

# Bogusław Nadolski

---

## Biuletyn liturgiczny (98)

---

Collectanea Theologica 69/3, 117-150

---

1999

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN LITURGICZNY (98)

**ZAWARTOŚĆ:** I. Mater Ecclesiae. Początki i rozwój w kierunku celebracji liturgicznej. II. Omówienie dokumentu Stolicy Apostolskiej *Istruzione su alcune questioni circa la collaborazione dei laici al Ministero dei sacerdoti*. III. Przestrzeń liturgiczna epifanią związku Chrystusa z Kościołem. IV. Świętowanie Boga dzisiaj.\*

I. MATER ECCLESIAE.

Początki i rozwój w kierunku celebracji liturgicznej

Jeżeli chcielibyśmy scharakteryzować rozwój teologii, jaki dokonał się w naszym stuleciu, należałoby powiedzieć, że żyjemy w epoce odnawiającej się miłości względem Kościoła – Matki<sup>1</sup>. Taki rozwój eklezjologii wpłynął zapewne na naukę i pobożność maryjną Kościoła katolickiego i dialog ekumeniczny z Kościołem wschodnim. I rzeczywiście, mariologia w następstwie rozwoju eklezjologii, zaczęła być widziana w świetle szczególnych relacji z Kościołem. W perspektywie eklezjologicznej figura Maryi nabiera coraz to pełniejszego znaczenia. Wyraził to ostatni Sobór ekumeniczny – II Watykański, włączając zagadnienia maryjne do Konstytucji dogmatycznej w Kościele *Lumen Gentium*.

Tytuł Maryi – „Matka Kościoła”, był jednym z zagadnień teologicznych bardzo dyskutowanych w czasie obrad soborowych<sup>2</sup>. Określenie to, samo w sobie, nie było jednak w całości nowe. Pojawiało się tak w okresie patrystycznym, jak i później, w czasie rozwoju myśli teologicznej.

\* Redaktorem Biuletynu liturgicznego jest ks. Bogusław Nadolski TChr.

<sup>1</sup> Takie spostrzeżenie podaje H. Rahnner, *Maria und die Kirche*, Innsbruck 1962 [podajemy za tłumaczeniem z włoskiego: *Maria e la Chiesa*, Milano 1974; <sup>3</sup>1991], s. 15. Pierwszym, który dokonał takiego spostrzeżenia był O. Dibelius, *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlin 1926, s. 11. Na temat eklezjologii należy wspomnieć m.in.: O. Casel, *Mysterium der Ekklesia. Von der Gemeinschaft aller Erlösten in Christus Jesus. Aus Schriften und Vortägen*, Mainz 1961 [tł. z włoskiego: *Il Mistero dell' Ecclesia*, Roma 1965]; Y. Congar, „*L' Ecclesia*” ou communauté chrétienne, sujet integral de l' action liturgique, w: pr. zb., *La liturgie après Vatican II* [Unam Sanctam 66], Paris 1967, s. 241-282; G. Philips, *L' Eglise et son mystère au II<sup>e</sup> Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium*, 2 tomy, Paris 1967 [tł. z włoskiego: *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della Costituzione Lumen Gentium*, Milano 1989]<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Ważna w tym względzie jest dokumentacja zebrana i przedstawiona przez G.M. Besutti, *Lo schema mariano al Concilio Vaticano II*, Roma 1996.

## „Matka Kościoła” w okresie przedsoberowym

Patrystyka nie poddaje nam jasnego świadectwa na temat tytułu „Matka Kościoła”<sup>3</sup>. Zdawać by się mogło, że wyjątkiem jest zapis na grobie rzymskiego młodzieńca o imieniu Mago<sup>4</sup>. Uczni stwierdzają jednak, że i w tym wypadku na miejsce błąd polegający na użyciu formy *Mater Ecclesiae*, zamiast *Mater Ecclesia*<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Pierwsze porównanie pomiędzy Maryją a Kościołem spotykamy już na początku okresu patrystycznego. Znany fragment z Apokalipsy 12,1-6 stanowi podstawę biblijną takiego porównania. Dziewica z Apokalipsy przedstawia Maryję w chwale, jak i Kościół w jego cierpieniu i walce. Dlatego spotykamy dalej u Ojców rozważania na temat przywilejów i zadań Maryi i Kościoła. W związku z tym, por.: B. J. Frois, *The Women Clothed With the Sun (Apo. 12) Individual or Collective? An Exegetical Study*, Roma 1954; P. Prigent, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse* [BGBE 2], Tübingen 1959, s. 3-54; J. Sickenger, *Die Messiasmutter im 12. Kapitel der Apokalypse*, w: ThQ 126 (1946), s. 357-427.

Clemens Alexandrinus, *Pedagogus* I, 6, w: PG 8, kol. 299, przedstawia swoją myśl w następujący sposób: „O miraculum mysticum! Us quidem est universorum, et Spiritus Sanctus unus, et ipse est ubique. Una autem sola est mater virgo; mihi autem placet eam vocare Ecclesiam”. Inni pisarze chrześcijańscy, na przykład Iustinus, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, w: PG 6, 100, kol. 469-472; Irenaeus, *Adversus Haereses* III, 22, 4, w: Sch 210-211, s. 439-444; Epiphanius, *Adversus Haereses* 78,18, s: PG 42, kol. 728DC-729AB, rozpoznają w Maryi nową Ewę, która przez posłuszeństwo Bogu wydała na świat Zbawiciela, nowego Adama i przez to zrodziła ludzkość dla Boga. Niektórzy teolodzy utrzymują, że św. Ambroży był pierwszym autorem, który położył podstawy do porównania Maryi z Kościołem. Tłumaczy to fakt, że św. Ambroży i później św. Augustyn byli tymi, którzy w patrystyce zajęli się tym problemem bardziej aniżeli inni Ojcowie i jako pierwsi stworzyli bazę do zdefiniowania interesującej nas prawdy. Por. G. Phillips, *Marie et l'Eglise, un theme théologique renouvelé*, w: H. Du Manoir (wyd.), *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, t. 7, Paris 1964, s. 375; S. Folgado, *El binomio Maria-Iglesia en la Tradición patristica del s. IV-V (S.Ambrosio-S.Agustin)*, w: pr. zb., *Maria e la Chiesa oggi*, Roma 1985, s. 91-142; L. Manca, *Maria nel mistero della Chiesa. L'apporto patristico al capitolo VIII della Lumen Gentium*, Noci 1989.

<sup>4</sup> Por. M.G. Roschini, *Maria SS. solennemente proclamata da Paolo VI*, „Madre della Chiesa”, w: *Marianum* 26(1964), s. 313-315. Epitafium znajduje się obecnie w Muzeum Watykańskim i przedstawia krótki zapis. Według transkrypcji i zasad współczesnej ortografii brzmi on w następujący sposób:

„Magus, puer innocens,  
esse iam inter innocentes coepisti,  
Quam stabilis tibi haec vita est!  
Quam te laetum excipit mater ecclesiae de hoc  
mundo revertentem! Comprematur pectorum  
gemitus; statuatur fetus oculorum”;

por. H. Leclercq, *Église*, w: DACL t. 4, kol. 2237-2238.

<sup>5</sup> Por. na przykład W. Dürig, *Ist die Inschrift Magus-Epitaphs die früheste Bezeugung des neuen liturgischen Marienbegriffs „Mutter der Kirche”?* w: *Münchener Theologische Zeitschrift* 27(1976), s. 381; por. także W. Dürig, *Maria-Mutter der Kirche*, Erzabtei St. Ottilien 1985, s. 11. Błąd wydaję się tym bardziej prawdopodobny, że w napisie spotykane są także inne pomyłki ortograficzne. Por. H. Leclercq, *Église...*, kol. 2237-2238.

Pierwsze wyraźne świadectwo mówiące o Maryi, jako *Mater Ecclesiae* spotykamy u niejakiego Berengariusza, autora średniowiecznego<sup>6</sup>. Interesujące nas określenie znajdujemy w jego komentarzu do 12 rozdziału Apokalipsy. Mówi, że choć tajemnicza kobieta wskazuje na Kościół, to jednak może być utożsamiana z Maryją, która jest nazywana Matką Kościoła, ponieważ zrodziła Jego Głowę, Jezusa Chrystusa. Po- wie dalej, że jest Ona także córką Kościoła<sup>7</sup>.

Nowością powyższego tekstu jest również i to, że autor ukazuje z jednej strony Maryję jako Matkę, nieco dalej określić Ją mianem córki. Trzeba zaznaczyć, że taką myśl przejmuje również *Lumen Gentium*.

Na początku XIII w. określenia *Mater Ecclesiae* użył pewien mnich cysterski. Od- nosił je do Maryi stwierdzając, że jest Ona nie tylko Matką wszystkich wierzących, ale także Matką Kościoła<sup>8</sup>.

Formuła *Mater Ecclesiae* znajduje swoje miejsce w dziele *De sacrificio Missae* przypisywanemu przez długi czas św. Albertowi Wielkiemu<sup>9</sup>. Według niego Maryja jest Panią świata, ponieważ jest figurą i Matką Kościoła. W swoim przeczystym łonie poczęła dzieci Kościoła i przyjęła je za braci Jej Syna. Z tego tytułu jest również Matką wszystkich ludzi<sup>10</sup>.

W tym ostatnim tekście pojawia się po raz pierwszy zestawienie interesującego nas macierzyństwa z wydarzeniami zbawczymi.

<sup>6</sup> G.M. Roschini, *Maria.....*, s. 316, datuje jego pochodzenie na okres od IX do XII wieku. G. Söll, *Storia dei dogmi mariani*, Roma 1981, s. 388, identyfikuje go z Berengariuszem z Tours (+ 1088). J. Galot, *Maria la donna nell'opera di salvezza*, Roma 1984, s. 362, jest natomiast innego zdania. Coathalem ze swojej strony utożsamia go z Pseudo-Ambrozym: por. H. Coathalem, *Le parallélisme entre la Sainte Vierge dans la tradition latine jusqu'à la fin du XIIe siècle* [rozprawa doktorska napisana przy PUG], Roma 1954, s. 74 (nota 74).

<sup>7</sup> Berengaudus, *Expositio super septem visiones libri Apocalypsis* XII, 34, w: PL 17, kol. 960B: „Haec mulier [sc.: la donna dell'Apocalisse] Ecclesiam designat (...) Possumus per milie- rem in hoc loco et beatam Mariam intelligere, eo quod ipsa mater sit Ecclesiae; quia eum peperit, qui caput est Ecclesiae; et filia sit Ecclesiae, quia maximum membrum est Ecclesiae”.

<sup>8</sup> Por. *Distinctiones monasticae* III, 36-42, *De matre*, w: *Spicilegium Solesmense* III, Parisii 1855, 130b: „Et quum ipsa [sc.: Maria] sit filia universalis Ecclesiae quae est mater omnium viven- tum, ipsa etiam mater esse videtur Ecclesiae; nam quum sit certissime mater capitis, non incongrue mater esse intelligitur et corporis. mater igitur Ecclesia Mariae; et Maria mater Ecclesiae”.

<sup>9</sup> Przeciwko autentyczności tego dzieła opowiada się A. Fries, *Messerklärung und Kommuni- onstraktat keine Werke Alberts des Grossen?* w: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 2 (1995), s. 28-67: A. Fries, *Die Gedanken des Heiligen Alberts Magnus über die Gottes- mütter*, Freiburg-Schweiz 1958, s. 159-160. Za autentycznością opowiada się natomiast J. Jo- rissen, *Messerklärung und Kommunionstraktat – Werke Alberts des Grossen*, w: *Zeitschrift für katholische Theologie* 78(1956), s. 41-97.

<sup>10</sup> Por. Albertus Magnus, *De sacrificio Missae* 3, 20, nr 11, w: *Opera omnia* XXXVIII (Parisiis 1890) s. 156a „Maria domina mundi; quia figura Ecclesiae est et mater, castis visceri- bus per compassionem filios Ecclesiae concipiens, in charitate formans, et per adoptionem filios Ecclesiae fratres Filii sui perficiens, sic omnium mater est et domina”.

Od X do XIV w. wyrażenie *Mater Ecclesiae* spotykane jest w księgach liturgicznych, antyfonach i modlitwach. W antyfonarzu Hartkera, datowanym na X-XI w. znajdujemy hymn wychwalający Dziewicę Maryję Matkę Kościoła. Oto jego treść:

„Virgo clemens, Virgo pia  
Virgo dulcis, o Maria  
Exaudi preces omnium  
Ad te pie clamantium.

Virgo, mater ecclesiae  
Aeternae porta gloriae  
Ora pro nobis omnibus  
Qui tui memoriam agimus.

Gloria Dei Mater  
Cuius natus est et pater  
Esto nobis rifugium  
Apud Patrem et Filium”<sup>11</sup>.

Również w jednej z modlitw pozdrowienia (Grüss-Oration) z XIV w. znajdujemy następujący tekst;

„Ave, domina mea, mater gloriae, mater ecclesiae, mater pietatis et indulgentiae”<sup>12</sup>.

Tytuł *Mater Ecclesiae*, spotykamy także w tekstach liturgicznych Serwitów Maryi z Bolonii<sup>13</sup>. W liturgii gallikańskiej spotykamy modlitwę, w której Maryja jest nazwana Matką Kościoła niebieskiego: „O mater ecclesiae coelestis et terrestris (...)”<sup>14</sup>.

W odróżnieniu od okresu patrystycznego, począwszy od XII w. teolodzy coraz częściej interpretowali J 19,26-27, odnosząc go do uniwersalnego macierzyństwa Maryi. osobie umiłowanego ucznia dostrzegają reprezentanta całej ludzkości, a w postawie Maryi – Matkę wierzących. Oto jeden z przykładów:

---

<sup>11</sup> *Antiphonaire du B. Hartker*, w: *Paléographie musicale* 2, I, Bern 1970, s. 10.

<sup>12</sup> G.G. Meersseman, *Der Hymnos Akathistos im Abendland II*, Freiburg-Schweiz 1960, s. 166.

<sup>13</sup> Por. M. Branchesi, *I libri corali di S. Maria dei Servi di Bologna*, w: *Contributi di Storiografia Servitana*, Vicenza 1964, s. 330.

<sup>14</sup> Por. *tamże*, s. 167.

„Ecce mater tua o Syon, o ecclesia: quae est mater mea volo ut sit mater tua. Mea est mater naturalis: tua sit mater spiritualis”<sup>15</sup>.

W XVI w. św. Piotr Kanizjusz utrzymywał:

„Hinc illa non modo Dei, sed etiam Ecclesiae Mater effecta est, solaque plus orbi contulit, quam a suis parentibus filii omnes unquam in bonis accipere potuerunt”<sup>16</sup>.

