

Ks. Waclaw Swierzawski

SYNODY DIECEZJALNE I REFORMA LITURGII PO SOBORZE WATYKAŃSKIM DRUGIM

„Niegdyś chciano bronić chrześcijaństwa”. Dziś chce się je „przystosowywać”. A problem istotny polega nie na przystosowaniu chrześcijaństwa do ludzi, ale na przystosowaniu ludzi do Chrystusa”.

H. de Lubac, SJ, *Paradoxes*, Paris 1959, 27.

Temat, który podejmuję¹, może być przyrównany do kompozycji symfonicznej. Zawiera bowiem próbę scalenia kilku płaszczyzn w krótkiej syntezie. Mamy tu więc Sobór Watykański Drugi z jego dorobkiem i inspiracją, zwłaszcza na odcinku liturgii, mamy przestrzeń dziesięciu lat, która nas dzieli od Soboru, okres realizacji jego uchwał, mamy specyficzne zacieśnianie tematu zamierzającego ująć sprawy liturgiczne poprzez lokalną Kodyfikację Synodów Diecezjalnych, mamy wreszcie także groźnie brzmiące określenie: *reforma*. Co prawda, wiąże się ona z liturgią, ale czy właśnie ta dziedzina, poddawana w ostatnim dziesięcioleciu tylu reformom, nie uwrażliwia nas negatywnie na wszelkie próby reformistyczne?

Kościół zawsze był świadom konieczności reformowania samego siebie; jego historia jest w pewnej mierze ustawiona w rytmie ruchów reformistycznych, dokonywanych już to przez samych papieży, już to przez sobory i synody, już to przez mnichów czy zakonników, już to przez poszczególnych reformatorów, charyzmatyków, czy proroków, którzy widzieli bardziej wyraziście plan Boga, objawiony przez Jezusa Chrystusa i niedociągnięcia czy niewierności wobec tego planu. Raz reforma szła od góry, raz od dołu, ale inspirował ją ten sam Duch Święty, który nie przez jedne drzwi wchodzi do Kościoła, gwarantując jego trwanie i dynamizm. Ta teza nie jest tylko prywatnym zdaniem, opiera się na Piśmie św., doświadczeniu historii i wypowiedziach Soborów, zwłaszcza ostatniego. Ona to właśnie pozwala zwalczać jedną z bardzo silnych i subtelnych pokus, która zgubiła już nie jednego — zwątpienie w możliwość odrodzenia Kościoła przez Kościół².

Kiedy św. Hieronim tłumaczył Biblię, mówiono, że zakłóca on spokój Kościoła i podkopuje fundamenty wiary; św. Tomasz z Akwinu przez wiele lat był podejrzany za zbytne spoufalenie

¹ Referat wygłoszony na Sympozjum ku czci Sługi Bożego Arcybiskupa Bilczewskiego w 50 rocznicę Jego śmierci w Instytucie Liturgicznym w Krakowie dnia 28 listopada 1973 r.

² Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, Paris 1969, 157—183, 211.

się z dorobkiem Arystotelesa, a jak było z innymi Galileuszami, Kopernikami oskarżonymi o nowinki? Ilu z nich cierpiało i czekało, aż im Ojciec Niebieski, który widzi wszystko — odda? Fliche z okazji reformy gregoriańskiej mówi, że były wtedy dwie propozycje — włoska, sugerująca reformę moralną przez kazania i przykład, i lotaryńska, sugerująca obok reformy moralnej oddziaływanie na instytucje i struktury, usiłująca zwaiczać panoszący się tam nikolaizm i symonię. Grzegorz VII był najpierw zwolennikiem pierwszej, a potem drugiej interpretacji; tak też było ze św. Benedyktem z Agnano za Karola Wielkiego³. Trydent reformował wiarę i obyczaje, Sobór Watykański Pierwszy dogmatyzował i uściślał, Sobór Watykański Drugi miał odwagę przypomnieć, że Kościół ma być katolicki i misyjny nie tylko na płaszczyźnie posługi duszpasterskiej, ale także na płaszczyźnie idei i prawdy, a ponadto instytucji i struktur, które wyprzedzają niejako i inspirują duszpasterski dynamizm.

Czy odrzucając Boga i Chrystusa, wielu dzisiejszych ludzi odrzuca Go dlatego, że nie może oddzielić Go od pewnych form socjologicznych i strukturalnych⁴, nie widząc całej prawdy, tylko pewien stan rzeczy? A jak długo miał obywatelstwo ten „pewien stan rzeczy”? Trudno jest nagle zacząć myśleć i działać ewangelicznie, kiedy przez długie lata warunki i styl egzystencji na wielu szczeblach nie były ewangeliczne.

To wszystko, co stwierdziłem, jest usprawiedliwieniem tezy o potrzebie reformy. I to nie tylko jakiejś, jednej, doraźnej — ale trwałej i nieustannej. Tak jak głosi stare adagium „*Ecclesia semper reformanda*”, tak też można powiedzieć „*Liturgia semper reformanda*”. To jest chyba największym osiągnięciem Soboru na tym odcinku: tak wzruszył statyczny gmach Liturgii, że będzie on musiał podlegać nieustannym przeobrażeniom. Nie traćmy jednak z oczu sprawy istotnej — co to znaczy i jak to należy rozumieć — nieustanna reforma?

Moi czytelnicy pozwolą, że odwołam się do przykładu bardzo prozaicznego i znanego — do remontu kościoła. W mojej bowiem świadomości łączy się owo groźne określenie „reforma” ze spokojnym, gospodarskim określeniem „remont”. Ma remont swoją logikę i swoją strategię — nie jest rzeczą łatwą doprowadzić do realizacji nawet dobrze przygotowany i zamierzony plan, ale ma remont także coś, co można by nazwać jego zewnętrznym promieniowaniem. Niechodzi mi tutaj tylko o odzyskany blask i splendor zajmujący miejsce brudu i zaniedbania, ale pragnę wskazać na bogactwo symbolizmu

³ Ibid., 177—178.

⁴ Znamienna jest wypowiedź św. Grzegorza z VII: „Chrystus nie powiedział, ja jestem zwyczaj, ale ja jestem Prawda. Dlatego zwyczaj najstarszy i szeroko rozpowszechniony musi ustąpić przed Prawdą”. Zwłaszcza „*consuetudo sine veritate, vetustas erroris*”. Gracjan, *Dist.*, VIII, c. 5, Friedberg, I. 14.

zawartego we wspólnym trudzie remontu. Chyba nie bardziej, obok budowania nowych kościołów, nie cementuje wspólnoty liturgicznej i nie budzi jej świadomości bycia Kościołem jednym, a do tego apostolskim, jak remont. Tak też powinno być z reformą liturgii.

Jak więc z jednej strony liturgia przyczynia się do reformy Kościoła, wpływając na jego świadomość, a tym samym na styl duszpasterski, i konsekwentnie duszpasterską formę synodu, tak też z drugiej strony odnowiona instytucja synodu staje się nie tylko miarą kontrolującą liturgii, ale także mocą tchnącą nowe inspiracje, konkretyzujące znowu reformę liturgii. Konsekwentnie rodzi się niejako krąg działający według praw sprzężenia zwrotnego — Duch wpływa na prawo, aby z kolei prawo stwarzało warunki do rozwoju ducha.

