

Franciszek Blachnicki

Biuletyn odnowy liturgii

Collectanea Theologica 46/3, 81-92

1976

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN ODNOWY LITURGII

Zawartość: I. LITERA I DUCH. 1. Korelacja i komplementarność obrzędu i słowa w liturgii. — 2. Myśli i życzenia Pawła VI dotyczące sakramentu pokuty. — 3. O pewnych gestach i znakach. II. URZĘDY I SŁUŻBY. 1. XIX spotkanie duszpasterzy diecezjalnych służby liturgicznej. — 2. *Ministeria quaedam* w praktyce seminariów duchownych*.

I. LITERA I DUCH

1. Korelacja i komplementarność obrzędu i słowa w liturgii

L. Maldonado snując refleksje nad przyszłością liturgii m. in. stwierdza: „Słowo, tekst liturgiczny musi mieć pierwszeństwo nad obrzędem, nad gestem. Obrzęd dojdzie do elementarnej prostoty, przejrzystości, ewangelicznego ubóstwa”¹. Druga część jego wypowiedzi nie podlega najmniejszej dyskusji. Prostota i przejrzystość czyli czytelność to podstawowe cechy, jakie powinny znamionować znaki liturgiczne. Niepokojąca jednak wydaje się być teza przyznająca w liturgii prymat słowu przed obrzędem. Warto więc ukazać niebezpieczeństwo wynikające z takiego stawiania sprawy i udowodnić konieczność zachowania w liturgii równowagi pomiędzy jej stroną obrzędową i słowną.

Liturgia — najwięcej ją określając — jest zbawczo-kultycznym spotkaniem i dialogiem Boga z człowiekiem przez Chrystusa w Duchu Świętym tzn. we wspólnocie Kościoła, a dokładniej — we wspólnocie konkretnego zgromadzenia liturgicznego. Ta bogata bosko-ludzka rzeczywistość realizuje się za pośrednictwem różnego rodzaju form zewnętrznych takich jak znaki, symbole, elementy materialne, gesty, czynności, słowa. W soborowej konstytucji liturgicznej powiedziano, że w liturgii „przez znaki widzialne wyraża się w sposób właściwy poszczególnym znakom urzeczywistnia uświęcenie człowieka, a Mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, to jest Głowa ze swymi członkami wykonuje całkowity kult publiczny” (KL 7).

Pod adresem polskiego tłumaczenia cytowanego art. 7 KL należy wysunąć na pozór drobne, ale treściowo ważne zastrzeżenia. Łacińskie wyrażenie *signa sensibilia* oddano w tłumaczeniu polskim przez „znaki widzialne”², co poważnie zubożyło treść tekstu oryginalnego, jeśli już nie chcemy powiedzieć,

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

¹ L. Maldonado, *Przyszła reforma liturgiczna*, Concilium 4(1968)85.

² *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968, 47.

że wypaczyło myśl zasadniczą. Takie tłumaczenie zacieśnia przecież pojęcie znaków liturgicznych tylko do strony optycznej. Opierając się na nim można bowiem pomyśleć, że zbawczo-kultyczny dialog Boga z człowiekiem realizuje się w liturgii tylko przez znaki widzialne, przy czym zupełnie zostałaby pominięta zbawcza i kultyczna funkcja Słowa Bożego i słowa ludzkiego w liturgii. *Konstytucja o liturgii* mówiąc o *signa sensibilia* tzn. o znakach zmysłowych chce powiedzieć, że zbawcze działanie Boga i kultyczna odpowiedź człowieka urzeczywistnia się w liturgii przez cały zespół różnorodnych znaków, które uaktywniają wszystkie zmysły człowieka: jego wzrok, słuch, smak, dotyk, powonienie, słowem — całego człowieka ze wszystkimi jego władzami duchowymi i zmysłowymi.

Najogólniej sprawę ujmując można powiedzieć, że zewnętrzną stroną liturgii stanowią znaki akustyczne i optyczne — słowo i obraz (obraz w najszerszym ujęciu, jako to wszystko, co jest widzialne, co podpada pod zmysł wzroku). Obydwa elementy; znaki słyszalne i widzialne, słowo i obrzęd winny tworzyć dialektyczną równowagę wzajemnie się wymagając i dopełniając. Przewaga jednego z tych elementów oznaczać będzie zawsze pewien stopień zagrożenia dla prawidłowo pojętej liturgii.

Teżę taką potwierdza historyczny rozwój liturgii w Kościele wschodnim i zachodnim, na co zwraca uwagę E. J. Lengeling³. Kościół wschodni był bardziej skłonny do akcentowania elementów widzialnych w liturgii, nieraz prowadziło to nawet do ich przewartościowania. Liturgia prawosławna jest pełna ruchu, dramatyczna, dźwięczna i barwna (obecność wielu ikon, procesje i pokłony duchownych, liczne okadzania itp.). Zauważa się, że to położenie akcentu na „oglądanie” siłą rzeczy rodziło tendencje do przekroczenia granic liturgii widzialnej celem spotkania Boga bezpośrednio, a to niejednokrotnie prowadziło do zupełnego zaniedbywania spraw tego świata (gnoza doskonała). Kościół zachodni natomiast przywiązywał w liturgii większą wagę do posługi słowa, na skutek czego później w Kościołach protestanckich doszło do zaniechania sakramentów i ograniczenia chrześcijańskiego życia religijnego do aktywności w świecie.

Prawdziwą i pełną liturgię chrześcijańską zabezpieczyć może jedynie unikanie tak wschodnich, jak zachodnich skrajności i zachowanie równowagi znaku widzialnego i słowa, równowagi nie pozbawionej także pewnych napięć.

