

# Franciszek Blachnicki

---

## Biuletyn odnowy liturgii

---

Collectanea Theologica 46/4, 71-93

---

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN ODNOWY LITURGII

**Zawartość:** I. LITERA I DUCH. Nadrzędność osobowych znaków w liturgii. — 2. Missale Romanum 1975, editio typica altera. II. URZĘDY I SŁUŻBY. 1. XX spotkanie duszpasterzy diecezjalnych służby liturgicznej. — 2. Formacja służby liturgicznej jako jedna z form młodzieżowego deuterokatechumenatu w parafii.\*

### I. LITERA I DUCH

#### 1. Nadrzędność osobowych znaków w liturgii

Uważnego czytelnika fachowej literatury teologicznej dotyczącej liturgii i problemów jej odnowy z pewnością uderza, że dzięki soborowej odnowie dokonano się poważne przegrupowanie w hierarchii znaków liturgicznych. Jeśli dawniej zajmowano się przede wszystkim znakami sakramentalnymi, a zwłaszcza ich materią i formą, (np. chleb, wino, woda, olej), to znaczy tym wszystkim, co jest niezbędnie potrzebne do zaistnienia *opus operatum*, to dziś głównym przedmiotem troski jest zgromadzenie liturgiczne uznawane na ogół za najważniejszy i najpowszechniejszy, bo zwyczajny i dostępny dla wszystkich, znak Kościoła. Zgromadzenie jest znakiem tego rodzaju, że ono nie tylko na Kościół wskazuje, lecz także ten Kościół uobecnia, urzeczywistnia. Dlatego twierdzi się, że zgromadzenie liturgiczne jest najdoskonalszą epifanią Kościoła, a nawet samo w pewnym sensie jest Kościołem<sup>1</sup>.

Tezę o pewnych przesunięciach w hierarchii znaków liturgii potwierdza dostatecznie jasno porównanie przed- i posoborowego szeregowania znaków liturgicznych przez liturgistów. Zwróćmy najpierw uwagę na ujęcia przed Vaticanum II.

M. Righetti na przykład pisząc w swoim podręczniku liturgiki o znakach wymienia tylko symboliczne gesty, elementy materialne (ogień, kadzidło, olej, chleb i wino) i ceremonie, nie wspominając słowem o symbolice osób będących podmiotem liturgii<sup>2</sup>. Podobnie postępują P. Rado<sup>3</sup> i A. G.

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

<sup>1</sup> R. Zielasko, *Teologia zgromadzenia liturgicznego*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, Poznań 1967, 125—134; K. Waloszczyk, *Zgromadzenie liturgiczne a misterium Kościoła w świetle współczesnej teologii*, *Studia Theologica Varsoviensia* 12(1974) z. 2, 15—44. J. Grześkowiak, *Tajemnica Chrystusa i Kościoła w odnowionych znakach liturgii*, *Collectanea Theologica* 45(1975) z. 2, 81—90.

<sup>2</sup> M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, t. I, Milano 1959, 51—56.

<sup>3</sup> P. Rado, *Enchiridion liturgicum*, t. I, Romae 1966, 37—51.

Martimort. Ten ostatni dzieli znaki liturgiczne na dwie grupy. Do pierwszej zalicza: postawy, gesty i akcje, a do drugiej: rzeczy i miejsca (materialne elementy, sprzęt liturgiczny i miejsca święte)<sup>4</sup>. C. Vagaggini zaś, którego można uważać za twórcę nowego działu liturgiki — teologii liturgii, w pierwszej próbie jej kompleksowego opracowania omawia znaki liturgiczne w następującej kolejności: słowo, gesty i postawy, elementy i przedmioty, sztuka liturgiczna i dopiero na koniec mówi o znakach osobowych<sup>5</sup>.

W polskim podręczniku liturgiki J. Wierusza-Kowalskiego sytuacja jest podobna. Autor ten elementy symboliczne liturgii ujmuje w szereg następujących grup: 1. gesty liturgiczne (ruchy); 2. elementy materialne (symbolika przyrody); 3. formy słowne (słowo); 4. kościół i jego wnętrze (przestrzeń); 5. paramentyka i naczynia (sprzęty)<sup>6</sup>.

Tradycyjny schemat podziału znaków liturgicznych tak mocno zaciążył na różnych opracowaniach, że nieraz nawet w posoborowej literaturze autorzy nie uwzględniają nowych idei, którym inspirację dała soborowa *Konstytucja o liturgii*. Na przykład M. Nicolau w posoborowej syntezie teologicznej o sakramentach z r. 1971 pisząc o znakach liturgii, całkowicie pomija milczeniem znaki osobowe<sup>7</sup>.

Teologami reprezentatywnymi dla nurtu posoborowego w problematyce klasyfikowania znaków liturgicznych są E. J. Lengeling i H. Reifenberg.

E. J. Lengeling dzieli znaki liturgiczne na istotne i drugorzędne<sup>8</sup>. Do istotnych zalicza on najpierw zgromadzenie liturgiczne i osoby pełniące różne funkcje liturgiczne, a dopiero w drugiej kolejności czynności sakramentalne, postawy ciała, przestrzeń kultyczną i okresy czasu. Do znaków drugorzędnych Lengeling zalicza wszystkie elementy wprowadzone do liturgii z codziennego użytku (np. świece, kadzidło, parametry, znaki szacunku, czynności, które pierwotnie posiadały charakter funkcjonalny np. obmycie rąk w czasie Mszy św. itp.). Tą samą zasadę nadrzędności znaku zgromadzenia stosuje Lengeling w cennym komentarzu do wszystkich dokumentów Kościoła związanych z nowym posoborowym *Mszalem Rzymskim*. W zagadnieniu czytelności i wyrazistości (*Transparenz*) znaków w nowym *Ordo Missae* omawia on kolejno: zgromadzenie i posługi liturgiczne, słowo, śpiew, znaki widzialne i strukturę całości obrzędów<sup>9</sup>. E. J. Lengeling przyznaje, że niełatwo jest przeprowadzić zdecydowanie w sposób jednoznaczny linię rozgraniczającą znaki pierwszorzędne od drugorzędnych.

H. Reifenberg, przyjmując nieco inną zasadę podziału, w całym ze-spole symboli liturgicznych wyróżnia symbole pierwszorzędne i drugorzędne<sup>10</sup>. Pierwszorzędne są symbolami podstawowymi, istotnymi (*wesentliche*) i na nie należy przede wszystkim zwracać uwagę. Podlegają one reformie w tym sensie, że należy je oczyścić, by lepiej wyrażały *sacrum*, które reprezentują i interpretują. Drugą grupę stanowią symbole nieistotne, które pełnią niejako funkcję służebną wobec symboliki pierwszorzędnej; uzależnione są one od środowiska kulturowego, podlegają zmianie i winny być ciągle uaktualniane.

<sup>4</sup> A. G. Martimort, *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, t. I, Leipzig 1965, 163—200.

<sup>5</sup> C. Vagaggini, *Theologie der Liturgie*, Einsiedeln 1959, 46—52.

<sup>6</sup> J. Wierusza-Kowalski, *Liturgika*, Warszawa 1955, 58—102.

<sup>7</sup> M. Nicolau, *Teologia del segno sacramentale*, Roma 1971, 95—103.

<sup>8</sup> E. J. Lengeling, *Wort und Bild als Elemente der Liturgie*, w: *Bild-Wort-Symbol in der Theologie*, Würzburg 1969, 193—203.

<sup>9</sup> E. J. Lengeling, *Die neue Ordnung der Eucharistiefester*, Leipzig 1970, 125—133.

<sup>10</sup> H. Reifenberg, *Symbol als Sinnbild und Sinnspruch*, *Liturgisches Jahrbuch* 20(1970) 11—21.

W obu grupach H. Reifenberg wyróżnia jeszcze dwie podgrupy: symbole osobowe i rzeczowe. W ten sposób wszystkie znaki liturgiczne klasyfikuje Reifenberg na cztery grupy:

1. Pierwszorzędne symbole osobowe. Najpierw zaliczyć tu trzeba podmiot liturgii, a więc zgromadzenie liturgiczne: jego przewodniczącego i wszystkich wiernych. Wspólnota ta jest symbolem Kościoła, symbolem zjednoczenia Ludu Bożego z Bogiem. Do tej grupy należy także aktywność zgromadzenia, jego działanie. W tej zmysłowo dostrzegalnej aktywności zgromadzenia H. Reifenberg wyróżnia nadto stronę optyczną i akustyczną. W optycznej zaś wyszczególnia jeszcze aspekt aktywny — czynności, działania osób i aspekt pasywny — oglądanie tych czynności. Podobnie w stronie akustycznej, gdy chodzi o symbol słowa, to również posiada ono w liturgii aspekt aktywny — mówienie, i pasywny — słuchanie. Pierwszorzędną symboliką osobową w liturgii stanowi więc zgromadzenie i jego czynności, jego aktywność.

2. Pierwszorzędne symbole rzeczowe. Chodzi tu o różne elementy (*res*) wyłączone z porządku naturalnego, które mocą Chrystusa stały się w szczególny sposób znakami rzeczywistości nadprzyrodzonych, znakami rozpoznawczymi przynależności do nowej wspólnoty, do Ludu Nowego Przymierza, a zarazem znakami, że całe stworzenie stanowi jedność, a zbawienie Boże dotyczy całego kosmosu. W pierwszorzędnych symbolach rzeczowych H. Reifenberg wyróżnia trzy grupy: sektor akustyczny, optyczny i sektor tzw. *Kontaktsinne*. Do grupy znaków „akustycznych” należy wszystko, co jest związane ze słowem (a więc także księgi Pisma św.). Sektor optyczny stanowią różnego rodzaju czynności (*actiones*), a także pewne utrwalone formy np. krzyż jako symbol misterium paschalnego. Repertuar „akcji” to przede wszystkim podstawowe fenomeny sakramentaliów, które autor ten dzieli na trzy grupy: benedykcje, procesje i tzw. *functiones sacrae (dramatische Feiern)* czyli dramatyzacje liturgiczne (np. obmycie nóg w Wielki Czwartek, obrzęd adoracji krzyża w Wielki Piątek czy poświęcenie ognia w Wigilię Paschalną), taniec liturgiczny i różne formy lokalne. W symbolach określonych jako *Kontaktsinne* chodzi o różnego rodzaju „kontakty zmysłowe” np. polanie wodą przy chrzcie, nałożenie rąk przy święceniach, pokucie, namaszczenie olejem, spożywanie postaci chleba i wina itp.

3. Drugorzędne symbole osobowe. Jeśli w pierwszorzędnych symbolach osobowych mamy przewodniczącego i lud, to tutaj również istnieją dwie grupy odpowiadające tamtym dwóm podmiotom akcji liturgicznej, mianowicie asysta przewodniczącego, a po stronie wiernych — schola i jej kierownik oraz organista. Do tej grupy zalicza się także postawy cielesne sprawujących funkcje.

4. Drugorzędne symbole rzeczowe — to fenomeny przestrzeni i czasu: miejsce zgromadzenia, sprzęt, szaty, struktura roku liturgicznego, fazy dnia.

Podział H. Reifenberga mimo drobiazgowości, dokładności i wielostopniowości, wydaje się miejscami niejasny i w niektórych punktach może budzić zastrzeżenia. Ze względu na podstawowe znaczenie symboliki zgromadzenia liturgicznego należałoby chyba zakwestionować zaliczenie funkcji w zgromadzeniu liturgicznym do znaków drugorzędnych. Jeśli wspólnota zgromadzenia wskazuje na Kościół jako wspólnotę miłości, to z drugiej strony podział funkcji w zgromadzeniu jest obrazem hierarchicznej struktury Kościoła. Podział funkcji należy ściśle do samej istoty zgromadzenia i z tej racji nie jest rzeczą dobrą wyłączać je z całościowej symboliki zgromadzenia.

Nie podejmujemy się w tym miejscu oceny obu proponowanych wyżej klasyfikacji znaków liturgicznych. Chcemy jednak podkreślić zasadniczą rzecz wspólną obu teologom: przyznanie pierwszorzędnej rangi znakom osobowym, a w nich przede wszystkim zgromadzeniu liturgicznemu.