Właśnie te wzajemne uwarunkowanie synodu, jako konkretnego wyrazu Soboru, oraz liturgii, jako konkretnego objawienia kościoła lokalnego, są przedmiotem tego artykułu. Posiada on dwie części. Pierwsza omawia relacje liturgii do reformy Kościoła w dobie Soboru Watykańskiego Drugiego, druga zaś relacje synodów diecezjalnych, mających profil adekwatny do macierzystego Soboru, do reformującej się wciąż liturgii. Patronuje nam w tych refleksjach w szczególności Sługa Boży Arcybiskup Bilczewski, który z pełną świadomością, tak w swojej pracy naukowej, jak duszpasterskiej przypominał na swoim etapie historii, że Eucharystia ma być źródłem i szczytem duszpasterskiej koncepcji Kościoła. Mając za sobą Sobór, łatwiej jest nam zidentyfikować wymaganie tego postulatu z jego słusznością. Weryfikuje się on bowiem w tezie, którą Paweł VI jeszcze jako arcybiskup Mediolanu (1958) przypominał swoim kapłanom: LITURGIA JEST CENTRALNYM PROBLEMEM WSPÓŁCZESNEGO DUSZPASTERSTWA.

I. LITURGIA I REFORMA KOŚCIOŁA

„Wzbogacenie wiary w nauczaniu Soboru — to myśl i orientacja. Wzbogacenie wiary w rzeczywistości Kościoła — to pełna inicjacja, to dojrzałość świadomości i postaw u wszystkich członków Ludu Bożego.”

Kard. Karol Wojtyła, *U podstaw odnowy*,
Kraków, 1972, 360.

Motto zamieszczone w nagłówku tego rozdziału przypomina, by nie zakończyć procesu odnowy na samej tylko płaszczyźnie myślenia, czy dyskusji. Rzeczą istotną jest „zanurzenie się w rzeczywistości Kościoła”, który jest *par excellence* w zgromadzeniu liturgicznym. Właśnie obecny rozdział ma zamiar przedstawić, w jaki sposób należy przechodzić od myślenia — które kierunkuje na rzeczywistość — do samej rzeczywistości. Świadomość Kościoła żyjącego tę rzeczywi-

stością tworzy właściwą mu formę duszpasterstwa. Synod z kolei jest jedną z funkcji tej formy. Jego metoda zależy od formy duszpasterskiej, a forma od istotnego samouświadomienia kto jest Kościołem. Nie traćmy tego układu z oczu, wchodząc w szczegółowsze analizy.

1. Wpływ liturgii na świadomość Kościoła

Wiele napisano na temat chronologicznego układu dekretów Soboru Watykańskiego Drugiego. Wiadomo, że Konstytucja o Liturgii otwiera Soborowy Dekret, jest chronologicznie pierwsza. Pierwsza też była w Soborowych obradach i soborowej promulgacji. Kardynał Wojtyła w studium prezentującym dekrety Soborowe dla polskiej wersji, pisał, że Konstytucja o Kościele — *Lumen Gentium* jest podstawowym dokumentem Soboru, zaś Konstytucja o Liturgii jest na pierwszym planie, bo zakłada ona całą rzeczywistość Kościoła — misterium, oraz Kościoła — Ludu Bożego z jego powszechnym kapłaństwem, a zarazem jego ustrojem hierarchicznym⁵.

Znaczy to, że właśnie poprzez liturgię Kościół przestaje być czystą instytucją, a staje się misterium oraz przestaje być tylko społecznością, a staje się Ludem Bożym. „Liturgia bowiem — zacytujmy jeszcze raz podaną przez kardynała doskonałą definicję liturgii — stanowi podstawową formę życia wspólnoty chrześcijańskiej, skupionej na rzeczywistości najświętszych tajemnic wiary i równocześnie z tychże tajemnic, nade wszystko z śmierci i Zmartwychwstania Chrystusowego — wydobywającej sakralny nadprzyrodzony kształt ludzkiego życia”⁶.

Tak więc cała myśl i orientacja Soboru wskazuje na rzeczywistość liturgii, ale co więcej, domaga się inicjacji, niejako zanurzenia w żywej i dynamicznej rzeczywistości Kościoła, jaką jest liturgia. Nie przeoczmy tego podstawowego ukierunkowania Soboru, który nie jest jeszcze powszechnie zaakceptowany, ze względu na jurydyczny obraz dawnego modelu liturgii wyciskający po dziś dzień potężne piętno na całych pokoleniach kapłanów i laików. A przecież na potwierdzenie autentyczności tych twierdzeń wystarczy otworzyć tylko teksty Konstytucji *Lumen Gentium*, czy Konstytucji o Liturgii.

Cytuję — „ponieważ Sobór postawił sobie za cel: przyczynić się do coraz większego rozwoju życia chrześcijańskiego wśród wiernych, lepiej dostosować do potrzeb naszych czasów podlegające zmianom instytucje, popierać to, co może ułatwić zjednoczenie wszystkich wierzących w Chrystusa, i umocnić to, co prowadzi do powołania wszystkich ludzi na łono Kościoła, dlatego uznał, że w szczególny sposób

⁵ Kard. K. Wojtyła, *Sobór Watykański II*, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, Wstęp ogólny, Poznań 1968, 15.

⁶ Ibid.

należy zatroszczyć się także o odnowienie i rozwój liturgii. Albowiem liturgia, przez którą — szczególnie w boskiej Ofierze Eucharystycznej — „dokonuje się dzieło naszego odkupienia”, w najwyższym stopniu przyczynia się do tego, aby wierni życiem swoim wyrażali oraz ujawniają innym misterium Chrystusa i rzeczywistą naturę prawdziwego Kościoła” (KL 2).

A więc cel Soboru polegający na rozwoju życia chrześcijańskiego, na dostosowaniu instytucji prawnych Kościoła do naszych czasów — czyli *Ecclesia ad intra*, oraz promieniowanie tej świadomości Kościoła w ekumenicznym dialogu zbawienia — czyli *Ecclesia ad extra* realizuje się przez liturgię i w liturgii. W niej więc poprzez pełną spójność z dziełem Odkupienia Kościół stale się reformuje — czyli odnawia, przechodząc od grzechu do śmierci, z tego świata do Ojca. W niej też odnajdując swoją świadomość — misterium i Ludu Bożego oraz konieczność dialogu. A właściwość tego posłannictwa jest duszpasterska. Wracając jeszcze do sformułowań kardynała Wojtyły ujmijmy to krótko. „Paweł VI dzięki swojej magistralnej parze pojęć świadomość Kościoła — dialog, dopomógł wydobyć ową właściwość duszpasterską Soboru”⁷. Oto dlaczego Liturgia jest nie tylko chronologicznie pierwsza, ale i pierwsza we wprowadzonej przez Sobór skali wartości. Konsekwencje tej zasady sięgają głęboko w praktykę Kościoła tak na odcinku interpretacji prawa, a tym samym w próbie zarysowania nowego profilu synodów diecezjalnych oraz na odcinku interpretacji duszpasterstwa, zwłaszcza w jego zakresie sakramentalno-liturgicznym, który inspiruje wszystkie inne istniejące w Kościele płaszczyzny duszpasterskie. Można chyba powiedzieć, że propozycja Synodu Duszpasterskiego realizowana przez Archidiecezję Krakowską zamierza uchwycić istotny nerw kreślonej przez Sobór Watykański Drugi koncepcji duszpasterskiej. Ale wyjaśniamy wszystko kolejno.