Warto zwrócić uwagę na właściwości i wzajemne przenikanie się obu elementów. Słowo samo w sobie już jest znakiem. Słowo jest wyrażeniem myśli ludzkiej i ludzkich uczuć, jest według współczesnej terminologii — symbolem realnym. A. Kirchgässner powie, że słowo jest nie tylko szatą, w którą ubiera się myśl człowieka, lecz jest jej ciałem⁴. Znak słyszalnego słowa stał się z woli Boga pomostem między Nim a człowiekiem, przy czym Bóg uwzględnił naturę człowieka, dla którego słowo jest najbardziej naturalnym znakiem kontaktowania się, nawiązywania więzów międzyosobowych i komunikowania — przekazywania drugiemu swych myśli i uczuć. Słowo używane w liturgii jest więc w najpełniejszym sensie znakiem: z jednej strony znakiem zbawczej woli Boga wobec człowieka, wtedy gdy mówi do Kościoła w słowie Pisma świętego i w słowie sakramentalnym; z drugiej zaś strony jako odpowiedź Kościoła słowo modlitwy i śpiewu jest znakiem wyrażającym wewnętrzną, kultyczną postawę całego zgromadzenia.

Słowo jest także znakiem dlatego, że jest istotnym elementem znaków widzialnych. Ono bowiem tłumaczy obrzęd, wyjaśnia go. O tyle więc można by powiedzieć, że słowo pod pewnym względem ma pierwszeństwo, przewagę nad znakami widzialnymi, ponieważ ono determinuje ich wieloznaczność. Bardzo liczne symbole liturgiczne, gesty, ceremonie, szaty, naczynia i natu-

³ E. J. Lengeling, *Wort und Bild als Elemente der Liturgie*, w: *Bild- und Wort-Symbol in der Theologie*, Würzburg 1969, 180—182, 177—206.

⁴ A. Kirchgässner, *Die mächtigen Zeichen*, Freiburg 1959, 250.

ralne elementy same w sobie są wieloznaczne i potrzebują interpretującego je słowa, dzięki któremu ich funkcja oznaczania zostaje w konkretnym przypadku sprowadzona do jednoznaczności.

Znaczenie znaku słowa uwidacznia się w szczególności przy znakach sakramentalnych. Słowo i znak widzialny stanowią dwa elementy jednej całości. Do istoty sakramentu — poza jego zbawczą rzeczywistością niewidzialną — należy znak (tzn. przedmiot materialny i gest ludzki) oraz słowo. Sakrament składa się z elementu materialnego (rzeczy) i elementu formalnego (słowa). Słowo formy sakramentalnej jest słowem twórczym, sprawia to, co oznacza; słowo określa sens elementu materialnego, symbolu sakramentalnego. Słowo i rzecz, znak słyszalny i znak widzialny tworzą więc razem jeden znak sakramentalny. Proces powstawania sakramentu trafnie określili św. Augustyn w lapidarnym stwierdzeniu: *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*⁵.

Św. Tomasz z Akwinu rolę słowa w sakramencie ukazuje porównując sakrament do wcielonego Słowa Bożego i określając sakrament jako „wcielonę słowo”. Oto tok jego wnioskowania: sakramenty składają się ze słów i rzeczy materialnych, podobnie jak w Chrystusie Słowo stało się ciałem. Ciało Chrystusa zostało uświęcone przez związane z nim Słowo Boże i dzięki Słowu ma moc uświęcania człowieka. Podobnie elementy materialne w sakramencie zostają uświęcone przez moc wypowiedzanego słowa; dlatego słowa w sakramencie są formą, a uświęcone elementy materią⁶.

Należy tu dodać, że w sakramentologii posoborowej w kwestii znaczenia słowa w liturgii sakramentalnej, idzie się jeszcze dalej. Uważa się, że istotne znaczenie ma już nie tylko słowo formy sakramentalnej. Również czytanie Pisma świętego i modlitwy połączone z obrzędem, dlatego że włączają sakrament w kontekst historiozbawczy, wchodzą w skład „znaku” sakramentalnego?

Jak sakrament jest tworem powstałym ze znaku i słów, tak też cała liturgia, która ma charakter sakramentalny składa się w równej mierze ze znaków jak i słów.

Gdy idzie o wzajemne relacje słowa i sakramentu (znaku, obrzędu) warto jeszcze wspomnieć o ich wzajemnym podobieństwie, na które zwraca uwagę dzisiejsza teologia Słowa Bożego, mówiąc o jego sakramentalnym charakterze. Moc słowa nie wyczerpuje się w samym pouczeniu, gdyż ono działa zawsze w pewnej mierze na sposób sakramentu, dlatego mówi się, że Słowo Boże przepowiadane przez Kościół jest *quasi sacramentum* lub *sacramentale*. Z drugiej zaś strony każdy sakrament zawsze o czymś poucza, coś głosi, coś przepowiada, ma więc coś wspólnego ze słowem, jest w pewnej mierze „przepowiadaniem Słowa Bożego”⁸.

Wróćmy raz jeszcze do sprawy wieloznaczności znaków. Znaki i symbole z natury swej potrzebują interpretującego słowa. Przyczyna leży w tym, że znaki, symbole, obrazy, gesty w swej strukturze są wielowartościowe i wielowarstwowe, i w konkretnym zastosowaniu wymagają dokładnej interpretacji⁹. Na przykład noc jest symbolem zła i symbolem śmierci, może być także

⁵ *Tract. in Joan.* 80, 3 (PL 35, 1840).

⁶ *De articulis fidei et ecclesiae sacramentis*, n. 614; podają za C. Vaggagini, *Theologie der Liturgie*, Einsiedeln 1959, 47.

⁷ S. Czerwik, *Sakramenty — najwyższym wyrazem kultu chrześcijańskiego*, *Ateneum Kapłańskie* 68(1965)49—50.

⁸ Wzajemna relacja słowa i sakramentu — zob. F. Blachnicki, *Słowo-wiara-sakrament*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, Poznań 1967, 36—44; M. Nicola, *Teologia del segno sacramentale*, Roma 1971, 461—471.