Zasadnicze znaczenie w liturgii posiadają więc znaki osobowe, wśród których pierwsze miejsce zajmuje zgromadzenie liturgiczne jako znak Kościoła. Dopiero na tle tej zasadniczej symboliki hierarchicznie uporządkowanej wspólnoty liturgicznej można we właściwy sposób widzieć i oceniać pozostałe znaki liturgiczne: naturalne elementy, przestrzeń kościelną i jej wyposażenie oraz gesty i postawy celebransa i wiernych. Znaki te, choć niektóre z nich są istotne (np. woda przy chrzcie, chleb i wino przy Eucharystii) na ogół są uwarunkowane historycznie i w stosunku do osobowych mają charakter drugorzędny. Ich funkcja oznaczania staje się w pełni wyraźna dopiero w relacji do człowieka w czasie akcji liturgicznej (np. znaczenie wody przy chrzcie objawiają dopiero słowa sakramentalne, gesty liturgiczne stają się zrozumiałe dopiero w konkretnych aktach itp).

Przesunięcie akcentów w hierarchii znaków liturgicznych na korzyść znaków osobowych, wśród których zasadniczym i nadrzędnym jest zgromadzenie liturgiczne, posiada doniosłe znaczenie pastoralne. Uznanie nadrzędności znaków osobowych jest wyrazem silniejszego niż dotąd skierowania liturgii ku człowiekowi, ku osobie i ku wspólnotcie, w czym można widzieć pójście w kierunku tak powszechnych współcześnie tendencji antropologicznych, personalistycznych, wspólnotowych i unijnych.

Położenie w odnowionej liturgii akcentu na znakach osobowych można ocenić jako złoty środek pomiędzy dwoma koncepcjami religijności: dawną „kosmocentryczną” i dzisiejszą „antropocentryczną”. Dawniej człowiek, poszukując Boga i zdążając do Niego, koncentrował uwagę na świecie zewnętrznym, na rzeczach stworzonych, na przykład na słońcu, księżycu, ogniu, wodzie, na drzewach i wzgórzach; te znaki wyrażały dlań niewidzialne *sacrum*. „Ludzie współcześnie nie rozumieją innych znaków poza człowiekiem” — stwierdza R. Laurentin<sup>11</sup>. Człowiek sam zajmuje dziś miejsce dawnych znaków sakralnych, sam staje się symbolem obecności Boga w świecie. W dzisiejszym świecie „epifanijskość rzeczywistości sakralnej przyjmuje wyraz osobowy”<sup>12</sup>. Gdy inne znaki rzeczowe tracą wartość znaku religijnego i moc przemawiania, sam człowiek w osobistych międzyludzkich spotkaniach poprzez dobroć swego serca przedstawia Boga ludziom naszych czasów.

Tendencja szukania obecności Boga i kontaktowania się z Nim przez miłość społeczną — w swych założeniach słuszna — zostaje jednak często wypaczana przez nurt skrajnie radykalny usiłujący sprowadzić cały kontakt z Bogiem tylko do płaszczyzny horyzontalnej, poprzez rzeczywistość ziemską, przez zaangażowanie społeczne, przez aktywność na rzecz rozwoju. Niektórzy odrzucają bowiem wszelkie formy i struktury religijne<sup>13</sup>, zaprzeczają wartości rytów uważając, że liturgia „w duchu i prawdzie” jest pracą w świecie w służbie dla człowieka. Znamienne są pytania stawiane przez studentów w Monasterze: „Czy liturgia nie spełnia roli zastony dymnej wobec istotnych problemów? Czy nie udziela się uroczyście sakramentów, ażeby odwrócić uwagę od społecznych problemów związanych z narodzinami, śmiercią i winą? Czy liturgia nie zachowuje dziecięcych doświadczeń i nostalgii za życiem ukrytym i czy nie stoi ona na przeszkodzie w drodze do prawdziwego zaangażowania się?”<sup>14</sup>.

Nacisk na społeczne zaangażowanie Kościoła z równoczesnym pomijaniem wagi sakramentalnego kontaktu człowieka z Bogiem staje się zresztą zjawiskiem coraz bardziej powszechnym. Potwierdzają to wyniki kwestionariusza związanego z Synodem Pastoralnym w RFN. Na pytanie: „Co w działalności Kościoła jest szczególnie ważne lub ważne” najwięcej odpowiedzi (60,5%)

<sup>11</sup> R. Laurentin, *Rozwój a zbawienie*, Warszawa 1972, 233.

<sup>12</sup> G. Deussen, *Die neue liturgische Gemeinde*, Frankfurt a.M. 1968, 83.

<sup>13</sup> G. Thils, *Chrześcijaństwo bez religii?* Warszawa 1975.

<sup>14</sup> *Katholiek Archief* 24(1969)324—328.

brzmiało: „Domagać się od rządzących państwami sprawiedliwości” (ankietowano ponad 4 mln katolików). W dalszej kolejności udzielano następujących odpowiedzi: — pomoc w duchowej nędzy (55%), działalność społeczna (54,3%), głoszenie orędzia Bożego w świecie (47,1%), braterstwo (44,1%), głoszenie słowa Bożego chrześcijanom (42,9%), wielbienie Boga (37,9%), wychowywanie do dobrego (32,2%), osobiste zbawienie (20,4%)<sup>15</sup>. Na pierwszym miejscu stawia się więc diakonię, a dopiero potem głoszenie Słowa Bożego i liturgię.

Porzucanie w relacjach z Bogiem wszelkich obrzędów liturgicznych nie ma nic wspólnego z autentycznym chrześcijaństwem. Taka postawa nie odpowiada bowiem ani intencjom Chrystusa, ani pierwotnej realizacji Jego woli w Kościele i wielowiekowej tradycji Kościoła. Jest także sprzeczna z naturą człowieka, który — jak wykazują badania religioznawcze — zawsze wykonywał określone, przyjęte przez grupę społeczną, obrzędy kultyczne. Próba sprowadzenia chrześcijaństwa tylko do wymiarów społecznego zaangażowania, stworzenia chrześcijaństwa bez obrzędów, bez liturgii godzi w samą istotę chrześcijaństwa, którego liturgia, znaki widzialne zbawczego działania Boga i kultycznej odpowiedzi człowieka we wspólnocie Kościoła jest jak gdyby kontynuacją Chrystusa, który jako Bóg Wcielony jest znakiem i obrazem Ojca i Jego zbawczej woli, oraz istotnym aktem Kościoła, będącego w świecie znakiem Chrystusa, kontynuującym Jego Wcielenie i Misterium Paschalne. Kościół nie może więc zrezygnować z obrzędów liturgicznych, ze swej sakramentalnej symboliki.

Jest sprawą oczywistą, że miłość jest w chrześcijaństwie czymś istotnym, że jest znakiem rozpoznawczym przynależności do Chrystusa oraz świadectwem pozwalającym rozpoznać Chrystusa w rzeczywistości świata (J 13, 35; 17, 21—23). Doskonała miłość nie jest jednak w pełni możliwa bez wertykalnej łączności człowieka z Bogiem. Miłość ludzka trwa krótko, rzadko bywa bezinteresowna. Potrzebuje zakorzenienia w doskonałej zbawczej miłości Boga. Ponieważ więc miłość prawdziwa będąc duchową łącznością z absolutną miłością Boga dana jest człowiekowi z góry i udzielana oraz potęgowana przez sakramentalne spotkania z Chrystusem we wspólnocie wiary, miłości i modlitwy, liturgia jest dla Kościoła istotna i konieczna. Kościół nie zdradzając swej istoty nie może więc z niej zrezygnować.

Liturgia przyjmując zasadę złotego środka wskazuje, że Boga można spotkać poprzez różne naturalne znaki (koncepcja kosmocentryczna), ale zawsze tylko we wspólnocie ludzkiej i tylko pod warunkiem realizacji wzajemnej miłości (koncepcja antropocentryczna). Dlatego wszelkie nawoływania do porzucenia liturgii na rzecz zaangażowania w świat, gdyż rzekomo odwodzi ona człowieka od rzeczywistych problemów świata, są bezpodstawne i nie do przyjęcia. Liturgia bowiem zawsze wzywa człowieka do zaangażowania. Odnowiona liturgia woła o człowieka, o zgromadzenie liturgiczne, a ono jest autentyczne, gdy realizuje się w nim zasadę prawdziwej wspólnoty, jedności, braterskiej miłości i pokoju. Wspólnota zgromadzenia to nie tylko problem wspólnego zejścia się, wspólnoty postaw i gestów, wspólnego śpiewu i modlitwy. Jeśli zgromadzenie ma być znakiem Kościoła jako wydarzenia, Kościoła jako wspólnoty miłości, a nie tylko Kościoła instytucji, to musi wśród zgromadzonych być realizowana wzajemna miłość i odpowiedzialność obejmująca wszystkich i wszystkie ich problemy i potrzeby. A. M. Greeley stwierdza krótko i jasno: „Liturgia, która nie ratyfikuje i nie wzmacnia intensywnej przyjaźni między członkami wspólnoty chrześcijańskiej, jest liturgią w wysokim stopniu nieadekwatną jako symbol”<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> E. J. Lengeling, *Liturgie in der Krise?* w: *Die Kirche im Wandel der Zeit* (red. F. Groner), Köln 1971, 326.

<sup>16</sup> A. M. Greeley, *Symbolizm religijny, liturgia i wspólnota*, Concilium 7(1971) z. 2, 115.

Oczywiście, że ta jedność i miłość, jeśli jest prawdziwa, nie może być zacieśniana do zgromadzenia liturgicznego. Jest ona jakby znakiem miłości kontynuowanej potem w życiu codziennym i wobec wszystkich ludzi. Udział w zgromadzeniu liturgicznym zawsze zawiera więc w sobie zobowiązanie do kontynuowania liturgii „na ołtarzu świata” w życiu codziennym oraz do przyjmowania „sakramentu brata”, czyli do czynnej i ofiarnej miłości bliźniego. To zaś oznacza nie co innego jak akceptację teologii rzeczywistości ziemskich<sup>17</sup> i pełne zaangażowanie się w sprawy doczesne, w życie społeczne i polityczne<sup>18</sup>. W ten sposób zgromadzenie liturgiczne niejako przekracza siebie i otwiera się na świat będąc dla niego, także dla niewierzących, znakiem Kościoła i znakiem Boga.

ks. Jerzy Grześkowiak, Lublin

## 2. Missale Romanum 1975, editio typica altera

Z datą: „Wielki Czwartek Roku Świętego 1975”, dokładnie w piątą rocznicę pierwszego wydania typicznego<sup>1</sup> opublikowano w Watykanie *Missale Romanum. Editio typica altera*<sup>2</sup>. Od wydania *Ordo Missae* upłynęło lat sześć<sup>3</sup>.

*Missale Romanum 1975* nie jest nowym „trzęsieniem ziemi” odnośnie liturgii Mszy św. Jest jednak dokumentem cennym, którego wydanie było konieczne. Pięć, względnie sześć lat, które minęły od wydania pierwszego, to okres, w którym watykańska odnowa liturgii „dojrzewała” nadal. Mszał z roku 1970, jak każde dzieło ludzkie, miał swoje braki: były chochliki drukarskie, były rozbieżności między IGMR<sup>4</sup> a samym mszałem. Okazało się również, że pewne ustalenia, zawarte w MR 1970, domagają się uściśleń czy nawet zmian, a niektóre problemy można rozwiązać lepiej. Pomocą i zachętą w tej pracy były uwagi krytyczne i pytania płynące do Kongregacji Kultu Bożego z całego świata. „Notitiae” z tych lat pełne są wypowiedzi na ten temat; jak również artykułów i wyjaśnień — stały dział *documentorum explanatio*<sup>5</sup>.

Opublikowano również w tym czasie niejeden dokument Stolicy Św. bezpośrednio lub pośrednio odnoszący się do Mszy św. Należy tutaj *Decla-*

<sup>17</sup> A. Zuberbier, *Religia i doczesność*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. I, Warszawa 1967, 207—235.

