

Bogusław Nadolski

Biuletyn liturgiczny

Collectanea Theologica 49/2, 67-80

1979

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 LITURGICZNY

Zawartość: I. LITERA I DUCH. 1. O jakość celebracji. — 2. Niektóre uwagi dotyczące sprawowania Mszy św. *cum populo*. — 3. Dwa spojrzenia na rok kościelny. II. DIAKONIA SZTUKI. Nowe śpiewy pogrzebowe. III. LITURGICZNA WSPÓLNOTA. Msza św. bez udziału wiernych*.

I. LITERA I DUCH

1. O jakość celebracji

Do dobrego sprawowania liturgii nie wystarczy dokładna znajomość rubryk. Istnieje zgodne przekonanie, że znajomość przepisów rubrycystycznych stanowi dopiero początek. Spotykamy na ten temat literaturę w postaci artykułów, a nawet pozycji książkowych, choćby dla przykładu wspomnieć R. Gantoy, *Le ministère du célébrant dans la nouvelle liturgie*, Paris 1970, s. 187. Odnowiona liturgia, sprawowana z ludem i wśród ludu, postuluje przejście od rytu do stylu. Ryt bowiem jest swoistego rodzaju gorsetem, podczas gdy styl w pewien sposób wyraża całego człowieka, nie hamuje, daje pewną kontynuację organiczną, otwiera, pomnaża możliwość komunikacji, zwiastowania i nawiązania kontaktów celebransa ze zgromadzeniem liturgicznym.¹

Archidiecezja Chicago zorganizowała dla swoich książy specjalne kursy stylu przewodniczenia w liturgii. Byłoby wielce krzywdzącym stwierdzenie, iż jest to wyraz dążności do udziwniania gestów czy teatralizowania liturgii. Program owego szkolenia zakłada najpierw głębokie wejście w teologię liturgii, a szczególnie Eucharystii, w eklezjologię. Podstawą są dzieła takich teologów jak Schillebeeckx, Bouyer, Lash, Tillhard i in. W ramy „szkolenia” (nie o akademickie szkolenie idzie, lecz jak najbardziej o „przeżyciowe”) wchodzi także antropologia. Na bazie teologicznej i antropologicznej wyrastają dopiero elementy stylu przewodniczenia.

Nie można mówić o właściwym stylu przewodniczenia bez zaplecza teologicznego. Istnieje pod tym względem niebezpieczeństwo: z jednej strony zagraża niebezpieczeństwo pewnego rodzaju nestorializmu eklezjologicznego, a z drugiej — monofizytyzmu². Pojmuje się liturgię jako „coś” wyłącznie otrzymanego, danego do wiernego, bezbłędnego wykonania. Liturgia jest dana — nawet nie „zadana” — do zrealizowania. Osobowa obecność człowieka jest zredukowana do minimum, gdyż chodzi po prostu o materialne wykonanie czynności. Jest to tzw. rytualizm magiczno-legalistyczny³ (upraszczając wyraża się on w takich urzędach: „Mamy mszał, liturgię godzin, trzeba je tylko odmawiać”). Niekiedy ta postawa przejawia się w tzw. mistycyzmie wewnętrznym preferującym wyjątkowe skupienie, odgradzanie się od społeczności.

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Bogusław Nadolski TChr., Poznań.

¹ L. Olivier du Roy, *L'expression personnelle dans la liturgie*, Paroisse et Liturgie 1970, s. 424.

² P. Houix, *Une liturgie personnalisée*, Paroisse et Liturgie 1972, s. 482.

³ L. Olivier du Roy, *art. cyt.*, 420.

Zgromadzenie odgrywa wówczas zupełnie drugorzędną rolę, sprawujący zaś liturgię działa jako *alter Christus — Glorificatus*. Wydaje się, że w naszej polskiej mentalności wiele pozostało takich elementów. Trudno nam być razem z innymi w sprawowaniu liturgii. „Naturalnym” staje się dopiero w zakrystii lub na probostwie.

Z drugiej strony istnieje niebezpieczeństwo monofizytyzmu eklezjologicznego: celebrans winien tworzyć liturgię, zmieniać ją dowolnie, stosować w szerokim zakresie *créativité* — spontaniczną twórczość. Postawa ta przejawia się w nadmiarze zewnętrżności i estetycyzmie⁴. Nie potrzeba, wydaje się, zbytnio zatrzymywać się nad tą postawą. Jest ona nie do przyjęcia. Liturgia Kościoła jest bowiem przede wszystkim *opus Dei*. Jest bogatą rzeczywistością „zadaną”. Nasz kult jest kultem podarowanym. Jest to kult, którego pierwszym autorem jest Chrystus. Stanowisko Kościoła jest również w tym względzie jasno sprecyzowane. Regulatorem życia liturgicznego jest władza kościelna. „Prawo kierowania sprawami liturgii należy wyłącznie do władzy kościelnej. Przysługuje ono Stolicy Apostolskiej oraz zgodnie z prawem biskupowi” (KL 22 i in.).

Należy jednak podkreślić, że właściwym podmiotem sprawowania liturgii jest konkretna wspólnota liturgiczna, a więc Kościół lokalny, który urzeczywistnia Kościół powszechny. Powszechność Kościoła nie zasada się na „jednolitych formach w liturgii” (KL 37). Kościoły Wschodu i Zachodu, czytamy w dekreście o Kościołach wschodnich, mają prawo i obowiązek rządzenia się według własnych, osobnych przepisów, które bardziej odpowiadają miejscowym wiernym i są przydatniejsze (*congruae*) dla dobra dusz (DKW 5). Sobór życzy sobie, aby „na całym świecie troszczono się o zachowanie i rozwój wszystkich Kościołów partykularnych i dlatego trzeba tworzyć parafie i własną hierarchię, gdzie tego domaga się dobro duchowe wiernych” (DKW 4). W zamierzeniach Kościoła leży „zachowanie nienaruszonych tradycji każdego Kościoła partykularnego” (DKW 2). Każdy z nich posiada prawo do „karności kościelnej i spuścizny duchowej” (DKW 3). Bogactwo, różnorodność Kościołów partykularnych wspaniale ujawnia powszechność niepodzielonego Kościoła (KK 23). Kościoły te „korzystają z własnej tradycji” (KK 13) i dzięki temu „poszczególne części przynoszą innym częściom i całemu Kościołowi właściwe sobie dary, tak iż całość i poszczególne części doznają wzrostu na skutek tej wzajemnej łączności wszystkich... Dzięki temu Lud Boży nie tylko stanowi zgromadzenie rozmaitych ludów, lecz także sam w sobie składa się z rozmaitych stanów”. Istnieje w nim różnorodność funkcji, stanu, sposobu życia. Różnorodność ta pozostawia „nienaruszony prymat Stolicy Piotrowej, która całemu zgromadzeniu miłości przewodni, nad prawowitymi odrębnościami sprawuje opiekę i pilnuje, by odrębności służyły jedności” (KK 13). Trzeba jednak zaznaczyć, że w dokumentach soborowych szczególnie w DE i DKW wyrażenie „Kościół partykularny” bywa często używane na oznaczenie rytu, obrządku.

