

Mateusz Potoczny

Liturgie katolickich Kościołów wschodnich wobec reformy liturgicznej "Vaticanum II"

Liturgia Sacra. Liturgia - Musica - Ars 19/2(42), 385-396

2013

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. MATEUSZ POCZNY
Opole – Kamień Śląski

LITURGIE KATOLICKICH KOŚCIOŁÓW WSCHODNICH WOBEC REFORMY LITURGICZNEJ *VATICANUM II*

Reforma liturgiczna stanowiła bez wątpienia jedno z podstawowych wyzwań Soboru Watykańskiego II. Pięćdziesiąta rocznica podpisania soborowej Konstytucji o liturgii (KL) jest dobrą okazją do ponownego przyjrzenia się problematyce reformy, zwrócenia uwagi na jej dokonania, ale także na związane z nią braki czy zawiedzione oczekiwania. Wydaje się jednak, że podjęcie tematyki soborowej reformy liturgicznej dość często bywa niepełne, ograniczając ją jedynie do łacińskiej części Kościoła katolickiego.

Niniejsza prezentacja chce być próbą odpowiedzi na pytanie: Czy reforma liturgiczna Soboru Watykańskiego II była reformą skierowaną wyłącznie do tradycji zachodniej, czy też w jakimś stopniu odnosiła się także do wschodnich ramion Kościoła katolickiego?

Zanim jednak będziemy mogli owej odpowiedzi udzielić, należy wpieryw jasno zdefiniować ogólną ideę reformy, co też będzie punktem wyjścia niniejszej analizy. Następnie przyjrzymy się jej miejscu w tradycji Kościoła oraz w historii liturgii Kościołów Wschodnich, by w konsekwencji poszukać odniesień do niej w nauczaniu Soboru Watykańskiego II.

1. Pojęcie reformy

Przykład soborowej reformy liturgicznej w łonie Kościoła łacińskiego w jasny sposób ukazuje, że już samo jej pojęcie może wywoływać (i często wywołuje) skrajne postawy. Do dziś nie brakuje bowiem ludzi bezkrytycznie zafascynowanych liturgicznymi dokonaniem Soboru, dla których był on „nowym zesłaniem Ducha Świętego i ogromnym dziełem”¹, oraz takich, dla których cała reforma jawi się jako „katastrofa o przerażającym wymiarze”². Jedną z głównych okoliczności, jakie wpływają na takie właśnie sądy, wydaje się być samo rozumienie znaczenia zakresu pojęciowego terminu „reforma”. Jego wyjaśnienie oraz właściwe liturgiczne rozu-

¹ A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, Roma 2012, s. 15.

² K. GAMBER, *La riforma della Liturgia Romana. Cenni storici — problematica*, „Una Voce (supplemento)” 53–54 (1908), s. 9.

mienie może z całą pewnością wpłynąć na łatwiejsze przyjęcie i optymalną akceptację reformy liturgicznej w Kościele oraz wspomóc jej właściwą dla konkretnej tradycji recepcję, uwalniając ją jednocześnie od skrajnych i często krzywdzących osądów. Bo czy reforma to zupełne zerwanie z dziedzictwem tradycji wypracowanej w ciągu wieków? Albo czy jest ona wyłącznie oczyszczeniem tradycji z różnorodnych wpływów modernistycznych, które przyległy do danej rzeczywistości na przestrzeni dziejów?

G. Ladner we wstępie do swojej słynnej książki poświęconej idei reformy mówi, że historia ludzkości jest właściwie sekwencją nowych początków, ciągłej odnowy warunkowanej zmianami, cyklicznością, wzlotami i upadkami. Chrześcijaństwo, będąc rzeczywistością zakorzenioną w historii, której zresztą jest integralną częścią, musi być także podmiotem owych zmian. Jednak, jak zauważa autor, idea odnowy w ujęciu chrześcijańskim całkowicie różni się od przedchrześcijańskich i nie miała ona swojego ekwiwalentu w czasach wcześniejszych. Samo zaś słowo „reforma” jawi się jako nierozdzielnie związane z Ewangelią i nauczaniem św. Pawła. Oznaczające osobistą zmianę nowotestamentalne ἀνακαινώσις – *renovatio* i μεταμόρφωσις – *reformatio*, przede wszystkim dzięki monastycyzmowi objęły swym zakresem rzeczywistości ponadindywidualne³.

Dla wyróżnienia istotowo chrześcijańskiego konceptu reformy G. Ladner odróżnia ją od innych rodzajów tzw. odnowy. I tak: chrześcijańskie *renovatio* czy też *reformatio* nie jest „odnową kosmologiczną”, ujmującą wszelkie zmiany jako wynik cyklicznego powrotu identycznych wydarzeń i sytuacji. Nie jest ono także „odnową witalną”, mającą swoje źródło w odniesieniu do analogii ludzkiej reprodukcji i wzrostu. Chrześcijańska „reforma” nie jest w końcu „odnową perfekcjonistyczną” lub „millenaryjną”, wyczekującą tysiąca lat doskonałości na końcu czasów⁴. W zaproponowanej przez autora roboczej definicji „reforma” w jej chrześcijańskim ujęciu to

idea wolnych, zamierzonych i dążących do udoskonalenia, wielorakich i powtarzających się wysiłków człowieka, mających za cel umocnienie i ponowne zaznaczenia wartości istniejących w duchowo-materialnym wymiarze świata⁵.