Powyższe świadectwa są przykładem rozwoju przedsoborowej myśli teologicznej, dotyczącej tytułu *Mater Ecclesiae*.

Spośród papieży, którzy wyraźnie podkreślali macierzyństwo eklezjalne Maryi, trzeba wspomnieć Benedykta IV. Mówił on:

„(...) Catholica Ecclesia, Sancti Spiritus magisterio edocta eadem (...) tamquam amantissimam Matrem extrema Sponsi sui morientis voce sibi relictam, filialis pietatis affectu prosequi studiosissime semper professa est”<sup>17</sup>.

Stwierdzenie Benedykta IV ma wyjątkowe znaczenie ze względu na podkreślenie nie tylko macierzyństwa Maryi, ale także roli Ducha Świętego w życiu Kościoła.

Inny z papieży, Leon XIII, nauczał:

„Christianae gentis primitias iam tum sanctimonia exempli, auctoritate consilii, solatii suavitate, efficacitate sanctorum precum admirabiliter fovit; verissime quidem mater Ecclesiae atque magistra et regina. Apostolorum quibus largita etiam est de divinis oraculis, quae conservabat in corde suo”<sup>18</sup>.

Wspomniane wyżej świadectwa z nauczania papieskiego są jedynymi, które do czasu Jana XXIII mówiły o macierzyńskiej roli Maryi w Kościele. Niemalże w przededniu mającego się rozpocząć Soboru, Jan XXIII kilkakrotnie użył sformułowania: „Matka

---

<sup>15</sup> Por. Antoninus Florentinus, *Summa maioris* IV, 15, 2, Parisiis 1521, 271a; Laurentius Iustinianus, *De triumphali agone Christi* 18 w: *Opera omnia*, Lugduni 1628, 328D.

<sup>16</sup> Petrus Canisius, *De Maria Virgine incomparabili et Dei genitrice sacrosancta* 1, V, Ingolstadt 1577, s. 532.

<sup>17</sup> Benedykt XIV, *List Apostolski Gloriosae Dominae*, 27 IX 1748, w: *Opera omnia*, t. 16, Bullarium II, Prato 1846, s. 428b.

<sup>18</sup> Por. Leon XIII, *Encyklika Adiutricem populi*, 25 IX 1895, w: *Leonis XIII Pontificis Maximi Acta XV*, Romae 1896, s. 302.

Kościola”, nie tłumacząc jednakże jego znaczenia. Miało to miejsce w czasie homilii, czy wypowiedzi radiowych<sup>19</sup>.

Tak przedstawia się sytuacja, jeżeli chodzi o wyraźne użycie tytułu „Matka Kościoła”. Trzeba powiedzieć, że do czasu II Soboru Watykańskiego, interesujący nas tytuł nie miał częstego zastosowania tak w pobożności, jak i w nauce Kościoła. Nie oznacza to, że tradycja świadomie odrzucała wprowadzenie tego tytułu, ale jak powie J. Galot „,tak kult, jak i nauka teologiczna nie odczuwały potrzeby zgłębiania jego treści”<sup>20</sup>.

### Relacje Maryja–Kościół w pracach II Soboru Watykańskiego

We współczesnej teologii katolickiej relacje Maryja–Kościół są porównywane przez niektórych autorów do komety pojawiającej się na niebie mariologii. Chcą oni w ten sposób przedstawić nagle i nieoczekiwane pojawienie się tego fenomenu<sup>21</sup>. Oczywiście, takie stanowisko nie wydaje się uzasadnione; jest ono bardziej poetyckie, aniżeli historyczne. Z wcześniejszego studium wiemy, że zestawienie Maryja–Kościół pojawia się już na początku okresu patrystycznego, jak również w dziełach teologicznych i dokumentach papieskich<sup>22</sup>.

Należy jednak powiedzieć, że II Sobór Watykański w oparciu o przekaz Tradycji, wypracował wiele aspektów, które włączają Maryję w „misterium Chrystusa i Kościoła”. Dlatego chcemy przedstawić teraz niektóre punkty obrad soborowych, które wpłynęły na zdecydowanie na oficjalne ogłoszenie tytułu „Matki Kościoła” i tym samym dały możliwość powstania nowych tekstów liturgicznych<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> Por. Jan XXIII, *Przemówienie radiowe podczas XVI Kongresu Eucharystycznego we Włoszech*, 14 IX 1959, w: ASS 51 (1959), s. 713; *Przemówienie radiowe w ramach I Kongresu Maryjnego dla Ameryki*, 13 XI 1960, w: ASS 52 (1960), s. 980; *Przemówienie w bazylice Matki Bożej Większej w Rzymie*, 8 XII 1960, w: ASS 53 (1961), s. 505.

<sup>20</sup> J. Galot, *Maria la donna...*, s. 362.

<sup>21</sup> Por. A. Müller, *Fragen und Aussichten der heutigen Mariologie*, w: AA.Vv., *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, s. 301-317; por. także G. Phillips, *Marie et l'Eglise...*, s. 365.

<sup>22</sup> W tym celu por.: H. Coathalem, *Le parallélisme entre la sainte Vierge et l'Eglise...*; D. Fernández, *Orígenes históricos de la expresión „Mater Ecclesiae”*, w: EM 32 (1982), s. 189-200; S. Folgado, *El binomio Maria-Iglesia en la Tradición patristica...*, s. 91-142.

<sup>23</sup> W celu takiego opracowania posłużyliśmy się następującymi materiałami źródłowymi: *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*. Series prima (antepreparatoria), t. 2: *Consilia et vota Episcoporum ac Praelatorum*, Typis Polyglottis Vaticanis 1960; *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*. Series secunda (praeparatoria), t. 2: *Acta Pontificae Commissionis Centralis Praeparatoriae Concilii Oecumenici Vaticani II*, pars quarta, sessio septima (12-20 iunii 1962), Typis Polyglottis Vaticanis 1968; *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*. Cura et studio Archivi Concilii Oecumenici Vaticani II, Typis Polyglottis Vaticanis 1970-1980; R. Laurentin, *La Vierge au Concile*, Paris 1965; G.M. Besutti, *Nuove note di cronaca sullo schema mariano al Concilio Vaticano II*, w: *Marianum* 28 (1966); G.M. Besutti, *Il tema mariano negli Acta Synodalia del Vaticano II*, w: *Marianum* 35 (1973), s. 241-252; R. Casanovas Cortés, *El título „Madre de la Iglesia” en los textos y en las actas del Concilio Vaticano II*, w: EM 32 (1982), s. 237-264.

## Okres przygotowawczy Soboru

Czas, jaki upłynął od zwołania II Soboru Watykańskiego (25 stycznia 1959) aż do rozpoczęcia obrad soborowych (11 października 1962), związany był z wieloma przygotowaniem.

Dnia 17 maja w Uroczystości Zesłania Ducha Świętego, papież R o n c a l l i ustanowił Komisję Przygotowawczą Soboru. W skład Komisji weszło dwunastu przedstawicieli z różnych Kongregacji Kurii Rzymskiej, na czele której stanął sekretarz stanu, kard. Domenico T a r d i n i<sup>24</sup>.

Listem z dnia 18 czerwca 1959 r. kard. Tardini wezwał kardynałów, biskupów, jak również wyższych przełożonych zakonnych i kongregacji do zabrania głosu na temat problemów, które winny znaleźć swoje miejsce w ramach obrad soborowych<sup>25</sup>. Z podobnym apelem zwrócono się także do wszystkich uczelni katolickich<sup>26</sup>.

Mając na uwadze liczne prośby o treści mariologicznej, jakie wpłynęły do Stolicy Apostolskiej, Komisja Przygotowawcza Soboru przedstawiła schemat *De Beata Maria Virgine, Matre Dei et Matre hominum*<sup>27</sup>. Uwzględnił on wymogi ekumeniczne, oraz rozwój współczesnej mariologii, szczególnie bogaty dzięki zasługom ostatnich papieży, poczynając zwłaszcza od Piusa IX<sup>28</sup>. I tak, około 600 biskupów chciało, aby tematyka maryjna została uwzględniona w obradach soborowych; 500 z nich pragnęło definicji dogmatycznej<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> Komisja składa się z następujących przedstawicieli: Giuseppe Ferreto, Pietro Sigismondi, Antonio Samorè, Acacio Caussa, Cesare Zerba, Pietro Palazzini, Arcadio Larraona, Dino Staffa, Enrico Dante, Paolo Philippe, Pericle Felici. Por. *Acta et documenta concilio Oecumenico Vaticano II apparando*. Series I (antepreparatoria). Acta Summi Pontificis Ioannis XXIII, Typis Polyglottis Vaticanis, 1960 t. 1 s. 22-23.

<sup>25</sup> Por. *Acta et documenta... Consilia et vota Episcoporum ac Praelatorum*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1960, t. 2, s. IX; por, także pr. zb. *Dizionario del Concilio ecumenico Vaticano secondo*, Roma 1969, s. 3. Circa la preparazione del Concilio Vaticano II e gli obiettivi che voleva raggiungere Giovanni XXIII, por. *Une vie pour la vérité. J. Puyo interroge le P. Congar*, Paris 1975, s. 124-163.

<sup>26</sup> Por. *Acta ed documenta... Serie I. Studia et vota Universitatum et Facultatuum ecclesiasticarum et catholicarum*. Pars I et II, 3 tomy.

<sup>27</sup> Schemat ten był owocem obszernego opracowania. Pierwsze trzy redakcje były już gotowe na początku 1961 r. Trzecia z nich miała miejsce w Casa Il Divino Maestro. Czwarta i piąta redakcja wniosły zmiany dotyczące tytułu. Pozostałe sesje odbyły się pod przewodnictwem Komisji Teologicznej, obradującej przy Uniwersytecie „Antoniano”, oraz przy Papieskim Instytucie Mariologicznym. Por. *Circa schema Constitutionis dogmaticae de Beata Maria Virgine Matre Ecclesiae. Votum Rev. P. Caroli Balić, Periti*, Typis Polyglottis Vaticanis 1963, s. 3-7; B.M. Besutti, *Nuove note di cronaca sullo schema mariano...*, s. 14-15. Ostatnia redakcja schematu została przyjęta przez Komisję Teologiczną 20 czerwca 1962 r. Por. *Acta et Documenta Vaticano II apparando*. Series secunda (praeparatoria) t. 2: *Acta Pontificiae Commissionis Centralis Praeparatoriae Concilii Oecumenici Vaticani II*, pars quarta, sessio septima (12-20 iunii 1962), Typis Polyglottis Vaticanis 1968, s. 746-784.

<sup>28</sup> Por. AS I, 4, s. 100-102.

<sup>29</sup> Por. G. Sòll, *Storia dei dogmi mariani*, Roma 1981, s. 389.



Należy powiedzieć, że już na samym początku fazy przygotowawczej Soboru, problematyka maryjna okazała się trudna i wywołała wiele dyskusji. Związane to było z dwoma tendencjami „chrystotypiczną” i „eklezyjtyczną”, wokół których koncentrowali się mariologia przedsoborowa<sup>30</sup>. W takim klimacie problem tytułu „Matka Kościoła” został zepchnięty na dalszy plan.

#### Obrady soborowe

Maryja została nazwana Matką Kościoła już w pierwszym schemacie dekretu maryjnego. Stwierdzał on:

„Haec autem alma Parens, quae «cooperata est caritate ut fideles in Ecclesia nascerentur» non modo «supereminens» prorsusque singulare membrum Ecclesiae est, verum etiam eiusdem exemplar, immo et Mater dicitur<sup>31</sup>.”

W czasie pierwszej sesji, podczas „relatio et discussio constitutionis dogmaticae de Ecclesia” rozpoczętej 1 grudnia 1962, kardynałowie Suenens (arcybiskup Mechelen-Brussel) i Montini (arcybiskup Milano)<sup>32</sup> przekonywali w swoich wystąpieniach do tego, aby Maryja została uznana przez Sobór za Matkę Kościoła świętego:

„Hoc unum sublineo: in fine totius expositionis oculos extollamus ad Beatissimam Virginem Mariam, quae est membrum eminentissimum, typus et Mater Ecclesiae Christi (...)”<sup>33</sup>. „Cum animi gaudio audivi in hoc Concilio glorificari S. Ioseph, Ecclesiae Patronum; cum gaudio etiam maiore accipio fore ut Beata Maria Virgo ut Mater Senctae Ecclesiae a Concilio honoretur<sup>34</sup>.”

<sup>30</sup> Po raz pierwszy takie zestawienie wprowadził teolog niemiecki H. Köster, *Quid iuxta investigationes hucusque peractas tamquam minimum tribuendum sit. B.M. Virgini in cooperatione eius ad opus Redemptionis*, w: pr. zb. *Maria et Ecclesia. Acta Congressus mariologici-mariani in civitate Lourdes anno MCML VIII celebrati*, t. 2, Romae 1959, s. 22. „Placita theologorum circa partes Virginis quantumcumque diversa ad duplex genus redire videtur, prout unusquisque in munere Virginis cogitando aut conceptionem *christopicam aut ecclesiotypicam* sequitur aut inter hanc vel illam conceptionem oscillata”.

<sup>31</sup> AS I, 4, s. 92. Na temat dyskusji soborowych wokół tytułu „Matka Kościoła” zob.: R. Casanovas Cortés, *El titulo „Madre de la Iglesia...”, s. 237-264*; D. Aračić, *La dottrina mariologica negli scritti di Carlo Balić* [praca doktorska napisana przy PUL], Roma 1980, s. 87-144.

<sup>32</sup> Por. R. Laurentin, *La Vierge...*, s. 11.

<sup>33</sup> AS I, 4, s. 226.

<sup>34</sup> *Tamże*, s. 292.

Od grudnia 1962 r. wpłynęły liczne propozycje, przedstawiane tak kolegialnie, jak i indywidualnie<sup>35</sup>.

Termin „Matka Kościoła” zaczął nabierać coraz większego znaczenia, kiedy Jan XXIII, 22 kwietnia 1963 zdecydował zmianę tytułu schematu maryjnego z *De Beata Maria Virgine Matre Dei et Matre hominum* na *De Beata Maria Virgine Matre Ecclesiae*. W ten sposób nazwanie Maryi Matką Kościoła pojawiło się już w samym tytule schematu maryjnego<sup>36</sup>.

Z czasem w toku dyskusji soborowych zaczęła pojawiać się coraz częściej koncepcja połączenia dwóch schematów, tj. tego, który traktował na temat Kościoła i Maryi. Życzeniem biskupów było, aby lepiej określić związek istniejący pomiędzy Konstytucją *De Ecclesia* a dekretem dotyczącym Matki Bożej<sup>37</sup>. Zdania Ojców soborowych były tutaj podzielone<sup>38</sup>, zwłaszcza jeżeli chodzi o stronę protestancką<sup>39</sup>. Trzeba jednak przyznać, że wielu Ojców soborowych odpowiedziało się za przyjęciem takiej propozycji<sup>40</sup>.

