

Franciszek Blachnicki

Biuletyn odnowy liturgii

Collectanea Theologica 44/3, 53-73

1974

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN ODNOWY LITURGII

Zawartość: I. LITERA I DUCH. 1. Nowa część Rytuału Rzymskiego o kulcie Eucharystii poza Mszą świętą. — 2. O właściwe zrozumienie Wiatyku. II. URZĘDY I SŁUŻBY. XVI spotkanie diecezjalnych duszpasterzy służby liturgicznej. III. DIAKONIA SZTUKI. Seminarium naukowe na temat pieśni kościelnej. IV. LITURGICZNA WSPÓLNOTA. Wspólnota wiernych a eksperyment w liturgii*.

I. LITERA I DUCH

1. Nowa część Rytuału Rzymskiego o kulcie Eucharystii poza Mszą świętą

Dekretem Kongregacji Kultu Bożego, wydanym dnia 21 czerwca 1973 r., w uroczystość Ciała i Krwi Chrystusa, został promulgowany nowy dokument odnowy liturgii, którego pełny tytuł brzmi: *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum: De sacra Communione et de cultu Mysteriorum Eucharistici extra Missam*. Editio typica 1973. Dokument ten stanowi zakończenie procesu reformy liturgii Eucharystii w duchu zasad soborowej *Konstytucji o Świętej Liturgii*, encykliki *Mysterium fidei* z roku 1965 i instrukcji *Eucharisticum mysterium* z roku 1967.

Dokument poza wstępem ogólnym (*Praenotanda generalia*), podającym zasady teologiczne i praktyczne kultu Eucharystii poza Mszą świętą, posiada cztery rozdziały. Pierwszy mówi o Komunii świętej poza Mszą, drugi o zanoszeniu Komunii św. i Wiatyku chorym przez szafarza nadzwyczajnego, trzeci o różnych formach kultu Najśw. Sakramentu, czwarty zawiera różne teksty (formuły, czytania, śpiewy, modlitwy) do wykorzystania przy udzielaniu Komunii św. poza mszą oraz w czasie adoracji i procesji eucharystycznych.

Wstęp ogólny mówi najpierw o relacjach zachodzących pomiędzy celebracją eucharystyczną a kultem Eucharystii poza mszą, przypominając zasady sformułowane już w innych dokumentach posoborowych (instr. *Eucharisticum mysterium*, enc. *Mysterium fidei*), w myśl których Eucharystia jako celebracja, a więc jako uobecnienie ofiary Chrystusa, jest ośrodkiem całego życia Kościoła a zarazem źródłem i celem kultu eucharystycznego poza mszą, który ma służyć przygotowaniu pełniejszego uczestnictwa w zgromadzeniu eucharystycznym i utrwaleniu jego owoców.

Pierwszorzędnym celem przechowywania Eucharystii poza mszą jest udzielanie Wiatyku, celem drugorzędnym rozdawanie Komunii św. i adoracja Chrystusa obecnego w sakramencie. Ponieważ zaś w celebracji eucharystycznej stopniowo realizują się różne sposoby obecności Chrystusa w Kościele, a więc najpierw Jego obecność w zgromadzeniu wiernych, potem obecność w swoim słowie, gdy czyta się Pismo święte oraz obecność w osobie kapłana, wreszcie obecność najpełniejsza, zwana dlatego „realną” (nie dlatego, jakoby inne sposoby nie były realne) odpowiada to jak najbardziej naturze świętej celebracji, aby obecność eu-

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

charystyczna Chrystusa, mająca być owocem konsekracji, nie zachodziła już od początku Mszy świętej przez przechowywanie świętych postaci w tabernakulum.

Z naciskiem przypomina więc nowy dokument przepis zawarty już w instrukcji *Eucharisticum mysterium*, aby na ołtarzu, gdzie celebrowa się Eucharystię z ludem nie było tabernakulum z Najświętszym Sakramentem. W następnych artykułach zaś pozytywnie określa że miejscem przechowywania Najświętszej Eucharystii dla prywatnej adoracji wiernych, zwłaszcza w kościołach, gdzie częściej odbywają się pogrzeby i śluby lub w kościołach zabytkowych zwiedzanych przez turystów, o ile możliwości powinna być osobna kaplica oddzielona od nawy głównej.

a) Ogólne zasady udzielania komunii poza mszą

Rozdział I traktuje o Komunii świętej poza mszą. Dzieli się na dwie części — pierwsza (*praenotanda*) podaje ogólne przepisy i normy, druga sam obrzęd udzielania Komunii poza mszą.

Pierwsza część dzieli się znów na sześć podrozdziałów zatytułowanych: o relacjach zachodzących pomiędzy Komunią poza mszą a ofiarą, o czasie udzielania Komunii św. poza mszą, o szafarzu, o miejscu rozdzielania Komunii, o różnych przepisach, jakich należy przestrzegać, o dyspozycjach wymaganych do przyjęcia komunii.

Na wstępie pierwszego podrozdziału podkreśla się, że sakramentalna komunie w czasie mszy jest doskonalszym uczestnictwem w celebracji eucharystycznej. To uczestnictwo na płaszczyźnie znaku ukazuje się jaśniej, gdy wierni po komunii kapłana przyjmują Ciało Pańskie konsekrowane w tej samej ofierze. Dlatego normalnie w każdej celebracji eucharystycznej powinno się konsekrować chleb świeżo przygotowany dla komunii wiernych.

Artykuł ten (13) jest więc wyraźnym wzmocnieniem prostego zalecenia zawartego już w konstytucji *Sacrosanctum Concilium* (a. 55). W tej chwili mamy do czynienia już z pozytywnym przepisem liturgicznym.

W dalszym ciągu (a. 14) poleca się duszpasterzom, aby wiernych wychowywali do przyjmowania komunii w ramach samej celebracji eucharystycznej. Kapłani jednak nie powinni odmawiać Komunii świętej poza mszą wiernym, którzy o to proszą. Dotyczy to szczególnie tych wiernych, którzy nie mogli uczestniczyć w zgromadzeniu eucharystycznym wspólnoty oraz ludzi chorych i starców. Zawsze należy pouczać wiernych przyjmujących Komunię św. poza mszą, aby ściśle łączyli się przez nią z ofiarą krzyżową Chrystusa uobecniającą we Mszy świętej.

Dokument omawiany nie mówi wyraźnie, że Komunii św. poza mszą należy udzielać tym wiernym, którzy o to proszą z uzasadnionych przyczyn, ale taka interpretacja wynika z całego kontekstu i ducha dokumentu.

Jeżeli chodzi o czas udzielania komunii poza mszą, nie ma w zasadzie żadnych ograniczeń co do dni i pory dnia. Można natomiast ustalić stałe godziny udzielania komunii, jeżeli połączona jest ona z pełniejszą formą nabożeństwa komunijnego.

W Wielki Czwartek i Wielki Piątek komunii poza mszą względnie poza celebracją Męki Pana można udzielać tylko chorym, w Wielką Sobotę natomiast Komunia św. może być udzielana jedynie na sposób Wiatyku.

Szafarzem zwyczajnym komunii poza mszą jest kapłan lub diakon, szafarzem nadzwyczajnym akolita lub inna świecka osoba, która otrzymała władzę udzielania komunii od ordynariusza miejsca. Komunii św. udziela się w kościołach, kaplicach lub oratoriach, lecz także, w razie potrzeby (chorzy, starcy, więźniowie itp.) w innych miejscach, nie wyłączając domów prywatnych.

Udzielając komunii w kościele lub kaplicy należy na ołtarzu nakrytym obrusem rozłożyć korporał i zapalić dwie świece jako znak czci i uroczystej uczyty. Używa się również pateny. Jeżeli chodzi o komunię w innych miejscach należy przygotować odpowiedni stół nakryty obrusem i świece.

Szafarz zwyczajny do udzielania komunii przywdziewa albę albo sutannę i komżę oraz stulę. Inni szafarze stosują się do zwyczajów przyjętych w danej okolicy albo ubierają strój odpowiedni dla tej posługi aprobowany przez ordynariusza.

Odnosnie sposobu przyjmowania komunii należy zachować zwyczaj kładzenia hostii

na języku komunikującego. Konferencje episkopatu za zgodą Stolicy Apostolskiej mogą jednak wprowadzić również drugi sposób polegający na kładzeniu hostii na rękę przyjmującego. W tym wypadku należy jednak zapobiec wszelkiemu niebezpieczeństwu fałszywych opinii dotyczących Eucharystii, pouczając wiernych, że Chrystusowi obecnemu w postaciach sakramentalnych należy oddawać jako Bogu kult iatrii czyli adoracji. Przy obu sposobach udzielania komunii musi ona być podawana przez kompetentnego szafarza wypowiadającego słowa *Cialo Chrystusa*, na co wierny odpowiada *Amen*.

Ostatni artykuł (22) piątego podrozdziału mówi o pozostałych fragmentach, które należy z szacunkiem zebrać i zyspać do puszki (chyba tej, jak wynika z kontekstu, która będzie puryfikowana), lub do naczynia z wodą. Również kielich lub inne naczynia użyte do komunii pod postacią wina należy obmyć wodą. Wodę użytą do ablucji należy wypić lub wylać w odpowiednie miejsce.

Wśród dyspozycji wymaganych od przyjmujących komunię, ostatni podrozdział wylicza najpierw czyste sumienie czyli wolność od grzechu ciężkiego, powołując się na Sobór Trydencki. Akt żalu doskonałego z postanowieniem wypowiadania się z grzechów ciężkich w odpowiednim czasie wystarczy w wypadkach naglącej konieczności (*si urgeat necessitas*), gdy brak odpowiedniej ilości spowiedników. Ci, którzy komunikują codziennie lub często, powinni w regularnych odstępach czasu, stosownie do swoich warunków, przystępować do sakramentu pokuty.

Poza tym wierni powinni w Eucharystii widzieć lekarstwo uwalniające od grzechów powzednich i zachowujące od ciężkich, wiedząc w szczególności, że części pokutne liturgii, zwłaszcza mszalnej, posiadają taką moc.

Artykuł 24 mówi o poście eucharystycznym. Nadal obowiązuje jedna godzina odnośnie pokarmów i napojów, z wyjątkiem wody. Post ten ogranicza się jednak do 1/4 godziny odnośnie chorych w szpitalach lub domach prywatnych (nawet nie obłożnie chorych), starców, chorych lub starych kapłanów, czy to celebrujących mszę czy przyjmujących komunię, wreszcie osób pielęgnujących chorych i starców względnie ich bliskich, pragnących razem z nimi przyjąć komunię, jeżeli nie mogą bez niedogodności zachować postu przez 1 godzinę.

Ostatni (25) artykuł tej części mówi o przedłużeniu zjednoczenia z Chrystusem na całe życie chrześcijańskie, które powinno być poddane kierownictwu Ducha Świętego przynosząc obfitsze owoce miłości. Przejściem do tego życia chrześcijańskiego, które ma być trwaniem w dziękczynieniu, ma być pewien czas osobistej modlitwy po przyjęciu Komunii świętej.

b) Obrzęd komunii świętej poza mszą

Udzielanie Komunii świętej poza mszą posiada formę nabożeństwa, którego istotną częścią jest celebracja (nabożeństwo) słowa Bożego. Są podane dwa obrzędy, dłuższy, z pełniejszym nabożeństwem słowa Bożego i obrzęd połączony z krótszą celebracją słowa Bożego. Pierwszy obrzęd należy stosować wtedy, gdy udzielanie komunii św. odbywa się o ustalonej godzinie dla większej ilości wiernych. (Będzie to miało miejsce np. w niedzielę, tam, gdzie z powodu braku kapłana nie może być Mszy świętej). Drugi obrzęd stosuje się wtedy, gdy jeden lub kilku wiernych prosi o komunię poza mszą i nie ma warunków ani możliwości urządzenia pełnego nabożeństwa komunijnego.

W każdym razie udzielanie komunii św. poza mszą zawsze odąd będzie miało formę celebracji ze słowem Bożym. Dlatego trudno sobie wyobrazić np. udzielanie Komunii św. bezpośrednio przed Mszą św. lub po Mszy św., zwłaszcza w niedzielę.

Struktura obrzędu udzielania Komunii św. poza Mszą św. wzorowana jest na Mszy świętej. Całość obrzędu dzieli się na cztery części: obrzędy wstępne, celebracja słowa Bożego, Komunia święta, obrzędy końcowe.