⁹ Stosunek słowa do gestu i znaków liturgicznych opracował szerzej A. Laurentin, *La liturgie en chantier*, Paris 1965 (zwł. rozdział VIII traktujący o katechezie, mistagogii i sakramentach).

symbolem strachu, lęku, zagubienia czy rozpacz; woda wskazuje na czystość, obmycie, życie, orzeźwienie, radość, ale z drugiej strony jako groźny, zdradziecki żywioł, który niszczy i zabija, może być symbolem śmierci i zniszczenia; nałożenie rąk może oznaczać przekazanie władzy, nominację, wzięcie w posiadanie lub błogosławieństwo. Co w konkretnym zastosowaniu dany symbol oznacza, jaką myśl wyraża, o tym dowiadujemy się dopiero dzięki towarzyszącemu mu słowu. Ta dwu- czy wieloznaczność symboli jest z jednej strony ich bogactwem, z drugiej zaś niesie ze sobą niebezpieczeństwo. Istnieje bowiem możliwość jednostronnej i dlatego wypaczonej interpretacji symbolu, czego obfite przykłady daje historia religii. M. Eliade uważa, że nie ma chyba ani jednego wielkiego symbolu religijnego, którego historia nie byłaby tragicznym ciągiem niezliczonych „upadków”. Pisze on: „Nie ma tak obmierźłej herezji, wyuzdanej orgii, okrucieństwa religijnego, obłędu, nonsensu, czy schorzenia magiczno-religijnego, którego sama zasada nie miałyby uzasadnienia w opacznej — bo cząstkowej, niepełnej interpretacji wielkiej symboliki”¹⁰. Prawda symbolu zawarta jest w całym zespole jego znaczeń, a nie tylko w jednym z licznych jego planów odniesienia. M. Eliade uważa, że sprowadzanie obrazu do jednego tylko znaczenia to formalne okaleczenie obrazu i unicestwienie go jako narzędzia poznania.

Mimo to, nie tracąc z oczu całościowej symboliki, w liturgii jest konieczne, by słowa ujawniały pewien kierunek znaczenia w wielowarstwowości znaczeń jej symboli. Symbol bez słowa może bowiem być rozumiany magicznie i dlatego także nadużywany. Przyczyną powstania licznych średniowiecznych alegoryzujących komentarzy mszalnych, daleko odbiegających od istotnego sensu ofiary eucharystycznej, była między innymi właśnie niezrozumiałość znaku słowa, kanon był przecież odmawiany po cichu i w języku łacińskim. Gdy nie rozumie się symbolu i obrazu, zwykle zaczyna się go alegoryzować.

Interpretujące słowo musi być jednak poddane zawsze pewnym rygorom, ponieważ istnieje niebezpieczeństwo obciążenia znaku obfitością użytych słów. Chodzi o pewien umiar w słowie. Jeśli jakiś znak potrzebuje zbyt licznych komentarzy, to okoliczność ta przemawia na jego niekorzyść; ów znak wymaga wtedy reformy albo usunięcia, gdyż nie spełnia swego zadania, nie jest funkcjonalny. Znak bowiem musi w pewnej mierze już sam z siebie przemawiać, będąc — w myśl wyrażenia św. Augustyna — „widzialnym słowem” (*visibile verbum*).

Odnosi się wrażenie, że liturgia odnowiona w ramach reformy soborowej w dalszym ciągu zbyt duży nacisk kładzie na słowo. Tak mało w niej obrzędów, gestów, ruchu. Brak równowagi pomiędzy słowem i obrzędem. Bez przerwy tylko czyta się i mówi, a przecież w akcję liturgiczną powinien być włączony cały człowiek ze wszystkimi jego władzami psycho-fizycznymi. Nasza liturgia jest ciągle zbyt preintelektualizowana, jeśli nie powiedzieć „przegadana”. Czy to jest tylko subiektywne odczucie? Możemy tu powołać się na autorytet benedyktyna R. Weaklanda, który stwierdza, że dzisiejsza struktura liturgii, nawet odnowionej, oparta jest na tradycyjnym typie porozumiewania słownego, podczas gdy epoka współczesna wypracowała już nowe środki komunikacji międzyludzkiej. W dalszym ciągu w liturgii przeważa słowo. Jego zdaniem w soborowej odnowie liturgii centralnym problemem było jedynie wprowadzenie do liturgii języków narodowych. Teolog ten stawia zarzut, że wprowadzono drobne zmiany w rubrykach, a brak istotnych zmian w znakach i symbolach, współczesny typ komunikacji wymaga bowiem w liturgii nowych środków wyrazu i form przekazu¹¹.

¹⁰ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1974, 37.

¹¹ R. Weakland, *La liturgie dans une église qui change*, Parioisse et liturgie 51(1969)102—103.

Okazuje się więc, że problem wzajemnych relacji znaku i słowa w liturgii stawia także epoka współczesna, która wyposażona w nowe środki techniczne, oferuje człowiekowi sposób komunikacji bardziej bezpośredni, natychmiastowy i integralny aniżeli dawny sposób porozumiewania przez słowo mówione i pisane. Powstaje więc pytanie, czy epoka nasza nie faworyzuje obrazu i nie stawia go przed słowem? Czy człowiek dzisiejszy nie pragnie raczej obrazów i oglądania zamiast słów i słuchania? Nie można chyba pozytywnie odpowiedzieć na te pytania. Zawsze prawda jest w pośrodku. Środki wizualne i akustyczne także dziś mają wartość równorzędną i wzajemnie się uzupełniają. Człowiek nie zmienia swej natury i zawsze w równej mierze potrzebuje bodźców wzrokowych i słuchowych. Słowo i symbol (obraz) należą niewątpliwie do konstytutywnych elementów ludzkiej egzystencji.

Cytowany na początku L. Maldonado nie jest osamotniony w przyznaniu w liturgii prymatu słowa. Taki pogląd wyrażają m. in. również A. Kirchgässner¹² i G. Stefani¹³. Ten ostatni, na stawiany dziś nieraz zarzut, że w naszej liturgii za dużo się mówi, odpowiada, że liturgia chrześcijańska zrodzona w cywilizacji „logosu”, winna zachować istotną tradycję prymatu słowa nad znakiem, gdy słowo jest pierwszym środkiem porozumienia między ludźmi i zostało włączone w proces objawienia¹⁴. Odnosi się jednak wrażenie, że autor ten jak gdyby jednak częściowo przyznawał rację wyżej wymienionemu zarzutowi, albo też na wszelki wypadek czyni tu szczęśliwy dla siebie unik, bo powiada: prymat słowa to nie werbalizm.

