

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 2

ROK XLI

1988

**MATERIAŁY Z SYMPOZJUM ZORGANIZOWANEGO PRZEZ
INSTYTUT LITURGICZNY IM. BŁ. MICHAŁA GIEDROYCIA
W KRAKOWIE Z OKAZJI 100. ROCZNICY URODZIN
ODONA CASELA, OSB (1886—1948) I 50. ROCZNICY ŚMIERCI
KS. MICHAŁA KORDELA (1892—1936)**

Ks. Wacław Świerzawski

ODO CASEL OSB (1886—1948) — ŻYCIE I DZIEŁO

„Casela Mysterienlehre
jest teologią dla duszpasterzy”.
O. P. Duployé OP

Odo Casel, nazwany przez Ursa von Balthasara „genialnym założycielem teologii misterium”, należy niewątpliwie do klasyków teologii. Tak ocenił go drugi współczesny autorytet Karl Rahner. Będąc klasykiem, dzieli też Casel los klasyków: wspominany ze czcią, jest czytany rzadko. Powiedziano — czyniąc aluzję do starej prawdy: prorok nie jest znany w ojczyźnie swojej — że więcej znany jest poza Niemcami.

Czy jest znany w Polsce?¹ Chyba jeszcze o wiele mniej niż w swoim kraju, gdzie miał wybitnych uczniów i kontynuatorów swojego dzieła i doczekał się po okresie nawet ostrych ataków wprowadzie już po swojej śmierci, tego, co jest też często losem proroków: kamieniowani przez współczesnych, czczeni są przez ich dzieci. Wchło-

¹ Ks. W. Świerzawski, *Pro Cuius Amore*. Myślenie, modlitwa, czyn, Wrocław 1984, 249—261.

nięte przez Sobór Watykański II teży jego *Mysterienlehre* stają się wciąż nowym zaczynem intensywnych badań nad jego osobą i dziełem.

Właśnie tego dowodem jest też nasze Sympozjum zwołane dla uczczenia stulecia narodzin wielkiego mnicha z Maria Laach, którego warto nazywać twórcą teologii dla duszpasterzy². Może to stwierdzenie szokować niektórych słuchaczy, ale postaram się je uzasadnić i wyjaśnić w tym referacie, a jest też ono zaproszeniem do wnikliwego przyjrzenia się jego dziełu i życiu, które było nieustannym apelem zrywającym do odkrywania obecności Obecnego, aby być tej obecności mystagogiem.

1. ZACZNIJMY OD BIOGRAMU

Można było sobie już naszkicować obraz z tego, cośmy tutaj dzisiaj usłyszeli, ale „quando duo faciunt idem, non est idem”. Casel specjalizuje się w studium liturgii widzianej z jednego punktu widzenia³. Jest wprawdzie uczonym, lecz głównie żyje liturgią i czynnie działa dla przedstawienia, odsłonięcia jej głębi. Nie jeździ na zjazdy, nie bierze udziału w sympoziach ani kongresach, bo jest przekonany, że jego miejsce jest w chórze zakonnym i przy ołtarzu. Przez dwadzieścia sześć lat jest kapelanem wspólnoty mniszek w Herstelle. Celebryje dla nich świętą liturgię — Eucharystię, liturgię poświęcenia czasu — i otrzymuje przywilej niezwykły: umiera w wigilię Paschy, śpiewając *Exsultet*.

Jeszcze jaśniej ujawni się treść tego przywileju, kiedy przybliżymy sobie obraz jego teologii⁴. Nigdy nie chciał tworzyć czegoś nowego, lecz twierdził, kiedy go krytykowano, czasami nawet bardzo ostro, że odkrywa tradycję. I nie bronił się, tylko jak gdyby innymi słowami wyjaśniał to, co stale proponował: spojrzenie na misterium.

Najwybitniejsi uczniowie i kontynuatorzy jego dzieła, Viktor Warnach, OSB, Burkhard Neunheuser, OSB, i Emiliana Loehr, OSB, utrzymują, że myśli mistrza od 1925 roku, kiedy naszkicował swoje pierwsze zarysy w książce *Das christliche Kultmysterium*, do następnego jej wydania, kiedy prawie skończyła się jego dynamiczna twórczość, nie podlegały ewolucji. Wciąż mówił o tym samym. Nie zgadzał się też z tezami o współczesnym, jak to ciągle lubimy powtarzać, nowym odkrywaniu liturgii. Iluż to autorów, pisząc dzisiaj

² P. Duployé, OP, *Les origines du Centre de Pastorale Liturgique 1943—1949*, Mulhouse 1968, 347—369.

³ Dane biograficzne posiadają leksykony teologiczne. Zob. też A. Gozier, OSB, *Mysterienlehre, Dictionnaire de Spiritualité*, 10 (1980) 1886—89.

⁴ A. Gozier, OSB, *La somme liturgique de Dom Guéranger a-t-elle été écrite? L'influence de Dom Guéranger sur la Mysterienlehre de Dom Casel*. ALw 19 (1977) 42—58.

o jakichś dawnych mistrzach, mówi: przewidywał, co powie Sobór, był jego prekursorem. Casel wskazywał na tradycję, na ludzi, na monaster, jakby przypominał: Kościół zawsze miał to, co ma. I zawsze byli ludzie, którzy odstawiali to, co jest skarbem Kościoła. I nie liczyli na nowinki, i nie chcieli wypływać na wierzch na falach mody.

I dlatego też nie był on fenomenem liturgii. Bardziej interesowała go metafizyka liturgii. Zajmował się ukrytym przed oczyma ludzkim misterium. Dlatego niewiele zważał na propozycje tych, którzy przedstawiają liturgię w spektakularny sposób i zmieniając ją, tracą często to, co jest istotne, bo „najważniejsze jest niewidoczne dla oczu”. Taka formacja intryguje: kto pomógł Caselowi odkryć takie spojrzenie na liturgię?

Poszukując śladu nauczycieli, trzeba zacząć od ukazania dwu wątków — od wpływów najbliższych i najdalszych. Do najbliższych należy klimat XIX-wieczny z odnową ówczesnej teologii, gdzie jawią się w pierwszym rzędzie nazwiska Möhlera i Scheebena, ale też środowisko benedyktyńskie: Solesmes, z którego promieniował P. Guéranger, OSB, i odnowione już za jego życia Maria Laach, gdzie działał opat I. Herwegen, OSB, dynamiczny przedstawiciel tego, co dzisiaj nazywamy teologią liturgii. Wpływy wcześniejsze odstawia sięganie do najdalszej przeszłości, gdzie Casel zapuścił swoje korzenie. Mówi się wprawdzie, że biblistą nie był, ale wnikliwe czytanie jego dzieł ukazuje, że miał niezwykle wgląd w teologię św. Pawła. Zwłaszcza w swoim ostatnim esej, drukowanym już po jego śmierci — *Kultsprache des heiligen Paulus* — pokazał, że tutaj trzeba szukać światła, które go formowało. Filozofia grecka inspirująca metodę odczytywania helleńskich misteriów też wycisnęła swe piętno na jego teologicznej formacji.

Zrobił dwa doktoraty. Pierwszy, uzyskany w 1914 roku (w 28 roku życia) w Rzymie u św. Anzelma — *Doctrina eucharistica sancti Iustini* — wskazuje na prewencji jego myśli od Ojców, zaś drugi, robiony w Niemczech w pięć lat po pierwszym — *De philosophorum graecorum silentio mystico* — jest dowodem, że potrafił on w swoich dysertacjach złączyć te dwie dyscypliny: teologię najlepszej klasy, a więc patrystyczną, z precyzyjnym narzędziem, jakim jest studium filologiczne, co pozwoliło mu sięgnąć do najgłębszych warstw myślowych tych, których z czcią studiował.

Oto gleba, która w sumie dała mu niezwykle ostry zmysł Kościoła, kult tradycji i miłość do Ojców. I stąd właśnie, nie z nowinek, ale z prawdziwego skarbcza Kościoła wydobywał rzeczy stare i nowe, stąd czerpał budulec do tego, co jest najistotniejszym rysem całej jego teologii. Język niemiecki określa to: *Gesamtschau* czy *Gesamtsynthese*, ogląd całościowy czy też synteza całościowa. Wrócimy do tego w dalszych partiach naszego przedłożenia, ponieważ jeżeli pa-trzymy z niepokojem na harce na polu współczesnej teologii, na nie-

kórych nieodpowiedzialnych harcówników, którzy czasem tyle szkody czynią Kościołowi, to widzimy wyraźnie: dzieje się to dlatego, że gubiąc się we fragmentach nie widzą całości. Przede wszystkim tej całości, jaką jest misterium ukazujące trwałą więź Głowy, Chrystusa, z Ciałem, jakim jest Kościół Chrystusowy.

2. PISARSKA TWÓRCZOŚĆ CASELA

Zanim zacznie się czytać dzieła Casela, trzeba mieć w rękę dwa niezbędne zbiory bibliograficzne dotyczące jego dzieł i opracowań na ich temat. Czasem pierwszy kontakt z jakimś autorem nie od razu wciąga, jeśli nie zaczynamy od właściwych przybliżeń. Otóż Oswaldo Santagada, Argentyńczyk, napisał pierwszą dużą bibliografię w 1967 roku, drukując ją w periodyku, który po dziś dzień jest fundamentalny dla liturgii w zasięgu języka niemieckiego: „Archiv für Liturgiewissenschaft”⁵. Dopelnienia tej bibliografii dokonał (1967—85) w tymże samym piśmie w 28 tomie Angelus Häussling, benedyktyń z Maria Laach⁶. A więc rzecz pierwsza: kto zaczyna studiować Casela, winien przypatrzeć się tym dwóm pozycjom. Można czytać Casela i jego główne dzieła w języku oryginalnym, niemieckim, można je czytać w języku francuskim, są one też dostępne w innych tłumaczeniach. W języku polskim, niestety, poza małym artykułikiem, drukowanym jeszcze w Kordelowskim „Mysterium Christi”, *O teologii świąt*, nie mamy żadnego jego tekstu.

Jeśli chodzi o dzieła Casela, to mówi się, że nie był on autorem wielu oryginalnych monografii. Ale z perspektywy całego dorobku widać wyraźnie, że jego twórczość jakby ostrym mieczem dzieli się na dwie części. Jedna gromadzi publikacje ogłaszane drukiem do śmierci, druga po śmierci. To dość zdumiewające stwierdzenie, a świadczy ono o tym, że działalność Casela szła dwoma torami. Był uczonym teologiem — i był mistagogiem, kapłanem, który stał przy ołtarzu na kazalnicy i głosił katechezy mistagogiczne, bo tak trzeba nazwać te teksty. Aż do jego śmierci cały ten drugi materiał był ukryty, nikt go nie publikował. Może od razu ten podział wskazuje na coś podobnego, co się działo w życiu Tomasza z Akwinu, który obok traktatów spekulatywnych napisał komentarze biblijne, stanowiące zresztą lwią część jego twórczości. Były one zasadniczym dziełem jego życia, a zostały niestety pominięte przez wielu tomistów, którzy brali do ręki i pod szkło powiększające tylko jego traktaty filozoficzno-teologiczne, zupełnie się nie zapoznając z dorobkiem biblijnym. Po śmierci Casela zaczęto wydawać jego dzieła, które są, jakbyśmy powiedzieli, analogiczne do komentarzy biblijnych Tomasza

⁵ O. D. Santagada, *Dom Odo Casel — Bibliographie*, ALw 10 (1967) 7—77.

⁶ A. Häussling, OSB, *Bibliographie Odo Casel, OSB, 1967—1985*, ALw 28 (1986) 26—42.

z Akwinu — „si parva magnis comparare licet” — czy do kazań i katechez Augustyna i Ambrożego.

