

Bogusław Nadolski

Biuletyn liturgiczny

Collectanea Theologica 50/1, 81-99

1980

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. DOKUMENTY ODNOWY. 1. Benedykcjonał w języku niemieckim. — 2. Modlitwa nad darami okresu „w ciągu roku” w mszale Pawła VI. II. LITURGIA A EKUMENIZM. Ekumeniczny aspekt odnowy liturgii*.

I. DOKUMENTY ODNOWY

1. Benedykcjonał w języku niemieckim

Nie ukazała się jeszcze rzymska księga błogosławieństw, choć była zapowiedziana oficjalnie już w 1971 roku na łamach „Notitiae”. Według relatora grupy roboczej, P. M. Gy, *Liber benedictionum* ma zawierać tylko około trzydzieści błogosławieństw, które posłużą za wzorzec do twórczości w tej dziedzinie w Kościołach lokalnych.¹

Efektywne próby odnowy liturgii błogosławieństw były podjęte kilka lat temu w niektórych diecezjach Europy Zachodniej, gdzie jest używany język niemiecki. W roku 1974 ukazało się tam pięć różnych benedykcjonałów jednocześnie. Jedne z nich miały charakter inicjatywy prywatnej, inne cieszyły się autorytetem diecezjalnej komisji liturgicznej².

W listopadzie 1974 roku w Freising odbyła swe pierwsze spotkanie specjalna komisja do spraw benedykcjonału przewidzianego na użytek w krajach posługujących się językiem niemieckim.³ Tempo prac było korzystne i dlatego wydanie tej księgi zapowiedziano na koniec 1977 roku.⁴ Faktycznie ujrzało ono światło dzienne z rocznym prawie opóźnieniem pod nazwą *Benedykcjonał dla diecezji katolickich z językiem niemieckim*.⁵

Benediktionale posiada charakter studyjny i dlatego brak w nim dekretu odpowiedniej władzy kościelnej, a ponadto jest traktowane jako księga przejściowa (*ad interim*), do czasu ukazania się wzorca rzymskiego. Wynika to z tytułu dzieła i wyjaśnienia zamieszczonego na odwrocie karty tytułowej.

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

¹ P. M. Gy, *De benedictionibus*, *Notitiae* 7(1971)123—132.

² M. Piszczak, *Sytuacja w dziedzinie odnowy liturgii błogosławieństw*, *Collectanea Theologica* 49(1979) z. 1, 61—64.

³ H. Hollerweger, „Macht es nicht zu nüchtern!”. *Erster Bericht der Arbeitsgruppe „Benediktionale”*, *Gottesdiensts* 9(1975)1—4.

⁴ F. Thiele, *Deutsche Ausgabe der Liturgia Horarum und des Benediktionale*, *Notitiae* 13(1977)131.

⁵ *Benediktionale. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes*. Erarbeitet von der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet. Herausgegeben von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich, Einsiedeln, Zürich (Benziger) — Freiburg-Wien (Herder) 1978, s. 455.

Rytuał niemiecki jest owocem prac prowadzonych przez międzynarodową grupę roboczą, wyłonioną z diecezjalnych komisji liturgicznych obszaru języka niemieckiego. Zespół ten pracował w kontakcie z diecezjalnymi komisjami, z konferencjami episkopatów, z instytutami liturgicznymi Austrii, RFN, NRD i Szwajcarii oraz z rzymską Kongregacją Sakramentów i Kultu. Wydawcą *Benediktionale* są instytuty liturgiczne w Salzburgu, Trewirze, i Zurychu, natomiast wykonawcą zamysłu wydawniczego — firmy Benziger i Herder, co z góry rozstrzyga o wysokich wartościach edytorskich książki (format: 14,5×22 cm, kolor czarny i czerwony, śpiewy z nutami, zróżnicowana wielkość i grubość czcionek).

Benediktionale zawiera dziewięćdziesiąt dziewięć obrzędów benedykcyjnych. Poprzedza je wprowadzenie teologiczno-praktyczne, zamyka natomiast siedem dodatków, wśród których jest na przykład zestaw pozdrowień wstępnych i czytań biblijnych, tekst litanii do świętych oraz wskazania dotyczące śpiewów. Na ostatnich dużych stronach mieści się wykaz alfabetyczny błogosławieństw, co posiada duże znaczenie praktyczne. Tematyczny układ błogosławieństw jest następujący:

1. Błogosławieństwa w życiu parafialnym

a) Błogosławieństwa według roku liturgicznego

Błogosławieństwo wieńca adwentowego, dzieci w okresie Bożego Narodzenia, wina w dniu św. Jana Ewangelisty oraz w dni innych świętych, śpiewaków chodzących z gwiazdą, kredy i kadzidła (jak również wody i soli, jeśli jest taki zwyczaj) w dniu Epifanii, świec w dniu św. Błażeja, pokarmów wielkanocnych, pól (prośba o pogodę i urodzaje, od 25 IV), ziół w dniu Wniebowzięcia NMP, zbiorów (dożynki), grobów w dniu Wszystkich Świętych i w Dniu Zaduszny, dzieci i światła w dniu św. Marcina, chleba w określone wspomnienia świętych (np. św. Agaty), ognia w dniach wspomnienia niektórych świętych (np. Jana Chrzcziciela, Piotra i Pawła).

b) Błogosławieństwa przy specjalnych okazjach

Błogosławieństwo matki przed porodem, matki po porodzie, dziecka (np. w rocznicę urodzin), dzieci rozpoczynających naukę w szkole, chorych, ludzi starych, błogosławieństwo papieskie, prymicyjne, małżonków z okazji srebrnego jubileuszu, małżonków z okazji złotego jubileuszu, pielgrzymów, podróżnych (przed urlopem), kaplicy lub oratorium i ołtarza (R = zarezerwowane), krzyża (uroczyste poświęcenie krzyża przy drodze lub na wzgórzu), drogi krzyżowej (R), przy odlewie dzwonu, dzwonów (R), organów, pateny i kielicha, szat kościelnych, kamienia węgielnego pod budynek kościelny, domu parafialnego, cmentarza (R), kostnicy lub kaplicy pogrzebowej na cmentarzu.

c) Błogosławieństwa znaków wiary

Błogosławieństwo wody święconej, zwykłego krzyża (do zawieszenia w mieszkaniu lub do noszenia), obrazów religijnych: Chrystusa, Najświętszej Maryi Panny, świętych, św. Krzysztofa (obrazka lub tarczy do pojazdu), różańca, odznak religijnych, chorągwi (sztandaru, proporca), świec, krzyża i świec na godzinę śmierci (odpowiednik polskiej gromnicy), ogólne błogosławieństwo znaków religijnych.

2. Błogosławieństwa w życiu rodzinnym

Błogosławieństwo rodziny, dziecka, dziecka chorego, młodzieży na progu nowego etapu w życiu, w dniu zaręczyn, chorego, stołu (pokarmów), chleba, domu i mieszkania (inne błogosławieństwa właściwe życiu w rodzinie zobacz w dziale 1 b).

3. Błogosławieństwa w życiu publicznym

a) Błogosławieństwa instytucji i zakładów społecznych

Błogosławieństwo siedziby urzędu miasta lub gminy, budynków jakiegokolwiek instytucji, szpitala lub sanatorium, domu starców, domu opieki społecznej,

straży pożarnej (pojazdów, sprzętu, budynków), kanalizacji (wodociągów), urządzeń do czyszczenia wody.

b) Błogosławieństwa związane z pracą i zawodem

Błogosławieństwo zakładu przemysłowego, zakładu produkcji rolnej, zakładu rzemieślniczego, sklepu (punktu sprzedaży), księgarni, biura, apteki, banku, hotelu, zwierząt, maszyn i narzędzi, pól, pastwisk i winnic.

c) Błogosławieństwa instytucji wychowawczo-oświatowych

Błogosławieństwo przedszkola, szkoły, internatu (domu młodzieżowego), uczelni i zakładu naukowego oraz biblioteki.

d) Błogosławieństwa związane z komunikacją

Błogosławieństwo pojazdów, środków komunikacji publicznej, statku, samolotu, wozów pogotowia ratunkowego, części wymiennych do pojazdów, kolejki linowej i windy, drogi i ulicy oraz mostu.

e) Błogosławieństwa związane z czasem wolnym, sportem i turystyką

Błogosławieństwo instrumentów muzycznych, sprzętu sportowego, schroniska lub namiotu i urządzeń do wspinaczki górskiej.

4. Błogosławieństwo ogólne

jako błogosławieństwo każdej rzeczy, *ad omnia*

Przedmiot błogosławieństw świadczy o dostosowaniu *Benediktionale* do potrzeb współczesności. Szczęśliwie uwzględniono okoliczności życia w dzisiejszej cywilizacji, gdzie dominuje urbanizacja i technika.

Liczba błogosławieństw, sięgająca setki, nie jest zaskoczeniem, gdy się uwzględni ich statystykę w księgach minionych wieków. Starohiszpański *Liber ordinum* posiada czterdzieści dziewięć, Pontyfikał rzymskogermański z X w. — sto trzydzieści trzy, Rytuał Rzymski z r. 1614 — dwadzieścia dziewięć, Rytuał Rzymski z roku 1957 — sto osiemdziesiąt trzy (uwzględniając błogosławieństwa podane w dodatku).⁶ Z tego można wyciągnąć wniosek, że sprawa ilości błogosławieństw nie jest łatwa do rozwiązania, jakkolwiek powraca raz po raz tendencja do redukcji, choć owocuje ona tylko okresowo.