Ustosunkowując się do tak różnych opinii dotyczących włączenia schematu maryjnego do Konstytucji o Kościele, Ojciec Święty powiedział:

„Speramus denique eandem Synodum quaestionem de schemate circa Beatam Mariam Virginem, optimam, quae possit, habituram esse enodationem: ita scilicet ut uno consensu et summa pietate agnoscatur locus longe prestantissimus, qui Matris Dei est proprius in Sancta Ecclesia, de qua praecipuus est sermo in hoc Concilio; locum dicimus, post Christum, altissimum nobisque

<sup>35</sup> Wśród pierwszych należy widzieć te, które zostały nadesłane przez biskupów Francji, Episkopatu Japonii, oraz niektórych biskupów Chile. Por. G.M. Besutti, *Note di cranaca sul Concilio Vaticano II e lo Schema*, „*De B. Maria Virgine*”, w: *Marianum* 26(1964), s. 9-10.

<sup>36</sup> Por. AS II, 3, ss. 299-300; C. Balić, *La doctrine sur la Bienheureuse Vierge Marie Mère de l'Eglise, et constitution „Lumen Gentium” du Concile Vatican II*, w: *Divinitas* 9(1965), s. 468. Trzeba powiedzieć, że zmiana dotyczyła jedynie tytułu schematu a nie jego treści. Dlatego sam tytuł nie odpowiadał zawartości schematu. Por. na przykład wypowiedzi biskupów: C. Baldini, w: AS II, 3, s. 685; A. Carli, w: AS II, 3, s. 697; B. Echeverria, w: AS II, 3, s. 712.

<sup>37</sup> Por. C. Balić, *La doctrine sur la bienheureuse Vierge Marie Mère de l'Eglise et la Constitution „Lumen Gentium” du Concile Vatican II*, w: *Divinitas* 9(1965), s. 468.

<sup>38</sup> Por. na przykład wystąpienie biskupa L. Jaeger, w AS II, 3, s. 738. Do tych przeciwnych głosów należy zaliczyć również przedstawicieli języka francuskiego, niemieckiego, oraz Konferencji Episkopatu skandynawskiego. Por.: EPISKOPI APOSTOLICAE REGIONIS OCCIDENTALIS GALLIAE, w: AS II, 3, s. 836; PP. CONCILIARES LINGVAE GERMANICAE ET CONFIDENTIAE SCANDINAVAE, w: AS II, 3, s. 842.

<sup>39</sup> Por. AS II, 3, s. 842.

<sup>40</sup> Por. na przykład wypowiedzi następujących biskupów: TH. Cooray, w: AS II, s. 701; D. Fukahori Senyemon, w: AS II, 3, s. 715; J. Gawlina, w: AS II, 3, s. 716; P. Gouyon, w AS II, 3, s. 717-720; C. Kowalski w: AS II, 3, s. 740; I. Weber w: AS II, 3, s. 810-811. EPISKOPI ANGLIAE ET CAMBRIAE, stwierdzili: „Nam Maria est Ecclesiae Mater, membrum et exemplar: cum enim sit Mater Christi est Mater omnium in quibus vivit Christus (...), w: AS II, 3, s. 819.

maxime propinquum, ita ut nomine «Matris Ecclesiae» eam possimus ornare; idque in eius honorem cedat in nostrumque solacium<sup>41</sup>.

Takie stanowisko najwyższego autorytetu Kościoła wpłynęło na zmianę sytuacji. Jakkolwiek schemat maryjny znalazł swoje miejsce w Konstytucji dogmatycznej o Kościele, to jednak uwzględniając między innymi ekumeniczny charakter Soboru zdecydowano opatrzyć go tytułem, który brzmi *De Beata Maria Virgine Deipara in mysterio Christi et Ecclesiae*<sup>42</sup>. Zamiast używać sformułowania „Matka Kościoła” widziano potrzebę zastosowania terminologii wspólnej wszystkim chrześcijanom. I tak, *Lumen Gentium* nazwało Maryję; „szczególnym członkiem Kościoła”, „Matką umiłowaną” (LG 53), „Matką żyjących” (LG 56), „Matką w porządku łaski” (LG 61), „Matką ludzkości, zwłaszcza wierzących”. Wyrażenia te wskazują pośrednio na treść, jaką chciano wyrazić w tytule „Matka Kościoła”. Trzeba zaznaczyć, że ten ostatni nie pojawił się w dokumentach soborowych.

#### Ogłoszenie tytułu „Matka Kościoła”

Dyskusje soborowe na temat tytułu „Matka Kościoła” nie zakończyły się wraz z posiedzeniami ogólnymi. Kard. Montini, wybrany na papieża, jako następca Jana XXIII przy różnych okazjach nazywał Maryję Matką Kościoła<sup>43</sup>. Utrzymywał, że Maryja nie jest jedynie figurą Kościoła, ale należy odkryć w Niej wiele relacji z odkupioną ludzkością, jak na przykład obecność Jej pośród Kościoła modlącego się w Wieczerniku. Może być zatem – powie papież – uważana i czczona jako Matka Kościoła<sup>44</sup>. Punktem kulminacyjnym w tym względzie było przemówienie Pawła VI wygłoszone bezpośrednio po ogłoszeniu konstytucji *Lumen Gentium*. Powiedział on wówczas:

„Igitur ad Beatae Virginis gloriam ad nostrumque solacium, Mariam Sanctissimam declaramus *Matrem Ecclesiae* hoc est totius populi christiani, tam fidelium quam Pastorum, qui eam Matrem amantissimam appellant; ac statuimus

<sup>41</sup> Paweł VI, *Przemówienie na zakończeniu drugiej sesji Soboru*, 4 XII 1963, w: ASS 56(1964), s. 37.

<sup>42</sup> Por. wystąpienie biskupa L. Castán wyrażające zdanie 80 Ojców soborowych, w: AS III, 2, s. 15.

<sup>43</sup> Por. Paweł VI, *Przemówienie w Castel Gandolfo*, 15 VIII 1963, w: *Insegnamenti di Paolo VI*, t. 2, Città del Vaticano 1963, s. 550; *Przemówienie w bazylice św. Klemensa*, 17 XI 1963, w: ASS 55(1963), s. 1039; *Przemówienie w czasie audiencji generalnej*, 27 V 1964, w: *Insegnamenti di Paolo VI*, t. 2, Città del Vaticano 1964, s. 890.

<sup>44</sup> Por. *tamże*.

ut suavissimo hoc nomine iam nunc universus christianus populus magis ad huc honorem Deiparae tribuat eique supplicationes anhibeat”<sup>45</sup>.

Taka decyzja papieża wywołała zaskoczenie u wielu Ojców soborowych<sup>46</sup>. Niemniej jednak myśl teologiczna Ojca Świętego dotycząca tytułu „Matka Kościoła” nie odbiegała od wskazań soborowych i ukazywała miejsce i rolę Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła<sup>47</sup>. Powyższe stanowisko najwyższego autorytetu Kościoła było potwierdzane wielokrotnie w posoborowej teologii.

Podsumowując, trzeba powiedzieć, że II Sobór Watykański wniósł wielki wkład w studium teologiczne zajmujące się relacjami Maryja–Kościół. Również na polu liturgicznym – po ogłoszeniu tytułu – rozpoczęły się pierwsze próby ustanowienia celebracji liturgicznej, uwzględniającej rolę Maryi jako Matki Kościoła<sup>48</sup>.

### Tytuł „Matka Kościoła” w liturgii pobożności

Ogłoszenie tytułu „Matka Kościoła” miało zasadnicze znaczenie dla włączenia go w życie liturgiczne. Zanim to jednak nastąpiło, trzeba było dokonać odpowiedniego przygotowania.

„Matka Kościoła” w formularzach mszalnych

Decyzja papieża sprawiła, że natychmiast po ogłoszeniu tytułu „Matka Kościoła”, do Kongregacji Kultu Bożego zaczęły napływać prośby dotyczące ustanowienia Mszy św. wotywniej o Matce Kościoła. Pierwszy projekt, zatytułowany *Beatae Mariae Virginis titulo Matris Ecclesiae* został przedstawiony Kongregacji w 1966 r. przez Zakon Serwitów Maryi<sup>49</sup> i został zatwierdzony 13 lipca 1968 r. Ten sam formularz, uwzględniając kryteria Mszału Rzymskiego promulgowanego przez Pawła VI 3 kwietnia 1969 r.,

<sup>45</sup> Paweł VI, *Przemówienie na zakończenie trzeciej sesji Soboru*, 21 XI 1964, w: ASS 56(1964), s. 1015.

<sup>46</sup> Por. R. Laurentin, *La Madonna del Vaticano II. Storia, esegesi e testo del capitolo ottavo della costituzione, „De Ecclesia”*, Bergamo 1964, s. 47. Stanowisko papieża zostało wyjaśnione przez G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione „Lumen Gentium”*, Milano 1982.

<sup>47</sup> Por. Paweł VI, *Przemówienie na zakończenie...*, s. 1015.

<sup>48</sup> Por. M.G. Garrido, *Maria, Madre de la Iglesia, en la liturgia promulgada por Pablo VI*, w: EM 32(1982), s. 223-235 (zwłaszcza s. 224-226).

<sup>49</sup> Por.: I.M. Calabuig, *Tre messe in onore della Beata Vergine „Madre Chiesa”*, w: *Marianum* 26(1974), s. 70-71; M.G. Garrido, *Maria, Madre de la Iglesia...*, s. 224-225.

został umieszczony w nowym *Proprium Missarum O.S.M.*, zatwierdzonym przez Kongregację Kultu Bożego w dniu 1 października 1971 r.<sup>50</sup>

Kolejną prośbę w tym względzie wystosował Episkopat Polski. W dniu 4 maja 1971 r. biskupi przesłali projekt Mszy wotywniej do Kongregacji<sup>51</sup> a ta z kolei zatwierdziła go 11 października 1971<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> Por. *Proprium Missarum Ordinis Fratrum Servorum B. Virginis*. Editio typica, Romae 1972, I. Antiphonale. Sacramentarium. II Lectionarium. Oto tekst tejże mszy:

*Ant. Ad introitum:* „Ingressus Angelus ad Mariam dixit: / Ave, gratia plena, Dominus tecum, / benedicta tu in mulieribus” (*Lc 1,28*).

*Collecta:* Familiae tuae, Deus institutor et rector, / qui beatam Virginem Mariam, Ecclesiae Caput enixam, / spiritalem constituisti Genetricem membrorum, / concede, eisudem almae Matris inter-ventu, / ut in Ecclesiam tuam universarum gentium transeat plenitudo.

*Super oblata:* Spiritus Sancti adventu, quaesumus, Domine, / quem Virgo Mater incessabili prece vocat in mundum, / Ecclesiae tuae oblationem in sacramentum unitatis converte.

*Praefatio:* De beata Maria Virgine I vel II vel III. Pierwsze dwie prefacje pochodzą z MR. Trzecia, natomiast w *Proprium Missarum O.S.M.* i brzmi: Vere dignum et iustum est, aequum et salutare, / te, Domine, sancte Pater, summis laudibus celebrare, / qui Iesum Christum humano generi Auctorem salutis providisti / eique supernae spei exemplar dedisti Mariam. / Humilis namque Ancilla tua / totam spem in te, Domine, collocavit: / Filium hominis, quem prophetae nuntiaverant, / spe sustinuit ac fide concepit, / eiusque operi strenua caritate inserviens / Mater facta est cunctorum viventium; / sed et ipsa, redemptionis fructus praecelsus, / soror est omnium filiorum Adae, / qui ad plenam gradientes libertatem, / suscipiunt Mariam, signum certae spei et solacii, / donec dies Domini gloriosus luceat.

*Ant. Ad communionem:* „Nuptiae factae sunt in Cana Galilaeae, / et erat Mater Iesu ibi; / tunc fecit initium signorum Iesus / et manifestavit gloriam suam, / et crederunt in eum discipuli eius” (cfr *Gv 2,1.11*).

*Post communionem:* Sumpto, Domine, pignore redemptionis et vitae, / supplices adprecamur / ut Ecclesia tua, materna Virginis ope, / et Evangelii praeconio universas gentes erudiat / et Spiritus effusione orbem terrarum adimpleat.

*Lectioes:* Lectio I: *At 1,12-14*; *Ps. Resp.: Sal 86, 1-3,4-5,6-7*; Alleluia: O felix Virgo, quae Dominum genuisti; / o beata Mater Ecclesiae, / quae in nobis foves Spiritum / Filii tui Iesu Christi!; *Evangelium: Lc 1,26-38, vel Gv 2,1-11, vel Gv 19,25-34.*

<sup>51</sup> W tym samym dniu biskupi zabrali się na Jasnej Górze, aby na poniedziałek po Zesłaniu Ducha Świętego, ustanowić święto Matki Kościoła. Por. KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Biskupi Polscy ogłaszają w Polsce święto Maryi Matki Kościoła, Jasna Góra 4 V 1971*, w: *Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie 8(1971)*, s. 196.

<sup>52</sup> Por. SACRA CONGREGATIO PRO CULTO DIVINO, *Decreta generalia*, 11 oct. 1971 (Prot. n. 884/71): confirmatur textus Missae propriae in honorem Beatae Mariae Virginis Matris Ecclesiae, w: *Notitiae 7(1971)*, s. 389. Por. także: I.M. Calabrig, *Tre messe in onore della Beata Vergine...*, s. 73-75; M.G. Garrido, *Maria, Madre de la Iglesia...*, s. 225-226. Poniżej przedstawiamy tekst formularza:

*Ant. Ad introitum:* „Erant discipuli perseverantes unanimiter / in oratione cum Maria, Matre Iesu” (*At 1,14*).

*Collecta:* Omnipotens sempiterna Deus, / cuius Filius unigenitus in cruce moriendo / Mariam matrem suam nobis dedit / ut in aevum mater nostra fieret, / concede nobis, quaesumus, apostolicae caritatis donum, / vita nostra in salutare opus Ecclesiae pressium insertur.

*Super oblata:* Deus, humanae familiae Pater, / oblata tibi dona, / intercedente Maria, Matre Ecclesiae, accipe / atque ovili tuo donum, quaesumus, concede unitatis / in Filio tuo Iesu Christo. (Non si dice niente sul Prefazio. Probabilmente si può usare uno dei due Prefazi comuni della B.V.M.)

*Ant. Ad communionem:* „Beatam me dicent omnes generationes, / quia ancilla humilem respexit Deus” (*Lc 1,48*).