Szczególne znaczenie przypisuje się Kościołowi lokalnemu zgromadzonemu pod przewodnictwem biskupa. „Ten Kościół Chrystusowy jest prawdziwie obecny we wszystkich prawowitych miejscowych zrzeszeniach wiernych, które trwają przy swoich pasterzach, same również nazywane są Kościołami w Nowym Testamencie. Są one bowiem na swoim miejscu nowym ludem powołanym przez Boga w Duchu Świętym i w pełni wielkiej” (KK 26). Te właściwie wspólnoty, w których głoszona jest Ewangelia będąca dla Kościoła „po wszystkie czasy źródłem całego jego życia” (KK 20), w których sprawuje się tajemnicę wieczny Pańskiej, „aby przez Ciało i Krew Pana zespali się ze sobą wszyscy bracia wspólnoty” (KK 26), ta wspólnota, w której na ołtarzu „ofiarowuje się symbol owej miłości i jedności Ciała Mistycznego” (KK 26), te wspólnoty, chociaż nieraz „szcuple i ubogie” żyjące w rozproszeniu

⁴ Tamże, 421.

są podmiotem celebracji liturgicznej, w której Chrystus jest obecny i gromadzi lud w jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół (KK 26).

W konsekwencji takiego ujęcia Kościół lokalny posiada prawo do wyrażania siebie. Dzięki temu liturgia staje się żywą, związaną z konkretnymi egzystencjalnymi, liturgią „naszą”, zachowując jednocześnie łączność z Kościołem powszechnym. Zadaniem duszpasterza jest odpowiednie scalenie elementów konkretnej, żywej wspólnoty parafialnej z życiem Kościoła powszechnego. Kościół powszechny buduje się na planie Kościoła lokalnego. Jednostronne akcentowanie powszechności Kościoła grozi zapomnieniem o konkretnym zgromadzeniu. Zbyt wyłączone wysuwanie konkretnego zgromadzenia zaniedbuje zasadniczą funkcję zgromadzenia liturgicznego, które ma być znakiem powszechności. Te swoiste napięcia ciągle istniejące winny być przeżyte na fundamencie jedności duchowej, a nie tylko na bazie uniformizmu materialnego, rytualnego.

Z takiego ustawienia wypływają pewne konsekwencje dla celebransów. Aczkolwiek celebracja jest wejściem w już „istniejące”, to przecież jest to wejście personalne, wejście jako osoby, a więc aktywne, świadome, zaangażowane. Ono każde celebransowi tak sprawować „zastaną” liturgię, by zgromadzenie wyrażało w niej swoją osobowość⁵. Winno to być sprawowanie liturgii nie tylko cielesne, ale osobowe, bez dualizmu antropologicznego. Chodzić będzie o styl, który jest wyrazem przeżycia wiary u celebransów i uwzględniania przez niego zgromadzonych. Ma to być celebracja „w ciele”⁶, gdyż celebrans nie jest aniołem. Zwraca się uwagę, że podstawą celebracji personalnej jest akceptacja swojego ciała, swojej cielesności. Tylko człowiek zuniifikowany w akceptacji siebie samego⁷, może być obecny sam i dla braci w sprawowaniu liturgii. Postawa taka przyjmuje zgromadzonych z wewnętrzną akceptacją, wynikającą z umiłowania zgromadzonych, z radości ponownego spotkania, z wiary. Postawa taka przyjmuje także zewnętrznie przez spojrzenie, przez uśmiech, tworzenie Bożej atmosfery wiary i miłości. Bóg bowiem chce spotkać całego człowieka przez całego człowieka, bez rubrycystycznego chłodu.

Styl osobowy, a nie anonimowy, zawiera w sobie także element zwiastujący, oznajmujący, ukazujący, manifestujący znaczenie duchowe, wymowę danego obrzędu, tego co dana czynność znaczy dla celebransów i dla zgromadzonych.⁸ Zgromadzenie winno odczuć, że celebrans naprawdę ma na myśli wypowiedziane słowo czy treść zamkniętą w wykonywanym geście. Wystarczy w tym względzie chwila autorefleksji. Np. w jaki sposób zapraszam do modlitwy wymawiając „módlmy się”. Czy jest to tylko deklamacja? Co te słowa oznaczają, jak brzmią? Czy np. dialog przed prefacją rzeczywiście zaprasza zgromadzonych do wewnętrznego połączenia się z dziękczynieniem? Wystarczy zapytać siebie, czy mogę właściwie sprawować kolektę — modlitwę zgromadzenia — nawet jej nie przeczytawszy uprzednio itp.

Styl przewodniczącego winien być stylem modlitewnym.⁹ Dla całego zgromadzenia musi być oczywistym, iż celebrans podczas sprawowania Najśw. Ofiary, rzeczywiście i prawdziwie się modli. Ten element bardziej niż jakikolwiek inny czynnik ożywia uczestnictwo wiernych, sprzyja prawdziwemu odczuciu wspólnoty i przeżyciu Mszy św. jako ofiary całego Kościoła. Autorzy omawiający poruszone zagadnienie w objawie telefonowania w sobotnie popołudnie do kancelarii parafialnej z zapytaniem, który ksiądz sprawował będzie ofiarę o danej godzinie, widzą zdrowy odruch. Wierni bowiem pragną uczestniczyć we Mszy św. z tym kapłanem, którego sposób przewodniczenia najbardziej sprzyja modlitwie.

⁵ P. Houix, *art. cyt.*, 484.

⁶ *Tamże*, 495.

⁷ L. Olivier du Roy, *art. cyt.*, 424.

⁸ *The presidential style of a leader of prayer*, Chicago 1973, 2.

⁹ *Tamże*, 2—3.

Aspekt modlitewny nie jest jednak tak prosty, jak by się wydawało. Nie idzie bowiem o to, aby podczas sprawowania Eucharystii, wewnątrznie się modlić „w sercu swoim”. Fakt, że kapłan się modli autentycznie, musi być także widoczny i przekazywany zewnętrznie. Kapłan nie jest wyświęcany po to, aby się modlić prywatnie przed ludźmi, lecz powierza mu się urząd publiczny, urząd przewodniczenia w modlitwie publicznej, społecznej. Umiejętność takiego sprawowania liturgii, a szczególnie Eucharystii, jest prawdziwym charyzmatem, który można sobie wyprosić. Wydaje się, iż pewną nauką takiego sprawowania liturgii są i mogą być modlitwy w małych grupach, przewodniczenie rewizji życia itp.

Nie są to oczywiście wszystkie elementy składające się na styl sprawowania liturgii. Chciałem tylko zasygnalizować problem i zaprosić czytelników do wypowiedzania się na ten temat. Wydaje się, że problem jakości sprawowania liturgii nie jest banalny ani drugorzędny, lecz wynika z konieczności odpowiedzialnego oddziaływania na uczestniczących w niedzielnej liturgii i zawiera w sobie wcale nie mniejszą nośność teologiczną niż kazanie.

ks. Bogusław Nadolski TChr., Poznań

2. Niektóre uwagi dotyczące sprawowania mszy św. „cum populo”

Osobowy styl przewodniczenia w liturgii nie może prowadzić do zaniedbania przepisów prawnych i rubrycystycznych, które pełnią rolę swoistego *savoir vivre* religijnego. Tytułem przypomnienia podajemy niektóre przepisy dotyczące Mszy św. *cum populo*.

1. Pomimo nałożenia kadzidła przed wyjściem z zakrystii, ponownie nakłada się je po ucałowaniu ołtarza (IGMR nr 129).

2. Jeśli nikt z obecnych nie wypowiada antyfony na wejście, wtedy odmawia ją głośno sam celebrans zaraz po pozdrowieniu ludu, a przed wprowadzeniem do liturgii mszalnej (i przed aktem pokuty — IGMR nr 26). W wypadku odmawiania tej antyfony mówi się ją bez psalmu, bez *Chwała Ojcu* i bez jej powtarzania¹, w wypadku zaś śpiewania zachowuje się wszystkie dotychczasowe jej elementy, a jeśli zachodzi potrzeba nawet dodaje się więcej wierszy wyznaczonego psalmu.

