru Watykańskiego w odpowiedzi na pytanie, czy diakon, zgodnie z kan. 1147 § 1 C.I.C. oraz art. 29 *Lumen Gentium* i art. 22 listu apostołskiego *Sacrum Diaconatus Ordinem* może udzielać benedykcji i sakramentaliów, wyjaśnia, że może udzielać tylko tych benedykcji czy sakramentaliów, które są mu wyraźnie /*expresse*/ zlecone przez prawo.

Teza tych, którzy chcieliby przyznać diakonowi prawo do udzielania

Einführung der Kinder in die Liturgie, München 1965; Th. Maas-Ewerd, *Führung zum liturgischen Vollzug in der katechetischen Unterweisung*, Bibel und Liturgie 40/1967/374—392; W. Kubiś, *Metody i pomoce dydaktyczne a wychowanie liturgiczne dziecka w wieku przedszkolnym*, Homo Dei 38/1969/30—37; P. Krajdocha, *Liturgiczne wychowanie dzieci najmłodszych*, Katecheta 17/1973/254—256; W. Świerzawski, *Niektóre elementy formacji liturgicznej*, RBL 26/1973/176—185.

wszystkich benedykcji i sakramentaliów motywowana jest następująco: jeżeli diakon może czynić więcej (tj. udzielać sakramentów), to może czynić i mniej (tj. udzielać sakramentaliów i benedykcji).

Stanowisko zajęte przez komisję interpretacyjną jest jednak inne. Diakon może udzielać benedykcji w ramach obrzędów, których jest ministrem, czy będzie chodziło o sakramenta czy sakramentalia (np. chrzest, udzielanie wiatyku, pogrzeb, błogosławienie małżeństwa). Poza tym jednak w każdym przypadku musi być wyraźnie upoważniony przez prawo liturgiczne.

Motywacja tego stanowiska zacieśniającego jest następująca: nie można dopuścić do zatarcia na płaszczyźnie znaku, a co za tym idzie — w świadomości wiernych, różnicy pomiędzy różnymi stopniami sakramentalnego (ministerialnego) kapłaństwa (diakon, prezbiter, biskup). Również odnośnie sakramentaliów trzeba uwydatnić, iż różne są ich stopnie ważności i znaczenia w Kościele, co wyraża zastrzeżenie ich ministrom wyższej rangi święceń. Np. błogosławienie opata, konsekracja dziewic, udzielenie tzw. ministeriów lektora i akolity (Por. „Notitiae” 11, 1975, 36—39).

Odnośnie obrzędu sakramentu bierzmowania powstaje praktyczna wątpliwość duszpasterska, czy konieczny jest świadek (*patrinus*) bierzmowania, analogicznie do ojca chrzestnego. „Notitiae” (11, 1975, 61—62) wyjaśniają: zwyczajnie (*de more*) wyjąwszy przypadki nadzwyczajne, powinien być taki świadek. Są jednak trzy możliwości, wśród których zachodzi pewna precedencja, którą należy zachować w miarę możliwości:

- a/ najlepiej, jeżeli świadkiem bierzmowania będzie ojciec /matka/ chrzestny bierzmowanego. W ten sposób jaśniej zostanie podkreślony związek pomiędzy chrztem a bierzmowaniem i lepiej zostanie wypełniony urząd i obowiązek ojca chrzestnego;
- b/ można wybrać osobnego świadka bierzmowania;
- c/ mogą wreszcie sami rodzice przedstawić swoje dzieci do bierzmowania.

Ordynariusz diecezji może zdecydować, który z tych trzech sposobów ma być stosowany w jego diecezji. W przypadkach szczególnych może również zezwolić na przystąpienie do bierzmowania bez świadka.

Postawiono również pytanie, czy procesja z Najświętszym Sakramentem może odbyć się wewnątrz kościoła. „Notitiae” (11, 1975, 64) odpowiadają: *negative*. Instrukcja *De sacra Communione et de cultu mysterii eucharistici extra Missam* nie przewiduje bowiem takiej możliwości. Mowa jest jedynie o procesjach odbywających się na drogach (*per vias*), z jednego do drugiego kościoła. Procesje wewnątrz kościoła nie są właściwie „procesjami”. Nie można się tu powoływać na przykład wieczornej Mszy św. w Wielki Czwartek. Po niej bowiem nie następuje procesja, lecz jedynie uroczyste przeniesienie Najświętszego Sakramentu do miejsca przechowywania.

Natomiast cytowana instrukcja mówi, że w Boże Ciało, gdy nie może odbyć się procesja, należy urządzić uroczystą celebrację w kościele katedralnym lub innym stosownym miejscu, w formie czy to Mszy świętej, czy adoracji Najświętszego Sakramentu z czytaniem Pisma świętego, śpiewem, homilią i czasem medytacji.

Ciekawe jest również wyjaśnienie dotyczące Komunii św. w ramach tzw. Mszy św. konwentalnej („Notitiae” 11, 1975, 123—125). Pytanie dotyczy kapłanów, którzy już celebrowali Mszę świętą, czy mogą przyjąć Komunię św. w ramach mszy konwentalnej czy tzw. mszy wspólnoty (*missa communitalis*). Odpowiedź jest twierdząca. Powołuje się na IGMR n. 76 oraz *Declaratio de Concelebratione* z 7 VIII 1972. W myśl tych dokumentów wszyscy kapłani należący do danej wspólnoty, którzy są zobowiązani do celebrowania Mszy św. osobno *in bonum pastorale fidelium*, mogą w ramach mszy konwentalnej komunikować pod dwoma postaciami lub koncelebrować. To samo potwierdza instrukcja *Immensa caritatis* z 23 I 1973, gdy mówi o możliwościach przystępowania po raz drugi do Komunii św. w tym samym dniu. Rozdział II, n. 6

mówi o kapłanach, którzy już celebrowali Mszę św., że mogą przyjąć po raz drugi Komunię św. *in Missa principali alicuius conventus*. Do takich mszy należy zaliczyć msze konwentualne względnie tzw. „msze wspólnoty”.