<sup>18</sup> J. Lescauw aet, *Liturgie und heutiges Lebensgefühl*, w: *Neue Perspektiven nach dem Ende des konventionellen Christentums*, Wien 1968, 317—346; E. Schillebeeckx, *Glorifier Dieu en plein monde*, w: *Liturgies et communautés humaines*, Paris 1969, 105—128; H. B. Meyer, *Politik im Gottesdienst? Kritische Erwägungen zur Politisierung des Gottesdienstes*, Innsbruck 1971 (zwl. 40—42).

<sup>1</sup> Sacra Congregatio pro Cultu Divino, *Missale Romanum 1970*, editio typica (skrót MR 1970).

<sup>2</sup> Sacra Congregatio pro Cultu Divino, *Missale Romanum 1975*, editio typica altera (skrót MR 1975).

<sup>3</sup> Sacra Congregatio Rituum, *Missale Romanum — Ordo Missae*, editio typica, 1969.

<sup>4</sup> *Institutio Generalis Missalis Romani w Missale Romanum 1970*, s. 17—92 (skrót IGMR).

<sup>5</sup> *Notitiae 1970—1975*.

*ratio de concelebratione*<sup>6</sup>, list okólny w sprawie Modlitw Eucharystycznych<sup>7</sup> i wiele innych<sup>8</sup>. Najwięcej zmian w IGMR i w rubrykach samego Mszału wprowadza list *Ministeria quaedam*<sup>9</sup>, znoszący święcenie subdiakonatu oraz cztery niższe święcenia wprowadzając równocześnie instytucję akolity i lektora. W niejednym więc miejscu konieczne były zmiany, nowe udokumentowanie tekstu w przypisach albo uściślenia przepisów prawnych. Dla przykładu: cenne były zalecenia zawarte w liście okólnym w sprawie Modlitw Eucharystycznych, mówiące np. że „modlitwę powszechną, homilię, komentarz” należy w Mszy św. wypowiadać własnymi słowami (*his vel similibus verbis*)<sup>10</sup>. W liście tym wyjaśniono, że we Mszy św. te części *sunt in potestate singulorum celebrantium* (nr 14). Byli jednak komentatorzy głoszący, że list został opublikowany w AAS, a więc obowiązuje w całym Kościele. Inni twierdzili, że dokument skierowany jest do konferencji Episkopatów, do nich więc należy wprowadzenie go w życie w konkretnym regionie.

MR 1975 kładzie kres podobnym dyskusjom. Co było dotychczas dokumentem istniejącym obok MR 1970, lub tylko „nieobowiązującym” wyjaśnieniem podanym np. w „Notitiae”, stanowi obecnie ustalenie editio typica MR 1975. W większości wypadków tekst „nowelizowany” w MR 1975 jest identyczny co do litery z ustaleniami odpowiedniego dokumentu<sup>11</sup>, w innych wypadkach poszerza zmiany lub je tonuje.

Zmiany, których jest niemało, omówimy w pięciu zasadniczych grupach: a) liturgia Mszy św., b) *ministri*, c) szaty liturgiczne oraz ukształtowanie świątyni, d) kalendarz liturgiczny, e) nowe formularze mszalne względnie zmiany w dotychczasowych.

#### a) Liturgia Mszy św.

Procesja wejścia. Zalecenie nr 82c ustalające, że w procesji wejścia bierze udział „lektor, który może nieść księgę ewangelii” zastąpiono ogólnym: „akolici i inni *ministri*”. Ta poprawka, na pierwszy rzut oka wprowadza pewne zamieszanie. Czy z tego należy wyciągnąć wniosek, że w procesji nie powinno się nieść księgi ewangelii? Z zestawienia nr 82 z nowym brzmieniem nr 128 i 129 mówiących zdecydowanie, bez warunkowego *si*, że diakon niesie ewangeliarz, oraz z nr 148 mówiący o lektorze, że w razie nieobecności diakona może nieść księgę Ewangelii taki wniosek nie wynika. Raczej niesienie w procesji wejścia księgi ewangelii jest silniej podkreślone jako forma zasadnicza.

Zachęty wypowiadane przez kapłana celebrującego. Nr 11 *Wprowadzenia ogólnego* mówiący, że do kapłana przewodniczącego należy wypowiadanie pewnych zachęt, formuł wprowadzających i końcowych (*monitiones atque formulae introductionis et conclusionis*) uzupełniono nastę-

<sup>6</sup> Sacra Congregatio pro Cultu Divino, *Declaratio de concelebratione*, AAS 64(1972)561—563.

<sup>7</sup> Sacra Congregatio pro Cultu Divino, *Litterae circulares de Precibus Eucharisticis*, AAS 65(1973)346.

<sup>8</sup> Np. w przypisach do IGMR, pod nr 11 odwołano się do następujących dokumentów, którymi powinny kierować się konferencje episkopatu w dalszym konkretyzowaniu, ukierunkowywaniu życia eucharystycznego: Instr. Actio pastoralis, AAS 61(1969)806—811; *Institutio Generalis de Liturgia Horarum*, editio typica 1971 (skrót IGLH) n.n. 93—98. Niektóre inne dokumenty znaleźć można w następnych przypisach.

<sup>9</sup> *Ministeria quaedam*, AAS 64(1972)529—534.

<sup>10</sup> *Ordo Baptismi Parvulorum*, 1969, s. 28, nr 53; *Ordo Confirmationis*, 1971, s. 32. Podobnie inne *Ordo*.

<sup>11</sup> IGMR 11 w MR 1975 cytuje dosłownie część nr 14 z *Litterae circulares*...



pującym wyjaśnieniem: „z natury swej te zachęty nie domagają się, aby były wypowiedziane dosłownie, według formy podanej w Mszałe: stąd, przynajmniej w niektórych wypadkach może okazać się rzeczą właściwą, dostosować je do warunków konkretnej wspólnoty. Nie istnieje więc już podstawa do kwestionowania zasady podanej już w liście Kongregacji Kultu Bożego w sprawie Modlitw Eucharystycznych z 27 IV 1973, że wszelkie *monitiones* i *invitationes*, tak w liturgii Mszy św. jak i innych sakramentów lub sakramentaliów (np. pogrzeb) można, a nawet przynajmniej w niektórych wypadkach należy mówić własnymi słowami. Niektórzy chcieli na podstawie błędnej interpretacji listu, zacieśnić tę zasadę do wprowadzenia przed aktem pokuty oraz przed *Ojcie nasz*. Sformułowanie listu będące podstawą tych zastrzeżeń, pominięto w MR 1975<sup>12</sup>. Zasada ta odnosi się więc do wszystkich *monitiones*: przed aktem pokuty, przed modlitwą powszechną, *Módlcie się bracia (orate fratres)*, przed *Ojcie nasz*, przed znakiem pokoju, przed *Panie, nie jestem godzien, Idźcie, ofiara spełniona*. Właściwie, zgodne z duchem odnowy korzystanie z omówionej zasady pozwoli uczestnikom zgromadzenia liturgicznego przeżyć lepiej i pełniej prawdę, że Kościół jest Rodziną Bożą.

Kolekta. Nr 32 i 88 i wiele innych konsekwentnie zastępują termin *oratio* przez *collecta*. To logiczne ujednoczenie podtrzymuje i podkreśla zasadę, że modlitwa ta, będąca zakończeniem procesji wejścia powinna dopełnić ich „gromadzenie się”, ich wspólnotę, jedność wewnętrzną.

„Alleluia” i werset przed ewangelią. Śpiew ten wyliczony jest obecnie w nr 17a, obok dotychczasowych jako *ritus seu actus persse stantes*. Dotychczas, pominięty tak w nr 17a jak i 17b, śpiew ten uważany był za czynność „towarzyszącą” procesji z księgą Ewangelii.

Do Ojca przez Syna w Duchu Świętym. Na str. 491, w wykazie podającym 13 zakończeń prefacji, skreślono nr 12: *Quem caeli et terra, quem Angeli et Archangeli confitentur et proclamant, incessabili voce dicentes* — „Jego wyznają i wysławiają niebo i ziemia, Aniołowie i Archaniołowie, mówiąc nieustannie”. Konsekwentnie zakończenie to zastąpiono innymi w prefacjach: V na niedziele zwykle (str. 416), na Niedzielę Palmową (str. 235), codzienną (*communis*) IV (str. 436), o Duchu Świętym (str. 341).

Uczyniono to dlatego, ponieważ zakończenie kierowało aklamację *Święty* do Chrystusa. A przecież we Mszy św. On, jako nasz Arcykapłan, Pośrednik, pierwszy wśród nas, razem z nami uwielbia Ojca, Jemu się oddaje w ofierze za nas. W prefacji VI na niedziele *per annum* (str. 417), zwrot *Primitias enim Spiritus habentes, qui suscitavit Jesum a mortuis* zmieniono na *...per quem suscitasti Jesum...*, aby wyraźniej uwydatnić podstawową formułę ekonomii zbawienia „do Ojca, przez Syna, w Duchu Świętym”.

#### Wielka Modlitwa Eucharystyczna

a) Rozpoczyna ją prefacja, kończy doxologia *Per Ipsum...* Dlatego tytuł „Modlitwa Eucharystyczna” jest teraz na str. 392, przed wszystkimi prefacjami. Również „przez wszystkie wieki wieków” dołączono wyraźnie do doxologii *Per Ipsum* jako jej zakończenie (str. 471). Dopiero na następnej stronie umieszczono *Ojcie nasz* a przed tą modlitwą tytuł: *Ritus communionis*.

b) „Pokazanie”, a nie „podniesienie”. *Ordo Missae* 1969 ustala wyraźnie, że po przeistoczeniu kapłan nie „podnosi”, lecz „ukazuje” zgromadzonym święte postacie (str. 113, 114 i inne odpowiednie). Powtarza to MR 1970

<sup>12</sup> *Litterae circulares...* nr 14: „*Monitiones... veluti ante actum paenitentialem, vel ante orationem dominicam... natura sua non exigunt...*”. Te przykładowe wyliczenia pominięto w IGMR 11. Nie istnieje więc podstawa, aby jego zalecenia ograniczać tylko do tych dwóch komentarzy (nie było jej i przedtem, gdyż były to wskazania przykładowe).

(str. 451, 452 i in.). Redaktorzy starali się dopracować ten szczegół w poszczególnych miejscach. Przy omawianiu gestów koncelebransów MR 1970 jednak zaleca jeszcze: „podczas podniesienia patrzeć na hostię i kielich” (cfr nr 174c, 184c, 188c, 233). MR 1975 w każdym wypadku zamienia *elevatio* na *ostensio*. Podobnie okadzenie (235e) według MR 1975 można stosować podczas „pokazania”, a nie „podniesienia” po przeistoczeniu. Nie inaczej nr 109 mówi o dzwonieniu w tym momencie.

Podobne poprawki wprowadzono do numerów mówiących o komunikowaniu wiernych. Przed podaniem hostii „pokazuje się” hostię, nie „podnosi” (nr 244 i inne).

c) Imiona ordynariusza miejsca i biskupów pomocniczych. Powołując się na dokument Kongregacji Kultu Bożego, wprowadzono do IGRM 109 ustalenia odnośnie wymieniania w Modlitwie Eucharystycznej imion ordynariusza miejsca (nie tylko biskupa) i biskupów pomocniczych. Odpowiednie uzupełnienia wprowadzono w tekście każdej z czterech Modlitw Eucharystycznych. Szczęśliwie zaznaczono w nr 109, że odnośne formuły należy adaptować zgodnie z zasadami gramatycznymi danego języka. Gdy biskupów pomocniczych jest więcej można wspomnienie o nich wprowadzić formułą ogólną, bez wymieniania imienia każdego.

d) Komunia św. w nr 117, omawiającym sposób rozdawania Komunii św. dodano: „jeśli rozdawana jest tylko w postaci chleba”. Z chwilą coraz powszechniejszego wprowadzania Komunii św. pod dwoma postaciami jest to dodatek logiczny. Równocześnie jednak sformułowanie to przypomina również i podkreśla, że Komunia św. pod postacią tylko chleba nie jest już rzeczą oczywistą w każdej sytuacji. Można dopatrywać się w tym „równouprawnienia” obydwóch form udzielania komunii.

