Franciszek Blachnicki

Biuletyn odnowy liturgii

Collectanea Theologica 45/4, 87-113

1975

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.

MUZEUM HISTORII POLSKI

BIULETYNY I RECENZJE

Collectanea Theologica
45 (1975) f. IV

BIULETYN ODNOWY LITURGII

Zawartość: I. LITERA I DUCH. 1. Czytelność znaków odnowionej liturgii. — 2. Modlitwy eucharystyczne dla mszy z dziećmi oraz „o pojednaniu". — 3. Nowe modlitwy eucharystyczne dla synodu Kościoła w Szwajcarii. II. URZĘDY I SŁUŻBY. Niższe święcenia a tzw. posługi wprowadzone przez *Ministeria quaedam*. III. DIAKONIA SZTUKI I. Graduale Romanum 1974. — 2. Jazz w kościele. IV LITURGICZNA WSPÓLNOTA. 1. „Wspólnoty i liturgie". — 2. Wspólnotowy charakter odnowionej liturgii sakramentu małżeństwa *.

I. LITERA I DUCH

1. Czytelność znaków odnowionej liturgii

Z art. 21 *Konstytucji o świętej liturgii* wynika, że celem soborowej reformy było z jednej strony dostosowanie obrzędów liturgicznych do tajemnic, które one wyrażają i uobecniają, z drugiej zaś dostosowanie ich do człowieka współczesnego. Kontynuując zagadnienie podjęte w biuletynie nr II/1975 w niniejszym artykule zajmiemy się drugim nurtem adaptacji liturgicznej, a mianowicie dostosowaniem liturgii do mentalności człowieka współczesnego.

a) Postulowane przymioty znaków liturgicznych

Przy recepcji znaku ogromne znaczenie posiada jego forma. Ona bowiem decyduje o tym, w jakim stopniu treść znaku dociera do tych, którym ma być przekazana. Odpowiednia forma znaku liturgicznego i sposób, w jaki ona autentycznie wyraża treść w nim zawartą to fundamentalny czynnik decydujący o tym, czy i na ile uczestniczący w liturgii wejdą w kontakt z rzeczywistością nadprzyrodzoną.

Dostosowanie znaków do psychiki człowieka współczesnego wymaga przede wszystkim ich prostoty i zrozumiałości. W czasie dyskusji nad schematem *Konstytucji o świętej liturgii* biskupi niczego tak mocno się nie domagali, jak właśnie uproszczenia liturgii i uczynienia jej zrozumiałą dla dzisiejszego człowieka. Co prawda w ich wypowiedzach rzadko padał termin „znak". ale z treści wypowiedzi wynika, że chodziło im o problem „zrozumiałości" znaku[1].

---

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

[1] Na doniosłość sygnifikatywnej strony obrzędów zwrócił uwagę bp F. J. Benitez Avalos *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, I/1, Vaticanum 1972, 577—578. Bp H. Rau postulował konieczność nadania znakom liturgii cechy zrozumiałości mimo przysługującej im skuteczności *ex opere operato Acta Synodalia*, I/1, 482. V Kempf, biskup Limburga mówił o konieczności dostosowania znaków do warunków współczesnego człowieka. — Acta Synodalia, I/1, 333.

Bez ułatwienia zrozumienia znaków byłoby bezsensowne tak natarczywe wołanie konstytucji o czynne uczestnictwo wiernych w liturgii. Zasada „czynnego uczestnictwa" i zasada „zrozumiałości znaków" są w KL ściśle od siebie uzależnione. Konstytucja kilkakrotnie postuluje, by znaki były łatwo zrozumiałe (KL 21, 50, 59) dostosowane do mentalności wiernych (KL 34).

Zasada „zrozumiałości znaku" wymaga przede wszystkim ich prostoty i przejrzystości. Chodzi o to, by forma znaków była wyrazista i czytelna, by obrzędy były krótkie, jasne i bez niepotrzebnych powtórzeń, by cechowała je „szlachetna prostota" i by na ogół nie potrzebowały wielu wyjaśnień (por. KL 34). Znak, który wymaga wielu wyjaśnień nie spełnia swego zadania, przestaje być znakiem czytelnym i traci sens swego istnienia. Konieczność uprzedniej szczegółowej interpretacji jakiegoś znaku jest przeto miarodajnym kryterium dla jego modyfikacji lub usunięcia. Prostota obrzędów oznacza zachowanie istoty znaków i odrzucenie wszystkiego, co stało się zbędnym dodatkiem bez większej korzyści (KL 50).

Wymagana prostota i wyrazistość znaków liturgicznych nie jest równoznaczna ani z przesadnym purytanizmem odrzucającym wszelkie bardziej uroczyste formy w liturgii, ani z żądaniem, by znaki liturgii były całkowicie przejrzyste dla rozumu ludzkiego i pozbawione misteryjnego charakteru. Konstytucja *o świętej liturgii* wprowadza wyraźnie rozróżnienie pomiędzy „wyjaśnieniami" (KL 34), które dzięki reformie liturgii miały się stać zbędne, a „katechezą", którą określono jako obowiązującą (KL 35). Po reformie miały więc zniknąć liczne wyjaśnienia, przedtem niezbędne z powodu skomplikowanych znaków, sięgających pochodzeniem w zamierzchłe czasy (komentarze pełne alegorycznej symboliki, historycznych anegdot i archeologii)[2]. Ciągle jednak aktualna będzie katecheza liturgiczna czerpiąca ze źródeł Pisma św. i liturgiii (homilia, katecheza ściśle liturgiczna i wyjaśnienia w czasie obrzędów).

Rozmaitość przymiotów, jakich wymaga się od znaków liturgicznych, sprawia że w literaturze przedmiotu terminologia nie jest pod tym względem ujednolicona ani jednoznaczna. M. Löhrer postuluje, by symbole liturgiczne posiadały trzy przymioty: prostotę *(Einfachheit)*, jasność, oczywistość *(Klarheit)* i zrozumiałość *(Verständlichkeit)*[3]. G. Deussen[4] i H. B. Meyer[5] mówią o prostocie i przejrzystości *(Durchschaubarkeit)* znaków. E. J. Lengeling zaś pisze o wyrazistości i przejrzystości znaków *Deutlichkeit und Transparenz der Zeichen)*[6]. Zbierając różne wyrażenia, postuluje się dziś takie przymioty znaku liturgicznego jak prawda, autentyzm, prostota, przejrzystość, wyrazistość, dostępność, oczywistość, zrozumiałość. Niełatwo przeprowadzić ostrą linię podziału pomiędzy poszczególnymi przymiotami, ponieważ zazębiają się one wzajemnie i uzupełniają.

Wydaje się, że chcąc bardziej skrótowo wyrazić cały zespół istotnych cech odnowionych znaków liturgii, można by pójść za sformułowaniem instrukcji *Pontificales ritus*, w której zamierzone przymioty odnawianych obrzędów wyrażono w dwóch określeniach — powtarzających się zresztą także w in-

---

[2] E. J. Lengeling zwraca uwagę, że przed reformą liturgii trzeba było nieraz dokonać „karkołomnych sztuczek", by należycie wyjaśnić jakiś znak. Komentarz taki składał się z elementów: „Kiedyś było tak..., dziś jest tak..., a powinno być tak...". — *Die Konstitution des II. Vatikanischen Konzils „Uber die heilige Liturgie"*, Münster 1965, 72.

[3] M. Lührer, Die Feier des Mysteriums der Kirche, w: Handbuch der *Pastoraltheologie*, t. I, Freiburg 1964, 287—322.

[4] G. Deussen, *Die neue liturgische Gemeinde*, Frankfurt a. M. 1968, 56—58.

[5] H. B. Meyer, *Lebendige Liturgie*, Innsbruck 1966, 79—80.

[6] E. J. Lengeling, *Die neue Ordnung der Eucharistifeier*, Leipzig 1971, 125—134.

nych dokumentach — *nobilis simplicitas* i *signi veritas*[7]. Odnowiona liturgia winna się przeto odznaczać „szlachetną prostotą" i „prawdą znaku".

Określenie *veritas signi* jest tak szerokie, że właściwie mogłoby ono zastąpić wszelkie inne; „prawda znaku" wyraża bowiem te wszystkie właściwości, które decydują o tym, że znak w sposób jasny, przystępny i jednoznaczny oraz zrozumiały wyraża, co oznacza i sprawia, a więc to co aktualnie w liturgii się dokonuje.

Wydaje się jednak, że wyrażenie „prawda znaku" można by zarezerwować tylko dla określenia adekwatności znaku do treści oznaczanej. Termin ten oznaczałby więc możliwie optymalne dostosowanie formy znaku jego odniesienia, do elementu oznaczanego[8]. Chcąc natomiast bardziej zaakcentować dostosowanie znaków do ich adresata proponujemy nowy termin — „czytelność znaku". Pojęcie to oznaczałoby „przejrzystość" znaku, jego prostotą, bezpośrednią oczywistą zrozumiałość, po prostu jego dostosowanie od pojętności odbiorcy.

Po tych uściśleniach możemy stwierdzić, że wszystkie istotne cechy znaków, które wypracowano w soborowej odnowie liturgii wyrażają syntetycznie trzy przymioty: prawda (autentyzm), prostota i czytelność.

b) Prostota i czytelność znaków liturgii

Nie ulega wątpliwości, że odnowione obrzędy są proste, przejrzyste, nieskomplikowane, dostosowane do pojętności wiernych, ilościowo ograniczone, nie przeładowane dodatkową lub drugorzędną, niekiedy sztuczną symboliką wymagającą wielu wyjaśnień. W wielu wypadkach udało się osiągnąć pożądaną szlachetną prostotę, prawdę i czytelność znaków.

Można posłużyć się tu kilkoma przykładami, najpierw odnośnie Mszy św. A.M. Roguet w doskonałym komentarzu do *Wprowadzenia ogólnego do Mszału Rzymskiego* stwierdza, że dokument ten — podobnie jak instrukcja *Eucharisticum mysterium* w znacznej mierze jest wynikiem art. 49 KL, który sakramenty określa jako „znaki wiary". Dlatego właśnie nową strukturę mszy i szereg przepisów dotyczących jej sprawowania uzasadnia *ratio signi* czyli troska o prostotę, autentyzm i czytelność znaku[9].

Patrząc całościowo na mszę dostrzega się, że nowa jej struktura jest prosta, zwarta i przejrzysta. Dwie części mszy — Liturgię Słowa i Liturgię Eucharystyczną — poprzedzają obrzędy wprowadzające i zamykają obrzędy końcowe i rozesłanie wiernych. Jako części oddzielne nie są jednak niezależne, lecz razem tworzą jedną, ożywioną tym samym życiem całość, której szczytem, ośrodkiem i sercem jest Ofiara[10].

Uproszczono we mszy szereg obrzędów[11] zachowując ich istotę, opuszczając

---

[7] Instrukcja *Pontificales ritus*, tł. pol. *Posoborowe prawodawstwo kościelne* II/1, 340.

[8] Idziemy tu za sugestią P. Tillicha, który mówi o dwóch cechach symbolu. „Prawda symbolu" (*Wahrheit* = *Angemessenheit*) to dostosowanie formy symbolu do symbolizowanej treści. O „autentyźmie symbolu" można zaś mówić wtedy, gdy wyraża on autentyczne doświadczenie religijne i intensywnie w nim pośredniczy. Por. P. Tillich, *Gesammelte Werke*, t. V, 243; por. P. Langsfeld, *Symbol und Wirklichkeit. Die Macht der Symbole nach Paul Tillich*, w: *Bild-Wort-Symbol in der Theologie* (red. W. Heinen), Würzburg 1968, 219.

[9] A. M. Roguet, *L'arrière-plan doctrinal de la nouvelle liturgia de la Messe*, LMD (1969) nr 100, 79.

[10] Tenże, *Msza św. dzisiaj*, Kraków 1972, 32—34.

[11] Zob. E. J. Lengeling, *Ein weiterer Meilenstein auf dem Weg der Liturgiereform. Zur Instruction „Tres ab hinc annos"*, Bibel und Liturgie 60/1967/ 259—273. J. Emminghaus, *Vollzug liturgischer Formen heute*, Theologi-

powtórzenia i nic nie znaczące dodatki (zwłaszcza w przygotowaniu darów ofiarnych oraz w obrzędzie łamania chleba i przy Komunii św.); przywrócono elementy opuszczone w ciągu wieków (homilia, modlitwa powszechna, pocałunek pokoju, procesje). Ograniczono ilość modlitw, przyklęknięć (z 12 do 3), pokłonów, pocałunków ołtarza (8 do 2), znaków krzyża, ucałowań przedmiotów itp. (WOMR 232—234). Liczne znaki krzyża w kanonie mszy miały dawniej przypominać mękę i zmartwychwstanie Chrystusa. Z chwilą wprowadzenia do liturgii języka zrozumiałego okazały się one zbędne, ponieważ słowa ustanowienia Eucharystii, aklamacja ludu i modlitwa anamnezy przypominają te fakty o wiele wyraźniej. Znaki przesadnie mnożone tracą swą funkcję oznaczania, zwłaszcza, że wykonuje się je wtedy mechanicznie.

Patena przeznaczona dla chleba spełnia już teraz swą funkcję (dawniej chleb spoczywał na korporale, pod którym ukrywano patenę!). Potrójne *Panie nie jestem godzien* przed Komunią zredukowano do jednego wyznania, ponieważ, jeśli słuszną jest rzeczą powtarzanie aklamacji uwielbiających czy błagalnych (*Święty..., Panie, zmiłuj się nad nami...*), to jest rzeczą niewłaściwą kilkakrotne stwierdzenie swej pokory.