W dalszym ciągu są podane pewne argumenty uzasadniające powyższe przepisy prawne. Chociaż bardzo zaleca się kapłanom koncelebrację, zostawia się im wolność celebrowania również pojedynczo, z motywu osobistej pobożności lub z innego powodu (np. szczególna rocznica, śmierć rodziców, przyjaciół, osobiste święto). Msza konwentualna nie daje wtedy możliwości odpowiedniego doboru czytań i modlitw. Z drugiej strony obowiązek uczestnictwa we mszy konwentualnej bez możliwości komunikowania stwarzałaby wtedy sytuację pewnej dyskryminacji wobec zgromadzenia. Dlatego przepisy liturgiczne dają w tym wypadku kapłanom możliwość bądź koncelebrowania, bądź komunikowania pod dwoma postaciami.

Z powyższych względów przyjęło się ostatnio, że w kaplicy papieskiej udziela się Komunii św. kardynałom, biskupom i kapłanom, chociaż już celebrowali Mszę świętą. Dzięki temu mogą w pełni uczestniczyć we mszy papieskiej.

F. B.

II. URZĘDY I SŁUŻBY

1. Formacja animatorów zgromadzenia liturgicznego we Francji

Formacja animatorów zgromadzenia liturgicznego jest problemem należyście docenianym w ruchu odnowy liturgii we Francji, jak o tym świadczy następująca inicjatywa Krajowego Ośrodka Duszpasterstwa Liturgicznego (CNPL), o której donosi „Information CNPL” ze stycznia 1975.

Od wielu lat z różnych stron narzuca się problem ożywienia zgromadzeń liturgicznych. W wielu parafiach lub innych wspólnotach powstają grupy formacyjne dla tych wszystkich, którzy podejmują jakąś odpowiedzialność w zgromadzeniu liturgicznym. Krajowy Ośrodek Duszpasterstwa Liturgicznego (CNPL) ze swej strony zajął się tym zagadnieniem i powołał do życia zespół mający na celu pracę w tym kierunku. Wyniki pracy tego zespołu i zapotrzebowanie idące z dołu, spotkały się szybko. Zapotrzebowanie z dołu to potrzeba kształcenia tych, którzy by podjęli odpowiedzialność za liturgię. Odpowiedzią na to życzenie jest seria wydawnicza ulotek zainicjowana przez CNPL. Ulotki te mają zapewnić informację techniczną i doktrynalną wszystkim tym, którzy ożywiają celebracje w parafiach i we wspólnotach: członkom zespołów liturgicznych, lektorom, kantorom, kierującym śpiewem całego zgromadzenia, kierownikom chórów, instrumentalistom, celebransom.

Co trzy miesiące wydawane będzie 5 do 10 ulotek pojedynczych lub podwójnych, pisanych prostym językiem, przeznaczonych do pracy indywidualnej lub zespołowej. Jest to wydawnictwo Krajowego Ośrodka Duszpasterstwa Liturgicznego opracowywane przez specjalistów każdej z omawianych dziedzin pod kierunkiem naczelnym Claude Duchesneau (adres: „Les Cahiers du Livre” Boite postale 2, 37170 Chambray-les-Tours).

Coraz więcej ludzi świeckich podejmuje dziś zadania ożywiania zgromadzeń liturgicznych. Wielu chciałoby połączyć ze swoją dobrą wolą i dynamizmem kompetencję w zakresie nauki i techniki, co pozwoliłoby im lepiej wypełniać swoją rolę. Już w wielu diecezjach organizuje się w tym celu sesje, weekendy, zgromadzenia robocze i zebrania formacyjne. Dla tych, którzy mogą w nich uczestniczyć, ale także dla tych, dla których nic jeszcze nie uczyniono, te ulotki mogą stać się narzędziem pracy.

Ich celem jest dostarczenie wszystkim animatorom sposobności pogłębienia różnych podstawowych pojęć dotyczących celebracji liturgicznej oraz doskonalenia ich kompetencji technicznych.

Oto przykład tytułów ulotek pierwszych serii z roku 1975: *Seria 1 Ożywianie zgromadzenia liturgicznego; Po co liturgia?; Modlitwa powszechna; Wykorzystanie mikrofonu; Kierowanie śpiewem zgromadzenia; Akompaniament do śpiewu; Seria 2: Celebrans; Czytanie wobec zgromadzenia; Modlitwa eucharystyczna; Przedmioty; Chór; Powielanie i prawa autorskie. Seria 3: Udział świeckich w liturgii; Czy możliwa jest twórczość?; Zgromadzenie; Przygotowanie miejsca; Jaki śpiew w jakim zgromadzeniu?; Korzystanie z płyt w czasie nabożeństwa.*

Sprzedaż odbywa się drogą prenumeraty rocznej /4 serie/. Z podanych tu tytułów (całość będzie obejmowała około 5 ulotek) widać, jak wielkie znaczenie ma dla każdego, kto podejmuje jakieś odpowiedzialne zadanie w zgromadzeniu liturgicznym, możliwość zapoznania się z całością zagadnień liturgicznych, pod kierunkiem specjalistów. Jeżeli chodzi o metodę wykorzystania, oczywiście ideałem będzie wykorzystanie w zespole: rozmowa, pytania i komentarze na podstawie materiału, jaki podają ulotki. Przy pomocy tych ulotek zespół liturgiczny będzie mógł spojrzeć bardziej krytycznie na zgromadzenia liturgiczne, za które jest odpowiedzialny i wprowadzić w przyszłości ulepszenia odkrywając stopniowo, o co chodzi w każdym zgromadzeniu liturgicznym. Dlatego nie byłoby dobrze, gdyby każdy poprzestawał tylko na indywidualnym przeczytaniu albo nabyciu ulotek odnoszących się do jego specjalności (np. gdyby animator śpiewu kupował tylko ulotki odnoszące się do technik muzycznych). Cały zespół powinien studiować wszystkie pojęcia podstawowe, aby rozwinąć liturgię w danej miejscowości.

Ci, którzy obserwują obecne przemiany liturgii i śledzą jej linie rozwoju uznają wszyscy zgodnie, że w przyszłości będzie coraz bardziej wzrastała rola świeckich w niej. Dlatego jest sprawą zasadniczej wagi, czy będzie im dana możliwość kształcenia się, dorównująca ich odpowiedzialności. Oczywiście ulotki te nie będą jedynym środkiem odpowiadającym na potrzebę formacji. Jasne jest jednak, że mogą stanowić, obok wielu innych środków, pomoc i narzędzie rozwinięcia poważnej i globalnej formacji.

tlum. M. Starnawska, Lublin

2. Problemy formacji liturgicznej w Polsce

Problemy formacji animatorów liturgicznych, w tym przede wszystkim kapłanów, zaczynają wszędzie wysuwać się na czoło zagadnień liturgiczno-pastoralnych.