3. Stosowanie tego samego (np. pierwszego) pozdrowienia ludu, tego samego (np. pierwszego) aktu pokuty, tej samej Modlitwy Eucharystycznej oraz tej samej (np. pierwszej) aklamacji po przeistoczeniu jest dużym błędem duszpasterskim.

4. Wprowadzenie do liturgii (po pozdrowieniu) powinno dotyczyć przede wszystkim treści, myśli przewodniej odprawianej Mszy św. (IGMR nr 11, 29 i 86), a nie ograniczać się do podania intencji mszalnej. Właściwym miejscem wymieniania tej intencji (w formie jednego z wezwań) jest Modlitwa Powszeczna.

Wprowadzenie powinno być krótkie i zwięzłe oraz dobrze przygotowane (jeśli zaś nie jest przygotowane, lepiej z niego zrezygnować). Można w nim zwrócić uwagę także na pewne szczególne okoliczności związane z celebrą oraz zapowiedzieć niektóre zmienne części formularza mszalnego; nie wolno jednak ograniczać się tylko do tych informacji.

Ponadto zakończenie wprowadzenia może stanowić przejście do zachęty, a nawet być już samą zachętą do aktu pokuty (względnie do aspersji).

5. Dokumenty liturgiczne z doby zaawansowanej odnowy postanawiają, że *monitiones* (wezwania, zachęty) można wypowiadać *his* (tzn. podanymi

¹ Instrukcja Kongregacji Kultu Bożego z 20 X 1969 o realizowaniu konstytucji apóst. *Missale Romanum*, nr 13a: AAS 61(1969)752; por. *Notitiae* 5(1969)421; EL 83(1969)497 oraz E. Sztáfrowski, PPK t. II, z. 3, s. 245.

w danej księdze) *vel similibus verbis*. Przepis ten spotykamy już w zreformowanym drugim tomie Pontyfikatu Rzymskiego z 13 IV 1961 r. To samo znajdujemy w zreformowanym po soborze rytuale (por. np. obrzędy chrztu, bierzmowania, małżeństwa) oraz w Liturgii Godzin z r. 1971. Ten — z duszpasterskich względów — bardzo cenny i zupełnie wyraźny przepis prawno-liturgiczny został rozciągnięty także na Mszę św. już w okólniku Kongregacji Kultu Bożego z 27 IV 1973 nr 14² w słowach: „Natura... wezwań (przewidzianych w samym Porządku Mszy św.) nie domaga się, by były wypowiedziane w dosłownej formie zaproponowanej w Mszale. Możliwą zatem jest rzeczą pewne przystosowanie tych zachęt — przynajmniej w niektórych wypadkach — do sytuacji danej wspólnoty”. Do omawianych *monitiones* wspomniany okólnik zalicza zachęty do aktu pokuty i do Modlitwy Pańskiej. Nie jest to jednak wyliczenie taksatywne, lecz przykładowe, bo poprzedzone określeniem *veluti*. Przepis zawarty w tym okólniku wszedł do nr 11 Ogólnego Wprowadzenia do drugiego wydania typicznego Mszału Rzymskiego z 26 III 1975. Ogólne Wprowadzenie do pierwszego (z r. 1970) i do drugiego wydania typicznego Mszału Rzymskiego nazywa *monitiones* także *invitationes* (jako określenie zamienne). Analiza tekstu Ogólnego Wprowadzenia oraz samego Mszału Rzymskiego (zwłaszcza z r. 1975) wykazuje, że *his vel similibus verbis* wolno wypowiadać następujące wezwania i zachęty mszalne:

1) do aktu pokuty (por. IGMR nr 29: *sacerdos invitat ad actum paenitentialem*);

2) do aspersioni (*Missale Romanum* 1970 s. 889 i 1975 s. 917 nr 2: *sacerdos... populum ad orandum invitat*);

3) do Modlitwy Powszechnej (IGMR nr 47: *Est sacerdotis celebrantis... brevi monitione fideles ad orandum invitare...*);

4) słów *Módlcie się* po przygotowaniu darów itd. (IGMR nr 53: *Depositionem oblatorum facta et ritibus qui eam comitantur perfectis, per invitationem ad orandum una cum sacerdote et per orationem super oblata praeparatio donorum concluditur*; nr 107: *populum ad orandum invitat, dicens: Orate, fratres*);

5) przy zachęce do *Ojcze nasz* (IGMR nr 56 a: *Sacerdos invitationem ad orationem profert... Invitatio cantu vel clare voce profertur*; nr 110: *sacerdos... dicit monitionem ante orationem dominicam*; nr 192: *celebrans... dicit monitionem ante orationem dominicam*);

6) przy zachęce do przekazania znaku pokoju (IGMR nr 136: *diaconus... invitationem facit ad pacem*; nr 194: *post monitionem... omnes sibi invicem pacem tradunt*);

7) słów: *Oto Baranek Boży* itd. oraz *Błogosławieni, którzy* itd. (IGMR nr 56 g: *sacerdos panem eucharisticum... fidelibus ostendit eosque ad Christi convivium invitat; simul autem cum fidelibus actum humilitatis, verbis utens evangelicis, elicit*);

8) zachęty przed uroczystym błogosławieństwem, np. *Pochylcie głowy na błogosławieństwo, Pochylcie głowy wasze przed Bogiem* (*Missale Romanum* 1975 s. 495: *dicere potest invitatorium... deinde... dicit benedictionem*);

9) zachęty przed modlitwą nad ludem (*Missale Romanum* 1975 s. 507: *dicere potest invitatorium... deinde... dicit orationem*);

10) słów *Idźcie, Ofiara spełniona* (z których treści wynika, że jest to *monitio seu invitatio*).

Przygotowanie darów

a. Dopiero po całkowitym zakończeniu Modlitwy Powszechnej (a nie już pod jej koniec) odbywa się przygotowanie ołtarza do Liturgii Eucharystycznej (przez ustawienie na nim pulpitu z mszałem oraz kielicha i rozłożenia

² AAS 65(1973)346; por. *Notitiae* 9(1973)199; EL 88(1974)490 oraz E. Sztafrowski, PPK t. VI, z. 2, s. 109.

korporału). Podczas tego przygotowania celebrans czeka przy krześle (chyba, że sam musi to robić).

b. Na przygotowanie darów podczas każdej Mszy św. usługujący wręcza celebransowi patenę z hostią (IGMR nr 102 i 133 oraz *Ordo Missae sine populo* nr 14).

c. Słowa *Daj nam, Boże, Przyjmij, Panie...* oraz *Obmyj mnie...* mówi się zawsze po cichu (por. *Ordo Missae cum populo* nr 20, 22, 24 oraz *Ordo Missae sine populo* nr 15, 17 i 18).

Rozróżniamy trzy rodzaje unoszenia w górę chleba (względnie Ciała Pańskiego) i kielicha:

a. najniższa — na przygotowanie darów (IGMR nr 102n. oraz *Ordo Missae*: „trzymając... wzniesioną nieco nad ołtarzem — wznosi nieco nad ołtarzem”);

b. nieco wyższe — po przeistoczeniu (*Ordo Missae*: „ukazuje ludowi”, por. też IGMR z r. 1975 nr 109, 174c, 180c, 184c, 188c, 233, 235e) oraz na słowa: *Oto Baranek Boży...* i *Błogosławieni, którzy...*;

c. najwyższe — na właściwe podniesienie tj. na doksologię końcową kończącą Modlitwę Eucharystyczną („podnosząc”).