*Post communionem:* Redemptionis aeternae participes effecti, / quaesumus, Domine, / ut, qui beatae Mariae Matris / Ecclesiae memoriam agimus, / et de gratiae tuae plenitudine gloriemur, / et salvationis continuum sentiamus augmentum.

*Lectioes:* Lectio I: *Gen 3,9-15.20*; *Ps. Resp.: Sal 86,1-3,4-5,6-7*. (*R. Gtd 15,10d*); Lectio II: *At 1,12-14*; Alleluja: Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum, / benedicta tu in mulieribus; *Evangelium: Gv 19,25-27*.

Również inne Episkopaty, oraz rodziny zakonne zwróciły się z prośbą o zatwierdzenie formularza *De beata Maria Virgine Ecclesiae Matre*. Kongregacja Kultu Bożego zdecydowała wyjść naprzeciw takim potrzebom, komponując i zatwierdzając (14 maja 1973 r.) własny formularz. Został on wprowadzony do liturgii w 1975 r. podczas obchodów Roku świętego<sup>53</sup>. Tekst tego samego formularza został włączony do drugiego wydania *Missale Romanum* Pawła VI<sup>54</sup> i później do *Collectio missarum de beata Maria Virgine*<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> Por. CONSILIUM PRIMARIUM ANNO SANCTO CELEBRANDO, *Ordo Anni Sancti celebrandi in Ecclesiis particularibus*, Typis Polyglottis Vaticanis 1973, s. 88-90. Por. także *Notitiae* 9(1973) s. 382-383. Spośród obracowań por.: I.M. Calabuig, *Tre messe in onore della beata Vergine...*, 75-78; G.M. Carrido, *Maria, Madre de la Iglesia...*, s. 226-227.

*Ant. ad introitum*: „Erant discipuli perseverantes unanimiter / in oratione cum Maria, matre Iesu” (por. *At* 1,14).

*Collecta*: Deus, misericordiarum Pater, /cuius Unigenitus, cruci affixus, /beatam Mariam Virginem, Genetricem suam, / Matrem quoque nostram constituit, /concede, quacsumus, ut, eius cooperante caritate, / Ecclesia tua, in dies fecundior prolis sanctitate exsultet /et in gremium suum cunctas attrahat familias populorum.

*Super oblata*: Suscipe, Domine, oblationes nostras / et in mysterium salutis converte, /cuius virtute / et caritate Virginis Mariae, Ecclesiae Matris, inflammemur /et operi redemptionis cum ea arctius sociari mereamur.

*Praefatio*: Vere dignum (...) aeternae Deus: / Et te in celebratione beatae Mariae Virginis / debitis magnificare praeconiis. / Quae Verbum tuum immaculato corde suscipiens /virgineo meruit sinu concipere / atque, pariens Conditorem, Ecclesiae fovit exordia. /Quae iuxta crucem testamentum divinae caritatis accipiens, /universos homines in filios assumpsit, /Christi morte ad supernam vitam generatos. / Quae, cum Apostoli Promissum expectarent tuum / supplicationem suam discipulorum precibus iungens, /exemplar exstiti orantis Ecclesiae. / Ad gloriam autem evecta caelorum, /Ecclesiam peregrinantem materno prosequitur amore / eiusque gressus ad patriam tuetur benigna, /donec dies Domini gloriosus adveniat.

*Ant. ad communionem*: „Nuptiae factae sunt in Cana Galilaeae, / et erat mater Iesu ibi: / tunc fecit initium signorum Iesus /et manifestavit gloriam suam, /et crediderunt in eum discipuli eius” (cfr *Gv* 2,1-11); vel: „Ex cruce pendes / dixit Iesus discipulo, quem diligebat: /Ecce mater tua” (cfr *Gv* 19,26-27).

*Post communionem*: Sumpto, Domine, pignore redemptionis et vitae, / supplices adprecamur /ut Ecclesia tua, materna Virginis ope, /et Evangelii praeconio universas gentes erudiat /et Spiritus effusione orbem terrarum adimpleat.

*Lectioes*: Lectio I: *Gen* 3,9-15.20; *Ps. Resp.*: *Sal* 86,1-3,4-5,6-7 (R. cfr *Sal* 45,6a; vel *Gdt* 15,10d); Lectio II: *At* 1,12-14; Alleluia: „Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum; / benedicta tu in mulieribus” (*Lc* 1,28), vel: O felix Virgo, quae Dominum genuisti, /o beata Mater Ecclesiae, /quae in nobis foves Spiritum /Filii tui Iesu Christi!; Evangelium: *Lc* 1,26-38, vel: *Gv* 2,1-11; vel: *Gv* 19,25-34.

<sup>54</sup> Por. MR, s. 867-869.

<sup>55</sup> Por. CMBVM s. 99-102 i analogicznie LMBVM, s. 102-104. Jakkolwiek do *Collectio* został włączony cały formularz, to jednak jego tytuł *De beata Maria Ecclesiae Matre* uległ zmianie na *Beata Maria Virgo, imago et mater Ecclesiae*.

### Maryja Matka Kościoła w Litaniu loretańskiej

Jedną z pierwszych form pobożności ludowej, w którą został włączony tytuł „Matka Kościoła” była Litania loretańska<sup>56</sup>. Pierwszą decyzję w tym względzie podjął Episkopat Polski już na początku 1968 r.<sup>57</sup>

W 1980 r. Jan Paweł II, listem Kongregacji Sakramentów i Kultu Bożego, dał możliwość wszystkim episkopatom świata wprowadzenia wezwania „Matka Kościoła” do Litanii loretańskiej. Ustalił również, że winno ono zająć miejsce po wezwaniu „Matka Chrystusa” i przed „Matka łaski Bożej”<sup>58</sup>.

Przez taką decyzję Ojciec Święty chciał podkreślić relacje istniejące pomiędzy Matką Chrystusa i Matką Kościoła, nawiązując w ten sposób do Konstytucji *Lumen Gentium* II Soboru Watykańskiego<sup>59</sup>.

### W kierunku nowej księgi liturgicznej

Od samego początku reformy liturgicznej, promowanej przez Vaticanum II, niejednokrotnie wysuwany był ze strony duszpasterzy i przede wszystkim rektorów sanktuariów maryjnych postulat możliwości dysponowania autorytatywnym wyborem Mszy o Najświętszej Pannie, już to unikając powtarzania tych samych formularzy, jak też przedkładając wiernym obszerny repertuar tekstów biblijnych i eucharystycznych, dających pełną wizję roli Dziewicy w misterium Chrystusa i Kościoła<sup>60</sup>.

### Początki *Collectio missarum de beata Maria Virgine*

W dniach 10 grudnia 1984 i 14 lutego 1985 r. w siedzibie Kongregacji Kultu Bożego, zebrali się członkowie Komisji przygotowującej „Missae de B. Maria Virgine”. Zadaniem ich była dyskusja nad projektem *Collectio Missarum B. Mariae Virginis*, opracowanym (od lutego do września 1984 r.) przez ojca I.M. Calabuig<sup>61</sup>.

<sup>56</sup> Na ten temat, por. I.M. Calabuig „*Mater Ecclesiae*” nuova invocazione delle Litanie lauretane, w: N 16(1980), s. 220-231.

<sup>57</sup> Por. KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Postanowienie Episkopatu Polski wprowadzające do Litanii Loretańskiej wezwanie Mater Ecclesiae*, Warszawa 23 X 1968, w: *Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie* 11-12(1968), s. 234.

<sup>58</sup> Por. SACRA CONGREGATIO PRO SACRAMENTIS ET CULTU DIVINO, *Littrae circulares Marialis titulus*, Prot. DC 700/80, 13 martii 1980, w: *Notitiae* 16(1980), s. 159.

<sup>59</sup> Por. I.M. Calabuig, „*Mater Ecclesiae*”..., s. 229.

<sup>60</sup> Por. R. Barbieri, *Collectio missarum Beatae Mariae Virginis*, w: *Notitiae* 32(1985), s. 151 (nota 1).

<sup>61</sup> Por.: R. Barbieri, *Collectio missarum Beatae Mariae Virginis*, w: *Notitiae* 21(1985), s. 151; M. Sodi, *Con Maria verso Cristo. Messe della beata Vergine Maria*, Cinisello Balsamo 1990, s. 14-35. (zwłaszcza s. 14-19).

W czasie pierwszego spotkania (10 grudnia 1984 r.), autor przedstawił naturę i układ *Collectio*, oraz kryteria, jakimi kierował się w czasie redakcji. Natomiast, podczas drugiego spotkania (14 lutego 1985 r.) został przestudiowany *Conspectus generalis Collectio*<sup>62</sup>.

Zgodne przyjęcie projektu sprawiło, że przystąpiono do przygotowania *Praenotanda* i naniesienia pewnych poprawek dotyczących zestawu czytań mszalnych.

Od 20 do 24 maja 1985 r. podczas zgromadzenia wszystkich Konsultantów Kongregacji, został jeszcze raz przedyskutowany projekt *Collectio*. Teksty, które były poddane dyskusji przedstawiono w dwóch zestawach<sup>63</sup>. Również i w tym wypadku *Coetus* nie uzyskał tak zadowalających rezultatów, aby móc zakończyć prace redakcyjne<sup>64</sup>.

W następnych miesiącach (14 czerwca i 29 lipca 1985 r.) odbyły się kolejne spotkania *Coetus*<sup>65</sup>. Miały one na celu ostateczne przygotowanie schematu *Collectio* i przedstawienie go podczas plenarnego posiedzenia Kongregacji Kultu Bożego, które zostało przewidziane na 14-19 października 1985 r.<sup>66</sup>. Nad uwzględnieniem poprawek, sugerowanych przez Kongregację członkowie *Coetus* pracowali w dniach od 10-11 czerwca 1986 r. Dokonano ostatecznej poprawy *Praenotanda* oraz uzupełniono wstęp biblijno-teologiczno-liturgiczny, poprzedzający każdy z formularzy.

#### Wydanie typiczne *Collectio*

Pod koniec 1986 r. tekst był gotowy do druku. W oczekiwaniu na ukazanie się *Collectio*, grudniowy numer pisma „Notitiae” ogłosił „Dekret” promulgacyjny. Został on opatrzony datą 15 sierpnia 1986<sup>67</sup>.

Na początku 1987 r. została wydana *editio typica* ostatecznej wersji, pod nazwą *Collectio missarum de beata Maria Virgine*. Wydanie to obejmuje dwa tomy: Mszał i Lekcjonarz<sup>68</sup>.

<sup>62</sup> Por. *tamże*.

<sup>63</sup> W pierwszym zebrano całość *Collectio* (Orazionale e Lezionario). Por. CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *Collectio missarum beatae Mariae Virginis* (Schema n. 2), Romae, die 26 aprilis 1985, s. 207. Drugi zestaw obejmował pierwszą wersję *Praenotanda*. Por. CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *Collectio missarum beatae Mariae Virginis: Praenotanda* (schema n. 3), Romae, die 11 maii 1985, s. 26.

<sup>64</sup> Por. M. Sodi, *Con Maria verso Cristo...*, s. 19-22.

<sup>65</sup> Por. *tamże*, s. 22-23.

<sup>66</sup> Por. P. Marini, *De celebratione Congregationis plenariae in Civitate Vaticana, diebus 14-19 octobris 1985*, w: *Notitiae* 21(1985), s. 578-581.

<sup>67</sup> W czasopiśmie tym znalazło się: *Conspectus collectionis* oraz *Praenotanda* do mszału i lekcjonarza, por. *Notitiae*, 22(1986), s. 900-947.

<sup>68</sup> CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *Collectio missarum de beata Maria Virgine*, *Editio typica*, Liberia Editrice Vaticana 1987, s. XXVII + 236; *Lectionarium pro missis de beata Maria Virgine*, *Editio typica*, „Liberia Editrice Vaticana 1987, s. XV + 231.



*Układ mszału*

W tym względzie kierowano się porządkiem wskazanym przez rok liturgiczny<sup>69</sup>, tak aby jak najpełniej ukazać sposoby współpracy Maryi i z dziełem Odkupienia<sup>70</sup>. Każdy z formularzy został opatrzony wstępem o charakterze biblijnym, teologicznym i liturgicznym. Uwzględniono także aspekt historyczny, oraz źródła stanowiące podstawę danego formularza<sup>71</sup>.

Spojrzenie syntetyczne na treść mszału potwierdza tezę, że pełna celebracja Matki Zbawiciela dokonuje się wówczas, kiedy jest Ona ukazywana i czczona w ścisłym związku ze swoim Synem.

*Układ lekcjonarza*

Także lekcjonarz rozpoczyna się krótkim wstępem<sup>72</sup>. Dalej zawiera on 49 zestawów czytań, przyporządkowanych do 46 formularzy<sup>73</sup>. Czytania są dobrane w ten sposób, aby każdemu z formularzy odpowiadały co najmniej dwa fragmenty biblijne. W lekcjonarzu istnieje również *Dodatek*, z którego można dobrać inny zestaw Słowa Bożego<sup>74</sup>. Trzeba powiedzieć, że *Collectio* obejmuje szeroką i bogatą tematykę biblijną<sup>75</sup>. Ze Starego Testamentu pochodzą 44 fragmenty, a z Nowego Testamentu 56. Do tekstów biblijnych należy zaliczyć również 38 psalmów i 12 kantyków, spełniających funkcje psalmu responsoryjnego.

*Trzy formularze – Beata Maria Virgo, imago et Mater Ecclesiae.*

Można powiedzieć, że bogactwo eucharystyczne zawarte w tych formularzach daje żywy obraz nauki soborowej. Pozwala to Kościołowi na przemianę w kult i uwielbienie (w *lex orandi*) tego, co nabył już wcześniej przez wiarę (*lex credendi*). Przejście, natomiast, do wymiaru egzystencjalnego (*lex vivendi*) związane jest z przykładem, jaki

<sup>69</sup> Wszystkie 46 formularzy zostały podzielone w następujący sposób: Okres Adwentu (3 formularze), Okres Bożego Narodzenia (6 formularzy), Okres Wielkiego Postu (5 formularzy), Okres Wielkanocy (4 formularze) i Okres Zwykły (28 formularzy). Por. CMBVM, *Praenotanda* 24. *Collectio* rozpoczyna się wstępem, który przedstawia istotę i cel jej powstania. Por. CMBVM, s. IX-XXII. Spośród opracowań, traktujących o strukturze warto podkreślić: I.M. Calabuig, *Votivas „Colección de Misad de la B.V. Maria”* w: NDM (wyd. hiszpańskie), s. 2048-2071; A. Catella, *La „Collectio missarum de beata Maria Virgine”*, w: RL 75(1988), s. 82-111; M. Sodi, *Con Maria verso Cristo...*, s. 53-56.

<sup>70</sup> CMBVM, *Praenotanda* 24.

<sup>71</sup> Por. *tamże*, 26.