Obrzędy wstępne (*ritus initiales*) obejmują pozdrowienie wiernych i akt pokutny. Formuły pozdrowienia są te same, co we Mszy świętej, z tym, że szafarz, którzy nie jest kapłanem lub diakonem pozdrawia wiernych następującymi (lub podobnymi) słowami: *Bracia, błogosławcie Pana, który nas łaskawie zaprasza do stołu Ciała Chrystusa*. Wszyscy odpowiadają: *Błogosławiony Bóg na wieki*. Można użyć jako pozdrowienia również innych słów Pisma świętego. Również formuły aktu pokutnego są te same, co we Mszy św. Przy trzecim akcie pokutnym znajdujemy następującą propozycję t.zw. „tropów” poprzedzających *Kyrie eleison*:

*Który wysłuchałeś nam zbawienie przez swoją paschalną tajemnicę — zmiluj się nad nami
Który nie zaprzestajesz odnawiać wśród nas cudów swojej Męki — zmiluj się nad nami
Który czynisz nas uczestnikami ofiary paschalnej przez przyjęcie Twego Ciała — zmiluj się nad nami*

Z rubryki wynika, że wezwania te są podane przykładowo, mogą być zastąpione również innymi tropami.

Następuje liturgia słowa ukształtowana w pierwszym obrzędzie podobnie, jak we Mszy św. Czytania mogą być wzięte z liturgii dnia, z czytań proponowanych dla mszy wotywnych o Najświętszej Eucharystii, o Najdroższej Krwi Jezusa, o Najświętszym Sercu. Pewne propozycje są również podane w ostatnim rozdziale omawianego dokumentu. Można przeczytać jedną lub więcej lekcji, po pierwszym czytaniu może być psalm responsoryjny lub inny śpiew, można także zachować chwilę milczenia. Liturgię słowa zamyka modlitwa powszechna.

Sam obrzęd udzielania komunii przebiega następująco. Po modlitwie powszechnej szafarz sakramentu przynosi naczynie z Najświętszym Sakramentem, kładzie na ołtarzu i przyklęka. Potem wprowadza do Modlitwy Pańskiej słowami jak w mszale lub innymi podobnymi. Po odmówieniu przez wszystkich Modlitwy Pańskiej może być przekazanie znaku pokoju. Po ukazaniu wiernym hostii ze słowami *Oto Baranek Boży...* itd., wszystko przebiega jak przy udzielaniu Komunii w czasie Mszy św. Procesji komunijnej może towarzyszyć śpiew. Po rozdaniu komunii szafarz oczyszcza patenę z fragmentów, dokonuje w razie potrzeby ablucji naczyń i rąk, resztę hostii chowa w tabernakulum i przyklęka. Teraz może być chwila milczenia lub śpiew uwielbienia. Potem szafarz odmawia modlitwę: *Boże, który w przedziwnym sakramencie...* lub inną podaną do wyboru na końcu dokumentu.

Ryt zakończenia obejmuje pozdrowienie *Pan z wami*, błogosławieństwo (można zastosować również formuły uroczyste lub modlitwę nad ludem z mszału) oraz rozesłanie formułą *Idźcie w pokój*, na co lud odpowiada *Bogu niech będą dzięki*.

Jeżeli szafarz nie jest kapłanem lub diakonem wzywa błogosławieństwa Bożego znacząc się krzyżem i mówiąc: *Niechaj Pan nam błogosławi, broni od wszelkiego zła i doprowadzi do życia wiecznego*. Albo: *Niech nas błogosławi i strzeże wszechmogący i miłosierny Pan, Ojciec i Syn i Duch Święty*. Wszyscy odpowiadają: *Amen*.

Obrzęd krótszy w miejsce rozbudowanej liturgii słowa wprowadza czytanie przez jednego z obecnych lub samego szafarza krótkiego tekstu z Pisma św., w którym jest mowa o chlebie życia. Przykładowo podane są teksty następujące: J 6, 54—55; 6, 54—58; 14,6; 14,23; 15,4; 1 Kor 11,26. Inne teksty można wybrać spośród podanych do wyboru w ostatnim rozdziale. Obrzęd samej komunii i zakończenie pozostaje bez zmian w stosunku do obrzędu dłuższego.

c) Udzielanie Komunii świętej i Wiatyku chorym przez szafarza nadzwyczajnego

Sprawie tej poświęcony jest rozdział II omawianego dokumentu. Wstępna rubryka tego rozdziału (54) wyjaśnia, że sposób udzielania komunii i Wiatyku przez kapłana lub diakona podany jest w *Ordo unctionis infirmorum*. Obrzęd podany tutaj odnosi się do akolity lub innego szafarza nadzwyczajnego Eucharystii.

Artykuł 55 postanawia, że Eucharystia może być udzielana tylko pod postacią wina tym chorym, którzy nie mogą jej przyjąć pod postacią chleba. Krew Chrystusa przenosi się do chorego w naczyniu zamkniętym, wykluczającym niebezpieczeństwo rozlania. Jeżeli po udzieleniu komunii choremu pozostanie coś postaci wina, spożywa resztę szafarz, który dokonuje też przepisanych ablucji.

Następnie rozdział podaje obrzęd zwyczajny komunii chorych, obrzęd skrócony oraz obrzęd udzielania Wiatyku.

Obrzęd zwyczajny niewiele różni się od obrzędu udzielania komunii poza mszą opisanego powyżej. W obrzędach wstępnych pozdrowienie, po przyjeździe do domu chorego brzmi: *Pokój temu domowi i wszystkim jego mieszkańcom*. Po akcie pokutnym następuje krótkie czytanie słowa Bożego. Teksty do wyboru podane są przy obrzędzie Wiatyku (oprócz podanych powyżej dochodzą: J 14,27; 15,5; 1 J 4,16). W obrzędzie komunii i zakończenia zmiany są następujące. Przykładowe wprowadzenie do *Ojciec nasz* brzmi: *Teraz zaś razem*

blagajmy Boga tak, jak nauczył nas modlić się Pan nasz Jezus Chrystus. Po rozdaniu komunii nie ma wzmianki o śpiewie uwielbienia tylko o świętym milczeniu. Modlitwa końcowa jest ta sama, jak dotychczas w rytuale przy komunii chorych.

Ryt skrócony stosuje się wtedy, gdy udziela się komunii większej ilości chorych w różnych pomieszczeniach tego samego domu, np. w szpitalach. Obrzęd rozpoczyna się w kościele, w kaplicy lub w pierwszym pomieszczeniu, gdzie szafarz odmawia antyfonę *O święta ucztu* lub inną podaną do wyboru w ostatnim rozdziale. Następnie roznosi się komunię mówiąc do każdego chorego z osobna lub do wszystkich komunikujących w jednym pomieszczeniu: *Oto Baranek Boży...* Każdy chory mówi, *Panie, nie jestem godzien...* i przyjmuje komunię jak zwykle. Obrzęd kończy się modlitwą (jak wyżej), którą można odmówić w ostatnim pomieszczeniu albo w kościele lub kaplicy.

Obrzęd Wiatyku wzbogacony jest o dodatkowe elementy. Po pozdrowieniu a przed aktem pokutnym ma miejsce krótki komentarz wstępny, którego wzór podano, kończący się wezwaniem do modlitwy w intencji chorego. Wszyscy modlą się przez chwilę w milczeniu. Po krótkim czytaniu słowa Bożego następuje odnowienie chrzcielnego wyznania wiary. Potem ma miejsce modlitwa za chorego w formie modlitwy wiernych. Przykładowo są podane następujące wezwania:

Bracia najmilsi, wzywajmy jednym sercem Pana Jezusa Chrystusa:

Ciebie, Panie, który umiłowałeś nas do końca i wydałeś samego siebie na śmierć, abys nam dał życie, blagamy za naszego brata. Wysłuchaj nas Panie.

Ciebie, Panie, któryś powiedział, kto spożywa moje ciało i pije moją krew będzie miał życie wieczne, blagamy za naszego brata...

Ciebie, Panie, który nas zapraszasz na tę ucztę, gdzie nie będzie już więcej cierpień i płaczu ani smutku i rozłąki, blagamy za naszego brata...

Po modlitwie *Ofce nasz* następuje udzielenie Wiatyku, według zwykłego obrzędu udzielania komunii. Po udzieleniu komunii dodaje się jednak słowa: *Niechaj cię ono strzeże i zaprowadzi do życia wiecznego.* Chory odpowiada: *Amen.*

Modlitwa końcowa jest własna, dostosowana do sytuacji. W miejsce błogosławieństwa końcowego szafarz mówi: *Pan niechaj będzie zawsze z tobą, umacnia cię swoją siłą i strzeże w pokoju.* Żegnając się może przekazać choremu „znak pokoju”.

d) O różnych formach kultu Najświętszego Sakramentu

Formy te omawia rozdział III nowo wydanej części Rytuału rzymskiego. Artykuły wstępne tego rozdziału podają głębsze motywy i racje teologiczne kultu obecności Chrystusa w postaciach eucharystycznych poza mszą. Mogą one dostarczyć bogatych inspiracji do katechezy formującej pobożność eucharystyczną wiernych, która zbyt często bazowała tylko na powierzchownym sentymentalizmie, rozczulającym się nad „Boskim Więzieniem w tabernakulum”, który przyszedł „dzielić z nami wygnanie”. Wskazując na ścisłe, wewnętrzne powiązanie kultu obecności Chrystusa w sakramencie z Jego tajemnicą paschalną uobecnianą we Mszy św. oraz z komunią sakramentalną, podkreśla równocześnie dokument *De Sacra Communione*, że istotą tego kultu jest oddanie siebie Ojcu wraz z Chrystusem przez wzrost wiary, nadziei i miłości w życiu codziennym oraz przez dobre uczynki i dawanie świadectwa. Trzy części rozdziału omawiają kolejno wystawienie Najświętszego Sakramentu, procesje eucharystyczne i kongresy eucharystyczne jako trzy główne formy kultu Eucharystii poza mszą.

Najwięcej uwagi poświęca dokument formie pierwszej. *Praenotanda* podkreślają na wstępie z naciskiem związek tej formy kultu z formą podstawową, jaką jest celebrowanie eucharystyczne. Wystawienie Najświętszego Sakramentu ma prowadzić do wewnętrznego zjednoczenia z Chrystusem, które osiąga swój szczyt w komunii sakramentalnej. Dlatego w zewnętrznej formie wystawienia należy starannie unikać wszystkiego, co mogłoby zaciemnić pragnienie Chrystusa, który ustanowił ten sakrament przede wszystkim po to, aby był dla nas pokarmem i lekarstwem.

Art. 83 zawiera zakaz celebrowania Eucharystii w tej samej nawie kościoła, gdzie trwa wystawienie Najświętszego Sakramentu. Powód istotny tego zakazu leży w tym, że celebrowanie eucharystyczne w sposób doskonalszy realizuje wewnętrzne zjednoczenie z Chrystusem, do którego ma wiernych przygotować wystawienie.

W dalszym ciągu *Praenotanda* podają różne przepisy regulujące porządek wystawienia. Ogólne przepisy mówią o przykłękaniu na jedno kolano zarówno przed tabernakulum, jak przed wystawionym Najświętszym Sakramentem oraz o zapalaniu 4 lub 6 świec przy wystawieniu w monstrancji oraz 2 świec przy wystawieniu w puszcze. W pierwszym przypadku należy także używać kadzidła. Następnie podane są szczegółowe normy dotyczące wystawienia dłuższego, krótkiego oraz adoracji we wspólnotach zakonnych. W końcu mowa jest o tych, którzy mają prawo dokonywać wystawienia Najświętszego Sakramentu. Poza kapłanem i diakonem uprawnieni są nadzwyczajni szafarze Komunii świętej oraz osoby wyznaczone przez ordynariusza miejscowego spośród członków zakonów i stowarzyszeń religijnych mających jako zadanie adorację Najświętszego Sakramentu. Mogą to być zarówno mężczyźni, jak i niewiasty.

W zakończeniu pierwszej części trzeciego rozdziału podany jest obrzęd wystawienia i błogosławieństwa Najświętszym Sakramentem. W zasadzie nie wnosi on nic nowego do przepisów dotychczas obowiązujących. Zgodnie ze wskazaniami podanymi już w *Eucharisticum mysterium* uzależnia się wystawienie od faktycznej obecności adorujących i poleca się czytania biblijne, homilie, krótkie pouczenia oraz śpiewy i chwile milczenia jako elementy programu adoracji mające prowadzić do głębszego zrozumienia tajemnicy Eucharystii.

Również jakaś część liturgii godzin może być odmówiona w ramach adoracji przed Najświętszym Sakramentem.

Część druga rozdziału III mówi o procesjach eucharystycznych, szczególnie w uroczystość Ciała i Krwi Chrystusa. Zalecenia idą po linii zwyczajów tradycyjnych, przy czym ordynariuszom miejscowym zleca się troskę o ich dostosowanie do zmienionych warunków.

Krótki podrozdział o kongresach eucharystycznych mówi o ich znaczeniu, istocie i celu, przygotowaniu, samym przebiegu celebracji. Także tutaj główną myślą jest troska o uwydatnienie centralnej pozycji celebracji eucharystycznej wśród innych form kultu.