Ze względu na różne argumenty za i przeciw, rozstrzygnięcie sporu o pierwszeństwo między słuchaniem i oglądaniem w zakresie życia chrześcijańskiego nie jest łatwe. Kto wie zresztą, czy w ogóle jest możliwe, skoro jego źródłem jest sam Chrystus — „Słowo” Ojca, które „ciałem” się stało i „Słowo”, które mamy „ogłądać” twarzą w twarz. Aktualność tego sporu w chrześcijaństwie wyraża się w określaniu Kościoła protestanckiego „Kościołem słowa”, a katolickiego — „Kościołem sakramentów”.

Najsłuszniejszym rozwiązaniem problemu wydaje się być postulowanie odpowiedniej równowagi pomiędzy znakiem i słowem w liturgii, pomiędzy oglądaniem i słuchaniem¹⁵. Akcja liturgiczna i słowo są bowiem nierozdzielne¹⁶. Jak twierdzi J. Lhoir stanowią one „jedno ciało”: działanie symboliczne bez słowa jest dwuznaczne, a słowo bez działania symbolicznego szybko staje się tylko pustą mową. W działaniu symbolicznym przeżywa się to, o czym mówi słowo¹⁷.

Dodatkową argumentacją może być także historia religii. H. B. Meyer mówiąc o współzależności znaku widzialnego i słowa w liturgii Kościoła odwołuje się do pogańskich dramatów kultycznych, które w istocie swej polegają na tym, że pewne prawdy zawarte w mitach (słowo) zostają uobecnione w kulcie tzn. za pośrednictwem obrzędu — różnych elementów widzial-

¹² A. Kirchgässner, *Heilige Zeichen der Kirche*, Aschaffenburg 1961, 44—47, 54—57.

¹³ G. Stefani, *Essai sur les communications sonore dans la liturgie*, *Paroisse et liturgie* 52(1970)233.

¹⁴ G. Stefani powołuje się przy tym na G. Gusdorfa, *La Parole*, Paris 1966, 45—56, 111—120.

¹⁵ Por. K. Rahner, *Vom Hören und Sehen. Eine theologische Überlegung*, w: *Bild-Wort-Symbol in der Theologie*, Würzburg 1968, 139—156 (zwl. 154).

¹⁶ A. Turck, *Le rite et la Parole dans la reforme liturgique*, *Paroisse et liturgie* 47(1965)383—392; R. Gantoy, *Integrer les fonctions de la parole dans la celebration*, *Paroisse et Liturgie* 54(1972)195—204.

¹⁷ J. Lhoir, *La vie de la liturgie, Reflexions sur la situation actuelle*, *Collectanea Mechliniensia* 52(1967) z. 3, 205.

nych. I tak na przykład prawda o tajemnicy stworzenia czy o odrodzeniu natury przedstawiana jest przez dwie grupy tancerzy, które obrazują śmierć i życie; rytualny taniec, w czasie którego recytuje się mit w tym tańcu obrazowany, w stylizowany sposób przedstawia walkę między dwoma siłami i ostateczne zwycięstwo życia i stwórczej mocy bóstwa¹⁸.

Istotny jednak, centralny dowód za koniecznością równowagi obu elementów widzieć trzeba w Objawieniu Bożym, które urzeczywistniło się „przez czyny i słowa wewnętrznie z sobą powiązane, tak że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone; słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą” (KO 2). Pełnia objawienia została zrealizowana w Chrystusie również przez „słowa i czyny”, przez Wcielenie, przez obecność Chrystusa i jego działalność: znaki i cuda oraz słowa — przepowiadanie (KO 3). Liturgia jako szczytowy akt Kościoła, jako przedłużenie ziemskiego Chrystusa, jako kontynuacja jego Wcielenia, również objawia i sprawia obecność Chrystusa i Jego zbawienie przez znaki i słowa.

W końcu czy nie sam Chrystus rozwiązał problem, gdy obydwa akty: oglądanie i słuchanie postawił na jednej płaszczyźnie: „Wasze zaś oczy szczęśliwe, że widzą, i wasze uszy, że słyszą...” (Mt 13, 16). Transponowanie tych słów na dziedzinę liturgii nie jest nadużyciem czy wypaczeniem myśli Chrystusa Pana. My w liturgii, w każdej Eucharystii i we wszystkich sakramentach naprawdę widzimy i słyszymy Chrystusa Pana umęczonego i zmartwychwstałego.

ks. Jerzy Grześkowiak, Lublin

2. Myśli i życzenia Pawła VI dotyczące sakramentu pokuty

W dniach od 25 do 29 sierpnia 1975 r. we Florencji odbywał się włoski tydzień liturgiczny pod hasłem: *Pojednajcie się z Ojcem w Chrystusie i w Kościele*. Uczestniczyło w nim 1500 osób — kapłanów, zakonników, zakonnice i świeckich. Wstępną przemowę wygłosił kard. Jakub R. Knox, prefekt Kongregacji Sakramentów i Kultu Bożego. Na początku obrad został też odczytany list kard. Jana Villot, sekretarza stanu, w którym przekazał on myśli i życzenia Pawła VI dotyczące aktualności tematu o nawróceniu, jak i samego sakramentu pokuty: przygotowania pastoralnego, celebracji oraz uczestniczenia w nim.