Bardziej logicznym jest najpierw udzielić wiernym błogosławieństwa, a potem ich rozesłać niż postępować odwrotnie. Niektóre gesty same w sobie mają sens, przemawiają i dlatego dodawanie wyjaśniających słów jest wtedy zbędne — stąd usunięto modlitwy przy ubieraniu się celebransa i przy błogosławieniu kadzidła, słowa towarzyszące przekazywaniu pocałunku pokoju.

Ponieważ podstawowym znakiem mszy, istotną postacią Ofiary Eucharystycznej jest uczta, zgromadzenie Ludu Bożego na ucztę, w odnowie liturgii widać wyraźną troskę o pełnię znaku uczty.

Jeśli Msza św. jest ucztą ofiarną, to siłą rzeczy na tej uczcie spożywane winno być to, co w czasie tej ofiary jako uczta zostało przygotowane. Zwyczaj udzielania na mszy Komunii św. z hostii uprzednio konsekrowanych (nieraz kilka dni lub nawet kilka tygodni wcześniej), praktykowany w liturgii rzymskiej do Vaticanum II (i jak często jeszcze dziś wbrew oficjalnym przepisom) nieznany w liturgiach wschodnich i Kościołach reformowanych, a także nieznany w Kościele zachodnim do XVII w., był typowym wyrazem jednostronnej troski o to, co jest istotne z dogmatycznego punktu widzenia, bez uwzględnienia jednak wymowy symboli, a nawet zamykającej drogę do zrozumienia ich pełnego sensu. Dokumenty odnowy wielokrotnie nakazują staranie, by wierni mogli przyjmować Komunię św. z hostii konsekrowanych podczas mszy, w której uczestniczą, ponieważ w ten sposób przez znaki uwidacznia się uczestnictwo w aktualnie sprawowanej Ofierze (KL 55; EM 31; WOMR 56, 80, 101, Proemium 13).

Elementy uczty, posiłku, winny być autentycznymi znakami uczty składającej się z pokarmu i napoju.

W białym, cienkim opłatku przypominającym papier trudno dopatrzyć się podobieństwa do chleba. Taki zubożony znak nie mówi dostatecznie wyraźnie, że Komunia św. jest prawdziwym pokarmem duchowym, że pomnaża i umacnia życie duchowe na podobieństwo skutków dla życia przyrodzonego powodowanych przez codzienny chleb. Tym samym taki znak nie może służyć budowaniu wspólnoty, skoro nie jest prawdziwym znakiem uczty. Natura znaku domaga się więc, by materia służąca do sprawowania Eucharystii była w pełnym znaczeniu tego słowa pokarmem (WOMR 283). Choć więc chleb używany do sprawowania Eucharystii ma być pszenny i według prastarego zwyczaju Kościoła niekwaszony (przaśny), to jednak powinien wyglądać jak chleb. Starając się o prawdziwość znaku należy troszczyć się o kolor, smak i konsystencję chleba; należy unikać chleba, który jest raczej zespoloną mąką niż

---

sch—Praktische Quartalschrift 116/1968/ 131—142; F. Małaczyński, *Przebieg odnowy obrzędów Mszy św.*, AtK 78/1972/ 291—303.

chlebem (Instrukcja III nr 5). Mając na uwadze aspekt wspólnotowy tego znaku należy dbać o taki kształt chleba, by można było go łamać na kilka części i udzielać z niego Komunii św. przynajmniej niektórym wiernym (WOMR 283). Gest ten ma swoją głęboką wymowę i symbolikę, jest bowiem znakiem braterskiej jedności i miłości[12]. Spożywając ten sam chleb wierni łączą się ze sobą w jedno ciało: „Ponieważ jeden jest chleb, przeto my liczni tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba" (1 Kor 10, 17).

Do całości każdego posiłku należy także napój. Nie można mówić o pełnej wyrazistości znaku uczty składającej się tylko z samego pokarmu. Uczta eucharystyczna nie jest więc — z punktu widzenia wymowy znaku — pełną ucztą, jeśli jest pozbawiona drugiej postaci eucharystycznej — wina. Z tej racji wprowadzono Komunię św. pod dwiema postaciami; jej symbolika jest wielowarstwowa[13].

Ujednolicono również gesty i postawę wiernych podczas mszy św. dostosowując je do wewnętrznych przeżyć, których są wyrazem, oraz do charakteru poszczególnych części Mszy św. (WOMR 20—22). Pierwszeństwo posiada pod tym względem najbardziej właściwa chrześcijaninowi postawa stojąca, która odpowiada królewskiemu kapłaństwu wiernych i wolności synów Bożych wezwanych do życia wiecznego ze zmartwychwstałym Chrystusem. Wyraża ona radość i dumę z godności chrześcijańskiej. Od początku chrześcijaństwa była ona zasadniczą postawą przy wspólnej modlitwie. Postawa stojąca wyraża także szacunek wobec Boga, stan oczekiwania i napięcia, gotowość posłuszeństwa; jest wyrazem skierowania całej osoby ku niebu, wyrazem radosnej ufności do Boga[14].

Również reforma poszczególnych sakramentów przebiegała pod kątem ich uproszczenia i osiągnięcia lepszej czytelności i autentyczności ich znaków. Przy chrzcie dostosowano obrzędy do rzeczywistej sytuacji niemowląt, uwydatniono udział i obowiązki rodziców, wprowadzono zmiany przy chrzcie dużej liczby dzieci, ułożono tzw. obrzęd uzupełniający, wskazujący, że dziecko ochrzczone w skróconej formie, zostało już przyjęte do Kościoła. Usunięto stare obrzędy, które były nie tylko niezrozumiałe dla dzisiejszego człowieka, ale nawet budziły opory jako niehigieniczne: tchnienie, podanie soli, dotknięcie śliną, namaszczenie na plecach. Usunięto zbędne podwojenia i egzorcyzmy, które z teologicznego punktu widzenia zbyt mocno akcentowały władzę szatana nad dzieckiem[15].

Przy poświęceniu wody chrzcielnej odpadł dawny zwyczaj mieszania oleju z wodą chrzcielną, zwyczaj sprzeczny z dzisiejszymi wymogami higieny i prawdą znaku. Czy woda zanieczyszczona, mętna z oleistymi plamami może być przemawiającym symbolem duchowego oczyszczenia? Z uwagi na prawdę znaku woda do chrztu ma być naturalna, a nawet, jeśli to jest możliwe płynąca z prawdziwego lub sztucznego źródła „jako szczególny znak wody żywej" (IG 18).

Przy odnowie bierzmowania starano się przez gesty i słowa uwydatnić związek tego sakramentu z chrztem i Eucharystią (KL 7; OC 5, 13); zmieniono formułę sakramentalną oraz określono istotę rytu: jest nim namaszczenie

---

[12] Por. J. Gélineau, *La célebration de l' Eucharistie*, w: *Dans vos assemblées*, t. II, Paris 1971, 416—418; B. Pylak, *Eucharystia sakramentem jedności Mistycznego Ciała Chrystusa*, Warszawa 1972 158—163.

[13] Zob. M. Pisarzak, *Komunia pod dwiema postaciami*, AtK 78/1972/ 482—496.

[14] E. J. Lengeling, *Die neue Ordnung ...,dz. cyt.*, 195—196; *A. G. Martimort*, *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, t. I, 167—172.

[15] B. Fischer, *Intentionen bei der Reform des Erwachsenen-und Kindertaufritus*, Liturgisches Jahrbuch 21/1971/65—75.

czoła krzyżmem z równoczesnym nałożeniem ręki. Odnowiony znak tego sakramentu wyraźniej wskazuje na skutek bierzmowania, którym jest niezniszczalny charakter (*signaculum*) oraz dar Ducha Świętego[16].

Nowe obrzędy sakramentu małżeństwa są proste, jasne, zwarte i czytelne w swej funkcji oznaczania i wyrażania obowiązków małżeńskich wynikających z faktu przyjęcia łaski sakramentalnej[17].

Poważnej przemianie uległ ryt święceń diakonatu, prezbiteratu i biskupstwa; lepiej i dokładniej wyraża on funkcje i obowiązki właściwe każdemu święceniu, jest bardziej prosty, przejrzysty, logiczny i zwarty[18]. Podczas święceń kapłańskich np. odpadły niezrozumiałe gesty (związane dłonie, spięty na plecach ornat), kilkakrotne podchodzenie do biskupa, usunięto długie teksty pełne alegoryzmu i nawiązujące do dawnego sposobu życia kleru.

Zniesiono niższe święcenia, ostiariatu, lektoratu, egzorcystatu, akolitatu oraz subdiakonatu, które nie idpowiadały współczesnej sytuacji i świadomości Kościoła, a nawet niezgodne były z prawdą[19].

Wprowadzono szereg uproszczeń w użyciu szat liturgicznych, odznak pontyfikalnych i w ceremoniach biskupich oczyszczając je z niezrozumiałej średniowiecznej symboliki i feudalnych reliktów[20].

W odnowie sakramentu namaszczenia chorych chodziło o dostosowanie jego obrzędów do warunków współczesnych oraz do skutków, które powoduje. W popularnej świadomości wiernych sakrament ten traktowano nie jako sakrament chorych, lecz jako bezpośrednie przygotowanie do śmierci. Istotą tego sakramentu jest namaszczenie ciała i modlitwa, by Bóg uzdrowił chorego, który łączy się z męką i śmiercią Chrystusa. Obrzęd uproszczono m.in. przez zredukowanie ilości namaszczeń. Paweł VI zmienił także formułę tego sakramentu, by lepiej wyrażała jego skutek[21].

O prostocie ceremonii pogrzebowych świadczy już ogólna zasada, że ciała zmarłych należy czcić „bez zbędnej i próżnej okazałości" (OEx 3). Reforma tych obrzędów miała na celu wyraźniejsze pokazanie w nich paschalnego charakteru śmierci chrześcijanina. Troska o autentyczność znaku podyktowała przepis znoszący zwyczaj odprawiania ceremonii żałobnych przy pustej tru-

---

[16] Cz. Krakowiak, *Aspekty teologiczne nowego „Ordo Confirmationis"*, CTh 44/1974/z.2, 82—89.

[17] L. A. Gingac, *Renouvellement de la liturgie du mariage*, Lumière et Vie 16/1967/75—83; LMD (1969 nr 99, 124—209; F. Greniuk, *Reforma liturgii sakramentu małżeństwa*, CTh 40/1970/ z. 1, 91—96; S. Szamota, *Odnowione obrzędy sakramentu małżeństwa*, *RBL 24/1971/ 300—304.*

[18] B. Kleinheyer, *Weiheliturgie in neuer Gestalt. Zur Reform des Ordines maiores, Liturgisches* Jahrbuch 18/1968/210—229; E. J. Lengeling, *Die Theologie des Weihesakraments nach dem Zeugnis des neues Ritus*, LJ 19/ 1969/ 142—166; B. Botte, *Le nouveau rituel d' ordination*, Les Questions Liturgiques et Paroissiales 49/1968/ 273—278; F. Greniuk, *Reforma rytu święceń kapłańskich*, CTh 39/1969/ z. 1, 81—85; S. Hartlieb, *Pontificale Romanum A. D. 1968. Prototyp posoborowych ksiąg liturgicznych*, CTh 39/1969 z. 4, 83—94.

[19] Zob. J. Lecuyer, *Les ordres mineures en question*, LMD (1970) nr 102, 97—107; F. Nikolasch, *Die Neuordnung der kirchlichen Dienste*, LJ 22 (1972) 169-182.

[20] Zob. F. Greniuk, *Uproszczenie obrzędów i insygniów pontyfikalnych*, CTh 39(1969)z. 1, 85-89.

[21] E. J. Lengelin g, *Todesweihe oder Krankensalbung?* LJ 21 (1971) 193-213; Cz. Krakowiak, *Nowy obrzęd sakramentu chorych*, CTh 44(1974) z. 1, 77 -82.

mnie (tzw. katafalku). Tzw. liturgia pożegnalna może być celebrowana tylko wtedy, gdy ciało zmarłego jest rzeczywiście obecne w kościele (OEx 10)[22].

Celem osiągnięcia szlachetnej prostoty czynności liturgicznych odpowiadającej duchowi naszych czasów ograniczono ukłony i okadzenia w chórze, zniesiono całowanie ręki i przedmiotów (Instr. I 36), uproszczono ryt poświęcenia olejów i obrzędów Wielkiego Tygodnia[23], odnowiono obrzęd profesji zakonnej[24], obrzęd poświęcenia dziewic, opata i ksieni[25].

c) Odnowa słowa

Czytelność znaku wymaga, by zrozumiały był także znak słowa. Odnowiona liturgia przywraca słowu właściwą mu rangę i znaczenie. Osiągnięto to przez wprowadzenie do liturgii języków narodowych, głośne odmawianie tych części, które kiedyś były recytowane przez kapłana po cichu (np. kanon we mszy), a także przez przestrzenną reorganizację liturgii słowa i wzbogacenie czytań Pisma św.

Chociaż *Konstytucja o świętej liturgii* pozwoliła na zastosowania języka narodowego w liturgii, to jednak zatrzymała nadal zasadę: „W obrzędach łacińskich zachowuje się używanie języka łacińskiego poza wyjątkami określonymi przez prawo szczegółowe" (KL 36). Tymczasem realizacja odnowy wykroczyła poza pierwotne założenia. Faktycznie bowiem poszczególne dokumenty odnowy stopniowo poszerzały zakres języka narodowego w liturgii, aż do istotnej formuły sakramentalnej włącznie, tak że obecnie cała liturgia mszy, i sakramentów zgodnie z decyzją konferencji biskupów może być sprawowana w języku ojczystym. Słusznie powiada J. E. Meyer, że odnowa słowa usunęła tabu sakralności języka łacińskiego, dzięki czemu lud może czcić Boga sercem, a nie tylko wargami i bardziej jednoczyć się we wspólnocie, chwaląc Boga i dziękując mu *una voce*. Użycie w liturgii języków narodowych to odwrót od niebezpieczeństwa magii i ezoteryzmu, oraz świadczenie o objawieniu się Boga w ludzkiej naturze[26].