Wydaje się, że powyższa definicja dotyka samej istoty związanej z zadaniami, jakie ma do spełnienia właściwie pojęta reforma. Rzecz bowiem dotyczy tu ciągle zmieniających się warunków społecznych, kulturowych i czasoprzestrzennych. One to są niejako naturalnym środowiskiem tak pojętej odnowy, w której — zgodnie z powyższą definicją — nie chodzi o kreację nowej rzeczywistości i zrywanie z tradycją, ale podjęcie wysiłków na rzecz umocnienia i docenienia wartości już istnieją-

³ G.B. LADNER, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge (MA) 1959, s. 1–2.

⁴ *Tamże*, s. 11–31. Streszczenie i komentarz do każdej z wymienionych koncepcji odnowy czytelnik znajdzie w dziele: T. POTT, *Byzantine Liturgical Reform*, New York 2010, s. 22–27.

⁵ LADNER, *The Idea of Reform*, s. 35.

cych, pod wpływem różnych uwarunkowań zewnętrznych niejednokrotnie zmarginalizowanych. Nie chodzi więc, jak chcieliby czasem twierdzić przeciwnicy reformy, o zerwanie z tradycją, ani też, do czego nawołują skrajni reformiści, o usunięcie wszystkiego, czym w ciągu wieków owa tradycja się ubogaciła. Wydaje się, że chodzi tu przede wszystkim o nadanie nieco innego kształtu formie już obecnej, stąd: re-forma (ponowne nadanie kształtu istniejącemu już materiałowi): *Reformare est formam aliam inducere, vel pristinam reddere*, μεταμορφώ⁶. W tak pojętej idei podstawowym probierzem jest pierwotna tradycja połączona z tym, co wciąż pozytywnie ją ubogaca⁷.

Inną niezwykle ważną cechą zdefiniowanej w ten sposób reformy jest jej intencjonalność połączona z wolnością. Reforma, choć może opierać się na przesłankach dokonującej się ewolucji, nie jest czymś spontanicznym: ostatecznie jest ona zawsze zamierzona i jako taka wymaga od człowieka odpowiedzialności. Jednocześnie nie posiada cech ostateczności i zawsze może być dokonana ponownie, gdyż nie jest rzeczywistością perfekcyjną, przez co otwiera się na wszelkie udoskonalenia⁸.

2. Miejsce reformy w Kościele

Stając wobec zaproponowanej przez G. Ladnera definicji, nie może dziwić fakt, że Kościół, będący Mistycznym Ciałem Chrystusa, sam staje się podmiotem niezminiającej jego istoty reformy. Y. Congar w jednym ze swoich sztandarowych dzieł pisał w połowie ubiegłego wieku, że czynna reforma w Kościele miała miejsce zawsze, a jego historia po okresie wielkich soborów toczy się niejako w rytmie ruchów reformy. Dla potwierdzenia tej tezy autor przytacza słowa F. Mourreta, wedle którego każdy święty był na swój sposób reformatorem Kościoła; każdy sobór, synod, a nawet każda encyklika były dziełami reformatorskimi, poprzez które Kościół starał się przywrócić wiernym i ich obyczajom pierwotną czystość⁹. Oczywiście chodzi tu o reformę prawdziwą, tzn. taką, która dokonując się w Kościele, potrafi zanurzyć się w tradycji nie pojętej jako rutyna czy przeszłość, ale raczej jako ciągłość rozwoju i integracja w jedności wszystkich form, które ów rozwój przybrał i przedstawia¹⁰. Mówiąc o zadaniu takiej reformy, Y. Congar pisze: „Nie

⁶ A. FORCELLINI, *Totius Latinitatis Lexicon*, t. IV, Patavia 1955⁴, s. 54; zob. też POTT, *Byzantine*, s. 77.

⁷ Słownik języka polskiego podaje, że reforma to „zmiana w jakimś systemie nie oznaczająca radykalnego i jakościowego przekształcenia tego systemu (...); ulepszenie czegoś; wprowadzenie zmian i ulepszeń”; M. SZYMCAK (red.), *Słownik języka polskiego*, t. III, Warszawa 1981, s. 33.

⁸ POTT, *Byzantine*, s. 26–27.

⁹ Y. CONGAR, *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*, tł. A. Ziernicki, Kraków 2001, s. 37; F. MOURRET, *Apologétique*, Paris 1937, s. 693.

¹⁰ CONGAR, *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*, s. 341–342.

trzeba zmieniać Kościoła, natomiast trzeba zmieniać coś w Kościele. Nie trzeba tworzyć jakiegos innego Kościoła, natomiast trzeba w pewnym stopniu stworzyć Kościół inny”¹¹.