Ale mając to przed oczami, popatrzmy na wydane przez niego prace. Oprócz dwu tez doktorskich, które wydrukował, pierwszym dziełem, właśnie wyrastającym z tradycji Ojców, jest *Das Gedächtnis des Herrn in der christlichen Liturgie*; a więc: *Gedächtnis — memoria — anamnesis*. Już wtedy, w tym samym 1918 roku, kiedy Guardini publikował swoje dziełko *Vom Geist der Liturgie* (O duchu liturgii), wiadomo było, że to jest istotny punkt *Gesamtschau* Casela, jego całościowego oglądu: odczytywał Eucharystię i liturgię poprzez anamnezę. Następny tom, wydany w 1922 roku, *Liturgie als Mysterienfeier* (Liturgia jako sprawowanie misterium) już w sposób bardziej szczegółowy mówi o tym samym.

I wreszcie po dwóch studiach o anamnezie i obecności misterium wydaje w 1932 roku swoje pionierskie dzieło, dzieło zasadnicze, to, które zyskało mu po dziś trwającą i wciąż wzrastającą sławę: *Das christliche Kultmysterium*. Miało ono dotychczas cztery wydania, z tym, że ostatnie, z 1960 roku, ujawnia zamiar wydawców i uczniów, którzy chcą pokazać dorobek Casela już scalony, wiążąc te dwa wątki, naukowy i katechizmowy, czy materiał z rozpraw naukowych i katechez, w jedno dzieło. Mam drugie wydanie, które jest o połowę cieńsze od czwartego, bo wydanie czwarte, przygotowane przez znanego nam profesora Burkharda Neunheusera, jest właśnie dopełnieniem materiału pierwotnego temu przez wydobyte z tekstów stenografowanych w *Herstelle* przez siostry katechez.

W 1941 roku, już w czasie wojny, wychodzi następne dzieło Casela, *Das christliche Festmysterium*, chrześcijańskie misterium święta. Jest ono zbiorem jego głównych kazań, a więc już — można by powiedzieć — jak gdyby przygotowaniem tego drugiego etapu, kiedy będą się pojawiać publikacje jego materiałów mówionych. I wreszcie w tymże 1941 roku wychodzi najbardziej zwarte dzieło metodologiczne, coś na kształt Kartezjańskiej *Discours de la méthode*, ale metody liturgicznej: *Glaube, Gnosis, Mysterium*. Tam jest podana owa metoda, jaką Casel posługiwał się w swojej pracy liturgiczno-naukowej.

A potem już są książki pośmiertne, właśnie te materiały, które zostały wydobyte z archiwum. Przedstawiam tylko dwie: *Mysterium der Ecclesia*, tajemnica Kościoła, i *Das christliche Opfermysterium*, chrześcijańskie misterium ofiary, analiza kanonu mszalnego, odczytanego głównie poprzez tę szczelinę, jaką jest — tak ją nazwijmy — mszalna anamneza. Zostało wydanych jeszcze kilka tomów, ale nie czas tutaj, by wszystko cytować. To, co pokazuje się już w spuściźnie pośmiertnej, jest zbiorem wydawanym przez uczniów i sympatyków.

Jest jeszcze jedna sprawa, którą trzeba osobno poruszyć. Mianowicie, jako młody mnich, bo w roku 1921, w wieku lat 35, zaczyna Casel wydawać znane czasopismo „*Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*”. Tu zamieszcza większą część swego dorobku naukowego. Sam

jest redaktorem i wraz z innymi teologami o wielkich nazwiskach, takimi jak Anton Baumstark, Romano Guardini, Anton Meyer, wydaje piętnaście tomów roczników, które po dziś dzień są kopalnią materiałów. Tu zamieszcza studia historyczne, studia systematyczne, miscellanea i — popularne w czasopismach naukowych — doniesienia bibliograficzne na temat dzieł z zakresu liturgiki.

Bogu dzięki, że niedawno, przed kilku laty, opublikowano drugie wydanie tych wszystkich już dziś niedostępnych roczników, które inspirują twórczą pracę liturgistów we wszystkich krajach świata. Warto wiedzieć, że prawie w każdym z tych tomów są niezwykle wnikliwe rozprawy Casela, często liczące około dwustu, dwustu pięćdziesięciu stron, a więc o typie małych, niezależnych monografii. I warto też przypomnieć sobie to, co we wstępie napisał: „omnis res tantum cognoscitur quantum diligitur” — rzecz jakąś na tyle zna, na ile się ją miłuje; chce przez to wyakcentować najwyraźniej, że także miłość do liturgii musi rodzić się poprzez rzetelne studium, tak jak każda praxis musi wyrastać z teorii, nie z własnego widzi mi się. Parafrazuje bowiem to zdanie Augustyna i mówi wprost: „omnis res tantum diligitur, quantum cognoscitur” — rzecz na tyle umiłujesz, na ile ją poznasz.

Ciągiem dalszym zainicjowanego przez Casela periodyku „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft” jest wychodzące po dziś dzień „Archiv für Liturgiewissenschaft”, którego jest już dzisiaj dwadzieścia osiem tomów. Na naszym własnym podwórku istnieje coś podobnego, jakby scalenie dwu inicjatyw: Ks. Michała Kordela, który wydawał „Mysterium Christi”, i po jego śmierci Ks. Aleksego Klawka, który po wojnie w 1948 roku rozpoczął wydawać w Krakowie „Ruch Biblijny i Liturgiczny”.

3. GŁÓWNE TEZY TEOLOGICZNE

Mając tak zarysowane tło, można pytać o główne tezy teologiczne O. Casela. Bo choć jest mystagogiem to jednak zawsze teologiem. To widać w jego pismach. Jeśli pisze studia teologiczne, trzymając się bezwzględnie naukowej metody, czuje się, że jest mystagogiem. Kiedy jest mystagogiem, to czuje się, że ma niezwykle głęboko opracowany i opanowany warsztat naukowy. W każdym razie można powiedzieć — i to są punkty niezwykle ważne dla syntetycznego ujęcia twórczości Casela — że teologia, którą uprawia, jest dla niego „eine im Geist der Liturgie gemässe Gesamtschau”, jest ujmowaniem całościowego oglądu w duchu liturgii i także „Gesamtaussage über das Wesen des Christentums”, a więc próbą takiego wypowiedzania całościowego ujęcia istoty chrześcijaństwa.

Właśnie w dzisiejszych studiach teologicznych, w ich strukturze, brakuje tego zwornika, który scala człowiekowi wszystkie dla metodycznego analizowania wyodrębnione przedmioty w całość. Pamięć-

tamy, przed pięćdziesięciu laty ostatni egzamin na studiach teologicznych był z katechizmu. Całą teologię podawano jak gdyby w jednej pigułce, żeby idący w świat kapłan widział „moc miłości, która wychodzi z przebitej ręki”, jakby powiedział Norwid. Dziś gubimy się w szczegółach. Każdy jest specjalistą od czegoś, a zapomina, że ma być specjalistą od objawienia Jezusa Chrystusa, który jest Synem Ojca i działa przez swojego Świętego Ducha. Gubimy wymiar trynitarny, gubimy chrystocentryzm z dopełniającą pneumatologią i wszystko jest często miałkie i martwe — nie mówiąc już o tych błędach, które grożą ludziom w nieprawidłowy sposób wdrożonym w myślenie teologiczne. Casel właśnie jako mystagog przygotowywał drogę poznaniu teologicznemu, w tym duchu odsłaniał treść głównych tez teologii: po to stoi kapłan przy ołtarzu, po to jest w sali katechetycznej, po to jest na katerze uniwersyteckiej, po to jest w konfesjonale, aby ludzi doprowadzał do uświadomienia sobie, że są Kościołem i że ich zasadniczym zadaniem życiowym jest spotkanie z Chrystusem, dzięki któremu oni są Jego Ciałem.

Można więc powiedzieć, że teologiczny dorobek Casela streszcza się w trzech kluczowych terminach: 1. *Gedächtnis*, pamiątka, anamneza. 2. *Mysteriengegenwart*, obecność misterium; tym terminem określa sposób (quomodo) obecności dokonanych przez Jezusa Chrystusa zbawczych wydarzeń obecnych dla nas i dla naszego zbawienia w sprawowanej liturgii. 3. *Mysterienlehre*, nauka o misterium, czyli praktyczna wiedza dotycząca sakramentów i liturgii⁷. Trudno tutaj mówić o wszystkim, ponieważ ten rzut syntetyczny ma być dla słuchaczy tylko impulsem do własnych poszukiwań i studiów. Ale trzeba podkreślić wyraźnie, że te słowa-klucze są istotne dla całej caseliańskiej teologii. To są te trzy synonimiczne słowa, które w dzisiejszej teologii znalazły sobie powszechne uznanie.

Przypomnijmy, że tytuł dzieła *Anamnesis*⁸ wydawanego obecnie przez rzymskich uczonych pod głównym autorstwem Marsilego mówi o tym wszystkim, o czym mówił Casel, i świadczy najlepiej o tym, że jego światła były prawdziwe, a anamneza, jak wiemy, urasta po Soborze do dominanty określającej liturgię. Kiedyś bardziej myślano, że *memoria* to jest *monumentum*, pomnik statyczny, nadający się raczej do kontemplacji, jak ołtarze z nastawą i wielkie monstrancje do adoracji Chrystusa w Hostii. Dziś widzimy, że — „haec facienda et haec non omittenda” — Chrystus został w Eucharystii jako osoba o dynamicznej mocy, która wychodzi ku człowiekowi, która chce człowieka ogarnąć i doprowadzić do przyjaźni.

Wiele by można cytować tekstów z Konstytucji o Liturgii, zwłaszcza te, gdzie już używa się słowa „pamiątka”. Sobór mówi: „W Eucha-

⁷ S. Marsili, OSB, *Das Gedächtnis des Herrn in der Theologie der Gegenwart, besonders in der Schau Odo Casels*, ALw 22 (1980) 9—29.

⁸ *Anamnesis, La Liturgia, momento nella storia della salvezza*, Torino 1974.

rystii Zbawiciel powierzył Kościołowi, umiłowanej Oblubienicy, pamiątkę swej męki i zmartwychwstania („memoriale concrederet mortis et resurrectionis suae” KL—47). *Instructio Generalis* z 1970 roku zawiera wyrażenie, że lud Boży gromadzi się dla sprawowania pamiątki Pana, czyli eucharystycznej Ofiary („ad memoriale Dominis seu sacrificium eucharisticum celebrandum”). A wreszcie *Eucharisticum mysterium* mówi, że we Mszy świętej sprawuje się pamiątka misterium paschy („paschale mysterium cuius memoriale in missa sacramentaliter celebratur”). Widać więc, że dorobek Casela został wchłonięty przez Sobór pomimo przestróg przed propozycjami raczej pseudocaseliańskimi, które w swojej epokowej encyklice *Mediator Dei et hominum* wypowiadał Pius XII.

Jeśli chcielibyśmy, mówiąc też wielkimi skrótami, szukać powiązań z biblistyką, z teologią biblijną, to jest coraz więcej studiów, dzięki którym możemy zgłębiać wgląd Casela w świat Bożych misterii. Wszystkie już dziś leksykony teologiczne — niemieckie, francuskie, włoskie, angielskie — podają przy jego nazwisku te hasła, które tu tylko wyliczam: *Mysterium*, *Anamnesis*, *Gedächtnis*, *Mysteriengegenwart*, *Mysterienlehre*. Zajmując się nim również teologowie-ekumeniści, którzy w tradycji, w doktrynie o misterium, odnajdują motywacje dla zjednoczenia.