Rozdział IV i ostatni dokumentu przynosi wybór różnych tekstów do wykorzystania *ad libitum* w czasie celebracji komunijnej poza mszą, adoracji i procesji. Są to teksty biblijne Starego i Nowego Testamentu, psalmy responsoryjne, alleluia i wersety przed Ewangelią, formuły pozdrowienia wstępnego, aktu pokutnego, hymny, antyfony, responsoria, modlitwy po komunii oraz modlitwy do błogosławieństwa Najświętszym Sakramentem.

W całości nowy dokument, odnowy liturgii cechuje wielka konsekwencja w stosowaniu ogólnych zasad normujących kult tajemnicy Eucharystii ogłoszonych już w poprzednich dokumentach soborowych i posoborowych do rozwiązywania różnych szczegółowych problemów, co z kolei przyczynia się do lepszego zrozumienia samych tych zasad.

Ks. Franciszek Blachnicki, Lublin

2. O właściwe zrozumienie Wiatyku

Jeszcze do niedawna w powszechnym przekonaniu uważano namaszczenie chorych za sakrament umierających. Być może, przyczyniła się do tego sama kolejność udzielania sakramentów *in extremis*, z których ostatnim było namaszczenie, nierzadko wtedy, gdy chory stracił już przytomność. Tymczasem historycznie i teologicznie sakramentem umierających nie jest namaszczenie, ale Wiatyk¹.

Komunia św. chorych i umierających w formie Wiatyku znana jest już w pierwszych wie-

¹ Por. L. Beauduin, *Le Viatique*, LMD 1948, nr 15, 117—129; M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, Milano 1949, t. III, 450—458; Wł. Ciesielski, *Ostatnie namaszczenie. Sakrament umierających czy chorych?*, RBL 8 (1955) 115—131; A. G. Martimort, *Comment meurt un chrétien*, LMD 1965, nr 44, 13—18; M. Gy, *La mort du chrétien*, w: A. G. Martimort, *L'Eglise en prière*, Paris³ 1965, 637—638; W. Schenk, *Liturgia sakramentów świętych*, cz. II, Lublin 1964, 76; R. Falsini, *Il Viatico*, Rivista di pastorale liturgica 11 (1973) nr 3—4, 31—32.

kach chrześcijaństwa². W okresie bardzo surowej praktyki pokutnej (II—III w. pokuta niepowtarzalna) nigdy nie odmawiano pokutnikom Eucharystii na łożu śmierci. Świadcstwa następnych wieków potwierdzają udzielanie Wiatyku umierającym, a nawet notują zwyczaj kilkakrotnego komunikowania umierających w ciągu jednego dnia³.

Działo się tak dlatego, że w świadomości pierwotnego Kościoła, Eucharystia jest nie tylko duchowym pokarmem w zwyczajnych warunkach życia, ale jest zasadniczym wyposażeniem chrześcijanina na moment przejścia z tego świata poprzez śmierć do wieczności. Chrystus obecny w Eucharystii umacnia chrześcijanina w ostatnich chwilach jego życia, pomaga mu ze spokojem przyjąć śmierć, dając jednocześnie gwarancję przyszłego zmartwychwstania. Dlatego cała tradycja za Soborem Nicejskim uważa, że każdy chrześcijanin jest obowiązany w niebezpieczeństwie utraty życia przyjąć Eucharystię w formie Wiatyku⁴. Udzielano go rzeczywiście wtedy, gdy chory był już blisko śmierci. Natomiast sakramentu namaszczenia udzielano w czasie poważnej choroby. Dopiero od końca średniowiecza przyjęła się praktyka udzielania Wiatyku przed sakramentem namaszczenia chorych. Stało się tak dlatego, że odtąd powszechnie namaszczenie zaczęto uważać nie za sakrament chorych, ale umierających i udzielano go w ostatnich chwilach życia chorego⁵.

Komunii św. w formie Wiatyku udzielano pod dwiema postaciami (*per intinctionem*) w czasie Mszy św. w kościele lub przy chorym⁶. Zanoszenie Wiatyku w uroczystej procesji powszechnie przyjęło się dopiero w XI—XII wieku, w związku z nowymi formami kultu Eucharystii⁷.

Przypomnienie przez *Konstytucję o świętej Liturgii* (nr 73), że sakramentu namaszczenia należy udzielać, gdy „dla wiernych zaczyna się niebezpieczeństwo śmierci z powodu choroby lub starości”, przyczyniło się do właściwego ujmowania tego sakramentu. *Instrukcja do Konstytucji o świętej Liturgii* z 26.IX.1964 r. (nr 68) wprowadza zmiany do Rytuału odnoszące się do ciągłego udzielania sakramentów choremu w niebezpieczeństwie śmierci. Udzielanie Wiatyku odtąd ma miejsce nie przed, ale po sakramencie chorych. W ten sposób nawiązuje się do praktyki pierwotnej i podkreśla się wielkie znaczenie Wiatyku, właściwego sakramentu umierających.

a) Czym jest Wiatyk?

Wiatyk nie jest zwyczajną Komunią św. chorych. Ze względu na specyficzny stan przyjmującego i sposób jego udzielania ma swoje własne teologiczne znaczenie. Komunia św. chorych jest bardzo zalecana nawet codziennie, zwłaszcza w okresie paschalnym⁸. Zjednoczenie wiernych dotkniętych chorobą z Chrystusem eucharystycznym, pozwoli im lepiej łączyć swoje cierpienia z cierpieniami Chrystusa i ofiarować je za zbawienie całego świata (OUI nr 5). Specyfika Wiatyku wiąże się z faktem, że przyjmuje go chrześcijanin w najbardziej decydującym momencie swego życia, w chwili przejścia z tego świata przez śmierć do życia wiecznego. Wprawdzie każda Komunia św., ma wymiar paschalny, eschatologiczny i eklezjalny⁹ ale w szczególnie sposób odnosi się to do Wiatyku.

Paschalny wymiar Wiatyku. Według obietnicy Chrystusa przyjmowanie Eucharystii pozwala przezwyciężyć śmierć, więcej, jest gwarancją przyszłego zmartwychwstania: „Kto pożywa moje ciało i pije moją krew ma życie wieczne, a ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym” (J 6,54). Dlatego Sobór Trydencki nawiązując do słów Chrystusa i całej tradycji Kościoła

² Pierwszy sobór powszechny w Nicei (325) sprawie Wiatyku poświęca kilka kanonów zwłaszcza kanon 13 (*Breviarium fidei* VII, 277).

³ R. Falsini, *art. cyt.*, 23; M. Righetti notuje fakty wkładania do ust Eucharystii osobom już zmarłym (*dz. cyt.*, 451).

⁴ L. Beauduin, *art. cyt.*, 127—128; M. Gy, *art. cyt.*, 637.

⁵ W. Schenk, *dz. cyt.*, 76.

⁶ M. Righetti, *dz. cyt.*, 454.

⁷ R. Falsini, *art. cyt.*, 32.

⁸ *Ordo Unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae* nr 46 (skrót: OUI).

⁹ Por. A. L. Szafrński, *Paschalny, eschatologiczny i eklezjalny charakter Komunii świętej*, *Collectanea Theologica* 41(1971) f. I, 5—25.

nazywa Eucharystię rękojmnią przyszłej chwały¹⁰. Eucharystia jest przyczyną chwalebnego zmartwychwstania ciała „gdyż udziela specjalnej chwały duszy, która w swoim czasie przejdzie również na ciało, wskrzeszone mocą Bożą”¹¹.

Śmierć powoduje wprawdzie zniszczenie ciała, ale też sprawia ostateczne zjednoczenie zbawionych z Chrystusem, w którym „wszyscy będą ożywieni” (1 Kor 15,22). Jeśli więc chrześcijanin umiera zjednoczony z Chrystusem i podobnie jak On przyjmuje dobrowolnie śmierć, nabiera ona wtedy charakteru ofiary składanej razem z Chrystusem i przez to daje udział w tajemnicy paschalnej Chrystusa. Tak przyjęta i przeżyta śmierć jest rzeczywiście paschą, przejściem do Ojca i w konsekwencji prowadzi do chwalebnego zmartwychwstania¹².

Paschalny charakter Wiatyku staje się jeszcze bardziej widoczny i zrozumiały, jeśli udziela się go w czasie Mszy św. i pod dwiema postaciami. Jest wtedy szczególnym znakiem udziału chrześcijanina w tajemnicy dokonującej się podczas Ofiary mszalnej, czyli śmierci Chrystusa i Jego przejścia do Ojca¹³. Każdorazowe przyjęcie Eucharystii, jest już tu na ziemi zjednoczeniem z Chrystusem i zapowiedzią ostatecznego zjednoczenia z Nim na zawsze. W sposób pełny jednak realizuje to dopiero Wiatyk, Eucharystia przyjęta w momencie przejścia z tego świata do Ojca. Dlatego można powiedzieć, że Wiatyk jest sakramentem śmierci chrześcijanina przez to, że nadaje jej paschalny charakter. Taki sens nadaje Wiatykowi nowy obrzęd sakramentu chorych¹⁴.

Z paschalnego charakteru Wiatyku wynika jego związek z sakramentem chrztu, który jest pierwszym sakramentem paschalnym przyjmowanym przez człowieka. Dlatego nowy ryt Wiatyku nawiązuje do chrztu przez pokropienie wodą święconą (nr 102: *Ta woda niech Ci przypomni przyjęty chrzest*) i wyznanie wiary chrzcielnej (nr 108). Chrzest czyni człowieka przybranym synem Bożym dając jednocześnie zadatek i obietnicę życia wiecznego (nr 28). Chrzest jest udziałem w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa wyrażonym poprzez znaki sakramentalne: „My wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierci. Przyjmując więc chrzest zanurzający nas w śmierć, zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie, jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca” (Rz 6,3—4). Wiatyk ma przygotować i uzdolnić chrześcijanina, aby złączył się z Chrystusem w momencie swej fizycznej śmierci, przeżywając rzeczywiście swoją paschę z Chrystusem. Tak więc proces rozpoczęty we chrzcie w chwili śmierci chrześcijanina znajduje swoje ostateczne dopełnienie dzięki Chrystusowi, który go umacnia i przeprowadza do nowego życia.

Eschatyczny aspekt Wiatyku. Każdy udział w Eucharystii przygotowuje nas na ostateczne przyjście Pana, paruje, ale także fakt powtórnego przyjścia Chrystusa uprzedza w znakach sakramentalnych. Wszystko to sprawia, że już teraz żyjemy w czasach ostatecznych (por. 1 Kor 10,11; 2 Tym 3,1). Chrześcijanin dzięki wierze i sakramentalnej obecności Chrystusa, łączy teraźniejszość z przyszłością, życie obecne z życiem przyszłym. Przyjmując Eucharystię spotyka się z Chrystusem żyjącym kiedyś na świecie, obecnie przychodzącym sakramentalnie i tym, który przyjdzie w dniu ostatecznym¹⁵.

Eschatyczny charakter Wiatyku polega na tym, że jest to spotkanie z Chrystusem w momencie śmierci, która kończy ziemski czas życia człowieka rozpoczynając życie wieczne. W tym decydującym momencie dla człowieka przychodzi do niego Chrystus, aby go przeprowadzić do nowego życia. Przyjęcie Wiatyku przez umierającego pozwala mu przezwyciężyć jak przed śmiercią jako całkowitym unicestwieniem w oparciu o słowa Chrystusa, że kto przyjmuje Jego ciało już „ma życie wieczne” (J 6,54). Podkreśla to również formuła Wiatyku:

¹⁰ Denz. 875.

¹¹ A. L. Szafrąński, *art. cyt.*, 10.

¹² Por. R. Falsini, *art. cyt.*, 35; A. L. Szafrąński, *art. cyt.*, 12.

¹³ „Viaticum si fieri potest, intra Missam recipiatur, ita ut infirmus sub utraque specie communicare possit, propterea etiam quod communio ad modum viatici suscepta peculiare ignum habenda est participationis mysterii, quod in sacrificio Missae celebratur, mortis scilicet Domini eiusque transitus ad Patrem” (OUI nr 26).

¹⁴ „In transitu ex hac vita, fidelis, viaticum Corporis et Sanguinis Christi roboratus, pigre resurrectionis munitur, iuxta verba Domini J 6,54” (*tamże*).

¹⁵ Por. A. L. Szafrąński, *art. cyt.*, 15—17.

*Ciało Chrystusa. Niech cię ono strzeże i zaprowadzi do życia wiecznego*¹⁶. Eschatyczny charakter, jaki ma każda Komunia św., znajduje swoje dopełnienie i pełną realizację dopiero w Wiatyku.

Eklezjalny aspekt Wiatyku. Udział w jednym Chlebie eucharystycznym jest źródłem jedności Kościoła (por. 1 Kor 10,16—17). Każda Komunia św. poza skutkiem indywidualnym posiada także skutek wspólnotowy, oznacza i tworzy wspólnotę wiernych, jako Mistyczne Ciało Chrystusa¹⁷. Eucharystia jest jednocześnie źródłem miłości wszystkich członków Kościoła.