Po wprowadzeniu nowych, zreformowanych według wskazań *Konstytucji o świętej Liturgii*, ksiąg liturgicznych, wytworzyła się mniej więcej wszędzie sytuacja, którą charakteryzuje następująco autor artykułu w dwutygodniku „Gottesdienst”, wydawanym przez Instytut Liturgiczne RFN, Austrii i Szwajcarii¹:

„Jeżeli się mówi, że reforma służby Bożej została w Kościele ogólnie przyjęta pozytywnie, to można to stwierdzenie uznać za słuszne. Należy jednak bardzo wątpić, czy odnowa ta zapuściła głębiej korzenie, zarówno u wiernych jak i u kapłanów. Trudno wyzbyć się podejrzenia, że reforma liturgii w wielu diecezjach została tylko zadekretowana w pismkach urzędowych, określających od jakiej daty co się ma zmienić. Brakło jednak sięgającej w głąb koncepcji. Wprawdzie na płaszczyźnie dekanatów z okazji reformy liturgii Mszy św. zwoływano duchowych, aby im powiedzieć, jakie należy wprowadzić zmiany. Ale dlaczego dokonuje się tych zmian i jaki duchowy pożytek powinien z nich wynikać dla życia religijnego, to nie wszędzie dotarło do świadomości.”

¹ Karl. Schlemmer, *Den Laien zugehört*, Gottesdienst 9(1975)71—72

Pogłębiająca formacja liturgiczna kapłanów-liturgów oraz ich świeckich pomocników, bez których nie można sobie dziś wyobrazić pełnej realizacji soborowej odnowy, jest w tej sytuacji wszędzie wysuwana jako postulat, który jedynie może zapewnić owocowanie wielkiego dzieła odnowy liturgii.

W Polsce, od kilku lat, problemem powyższym zajmuje się Krajowe Duszpasterstwo Służby Liturgicznej oraz działający w jego ramach Krajowy Ośrodek Formacji Służby Liturgicznej. Działanie tego ośrodka, będące realizacją długofalowego planu, rozwija się w trzech kierunkach: redakcyjno-wydawniczym, formacji pastoralno-liturgicznej kapłanów oraz szeroko pojętej formacji służby liturgicznej różnych rodzajów i stopni.

Działalność kierunku pierwszego wyraża się w redagowaniu i wydawaniu (na razie w zasięgu lokalnym, diecezjalnym, na małej poligrafii) *Zeszytów pomocy dla formacji liturgicznej*. Zeszyty te, wydawane co kilka tygodni stosownie od okresów roku liturgicznego, obejmują zwykle wkładki zatytułowane:

- I. *Pomoce dla formacji liturgicznej kapłanów;*
- II. *Pomoce dla formacji biblijnej lektorów;*
- III. *Pomoce dla organisty, chóru liturgicznego i psalterzysty;*
- VI. *Pomoce dla animatorów zgromadzenia niedzielnego i świątecznego;*

Jak widać, pomoce są adresowane do szerszego grona osób bezpośrednio zaangażowanych w różny sposób do przygotowania i kształtowania zgromadzenia liturgicznego. Zawierają one materiały z zakresu podstawowego, wskazania metodyczne oraz materiały do przygotowywania bieżącej liturgii poszczególnych niedziel i świąt.

Wyrazem działalności w drugim ukazanym powyżej kierunku jest istniejąca w ramach Instytutu Teologii Pastoralnej KUL Studium Formacji Pastoralno-Liturgicznej dla duszpasterzy terenowych. Kapłani dojeżdżają na wykłady i ćwiczenia tego studium na jeden lub dwa dni w tygodniu przez dwa lata. Program studium obejmuje wykłady z dziedziny teologii pastoralnej ogólnej, liturgiki ogólnej, liturgiki pastoralnej Eucharystii i sakramentów, oraz ćwiczenia z socjologii, liturgiki pastoralnej i metod pracy formacyjnej w zespołach służby liturgicznej.

Dąży się do przekształcenia studium, po dwóch latach wstępnych doświadczeń, w roczne studium stacjonarne, aby należycie można było uwzględnić w programie elementy formacyjne oraz ćwiczenia praktyczne. Celem studium nie jest przygotowanie naukowców i wykładowców w dziedzinie liturgiki, ale duszpasterzy — specjalistów do kierowania ośrodkami duszpasterstwa liturgicznego na płaszczyźnie diecezji, zgromadzenia zakonnego czy dekanatu lub większej parafii.

Wreszcie trzeci kierunek działania KOFSL obejmuje szeroko zakrojoną akcję formacji służby liturgicznej różnych rodzajów i stopni, szczególnie lektorów. O pracy tej nieraz informowaliśmy na łamach tego biuletynu.

Tutaj krótko, dla całości obrazu, można tylko przypomnieć, że praca ta nie jest pojęta jako tzw. duszpasterstwo ministrantów w znaczeniu tradycyjnym, a więc jako opieka duszpasterska nad aktualnymi ministrantami, ale jako długofalowa, ujęta w ramy dziesięcioletniego programu formacyjnego, praca mająca na celu przygotowanie przyszłych animatorów zgromadzenia liturgicznego, a więc tych ludzi, którzy we wspólnotach lokalnych jako pomocnicy duszpasterzy poczują się odpowiedzialni za kształtowanie żywej liturgii zwłaszcza comiesięcznych zgromadzeń.

W dziedzinie tej opracowano już wiele metod i pomocy dydaktycznych. Trzeba jednak stwierdzić, iż w terenie praca ta jeszcze mało się zaznacza w swoich rozmiarach i skutkach, chociaż w skali globalnej dokonuje się wielkiego wysiłku pastoralno-wychowawczego. Większość duszpasterzy niestety nie rozumie jeszcze i nie docenia zarówno potrzeby, jak i decydującego zna-

czenia formacji liturgicznej dla przyszłości całego duszpasterstwa. Bo przecież Sobór Watykański II wyraźniej przekonywująco ukazał nam wizję duszpasterstwa przyszłości jako duszpasterstwa skoncentrowanego wokół liturgii.

ks. Franciszek Blachnicki, Lublin

III. DIAKONIA SZTUKI

1. Chorał gregoriański w posoborowej liturgii

Ruch odnowy liturgicznej powstały na wiele lat przed Soborem Watykańskim II w swych głównych założeniach miał przybliżyć liturgię wszystkim uczestnikom, zwłaszcza wiernym, odsuniętym niejako na dalszy plan. Jedną z ewidentnych ku temu przeszkód (choć niekoniecznie istotnych) był język łaciński. Stąd wysiłki działaczy tego ruchu szły m. in. w kierunku unarodowienia liturgii.