Oto rzut oka na teologiczne perspektywy Casela, introdukcja w świat jego myślenia i umiowań. Wszystko ogniskuje się tu dokoła terminu „misterium”, który w późniejszych fazach jego teologizowania coraz bardziej identyfikuje się z „anamnesis”. To stwierdzenie trzeba doprecyzować. Mianowicie, byłoby niesprawiedliwością — i nie chciałby tego sam Casel — nazywać go twórcą czegoś nowego, robić z niego odkrywcę terminu „misterium” czy też tej rzeczywistości, która się za nim kryje. Tomasz z Akwinu również by nie chciał, żeby robić z niego idola, a z jego nauki panaceum na wszystkie epoki dziejów Kościoła. Casel sięgnął do źródeł. Zanurzył się w teologii Ojców Kościoła. Wspaniałe są jego wypowiedzi o szoku, jaki przeżył, czytając dzieła św. Justyna. Wspomina też, czego doświadczył podczas sprawowania Mszy świętej, kiedy nagle sobie uświadomił, że właśnie to misterium, o którym mówi Paweł w swoich Listach — Bóg sam w sobie nieskończony i niedostępny, objawienie Boga w Chrystusie, zbawcze dzieło Chrystusa we fragmentach Jego tajemnic — jest teraz tu obecne w misterium sprawowanego kultu!

Mówił o tym nieco wcześniej Scheeben i dlatego, kiedy Casel zaczynał swoje teologiczne poszukiwania w tym kierunku, chciał zasadniczo sięgać do znanej już tradycji Kościoła. Stąd też rodziło się już wtedy to jego stwierdzenie, które powtarza się dziś często, że mystagogia liturgiczna jest nie tyle wtajemniczaniem w liturgię, ile wtajemniczaniem w misterium poprzez liturgię. Innymi słowy można by powiedzieć: jeśli stoję przy ołtarzu i głoszę słowo do zgromadzonego ludu, to nie po to tylko, by mu wyjaśnić, co jest

na ołtarzu, tylko aby przez to, co wyjaśniam i co sprawuję, wprowadzić go w to, co Chrystus sprawuje tu i teraz przy ołtarzu niebieskiej Jerozolimy. Czy nie blisko już stąd do stwierdzenia Casela, że chór otaczający ołtarz jest katedrą prawdziwej teologii? Świadczy to o ciągłej aktualności zasady: „lex orandi lex credendi”.

I tu dopiero widzimy, jak konieczne są studia nad teologią Wschodniego Kościoła, bo to wszystko, co tu powtarzamy, znajdujemy już u wielu Ojców, zwłaszcza wschodnich. Przypomniał to jeden z uczniów Casela, G. Fittkau, szczególnie w dziele *Der Begriff des Mysterion bei Johannes Chrysostomus*⁹. Studia nad teologią syryjską pozwalają natomiast dostrzec, że ów zarzut, który czyni się czasem Caselowi, że nie ma u niego pneumatologii, jest nieprawdziwy. W ostatnich swoich dziełach, a zwłaszcza w konferencjach, mówił, że to liturgia jest miejscem tchnienia Ducha Świętego, że jest wejściem w sytuację eschatologiczną, bo Kościół zgromadzony jest znakiem uobecniającego to, co oznacza: liturgię niebieskiego Jeruzalem.

4. DOKTRYNA O MISTERIACH I OBECNOŚCI MISTERYJNEJ

Wszystko, co dotyczy problemu *Mysterienlehre*, wywodzi się od terminu „mysterium”¹⁰ i dookoła niego się — według Casela — ogniskuje. Casel spogląda na rzeczywistość misterium całościowego, nie ogranicza się do samej wizji biblijnej. Dopełnia ją dorobkiem tradycji, pełnymi garściami czerpie ze spuścizny Ojców Kościoła. Stąd misterium to (powtórzmy) Bóg sam w sobie, nieskończony i niedostępny, ale także objawienie Boga w Chrystusie wraz z Jego zbawczym dziełem objawianym etapami, a potem aktualizowanym w liturgicznym misterium kościelnego roku, mającym swoje apogeum w każdym akcie liturgicznej celebracji. To ów właśnie ostatni akt, dzięki któremu jest dojdzie do „samego kresu” tajemnicy Boga, staje się aktem pierwszym w subiektywnej percepcji — jest nim misterium kultu (*Das christliche Kultmysterium*). Gdy patrzymy na sprawowaną w sposób sakramentalny liturgię w jej „tu i teraz”, rodzi się problem obecności misterium (*Mysteriengegenwart*), przybliżany przez Casela w dwu aspektach. To, po pierwsze, sam fakt aktualizacji zbawczych wydarzeń, misterii (*quod mysterii*) oraz, po drugie, sposób ich aktualizacji (*quomodo mysterii*). Co do problemu pierwszego, a więc co do faktu uobecnienia sakramentalnego dzieła zbawienia, nie ma większych trudności. Trudność powstaje, kiedy pada pytanie, jak dzieło zbawcze Chrystusa, Jego śmierć i zmartwychwstanie, skoro jest dzisiaj wydarzeniem ponadhistorycznym, jest obecne w misterium liturgii.

Magisterium Kościoła nie orzekło w tej sprawie słowa rozstrzy-

⁹ Bonn 1953.

¹⁰ I. H. Dalmais, OP, *Le „Mysterion”. Contribution a une théologie de la liturgie*, LMD 1958 (1984) 14—50.

gającego. Dyskusja więc może z całą swobodą proponować różne interpretacje, co zresztą w różnych okresach nasila się lub słabnie. Znane jest stanowisko encykliki *Mediator Dei*, która występując przeciw poglądom pseudocaseliańskim nie postanawia niczego na nasz temat, nie kwestionuje przy tym obecności obiektywnej misteriów (co było w owym czasie problemem wielu dyskusji). Przeciwnie, sławne jest sformułowanie Piusa XII z tej encykliki: „Rok liturgiczny to Chrystus”.

Właśnie w oparciu o to sformułowanie *Konstytucji o liturgii* dopowiada i precyzuje dalej ten wątek, wprowadzając tym samym, choć nie wprost, sugestie wysunięte przez Casela. Czytamy w ustępie poświęconym teologii roku liturgicznego następujące zdania: „Święta Matka Kościoł za swój obowiązek uważa obchodzić czcigodną pamiątkę zbawczego dzieła swego boskiego Oblubieńca przez cały rok w ustalonych dniach. Każdego tygodnia Kościół obchodzi pamiątkę zmartwychwstania Pańskiego w dniu, który nazwał Pańskim, a raz do roku czci je razem z Jego błogosławioną Męką na Wielkanoc, będącą największym świętem. Z biegiem roku Kościół odślania całe misterium Chrystusa począwszy od Wcielenia i Narodzenia aż do Wniebowstąpienia, do dnia Zesłania Ducha Świętego oraz oczekiwania błogosławionej nadziei i przyjścia Pańskiego. W ten sposób obchodząc misteria Odkupienia, Kościół otwiera bogactwa zbawczych czynów i zasług swojego Pana tak, że one uobecniają się niejako w każdym czasie, aby wierni zetknęli się z Nim i dostąpili łaski zbawienia” (KL 102).

Należy zwrócić uwagę, że w cytowanym tekście Sobór użył terminów dotyczących obecności zbawczych dzieł Chrystusa w liturgii sakramentalnej „quodammodo praesentia reddantur”, zaś dla wyrażenia sposobu ich spotkania przez uczestników liturgii terminu „attingere” (por. też KL 26). Tłumaczenie polskie przez „dosięgnąć” (KL 26) czy „zetknąć się” (KL 102), oddane w języku francuskim przez „elles atteignent chacun de ses membres” (26) czy „les fideles sont mis en contact avec eux” (102), idzie w kierunku niektórych wyrażzeń św. Pawła (Rz 6, 2—11).

Nie sposób tu przedstawiać dorobku patrystyki, a właśnie na niej opiera swoje przedłożenie Casel, cytując obficie teksty starożytnych Ojców. Mówiąc najkrócej, piszą na nasz temat najstarsi Ojcowie — późniejsi bardziej skłaniają się do twierdzenia, że działa w liturgii moc (*virtus*) dokonanych przez Chrystusa dzieł, aniżeli, że jest w sprawowanej liturgii ich obiektywna obecność. Te kontrowersje trwają przez wieki, dzieląc teologów według tych dwu interpretacji.

Nauka Casela, opowiadając się za obiektywną obecnością misteriów Chrystusa, jest próbą interpretacji znanego zdania św. Leona Wielkiego, często cytowanego przez mnicha z Maria Laach: „Quod conspicuum fuit in Christo transivit in Ecclesiae sacramenta” (to co było widzialne w Chrystusie, przeszło w sakramenty Kościoła). Można

streścić tę propozycję Casela jednym zdaniem: jak jest sposób istnienia historycznego, tak też jest sposób istnienia sakramentalnego („modus sacramentalis existentiae”), rządzący się innymi prawami niż sposób istnienia historycznego. Właśnie dzięki prawom istnienia sakramentalnego wydarzenia historyczne zostają uobecnione według sposobu transhistorycznego: to co było kiedyś w postaciach historycznych, uobecnia się i dokonuje teraz za zasłoną znaków sakramentalnych. Obrzędy liturgiczne dokonywane w teraźniejszości doczesnej są nośnikami treści transhistorycznych. W ten sposób zbawczy akt będący poza czasem wkorzenia się w konkretny moment liturgicznego *hodie* dla zgromadzonych tu i teraz wiernych. Aby to poznać, trzeba rozróżnić w misteriach Chrystusa nie tylko same wydarzenia, lecz także ich istotę (*essentia*)¹¹.

Posłużmy się dla przybliżenia tej prawdy przykładem. Oto istotą śmierci krzyżowej Jezusa nadającą jej pełne znaczenie jest objawienie aktu bezwzględного oddania przez Jezusa siebie jako Syna Bogu Ojcu. To co się dopełniło w sposób historyczny na krzyżu, zostało przeżyte przez Niego w wymiarze wewnętrznym (powiedzmy, w wymiarze istoty). W związku z faktem zrodzenia przez Ojca Syn Boży uznaje, że istnieje przez Innego, przez Ojca, od którego otrzymuje wszystko (Łk 10, 22) i jest z Nim organicznie zjednoczony (J 14, 9—11). To określenie „być przez Innego” wskazuje na więź miłości wewnątrztrynitarniej. Otóż to boskie i odwieczne istnienie osobowe Syna Bożego od momentu wcielenia podlega także prawom natury. Tak więc misterium paschalne, wyrażone w szczytowym przeżyciu śmierci i zmartwychwstania, choć zawiera w sobie wszystkie inne tajemnice życia Jezusa, jest głównie objawieniem w ludzkim ciele całkowitego daru Syna składanego Ojcu. Jak w życiu Jezusa człowiek jest w Nim na sposób Boski a Bóg na sposób ludzki, tak też Jego akt oddania tworzący jedno z Jego osobą jest wiecznie owym *mysterium*, które może być uobecnione w jakiejś konkretnej modalności, w jakimś — każdym — szczególnym wydarzeniu Jego życia.