Liturgia błogosławieństw jest jednym z przejawów obrzędowości rodzącej się oddolnie, pośród ludu otwartego na łaskawość Bożą.⁷ „Człowiek nosi w sobie zapotrzebowanie na błogosławieństwo” — tym zdaniem zaczęto wprowadzenie do *Benediktionale*. „Człowiek pragnie wyzwolenia, poszukuje bezpieczeństwa, szczęścia i pełni życia. Dlatego ludzie świadczą sobie wzajemnie pozdrowienia, życzą sobie „wszystkiego dobrego”, „powodzenia...”. Przede wszystkim jednak oczekują oni błogosławieństwa od Boga i proszą Go o nie”.⁸

Cytując ten fragment wprowadzenia wchodzimy w problematykę teologiczną, pastoralną i liturgiczną tego działu obrzędowości. Najpierw pójdziemy za tokiem myślenia teologicznego, wyrażonego w pierwszych dziesięciu numerach wstępu, nastawionych na przybliżenie pojęcia i znaczenia błogosławieństw. Treść niektórych punktów nieco rozwiemy.

Bóg jest źródłem wszelkiego dobra i każdego błogosławieństwa (zob. Rdz 1,22.28) — stwierdza się w numerze drugim wprowadzenia do rytuału. Izrael mógł się o tym przekonać więcej niż inne ludy. Teksty Starego Testamentu świadczą, że błogosławieństwo służy życiu, przekleństwo natomiast niszczy życie. Błogosławieństwo Boga objawia się najpierw w dziele stworzenia. Świat i jego dobra są darem Bożym dla ludzi (por. Rdz 1,26).

Błogosławieństwo z wysoka, idące od Boga, wyzwała gest błogosławień-

⁶ M. Pisarzak, *Zmiana pojęć w liturgii błogosławieństw*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 32(1979), artykuł w druku.

⁷ H. J. Limburg, *Liturgie für das Volk und/oder aus dem Volk? Studententagung 1976 der „Arbeitsgemeinschaft Katholischer Liturgiker im deutschen Sprachgebiet”*, *Liturgisches Jahrbuch* 27(1977)1—4.

⁸ *Benediktionale*, dz. cyt., s. 11, nr 1. Numery wstępu do *Benediktionale*, do których się odwołujemy, będą dalej podawane w tekście artykułu.

stwa skierowanego do Boga. Jest to podstawowy i pierwotny gest ludzki względem Stwórcy. Spotyka się go we wszystkich religiach. W dziejach Izraela błogosławieństwo zyskało szczególne znaczenie. Błogosławieństwem rozpoczyna Bóg dialog z Abrahamem (por. Rdz 12,1—3) i z błogosławieństwem wkracza w pojednanie z ludzkością (por. Rdz 24,27.31). Dlatego błogosławieństwo jako moc zbawcza zyskuje specjalne miejsce także w przymierzu na Synaju. Dopóki naród wybrany jest wierny Bogu, otrzymuje błogosławieństwo i życie. Z powodu niewierności zasługuje na przekleństwo oraz czeka go niewola i śmierć (por. Pwt 28 i 30,15—20). Imię Boże zawarte w błogosławieństwie kapłana ma być wzywane nad narodem wybranym po wszystkie czasy, aby jego udziałem było zbawienie Boże (por. Lb 6,22—27). Ze swej strony Bóg zapewnił Izraelowi na zawsze swoją trwałą opiekę i wierność (nr 3).

Wspólnotę życia między Bogiem i człowiekiem wyrażano w Piśmie św. terminem *berek*, od którego pochodzi rzeczownik *berakah*, tłumaczony w przekładach biblijnych przy pomocy słowa *eulogia* i *eucharystia*, błogosławieństwo i dziękczynienie. Gdy ma się na uwadze czyny łaskawości Bożej na rzecz człowieka, to *berek* oznacza tyle co *segnen*, czyli pobłogosławić kogoś lub coś, poświęcić, przeżegnać (staropolskie). Gdy chodzi o działanie ludzkie w relacji do Boga, jako odpowiedź na dar z wysoka, to *berek* jest równoznaczne z *lobpreisen*, a więc z czasownikiem wielbić, dobrze o kimś mówić, dziękować, błogosławić kogoś.

Błogosławieństwo Boże osiąga cel i ubogaca wtenczas, kiedy człowiek odpowiada na nie dziękczynieniem i uwielbieniem. Taka reakcja człowieka wobec Boga wyzwala i pociąga kolejne błogosławieństwo Boże. W tym sensie powiedział św. Augustyn: „Wzrastamy, jeśli Bóg nam błogosławi i wzrastamy, gdy my Boga wielbimy. Jedno i drugie jest korzystne dla nas. To jest pierwsze, że Bóg nam błogosławi. A ponieważ On nam błogosławi, przeto my możemy Jego wielbić. Z wysoka przychodzi deszcz, ale z naszej ziemi wyrasta owoc” (*Enarr. in Ps 66*, cyt. w nr 4 wstępu).

Zbawcze objawienie się Boga w dziejach ludzkości osiągnęło swój szczyt i pełnię w Jezusie Chrystusie. Chrystus jest tym „tak” na wszystko, co Bóg obiecał i do czego zmierzał (por. Kor 1,20). Jako Syn Boży, napelniony Duchem Świętym, przez słowa i czyny buduje w sposób widzialny Królestwo Boże (por. Dz 10,37 nn.; Łk 4,18; 11,20) i obdarza wszystkich w Izraelu łaską i błogosławieństwem Bożym. Przez śmierć i zmartwychwstanie moc zbawcza Chrystusa stała się dostępną wszystkim ludziom na świecie i w Duchu Świętym jest udzielana głównie przez sakramenty, lecz także przez błogosławieństwa (nr 5). Ewangelisti świadczą o tym, że sam Jezus wiele razy praktykował błogosławieństwo, na przykład w odniesieniu do dzieci, chorych, apostołów, nad chlebem na pustyni oraz podczas ostatniej wieczerzy (zob. nr 6, bogaty w cytaty biblijne).

Razem z Apostołami Kościół stał się nosicielem łaski i błogosławieństwa Chrystusa. Przekazuje to błogosławieństwo „w imię” albo „wzywając imienia” Jezus. Wierzący mają udział w różny sposób w tym rozszerzaniu i przekazywaniu błogosławieństwa Pańskiego (por. Ef 1,3; 1 Kor 12,4—11). Oni są zezwani do tego, by błogosławili i wielbili Boga (por. 1 P 3,9).

Kiedy Kościół błogosławi, działa z polecenia Pana Zmartwychwstałego i w mocy Jego Ducha, którego On sam pozostawił jako trwałą pomoc. Kościół wielbi Boga za Jego dary i sprowadza błogosławieństwo Boże tak na ludzi, jak i na wszystko, co ludzie tworzą i czym się posługują w Duchu Świętym. Błogosławieństwa Kościoła świadczą przeto o żywej i nieustannej trosce Boga o ludzi i świat, by ich udziałem była pełnia życia, bogactwo egzystencji zgodnej ze zbawczym zamysłem Boga (por. nr 7).

Błogosławieństwa są znakami świętymi, *sacra signa* (KL 60), *Zeichenhandlungen*. Powinny one ukazywać i kształtować w świetle wiary życie poszczególnych ludzi i całych wspólnot na różnych jego etapach i we wszystkich

dziedzina (por. KL 60). Teksty błogosławieństw głoszą prawdę o zależności człowieka od Boga — jako Stwórcy i jako Zbawiciela; mówią o Bożej Opatrzności, ujawniającej się w licznych darach natury i w zdarzeniach historycznych. Naturę człowiek dalej kształtuje i dlatego liturgia błogosławieństw docenia twórczość ludzką, respektuje owoce pracy rąk ludzkich (zob. teksty z liturgii przygotowania darów we Mszy św.), a zarazem domaga się, by człowiek nie traktował rzeczy autonomicznie, w oderwaniu od właściwego Autora i Sprawcy. Chodzi o to, by człowiek odnosił wszystko ostatecznie do Boga, Bogu za wszystko dziękował, wielbił Go i Jego o pomoc prosił (por. KDK 37). I świat natury i świat rzeczy ludzkich, wyprodukowanych wprawdzie przez człowieka, lecz przecież „na surowcach Bożych”, jest znakiem Boga, Jego darem, śladem Jego dobroci, życzliwości i błogosławieństwa. W liturgii błogosławieństw wyznaje człowiek prymat Boga, składa wyznanie wiary i ofiaruje Mu na nowo cały świat i swoją aktywność. Słusznie przeto całej aktywności człowieka, także tej codziennej, powinny towarzyszyć krótkie wezwania benedykcyjne. Szkoda, że autorzy wstępu do *Benediktionale* pominieli ten moment i aspekt błogosławieństw „codziennych” (por. nr 8).

Błogosławieństwa są znakami religijnymi zarówno ze strony Boga — na korzyść człowieka (linia zstępująca, soteriologiczna), jak też ze strony człowieka — na chwałę Boga (linia wstępująca, kultyczna). W tym kontekście jest łatwiej pojąć, że określenie *mysterium fidei* należy odnieść również do błogosławieństw, podobnie jak mówimy o Eucharystii. W relacji do głównych misteriów i sakramentów błogosławieństwa są małymi znakami i małymi sakramentami (stąd określenie: sakramentalia), jak mówiono o nich w średniowieczu, lecz niewątpliwie są one prawdziwymi misteriami wiary, prawdziwymi znakami kultu i uświęcenia. I znów ta prawda nie została dostatecznie wydobyta w *Benediktionale*.

Błogosławieństwa jako znaki święte sprawiają skutki głównie duchowe, na wzór sakramentów, a osiągają je przez modlitwę Kościoła (por. KL 60). Dlatego służą one ludziom do uświęcenia i doskonałości w Chrystusie.

Błogosławieństwa są znakami zbawienia właśnie także dlatego, że i stworzenie — rozumiane jako świat istot i rzeczy — doznaje przez nie „wyzwolenia z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (Rz 8,21).