Rozłożenie czytań mszalnych w niedzielę na cykl 3-letni, a w dni powszednie na 2-letni, duży wybór czytań okolicznościowych oraz miejsce dla liturgii Słowa Bożego przy sprawowaniu każdego sakramentu świadczą o tym, że na serio potraktowano wskazania KL, by szerzej otworzyć skarbiec biblijny i obficiej zastawić dla wiernych stół Słowa Bożego (KL 51).

d) Wnętrze kościoła i sprzęt liturgiczny

W dokumentach odnowy liturgii wielokrotnie podkreśla się, że świątynia i przedmioty związane z kultem winny być „prawdziwie godne i piękne", gdyż są znakami i symbolami rzeczywistości nadprzyrodzonej (WOMR 253; por. KL 122—124; DK 5; EM 24). Kościół aprobuje i przyjmuje do architektury kościelnej i do kultu tylko te wartości artystyczne, które karmiąc wiarę i pobożność wiernych są zgodne z prawdą, którą wyrażają i celem, któremu służą (WOMR 254; 278). Art. 279 *Wprowadzenia* podaje cztery podstawowe za-

---

[22] Zob. *Le nouveau rituel des funerailles*, LMD (1970) nr 101.

[23] Zob. H. Reifenberg, *Die Zeichen der Osternacht im Verständnis des heutigen Menschen*, LJ 21(1971) 16-31.

[24] Zob. S. Klara, *Obrzęd profesji zakonnej i konsekracji dziewic*, Akt 78 (1972) t. 78, 410-426.

[25] Kongregacja Kultu Bożego w dekrecie promulgującym nowe obrzędy pisze: „Obecnie odnowiono tradycyjne formy, by obrzęd bardziej uwydatniał posługę tego, który staje na czele rodziny zakonnej, a nie zawierał elementów, które nie odpowiadają mentalności współczesnego człowieka" — tł. pol. PPK IV/1, 55-56.

[26] J. E. Meyer, *Liturgie auf neuen Wegen*, Seelsorger 35(1965) 147-148.

sady, które trzeba uwzględnić przy kształtowaniu przestrzeni dla kultu: prostota, autentyzm, wpływ wychowawczy na wiernych i godność miejsca świętego. Zasadniczym postulatem wobec sztuki kościelnej jest więc funkcjonalność (WOMR 253, 257, 262, 268—276, 279, 287; 290—292, 294, 305, 311) i otwarcie na nowe formy przemawiające do współczesnego człowieka (WOMR 254, 288)[27].

e) Swoboda w wyborze form.

Czynne uczestnictwo wiernych w liturgii jest możliwe tylko wtedy, gdy jej znaki są zrozumiałe w każdej sytuacji; to zaś wymaga, by były one bardzo „elastyczne" i by można je modyfikować. Zasada czytelności znaku postuluje dostosowywanie go do konkretnej sytuacji. Obrzędy liturgiczne nie mogą więc być obwarowane ciasnymi, niezmiennymi, aż do najdrobniejszych szczegółów ustalonymi regułami. Niezbędna jest możliwość wyboru z wielu proponowanych form, pozwalająca na uwzględnienie w ukształtowaniu konkretnej liturgii, właściwości, sytuacji i możliwości danej wspólnoty liturgicznej. Otóż odnowiona liturgia tę możliwość wyboru różnych form oferuje w niespotykanym przedtem zakresie. Np. w celebrowaniu Eucharystii[29] istnieje swoboda w ukształtowaniu procesji na wejście, i na przygotowanie darów, w wyborze formuły pozdrowienia, aktu pokutnego, ilości czytań, w modlitwie powszechnej, w wyborze aklamacji; można swobodnie decydować o formie pocałunku pokoju; dowolne są czas i miejsce puryfikacji naczyń liturgicznych, sposób wspólnego dziękczynienia oraz miejsce odmówienia modlitwy pokomunijnej. Mamy możliwość wyboru tekstów i melodii; swoboda w wyborze formularza mszalnego, czytań, prefacji, modlitw eucharystycznych, oracji i formuł błogosławieństwa. Istnieje również swoboda (w określonych granicach) w kształtowaniu przestrzeni kościelnej. Różne są także możliwości odnośnie kształtu chleba, naczyń i paramentów liturgicznych, zmieniać się może liczba i podział funkcji liturgicznych.

Podobnie we wszystkich częściach odnowionego rytuału i pontyfikału znaleźć można ogromną ilość różnych form, obrzędów, modlitw, tekstów i melodii które są pozostawione do wyboru celebransa. Instrukcje poprzedzające nowe obrzędy sakramentów zawsze przekazują szafarzowi szereg uprawnień co do dostosowania obrzędu do okoliczności miejsca, sytuacji i osób; powinien on uwzględnić rozmaite potrzeby i życzenia wiernych. O wyborze poszczególnych form i elementów winno decydować nie zamiłowanie i subiektywne racje celebransa lecz możliwości i duchowe potrzeby konkretnej wspólnoty (por. WOMR 313, 316, 318, 322, 325, 329, 332, 341).

Związek z omawianym tu zagadnieniem ma sama forma zobowiązalności przepisów rubrycystycznych, zawartych w nowych księgach liturgicznych. Nowe przepisy są ujęte raczej jako zachęta i zalecenie niż jako nakaz i zobowiązanie — jak to było dawniej. *Wprowadzenie ogólne do Mszału Rzymskiego* rzadko używa zwrotów wyrażających żądanie lub nakaz. Takie zwroty jak *debet, oportet, necesse est, tenetur, requirit* stosuje jedynie w przypadkach, gdy chodzi o podstawowe zasady pastoralne (WOMR 12, 15, 23, 35, 44, 55, 60, 257, 271, 282, 297, 313, 314). *Wprowadzenie* na ogół, jeśli nie podsuwa możliwości wyboru form (zazwyczaj przez wyrażenia: *potest, si casus fert, vel, sive, aut*), to opisuje dany obrzęd jedynie w formie orzekającej lub wyrażającej życzenie, zachętę czy upomnienie. Nieraz poleca pewne formy jako lepsze, bez ścisłego zobowiązania do ich stosowania. Skala tych wyrażeń jest bardzo szeroka i często niełatwo jest „oddać" dokładnie sens łacińskich zwro-

[27] Zob. B. Snela, *Przestrzeń kościelna*, w: *Liturgika ogólna*, Lublin 1973, 171-245.

[28] Zob. K. Richter, *Spontaneität. Kreativität und liturgische Ordnung nach dem neuen Missale*, Bibel und Liturgie 45(1970) 7—14.

tów[29]. Taki charakter zobowiązania przepisów świadczy jednak o ich wielkiej elastyczności; zawsze pozostają one na służbie zgromadzenia liturgicznego.

Pluralizm form i elastyczność przepisów odnowionej liturgii usprawiedliwia natura znaku. Znak jest dla człowieka, więc musi być czytelny, zrozumiały, dzięki zmienności zależnej od konkretnej sytuacji. Gdy chodzi o dawną liturgię, której znaki „skostniały" straciły wyrazistość, to jej sens, jej treść wewnętrzna, poznawana była nie w sposób naturalny, bezpośrednio przez znaki, lecz za pomocą powtórzeń, wyjaśnień, komentarzy. Jej znaki stały się tylko dalekimi sygnałami tajemnicy, niezdolnymi do jej przekazania uczestniczącym.

W odnowionej liturgii swoboda w wyborze obrzędów i tekstów pozwala celebransowi dostosować ją do poziomu umysłowego i możliwości percepcyjnych zgromadzenia. Ponadto wymienność elementów ułatwia wykorzenienie niebezpiecznego przekonania, że skuteczność sakramentów jest istotnie związana ze stałością nawet drugorzędnych formuł.

ks. Jerzy Grześkowiak, Lublin

2. Modlitwy eucharystyczne dla mszy z dziećmi oraz „o pojednaniu"

Uwzględniając prośby wielu konferencji biskupów Paweł VI w dniu 23 X 1973 r. zlecił Kongregacji Kultu Bożego opracowanie trzech schematów modlitw eucharystycznych dla mszy z dziećmi. W dniu 29 tegoż miesiąca zaś zezwolił, aby przygotowano również modlitwę eucharystyczną z okazji Roku Świętego, która mogłaby być również zastosowana we mszach „o pojednanie".

Kongregacja powołała specjalny zespół redakcyjny, który opracował trzy schematy modlitw eucharystycznych dla mszy z dziećmi i dwa schematy *de reconciliatione*. Ojciec Święty, po zapoznaniu się z projektami, zadecydował w dniu 26 X 1974 co następuje:

1) Przedłożone modlitwy eucharystyczne zatwierdza się *ad experimentum* na okres trzech lat, do końca roku 1977. Modlitwa *de reconciliatione* może być użyta w ramach specjalnych celebracji, których tematem jest pojednanie i pokuta, zwłaszcza w okresie Wielkiego Postu oraz z okazji pielgrzymek lub innych zgromadzeń duchownych (*conventus spiritualis*). Tekstów tych nie wolno włączać do oficjalnych wydań Mszału rzymskiego.

2) Powyższe modlitwy eucharystyczne zostaną przesłane przewodniczącym tych konferencji biskupów, które o nie poproszą. Każda konferencja może wybrać dla swojego terytorium tylko jedną z modlitw przewidzianych dla mszy z dziećmi i jedną dla mszy „o pojednanie".

3) Z wybranych tekstów należy sporządzić przekład na język narodowy i przełożyć do zatwierdzenia kongregacji.

4) Modlitwy eucharystyczne dla mszy z dziećmi mogą być użyte tylko w ramach mszy, w których uczestniczą same dzieci albo w których dzieci stanowią większość uczestników.

Przez dzieci należy rozumieć, zgodnie z dyrektorium o mszach z dziećmi, dzieci, które nie weszły jeszcze w okres rozwoju psychicznego zwany „okresem preadolescencji".

Te decyzje Ojca Świętego zawiera dekret Kongregacji Kultu Bożego z dnia 1 XI 1974, opublikowany w Notitiae nr 101 styczeń 1975). W tym samym numerze wydrukowane zostały również *Praenotanda* do tekstów nowych modlitw eucharystycznych.

---

[29] Por. E. J. Lengeling, *Die neue Ordnung der Eucharistiefeier, art. cyt. 138-142.*

Praenotanda do modlitw eucharystycznych dla mszy z dziećmi zawierają następujące ciekawsze wskazania:

1) Na wstępie podane są teksty, których nie należy zmieniać, aby nie powstała zbyt wielka różnica pomiędzy mszą dla dorosłych a mszą dla dzieci. Należą tutaj: dialogi przed prefacją, *Sanctus* oraz słowa konsekracji, które w myśl konstytucji apostolskiej *„Missale Romanum* powinny być jednakowe we wszystkich kanonach.

2) Dla jaśniejszego rozróżnienia słów konsekracji wypowiadanych nad chlebem i winem od słów dotyczących dalszego sprawowania obrzędu jako Pamiątki Pana, przed słowami „To czyńcie na moją pamiątkę" wprowadzone zostało zdanie: „Następnie powiedział do nich".

3) Każda z modlitw eucharystycznych dla dzieci zawiera zasadniczo wszystkie te elementy, z których powinna się składać w myśl art. 55 IGMR każda modlitwa eucharystyczna.

4) Chociaż starano się o język łatwiejszy i zrozumialszy dla dzieci, redaktorzy starali się uniknąć niebezpieczeństwa infantylizmu.

5) Mając na uwadze ogólne zasady dyrektoriatu o mszach z dziećmi (AAS 66, 1974, 36) o czynnym uczestnictwie dzieci we mszy, powiększono liczbę aklamacji, tak jednakże, aby nie zaciemniać charakteru modlitwy eucharystycznej jako modlitwy prezydencjalnej.

6) Opracowano trzy teksty modlitw eucharystycznych dla dzieci, aby łatwiej można było wybrać modlitwę odpowiadającą zróżnicowanym kulturom i mentalności różnych ludów.

7) Konferencje biskupów wybierając jeden z tekstów i przygotowując jego tłumaczenie powinny zlecić tę pracę zespołowi złożonemu z mężczyzn i kobiet kompetentnych nie tylko w problemach liturgicznych, ale również w kwestiach pedagogicznych, katechetycznych językowych i muzycznych. Zespół taki z kolei winien mieć to na uwadze, że tekst łaciński w tym wypadku nie jest przeznaczony do użytku liturgicznego, dlatego nie chodzi tylko o jego prosty i wierny przekład, ale o dostosowanie, z zachowaniem zasadniczej struktury i substancji, do duchowości danego języka i mentalności dzieci. Przy sporządzaniu przekładów należy uwzględnić również rodzaj literacki poszczególnych części modlitwy eucharystycznej.

8) W dalszym ciągu *Praenotanda* zawierają konkretne wskazania dotyczące zastosowania liturgicznego nowych modlitw, zwłaszcza dotyczące sposobu śpiewania aklamacji. Aklamacja po konsekracji zostaje przesunięta po anamnezie celebransa, aby dzieci łatwiej uchwyciły związek pomiędzy słowami Pana „To czyńcie na moją pamiątkę" a anamnezą. Przed dialogiem prefacyjnym dzieci mogą włączać szczególne intencje dziękczynne.

9) Dzieci należy przygotować do uczestnictwa we Mszy św. przez staranną katechezę, która szczególnie powinna objaśnić teksty nowej modlitwy eucharystycznej.

10) Do przekładu danej modlitwy eucharystycznej należy włączyć wszystkie rubryki zawarte w tekście łacińskim. Nie trzeba jednak włączać rubryk specjalnych dotyczących mszy koncelebrowanej, bo biorąc pod uwagę psychikę dzieci, należy powstrzymywać się od koncelebry przy mszach dla dzieci.