Eklezjalny charakter Wiatyku wyraża się najpierw w uroczystym sposobie jego udzielania, któremu towarzyszy obecność wspólnoty lokalnej, przynajmniej poprzez rodzinę i przyjaciół chorego¹⁸. Obecna przy chorym część Kościoła razem z nim wyznaje wiarę, modląc się poleca go wspólnie świętym i zbawionych, Kościołowi w niebie. Wspólnotowy i eklezjalny charakter celebracji Wiatyku najpełniej wyraża się w tym, że jej uczestnicy, razem z chorym mogą przyjąć Komunię św. (także pod dwiema postaciami), nawet jeśli tego dnia już Eucharystię raz przyjmowali¹⁹. Określenie, że szafarzem zwyczajnym Wiatyku jest proboszcz i jego współpracownicy, kapłan szpitala, sprawujący opiekę nad chorymi z ramienia danej wspólnoty lokalnej, również wyraża eklezjalny charakter Wiatyku przez to, że do chorego przychodzi z Eucharystią przełożony miejscowego Kościoła, dając mu chleb życia wiecznego i zadatek zmartwychwstania. Z pomocą Kościoła ziemskiego chory otrzymawszy Wiatyk przechodzi do Kościoła zbawionych, niebieskiego Jeruzalem²⁰.

b) Obowiązek przyjęcia Wiatyku

Przynajmniej od Soboru Nicejskiego powszechnie uważa się, że przyjęcia Wiatyku w niebezpieczeństwie śmierci obowiązuje każdego chrześcijanina na podstawie słów Chrystusa: „Kto pożywa ciało moje i pije moją krew ma życie wieczne, a ja go wskreszę w dniu ostatecznym” (J 6,54). Dlatego wobec Wiatyku ustępowało prawo kościelne (post eucharystyczny, jednorazowa Komunia w ciągu dnia).

Również nowy Rytuał mocno i wielokrotnie przypomina o tym obowiązku: „Do przyjęcia Wiatyku obowiązani są wszyscy ochrzczeni, którzy mogą przyjąć Komunię św. Wszyscy bowiem wierni w niebezpieczeństwie śmierci, obowiązani są na mocy przykazania (*praecepto tenentur*) przyjąć Komunię św.” (nr 27; por. nr 30, 36, 93, 116).

Aby rzeczywiście umożliwić wiernym w godzinę śmierci przyjęcie Wiatyku, Kościół wydał nowe przepisy liturgiczne odnośnie nadzwyczajnego szafarza Eucharystii²¹. Już na mocy wprowadzenia do nowego Rytuału jeśli nie ma kapłana lub diakona, Wiatyk może zanieść choremu akolita albo wierny świecki, mężczyzna lub kobieta, przez biskupa wyznaczony do udzielania Komunii św. (nr 29).

c) Liturgia Wiatyku

O ile to jest w danych warunkach możliwe, Wiatyku powinno się udzielać podczas Mszy św., aby chory mógł przyjąć Komunię św. pcd dwiema postaciami, bowiem ze względu na swój znak ma ona wtedy pełniejszy wyraz. „W tej bowiem formie pełniej ujawnia się charakter uczty eucharystycznej i dobitniejszy wyraz znajduje wola, mocą której nowy i wieczny Testament doznaje zatwierdzenia w krwi Pańskiej, a nadto odnośnie uczty eschatologicznej w Królestwie Ojca” (por. Mt 26, 28—29)²². Także uczestniczący w tej Mszy św. mogą przyjąć Komunię św. pcd dwiema postaciami (OUI nr 99).

¹⁶ OUI nr 112.

¹⁷ Por. A. L. Szafranski, *art. cyt.*, 18—22.

¹⁸ OUI nr 93.

¹⁹ Instrukcja *Immensae caritatis*, 161.

²⁰ R. Falsini, *art. cyt.*, 36.

²¹ Por. Instrukcja *Immensae caritatis* z 29.I.1973 r., *Notitiae* 1973, nr 83, 157—164.

²² *Instrukcja o kuldzie tajemnicy eucharystycznej* z 25.V.1967 r., nr 32; por. też OUI nr 26; 94—95.

Udzielanie Wiatyku poza Mszą św., może być oddzielnym obrzędem (nr 101—114), lub może być złączone z udzielaniem sakramentu pokuty i namaszczenia chorych (*ritus continuus*), jeśli chory znajduje się w bliskim niebezpieczeństwie śmierci (nr 115—133). W takim wypadku Wiatyku udziela się bezpośrednio po sakramencie chorych i Modlitwie Pańskiej (nr 130—131). W jednym tylko wypadku można Wiatyku udzielić przed sakramentem chorych, jeśli wypadek jest bardzo nagły. Udziela się wtedy najpierw sakramentu pokuty, następnie Wiatyku, „do którego przyjęcia w niebezpieczeństwie śmierci zobowiązany jest każdy ochrzczony” (nr 30) i jeśli czas pozwala udziela się wtedy sakramentu namaszczenia.

Wiatyku poza Mszą św. udziela się w następującym obrzędzie:

1. Obrzędy wstępne zawierają: przyjęcie kapłana, pozdrowienie, pokropienie wodą święconą i wezwanie do modlitwy za chorego „w godzinie jego przejścia z tego życia” (nr 103), spowiedź chorego jeśli zachodzi potrzeba. Jeśli natomiast chory nie przyjmuje sakramentu pokuty oraz są inne osoby do Komunii św. ma miejsce akt pokuty, według jednej z formuł przewidzianych w Mszale, po czym kapłan udziela choremu odpustu zupełnego na godzinę śmierci (nr 105—106).

2. Liturgia słowa Bożego składa się z krótkiego czytania mówiącego zwykle o Eucharystii jako zadatku i gwarancji życia wiecznego i nieśmiertelności (por. J 6,54—55; 1 Kor 11,26). Celebrans, zależnie od okoliczności, może przeczytany tekst krótko wyjaśnić (nr 107).

3. Wyznanie wiary chrześcijańskiej i modlitwa powszechna w formie litanii (nr 108—109).

4. Udzielenie Wiatyku. Poprzedza je wspólne odmówienie Modlitwy Pańskiej, następnie kapłan ukazując choremu Ciału Pańskie mówi formułę mszalną: *Oto Baranek Boży...* Chory i obecni mówią jeden raz: *Panie nie jestem godzien...* Podając choremu Komunię św. kapłan wypowiada słowa: *Ciało Chrystusa...* Po udzieleniu Wiatyku można przez chwilę modlić się w ciszy.

5. Na zakończenie obrzędu składa się modlitwa pokunijna w intencji chorego, aby pokrzepiony Ciałem Pańskim w pokoju przeszedł do Jego Królestwa (nr 114), oraz błogosławieństwo jak we Mszy św. lub według rozbudowanej formuły (nr 79):

Niech cię błogosławi Bóg Ojciec.

R. Amen.

Niech cię uzdrowi Syn Boży.

R. Amen.

Niech cię oświeci Duch Święty.

R. Amen.

Niech strzeże ciała twego i zbawi twoją duszę.

R. Amen.

Niech oświeci serce twoje i zaprowadzi cię do życia wiecznego.

R. Amen.

Należy jeszcze zaznaczyć, że jeśli Wiatyku udziela diakon używa rytu zawartego w nowym *Ordo*. Jeśli natomiast Wiatyku udziela szafarz nadzwyczajny, stosuje się do obrzędu udzielania Komunii św. poza Mszą św. zmieniając jedynie formułę zwyczajną *Ciało Chrystusa* na formułę przewidzianą przy udzielaniu Wiatyku (nr 29).

d) Wnioski pastoralne

Z przedstawionej w wielkim skrócie teologii i liturgii Wiatyku jako sakramentu udzielanego wobec zbliżającej się śmierci wynikają konkretne postulaty dla duszpasterstwa.

Należy zerwać z powszechną prawie praktyką łącznego udzielania sakramentu chorych i Wiatyku. Natura i przeznaczenie sakramentu chorych wymaga, aby udzielać go zgodnie z życzeniem Kościoła tzn. na początku poważnej i niebezpiecznej choroby lub wieku starczego, a nie bezpośrednio przed śmiercią (KL nr 73; OUI nr 8—13). Dopiero wtedy powoli zmieniać się będzie mentalność wiernych i przestanie się uważać sakrament chorych za „ostatnie namaszczenie”, przeznaczone dla umierających, co z kolei przyczyni się do właściwego patrzenia na Wiatyk, jako właściwe zaopatrzenie chrześcijanina na śmierć, zgodnie z tym co wyżej zostało powiedziane o jego znaczeniu.

Będzie to możliwe jedynie wtedy, gdy duszpasterze w ten sposób będą pouczali wiernych o sakramencie chorych i Wiatyku. Rzeczowa i dobra katecheza na temat tych sakramentów z pewnością może doprowadzić do tego, że wierni będą prosić o sakrament chorych w chorobie, o Wiatyk zaś wobec zbliżającej się śmierci. Świadome zjednoczenie się z Chrystusem Eucharystycznym w chwili śmierci pozwoli spokojnie ją przyjąć nadając jej charakteru paschalnego, przejścia z tego świata do życia wiecznego, Wiatyk stanie się wtedy „ostatnią uroczystą Komunią św.”²³, zwyciężającą śmierć, prowadzącą do nowego życia i dającą nadzieję na chwalebne zmartwychwstanie.

Ks. Czesław Krakowiak, Lublin

II. URZĘDY I SŁUŻBY

XVI spotkanie diecezjalnych duszpasterzy służby liturgicznej

W dniach 22 i 23 października 1973 r. odbyło się w sanktuarium maryjnym księży filipinów na Świętej Górze w Gostyniu Wielkopolskim XVI spotkanie diecezjalnych duszpasterzy służby liturgicznej.

Spotkanie rozpoczęło się o godz. 12.00 w kaplicy odśpiewaniem hymnu *Veni Creator*, po czym duszpasterz krajowy, ks. F. Błachnicki przywitał nowego delegata Episkopatu Polski dla Spraw Duszpasterstwa Służby Liturgicznej, ks. biskupa Tadeusza Błaszkiewicza. Ks. Biskup w przemówieniu wstępnym ukazał doniosłość liturgii w życiu Kościoła i należytej formacji tych, którzy wykonują różne urzędy i służby w zgromadzeniu liturgicznym. Następnie duszpasterz diecezjalny archidiecezji wrocławskiej, ks. Lombardzki, wygłosił wspomnienie pośmiertne o śp. biskupie Pawle Łatusku, pierwszym delegacie Episkopatu dla Spraw Duszpasterstwa Służby Liturgicznej, zmarłym 11 lutego 1973 r.

Po przerwie obiadowej prace rozpoczęły się odczytaniem protokołu z ostatniego spotkania w Łomży, które odbyło się 26 i 27.X.1972. Następnie duszpasterz krajowy wygłosił referat p.t. *Rozwój koncepcji duszpasterstwa służby liturgicznej w Polsce w latach 1964—73. Próba syntezy w obliczu dziesięciolecia*. Referat ten miał stanowić wprowadzenie do ogólnego tematu spotkania: *Podmiot duszpasterstwa służby liturgicznej i jego formacja*. Chodziło o wykazanie, że w minionych latach w zasadzie została już wypracowana integralna, odpowiadająca soborowej wizji odnowy Kościoła i liturgii koncepcja formacji służby liturgicznej, w tej chwili problemem głównym staje się przygotowanie odpowiedniej kadry (podmiotu) zdolnej podjąć systematyczną i długofalową realizację tej koncepcji. Przez tę kadrę należy rozumieć kapłanów (moderatorów) oraz ich pomocników (animatorów).

W swoim referacie duszpasterz krajowy omówił dorobek poszczególnych spotkań duszpasterzy diecezjalnych, odbywających się od 1964 roku zasadniczo dwa razy w roku, stanowiący zarazem etapy rozwoju koncepcji duszpasterstwa służby liturgicznej w Polsce. Na pierwszym spotkaniu we Wrocławiu w r. 1964 postawiony został problem ujednolicenia programu i metody duszpasterstwa służby liturgicznej w Polsce. Dotąd bowiem tyle było koncepcji, ilu posiadających inicjatywę twórczą duszpasterzy, przy czym inicjatywy te o charakterze lokalnym i subiektywnym nie mogły stać się podstawą pracy ciągłej i organicznej. We Wrocławiu ukazano przesłanki metodyczne i merytoryczne do rozwiązania problemu koncepcji duszpasterstwa służby liturgicznej, formułując i uzasadniając tezę: liturgia w odnowie musi się stać „pierwszą zasadą” duszpasterstwa służby liturgicznej określając jego istotę, cel, program i metodę.