Rozdawanie Komunii św. pod dwoma postaciami uzależnione jest teraz od zgody ordynariusza (MR 1970: „Biskupa”), co stanowi uściślenie zrozumiałe i konieczne (IGMR 242). Diakonowi i innym *ministri* można udzielać jej w ten sposób w każdej Mszy św. (również czytanej), jeśli wypełniają w niej właściwą sobie służbę (242, 7). Podobnie tym, którzy przyjmują instytucję akolity lub lektora w Mszy św. podczas której się to dzieje (242, 5).

Odnośnie dwukrotnej Komunii św. tego samego dnia powołano się na instrukcję *Immensae caritatis*, włączając cały jej tekst do IGMR 56h jako przypis 42<sup>13</sup>.

Puryfikacja naczyń. Także tutaj uspokojono tych, którzy mieli wątpliwości. Wino i wodę spożywa ten, który puryfikuje (IGMR 238). On również odmawia wtedy modlitwę *Quod ore sumpsimus...* (120). Podobnie ten, kto nalewa do kielicha wodę i wino w przygotowaniu darów modli się: *Per huius aquae et vini mysterium* (133).

Święte milczenie lub kantyk po Komunii św. W IGMR 121 opuszczono słowa *omnibus sedentibus* (wszyscy siedzą). Nie ustala się więc postawy ludu Bożego w tym momencie Mszy św.

Błogosławieństwo uroczyste i modlitwa nad ludem (komentarz i postawa). MR 1970 zalecał: „Diakon, a gdy go nie ma sam kapłan, zachęca: pochylicie się na błogosławieństwo” (str. 495 oraz 507). W rytuałach innych sakramentów nie spotykamy tych zaleceń<sup>14</sup>. A przecież, pomijając Sakrament Pojednania, wszystkie zaleca się udzielać w ramach Mszy św. Zawierają one również błogosławieństwa uroczyste i modlitwy nad ludem. Powstała więc dyskusja: jak pogodzić te różnice? Wyjaśnienie znajdujemy

<sup>13</sup> *Immensae caritatis*, n. 2, AAS 65(1973)267—268.

<sup>14</sup> *Ordo Baptismi Parvulorum*, 1969, s. 34, 35; *Ordo Confirmationis*, 1971, s. 38, 39.

w poprawkach wprowadzonych w MR 1975. Tak na str. 495 również na str. 507 czytamy: „diakon... może zachęcić...”. Nie potrzeba więc w każdym wypadku zachęcać do tej postawy wyrażającej pokorę (oczywiście, można czynić to własnymi słowami wg IGMR 11). Czy jednak wynika z tego, że również sama postawa pokornego pochylenia się podczas błogosławieństwa nie jest konieczna? Nigdzie tego nie wyjaśniono.

Koncelebrowanie Mszy św. Toczo no boje o właściwą interpretację odnośnych ustaleń na ten temat w IGMR. Rozwiązanie problemu przyniósł dopiero dokument Stolicy św. na temat koncelebracji<sup>15</sup>. Zgodnie z tenorem tego dokumentu znowelizowano treść nr 76 IGMR, mówiącego o Mszy konwentalnej względnie „wspólnotowej”, czyli odprawianej w jakiejś kanonicznej wspólnocie. Poszerzono tu możliwość koncelebrowania, pozwalając na binację kapłanom należącym do danej wspólnoty, a zobowiązanym równocześnie do odprawiania Mszy św. dla pożytku innej grupy wiernych. MR 1970 pozwalała dotychczas tym kapłanom jedynie na Komunię św. pod dwoma postaciami. Poprawiony nr 76 powołuje się w przypisach 58 (dawniej 54) na powyższe wyjaśnienie.

W nr 153—158, podających prawa ogólne odnośnie koncelebry, nie wprowadzono żadnych zmian. Nie były potrzebne. Przepisy są wystarczająco jasne, choć przed wydaniem wyjaśnienia były przez niektórych błędnie interpretowane zawężająco. Myśl prawodawcy jest odwrotna. Pamiętać należy zawsze, że „uczestnicząc w liturgii, każdy... powinien czynić tylko to i wszystko to, co należy do niego z natury rzeczy i na mocy przepisów liturgicznych (KL 28 powtórzone m. in. w *Eucharisticum Misterium* 43). Do binacji lub trynacji w ramach koncelebry uprawnia nie tylko dobro wiernych, lecz również wymowa znaku koncelebry: szczególnego znaku jedności Ludu Bożego, lub potrzeba podkreślenia danej uroczystości (IGMR 158).

Msze św. w różnych okazjach. Obok Mszy św. właściwych poszczególnym dniom roku liturgicznego, Mszy św. własnych lub wspólnych na dni Świątecznych, Mszy św. za zmarłych IGMR, poczynając od Ordo Missae 1969 bez zmian, wszystkie inne określa jako *Missae ad diversa* — Msze św. w różnych okazjach. W nr 329 wyjaśnia się, że nazwą tą objęto trzy rodzaje formularzy mszalnych: a) Msze obrzędowe (*rituales*), b) Msze w różnych potrzebach (*in variis necessitatibus*), c) Msze wotywny, które należy swobodnie (*libere*) wybierać uwzględniając pobożność wiernych, o tajemnicach Pana, ku czci Matki Bożej lub jakiegoś świętego względnie wszystkich świętych. W niejednym jednak miejscu IGMR jak również w tekstach samego Mszału 1970 niektóre z tych nazw użyto niezgodnie z tym zasadniczym podziałem nr 329. MR 1975 wprowadza konieczne poprawki. W nr 316c oraz 323 zastąpiono logicznie *ad diversa* przez *pro variis necessitatibus*, w tytułach rozdz. VIII IGMR opuszczono *et votivis* (str. 90). W *Calendarium*, nr 47 zamiast *Missas votivas* wpisano *Missas pro variis necessitatibus*. Takie bowiem formularze należy stosować w dni krzyżowe oraz kwartalne (dawne „suche”). W nrze 310 skreślono ostatnią linię, w której określenie *ad diversa* powinno brzmieć *pro variis necessitatibus* i omówienie kolorów szat liturgicznych w poszczególnych Mszach *ad diversa* ułożono zgodnie z podziałem w nr 329 (patrz niżej: „szaty liturgiczne”).

#### b) *Ministri Eucharistiae*

„Sacerdos” zamiast „celebrans”, „presbyter”. MR 1970 bardzo często, prawie wyłącznie, określa kapłana odprawiającego Mszę św. lub przewodniczącego w jej koncelebrowaniu terminem *celebrans*. W niektó-

<sup>15</sup> *Declaratio de concelebratione* (przyp. 6).

rych również miejscach, mówiąc o kapłanie, określa go *presbyter*. MR 1975, w jednym i drugim wypadku, wprowadza konsekwentnie określenie *sacerdos*. Nie pozostawia cienia wątpliwości, że *celebrans* lub *presbyter* to kapłan. Zmianę *celebrans* na *sacerdos* spotykamy najczęściej. Czasem określenie *celebrans* poprzedzono przez *sacerdos* (np. nr 42, 244a, 271), częścię zastąpiono pierwsze drugim (np. 131, linia 10, nr 228). W nr 34 czytamy: „Ewangelię czyta diakon, jeśli go nie ma, inny kapłan” (*sacerdos* zamiast *presbyter*). Warto przypomnieć w tym miejscu, że podtrzymano zasadę: czytanie Pisma św. nie jest czynnością przewodniczenia. Dlatego nawet ewangelię, kapłan przewodniczący czyta w ostateczności: gdy nie ma ani diakona, ani innego kapłana. Kapłan celebrujący, do którego należy z zasady głoszenie homilii (IGMR 11, 42), nie powinien głosić ludowi „swojej” nauki, lecz to „co usłyszysz od Pana” w Słowie czytany podczas zgromadzenia tegoż Bożego Ludu.

Subdiakon MR 1970 — akolita lub lektor MR 1975. Najwięcej i najpoważniejszych zmian pociągnął za sobą list apostołski *Ministeria quaedam*<sup>16</sup>. Pojęcie i funkcję „subdiakona” usunięto całkowicie z MR 1975. Numery mówiące o subdiakonie zastąpiono nowymi, omawiającymi funkcję akolity (65 i 142—147) względnie lektora (nr 148—152)<sup>17</sup>. Adaptowano do tego dokumentu treść nr 66, omawiającego w MR 1970 posługę lektora w ujęciu zgodnym z zasadami obowiązującymi przed r. 1972. Konsekwentnie wprowadzono zmiany wszędzie tam, gdzie dotychczas była mowa o subdiakonie.

Msza „typiczna”. Pojęcie takie wprowadził MR 1970. MR 1975 podtrzymuje je z pewnymi modyfikacjami odnośnie jej formy. Także te modyfikacje są wynikiem zniesienia święceń subdiakonu. IGMR 78 w MR 70 brzmi: „jest rzeczą właściwą, aby kapłanowi celebrującemu usługiwali lektor, kantor i przynajmniej jeden ministrant”. Obecnie MR 75 wymienia jako usługujących w takiej Mszy św. „akolite, lektora i kantora”. Dokument *Ministeria quaedam* można odczytać jako wizję modelu parafii przyszłości, której *diakonia* będzie obejmowała przede wszystkim kapłana, diakona, akolite i lektora. W świetle obecnego brzmienia IGMR 78 można — zwłaszcza dla parafii mniejszych — skreślić z tej grupy diakona<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> *Ministeria quaedam* (przyp. 9).

<sup>17</sup> Posługa akolity wg *Ministeria quaedam* (numeracja IGMR 1975): w procesji wejścia może nieść krzyż (143), pomaga przez całą Mszę św. kapłanowi lub diakonowi, podając im odpowiednie księgi i inne przedmioty. Dlatego zajmuje miejsce takie, aby mógł czynności te łatwo wypełniać (144), pomaga, w razie potrzeby, w przyjmowaniu darów i zanoszeniu ich do ołtarza; służy przy okadzeniu (145); pomaga w rozdawaniu Komunii św. Przy komunii pod dwoma postaciami podtrzymuje lub podaje kielich. Zawsze jako szafarz nadzwyczajny (146), pomaga w puryfikowaniu i uporządkowaniu naczyń liturgicznych. W wypadku nieobecności diakona czyni to sam (147). Akolitów powinno być więcej, gdyż przypadają im obowiązki różne a nieraz równoczesne. Jeśli jest tylko jeden instytuowany, wykonuje czynności ważniejsze. Pozostałe należy rozdzielić między innych ministrantów (142).

Posługa lektora wg *Ministeria quaedam* (numeracja IGMR 1975): czyta perykopy Pisma św. (z wyj. Ewangelii — 150). Jest to jego *munus proprium* (66). Czyta więc zawsze — również w obecności diakona i innych, wyższych święceniemi; w zastępstwie diakona (gdy go nie ma) podaje intencje modlitwy powszechnej (151) oraz niesie księgę ewangelii w procesji wejścia (148); w zastępstwie psalmisty (gdy go nie ma) czyta lub śpiewa psalm responsoryjny (150); w zastępstwie zgromadzonego ludu lub scholi recytuje antyfony na wejście i Komunię św. (gdy tamci tego nie czynią — 152).

<sup>18</sup> Stanisław Hartlieb, *Budowanie parafii przyszłości*, Msza św. (1973), z. 2, 37—39.

Funkcje liturgiczne kobiet. Ustalenia ich dotyczące przeniesiono logicznie z nr 66 do nr 70, zarazem wprowadzając w stosunku do IGMR 1970 dwie zmiany: pominięto dwa zastrzeżenia: „gdy nie ma odpowiedniego mężczyzny” oraz „zajmując miejsce poza presbiterium”. Wynikałoby z tego, że obecnie, również w obecności mężczyzny odpowiednio uzdolnionego i przygotowanego, perykopy Pisma św. (z wyj. ewangelii) może czytać niewiasta posiadająca podobne predyspozycje. Dodano, że może również podawać zgromadzonym intencje modlitwy powszechnej. Nie musi czynić tego poza presbiterium. Odpowiednie miejsce (a więc również ambonę) wybiera, a także zgodę na samo czytanie, wyraża konferencja episkopatu. Powyższe zmiany w przepisach nie zmieniają jednak zasady, że zasadniczo funkcje liturgiczne spełniane w presbiterium są zastrzeżone dla mężczyzn, a niewiastom można zlecać funkcje poza presbiterium. Ponadto zaciekawia fakt, że wśród funkcji, które mogą być zlecane niewiastom nie wymieniono psalmu responsoryjnego.