Praenotanda dotyczące modlitw eucharystycznych dla mszy *de reconciliatione* są o wiele krótsze i zawierają tylko 4 punkty. Punkt pierwszy uzasadnia potrzebę tych modlitw tym, żeby intencje Roku Świętego ciągle przypominane przez Ojca Świętego znalazły swój oddźwięk również w liturgii eucharystycznej nie wyłączając kanonu. Punkt drugi mówi, że konferencje biskupów mogą wybrać dla swego terytorium jedną z tych modlitw, którą można stosować w celebracjach odpowiadających intencjom Roku Świętego, a po upływie tego roku we mszach, które w szczególny sposób chcą zbliżyć wiernym tajemnicę pojednania. Punkt trzeci mówi o strukturze tych modlitw, która odpowiada art. 55 IGMR oraz jest podobna do struktury modlitw II-

IV zawartych w *Missale Romanum*. Punkt czwarty zaznacza, że dla ułatwienia tłumaczenia dodano do każdej modlitwy przykład przekładu na jeden z języków zachodnich.

Na podstawie Notitiae 11(1975)4-12

opracował F. B.

3. Nowe modlitwy eucharystyczne dla synodu Kościoła w Szwajcarii

W czasie czwartej sesji synodu Kościoła w Szwajcarii, na początku września 1974, posłużono się nowymi modlitwami eucharystycznymi, które pod koniec sierpnia zatwierdziła Stolica Apostolska. Warto odnotować to zjawisko, ponieważ stanowisko Rzymu w zakresie nowych modlitw eucharystycznych było dotychczas negatywne. Wkrótce bowiem po wejściu w życie czterech modlitw eucharystycznych zaczęły napływać do Kongregacji Kultu Bożego projekty nowych, sformułowanych wokół jednej idei przewodniej. Kiedy w 1972 r. Konferencja Episkopatu Szwajcarii wystąpiła z prośbą o zatwierdzenie nowych modlitw eucharystycznych, otrzymała również negatywną odpowiedź, która dawała jednak jakąś nadzieję. Końcowe bowiem słowa odpowiedzi brzmiały „tylko jakieś szczególniejsze okoliczności upoważniają do tworzenia nowych anafor i wprowadzania ich do liturgii". Za taką okoliczność uznano Krajowy Synod Kościoła w Szwajcarii. Powołano komisję złożoną z proboszczów, liturgistów, biskupów, która pod kierunkiem opata Grzegorza Holzherra przygotowała propozycję nowych modlitw. Konferencja Biskupów afirmowała je i przesłała do Rzymu celem ostatecznego zatwierdzenia. Odpowiedź przyszła pozytywna. Trzystronicowe uzasadnienie wstępne podaje między innymi że:

— w przepowiadaniu wiary współczesnemu człowiekowi wielka modlitwa eucharystyczna zajmuje ważne miejsce i tę możliwość należy wykorzystać,
— wystarczającą okoliczność upoważniającą do wprowadzenia nowych anafor może stanowić synod.
— przeżycie synodu winno znaleźć swoje odbicie nie tylko w modlitwie powszechnej, lecz także w sercu liturgii, w modlitwie eucharystycznej.

Dokument kongregacji zatwierdza cztery modlitwy z zaznaczeniem, że są one przeznaczone dla synodu Kościoła w Szwajcarii: *Hochgebet Synode 72 für die Kirche in der Schweiz.*

Modlitwy zbudowano wokół czterech wielkich idei przewodnich

1. Bóg prowadzi Kościół,
2. Jezus naszą Drogą,
3. Jezus nie przechodzi obojętnie wobec żadnej nędzy.
4. Kościół na drodze do jedności.

W kompozycji zachowano strukturę dotychczasowych anafor. Poniżej podajemy tłumaczenie pierwszej z tych modlitw.

Bóg prowadzi Kościół.

Dziękujemy Ci Boże, nasz Ojcze za to, że powołałeś nas do życia i na jego drogach nie pozostawiasz nas nigdy samymi. Zawsze jesteś dla nas.

Kiedyś prowadziłeś Izraela, Twój Lud poprzez bezdroża pustyni. Dziś towarzyszysz Kościołowi w mocy Twojego Ducha.

Twój Syn prowadzi nas przez drogi naszego życia do radości życia wiecznego. Dlatego ze wszystkimi aniołami i świętymi wychwalamy Twoją wielkość i chwałę. Święty, Święty...

Wielbimy Cię Ojcze Święty. Ty zawsze idziesz z nami przez życie szczególnie zaś wtedy, gdy Jezus, Syn Twój, gromadzi nas na Ucztę Miłości, gdy jak uczniom z Emaus wyjaśnia nam Pisma i łamie z nami Chleb. Dlatego prosimy Cię, Wszechmogący Boże, wylej moc Twojego Ducha na chleb i wino, aby Jezus Chrystus uobecnił się wśród nas z Swoim Ciałem i Krwią.

Kiedy nadeszła godzina, aby Jezus został uwielbiony przez Ciebie, Ojcze Święty, umiłowawszy swoich, którzy byli na świecie do końca ich umiłował, i gdy spożywali wieczerzę wziął chleb, błogosławił, łamał i rozdawał swoim uczniom mówiąc: (tu następują słowa konsekracji i dalszy ciąg jak w czwartej modlitwie eucharystycznej dotychczas używanej).

Ojcze najlepszy, oto święcimy Pamiątkę naszego Pojednania i głosimy dzieło Twojej miłości, które spełnił Twój Syn, gdy przez cierpienie i śmierć przeszedł do nowego życia i został wyniesiony do Twojej chwały.

Spojrzyj na tę ofiarę, na Chrystusa, który z Ciałem i Krwią oddaje się Tobie i nam w darze, który otwiera nam drogę do Ciebie naszego Ojca.

Miłosierny Boże udziel nam Ducha Miłości, Ducha Twojego Syna. Wzmocnij nas przez udział w twej Uczcie abyśmy wszyscy wierzący i kapłani, nasz Biskup N... i nasz Papież N... radośnie i z ufnością kroczyli drogą naszego życia i promieniowali wiarą i nadzieją.

Panie zmiłuj się nad naszymi braćmi i siostrami, którzy w pokoju Chrystusa odeszli i nad wszystkimi zmarłymi, których wiarę jedynie Ty znałeś i prowadź ich ku zmartwychwstaniu. Kiedy zakończymy naszą ziemską wędrówkę przyjmij nas do Twojego Królestwa, w którym oczekujemy zawsze pełni życia i szczęścia. Pozwól nam w łączności z Najświętszą Dziewicą i Bogarodzicą Maryją, z Apostołami i Męczennikami, ze świętym N i wszystkimi świętymi, Ciebie chwalić i wysławiać przez Pana naszego Jezusa Chrystusa przez Niego, w Nim ...

ks. Bogusław Nadolski TChr. Poznań

II. URZĘDY I SŁUŻBY

Niższe święcenia a t.zw. posługi wprowadzone przez „Ministeria quaedam"

Postanowienia zawarte w *motu proprio* Pawła VI *Ministeria quaedam* z 15 sierpnia 1972 dotyczące zniesienia tzw. niższych święceń i wprowadzenia posług *(ministeria)* lektora i akolity wciąż pozostają w Polsce niezrealizowane, a nawet nie widać, żeby się ktoś poważnie zastanawiał nad tym zagadnieniem. Wprawdzie w seminariach duchownych z konieczności udziela się już tych posług kandydatom do diakonatu i kapłaństwa, ale grozi często traktowanie ich na sposób dawnych i zniesionych niższych święceń, wskutek braku należytego zrozumienia na czym polega istota dokonanej reformy.

W tej sytuacji warto zapoznać czytelników z treścią artykułu Rogera Bèraudy poświęconego temu zagadnieniu, który ukazał się w numerze 115 „La Maison Dieu" poświęconym w całości zagadnieniu posług w zgromadzeniu chrześcijańskim[1]. Autor ukazuje jasno sens dokonanej reformy niższych święceń przez naświetlenie kontekstu historycznego oraz dyskusji bezpośrednio przygotowujących reformę.

Dotychczasową praktykę tzw. niższych święceń określił Sobór Trydencki w kanonie 17 dekretu *De reformatione* z 15 lipca 1563 r. Niższe święcenia są tam ujęte jako stopnie przygotowujące do kapłaństwa i to bardziej na płaszczyźnie duchowej, ascetycznej niż jako faktycznie wykonywane posługi. W tym celu wprowadzono przepis o tzw. interstycjach czyli ustalonych okresach czasu pomiędzy przyjęciem poszczególnych święceń.

Pierwszy projekt reformy niższych święceń opracowany w roku 1971 w oparciu o opinie zasięgnięte poprzez konferencje biskupów, idzie całkowicie

[1] *Les ministères institués dans „Ministeria quaedam" et „Ad pascendum"*, LMD 1973, nr 115, 86-96.

po linii przyjętej przez Sobór Trydencki. Reforma wyrażałaby się tylko w zredukowaniu niższych święceń do dwóch, mianowicie lektoratu i akolitatu. Poza tym projekt utrzymuje zasadę, że niższe święcenia są przeznaczone wyłącznie dla kleryków, których mają stopniowo prowadzić do święceń diakonatu, podtrzymuje także wymaganie interstycji pomiędzy obrzędem przyjęcia do stanu duchownego a lektoratem, lektoratem i akolitatem oraz akolitatem i diakonatem.

W stosunku do powyższego projektu definitywny tekst *Ministeria quaedam* przyjmuje inne zupełnie założenia i stanowi prawdziwą reformę w nowy sposób rozwiązującą całe zagadnienie.

Założeniem podstawowym dokumentu jest stwierdzenie, że funkcje liturgiczne lektora i akolity są faktycznie dziś wykonywane przez laików. I dlatego, stwierdza dokument, *opportunum videtur praxim hanc recognoscere eamque hodiernis necessitatibus accomodare.* Konsekwentnie więc *Ministeria quaedam* rezygnuje z koncepcji niższych święceń i ustanawia urzędy liturgiczne lektora i akolity dla świeckich, udzielane nie drogą święceń (*ordinatio*), lecz prostego ustanowienia (*institutio*): *Congrit autem rei veritate et hodierno mentis habitu, ut ministeria, de quibus supra, non amplius minores ordines vocentur; eorumque vero collatio non „ordinatio" sed „institutio" appelletur.* Oderwanie posług liturgicznych od pojęcia święceń sprawia, że nie są one odniesione do święceń kapłańskich, jako stopień przygotowujący do nich i częściowa już partycypacja w wynikających z nich uprawnieniach, ale opierają się raczej na kapłaństwie wspólnym wiernych oraz na sakramentach chrztu i bierzmowania. Znowu trzeba tu podkreślić istotną różnicę pomiędzy sformułowaniami zawartymi w projekcie dokumentu a ostateczną jego redakcją. W projekcie mowa jest o tym, że świeccy czasem *ad actum* spełniają funkcje właściwe niższym święceniom, co jednak należy uważać za sytuację wyjątkową i funkcję „zastępczą": *Quodsi contingat, ut fideles quoque, religiosi vel laici vi receptis Baptismatis, quo Christo incorporantur et configurantur, aliquando nonnulla ex muneribus Minorum Ordinum propriis, ad actum exerceant, non ideo horum Ordinum momentum decrescere dicendum est; eorundem enim munerum exercitium proprie pertinet ad clericos in Minoribus constitutos.*

W dokumencie promulgowanym natomiast znajdujemy proste stwierdzenie: *Ministeria christifidelibus laicis committi possunt, ita ut candidatis ad sacramentum ordinis reservata non habeantur.*

W nowej sytuacji powstaje inny zupełnie problem, mianowicie czym uzasadnić sformułowane w *Ministeria quaedam* oraz *Ad pascendum* zobowiązanie przyszłych diakonów do przyjęcia posług lektora i akolity? (*Candidatis ad Diaconatum... et ad Presbyteratum ministeria Lectoris et Acolythi debent recipere, nisi ea jam receperint).* Otóż przyjęcie tych posług samo w sobie nie jest koniecznym stopniem do diakonatu czy do kapłaństwa, ale jest uzasadnione w obu dokumentach (*Ministeria quaedam; Ad pascendum*) motywami należącymi do porządku pedagogicznego: *Candidati ad Diaconatum et ad Sacerdotium ministeria Lectoris et Acolythi recipere... et per congruum tempus exercere debent, quo melius disponantur ad futura munera Verbi et Altaris; Peculiari autem ratione convenit, ut ministeria Lectoris et Acolythi committantur iis, qui ut candidati ad ordinem sacrum specialiter se Deo et Ecclesiae devovere capiunt. Ecclesiae enim... valde opportunum existimet ut sacrorum ordinum candidati tum studio tum exercitio, quod gradatim fiat, ministerii Verbi et Altaris, duplicem hunc sacerdotalis muneris aspectum familiari consuetudine perspiciant atque meditentur.*

Dokonana powyżej analiza dokumentów dotyczących reformy niższych święceń i wprowadzenie posług liturgicznych lektora i akolity nasuwa dwa wnioski dotyczące sytuacji w Polsce na tym odcinku odnowy liturgicznej:

1) Nie można poprzestać na wykonaniu postanowień zawartych w powyż-

szych dokumentach, które odnoszą się do kandydatów do święceń diakonatu i kapłaństwa przebywających w seminariach duchownych. Należy przygotować zarządzenia wykonawcze określające warunki udzielania posług lektora i akolity w naszych warunkach ludziom świeckim.