Sobór zaakceptował zasadnicze zręby tego ruchu i uczynił je własnością całego Kościoła mocą *Konstytucji o świętej Liturgii*. Jednakże zarówno sama konstytucja, jak i dokumenty wykonawcze z biegiem lat wydawane przez odpowiednie kongregacje nie były dobrze odczytywane i dogłębnie interpretowane. Dotyczyło to także sprawy języka i chorału gregoriańskiego jako nierozdzielnie z nim związanego śpiewu liturgicznego. W samej konstytucji w n. 36 §1 czytamy: „W obrządkach łacińskich zachowuje się używanie języka łacińskiego, poza wyjątkami określonymi przez prawo”. Natomiast §2 wyjaśnia: „Ponieważ jednak i we Mszy świętej, i przy sprawowaniu sakramentów, i w innych częściach liturgii użycie języka ojczystego niezadko może być bardzo pożyteczne dla wiernych, można mu przyznać więcej miejsca (podkreśl. moje) zwłaszcza w czytaniach i pouczeniach, w niektórych modlitwach i śpiewach...”. Od samego więc początku języki narodowe zostały do liturgii tylko dopuszczone, a nie nakazane. Ponadto konstytucja z góry zakłada liturgię dwujęzyczną: łacińsko-narodową.

Tymczasem pojęto odnowę liturgii zbyt jednostronnie. W pierwszym rzędzie całkowicie wyeliminowano język łaciński i śpiew gregoriański oraz wszelki śpiew w języku łacińskim (np. wielu duszpasterzy to właśnie uważało za istotę odnowy).

Akcja ta została przeprowadzona bardzo szybko, skoro wydana w 1967 r. instrukcja *Musicam Sacram* przypomina w n. 47: „Niech się zatroszczą duszpasterze także o to, by nie tylko w języku ojczystym, lecz także w języku łacińskim umieli wierni odmawiać lub śpiewać przeznaczone dla nich części stałe Mszy św.” — A w innym miejscu ta sama instrukcja zachęca (n. 51): „Duszpasterze ... winni rozważyć, czy z niektórych utworów muzyki sakralnej skomponowanych w ubiegłych wiekach do tekstów łacińskich ... nie można by korzystać z pożytkiem także w tych (czynnościach), które odprawia się w języku narodowym. Nic bowiem nie przeszkadza, by w jednej i tej samej celebrze niektóre części były śpiewane w innym języku”.

Jednocześnie w wielu krajach zaczął się rodzić „ruch oporu” przeciwko tak pojętej odnowie. Z kolei zwolennicy tego kierunku skrajnie zaczęli bronić łaciny i śpiewów gregoriańskich odzegnując się od tego, co nowe. Naturalna ta reakcja na źle pojętą reformę nie ominęła i Polski.

Stolica Apostolska od samego początku zajmowała stanowisko umiarkowane. Wyrazem tego są nie tylko dokumenty i instrukcje, ale także sukcesywnie wydawane księgi liturgiczne, zwłaszcza przeznaczone do śpiewu. Ukazały się dotąd następujące najważniejsze księgi zawierające chorał gregoriański: *Kyriale Simplex* (1964) zawierające wybrane proste melodie stałych części mszalnych przeznaczone głównie dla wiernych, *Graduale Simplex* (1967), w którym zawarto proste śpiewy zmienne dla scholi, kantora, psalte-

rzysty i ludzi, *Ordo Cantus Missae* (1972), którego pełnym wydaniem jest *Graduale Romanum* (1974), gdzie umieszczono dotychczasowe śpiewy *Graduale Romanum* (1908), ale zmieniono ich układ zgodnie z wymogami mszału 1970 r. i *Ordo Lectionum*, wreszcie książeczka *Jubilate Deo* (1974) zawierająca minimum (kanon) śpiewów gregoriańskich, które powinni znać wszyscy wierni Kościoła rzymskiego jako *unitatis vinculum*. Owe minimum to dialogi i aklamacje mszalne, *Kyrie XVI*, *Gloria VIII*, *Credo III*, *Sanctus* i *Agnus XVIII*, a także wybrane *cantus varii*. Do tej ostatniej edycji kard. Knox dołączył specjalny list skierowany do wszystkich biskupów świata uzasadniający i wyjaśniający stanowisko Stolicy Apostolskiej.

Jak wynika z dotychczasowych rozważań, Kościół nie zrezygnował z chorału gregoriańskiego i konsekwentnie do jego uprawiania oraz studiowania nawołuje. Czy stanowisko takie jest w pełni słuszne?

Przytoczona wyżej instrukcja *Musica Sacram* wyjaśnia w n. 4, że celem muzyki sakralnej jest chwała Boża oraz uświęcenie wiernych. Następnie zaś podaje przymioty tej muzyki. Są nimi: świętość i doskonałość formy.

Świętość wynika nie z obiektywnej świętości poszczególnych dźwięków (nie ma dźwięków bardziej lub mniej świętych), ale ze ściślej łączności z tekstem liturgicznym oraz z funkcji, jaką muzyka sprawuje w poszczególnych częściach liturgii.

Doskonałość formy najogólniej oznacza wysoki poziom artystyczny utworu. Bowiem liturgia, choć stawia wymagania muzyce (czyni to także teatr, opera, film), nie zakreśla granic piękna.

Nie ulega wątpliwości, że chorał gregoriański te przymioty posiada w stopniu doskonałym. Posługując się bowiem samą melodią (bez harmonii, akompaniamentu) łączy się jednocześnie ściśle z tekstem i sięga szczytów estetyki. Można wprowadzić zarzucie, że istnieją melodie typiczne, do których dostosowano więcej tekstów, a więc charakter melodii nie zmienia się zależnie od treści, oraz że rozbudowane formy chorału np. responsoria wcale nie pomagają do zrozumienia tekstu z uwagi na długie melizmy. Zarzuty te nie dotyczą jednak całej twórczości gregoriańskiej, której źródła tkwią w recytatywach i psalmodii, te zaś są ciągle aktualne i żywe. Zresztą wydane księgi zalecają właśnie ten prosty chorał, zostawiając formy bardziej skomplikowane dla przygotowanych zespołów i solistów. Takie zespoły powinny się tworzyć w klasztorach, domach zakonnych, seminariach duchownych oraz domach studiów.