Błaganie nie są obce liturgii błogosławieństw. W modlitwie benedykcyjnej Kościół prosi Boga o usunięcie niszczycielskiej mocy Złego i włącza rzeczy tego świata w porządek stwórczo-zbawczy. Tu mieści się uzasadnienie obecności w benedykcjach, inspirowanych przecież przez Ducha Świętego, elementu oczyszczającego i uświęcającego (*santificatio rei, consecratio mundi*). Stąd prośba w nich o właściwe korzystanie z dóbr tego świata, które są dobre ontycznie, kuszą jednak człowieka i sprzyjają nieporządkowi moralnemu, gdyż ludzie noszą w sobie nieład, są skażeni od wewnątrz, mogą zatem nadużywać rzeczy, co ostatecznie obraca się przeciwko nim samym, przeciwko ich powołaniu: „by człowiek stawał się człowiekiem na obraz i podobieństwo Boże”. Cywilizacja konsumpcyjna staje się antyhumanistyczną i jest zaprzeczeniem kultury oraz przeszkodą do zbawienia. Błogosławieństwa uczą korzystania z dóbr doczesnych w sposób godny dziecka Bożego. W tym miejscu warto przytoczyć zdanie św. Pawła Apostoła: „Wszystko, co Bóg stworzył, jest dobre, i niczego, co jest spożywane z dziękczynieniem, nie należy odrzucać. Staje się bowiem poświęcone przez słowo Boże i przez modlitwę” (1 Tm 4,4—5). Wobec lakoniczności sformułowań wstępu do rytuału, również i ta problematyka została w nim zaledwie uwzględniona (por. nr 9).

Podkreślamy raz jeszcze, że błogosławieństwa są znakami zbawienia. Zakładają zatem wiarę religijną, przynajmniej u tego, który ich udziela. Z natury rzeczy wyklucza się wszelką magiczność w praktykowaniu obrzędu i w posługiwaniu się przedmiotami poświęconymi (nr 10).

W języku polskim przeważa użycie terminu „poświęcenie” w miejsce „błogosławieństwo”. Dawniej nie było ścisłego rozróżnienia między *benedictio*, *sanctificatio* i *consecratio*. Dziś w języku liturgicznym słowo „konsekracja” chce się zarezerwować wyłącznie do określenia istotnej czynności eucharystycznej.

W odniesieniu do sakramentów język niemiecki zna określenie *Segnungen* i *Weihen*, niejednolicie stosowane we współczesnych księgach obrzędowych. Autorzy wstępu do *Benediktionale* pragną, by pierwsze z nich dominowało. Użycie słowa *Weihen* dopuszczają w odniesieniu do specjalnego rodzaju błogosławieństw, dotyczących osób lub rzeczy przeznaczonych na specjalną służbę Bogu (stąd np. poświęcenie opata, dziewic, profesorów przy ślubach wieczystych; poświęcenie przedmiotów niektórych i szczególnych miejsc: kielicha, dzwonów, świątyni). Takie błogosławieństwa stają się w szczególności sposobem znakami ostatecznego przeznaczenia i godności wszelkiego stworzenia. Każdy byt i każda istota jest powołana do służby Bożej, wszystko ma wielbić Boga (por. nr 11).

Omawiając liturgię błogosławieństw w aspekcie pastoralnym, autorzy poczenia wprowadzającego w korzystanie z *Benediktionale* zwracają uwagę na docenienie i wydobywanie warstwy znaku. Zalecają oni głoszenie kazań i przemówień o znaczeniu błogosławieństw, zwłaszcza w związku z celebracją poszczególnych obrzędów, najpierw jednak uwrażliwiają czytelnika na niewystarczalność słowa. Twierdzą, iż także znak buduje i wyraża wiarę oraz jest nosicielem łaski i formą kultu. Błogosławieństwa są znakami wiary żywej. Należy ożywić, wzbogacić i docenić warstwę zewnętrzną (symboliczną i czynnościową) w liturgii błogosławieństw. Wiąże się z tym poszanowanie dla tradycji lokalnych (zob. nr 17, 15 i 16).

Rytuał przewiduje sprawowanie błogosławieństw przez różnych celebransów, w zależności od rodzaju obrzędów. Biskupowi rezerwuje się błogosławieństwa o znaczeniu ogólnodiecezjalnym. Celebrację błogosławieństwa związanego z życiem parafialnym albo publicznym o doniosłości lokalnej powierza się kapłanom, diakonom lub osobom świeckim, które otrzymały specjalne zlecenie. Rodzice udzielają wszystkich błogosławieństw dotyczących życia w rodzinie (nr 18).

Błogosławieństwa są zawsze czynnością Kościoła, a nie działaniem prywatnym. Stąd potrzeba zaangażowania w celebrację całej wspólnoty i konieczność uprzedniego przygotowania nabożeństwa (nr 17 i 20).

Zwróćmy teraz uwagę na samą obrzędowość błogosławieństw. Przedłożone w *Benediktionale* obrzędy posiadają kształt nabożeństw liturgicznych (*Segensfeier*). Nie są to tylko krótkie teksty czyli formuły benedykcyjne, lecz celebracje złożone z kilku składników. Pełna liturgia błogosławieństwa zawiera: 1) wstęp, na który składa się pieśń lub muzyka i znak krzyża ze słowami „W Imię Ojca i Syna i Ducha Świętego”. Odp. „Amen”; 2) pozdrowienie i wprowadzenie (zob. s. 417—418); 3) modlitwę wstępną; 4) czytanie z Pisma świętego (określone lub z ogólnego zestawu, zob. s. 403—414); 5) pieśń responsoryjną (można wykonać ją po przemówieniu); 6) przemówienie (homilia); 7) błogosławieństwo, jako element szczytowy i istotny nabożeństwa, z uwzględnieniem takich testów, jak znak krzyża, pokropienie, okadzenie, nałożenie rąk itp. 8) modlitwy wstawiennicze; 9) Modlitwę Pańską i wreszcie 10) zakończenie czyli krótkie lub uroczyste błogosławieństwo końcowe, względnie nad ludem (jak we Mszy św.), po których następują słowa rozesłania, na przykład w rodzaju tych „Idźcie w pokój” (nr 21—34).

Benediktionale nawiązuje do zwyczaju łączenia błogosławieństw ze Mszą św. i przewiduje udzielanie czasem niektórych z nich po homilii, pod koniec kanonu lub przed rozesłaniem (nr 23).

Typowa formuła błogosławieństwa zaczyna się od podania tytułu, czyli od wezwania Boga, na przykład w ten sposób: „Boże, Ojcze Wszchemogący,

usłysz modlitwę Twojego ludu, który wspomina Twe dzieła...". Następnie wielbi się w niej Boga i dziękuje Mu za Jego dobrodziejstwa, wspominając (wymieniając) je ogólnie lub konkretnie. Na końcu zostaje przedłożona prośba o błogosławieństwo przedmiotu lub osoby, o łaskę Bożą dla ludzi i o właściwe stosowanie i używanie rzeczy, nad którymi wezwano Imienia Pańskiego (nr 37).

Korzystanie ze stroju liturgicznego jest uzależnione od stanowiska celebransa, okoliczności i uczestników. Do uroczystego nabożeństwa kapłan i diakon używa alby względnie komży i stuly, niekiedy kapy. W małych wspólnotach i podczas zwykłych błogosławieństw (które mogą być skrócone) wystarczy stula. Stosuje się szaty w kolorze białym lub właściwym dla danego dnia czy okresu liturgicznego (nr 39).

W wprowadzeniu do rytuału zwrócono też uwagę na odpowiednie przygotowanie miejsca na nabożeństwo benedykcyjne, stosownie do okoliczności i możliwości. Przypomina się o ustawieniu krzyża, świece, ewentualnie urządzenia wzmacniającego głos i o przygotowaniu stosownej dekoracji (nr 40).

Ponieważ liturgia poszczególnych błogosławieństw ma charakter nabożeństwa, dlatego wiele miejsca rezerwuje się dla śpiewów (nr 38). Z przeglądu księgi wynika, że są śpiewy przewidziane dla celebransa, kantorów i całej wspólnoty liturgicznej. Element laudatywny rozbudowano w niektórych obrzędach przez wprowadzenie do nich kantyku biblijnego *Benedictus* lub *Magnificat*. W tym też celu wykorzystano fragmenty psalmów pochwalnych.

Oto w skrócie podane trzy aspekty — teologiczny, duszpasterski i liturgiczny — liturgii błogosławieństw, uwzględnione w wprowadzeniu do *Benediktionale*. Dla kogoś zorientowanego nieco we współczesnej literaturze na temat błogosławieństw, która ujawnia złożoność i wielowarstwowość tej problematyki, nasuwa się łatwo ocena *Benediktionale* jako księgi udanej, bo utrzymanej w zdrowym nurcie teologiczno-liturgicznym, respektującym *nova et vetera*, co widać na przykład w dozowaniu wątków eulogijno-eucharystycznych (moment kultyczny) i uświęcających (moment soteriologiczny).

Skoro zespół roboczy do spraw *Benediktionale* pracował w porozumieniu z Kongregacją Sakramentów i Kultu i sama księga zyskała swoistą jej aprobatę w dniu 21 lutego 1977 roku, to należy się spodziewać, że również rzymski *Liber benedictionum* jest przygotowywany w podobnym duchu. Mając na uwadze wypowiedź relatora rzymskiej komisji, P. M. G y, oraz czerpiąc z wytycznych i wzorów zamieszczonych w *Benediktionale* można już myśleć o tworzeniu benedykcjonalu polskiego.

ks. Marian Pisarzak MIC, Skórzec k. Siedlec

2. Modlitwa nad darami okresu „w ciągu roku” w mszale Pawła VI

W roku liturgicznym, oprócz okresów, które posiadają swój własny charakter, pozostają trzydzieści cztery tygodnie, stanowiące okres czasu zwany „w ciągu roku” (*per annum*). Formularze własne tego okresu posiadają tylko niedziele i nie zawierają jakiegoś specjalnego aspektu tajemnicy Chrystusowej, ale raczej wspomina się tajemnicę Chrystusa w całej swej pełni.¹

Okres „w ciągu roku” (*per annum*) rozpoczyna się w poniedziałek po święcie Chrztu Pańskiego (w poniedziałek po niedzieli przypadającej po

¹ Por. *Przepisy ogólne dotyczące roku liturgicznego i kalendarza (Normae universales de anno liturgico et de calendario)*, nr 43 (tłum. pol. w: *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne (dokumenty prawno-liturgiczne)* (=PPK), zebrał i przetłumaczył ks. Edward S z t a f r o w s k i, Warszawa 1970, t. II, z. 3.275.