Zwróćmy też uwagę, że dopiero po *Amen* (na zakończenie tej doksologii) stawia się na ołtarzu kielich i patenę (IGMR nr 135).

Wlewanie wina i wody do kielicha

a. Podczas przygotowania darów przedtem nie wyciera się kielicha.

b. Przepisane słowa mówi tylko ten, kto rzeczywiście spełnia tę czynność, a więc: celebrans, względnie (przy ołtarzu lub na kredensie) koncelebrans albo asystujący kapłan lub diakon (IGMR nr 133, *Ordo Missae cum populo* nr 20).

Po okadzeniu ołtarza w czasie przygotowania darów można opuścić okadzenie celebransa i ludu (IGMR nr 51).

ks. Roman Michałek, Poznań

3. Dwa spojrzenia na rok kościelny

W dwojaki sposób możemy podejść do roku kościelnego, który składa się z różnych liturgicznych okresów: chronologicznie lub eschatologicznie. Gdy patrzymy nań chronologicznie, staje się on podobny do jakiegoś „liturgicznego zegara”, w którym poszczególne okresy mechanicznie przychodzą i odchodzą. Takie podejście skłania nas do rozumienia roku kościelnego jako liturgicznego pomysłu, obcego i obojętnego ludzkiej egzystencji. Stajemy się wówczas widzami, obserwatorami, którzy z pozycji własnej „skały życiowej” oglądają przepływające, liturgiczne okresy. Pozostajemy niejako na zewnątrz roku kościelnego, oddzielając lata naszego życia od treści, jakie nam on niesie. Ostatecznie tę iluzję oddzielania burzą zmienne koleje i pustka, a w końcu śmierć.

Ponieważ rok kościelny kieruje sprawami życia i śmierci, nie możemy być tylko jego zewnętrznymi obserwatorami. Pominąwszy Słowo Boga, które rok kościelny komunikuje, nie mamy w życiu „skały”, na której moglibyśmy się oprzeć, nasze życiowe oparcia są drobnym, przesuwanym się piaskiem. Jedynym „stałym gruntem” jest Słowo Boga, które rok kościelny prezentuje w jego różnych odcieniach.

Eschatologiczne podejście do roku kościelnego uznaje zmienność i pustkę chronologicznego czasu. Ono także głosi, że „my i całe stworzenie przemienie” (Łk 21,33a), a równocześnie poszukuje „ostatniego słowa”, które „nie przemienie” (Łk 21,33b) i które przekształca nasz chronologiczny czas w eschatologiczny. Chrześcijańska eschatologia odsyła nas do biblijnego „ostatniego słowa” Ewangelii, które z kolei przywołuje stwierdzenie, iż przeszłość i przy-

szłość rozumiane są w relacji do terażniejszości. W ten sposób eschatologiczny czas nie odsyła nas jedynie do przyszłości, lecz także do chronologicznego czasu, który jest przekształcany przez zrozumienie i życie w świetle „ostatniego słowa” Boga. Przekształcenie chronologicznego czasu opisane jest w liście do Efezjan (5,15—20). Polega na tym „abyśmy żyjąc w swoim chronologicznym czasie nie zbaczali w niczym od prawa obowiązku, czyniąc mądry i święty użytek z każdej sposobności, aby gorliwość i czynienie dobra były jak gdyby zapłatą, za którą czynimy czas naszym własnym, przekształcając go w ten sposób na czas eschatologiczny. W innym wypadku dni czasu chronologicznego w ludzkim życiu są 'złe' w tym sensie, że podlegają wszelkim próbom bez żadnych nadziei na owoce. Dlatego należy połączyć poczucie obowiązku z tym, czego życzy sobie Pan, aby żyć w eschatologicznym czasie, radośnie służąc Bogu” (według leksykonu Thayera). Żyjemy w eschatologicznym czasie jeżeli nasze życie osadzone jest „na skale Ewangelii”, która stanowi „ostatnie słowo” Boga do nas.

Chronologiczny czas naszego życia jest na fundamencie z „piasku” i tylko ufność i posłuszeństwo „ostatniemu słowu” Ewangelii może przekształcić go w pełny, eschatologiczny czas. Ostatnie słowo Bożego miłosierdzia (Rz 5,9) przemienia naszą przeszłość godną potępienia z powodu winy, w przebaczenie we wierze. Ostatnie słowo wyzwolenia Bożego (2 Kor 1,10) przemienia niepokój o przyszłość w ufność nadzieję, a pustkę terażniejszości w radość z czynów miłości.

Rozwój religijnego roku

Sledząc rozwój religijnego roku zauważamy różne sposoby, za pomocą których, próbujemy odkupić nasze życie ze „zła” zwykłego trwania. W naszej krótkiej historii rozwojowej zwrócimy szczególną uwagę na okres Epifanii.

1. Cykle natury

Przez przyrodniczo-cykliczne mity o ciągłej odnowie natury ludzie próbowali odkupić swój chronologiczny czas od „zła” bezsensu i moralności. Ich „ostatnim słowem” było połączenie swego życia z zanikaniem i odradzaniem się płodności w przyrodzie, dzięki temu życie wydawało się trwać wiecznie i nie miało eschatologicznej, nieprzekraczalnej linii. Takim był mit o Tammuzie, często utożsamianym z egipskim Ozyrysem i greckim Dionizosem, który zabity w czasie rocznego letniego przesilenia, ożywał w czasie przesilenia zimowego i znów wracała płodność w przyrodzie. Oczywiście, że chronologiczne powtórzenia cykli natury nie zapobiegają zmiennym kolejom, pustce i śmierci naszego życia. Jednakże, czy nie próbujemy odkupić nasz chronologiczny czas przez cykle natury bez mitów? Ciągłe próbujemy zabezpieczyć się przed rozczarowaniem i śmiercią, mówiąc sobie: „Będzie zawsze następny rok, lub następne zajęcie, lub następny małżonek, itd.” Lecz nie zawsze będzie następne „coś” i bez eschatologii w Ewangelii nasz *eschaton* (koniec, jako coś ostatniego) nadejdzie, zanim poznamy nasz Boski *telos* (koniec jako cel).

2. Wspomnienie historyczne i antycypacja

W Izraelu chronologiczny czas był odkupiony przez interpretację jego wydarzeń jako czynów Boga. Przeszłość była wspomniana, a przyszłość — antycypowana w nadziei i oparciu na tym, czego Bóg dokonał i czego jeszcze dokona. W przeciwieństwie do cykli natury, które następowały z regularnością zegarka, historia Izraela obfituje w zdumiewające zaskoczenia, z powodu Bożej Opatrzności. To przeciwstawienie ukazywało się w konfliktach pomiędzy religijnym rokiem Izraela a cyklami natury. W Izraelu np. nakładano

pewien post podczas przesilenia zimowego, które kolidowało z najniższym punktem w cyklu Tammuz (Zach 8,18).

Historyczna podstawa tego postu wywodziła się z czasów obłężenia Jeruzolimy przez Nabuchodonozora, około zimowego przesilenia 588 r., kiedy „głód srożył się w mieście i nie było chleba dla ludu w kraju” (2 Krl 25,3). Także około zimowego przesilenia, żydowskie święto Chanukka upamiętniało ponowne oddanie świątyni, po uratowaniu jej przez Machabejczyków przed Antiocha Epifanesem, który sprofanował świątynię. R. 14 Księgi Rodzaju był czytany w święto Chanukka w synagodze i Filon interpretował wzmiankę o Melchizedeku dającym chleb i wino Abrahamowi, jako o Logosie rozdającym „kielich miłości i obfitości Bożej”.