Za uprawianiem chorału przemawia także klimat spokoju, modlitwy, wręcz kontemplacji, jaki ten śpiew wprowadza do liturgii. Żadna późniejsza epoka poczynając od późnego średniowiecza takim osiągnięciem nie mogła i dotąd nie może się pochwalić. Kompozycje wielogłosowe, choć z pewnością bardzo wartościowe, z czasem zaczęły się usamodzielniać. Chciały uzyskać autonomię niezależnie się od liturgii. Stało się to wreszcie w okresie baroku, kiedy to liturgię zaczęto traktować jako tło do odbywającego się w kościele koncertu. Nasza epoka, pełna zgrzytów, dysonansów, poszukiwań, ciągle się śpiesząca, po prostu nie ma czasu, aby się zatrzymać i pomyśleć, modlić się w spokoju i kontemplować — goni za doraźnym przeżyciem, szuka tego, co chwytliwe, co na pierwszy rzut oka czy ucha ładne, melodyjne. I tu może tkwi m. in. źródło pewnej niechęci do chorału gregoriańskiego. Aby bowiem ten śpiew zrozumieć i przeżyć potrzeba czasu i spokoju. Rodzi się też potrzeba studium i „wgrzyzania się” w ukryte piękno chorału. Prawdziwe dzieło sztuki podoba się tym więcej, im bardziej na codzień człowiek z nim obcuje. Natomiast szmira, przebój „chwytą” tylko na początku. W miarę upływu czasu coraz mniej się podoba, aż wreszcie na jego miejsce przychodzi inny, z którym dzieje się podobnie.

Niewątpliwie na niechęć do chorału wpływa też nieznamość języka łacińskiego, tak powszechna w naszym społeczeństwie. Mimo to muzycy wszyst-

kich czasów uważają chorał za szczyt twórczości liturgicznej i estetycznej. Przeciwnicy chorału gregoriańskiego są nie tyle antyreligijni, gdyż nawet niewierzący uznają wartość tego śpiewu, ile antyhumanistyczni, ponieważ występują przeciw źródłom naszej narodowej kultury, ta zaś wywodzi się z kręgu kultury zachodnioeuropejskiej, której chorał zawsze był nieodzownym elementem.

Istnieje jeszcze jeden przymiot chorału, przemawiający za jego uprawianiem, mianowicie obiektywizm. Liturgia potrzebuje atmosfery braterstwa i wspólnoty. Tą uzyskuje się najłatwiej poprzez śpiew. Nie jest jednak obojętne, jaki to śpiew. Jeśli to będzie krzyk współczesnego solisty wykonującego religijne bluesy z towarzyszeniem instrumentów perkusyjnych i podrywającego obecnych w takt rytmicznych piosenek, można mówić raczej o hipnozie i transie, a nie o wspólnotcie. Nawet jeśli religijny tekst ale z muzyką współcześnie kojarzącą się jako świecką (rozrywkową) wykonywać będą wszyscy uczestnicy liturgii, może to być czasem tylko udział w śpiewie ale nie w liturgii. Śpiew taki często właśnie rozprasza i podnieca a nie uspokaja i nie jednoczy do modlitwy. Ponadto nie można narzucać swoich subiektywnych upodobań ogółowi, który albo jest do tego nieprzygotowany, albo też nie gustuje w tego rodzaju muzyce.

Chorał gregoriański ma tę przewagę nad innymi rodzajami śpiewu (zwłaszcza współczesnymi), że jest wypróbowany. Charakter zaś tego śpiewu jest nie narzucający się a raczej zapraszający. Poprzez swoje specyficzne walory w jakiś sposób trafia on do każdego uczestnika liturgii, a to jest właśnie obiektywizm.

Tezy wysunięte powyżej mają charakter dyskusyjny. Jednakże już dziś można z całą pewnością twierdzić, że odejście od chorału w pierwszych latach po soborze było błędem. Należy więc jak najprędzej ten błąd naprawić. Pozostaje pytanie, jak to zrobić? Czy wprowadzane zarządzeniami msze w języku łacińskim w katedrach i znaczniejszych kościołach we właściwy sposób tej potrzebie zaradzają, czy też są tylko zadośćuczynieniem prawu? Być może rozwiązanie leży w umiarkowanym stosowaniu łaciny, a co za tym idzie, takim samym wykonywaniem chorału gregoriańskiego.

ks. Ireneusz Pawlak, Lublin

2. Psalm responsoryjny: recytowany czy śpiewany?

Zagadnieniem tym zajmuje się glossa w nr 102 „Notitiae”, streszczająca wyniki prac różnych autorów na temat natury i roli psalmu responsoryjnego w liturgii. Odpowiedź na powyższe pytanie jest jednoznaczna: psalm responsoryjny oraz *Alleluja* z werselem przed Ewangelią powinno się zawsze śpiewać. Recytatyw zuboża te teksty i pozbawia je wszelkiej mocy i całego uroku. Psalm domaga się natury śpiewu, wynika to z jego pochodzenia i rodzaju literackiego.

W ramach Mszy świętej, jako śpiew międzylekcyjny, psalm był zawsze śpiewany; świadczy o tym cała tradycja gregoriańska. Był wykonywany przez scholę albo jednego kantora jako śpiew medytacyjny, z udziałem całego zgromadzenia.

Taką samą formę zachował psalm responsoryjny w odnowionej liturgii. Wiersz do powtarzania (*responsum*), który powinien być łatwy do zrozumienia i zapamiętania, zarówno pod względem treściowym jak i muzycznym, jest zastrzeżony dla zgromadzenia. Zwrotki psalmu są wykonywane przez psalterzystę, którym z reguły powinien być ktoś inny niż lektor pierwszego i drugiego czytania. Łączenie obu funkcji (lektora i kantora) w niektórych wypadkach może być koniecznością, ale nie powinno stanowić normy. Lektorzy należą do grona ministrantów, psalterzysta jest członkiem scholi. O ile możliwości należy zachować rozróżnienie i prawa obu grup służby liturgicznej.