6 stycznia) i ciągnie się aż do wtorku przed Wielkim Postem (włącznie); zaczyna się ponownie w poniedziałek po niedzieli Zesłania Ducha Św. i kończy się przed pierwszymi niesporami I niedzieli Adwentu.²

W trzydziestu czterech formularzach niedzielnych „w ciągu roku”, 12 modlitw nad darami stanowi całkowicie nową część. Dotąd nie znajdowały się w Mszałe Rzymskim, lecz pochodzą z dawnych sakramentarzy.

Zamierzamy przedstawić, dokonując analizy modlitw,³ nie tyle całe bogactwo teologiczne sprawowanej Eucharystii bądź roku liturgicznego, ile raczej syntetycznie ukazać najważniejsze aspekty teologiczno-doktrynalne zawarte w nowych modlitwach nad darami okresu „w ciągu roku”.

1. Ofiara Mszy św. „Domini instituta praeceptis”

Temat ustanowienia Eucharystii jest pierwszym problemem, którym rozpoczynamy analizę tekstów modlitw nad darami. Niektóre spośród tych modlitw zwięzłe, ale z naciskiem podkreślają, że sam Pan polecił nam sprawować Ofiarę, ustanowioną przez Niego: „Przyjmij, prosimy Cię, Panie, ofiarę, którą sam ustanowiłeś...”⁴. „Przyjmij, Panie, święte dary, które nakazałeś nam składać na chwałę Twojego imienia...”⁵.

Modlitwy powyższe wyraźnie nawiązują do wydarzenia z Ostatniej Wieczery, o którym daje świadectwo św. Paweł: „Ja bowiem otrzymałem od Pana to, co wam przekazałem, że Pan Jezus tej nocy, kiedy został wydany, wziął chleb i dzięki uczyniwszy połamał i rzekł: To jest Ciało moje za was wydane. Czyńcie to na moją pamiątkę. Podobnie, skończywszy wieczerzę, wziął kielich, mówiąc: Ten kielich jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej. Czyńcie to, ile razy pić będziecie, na moją pamiątkę” (1 Kor 11, 23—25). Eucharystia, ustanowiona przez Chrystusa w czasie Ostatniej Wieczery, ponawia się zatem w sprawowaniu Mszy św.⁶ Tę prawdę, w sposób bardzo wyraźny akcentuje jedna z najważniejszych modlitw nad darami Mszału Rzymskiego: modlitwa Mszy św. Wieczery Pańskiej Wielkiego Czwartku,

² *Tamże*, nr 44 (tłum. pol. w: PPK t. II, z. 3,275).

³ Przy opracowaniu tego artykułu korzystałem z mojej rozprawy doktorskiej poświęconej analizie modlitw nad darami okresu liturgicznego *de Tempore*; por. Jan Janicki, *Le orazioni „super oblata” del ciclo „de Tempore” secondo il „Missale Romanum” di Paolo VI. Avviamento ad uno studio critico-teologico*; Roma 1977 (manuskrypt).

⁴ Zob. *Missale Romanum ex decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1970 (=MR), 366, modlitwa nad darami (=MD) XXVII niedzieli „w ciągu roku”: „Suscipe, quaesumus, Domine, sacrificia tuis instituta praeceptis...”. Ten sam tekst ma: *Feria quarta — in feriis post dominicam VII Paschae*, MR 335 (przy cytowaniu tekstów modlitw z nowego mszału Rzymskiego podajemy numer oznaczający stronę w wydaniu typicznym z 1970 roku).

⁵ MR 373, MD XXXIV niedzieli „w ciągu roku” (=NwR): „Suscipe, Domine sacra munera, quae tuo nomini iussisti dicanda...”

⁶ Sobór Watykański II naucza: „Zbawiciel nasz podczas Ostatniej Wieczery, tej nocy, kiedy został wydany, ustanowił Eucharystyczną Ofiarę Ciała i Krwi swojej, aby w niej przez całe wieki aż do swego przyjścia, utrwalił ofiarę Krzyża...” (KL 47). *Wprowadzenie ogólne do Mszału Rzymskiego* w nr 48 (tłum. pol. w: PPK t. VI, z. 2,228) poucza w podobny sposób: „Na Ostatniej Wieczery ustanowił Chrystus ofiarę i ucztę paschalną, przez co stale uobecnia się w Kościele Ofiara Krzyża, gdy kapłan, zastępując Chrystusa Pana, sprawuje to samo, co Pan uczynił i co nakazał powtarzać uczniom na swoją pamiątkę”.

powtórzona w drugą niedzielę „w ciągu roku”: „Prosimy Cię, Panie, dozwól nam godnie uczestniczyć w tych świętych tajemnicach, ilekroć bowiem sprawujemy pamiątkę Ofiary Chrystusa, spełnia się dzieło naszego Odkupienia”.⁷

Modlitwa w sposób bardzo oczywisty dąży do ukazania ścisłego związku między Ofiarą Chrystusa, a sprawowaną pamiątką-Mszą św.; inna jest forma, ale ofiarowany jest ten sam, Jezus Chrystus. Wspólnota chrześcijan — uzupełniają nasze spojrzenie inne teksty modlitw *super oblata* — kiedy sprawuje Eucharystię, wypełnia polecenie Pana „z należnym jemu oddaniem”.⁸

Jak zatem widać z powyższych, syntetycznych stwierdzeń, wierni sprawują z należyтым oddaniem ofiarę eucharystyczną, ustanowioną przez Chrystusa, która ciągle uobecnia jego ofiarę krzyża.

2. Ofiara Mszy św. „sacrificium singulare”

Ofiara Chrystusa ustanowiona na Ostatniej Wieczerzy, a uobecniana dzisiaj sakramentalnie, jest jedyną i doskonałą ofiarą Nowego Testamentu, w której Bóg nadał nową wartość, znaczenie i dopełnienie różnaitości ofiar Starego Przymierza. Tę lekcję doktryny eucharystycznej ukazuje nam modlitwa nad darami XVI niedzieli „w ciągu roku”: „Boże, który różnaitość ofiar starego przymierza zebrałeś w doskonałości jednej ofiary krzyżowej, przyjmij dary oddanych ci sług...”⁹.

Ofiara Chrystusa jest jedyną, która znosi wielość ofiar dawnych, ponieważ „Chrystus, zjawiwszy się jako arcykapłan dóbr przyszłych, przez wyższy i doskonalszy, i nie ręką — to jest nie na tym świecie — uczyniony przybytek, ani nie przez krew kozłów i cielców, lecz przez własną krew wszedł raz na zawsze do Miejsca Świętego, zdobywszy wieczne odkupienie”.¹⁰ „Ofiara Jezusa w swej krwawej rzeczywistości i w swym sakramentalnym wyrazie zawiera w sobie i dopełnia całą ekonomię sakramentalną Starego Testamentu (...). Wskutek swej wyłączości ze względu na godność Syna Bożego i doskonałość Jego ofiary, z racji jej skuteczności powszechnej, ofiara Chrystusa przewyższa różne i tak bardzo liczne ofiary Starego Testamentu”.¹¹

Modlitwa *super oblata* XXI niedzieli „w ciągu roku” poucza, że Bóg poprzez tę jedyną Ofiarę Chrystusa, która przynosi tak wiele skutków, utworzył nowy lud, w którym realizują się w pełni słowa Pisma św.: „Będę im Bogiem, a oni będą mi ludem”.¹² A oto interesujący nas tekst tej modlitwy: „Panie, który przez jedną tylko ofiarę nabyłeś dla siebie lud przybrany...”¹³

Nowy lud nabyty jedyną ofiarą Chrystusa jest nazywany ludem przybranym (adoptowanym); modlitwa nawiązuje do nauczania św. Pawła, zawartego

⁷ MR 246, MD Mszy św. Wieczerzy Pańskiej (ten sam tekst ma MD II NwR, MR 341): „Concede nobis, quaesumus, Domine, haec digne frequentare mysteria, quia, quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur”. Mszał Rzymski Piusa V zawierał tę modlitwę w formularzu mszalnym IX Niedzieli po Zesłaniu Ducha Św.

⁸ MR 346, MD VII NwR: „Mysteria tua, Domine, debitis servitiis ex sequentes...” („Sprawując te święte tajemnice, z należnym Tobie oddaniem, Panie...”). Por. także: MR 366, MD XXVII NwR: „Sacris mysteriis, quae debita servitutis celebramus officio...”.

⁹ MR 355.

¹⁰ Hbr 9, 11—12.

¹¹ C. Hauret, *Ofiara*, w: *Słownik teologii biblijnej*, wyd. Xavier Léon-Dufour (tłum. pol. K. Romaniuk), Poznań-Warszawa 1973, 613—614.

¹² Jr 31, 33. Por. także: Hbr. 8, 10; 2 Kor 6, 16; Ap 21, 3.

¹³ MR 360, MD XXI NwR: „Qui una semel hostia, Domine, adoptionis tibi populum acquisisti...”

w Liście do Galatów (4,4—5): „Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo”.¹⁴

Modlitwa nad darami, jak można zauważyć z wyżej przedstawionych syntetycznych analiz, poszerza nasze spojrzenie na teologię Eucharystii. Ukazuje jednocześnie ściśle powiązanie modlitwy Kościoła z jego wiarą.