2) W seminariach duchownych należy zabiegać o to, aby tzw. posługi były nie tylko „zaliczane" jako warunek przyjęcia święceń, lecz aby były faktycznie wykonywane przez odpowiedni okres czasu jako element formacji liturgicznej alumnów.

ks. Franciszek Blachnicki, Lublin

III. DIAKONIA SZTUKI

1. Graduale Romanum 1974

Nowa księga liturgiczna, której pełny tytuł brzmi *Graduale Sacrosanctae Romanae Ecclesiae de Tempore et de Sanctis (primum Sancti Pii X iussu restitutum et editum, Pauli VI Pontificis Maximi cura nunc recognitum, ad exemplar „Ordinis Cantus Missae" dispositum et rhythmicis signis a solesmensibus monachis diligenter ornatum)*, ukazał się w Solesmes pod datą 1974. Jak wynika już z tytułu, jest to pełne wydanie *Ordinis Cantus Missae* (OCM) z 24 czerwca 1972 r. Po raz pierwszy po II Soborze Watykańskim nazwę *Graduale* połączono z półoficjalnym uzaniem znaków solesmeńskich takich jak kropki przy nutach, epizemy, znaki rytmiczne. Nie jest to wszakże wydanie typiczne (takim pozostaje OCM), lecz prywatne, o czym wyraźnie mówi przypis na s. 8. Wytyczony przez OCM podział księgi został tu zachowany: *Proprium de Tempore, Comunia, Proprium de Sanctis, Missae Rituales, Missae ad Diversa, Missae Votivae, Liturgia Defunctorum ,Cantus in Ordine Missae occurrentes.* Obok tego dodano jeszcze *Appendix* i *Cantus ad usum monasteriorum Ordinis S. Benedicti.* Każda część poprzedzona jest objaśnieniami zaczerpniętymi z OCM, a dotyczącymi sposobu wykonania i zasad doboru repertuaru w poszczególnych okresach liturgicznych czy świętach. W samym repertuarze przedstawionym przez omawianą księgę opuszczono niektóre śpiewy neogregoriańskie z poprzedniego *Graduale Romanum,* zwłaszcza z uroczystości świętych. W myśl zasad OCM przesunięto w wielu wypadkach *asteriscus,* by intonacja obejmowała jakąś logiczną frazę muzyczną. Ponadto, co jest nowością, umieszczono przy poszczególnych śpiewach sygle informujące skąd wzięty jest tekst (z psalmów, innych ksiąg Pisma św. ojców Kościoła, innych autorów). Przy introitach na niektóre większe święta (np. *In Nativitate Domini — ad Missam in Nocte, In Epiphania Domini, Missa vespertina in Coena Domini* i in.) podano *in extenso* większą ilość wersetów psalmowych. Pozostałe introity mają jak dotąd tylko 1 wiersz psalmu jako wzorzec. Inne wybrane wiersze zaznaczono syglami. Również numery psalmów i ich wierszy umieszczono przy antyfonach komunijnych. A oto niektóre szczegółowe zmiany:

1. Propium de tempore.

a. Treść poszczególnych śpiewów, dostosowano do charakteru okresu oraz czytań przypadających w danym cyklu. W związku z tym niektóre niedziele posiadają po dwa introity (np. XVI i XVII okresu zwykłego), kilka graduałów *(hebdomada XVI per annum),* śpiewów *alleluia* (XIV, XV, XVI i inne), po dwie antyfony na przygotowanie darów *(hebdomada XIX)* oraz najczęściej po dwie antyfony komunijne. Ten ostatni śpiew jest ściśle związany z tekstem Ewangelii. Gdy więc np. w V niedzielę W. Postu czyta się Ewangelię o śmierci Łazarza — przypada *communio — Videns Dominus flentes sorores La-*

zari, gdy zaś przypada Ewangelia o grzesznej kobiecie — śpiewa się *Nemo te condemnavit mulier.*

b. Zamiast graduału raz po raz pojawia się responsorium nie będące dotąd graduałem np. *Sabbato infra hebdomadam V Quadragesimae* ma dwie możliwości: graduale *Tenuisti* lub *pro Graduali — resp. Collegerunt.* W uroczystości Trójcy św. można śpiewać graduał *Benedictus es, Domine, qui intueris abyssos* lub hymn *Benedictus es Domine Deus patrum nostrorum.*

c. W Niedzielę Palmową Męki i Śmierci Pana do antyfony *Hosanna filio David* śpiewanej przed poświęceniem palm dodano niektóre wiersze ps. 117.

d. Antyfonę *Ubi caritas et amor* śpiewaną zgodnie z OCM na przygotowanie darów w Mszy Wieczornej Wieczerzy Pańskiej, zmieniono na „*Ubi caritas est vera.*

e. Liturgia czytań Wigilii Paschalnej posiada następujące responsoria: *Jubilate Domino omnis terra, Qui confidunt, Cantemus Domino, Laudate Dominum, Vinea facta ets, Attende caelum, Sicut cervus,* Przed Ewangelią śpiewa się trzykrotne *Alleluia* z wersetem *Confitemini. Communio* mszy Wigilii Paschalnej to albo *Pascha nostrum* z ps. 117, albo ant. *Alleluia* z ps. 33.

2. Communia

Ta część obejmuje dawne *Commune Sanctorum.* Charakterystyczną cechą układu jest osobny zestaw introitów, graduałów, traktusów, alleluia, offertorium i *communio.* Stanowi to w pewnym stopniu nawiązanie do układu w średniowiecznych graduałach rękopiśmiennych.

3. Proprium de Sanctis.

Poszczególne święta posiadają zasadniczo tylko zestawy śpiewów z odpowiednimi odnośnikami. W całości podaje się tylko te śpiewy, które albo dotąd nie zachodziły w poprzednich częściach, albo też są właściwe dla danego święta.

Widoczna zmiana dotyczy dnia 2 lutego *(In Praesentatione Domini).* Na rozpoczęcie uroczystej liturgii światła zaproponowano ant. *Ecce Dominus noster* zaczerpniętą z II nieszporów II Niedzieli Adwentu, obok antyfony *Lumen ad revelationem.* Tę ostatnią jednakże przeznaczono zasadniczo na śpiew podczas procesji.

4. Missae Rituales, ad Diversa et Votivae.

Tak zatytułowano wspólnie cały dział obejmujący trzy części. Podział jest zgodny z *Missale Romanum 1970* i OCM. *Graduale* podaje tylko zestawy śpiewów, podobnie jak to miało miejsce przy *Proprium de Sanctis.*

5. Liturgia Defunctorum.

Cała liturgia za zmarłych została przepracowana zgodnie z OCM oraz *Ordo Exsequiarum.* W jej skład wchodzą msze za zmarłych (dorosłych), msze za zmarłe ochrzczone dzieci oraz liturgia pogrzebu.

a. W mszach za zmarłych zwiększono liczbę poszczególnych śpiewów (introity, graduały, traktusy, alleluia, offertoria i komunio). Opuszczono natomiast sekwencję *Dies irae.* Najpopularniejszy introit *Requiem aeternam* posiada więcej wierszy z ps. 64. Melodię dotychczasową poprawiono na używaną wersję tonu VI psalmodii introitalnej.

b. Zaproponowano teksty i melodie do psalmów z *Ordo Exsequiarum* przy poszczególnych stacjach pogrzebu. Zaczerpnięto je głównie z dawnego *Officium Defunctorum* oraz oficjum W. Piątku i W. Soboty. Obok tego *Ad ultimam commendationem et valedictionem* podano zestaw responsoriów z pominięciem resp. *Libera me, Domine, de morte aeterna.*

6. Cantus in Ordine Missae occurrentes.

a. Śpiewy podczas niedzielnego pokropienia wodą święconą: trzy melodie do *Asperges me* z fakultatywnym ps. 50 oraz w okresie paschalnym *Vidi aquam* bez psalmu.

b. śpiewy *Ordinarium Missae* zachowują zasadniczo dotychczasowy układ XVIII schematów mszalnych, śpiewy poza tymi schematami *ad libitum* oraz sześć melodii *Credo*.

c. Pozostałe śpiewy to melodie do znaku krzyża, oracji, czytań, *Pater noster* (3 mel.), embolizmu i modlitwy o pokój *(Domine Iesu Christe)*, a także błogosławieństwa końcowego.

7. Appendix

Dodatek obejmuje Litanię do WW. świętych (wersję dłuższą — krótsza została podana przy Wigilii Paschalnej), *Te Deum* (2 mel.) oraz śpiewy częściej używane np. *Veni Creator*, hymny do Najśw. Sakramentu.

8. Ad usum monasteriorum Ordinis S. Benedicti. Na tę część składają się *Missae propriae Ordinis Sancti Benedicti* zawierające m. in. formularz na uroczystość św. Benedykta (11 lipca) z własną sekwencją *Laeta dies magni ducis* oraz *Ordo Exsequiarum* z melodiami monastycznymi.

Całość księgi łącznie z indeksami obejmuje 918 stron.

To wyczerpujące wydanie gregoriańskich śpiewów mszalnych zamyka w zasadzie odnowę liturgii mszalnej. Należy dodać, iż stanowi ono cenną pomoc także dla liturgii sprawowanej w językach narodowych jako wzorzec doboru śpiewów i sposobu ich wykonywania.

ks. Ireneusz Pawlak, Lublin

2. Jazz w Kościele

Zjawisko powstawania zespołów instrumentalno-wokalnych w środowiskach kościelnych w Polsce, mające ponad 10-letnią przeszłość, stanowi typowy produkt kultury masowej, którego rynkiem zbytu stał się w tym przypadku kościół jako miejsce architektoniczo-akustyczne, do niedawna trudno dostępne i nieosiągalne dla odtwórczości muzycznej typu jazzowego. Intensywność tego zjawiska, zresztą niekontrolowanego w Kościele, stała się dziś zagadnieniem, które zmusza nas do stawiania zasadniczych pytań o sens i wartość tworzącej się niekiedy przypadkowo literatury muzycznej dla celów kościelno-liturgicznych. Bez wątpienia, należy podejść do tego zjawiska z dużą dozą cierpliwości, nie rzucając obelg, starając się spojrzeć na to zagadnienie od strony uwarunkowań historycznych, presji szerzących się w świecie comb jazzowych, sytuacji młodego pokolenia w świecie oraz ogólnej kontestacji młodzieży wobec dotychczasowego stanu wiary i ujmowania Ewangelii przez starsze pokolenie. Przeanalizujmy więc pierwiastki jazzowych adaptacji, ich wpływ, zależności i agresję, jaką dokonano w polskiej muzyce religijnej i kościelno-liturgicznej poprzez młodzieżowe zespoły instrumentalno-wokalne wersji beatowej.

Jazz to *par excellence* muzyka małych zespołów, w terminologii jazzowej nazwanych „combami", w odróżnieniu od zespołów większych „big bandowych". Integracja elementów instrumentalnych i kompozycyjnych o cechach warunkowej improwizacji, stwarza możliwości autentycznej wypowiedzi jazzowej. Nie można określać „combem" zespołu, w którym wykonuje się sola, bez powiązania i integracji wewnętrznej.

Dave Brubeck określa następująco sytuację comb w jazzie: „W jazzie dzisiejszym najważniejsze jest to, że podtrzymuje on poczucie wzajemnej przynależności w danej grupie". Jest to niejako socjologiczny aspekt jazzu o więzi politycznej, filozoficznej, historycznej, a także religijnej. Struktura jazzu to równoczesność jednostki i kolektywu swobody i przymusu. W drodze se-

lekcji ukazać można pierwsze znakomite comba: „Red Hot Peppers (1926-1930) Jelly Roll Mortona oraz „Hot Five" (1928) Armstronga z Earlem Hinesem. Dwukierunkowa realizacja muzyczna stawiała przed wykonawcami zarówno pisane aranże, jak i możliwość improwizacyjną wymagającą przynajmniej półgodzinnego zgrania się zespołu, podczas którego na podstawie ramowego aranżu uzyskiwano obraz wizji jazzowej.[1]

Lata trzydzieste przynoszą w jazzie powstawanie w ramach dużych orkiestr zespołów mniejszych. Najwybitniejsze „bands within the bands" wywodziły się z orkiestry Duke Ellingtona. Innowacje harmoniczne i melodyczne w jazzie combowym przypadają na koniec lat trzydziestych.

Najcharakterystyczniejsze comba lat pięćdziesiątych to: kwartet Gerry Mulligana, „Modern Jazz Quartet", Trio Jimmy Giuffre'a. Z końcem lat czterdziestych, wibrafonista Red Norvo wraz z gitarzystą Talem Farlowem i kontrabasistą Charlie Mingusem utworzyli trio, wykonujące wzorową kameralną muzykę jazzową. Dotychczasowa ewolucja dopełniała się w „Modern Jazz Quartet", który wywarł ogromny wpływ, czerpiąc inspirację z dawnej muzyki. W nowoczesnych combach emancypacja instrumentów ulegała przemianie wartościującej w zakresie kontrabasu, gitary i perkusji. Instrumenty pozostawały w relacji dialogu i wzajemnego podporządkowania na sposób interpersonalnych powiązań i współzależności. Współczesna muzyka combowa cechuje się większą intymnością, nie jest już głośna i dzika. W procesie doskonalenia muzyka ta zyskała większe możliwości wypowiedzi. Jack Montrose, aranżer kalifornijski, podejmie zasadę: „wszystkie linie, najdrobniejsze nawet niuanse, muszą być wyraźnie słyszalne, i to zarówno jeśli chodzi o to, skąd biorą początek i dokąd dążą — poziomo, jak i w stosunku do innych głosów — pionowo. W każdej dziedzinie sztuki przyniesie to korzyść praktyce, jeżeli — gdy zachodzi potrzeba — namiętność będzie kontrolowana przez dyscyplinę, a podświadomość przez świadomość"[2].