2. Soborowa koncepcja duszpasterstwa

Od czasów zwołania Soboru, zapowiedzianego jako „pastoralny”, termin ten zrobił karierę, potem jednak uległ dewaluacji ze względu na przesadne, a niekiedy niezbyt pogłębione posługiwanie się nim. Odnoszono go do przyszłej kodyfikacji prawa, które powinno mieć na oku dobro „pastoralne”, jak i do samego profilowania orientacji duszpasterskich⁸. Co ten termin oznacza w świetle tego wszystkiego, co powiedziano powyżej?

Wysunięcie na pierwszy plan w definicji Kościoła tytułu Lud Boży, miało na celu nie tylko wydobyć starego terminu dla potwier-

⁷ Ibid., 14.

⁸ P. Winninger, *Signature pastorale du Droit Canonique*, Concilium 48 (1969) 51—61.

dzenia pewnych tez teologicznych, ale chodziło też o wskazanie na centralne zdarzenie w historii Zbawienia, które domaga się ponownej interpretacji, teologicznej, prawnej i liturgicznej, aby całe posłannictwo odpowiadało jego rzeczywistej istocie. Otóż, kto mówi: Lud Boży, ten także mówi: Przymierze z Bogiem. Skoro Sobór pojmuje Kościół jako Lud Boży, to także nakazuje rozwinąć związaną z tym koncepcję Przymierza i to od strony biblijno-prawnej. I właśnie nawet pobieżna analiza tej instytucji usprawiedliwia wniosek, że nie społeczność, ale Przymierze jest podstawowym pojęciem, na którym opiera się prawo Kościelne. Kościół jest dlatego społecznością prawną, że Bóg wybrał sobie lud, zawarł z nim Przymierze i uczynił go swoją własnością.

Układ nowego kodeksu, jak wynika z propozycji *Lex Fundamentalis*, zamiast na schemacie Gajusa opierać się będzie właśnie na nauce o Ludzie Bożym i trzech urzędach Chrystusa, które z kolei będą wytyczać związki Kościoła i ludzkiej wspólnoty⁹. Tak więc podstawa Kodeksu jest teologiczna — więcej — biblijna. Jak widzieliśmy na przykładzie związku liturgii z eklezjologią, tak też widzimy teraz złączenie tak pojętej eklezjologii z prawem kanonicznym w zarysie przyszłego Kodeksu Kościoła. W tym układzie widać wyraźne związki nawiązujące do struktury i treści Przymierza z Bogiem. Przymierze to posiada podwójną strukturę, rozwijającą się w trzech kierunkach. Po pierwsze, początek swój wywodzi z Nowego Przymierza, zawartego przez Jezusa Chrystusa i odnawiającego się w liturgii po wsze czasy. Po drugie, zawarcie Przymierza oznacza wyłączenie ze świata, i tworzenie własnej społeczności. Po trzecie wreszcie, Przymierze raz zawarte i użyzione człowiekowi, przez to, że nadaje swoim uczestnikom swoisty *status coram Deo*, nakłada na nich także apostołski i etyczny obowiązek rozszerzenia Królestwa Bożego.

Ze względu na tę podwójną strukturę osobową, nie można nigdy Kościoła ująć ani wyrazić za pomocą pojęcia jednoznacznego, eklezjologicznego czy prawnego, lecz trzeba o nim orzekać dialektycznie. W Kościele bowiem są grzesznicy i święci, dokonują się w nim odpuszczenie grzechów i uświęcenie, krzyżuje się w Kościele sfera boska i ludzka, Kościół jest aktualnym zgromadzeniem a zarazem misyjnym posłannictwem. Kościół jest miejscem spotkania i scalenia wszystkich zdarzeń, poprzez które ludzie wchodzą w Przymierze z Bogiem i temu Przymierzowi dokonanemu we Krwi Chrystusa i rządzącemu się prawami tej samej natury zostają podporządkowani. Zadaniem o epokowym znaczeniu jest rozwinięcie takiej właśnie koncepcji fundamentalnego prawa kościelnego, które przez swój ekumeniczny uniwersalizm stoi otworem dla wszystkich, ale — co więcej — wyznacza i określa swoistą koncepcję duszpasterską.

⁹ H. Dombois, *Considerations de théologie et de droit á propos de la structure d'une „lex fundamentalis Ecclesiae”*, Concilium 48 (1969) 43—51.

Potrójny urząd Chrystusa, nauczycielski, kapłański i pasterski (w miejsce królewskiego) jest bazą dla tej interpretacji¹⁰. Skoro atrybut królewskości, tak bardzo podkreślający absolutyzm prawny, czy po prostu pewną swoistą orientację prawa, został zmieniony na atrybut pasterski, z tej symbiozy jawi się ustrój Kościoła jako funkcja pasterska, a wynikająca z niego instrumentalna koncepcja prawa jest złączona z kapłaństwem, które służy Przymierzu i nadaje tak instytucji jak duszpasterstwu charakter ewangeliczny znany nam dobrze z obrazu Chrystusa Dobrego Pasterza. Nie wolno nam jednak w tej perspektywie utracić paschalnego wymiaru Przymierza. Przymierze we Krwi dokonywane przez sprawowanie Eucharystii, wspominające uobecniająco śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa wiąże przez Chrystusa w Duchu Świętym Ojca i zgromadzonych. Sakramentalne spotkanie przez wiarę, przeprowadza i wprowadza do rzeczywistości Królestwa.

Tak pojęta struktura Kościoła — misterium, wskazuje, jakim ma być duszpasterstwo służące Przymierzu. Tak jak apostołowie, zwani świadkami zmartwychwstania — nie byli świadkami procesu „wstania Chrystusa z martwych”, ale Jego 50-dniowego pobytu w nowym kształcie uwielbionego Ciała, kształcie właściwym dla praw Królestwa, a ich posługa polegała zasadniczo na otwieraniu przy pomocy Parakleta oczu na tę rzeczywistość, tak też posługa duszpasterska powinna, zachowując porządek organizacyjno-prawny danej epoki Kościoła, mieć swój wyraźnie dominujący wymiar pneumatologiczny. O tym stylu „soborowego duszpasterstwa” pisał jeszcze przed Soborem ks. A. Zychliński następująco — „Ofiara Mszy św. jest szczytem i steszczeniem duchowego macierzyństwa kapłana. Uczestnicząc bowiem przez nią w tajemnicach życia Chrystusowego, zwłaszcza w śmierci i zmartwychwstaniu, rodzi Ono duchowo Chrystusa w Jego tajemnicach — w sercach wiernych. By jednak te duchowe bogactwa utajone w ofierze Mszy św. przechodziły do dusz, potrzeba, aby całe życie pasterza było jakoby przedłużeniem Mszy św.”¹¹.

Najnowszy podręcznik teologii liturgii — J. Gelineau tak mówi na ten temat: „Duszpasterstwo liturgiczne ma za zadanie uczyć chrześcijan, jak będąc na tym świecie żyć już życiem ludzi zmartwychwstałych”¹². Jakie perspektywy, ale i jakie wymagania stawiane duszpasterzom! Wiara, entuzjazm, gorliwość pasterska i apostołska, duch ofiary i poświęcenia mają być owocem świadomej przynależności do realizowanego już dziś, obecnie, planu zbawienia, w którym oni biorą czynny udział. Duszpasterzując, podnoszą wszystkich i wszystko do

¹⁰ Tekst projektu *Lex Ecclesiae Fundamentalis* jest zamieszczony w Sztáfrowski IX, 3 (1972) 5—89.