Czy można czytać wersety psalmu? Byłoby to czymś sprzecznym; jeżeli jednak w jakimś przypadku będzie to konieczne, niech czytanie odbywa się na sposób proklamacji: powoli, głośno, uroczyście, wyraźnie, z opuszczeniem głosu na końcu, aby podprowadzić pod odpowiedź zgromadzenia.

Jest to śpiew medytacyjny, dlatego nie powinno w nim być pośpiechu. Jest to odpowiedź zgromadzenia na Słowo Boże, dlatego musi być wyrazem wiary.

Czy wersety psalmu mogą być śpiewane polifonicznie przez scholę względnie chór? Można tak zrobić w pewnych szczególnych przypadkach, ale nie powinno stać się to regułą: psalm responsoryjny jest śpiewem solisty.

Czy *responsum* może być śpiewane przez scholę? Nie. Byłoby to bowiem pozbawieniem zgromadzenia śpiewu, który jest dla niego czymś własnym, przywróconym mu przez odnowioną liturgię. Melodia *responsum*, aby mogła być śpiewana przez zgromadzenie, musi być oczywiście prosta, „wpadająca w ucho”, łatwa do zapamiętania. Czy oznacza to ubóstwo formy artystycznej? Niekoniecznie: należy dany utwór oceniać według celu, do jakiego jest przeznaczony: prostota nie jest synonimem ubóstwa. Ale powyższa uwaga nie chce być aprobatą faktycznego ubóstwa wielu współczesnych kompozycji, często improwizowanych, bez konstrukcji muzycznej.

Wreszcie trzeba wskazać na bogactwo katechetyczne psalmu responsoryjnego. Trzeba uczynić go przedmiotem medytacji, aby odkryć jego wielkie bogactwa.

(ab)

IV. LITURGICZNA WSPÓLNOTA

1. „Hora competens” Wigilli Paschalnej

Pamiętamy jeszcze te czasy, gdy Wigilia Paschalna odprawiana była wcześniej rano w Wielką Sobotę. Ze zdumieniem pytamy się dzisiaj, jak mogło dojść do takiej anomalii w liturgii, żeby najpiękniejsze i najbogatsze w roku obrzędy, w czasie których rozbrzmiewało uroczyste *Exsultet*, odbywały się przy pustych prawie kościołach w zupełnym oderwaniu w świadomości wiernych od świątecznej atmosfery wielkanocnej.

Decyzja Piusa XII z r. 1951, przywracająca — na razie *ad experimentum* — liturgię paschalną o właściwej porze, tj. w nocy z Wielkiej Soboty na Wielką Niedzielę, a więc odnawiająca liturgiczne przeżycie Wielkiej Nocy, została przyjęta z radością i entuzjazmem przez miłośników liturgii i lud wierny. Pierwsza odnowiona Wigilia Paschalna w roku 1951 w diecezji katowickiej obchodzona była przy szczelnie wypełnionych kościołach.

Dekret ogólny Kongregacji Obrzędów *Maxima redemptionis nostrae mysteria* z dnia 16 XI 1955 wprowadzający odnowioną liturgię Wielkiego Tygodnia, postanawia odnośnie Wigilli Paschalnej, iż powinna się ona rozpocząć o takiej porze, by Msza św. wigilijna mogła się zacząć około północy. Gdyby ze względów duszpasterskich lub publicznego ładu, zdaniem ordynariusza, nabożeństwa należało przyspieszyć, nie mogło się ono zacząć przed zachodem słońca. Pozwolenia przyspieszenie ordynariusz mógł udzielić nie ogólnym dekretem dla całej diecezji lub okolicy, lecz tylko dla tych miejscowości lub kościołów, gdzie zachodziła prawdziwa konieczność.

Faktycznie w Polsce te dyspensy były udzielane bardzo szeroko, tak iż wnet — nie tylko w okolicach wiejskich, ale i w miastach — w większości diecezji Wigilia Paschalna uplasowała się we wczesnych godzinach wieczornych, tuż po zachodzie słońca. Wpłynęło na to głównie pragnienie zachowania bez zmian tradycyjnej, polskiej rezurekcji, odprawianej przeważnie we wczesnych godzinach rannych. Z tej racji polecało się jak najwcześniej ukończyć nabożeństwo wigilli, aby wierni tłumnie mogli wcześniej rano uczestniczyć w rezurekcji.

Rubryki nowego Mszału Rzymskiego z roku 1970 postanawiają, że cały obchód Wigilii Paschalnej ma się odbyć w nocy, tak aby nie rozpoczął się przed zapadnięciem nocy, a skończył przed świtem niedzieli *Tota celebratio Vigiliae paschalis peragitur nocte ita ut vel non incipiat ante initium noctis, vel finiatur ante diluculum diei dominicae*). Ponadto zostało określone, że Msza św. nocna, chociażby odprawiona przed północą jest mszą świętą Niedzieli Zmartwychwstania. Wierni jednak uczestniczący w tej Mszy św. mogą po raz drugi przyjmować Komunię św. w czasie Mszy św. w ciągu dnia.

Szczegółowe określenie właściwej godziny sprawowania liturgii paschalnej należy więc do miejscowego duszpasterza. Musi on zdecydować się na jedną z trzech możliwości odprawiania Wigilii Paschalnej.

- a) wieczorem, po zachodzie słońca;
- b) w środku nocy, tak aby liturgia eucharystyczna miała miejsce około północy;
- c) wcześniej rano, przed wschodem słońca.