3. Ofiara eucharystyczna „sacramentum nostrae redemptionis”

Modlitwy nad darami zatrzymują naszą uwagę na aspekcie wartości zbawczej Eucharystii. Ten temat wynika z licznych tekstów, spośród których „przykładowym” niejako wydaje się tekst modlitwy nad darami IV niedzieli *per annum*: „Na Twe ołtarze Panie, niesiemy dary ofiarne jako wyraz naszego oddania; racz je łaskawie przyjąć i uczynić sakramentem naszego odkupienia”.¹⁵

Dary ofiarne, jako wyraz naszego oddania, przyjęte przez Boga, stają się sakramentem, skutecznym znakiem naszego odkupienia. Zatem „ilekroć na ołtarzu sprawowana jest ofiara krzyżowa, w której na paschę naszą ofiarowany został Chrystus (1 Kor 5,7), dokonuje się dzieło naszego odkupienia”.¹⁶ Ta ważna nauka jest wyrażona w sposób jeszcze bardziej ewidentny w modlitwie *super oblata* Mszy św. Wieczerzy Pańskiej Wielkiej Czwartku: „ilekroć bowiem sprawujemy pamiętkę Ofiary Chrystusa, spełnia się dzieło naszego odkupienia”.¹⁷ W sprawowaniu Eucharystii uobecnia się dzieło naszego odkupienia, które się realizuje ilekroć sprawujemy obrzęd, który je wspomina i odnawia sakramentalnie w czasie. Podkreślmy, że ma to miejsce: *quoties — ilekroć* sprawujemy Mszę św.; aktualizacja zatem ofiary Chrystusa i zastosowanie owoców odkupienia uwiecznia się na wszystkie wieki, aż do przyjścia Pana.¹⁸

¹⁴ Głębokim komentarzem do rozważanej tu problematyki, może być tekst *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, gdzie w nr 9, stwierdza się m. in.: „Oto nadchodzą dni, mówi Pan, i zawrę z domem izraelskim przymierze nowe... Położę zakon mój we wnętrzościach ich i na sercu ich napiszę go, i będę im Bogiem, a oni będą mi ludem... (Jr 31, 31—34). Chrystus ustanowił to nowe przymierze, a mianowicie nowy testament we krwi swojej (por. 1 Kor 11, 25), powołując spośród Żydów i pogan lud, nie wedle ciała, lecz dzięki Duchowi zrosić się miał w jedno i być nowym Ludem Bożym. Albowiem wierzącym w Chrystusa (...) ustanawiani są w końcu rodzajem wybranym, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem nabytym..., co niegdyś nie był ludem, teraz zaś jest ludem Bożym (1 P 2, 9—10).”

¹⁵ MR 343: „Altariibus tuis, Domine, munera nostrae servitutis inferimus, quae, placatus assumens, sacramentum nostrae redemptionis efficias”. Warto tu zacytować także tekst modlitwy nad darami XXVII NwR (MR 366), z której wynika, że podczas, gdy my wypełniamy nasz obowiązek składając ofiarę, którą Pan polecił nam składać, spełnia się w nas jego dzieło odkupienia: „i przez święte tajemnice, w których oddajemy Ci należny hołd, uświęć nas łaskawie mocą swego odkupienia” („et sacris mysteriis, quae debitae servitutis celebramus officio, sanctificationem tuae nobis redemptionis dignanter adimple”).

¹⁶ KK 3.

¹⁷ Por. uwagi uczynione wcześniej, w punkcie 1. Cytowana tu modlitwa jest powtórzona w II NwR, MR 341. Ze względu na swoją ważność, modlitwę tę cytuje Pius XII w encyklice *Mediator Dei* (por. AAS 39, 1947, 551); do niej odwołuje się także KL 1 oraz KK 3.

¹⁸ Por. KL 47.

Dzieło zbawienia, które Bóg sprawia skutecznym w nas i które jest celem całej działalności Bożej dla nas, dokonuje się przez eucharystyczną ofiarę: „pokornie Cię błagamy, aby dary, które składamy (...) pomogły nam do osiągnięcia zbawienia”.¹⁹

Ofiara eucharystyczna jest jednakże składana za zbawienie wszystkich: „aby to, co każdy złożył na chwałę Twojego majestatu, wszystkim posłużyło ku zbawieniu”.²⁰

Kościół, sprawując Eucharystię, rozszerza spojrzenie ze wspólnoty liturgicznej na całą wspólnotę kościelną, na wszystkich wierzących, także, w danym momencie nieobecnych.

4. Eucharystia „sacramentum aeternitatis”

Modlitwy okresu liturgicznego *per annum* nie zajmują się jakimś jednym szczególnym aspektem tajemnicy Chrystusa, ale raczej rozważają tę tajemnicę w jej całości. Ta zasada ma swe zastosowanie również w modlitwach *super oblata*.

W analizie modlitw nad darami okresu „w ciągu roku” zwraca uwagę wymiar eschatologiczny ofiary eucharystycznej. Modlitwą, która przedstawia to zagadnienie w sposób najbardziej wyraźny, jest *super oblata* V niedzieli: „Panie, Boże nasz, który stworzyłeś te dary chleba i wina dla pokrzepienia naszej słabości, spraw, prosimy, aby stały się sakramentem, zapewniającym nam życie wieczne”.²¹

Zauważmy fakt bardzo istotny, podkreślony w tej modlitwie: chleb i wino, stworzone przez Pana („owoc ziemi — winnego krzewu i pracy rąk ludzkich”) dla podtrzymania naszej słabości, stają się dla nas sakramentem życia wiecznego. W sakramencie Eucharystii „dusza napełnia się łaską i otrzymuje zadatek przyszłej chwały”.²² Dar ofiarny (*munus oblatum*) składany przed obliczem boskiego majestatu, pomaga nam do osiągnięcia szczęśliwej wieczności.²³ Ofiara eucharystyczna oczyszcza nas i odnawia, oraz wyjednuje w nagrodę życie wieczne tym wszystkim, którzy pełnią Bożą wolę.²⁴ Sprawowanie Eucharystii sprawia, że dostępujemy już teraz, a także w perspektywie eschatologicznej — chwały niebieskiej.²⁵ Uczestniczenie we Mszy św. jest podążaniem w kierunku chwały niebieskiej i jest ciągłą „paschą” — „przejściem” do nieskończonej chwały Bożej. To jest zresztą jeden ze skutków

¹⁹ MR 346, MD VII NwR: „...supplices te rogamus, ut quod... offerimus, nobis proficiat ad salutem”. Według modlitwy nad darami XXII NwR, MR 361, święta ofiara, którą składamy, udziela nam zbawczego błogosławieństwa: „Benedictionem nobis, Domine, conferat salutarem sacra semper oblato...”.

²⁰ MR 355, MD XVI NwR: „quod singuli obtulerunt ad maiestatis tuae honorem, cunctis proficiat ad salutem”. Por. także MR 363, MD XXIV NwR.

²¹ MR 344: „Domine Deus noster, qui has potius creaturas ad fragilitatis nostrae subsidium condidisti, tribue, quaesumus, ut, etiam aeternitatis nobis fiant sacramentum”.

²² KL 47.

²³ MR 372, MD XXXIII NwR: „Concede, quaesumus, Domine, ut oculis tuae maiestatis munus oblatum... et effectum beatae perennitatis acquirat”.

²⁴ Por. MR 345, MD VI NwR: „Haec nos oblato, quaesumus, Domine, mundet et renovet, atque tuam exsequentibus voluntatem fiat causa remunerationis aeternae”.

²⁵ Por. MR 367, MD XXVIII NwR: „Suscipe, Domine, fidelium preces cum oblationibus hostiarum, ut, per haec piae devotionis officia, ad caelestem gloriam transeamus”. Powyższa modlitwa występuje jeszcze dwa razy w Mszałe Rzymskim Pawała VI: MR 308, MD VII niedziela Wielkanocy i MR 334 Feria tertia post dominicam VII Paschae.

ostatecznych i nadrzędnych ustanowienia Eucharystii przez Chrystusa: „Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym” (J 6,54).

Najświętsze tajemnice, które sprawujemy, potęgą swej mocy, uświęcają nasze teraźniejsze postępowanie i prowadzą nas do wiekiustych radości.²⁶

Ujmując syntetycznie to, co zostało powiedziane w tym punkcie naszych rozważań, należy stwierdzić raz jeszcze, że chleb i wino stworzone przez Boga dla podtrzymania naszej słabości, stają się dla nas w Eucharystii sakramentem życia wiecznego (*aeternitatis sacramentum*). Ofiara Mszy św. jest ukierunkowana ku życiu wiecznemu; eschatologia sprawowanej Eucharystii ukazuje się jako perspektywa bardzo wyraźnie obecna w modlitwach *super oblata*. Mocą ofiary eucharystycznej Bóg prowadzi nas do „wiekiustych radości”.

U w a g i k o ń c o w e

W przedstawionej powyżej analizie modlitw nad darami okresu *per annum*, staraliśmy się uwydatnić — spośród wielu innych niewątpliwie tematów — teologię sprawowanej Eucharystii. To wydało nam się najbardziej interesujące, ponieważ ta właśnie problematyka dominuje w *super oblata*, która skoncentrowana jest na przygotowaniu darów ofiarnych i jest wprowadzeniem do Modlitwy Eucharystycznej.²⁷

Analiza rozważanych modlitw nad darami ukazuje autentyczną wiarę Kościoła, który się modli. Spośród rozważanych tematów, teksty modlitw *super oblata* syntetycznie i z naciskiem wypuklają linię doktrynalną ustanowienia Eucharystii.

Eucharystia ustanowiona przez Chrystusa jest jedyną ofiarą, której Bóg nadał nową wartość i dopełnienie w stosunku do różności ofiar Starego Testamentu, które ustają na mocy jedynej ofiary Chrystusa.