¹¹ Ks. A. Zychliński, *O apostołstwo wedle ducha*, Kraków, 1946, 23.

¹² J. Gelineau, *Dans vos Assemblées*, Paris 1971, II, 410.

poziomu Głowy, która jest już po tamtej stronie, w której wszystko jest zjednoczone i spójne. Spójrzmy teraz w tym świetle na nową koncepcję synodu, jako jednej z funkcji Kościoła.

3. Koncepcja synodu diecezjalnego po Soborze

Nie sposób zrozumieć „nowej” koncepcji synodu diecezjalnego bez choćby bardzo pobieżnego zarysu tła przedstawiającego przedsoborowe koncepcje synodów. Były w historii, a także przed Soborem, znane trzy, obok Soboru Powszechnego, rodzaje prawnych form, pracujących niejako w przedłużeniu Soboru — *synody prowincjonalne, synody diecezjalne i konferencje Biskupów*. Zasadnicze struktury synodów szły przeważnie po linii układu Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r., który — jak pamiętamy — traktował najpierw o normach generalnych, potem o osobach a następnie o rzeczach (do których zaliczano tematy takie, jak sakramenty, miejsca i czasy święte, kult Boży, magisterium Kościoła, a także beneficja i dobra kościelne). Tak w przybliżeniu wygląda struktura Polskiego Synodu Plenarnego z 1936 r. i lokalnych synodów diecezjalnych np. krakowskiego z 1923 i 1938 r. Wiadomo także powszechnie, że Sobór zakwestionował poważnie Kodeks Prawa Kościelnego, a tym samym inspirowane na nim struktury synodalne.

Nie przeocmy jednego faktu. Wyróżnienie na Soborze i w okresie posoborowym Konferencji Biskupów było niemal równoczesne z przeniesieniem na to rozbudowujące się forum, przynajmniej części zadań, które niegdyś leżały w gestii synodów, tak dalece, że można o nich mówić jako o nowej formie życia synodalnego. Ale Sobór jednocześnie pragnie nadal zachować tradycyjną i powszechnie użyteczną instytucję synodu. Czytamy w dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele „Obecny Święty Sobór Powszechny wyraża życzenie, by czcigodne instytucje Soborów i Synodów nabrały nowej mocy, dzięki czemu można by należycie i skuteczniej zatroszczyć się o wzrost wiary i zachowanie karności w różnych Kościołach stosownie do okoliczności czasu” (36). Tak więc obok dynamicznie rozwijających się Komisji Episkopatu, synody nadal mają swoje obywatelstwo w Kościele i mają z nową mocą tworzyć kodeks lokalnego Kościoła, w oparciu o dynamizm jego świadomości jako Ludu Bożego i wynikającą z tego koncepcją duszpasterską, o której przed chwilą mówiliśmy.

Wszystkie posoborowe synody pragną służyć tezie, którą tak wyraził kardynał Wojtyła: „Sobór był soborem pastoralnym. W realizacji Soboru musimy iść tą samą drogą”¹³. Najwcześniej promulgowany już w 1968 r. Synod Poznański tak w mowach synodalnych, jak w dekretach wiele razy cytujących termin „duszpasterski” akcentu-

¹³ Kard. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, Studium o realizacji Vaticanum II, Kraków, 1972, 12—14.

jąc swoje samookreślenie, twierdzi, że „jest synodem przede wszystkim duszpasterskim”. Takim też zapowiada być Synod Katowicki (otwarty 1. 1. 1972), Warszawski, Gdański i Krakowski (otwarty 8. 5. 1972). Ale choćby przez pobieżne przeglądnięcie tak czasokresu trwania, jak struktur Komisji synodalnych, (czy jak w przypadku Poznania — układu dekretów) oraz zaangażowania laików do prac synodu, widzimy dość duże różnice o interpretacji sugestii Soboru. Wydaje mi się, że problemem zasadniczym wpływającym na odmienną interpretacji jest jednak odmienna koncepcja duszpasterstwa, czyli właśnie owego zasadniczego charakteru pastoralnego, który ma być istotnym podtekstem synodów.

Nie chodzi mi w tej chwili o krytyczne analizy poszczególnych synodów. Przedstawiając próbę określenia, na czym polega pojęcie duszpasterstwa w duchu Soboru Watykańskiego Drugiego, uczyniłem to *implicite*. Pragnę tylko zwrócić uwagę na propozycję zainspirowaną przez synod Archidiecezji Krakowskiej, który nawet w tytule określił siebie jako Synod Duszpasterski. Układ Komisji Roboczych tegoż Synodu, nie wskazuje na to, by już zostało zastosowane w całości principium pastoralne Soboru Watykańskiego Drugiego (por. układ Komisji — K. ds wiary, K. ds kultu (sic! — określenie według terminologii użytej w encyklice MHD) ds duchowieństwa itd.).

Jednak pięcioletnie, czy siedmioletnie *spatium* trwania budzi nadzieję, że ta dojrzała koncepcja z konfrontacji z duszpasterzami całej Archidiecezji i z Zespołami Studyjnymi (pojmowanymi odmiennie niż w Diecezji Katowickiej), przyniesie ową Soborową wizję zarysowaną zresztą kapitalnie w jedynym na terenie polskim dziele Biskupa Krakowskiego, w owocu Synodu — dekretach i planowanym katechizmie dla dorosłych. Bardzo dobrze jest w tym miejscu przypomnieć jedną z ważkich wypowiedzi Ks. Kardynała, — która w kontekście naszego sympozjum poświęconego Biskupowi umieszczającemu liturgię w centrum reformy swojej diecezji ma wielkie znaczenie. „Biskup — pisze ks. kardynał — jako autentyczny świadek Soboru jest tym, który zna jego tajemnicę. I dlatego też na nim ciąży zasadnicza odpowiedzialność za wprowadzenie, za wtajemniczenie w Sobór¹⁴.

A więc w tym też duchu — Lud Boży ma prawo tego się spodziewać — synod duszpasterski spełnia swoją funkcję duszpasterską wobec konkretnego odcinka reformy Kościoła — reformuje liturgię. Pomaga mu w tym nie tylko Synodalna Komisja ds. Liturgii, ale przede wszystkim siostrzana Komisja Diecezjalna ds. Liturgii (wraz z podkomisjami ds Sztuki i Muzyki Kościelnej), która jest częścią struktury stabilnej — sieci Komisji lokalnych powiązanych z Krajową Komisją Episkopatu, jako wciąż trwającym synodem.

¹⁴ Ibid. 7.

II. SYNOD I REFORMA LITURGII

„Staranie o rozwój i odnowienie liturgii służyć nie uważa się za znak opatrnościowej działalności Bożej dla naszych czasów, jakby za przeżycie Ducha Świętego w Jego Kościele. Nadaje ono charakterystyczny rys życiu Kościoła oraz całej współczesnej myśli i działalności religijnej”.

KL 43.