Temat tygodnia jest drogi Ojcu świętemu, z powodu wielkiej wagi sakramentu pojednania w życiu Kościoła i każdego chrześcijanina. Dobrze się złożyło, że w czasie, gdy został ogłoszony nowy ryt pokuty, w różnych diecezjach włoskich podejmuje się inicjatywę ukazania tego sakramentu w wymiarze teologicznym i w praktyce pastoralnej, oraz dąży się do bardziej świadomego korzystania z niego w życiu chrześcijańskim. Całe zagadnienie wchodzi ponownie w rozważania pastoralne Konferencji Episkopatu Włoch, która w ubiegłym roku, w swojej XI sesji, wydała doniosły dokument: *Ewangelizacja i sakrament pokuty*. Ojciec święty również wielokrotnie porusza w swoich przemówieniach ten temat w czasie audiencji generalnych, z okazji Roku Świętego, Wielkiego Postu, a także przy promulgacji i stopniowym wchodzeniu w życie nowego obrzędu pokuty. Stąd sprawa mu radość fakt, że właśnie Tydzień Liturgiczny poświęcony jest rozważaniu, tak ważnemu dla orientacji pasterzy i dla życia wiernych, rytowi.

¹⁸ H. B. Meyer, *Die Bibel in Liturgie und Verkündigung*, Bibel und Liturgie 40(1967)287—288.

Hasło tygodnia głosi przede wszystkim myśl: *Pojednajcie się z Ojcem*. Kładzie się nacisk na znaczenie bardziej autentycznego nawrócenia, jak to rozumie św. Paweł; na pierwszym miejscu musi być akcentowana dobroć Boga, który najpierw nas ukochał, najpierw wychodzi na spotkanie, aby umożliwić nam powrót do siebie, naszego Ojca, który przyjmuje nasze nawrócenie czyli odwrócenie się od zła i powrót do Niego, który jest nieskończonym miłosierdziem. W istocie swej termin „pojednanie” oraz idea miłosierdzia jest w taki sam sposób obecna w księgach świętych, przede wszystkim w Psalterzu, który stał się charakterystycznym i niezastąpionym dla słownictwa chrześcijańskiego i w sposób jasny wskazuje na miłość Boga do człowieka, która nie ustaje w objawianiu się, pomimo niegodziwości człowieka, który jest jej obiektem.

Pojednajcie się z Ojcem w Chrystusie. Rzeczywiście Chrystus Pan, przez swoją krew przelaną na krzyżu, znajduje się w centrum tajemnicy pojednania, która identyfikuje się także z tajemnicą wyzwolenia i odkupienia człowieka z najbardziej prawdziwej i najgłębszej niewoli grzechu. Nigdy nie będzie dosyć podkreślana obecność tego czynu Chrystusa, który przy pomocy znaku sakramentalnego pojednania, urzeczywistnia i utwierdza nieustannie dynamizm uzdrawiania, podnoszenie i uświęcania należący do misterium paschalnego, w przejściu z ciemności do prawdziwego światła w boskim życiu.

Naturalnie, relacja nieskończonego miłosierdzia Ojca do dzieła odkupieńczego Chrystusa Pana, każe także zwrócić szczególną uwagę na Ducha Świętego, którego zmartwychwstały Chrystus przekazał Apostołom, aby odpuszczali lub zatrzymywali grzechy, o którym w krótkiej syntezie mówi liturgia: „On jest odpuszczeniem wszystkich grzechów” (sobota po VII Niedzieli Wielkanocnej, modlitwa nad darami).

W ten sam sposób tenże sakrament wyjaśnia życie trynitarne, które z jednej strony stanowi punkt wyjścia: Ojciec, który najpierw nas ukochał, Chrystus, który dał nam siebie samego i Duch Święty wylany na nas w obfitości — a z drugiej strony punkt dojścia: Ojciec, który przyjmuje pokutujące dziecko w swoim powrocie do Niego, Chrystus, który bierze na swe ramiona zbłąkaną owcę aby ją przywrócić owczarni, Duch Święty, który na nowo uświęca w swoim czasie i zwraca grzesznikowi życie oraz czyni w nim mieszkanie dla siebie. Z tej tajemnicy Trójcy Świętej wynika oświecenie, aby zwrócić baczną uwagę na wielkość sakramentu pojednania, aby wskrzesić wiarę dla skuteczności sakramentu i aby celebrować ryt z obfitującą ufnością i aktywną gorliwością.

Pojednajcie się z Ojcem w Chrystusie i w Kościele. Trzeba to powtarzać z wielką ekspresją przy wprowadzaniu do nowego obrzędu, ponieważ prawda ta jest potwierdzona świadectwem Pawłowym, patrystycznym i soborowym, że Kościół jest tak samo obecny, z polecenia Chrystusa w pojednaniu ludzi z Bogiem, w dziele nawrócenia. Kościół jest wezwany w swoich grzesznych członkach do nawrócenia i ma obowiązek nawracać.

Poza tymi prawdami, Ojciec święty chciałby poddać do zgłębienia uczestnikom zjazdu ważne zasady teologiczno-pastoralne dotyczące pokuty, a ogłoszone na Soborze Trydenckim, które nadal obowiązują i są bardzo pomocne w celebracji tego sakramentu.

Paweł VI kieruje słowo przede wszystkim do kapłanów, aby dobrze wyjaśniali tę świętą tajemnicę wiernym poprzez katechezę i zawsze byli przygotowani do przyjmowania spowiedzi. Nowy ryt przynosi wiele możliwości urzeczywistniania tego sakramentu, przede wszystkim w kręgu celebracji Słowa Bożego, ale faktycznie będzie na tyle owocował, na ile będą dobrze dysponowani duszpasterze, na ile będą mieli wycucie obowiązku „konfesjonau”, który może różnie wyglądać przy prawnie aprobowanych odmianach obrzędu, ale musi pozostać.

Papież pragnie również zwrócić uwagę wszystkich kapłanów, zakonników

i wiernych na ważność udziału w tym sakramencie. Można niestety zauważyć małe uczestnictwo w nim, ale nie jest to po myśli Kościoła. Także nowy ryt poleca częstszy udział w spowiedzi, wskazując w pouczeniach na wzrost łaski chrztu, na bodźce utwierdzające łączność z Chrytusem i na ciągle odnawianie w oddaniu się słodkiemu głosowi Ducha Świętego. Poza tym, jak stwierdził już Ojciec święty w swojej adhortacji apostołskiej związanej z przeżywaniem radości chrześcijańskiej, „uczestnictwo w spowiedzi pozostaje źródłem uprzywilejowanym dla świętości, pokoju i radości” (AAS 67, 1975, 312).