<sup>72</sup> Por. LMBVM, s. IX-XII.

<sup>73</sup> Na temat struktury formularza por. R. De Zan, *La „Collectio missarum de beata Maria Virgine”*. *Alcuni rilievi ala Lezionario*, w: RL 75(1988), s. 112-122.

<sup>74</sup> Por. LMBVM, *Appendix*, s. 181-215. Znajduje się dodatkowo 21 czytań.

<sup>75</sup> Por. LMBVM, *Praenotanda* 3.

wierni czerpią z jedności zachodzącej pomiędzy Maryją a Kościołem. Jedność ta jest tak wielka, że możemy nazywać Maryję Matką Kościoła.

*Miejsce formularzy w „Collectio”*

Formularze *Beata Maria Virgo, imago et mater Ecclesiae*, znajdują się w pierwszej sekcji Okresu Zwykłego i są oznaczone numerami: 25, 26 i 27<sup>6</sup>.

W rzeczywistości, pierwszy zestaw formularzy z Okresu Zwykłego przedstawia tematycznie relacje zachodzące pomiędzy Maryją a Kościołem<sup>7</sup>.

*Tytuł formularzy*

W części historycznej widzieliśmy, że punktem decydującym w ustanowieniu celebracji liturgicznej o Matce Kościoła, była wypowiedź Pawła VI wygłoszona na zakończenie trzeciej sesji II Soboru Watykańskiego. Należy powiedzieć jednak, że już w samym tytule formularzy przed słowem „Matka”, Maryja jawi się jako „obraz” (*imago*) Kościoła. Wskazanym byłoby, aby również i ten przywilej Maryi doczekał się osobnego opracowania. Zapewne w naszym środowisku byłoby to bardziej możliwe, gdyby *Collectio* doczekało się ojczystego tłumaczenia.

Na zakończenie podjętego studium trzeba powiedzieć, że do czasu II Soboru Watykańskiego, tytuł mariologiczny *Mater Ecclesiae* oczekiwał oficjalnej wypowiedzi ze strony Magisterium Kościoła. Niemniej jednak, takie stanowisko współczesnego Kościoła, ma swoje źródło biblijne, patrystyczne, teologiczne, jak i niejednokrotnie liturgiczne. Te ostatnie nabrały jeszcze większej mocy, stając się owocem dobrze rozumianej reformy, polegającej na wprowadzeniu harmonii pomiędzy *lex credendi*, *lex orandi* i *lex vivendi*.

Piotr Polak, OSPPE

<sup>6</sup> Por. CMBVM, s. 99-110 i odpowiednio LMBVM, s. 102-110.

<sup>7</sup> Maryja jest widziana tutaj przede wszystkim jako: „Matka Pana” (n. 19), „Niewiasta Nowa” (n. 20), „Służebnica Pańska” (n. 22.), „świątynia Pana” (n. 23), „stolica Mądrości” (n. 24), „obraz i Matka Kościoła” (n. 25-27), „Królowa świata” (n. 29). Uzupełniają tę sekcję dwa formularze: „Imienia Maryi” (n. 21), oraz „Niepokalanego Serca Maryi” (n. 28). Na temat tej części *Collectio* istnieje studium I.M. Cabañig, *Votivas...*, 2052-2054.

## II. OMÓWIENIE DOKUMENTU STOLICY APOSTOLSKIEJ

### *Istruzione su alcune questioni circa la collaborazione del laical Ministero dei sacerdoti\**

*Instrukcja* została opracowana i wydana przez osiem dykasteriów Stolicy Apostolskiej (Kongregację ds. Duchowieństwa, Papieską Radę ds. Świeckich, Kongregację ds. Nauki Wiary, Kongregację ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Kongregację ds. Biskupów, Kongregację ds. Ewangelizacji Narodów, Kongregację ds. Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego oraz Papieską Radę ds. Interpretacji Tekstów Prawnych) dnia 15 sierpnia 1997 r., po otrzymaniu aprobaty przez papieża Jana Pawła II w dniu 13 sierpnia 1997 r.

#### **Wprowadzenie**

Wprowadzenie wychodzi z założenia, że z misterium Kościoła wynika wezwanie dla wszystkich wierzących brania aktywnego udziału w misji i skutecznym posłannictwie Ludu Bożego według różnych posług i charyzmatów. Skuteczność wspólnego działania wypływa z aktywnego uczestnictwa w liturgii, w głoszeniu Słowa Bożego i katechezy. Dlatego *Instrukcja* przytacza naukę II Soboru Watykańskiego: „Zdarza się wreszcie, że hierarchia powierza świeckim pewne zadania, które łączą się bliżej z obowiązkami pasterzy, jak np. głoszenie nauki chrześcijańskiej, funkcje w pewnych czynnościach liturgicznych, opieka duszpasterska” (DA 24).

We wprowadzeniu pojawia się też stwierdzenie, że w treści *Instrukcji* nie ma miejsca na pogłębienie całego bogactwa teologii odnoszącej się do miejsca wiernych świeckich w Kościele, ponieważ ta nauka jest zawarta w adhortacji *Cristifideles laici*. Celem dokumentu jest danie prostej odpowiedzi na liczne pytania skierowane do Stolicy Apostolskiej przez biskupów, księży i wiernych świeckich.

#### **Zasady teologiczne**

Kapłaństwo wspólne a kapłaństwo urzędowe (ministerialne)

Odwołując się do KK 10; 32; 4 *Instrukcja* przypomina o kapłaństwie Ludu Bożego tkwiącego w kapłaństwie Chrystusa. Natomiast cytując adhortację *Pastores dabo vobis* ukazuje sens święceń: „Kapłaństwo urzędowe samo z siebie nie oznacza bowiem wyższego stopnia świętości w stosunku do powszechnego kapłaństwa wiernych; natomiast w sakramencie święceń prezbiterzy otrzymują od Chrystusa w Duchu szczególnie dar, aby pomagali Ludowi Bożemu w wiernym i pełnym urzeczywistnianiu powszechnego

---

\* Opracowanie zostało dokonane na podstawie tekstu: *Istruzione su alcune questioni circa la collaborazione dei laici al Ministero dei sacerdoti*; w: *L'Osservatore Romano* nr 262, 14 XI 1997 (*Supplemento*), s. I - VII.

kapłaństwa” (nr 17). Dlatego w celu budowania Kościoła istnieje różnica między członkiem a funkcją, ale jeden jest Duch. Ta różnica odnosi się do sposobu uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa i jest istotna. Na podstawie KKK 1547 i 1592 różnica ta ujawnia się w tym, że kapłaństwo urzędowe mając „świętą władzę” jest na usługach kapłaństwa powszechnego. Ta „święta władza” ma swoje korzenie w sukcesji apostoelskiej i wyraża święte urzędy służby Chrystusa i Kościoła przez autorytatywną proklamację słowa Bożego, celebrację sakramentów oraz pasterską troskę o wiernych. W ten sposób kapłaństwo urzędowe kontynuuje posłannictwo otrzymane przez apostołów od Chrystusa. Stanowi to istotny punkt eklezjologii katolickiej – stwierdza *Instrukcja*.

#### Jedność i odmiennność zadań urzędowych

Wykonywanie przez ordynowanego urzędu nauczycielskiego, uświęcającego i królewskiego (*munus docendi, santificandi et regendi*) konstituuje istotę urzędu pasterskiego i różność funkcji świętych posług. Nie mogą być one od siebie rozdzielane, ale muszą być zawsze rozważane komplementarnie i w sposób korespondujący ze sobą. *Instrukcja* przytacza słowa Jana Pawła II: „Jednakże sam fakt wykonywania tych zadań nie czyni człowieka świeckiego pasterzem, bowiem o urzędowej naturze posługi nie stanowi rodzaj spełnianych funkcji, lecz przyjęcie sakramentu święceń. Tylko sakrament kapłaństwa przesądza o tym, że posługa urzędowa (biskupów i prezbiterów) jest szczególną formą uczestnictwa w urzędzie Chrystusa Głowy i Pasterza, i w Jego wiecznym kapłaństwie. Do spełniania niektórych funkcji w zastępstwie pasterza uprawnia w sposób bezpośredni i formalny oficjalne upoważnienie otrzymane od samego pasterza, a ich konkretna realizacja odbywa się pod kierunkiem władzy kościelnej” (*Christifideles laici*, nr 23).

#### Niezastąpioność urzędu święceń

*Instrukcja* kładzie duży akcent na zadanie – urząd (*munus*) nauczycielski i rządzenia, który w efekcie odwołuje się do kanonicznego lub prawnego określenia go przez autorytet hierarchii (por. KK, nota wyjaśniająca nr 2). Dlatego kapłaństwo urzędowe jest konieczne dla samej egzystencji wspólnoty jako Kościoła. Wspólnota nie może być pozbawiona wykonywania sakramentalnej funkcji Chrystusa Głowy i Pasterza. Dlatego dokument z naciskiem przypomina, że „kapłaństwo urzędowe jest absolutnie niezastąpione”.

#### Współpraca wiernych świeckich w urzędzie pasterskim

*Instrukcja* odwołując się do DA 24 i adhortacji *Christifideles laici* (nr 23) wskazuje na możliwości współpracy świeckich z ordynowanymi w urzędzie pasterskim. Następnie na podstawie KPK wskazuje na konkretne możliwości dopuszczenia świeckich do troski duszpasterskiej w danej wspólnotie Kościoła (KPK 208 – 223; 225 – 231; 517, §2; 776; 861 § 2; 910, §2; 943; 1112). Równocześnie *Instrukcja* przypomina,

że z tych możliwości należy korzystać zawsze z dużą roztropnością i nie poszerzając ich rozumienia, ale zawsze tak, jak określa je prawo.

### Wskazania praktyczne

#### Artykuł 1: *Konieczność ujednolicenia terminologii.*

Problematyka tego artykułu dotyka bardzo istotnej sprawy, a mianowicie wyjaśnia znaczenie pojęć „posługa” (*servitium*), „urzędy” (*officia*) oraz „funkcje” (*munera*). Wyjaśnienie bardzo szeroko cytuje wypowiedź Jana Pawła II na ten temat z dnia 22 kwietnia 1994 r. Posługa wyraża dzieło, przez które członkowie Kościoła przedłużają dla świata posłannictwo i tajemnicę Chrystusa. Kiedy ten termin odnosi się do różnicy pomiędzy różnymi *munera* i *officia* to dotyka on tylko święceń, w których otrzymuje się je w pełni i jednoznaczności. Wierny świecki może tylko od kompetentnej władzy kościelnej otrzymać tzw. posługę nadzwyczajną. Tu *Instrukcja* odwołuje się do KPK 230, §3; 943; 1112.

#### Artykuł 2: *Posługa słowa.*

Dokument przypomina, że przepowiadanie w Kościele przynależy w zwykły sposób do biskupa diecezjalnego, prezbiterów i diakonów. Na podstawie KPK 766 kompetentna władza kościelna może dopuścić laika do przepowiadania w kościele lub kaplicy, ale pozwolenie to musi być zgodne z zasadami podanymi przez Konferencję Episkopatu.

#### Artykuł 3: *Homilia.*

Homilia nie może być powierzona seminarzystom, studentom teologii, którzy nie przyjęli jeszcze święceń. Nie może być traktowana jako ćwiczenie dla przyszłej posługi. Należy usunąć dotychczasowe praktyki przeciwne KPK 767, §1. W pewnych celebracjach grup zamkniętych (dzień seminaryjny lub chorych itd.) można ubogacić homilię przez świadectwa osób, które nie mają święceń lub przez komentarze prowadzone przez świeckich w celu lepszego rozumienia liturgii.

#### Artykuł 4: *Proboszcz i parafia.*

Powołując się na KPK 517, §2 *Instrukcja* wyjaśnia troskę pasterską nad parafią, w której nie jest obecny kapłan. Mimo wszystko biskup winien wyznaczyć kapłana, który będzie czuwał nad daną parafią i współpracował ze świeckimi podejmującymi troskę pastoralną.

#### Artykuł 5: *Organizmy współpracujące w Kościele partykularnym.*

Wszystkie organizmy typu rady pastoralne, rady parafialne (także ds. ekonomicznych) działają zawsze we współpracy z proboszczem. Nie mogą podejmować decyzji pod nieobecność proboszcza lub przeciwnych jemu (por. KPK 536).

Artykuł 6: *Celebracje liturgiczne.*

*Instrukcja* przypomina KPK 907, tzn. że diakoni i świeccy nie mogą dokonywać tego, co jest zastrzeżone tylko kapłanowi. Wykonywanie czynności i wypowiedzanie słów należących do kapłana oraz używanie szat kapłańskich przez osoby, które nie mają święceń kapłańskich, nawet przy równoczesnej obecności kapłana, unieważnia liturgię.

Artykuł 7: *Celebracja niedzielna bez obecności prezbitera.*

W celebracji niedzielnej bez obecności prezbitera nie wolno przyjmować elementów struktury liturgii ofiarnej, przede wszystkim *Modlitwy eucharystycznej*. Celebracja niedzielna winna być ustalona przez kompetentną władzę kościelną.

Artykuł 8: *Szafarz nadzwyczajny komunii świętej.*

*Instrukcja* wyraża zgodę, aby biskupi udzielali świeckim pozwolenia do udzielania komunii św. Jednak mogą być oni dopuszczeni po odpowiedniej formacji, a wykonywanie ich posługi jest tylko wtedy możliwe, jeśli szafarze zwyczajni są rzeczywiście przeszkodzeni.

Artykuł 9: *Apostolstwo chorych.*

Dokument wskazuje na dużą rolę świeckich w posłudze chorym. Ta posługa ma zawierać również troskę o przygotowanie chorego do dobrego i owocnego przeżycia sakramentu pokuty i sakramentu chorych. Równocześnie *Instrukcja* przypomina, że szafarzem tych sakramentów jest tylko i wyłącznie kapłan (por. KPK 1003, §1). Nikt inny nie może symulować celebracji tych sakramentów.

Artykuł 10: *Asystowanie przy zawieraniu małżeństw.*

*Instrukcja* odwołuje się do KPK 1112 i przypomina o ewentualnej możliwości asystowania osoby świeckiej przy zawieraniu związków małżeńskich. Jednocześnie podkreśla, że żaden zwyczajny posługujący przy tym sakramencie nie może delegować świeckiego do asystowania przy zawieraniu małżeństwa. Może tego dokonać tylko biskup diecezjalny zachowując KPK 1112.

Artykuł 11: *Udzielanie sakramentu chrztu.*

Udzielanie sakramentu chrztu przez świeckich jest możliwe tylko w wypadkach, kiedy niemożliwa jest obecność szafarza zwyczajnego, czyli kapłana lub diakona.