W tym duchu należałoby więc odczytywać reformę podejmowaną na każdej płaszczyźnie kościelnego życia, także liturgicznej. Ta ostatnia, żeby mogła być reformą prawdziwą i służącą dobru wspólnoty wierzących, jest z jednej strony konieczna, a z drugiej winna kierunkować się *versus principiiis*, które składają się na niezmienną istotę świętej liturgii.

W cytowanym powyżej dziele T. Pott dokonuje ciekawego zestawienia. Odwołując się do kilku znamienitych badaczy reformy liturgicznej, ukazuje ich spojrzenia na fakt i konieczność jej podejmowania¹². I tak przywołany przez autora C. Vagaggini był zdania, że bosko-ludzki Kościół musi czasem dokonywać adaptacji do czasów i zmian, w jakich aktualnie się znajduje. Sama liturgia jest podmiotem tej adaptacji niemal w sposób ciągły, jednakże niektóre okresy historii sprawiają, że potrzeby adaptacji i poprawy są bardziej naglące, a ich wyniki niemal epokowe. Za wyjątkiem tego, co boskie i niezmienne (Eucharystia i inne sakramenty), wszystko w liturgii może się zmienić, choć nie w sposób dowolny¹³. Zdaniem C. Vagagginiego dzięki reformie liturgia ma szansę stać się dla ludzi na nowo żywą rzeczywistością¹⁴. Ostatecznym zaś celem powinno tu być zaadoptowanie żywego organizmu liturgii do zmieniających się warunków życia i jednocześnie do całego życia Kościoła¹⁵. Inny teolog, Angelus A. Häußling, był zdania, że wszelkie reformy kościelne nowej ery obrały za normę powrót do zasad i zwyczajów Ojców. Według niego to właśnie w Kościele pierwotnym istniała liturgia czysta i wolna od wszelkich elementów kultycznych¹⁶. Z kolei prawosławny badacz, E. Timiadis, twierdzi, że liturgia nie może ignorować ziemskiego życia człowieka. Dlatego tutaj widzi on miejsce dla reformy liturgicznej: jej zadaniem jest wytworzenie struktury kultu, która łączyłaby liturgię z problemami codzienności współczesnego człowieka. Takie działanie winno przywrócić obrzędowi Kościoła prawdziwość i prostotę, uwzględniając jednocześnie dziedzictwo tradycji i potrzeby duszpasterskie¹⁷. W mozaikę tych poglądów wpisuje się także A. Schmemmann, wedle którego liturgiczny kryzys wynika z rozdzielenia trzech manifestacji życia Kościoła: liturgii, teologii i pobożności.

¹¹ *Tamże*, s. 260.

¹² Analiza została przeprowadzona w drugim rozdziale książki: POTT, *Byzantine*, s. 37–83.

¹³ Por. C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale*, Roma 1957; POTT, *Byzantine*, s. 38.

¹⁴ C. VAGAGGINI, *La riforma non è tutta la soluzione*, „Il Regno-Attualità” 10 (1965), s. 8.

¹⁵ POTT, *Byzantine*, s. 40.

¹⁶ A.A. HÄUßLING, *Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft*, ALW 31 (1989), nr 9, s. 25–32; por. POTT, *Byzantine*, s. 46–53.

¹⁷ E. TIMIADIS, *The Renewal of Orthodox Worship*, SLi 6 (1969), s. 67–119; por. POTT, *Byzantine*, s. 62–66.

Reforma liturgiczna winna, jego zdaniem, oczyścić liturgię ze wszystkiego, co zakryło prawdziwą jej naturę¹⁸.

Powyższe zestawienie w jasny sposób ukazuje, że zarówno dla badaczy katolickich, protestanckich, jak i prawosławnych, reforma liturgiczna jawi się jako rzeczywistość pozytywna i konieczna, mająca za zadanie cykliczne przeprowadzanie na gruncie liturgii swoistego *κάθαρσις*. Przy spełnieniu pewnych założeń gwarantujących nienaruszalność istoty kultu, każda reforma ma szansę przyczynić się do uczynienia z liturgii żywej i czynnie przeżywanej rzeczywistości. Można więc rzec, parafrazując ocenę, jaką obdarzono kiedyś wspomnianego wyżej C. Vagagginię, że prawdziwa reforma liturgiczna nigdy nie ulega pokusie sterylnego powrotu do *traditio*, ani też pochlebstwom łatwego *renovatio*, ale będąc otwartą na wyzwania współczesności, próbuje odpowiedzieć na nie poprzez wydobycie z przeszłości tego, co możliwe¹⁹. Jest to swoistego rodzaju *aurea mediocritas* między przeszłością i wyzwaniami terażniejszości otwartymi ku przyszłości.