Na spotkaniu w Częstochowie (r. 1965) ks. dr St. Czerwik z Kielc przedstawił soborowe pojęcie liturgii jako podstawę formacji ministrantów. Ponadto przedłożono projekt ogólnopolskich wytycznych duszpasterstwa ministrantów. Na III spotkaniu w Lublinie (r. 1965) przekazano te wytyczne już jako tekst zaaprobowany przez Konferencję Episkopatu. Jednolity, chociaż na razie tylko ramowy, program duszpasterstwa służby liturgicznej w Polsce, skoncentrowany wokół zasady *wychowanie do liturgii — wychowanie przez liturgię* stał się faktem. Równocześnie zajęto się na tym spotkaniu problemem wychowania ministrantów do odnowionej liturgii mszy świętej.

²³ R. Falsini, *art. cyt.*, 37.

Na IV spotkaniu w Opolu, (r. 1966) przedstawiono propozycję wprowadzenia systemu stopni liturgicznych w formacji służby liturgicznej i ukazano po raz pierwszy funkcję i program formacji lektora według wymagań soborowej odnowy liturgii. Na V spotkaniu w Krakowie (r. 1966) zajęto się zasadniczymi formami pracy dydaktyczno-wychowawczej wśród ministrantów, na VI spotkaniu w Warszawie (r. 1967) — koncepcją, metodą i programem tzw. godziny ministranckiej. Tematem VII spotkania w Katowicach-Panewnikach (r. 1968) było wychowanie ministrantów w świetle *Dekretu o apostołstwie świeckich*. Na VIII, kilkunastym spotkaniu — kursie w Krościenku n/D (r. 1968) przedstawiono już pełną koncepcję formacji lektorów, koncepcję żeńskich zespołów służby liturgicznej (schole śpiewacze), wprowadzono i uzasadniono rozróżnienie „duszpasterstwo” i „ruch” służby liturgicznej i w związku z tym: program minimalny (odpowiednik duszpasterstwa) i program maksymalny (odpowiednik ruchu).

Na IX spotkaniu w Sandomierzu (r. 1969) zapoznano się z metodą pedagogiczną św. Jana Bosko stosowaną w pracy wśród ministrantów, przekazano opracowane konspekty szczegółowe godzin ministranckich dla kandydatów oraz doświadczenia pastoralne z prowadzenia żeńskiej scholi liturgicznej (ks. W. Dekiel z Katowic).

X, jubileuszowe spotkanie w Gdańsku (r. 1969) poświęcono teoretycznemu i praktycznemu zapoznaniu duszpasterzy służby liturgicznej z nowym *Ordo Missae* i jego konsekwencjami dla formacji służby liturgicznej. Na XI spotkaniu w Łodzi analogicznie zajęto się w ten sposób nowym *Ordo baptismi parvulorum*. XII spotkanie w Leżajsku (r. 1970) miało charakter wspólnego sympozjum z diecezjalnymi referentami do spraw muzyki liturgicznej i ukazało duszpasterzom nowe, ogromne pole pracy: chóry parafialne, schole chłopięce (*pueri cantores*) i dziewczęce, organistów. Ci wszyscy w myśl *Konstytucji o św. Liturgii* wykonują prawdziwą służbę liturgiczną i muszą być objęci troską duszpasterzy służby liturgicznej. XIII spotkanie w Lublinie (r. 1971) było połączone z otwarciem i poświęceniem Krajowego Ośrodka Formacji Służby Liturgicznej. Na tym spotkaniu przekazano duszpasterzom diecezjalnym całościowo opracowany skrypt pt. *Formacja służby liturgicznej*. Wygłoszony na XIV spotkaniu w Tarnowie (r. 1972) referat *O ministrantów do animatorów zgromadzenia liturgicznego* ukazał tendencje rozwojowe w międzynarodowym ruchu służby liturgicznej i na tym tle sytuację w Polsce, która w tym zestawieniu przedstawia się korzystnie. W Tarnowie również przekazano projekt całościowego programu formacji służby liturgicznej obejmującej prawie cały okres wieku szkolnego od III do XII klasy.

Na XV spotkaniu w Łomży (r. 1972) zajęto się specjalną służbą kantora-psalterzysty i jego formacją oraz dokonaną przez Stolicę Apostolską reformą niższych święceń w aspekcie znaczenia tej reformy dla koncepcji formacji służby liturgicznej.

We wnioskach końcowych swego referatu duszpasterz krajowy zwrócił uwagę na fakt, że dokonał się wprost olbrzymi przeskok od punktu wyjścia w roku 1964 do chwili obecnej, kiedy jesteśmy w posiadaniu integralnej, głęboko soborowej, teologicznej koncepcji formacji służby liturgicznej, jaką nie dysponowaliśmy jeszcze nigdy dotąd. Stwarza ona ogromną szansę do postawienia tego odcinka duszpasterstwa specjalistycznego na poziomie dotąd nie spotykanym w historii Kościoła.

Domaga się to jednak jeszcze wielkiego wysiłku w kierunku szkolenia kadr oraz przygotowania zaplecza redakcyjnego dla pomocy duszpasterskich i dydaktycznych. Pierwszemu z tych zadań zostaną poświęcone referaty i obrady drugiego dnia tego spotkania.

Resztę pierwszego dnia spotkania zajęły sprawozdania duszpasterzy diecezjalnych, mające przede wszystkim ukazać aktualny stan przygotowania duszpasterzy oraz ich pomocników świeckich do realizacji programu formacji służby liturgicznej. Sprawozdania ukazały bogaty wachlarz ciekawych inicjatyw, akcji, ale także problemów i trudności związanych z duszpasterstwem służby liturgicznej w poszczególnych diecezjach. Wieczorem pierwszego dnia odbyła się jeszcze koncelebra eucharystyczna. Była to Msza św. za zmarłego ks. biskupa Pawła Łatuska, z homilią biskupa-delegata.

Drugi dzień obrad, rozpoczął się od dokończenia i podsumowania sprawozdań duszpasterzy diecezjalnych. Dokonując podsumowania duszpasterz krajowy zwrócił uwagę na zagadnienie poprawnej terminologii, jaka powinna się utrwalić. Należy unikać wyrażenia „liturgiczna służba ołtarza”, bo najpierw zawiera ono niepotrzebne powtórzenie tej samej treści (służba ołtarza jest z natury swej liturgiczna), a następnie ma sens zawężający, bo nie każda służba w zgromadzeniu liturgicznym jest służbą ołtarza (np. lektor, schola, komentator),

dlatego używamy zgodnie z posoborową koncepcją podziału służb i funkcji w zgromadzeniu określenia „służba liturgiczna”, „duszpasterstwo — formacja służby liturgicznej”.

W związku z reformą niższych święceń i wprowadzeniem posług liturgicznych lektora i akolity z instytucją biskupią, należy nazwę „akolita” zarezerwować na oznaczenie tej posługi, a w odniesieniu do chłopców wykonujących służbę ołtarza używać raczej tradycyjnego terminu „ministrant”. Dyskusyjny jest problem nazwy lektor: czy używać jej zarówno w odniesieniu do istniejących chłopców lektorów, jak i do starszych (kleryków i świeckich) wprowadzonych w tę posługę przez biskupa w myśl nowego dekretu Stolicy Apostolskiej? (Na ten temat wywiązała się później żywa dyskusja. Ks bp Etter z Poznania wysunął propozycję przyjęcia nazwy sublektor. W wyniku dyskusji wszyscy przychyliili się do propozycji duszpasterza krajowego, aby zwrócić się do episkopatu z propozycją zatrzymania nazwy „subdiakon”, co byłoby zgodne i z sugestią dokumentu rzymskiego i z tradycją liturgiczną. Można by jeszcze rozróżniać: subdiakon-lektor, subdiakon-akolita).

W dalszym ciągu podsumowania sprawozdań duszpasterz krajowy stwierdził, że wszędzie punkt ciężkości w duszpasterstwie służby liturgicznej przesunął się na pracę z lektorami. Tu jednak zarysowuje się pewien kryzys: z jednej strony poziom pracy nie wszędzie jest zadowalający, ogranicza się do wstępnego szkolenia w ramach kursów, a po tzw. „święceniach” lektorów pracy wychowawczej się nie kontynuuje. Z drugiej strony powstaje pytanie co robić z powszechnie niemal przyjętym u nas zwyczajem „święceń” lektorów przez biskupów w nowej sytuacji zaistniałej z chwilą wydania dekretu *Ministeria quaedam*?

W dyskusji, która rozwinęła się na ten temat ustalono zasady następujące:

1. Należy dążyć do pogłębienia formacji lektorów przez stopniowe wprowadzenie wszędzie programu maksymalnego.

2. Ceremoniał „święceń” lektorów należy stonować, aby zachować proporcję w stosunku do nowego obrzędu instytucji lektorów dokonywanej przez biskupa, W żadnym wypadku dotychczasowe „święcenia” nie mogą być uznane za równoważne z nowowprowadzonym obrzędem liturgicznym. W przyszłości trzeba im nadać charakter uroczystego przyjęcia do grupy kandydatów na stałą „urząd” lektora i akolity we wspólnocie lokalnej (analogia do obrzędu przyjęcia do grona kandydatów na diakonów).

3. Formacja we wspólnocie lektorów w parafiach powinna być traktowana jako przygotowanie do przyjęcia z rąk biskupa stałej posługi lektora i akolity po ukończeniu przynajmniej 18 roku życia. Z reguły powinno się dopuszczać do tych posług wychowanków parafialnych zespołów i wspólnot służby liturgicznej. Powinno to stanowić zarazem jakiś szczyt długoletniego procesu formacji, a w ten sposób przygotowani lektorzy i akolici powinni być pomocnikami duszpasterzy w prowadzeniu i wychowaniu w parafiach młodszych ministrantów i lektorów.

W tej sprawie należy przygotować odpowiedni memoriał do Konferencji Episkopatu wysłany za pośrednictwem delegata Episkopatu.

W ostatniej części spotkania duszpasterz krajowy przedstawił komunikaty dotyczące inicjatyw Krajowego Duszpasterstwa Służby Liturgicznej związanych z formacją duszpasterzy (moderatorów) służby liturgicznej oraz ich pomocników (animatorów) służby liturgicznej

1. Z inicjatywy KDSL został zorganizowany przy Studium Pastoralnym KUL Kurs Specjalny Duszpasterstwa Liturgicznego dla duszpasterzy służby liturgicznej. Studium to zaaprobowane przez Konferencję Episkopatu, jest pomyślane jako dwuletnie studium półstacjonarne. Studenci mieliby przez 3 dni w tygodniu wykłady i ćwiczenia w Lublinie, przez resztę tygodnia mogliby być zaangażowani w duszpasterstwo w swoich diecezjach i parafiach o ile możliwości już w specjalistycznym duszpasterstwie służby liturgicznej. W roku akademickim 1973/74 przewiduje się zorganizowanie wykładów i ćwiczeń przez dwa dni w tygodniu z tym że jeden dzień byłby przeznaczony na ogólną orientację w problematyce teologiczno-pastoralnej poprzez wykłady na Studium Pastoralnym KUL. W przyszłym roku przewiduje się poszerzenie zajęć do 3 dni w tygodniu. Studium jest zorientowane praktycznie, akcentuje bardziej formację niż informację, znacznie więcej jest ilościowo ćwiczeń niż wykładów. Chcielibyśmy przygotować specjalistów z prawdziwego zdarzenia dla tego konkretnego odcinka duszpasterstwa liturgicznego.

2. W okresie wakacji planuje się zorganizowanie w trzech kolejnych turnusach 15-dniowych kursów dla duszpasterzy służby liturgicznej.

3. Planuje się zorganizowanie eksperymentalnego, ogólnopolskiego kursu dla kandydatów na lektorów i akolitów z instytucją biskupią.

4. Formacja tzw. „diakonii” czyli żeńskich sił wychowawczych do pracy we wspólnotach liturgicznych dziewcząt (schole) zostanie zainicjowana poprzez serię dni skupienia.

W toku dyskusji wysunięto jeszcze dwa dezyderaty: jak najszybszego opracowania ogólnopolskiego dyktorium formacji służby liturgicznej oraz zorganizowania ogólnopolskiej pielgrzymki dziewcząt należących do scholi liturgicznych na Jasną Górę.

Na ostatniej części obrad obecny był ks. bp Tadeusz Etter z Poznania, reprezentujący gospodarza archidiecezji ks. arcybp A. Baraniaka.

Spotkanie zakończono krótką modlitwą przed cudownym obrazem Matki Bożej Świętogórskiej.

Ks. F. B.

III. DIAKONIA SZTUKI

Seminarium naukowe na temat pieśni kościelnej

W dniach 20 i 21 września 1973 r. odbyło się we Wrocławiu seminarium naukowe na temat pieśni kościelnej. Spotkanie było zorganizowane przez Sekcję Wykładowców Śpiewu i Muzyki Kościelnej Komisji Episkopatu do Spraw Nauki. Uczestnikami seminarium byli profesorowie muzyki i śpiewu poszczególnych seminariów, pracownicy naukowcy Instytutu Muzykologii Kościelnej KUL oraz nieliczni przedstawiciele laikatu, interesujący się zagadnieniem pieśni kościelnej.