Artykuł 12: *Prowadzenie celebracji pogrzebu kościelnego.*

Wierni świeccy mogą prowadzić pogrzeby kościelne tylko w wypadku braku kapłana lub diakona, jednak zachowując normy liturgiczne. Winni być jednak do tego dobrze przygotowani od strony teologicznej i liturgicznej.

Artykuł 13: *Konieczność selekcji i adekwatna formacja.*

*Instrukcja* kładzie duży nacisk na odpowiednią formację tych, którzy mogą być dopuszczeni do wykonywania funkcji, o jakich jest mowa wyżej. Ponadto mają być to osoby odznaczające się godnym życiem. Za czuwanie i przestrzeganie powyższych zasad odpowiada kompetentna władza kościelna.

### Zakończenie

Dokument ten zawiera stwierdzenie, że został wydany w celu podania dokładnych wytycznych do skutecznej współpracy świeckich i w odniesieniu do zintegrowania posługiwania pastoralnego kapłanów. *Instrukcja* podkreśla, odwołując się do słów Jana Pawła II, że podane wskazania „nie wynikają z obrony przywilejów duchownych, ale z konieczności posłuszeństwa woli Chrystusa, zachowując konstytutywną formę, którą On niezatarcie wycisnął w swoim Kościele”. Ponadto *Instrukcja* podaje w zakończeniu: „Zostają zniesione prawa partykularne i zwyczaje obowiązujące, które byłyby przeciwne tym normom, jak też inne dozwolone możliwości *ad experimentum* przez Stolicę Świętą lub przez jakąkolwiek inną władzę kościelną wydaną”.

*ks. Jacek Nowak SAC, Warszawa*

## III. PRZESTRZEŃ LITURGICZNA EPIFANIĄ ZWIĄZKU CHRYSYTA Z KOŚCIOŁEM

„Z boku umierającego na krzyżu Chrystusa zrodził się przedziwny sakrament całego Kościoła” (KL 5). To soborowe stwierdzenie wskazuje z jednej strony na pochodzenie Kościoła, a z drugiej zaś na integralny związek zachodzący pomiędzy Chrystusem a Kościołem. Tę misteryjną jedność wyraża *Ordo dedicationis ecclesiae et altaris* w połączeniu z czytaniem biblijnymi zawartymi w lectionarzu mszalnym, t. VI<sup>1</sup>.

Prawdę o łączności Chrystusa z Kościołem ukazuje wprost formuła namaszczenia ołtarza i ścian kościoła: „Niech Bóg uświęci swoją mocą ten ołtarz i kościół, który namaszczamy (...), aby wyrażały tajemniczy związek Chrystusa i Kościoła”(PK 64)<sup>2</sup>.

Odpowiedzialność Chrystusa za Kościół, w której dostrzega się równocześnie nierozłączną jedność, uwidacznia się w szafarzu liturgii poświęcenia kościoła. Powinien nim być biskup diecezjalny (PK 6)<sup>3</sup>, ponieważ on kieruje powierzonym sobie Kościołem, jako za-

<sup>1</sup> *Ordo dedicationis ecclesiae et altaris*, Typis Polyglottis Vaticanis 1997; *Lectionarz mszalny*, t. VI: *Czytanie na poświęcenie kościoła*, Poznań-Warszawa 1991.

<sup>2</sup> Obrzęd poświęcenia kościoła: odąd – PK.

<sup>3</sup> Obrzędu poświęcenia kościoła może dokonywać inny biskup (zwłaszcza pomocniczy) lub w nadzwyczajnych wypadkach prezbiter (por. PK6).

stępcą i legat Chrystusa. On jest pełnoprawnym Pasterzem, powołanym przez Chrystusa, aby kierował i prowadził swoją owczarnię (por. KK 27). Nie dziwi zatem fakt, iż biskup otwiera drzwi i zaprasza lud, aby wszedł do kościoła (PK 34). Ponadto wymowna staje się procesja wejścia: za ministrantem z krzyżem kroczy biskup, a następnie koncelebransi, służba liturgiczna i wierni (PK 34). W szyku tego pochodu widać dokładnie obraz powiązania Chrystusa – Pasterza z ludem – owczarnią, pasterza prowadzącego swoje owce (por. J 10, 22: czyt. 26). Związek Chrystusa i Kościoła przedstawia również sama celebrowana liturgia, w której obecny jest sam Chrystus (por. KL 7). Do tego obrazu nawiązuje autor *Dziejów Apostolskich* ukazując zachowanie pierwszych chrześcijan, którzy trwali razem na łamaniu chleba i modlitwie (Dz 2, 42-47: czyt. 4). Wspólnota zebrana w imię Chrystusa (por. Mt 18, 20) spotyka się ze swoim Mistrzem w Eucharystii. Jest to najpełniejszy obraz zjednoczenia Syna Człowieczego ze swoim ludem. Związek Chrystusa z Kościołem dostrzega się także w wyborze dnia; rubryki akcentują niedzielę. Dzień poświęcenia kościoła staje się uroczystością eschatologiczną, dlatego wyprzedza inne święta (PK 7). Jednak ten związek przybiera inne formy, które zostaną poniżej przedstawione.

### Kościół odbiciem świętości Chrystusa

Kościół jest szczególną manifestacją Boga obecnego w czasie i przestrzeni; jest epifanią Chrystusa historycznego i paschalnego. Kościół jest Mistycznym Ciałem Chrystusa, a więc posiada strukturę ciała, swoją Głowę i członki. Ma również swoją strukturę w znaczeniu jurydycznym (diecezje, parafie). Jednakże jego struktura pełna jest symboliki i duchowości, i nie da się jej ująć dokładnie w określone systemy empiryczne. „Kościół jest bowiem ludzki i jednocześnie boski, widzialny i wyposażony w dobra niewidzialne, żarliwy w działaniu i oddany kontemplacji, obecny w świecie, a jednak pielgrzymujący” (KL 2). Wszystkie cechy Kościoła wynikają z tajemnicy Wcielenia, którego szczytem jest Misterium paschalne (por. KK 3). Widzialność Kościoła określa jego wymiar przestrzenny, który dostrzega się w historii, w jego instytucjach, ale przede wszystkim w liturgii. Liturgia ukazuje Kościół, jest epifanią Kościoła, w liturgii Kościół jest sobą bardziej niż gdziekolwiek indziej. Celebrowana liturgia potrzebuje przestrzeni. Chrystus dokonując poświęcenia świata desakralizuje przestrzeń, co wyraża w swojej wypowiedzi: „Zburzcie tę świątynię, a Ja w trzech dniach wzniosę ją na nowo” (J 2, 19: czyt. 24). Uświęcenie świata dokonuje się przez uświęcenie ludzi, bo to oni wnoszą ducha w świat<sup>4</sup>. Dlatego prefacja jasno stwierdza, iż Bóg sprawia „że Kościół rozszerzony po całym świecie rozwija się jako Mistyczne Ciało Chrystusa” (PKSB)<sup>5</sup>. Skoro Syn Boży jest „znakiem prawdziwej świątyni” (PK 75), a w tajemnicy Wcielenia czyni z ciała ludzkiego Maryi „swoją świątynię” (PK 75), w której prze-

<sup>4</sup> Por. S. Lech, *Przestrzeń celebracji liturgicznych*: RBL 3/1989, s. 188-189.

<sup>5</sup> Obrzęd poświęcenia kościoła, w którym odbywa się Służba Boża: odtąd – PSKB.



bywała pełnia Bóstwa” (PK 75), w takim razie sam Chrystus uświęca sobą ciało człowieka. Dlatego św. Paweł stwierdza wyraźnie: „Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was? Jeżeli ktoś zniszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg. Świątynia Boga jest święta, a wy nią jesteście” (1Kor 3, 16-17: czyt. 18).

Świętość jest kategorią osobową, a *sacrum* dotyczy rzeczy. W chrześcijaństwie chodzi o świętość ludzi, a nie rzeczy<sup>6</sup>. Dlatego przestrzenią kościelną będzie człowiek, jego ciało, gdzie dokonuje się dialog z Bogiem i uświęcenie człowieka. Świątynia więc jako przestrzeń dla celebracji liturgicznej jest wznoszona nie tyle dla Boga, ile raczej dla człowieka. Człowiek bowiem potrzebuje miejsca, gdzie mógłby się ukazać Kościół – żywy organizm – Mistyczne Ciało Chrystusa<sup>7</sup>.

Świętość, w której uczestniczy człowiek, a zarazem staje się jej sprawcą, wynika z ontycznego wszczęcia w Chrystusa. Dlatego też Kościół ma promieniować świętością Chrystusa (PK 66; PO 53)<sup>8</sup>. Podstawą tej świętości staje się modlitwa, której symbolem w liturgii poświęcenia kościoła czy ołtarza jest kadzidło. Wyraża ono modlitwę uwielbienia Boga (por. Ap 8, 3-4: czyt. 5; por. Ps 138, 1-5: PK 68). Jednak kontekst całej formuły (PK 66; PO 53) wskazuje nie tyle na uwielbienie, ile na modlitwę ufną, błagalną (por. Ps 141, 2)<sup>9</sup>. Tylko dzięki modlitwie, która wyraża poszukiwanie pomocy u Boga, człowiek uzyskuje siłę zdolną uchronić go od sprzeniewierzenia się woli Bożej<sup>10</sup>. W relacjach: duch – ciało, następuje wzajemne przenikanie. Modlitwa uzdalnia człowieka do godnego życia, a przyjęcie właściwej postawy życiowej stanowi o odpowiednich warunkach dobrej modlitwy. Wynika to z napomnienia św. Piotra: „Bądźcie roztropni i trzeźwi, abyście się mogli modlić” (1P 4, 7b). Modlitwa zakłada więc personalną między człowiekiem a Bogiem, a więc relacje: ty – ja i ja – ty<sup>11</sup>. Jeśli modlitwa jest taką relacją, to obejmuje ona całą osobowość człowieka. Na podstawie osobowego kontaktu z Bogiem wierni stają się „duchową świątynią” (PK 30), która karmiona sakramentami Chrystusa staje się także „żywą świątynią” (PK 50).

Człowiek jednak nie od razu jest świątynią, lecz dokonuje się to na zasadzie procesu. Dlatego wezwanie końcowe błogosławieństwa liturgii poświęcenia kościoła wyraża pewnego rodzaju imperatyw: „Niech po oczyszczeniu duszy Bóg mieszka w was” (PK 84). Wynika to z faktu, iż Kościół obejmuje również grzeszników, którzy właśnie

<sup>6</sup> Por. M.D. Chen u, *Lud Boży w świecie*, Kraków 1968, s. 71n.

<sup>7</sup> Por. S. Lech, *Przestrzeń...*, s. 190.

<sup>8</sup> Obrzęd poświęcenia ołtarza: odtąd – PO.

<sup>9</sup> Por. S. Łach (J. Łach), *Księga Psalmów. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, Poznań 1990, s. 556-557 i 566-567.

<sup>10</sup> Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań-Warszawa 1974, s. 317-318; J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań-Warszawa 1979, s. 337.

<sup>11</sup> Por. Häring, *Preghiera*, w: *Nuovo dizionario di Spiritualia*, Rzym 1982, s. 1261.

dlatego, że są grzesznikami, należą do Kościoła tylko częściowo. Działanie Boże zmierza do wydobycia ich z grzechu przez żal i pokutę, aby coraz bardziej należeli do Kościoła. Kościół oczyszcza się, gdy jego członkowie dochodzą do żalu oraz przechodzą od miłości początkujących do miłości doskonałych. Cały Kościół jest święty, w grzesznikach i w sprawiedliwych. W pierwszym wypadku świętość jest niedoskonała i ograniczona, w drugim – doskonała i wyzwolona<sup>12</sup>.

Kościół chce, aby wierni „karmieni Ciałem Chrystusa w Niego się przemieniali” (PO 62). Syn Boży jednoczy się z każdym człowiekiem (por. KDK 22). Ta właśnie tajemnica i wymykająca się ścisłym analizom solidarność Chrystusa z każdą istotą ludzką sprawia, że Jego Pascha może urzeczywistniać się we wszystkich ludziach. Człowiek opowiadający się za dobrem staje się uczestnikiem Jego paschalnej tajemnicy<sup>13</sup>.

Ukazywanie świętości Chrystusa w Kościele przejawia się przede wszystkim przez liturgię, a w szczególności w celebracji Eucharystii (por. KL 10). Kościół jest przecież kontynuatorem zbawczego dzieła Chrystusa, co oznacza, że ukazuje i odbija w sobie istotę ziemskiego posłannictwa Syna Bożego. Wprowadzenie do Obrzędu poświęcenia ołtarza stwierdza wprost: „Chrystus Pan, ustanawiając pod postacią uczy ofiarniczej pamiątkę ofiary, którą miał złożyć Ojcu na ołtarzu krzyża, uświęcił stół ofiary, przy którym mieli gromadzić się wierni, by uczcić Jego Paschę. Ołtarz jest więc stołem ofiary i uczy, na którym kapłan przedstawiający Chrystusa Pana, dokonuje tego samego, co Chrystus uczynił i uczniom swoim przekazał” (PO 3). To wyjaśnienie pozwala lepiej zrozumieć Pawłową koncepcję Kościoła bazującego na celebracji liturgicznej, a mianowicie, że Lud Boży jest kontynuatorem dzieła zbawczego Chrystusa, czyniąc to samo co Syn Boży, tyle tylko, że na sposób misteryjny: „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czy nie jest udziałem we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa?” (1Kor 10, 16). Ciało i Krew Chrystusa spożywane przez chrześcijan prowadzi do ścisłego zespolenia się z Ciałem Chrystusa, które polega na ontycznym złączeniu się z Drugą Osobą Trójcy Świętej. Wynika z tego niezaprzeczalne określenie liturgii przez grecki termin, że jest ona *anamnesis*.

Rozumienie tej „pamiątki” przyjęte w Kościele nie oznacza tylko wspomnienia przeszłości, ale jej aktualizowanie. Dlatego ta liturgiczna pamiątka z jednej strony odnosi się do przeszłości, z drugiej zaś, i to jest obecnie najważniejsze, mówi, że na ołtarzu „dokonują się wielkie misteria zbawienia” (PO 46). Dzięki liturgii historia zbawienia jest ciągle aktualna, permanentnie wpisywana jest historia człowieka, ponieważ litur-

<sup>12</sup> Por. K. Journet, *Kościół Chrystusowy*, Poznań-Warszawa-Lublin 1960, s. 230-236.