Tak więc dzięki sprawowaniu Eucharystii, która aktualizuje Jego „modus existentiae sacramentalis”, Chrystus jest zawsze cały jako Syn Boży, ale dane święto liturgiczne, na przykład Boże Narodzenie czy Wniebowstąpienie, ukazuje tylko ten moment z Jego życia, który ma być dany zgromadzonym w tym dniu w świątyni, by im w tym fragmencie przybliżyć nieogarnioną osobę Chrystusa Całego. Tym samym każda poszczególna tajemnica życia Jezusa porywa Kościół

¹¹ S. Marsili, *Das Gedächtnis des Herrn...* art. cyt., 9—29. Oraz A. Schilson, *Theologie als Sakramententheologie*. *Mysterienlehre* Odo Casels, Mainz 1982. A. Häussling, OSB, *Odo Casel — noch von Aktualität?* Eine Rückschau in eigener Sache aus Anlass des hundertsten Geburtstages des ersten Herausgebers, ALW 28 (1986) 357—387; H. B. Meyer, SJ, *Odo Casels Idee der Mysterien Gegenwart in neuer Sicht*, ALW 28 (1986) 388—395.

do złożenia daru totalnego, bo przez szczelinę jakby tego fragmentu jawi się przed obecnymi cały dar, totalny dar Bożego Syna. Różniąc w każdym fragmencie Chrystusa, który już dokonał w swoim ciele historycznym aktu zbawczego objawiającego Miłość — tę Miłość, która spełnia odwiecznie w swoim jedynym „chcę” swoją wolę — wyrażając w ten sposób istnienie Boga, który jest Miłością.

Oto więc zdanie Soboru „Liturgia, przez którą, szczególnie w boskiej Ofierze Eucharystycznej, 'dokonuje się dzieło naszego Odkupienia' („opus nostrae Redemptionis exercetur”), w najwyższym stopniu przyczynia się do tego, aby wierni życiem swoim wyrazali oraz ujawniali innym misterium Chrystusa i rzeczywistą naturę prawdziwego Kościoła” (KL 2) — oddaje samą istotę ducha teologii Casela. Chrystus i Jego dzieło zbawcze jest w liturgii nie tylko w sposób intencjonalny czy wirtualny. Jest w sprawowaniu liturgicznej ofiary Chrystus rzeczywiście obecny jako osoba Bożo-ludzka (KL 7), jest także obecne obiektywnie Jego dzieło (por. Pius XII w encyklice *Mediator Dei*: „id agit quod iam in cruce fecit”). Wydarzenia historyczne pozostały w przeszłości i nie mają być one uobecnianie inaczej, jak tylko przez pamięć (jak ważną rolę odgrywają w życiu Kościoła kazania opisujące wydarzenia z życia Jezusa, np. kazania pasyjne!), ale jest to pamięć szczególnego rodzaju. Mówiąc „są uobecnione obiektywnie” mamy na myśli coś więcej niż zwykle wspomnianie: pamięć sakramentalna to „wspomnienie uobecniające”. Nie jest to powtórzenie wydarzeń dokonanych, co znaczyłyby nowe ich przedstawienie. Akt zbawczy uobecnia się jako wydarzenie zbawienia nie w płaszczyźnie historycznej, zjawiskowej, przeszłej, lecz w płaszczyźnie istoty (*essentia*), „rzeczy w sobie”, rzeczywistości absolutnej i niejako raz na zawsze utrwalonej w istnieniu. Dzieje się to dzięki jedności osoby Syna Bożego, w którym są zjednoczone dwie natury, ludzka i Boska. Oto fundament, na którym należy opierać refleksję teologiczną usiłującą przybliżyć Caseliańską tezę o obecności misteriołów, jego *Mysteriengegenwart*. To także skrót jego *Mysterienlehre*.

5. MISTERIUM KULTU W ROKU LITURGICZNYM

Mógł Pius XII powiedzieć, że „rok liturgiczny to Chrystus”, ponieważ misterium jest zawsze rzeczywistością całkowitą. Jak całe, rozczłonkowane na wiele wydarzeń życie Jezusa Chrystusa jest obecne w Jego osobie, tak też jest całe obecne w każdej Eucharystii sprawowanej przez Kościół. Ponieważ jednak jest owo misterium Chrystusa tajemnicą niedostępną nawet dla ludzi mających wiarę, musi być przekazywane naszym oczom w taki sposób, by te, nie będąc jeszcze przystosowanymi do jego widzenia, jednym spojrzeniem ogarniały całość, by widziały całość w każdym poszczególnym fragmencie. Co jest tą całością? Oczywiście, jak powiedzieliśmy, tajemnice życia Jezusa — ale i więcej: misterium objawiającej się Miłości Boga

w Trójcy Jedynej. Miłości Nieskończonej i Niewypowiedzianej, która słusznie jest przyrównywana do nieogarnionego oceanu. Całą prawdę zna tylko Duch Chrystusa, Duch Święty, i to Jego zadaniem jest nauczyć nas całej prawdy (J 16, 13), właśnie przez tworzenie owego akcentowanego przez Casela *Gesamtschau*. Im bardziej jest ktoś w Duchu, a więc pozwala przekształcać swoje chrześcijańskie życie w dojrzały, przeobstwoniony owoc, tym bardziej jego życie nazywa się życiem mistycznym, objawieniem świętości Boga. Ta przemiana jest niemożliwa (J 6, 5.) bez uczestnictwa w uobecnianym w Eucharystii zbawczym działaniu Chrystusa, Jego paschalnym przejściu; jest niemożliwa też bez otwarcia się na Ducha i Jego uświęcające działanie.

Liturgia Kościoła jawi się więc jako centrum — jest uprzywilejowanym miejscem spotkania Boga i ludzi, miejscem dokonywanego przeobstwienia. Czytelność symboliki tego spotkania staje się zatem jednym z najbardziej palących zadań duszpasterskich¹². Temu służy duszpasterstwo liturgiczne i dobrze rozumiany apostołat liturgiczny, zwany przed laty „ruchem odnowy liturgicznej”. Dzięki tym wysiłkom Kościół, który wyraża misterium sposobami właściwymi dla ducha ludzkiego w jego kondycji cielesnej — to znaczy przy pomocy obrzędów, symboli, gestów, rozciągając je w czasie i dzieląc na poszczególne fragmenty — objawia misterium przez odpowiednią katechezę (jaki to niezmiernie ważny problem!), gdy odsłania właściwe znaczenie sakramentów. Kto nie zna mowy symbolu, nie zaangażuje się w zbawcze działanie Chrystusa uobecniane dla zgromadzonych. Jak pozna ten, dla kogo symbole nie mają znaczenia, uobecniane dla niego wydarzenia zbawczej męki i zmartwychwstania? Jak dotrze do umiłowanej osoby Mistrza z Nazaretu, a przez Niego do odsłanianego nieustannie przez Ducha Świętego oblicza Ojca?

A przy tym w każdym uobecnianym fragmentarycznie wydarzeniu są dwa bieguny. Wcielenie, Boże Narodzenie, to święto narodzin Boga, lecz to także święto przeobstwienia ludzkości. Tak jest z każdą tajemnicą, z każdym poszczególnym misterium uobecnianym w progresywnym rytmie liturgicznego roku. Dzięki uobecnianiu w liturgii całego misterium wszyscy zgromadzeni uczestniczą tak samo, a może nawet i bardziej niż ówczesi w tajemnicach życia Jezusa, są bardziej jeszcze współcześni Chrystusowi. Mówiąc „bardziej”, Casel w wielu swych wypowiedziach zwracał uwagę na to, że spotkanie z Chrystusem zawsze powinno przekraczać samo tylko żądanie nad przeżywanym w danej chwili jednostkowym misterium narodzenia, śmierci czy wniebowstąpienia: w każdym spotkaniu sakramentalnej liturgii, a zwłaszcza liturgii eucharystycznej, dokonują się zrębowiny Chrystusa i Kościoła, Oblubieńca i Oblubienicy, „nuptiae Sponsi et Agni”.

¹² Por. O. Casel, *Das christliche Festmysterium*, Paderborn 1941 oraz tegoż autora *Mysterium der Ekklesia*, Mainz 1961.

W podobny sposób można mówić o przeżywanym w roku liturgicznym cyklu świętych. Jak bardzo trzeba pogłębiać ten odcinek sprawowanej w naszych świątyniach liturgii! Oto Casel przypomina, że Syn Człowieczy nigdy nie świętuje sam swego misterium. Sam — umiera tylko na krzyżu, lecz liturgię sprawuje zawsze ze swoim Kościołem, jak Wieczerzę z uczniami. Termin „celebratio”, sprawowanie liturgii, zwraca uwagę na samą istotę rzeczy. Wspominając dane, konkretnie świętowane misterium nie tylko medytujemy nad dokonanymi w przeszłości wydarzeniami, lecz je celebруем, s p r a w u j e m y to misterium. Znaczy to, że stajemy się współtwórcami tego Chrystusowego dokonania, jesteśmy *dramatis personae*: zasiadamy z Nim do stołu Eucharystii, idziemy drogą krzyżową na Golgotę, wyrażamy zgodę na wspólny los, bo widzimy ostatni akord, jakim jest zmartwychwstanie. I co więcej — doświadczamy mocy zmartwychwstania. Jest to możliwe i wciąż aktualne dzięki sakramentalnemu *hodie* sprawowania, celebry liturgicznej. Liturgia bowiem jest uobecniającym spełnieniem, które dokonuje się dzięki uswięcającej „pracy” Ducha Świętego w nas, uczestnikach, otwartych na Ducha i uczestniczących w niej w Duchu.

Widać z tego przybliżenia, jak ważną rzeczą jest prawidłowe ujmowanie i takiej całościowej wizji: uczestnictwo obrzędowe dopełniać się musi w uczestnictwie rzeczywistym — przez naszą ofiarę, przez krzyż ascezy. Słowo liturgii nie informuje tylko o dokonanym kiedyś działaniu: jest epifanią Boskiego Logosu, który przechodzi drogą własnej paschy w drugiej części mszalnego działania. Uczestniczyć to wyrazić swoje „Amen”, zgodę na wspólną drogę, na współbrzmienie sięgające naszego wnętrza, gdzie złożenie naszej ofiary z Jego ofiarą otwiera w nas przestrzeń dla przyjęcia łaski, dzięki której miłość Boga wsparta jednoczącą pracą Ducha Świętego uczyni nas jedno z Chrystusem.

Znaczy to, że Bóg w sprawowanej liturgii przynagla (2 Kor 5, 14) uczestników do stawania się Oblubienicą Chrystusa, by Zbawiciel i zbawiony, Chrystus i Kościół (a w perspektywie ludzkość) scalili się w jednej mistycznej Osobie, tworząc jedność w dwoistości urzeczywistnianą przez miłość. Patrząc w ten sposób na liturgię poznajemy coraz pełniej, że Eucharystia (a szerzej cała liturgia) przygotowuje i już urzeczywistnia eschatologię, nie odrywając ludzi od konkretów codzienności, a tym mniej nie zwalniając ich od odpowiedzialności za świat.

6. KIERUNKI STUDIÓW NAD CASELEM

Przy końcu tego eseju spróbujmy zadać pytanie: którądy iść, zagłębiając się w studium Casela? Właśnie tu zdaje się popełniamy największy błąd. Bo można, tak jak wielu zrobiło z Tomaszem z Akwinu, tak dalece iść na marginesy, że dzisiaj, kiedy chcemy odkryć prawdę

jego myśli, opuszczamy całe krocie komentatorów, sięgając samego Tomasza. Niemcy rozróżniają dziś pomiędzy teologią tomistów (thomistische Theologie) i teologią Tomasza (Thomanische Theologie). Pierwsza jest napisana przez jego komentatorów, druga jest pisana przez niego samego serdeczną krwią pod technieniem Ducha Świętego.