Zamierzając mówić o reformistycznej roli synodu wobec liturgii; pojmowanej nie jurystycznie czy rubrycystycznie, ale wedle ekklezjologicznego kontekstu wiążącego się z Ludem Bożym i Przymierzem, czyli w jej wymiarze misteryjnym — napotyamy natychmiast na niepokonalną niemal trudność. Bo oto doświadczamy czegoś paradoksalnego. Liturgia bowiem jest przedłużeniem Bożo-ludzkiej struktury Słowa wcielonego, będąc wydarzeniem nadprzyrodzonym uobecniającym Zmartwychwstałego Pana, jest nadal instytucją, podległą prawom przysługującym strukturom ludzkim. Pokusa tak jednej, jak drugiej polaryzacji grozi każdemu, kto na tym terenie ma zamiar wypowiedzieć słowo — reforma. A więc pójdźcie zbyt daleko na prawo, czyli zajęcie się duchem bez wymaganej konkretyzacji od strony litery, jest równie groźne, jak pójdźcie zbyt na lewo, czyli próba skodyfikowania drobiazgów bez równoczesnego wprowadzenia ich w dynamiczny klimat, który był tak specyficzny młodym gminom chrześcijańskim, mającym świadomość, że *Finis legis — Christus*; który był tak właściwy wszelkim ruchom reformistycznym (to znaczy zmieniającym formę, by lepiej można było ująć treść, czy jeszcze lepiej — ukazującym treść w formie) mającym świadomość, wypływającą z głębokiego zjednoczenia z Chrystusem, że „prawo jest jedyną drogą, na której można przekroczyć prawo, jeśli do paragrafu dołączy się miłość”¹⁵.

Kto potrafi prawidłowo rozwiązać ten dylemat i to w skali lokalnej kodyfikacji, jaką jest synod? Kto potrafi tworzyć dzisiaj gminy chrześcijańskie według analogii kryształu organicznie rozszerzającego się według prawideł krystalografii, a nie lepionego ze zlepków pozabawionych żywotnej dynamiki? Bez lokalnego patriotyzmu, powiedzmy sobie, że ambitny zamiar Synodu Krakowskiego szukającego, jak każdy inny synod, optymalnego rozwiązania, miałby szansę większą, rozciągając czas trwania synodu. Ale czy to wystarczy, aby odnowić liturgię, a tym samym bardziej objawić Kościół, „*virginem castam exhibere Christo*”? Na czymże ta szansa polegałaby? Mam odwagę publicznie tutaj powiedzieć, że zależy ona od przyznania właściwej roli liturgii w dziele synodu i poprzez synod w generalnej reformie

¹⁵ J. Maritain *Degrés du savoir*, Paris 1947, 724.

diecezji. Ale to staranie się o odnowienie liturgii musi być tym, czym chce Sobór, by było — „jakby przejściem Ducha Świętego w Kościele, które nadaje charakterystyczny rys życiu Kościoła oraz całej współczesnej myśli i działalności religijnej” (KL 43).

W tym procesie nie chodzi tylko o przyznanie poczesnego miejsca i roli liturgii w strukturze synodu, za czym zresztą opowiada się Sobór, chodzi o coś więcej — o uświadomienie sobie że weszliśmy w życie Kościoła w okres, kiedy rolę pionierów (mamy przed oczyma ich sylwetki!) ma objąć każdy biskup, każdy kapłan. Czyli znowu wracamy do wciąż powtarzanego motywu — synod zreformuje wystarczająco liturgię, jeśli stworzy właściwy klimat dla liturgicznej formacji kapłanów i wiernych, jeśli stworzy do tego przez nich uformowanych wpierw, żywe ośrodki liturgiczne w parafiach, i jeśli świadomie potrafi stwarzać wiązania pomiędzy liturgią i kulturą, pomiędzy liturgią i codziennym życiem chrześcijańskim. Czy to jest łatwe? Niesłuchanie trudne, ale to jest główne zadanie liturgii na synodzie, odprawionym pod czujnym okiem Biskupa. To też daje najwłaściwszą rangę sprawom liturgicznym w całokształcie reform lokalnego Kościoła.

1. Liturgiczna formacja duchowieństwa

Aby uczynić z kapłana świadomego liturga, trzeba go uformować, dać mu wykształcenie, to prawda, ale przede wszystkim poprzez praca rządzące mystagogią wtajemniczyć go w paschalne misterium Chrystusa uobecnione podczas sprawowania liturgii. Do tego jest potrzebne dobre przygotowanie teologiczne (teologia, teologia liturgii, teologia Eucharystii), przekazywane we wzorcowych i żywych ośrodkach liturgicznych (seminaria, nowicjaty, instytuty, parafie).

A. Liturgia i teologia

Kiedy w latach międzywojennych O. Hugo Rahner, SJ na łamach *Stimmen der Zeit* postulował konieczność stworzenia teologii kerygmatycznej i tym asysem zainicjował długoletnią dyskusję na temat natury i metody teologii, nie wiedziano jeszcze o stanowisku, jakie zajmie na ten sam Sobór Watykański Drugi. Dzisiaj wystarczy przeczytać niektóre paragrafy Konstytucji Soborowej o Objawieniu Bożym, (23 i 24), by przekonać się, że ten postulat został całkowicie przyjęty i przekazany do przemyślenia teologom. Odnajdujemy w nim nie tylko aprobatę biblijnej orientacji teologii, jak było w pierwszych wiekach Kościoła, ale odnajdujemy w nim także orientację znana w średniowieczu, kiedy *cathedra docentis* i *cathedra praedicatoris* były scalone, przynajmniej w teorii.

Kto bliżej przypatrzy się sugestiom Soboru, ten zobaczy dużą

zbieżność, którą przed chwilą podkreślaliśmy, wskazując na symbiozę eklezjologii, w nowej interpretacji Kościoła jako Ludu Bożego, Ludu Przymierza, który staje się nim poprzez Eucharystyczną Krew Przymierza. Te same sugestie spotykamy w propozycji misterium, które staje się nim w liturgii, jawi się obok duszpasterstwa, jako funkcji tego misterium, także teologia, jako interpretator wiary odnajdujący swój cel w posłudze temu misterium. Nie przekreśla to nowych poszukiwań na odcinku teologicznej metodologii. Tak pojęty model teologizowania domaga się jednak jasnego i rzeczowego ukierunkowania ku człowiekowi — a więc duszpasterskiego. Nie jako nowy rodzaj teologii np. pasterskiej, ale jako wrodzony i organiczny dynamizm jednej teologii, która z natury swojej jest apostołska.

W skrócie można chyba powiedzieć, że tak, jak to kiedyś ks. A. Żychliński mówił o duszpasterstwie organizacyjno-prawnym i duszpasterstwie wedle ducha, tak ma być w teologii, obok jej struktury organizacyjnej, jej aspektu naukowego i konkretnego styku z klimatem kultury, w której się rozwija, musi ona koniecznie być teologią wedle ducha. A taką staje się poprzez kontakt z żywą liturgią. Tak samo katecheza dorosłych i dzieci, poprzez liturgię zdobywa potrzebną jej moc wpływającą nie tylko na metanoję myśli, ale postaw. Częścią tak pojmowanej teologii jest teologia liturgii, z jej centralnym zagadnieniem, teologią Eucharystii.