Należałoby jeszcze przeanalizować zagadnienie udziału gitary w jazzie, która została wprowadzona do środowisk kościelnych, świątyń i udziału liturgii. Instrument ten, jakkolwiek historia jego sięga średnich wieków, jednak dzięki muzyce jazzowej zrobił karierę dopiero w czasach nam współczesnych. Odkrywcą gitary stał się niepodzielnie Charlie Christian zmarły w 1942 r., odkrywca nowych horyzontów w zakresie techniki, harmoniki i melodyki. Przed nim gitara była przede wszystkim instrumentem o funkcji rytmicznej i harmoniczno-akompaniującej. W muzyce popularnej i ludowej murzyńskich niewolników gitara była najważniejszym instrumentem i często jedynym, używanym przy wykonywaniu bluesów, workingów i dawnych bluesów-ballad. Tradycyjna funkcyjność gitary ograniczała się do wykonawstwa linii melodycznej, zanim nastąpił właściwy styl gry gitarowej. W grze gitarowej zaznaczył się charakterystyczny kontrast polegający na strukturaliźmie wykonawczym, w jednym przypadku — rytmiczno-akordowym, w drugim — solistycznym, „single note". Czołowym przedstawicielem stylu rytmiczno-akordowego jest Freddie Greene. „Single note style" reprezentują Al Casey i Lonnie Johson.

W latach trzydziestych i czterdziestych na kontynencie europejskim znany jest muzyk jazzowy — Django Reihardt, wraz ze swoim kwintetem składającym się z trzech gitar, skrzypiec i kontrabasu; którego cygańska melancholia wykonawcza urzekała amerykańskich muzyków jazzowych. Gitara elektrycznie wzmocniona wchodzi w użycie poprzez Charlie Christiana oraz pierwszego wirtuoza tego instrumentu Eddie Durhama w latach trzydziestych i czterdziestych pozostawiając na uboczu dotychczas panującą gitarę tradycyjną.

---

[1] Joahim Ernst Berendt, *Wszystko o jazzie*, Kraków 1969,
[2] J. E. Berendt, *dz. cyt.*, 330.

W tychże latach w zespole Basiego dochodzi do zgrania się kontrastującego gitary solowej z gitarą rytmiczną. Największym wydarzeniem od czasów Charlie Christiana w grze gitarowej jest Wes Montgomery: Gitara, która z zawrotną szybkością zrobiła karierę, karmiąc niewybredne gusta jazzowych melomanów, niepostrzeżenie zaczyna ustępować innym instrumentom w celu wyrazistej przejrzystości strukturalej utworu. Jedynie zapóźniony w rozwoju odczuć estetycznych rynek polskich zapotrzebowań nadal lubuje się w płytkiej i technicznie zubożałej muzyce gitarowych zespołów. Gitara znika coraz częściej z grupy rytmicznej, nowocześni muzycy jazzowi odżegnują się od niej.

Naszkicowane powyżej tło historyczne może nas doprowadzić do wartościujących ocen fenomenu istniejących u nas zespołów działających przy kościołach miejskich i wiejskich, akademickich i katedralnych. Otrzymaliśmy w spadku muzykę jazzową, której inni chcieli się pozbyć. Zanim jednak dojdziemy do końcowych stwierdzeń, zajmijmy się jeszcze jednym aspektem muzyki jazzowej, tzw. „spiritualsami".

Negro Spirituals są to pieśni religijne Murzynów amerykańskich, które stały się jednym ze źródeł jazzu klasycznego. Gospel song jest nowoczesną formą spiritualsu, bardziej żywiołową w swej strukturze, jazzową odmienną od dawnej, spokrewnionej z europejską muzyką kościelną, a także z white spirituals — białymi spiritualsami XIX wieku. Blues jest świecką formą spritualsu i gospel songu; inaczej mówiąc — gospel song i spirituals są religijnymi formami bluesa. Stąd nic więc dziwnego, że śpiewaczka murzyńska Alberty Hunter powie: „Bluesy są dla mnie (...) niemal religią. Bluesy są jak spiritualsy — czymś niemal świętym"[3]. Śpiewak bluesowy T-Bone Walker pisze: „Naturalnie w bluesie wiele wywodzi się z kościoła. Pierwsze w swoim życiu boogie-woogie usłyszałem w kościele. Było to w kościele Św. Ducha w Dallas, w Teksasie. Sądzę, że boogie-woogie było tam rodzajem bluesa. A pastor często wygłaszał kazanie w tonie bluesa... Wielu ludzi myśli, że kiedyś, gdy nic już nie zrobię jako śpiewak, zastanę pastorem — ze względu na sposób, w jaki śpiewam bluesa. Mówię oni, że to brzmi jak kazanie"[4].

Atmosfera niektórych kościołów protestanckich w Stanach Zjednoczonych w swej formie muzycznej niewiele różni się od atmosfery panującej na koncercie jazzowym czy w jazzowym klubie. Te same rytmy panują niepodzielnie, te same „beats" i ten sam swing w muzyce; te same występują instrumenty jazzowe — saksofony, puzony, trąbki i perkusja; występują typowe dla boogie-woogie figury basowe, bluesowe struktury oraz ludzie w zachwycie wyklaskujący rytm dłońmi, a w końcu tańczący. Klimat świątyń katolickich, a zwłaszcza „białych" jest różny od świątyń murzyńskich.

Wypada zaznaczyć, że nowoczesne gospel songs stały się dochodowym interesem po roku 1945. Dzięki wydawnictwom nutowym i masowo tłoczonym płytom, świat białych poznał gospel songs oraz atmosferę kościołów na Harlemie murzyńskim. Gospel songs opanowane zostały przez rytmy kowbojskie, rytmy hillbilly, mamba, walca i boogie-woogie, a przede wszystkim przez towarzyszący im mocny, porywający beat jazzowy.

Związki łączące murzyńską muzykę religijną z muzyką jazzową są silne, o czym nie można zapominać, a wypowiedzi przedstawicieli murzyńskich jeszcze bardziej potwierdzają prawdziwość tego stwierdzenia: „Co jest duszą jazzu? — pyta siebie Milt Jackson, czołowy wibrafonista. — Jest nią to, co wychodzi z twej jaźni. W moim przypadku to, co słyszałem i czułem w muzyce mojego Kościoła. To wywarło przemożny wpływ na moją karierę. Każdy chce wiedzieć, skąd pochodzi mój styl funky. A więc pochodzi

[3] J. E. Berendt, *dz. cyt.*, 132.
[4] *Tamże.*

z kościoła". Na płycie Ray Charlesa podaje swój komentarz Gary Kramer: „Istotą rythm and bluesowych płyt Ray Charlesa jest dla muzyków jazzowych silny element gospelsu. Zbyt rzadko podkreśla się ważność związków między murzyńską muzyką religijną a jazzem."

W murzyńskiej muzyce religijnej i jazzowej jest głęboko zakorzeniona, uboga i spauperyzowana muzyka beatowych zespołów, wdzierająca się do naszych kościołów. Jest to wytwór podkultury murzyńskiej wtłaczany siłą w naszą rzeczywistość.

Mógłby ktoś powiedzieć, że ta muzyka to nowoczesność elementów w melodyce i harmonice. Dla ludzi nieuświadomionych może muzyka jazzowa nosi znamię nowoczesności. Jednak i melodyka i harmonika jazzowa pokrywa się z tradycją europejską. Jazz należący wprawdzie do najbardziej rewolucyjnych zjawisk naszego stulecia, jest w melodyce i harmonice na wskroś tradycjonalny. Język harmoniczny jazzu pokrywa się z językiem harmonicznym popularnej muzyki rozrywkowej i tanecznej. Tagtime, jazz nowoorleański i dixieland bazują na harmoniach pod każdym względem jednoznacznych z akordami stosowanymi w polkach, marszach i walcach, na tonice oraz dominancie.

Wracając do zagadnienia muzyki religijnej w Polsce, trzeba powiedzieć, że przeważająca większość zespołów muzykujących to zespoły komercjalne nie mające nic wspólnego z jazzem, choć będące pod jego przemożnym wpływem. Skład instrumentalny tych zespołów jest pozostałością z okresów rozwojowych muzyki jazzowej na kontynencie amerykańskim. Mimo doskonałości technicznej instrumentu, jakim jest gitara elektryczna, prezentowana jest ona w niejednym przypadku przez bardzo przeciętnego wykonawcę.

Dotąd powszechnie panuje elektryczna gitara w stereotypowym układzie: solo, rytm, bas z dodaniem perkusji, organów i niekiedy jeszcze innego instrumentu wprowadzonego niby jako nowość. W muzyce popularnej, rozrywkowej, świeckiej, jak też i religijnej, liturgicznej i kościelnej panuje niepodzielnie żywiołowa masówka.

Autentyczny rythm and blues, zupełnie nieświadomie, jako mechanizm warunkujący, stał się skomercjalizowanym big beatem powszechnie stosowanym przez zespoły kościelne. Nieustannie naśladuje się to, co zagraniczne, choćby nawet banalne, ponieważ taka jest konsekwencja mody. W muzyce kościelnej o predylekcjach beatowych nastąpił zastój wyrażający się zwłaszcza w całym niezmiennym instrumentarium stosowanym od początku aż do dnia dzisiejszego. Na tle muzyki kościelnej typu popularnego obecnie stosowanej, relatywizm muzyki dawnych okresów wraz z instrumentem kościelnym (organy) pogłębił się znacznie, choć jako instrument koncertowy przeżywają one renseans w kościele i w salach koncertowych.

Wielu ludziom zjawisko muzycznego zaangażowania młodzieży, twórczości masowej i zespołów muzykujących w kościele, może wydawać się czymś postępowym i nowoczesnym. Tak jednak nie jest. Poul Bernhardt w książce o jazzie wydanej w roku 1927 już wtedy pisał: „...daje się zauważyć zrównoważenie wartości funkcjonalnych o tyle, że perkusja schodzi na plan dalszy. W ogóle zespół jazzowy stara się coraz częściej unikać młodzieżowej manierycznej przesady, prymitywnych dowcipów, hałaśliwości. O dobroci zespołu świadczy teraz (tzn. w r. 1927; przyp. aut.) raczej harmoniczne i rytmiczne zgranie, możliwie największa dyscyplina, która o najpóźniejszej nawet godzinie nie pozwala lekceważyć najdrobniejszych choćby zasad wykonawczych (...). Wykształca się nowy styl o cechach dojrzałej i zwartej muzyki kameralnej". Bernhardt snuje dalsze przypuszczenia, że nastąpi „logicznie uzasadniony powrót do dawnych konstrukcyjnych form. Ale dawne, z autonomicznego ducha muzyki poczęte formy wypełniać będzie nowy duch, nowy, bardziej rygorystyczny rodzaj napięcia i odprężenia, nowa, barwniej-

sza harmonizacja, śmielsze wariacje, swobodniejsza kontrapunktura, bardziej wyrafinowana instrumentacja."

Skoro Bernhardt, do takich stwierdzeń doszedł już w roku 1927 to my musimy uznać naszą niższość, polegającą na bezkrytycznym zadowoleniu z istniejącego stanu rzeczy w muzyce kościelnej uprawianej przez zespoły instrumentalno-wokalne typu beat.

Nie stawiam rozwiązań w tej kwestii, ale jedynie sygnalizuję sytuację kompletnej pustki i jałowości muzycznej, bezsensu twórczego w dziale form muzyki liturgicznej, idealizacji wytwórczości zagranicznej bezkrytycznie poddawanej transplantacji na terenie muzyki kościelnej w Polsce twórczości niekontrolowanej szerzącej się w wielu ośrodkach diecezjalnych i zakonnych.

Byłoby błędem idealizować muzykę kościelną minionych okresów, ale również byłoby dużym nieporozumieniem przyjmować bezkrytycznie muzyczne wytwory murzyńskiej podkultury jazzowej z wszelkimi jej przejawami.

ks. Zbigniew Malinowski SDB, Czerwinsk

IV. LITURGICZNA WSPÓLNOTA

1. „Wspólnoty i liturgie"

Znane, belgijskie czasopismo liturgiczno-pastoralne „Paroisse et liturgie", zmieniło, począwszy od numeru 1/1975, swój tytuł na „Communautés et liturgies".

Uzasadniając tę zmianę tytułu, redakcja w słowie wstępnym pierwszego numery ukazującego się pod zmienionym tytułem, podkreśla, że nie oznacza to zerwania z tradycją czasopisma, przeciwnie, jest wyrazem ewolucji idącej po linii zasad przyjętych na samym początku.

Dwumiesięcznik „Paroisse et liturgie" założony w roku 1946, uważał się za kontynuacje wydawnictwa zatytułowanego „Bulletin paroissial et liturgique" zapoczątkowanego przez O. Gasparda Lefebvre. Celem tego biuletynu było przeszczepienie dążeń i wysiłków odnowy liturgicznej na teren parafialny. Kiedy biuletyn został przekształcony w czasopismo (kwartalnik, potem dwumiesięcznik) pod tytułem „Parafia a liturgia", pozostało ono wierne początkowej tradycji. Obecna zmiana tytułu jest spowodowana nie tyle przez zmianę orientacji i celu czasopisma, ile przez zmianę roli i koncepcji parafii w posoborowym Kościele. Parafia z pewnością nie umarła. Pozostała ona ważnym ośrodkiem gromadzącym chrześcijan, ośrodkiem kultu i duszpasterstwa. Nie posiada jednak już monopolu w tych sprawach, nie można jej roli absolutyzować. Powstają inne ośrodki, których parafie nie traktują jako konkurencji ale jako swoje uzupełnienie. Poza tym coraz więcej jest chrześcijan, którzy grupują się poza ramami parafii.