Modlitwy podkreślają mocno wartość zbawczą sprawowanej Eucharystii: jest ona sakramentem naszego odkupienia. Spojrzenie Kościoła w tym względzie rozciąga się ze wspólnoty liturgicznej na całą wspólnotę Kościoła, na wszystkich.

Wyraźnie jest obecna w modlitwach nad darami, perspektywa eschatologiczna. Eucharystia jest sakramentem zapewniającym życie wieczne; ona prowadzi do szczęścia wiecznego.

Nowe modlitwy *super oblata* „w ciągu roku” mszału Pawła VI, ukazują się nam zatem jako dowód troski Kościoła, jego wiary i niezmiennej miłości względem tajemnicy eucharystycznej.

ks. Jan Janicki, Kielce

II. LITURGIA A EKUMENIZM

Ekumeniczny aspekt odnowy liturgii

Zainicjowana przez Sobór Watykański II i kontynuowana do dziś odnowa liturgii posiada niemałe znaczenie na płaszczyźnie zbliżenia rozdzielonych Kościołów chrześcijańskich. Ogólny kierunek reformy i szczegółowe rozwią-

²⁶ Por. MR 356, MD XVII NwR: „ut haec sacrosancta mysteria, gratiae tuae operante virtute, et praesentis vitae nos conversatione sanctificent, et ad gaudia sempiterna perducant”.

²⁷ *Wprowadzenie ogólne do Mszału Rzymskiego*, nr 53 (tłum. pol., w: PPK t. VI, z. 2, 231).

zania inspirowane były niewątpliwie zarówno przez tradycję Kościołów wschodnich, jak i właściwości liturgii protestanckiej.

Dawna liturgia rzymska zbyt przeintelektualizowana z racji przeważającego w niej słowa nad gestem, skoncentrowana na wewnętrznych przeżyciach wiernych, a zaniedbująca ich zewnętrzne postawy, niezrozumiała w symbolach i języku różniła się dość znacznie od liturgii prawosławia.

Kościół prawosławny traktuje liturgię jako centrum swego życia, liturgii zawdzięcza swoją życiową moc i jedność. Przepowiadanie chrześcijańskie (przekazywanie wiary i nauczanie prawd wiary) dokonuje się zasadniczo przez liturgię, przez jej bogatą symbolikę. V. Schurr powiada, że „Kościół wschodni jest Kościołem kultu i Kościołem misterium”¹.

Liturgia prawosławna postuluje pełne uczestnictwo wiernych świeckich. Fakty zdające się mówić co innego, nie są normą, lecz odejściem od zasadniczych założeń. Metropolita E. Timiadis na Międzynarodowym Seminarium Ekumenicznym w Fatima (1970) stwierdził: „Modlitwy sekretne pojawiły się w czasie upadku religijnego i ignorancji liturgicznej i stanowią odchylenie, a nawet sprzeczność ze strukturą Eucharystii”².

Uczestnictwo świeckich w liturgii prawosławnej przejawia się w licznych gestach, pokłonach, czynieniu znaków krzyża i wspólnym często wielogłosowym śpiewie. Nabożeństwa prawosławne są pełne ruchu, dramatyczne, dźwięczne i barwne (procesje i pokłony duchownych, okadzanie, ikony). Liturgia wschodnia włącza do kultu całego człowieka: jego ciało — świątynię Ducha Świętego, rozum, uczucia i wszystkie zmysły (wzrok, słuch, węch, smak, postawę i gesty ciała). Kult wschodni obejmuje również twórczość artystyczną człowieka, owoce jego pracy i cały świat materialny.

„Barwa i rysunek ikon, melodia świętych śpiewów, kopuły, łuki gmachów poświęconych na odprawianie boskich tajemnic nie są w pojęciu wschodniego chrześcijaństwa tylko pożytecznymi bodźcami. Są to nierozdzielalne i niezbędne składniki nabożeństwa, bo powołaniem człowieka jest uczłowiczyć świat materialny, a jednym z narzędzi danych mu po temu jest przetwarzająca potęga sztuki”³.

W przeciwieństwie do Zachodu, który wprowadza ostre rozróżnienie pomiędzy materią i duchem, Kościół wschodni uważa je za nierozdzielalne i połączone; włącza więc materię do kultu. Elementy materialne — woda, olej, kadzidło, świece, ogień, kwiaty — są wyrazicielami pobożności człowieka. W ten sposób włączając świat materialny w uczestnictwo w dziele Zmartwychwstania, liturgia wschodnia świadczy o kosmicznym wymiarze Chrystusowego dzieła odkupienia.

W liturgii wschodniej ważne miejsce zajmuje obraz — ikona. W rozumieniu Wschodu ikona nie tylko wskazuje na duchową — Bożą rzeczywistość, mówi o niej i wyjaśnia, lecz ją reprezentuje i uobecnia. „Każde dzieło sztuki mieści się w ramach zamkniętego trójkąta: artysta, jego dzieło i odbiorca. Ikona z racji swego sakramentalnego charakteru rozbija trójkąt samego estetycznego immanentyzmu. Utwierdza ona swą niezależność ze strony zarówno artysty jak i widza, i uaktywnia nie emocje, lecz poczucie czwartego elementu: obecność transcendencji, której ona jest świadkiem”⁴. Ikona nie jest czymś obcym w stosunku do przedstawianej rzeczywistości, jakimś jej naśladownictwem, lecz jest samą rzeczywistością, choć nigdy nie wyczerpuje

¹ V. Schurr, *Pastoraltheologie im 20. Jahrhundert*, w: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, (wyd. H. Vorgrimmler), t. III, Freiburg 1970, 419.

² S. Napierała, *Prawosławna koncepcja liturgii*, *Ruch biblijny i liturgiczny* 24(1971)151—155.

³ P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964, 268—269.

⁴ *Tamże*, 249.

tego, co oznacza. Według P. Ewdokimowa ikona nie jest inkarnacją, nie jest miejscem objawienia, ale jest widzialnym znakiem niewidzialnie promieniującej obecności. Obraz nosi imię oryginału, a nie jego naturę. „Powiedzmy rzecz zasadniczą: dla Wschodu ikona należy do sakramentaliów obecności”⁵.

Wschodnie chrześcijaństwo akcentuje w znakach, symbolach i obrazach obecność rzeczywistości oznaczanej. Ukryta rzeczywistość zostaje w pewnym stopniu przez znak uobecniiona i każdy, kto zbliża się do znaku, wchodzi w kontakt z nią i w niej uczestniczy. Znak według teologii Wschodu jest więc sposobem istnienia niewidzialnej, duchowej rzeczywistości, jest jej epifanią, objawieniem.

Dowartościowanie przez Kościół katolicki symbolicznej strony liturgii, docenienie roli znaków i ich odnowa jest niewątpliwie wyraźnym krokiem naprzód w zbliżeniu do wschodniej teologii ikony.

Całkiem odmienną postawę wobec znaków, symboli i obrazów przyjmuje natomiast protestantyzm, który uduchowił swój kult jeszcze bardziej niż Kościół katolicki. Wrogi obrazom nominalizm i walka z obrazami w XVI w. uczyniły z protestantyzmu najbardziej zintelektualizowaną religię. W związku z tym E. Iserloh stwierdza, że protestantyzm w metodzie wychowawczej nie zaspokajał potrzeb ludu, a więc Kościoły „czystej nauki” opustoszały: „brak w nich nie tylko obrazów, lecz także ludzi”⁶.

Współcześnie można zaobserwować w protestantyzmie wysiłki zmierzające do dowartościowania znaków i symboli. Próby te są inspirowane przez dwa nurty: ruch odnowy liturgicznej zainicjowany (zwłaszcza od r. 1920) przez ruch młodzieżowy tzw. *Berneuchener Kreis*, którym kierowali W. Stählin i K. B. Ritter oraz przez przenikniętą myślą symboliczną teologią P. Tillicha (1886–1965). Różnica pomiędzy tymi dwoma kierunkami odnowy polega na tym, że podczas gdy *Berneuchener Kreis* oddziela wyraźnie *sacrum* od *profanum* i zabiega wyłącznie o „sakralne urzeczywistnienie”, to P. Tillich nigdy nie odgraniczał tego co sakramentalne i kultyczne od *profanum*, lecz stawiał „na granicy” pomiędzy *sacrum* i *profanum*⁷.

P. Tillich — wychodząc z założenia, że człowiek, a zwłaszcza wspólnota potrzebuje symboli bezpośrednio zrozumiałych — przyszłość istnienia i działania protestantyzmu widział w nowym ukształtowaniu go przy pomocy symboli i sakramentów. Do potęgi tajemnicy symbolu należy to, że człowiek nie może ich wymyślić ani stworzyć. Zostały one bowiem dane człowiekowi na płaszczyźnie naturalnej (symbole naturalne), a później także na płaszczyźnie nadprzyrodzonej (symbole sakramentalne). Protestantyzm musi się więc — jego zdaniem — zatroszczyć o odnowienie jednych i drugich symboli.

Widzimy więc, że odnowa liturgii katolickiej, a zwłaszcza reforma jej znaków, zbiega się z podobnymi tendencjami w Kościołach wschodnich i wspólnotach protestanckich.

Protestanci z radością zapewne też powitali art. 59 konstytucji o liturgii, który określając sakramenty jako „znaki wiary” akcentuje w znakach sakramentalnych pełny walor oznaczania, wyrażania i pomnażania wiary. Dzięki takiemu syntetycznemu sformułowaniu relacji sakramentu do wiary, sakramentologia katolicka staje się bliższa protestanckiej.

Zbliżeniu ekumenicznemu na płaszczyźnie liturgii sprzyja także wyeksponowanie doniosłości znaku zgromadzenia liturgicznego i wiążąca się z tym ściśle naczelna zasada o czynnym uczestnictwie wiernych (KL 97) oraz zasa-

⁵ Tamże, 248; por. N. Zernov, *Wschodnie chrześcijaństwo*, Warszawa 1967, 210–218.