B. O właściwie pojętą teologią Eucharystii

Wiele powiedziano już na temat Eucharystii jako źródła i szczytu życia chrześcijańskiego; mówi się też o centralnej roli Eucharystii w życiu Kościoła. Ale co to praktycznie znaczy? Generalnie mówiąc znaczy to, że podczas sprawowanej liturgii staje wśród zgromadzonego ludu Zmartwychwstały Chrystus, domagający się od obecnych zajęcia stanowiska wobec perspektyw proponowanych przez Niego. Dawniej mówiono o tym samym, jako o zetknięciu porządku obiektywnego z subiektywnym, sprowadzając cały praktyczny aspekt zagadnienia do subiektywnej odpowiedzi dokonanej dzięki wierze paschalnej. Mówiąc nieco konkretniej, zasadniczą sprawą nie jest manipulowanie przedmiotami, lecz przygotowanie społeczności do świadomego traktowania siebie jako materii Eucharystii.

W takim sformułowaniu mieści się istotne rozróżnienie, jakie dokonało się w świadomości Kościoła dotyczące określenia liturgii; wskazuje ono na przesunięcie akcentu z wymiaru jurydycznego na wymiar teologiczny. Zanim liturgia jest strukturą, w pierw jest żywym organizmem (oczywiście, że to „zanim” nie jest li tylko układem chronologicznym), i to organizmem spotkania Boga i człowieka, przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym, nazywanego Przymierzem.

Św. Paweł, odcinając się od rytualizmu starotestamentalnego (por.

Iz 1, 10—16, 29, 13 14; 58, 1—8; Oz 6, 6, Jer 6, 20) i określając swoją misję apostołską, której owocem mieli być poganie nawróceni i przekształceni w ofiarę, przyjemną Bogu i uświęconą Duchem Świętym — czynnością liturga (Rz 15, 16), zwrócił uwagę na ostateczny cel kultu, jakim jest przejście każdego chrześcijanina do Ojca. Tym samym też określono rodzaj czynności liturgicznej, nazywając ją kultem „w Duchu i prawdzie” (J 4, 23). Całe duszpasterstwo przedstawione powyżej — nie jest niczym innym, jak służbą temu eucharystycznemu centrum i formowaniem u wiernych świadomości liturgicznej — służenia Bogu w Duchu i w prawdzie.

Ruch odnowy liturgicznej zajął podobne stanowisko wobec trydenckiego modelu, jak św. Paweł wobec zastanych struktur. Zaczął przypominać, najpierw w żywych ośrodkach monastycznych, potem w ośrodkach elitarnych, a potem w życiu parafialnym, o konieczności traktowania liturgii historycznie, jako życiodajnej i życiowej funkcji chrześcijaństwa przeciwstawiając ją typowi klerykalnemu, ograniczającemu się do prezbiterium. KL pogłębiła i poszerzyła ten kierunek usprawiedliwiając, poza wymaganiami ożywienia wszystkich parafii w duchu interpretacji Pawłowej — nawet takie układy, jak relacja liturgii do ekonomii, do polityki, czy ekumenizmu wewnątrz lub zewnątrz chrześcijańskiego. Nie zawsze takie szerokie syntezy są zrozumiałe, ponieważ także nie zawsze potrafią one prawidłowo postawić i rozwiązać problem liturgii według ducha i jej k a t o l i c k o ś ć, ale fakt jest faktem.

Centrum, dokoła którego grawitują te wszystkie interpretacje, jest Eucharystia. Jej właściwie pojmowana teologia nie tylko, że dopuszcza do tworzenia przedstawionych powyżej syntez, ale je inspiruje. Właśnie posoborowa teologia Eucharystii toruje drogę dla przemiany świadomości na tym odcinku. O co w tym wszystkim chodzi? Zaczynijmy od historycznego kontekstu. Teologia Eucharystii ostatniego okresu przed Soborem, dla przejrzystości prawdopodobnie, rozdzieliła ofiarę od sakramentu. Wystarczy przeglądnąć kilka podręczników czy popularnych wydań dotyczących Eucharystii, by się o tym przekonać¹⁶. Nawet jeszcze po wydaniu KL i nowego Mszału, który przyniósł zarys teologii Eucharystii, niektórzy teologowie zastanawiali się, czy w definicji Mszy św. położyć akcent na ofiarę, czy na sakrament, czyli wspólną ucztę — posiłek. Sugestia generalna nawiązywała jednak do metody syntetycznej, która była powszechna w teologii Ojców aż do św. Tomasza z Akwinu włącznie, który definiował między innymi Mszę św. jako *sacramentum sacrificii*. Ta metoda wskazuje na kierunek — od znaku do treści, do rzeczywistości. W tym przypadku do znaku należą nie tylko czynności, ale też wypowiedzi tworzące zwartą jedność. One winny być czytelne na tyle, by po-

¹⁶ Martimort, Nicolas.

mogły człowiekowi wierzącemu pokonać drogę czy przestrzeń (*diastasis*), jaka jest między znakiem a treścią, która czyni właśnie z Mszy św. misterium.

Do tej to metody nawiązywał św. Paweł, kiedy pisał *ilekroć spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pańską głosicie, aż przyjdzie*. Idąc według tej metody trzeba ukazać podstawową ideę, która ułatwi ujęcie misterium w scalonej syntezie znaku i rzeczywistości, a tym samym przekaże współczesnemu człowiekowi *sacramentum sacrificii* w zrozumiałym języku. Jest nią bezsprzecznie konsekracja, która jest kluczem do ujęcia i zrozumienia tak znaku, jak i rzeczywistości Eucharystii. Konsekracja zawierająca wskazanie na chleb i wino jako elementy ofiary, a zarazem wspólnoty paschalnej Chrystusa i zgrómadzenia, dla którego Pan się uobecnia, powtarza też mistycznie wydarzenie przejścia¹⁷. Jest tedy Eucharystia wspólnym posiłkiem, który w formie dziękczynienia za zbawcze wydarzenia odkupieńczej ofiary przyjętej przez Ojca, czyli śmierci i zmartwychwstania (a także i innych tajemnic) realizuje poprzez obecnego Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym, paschalne przejście uczestniczącej w misterium wspólnoty od grzechu do świętości, z tego świata do Ojca.

Uczestnicy Eucharystii przekraczają granicę nie tylko, jak na przejściu chrzcielnym (por. Rz 6, 3—11), które może być nazwane zaczątkiem wejścia do Królestwa, czyli Ziemi Obiecanej, oni nie tylko otrzymują uprawnienia człowieka ochrzczonego według praw Królestwa i obyczajów obowiązujących w sferze nowego stworzenia: uczestnicy Eucharystii, można powiedzieć „wchodzą jeszcze głębiej” w Nową Ziemię, pokonują następny etap drogi. I co najważniejsze, pociągają za sobą cały kontekst swojego środowiska, które razem z nimi wchodzi w krąg nadprzyrodzonego życia.

Teoria teologiczna tej perspektywy jest prosta i wydedukowana z objawionych przesłanek. Nie tak prosta jest praktyka. Łatwiej jest jeszcze indywidualizując uczestnictwo w Eucharystii, nawet składać ofiarę, czy składać siebie na ofiarę, aniżeli zasiąść wspólnie do społecznej uczty miłości, która *nota bene* też łączy się z ofiarą. Liczna frekwencja we Mszach św. i proporcjonalnie niewspółmierna frekwencja do Komunii św. świadczy dobitnie o dychotomii panującej w mentalności naszych wiernych. Nie umieją tworzyć syntezy ofiary i uczty, łączyć aspekty indywidualnego ze społecznym. To ma swoje daleko idące konsekwencje w całej postawie życiowej, która tak często jest również zaprzeczeniem świadectwa.