Podobnie jak Izrael, często żyjemy wspomnieniem przeszłości i antycypacją przyszłości w takim stopniu, że nie przeżywamy swego „teraz”. Uciekamy od trudów terażniejszości w utopijne marzenia.

3. Eschatologiczna Ewangelia

Jezus Chrystus przyszedł, umarł i zmartwychwstał nie według programu cykli natury, lecz zgodnie z tajemnicą Bożego, odwiecznego planu. Ponadto, bardziej niż wspomnienie i antycypację Ewangelia podkreśla: „Oto teraz czas upragniony, oto teraz dzień zbawienia” (2 Kor 6,3). Przeszłe przyjście Chrystusa i ponowne przyjście mają nas umieścić w „teraz”, w obecnym czasie naszego życia. Jezus Chrystus, Alfa i Omega, „ostatnie słowo” Boga, odnośnie przeszłości i przyszłości jest Emmanuelem, Bogiem z nami, teraz. Przez „ostatnie słowo” Ewangelii czas eschatologiczny nie odnosi się jedynie do przyszłości, ku której wypełnieniu zdążamy, lecz do terażniejszości, do zaufania Panu, który żyje i króluje teraz i na wieki. On przychodzi do nas z przeszłości ze słowem miłosierdzia, które rodzi wiarę, z przyszłości ze słowem zwycięstwa, które rodzi nadzieję, z terażniejszości ze słowem powołania, które rodzi uczynki miłości. Tak więc rok kościelny to nie cykle natury, ani wspomnienia i antycypacja, lecz wielość aspektów jednej Ewangelii Boga, którą głosi się i której wierzy się w terażniejszości.

Nadal jest prawdą, że ostatnim przeciwnikiem naszego chronologicznego czasu jest śmierć, lecz „ostatnie słowo” ogłoszone jest w Jezusie Chrystusie, który powstał z martwych „jak wam powiedział” (Mk 16,7). Przeżywać swoje życie w zaufaniu tej nowinie, spełniając swój tymczasowy obowiązek na ziemi, oznacza żyć eschatologicznie. Według teorii abp Carringtona dotyczącej struktury Ewangelii Marka, powiedzenie Jezusa, że „uczniowie nie poszczą, dopóki pan młody jest z nimi” (Mk 28,18—22), było czytane około zimowego przesilenia. W przeciwieństwie do mitu o Tammuzie, Jezus jest ogłoszony jako prawdziwy Pan Młody Kościoła.

Ostatnie słowo Ewangelii stało przede wszystkim w opozycji do cykli natury. Z drugiej strony wypełniło, realizowało oczekiwanie Izraela dokonując tym samym pewnego rodzaju „korekty”. W odniesieniu do żydowskiego oczekiwania (element antycypacji), „kiedy dni postu staną się radością i szczęściem, i dniami radosnego postu dla domu Judy” (Za 8,19), Jezus jest ogłoszony tym, który miał przyjść, więc jego uczniowie nie poszczą, lecz cieszą się. Według opinii Aileen Guilding epizod o godach w Kanie (J 2,1—11), był czytany przez chrześcijan wtedy, kiedy w synagodze czytano Rdz 14. Jezus jest więc ogłoszony jako prawdziwy Logos, który rozdając puchar wina miłości, jest prawdziwym Melchizedekiem. Około zimowego przesilenia 6 stycznia 200 r. (według McArthur'a) chrześcijanie obchodzili jednoczące święto Epifanii, które było przeciwieństwem do egipskiego mitu o Ozyrysie. Ozyrys był podnoszony z wody śmierci 6 stycznia każdego roku przez swoją małżonkę Izydę, która była bóstwem kontrolującym gwiazdy. Jezus, który urodził się w tym samym czasie, jak głosi Ewangelia narodzenia, jest prawdziwym Zbawcą odnoszącym wieczne zwycięstwo nad śmiercią, jest prawdziwym Bo-

giem wychodzącym z wody chrztu (według Ewangelii chrztu Jezusa), dającym przez chrzest nowe życie wszystkim wierzącym. W przeciwieństwie do bóstwa Izidy, Ewangelia Epifanii (Mt 2,1—12) głosi, że Bóg w Chrystusie kontroluje gwiazdy: gwiazda zatrzymała się nad miejscem, gdzie Chrystus urodził się. W ten sposób poprzez lekcje, które czytamy w uroczystość Epifanii, Ewangelia powiedziała „ostatnie słowo” przeciw palestyńskim i egipskim cyklom natury i wypełniła oczekiwania eschatyczne narodu wybranego.

4. Sentymentalny zwyczaj

W IV w. Kościół zatracił eschatologiczne podejście do roku kościelnego i w ogóle do czasu. Zmianę tę Charles Williams opisuje jako „pogodzenie się z czasem” czyli swego rodzaju pojednanie Kościoła z chronologicznym biegiem wydarzeń. Za czasów Konstantyna Kościół umocnił swoją pozycję społeczną i ekonomiczną, czyniąc z niej swoją własną „skałę”, niezależną od „ostatniego słowa Boga”. W takim środowisku było trudniej uwierzyć, że niebo i ziemia przeminą lub, że fundamenty ludzkości są niczym innym jak piaskiem. Cała uwaga była skupiona na bogatych liturgicznych rekwizytach, na bogatej oprawie liturgii, stąd zatracano ostrość problemu „życie-śmierć” i eschatologiczne do nich podejście.

Pytanie do nas

Jak winniśmy podejść do roku kościelnego? Jak winniśmy podejść do Epifanii? Jak do cyklu natury, w którym ujmujemy Epifanię chronologicznie? Jak do wspomnienia-antycypacji, w której Chrystus jest Panem przeszłości i przyszłości, lecz oddalony od naszego obecnego życia? Jak do zwyczaju, który naśladowujemy sentymentalnie? Czy też eschatologicznie? Widzimy sami, że „skały” ludzkich konstrukcji zabezpieczających trwałość i znaczenie chronologicznego czasu stają się zwyczajnym „piaskiem” i coraz bardziej prawdziwe staje się stwierdzenie św. Pawła, że „postać tego świata, który znamy, przemija” (1 Kor 7,31). Podobnie jak w czytaniu Ewangelii przeznaczonym na Epifanię (Mt 2,1—12), niektórzy ludzie łączą się z pościgiem Heroda za władzą, inni z dworem Heroda goniącym za konsumpcyjnym stylem życia, jako środkami do wypełnienia pustki chronologicznego czasu i chwilowego zadowolenia z życia. Jak kiedyś, tak i teraz kultura ludzka doświadcza pesymizmu z powodu fiaska prób człowieka nad wypracowaniem swojej własnej przyszłości. W tej dwutorowości poszukiwania adekwatnej eschatologii o typie „życie lub śmierć”, dla nas chrześcijan, rok kościelny nie jest dowolnym pomysłem liturgicznym, lecz środkiem dla komunikowania „ostatniego słowa” Ewangelii Bożej, które czynimy naszą życiową „skałą”. Ufając Bogu, który, jak mówi epifanijne czytanie (Ef 3,1—12) „da poznać mocom i zwierzchnościom na wyżynach niebieskich, że Jego mądrość i Jego plany zapanują”, jesteśmy uwolnieni z zależności od wszelkich bałwochwalczych władz ludzkich, czy od zimnych, mechanicznych praw natury.