⁶ E. Iserloh, *Bildfeindlichkeit des Nominalismus und Bildersturm im 16. Jahrhundert*, w: *Bild — Wort — Symbol in der Theologie* (wyd. W. Heinen), Würzburg 1968, 119–138.

⁷ P. Tillich, *Auf der Grenze*, München 1964.

da o pierwszeństwie celebracji wspólnotowej przed prywatną (KL 26—32). Ten „kopernikański przewrót” polegający na ujęciu liturgii jako wspólnotowej akcji lokalnego Kościoła zaangażowanego świadomie i czynnie odpowiada protestanckiemu i prawosławnemu rozumieniu liturgii.

Duch wspólnoty, tak żywy we wschodnim chrześcijaństwie, przenika także kult, który jest sprawowany społecznie w atmosferze rodzinnego ciepła i radości. Wierni swój udział w liturgii traktują jako uczestnictwo w życiu całego Kościoła obejmującego zmarłych i świętych w niebie. To żywe odczucie wspólnotowego charakteru wiary sprawia, że Kościół prawosławny nie uznaje tzw. mszy prywatnych.

Według teologii protestanckiej liturgia jest aktem zgromadzonej wspólnoty wierzących, ukształtowanej przez różnorodność charyzmatów i posług⁸. Dlatego również liturgia ewangelicka nie zna mszy prywatnie sprawowanych.

Nie powinno więc dziwić, że teologowie protestanccy krytycznie oceniają niekonsekwencję konstytucji o liturgii w realizowaniu *norma primaria* o czynnym uczestnictwie wiernych w liturgii⁹. Konstytucja bowiem z jednej strony ogranicza msze prywatne, a z drugiej broni je. W pierwszej części art. 27 konstytucja stwierdza, że obrzędy liturgiczne „stosownie do ich własnej natury wymagają odprawiania wspólnego z obecnością i czynnym uczestnictwem wiernych” i taka celebracja „ma pierwszeństwo przed odprawianiem indywidualnym i niejako prywatnym”. W debacie soborowej niektórzy biskupi wyrażali obawy, że takie sformułowanie może spowodować niedoceniecie przez kapłanów mszy bez udziału wiernych. Dlatego do art. 27 dołączono jeszcze następujące zdanie: „Odnosi się to przede wszystkim do odprawiania Mszy św. i udzielania sakramentów, chociaż każda msza ma zawsze charakter publiczny i społeczny”. W zdaniu tym z jednej strony bardziej zaakcentowano wspólnotowy charakter mszy, ale z drugiej usprawiedliwiono „mszę prywatną”.

To samo pójście na kompromis w tej materii uwidacznia się w art. 57 konstytucji, w którym po przywróceniu praktyki mszy koncelebrowanej dodano zaraz zdanie: „każdy kapłan zawsze ma prawo odprawiać mszę św. osobno”. Uwzględniając istniejący przez tyle wieków zwyczaj odprawiania mszy bez udziału ludu, jest psychologicznie zupełnie zrozumiałe, że poza ich ograniczeniem i jednoczesnym zaleceniem mszy wspólnotowych (z udziałem wiernych lub koncelebrowanych) nie można było oczekiwać innych zbyt radykalnych rozstrzygnięć. Sobór stanął na stanowisku legalności mszy prywatnych, co potwierdzają także późniejsze dokumenty (MRIG 4, 77, 209). Znamienna jest na przykład wypowiedź Pawła VI w encyklice *Mysterium fidei*: „Każda msza, choćby prywatnie odprawiana przez kapłana, nie jest jednak prywatną, lecz jest czynnością Chrystusa i Kościoła. (...) Chociaż z natury rzeczy wypadałoby raczej, aby wierni brali liczny i czynny udział w odprawianiu Mszy św., to jednak nie należy ganić, lecz przeciwnie pochwalać mszę, którą ze słusznej przyczyny odprawia kapłan prywatnie, choćby tylko sam ministrant usługiwał i odpowiadał. Z niej przecież wpływa wcale nie mała, lecz niezmierna obfitość łask zbawczych tak dla kapłana, jak i dla wiernego ludu i całego Kościoła, jak też dla całego świata”.

Sprawa mszy sprawowanych bez udziału wiernych rodzi jednak trudności na płaszczyźnie ekumenicznej. Powoływanie się na „publiczny i społeczny charakter” mszy prywatnej nie przekonuje bowiem teologów protestanckich

⁸ K. F. Müller, W. Blankenburg (red.), *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*, Kassel 1954.

⁹ A. Jung, *Ziele der Liturgiereform nach der „Constitutio de sacra liturgia”*, *Kerygma und Dogma* 10(1964)196—197; V. Vajta, *Die Folgen der Liturgiereform*, w: *Die Autorität der Freiheit*, (wyd. J. Ch. Hampe), t. I, München 1967, 607—616.

i prawosławnych. Nawet z katolickiego punktu widzenia zagadnienie to nie jest całkiem proste i jednoznaczne. W mszy celebrowanej przez prezbitera bez uczestnictwa wiernych trudno doszukać się odpowiednika Ostatniej Wieczery Pana. Nie jest ona też ucztą lokalnego Kościoła. Nowy Testament (odnowa liturgii sięga do źródeł biblijnych) nie zna Uczty Eucharystycznej bez udziału wspólnoty. Konstytucja tak silnie podkreśla, że Eucharystia jest „znakiem jedności i węzłem miłości” (art. 47) oraz „uczta paschalną” (art. 48—50, 55), a tymczasem te rysy jedności, wspólnoty i „społeczny charakter” trudno odnaleźć w tzw. mszy prywatnej. Praktyka mszy prywatnej kapłana stoi w sprzeczności z postulowaną w odnowionej liturgii zasadą wyrazistości i autentyczności znaku. Zgromadzenie liturgiczne jest znakiem wyrażającym społeczną naturę Kościoła i jego hierarchiczne zróżnicowanie. Z punktu widzenia pełni znaku aktualny udział wiernych we mszy jest więc konieczny. Model pierwszej mszy z wieczernika wymaga obecności wspólnoty, na której czele stoi przewodniczący reprezentujący Chrystusa. Msza sprawowana według takiego modelu, czyli msza wspólnoty, ukazuje w pewien sposób cały Kościół — Mistyczne Ciało: prezbiter reprezentuje Chrystusa jako Głowę Kościoła, a wierni są obrazem Jego Ciała. We mszy prywatnej natomiast brak drugiego członu należącego do pełni znaku — wiernych symbolizujących członki Mistycznego Ciała. Wprawdzie celebrans we mszy jest także w pewnej mierze znakiem Ludu, ponieważ działa również w jego imieniu, jest jednak oczywiste, że w przypadku mszy bez udziału wiernych znak zgromadzenia zostaje pomniejszony, zredukowany do minimum. Jedyne msza sprawowana we wspólnocie zgromadzenia liturgicznego wyraźnie i jednoznacznie przedstawia i uobecnia Kościół. Zgromadzenie jest wówczas zrozumiałym, przejrzystym i sugestywnym znakiem Kościoła.

Mimo, że Kościół nadal staje w obronie mszy prywatnych i pozwala je sprawować, jednak zrobiony już został decydujący krok naprzód o znaczeniu ekumenicznym: pierwszeństwo i większą wartość przyznano bowiem mszom wspólnotowym. Msze prywatne powinny więc być raczej wyjątkiem niż zasadą.

Znaczenie ekumeniczne posiada także postawiona przez sobór zasada „rozumiałości znaku”, pociągająca za sobą reformę obrzędów i tekstów, które — dotąd uważane za święte, niezmiennie i nienaruszalne — naturę i cel sakramentów raczej zaciemniały niż ukazywały. Obrzędom przywrócono więc funkcję oznaczania. Teologowie protestancy z zadowoleniem podkreślają, jak daleko odnowiona liturgia Kościoła katolickiego odeszła od jej dawnej koncepcji, kiedy uważano, że powinna być nie przejrzysta i zrozumiała, lecz tajemnicza, gdyż właśnie jej tajemniczość i niezrozumiałość najlepiej symbolizuje *sacrum* i skłania wiernych do szacunku¹⁰. Tym samym więc również wprowadzenie do liturgii języków narodowych posiada doniosłą wartość ekumeniczną zarówno z punktu widzenia Kościoła wschodniego, jak i protestanckiego.

Z perspektywy ekumenicznej pozytywnie także ocenić trzeba wywołaną z zasady rozumiałości znaku różnorodność form obrzędowych pozostawionych do wyboru celebransa w zależności od mentalności i potrzeb konkretnej wspólnoty. Chrześcijaństwo wschodnie na przykład do dziś posiada około stu odmian liturgii mszalnej.

Punkty styczne z liturgią Kościoła prawosławnego widzieć można również w powiązaniu w ramach soborowej odnowy liturgii wszystkich sakramentów z liturgią eucharystyczną. Według teologii prawosławnej Eucharystia jest centrum wszystkich sakramentów. Każdy sakrament wywodzi się z sakramentu sakramentów, jakim jest Eucharystia. Dlatego według dawnej praktyki każdy sakrament wieńczyła ucztą eucharystyczna. W Eucharystii realizuje się i prze-

¹⁰ A. Jung, *art. cyt.*, 202.

jawia Kościoł. Prawosławni twierdzą, że każdy sakrament jest funkcją Eucharystii i dokonuje się jej mocą, która jest mocą Kościoła. Kościół jest bowiem tam, gdzie jest sprawowana Eucharystia, a członkiem Kościoła jest ten, kto w niej uczestniczy¹¹.

Kontynuując ekumeniczne spojrzenie na naszą odnowioną liturgię trudno następnie nie zauważyć, że więcej dziś mówi się w niej o obecności i działaniu Ducha Świętego.