Minister Komunii św. „ad actum”. Na str. 903 podano zasady osoby świeckiej do rozdawania Komunii św. podczas Mszy św. razem z kapłanem. Jest to możliwe w wypadku prawdziwej konieczności (*verae necessitatis*). Kapłan zapraszający musi mieć upoważnienie ordynariusza miejsca. Może czynność tę powierzyć na równi odpowiedniemu mężczyźnie względnie kobiecie. Zaproszony podchodzi do ołtarza podczas łamania chleba. Po śpiewie *Baranku Boży* kapłan udziela mu błogosławieństwa słowami: „Pan niech cię błogosławi do posługi, którą będziesz teraz sprawował, podając braciom twoim Ciało Chrystusa”. Kapłan również, spożywszy święte postacie, udziela Komunii św. zaproszonemu (jeśli ją przyjmuje), a następnie podaje mu naczynie z hostiami.

Minister puryfikacji naczyń. Dyskusję, a może i problemy, może tutaj wzbudzić stwierdzenie zmienionego nr 70 IGMR: „wszystkie posługi niższe od tych, które są właściwe (*propria*) diakonowi (MR 1970: „subdiakonowi”) mogą być wykonywane przez świeckich mężczyzn”. Akolita jest ministrem nadzwyczajnym przy rozdawaniu Eucharystii (146, IGMR 1975), pomaga w puryfikacji kapłanowi i diakonowi; gdy nie ma tego ostatniego, czyni to sam (147). Z numerów 204, 206 oraz 238 może wynikać, że puryfikacja jest na równi czynnością diakona i akolity. Dodano w nich: puryfikuje diakon „sam lub akolita”. IGMR 61, wymieniając czynności własne (*propriae*) diakona, pomija jednak puryfikację naczyń. Czy można wyprowadzić z tego wniosek, że naczynia święte może puryfikować również „inny mężczyzna” (IGMR 70)?

Minister poświęcenia ołtarza i kielicha. IGMR 1970 w nr 265, mówiąc o poświęceniu ołtarza wyjaśnia, że odpowiednie modlitwy i sposób tego poświęcenia znajduje się w Pontyfikale Rzymskim. MR 1975 zmienia to następująco: „jest opisany w księgach liturgicznych”. Używa więc tego samego zwrotu, który był dotychczas w odniesieniu do naczyń liturgicznych w nr 296. Zmiana ta przypomina, że poświęcenie ołtarza czy kielicha nie zawsze należą do biskupa. Znane są np. propozycje odnośnie kielicha: ma być poświęcany, w razie potrzeby, przez każdego kapłana w ramach Mszy św. podczas przygotowywania darów. Jest tutaj nadal pewne niedopatrzenie, odnośnie terminu „konsekracja”. W swoim czasie wyjaśniano, że należy używać go wyłącznie w odniesieniu do przeistoczenia świętych postaci eucharystycznych.

#### c) Szaty liturgiczne oraz ukształtowanie świątyni

Alba — komża. Zmiana w łacińskim tekście IGMR 298 (W r. 1970 czytamy: *alba cum superpelliceo commutari potest, non tamen quando...*; MR 1975: *...commutari nequit quando...*), pozostawia znaczenie przepisu niezmienione. Przedstawia się ono następująco: strojem „własnym” kapłana jest

ornat (299), diakona — dalmatyka (300), które należy ubrać na albę i stulę. W niektórych wypadkach ornat lub dalmatykę można zastąpić samą stulą (np. kapłani koncelebrujący z wyjątkiem przewodniczącego, nr 161; diakoni przy mniejszej uroczystości, nr 81b). W takich jednak wypadkach nie wolno alby zastąpić komżą, chociaż wystarczy ona w niejednej innej sytuacji. A więc kapłani koncelebrujący Mszę św. ubierają zawsze albę. Nie wolno koncelebrować Mszy św. w komży i stule, chociażby nie ubierano wtedy ornatu.

Alba lub inne szaty. Pozytywną innowację wprowadza nr 301 powtórzony w nr 81c. Obydwa mówiły dotychczas o szatach subdiakona. Obecnie dotyczą wszystkich usługujących, niższych stopniem od diakona i ustalają, że mogą oni ubrać albę lub „inną szatę uznaną prawnie za odpowiednią w danym regionie”. Wydaje się, że aprobatą należy do konferencji episkopatu, lub tych, którym ona to zleci. Przepis, który prawdopodobnie będzie przyjęty bardzo skwapliwie. Alba ubierana przez wszystkich jest znakiem bardzo wymownym: podkreśla, że wszyscy ochrzczeni uczestniczą w królestwie kapłanów, że chrzest dał im prawo i obowiązek uczestniczenia w Eucharystii, że wszyscy tworzą jeden Lud Boży. Nierzadko jest jednak niepraktyczna, zwłaszcza dla dzieci, tak przez swą długość jak i kolor. Ponieważ nr 301 mówi, że szaty te „można” ubrać (*induere possunt*), niektórzy sugerują, że noszenie szat liturgicznych jest fakultatywne. Kontrargumentem może jednak być nr 81c, który wymieniając szaty jakie należy przygotować przed Mszą św. w zakrystii, wymienia je bez zastrzeżeń obok szat kapłana i diakona (81a, b), chociaż odnośnie diakona wyjaśnia, że z racji niższego stopnia uroczystości lub z powodu jakiejś konieczności można nie przygotowywać dalmatyki dla diakona (81b).

Kolor szat liturgicznych. Omawia go zmieniony i poważnie rozszerzony nr 310. Obecnie, kolor nie jest tak akcentowany, jak przed r. 1969, gdy użycie danego formularza mszalnego połączone było z ścisłym obowiązkiem ubrania szat o określonym kolorze. Śluzna jest obecna zasada, że Mszę św. w różnych potrzebach *in variis necessitatibus* odprawia się w kolorze dnia lub okresu, a tylko te, które mają charakter pokutny w kolorze fioletowym (np. formularz 23: „podczas wojny”, 26: „w czasie głodu”, 46: „o odpuszczenie grzechów”). W mszach wotywnych (w ujęciu IGMR 329c) ustawiono na pierwszym miejscu kolor własny, dopuszczając jednak również kolor dnia lub okresu. W mszach obrzędowych używa się koloru własnego lub białego, lub „świętecznego”, czyli takiego, który niezależnie od barwy podkreśla daną uroczystość (cfr. 309).

Ukształtowanie świątyni. W rozdziale V IGMR zmiany są nieliczne i mniej ważne. Warto jednak podkreślić uściślenie, jakie przynosi nr 278. Mówi on o obrazach, ale ostatnie zdanie, źle zrozumiane, wyrwane z kontekstu, mogłoby być argumentem przeciwko soborowej adaptacji całej świątyni. W MR 1970 czytamy: „Zasadniczo, ozdabiając i kształtując kościół, uzależniamy tę troskę o pobożności całej wspólnoty”. Wg IGMR 1975 zdanie to trzeba poprzedzić zastrzeżeniem: „w odniesieniu do obrazów zasadniczo...”.

Ambona. Jest miejscem czytania Słowa Bożego (272). Nie powinien wchodzić na nią komentator, kantor lub dyrygent chóru. MR 1970 w nr 68a stawiało sprawę bezwzględnie: „komentator nie wchodzi na ambonę”. MR 1975 tonuje tę zasadę zgodnie z nr 272, że wchodzenie na ambonę *minus congruit*, jest dla komentatora rzeczą „mniej wskazaną”. Przyjmując to złagodzenie — potrzebne w niejednym małym kościółku, względnie i w większym (w wypadku niepełnej radiofonizacji) — pamiętać trzeba nadal, że ambona jest przede wszystkim dla Słowa Bożego. Komentatorowi, kantorowi, dyrygentowi chóru powinna służyć tylko w ostateczności, podobnie jak czytający Pismo św. nie powinien być równocześnie komentatorem.

## d) Kalendarz liturgiczny

Przepisy *Calendarium Romanum*<sup>19</sup>, zostały konsekwentnie zrealizowane w MR 1970. Ale i w tej materii były pewne niedopatrzenia.

Okres Paschy kończy się Niedzielą Zesłania Ducha Świętego. MR 1975 poleca jak najsluszniej kończyć aklamację *Idźcie, ofiara spełniona* dwukrotnym *Alleluia* jak w Wielką Noc. Poleca czynić to w każdej Mszy św. tej niedzieli (str. 314). Dotychczas było to zalecone tylko w II Nieszporach tej niedzieli<sup>20</sup>.

Na okres Paschy trzeba patrzeć przede wszystkim jako na jedną całość, jedną Wielką Niedzielę, ósmy dzień<sup>21</sup>. Nie należy przesadnie oddzielać od niego ostatnich dziesięciu dni, od uroczystości Wniebowstąpienia Pańskiego. Zgodnie z tą prawdą MR 1970 zaleca przeniesienie paschału od ołtarza do chrzcielnicy dopiero po niedzieli Zesłania Ducha Świętego (str. 314). W Polsce należy tak samo ustalić termin zdjęcia czerwonej stuy z krzyża ołtarzowego oraz procesyjnego. MR 1975 dodaje dalsze wskazania w tym duchu, które korygują dotychczasowy sposób patrzenia na te dni. Przy obu prefacjach na dzień Wniebowstąpienia czytamy w MR 1970, że „odmawia się ją w dniu Wniebowstąpienia i w dniach po Wniebowstąpieniu do soboty przed Zesłaniem Ducha Świętego” (str. 410, 411). W MR 1975 odpowiednio: „... w dniach po Wniebowstąpieniu można je odmawiać”. W formularzach zaś na te dni (str. 333—338) wyjaśniono, że mówi się wtedy prefację paschalną (na pierwszych miejscu) lub o Wniebowstąpieniu.

Oktawa Paschy zostaje obecnie jeszcze mocniej wyakcentowana. Zabrania się odprawiania podczas niej mszy obrzędowych (IGMR 330) oraz *in graviore necessitate vel utilitate pastorali* (332), takich jak np. dni krzyżowe św. Marka, czasem zbieżne z tą oktawą. Podkreślono również dni: Adwentu od 17 do 24 XII, oktawy Bożego Narodzenia, oktawy Paschy, przez jaśniejsze i dokładniejsze sformułowanie nr 333, który w obecnym brzmieniu wyklucza możliwość odprawiania w tych dniach mszy „w różnych potrzebach” lub wotywnych.

Umocniono pierwszeństwo liturgiczne formularzy *de die*: wspomnienia obowiązkowego, ferii adwentu przed 17 grudnia, ferii okresu Paschy od 2 stycznia, ferii okresu Paschy po jej oktawie. W te dni Msze św. w różnych potrzebach (*in variis necessitatibus*) oraz wotywy *per se prohibentur*. Rektor kościoła lub sam kapłan odprawiający Mszę św. z ludem może użyć tych formularzy, ale tylko *in vera necessitate vel utilitate pastorali*. Nie wolno więc korzystać z innych formularzy jak *de die*, odprawiając Mszę św. bez udziału ludu.

W decyzjach tych jest jak najbardziej słuszne podkreślenie wartości obiektywnych roku liturgicznego. Niektórzy znajdowali racje do odprawiania wotywy każdego dnia. Nawet w ferie *per annum* nie byłoby to właściwe, gdyby oznaczało równoczesne zrezygnowanie z czytań skrypturystycznych zawartych w lekcjonarzach roku liturgicznego (*semi continue*).