<sup>13</sup> Por. W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, Lublin 1991, s. 124-125.

gia nie odnosi się do historii, lecz uobecnia zbawienie na każdym etapie życia człowieka<sup>14</sup>, gdyż „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13, 8), a także „Ilećroć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich śmierć Pańską głosicie, aż przyjdzie”(1Kor 11, 26). Liturgia, mając wymiar paschalny, buduje świętość Kościoła. W takim razie wierni zanurzeni w Chrystusa mają się stawać „duchowym ołtarzem” (PO 35), ponieważ Chrystus dokonał zbawienia na „ołtarzu Krzyża” (PO,60), a teraz chrześcijanie „sami stają się ofiarą świętą i żywym ołtarzem”(PO 60).

Wynika z tego wniosek, że świętość Ludu Bożego i świata jest podstawowym posłannictwem liturgii Kościoła. Tę świętość otrzymuje Kościół od Boga i ma ją przekazywać dalej. Łączność człowieka z Bogiem w liturgii wymusza, jak gdyby, przekazywanie wiary innym, ponieważ misterium paschalne Chrystusa uaktualniane w celebracji liturgicznej prowadzi do uświęcenia świata<sup>15</sup>. Podstawą takiego działania może stać się również motywacja, że to właśnie „Bóg (...) chce zjednoczyć w swoim Synu wszystkie rozproszone dzieci” (PK 84). Akcentuje to także II Sobór Watykański, stwierdzając: „Liturgia pobudza wiernych, aby sakramentami wielkanocnymi nasyceni, żyli w doskonałej jedności”(KL 10). Dlatego biskup udzielając błogosławieństwa na zakończenie liturgii poświęcenia ołtarza, zwraca się do wiernych: „Przykładem waszej miłości pociągajcie do Chrystusa tych, którym Chrystusa głosicie” (PO 63). Wynika to z faktu, że chrześcijanie są „żywym Kościołem, ustanowionym na świecie jako znak i świadectwo tej miłości, którą Bóg kocha wszystkich ludzi” (BK 10)<sup>16</sup>.

Należy zatem stwierdzić, że budynek kościelny ukazuje świętość Kościoła, który czerpie ją od samego Chrystusa. Całe doświadczenie misterium paschalnego, które jest celebrowane w przestrzeni liturgicznej, koncentruje się w kierunku wychodzenia ku światu. Dlatego nie dziwi wyrażenie zawarte w prefacji, że to właśnie Bóg uczynił „cały świat (...) świątynią (swojej) chwały”(PK 75), ponieważ przestrzeń przedstawia świętość Boga, a „świątynia jest znakiem misterium Kościoła, który Chrystus uświęcił”(PK 62).

### Ofiara Chrystusa i Kościoła

Chrystus jest „prawdziwym kapłanem i prawdziwym darem ofiarnym”(PO 60). Dlatego „przez namaszczenie krzyżem ołtarz staje się symbolem Chrystusa, który przed wszystkimi został Namaszczony i tak nazwany. Ojciec przecież namaścił Go Duchem Świętym i ustanowił Najwyższym Kapłanem, aby na ołtarzu swego Ciała złożył w ofierze swoje życie za zbawienie wszystkich”(PK 16a; PO 22a). W związku z tym kościół i ołtarz stają się „miejscem i stołem przygotowanym do składania Chrystusowej ofiary”(PK 62). Przez namaszczenie ołtarza i ścian kościoła zostaje wyrażo-

<sup>14</sup> Por. R. Rak, *Eucharystia w życiu chrześcijańskim*, Katowice 1984, s. 74 nn.

<sup>15</sup> Por. G. Chantraine, *Laikat. Chrześcijaństwo w świecie*, Warszawa 1993, s. 66-69 i 84-87.

<sup>16</sup> Obrzęd błogosławieństwa kościoła: odtąd – BK.

ny „tajemniczy związek Chrystusa i Kościoła „(PK 64). Dlatego dzisiaj w liturgii na ołtarzu „dokonują się wielkie misteria zbawienia”(PO 46).

Z zestawienia powyższych tekstów dostrzega się już, iż w kościele jest składana ofiara przez samego Chrystusa i przez Lud Boży. Wynika to z faktu, że „ochrzczeni bowiem poświęceni są przez odrodzenie i namaszczeniem Duchem Świętym, jako dom duchowy i święte kapłaństwo”(KK 10). Zachodzą jednak różnice w uczestnictwie Ludu Bożego w kapłaństwie. II Sobór Watykański problem ten wyjaśnia prosto: „Kapłaństwo zaś powszechne wiernych i kapłaństwo urzędowe, czyli hierarchiczne, choć różnią się istotą a nie stopniem tylko, są sobie jednak wzajemnie przyporządkowane; jedno i drugie bowiem we właściwy sobie sposób uczestniczy w jednym kapłaństwie Chrystusowym”(KK 10). Gdzie zatem tkwi ta różnica?

Prezbiterzy w swej posłudze koncentrują się wokół Eucharystii, „w której działają w zastępstwie (*in persona*) Chrystusa (...) uobecniają (we Mszy św.) (...) jedyną ofiarę Nowego Testamentu, mianowicie Chrystusa, ofiarującego się raz jeden Ojcu na ofiarę niepokalaną, oraz przydzielają owoce tej ofiary”(KK 28). W świetle soborowych wypowiedzi nie ulega wątpliwości, że w liturgii wykonywany jest najpełniej kapłański urząd Chrystusa (por. KL 10). Prezbiterzy głoszą Ewangelię, kierują ludem i składają ofiarę Chrystusa. Wszystko to zaś czynią mocą Chrystusa (por. KK 28)<sup>17</sup>. Wierni natomiast „współdziałają w ofiarowaniu Eucharystii”(KK 10) i dlatego ołtarz dla wiernych jest miejscem, gdzie „sprawują pamiątkę paschy”(PK 62).

W jaki sposób wierni składają ofiarę i na czym ona polega? Lud Boży gromadzący się w budynku kościelnym ma celebrować liturgię „w duchu i prawdzie”(PK 60). Wierni zebrani na liturgii ukazują obecność Chrystusa pośród siebie (por. Mt 18, 20; KL 7; BK 14). Dlatego ich duchowa łączność z Chrystusem i między sobą ma prowadzić do składania Bogu ofiary przez Chrystusa (por. Hbr 13, 15: czyt. 7). W tym zgromadzeniu wierni składają Bogu dary i przedstawiają swoje pragnienia (por. PO 46) oraz składają swoje troski i ciężary (por. PO 48). II Sobór Watykański wyjaśnia co stanowi dar ofiarny chrześcijanina: „Wszystkie bowiem czyny, modlitwy i apostołskie przedsięwzięcia, życie małżeńskie i rodzinne, codzienna praca, wypoczynek ducha i ciała, jeśli odbywają się w Duchu, a nawet utrapienia życia, jeśli cierpliwie są znoszone, stają się duchowymi ofiarami, miłymi Bogu przez Jezusa Chrystusa; ofiary te składane są zbożnie Ojcu w eucharystycznym obrzędzie wraz z ofiarą Ciała Pańskiego”(KK 34).

Dlatego też wierni kierują prośbę do Boga, „aby wejrzał łaskawie na ofiarę Kościoła, która będzie składana na tym ołtarzu”(BK 21; BO 9)<sup>18</sup>. W tym kontekście zgromadzenie liturgiczne staje się „duchową świątynią”(PK 30) i „duchowym ołtarzem”(PO 35).

<sup>17</sup> Por. J. Nowak, *Trójstopniowość sakramentu święceń*; Kolekcja Communio, t. 3: *Kapłaństwo*, Poznań-Warszawa 1988, s. 106.

<sup>18</sup> Obrzęd błogosławieństwa ołtarza: odtąd – BO.

Łączenie Eucharystii z pracą widać także w motywacji podejmowania trudu budowy świątyni: „Boże przyjmij łaskawie tę ofiarę od nas, sług Twoich i od tych, którzy z wiarą ofiarowali Tobie ten kościół i zbudowali go swoją wytrwałą pracą” (PK 76). Można by zaryzykować stwierdzenie, iż mury świątyni ukazują już związek Chrystusa z Kościołem. Znak budynku w połączeniu z jego intencją budowy wskazuje, że jest on naprawdę „duchową świątynią” (PK 30).

Kapłaństwo powszechne wiernych wiąże się również z relacją do drugiego człowieka. Chrystus wyraźnie wyjaśnia: „Jeśli przyniesiesz dar swój przed ołtarz i tam wspomnisz, że brat twój ma coś przeciw tobie, zostaw tam dar swój przed ołtarzem, a najpierw idź i pojednaj się z bratem swoim. Potem przyjdź i dar swój ofiaruj” (Mt 5, 23-24: czyt. 8). W tej wypowiedzi Jezus sięga do serca człowieka. W Jego przekonaniu nie wystarczy pozbyć się nienawiści. Miłość powinna prowadzić do pojednania się z bliźnim nie zważając, kto w rzeczywistości był winny. Tak daleko posunięta miłość czyni z ofiary człowieka prawdziwą służbę Bożą<sup>19</sup>. W tym nauczaniu Chrystusa jest zaakcentowany także bardzo mocno kult „w duchu i prawdzie” (J 4, 24). Wtedy to będzie wznosiła się „miła (Bogu) ofiara chwały” (PK 62). To wyjaśnienie sprawia, że okadzenie ołtarza i kościoła staje się jeszcze bardziej zrozumiałe. Otóż palenie kadzidła symbolizuje ofiarę Chrystusa, która jest wciąż obecna, a ofiary wiernych wnoszą się i docierają do Boga (por. PK 16b; PO 22b; PK 66; PO 53). Dopiero w tym kontekście wierni mogą wołać do Boga: „przyjmij z upodobaniem dary (...) Kościoła” (PK 74), a Duch Święty „niech uświęci dary Twojego ludu” (PO 59).

Wszystkie powyższe treści prowadzą do wniosku, że w kościele należy budować tylko jeden ołtarz, aby w zgromadzeniu wiernych oznaczał Jezusa Chrystusa i jedną Eucharystię Kościoła. Wymóg ten należy więc bezwzględnie realizować. Istnienie drugiego ołtarza w tym samym kościele jest dopuszczalne jedynie wtedy, gdy jest on umieszczony w oddzielnej kaplicy, w której umieszcza się tabernakulum do przechowywania Najświętszego Sakramentu, gdzie można również celebrować Mszę świętą, np. w dni powszednie dla małej liczby wiernych (PO 7). Wynika stąd wniosek, że ołtarz buduje się jedynie w celu sprawowania Eucharystii. Nie można zatem umieszczać w kościele wielu ołtarzy dla racji drugorzędnych, zwykle czysto dekoracyjnych, np. dla zachowania symetrii wystroju kościoła<sup>20</sup>.

Biorąc pod uwagę uczestnictwo wiernych w kapłaństwie Chrystusa trzeba stwierdzić, że stają się oni „ofiarami świętą i żywym ołtarzem” (PO 60). Ta tajemnica w pełni ukazuje połączenie ofiary Chrystusa i Kościoła. Dlatego biskup udzielając błogosła-

<sup>19</sup> Por. J. Homerski, *Ewangelia...*, s. 134-135.

<sup>20</sup> Por. C. Krakowiak, *Dedykacja ołtarza według Pontyfikatu Rzymskiego z 1977 r.*: RBL 6/1981, s. 365.

wieństwa na zakończenie liturgii poświęcenia ołtarza mówi: „Bóg, który dał wam królewskie kapłaństwo, niech sprawi, abyście święcie wykonując wasz urząd godnie uczestniczyli w ofierze Chrystusa”(PO 63).

### Światło Chrystusa w Kościele

„Pan moim światłem i zbawieniem moim, kogo miałbym się lękać?”(Ps 27, 1; PK 71). Psalm ten towarzyszy obrzędowi oświetlenia ołtarza i kościoła. Słowami tej pieśni psalmista nazywa Boga światłem. W Starym Testamencie światłem nazywano wszystko, co prowadzi do szczęścia i zbawienia. W kontekście tego psalmu światło w odniesieniu do Boga oznacza ratunek, zbawienie. W czasach Kościoła każdy chrześcijanin może zwrócić się do Chrystusa jako swego „prawdziwego Światła”(J1, 9) i jako do „sprawcy swego zbawienia”(Hbr 2, 10)<sup>21</sup>. Już sam obrzęd oświetlenia przypomina, że Chrystus jest „Światłem na oświecenie pogan”(Łk 2, 32), którego blaskiem jaśnieje Kościół (PK 16d; PO 22d).

W Kościele jest światło dzięki Chrystusowi, który jest „prawdziwym Światłem”(J1, 9). Kogo Chrystus oświeca swoim światłem, temu objawia nie tylko nową, zbawczą rzeczywistość, lecz jednocześnie udziela łaski ku nowemu życiu wiarą. Przybycie światła na świat oznacza pełne objawienie się, czyli Bożą epifanię wśród ludzi. Określenie „przyjścia” w teologicznym języku Janowym przysługuje słowu i światłu, człowiekowi zaś jedynie w wyniku działania mocy Bożej lub światła Bożego, pociągającego człowieka ku sobie. Prawdziwe światło, Jezus Chrystus, przyszło na świat własną, boską mocą, zapewniając udział w swoim życiu wszystkim wierzącym w Niego<sup>22</sup>. W takim razie Bóg oświeca Kościół „swoim Słowem”(PK 62). Ono staje się światłem w życiu człowieka (Ps 119, 105: refren po czyt. I). Dzięki słowu człowiek poznaje naukę Bożą, która jest drogą życia, ponieważ Chrystus jest „drogą i prawdą i życiem”(J 14, 6). Bardziej zrozumiała staje się również inna Jego wypowiedź: „Ja jestem światłością świata. Kto idzie za Mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło życia”(J 8, 12). Chrystus rozprasza ciemności serca (por. 1Kor 4, 5), a przez to ukazuje, jakie jest powołanie człowieka<sup>23</sup>. Na tym też między innymi polega dzieło odkupieńcze Chrystusa, który oświeca istotowo życie człowieka.

Formuła towarzysząca obrzędowi oświetlenia, dobitnie akcentuje znaczenie światła Chrystusa w Kościele: „Niech w Kościele jaśnieje światło Chrystusa, aby wszystkie ludy osiągnęły poznanie prawdy”(PK 70), bo to dzięki Bogu „wszelkie stworzenie osiąga światło życia (PO 35). Św. Fulgencjusz wyjaśnia na czym polega trwanie w świetle prawdy Bożej. Według niego, należy zachować reguły wiary, strzec pokoju, szanować się nawzajem. Naturalnie widzi on też postawę wiernych „z zapalonymi lampami

<sup>21</sup> Por. S. Łach (J. Łach), *Księga...*, s. 192-193.

<sup>22</sup> Por. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań-Warszawa 1975, s. 115n.

<sup>23</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor Hominis*, nr 21, Poznań 1979, s. 55-59.

mi” (por. Mt 25, 1-13) w wypełnianiu z radością dzieł miłosierdzia. Stwierdza również, że w czynieniu dobra nie mogą mieć oni względu przyzgodzania się drugiemu człowiekowi, ale przede wszystkim samemu Bogu<sup>24</sup>.