To samo można zrobić z Caselem. Można iść wraz z nim w problemy religioznawcze. K. Prümm, SJ, J. B. Umberg, SJ zapisali całe tomy polemizując z Caselem, który na to nie odpowiadał. Można wyjaśniać *quomodo mysterii*. Tą drogą poszedł ks. I. Różycki, który dyskutował ze zmarłym już Caselem, nawiązując do znanej w dogmatyce próby wyjaśniania metafizycznej istoty Mszy świętej. Dzisiaj wszystko to już archiwum, które przywołuje tylko badacze historii dogmatów. Nie jest to jednak materiał dla kerygmatu, dla przepowiadania. Ale jest u Casela wiele innych wątków¹³. Te, które należałoby wyakcentować, to materiały, których studium może pogłębić przeżycie sakramentalnego spotkania, dla jakiego Bóg przez Jezusa Chrystusa ustanowił liturgię i działa w niej bezustannie przez Ducha Świętego. Warto w dziełach Casela odczytywać warstwy dotyczące życia wewnętrznego, tak istotne dla posługi duszpasterskiej.

Powiedzieliśmy już, że prawda misterium ujawnia się w całości. Chrystus Głową, Kościół Ciałem stwarzanym przez Głowę. Kiedy Chrystus jest w nas ukształtowany, wtedy przed oczami naszymi odsłania się Bóg. Wiedział Odo Casel, że misterium Chrystusa jest pełnym tajemniczości samoodślonieniem się Boga w Jezusie Chrystusie, w terażniejszości Jego osoby i w Jego zbawczym dokonaniu, przez które czyni On Kościół swoim Ciałem i przygarnia nas do siebie, abyśmy stawali się synami w Synu (Ga 3, 26). A skoro odsłaniający się Bóg jest zawsze Trójcą, mamy w tym schemacie wskazówkę, jak odpowiedzieć na owo pytanie istotne dla całej soteriologii: co to znaczy, że zbawienie dokonane przez Chrystusa jest dziełem całej Trójcy? W tym ujęciu mamy w przejrzysty sposób ukazaną prawdę, że źródłem prawdziwej mistyki jest liturgia, co wyrażamy innymi słowami: mistyka jest zakorzeniona w liturgii.

Teolog żyjący w grzechu ciężkim nie potrafi ujrzeć Boga. Tak samo jak religioznawca, człowiek niewierzący, który wyciąga rękę uzbrojoną w skalpel ludzkiego li tylko rozumu, żeby rozciąć tajemnicę. Misterium Chrystusa jest pełne tajemniczości. Ale owo samoodślonienie się Boga w Chrystusie jest godne wnikliwych badań teologicznych, pełnych rzetelnego wysiłku. Te sformułowania są u Casela — i czujemy w nich powiew, technienie teologii Ambrożeo i Augustyna, Bazylego i Jana Chryzostoma. Odsłaniający się Bóg jest zawsze Trójcą i ten Bóg-Trójca, Bóg żywy, jest Bogiem świętych. Dlatego, kto chce wziąć do ręki dzieła Casela, ten przede wszystkim ma rozu-

¹³ Por. L. Lies, SJ, *Kultmysterium heute — Modell sakramentaler Begegnung*, ALw 28 (1986) 2—25.

mieć misterium kultu (*Das christliche Kultmysterium*) jako spotkanie. Właśnie nad tym zatrzymał się sam Casel. I o tym też trzeba wiedzieć. Spotkaniem nazwał misterium, choć swojej myśli już dalej — aż do tych szczytów, do których można iść — nie rozwijał. Lecz to, do czego doszedł, może być punktem wyjścia dla dalszych poszukiwań. Kto weźmie do ręki książki jego uczniów, którzy właśnie ten wątek podjęli, odnajdzie w nich niezwykle horyzonty.

Przypatrzmy się dwom przykładom. J. Betz, znany dogmatyk zajmujący się historyczno-teologicznymi wymiarami misterium Eucharystii, wprowadza do teologii nowy termin techniczny: „podwójna anamneza” (*doppelte Anamnese*)¹⁴. Spotkanie w czasie sprawowania liturgii eucharystycznej jest podwójnie anamnetyczne. Oto Bóg, dzięki dziełu paschalnemu Chrystusa i mocą Ducha Świętego, przynosi i udziela człowiekowi siebie samego. Człowiek ze swej strony, apelując do Chrystusa i doświadczając impulsu Ducha Świętego, wyraża swoją potrzebę zbawienia. W odpowiedzi na dar Boga człowiek wypowiada się w wolności, odpowiada w Duchu Świętym, bo tylko „gdzie Duch, tam wolność” (2 Kor 3, 17).

Idąc po tej samej linii — pogłębienia spotkania przekształcającego pakt przymierza w relację oblubieńczą — formuluje swoją tezę teolog łowański H. Wattiaux¹⁵. Opierając się głównie na Biblii, mniej zajmuje się źródłami patrystycznymi, a Caselem wcale, jednak to właśnie jest znamienne: czytelnikowi dorobek Casela kojarzy się przy lekturze tego dzieła z nauką Chrystusa. Casel odczytał ją głównie z Ojców, inni wypowiadają ją terminami biblijnymi. To weryfikuje autentyczność dociekań Casela i wzbudza do nich zaufanie.

Po tym, co powiedzieliśmy, pytanie ostatnie: jak przyswoić polskiemu czytelnikowi dorobek Odonu Casela? Dotychczasowy wysiłek wydawniczy jest naprawdę żenująco niedostateczny, a twórczość Casela jest mało znana w Polsce; jeśli nawet znana, to często nie tak, jakby należało. Poza wzmianką w *Encyklopedii Katolickiej* KUL-u, gdzie też bibliografia jest niepełna, poza polemiką Ks. Różyckiego w jego *Podstawach sakramentologii*, zasadniczo nie ma nic na ten temat. Przede wszystkim należałoby tłumaczyć jego dzieła, a potem próbować wyklądać jego doktrynę, i to w takim kierunku, jaki by dał nam to, czego my szukamy, bo są tam te wątki i moglibyśmy czerpać stamtąd pełnymi garściami.

Zapytajmy więc na koniec, mając przed oczami obraz życia i dzieła w zaledwie powierzchownym, naskórkowym, niewystarczającym zarysie i wracając do pytania, któremu jest poświęcone całe Sympozjum: w optyce Casela misterium liturgii czym jest? Nawet dla

¹⁴ J. Betz, *Eucharistie als zentrales Mysterium*, *MySal* 4, 2 (1973) 185—311.

¹⁵ H. Wattiaux, *Engagement de Dieu et fidelité du chrétien*, Louvain-la Neuve 1979.

liturgistów taka definicja może być szokująca: liturgia to miłość Boga Ojca, łaska Jezusa Chrystusa i dar jedności w Duchu Świętym, dawana wciąż i domagająca się odpowiedzi Kościoła. A misterium to anamneza, dzięki której Kościół, sprawując Eucharystię, ułatwia nam owo spotkanie, spotkanie z Chrystusem a przez Niego w Duchu Świętym z Ojcem. A zbudowana na anamnezie teologia jest właśnie teologią dla duszpasterzy. Ukazuje *Gesamtsynthese* — syntezę całości. Pokazuje, że Chrystus w Eucharystii jest dla Kościoła po to, by Kościół uświadamiał sobie, że jest Jego Ciałem dzięki któremu mamy dostęp do wnętrza Trójcy. W tym są podstawy całej moralności, w tym są fundamenty mistyki chrześcijańskiej, w tym jest zawarty duch apostołstwa, także *exhortatio ad martyrium*. O tym też mówi teologia, będąca przeciwieństwem założeniu dla duszpasterzy, dla ludu Bożego. Mówi każdemu, kto uczestniczy w liturgii: żyj życiem Chrystusa, objawiaj Jego Ducha, uwielbiaj Ojca — i służ braciom.

Kraków

KS. WACŁAW ŚWIERZAWSKI

Ks. Achille M. Triacca SDB

ODO CASEL I RUCH LITURGICZNY

Kiedy w 1978 roku, w trzydziestą rocznicę śmierci Odo Casela, nakreśliłem „wstępny” przegląd bibliograficzny dotyczący O. Burkharda Neunheusera, interpretatora Casela¹, nie myślałem nigdy, że w setną rocznicę urodzin tego wielkiego mnicha z Maria Laach, będę tutaj, w Krakowie, w tej zasłużonej Papieskiej Akademii Teologicznej, aby uczestniczyć czynnie w sympozjum Instytutu Liturgicznego, poświęconym Jego osobie i dziełu. W mojej prelekcji będę się trzymał tematu, który został mi wyznaczony przez Dyrektora Instytutu Liturgicznego, Księdza Profesora Dra Wacława Świerzawskiego, nawet jeżeli przymiotnik „międzynarodowy”, dołączony do wyrażenia „ruch liturgiczny”, stworzył mi nie małe trudności. Właśnie dlatego, żeby wyeliminować niektóre z nich, poprzedzę ten wykład trzema założeniami, po czym nastąpią dwa zasadnicze ogniwa, wokół których grawituje nasz wykład, zanim dotrzemy do prowizorycznego zakończenia.

¹ Por. A. M. Triacca, *Dom Burkhard Neunheuser interprete di Dom Odo Casel* (Przegląd bibliograficzny), w: „Salesianum” 40 (1978) 625—632. (Ten sam artykuł ukazał się w części po polsku w: RBL 31 (1978) 319—325).

I. ZAŁOŻENIA:

próba wyjaśnienia tematu i jego ograniczeń

1. Wierzę, że zgodzą się ze mną wszyscy, iż wykład osiąga cel sam przez się, kiedy oprócz informacji o przedmiocie relacji, ukazuje liczne powiązania i stosunki pomiędzy tematem i tym wszystkim, co pozostaje jeszcze do zbadania.

W tym kontekście obecna konferencja, oprócz przedstawienia wyznaczonego tematu, chciałaby osiągnąć także i ten cel, aby „otworzyć okna na światło prawdy”, przedstawiając następne drogi możliwe do zbadania, aby mieć obiektywny obraz relacji pomiędzy Caselem i ruchem liturgicznym.

Innymi słowy, jak to już prawie dwadzieścia lat temu twierdził Gozier, istnieje konieczność przedstawienia dzieła Casela na tle całego ruchu liturgicznego i eklezjologii niemieckiej okresu międzywojennego², aby móc zrozumieć jego dzieło. Praca ta, z jednej strony, nie została jeszcze wyczerpująco przeprowadzona, pomimo studiów, które zostały wykonane „wokół” tego mnicha z Maria Laach. Z drugiej strony istnieje i dalsza perspektywa Goziera, która wskazuje na to, że dzieło Casela trzeba koniecznie przedstawić w szerszym kontekście, sięgając poza krąg niemiecki. Także i ta perspektywa wymaga jeszcze studiów, chociaż sam Gozier to w części przedstawił, próbując ukazać ewentualne związki pomiędzy Guérangerem i Caselem³.

2. Jeżeli weźmie się także pod uwagę fakt, że wokół o. Odo Casela „ferret opus”, jak to można się z łatwością upewnić z przeglądów bibliograficznych, ukazujących się okresowo, i uściślających się na przemian⁴, wówczas można sobie uświadomić, że kiedyś zo-

² Por. A. Gozier, *Dom Casel* Paris 1968, 25.

³ Zob. A. Gozier, *Dom Casel: un disciple de Dom Guéranger? w: „Revue d'histoire de la spiritualité”* 51 (1975) 311—321; Tenze, *La somme liturgique de Dom Guéranger e-t-elle été écrite? Ou l'influence de Dom Guéranger sur la „Mysterienlehre” de Dom Casel*, w: ALW 19 (1977) 42—58). Tegoż autora, zob. *Mysterienlehre*, w: *Dictionnaire de Spiritualité*, 10, Paris 1980, 1886—1889.