Program seminarium przewidywał 2 referaty (ks. doc dr hab. K. Mrowiec: *Pieśni kościelne w polskich rękopisach i drukach od XVI do XIX w. Stan badań i postulaty badawcze*; ks. dr B. Bartkowski: *Z badań nad ustną tradycją polskich śpiewów religijnych*), 2 wprowadzenia do dyskusji (ks. mgr I. Pawlak: *Pieśni w pozamszalnych obrzędach liturgicznych*; ks. mgr H. Cempura: *Współczesna pieśń kościelna i piosenka religijna*), 4 wypowiedzi zgłoszone do dyskusji (ks. doc. dr hab. W. Schenk: *Znaczenie duszpasterskie pieśni nabożnej w Polsce*; doc. dr hab. J. Woronczak: *Zagadnienie źródeł i funkcjonowania pieśni od średniowiecza do XVI w.*; ks. dr W. Danielski: *Teksty dawnych pieśni w odbiorze wiernych dzisiaj*; ks. prof. G. Mizgalski: *Sprawozdanie z III Sympozjum Międzynarodowego Stowarzyszenia Muzyki Kościelnej (CIMS) w Salzburgu*).

Ks. K. Mrowiec w słowie wstępnym, otwierającym spotkanie, po przywitaniu szczególnie serdecznym gospodarza archidiecezji, ks. kardynała B. Kominka, rektora Wyższego Seminarium Duchownego, na którego terenie odbywały się obrady — ks. doc. dr J. Majki, prelegentów oraz wszystkich zebranych, uzasadnił aktualność i konieczność podjęcia problematyki pieśni kościelnej. Zagadnienie pieśni zajmujące na przestrzeni wieków zawsze ważne miejsce w życiu religijnym i kulturowym, jest zagadnieniem rozległym i wieloaspektowym. Stąd wynika konieczność skoncentrowania się na kilku wybranych problemach; położenia nacisku na dyskusję, której celem ma być wszechstronne naświetlenie wyładowanych tematów. Potrzebna jest refleksja dotycząca stanu badań nad pieśnią starą, a jeszcze bardziej — wypracowania dyrektyw dla nowej działalności praktycznej.

Ks. kard. B. Kominek w swoim przemówieniu, obok życzenia owocnych obrad, zwracał uwagę na wielką rolę pieśni w liturgii, wskazywał na jej funkcję integrującą, katechizmową,

a nawet polityczną w dziejach zwłaszcza ludu śląskiego. Przekazał również apel Konferencji Episkopatu pod adresem muzyków kościelnych o opracowanie jednolitych śpiewów *Ordinarium* mszalnego, które by umożliwiły ukazanie ducha jedności w wielkich, wspólnych spotkaniach, np. przy okazji uroczystości jasnogórskich.

Pracowite popołudnie pierwszego dnia seminarium wypełnił referat ks. K. Mrowca, wypowiedź J. Woronczaka, referat ks. B. Bartkowskiego oraz sprawozdanie z III Sympozjum CIMS, złożone przez ks. G. Mizgalskiego.

Referat ks. K. Mrowca ukazał rozległą dziedzinę badań nad polską pieśnią kościelną, od jej początków tj. od XIV do XIX w. Podsumował stan naszej wiedzy o pieśniach okresu średniowiecza, renesansu, baroku i czasów nowszych. W uzyskaniu właściwego i pełnego obrazu powstania i rozwoju nowej pieśni religijnej konieczna jest współpraca filologów i muzykologów.

W realizowaniu badań hymnologicznych najpilniejszymi zadaniami są: rejestracja źródeł i wypracowanie szczegółowej problematyki badań. Konieczne jest poszukiwanie źródeł autentycznych, obejmujących zbiory pieśni, pojedyncze pieśni, a także wzmianki o pieśniach nieznanach. Hymnolog musi się zainteresować nie tylko pieśniami z zachowanymi melodiami, ale także utworami lirycznymi, które dotarły do nas jedynie w wersji tekstowej. Nieprzebadane dotąd systematycznie muzykalia bibliotek klasztornych i seminaryjnych dają szansę dalszych odkryć. W rejestracji źródeł należałoby wykorzystać nowoczesne sposoby przeprowadzania dokumentacji poprzez wykorzystywanie techniki mikrofilmowej i fotograficznej. Konieczne jest stworzenie centralnego katalogu zbiorów i pojedynczych pieśni.

Ustalenie pełnej problematyki badań nad pieśnią religijną nie jest sprawą łatwą. Z grubsza biorąc, konieczna jest charakterystyka melodii zachowanych pieśni z uwzględnieniem jej proveniencji, powiązań z melodiami europejskimi (gregoriańskimi i innych narodów) protestanckimi i ludowymi, zagadnienia kontrafaktur, wpływu melodyki świeckiej, przebadanie funkcjonowania pieśni w obrzędach liturgicznych i innych nabożeństwach; potrzebna jest orientacja w cechach stylistycznych pieśni od strony tekstu i melodii. Na opracowanie czeka zbádanie roli zakonów i bractw w rozwoju pieśni, historia poszczególnych kancjonałów i śpiewników, życie i działalność zbieraczy pieśni.

Postulatem końcowym tego pierwszego referatu było stworzenie odpowiedniej bazy, zaopatrzonej w konieczne pomoce w ramach Instytutu Muzykologii Kościelnej KUL i przygotowanie kadry naukowców chętnych do pracy hymnologicznej.

Wypowiedź J. Woronczaka, znakomitego polskiego filologa-mediewisty, dotyczyła zagadnienia źródeł i funkcjonowania pieśni najstarszych aż do połowy XVI w. Polskie pieśni religijne najwcześniej pojawiają się w procesjach jako czynności liturgicznej, która bez śpiewu jest nie do pomyślenia. Następnie pojawiają się w kazaniach, gdzie spełniają rolę dydaktyczno-katechetyczną. Takim funkcjonowaniem tłumaczy się bogactwo treści dogmatycznej w najstarszych pieśniach wielkanocnych (*Chrystus zmartwychwstan jest, Przez twe święte zmartwychwstanie*), dalszych zwrotek *Bogurodzicy*, licznych dekalogach. Z chwilą przygotowania większego zespołu osób, zdolnych do wygłaszania kazań, ukazywania się zbiorów kazań, pieśń traci swą funkcję katechizacyjną i liryzuje się. Od XV w. powstają pieśni o charakterze lirycznym dla całego zgromadzenia i pieśni solowe. Powstaje liryka maryjna i poświęcona świętym. Pojawiają się również przekłady z języka łacińskiego. W związku z powstaniem prądów husyckich, posługujących się pieśnią w języku narodowym w propagowaniu swych idei, następuje zamknięcie procesu liturgizacji pieśni, odwrócenie się od pieśni w językach narodowych, co w konsekwencji doprowadza do ich szybkiego zaniku i małej żywotności. W rezultacie dotrwały do naszych czasów nasze najstarsze pieśni z końca XIII i XIV w., a liczne pieśni z wieku XV przechowały się jedynie w wzmiankach i incipitach. W pierwszej połowie XVI w. — w okresie przedreformacyjnym — powstał wielki zespół pieśni antropomorfizujący Chrystusa-Dzieciątka. Z tego czasu zachowały się, wyrosłe na gruncie franciszkańskiej duchowości kancjonały czartoryski i kórnicki.

Pieśni przekazywano zasadniczo drogą ustnej tradycji. Tym tłumaczą się wielokrotne zapisy tej samej pieśni w różnych miejscach i w różnych wariantach. Pierwsze kancjonały pojawiają się dopiero w drugiej połowie XV w. a ich rozwój przypada na wiek XVI i XVII.

Referat ks. B. Bartkowskiego podjął temat wariabilności polskich śpiewów religijnych zachowanych w ustnych tradycjach. Punktem wyjścia badań jest konfrontacja tradycji

zapisanej w śpiewnikach z tradycją ustną. Analiza zebranych materiałów prowadzi do dostrzeżenia szeregu elementów podlegających zmienności. Są nimi: rysunek meliczny, w istotnym swym trzonie niezmieniony, ale wypełniony stosowaniem dźwięków obcych; skoki melodii — dźwiękami przejściowymi; bardziej urozmaicona metryka z częstymi rytmami punktowanymi, synkopowymi i konfliktowymi, licznie występujące „maniery” śpiewacze: glissanda i dzielenie słów oddechem. Przebadania wymaga problem wpływu folkloru świeckiego na kształtowanie się wariabilności pieśni religijnych. Uzyskany na podstawie, wycinkowych jak dotąd badań etno-muzykologicznych obraz poliwersyjności polskich śpiewów religijnych podsuwa pytanie o zasadę drukowania śpiewników w Polsce: czy to ma być śpiewnik jednolity dla całego kraju, czy też raczej należałoby w trosce o zachowanie bogactwa różnorodnych tradycji pomyśleć o śpiewnikach regionalnych.

Dyskusja po tych trzech wystąpieniach toczyła się wokół przyczyn poliwersyjności pieśni, tonalności polskich śpiewów i zależności od chóralu gregoriańskiego, możliwości określenia elementów rdzenia polskich w pieśniach religijnych. Dyskutanci doszli do wniosku, że spreycyzowanie „polskich cech” będzie zadaniem niezwykle trudnym, jedynie w wypadku pieśni bardzo starych niezawodnym wskaźnikiem, pomocnym w identyfikowaniu utworów polskiego pochodzenia będzie struktura wersyfikacyjna pieśni; inne elementy będą bardzo często ogólnoeuropejską własnością i dorobkiem.

Padają również pytania o użyteczność przeprowadzanych badań folklorystycznych, o możliwość wykorzystania odkrytych wersji melodycznych pieśni w drukowaniu nowych śpiewników. W jakim stopniu przydatne będzie stwierdzenie cech polskiej melodyki dla nowej twórczości hymnodycznej, mającej w myśl dyrektyw odnowionej liturgii wyrastać z naszej epoki. Odnośnie śpiewników podkreślono, że przede wszystkim mają one służyć duszpasterstwu, a nie badaniom etno-muzykologicznym, stąd niecelowym byłoby umieszczanie w nich wielu wersji melodycznych i jedynie pieśni starych. Równocześnie jednak, biorąc pod uwagę wychowawcze wartości uświadamiania sobie dorobku kultury narodowej należałoby w nich umieścić wybór pieśni starych, odznaczających się niezaprzeczalnymi walorami religijnymi i artystycznymi pod względem tekstu i melodii, aby zachować pewną ciągłość tradycji. Dużo uwagi i troski należy również poświęcić nowym kompozycjom, które by odpowiadając potrzebom chwili, pomagały ludziom współczesnym w nawiązaniu autentycznego kontaktu z Bogiem i innymi ludźmi we wspólnocie Kościoła; sprzyjały wejściu w dialog ze zbawczym działaniem Boga, uobecnianym w misteriach liturgii.

Pierwszy dzień obrad zakończyło sprawozdanie z III Sympozjum Międzynarodowego Stowarzyszenia Muzyki Kościelnej w Salzburgu, złożone przez jednego z przedstawicieli polskiej delegacji na tym spotkaniu — ks. G. Mizgalskiego. Zadaniem Międzynarodowego Stowarzyszenia Muzyki Kościelnej jest troska o rozwój muzyki sakralnej w oparciu o dyrektywę Kościoła. I i II Sympozjum zajmowało się sytuacją prawną muzyki sakralnej oraz muzyką liturgiczną w katedrach i opactwach. Tematem III Sympozjum była współczesna muzyka religijna i liturgiczna w krajach europejskich. Na spotkaniu tym prezentowane były również osiągnięcia polskie z wymienionych dziedzin, z wielką życzliwością i zainteresowaniem przyjęte przez uczestników sympozjum.

Drugi dzień seminarium rozpoczęła Msza św. koncelebrowana w kaplicy Wyższego Seminarium. Obrady rozpoczęło wprowadzenie do dyskusji przygotowane przez ks. H. Cempurę na temat współczesnej pieśni kościelnej i piosenki religijnej. Wypowiedź prelegenta przyniosła przede wszystkim rozróżnienie między obu formami i próby zdefiniowania ich istoty. Prelegent proponował następującą definicję pieśni: „jest to utwór wokalny o treści związanej z liturgią Kościoła katolickiego, a więc odpowiadający właściwemu celowi i funkcji, z muzyką, której charakter nie może budzić wątpliwości o jej kościelnym przeznaczeniu — do wykonywania przez lud”. Rzecz jasna, że taka pieśń w myśl zaleceń kościelnego prawodawstwa powinna utrzymywać łączność z tradycją, a równocześnie uwzględniać nowe potrzeby i wymogi liturgii, by nowe formy niejako organicznie wyrastały z form już istniejących. Pieśń we współczesnym ujęciu powinna być nie tylko ozdobą obrzędu, ale jego właściwością, znakiem, jednym z najbardziej wymownych, jakie są do dyspozycji kultu. Rzeczywistość w dziedzinie nowej twórczości liturgicznej u nas i nie tylko u nas, pozostawia jeszcze wiele do życzenia. Konieczny jest wspólny wysiłek poetów i kompozytorów, by odpowiedzieć na istniejące zapotrzebowania. Nie wymaga się, by nowe pieśni odznaczały się nowo-

czesnym językiem muzycznym, gdyż wtedy nie spełniłyby warunku komunikatywności, lecz przede wszystkim, by ściśle były skorelowane z konkretnym obrzędem liturgicznym.