Wszystkie te opinie wraz z definicją G. Ladnera korelują z soborową Konstytucją o liturgii. W rozdziale *Zasady ogólne* rzeczonoego dokumentu czytamy bowiem:

Aby zachować zdrową tradycję, a jednocześnie otworzyć drogę do uprawnionego postępu, reformę poszczególnych części liturgii powinny zawsze poprzedzić dokładne studia teologiczne, historyczne i duszpasterskie. Ponadto należy wziąć pod uwagę zarówno ogólne zasady dotyczące struktury i ducha liturgii, jak i doświadczenie, wynikające z ostatniej reformy liturgii oraz z różnych lokalnych indultów. Wreszcie nowości należy wprowadzać tylko wtedy, gdy tego wymaga prawdziwe i niewątpliwe dobro Kościoła, z zastrzeżeniem jednak, że nowe formy będą niejako organicznie wyrastać z form już istniejących (KL 23).

3. Reforma w liturgiach Kościołów wschodnich

W tym miejscu rodzi się jednak pytanie dotyczące realnego miejsca reformy w kultycznym życiu Kościołów wschodnich. Prawdą jest, że wśród przywołanych powyżej teologów jest dwóch przedstawicieli świata prawosławnego, ale od teorii do praktyki bywa daleko. Dość często przecież praktyczne rozwiązania reformy liturgicznej kojarzone są dziś z Kościołem łacińskim, zaś Wschód wydaje się być liturgiczną skamieliną, z mumifikowaną dokonania siedmiu lub (w przypadku Kościołów przedchalcedońskich) czterech soborów pierwszego tysiąclecia²⁰. Same

¹⁸ POTT, *Byzantine*, s. 70–74.

¹⁹ E. MASSIMI, „*Traditio et progressio*” in *Cipriano Vagaggini: conoscenza per connaturalità e partecipazione attiva*, RiL 6 (2012), s. 1007.

²⁰ Zobrazowaniem takiego podejścia może być dyskusja, jaką autor niniejszego artykułu odbył kiedyś z utytułowanym liturgistą łacińskim, który z nieskrywaną wyższością, połączoną ze szczerym politowaniem, wylizczał „niezyciowość” Anafory św. Bazylego Wielkiego. Wśród „niezyciowych” tekstów, które według interlokutora zupełnie nie trafiają do współczesnego człowieka, a nawet ośmieszają liturgię, znalazły się m.in. te o wielookich Cherubinach, sześcioskrzydłych Serafinach, modlitwy wstawiennicze za

zresztą Kościoły wschodnie bardzo często szczytą się starożytnością swoich obrzędów i celebracji liturgicznych, a oskarżane przez „nowożytność” o liturgiczny anachronizm, wytaczają najcięższe działa obrony wierności, tradycji i najwłaściwiej pojętej ortodoksji.

Jednakże stwierdzenie, że liturgie tych Kościołów nie podlegają odnowie, jest nieuzasadnionym oskarżeniem. Bowiernie zgodnie z powyższymi uściśleniami każda liturgia, jeśli chce być żywą i autentyczną, musi się reformować. Dlatego też każda liturgia, także wschodnia, jest podmiotem zdrowo pojętej reformy. Oczywiście orientalne odnowy nie mogą być porównywalne z reformą liturgii łacińskiej, chociażby dlatego, że zachodni legalizm i rubrycystyka stał od zawsze w pewnej sprzeczności do wschodniej wierności wspólnej tradycji. Jak dodaje R. Taft, wszelkie zmiany w łonie Kościołów Orientu dokonywały się głównie w stopniowy i naturalny sposób, bez odgórnego *fiat*²¹.

Mimo wszystko, jak już wspomniano, reformy wschodnie miały miejsce niemalże od samego początku. Patrząc na historię rozwoju liturgii wschodnich i zachodnich, trudno nie zauważyć wspólnych elementów reformatorskich, do jakich zaliczyć możemy chociażby: wprowadzenie zakazu sprawowania Agapy, przeniesienie czasu celebracji z wieczora na godziny poranne, użycie ustalonych formuł, konieczność organizacji parafii pod liturgicznym przewodnictwem proboszczów, *etc.*²² Takich zmian było oczywiście o wiele więcej. I nawet jeśli dotyczyły one najdrobniejszych szczegółów, czy nie były to świadectwa permanentnej, wspólnej reformy?

Należy jednak zauważyć, że taka wspólna pra-reforma nie była jedyną. Bowiernie liturgia każdego z Kościołów sama w sobie stawała się podmiotem rozmaitych reform, które często okazywały się niemal przewrotami kopernikańskimi²³. W najbliższych nam kulturowo i geograficznie Kościołach tradycji bizantyjskiej takie epokowe zmiany miały miejsce kilka razy. Do najbardziej znanych i zarazem znaczących reform, które zarazem zgodne są z zaproponowaną przez G. Ladnera definicją, możemy zaliczyć tę, związaną z konstantynopolińskim klasztorem Studion (tzw. reforma studycka)²⁴ oraz siedemnastowieczne reformy słowiańskie²⁵.