Oceńmy kolejno te trzy rozwiązania z punktu widzenia duszpasterskiego.

a) Wigilia Paschalna odprawiana wieczorem

To rozwiązanie będzie się polecało w parafiach wiejskich, przy dalekiej i trudnej drodze do kościoła, zwłaszcza wtedy, gdy procesja rezurekcyjna odbywa się rano. W żadnym wypadku nie powinno się jednak rozpoczynać Wigilii Paschalnej tuż po zachodzie słońca, gdy jeszcze jest jasno. Liturgia światła, zwłaszcza procesja z zapalonym paschałem, sprawowana przy świetle dnia jest nieporozumieniem, elementem znaku, tak ważny i istotny w odnowionej liturgii, zupełnie tutaj się zatracą. Przepisy mówią o „początku nocy”, przez co należy rozumieć rzeczywiste zapadnięcie zmroku, a nie sam moment zachodu słońca. Także tutaj myślenie legalistyczno-rubrycystyczne musi ustąpić przed właściwym wyczuwaniem liturgicznym, litera musi zostać przepojona duchem. W diecezjach, gdzie rezurekcja odbywała się tradycyjnie w sobotę wieczorem, w sposób naturalny będzie ona dołączała się do liturgii Wigilii Paschalnej, jako jej silny i zewnętrzny akcent końcowy. W tym wypadku jednak grozi niebezpieczeństwo zepchnięcia samej liturgii paschalnej do roli nieistotnych „ceremonii wstępnych” na korzyść paraliturgicznej procesji rezurekcyjnej. Wtedy wielu będzie takich, którzy „darują sobie” te nieistotne i długie ceremonie, aby przyjść do kościoła dopiero na „właściwą” rezurekcję. Tej tendencji sprzyjają często nieszczęśliwie zredagowane ogłoszenia (np. w 1973r. w jednym z kościołów katedralnych wisiało ogłoszenie: *godz. 17.00 — Ceremonie wielkosobotnie, godz. 19.00 — Rezurekcja*). Trzeba zapraszać na Wigilię Paschalną jako na Rezurekcję czyli uroczystość liturgiczną zmartwychwstania, która składa się z liturgii eucharystycznej poszerzonej o „liturgię światła” (*Lucernarium*), specjalną liturgię słowa i liturgię chrzcielną oraz z procesji rezurekcyjnej.

b) Wigilia Paschalna odprawiana w nocy

To rozwiązanie nadaje się szczególnie do dużych miast. Spacer po kościołach dużego miasta w Wielką Sobotę wieczorem przedstawia bowiem widok żaloszny: mnóstwo ludzi odwiedzających „Boże groby” bez przerwy wchodzących i wychodzących z kościoła, a wśród tego ruchu celebrans z garstką otaczających go wiernych sprawuje swoje przepisane „ceremonie liturgiczne” Wigilii Paschalnej.

Zupełnie inaczej przedstawia się liturgia paschalna rozpoczynająca się o godz. 21, 22 lub 23 wieczorem. Jeżeli jest ona dobrze przygotowana, przebie-

ga w skupieniu, staje się głębokim przeżyciem wiernych, którymi z reguły będą ci wierni, którzy prowadzą regularne życie sakramentalne, tworząc żywy Kościół w ramach parafialnych struktur administracyjnych. Szczególnie głębokim przeżyciem religijnym zaś może stać się nocna procesja rezurekcyjna z zapalonymi świecami.

b) Wigilia Paschalna o świcie

Były już takie próby u nas, w parafiach wiejskich, bardzo udane. Procesja rezurekcyjna kończąca Wigilię Paschalną zbiega się wtedy ze wschodem słońca. W ten sposób nawiązuje się do prastarej tradycji chrześcijańskiej łączącej zmartwychwstanie ze wschodem słońca.

Jak więc widać, wszystkie trzy rozwiązania mogą zapewnić właściwe i głębokie przeżycie liturgii Zmartwychwstania Pańskiego. Należy więc wybrać to, które najlepiej odpowiada lokalnym warunkom i potrzebom.

ks. Franciszek Blachnicki, Lublin

2. Celebracja Mszy św. z dziećmi

Pod tym tytułem ukazała się niedawno we Francji praca stanowiąca dyrektorium pastoralne Mszy św. dla dzieci¹. Podajemy poniższe omówienie tej pracy według „Informations CNPL” ze stycznia 1975.

Konieczność zajęcia się tym problemem

Zagadnienia związane z wprowadzeniem dzieci w Mszę św. i z ich udziałem nie są nowe i wielu wychowawców czekało aż do dziś, by podjąć pewne inicjatywy w tym kierunku.

Odnowa liturgiczna będąca początkowo dziełem pewnej grupy pionierów, stała się wspólnym dobrem Kościoła dzięki soborowi. W ramach posoborowej odnowy liturgii i ta sprawa doczekała się osobnego dokumentu.

Na początku dokumentu rzymskiego dotyczącego mszy dla dzieci powołano się na prośby z różnych stron świata, w szczególności z krajów języka francuskiego. Biskupi tych krajów przekazują te usilne prośby Stolicy Apostolskiej. Podają także do wiadomości o swoich osiągnięciach i doświadczeniach. Do komisji opracowującej tekst należał także znawca tej sprawy z Francji. Ma on duże doświadczenie w tej dziedzinie i jest w ścisłym kontakcie z wychowawcami. Dzięki temu dyrektorium posiada charakter o wiele bardziej pastoralny i dynamiczny aniżeli prawniczy i w całości odpowiada temu, czego można od niego oczekiwać.

Stanowi więc dobry punkt wyjścia dla pracy i umożliwiło dokładne opracowanie zagadnienia. Dlatego włożono wiele pracy w celu dostosowania tych wskazówek dla potrzeb krajów języka francuskiego (Kanada wydała własną broszurę związaną mocno z programem katechezy bardzo tam rozbudowanym). Zamierzano ująć wyczerpująco to zagadnienie podając wytyczne zarówno pedagogiczne jak praktyczne w tej dziedzinie. Projekt rozrastał się w miarę jego opracowywania, co tłumaczy opóźnienie jego ukazania się.

Praca ta stanowi dla nas wezwanie, aby zająć się intensywniej duszpasterstwem eucharystycznym dla dzieci. Ten wysiłek powinien objąć wszystkie parafie i wszystkie grupy. Taka jest treść wstępu, który — dla Francji — podpisali przewodniczący episkopatu do spraw liturgii i duszpasterstwa sakramentów oraz nauczania religijnego, biorąc na siebie odpowiedzialność za całą tę pracę.

¹ P. Hum, *Célébrer la messe avec les enfants. Notes pastorales et suggestions pratiques*, Paris, 1975.

Należy brać dziecko poważnie

Nasuwa się pytanie: czy odpowiedzialni za zwykłe duszpasterstwo Kościoła, a zwłaszcza za duszpasterstwo liturgiczne naprawdę zapewniają dzieciom miejsce, jakie im się należy? Pomijając przejawiającą się tu i ówdzie skłonność, by interesować się tylko ludźmi dorosłymi, przyznać trzeba, że zbyt często przerzuca się pracę w tej dziedzinie na „specjalistów” nie zdając sobie dostatecznie sprawy, że ich praca wymaga współpracy całych wspólnot chrześcijańskich.