Ojciec święty kładzie nacisk na spowiedź dzieci, zwłaszcza na pierwszą spowiedź, która zawsze musi poprzedzać pierwszą Komunię św., nawet wtedy, gdy jest ona wczesna. Odpowiedni czas pierwszej spowiedzi musi poprzedzić ewangelizacja z wezwaniem do pokuty, która więcej razy powróci w oparciu o sumienie i żywą wiarę, w celebracji sakramentu, dla zabezpieczenia i konsekwencji życia chrześcijańskiego.

W oparciu o „Notitiae” 11(1975)220—222
opracował ks. Jerzy Adamczak, Lublin

3. O pewnych gestach i znakach

W nr 108—109 „Notitiae” podano odpowiedź na pytanie, czy dopuszczalny jest tu i ówdzie spotykany zwyczaj, że uczestnicy Mszy świętej, zamiast przekazywać sobie znak pokoju na wezwanie diakona, podają sobie ręce w czasie śpiewu Modlitwy Pańskiej.

W myśl tej odpowiedzi, znak splecionych na dłuższy czas rąk jest raczej znakiem wspólnoty i jedności, a nie znakiem pokoju. Poza tym jest to gest liturgiczny wprowadzony spontanicznie i z inicjatywy prywatnej, nie znajduje się on w rubrykach. Dlatego nie widać racji, żeby po wezwaniu *przekazacie sobie znak pokoju* znosić gest pokoju, który posiada taką wymowę i charakter chrześcijański oraz przynoszący łaskę, aby wprowadzić inny znak o mniejszej wymowie w innym momencie Mszy świętej. Z tego względu należy odrzucić myśl zastąpienia znaku pokoju gestem podania rąk przy *Ojcze nasz*. (Można tu dodać, że z drugiej strony nie trzeba chyba odrzucić tego gestu i jego wartości obok gestu pokoju przy Mszach świętych w grupach specjalnych, gdzie dopuszczalna jest większa spontaniczność również w gestach.)

Jeżeli mowa o gestach, to warto jeszcze przypomnieć wyjaśnienie w sprawie gestu przy słowach konsekracji we Mszy św. koncelebrowanej (por. *Biuletyn odnowy liturgicznej*, *Collectanea Theologica* 39, 1969, z. 3, 124—126). Ciągłe pokutuje jeszcze wśród księży omyłkowo na początku, po pojawieniu się obrzędu koncelebracji, wprowadzony gest wskazujący, z dłonią otwartą zwróconą ku górze. Tymczasem, jak swego czasu wyjaśnił Vagaggini, cała tradycja liturgiczna Wschodu i Zachodu nie zna takiego gestu teatralnego, wskazującego. Natomiast chodziło prawodawcy o wprowadzenie starochrześcijańskiego gestu epikletycznego wkładania rąk; przy którym wewnętrzna strona dłoni zwrócona jest w dół. Taki gest ma głęboką wymowę, jest gestem sakramentalnym, wyrażającym prośbę o zastąpienie Ducha Świętego na mające być przeistoczone dary. Dlatego też koncelebransi wyciągają ręce zaraz na początku słów Chrystusa („Bierzcie i jedzcie... pijcie...”), a nie dopiero przy słowach „to jest bowiem...”.

I jeszcze jedno warto odnotować. Liczni polscy pielgrzymi Roku Świętego w Rzymie przyzwyczaili się do przyjmowania Komunii świętej w postawie stojącej. Tak udziela Komunii św. Ojciec święty, tak jest powszechnie przyjęte w posoborowym Kościele. W ten sposób udzielali Komunii św. także

polscy kardynałowie i biskupi naszym pielgrzymom, przystępującym do uczy eucharystycznej procesjonalnie, ze śpiewem. W tej sytuacji wydaje się, że trudno byłoby zwalczać zwyczaj stojącej Komunii świętej szerzący się coraz bardziej również w kraju. Wydaje się, że należałoby to zostawić naturalnemu biegowi rzeczy. Komunia święta przyjmowana w postawie stojącej jest logicznym następstwem przywrócenia procesji komunijnej jako zasadniczej formy rozdzielania Komunii św. w zgromadzeniu eucharystycznym.

F. B.

II. URZĘDY I SŁUŻBY

1. XIX spotkanie diecezjalnych duszpasterzy służby liturgicznej

Wiosenne spotkanie diecezjalnych duszpasterzy służby liturgicznej stało pod znakiem zasadniczo ukończonej reformy liturgicznej po Soborze Watykańskim II. Miało miejsce w dniach 21 i 22 kwietnia 1975 r. w Lublinie, w domu Krajowego Duszpasterstwa Służby Liturgicznej. Spotkanie zostało zapoczątkowane w kaplicy ośrodka o godzinie 12.00, hymnem do Ducha Świętego oraz sextą z *Liturgia horarum*. Słowo wstępne wygłosił delegat Episkopatu do Spraw Służby Liturgicznej ks. bp Tadeusz Błaszczewicz, który przewodniczył obradom. W spotkaniu brało udział około 40 duszpasterzy z 24 diecezji.

Odnowa liturgiczna po Soborze Watykańskim II w zasadzie została już zakończona, dlatego do ważnych spraw należy uformowanie wzorowego zespołu służby liturgicznej. Stąd też w pierwszym referacie, w świetle wskazań *Missale Romanum 1970*, omówiono skład i funkcje pełnego zespołu służby liturgicznej. Kontynuacją myśli pierwszego referatu była analiza faktycznie sprawowanej liturgii w relacji między ideałem a rzeczywistością wypełnianych przez służbę liturgiczną funkcji. Podjęto też próbę ukazania sposobów przeciwienia błędów i braków w tej dziedzinie.