„żyjących na pustyniach i w górach”, rządzących i wojsko, pracujących w kopalniach jeńców oraz przebywających na zesłaniach.

²¹ R. TAFT, *Oltre l'orient e l'occidente. Per una tradizione viva*, Roma 1999, s. 158–160.

²² B. VARGHESE, *West Syrian Liturgical Theology*, Aldershot 2004, s. 15.

²³ Ponieważ przedmiotem niniejszego artykułu nie jest szczegółowa analiza reform liturgicznych, jakie na przestrzeni wieków dokonywały się w Kościołach Wschodnich, wspomniemy tylko kilka z nich, aby dać czytelnikowi jedynie ogólne pojęcie obecności idei i praktyki reformy także na chrześcijańskim Wschodzie.

²⁴ Choć była to reforma monastyczna, jednak wywarła wielki wpływ na całą rzeczywistość liturgiczną tradycji bizantyjskiej, wprowadzając innowacje niemal w każdym obszarze. Do najważniejszych dokonania reformy należy także zaliczyć publikację nowego Euchologionu. Więcej o reformie zob. R. TAFT, *Storia del rito bizantino*, Città del Vaticano 1999, s. 59–74.

²⁵ Chodzi tu przede wszystkim o reformę liturgiczną moskiewskiego patriarchy Nikona († 1681), mającą za główny cel oczyszczenie ksiąg liturgicznych z błędów powstałych na skutek ich częstego prze-

Również inne liturgiczne tradycje wschodnie mogą poszczycić się w tym względzie wielkimi dokonaniami. Warto wspomnieć chociażby niezwykle istotne średniowieczne reformy w łonie tradycji syro-orientalnej. Kościoły asyryjskie już po konkwiescie arabskiej (636) rozpoczęły dzieło kodyfikacji liturgicznej, któremu wyrazistego kształtu nadali przede wszystkim patriarchowie–reformatorzy: Isho'yab III († 658), Eliasz III Abu Halim († 1190) i Yahballaha II († 1222). Ich reformatorskie działania dotyczyły niemalże całej rzeczywistości liturgicznej — począwszy od ksiąg poprzez formy i celebracje sakramentalne, na anaforach eucharystycznych skończywszy²⁶.

Z kolei B. Varghese w dziele poświęconym liturgii zachodniosyryjskiej stwierdza, że i ona niejednokrotnie stawała się podmiotem reform, do których wzywały synody i komentarze liturgiczne. Jednak, jak zauważa autor, zasadniczo reformy zachodniosyryjskie nie były olśniewającymi dziełami, zaś same zmiany wchodziły w życie dość powoli, wręcz niedostrzegalnie, na zasadzie asymilacji. Za przykład takiego długofalowego procesu może posłużyć chociażby obrzęd namaszczenia po chrzcie, który rozwijał się stopniowo od IV w., by swoje ostateczne miejsce w liturgii sakramentu znaleźć dopiero w VII w. Podobnie powolnym procesem był zanik czytania przed anaforą *Księgi Życia*²⁷.

4. *Vaticanum II* a liturgie katolickich Kościołów wschodnich²⁸

Z powyższej analizy wynika więc, że reforma nie jest domeną tylko i wyłącznie Kościoła łacińskiego. Przytoczone przykłady (dające jedynie ogólny zarys idei) jasno wskazują, że każda wspólnota kościelna Wschodu i Zachodu jest aktywnym protagonistą reformatorskich zmian. Jednak zadany w tytule problem każe nam w tym miejscu dość mocno zawęzić spektrum poszukiwań i postawić w końcu fundamentalne pytanie: Czy reforma liturgiczna Soboru Watykańskiego II dotyczyła i miała jakikolwiek wpływ na liturgie katolickich Kościołów wschodnich? A jeśli tak, to w jakim stopniu?

pisywania, oraz o reformę unickiego metropolity Piotra Mohyły († 1647). Wspomniane reformy zostały szczegółowo opracowane w drugiej części przywoływanego już dzieła POTT, *Byzantine*, s. 115–260. Obok wspomnianych powyżej reform (studyckiej i słowiańskich) autor analizuje tu także proces powstawania bizantyjskiego Triduum Paschalnego, stadia rozwoju obrzędu *Proskomidii*; zob. też K. LEŚNIEWSKI, *Reformatorska działalność metropolity Piotra Mohyły w ocenie Georgesa Florovsky'ego*, „Roczniki Teologiczne” 53–54/7 (2006–2007), s. 177–189.

²⁶ I.H. DALMAIS, *Le liturgie orientali*, Roma 1982, s. 49–51.

²⁷ VARGHESE, *West Syrian*, s. 15.

²⁸ W niniejszym opracowaniu skupiamy się jedynie na Kościołach będących w jedności z Rzymem, wszak tylko dla nich, jako katolickich, Sobór Watykański II stał się instancją prawodawczą.