⁴ W porządku chronologicznym chodzi o: E. Dekkers, *Bibliographie de Dom Casel*, w: „Ephemerides Liturgicae” 62 (1948) 374—378; P. Bienas, *Bibliographie von D. Dr. P. Odo Casel*, w: A. L. Mayer — B. Neunheuser — J. Quasten (wyd.), *Vom christlichen Mysterium, Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel*, Contributo monografico per una Bibliografia generale delle sue opere, degli studi sulla sua dottrina e della sua influenza nella teologia contemporanea, w: „Archiv für Liturgiewissenschaft” X/1 (1967) 7—77; A. A. Häussling, *Bibliographie Odo Casel OSB 1967—1985*. Mit einzelnen Nachtragen aus den früheren Jahren, tamże 28 (1986) 26—42. Por. także: B. Neunheuser, *Odo Casel*, w: E. Ancilli (wyd.), *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, I, Rzym 1975, 330—331; B. Neunheuser, *J. A. Jungmann und die Anliegen der Mysterientheologie*, w: B. Fischer — H. B. Meyer (wyd.), *J. A. Jungmann. Ein Leben für Liturgie und Kerygma*, Innsbruck 1975, 111—114.

staną opublikowane rzeczy dotąd nie wydane (zwłaszcza notatki i korespondencja) Casela⁵, a — tym bardziej — gdy zostaną zakończone badania (o których będzie za chwilę mowa), które jakby częścią mozaiki czekają jeszcze na wykonanie, wtedy sama mozaika, w której osadzona jest osoba i dzieło Casela, rozbłyśnie swoim pięknem. Ta konferencja niesie zatem ze sobą ograniczenia obiektywne, czego trzeba mieć świadomość, aby nie poczuć się rozczarowanym: ograniczenia te związane są z brakiem prac monograficznych dotyczących przedmiotu tego wykładu.

Zacytuję jeden tylko przykład, jak należałoby postąpić, aby przygotować owe części mozaiki, o której wcześniej wspomniałem. Odwołuję się do pracy benedyktyna Penco⁶, jeśli chodzi o Włochy. Ten historyk poszukiwał zależności od „myślenia caseliańskiego”, tak jak one wynikają z pism znanych liturgistów włoskich. Oczywiście, praca Penco postępowała z dużymi trudnościami, jak na przykład wtedy, gdy doszedł do twórczości Vismara⁷, odnośnie którego trzeba stwierdzić, iż nie może być ukazana bezpośrednia zależność od Casela, nawet jeśli zauważa się ten sam „humus” — „grunt”⁸. Z pracy Penco wynika także, iż metoda użyta do ustalenia i przedstawienia wzajemnej wymiany wpływu Casela na ruch liturgiczny zredukowałaby się do zależności pojęciowych bądź do bezpośrednich (lub pośrednich) cytatów Casela, obecnych także u innych Autorów. A to na jedną konferencję jest już za dużo, zaś dla analizy prawdziwej i wyczerpującej jest za mało, nawet gdyby to było wszystko to, co można w tym względzie uczynić.

Zrozumiałym jest więc, że aby mówić o Odo Caselu i ruchu liturgicznym „międzynarodowym”, bez żadnej wątpliwości, są konieczne badania monograficzne dotyczące wpływów „caseliańskich” na każdy naród, a zwłaszcza na ruch liturgiczny w tych regionach katolicyzmu, gdzie ten ruch zakwitł, aż do chwili dojścia do „owoców” zapowiadających odnowę liturgiczną. I te monografie powinny jeszcze

⁵ Można zobaczyć np. 5 Listów Casela wydanych w 1986 (a napisanych do Opata Ildefonsa Herwegena por. Anhang (ss. 243—256) w: N. J. Krahe, *Der Herr ist der Geist. Studien zur Theologie Odo Casels, I. Das Mysterium Christi, St. Ottilien 1986*. Od Ojca B. Neunheusera dowiedziałem się, że myśli się o kompletnym wydaniu tego, co jeszcze nie wyszło.

⁶ Por. G. Penco, *La prima penetrazione in Italia del pensiero del Padre Odo Casel*, w: „Benedictina” 29 (1982) 365—380.

⁷ Por. E. Valentini, *Don Eusebio Maria Vismara pioniere del movimento liturgico in Italia*, w: A. Cuvva (wyd.), *Fons vivus. Miscellanea liturgica in onore di D.E.M. Vismara*, Zürich 1971, 1—28; S. Valentini, *Don E. M. Vismara alle origini del movimento italiano*, w: „Ephemerides Liturgicae” 94 (1980) 80—104.

⁸ Prace badawcze na ten temat niewydanych pism autora, powielone pomoce, wykłady itd. wskazują, że było to studium źródeł patrystycznych i liturgicznych, które kształtowały teologiczną myśl Vismary, w kierunku idei caseliańskiej.

zostać napisane. Stąd ograniczenia — powtarzam — obecnej konferencji.

3. Ta konferencja, zresztą, pomija całą kwestię tzw. „diatryby caseliańskiej” (napastliwych ataków na Casela — przypis tłumacza), znaną każdemu z tu obecnych. Także więc, odnośnie i tej sprawy czuje się potrzebę nowych badań i uściśleń. Im bardziej będziemy się dystansować od historycznego momentu, w którym powstała kontrowersja, tym więcej zobaczymy faktów, świadczących o ważnym wkładzie Casela w życie Kościoła, i to wszystko ukaże się nam z większą jasnością i obiektywizmem.

Jest rzeczą łatwiejszą — po tych wstępnych przesłankach — zrozumieć zakres tej relacji i jej sposobów przedstawiania. Ta konferencja przedstawia fakty w sposób globalny, korzystając z dotychczasowych opracowań; odczytuje je zaś, ośmielamy się powiedzieć, „po przekątnej” i zatrzymuje uwagę na „dwu siatkach” odczytywania, wzajemnie się przenikających: jednej typu historycznego, drugiej zaś typu teologiczno-liturgicznego.

II. STWIERDZENIA ODNOSZĄCE SIĘ DO DANYCH:

czyli osobista interpretacja „o charakterze historycznym” w perspektywie osmozy między „dziełem” Casela i ruchem liturgicznym

Prawda powiedzenia „Historia magistra vitae” biegnie na równi z faktem, że niestety ta „nauczycielka” ma niewiele uczniów. Pragnęlibyśmy, aby miała ich obecnie trochę więcej. Udać się do szkoły historii staje się oczywiste, że znaczenie „ruchu liturgicznego” prowadzi nas w tym wypadku do rozważenia epoki „klasycznego” ruchu liturgicznego. Ten ruch idąc śladami wybitnych uczonych, takich jak: Neunheuser⁹, Cattaneo¹⁰, Rousseau¹¹, ogranicza się do swojej bezpośredniej prehistorii (koniec wieku XIX) i do swojego okresu klasycz-

⁹ Odwołujemy się szczególnie do studiów tego autora, który bez wątpienia jest najbardziej obiektywny. Por.: B. Neunheuser, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, Rzym 1983, 137—142 (= L'epoca del movimento liturgico classico); *Movimento liturgico*, w: D. Sartore — A. M. Triacca (wyd.), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Rzym 1980 904—918; *Die Klassische Liturgische Bewegung (1909—1963) und die nachkonziliare Liturgiereform. Vergleich und Versuch einer Würdigung*, w: *Mélanges liturgiques offerts au R. P. Dom Bernard Botte...*, Louvain 1972, 401—416.

¹⁰ Por. E. Cattaneo, *Il culto cristiano in Occidente. Note storiche*, Rzym 1984 452—517 (= Il movimento liturgico nell' Ottocento. Da Pio X a Pio XII).

¹¹ Por. O. Rousseau, *Storia del movimento liturgico. Lineamenti storici dagli inizi del sec. XIX fino ad oggi*, Rzym 1961. Oryginał ukazał się w 1944. Jest to dzieło jeszcze aktualne, konieczne do przepracowania w oparciu o nowe zdobycze.

nego, tzn. od roku 1909¹² do czasu przygotowania Soboru Watykańskiego II.

W tym okresie czasu „mieści się” życie Casela (1886—1948) z jego przygotowaniem i formacją kulturalno-monastyczną oraz z jego wkładem w świat nauki i katolicyzm.

Ruch liturgiczny został najpierw uwieńczony Soborem Watykańskim II, a potem reformą liturgiczną, która po nim nastąpiła¹³. Obecnie, zarówno własne wymogi ruchu liturgicznego, jak i zamiary reformy liturgicznej, aby wypełnić swoje zadanie, muszą jednoczyć się w odnowie duchowej wspólnot chrześcijańskich. To zaś oznacza, że, jeśli jest uzasadniona osmoza pomiędzy dziełem Casela i ruchem liturgicznym, pozostaje także, pośrednio, uzasadniony wpływ Casela na odnowę liturgiczną, która dokonuje się obecnie w Kościele. Mówiąc innymi słowy: ten nasz referat nie może mieć charakteru tylko teoretycznego, lecz powinien przybliżać do życia.

Nie będzie bez znaczenia przypomnieć, że ruch liturgiczny, który jest także ruchem pastoralno-duchowym, jest takim właśnie dlatego, że jest ruchem „ożywionym przez idee”.

Idee, przemieniając się w ideały „niosą ze sobą” skuteczność: inspirują, zapalają, prowadzą do działania. Duszpasterstwo powiązane z ruchem liturgicznym jest oświetlone i kierowane przez ideał, który jest celem do osiągnięcia za pomocą odpowiednich środków. Jeżeli ruch liturgiczny redukowalby się do uświadomienia sobie sposobu i metody użycia środków, zredukowalby się do metodologii pastoralnej. Gdyby zaś był rozumiany tylko jako „ruch idei” — „sic et simpliciter” (wcześniej powiedzieliśmy: „ożywiony przez idee”, co jest czynną bardzo różnym), wtedy pomieszałby się z ideologią, może owocną, a może nie.

Właśnie dla przeciwstawienia się ewentualnym pomyłkom, uważamy za słuszne zatrzeć się na niektórych faktach i podkreślić inne, które byłyby konieczne do analizy, aby w ten sposób wyczerpująco opracować temat, który został nam powierzony.

¹² Chodzi o datę („konwencjonalnie” przyjmowaną za datę narodzin „klasycznego” ruchu liturgicznego) Kongresu w Malines (Belgia), który odbył się 23 września 1909 z przemówieniem G. Kurtcha i relacją L. Beauduin. Por. B. Fischer, *Das Melchener Ereignis vom 23. Sept. 1909*, w: „Liturgisches Jahrbuch” 9 (1959) 203—219; A. Haquin, *Dom Beauduin et le renouveau liturgique*, Gembloux 1970.

¹³ Tak też i ostatnio (por.: Sympozjum, które odbyło się w Asyżu od 15 do 20 września 1986 r. na temat: *Assisi 1956—1986. Il movimento liturgico tra riforma conciliare e etese del popolo di Dio*). Niektórzy chcieliby mówić o ruchu liturgicznym bez końca. Trzeba tu zatem odróżnić postulaty ruchu (niektóre z nich zostały dowartościowane przez Sobór Watykański II, dzięki reformie liturgicznej), od samego ruchu, który został w pewien sposób zasymilowany w innych formach działań teologiczno-duszpasterskich. A więc zwraca się uwagę na „odnowę”, prawdziwy owoc ruchu, nie stając się jednak jego więźniem.

Ustalenia danych skłaniają do rozłożenia interpretacji „o charakterze” historycznym na trzy podpunkty: „przed” Odo Caselem, „w czasie” i „bezpośrednio po”.