Termin „wspólnoty" obejmuje wszystkie ośrodki skupiające chrześcijan, bez wykluczania parafii. Ci, którzy dążą do odnowienia i ożywienia parafii, chcą osiągnąć ten cel właśnie przez przeniknięcie jej duchem wspólnotowym i przekształcenie jej, jeżeli nie we wspólnotę, to przynajmniej we „wspólnotę wspólnot".

Z drugiej strony, zwłaszcza od II Soboru Watykańskiego, sama liturgia przechodzi głęboką ewolucję, która wyraża się szczególnie w dążeniu do dostosowania się do sytuacji zgromadzeń i wspólnot, które ją sprawują. Dlatego uwaga koncentruje się nie tyle na liturgii jako takiej, ile na konkretnych liturgiach, które są wyrazem i środkiem urzeczywistniania się Kościoła w poszczególnych wspólnotach.

Tytuł czasopisma „Wspólnoty i liturgie" odpowiada więc dokładnie sy-

tuacji, w jakiej chce ono kontynuować swoją tradycyjną linię. Z drugiej strony — możemy dodać od siebie — wyraża on trafnie to, co stanowi kluczowe problemy i punkty krystalizacyjne odnowy liturgii Kościoła na obecnym etapie.

F.B.

2. Wspólnotowy charakter odnowionej liturgii sakramentu małżeństwa

Zanim omówimy kształt odnowionej liturgii sakramentu małżeństwa, kilka uwag historycznych o jej rozwoju, a następnie o aspektach teologicznych. Historia liturgii sakramentu małżeństwa obrazuje jak pogłębiała się świadomość chrześcijańska w tej dziedzinie, jak rozwijał się i kształtował ten znak liturgiczny. W odróżnieniu do liturgii Mszy św., której zasadniczy kształt uformował się w czasach dowodu istnienia jakiejś liturgii tego sakramentu. Nowożeńcy chrześcijańscy, zgodnie z dotychczasowymi zwyczajami, wyrażali swój konsens w domu, w ramach rodzinnych. Byli jednak od samego początku świadomi, że zawierają małżeństwo „w Chrystusie". Dowodem tego są przekazy ikonograficzne oraz płaskorzeźby na sarkofagach starochrześcijańskich. Spotykamy tam np. Chrystusa, który łączy parę małżeńską, widzimy ręce młodych połączone na księdze Ewangelii i Chrystusa wkładającego im na głowy wieńce. Ze starych dotychczasowych zwyczajów usunięto jedynie szczegóły pogańskie, niezgodne z chrześcijaństwem .

W w. IV i V źródła mówią o błogosławieństwie kapłana podczas *velatio nuptialis*. Pierwszy dokładny opis tej uroczystości podaje św. Paulin z Noli (†403). Sakramentarze z Werony oraz gelazjański i gregoriański zawierają formularze Mszy św. z nowożeńcami wraz z błogosławieństwem (w. VII-VIII).

Tak było przez całe pierwsze tysiąclecie chrześcijaństwa. Pod koniec tego okresu (w. IX—X), ówczesne rozluźnienie obyczajów i nadużycia (porywanie niewiast) rodzą większą potrzebę opieki i kontroli Kościoła nad instytucją małżeństwa. Chodzi przede wszystkim o dobrowolność konsensu i wolność od przeszkód. Wytwarza się teraz zwyczaj zawierania małżeństwa i wyrażania konsensu *in facie Ecclesiae*. To, co dotychczas dokonywało się w domach prywatnych, odbywa się obecnie przed bramą świątyni, wobec kapłana. Tak jest w pierwszej połowie w. XII, w regionach anglo-normandzkich.

Polskie odrębności wytwarzają się około w. XV. Należą do nich dwie obrączki zamiast jednej, wiązanie rąk stułą, formuła przysięgi potwierdzająca przyrzeczenie małżeńskie. Sobór Trydencki ustala zasadę, że ważne małżeństwo zawiera się wobec proboszcza i dwóch świadków.

Vaticanum II przynosi jako rzecz nową odkreślenie, że sakrament małżeństwa sprawowany jest zasadniczo w ramach Mszy św., a jeśli poza Mszą św., to poprzedzony jest liturgią słowa połączony z Komunią św. W pewnym sensie wracamy więc do pierwszego okresu Kościoła. Msza św. staje się pierwszym i głównym elementem małżeństwa.

Treść teologiczna

Podstawową treść teologiczną wyraża zasada postawiona przez KL 78: „Zwyczajnie małżeństwo należy zawierać podczas mszy św., po odczytaniu Ewangelii oraz homilii, a przed modlitwą wiernych". Nie jest to postanowienie o charakterze czysto ceremonialnym, zmierzające do „uświetnienia" uroczystości. Jego celem jest ukazać:

a) Związek sakramentu małżeństwa z tajemnicą paschalną jako źródłem wszystkich sakramentów (KL 61). Przez swą mękę i śmierć uwieńczoną zmartwychwstaniem, Chrystus objawił swą ofiarną miłość ku Kościołowi, aby go uczynić swą czystą Oblubienicą, bez skazy i zmarszczki. W każdej Mszy św. uobecnia się ten akt zbawczej miłości Chrystusa, który oczyszcza i uś-

więca Kościół. Wypada więc, aby małżeństwo chrześcijańskie, będąc znakiem tej miłości Chrystusa i Kościoła, było zawierane podczas Mszy św.

b) Związek wszystkich sakramentów z Eucharystią. Św. Tomasz poucza: wszystkie sakramenty przygotowują nas do sprawowania lub przyjmowania Eucharystii, w przyjęciu wszystkich sakramentów kryje się *votum* przyjęcia Eucharystii. Ona jest źródłem całego życia Kościoła i wszystkich łask sakramentalnych.

c) Ofiarny charakter życia małżeńskiego: oboje mają być sobie wierni w doli i niedoli, ich miłość zakłada gotowość podejmowania ofiar względem siebie oraz na rzecz dzieci, którym mają dać życie i chrześcijańskie wychowanie. Msza św. winna się stać źródłem ich postawy ofiarnej. Z drugiej strony, na każdą Mszę św. niedzielną w ciągu swego życia (w miarę możności małżonkowie powinni w niej brać udział wspólnie, a potem z dziećmi) mają przynosić osiągnięcia życia małżeńskiego i rodzinnego. KK 34 uczy, że także życie małżeńskie i rodzinne, „jeśli odbywają się w Duchu", są duchową ofiarą, jaką świeccy chrześcijanie składają wraz z Chrystusem Bogu w Eucharystii.

Dokładna analiza perykop skrypturystycznych oraz modlitw nowego OSM jest kopalnią dalszego bogactwa myśli teologicznych dotyczących małżeństwa.

Wskazania ogólne

Przechodząc do omówienia odnowionego kształtu liturgii sakramentu małżeństwa, podkreślimy najpierw pewne zasady i dezyderaty natury ogólnej, potem wskazania szczegółowe.

Każde liturgiczne spotkanie sakramentalne z Chrystusem dokonuje się w ramach zgromadzenia: ono ukazuje Kościół, a zarazem go buduje. Szczególnym znakiem Kościoła jest zgromadzenie eucharystyczne. Wnioskiem powyższych stwierdzeń są dwa wskazania duszpasterskie:

1) wszyscy goście weselni, na czele z nupturientami, powinni czynnie uczestniczyć w liturgii sakramentu,
2) należy dążyć do równoczesnego, łącznego błogosławienia kilku lub więcej małżeństw w ramach jednej Mszy św.

Olbrzymia większość naszych „ślubów" to dialog księdza z organistą i ewentualnie solistą nad głowami obecnych, którzy nie tylko nie uczestniczą czynnie, ale nawet nie najlepiej rozumieją przebieg samej liturgii. Rozwiązanie problemu nie jest łatwe, a to z uwagi na fakt, że uczestnicy liturgii:
— pochodzą z różnych parafii i wspólnot,
— najczęściej, w znacznym procesie należą do stojących przy drzwiach naszych świątyń, tworzących tam swoisty „kościół milczący",
— nieraz wątpliwa jest ich wiara.

Ten fakt trzeba uwzględnić kształtując konkretnie liturgię sakramentu w danej sytuacji. „Kapłani bowiem są dla wszystkich sługami Ewangelii Chrystusa" (OSM 9). W takiej rzeczywistości dążyć trzeba do rozwiązania problemu świadomego i rzeczywistego uczestnictwa w liturgii wszystkich obecnych. Trzeba jednak stwierdzić, że zagadnienie to jest ściśle zależne od prawdziwej odnowy liturgii mszalnej w naszych świątyniach. Podczas mszy św. przede wszystkim kształtuje się liturgiczna pobożność naszych wiernych i jej wyraz. Trzeba więc dążyć wytrwale do tego, aby Msza św. stawała się coraz pełniej rodzinnym zgromadzeniem, którego członkowie dzielą między siebie poszczególne funkcje, włączają się wewnętrznie i zewnętrznie w czynności wspólnotowe jak śpiewy, procesje itd.

Wydaje się konieczne ustalenie niektórych śpiewów wspólnych dla terenu diecezji, a nawet Polski i faktyczne ich wyuczenie. Mogą to być pieśni śpiewane również przy innych okazjach, w niedziele i święta. Byłoby to podstawą nadziei, że dojdziemy do wspólnej modlitwy w zgromadzeniu tak specyficznym jak liturgia sakramentu małżeństwa. Miejsce szczególne należy się hymnowi

Veni Creator. Czas najwyższy nauczyć wszystkich choć tej pieśni. Szkoda tylko, że pozwalając wyraźnie na inną melodię (OSM s. 110), nie uczyniono tego w odniesieniu do innego tłumaczenia. W całej Polsce znane jest *Przybądź Duchu Stworzycielu* śpiewane dawniej przez wszystkich przed kazaniem. Melodia więcej „polska" wciągnęłaby stosunkowo cały kościół, praca byłaby ułatwiona, zachowana tradycja. Można żywić nadzieję, że brak ten zostanie usunięty odpowiednią decyzją czynników kompetentnych.

Wspólnotowemu charakterowi liturgii sakramentu małżeństwa nie odpowiadają solowe występy, różnych nie zawsze najlepszych, śpiewaków czy muzyków. W ramach odnowionej liturgii nie ma dla nich miejsca (najwyżej przed lub po niej).

Pomocą w dążeniu do wytworzenia wspólnotowego charakteru liturgii sakramentu małżeństwa będzie równoczesne, łączne błogosławienie wielu par. W ten sposób zgromadzi się więcej parafian miejscowych, „ukształtowanych" liturgicznie według „stylu" swojej parafii, wspólnoty. Oczywiście osiągnięcie łącznego błogosławienia wielu par, jest z pewnością rzeczą trudną, na przeszkodzie stoją uparcie ciasny indywidualizm współczesnych ludzi, a nieraz zabobon.

Dążąc do rozwiązania tego problemu, trzeba ustalić pewne zasady i zwyczaje. Teologia uczy, że Kościół jest rodziną Bożą, że Eucharystia jest najdoskonalszym znakiem tej rodziny, że szczególną cząstką rodziny Kościoła jest wspólnota parafialna, a ślub podobnie jak chrzest nie jest tylko sprawą prywatną nupturientów.

Odpowiednie zwyczaje można wprowadzić do parafii przez pewne uprzywilejowanie równoczesnego błogosławienia kilku par małżeńskich. Oto kilka propozycji odnośnie tego problemu:

1) Odprawia się tylko jedną Mszę św. ślubną przed południem i jedną po południu w tym samym dniu. Kto nie chce się włączyć w liturgię wspólnotową, tym samym rezygnuje ze ślubu w ramach Mszy św. Msze św. ślubne co godzinę są bolesnym nieporozumieniem, Eucharystia jest bowiem w swej istocie znakiem jedności Kościoła, w Mszy św. Chrystus nie chce nas dzielić, lecz gromadzić w jedno.
2) Nie skraca się liturgii sakramentu małżeństwa poza Mszą św. Według OSM 6 należą do niej cztery elementy; w tym liturgia słowa i Komunia św. eucharystyczna. Sakramentu małżeństwa poza Mszą św. pragną wierni, którzy słabo rozumieją sens Eucharystii i jej powiązania z sakramentem małżeństwa. Skracając liturgię słowa i inne części liturgi małżeństwa, wyrządzamy im krzywdę, gdyż pozbawiamy ich tego pokarmu, jaki jest im szczególnie pitrzebny.
3) Staramy się organizować wspólne przygotowanie do małżeństwa wszystkich par w tym samym okresie. Zależnie od wielkości parafii, podobnie jak w odniesieniu do sakramentu chrztu, można ustalić kilka terminów przyjmowania „zapowiedzi". W parafiach mniejszych wystarczyłoby cztery razy w roku, np. przed Adwentem, Wielkim Postem, w maju i sierpniu.
4) Pomocą skuteczną i cenną w dążeniu do wspólnotowego błogosławieństwa większej ilości par małżeńskich byłoby uznanie jednej Mszy św. w sobotnie popołudnie za Mszę św. niedzielną. Podstawy prawne daje Stolica Święta. Względy duszpasterskie zalecałyby ewentualną pisemną próbę narzeczonych o ten przywilej, skierowaną do ordynariusza względnie jego delegata. W świadomości wierzących, którzy w ogromnej większości opuszczają wtedy Mszę św. niedzielną, proponowane postępowanie zachowywałoby przekonanie o obowiązku niedzielnym. Praktyka obecna wywołuje skutek zupełnie odwrotny. Piszący te słowa usłyszał w rozmowie z narzeczonymi takie zdanie: „Msza św. nie musi

być taka ważna, jak ksiądz mówi. Wszyscy księża dają ślub w sobotę, tylko proboszcz jest taki uparty".

5) Pomocą na drodze do łączenia wielu par małżeńskich w czasie jednej Mszy św. będzie wybranie najodpowiedniejszej godziny i szczególna „oprawa" liturgiczna w tych wypadkach przygotowana.