Przez eschatologiczne podejście do roku kościelnego, żyjemy w chronologicznym czasie, uwzględniając zmienność i śmierć naszego życia, lecz w wierze nasze życie oparte jest na „ostatnim słowie” Ewangelii, którą komunikuje nam rok kościelny¹.

ks. Wiktor Dziedzich TChr., Poznań

¹ Opracowano na podstawie artykułu M. Crum Jr., *Our Approach to the Church Year: Chronological or Eschatological?*, *Worship* 51(1977) 24—32.

II. DIAKONIA SZTUKI

Nowe śpiewy pogrzebowe

Wydanie w 1977 r. nowych obrzędów pogrzebowych dostosowanych do zwyczajów diecezji polskich stało się niewątpliwie wydarzeniem historycznym. Zastąpiły one dotychczasowe obrzędy z 1963 r., które w założeniu swoim stanowiły jedynie etap przejściowy. Jeżeli ten etap trwał blisko 15 lat, to należy przypuszczać, że obecne obrzędy przetrwają znacznie dłużej, tym bardziej, że zostały oparte na posoborowym *Ordo Exsequiarum* z 1969 r. Tak więc liturgia pogrzebu została w Polsce na długie lata utrwalona.

Śpiewy związane z obrzędami grzebania ciał zmarłych od najdawniejszych czasów stanowiły integralną część uroczystości pogrzebowych. Tak było u Sumerów, Egipcjan i Rzymian. Również pogrzeby w Starym Testamencie odbywały się z towarzyszeniem muzyki. Nic dziwnego, że przeszły one do liturgii w chrześcijaństwie. Śpiewy pogrzebowe nie są tylko dodatkiem do rytu, ale stanowią jego istotną część. Nie mogą być przeto bagatelizowane. W najnowszym obrzędzie pogrzebowym można zauważyć szereg pozytywnych momentów dotyczących śpiewu np. wiele nowych melodii, możliwość zamiany śpiewów zawartych w rytuale na inne powszechnie znane, nowy sposób sprawowania tzw. wigilli za zmarłych, które przecież z natury swojej wymagają śpiewu. Przy układaniu — jak się wydaje zbyt pośpieszonym — nowego rytu pogrzebu, nie uniknięto jednakże pewnych niedociągnięć, które pragniemy pokrótce omówić.

1. Rubryki

Mimo, iż rubryki i objaśnienia nowych obrzędów są bardzo szczegółowe, pominięto w nich pewne wskazania, które byłyby bardzo pożyteczne. Sformułowanie rubryki nr 37: „Wszyscy odmawiają Modlitwę Pańską” sugeruje wyłącznie recytację. Tymczasem według Wprowadzenia Ogólnego do Mszału Rzymskiego (1969) w nr 18 „słowa 'mówić' lub 'wypowiadać', zamieszczone w rubrykach lub przepisach, należy odnieść zarówno do śpiewu jak i recytacji...” Stąd wynika wniosek, że *Ojciec nasz* powinno się w pierwszym rzędzie śpiewać, chyba że istnieje powody, by je tylko odmawiać. Podobnie brak wzmianki o możliwości śpiewu znaku krzyża (nr 29B) oraz dialogów (np. nr 29A) i modlitw końcowych (np. nr 29B).

Modlitwa nad ciałem złożonym do trumny i przy nawiedzeniu zmarłego (rozd. II) zawiera trzy formuły, z których każda składa się z psalmu przepłatanego refrenem, krótkiego czytania Pisma św. oraz modlitwy końcowej. Brak przy tym jakiegokolwiek wzmianki, że psalmy mogą, a nawet powinny być śpiewane. Przeoczenie to dziwi tym bardziej, że w dalszych partiach pogrzebu wydrukowano te same psalmy z melodiami. Wystarczyło więc podać tylko odnośne stronicie lub numery i problem by nie istniał.

W miejscach, gdzie rubryki pozwalają zastąpić wydrukowane teksty „innymi odpowiednimi pieśniami”, dobrze by było podać propozycje takich pieśni, gdyż rozumienie pogrzebu chrześcijańskiego nie zawsze jest poprawne i często niektóre wspólnoty będą śpiewać pieśni pokutne lub „żałobne” zamiast pieśni o prawdziwie zmartwychwstania. Swoją drogą, brak dotąd teologicznie poprawnych tekstów przeznaczonych na te okoliczności. Dlatego też nie mogą powstać nowe pieśni. A są one wręcz palącą koniecznością.

2. Teksty

Uwaga związana z tekstami dotyczy jedynie śpiewów przed Ewangelią. Wersety przed Ewangelią poprzedzone są wyłącznie aklamacją *Alleluja*. Brak zastępczej aklamacji przypadającej na Wielki Post (np. *Chwała Tobie, Królu*

wieków lub innej). Wywołać to może przekonanie, że przy pogrzebie nawet w okresie wielkopostnym można wykonywać *Alleluja*, co przecież nie jest zgodne z obowiązującymi normami. Doświadczenie uczy, że wykonawcy mało zastanawiają się nad sensownością poszczególnych tekstów i śpiewają tak, jak „jest napisane”. Można więc przypuszczać, że tylko nieliczni zastąpią *Alleluja* odpowiednią aklamacją.

3. Melodie

Niektóre melodie nowego rytu przejęto z poprzednich obrzędów np. *Niech aniołowie, Jeśli zachowasz, Witaj Królowo*. W niektórych poprawiono teksty np. *Ja jestem zmartwychwstanie* zamiast poprzedniego: *Jam jest zmartwychwstanie*. W większości jednak obrzędy pogrzebu zawierają nowe melodie. Przy pieśniach na ostatnie pożegnanie podano nazwiska kompozytorów. Inne śpiewy — zgodnie z tradycją obowiązującą przy wydawaniu ksiąg liturgicznych — są anonimowe. Melodie antyfon zostały w większości oparte na odpowiednich antyfonach gregoriańskich. Melodie do psalmów zaczerpnięto także ze skarbca gregoriańskiego. Nie wdając się w ocenę nowych śpiewów należy stwierdzić, że liczba ich jest dość znaczna. Z tego względu byłoby lepiej, gdyby nowy ryt pogrzebu został wprowadzony najpierw eksperymentalnie w kilku wytypowanych parafiach. Każda bowiem melodia, choćby najpoprawniej zbudowana, musi przejść próbę czasu. Może bowiem okazać się mało komunikatywna lub mało „chwytyliwa”. Po okresie próby okazałoby się, które melodie należy zachować, a które poprawić lub skomponować na nowo. Taka konsultacja z wiernymi jest niezmiernie korzystna dla rozwoju muzyki liturgicznej. Dopiero wówczas można by melodie wydrukować i ogłosić jako obowiązujące. Tymczasem stało się wręcz odwrotnie: duchowieństwo, organiści i wierni zostali postawieni przed faktem dokonanym i muszą się uczyć nowych melodii, choćby te w pełni na to nie zasługiwały. Istnieje więc możliwość powstania tzw. melodii martwych, które znajdują się wprawdzie w obrzędzie, ale których nie śpiewa się chętnie, a czasami wcale. Skoro praktykę taką pominięto przy wprowadzaniu obrzędów pogrzebowych, może byłoby dobrze ją uwzględnić przy wydawaniu następnych ksiąg liturgicznych?