Msze św. za zmarłych ograniczono w sposób podobny (IGMR 337). Dotychczas tzw. codzienne (*cotidiana*) można było odprawiać na prawach innych wotywy, co przy pewnym niedopracowaniu poszczególnych zasad było okazją odprawiania tych Mszy św. prawie codziennie. Obecnie jest jasne, że wolno je odprawiać tylko w ferie *per annum*, już wspomnienie obowiązkowe jest tutaj przeszkodą nieusuwalną. Nie wolno również odprawiać Mszy św. według formularza żałobnego, w ujęciu „codzienna” (*cotidiana*), w wszystkie

<sup>19</sup> *Calendarium Romanum*, 1969, editio typica.

<sup>20</sup> *Officium Divinum. Liturgia Horarum iuxta ritum romanum*, 1972, editio typica, II, s. 816.

<sup>21</sup> *Sacra Congregatio Rituum Calendarium...* s. 14, nr 22 oraz s. 56—57.

ferie Adwentu, Bożego Narodzenia, Quadragesimy i Paschy. Odetchną z ulgą wierni w niejednym kościele, którzy chodząc na Mszę św. codziennie, nieraz nie zauważali żadnej różnicy w formularzu przez cały rok liturgiczny: zawsze była racja, by odprawić Mszę św. według formularza „za zmarłych”.

Rozwiano również wszelkie wątpliwości odnośnie problemu, czy można odprawić Mszę św. pogrzebową w W. Czwartek, Piątek oraz Sobotę. Dyskutowano nieraz zwłaszcza problem rannych godzin W. Czwartku w związku z faktem, że Triduum Paschy zaczyna się Mszą Wieczerzy Pana, wieczorem (str. 243). Można więc było zastanawiać się, czy godzin rannych W. Czwartku nie należy traktować podobnie jak dni W. Tygodnia poprzedzających Triduum Paschy. MR 1975 rozwiązuje problem uzupełniając odpowiednim zakazem IGMR 336.

Pewne poszerzenie możliwości odprawiania Mszy św. według formularza „za zmarłych” znajdujemy w odniesieniu do Mszy św. po otrzymaniu wiadomości o śmierci, po ostatecznym pochowaniu zwłok, w pierwszą rocznicę zgonu. Pozwala się na te Msze św. również w oktawie Bożego Narodzenia (IGMR 337).

Formularze o świętych. W bogatym zbiorze prefacji znajdujemy również specjalne na uroczystości świętych, męczenników, pasterzy, dziewic i zakonników (str. 428—432). MR 1970 ustalał: używa się ich „w uroczystości i święta”. MR 1975 dodaje: „można odmówić we wspomnienie”. Wyjątek stanowi prefacja na uroczystość dziewic i zakonników (str. 432). Wydaje się jednak, że jest to zwykły chochlik drukarski. Editio typica II jak również informacje o zmianach w „Notitiae” nie są od nich wolne<sup>22</sup>.

Calendarium Romanum. Poprawki wprowadzone tutaj są nie-liczne i nieistotne. W numerach 14 i 59, 12 ogólne określenie dokumentu, na który się powołują, zastąpiono określeniami dokładnymi: IGMR oraz IGLH. W nr 59, 11 skreślono drugą linię, która była niepotrzebnym dubletem poprzedniej. W nr 47 określenie „wotywy” zastąpiono, zgodnie z IGMR 329, terminem „msza w różnych potrzebach”. Takie bowiem Msze św., a nie wotywy o tajemnicach Pana lub ku czci świętych odprawiać należy w dni krzyżowe oraz kwartalne.

#### e) Nowe formularze mszalne i zmiany w dotychczasowych

Formularze nowe: jest ich sześć.

- 1) na uroczystość „wybrania” (katechumena) względnie zapisania jego imienia (str. 729, na I-szym miejscu w obrzędowych);
- 2) z okazji benedykcji opata lub opatki (str. 756, po formularzach na jubileusze małżeńskie);
- 3) na 25 lub 50-tą rocznicę profesji zakonnej (str. 768, po wszystkich dotychczasowych „obszędowych”);
- 4) na poświęcenie ołtarza (str. 768, jako ostatnia „obrzędowa”);
- 5) o zgodę (*reconciliatio*) (str. 803, nr 22 bis między *pro variis necessitatibus*);
- 6) o Matce Bożej, Matce Kościoła (str. 843, jako formularz 8b w wotywach). Formularz bardzo głęboki teologicznie z własną prefacją.

<sup>22</sup> W MR 1975 można uważać za takie pominięcie uwagi „można odmawiać we wspomnienie” przy prefacji na uroczystość dziewic i zakonników (s. 432). Notitiae 11(1975) z. 11—12 zawierają takie błędy na s. 301 odnośnie zmian *elevatio* na *ostenso*. Podają informacje zupełnie odwrotnie. Tak samo na s. 303 odnośnie określenia: *feria V in Cena Domini*, które w MR 1975 ma zastąpić poprzednie: *Feria V hebdomadae Sanctae*.



7) formularz na dzień poświęcenia świątyni przeniesiono z *Commune Sanctorum* do mszy obrzędowych (str. 768, przed poświęceniem ołtarza) i gruntownie przepracowano. Trzeba go właściwie uważać za nowy: z poprzedniego zostały tylko modlitwy na wejście, nad darami oraz po Komunii św. Zmieniono wszystkie śpiewy procesyjne, dodano nową prefację (obok poprzedniej).

**Formularze uzupełnione.** W rozdziale zawierającym modlitwy *pro variis necessitatibus* (s. 771—829) niektóre stanowiły pełne formularze mszalne, inne podawały tylko modlitwy na wejście, nad darami, po Komunii św. MR 1975 uzupełnia dziewiętnaście z tych ostatnich, tworząc w ten sposób z nich formularze pełne, które posiadają również własne śpiewy procesyjne.

**Prefacje własne.** W wielu miejscach MR 1975 wyznacza w poszczególnych formularzach konkretne prefacje z dotychczasowych, uznając je jako *propriae*, czyli „własne” danemu formularzowi. I tak w rozdziale zawierającym Msze św. w różnych potrzebach (*in variis necessitatibus*) aż 11 formularzy otrzymało, wybrane ze zbioru dotychczasowego, prefacje jako „własne”. Dla przykładu:

- dla Mszy św. „za Kościół” uznano za własną prefację VIII na niedzielę *per annum*. Tylko dla jednej z nich, prefację z wotywy o jedność Kościoła (str. 791);
- dla Mszy św. związanych z pracą, zwłaszcza na roli (formularze 25ab, 26a, 27), prefację V na niedzielę *per annum*;
- dla Mszy św. „o odpuszczenie grzechów” prefację IV na niedzielę *per annum*;
- dla Mszy św. „błagającej o łaskę dobrej śmierci” (nr 46) prefację „codzienną” (*communis*) V lub VI.

Wszystkie prefacje (dotychczas niektóre tylko) otrzymały tytuły, streszczające ich zasadniczą myśl, co pomoże w doborze odpowiedniej w konkretnej sytuacji.

W niektórych formularzach zmieniono lub rozbudowano teksty śpiewów procesyjnych, w innych sprecyzowano dokładniej przepisy rubrycystyczne. Zmieniono też czasem tytuły, zwłaszcza sposób numerowania, poszczególnych modlitw czy dni. Są to jednak sprawy mniejszego znaczenia i dlatego w tym opracowaniu zostały pominięte.

Na podstawie Notitiae 11(1975)297—337  
opracował ks. Stanisław Hartlieb, Konarzewo

## II. URZĘDY I SŁUŻBY

### 1. XX Spotkanie duszpasterzy diecezjalnych służby liturgicznej

Dwudzieste z kolei spotkanie robocze diecezjalnych, częściowo i zakonnych, duszpasterzy służby liturgicznej, odbyło się w dniach 24 i 25 listopada roku 1975 w Pobiedziskach k. Gniezna i w Gnieźnie, z udziałem ok. 50 osób ze wszystkich diecezji polskich. Gospodarzem spotkania była Archidiecezja Gnieźnieńska. Ze względu na brak możliwości noclegowych w samym Gnieźnie pierwsza część spotkania odbyła się w Pobiedziskach, w domu Sióstr Sacré Coeur, a na drugi dzień rano obrady przeniesione zostały do Gniezna, do seminarium duchownego. Pracom przewodniczył Delegat Episkopatu dla Spraw Duszpasterstwa Służby Liturgicznej, ks. bp Tadeusz Błaszkiewicz z Przemysła oraz krajowy duszpasterz służby liturgicznej, ks. Franciszek Blachnicki. Ordynariusza archidiecezji, Księdza Kardynała Prymasa, reprezentował na początku i na zakończenie obrad ks. biskup Jan Czerniak.

Całe spotkanie poświęcone było tematowi: *Pomoce dydaktyczne dla formacji służby liturgicznej*. Po modlitwie wstępnej w kaplicy i przemówieniu delegata episkopatu, pierwszy referat wygłosił duszpasterz krajowy na temat: *Formacja służby liturgicznej jako jedna z form młodzieżowego deuterokatechumenatu w parafii*. Celem referatu była próba całościowego uzasadnienia wartości pracy nad integralnie pojętą formacją służby liturgicznej na tle aktualnej sytuacji duszpasterskiej i współczesnych tendencji pastoralnych (patrz tekst referatu umieszczony poniżej). Z kolei p. mgr Gizela Skop z Lublina przedstawiła założenia i program treściowy przez siebie zredagowanych śpiewników liturgicznych *Exsultate Deo* i *Alleluja*, pomyślanych jako pomoce dydaktyczne w formacji liturgicznej scholi śpiewaczej.

Po przerwie miał miejsce jeszcze trzeci referat pierwszego dnia spotkania, który wygłosił ks. mgr Zdzisław Bernat z Poznania na temat polifonicznej scholi katedralnej. W czasie wieczornej Mszy św. koncelebrowanej w kaplicy sióstr dla uczestników spotkania śpiewy wykonywał poznański chłopięcy chór katedralny pod dyrekcją ks. Bernata. W ten sposób duszpasterze służby liturgicznej mieli okazję poznać praktycznie możliwości zastosowania wielogłosowej, chłopięco-męskiej scholi, tak mocno zakorzenionej w tradycji muzyczno-liturgicznej Kościoła, również w odnowionej liturgii eucharystycznej.

W ramach wieczornego spotkania, po kolacji, zapoznano uczestników z komunikatem w sprawie pomocy dydaktycznych dla formacji służby liturgicznej dotychczas zredagowanych przez Krajowy Ośrodek Formacji Służby Liturgicznej oraz z nowymi śpiewami liturgicznymi zawartymi w omawianych śpiewnikach, przy pomocy nagrania na taśmie magnetofonowej.

Następnego dnia rano uczestnicy spotkania przenieśli się pociągiem do pobliskiego Gniezna, gdzie najpierw odbyła się Msza święta koncelebrowana przy grobie św. Wojciecha. Po zwiedzeniu zabytków katedry i po śniadaniu realizowano w dalszym ciągu program spotkania w auli seminarium duchownego. Kolejny referent ks. mgr Józef Grygotowicz omówił założenia i metodę nowego trzyletniego programu formacji biblijno-liturgicznej lektorów, komentatorów i animatorów liturgicznych opracowanego przez KDFSL. Referat ten stanowił praktyczne uzupełnienie do pierwszego referatu spotkania, ukazującego ogólną koncepcję i aktualność tak pojętej pracy formacyjnej, wśród służby liturgicznej.

Dyskusja i dalsze komunikaty wypełniły resztę czasu tego bogatego w treść spotkania. Zakończyło się ono około godz. 13.00 obiadem.

F.B.

## **2. Formacja służby liturgicznej jako jedna z form młodzieżowego deuterokatechumenatu w parafii**

### a) Uwagi wstępne o sytuacji pastoralnej

Połączenie tematu katechumenatu wzgl. neo-katechumenatu lub deuterokatechumenatu z zagadnieniem formacji służby liturgicznej w ramach parafii lub innej wspólnoty lokalnej, wydaje się może na pierwszy rzut oka nieprzekonywujące i sztuczne. A jednak ujęcie problemu formacji służby liturgicznej w takim aspekcie i w takiej perspektywie otwiera drogę do przekonującego uzasadnienia potrzeby i sensu integralnej koncepcji tzw. „duszpasterstwa służby liturgicznej” widzianej szeroko, długofalowo i wszechstronnie.