To właśnie obserwatorzy z Kościołów wschodnich obecni na soborze zwrócili uwagę na brak tekstów o Duchu Świętym w projektowanych dokumentach. Uwagi te uwzględniono przy powtórnej redakcji zaznaczając w wielu miejscach zbawczą rolę Ducha Świętego w Kościele. Zapewne owocem tych właśnie interwencji jest też wprowadzenie do trzech nowych Modlitw Eucharystycznych charakterystycznej i istotnej dla liturgii wschodnich modlitwy do Ducha Świętego zwanej epiklezą. Jest to prośba do Ducha Świętego o przemienienie darów w Ciało i Krew Chrystusa (epikleza konsekracyjna) oraz o jedność biorących udział w Uczcie Pana. Modlitwy te uprzedniają nam, że liturgia eucharystyczna jest prośbą do Ojca i Syna o zesłanie Ducha Świętego, który będąc paschalnym owocem śmierci Chrystusa uobecnia Go na ziemi pod znakami chleba i wina oraz uświęca i jednoczy ludzi tworząc z nich „jedno ciało i jedną duszę w Chrystusie” (druga Modlitwa Eucharystyczna).

Dobrym krokiem na drodze ekumenizmu jest również polecenie udzielania Komunii św. w czasie mszy, a nie po niej, oraz komunikowanie z hostii konsekrowanych na mszy, w której wierni uczestniczą; wymaga tego pełnia znaku uczy eucharystycznej.

Podobne znaczenie ma wprowadzenie komunii pod dwiema postaciami oraz koncelebracja eucharystyczna. Kielich eucharystyczny to niezmienna praktyka Wschodu idąca wiernie za nakazem Chrystusa i tradycją apostołską. Zachodni zwyczaj Komunii tylko pod postacią chleba będący wynikiem teologicznych rozważań i umotywowany przede wszystkim racjami praktycznymi, wymagał zawsze usprawiedliwienia i wyjaśnienia, gdyż zbyt jest odległy od pierwotnej tradycji Kościoła, a przede wszystkim nie uwydatnia w pełni charakteru Eucharystii jako uczy. Podobnie odnowienie praktyki koncelebracji eucharystycznej, formy Mszy św., która w sposób najpełniejszy ukazuje jedność Ofiary, jedność kapłaństwa i jedność Ludu Bożego, stanowi powrót do apostołskiego zwyczaju, który na Wschodzie zawsze cieszył się powodzeniem.

Z drobniejszych spraw o znaczeniu ekumenicznym godne odnotowania są jeszcze takie obrzędy jak procesja z darami ofiarnymi w czasie mszy, msza z posługą diakona i chrzest przez zanurzenie.

Kościół wywodzący się z reformacji na eksponowanym miejscu stawiają Pismo św. jako Słowo Boże. Czytanie i rozważanie Pisma Świętego stanowi główną, istotną treść ich nabożeństw.

Dowartościowanie Słowa Bożego w liturgii katolickiej było jedną z fundamentalnych zasad ostatniej reformy. Trzy czytania w niedzielę zamiast dotychczasowych dwóch, rozłożenie całego Pisma Świętego na cykl dwuletni w dni powszednie i trzyletni w niedziele, teksty dłuższe, bardziej urozmaicone i lepiej dobrane — wszystkie te innowacje sprawiły, że szerzej został otworzony wiernym skarbiec biblijny, obficie zastawiono im „stół Słowa Bożego”.

Właśnie ten fakt wzbogacenia liturgii przez Słowo Boże bywa niekiedy powodem oskarżeń o „protestantyzację” liturgii katolickiej. Trzeba tu wyraźnie powiedzieć, że jeżeli wzięliśmy od protestantów ich cenną wartość, którą stanowi kult Słowa Bożego zawartego w Piśmie Świętym, to z takiej

¹¹ P. E v d o k i m o v, *dz. cyt.*, 296—298.

„protestantyzacji” liturgii należy się tylko cieszyć. Nie jest to strata, lecz zysk. Zresztą, czy można to w ścisłym sensie nazwać „protestantyzacją”? Czy nie jest to przykład wzajemnego spotkania u samych źródeł chrześcijaństwa, do których Kościół powraca, by się odnowić i odmłodzić?

Specjalnego podkreślenia wymaga na koniec fakt, że odnowa liturgii realizowana przez Kościół katolicki nie jest zjawiskiem odosobnionym. Tendencje do uwspółcześniania liturgii dają o sobie znać we wszystkich Kościołach chrześcijańskich. Poszukiwanie nowych form obrzędowych, nowych znaków, jest odpowiedzią na nurtujący całe chrześcijaństwo problem zamykający się w pytaniu: jaki sens, jakie szanse i perspektywy ma kult chrześcijański w świecie, który staje się coraz bardziej zdesakralizowany, świecki, autonomiczny?

O zainteresowaniach odnową liturgii w Kościele prawosławnym świadczą panprawosławne konferencje na Rodos (1961, 1963, 1964) i w Chambesy (1968), wspólnota monastyczna na Athos, klasztor w Vlatadon i Tesalonikach, Instytut przy biskupstwie Kissanu-Salinu na Krecie założony przez Światową Radę Kościołów, uniwersytety w Atenach i Tesalonikach, seminarium duchowne w Tinos (Grecja) oraz centrum teologii prawosławnej w Paryżu i Stanach Zjednoczonych. Dyskusje dotyczą problemów uproszczenia obrzędów Eucharystii, liturgii słowa, częstej Komunii św., uaktywnienia uczestnictwa wiernych, zmniejszenia ilości obrazów, różnic między liturgią monastyczną i parafialną, założenia liturgicznych komisji i instytutów.

U protestantów natomiast, po wspomnianych już nurtach odnowy po I wojnie światowej, uderza kryzys liturgii, jaki zaczął się w latach sześćdziesiątych. Z różnych przyczyn wymienia się kryzys wiary, niewystarczalność dostosowania kultu do czasów współczesnych, a przede wszystkim wpływ teologii sekularyzacji, głoszącej że istotną liturgią jest chrześcijańska egzystencja w świecie i dla ludzi. Czynne uczestnictwo w liturgii nie wytrzymuje więc konkurencji z czynnym uczestnictwem w życiu społecznym.

Warto też wspomnieć o interesującej na polu kultu działalności Światowej Rady Kościołów, zwłaszcza o konferencjach jej Komisji „Wiara i Ustrój” (np. Lund 1952, Montreal 1963, Bristol 1967, Uppsala 1968, Genewa 1969)¹². W Uppsali na przykład sekcja kultu debatowała nad studiami koniecznymi dla dostosowania symbolów używanych w kulcie do czasów współczesnych. Oficjalny zaś raport z Genewy ujmuje całość dyskutowanej problematyki w trzech grupach tematycznych: kryzys kultu, konieczność reform i konsekwencje dla ruchu ekumenicznego¹³. Wiele pozytywnych rezultatów może także przynieść działalność powstałego w r. 1967 międzywyznaniowego stowarzyszenia „Societas liturgica”.

Pobieżny przegląd odnowionej liturgii zilustrowany kilkoma przykładami wystarczająco dowodzi, że zaznaczone w niej w sposób bardzo wyraźny ekumeniczne tendencje ostatniego soboru realizują słynne powiedzenie wielkiego papieża Jana XXIII: „Trzeba szukać tego, co nas łączy, a nie co dzieli”.¹⁴

ks. Jerzy Grzeškowiak, Lublin

¹² J. Lescauwaet, *Światowa Rada Kościołów i reforma liturgiczna*, „Concilium” 5(1969) t. I, 132—138.

¹³ Paroisse et liturgie 53(1971) 325—340.

¹⁴ Por. inne publikacje: T. Filthaut, *Liturgische Erneuerung und ökumenische Aufgabe*, *Liturgische Jahrbuch* 11(1961) 9—24; K. B. Ritter, *Von der Aufgabe der liturgischen Bewegung*, w: *Reich Gottes und Wirklichkeit*, Berlin 1961, 70—76; K. Pursch, *Die Liturgiereform des zweiten Vatikanischen Konzils*, *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 54(1964) 152—187, 193—214; V. Vajta, *De sacra liturgia*, w: *Dialog unterwegs* (wyd. G. A. Lindbeck), Göttingen 1965, 113—143; H. Goltzen, *Constitutio de sacra Liturgia*, *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 10(1965) 95—115;

H. Goltzen, *Verständigung über den Gottesdienst*, w: *Die Autorität der Freiheit*, t. I, München 1967, 552—574; K. F. Müller, *Liturgy today. A European perspective*, *Studia liturgica* 5(1966) 45—54; H. R. Bek, *Zur Liturgiereform des Konzils. Evangelische Beobachtungen und Fragen zur Liturgiekonstitution*, *Una Sancta* 22(1967) 260—275; N. Edelby, *Odrodzenie się wspólnoty między Wschodem i Zachodem*, w: *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II*, Warszawa 1968; H. Reifenberg, *Katholische Sakramentalien und die evangelische Agende. Zeichenhafter Gottesdienst in ökumenischer Begegnung*, *Münchener Theologische Zeitschrift* 19(1968) 204—224; K. McDonnell, *Liturgiczna koncepcja Kalwina i przyszłość liturgii rzymskokatolickiej*, *Concilium* 5(1969) t. I, 125—132; P. Nordhues, *Der Stand der Liturgiereform in katholischer Sicht*, *Theologie und Glaube* 59(1969) 272—281; B. Puschmann, *Zum gegenwärtigen Stand der liturgischen Erneuerung*, *Lebendiges Zeugnis* 1(1970) 29—51; E. J. Lengeling, *Protestantische Wertungen der Liturgiekonstitution*, *Liturgisches Jahrbuch* 20(1970) 22—39; P. Vanbergen, *La liturgie dans le mouvement oecuménique*, *Paroisse et Liturgie* 54(1972) 26—34.