W związku z melodiami pozostaje do poruszenia jeszcze jedna sprawa. Dotychczasowe doświadczenia wskazują, że wierni, jak dotąd, mało włączają się w śpiewy pogrzebowe. Zasadniczo odbywa się dialog między kapłanem a organistą. Nie jest to sytuacja godna pochwały. Wprawdzie trudno spodziewać się od pogrążonej w smutku rodziny pełnego udziału w śpiewach, ale obok niej w pogrzebie uczestniczy sporo innych osób czy to znajomych zmarłego, czy też ludzi wiedzionych prostą ciekawością, czy wreszcie „etatowych” pogrzebników. Gdyby znali oni śpiewy pogrzebowe, przynajmniej w części włączyliby się w nie. Stąd przed duszpasterzami i organistami oraz katechetami stoi ogromne zadanie nauczania podstawowego repertuaru pogrzebowego: dzieci, młodzieży, zespołu śpiewaczego, ministrantów, a także wszystkich wiernych. W przeciwnym przypadku pogrzeb w dalszym ciągu pozostanie obrzędem, na który przychodzi się popatrzeć, ale w którym nie bierze się udziału czynnego.

ks. Ireneusz Pawlak, Lublin

III. LITURGICZNA WSPÓLNOTA

Msza św. bez udziału wiernych

Nowy Mszał Rzymski, zreformowany według norm Soboru Watykańskiego II, zawiera specjalny formularz mszalny *Missa sine populo*, tzn. Msza św. bez udziału ludu. Jest to uproszczony obrzęd Mszy św. z uczestnictwem wier-

nych, który wymaga obecności przynajmniej jednego usługującego. Nazwa *Missae sine populo* wchodzi w Kościele coraz powszechniej w użycie zamiast określenia *Missae privatae*, które spotkało się w naszych czasach z dezaprobatą nowych przepisów liturgicznych. Rubryki z r. 1960 zawierają w tym względzie następujące wyjaśnienie: „Najświętsza Ofiara Mszy św., sprawowana według kanonów i przepisów liturgicznych, jest aktem publicznego kultu oddawanego Bogu w imieniu Chrystusa i Kościoła. Należy zatem unikać określenia Msza prywatna”¹.

Historia Mszy św. bez udziału wiernych stanowi skomplikowany problem. Podstawowa trudność polega na ustaleniu istotnych cech tej mszy, epoki i przyczyn jej powstania. Istnieje kilka teorii próbujących wyjaśnić te zagadnienia. Pierwszą teorię, której autorem jest Otto Nussbaum², można streścić następująco: Msza św. bez udziału wiernych polegała na tym, że kapłan odprawiał ją cichym głosem, niezależnie od obecności wiernych, nie kierując się żadną racją duszpasterską. Głównym motywem odprawiania takich mszy, była troska kapłanów o swoje własne zbawienie. Ten rodzaj celebracji rozwinął się w VII wieku w klasztorach na terenie cesarstwa frankońskiego. Angelus Häussling³, autor drugiej teorii, przytacza inne przyczyny powstania mszy bez udziału wiernych. Według niego istnienie tej celebracji jest konsekwencją naśladowania przez Galię tradycji liturgicznych Rzymu w VIII wieku. Liturgię Rzymu cechowała pewna dwutorowość. Z jednej strony istniały uroczystości stacyjne w bazylikach, a z drugiej — małe obchody liturgiczne w kościołach tytularnych. Ten system rozpowszechnił się szybko w głównych miastach Europy Zachodniej. Na liturgii Rzymu wzorowały się przede wszystkim stolice biskupie i klasztory. W stolicach biskupich ośrodkami głównych uroczystości były katedry, a podrzędnych obchodów liturgicznych — kościoły parafialne, sanktuaria i kaplice. W klasztorach zaś pierwszorzędną liturgią była Msza św. wspólna, tzw. konwentualna przy głównym ołtarzu, a drugorzędną — Msze św. bez udziału ludu przy ołtarzach bocznych i w kaplicach. Klasztory były pewne, że przez tę liturgię wypełniają właściwe i doskonałe *opus Dei*, usankcjonowane tradycją rzymską, co było już wystarczającym dowodem jej doskonałości. Nie wydaje się jednak prawdopodobne, aby naśladowanie zwyczajów rzymskich było bezpośrednią przyczyną powstania mszy bez uczestnictwa wiernych. Trzeba bowiem stwierdzić, że liturgia rzymska sprawowana tak w bazylikach, jak i w kościołach tytularnych suponowała obecność uczestniczącego ludu. Tak więc argumentacja Häusslinga nie przekracza granic hipotezy.

Najbardziej prawdopodobną racją powstania mszy bez udziału wiernych było stopniowe obniżanie się czynnego uczestnictwa ludu w liturgii. Proces ten rozpoczął się w VI wieku w cesarstwie frankońskim. Był on widoczny szczególnie we Mszy św. w postaci częściowego zanikania śpiewu wykonywanego przez lud, modlitwy wiernych, procesji z darami i komunii wiernych. Mogły to być przyczyny, dla których kapłani nie widzieli już rzeczywistej konieczności uczestniczenia wiernych we Mszy św. Jeżeli bowiem rola wiernych była tak nieznaczna, to można było sądzić, że sam kapłan wystarczył do ważnego sprawowania liturgii. Temu przekonaniu towarzyszyła najprawdopodobniej nowa tendencja w liturgii począwszy od IV wieku, polegająca na podkreśleniu godności kapłana jako liturga, w myśl panującej zasady: gdzie jest kapłan, tam jest liturgia.

¹ *Rubricae Generales Missalis Romani* nr 269 (AAS 52, 1960, 643); instr. *De musica sacra et sacra liturgia* (AAS 50, 1958, 633).

² O. Nussbaum, *Kloster, Priestermonch und Privatmesse. Ihr Verhältnis im Westen von den Anfängen bis zum hohen Mittelalter*, Bonn 1961.

³ A. Häussling, *Mönchskonvent und Eucharistiefeyer. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Messhäufigkeit*, Münster 1973.

Reformatorzy protestancy sformułowali wiele zarzutów przeciw Mszy św. bez udziału wiernych. Przede wszystkim krytykowali jej charakter ofiarniczy i przebiegalny za grzechy żywych i umarłych. Następnie widzieli w niej wielkie odstępstwo od ewangelicznej Wieczerzy Pańskiej, szczególnie wskutek braku komunii wiernych oraz słyszalnego i zrozumiałego Słowa Bożego. Ten rodzaj Mszy św. był według protestantów głównym źródłem nadużyć w Kościele.

Sobór Trydencki bronił mszy bez udziału wiernych. Pod względem ofiary stoją one na równi z mszami wspólnotowymi i dlatego nie mogą być kwestionowane. Ofiara sprawowana przez kapłana nie jest jego prywatnym aktem, ale publicznym, bo czyni on to w imieniu całego Kościoła. Pomimo tej obrony Sobór Trydencki uznał, że wzorem i normą celebracji liturgicznej w Kościele jest nie „msza prywatna”, ale Msza św. z pełnym, sakramentalnym uczestnictwem ludu.