W pewien sposób wyjaśnienie to pozwala zrozumieć perykopę ewangeliczną o gościnie Jezusa u Zachariasza (Łk 19, 1-10: czyt. 23). Czytanie to rzuca światło na określenie świec zapalanych na ścianach kościoła, w miejscu namaszczeń (tzw. zacheuszek). Słowa Jezusa skierowane do Zachariasza: „Dziś zbawienie stało się udziałem tego domu, (...). Albowiem Syn Człowieczy przyszedł szukać i zbawić to, co zginęło” (Łk 19, 9-10), należy rozumieć, iż zapalone światło w świątyni wskazuje na Chrystusa, który rozprasza ciemności grzechu i wypełnia sobą – Światłem cały Kościół.

Dzieje ludzkiego trudu, poświęcenie i działalności doczesnej odsłaniają optymistyczny i pogodny wymiar egzystencji człowieka, przenikniętej paschalną obecnością Chrystusa. Nic nie jest jednak w stanie zmienić faktu, że dzieje ludzkości nie są jedynie historią osiągnięć i zawiędzonych nadziei. Jest to także rzeczywista sfera ludzkiego doświadczenia, odsłaniająca tragiczny i bolesny wymiar bytowania człowieka. Cierpienie człowieka jest tą przestrzenią życiową, w której dochodzi najbardziej boleśnie do spotkania z sensem lub bezsensem ludzkiej egzystencji. W tej sytuacji nasuwa się człowiekowi pytanie o jego sens<sup>25</sup>. Dlatego w Kościele „jaśniejse odwieczne światło Baranka” (PK 62). W ten sposób człowiek zdobywa pewność życia w światłości eschatologicznej. Przecież całe ziemskie życie chrześcijanina ukierunkowane jest na życie wieczne, gdzie Bóg będzie „wszystkim dla wszystkich i jaśnieć będzie wiekuiste światło Chrystusa” (PK 75).

To światło, które jest ponadczasowe, objawia się także podczas Eucharystii. Bóg obecny w Eucharystii towarzyszy ludziom w ich pielgrzymowaniu ku pełnej ich realizacji eschatologicznej. Albowiem tylko dzięki Eucharystii można mówić o wejściu w nowy sposób istnienia<sup>26</sup>. Człowiek tworzy tutaj w nowy sposób wspólnotę z Bogiem. Przygotowana przez Stwórcę uczta na górze (por. Iz 25, 6-10a) i Jego troska o człowieka (por. Ps 23, 1-6) ukazują, jak bardzo zależy Bogu, aby móc w wieczności ucztować razem z ludźmi. Dlatego już teraz „niech na ołtarzu zajaśniejse światło Chrystusa i niech ogarnie uczestników uczty Pańskiej” (PO 55).

Trzeba zaznaczyć także, iż w celebracji liturgicznej symbol światła stanowi pomoc do wejścia w misterium. Wówczas dopiero chrześcijanie stają się odbiciem prawdziwego Światła, którym jest sam Chrystus Pan.

<sup>24</sup> Por. Fulgencjusz, *Sermo I*, 11; w: *Felix IV et alli*; PL 65, 725.

<sup>25</sup> Por. W. Hryniewicz, *Pascha...*, s. 252nn.

<sup>26</sup> Por. F. Dylus, *Tajemnica Eucharystii w aspekcie eschatologii*; Kolekcja Communio, t. 1: *Eucharystia*, Poznań-Warszawa 1986, s. 325.

### Wnioski

Reasumując, dochodzi się do wniosku, że przestrzeń liturgiczna uzyskuje obok waloru doktrynalnego również znaczenie edukacyjne. Pozwala to lepiej zrozumieć treści objawione, wydarzenia zbawcze, a tym samym celebrować je w liturgii, w odpowiednich miejscach do tego przeznaczonych. Widać także, jak ważne stają się poszczególne elementy przestrzeni, które przyczyniają się do bardziej świadomego, czynnego, owocniejszego i pełniejszego celebrowania liturgii przez wszystkich wierzących (por. KL 11, 14). Przestrzeń liturgiczna stanowi integralną część celebracji liturgii, dlatego jest również „pierwszym i niezastąpionym źródłem, z którego wierni czerpią ducha prawdziwie chrześcijańskiego”(KL 14). W takim razie nie powinno się zbyt łatwo przenosić celebracji liturgii w miejsca, które nie są do tego wprost przeznaczone (por. KPK kan. 932 §1). Aczkolwiek przestrzeń liturgiczna jest zawsze tam, gdzie zbiera się zgromadzenie liturgiczne, to jednak budynek kościelny sam w sobie stanowi czysty znak Kościoła i objawiania się Ludu Bożego, w którym jest obecny Chrystus.

Na koniec nasuwa się postulat, aby nowo powstające kościoły były budowane zgodnie z przepisami liturgicznymi, które oparte są na teologii przestrzeni i z niej czerpią swą treść. Wówczas można będzie mówić w pełni o czystości znaku, jakim jest przestrzeń. Wymaga to niewątpliwie nieustannego zgłębiania teologii przestrzeni liturgicznej nie tylko przez teologów liturgii, ale także przez odpowiedzialnych za duszpasterstwo, jak również przez architektów.

*Andrzej Świerszcz, Warszawa*

## IV. ŚWIĘTOWANIE BOGA DZISIAJ

### Z okazji 50-lecia Instytutu Liturgicznego w Trewirze

Jako ludzkość jesteśmy ciągle w drodze i zmierzamy do jakiegoś celu. Jako wspólnota Kościoła jesteśmy także w drodze i zbliżamy się do celu naszej pielgrzymki, którym jest niewątpliwie Trójjedyny Bóg. To samo możemy powiedzieć o liturgii, która temu dynamicznemu procesowi podlega. Ciągle jeszcze nieudolna liturgia Kościoła pielgrzymującego na ziemi „pokonuje swoją drogę”, zmierzając do doskonałej liturgii niebieskiej uwielbionego Baranka.

Na tej drodze dokonał się przystanek. W połowie grudnia ub. roku w Trewirze świętowano złoty jubileusz Niemieckiego Instytutu Liturgicznego. Ten skromny jubileusz, stał się okazją do spojrzenia w bogatą przeszłość zaganienia liturgii w Europie Środkowej, a także rzucenia okiem w pełną nadziei niedaleką przyszłość, która leży tuż za progiem trzeciego tysiąclecia.



### „Uzdolnienie człowieka do liturgii a wrażliwość liturgii na człowieka”

Sam dzisiejszy jubileusz poprzedziło pełne refleksji sympozjum trwające pełne dwa dni (15-17 grudnia 1997 r.). To spotkanie zorganizowały wspólnie dwie instytucje: Deutsches Liturgisches Institut i Katholische Akademie in Trewirze. Spodziewano się tylko 70 uczestników, a w efekcie przybyło około 200 osób zainteresowanych tym tematem nie tylko z Niemiec, ale także z Austrii, Szwajcarii, Francji, Polski i Belgii. Pokazna grupa profesorów i profeserek liturgii, teologów, muzyków, referentów i referentek referatów diecezjalnych ds. liturgii oraz współpracowników i współpracowniczek duszpasterskich spotykała się w auli Akademii Teologicznej, aby wysłuchać referatów, wziąć udział w ożywionej dyskusji oraz w grupach roboczych i w ten sposób podejmować refleksję nad zagadnieniem „uzdolnienia człowieka współczesnego do liturgii” oraz dyskutować o „wrażliwości liturgii na człowieka dzisiaj”. Codziennie rano i wieczorem uczestnicy sympozjum gromadzili się na liturgii, by wziąć udział bądź to w tradycyjnej formie nabożeństwa, bądź to w „nowych” spotkaniach liturgicznych<sup>1</sup>.

### Interesujący trójgłos

Głównym punktem sympozjum były trzy referaty przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych: profesora socjologii religii: *Liturgia w dzisiejszym społeczeństwie – analiza socjologiczna*, profesora teologii systematycznej: *Liturgia – obrazem Kościoła. Zapytania teologii systematycznej* i profesora liturgii ewangelickiej: *Jak świętować Boga dzisiaj? Odpowiedzi liturgiki na wyzwania współczesności*.

Prof. dr Michael Ebertz, socjolog religii z Freiburga, na podstawie przedstawionej socjologicznej analizy liturgii w dzisiejszym społeczeństwie dokonał swobodnego przeciwstawienia. Ryty i rytualia (do których należy także liturgia), które są działaniem czysto przedstawiającym, a więc ekspresywnym, przeciwstawił działaniu produktywnemu, skoncentrowanemu na rzeczy, które służą sprawie codziennego utrzymania. Ryty jawią się w życiu codziennym jako „uzupełnienie” działalności człowieka. Od lat pięćdziesiątych wzrasta liczba wystąpień z Kościoła, ale nie maleje „zapotrzebowanie” na ryty. Najbardziej poszukiwane są: chrzest, ślub i pogrzeb, ale udział we Mszy św. niedzielnej stale maleje. Prelegent stwierdził, między innymi, że „każdy sam dla siebie stał się kompetentną religijną instancją i miarą religijności, podczas gdy religijne instytucje i tradycje tracą na sile”<sup>2</sup>. Ebertz pytał: „Czy liturgia Kościoła, taka jaka jest, ma w ogóle jakąś przyszłość?” Na podstawie wszystkich dostępnych danych empirycznych, trzeba stwier-

<sup>1</sup> Por. M. Plate, *Welche Zukunft hat die Liturgie der Kirche?* w: Christ in der Gegenwart 2 (1998), s. 11; C. Noyer, *Liturgie – An der Schwelle des dritten Jahrtausends*. Symposium in der Katholischen Akademie zur Liturgiefähigkeit des Menschen w: Paulinus 1 (1998), s. 8.

<sup>2</sup> Por. C. Noyer, *Liturgie...*, s. 8.

dzić, że człowiek współczesnej cywilizacji nie utracił zmysłu dla liturgicznych rytów i rytuałów, dla symboli i działań w znakach<sup>3</sup>.

Emerytowany profesor uniwersytetu w Münster, prof. dr Herbert Vorgrimler, skupił najpierw najważniejsze wypowiedzi soborowe, aby rozwinąć następnie zapytania co do obecnej praktyki liturgicznej Kościoła. Wyszedł od rzeczywistości, że w życiu każdy z nas osobiście jest powołany do wiary. To osobowe pojmowanie wiary ma liturgiczne konsekwencje. Liturgia nie tylko „z góry” może być formowana, tworzona i zarządzana, ale także „od dołu” powinna się rozwijać, że „wspólnego pojęcia wiary Ludu Bożego”<sup>4</sup>.

Następnie stwierdził w swoim wystąpieniu, że tak samo abstrakcyjnym pojęciem w punkcie wyjścia jest „Kościół” jak i „liturgia”. Według wskazań Vaticanum II na pluralizm Kościołów lokalnych, różnorakie urzeczywistnienia liturgii powinny znaleźć się w zasięgu naszego spojrzenia, tzn. poszerzone rozumienie liturgii, które może się zrealizować przez twórcze inicjatywy „od dołu”. Profesor nie wątpi w uzdolnienie człowieka współczesnego do liturgii, jeśli posiada on konieczną do rozwoju wolność. Człowiek stawia na „dziedzictwo kultury”, które zawiera się w tradycyjnych formach, a które powinno być koniecznie zachowane. „Gdyby się próbowało osiągać jedność Kościoła przez «z góry» zarządzane liturgiczne księgi, to uzdolnienie człowieka do liturgii byłoby zablokowane i zniszczone”<sup>5</sup>. Wśród wielu pytań postawionych przez mówcę były i te: Czy liturgie powinny zawsze mieć uroczysty charakter? Czy powinno się tylko rozpamiętywać wydarzenia zbawcze? Czy częste Eucharystie nie podlegają zużyciu?

Prof. dr Karl-Heinrich Bieritz, profesor liturgii w Rostocku poprowadził słuchaczy „na wycieczkę” w świat „techno”. Na podstawie wnikliwej i długiej analizy elementów „Mszy techno” z okazji ewangelickiego Kirchentag w Lipsku objaśnił chrześcijańską liturgię, która wyszła naprzeciw wezwaniom współczesnej kultury. Zakwalifikował on ten spektakl „In Techno Deo Gloria” do swoistej próby wbudowania chrześcijańskiej liturgii w segment współczesnej kultury młodych, z jej formami wyrazu i przeżycia. Jako odpowiedź na wezwania współczesności „Msza techno” musi być przyporządkowana kontekstowi kulturalnemu „Kulturalne wyzwania, jak «Msza techno» ukazują próby kulturowego przepracowania pytania o sens życia i rozwinięcia własnej duchowości i pobożności. Na swój sposób próbują oni świętować, jeśli nie Boga, to życie i miłość”. Każda reforma liturgiczna stawia nie tylko pytanie o formy, ale jest uwarunkowana przez wiele wewnętrznych elementów. Na początku trzeciego tysiąclecia liturgia chrześcijańska musi się obronić przed całkiem nowym horyzontem świata, który ukazuje różne oblicza – między racjonalno-naukowym oświeceniem a mniej lub więcej ezoteryczną romantycznością, między współczesną techniką a mistycznym rytuałem jako „świętowanie życia”.

<sup>3</sup> Por. M. Plate, *Welche Zukunft...*, s. 11.

<sup>4</sup> Por. *tamże*.

<sup>5</sup> Por. C. Noyer, *Liturgie...*, s. 8.

### **Dziękczynienie**

17 grudnia 1997 r. uroczystą Eucharystią w kościele OO. Jezuitów pod przewodnictwem Joachima kard. Meisnera z Kolonii i przy współudziale Georga kard. Sterzinsky'ego z Berlina, Hermana Józefa Spitala, biskupa Trewiru i Georga Holzherra OSB, opata z Einsiedeln oraz przedstawicieli Instytutów Liturgicznych Austrii, Szwajcarii i Francji, a także licznych gości rozpoczęło się świętowanie jubileuszu.

Arcybiskup z Kolonii i przewodniczący Komisji Liturgicznej Konferencji Biskupów Niemieckich podkreślił w swojej homilii, że zasadniczym celem wspólnoty chrześcijańskiej nie jest dokonywanie socjalnego i humanitarnego dzieła, ale bycie czynnym i żywym warsztatem Ducha Świętego, który przebóstwia człowieka. Dzieje się to w świętej liturgii. Kardynał zauważył, że dzisiaj znów trzeba pomyśleć nad nowymi formami, które by tajemnice wiary chroniły i strzegły przed dostępem niewierzących albo inaczej wierzących.

*Teodor Puszcz TChr.*