Wydaje się, że odpowiedzialni i gorliwi duszpasterze wtedy dopiero zostaną przekonani do tej koncepcji, gdy zrozumieją, że nie dotyczy ona tylko jakiegoś marginalnego wycinka w ramach specjalistycznego duszpasterstwa, że nie chodzi tu o jakieś specjalne zamiłowanie duszpasterskie i pewnego

rodzaju „hobby” niektórych kapłanów, ale o integralną i organiczną część całościowego planu duszpasterskiego, o jedno z kluczowych zadań w ramach całościowej wizji mającego się urzeczywistnić w ramach wspólnot lokalnych (parafii) Kościoła.

Twierdzenie powyższe opiera się na innym, ogólniejszym stwierdzeniu, będącym wynikiem obserwacji życia i śledzenia problemów we współczesnej literaturze. Mówi ono, że coraz większa liczba oddanych sprawie Chrystusa i Kościoła kapłanów oraz ich świeckich współpracowników odczuwa niedosyt i niewystarczalność dotychczasowego podejścia do duszpasterstwa i apostołstwa. Jest to podejście wybitnie aktywistyczne, koncentruje się ono wokół całego szeregu konkretnych akcji i wyczerpuje się w nich. Np. jak zapewnić wystarczającą frekwencję na nauce religii, jak nauczyć ludzi modlić się wspólnie i śpiewać na Mszy św. Obok tego pojawiają się coraz częściej, na tle trudności związanych z konkretnymi akcjami, podejście problemowe, np. stwierdza się spadek frekwencji na katechizacji młodzieży szkół średnich i szuka się przyczyn tego zjawiska lub środków zaradczych. Albo stwierdza się brak dostatecznego wpływu katechizacji na kształtowanie postaw związanych z problemami miłości, małżeństwa i rodziny i szuka się sposobów pogłębienia i odnowy katechezy w tym aspekcie itp.

Podobne, aktywistyczne lub problemowe podejście do duszpasterstwa, jak stwierdzono już powyżej, coraz częściej wywołuje u duszpasterzy świadome lub podświadome odczucie niedosytu. Równocześnie powstaje pragnienie całościowego ujęcia działań duszpasterskich z punktu widzenia ich celowości w ramach ogólnej, organicznej wizji. W literaturze pojawia się termin specjalny na określenie takiego podejścia: podejście holistyczne<sup>1</sup>.

Punktem wyjścia takiego podejścia jest cel, bądź ideał oraz całość. Podejście holistyczne dotyczy przede wszystkim budowania czegoś, formowania Kościoła jako całości, rozwijania Kościoła w postać taką, jaką powinien się stać. Duszpasterz nastawiony „holistycznie” ogarnia we wspólnocie lokalnej całość procesu rozwojowego, który ma prowadzić do urzeczywistnienia ideału Kościoła. Z tego punktu widzenia ocenia sens i celowość poszczególnych akcji, w tym świetle dostrzega i próbuje rozwiązywać problemy.

Można by tu krótko naszkicować od strony treściowej, merytorycznej tę całościową wizję duszpasterstwa, która nadaje mu w całości orientację „holistyczną”. Jest to po prostu soborowa wizja Kościoła-wspólnoty, Kościoła, który jako wspólnota urzeczywistnia się w konkretnych, lokalnych wspólnotach. W świetle tej wizji głównym celem wysiłków pastoralnych w Kościele współczesnym jest tworzenie, budowanie wspólnot, które umożliwią każdemu prowadzenie życia prawdziwie i w pełni chrześcijańskiego. Całe duszpasterstwo czyli życie i działanie Kościoła powinno być tak przebudowane, aby służyło formowaniu podstawowych wspólnot życia chrześcijańskiego.

Nietrudno zauważyć i udowodnić, że całe życie i działanie posoborowego Kościoła koncentruje się wokół problemu wspólnoty. Nie tyle chodzi jednak już o teoretyczne rozważania na temat Kościoła-wspólnoty, ale o konkretną formę, jaką powinna przybrać ta wspólnota w Kościele współczesnym, o znalezienie właściwego sposobu wcielenia się i obecności Kościoła jako wspólnoty w świecie współczesnym. Stąd w Kościele naszych czasów tyle twórczego fermentu, poszukiwań, eksperymentów, tyle powstaje ruchów wspólnot chrześcijańskich, nowych modeli parafii-wspólnoty, ośrodków badań i dokumentacji itp. Jest to niewątpliwie najbardziej znamieny znak czasu, zarazem znak nadziei zwiastujący nową wiosnę Kościoła.

Obserwując rozwój sytuacji pastoralnej w Kościele współczesnym można jednak — opierając się bardziej na intuicji niż na szczegółowych, analitycz-

<sup>1</sup> Por. Stephan B. Clark, *Tworzenie wspólnot chrześcijańskich — strategia odnowy Kościoła* (tłum. polskie w maszynopisie), Notre Dame, Indiana 1972.

nych badaniach i opartych na nich próbach syntezy — zaryzykować twierdzenie, że zaczyna się obecnie już zarysowywać nowe przesunięcie punktu ciężkości w duszpasterstwie. Problemem kluczowym zaczyna się stawać problem katechumenatu wzgl. neo- lub deuterokatechumenatu w ramach wspólnot lokalnych (parafii). Jest to logiczna konsekwencja przyjętych założeń. Skoro zrealizowanie wspólnoty zostało uznane i przyjęte za cel wysiłków i dążeń pastoralnych, musiano wnet stanąć w obliczu pytania jak osiągnąć ten cel, w jaki sposób przekształcić tradycyjnie praktykujących katolików w osobowo rozbudzonych i zaangażowanych członków wspólnoty chrześcijańskiej. Innymi słowy znalazł się w obliczu pytania: w jaki sposób w ramach parafii wychować pełnych i prawdziwych chrześcijan żyjących we wspólnocie z Bogiem i z braćmi?

Od takiego postawienia problemu jest już tylko mały krok do odkrycia starochrześcijańskiej instytucji katechumenatu oraz do postawienia pytania o możliwość i potrzebę odnowienia tej instytucji w życiu dzisiejszego Kościoła. Ale łącznie z tym pojawił się od razu problem neo- albo deuterokatechumenatu: czy w odniesieniu do ochrzczonych dorosłych, którzy nigdy — mimo przyjęcia sakramentów inicjacji chrześcijańskiej — nie przeżyli procesu inicjacji do życia we wspólnocie chrześcijan, nie można by zastosować podobnej lub analogicznej dyscypliny duszpastersko-wychowawczej, co w odniesieniu do prawdziwych katechumenów przygotowujących się do chrztu?

Po tej linii rzeczywiście idą poszukiwania w dzisiejszej teologii i praktyce pastoralnej. Problem katechumenatu i deuterokatechumenatu zdecydowanie staje się kluczowym problemem dzisiejszego duszpasterstwa. Celem tego artykułu będzie krótkie, szkicowe przedstawienie głównych tez dotyczących odnowy katechumenatu w dzisiejszym duszpasterstwie.

#### b) Katechumenat w duszpasterstwie parafialnym dzisiaj

Problematyka związana z powyższym tytułem jest bardzo bogata, mogłaby być przedmiotem całego opracowania książkowego lub całorocznego wykładu monograficznego z teologii pastoralnej. Tutaj musimy się ograniczyć do szkicowego zarysowania zagadnienia w kilkunastu punktach względnie tezach:

1) Przywrócenie instytucji katechumenatu w Kościele współczesnym jest już faktem dokonany na płaszczyźnie prawodawstwa liturgicznego Kościoła. W ramach posoborowej odnowy liturgii została wydana — jako część przyszłego Rytuału Rzymskiego — księga zatytułowana: *Ordo Iniciationis Christianae Adultorum* (wydanie typiczne 1972). Konsekwencje pastoralne tej nowej księgi liturgicznej są tak wielkie i dalekosiężne, że z pewnością dużo jeszcze upłynie czasu zanim zostaną zrozumiane i zrealizowane. W każdym razie już dziś można powiedzieć, iż pod tym względem zajmuje ona jedno z czołowych miejsc wśród wydanych po soborze nowych ksiąg liturgicznych. *Praenotanda* tej księgi, nawiązujące do *Praenotanda generalia de initiatione christiana* w *Ordo Baptismi Parvulorum* z roku 1969, zawierają w części I zatytułowanej *De structura initiationis adultorum*, zasadnicze postanowienia dotyczące przywrócenia instytucji katechumenatu. W myśl tych postanowień inicjacja chrześcijańska dorosłych polega nie tylko na przyjęciu sakramentów inicjacji (chrzest, bierzmowanie, Eucharystia), ale polega na dłuższym procesie wychowawczym, w czasie którego następuje nie tylko teoretyczne zapoznanie się z prawdami wiary, ale wdrażanie do życia wiary, ze wszystkimi konsekwencjami moralnymi, oraz włączenie do życia konkretnej wspólnoty chrześcijańskiej.

2) W nawiązaniu do tradycji klasycznego katechumenatu Kościoła w tym procesie inicjacji OICA rozróżnia następujące okresy i etapy:

- a) Okres ewangelizacji i prekatechumenatu.
- b) Okres właściwego katechumenatu (mogący trwać nawet kilka lat).

- c) Okres oczyszczenia i oświecenia bezpośrednio przygotowujący do przyjęcia sakramentów inicjacji (pokrywający się zwykle z okresem Wielkiego Postu).
- d) Samo przyjęcie sakramentów inicjacji (o ile możliwości w Wigilię Paschalną).
- e) Okres mistagogii czyli wdrażania do życia eucharystycznego we wspólnocie lokalnej (zwykle w okresie Pięćdziesiątnicy paschalnej).

Zgodnie z tym podziałem OICA przynosi w rozdziale I celebracje i obrzędy liturgiczne łącznie z odpowiednimi wskazaniem pastoralnymi dla całego „Porządku katechumenatu” (*Ordo catechumenatus*) według poszczególnych okresów, etapów i stopni. Jest to program bardzo bogaty, na co wskazuje już sama objętość rozdziału (str. 23—89). Rozdział II podaje porządek uproszczony inicjacji dorosłych, rozdział III porządek skrócony na wypadek niebezpieczeństwa śmierci.

3) Z punktu widzenia pastoralnego najważniejszym jest w całym tym dokumencie faktyczne i praktyczne uznanie zasady, która doprowadziła Kościół pierwszych wieków do stworzenia instytucji katechumenatu<sup>2</sup>. Zasadę tę sformułował Tertulian w sposób klasyczny w słowach: *Fiunt, non nascuntur christiani*<sup>3</sup>. Z żelazną konsekwencją trzymał się Kościół w tych czasach zasady, iż każdy, kto chce przystąpić do gminy (wspólnoty) Chrystusa musi przebyć dłuższą drogę wtajemniczenia, wrastając stopniowo w świat wiary. W IV i V wieku, w miarę rozpowszechniania się praktyki chrztu niemowląt w rodzinach chrześcijańskich, rozpada się instytucja katechumenatu. Wskutek tego powstaje niebezpieczeństwo zapomnienia w praktyce, iż także w wypadku chrztu udzielanego niemowlętom, pochrzcielne wdrożenie do życia chrześcijańskiego jest absolutnie konieczne. Ta konieczność uświadamia się Kościołowi szczególnie jasno dzisiaj, w totalnie zmienionych czy szybko się zmieniających stosunkach społecznych. Jeżeli chrzest nie ma spaść do roli czysto tradycyjnego obrzędu bez religijnego znaczenia, musi go poprzedzać lub musi po nim następować dłuższy okres wdrażania w życie chrześcijańskie. Inicjacja, wprowadzenie, wdrożenie w życie chrześcijańskie należy więc do stałych zadań Kościoła.