Szukając odpowiedzi na tak postawione pytania trzeba odwołać się bezpośrednio do liturgicznego dziedzictwa *Vaticanum II*. Naturalnym odniesieniem wydaje się być tu wspomniana już KL, której doniosłe znaczenie na polu liturgicznym jest wciąż odkrywane²⁹. Tu jednak czeka nas zaskoczenie i swoisty zawód, prowokujący powstanie uzasadnionych wątpliwości. Oto w całym dokumencie znajdziemy jedynie dwie wzmianki dotyczące Kościołów wschodnich, przy czym — warto dodać — nie mówią one nic o reformie ich liturgii, a jedynie odwołują się do wspólnego dziedzictwa biblijnego (KL 24) oraz do obecności w tradycjach koncelebry (KL 57). Czy więc soborowa reforma w jakikolwiek sposób dotyczyła liturgii Kościołów wschodnich?

W tym miejscu należy zauważyć, że tak naprawdę Sobór Watykański II nie zaproponował tylko jednego typu reformy liturgicznej. Obok wspomnianej KL, pojawił się przecież Dekret o Kościołach wschodnich katolickich (DKW), w którym odkrywamy drugi typ propozycji reformy³⁰. I choć sam termin „reforma” nie występuje tu wprost, do niej właśnie wzywają Ojcowie. W dokumencie czytamy m.in.:

Niech wszyscy chrześcijanie wschodni wiedzą i będą przekonani o tym, że zawsze mogą i powinni zachowywać swoje zgodne z prawem obrządku liturgiczne i swoje przepisy oraz że zmiany powinny być wprowadzane jedynie na drodze własnego organicznego rozwoju. To wszystko zatem powinno być przez samych chrześcijan wschodnich bardzo ściśle zachowywane; winni też oni w tych sprawach zdobywać coraz większą wiedzę i doskonalszą praktykę, a gdyby na skutek okoliczności czasu lub postępowania osób niesłusznie się od nich oddalili, powinni powrócić do tradycji przodków (DKW 6).

Do najważniejszych stwierdzeń powyższego tekstu należą: wezwanie do zachowania prawowitych obrzędów właściwych danej tradycji liturgicznej oraz powrót do niej w przypadku wcześniejszego odejścia. KL w reformie liturgicznej zwróciła uwagę na adaptację i postęp liturgiczny dokonany zgodnie z wymogami tradycji. Z kolei DKW na pierwszym planie postawił reformę pojętą jako powrót do możliwie utraconej tradycji³¹.

Takie podejście wydaje się wskazywać na jeden z głównych problemów liturgicznych, jakie na przestrzeni dziejów dotknęły tradycje wschodnie, a których przy-

²⁹ Warto wspomnieć chociażby organizowane w całym świecie sympozja i konferencje z okazji 50-lecia opublikowania KL, w czasie których niemal jak refren powtarzano, by dokonana reformę należy uznać za wielkie dzieło. Mimo wszystko nie jest to dzieło jeszcze zamknięte. W przesłaniu do prefekta Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów papież Franciszek zwrócił uwagę, że wciąż jest jeszcze wiele do zrobienia na gruncie właściwej i pełnej recepcji KL; por. FRANCISZEK, *Przesłanie do uczestników sympozjum „Sacrosanctum Concilium. Wdzięczność i zadanie dla wielkiego ruchu w Kościele”*, www.vatican.va/holy_father/francesco/messages/pont-messages/2014/documents/papa-francesco_20140218_messaggio-simpesio-sacrosanctum-concilium_it.html (18.02.2014).

³⁰ POTT, *Byzantine*, s. 46.

³¹ *Tamże*, s. 46.

czyna leżała głównie w zawinionej lub niezawinionej latynizacji. Zwracał na to uwagę już J. A. Jungmann: w dziele poświęconym pierwotnej liturgii Kościoła zauważył on m.in.:

W średniowieczu (...) zwierzchnikom Kościoła, a zwłaszcza misjonarzom, brak było tego szerokiego spojrzenia i koniecznego historycznego zrozumienia. Nie mogli uwolnić się od przekonania, że ludzie Wschodu mogą stać się katolikami tylko jeśli przyjmą od Kościoła łacińskiego do praktyk liturgicznych tak dużo, jak tylko się da. Same te ludy miały to samo przekonanie. Maronici zapożyczyli zachodnią formę ornatu, mimo że nie była ona ani lepsza, ani ładniejsza od ornatów orientalnych. Ormianie wprowadzili Psalm 43(42) na początku, a Ewangelię św. Jana na końcu Mszy. Ukraińcy również przejęli wiele zwyczajów łacińskich. W wielu przypadkach to ludzie Wschodu sami wprowadzili zmiany; wzorowali się na misjonarzach wysłanych do nich³².