Teologia Eucharystii ukazująca dynamizm obecności Zmartwychwstałego wpośród swojego ludu jest klimatem wychowującym ludzi o typie *Wincenciego a Paulo*, którzy zrozumieli, że miłosierdzie musi przeniknąć wszelkie struktury społeczne, którzy skutecznie prze-

¹⁷ A. Haerdelin, *Liturgie im Widerstreit, Einsiedeln* 1970, 25—49.

rywają jałowy krąg abstrakcyjnych dociekań i nabożnych uczuć, wprowadzając skuteczną miłość, jako zapowiedź tez sformułowanych w encyklice *Populorum Progressio*. Czy Synody mające ambicję akomodacji ducha Soboru w kościołach lokalnych mogą pominąć te perspektywy, będące w centrum chrześcijaństwa? Formacja duchowieństwa musi zaczynać się od ukazania takich syntez poprzez prawidłowo ujętą teologię Eucharystii. Ale praktyczne aspekty tej doktryny mogą zrodzić się tylko w żywych ośrodkach.

C. Seminaria duchowne i nowicjaty zakonne jako żywe i wzorcowe ośrodki formacji liturgicznej

W naszym kraju nie mieliśmy niestety ośrodków, które jak Solesmes we Francji, Maria Laach w Niemczech Zach., Mont César w Belgii, czy Klosterneuburg w Austrii, poprzez całe dziesiątki lat przygotowywały teren dla reform poczynionych przez Sobór Watykański Drugi. Nie możemy powiedzieć, byśmy dzisiaj też posiadali choć jeden z takich promieniujących ośrodków z żywą i poprawnie (wzorcowo) interpretowaną liturgią, z wydawnictwem książek i czasopism, i całym zespołem elementarnych, ale i nieodzownych poczynań na polu badawczym, apostołskim i duszpasterskim. Może nawet w tej chwili metoda się zmieniła. Nie o taki nam chodzi w tym rozważaniu. Kiedy stawiamy postulat, by tę rolę objęły Seminaria duchowne i nowicjaty zakonne, myślimy równocześnie perspektywicznie. Właśnie z tych ośrodków wychodzą każdego roku kapłani, którzy mają tworzyć ośrodki w parafiach, realizując postulat naszych czasów — żywe ośrodki, ale nie elitarne, tylko wszędzie. Poprzestaśmy na zasygnalizowaniu tego problemu. Bowiem co znaczy stworzenie w każdym seminarium i nowicjacie żywego i wzorcowego ośrodka, domaga się specjalnego opracowania, teoretyczno-praktycznego.

2. Liturgia i życie chrześcijańskie

Nie poznaje się prawd wiary dla czystego poznania, ale po to, by nimi żyć. Tak samo jest z liturgią — wiedza liturgiczna, jako owoc studiów, i świadomość misterium jako owoc mystagogii — mają tworzyć żywy dynamizm, nieustannie wzrastający i dojrzewający. Według tezy Cardijna „V oir” wzbogacone przez informację i „J uger” umiające rozróżniać wobec wyboru, winny znaleźć swoje dopełnienie w „A g ir” życia chrześcijańskiego, które z kolei polega na dobrym doborze środków. Aby ukazać powiązania liturgii z życiem, trzeba przeanalizować następujące problemy — demokratyzacja liturgii, liturgia i kultura, sprawa formacji postawa (duchowość liturgiczna) i wreszcie problem ekumenizmu i katolicyści. Starajmy się pokrótce podjąć te zagadnienia.

A. Demokracyzacja liturgii

Ruch odnowy biblijnej, patrystycznej i liturgicznej przyniósł wiele wartości dla obecnej odnowy Kościoła, a zarazem liturgii. Ale czy nadaża za szybko zmieniającymi się warunkami życia a tym samym interpretacji kultury? Zwykli ludzie są bombardowani przez agresywne wizualne i słuchowe bodźce, zarzucani przez literaturę o swoistym, wciąż zmieniającym się języku. Czy nadażamy z uświadomieniem sobie, że to wszystko jest bardzo odległe od języka liturgii, a tym samym niezrozumiałe? Aby czytać Biblię i rozumieć ją, trzeba być duchowym semitą, aby czytać liturgię, trzeba być duchowym rzymianinem. Wyczulanie na demokracyzację w liturgii ma właśnie na celu przypominanie, że już nie wystarczy przekazywać biblijne orędzie według terminologii biblijnej ani liturgiczne według terminologii liturgicznej; biblicyzm zarówno jak liturgizm są niebezpieczne.

Po Soborze, a w przededniu Synodów, w liturgii wyjaśniono wiele, ale ile już zrobiono dla najprostszycy ludzi? Nie wystarczy analizować i powtarzać, co odkryliśmy w liturgii, trzeba to wszystko związać z najprostszymi przejawami ludzkiego życia w drugiej połowie dwudziestego wieku. A do tego trzeba słuchać, jakie pytania są stawiane przez konkretnych ludzi, i próbować dawać na nie rzeczywiste odpowiedzi. Jedno bez drugiego nie wiele daje. Ale też trzeba ukazywać, że nawet wtedy, kiedy powszechne nastawienie na przyszłość i mentalność operatywną, w przeciwieństwie do kontemplatywnej, wydaje się być daleka od zainteresowania orędziem, które przynosi liturgia — że właśnie liturgia proklamując obecność Zmartwychwstałego i możliwość Przymierza z Nim, jest źródłem największej i najrealniejszej nadziei. Że właśnie ona daje odpowiedzi na pytania, na które już nikt nie może dać odpowiedzi.

I takie właśnie spojrzenie na liturgię domaga się jej integralnego ujmowania, ujmowania jej jako zjawiska materialnego z całym wachlarzem reformistycznych możliwości, ale tylko po to, by odnieść do jej rzeczywistości, do jej ducha. A duch liturgii nie jest czymś arbitralnym, relatywnym. Jest sferą, którą trzeba penetrować, odkrywać, eksploatować. Kiedy twierdzimy, że Bóg przez Chrystusa jednoczy się w liturgii z człowiekiem wierzącym, to wiemy też, że żadna teologia nie poda nam wystarczającej formuły, na czym to polega, ale tylko ten, kto pozwoli się przeniknąć, formować, ożywiać przez liturgię — powoli odkrywa ten sposób. Odkrywa właśnie ową duchowość liturgiczną, która identyfikuje się z życiem mistycznym. W nim progresywnie odkrywa się ducha liturgii i jego głębie, jest nim duch Z m a r t w y c h w s t a ł e g o P a n a.

Przybliżyć naszej masowej i dynamicznej pobożności — którą podziwiali w Polsce o. Pius P a r s c h w Karpatach i o. A. J u n g m a n n na Pomorzu, podczas Pierwszej Wojny Światowej i tu — według ich

relacji — zaczerpnęli ducha dla swojej pracy na polu apostołstwa liturgicznego — Ducha Zmartwychwstałego Pana, oto zadanie, dla którego trzeba zreformować i wciąż reformować strukturę liturgiczną, by uczynić liturgię czytelną dla najszerzych mas. Ale nie pomyłmy akcentów. Kiedy wyróżnimy nowatorstwo materialne i formalne, czyli nowatorstwo postawy, to nie osiągniemy zamierzonego skutku przez reformę samej tylko sfery materialnej. Demokratyzacja liturgii domaga się przede wszystkim nowatorstwa postawy. A więc nie tylko chodzi o przyswajanie nowych elementów innowacyjnych, (inna odmiana rubrycyzmu), ale o świadome przeciwstawianie się elitaryzmowi, izolacjonizmowi, konserwatyzmowi jednej i nielicznej warstwy, regułem wyrozumowanej, często papierowej i poprawnie sztucznej interpretacji.