Piosenka religijna została scharakteryzowana jako „utwór o treści religijnej, wyrażające indywidualne potrzeby człowieka, o współczesnej melodyce i rytmie, wykonyany z towarzyszeniem instrumentów perkusyjnych i instalacji wzmacniającej, naśladujący wzory piosenek świeckich”. Nie widzi się dla niej miejsca w liturgii, ale może z powodzeniem być wykorzystywana w katechizacji i innych formach budzenia świadomego życia religijnego w środowiskach młodzieżowych. Jako cechę dyskwalifikującą piosenkę religijną, jaką znamy, w ramach obrzędów liturgicznych, wskazuje się przede wszystkim na fakt jej nawiązywania do świeckiej piosenki kabaretowej i taneczno-przebojowej, co w konsekwencji pociąga za sobą swego rodzaju desakralizację przeżycia religijnego.

Wypowiedź ks. W. Schenka poruszyła problem duszpasterskiego znaczenia pieśni nabożnych. Prelegent rozpoczął swą wypowiedź od stwierdzenia, że śpiew należy do integralności natury ludzkiej. Poprzez rytm i melodię jest wyrazem jedności i jednomysłności. Naucza i utrwała prawdy wiary. Twórczość pieśniowa w zakresie tekstu i melodii umożliwia tym samym ludziom świeckim uczestnictwo w magisterium Kościoła; pozwala wyrażać im swoją wizję prawd chrześcijańskich. Kazania i katechezy idą w niepamięć, pieśni pozostają. Pieśń wychowuje do naśladowania Boga, jest nauczycielką modlitwy w różnych jej odcieniach: pochwalnej, dziękczynnej, błagalnej. Może spełnić rolę jednoczącą ludzi różnych wyznań chrześcijańskich. W dalszym ciągu swych wywodów prelegent wskazał na najbardziej zauważalne braki w naszym repertuarze pieśniowym: brak pieśni na przygotowanie darów, o Wierzy Pańskiej jako sprawowaniu pamiętki Pana, na temat chrztu, brak pieśni o charakterze pokutnym — dotychczasowe wielkopostne są po prostu pieśniami pasyjnymi; nie ma również pieśni żałobno-paschalnych, a aktualnie z okazji uroczystości za zmarłych śpiewa się pieśni żałobne albo pieśni wielkanocne. Tematyka eschatologiczna również jest pominięta w aktualnie śpiewanym powszechnie repertuarze pieśniowym.

Aby pieśni mogły spełnić swoją rolę w duszpasterstwie, konieczne jest energiczne przeprowadzenie rewizji tekstów pod względem językowym i teologicznym. Trzeba tworzyć nowe pieśni, które by stale wzbogacały repertuar parafialny. Postuluje się ujednolicenie tekstów i melodii pieśni, bo tylko to może uratować możliwość spotkania się ludzi, wytworzenie wspólnoty wobec faktu stałej migracji ludności. Ważnym momentem, wpływającym na skuteczność duszpasterskiego oddziaływania pieśni jest również sposób ich wykonania, aby zachęcał do włączenia się całej wspólnoty. Potrzebna jest stała troska księdza i organisty, by usuwać błędy, ćwiczyć nowe pieśni, pamiętając o włączaniu scholi, chóru kościelnego.

Zagadnienie pieśni kościelnych w pozamszalnych obrzędach liturgicznych było tematem wprowadzenia do dyskusji ks. I. Pawlaka. Chodzi o śpiewy towarzyszące sprawowaniu różnych sakramentów, sakramentaliów, liturgii godzin. Żyjemy w okresie, gdy na naszych oczach rodzi się nowa liturgia sakramentów i możemy mieć wpływ na miejsce i jakość śpiewów przewidzianych w poszczególnych obrzędach. Jak dotychczas, ukazała się u nas jedyna księga liturgiczna — *Obrzędy chrztu dzieci*. Niestety, przewidziane wypowiedzi muzyczne w ramach ceremonii chrzcielnych, prezentowane w tej księdze przedstawiają się skromnie. Jesteśmy na etapie zastępowania dosłownych tłumaczeń tekstów łacińskich „odpowiednikami” pieśniami polskimi. Wobec braku w wielu wypadkach pieśni odpowiadających w pełni treści i duchowi poszczególnych czynności, często dokonuje się zbyt ryzykownych adaptacji, co w rezultacie prowadzi do wykorzystywania tych samych pieśni do spełniania różnych funkcji. Zostaje tym samym zachwiana hierarchia śpiewów w liturgii. Pieśni, które np. w liturgii godzin zastępują oryginalne hymny brewiarzowe, a więc spełniają funkcję obrzędową, w sakramentaliach występują jako śpiewy towarzyszące czynnościom liturgicznym.

W dziedzinie pozamszalnych obrzędów liturgicznych wołanie o nowe kompozycje jest jeszcze bardziej uzasadnione niż na terenie twórczości mszalnej. Przed wydaniem nowych ksiąg liturgicznych konieczna jest konsultacja z muzykami, by śpiewy zajmowały w nich odpowiednie miejsce.

Problemy odbioru tekstów dawnych pieśni przez współczesnych wiernych podjął ks. W. Danielski. Punktem wyjścia swych rozważań obrał zatwierdzony przez Podkomisję Episkopatu Polski do Spraw Muzyki (na prawach eksperymentu) tymczasowy śpiewnik mszalny i przeprowadził analizę treściową w oparciu o kryteria teologii kerygmatycznej

zawartych w nim zespołów pieśni wyznaczonych na poszczególne okazje i okresy roku liturgicznego.

W pieśniach kultowych (ku czci Najśw. Serca, Maryi, za zmarłych) uderza przewaga pieśni narracyjnych, zasadniczo nie nadających się do liturgii. W pieśniach adwentowych nie uwzględniona jest problematyka eschatologiczna, jedynie wyakcentowany aspekt maryjny. W pieśniach bożonarodzeniowych — mało pieśni z treściami teologicznymi, większość pieśni odznacza się charakterem lirycznym; dużo pieśni z pogranicza pastorałek. Tak samo trudna sytuacja w dziedzinie pieśni wielkopostnych: śpiewa się pieśni przygodne albo pasyjne. W grupie pieśni przygodnych — brak pieśni o wierze, o chrzcie, najwięcej pieśni z motywem ufności, kilka dziękczynnych i pochwalnych. W zespole pieśni eucharystycznych razi współczesnego wykonawcę hyperboliczne przesady, nastrój sentymentalnej uczuciowości.

Ożywiona dyskusja, jaka rozwinęła się po przygotowanych wypowiedziach drugiego dnia seminarium dotyczyła różnorodnych zagadnień. Wskazywano na możliwość rozszerzenia repertuaru naszych pieśni o niektóre pieśni protestanckie. Pewnym precedensem w tej dziedzinie jest śpiewnik ekumeniczny, zawierający 100 pieśni wydany dla krajów języka niemieckiego, zatwierdzony przez władze Kościoła katolickiego i ewangelickiego. Ważnym zadaniem wydaje się także modyfikacja tekstów pieśni istniejących, jeszcze powszechnie śpiewanych (np. dalsze zwrotki pieśni *Serdeczna Matko*). W tworzeniu nowych kompozycji należy zwrócić szczególną uwagę na mszalne śpiewy procesyjne; na wejście, przygotowanie darów, Komunię św. Powinny wytwarzać ducha braterskiej wspólnoty, wyrażać radość gromadzenia się przed Panem. Należy zorganizować konkurs kompozycji liturgicznych pod protektorem Podkomisji Muzycznej Episkopatu. Cenne będą jednak również lokalne inicjatywy i spontaniczna twórczość fachowych muzyków zainteresowanych dziedziną liturgiczną. Z okazji zjazdów profesorów muzyki czy diecezjalnych referentów dla spraw muzyki, odbywających się na zmianę co dwa lata, można by prezentować dorobek w tej dziedzinie z poszczególnych rejonów Polski i dzielić się nim z wszystkimi. Za mało uwagi poświęca się pieśni religijnej w katechezie oraz możliwościom rehabilitacji dawnych pieśni.

Odnosnie problemu pieśni i piosenki religijnej podkreślano różnicę w ich przeznaczeniu: pieśni przeznaczone są zasadniczo do wykonywania masowego, przez wszystkich zgromadzonych, a piosenki nadają się do wykonania solowego lub przez mały zespół. Poza tym typ melodyki piosenek za bardzo przypomina muzykę świecką i budzą się w słuchacza wątpliwości, czy to jest muzyka religijna czy też świecka.

Szerokość podjętej na seminarium problematyki, szczerza troska o zachowanie łączności z tym, co w naszej tradycji pieśniowej najlepsze, a równocześnie autentyczne zaangażowanie w szukanie nowych dróg oraz kryteriów dla współczesnych kompozycji liturgicznych, stwarzają uzasadnione nadzieje na pomyślny rozwój tej dziedziny życia religijno-kulturowego w Polsce.

Gizela Skop, Lublin

IV. LITURGICZNA WSPÓLNOTA

1. Wspólnota wiernych a eksperyment w liturgii

Życie współczesnego świata na wielu płaszczyznach wskazuje na przydatność eksperymentu, a nawet w bardzo licznych wypadkach na jego nieodzowność, wręcz konieczność. Wszelki postęp gospodarczy, ekonomiczny, naukowy i techniczny uwarunkowany jest dziś prowadzeniem uprzednio długotrwałych badań i eksperymentów. Idee i wynalazki muszą przejść najpierw odpowiednią próbę oraz sprawdzić się doświadczalnie. Dopiero otrzymane wyniki, po szczegółowej ich analizie i otwartym dialogu pomiędzy kompetentnymi i zainteresowanymi danym problemem stronami, mogą zdecydować o dalszych losach konkretnego projektu, wynalazku, urządzenia czy idei.

Choć soborowa reforma liturgii dobiega już końca, jednak mimo rozliczne i poważne pozytywne rezultaty i korzyści płynące z dotychczasowej reformy, odnowy liturgii — jak się wydaje — nie można uznać za definitywnie zakończoną. Bo jeśli soborowe założenia odnowy liturgii można uznać za słuszne, to ich realizacja szczegółowa w wielu punktach nie odpowiada w całości pełni ani pierwotnym zamierzeniom i wytycznym soboru, ani ogólnym celom, które sobór chciał osiągnąć, ani też oczekiwaniom i nadziejom człowieka współczesnego. Z drugiej strony jest również rzeczą oczywistą, że — przy uwzględnieniu pielgrzymującego charakteru Kościoła, a w związku z tym kulturowego uwarunkowania wszystkich jego instytucji — w ogóle każda reforma liturgii będzie miała zawsze tylko charakter tymczasowy, przejściowy, że zawsze będzie jedynie dostosowaniem się do konkretnej sytuacji człowieka i Kościoła, który z jednej strony stale pogłębia swoją samoświadomość, a z drugiej znajduje się zawsze w określonej sytuacji ciągle zmieniającego się świata. Wynika z tego, że liturgia zawsze będzie podlegać prawom rozwoju.

Z racji przedstawionych wyżej faktów mówi się dziś dość powszechnie w fachowej literaturze dotyczącej problematyki liturgii o konieczności tzw. twórczości liturgicznej, o obowiązku poszukiwania i tworzenia nowych form w liturgii lepiej odpowiadających człowiekowi współczesnemu i człowiekowi jutra. Dochodzimy w ten sposób do sedna sprawy. Otóż ten upragniony rozwój form w liturgii również wymaga eksperymentu¹.

Tworzenie nowej liturgii domaga się odpowiednich prób *ad experimentum* z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że szukanie nowych form liturgicznych (gestów, znaków, tekstów) musi dokonywać się w życiu wspólnoty wiernych. Nie chodzi przecież o stworzenie nowych form „za biurkiem”, form dalekich od życia i trudno przyswajalnych, ani o liturgię w teorii, lecz o liturgię zdatną do konkretnego sprawowania we wspólnotie. Po drugie jeśli już pewne formy zostają rzeczywiście z góry przez władzę kościelną ustalone, to nie można narzucać ich wspólnotom liturgicznym bez uprzedniego sprawdzenia ich funkcjonalności i przydatności za pomocą eksperymentu.