Przejawów utraty własnej tożsamości na rzecz wpływów obcych danej tradycji liturgicznej można by mnożyć o wiele więcej. Wszak latynizacja dotyczyła niemal każdego aspektu kościelnego życia chrześcijan Orientu. Na płaszczyźnie kultycznej warto uzupełnić świadectwo Jungmanna chociażby o takie jej przejawy: ikonograficzne zapożyczenia łacińskie (np. przedstawienie św. Józefa z lilią), wprowadzenie do pobożności ludowej modlitwy różańcowej, błogosławieństwa sakramentalnego, nabożeństwa drogi krzyżowej oraz obecność łacińskich form życia zakonnego, czy też wprowadzenie w niektórych Kościołach obowiązkowego celibatu kapłańskiego. Jako przykład prawnego usankcjonowania latynizacji można podać chociażby indyjski synod w Diamper (1599)³³.

Dekret soborowy wezwał więc Kościoły Wschodnie do retrospektywnego oczyszczenia liturgii i ponownego odkrycia właściwego im charakteru, będącego podstawą budowania niepowtarzalnej tożsamości. To soborowe wezwanie było wielokrotnie ponawiane także po Soborze. W *Instrukcji o aplikacji przepisów liturgicznych Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich* (1996), wydanej przez Kongregację Kościołów Wschodnich, czytamy wprost:

Pierwszym zadaniem wschodniej odnowy liturgicznej (...) jest odkrycie pełnej wierności własnym tradycjom, czerpiąc z ich bogactwa i odrzucając wszystko, co zmieniło ich autentyczność. Ta troska nie jest podporządkowana, ale poprzedza tzw. *aggiornamento*³⁴.

Dostrzeżenie potrzeby liturgicznego oczyszczenia katolickich Kościołów Wschodnich bez wątplenia było ważnym dokonaniem i miało dla tych wspólnot doniosłe znaczenie. Choć już papieże końca XIX i pierwszej połowy XX w. mobilizowali hierarchów wschodnich do działań reformatorskich, to dopiero dzięki Ojcom Soboru w pełni doceniono dziedzictwo chrześcijańskiego Orientu i wskazano na jego równouprawnienie wobec tradycji łacińskiej. Wielowiekowa *praestantia ritus latini*, traktująca katolików wschodnich jako wiernych drugiej kategorii, której schy-

³² J.A. JUNGSMANN, *Liturgia pierwotnego Kościoła*, tł. T. Lubowiecka, Kraków 2013, s. 336.

³³ E.G. FARRUGIA, *Latinizzazione*, w: TENZE (red.), *Dizionario enciclopedico dell'Oriente cristiano*, Roma 2000, s. 422–424. Więcej na temat synodu w Diamper zob. P. PALLATH, *La Chiesa cattolica in India*, Roma 2003, s. 74–77.

³⁴ CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 1996, nr 18.

łek zapoczątkowała encyklika Leona XIII *Orientalium dignitas* (1894), dzięki dokonaniom Soboru ostatecznie została zakończona³⁵.

Z największym pozytywnym odzewem DKW spotkał się w Kościołach: maronickim, malabarskim, bizantyjsko-ukraińskim i melchickim³⁶. W rzeczywistości to właśnie te Kościoły najbardziej odczuły skutki rzeczowej latynizacji. Reforma podejmowana przez kolejne synody doprowadziła w dużej mierze do „oczyszczenia” rytów i ponownego odkrycia elementów własnych tradycji. Dla Kościołów mających swoje odpowiedniki we wspólnotach prawosławnych niejednokrotnie to ich liturgie były najważniejszym probierzem „powrotu”. Tak było np. z reformą liturgii dokonaną przez melchitów, którzy decydując się na ponowne odkrycie swych antiocheńsko-bizantyjskich korzeni, postanowili konsultować podjętą reformę z prawosławnymi. Jednocześnie założono, że w momencie wprowadzenia przez prawosławnych jakichkolwiek zmian w liturgii, automatycznie będą one wprowadzane w Kościele melchickim³⁷. Podobnie zresztą było z frakcją bizantyjską w kręgu Kościoła grekokatolickiego na Ukrainie, gdzie jednym z głównych jej przedstawicieli na długo przed Soborem był metropolita Andrzej Szeptycki († 1944).

Reforma liturgiczna miała też wiele do zdziałania wśród wspomnianych już wspólnot chrześcijan indyjskich. Od XVI w. orientalni katolicy w Indiach celebrowali właściwie liturgię rzymską przetłumaczoną jedynie na język syryjski. Ponadto misja kolonizacyjna zmodyfikowała także ich dyscyplinę sakramentalną, celebracje pozaliturgiczne, sakramentalia, pobożność ludową, kalendarz liturgiczny, a nawet sztukę sakralną. Wyparła ponadto niemal wszystkie elementy inkulturacji indyjskiej. Te wieloaspektowe zmiany doprowadziły do tego, że po ustanowieniu własnej hierarchii Kościoła syro-malabarskiego nie wiadomo, do jakiej tradycji liturgicznej oryginalnie on należał: syro-orientalnej, łacińskiej czy też był swoistą hybrydą obu. Ostatecznie ustalono, że liturgia syro-malabarska należy do syryjskiej tradycji wschodniej lub chaldejskiej i w tym kierunku rozpoczęto całkowitą odnowę, która z różnych powodów, historycznych i sentymentalnych, nie została jeszcze zakończona. Jednakże, jak wskazują syro-malabarscy decydenci, doprowadzenie do wypełnienia wskazań reformy Soboru Watykańskiego II jest dla nich podstawowym wyzwaniem na najbliższą przyszłość³⁸.