Dla przykładu porównajmy dziedzinę reformy liturgii do reformy języka, ta pierwsza jak i druga reformuje się poprzez nowatorstwo postaw, poprzez ducha, choć w oparciu o literę. I dlatego jak w językoznawstwie przede wszystkim trzeba unikać bezkrytycznej uległości, bezdusznie, skrajnie, formalnie pojętym prawidłom normy gramatycznej, tak w liturgii trzeba uważać i strzec się bezmyślnego, a do tego nieprzygotowanego przez katechezę wprowadzenia innowacji. Kieruje tym kryterium zwane mądrością duszpasterską. Ile razy powtarza się, że proboszcz posiadający Ducha Kościoła wie najlepiej, jak ma być na jego terytorium.

B. Liturgia i kultura

W dobie propagowania Humanizmu Integralnego Jakuba Maritaina (lata międzywojenne), który dzielił chrześcijaństwo według terminologii francuskiej na „christianisme” i „chrétienté”, chrześcijaństwo jako wydarzenie i chrześcijaństwo jako instytucja, mówiono o współzależności kultu i kultury. Miało to swoje szczególne znaczenie dla pojmowania takiego związku i jego konsekwencji. Wiadomo bowiem, że definicja liturgii, tak w okresie międzywojennym, jak zwłaszcza w encyklice Piusa XII *Mediator Dei*, akcentowała element kultyczny w liturgii. Twierdziła — że liturgia jest całkowitym i publicznym kultem Chrystusa i Kościoła. Pomimo uznawania kierunku la-treutycznego polegającego na uświęceniu, bardziej zajmowano się tym akcentem.

W dalszych sektorach, właśnie „życiowych”, zależnych od liturgii i tworzących liturgię, w dziedzinie sztuki jak i muzyki, ta orientacja miała swoje znaczenie. To swoje znaczenie można było zaobserwować także na innych odcinkach styku kultury z liturgią, np. kultura pracy, sportu, mody, kultura codziennego współżycia. Otóż akcentując kierunek kultyczny, pojmowano zasadniczo sztukę i muzykę jako

dar dla Boga przez Jezusa Chrystusa. Wnoszono tedy elementy świata — kosmosu do strefy sacrum i konsekrowano je Bogu. Nawiązując do omawianej poprzednio teologii Eucharystii, widzimy tu wyraźną aluzję do akcentowania ofiary na niekorzyść aspektu sakramentalnego, a jednocześnie na niekorzyść syntezy nazwanej przez św. Tomasza *sacramentum sacrificii*.

Dzisiaj po Soborze Watykańskim Drugim, kiedy definicja liturgii została niezmiernie ubogacona przez wyakcentowanie drugiego, a zarazem obydwu aspektów dokonujących się w liturgii, mianowicie wymiaru soteriologicznego, polegającego na zbawczej i uświęcającej dynamice wypływającej z faktu uobecniającego się w liturgii misterium paschalnego przejścia Chrystusa ze śmierci do życia i podnoszącego wierzącego od grzechu do światłości, zmienia się gruntownie cała interpretacja także na odcinku kultury artystycznej i muzycznej (i innych). Na czym ta zmiana polega?

Otóż powoli budzi się świadomość artysty (a tym samym każdego chrześcijanina na odcinku jego pracy) zależność od inspiracji idącej od Chrystusa Zmartwychwstałego. Tworzone dzieła, wykonywana praca, to nie tylko własne dzieła, utworzone pod tchnieniem Ducha Bożego, który „działa aż dotąd”. Oczywiście nie mam zamiaru deprecjonować aspektu pierwszego — kultycznego, który chce oddać wszystko stworzone Bogu. Uzupełniając jednak drugi ekstrem, nie tylko zaniedbywany, ale zasadniczo „trudniejszy”, pragnę wyakcentować wartość całościowej syntezy tych dwu kierunków, przenikających tak współczesną kulturę, jak też liturgię odprawianą we współczesnym świecie. Granica pomiędzy jedną a drugą postawą jest niesłychanie cienka. Można by ją chyba porównać do współzależności sakramentu chrztu i bierzmowania, przypisując pierwszemu łaskę kapłańskiego uzdalniania do składowania ofiary, a drugiemu — kapłańskiego uzdolnienia do apostołstwa i równoczesnej za nie odpowiedzialności. Pomyśleć — apostołstwo w tworzeniu ludzkiej kultury artystycznej, kultury pracy, kultury bycia, w sumie życia chrześcijańskiego, pośród tego świata! Oto synteza dojrzałego chrześcijaństwa.

Na takim horyzoncie łatwo już ukazać zbieżność tak pojętej interpretacji reformy liturgicznej z duchem ożywiającym ruch ekumeniczny wewnątrz-chrześcijański, i poza-chrześcijański. Widać w tym też szeroki uniwersalizm katolickości liturgii, która, jak mówiliśmy na początku, winna być nieustannie reformowana, by stanowić wciąż żywe centrum i duszę współczesnego duszpasterstwa. Reforma liturgii staje się w takim ujęciu równoznaczna z posługą oddawaną liturgii, by jej szafarstwo było jeszcze bardziej skuteczne. Taka reforma może chyba być porównana do obmywania twarzy Chrystusa przez Weronikę, aby uczynić Jego Oblicze bardziej widzialnym wobec idących drogą Krzyżową świata.

WNIOSKI

1. Wracając do tematu naszego artykułu przypominamy, że nie miał on na pierwszym planie odpowiadać na pytanie co reformować. Nie zajął się sugestiami reformy materialnej. Za to dość wyraźnie i szczegółowo wskazał kierunek, którego powinna pójść reforma liturgii dokonywana na synodach.
2. Tak przedstawiony problem wyraźnie postuluje przyznanie poczesnego miejsca w strukturze synodów sprawom liturgicznym. Nie dotyczy to jednak znowu szczegółów rubrycystycznych, ale bardziej akcentowania więzi misterium liturgicznego z całym misterium Kościoła. W takim ujęciu dynamika struktury synodalnej oprze się na dynamice wynikającej ze świadomości Kościoła *ad intra* i *ad extra*.
3. Konsekwentnie powraca wspomniana już odpowiedzialność Biskupa, pracującego tak z synodem, jak z Diecezjalną Komisją Liturgiczną, by czuwał nad przyznaniem tego miejsca liturgii w całokształt obrad, dyskusji i przede wszystkim dekretów, które po promulgacji staną się punktem wyjścia dla duszpasterzy, pragnących uczynić swoje parafie bardziej żywymi komórkami Kościoła, Oblubienicy Chrystusa.
4. Dlatego już teraz synody, które przygotowują dekryty, winny bezustannie konfrontować swoje propozycje i inspiracje z jak najszerszymi warstwami Ludu Bożego, kierowanego przez proboszczów, którzy posiadają szczególnie zmysł duszpasterski umiejętnie scalający mądry i przewidujący realizm z duchem liturgii czyli z duchem Zmartwychwstałego Pana.

Kraków

KS. WACŁAW ŚWIERZAWSKI