Wskazania szczegółowe

Przechodząc do szczegółowego omówienia kolejnych elementów odnowionej liturgii sakramentu małżeństwa trzeba stwierdzić, że zmian w stosunku do *Collectio Rituum* jest dość dużo. Niektóre rzutują poważnie na „kształt" odnowy. Oto skrótowe ich wyliczenie:

— dotychczas wszystko odbywało się przed stołem ołtarzowym. Obecnie wykorzystuje się wszystkie trzy punkty w presbiterium: miejsce przewodniczącego, ambona, stół ołtarzowy,
— zaleca się wyraźnie serdeczne powitanie nupturientów,
— *Veni Creator,* zastąpione pieśnią wejścia, przestaje być pierwszą modlitwą tej liturgii,
— po pieśni wejścia wprowadzono: aklamację powitalną, święte milczenie, modlitwę wejścia,
— obowiązkowa jest liturgia słowa z homilią,
— pytania przed przysięgą kieruje celebrans nie do każdego osobno, lecz razem do obojga,
— przysięgę małżeńską poprzedza modlitwa *Veni Creator,*
— błogosławienie obrączek oraz ich wzajemne nałożenie sobie przez nowożeńców przesunięto na moment po potwierdzeniu małżeństwa,
— postawa stojąca podczas całej liturgii sakramentu,
— otrzymujemy w miejsce jednego formularza mszalnego — trzy, bogate w treści na dzień zawierania sakramentu małżeństwa oraz dwa jubileuszowe (na 25 i 50-lecie),
— modlitwa „konsekracyjna" (trzy w miejsce jednej, a nawet cztery, cfr nr 75) obejmuje oboje nowożeńców, należy ją stosować i poza Mszą św. oraz również w odniesieniu do wdowy,
— Komunia św. pod dwoma postaciami,
— Komunia św. pod jedną postacią w ramach ślubu poza Mszą św.,
— końcowe błogosławieństwo dla wszystkich obecnych za każdym razem.

Liturgia sakramentu małżeństwa

Rozpoczyna się śpiewem wejścia, którym może być pieśń okresowa, albo ułożona specjalnie na tę okoliczność, albo — w uroczystości, jeśli ślub jest w ramach Mszy św. — odpowiednia do tejże uroczystości. Nupturienci zajmują przygotowane dla nich miejsca w pobliżu ołtarza. Celebrans, oddawszy hołd ołtarzowi przez ukłon, względnie również Chrystusowi obecnemu w postaciach eucharystycznych przez uklęknięcie, zajmuje to samo miejsce, z którego przewodniczy Mszy św. podczas liturgii słowa. Zwrócony do zgromadzonych, pozdrawia ich jedną z aklamacji powitalnych i wypowiada komentarz wstępny, w którym wita nupturientów oraz wprowadza wszystkich w rozpoczynającą się liturgię sakramentu. Rzeczą ogromnie ważną jest, aby komentarz nie był zimnym, urzędowym, suchym odczytaniem gotowej formułki. Kościół jest rodziną Bożą, a odpowiedni komentarz nadaje się w sposób szczególny do wytworzenia rodzinnej atmosfery.

Po tym komentarzu wprowadzającym następuje obowiązkowo chwila świętego milczenia, potrzebna uczestnikom na zastanowienie się, na osobistą modlitwę, uświadomienie sobie obecności Chrystusa w świętych znakach. Ciszę tę kończy odmówienie modlitwy wejścia, nazywanej również kolektą. Wy-

korzystujemy w tym celu jedną z trzech odpowiednich modlitw zawartych w formularzach mszalnych na str. 81, 87, 92.

Po odmówieniu modlitwy wejścia (całą tę liturgię zgromadzenia można opuścić błogosławiąc małżeństwo z osobą nieochrzczoną) rozpoczyna się liturgia słowa. Warto uprzytomnić sobie, że w duchu odnowy jest jak najszersze zaangażowanie uczestników liturgii do czytań, śpiewów, procesji itd. Jeśli jednak sam celebrans jest lektorem i psałterzystą, przechodzi teraz na ambonę. Liturgia słowa poprzedzająca zawarcie sakramentu poza Mszą św. powinna się składać i „z Epistoły i Ewangelii" (KL 78). W bardzo wyjątkowych wypadkach należałoby korzystać z zasady podanej w OSM na s. 38 o jednym tylko czytaniu. Pamiętać również wypada, że w tej sytuacji nie istnieje żadna przeszkoda zaśpiewania psalmu responsoryjnego, albowiem wydaje się być jak najbardziej wskazane kształtowanie w każdym wypadku liturgii słowa na wzór liturgii mszalnej. Po homilii zaleca się usilnie święte milczenie. W wypadku błogosławienia małżeństwa w ramach Mszy św. należy ukształtować tak liturgię wejścia, jak i liturgię słowa zgodnie z obowiązującymi w tym dniu przepisami i prawem Kościoła.

Liturgia sakramentu zaczyna się po chwili świętego milczenia pytaniami skierowanymi do nupturientów i przebiega w każdym wypadku identycznie aż do nałożenia obrączek. Wszyscy obecni stoją, celebrans i nowożeńcy przed stołem ołtarzowym. Należy tutaj pamiętać, że ołtarzem jest stół ustawiony twarzą do ludu, przy którym odprawiamy Mszę św., nie zaś tabernakulum, które nierzadko stoi u nas na dawnym ołtarzu.

W pytaniach skierowanych do nupturientów nie chodzi o weryfikację ich intencji, która dokonała się już podczas kanonicznego badania narzeczonych. Te pytania objawiają zgromadzonym, czym w oczach Chrystusa jest małżeństwo: związkiem dobrowolnym, nierozerwalnym, opartym na wzajemnej miłości i szacunku nastawionym z natury na zrodzenie i wychowanie potomstwa. Dlatego dialog ten powinien być słyszany przez wszystkich uczestników uroczystości.

Veni Creator — hymn umieszczony w tym miejscu, bezpośrednio przed przyrzeczeniem zawierającym sakrament małżeństwa, podkreśla dobitnie, że małżeństwo nie jest tylko umową ludzką. Małżeństwo jest szczególnym darem Boga, o którego pełnię trzeba teraz i później w życiu usilnie prosić Boga. Hymn ten — cały śpiewany w postawie stojącej — powinien być modlitwą błagalną wszystkich uczestników.

Przyrzeczenia małżeńskie wypowiadają nupturienci (nieochrzczony opuszcza przysięgę) zwróceni do siebie twarzą i pozostają w tej postawie aż do nałożenia sobie obrączek. Dokonuje się ono, razem z ich poświęceniem i to bez użycia wody święconej, dopiero po potwierdzeniu ważności małżeństwa. Obrączki są bowiem znakiem zawarcia małżeństwa; one go nie konstytuują. Najładniejsza jest trzecia formuła poświęcenia obrączek. Postępowanie w wypadku błogosławienia w czasie jednej akcji liturgicznej kilku par małżeńskich podają odpowiedni nr 40 oraz 58.

Po zawarciu sakramentu małżeństwa, dalszy ciąg liturgii różni się przede wszystkim w zależności od tego, czy dzieje się to w ramach Mszy św., czy poza nią. W pierwszym wypadku, po nałożeniu obrączek odmawia się modlitwę powszechną, a dopiero po niej (oczywiście zgodnie z wskazaniami kalendarza) wyznanie wiary. W liturgii eucharystycznej trzeba zauważyć i odpowiednio ukształtować: a) procesję z darami, b) modlitwę nad nowożeńcami, c) sposób uczestnictwa w uczcie paschalnej, d) formułę błogosławieństwa końcowego.

Procesja z darami jest liturgicznym znakiem miłości bliźniego. Będzie więc jak najbardziej na czasie zastosować się do uwagi podanej w OSM 33: „nowożeńcy mogą przynieść do ołtarza chleb i wino". Wydaje się być wskazanym, aby były to rzeczywiście ich dary dla parafii, jak również to, by przy-

nieśli hostie od wszystkich, którzy mają zamiar przystąpić do Komunii św. Są też kościoły, w których nowożeńcy w tym momencie zbierają te hostie od swoich gości; takie rozwiązanie ułatwia bardzo podanie wszystkim obecnym postaci konsekrowanych w tej właśnie Mszy św. Podobnie są wspólnoty, w których „składkę" od gości zbierają świadkowie nowożeńców, oni również zanoszą ją do ołtarza, razem z nowożeńcami przynoszącymi chleb i wino. Można by również przynieść w tym momencie podarunki dla nowożeńców. Będzie oczywiście konieczny odpowiedni komentarz wyjaśniający sens tych znaków.

Udostępniono nam obecnie trzy formuły (czwarta odnośnie nieochrzczonego) modlitwy nad nowożeńcami (s. 83—4, 89—90, 94—95). Odmawia się ją przy każdym ślubie. Poprzedza ją celebrans komentarzem i chwilą świętego milczenia, odmawia z rękami rozpostartymi, w miejscu embolizmu po *Ojcze nasz,* stojąc normalnie przy ołtarzu. Nowożeńcy zbliżają się na ten moment do ołtarza; rytuał nie wymaga od nich, aby klęczeli. Dla uniknięcia nieporozumień dobrze będzie nie dawać tej modlitwie określenia „błogosławieństwo" jak to uczyniono w OSM, rezerwując tę nazwę do formuł przeznaczonych na zakończenie liturgii. Niejasności wynikające z nieprzestrzegania tego rozróżnienia ukazuje szczególnie treść nr 55-58. Problem można rozwiązać określając formułę odmawianą po *Ojcze nasz, zgodnie* z OCM 119—121 *oratio super sponsum et sponsam,* czyli „modlitwa nad nowożeńcami" względnie oblubieńcami.

Komunia św. pod dwoma postaciami jest znakiem bogatym w treść. Może być stosowana tylko w ramach Mszy św. i zgodnie z ustaleniami ordynariusza, jak również tylko po dobrym przygotowaniu katechetycznym jako rozumiany głęboko i przeżyty znak święty.

Błogosławieństwo końcowe może mieć formułę uroczystą (str. 86, 91, 96). Wybór należy do celebransa.

Błogosławiąc małżeństwo poza Mszą św. trzeba sobie uprzytomnić, że kształt liturgii po nałożeniu obrączek jest połączeniem trzech odrębnych elementów: a) modlitwa nad nowożeńcami, b) Komunia św., c) błogosławieństwo końcowe.

OSM w nrnr 55-56 i odpowiednio 74-75, mówiąc o tych modlitwach, określają ją jako „Modlitwa powszechna i błogosławieństwo nowozaślubionych". Prostsze, a przez to zrozumiałe będzie takie wyjaśnienie: błogosławiąc sakrament małżeństwa poza mszą św. celebrans po poświęceniu i nałożeniu obrączek, odmawia po *Ojcze nasz,* w miejsce embolizmu (jedną z trzech, względnie formułę odnośnie nieochrzczonego z nr 75). W odróżnieniu jednak od Mszy św. odmawia ją przed ołtarzem; może również w miejsce ciszy, między komentarzem a modlitwą, wprowadzić kilka odpowiednich wezwań z modlitwy wiernych.

Komunia św. następuje bezpośrednio po modlitwie nad nowożeńcami. Nie należy jej udzielać w wypadku, gdy jedna ze stron jest nieochrzczona, aby nie podkreślać w ten sposób różnicy między nowożeńcami. Liturgia rozdawania Ciała Pańskiego kształtuje się tak samo jak we Mszy św. z tą tylko różnicą, że bezpośrednio po *Ojcze nasz* kapłan otwiera tabernakulum, ukazuje świętą postać Ciała i podaje przystępującym. Pokomunię (cfr OSM 60) poprzedza, podobnie jak we Mszy św., święte milczenie lub pieśń uwielbienia. Włączenie Komunii św. do liturgii sakramentu małżeństwa błogosławionego poza Mszą św. jest jak najbardziej wskazane. Przede wszystkim dlatego, że w każdym sakramencie zawarte jest *votum Eucharistiae,* a Ciało Pana jest głównym źródłem siły żywotnej dla miłości. Jest jednak i wzgląd praktyczny. Narzeczeni — zagonieni mnóstwem ostatnich sprawunków — „nie mają czasu" na poważne spotkanie sakramentalne z Chrystusem w porannych godzinach tego dnia, nierzadko faktycznie opuszczają Komunię św.

Błogosławieństwo końcowe podobnie jak w Mszy św. i z jej formularzy zaczerpnięte, może mieć kształt uroczysty lub zwyczajny. W wypadku gdy li-

turgia nie była połączona z Komunią św., może lecz nie musi być poprzedzone wspólnym *Ojcze nasz.*

Wnioski końcowe:

— odnowiona liturgia daje nam okazję pogłębienia świadomości odnośnie miejsca małżeństwa w planach Bożych,
— domaga się odnowienia katechezy o małżeństwie i w przygotowaniu narzeczonych i w liturgii sakramentu i w innych sytuacjach,
— trzeba koniecznie podkreślić problem wiary w odniesieniu do sakramentu małżeństwa (OSM 7) oraz misyjny charakter jego liturgii (OSM 9).

Konieczna jest rewizja praktyki pastoralnej. Oto kilka pytań do przemyślenia i przedyskutowania: ślub co kilkanaście minut? Msza św. ślubna co godzinę? uczestnicy: ciekawscy czy modlący się? laicyzacja tej liturgii będąca wynikiem m.in. pośpiechu; niewłaściwość ustępowania przesadnemu indywidualizmowi współczesnego człowieka; klasy? taksy (OSM 10); świecka pompa wyrażająca się w przesadnej fotomanii, w formach muzyki i śpiewu; ludzkie i rodzinne formy radości ...smutna dysproporcja: kościół i dom weselny ...

Dużo więc jest do przemyślenia, przemodlenia i odnowienia.

ks. Stanisław Hartlieb, Konarzewo