Jeszcze jedną liturgią orientalną, która już od czasów Innocentego III († 1216) stała się podmiotem daleko idącej latynizacji, była (o czym również wspomniano powyżej) liturgia maronitów. Prołacińska linia potwierdzona została na synodzie w Quanubin (1580): od tego czasu zaczęto celebrować liturgię posługując się zlatynizowanym mszałem, biskupi zaczęli używać rzymskich atrybutów, a cała poboż-

³⁵ E.G. FARRUGIA, *Praestantia ritus latini*, w: TENZE (red.), *Dizionario*, s. 611–612.

³⁶ TENZE, *Latinizzazione*, s. 424.

³⁷ Por. J. MADEY, *Die Reform der Eucharistischen Liturgie in der Griechisch-Melkitischen katholischen Kirche*, „Der christliche Osten” 25 (1970), s. 110–32; POTT, *Byzantine*, s. 59–62; J.S. GAJEK, *Kościoły, a nie skansen liturgiczny. Rozmowa przeprowadzona przez I. Cieślaka*, www.mateusz.pl/książki/dszp/dszp-06-Gajek.htm (10.11.2013).

³⁸ P. PALLATH, *Le hiese orientali dell'india*, „Credere oggi” 3/147 (2005), s. 104–105.

ność ludowa została właściwie przeszczepiona z Europy³⁹. Jak zauważa jeden z maronickich biskupów, Youssef Bechara, Sobór Watykański II otworzył na nowo drogę do odkrywania własnej tożsamości Kościoła, czemu też służą liczne podejmowane przezeń wysiłki. Jednym z ich owoców jest bez wątpienia wydanie w 1992 r. nowego Mszału Maronickiego, zredagowanego według rytu syryjsko-antiocheńskiego⁴⁰.

* * *

We wstępie do niniejszego artykułu postawiono pytanie: Czy reforma liturgiczna Soboru Watykańskiego II była reformą liturgii skierowaną wyłącznie do tradycji zachodniej, czy też w jakimś stopniu odnosiła się także do wschodnich ramion Kościoła katolickiego? Przeprowadzona analiza pozwala odpowiedzieć, że Sobór w rzeczywistości zaproponował dwie formy liturgicznej odnowy: pierwsza, zawarta w KL, skierowana została do Kościoła łacińskiego, druga wraz ze wskazaniem DKW zaadresowana jest do katolickich Kościołów Wschodnich. W zaproponowanej reformie Kościoły te winny skupić się przede wszystkim na powrocie do utraconej tożsamości, którą niejednokrotnie zagubiły pod wpływem latynizacji. Choć proces oczyszczania z różnych powodów nie został jeszcze ukończony, należy docenić wkład, jaki poszczególne Kościoły wnoszą w proponowaną reformę.

Na koniec rodzi się pytanie: Czy owocem tak pojętej reformy liturgicznej winno być dotarcie do całkowicie „czystego” rytu danego Kościoła? Biorąc pod uwagę dobro wiernych oraz to, że poszczególne liturgie mogą wzajemnie się ubogacać, w przeprowadzaniu reformy należy być bardzo ostrożnym: ważne jest, by w ferworze bezkompromisowego powrotu *ad fontem* nie utracić wartości, bez których nawet najlepsza reforma może stać się rewolucją, będącą w rzeczywistości „matką zjadającą własne dzieci”.

The Catholic Oriental Churches and the Liturgical Reform of the Second Vatican Council

Summary

The liturgical reform, called for by the Second Vatican Council, was indeed a great turning point for the Latin Church. The conciliar constitution on the liturgy, *Sacrosanctum Concilium*, directed that the coming reform should be governed by the principle of adaptation and in harmony with Tradition. A criticism that is often made of this key document is that the Council seems to have omitted the Oriental Churches from its considerations, but such a view would only be partially true. In truth the Oriental Catholic Churches have always played a key part in the life of the Church, this was expressed in *Orientalium Ecclesiarum*, a decree of the Council on the Catholic Oriental Churches. In that same document an invitation was made to them to initiate a reform of the Oriental Liturgies. This reform was to be directed,

³⁹ M. MOOSA, *The Maronites in History*, New Jersey 2005, s. 267–278.

⁴⁰ Y. BECHARA, *The Maronite Church's Identity In Its World Expansion*, „The Maronite Voice” 10 (2006), s. 10–13.

not so much by *aggiornamento* as in the West, but by an invitation to them to explore the historical roots of their liturgical practices and especially to identify some of the Latin influences that have entered into them. The reform proposed by the Council was welcomed and the invitation to take part in a reform and renewal of the Liturgy is still taking place in many communities of the Christian Catholic East.