Bardzo długo odnoszono się do eksperymentów liturgicznych z rezerwą i niechętnie, jeśli nie wrogo. Przyczyną tego było jednostronne statyczne widzenie liturgii, w niezmienności której dopatrywano się odbłasku wiecznej niezmienności Boga. Jeśli zaś później w toku postępującej odnowy liturgii otworzyły się pewne możliwości dla eksperymentowania, za szkodzili sprawie zbyt gorliwi działacze o niepogłębionej wiedzy liturgicznej, którzy nie tylko negowali dialogiczny charakter eksperymentu, lecz w fałszywie rozumianej wolności ignorowali w ogóle autorytet władzy kościelnej. Kiedy zaś często takie „pirackie próby”, które niesłusznie nazywano eksperymentem, kończyły się fiaskiem i niepowodzeniem oraz przynosiły szkodę Kościołowi, ich autorzy winę zrzucali na ryzyko zawsze przecież tkwiące w każdym eksperymentcie. Na skutek tego władza Kościoła odnosiła się niechętnie do eksperymentowania na polu liturgii zakazując nawet eksperymentów poprawnie rozumianych.

Eksperyment w liturgii został dopiero zalegalizowany przez Sobór Watykański II. Sobór zakazał tzw. „dzikich eksperymentów” czyli zmieniania liturgii przez kapłana na własną rękę (KL 22,3); wymaga natomiast rzetelnych eksperymentów kierowanych, przeprowadzanych w odpowiednich grupach i przez określony czas, za pozwoleniem Stolicy Apostolskiej (KL 40,2). Przeprowadzaniem potrzebnych eksperymentów winna się zająć terytorialna komisja liturgiczna (KL 44).

W praktyce pierwszym krokiem naprzód w realizacji tych postanowień *Konstytucji o Świętej Liturgii* był instrukcja *Inter oecumenici* (26.IX.1964 r.), która wśród prac terytorialnej komisji liturgicznej wymienia na pierwszym miejscu „studia i eksperymenty” w zakresie w jakim upoważnia ją do tego władza terytorialna (art. 45a). Widać, że przepisy te miały bardzo ogólnikowy charakter, a możliwości eksperymentowania były ograniczone. G. Wicherer-Huldenfeld źródło eksperymentów samowolnych i traktowanie przez biskupów

¹ Zob. R. Gantory, *L'experimentation en matière de liturgie*, Jeunes Eglises 30(1964) 28—29; R. W. Hovda, *The Underground Experiment in Liturgy*, Worship 42(1968) 322—33; F. Zauner, *Liturgische Experimente*, Bibel und Liturgie 42 (1969) 12—17; Ph. Hornonco, *Das liturgische Experiment*, Bibel und Liturgie 44(1971) 26—31; G. Lukken, *Czy liturgia ma przyszłość?*, RBL 23 (1970) 126—127 (całość: 112—127).

wszystkich eksperymentujących jako „utrapienie”, widzi właśnie w tym, że nie wypracowano bardziej szczegółowych wytycznych².

Ponieważ z powodu niezadowolenia z niektórych rozwiązań w różny sposób eksperymentowano odnowioną liturgię, lub szukając form bardziej odpowiednich prowadzono często nowe eksperymenty na własną rękę. Kongregacja Kultu Bożego wydała w instrukcji *Liturgicae instaurationes* (29.VI.1970) bardziej szczegółowe przepisy w tej materii³. W myśl tych dyrektyw (art. 12) pozwolenia na potrzebne eksperymenty w dziedzinie liturgicznej może udzielić tylko Kongregacja Kultu Bożego, i to na piśmie, przy zachowaniu ścisłych i określonych zasad. Wszystkie dotychczasowe pozwolenia co do eksperymentów we mszy utraciły swoją moc, ponieważ obowiązuje nowy Mszał Rzymski. W przypadku konieczności przeprowadzenia głębszych dostosowań odnowionej już liturgii do tradycji i charakteru narodów, eksperymenty mogą być prowadzone tylko za zgodą Stolicy Apostolskiej po przedłożeniu jej całego projektu z podaniem wszystkich punktów. Eksperymenty mogą być dokonywane tylko pod odpowiedzialnością właściwej władzy lokalnej i przy dokładnie określonym zakresie, a więc: w odpowiedniej społeczności; pod odpowiedzialnością specjalnie wyznaczonych roztropnych osób; ograniczone co do ilości; najwyżej przez jeden rok; nie można ich przeprowadzić podczas wielkich celebracji ani rozgłaszać wiadomości o nich; na koniec doświadczenia należy przedłożyć Stolicy Apostolskiej.

Z powyższego widać, że Kongregacja Kultu Bożego nie zmieniała zasady o tzw. „eksperymentencie kierowanym”⁴. W tym ujęciu inicjatywa eksperymentu wychodzi zawsze „od góry”, od władzy, którą jest biskup proszący o pozwolenie Stolicę Apostolską („Jeśli byłoby potrzebne szersze dostosowanie... konferencja episkopatu sprawę głęboko rozważy...”, art. 12). Powstaje pytanie, czy taka koncepcja eksperymentu jest wystarczająca w procesie ciągłego dostosowywania liturgii?

Z pewnością zależność eksperymentu od kompetentnej władzy jest zawsze konieczna i w dobrze rozumianym eksperymentencie autorytet władzy nigdy nie powinien być kwestionowany. Dzieje liturgii wśród pewnych odłamów protestantyzmu są bowiem ostrzeżeniem. Pokazują one, do czego prowadzi brak kontroli w liturgii i pozostawienie wszystkiego całkowitej dowolności i swobodzie, gdy zaspokaja się jedynie potrzeby chwili, a zabraknie wycucia dla ciągłości liturgicznej tradycji⁵. Niemniej należałoby chyba uwzględnić w eksperymentencie element inicjatywy oddolnej. Zawsze będzie musiało w nim istnieć zdrowe napięcie pomiędzy autorytetem i wolnością. Inicjatywa w eksperymentencie winna wychodzić także „od dołu”, od lokalnych wspólnot liturgicznych. Trzeba przecież z całą szczerością przyznać, że bez oddolnego nacisku wyrażającego się m.in. w eksperymentalnych próbach przystosowania liturgii do współczesności, nie byłoby soborowej reformy liturgii lub przynajmniej nie przybrałaby ona tak radykalnej formy. Inicjatywa oddolna jest przeto konieczna. Dlaczego prawo do eksperymentu mają mieć tylko idee członków terytorialnej komisji liturgicznej, a zawsze nialbyby iść na marne właściwe i sensowne pomysły liturgiczne duszpasterza żyjącego w śro-

² G. Wucherer-Huldenfeld, *Leitsätze zur symbolgemässen Gestaltung der Liturgie, v: Liturgie der Gemeinde*, Wien 1966, 118 (całość: 107—120). Dodajmy tu, że autor ten proponuje, by wyróżnić 3 rodzaje eksperymentu: 1. eksperyment obowiązkowy (*Pflichtexperiment*), gdy jakiś obrzęd jest prowizoryczny, ale obowiązuje wszystkie parafie, a doświadczenia są przekazywane komisji liturgicznej (np. w diecezji wiedeńskiej nowy obrzęd pogrzebu); 2. eksperyment dowolny (*freiwilliges Experiment*), który ma miejsce, gdy pewna reforma jest zbyt śmiała, by można było zobowiązać wszystkich; 3. eksperyment ekskluzywny (*Exklusivexperiment*) praktykowany w pewnych tylko parafiach lub klasztorach za specjalnym pozwoleniem (w ten sposób np. powstał ryt mszy koncelebrowanej).

³ *Instructio tertia ad Constitutionem de Sacra Liturgia recte exequendam „Liturgicae instaurationes”*, AAS 62(1970) 692—704; tłum. pol. *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, III/2, 177—208; komentarz do instrukcji zob. R. Gantoy, *La troisième instruction po ur ne juste application de la Constitution sur la liturgie*, *Paroisse et Liturgie* 53/1971/31—52.

⁴ Takie określenie stosuje G. Deussen, *Die neue liturgische Gemeinde*, Frankfurt a.M. 1968, 116.

⁵ Zob. K. Mc Donnel, *Free and Formal Prayer in Protestant England*, *Worship* 40/1966/ 72—482.

dowisku i znającego potrzeby wiernych czy też propozycje i inicjatywa świeckich? Dlatego zamiast mówić o „eksperymentach kierowanych”, który to termin wydaje się inicjatywą podjęcia eksperymentu zacieśniać tylko do władzy kościelnej, nie można by raczej postulować „eksperymentu kontrolowanego”?

Określenie „eksperyment kontrolowany” nie wyklucza autorytetu władzy, a mimo to daje możliwość — choćby w minimalnym stopniu — samodzielnego podjęcia inicjatywy eksperymentowania, do którego później dołączyłaby się kontrola władzy. Fakt, że władza kościelna będzie musiała później niejednokrotnie odrzucić taki eksperyment z racji jego niestosowności, nie jest jeszcze argumentem przemawiającym za tym, by w ogóle takiego eksperymentowania zaniechać.

Wydaje się, że biorąc pod uwagę charyzmatyczny charakter Ludu Bożego, nie każdy eksperyment musi być zlecony lub wyraźnie z góry sankcjonowany i posiadać uprzednią zgodę autorytetu. Oczywiście przy decyzji podjęcia takiego eksperymentu potrzeba wielkiej odwagi, samokrytyki i przyjęcia na siebie odpowiedzialności, co zakłada nawet istnienie łaski charyzmatycznej. Eksperyment zawiera w sobie zawsze pewne ryzyko, ale przecież ryzyko i niepewność znamionują całą naszą chrześcijańską egzystencję, a postawa eksperymentowania jest poniekąd wyrazem naszej wiary.

Prawo do eksperymentu liturgicznego bardziej samodzielnego i mniej zależnego od władzy centralnej udowodnić można w oparciu o fundamentalną dla katolickiej nauki społeczną, a stosowaną współcześnie do różnych dziedzin życia Kościoła, tzw. zasadę pomocniczości⁶. Zasada ta głosi, że społeczności większe i lepiej zorganizowane winny świadczyć pomoc społecznościom mniejszym, a jedne i drugie mają być pomocą dla osoby ludzkiej. Od strony negatywnej zasada ta postuluje więc pozostawienie osobie ludzkiej i mniejszym społecznościom określonej prawem swobody działania. Żadna społeczność nie może odbierać inicjatywy osobie ludzkiej, a społeczność większa nie może ograniczać mniejszej. Zasada pomocniczości sprawia, że utrzymują się w granicach swej działalności nie naruszając wzajemnie swoich zakresów działania. Wprowadzenie zasady pomocniczości na teren życia Kościoła (stosowana być może wobec Kościoła tylko w sensie analogicznym, tzn. podobnym do społeczności świeckich, ale w sposób nieco odmienny ze względu na religijną i nadprzyrodzoną specyfikę społeczności Kościoła) wymaga zastosowania jej także w dziedzinie liturgii. W myśl tej zasady działalność każdej społeczności w łonie Kościoła ma charakter pomocniczy i dlatego władze wyższe nie powinny przeszkadzać inicjatywie liturgicznej jednostek i instancji niższych. Zadaniem władz naczelnych jest pomagać, budzić inicjatywę, odpowiedzialność, koordynować działalność jednostek i wspólnot oraz utrzymywać się w granicach kompetencji. Zasada pomocniczości realizowana *in concreto* domaga się zupełnie wyraźnie decentralizacji, utrzymywania się poszczególnych władz kościelnych w granicach własnej kompetencji oraz popierania przez nie inicjatywy oddolnej, a nawet indywidualnej. Zasada pomocniczości postuluje więc to samo, co zawarte jest w treści proponowanego wyżej „eksperymentu kontrolowanego”.

Podsumowując zagadnienie eksperymentu w liturgii stwierdzić należy, że warunkiem przyszłości liturgii jest eksperyment szerzej rozumiany niż dotąd. Chodzi mianowicie o uaktualnianie liturgii we współczesnej sytuacji Kościoła przez zdrową krytykę, dialog, planowanie i tworzenie poddawanych eksperymentalnym próbom form liturgicznych odpowiadających przyspieszonemu dzisiaj tempu historii.

Wniosek ten nabiera jeszcze większej oczywistości w świetle wypowiedzi K. Rahnera: „Dopóki sprawujący urząd nie sądzą, że nic nie powinno się dziać bez ich zgody, że wszystkie eksperymenty powinny być uprzednio uzgodnione i dopóki ci, którzy podejmują eksperymenty nie sądzą, że każdy eksperyment jest święty i nigdy nie powinien być odrzucony, dopóty można żyć w Kościele. w którym są konflikty i niepokoje i w którym eksperymenty powoli odkrywają i przygotowują przyszłość”.

Ks. Jerzy Grzeškowiak, Lublin

⁶ Podobną argumentację przeprowadza G. Wucherer-Huldenfeld, *Experiment und Subsidiarität in der Liturgie*, *Bibel und Liturgie* 41/1968/261—274. Krytyczną odpowiedź na tezy G. Wucherer-Huldenfelda dał M. Decross, *Grundstrukturen in der Liturgie*, *Bibel und Liturgie* 42/1969/4—11.