4) Niewątpliwie centralnym problemem pastoralnym Kościoła dzisiaj jest utrata przez Kościół środowiska chrześcijańskiego w sensie wspólnoty żywej wiary i miłości, środowiska które mogłoby w siebie przyjmować młode narastające pokolenia chrześcijan. Proces religijnej, chrześcijańskiej socjalizacji został dotknięty poważnym kryzysem. Istniejący system katechizacji dzieci i młodzieży pojętej na sposób szkolny, intelektualistyczny, jako nauczanie religii, nie potrafi w tej sytuacji spełnić zadań katechumenatu, nie jest, ogólnie biorąc systemem wychowawczym, który wdraża do życia chrześcijańskiego we wspólnocie Kościoła. Z dawnej katechumenackiej inicjacji pozostała tylko indoktrynacja. Z wdrażania do życia w chrześcijańskiej *communio* pozostało wdrażanie do widzianych w oderwaniu, w perspektywie indywidualistycznej, praktyk religijnych i moralnych (zachowanie przykazań). W tej sytuacji odnowienie instytucji katechumenatu w ramach wspólnot lokalnych (parafii) stało się postulatem nagłym i koniecznym.

5) Odnowiony *Porządek inicjacji chrześcijańskiej dorosłych* jest na pewno jedną z odpowiedzi Kościoła na aktualną sytuację. Dotyczy on wprawdzie bezpośrednio tylko krajów misyjnych, gdzie dorośli przygotowują się do chrztu, oraz nielicznych jeszcze u nas stosunkowo wypadków, gdy do chrztu zgłaszają się dorośli, np. z okazji zawierania małżeństwa. Ale samo OICA wskazuje na pewne możliwe wypadki szerszego zastosowania swojej „pedagogii wdrażania w życie chrześcijańskie”. Rozdział IV mówi o przygotowaniu

<sup>2</sup> Por. Jakob Baumgartner, *Das Katechumenat heute*, Heiliger Dienst 29(1975)7—19.

<sup>3</sup> *Apologeticus*, 18, 4.

w analogiczny sposób do przyjęcia sakramentów bierzmowania i Eucharystii dorosłych, którzy ochrzczeni w dzieciństwie, nie otrzymali katechezy i faktycznie nie zaczęli jeszcze żyć po chrześcijańsku we wspólnocie Kościoła. Chodzi więc o tych katolików z metryki a faktycznych pogan, których wielu mamy w naszych parafiach miejskich. Wydaje się, że od sugestii tego rozdziału trzeba zrobić już tylko niewielki krok, aby je zastosować również do tych chrześcijan, którzy w dzieciństwie przyjęli już wprawdzie wszystkie sakramenty chrześcijańskiej inicjacji (albo — co częściej będzie miało miejsce — bez bierzmowania), ale faktycznie ich życie wiary pozostało nierozbudzone albo zamarło po wyjściu z okresu dzieciństwa. W odniesieniu do tych wszystkich ludzi można i trzeba mówić o jakimś odnowionym czy powtórnym katechumenacie.

6) Rozdział I OICA ukazuje jeszcze inne perspektywy. Mówi mianowicie o katechumenacie dziecięcym i młodzieżowym i przedstawia cały porządek takiego katechumenatu. Czyż więc — przez analogię do postanowień rozdziału IV odnośnie dorosłych ochrzczonych, którzy mają się przygotować do bierzmowania i Eucharystii — nie należałoby mówić o katechumenacie w odniesieniu do dzieci ochrzczonych przygotowujących do przyjęcia pozostałych sakramentów inicjacji, a więc szczególnie do dzieci przygotowujących do tzw. I Komunii świętej? Zastosowanie postanowień OICA do przygotowania dzieci do I Komunii wzgl. do bierzmowania, a więc wprowadzenie instytucji dziecięcego katechumenatu miałyby ogromne znaczenie dla odnowy życia chrześcijańskiego w naszych parafiach. (Można tu wskazać na ciekawe próby w tym kierunku podejmowane przez ks. prob. Stanisława Hartlieba w Konarzewie k. Poznania).

7) Wpływ omawianego dokumentu na odnowę duszpasterstwa może jednak okazać się jeszcze w zakresie o wiele szerszym i pełniejszym, dotyczącym całej koncepcji i całego planu duszpasterskiego. Skoro celem katechumenatu jest budowanie wspólnoty lokalnej a celem katechumenatu wychowanie i prowadzenie ludzi do życia w tej wspólnocie — to czyż nie można by i nie należałoby mówić w ogóle o „katechumenackiej” koncepcji duszpasterstwa w tym sensie, że z instytucji katechumenatu należałoby odczytać i przyjąć podstawowe prawo życia i rozwoju wspólnoty chrześcijan? Jakże to są prawa? Można by je tu krótko wymienić w oparciu o cytowany artykuł Baumgartnera<sup>4</sup>.

Pierwsze prawo mówi, że wejście do Kościoła dokonuje się nie przez jednorazowy akt, ale na drodze rozwojowego procesu trwającego dłuższy okres czasu. W tym procesie trzeba wyodrębnić pewne fazy wewnętrznego rozwoju i dojrzewania, którym odpowiadają wyodrębnione przez OICA etapy inicjacji. Pierwsza faza (ewangelizacja, prekatechumenat) musi doprowadzić do zasadniczej decyzji wiary w obliczu kerygmy o Bogu, który w Chrystusie objawił nam swoją miłość. Ta wiara musi przy tym mieć charakter nawrócenia, akceptowania Chrystusa jako centralnej wartości życia. Druga faza katechumenatu polega na bardziej systematycznej katechizacji w oparciu o historię zbawienia i Pismo święte. Potem następują intensywne rekolekcje przygotowujące do przyjęcia sakramentów inicjacji (okres wielkopostny), wreszcie okres mistagogii czyli wdrażania w życie sakramentalne (eucharystyczne) w ramach wspólnoty lokalnej.

Drugie prawo mówi, że katechumenat nie może polegać tylko na przekazaniu wiedzy religijnej, ale jest całościowym wdrażaniem (*Einübung*) do życia chrześcijańskiego. Można w tym procesie wyodrębnić cztery zadania.

<sup>4</sup> Por. również Anton Kalteyer, *Einleben in den Glauben. Erwachsenekatechumenat und Gemeindkatechese als Schnittpunkte einer neuen Pastoral*, Gottesdienst 9(1975)65—67; por. także *Dekret o działalności misyjnej Kościoła* 13—15.

Najpierw katechumenat musi być szkołą wiary, w tym sensie, że ma nauczyć rozwiązywania wszystkich problemów życiowych w oparciu o Słowo Boże, zgodnie z wolą Chrystusa. Po drugie katechumenat musi być szkołą życia ewangelicznego, o ile Ewangelia żąda radykalnego nawrócenia, przewartościowania wszystkich wartości w świetle Kazania na Górze, zerwania ze światem i szatanem, przekreślenia w sobie starego człowieka z jego pożądaniami, zaparcia się samego siebie i noszenia krzyża. Po trzecie katechumenat musi być szkołą modlitwy i służby Bożej, uczestnictwa w liturgii Kościoła, wreszcie musi być szkołą służby, diakonii w Kościele i wobec świata. Wejście do Kościoła nie może bowiem być pojmowane jako ucieczka od świata, ale jako diakonia na rzecz świata i braci.

Trzecie podstawowe prawo inicjacji do życia chrześcijańskiego mówi o wspólnotowym charakterze tego procesu. Droga do wiary nie jest nigdy drogą w pojedynkę, dokonuje się ona w pośrodku chrześcijańskiej wspólnoty, przy jej żywym zaangażowaniu. Konkretna, lokalna wspólnota nie jest tylko celem inicjacji w tym sensie, że ona prowadzi do wspólnoty, ale jest ona jej właściwym podmiotem. Praenotanda OICA w punkcie 4 wprost definiują inicjację katechumenów jako drogę wzgl. postępowanie *in medio communitatis fidelium*. Wspólnota wiernych rozważając razem z katechumenami Tajemnicę Paschalną i odnawiając własne nawrócenie, przykładem swoim prowadzą katechumenów do chętnego poddawania się działaniu Ducha Świętego.

W instytucji rodziców chrzestnych wyraża się teologiczna myśl o duchowym macierzyństwie Kościoła i bez instytucji takiej lub podobnej katechumenat w duchu tradycji Kościoła jest nie do pomyślenia.

8) Jeżeli w świetle powyższych „praw stawiania się chrześcijanami” i włączania się w życie Kościoła popatrzymy na dzisiejszą sytuację pastoralną, to bez trudu w zapoznaniu tych praw odkryjemy główne źródło kryzysu wiary i postępującej laicyzacji naszych parafii i zaniku przejawów życia religijnego. Faktycznie ogromna większość naszych dorosłych parafian nie przeżyła nigdy w swoim życiu pełnego procesu inicjacji do życia chrześcijańskiego we wspólnocie Kościoła, wielu nie przeżyło nawet jeszcze pierwszej fazy tego procesu, jaką jest świadoma akceptacja kerygmy o Jezusie Chrystusie w akcie osobowej wiary i nawrócenia. Ani życie rodzinne, ani długoletnie uczęszczanie na „naukę religii”, ani długoletnie niedzielne „chodzenie do Kościoła” oraz okresowe przystępowanie do sakramentów nie stało się dla nich nigdy katechumenatem w sensie wdrażania do życia Słowem Bożym i Ewangelią, do życia Eucharystią i świadomie realizowaną diakonią we wspólnocie Kościoła.

Z drugiej strony olbrzymia większość tych, którzy chodzą jeszcze w niedzielę do naszych kościołów nie posiada doświadczenia wspólnoty chrześcijańskiej w sensie środowiska życiowego, które daje im oparcie i stwarza warunki życia w pełni chrześcijańskiego. W tym sensie trudno nawet do nich stosować przenośnię o „życiu w łonie Kościoła”.

9) W tej sytuacji — i tutaj dochodzimy do wniosków końcowych naszych rozważań — zrozumieliśmy staje się wołanie o wprowadzenie do naszego zwyczajnego duszpasterstwa parafialnego różnych form akcji typu „katechumenackiego”, których celem będzie uzupełnienie braków inicjacji chrześcijańskiej z dzieciństwa (rodzina, pierwsza komunія, katechizacja) i wychowanie chrześcijan w pełni żyjących wiarą, ewangelią, modlitwą, Eucharystią, miłością — agape w ramach lokalnej wspólnoty. Do naszych parafii trzeba wprowadzić formy i metody neo- względnie deuterokatechumenatu dla dorosłych i dla młodzieży. Wydaje się, że jest to jedyna droga do przekształcenia naszych parafii w żywe wspólnoty lokalnego Kościoła. Wydaje się również, że coraz powszechniej przyjmowanemu postulatowi katechezy dorosłych należy nadać taką interpretację, bo inaczej znów skończy się tylko na półśrodkach.

10) W rzeczywistości mnóstwo podejmuje się w Kościele współczesnym inicjatyw, będących w gruncie rzeczy próbą wznowienia katechumenatu w je-

go istotnych celach i założeniach. Scharakteryzowanie tych inicjatyw, próba ich klasyfikacji, to osobne zagadnienie, temat osobnego referatu.

W Niemczech zachodnich myśli się już poważnie o problemie deutero-katechumenatu w ramach zwyczajnego duszpasterstwa parafialnego. Z początkiem marca 1975 odbyło się w Kolonii spotkanie odpowiedzialnych za sprawę katechumenatu dorosłych i katechezy parafialnej ze wszystkich diecezji zachodnioniemieckich. Celem spotkania było przede wszystkim zapoznanie się z doświadczeniami francuskimi w tej dziedzinie (liczącymi już 20 lat) i belgijskimi. Ogólny wniosek tego spotkania wyraża się w stwierdzeniu, iż duszpasterstwo katechumenatu ma znaczenie nie tylko dla wprowadzenia dorosłych nieochrzczonych do Kościoła, ale również dla wprowadzenia tych, którzy wprawdzie zostali już ochrzczeni ale faktycznie nie weszli jeszcze do wspólnoty Kościoła<sup>5</sup>.

*ks. Franciszek Blachnicki, Lublin*

---

<sup>5</sup> Por. art. cyt. A. K a l t e y e r a, który jest sprawozdaniem z tego spotkania.