Sobór Watykański II doszedł do radykalniejszych wniosków. Podkreślił z naciskiem konieczność udziału całej społeczności wiernych w ofierze Mszy św., a nie tylko samego kapłana. Konstytucja o liturgii głosi, że Eucharystia jest „znakiem jedności, wżęciem miłości i uczną paschalną” (KL 47). Przez nią „Mistyczne Ciało Chrystusa, mianowicie Głowa i jego członki, wykonują całkowity kult publiczny” (KL 7). Konstytucja stwierdziła, że „czynności liturgiczne nie są czynnościami prywatnymi, lecz kultem Kościoła będącego sakramentem jedności” (KL 26). Stąd należy mieć na uwadze, że czynności liturgiczne z samej swej istoty mają charakter wspólnotowy. Z tej racji celebracja wspólna przy aktywnym uczestnictwie wiernych jest odpowiedniejsza aniżeli indywidualna i niejako prawie prywatna (*quasi privatim*) celebracja kapłana (KL 27), „Kościół bardzo się troszczy o to, aby obecni podczas tego misterium wiary chrześcijanie nie byli jak obcy i milczący widzowie, lecz aby przez obrzędy i modlitwy tę tajemnicę dobrze zrozumieli, w świętej czynności uczestniczyli świadomie, pobożnie i czynnie, byli kształtowani przez Słowo Boże, posilali się przy stole Ciała Pańskiego” (KL 48).

W świetle powyższych wypowiedzi soborowych musi się wydawać przyżyciem liturgicznym odprawianie Mszy św. „prywatnych” równocześnie przez kilku kapłanów przy różnych ołtarzach w tym samym kościele. W ten sposób rozbija się bowiem jedność ludu Bożego, której symbolem jest jeden ołtarz i wspólna dla wszystkich Ofiara Eucharystyczna. Dla zapewnienia wiernym tej jedności należy raczej odprawiać Mszę św. koncelebrowaną, która lepiej i wyraźniej odzwierciedla wspólnotowy charakter Mszy św. jako uczty Pańskiej. Kościół zostawia kapłanom ostatecznie wolność wyboru między Mszą św. koncelebrowaną a odprawianą „jakby prywatnie”, ale domaga się, aby ta ostatnia nie wchodziła w kolizję z uroczystą celebracją przy głównym ołtarzu i aby nie była pozbawiona zewnętrznie charakteru wspólnotowego. Dlatego nakazuje, aby oprócz kapłana był przynajmniej jeden usługujący lub odpowiadający na wezwanie kapłana⁴.

Przed ogłoszeniem rytu koncelebracji próbowano w różny sposób rozwiązać problem mszy „prywatnych”, szczególnie przez celebrację mszy tzw. „synchronizowanych” i „wspólnotowych”. Msze synchronizowane polegały na tym, że poszczególni kapłani, każdy przy innym ołtarzu, odprawiali razem głośno swoje Msze św. Celem tego było przede wszystkim uniknięcie rozproszenia i wzajemnego przeszkadzania sobie w odprawianiu Mszy św. Forma ta jednak została uznana także za „prywatną” i ostatecznie została odrzucona w r. 1958 przez Kongregację Obrzędów. Msze „wspólnotowe” polegały na tym, że kapłani rezygnowali z prawa odprawiania swoich Mszy św. i uczestniczyli we Mszy św. razem z ludem. Ta forma celebracji miała często miejsce na Zachodzie podczas zjazdów lub zebrań większej liczby kapłanów. Nie sprzeciwia się ona w zasadzie obecnym przepisom prawa kościelnego. Kapłan nie jest

⁴ Paweł VI, *Mysterium fidei* (AAS 57, 1965, 761).

bowiem zobowiązany odprawiać Mszę św. każdego dnia, ale może uczestniczyć we Mszy św. na wzór wiernych. Z drugiej strony jednak istnieją też racje przemawiające za osobistym odprawianiem Mszy św. Celebracja eucharystyczna jest najwyższym i najzaszczytniejszym oficjum kapłańskim. *Sacerdotem oportet offerre* — głosi sentencja zawarta w obrzędzie święceń kapłańskich⁵. Msza św. jest aktem ofiarniczym Chrystusa, najwyższego Kapłana. Tyle jest tych aktów, ilu jest kapłanów celebrujących Mszę św.⁶ Im więcej jest zaś aktów ofiarniczych Chrystusa, tym większy jest wzrost chwały Bożej i darów łaski dla świata. Nie może wynikać jednak z tego, że należy mnożyć bez miary ilość aktów ofiarniczych Chrystusa. Msza św. to również uczta, która powinna zgromadzić odpowiednią ilość uczestników. Kapłan ma więc prawo i obowiązek odprawić równocześnie ofiarę za lud i ucztę z ludem, Zasada ograniczająca celebracje Mszy św. jest również stosowna proporcja wyznaczająca miejsce ofiary i uczytu eucharystycznej w życiu chrześcijanina. Ponieważ dzień jest uważany za naturalną jednostkę czasu, dlatego wystarczy, aby był on poświęcony przez jedną celebrację eucharystyczną. Jest ona bowiem zdolna w pełni wprowadzić chrześcijanina w ofiarę Chrystusa i zjednoczyć w niej wszystkich uczestników uczytu. Kapłan może powtórzyć tę akcję liturgiczną wtedy, gdy ma przed sobą wspólnotę, z którą nie związał się jeszcze w ofierze i uczcie Chrystusa.

Zasada ograniczająca celebrację Mszy św. zgadza się z praktyką cnoty religii, aby akty religijne były wykonywane z umiarem i równowagą. Liturgia chrześcijańska nie staje się doskonalszą przez mnożenie lub przedłużanie aktów religii, nawet gdy to są sakramenty św., ale przez wewnętrzną zdolność do coraz głębszego wiązania życia chrześcijanina z misterium Chrystusa i przez coraz intensywniejszą odpowiedź chrześcijanina na Jego wezwanie.

Kościół zostawia kapłanom swobodną decyzję co do częstotliwości odprawiania Mszy św. w roku liturgicznym. Właściwym kryterium powinna tu być osobista pobożność każdego kapłana. Każda odprawiona Msza św. jest nie tylko chwałą oddawaną Bogu, ale źródłem osobistego poświęcenia kapłana. Winna być więc tym częściej odprawiana, im skuteczniej wpływa na ukształtowanie życia kapłana na wzór Chrystusa. Poprawność tej normy może zweryfikować tylko każdy osobiście w ścisłym zastosowaniu do praktyki. Kościół wzywa kapłanów do możliwie częściej celebrowania Ofiary Eucharystycznej, ponieważ „z Eucharystii, jako ze źródła, spływa na nas łaska i z największą skutecznością przez nią dokonywa się poświęcenie człowieka w Chrystusie i to uwielbienie Boga, które jest celem wszystkich dzieł Kościoła” (KL 10). Paweł VI zachęca gorąco kapłanów do codziennego, godnego i pobożnego odprawiania Najświętszej Ofiary, „aby tym sposobem osiągnęli dla siebie i wiernych obfite owoce płynące z ofiary Chrystusa i przyczyniali się wielce do zbawienia rodzaju ludzkiego”⁷. Konstytucja o liturgii mówi natomiast o codziennym budowaniu Ciała Mistycznego przez liturgię aż do osiągnięcia pełni w Chrystusie: „Skoro przeto liturgia codziennie z tych, którzy należą do Kościoła, buduje przybytek święty w Panu, mieszkanie Boże w Duchu, na miarę pełnego wzrostu dojrzałości Chrystusowej — równocześnie w przedziwny sposób umacnia ich siły do głoszenia Chrystusa, i tak znajdującym się poza Kościołem ukazuje go jako sztandar wzniesiony dla narodów” (KL 2).

ks. Marian Szablewski CR, Kraków

⁵ *De ordinatione presbyterorum (Pontificale Romanum I)*, 1961, s. 47.

⁶ Pius XII, alokucja z 2 XI 1954 r. (AAS 46, 1954, 666—677) oraz alokucja z 22 IX 1956 r. (AAS 48, 1956, 716).

⁷ Paweł VI, *Mysterium fidei* (AAS 57, 1965, 762).