1. „Przed” Odo Caselem: „humus — grunt”, początkowy zarys sytuacji

Przez wyrażenie „przed” Odo Caselem, rozumie się tutaj ostatnie dekadę XIX wieku i pierwszą dekadę tego wieku oraz jej połowę.

Jeżeli się podziela stanowisko uczonych wcześniej cytowanych, szczególnie Neunheusera i Rousseau, to trzeba przyjąć, że odnowienie monastyczne ubiegłego wieku, pomyślny o P. Guéranger (Solemes), braciach Wolter (Beuron) itd., stanowiło bezpośredni punkt wyjścia ruchu liturgicznego¹⁴. Będzie on potem korzystał z „przebudzenia” patrystycznego (poświadczanego wydaniem wielkich edycji Ojców, w wieku ubiegłym i na początku obecnego wieku), z odnowy biblijnej zarówno na polu katolickim, jak i protestanckim, i częściowo z ruchu ekumenicznego.

„Humus-grunt” bezpośredni „przed” Odo Caselem żyje w splocie współzrędnym powstałych z bodźców pochodzących z *Sitz im Leben*, co wpłynęło na rozwijanie poglądów Casela w dokładnie określonym kierunku. Kiedy zostanie zakończona prezentacja poglądów i powstawania inicjatyw tu i tam obecnych w katolicyzmie końca ubiegłego wieku i pierwszej dekady (i połowy) tego wieku¹⁵, i kiedy będzie wystarczająco pogłębiona znajomość formacji monastycznej, intelektualnej itp. wielkiego opata z Maria Laach Ildefonsa Herwegena, który miał wpływ na Casela, a ponadto, gdy pozna się jakie były konkretne lektury młodego Odoona w jego formacji nowicjusza oraz studenta filozofii i teologii, wtedy dopiero będzie można stwierdzić z łatwością, że Casel jest przede wszystkim wspaniałym katalizatorem różnych kierunków teologicznych w życiu eklezjalnym swojego czasu. Z ostrożnością geniusza przejmując z tego wszystkiego to, co najbardziej żywotne i pociągające, i stosowanie do swoich skłonności historyczno-pozytywnych, wplata je w „kierunek”, który stanowił najpierw „iść pod prąd”: ukierunkowanie teologiczno-liturgiczne. Oceniając ten okres czasu historyk powinien przyznać, że Casel jest, w pewnym sensie, jednym z wyśmienitych „owoców” pierwocin „ruchu liturgicznego”; pierwszymi zaś publikacjami wchodzi Casel w ten ruch na całą długość fali teologicznej¹⁶. Osiąga cel dzięki ciężkiej pracy filologicznej (jego wrodzona skłonność), wkładów patrystycznemu (jego szczególnie zainteresowanie), ale także dopuszczając na siebie, na spo-

¹⁴ Zob. O. Rousseau, dz. cyt., 23—92; S. Hilpisch, *Geschichte des benediktinischen Mönchtums*, Freiburg 1929.

¹⁵ Na Wydziale Teologicznym Papieskiego Ateneum S. Anselmo pisana jest praca doktorska z tego okresu przez B. Sosatra, pod moim kierunkiem.

¹⁶ Wystarczy pomyśleć o jego pierwszym dziele: *Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie*. Die Grundgedanken des Messkanons, Freiburg 1918.

sób „zbawienny” i równoważąco otwarty, wpływ pojęcia liturgii o charakterze „ceremonialno-prawnym”, tylko właśnie z powodu tego co zawsze trwałe i co niesie ze sobą: wzniosłość i dokładność sprawowania (celebrowania) liturgii. To wyływało u niego także z uszanowania Tradycji, przenikającej do głębi życie Kościoła; dziedzictwo, które nowicjusz z Maria Laach w 1905 roku otrzymał od animatora nowicjatów Kongregacji Beuron: o. M. Woltera¹⁷.

Obraz faktycznej sytuacji, pochodzącej czy to z danych już znanych i przyjętych, czy też z innych oczekujących jeszcze na swoje sprecyzowanie przez świat nauki (np. jaka była konkretna biblioteka Casela? jakie były kontakty listowne z jego nauczycielami? ze współczesnymi mu liturgistami? jakie nauczanie zostało przyjęte przez niego, w jaki sposób, z jakimi trudnościami? itd.) — obraz o „kształcie płaskim” powinien stać się „obrazem trójwymiarowym” „w momencie, który się rozważa drugi moment: „w czasie” O. Casela.

2. „W czasie” — czyli znoszona w cierpieniu kontrowersja

Przez wyrażenie „w czasie” rozumie się życie i działalność Casela od momentu, w którym zaczyna być w centrum zainteresowania, w świecie miłośników liturgii i teologii, aż do jego śmierci. Ten okres, używając przerośni, określam „zasiewem”. Chodzi o „zasiew” idei, które powoli przenikają teren katolicyzmu, i nie tylko ten. Trzeba przyjąć, że znaczenie wyrażenia „ruch liturgiczny” zostaje użyte w sensie „ruchu” ożywianego przez idee; albo, mówiąc lepiej, wpływ Casela na ruch liturgiczny jest widoczny, gdy ma miejsce pogłębienie jego poglądów, stanowiących „fermentum” wielkości idei, które pobudzają do działania.

Wydaje się, że światła i cienie, wyraźne kontury i niedokończone rozprawy, a więc przychylność i niezadowolnienie, ciągle jeszcze będą towarzyszyć całości studiów, które oczekują na ich podjęcie w tym sektorze. Tutaj rozróżniam, z racji uproszczenia i jasności, dwa punkty, dotyczące faktów i idei.

a. Niektóre fakty pośród zgody i sprzeciwu

Dla pewnej płynności w przedstawianiu problemu będę się trzymał schematu, który proponuje także Neunheuser w swoim artykule na temat „Ruchu liturgicznego” w *Nuovo Dizionario di Liturgia*¹⁸, ponieważ wydaje mi się, że jest on najbardziej obiektywny.

Okres klasyczny (1909—1963) ma swoje początki najpierw w Belgii, w osobach takich jak Beauduin, Callewaert, Marmion, kard. Mercier wraz ze swoimi ośrodkami jak: Maredsous, Mont-César, Bruges;

¹⁷ Zob. np. M. Wolter, *Praecipua ordinis monastici elementa* (Bruges 1880) i *Psallite sapienter*, 5 t., Freiburg 1871—1890.

¹⁸ *Movimento liturgico*, w: dz. cyt., nota 11, szczególnie ss. 911—915.

wspierany przez akcję wydawniczą, jak np. „Les questions liturgiques et Paroissiales”, „La vie liturgique”, itd. Włochy zaczynają swój udział w ruchu liturgicznym takimi postaciami jak: Caronti, Grosso, Vismara, Moglia, kard. Schuster, biskupi: Marini (Norcia-Amalfi), Filippello (Ivrea), Tasso (Aosta) i inni. Główne ośrodki i działalność wydawnicza koncentruje się: w Finalpi, gdzie wydaje się „Rivista Liturgica” (1914), w Genui powiązanej z „Apostolatem liturgicznym”, w Mediolanie wraz z „ruchem liturgicznym ambrozjańskim” (czasopismo „Ambrosius”) i „Dziełem Dobroczynnym” w Turynie wraz z „Liturgia” (L.I.C.E.)¹⁹ itp.

We Francji — odmiennie, ruch liturgiczny, aż do czasu po zakończeniu II wojny światowej, przeżywa powolny, ale progresywny rozwój, połączony z wydawnictwami naukowymi, jak np. *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* (od 1907 r.) oraz pracami Cabrola, Agraina i innych. W tym okresie, w obszarze języka niemieckiego, istnieją cztery główne środki, stanowiące początki klasycznego ruchu liturgicznego.

(I) Maria Laach z osobami takimi jak: Herwegen, Mohlberg, Casel; z wydawnictwami jak: „Ecclesia Orans”, „Liturgiegeschichtliche Quellen”, „Liturgiegeschichtliche Forschungen” od 1918 roku, i od 1921 roku: „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft”; a także z inicjatywami (o charakterze „zaczynu”) świata intelektualnego, z którym współpracował kapłan włosko-niemiecki R. Guardini i profesorowie: Dölger, Baumstark. Wspomnijmy także dzieło Müncha i Landmessera z ich przedsięwzięciem „Katholischer Akademiker-Verband”.

(II) Młodzież, która jest „zdobywana” i wychowywana do liturgii poprzez prace czy to Guardiniego w „Ruchu młodzieżowym” tzw. „Quickborn” w Burg Rothenfels, bądź też w tzw. „Stowarzyszeniu Młodzieży Męskiej” (Mons, Wolker), czy także przez prace pinska²⁰ itp.

(III) Klosterneuburg w Austrii wraz z działalnością kanonika regularnego, Piusa Parscha. Nie można zapomnieć w tym względzie o jego dziele: „Rok zbawienia” (*Das Jahr des Heiles*) (1923 r.) i czasopiśmie „Biblia i Liturgia” (*Bibel und Liturgie*) (1926 r.)²¹.

(IV) Działalność Oratorianów, takich jak: Gunkel, Gulden, Kahlefeld, Tilmann, Kirchgässner (żeby wspomnieć tylko niektórych), którzy w Lipsku, Monachium, Frankfurcie itd. usiłowali przywrócić liturgię Ludowi Bożemu i zaprowadzić Lud Boży do liturgii, w sposób szcze-

¹⁹ Wartościowa pozycja na ten temat: S. Marsili, *Storia del movimento liturgico italiano dalle origini all'enciclica „Mediator Dei”*, w: O. Rousseau, dz. cyt., 263—369; E. Moneta, *Profili di liturgisti*, Padova 1970. Przypominam, że prawdziwa historia włoskiego ruchu liturgicznego oczekuje jeszcze na napisanie.

²⁰ Temu autorowi już poświęcono uwagę. Np. zob. J. Stefański, *Il concetto di Liturgia nelle opere di Johannes Pinsk*, Rzym 1974. Także w: „Ephemerides Liturgicae” 88 (1974) 81—116.

²¹ Na temat dzieła i działalności P. Parscha jest pisana praca doktorska przez polskiego pallotyna B. Krawczyka.

gólny zaś poprzez książki pastoralno-liturgiczne, jak np. „Volksliturgie und Seelsorge”, „Parochia” itd.

Jak łatwo zauważyć, pozostaje naukowcom prowadzić dalej badania szczegółowe i porównania, aby ukazać dla przyszłej historii, na ile zrozumiano, z historii minionej dopiero przeszłości „vivae vocis oraculo”; ośrodki bowiem niemieckie w sposób szczególnie odwołują się do poglądów teologiczno-liturgicznych Maria Laach, a głównie do Odo Casela.

W tym sensie należałoby porównać — z twórczymi ideami Casela — idee ruchu liturgicznego (dające się udokumentować): w Hiszpanii z opactwem benedyktyńskim w Montserrat; Stanów Zjednoczonych Ameryki z ich klasztorem benedyktyńskim w Collegeville (Minnesota); w Brazylii z działalnością benedyktynów opactwa w Rio de Janeiro, gdzie wyróżnia się praca Michlera, który kształcił się w Beuron, Maria Laach i S. Anselmo (Rzym)²²; w Polsce, gdzie działalność Kordela²³ np. wykazuje różne powiązania z jego mistrzami, którzy z kolei pozostawali pod wpływem poglądów Casela. Wszystkie powyższe fakty, które składają się na życie Kościoła, oczekują jeszcze dokładnego przeanalizowania w ich „osnowie i treści”, celem odnalezienia nici, które prowadzą do Casela.