Praca *Odprawianie Mszy św. z dziećmi* ukazuje ten obowiązek w pełnym świetle. Jednocześnie jednak podkreśla jego wymiary. W istocie chodzi tu nie tylko o pewien wkład czasu i zaangażowania osób. Trzeba koniecznie uwzględnić obecne warunki przebudzenia i wychowywania wiary, bo to ma istotne znaczenie. Badania psychologiczne i pedagogiczne pozwoliły lepiej dostrzec ludzkie korzenie postaw duchowych. „Msze dziecięce” — nazwa ta jest dość niezręczna — kierują nas ku głębszemu przemyśleniu całego duszpasterstwa wieku dziecięcego.

Postulat elastyczności

Wprowadzenie dzieci do przeżywania Eucharystii wymaga stałego dostosowywania się do konkretnego zgromadzenia liturgicznego, do jego możliwości i kontekstu życia, w jakim Eucharystia jest sprawowana. Dyrektorium rzymskie daje szerokie możliwości pod tym względem, a praca francuska nasuwa wiele myśli praktycznych, które mogą pobudzić do działania twórczą wyobraźnię wychowawców.

Oczywiste jest jednak, że właśnie ta elastyczność tym bardziej domaga się pewnych mocnych punktów oparcia. W sprawowaniu liturgii z dziećmi — jeszcze bardziej niż z dorosłymi — wszystko musi być przemyślane. Postępować inaczej znaczyłoby działać wbrew celowi, do którego się dąży. Wszelkie inicjatywy muszą mieć jako punkt wyjścia pytanie: o co tu chodzi, co chcemy osiągnąć? Z tego punktu widzenia uwagi doktrynalne dotyczące głównych części składowych celebracji i uwagi towarzyszące każdej konkretnej propozycji działania, stanowią istotny element tego *vademecum* Mszy św., których uczestnikami są w większości dzieci.

Postulat przemiany mentalności

Nie ludźmy się: w wielu wypadkach zmienia się słownictwo, sposób wykonywania obrzędów, ale podłoże pozostaje przedsoborowe. Trzeba dużo czasu na przerobienie naszych struktur myślowych w dziedzinie liturgii, a w szczególności w sprawowaniu Eucharystii.

Mówi się wiele o ekspresji w liturgii. Czy jednak dostrzega się, że chodzi tu o pewną wizję człowieka, o jedność osoby, o rolę symbolizmu w pojmowaniu rzeczywistości i objawianiu pewnej relacji do Boga?

Modny jest wyraz „celebrować”. Co jednak oznacza w rzeczywistości? W jakim stopniu kieruje nas do Jezusa Chrystusa w Jego tajemnicy, w Jego najbardziej aktualnej rzeczywistości?

Usiłuje się wprowadzać w Eucharystię, czynić ją „bardziej żywą”: czy naprawdę osiąga się przez to pogłębienie i dowartościowanie istotnych cech Eucharystii, czyli to, co zamierzała osiągnąć reforma? Czy aż nazbyt często nie poprzestaje się na wprowadzeniu Modlitwy eucharystycznej, czy to oficjalnej czy spontanicznej pomiędzy mniej lub bardziej antropocentryczną modlitwą nad darami i mniej lub bardziej indywidualistyczną modlitwą komunijną?

Dlatego właśnie zespół roboczy zajmujący się tymi zagadnieniami pragnął, aby nowe Modlitwy eucharystyczne przeznaczone dla dziecięcych zgromadzeń liturgicznych — oczekiwane z uzasadnioną niecierpliwością — nie ukazywały się

oddzielnie, jak gdyby jakieś cudowne recepty na rozwiązanie naszych trudności duszpasterskich, aby były włączone w szerszą całość, którą można mądrze wykorzystać. Data ich ogłoszenia na szczęście pozwoliła spełnić to pragnienie.

Możliwości dla parafii

Wszystkich nas dotyczą te zagadnienia. Nie tylko dlatego, że cała wspólnota chrześcijańska powinna troszczyć się o dzieci, którym się to należy, ale bardziej jeszcze dlatego, że czyniąc to, wszyscy ochrzczeni, dorośli i młodociani, odkryją lepiej prawdziwe oblicze Kościoła, który gromadzi ludzi każdego wieku i w którym każdy ma coś do dania i coś do otrzymania.

Zresztą odprawianie Mszy św. z dziećmi może nas wszystkich wielu rzeczy ponownie nauczyć, a przede wszystkim odprawiającego. Może się przyczynić do zażegnania wciąż na nawo odradzającego się rytualizmu, oraz do tworzenia zgromadzeń, w których osoby są dowartościowane, dialogi prawdziwe, a słowa i gesty wyrażają autentyczne zaangażowanie całej istoty w spotkanie z Panem i ze wspólnotą braci.

Jak korzystać z tej pracy?

Zwracamy uwagę przede wszystkim na to, że spis rzeczy bardzo szczegółowy stanowi pewien rodzaj analitycznego indeksu, który pozwala szybko zapoznać się z treścią tomu i znaleźć tam z łatwością to, czego się szuka.

Korzystający z tej pracy zainteresuje się spontanicznie najpierw elementami pastoralnymi, które pomogą mu niezwłocznie w jego praktycznym zadaniu. Już w tym aspekcie tytuły i podtytuły, uwagi na marginesie pobudzą go do zastanowienia.

Trzeba jednak, aby bardziej zasadnicze części książki stały się przedmiotem pogłębionej lektury: znajdą tu dosyć materiału różne zebrania wychowawców, można z tego uczynić podstawę jednego czy dwu spotkań roboczych. Umiejętne rozprowadzenie tej pracy wśród rodziców chrześcijańskich, nieco zaskoczonych wobec rozwoju katechetyki, może im dopomóc do przewyciężenia postawy zbyt pełnej zastrzeżeń albo — przeciwnie — zbyt pragmatycznej.

Narzędzie już istnieje, niewątpliwie niedoskonałe, ale poważne. Wszystko będzie zależało od rozumnego jego wykorzystania przez tych, którzy są odpowiedzialni za duszpasterswo.

tłum. M. Starnawska, Lublin