Aby przeżyć liturgię mszalną poprawnie sprawowaną z pełnym zespołem służby liturgicznej, oprócz Mszy świętej koncelebrowanej w kaplicy ośrodka, której przewodniczył Biskup Delegat, uczestnicy spotkania wzięli także udział w wieczornej mszy z ludem w kościele akademickim KUL, specjalnie przygotowanej z pełnym zespołem męskiej służby liturgicznej.

W drugim dniu, po rannej liturgii, kontynuowano rozważania na temat poprawnego zespołu liturgicznego. Przede wszystkim odbyła się konstruktywna dyskusja na temat teoretycznych i praktycznych propozycji przedstawionych dnia poprzedniego. Ponieważ zaś w formacji dzieci i młodzieży do dobrego przeżywania liturgii w dużym stopniu pomaga poprawne odczytanie znaków liturgicznych, dlatego następny referat był poświęcony wychowaniu zespołu służby liturgicznej do przeżywania znaków liturgicznych. Zostały także przedstawione uczestnikom niektóre pomoce dydaktyczne dla uformowania zespołu liturgicznego według wskazań *Missale Romanum 1970*. W obradach drugiego dnia uczestniczył także wikariusz kapitulny diecezji lubelskiej ks. bp Bolesław Pylak.

Komunikaty Krajowego Duszpasterstwa Służby Liturgicznej, oraz narada w sprawie wakacyjnej akcji rekolekcyjnej, zakończyły XIX spotkanie diecezjalnych i zakonnych duszpasterzy służby liturgicznej.

Ks. Jerzy Adamczak, Lublin

2. „Ministeria quaedam” w praktyce seminariów duchownych

Wysiłki współczesnych pastoralistów inspirowane ideą Kościoła jako wspólnoty zierają do odkrycia najpoprawniejszych dróg do urzeczywistnienia się Kościoła we wspólnotach lokalnych. Coraz pewniej możemy mówić o konieczności urzeczywistniania się Kościoła tam, gdzie znajdują się wspólnie żyjący chrześcijanie. Żadna koncepcja pedagogiczna celowa, zierająca do określonych efektów, nie może przesłonić tego czym Kościół żyje: nie może przesłonić owych *diakonia*, *leitourgia* i *martyria*. W każdej, choćby najmniejszej społeczności kościelnej powinny się realizować wszystkie fundamentalne wartości chrześcijańskie. Chyba już czas, aby sformułowano temat pastoralny: *Urzeczywistnianie się Kościoła w seminarium duchownym*; aby zagadnienie zbadano w oparciu o dokumenty soborowe i o określone zasady zabezpieczające proces budowania Kościoła seminaryjnego. Powyższe uwagi wstępne ukazują kontekst, w jakim trzeba rozważyć zagadnienie na pozór bardzo szczegółowe, związane z realizacją w seminariach postanowień motu proprio *Ministeria quaedam* z 15 IX 1972 r.

Dokument ten znosi dotychczasowe niższe święcenia i wprowadza urzędy, których udzielać się będzie przez ustanowienie. Oddziela się w ten sposób wyraźnie posługi wpływające z wspólnego kapłaństwa wiernych od urzędów diakonatu i prezbiteratu udzielanych przez święcenie ustanawiające kapłaństwo ministerialne. *Konstytucja o Liturgii* stwierdza: „czynności liturgiczne należą do całego Ciała Kościoła, uwidaczniają je i na nie oddziaływują. Poszczególnych zaś jego członków dosięgają w różny sposób, zależnie od stopnia święceń, urzędów i czynnego udziału”. Seminarium jest częścią Ciała Kościoła i w nim urzeczywistnia się lokalna wspólnota. Wspólnota seminaryjna istnieje więc tak jak każda inna kościelna wspólnota. Jej działanie wynika jednak z dwoistego porządku: jednego wspartego o wspólne kapłaństwo wiernych (cała społeczność) i drugiego wynikającego z obecności prezbiterów i diakonów, posiadających charyzmatyczny urząd budowania i służenia wspólnocie przygotowujących się do kapłaństwa.

Ministeria quaedam stawia kandydatom do diakonatu warunek wcześniejszego przyjęcia i wykonywania posług lektoratu i akolitu. Zniesiono niższe święcenia poprzedzające diakonat, ale diakonem może zostać ten, kto uprzednio we wspólnocie kościelnej wykonywał konkretne posługi liturgiczne wpływające z wspólnego kapłaństwa wiernych, a nie z kapłaństwa ministerialnego. Nieporozumieniem jest więc pogląd, z którego wynika, że posługi lektoratu i akolitu są stopniami takimi, jakimi były dawne niższe święcenia. Pogląd taki może łatwo powstać tam, gdzie w koncepcji seminaryjnej obowiązuje totalne nastawienie na święcenia kapłańskie z minimalnym dostrzeganiem życia całego Kościoła. Takie spojrzenie nie jest wcale odosobnione, być może potęguje je jeszcze bardziej fakt, że alumni przyjmując posługi noszą już sutanny. Wynika stąd konieczność postawienia postulatu takiego przygotowania do kapłaństwa, by prezbiterzy swoimi postawami i poglądami nie zaprzeczali wartościom wynikającym z kapłaństwa wspólnego wiernych. Przyszły prezbiter powinien wcześniej głęboko przeżyć posługiwanie wspólnocie lokalnej. Dlatego przyjrzyjmy się nowej praktyce ustanawiania posług oraz owocom jakie niesie społeczności seminaryjnej lektor i akolita w jednej osobie.

Alumni seminarium wchodzą w posługę lektoratu i akolitu poprzez cztery wydarzenia. Są nimi: 1. zapowiedź terminu udzielania posługi z poleceniem przeczytania odnośnego dokumentu ustanawiającego i określającego posługę; 2. konferencję (-e) przełożonego, albo wykładowcy liturgiki wprowadzającą w teologię zagadnienia — najczęściej w ostatnich dniach przed udzieleniem posługi; 3. rekolekcje; 4. sam obrzęd ustanowienia. Narzuca się wyraźny wniosek: przygotowanie do udzielenia posługi lektoratu i posługi akolitu posiada w seminarium głównie wymiar intelektualny.

Następnie warto się przyjrzeć lektorowi i akolicie po ich odejściu od ołtarza, przy którym udzielono im posług. Lektor w liczniejszej społeczności seminaryjnej wykonuje swój urząd kilka razy w roku. W seminarium nigdy nie brak psalterzysty, lektor nie musi też kierować śpiewem, ani pouczać o godnym przyjmowaniu sakramentów. Lektor nie musi przygotowywać kolegów do czytania Pisma św., ponieważ robi to za niego biblista i fonetyk w ramach wykładów. Funkcja lektora w seminarium jest w obecnym stanie prawie martwa w przypadku poszczególnych lektorów. Lektor, który nie wypełnia swej funkcji, jest lektorem martwym, nominalnym.

Akolita w liczniejszej społeczności seminaryjnej nie znajduje się przy ołtarzu częściej niż lektor. Ale akolita jest też lektorem i jedną albo drugą funkcję wykonuje na zasadzie dyżuru. Akolita troszczy się o ołtarz i pomaga w czynnościach liturgicznych. W Polsce wyłumaczono, że w seminarjach są diakoni, w rodzinnych parafiach podczas świąt i ferii są prezbiterzy, dlatego akolita nie jest potrzebny jako nadzwyczajny szafarz Komunii św. ani jako osoba dokonująca wystawienia do adoracji Najświętszego Sakramentu. Zważywszy na te fakty możemy stwierdzić, że funkcja akolity w seminarium staje się „martwa” zaraz po jej udzieleniu. Ujmując problem nominalnych lektorów i nominalnych akolitów w szerszym aspekcie ogólnoliturgicznym możemy stwierdzić, że niekiedy liturgia seminaryjna jest tylko rubrycystycznym ćwiczeniem do wykładu z liturgiki.

Paradoksalna sytuacja społeczności seminaryjnej, w której przeważająca część to lektorzy i trochę mniej liczna grupa lektorów-akolitów, skłania do refleksji. Na samym wstępie nasuwają się przynajmniej cztery postulaty. Pierwszy postulat: częstsza liturgia w małych grupach np. kursowych, kół zainteresowań itp. Właśnie liturgia w małych grupach przygotowuje i kształtuje późniejszych animatorów zgromadzenia liturgicznego (DFK 7). Drugi postulat: konieczność Eucharystii przygotowanej. Oznacza to nie tyle poprawne przygotowanie liturgii przez dyżurujący zespół liturgiczny, ale także poprawne przygotowanie się każdego uczestnika liturgii, który aby pełniej się modlić, aby móc spontanicznie formułować wezwania modlitwy powszechnej, poznaje wcześniej czytania liturgiczne dnia.

Kościół urzeczywistnia się w znaku liturgicznym jednocząc w zgromadzeniu eucharystycznym małe, żywe wspólnoty modlitwy i wspólnego działania. Lektor nie jest lektorem tylko wtedy, gdy wykonuje posługę czytania w zgromadzeniu. Lektor w każdym zgromadzeniu uczestniczy wcześniej zapoznając się z treścią czytań dnia, przyjmując je w grupie modlitewnej lub osobiście oczekując pouczenia prezbitera lub diakona. Lektor jest świadomy swojej przynależności do całej społeczności wierzących jako jeden ze wszystkich i jako jeden dla wszystkich. Lektorat nie jest urzędem ani honorowym, ani nominalnym. Trudniejszy problem to przygotowanie się akolity, który w naszej rzeczywistości nie spełnia funkcji nadzwyczajnego szafarza. W tej sytuacji pozostaje mu jedynie być odpowiedzialnym za czytelne wykonywanie znaków, w których bezpośrednio uczestniczy. Poza tym jego urząd jest nominalny.

Nasuwają się trzeci postulat: lektor i akolita może być animatorem zgromadzenia liturgicznego w parafiach w pobliżu seminarium. Grupa lektorów i akolitów może w pobliskich parafiach przygotowywać zespoły służby liturgicznej. Postulat czwarty sięga do okresu przygotowawczego przed przyjęciem posługi lektoratu i akolitatu. Nie może być tylko przekazem wiadomości. W okresie przygotowawczym kandydat powinien zbliżyć się do Słowa Bożego, dostrzec jego funkcję w budowaniu żywej wspólnoty kościelnej, jego moc w przemianowaniu ludzkiego życia oraz ożywić się chrześcijańsko w grupie (np. przez krąg biblijny) lub osobiście. Kandydat może też przejść konkretną próbę przygotowania poprawnego komentarza liturgicznego. Dni rekolekcyjne mogłyby być wypełnione m. in. kręgami biblijnymi, dzieleniem się Ewangelią i ewangelicznymi rewizjami życia.

Okres przygotowawczy akolity mógłby być wypełniony szczególnym pogłębieniem teologii znaków liturgicznych, zetknięcie się z naczyniami liturgicznymi, może nawet zadbanie o ich odświeżenie, a przede wszystkim szczególnym zaangażowaniem się w funkcję animatora zgromadzenia liturgicznego.

Posługi lektoratu i akolitu powinny alumnom przypomnieć przed przyjęciem święceń diakonatu, że zostali ustanowieni do posługiwania Ludowi Bożemu, gdy on gromadzi się w lokalnej wspólnocie liturgicznej. Diakoni i prezbiterzy powinni pamiętać, że posługi to nie „niższe” święcenia, ale wynikające z wspólnego kapłaństwa wiernych służby o odmiennej naturze niż święcenia.

Odnosnie zaś problemu funkcjonowania lektora i akolity poza seminarium wyrasta postulat ogólny: trzeba pogłębić refleksję pastoralną nad tymi posługami i określić zasady.

Henryk Knapik, Lublin