Skoro jest prawdą, że cytowane fakty umożliwiają pójście naprzód w rozważaniu problemu „ruchu liturgicznego”, to jest także prawdą, że są one otoczone dwoma kontrowersjami:

a) na początku przez kontrowersję „extracaseliańska”, którą prowadzili Festugière i Beauduin (i ich następcy)²⁴. Ta kontrowersja zakończyła się w formie polemiki w chwili wybuchu pierwszej wojny światowej. Dzisiaj, epigoni tamtej polemiki, w rzeczywistości, skupiają się na płaszczyźnie pastoralnej. Problem zostanie rozwiązany jedynie poprzez zwrócenie się do poglądów patrystyczno-eklezyjalnych, podkreślanych przez Casela.

b) w pełnym rozwoju, przez kontrowersję, która jest znana pod nazwą „Kryzys ruchu liturgicznego” w Niemczech i Austrii. Nie jest sprawą tego referatu, aby przedstawić motywy, źródła, rozwój, fakty itp. dotyczące tego problemu. Obecnie zostało powiedziane na ten temat to, co możliwe²⁵.

²² Odnośnie do tego zob. poszukiwania J. A. Da Silva, *O movimento litúrgico no Brasil* (Estudo Histórico), Petropolis 1983.

²³ W Rzymie Kordel oddychał już ideami, które były odbiciem tego, co się działo w Maria Laach i gdzie indziej. Prof. J. Sroka, *L'apport de l'abbé Michel Kordel au mouvement liturgique polonais*, Rzym 1973. Także w: „Ephemerides Liturgicae” 87 (1973) 3—74; 214—283.

²⁴ Odnośnie do tej kontrowersji, pozostaje jeszcze jako dzieło podstawowe: H. A. Schmidt, *Introductio in liturgiam occidentalem*, Rzym 1960, s. 88—130 z bibliografią na ten temat.

²⁵ Zob. badania T. Maas-Ewerd, *Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich*. Zu den Auseinandersetzungen um die „liturgische” in den Jahren 1939 bis 1944, Regensburg 1981.

W tym miejscu trzeba wziąć pod uwagę, że pomiędzy tymi dwiema kontrowersjami, stoi właśnie ta, która grawituje wokół wizji „misteryjnej” liturgii, tak jak była ona zaproponowana i broniona przez Casela.

Pośród jednak aprobat, sprzeczności i kontrastów, to, co kontynuuje swoją drogę naprzód, to jest ruch liturgiczny, który, niby oko „zbawczej galaktyki”, rozprasza i rozsiewa w kosmosie „ciała” nie związane z istotą Misterium Chrystusa: chcę powiedzieć, że kontrowersje rozpraszają się i gasną. Pozostaje żywotność związana z ideami dynamicznymi.

b. Niektóre idee: pomiędzy tendencjami i perspektywami

Z punktu widzenia historycznego, ten okres, nazwany tutaj „zasiwem” i który zbiega się ze znoszeniem w cierpieniu (przez Casela i jego zwolenników), kontrowersji dotyczącej teologii obecności tajemnic, z jednej strony jest czasem żarliwości „krzyżowców”, którzy ją atakują, a z drugiej strony tych, którzy — dzisiaj mówią to wszyscy zgodnie — „merytorycznie” ją bronią (w wypadku ekstremalnym szukając „przesunięcia” jej na inne długości fal, pogłębiając ją jednocześnie).

Jednakże, nie dzielając wszystkiego, co miał okazję stwierdzić Gozier, a mianowicie, że Niemcy byli zaraz zainteresowani *Mysterienlehre* Casela, podczas gdy za granicą nie była ta nauka dobrze znana i była uważana za nic innego jak „fantazjowanie” niemieckie — trzeba przyznać, że właśnie tu, po zakończeniu II wojny światowej, doktryna „Caseliańska” pozyskała Holandię, Belgię, Anglię, Francję (dzięki pracom Hilda i Didiera) i wreszcie Amerykę. We Włoszech była ona już znana i upowszechniana.

W tym referacie nie chcę zajmować się chronologicznym rozprzestrzenianiem się poglądów Casela, ale raczej przypomnieć, że poza różnymi tendencjami w nich obecnymi, znajdują się bardzo żywotne perspektywy zamknięte niejako w ich „intuicjach”.

3. „Po” O. Caselu: „zależki” czyli widoczna owocna przyszłość

Terminologia „po” O. Caselu, oznacza tutaj moje odniesienie do trzech okresów, które wystarczy wymienić, aby je zrozumieć. Właściwie pierwszy z tych okresów mógłby być przedmiotem naszej relacji; dwa pozostałe bowiem przekraczają granice chronologiczne ruchu liturgicznego, tak jak on jest powszechnie rozumiany.

a) Pierwszy okres: od 1948 r., tj. od daty „Paschy egzystencjalnej” (śmierci) Casela — do promulgowania Konstytucji o liturgii świętej, 4 XII 1963 r. Tym wydarzeniem soborowym kończy się „ruch liturgiczny”. Ruch ten, oceniony i przefiltrowany „w” i „przez”

Sobór Watykański II, wchodzi (większą częścią swoich wymogów, przyjętych przez Ojców Soboru) w tkankę i życie katolicyzmu, a szczególnie do dzieła reformy liturgicznej, zamierzonej i zatwierdzonej przez sobór ekumeniczny.

Odnosnie tego okresu (1948—1963), może okazać się korzystnym prześledzić te wszystkie prace, które są komentarzem do *Mediator Dei*²⁶, by zauważyć, jak epigoni „kontrowersji Caseliańskiej” pomogli wyjaśnić istotne elementy osiągnięć, które, w praktyce, weszły do Konstytucji o świętej Liturgii²⁷, i nie tylko do niej samej. Ten okres („po” Caselu) jest określaný, w innym kontekście, przez B. Neunheusera „nowym zrywem” klasycznego ruchu liturgicznego; jest to czas „Kongresów międzynarodowych”, i „W kierunku Soboru Watykańskiego II”.

Także odnośnie powyższej sprawy, konieczne byłyby studia, które cierpliwie opracowałyby dokumenty „Krajowych tygodni liturgicznych” jak np. włoskich, organizowanych przez „Centrum Akcji Liturgicznej” oraz dokumenty „Kongresów międzynarodowych” w 1951 r. (Maria Laach, Lowanium, Lugano, St. Odilienberg, Montserrat) i „Pierwszego Międzynarodowego Kongresu Liturgii Pastoralnej”, który odbył się w 1956 r. w Asyżu. Należałoby ponadto opracować twórczość nie tylko czasopism liturgicznych i teologicznych, ale także katechetyczno-pastoralnych, aby skontatować „de facto” w jaki sposób i w jakiej mierze zostały przyjęte (bądź odrzucone) poglądy Casela. Tym bardziej, że niektóre jego osiągnięcia przeniknęły do encyklik Piusa XII: *Mystici Corporis* i *Mediator Dei et hominum*, stając się własnością Kościoła.

²⁶ Zob. np. J. Hild, *L'encyclique Mediator Dei et le mouvement liturgique de Maria Laach*, w: „La Maison-Dieu” nr 14 (1948) 15—29; E. Ebel, *Das Mysterium und die Liturgie im Lichte der Enzyklika „Mediator Dei”*, w: „Anima” 3 (1948) 294—307; A. Verheul, *De Mysterieeler van Maria Laach en Mediator Dei*, w: „Tijdschrift voor Liturgie” 32 (1948) 133; B. Neunheuser, *Der positive Sinn der päpstlichen Grenzsetzung in der Enzyklika „Mediator Dei”*, w: A. L. Mayer — B. Neunheuser — J. Quasten, *Vom christlichen Mysterium*, Dusseldorf 1951, s. 344—362; H. A. Schmid, *De encyclicke Mediator Dei en de mysteriethologie von Dom O. Casel*, w: „Vox theologica” 24 (1954) 72—80.

²⁷ Zob. M. C. Matura, *Liturgie, Werk des Heils. Die Konstitution über die Liturgie und die Mysterientheologie*, w: „Liturgie und Mönchtum” 36 (1965) 7—11, także po francusku w: „Liturgie et vie chrétienne” 41 (1964) 3—5; w: tamże, s. 330—338. Naturalnie wszystkie komentarze do Sacrosanctum Concilium musiały przejść przez ręce uczonych, by wypowiedzieli się na ich temat. A w szczególności: F. Eisenbach, *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II Vatikanischen Konzils*, Mainz 1982. A także: S. Schmid — Keiser, *Aktive Teilnahme. Kriterium gottesdienstlichen Handelns und Feierns. Zu den Elementen eines Schlüsselbegriffes in Geschichte und Gegenwart des 20. Jahrhunderts*, 2 t., Bern 1985.

b) Drugi okres: od 1963 r. do posoborowej reformy liturgicznej, zakończonej w pierwszej swojej „rundzie”, której głównym owocem było wydanie nowych ksiąg liturgicznych dotyczących sprawowania sakramentów, roku liturgicznego i liturgii godzin. Tą zamykającą datą, jak wynika z faktów, jest rok 1974.

W tym okresie także ukazały się studia, które uwypukliły wpływ Casela na teksty liturgiczne. W każdym razie jest to następny problem, który pozostaje jeszcze do zanalizowania.

c) Trzeci okres: od 1974 r. do dzisiaj. W tym okresie panuje przekonanie, że epigoni poglądów Casela stanowią jakby „wprowadzenie” na niedostępną drogę, która jednakże prowadzi do jaśniejszego celu. Nie będę tłumaczył, dlaczego opieram się na relacji profesora B. Neunheusera, poświęconej współczesnej twórczości teologicznej, zajmującej się jego współbratem — Odo Caselem.

Pozostaje rzeczą pewną, iż ten okres „po-caseliański” zarysowuje się jako pełen życiodajnych załączków, otwierających umysły w kierunku owocującej przyszłości, która, według koncepcji caseliańskiej, można powiedzieć nie jest obecna.

Wypada zapewnić, nie tylko z powodów profesjonalnych, ale i na podstawie faktów, że przyszłość teologii musi przechodzić od teologii-liturgicznej, równocześnie złączonej z liturgią-teologiczną. Już się proponuje układ dyscyplin teologicznych, który, mając na uwadze otwarcie się na najbliższą przyszłość i na zaakcentowanie tekstów soborowych, z myślą jednakże o ożywieniu koncepcji caseliańskich, musi oscylować pomiędzy traktatami: Chrystologii i Soteriologii, tym co trzeba nazwać Leitourgologią; między Eklezjologią statyczną i Eklezjologią dynamiczną, tym co stanowi Eklezjologię liturgiczną; pomiędzy Pneumatologią i Parakletologią, tym co jest Epikletologią²⁸; pomiędzy wreszcie Mariologią i Teotokologią, tym co stanowi rzeczywistość mariologii i liturgii²⁹, itd. To stanowi nowy problem, na który wskazał Schilson, nazywając swoją pracę na temat teologii misteriów Casela, tytułem bardzo wymownym: *Theologie als Sakramenten-theologie*.

²⁸ Zob. A. M. Triacca, *Pneumatologia, Epikletologia, o Parakletologia?* Contributo alla comprensione della presenza ed azione dello Spirito Santo da alcune visuali della teologia liturgica, w: „Salesianum” 48 (1986) s. 67—107.

²⁹ Zaproponowałem dwie linie podejścia. Por. A. M. Triacca, *La Vierge Marie, Mère de Dieu, dans la liturgie eucharistique*. „Hinc egressa mysteria Salvatoris”, w: A. M. Triacca — A. Pistoia (wyd.), *La Mère de Jésus-Christ et la Communion des Saint dans la Liturgie*, Rzym 1986, 283—332; A. M. Triacca, *La maternità seconda di Maria Vergine e nella Chiesa*. Un riconferma delle omelie di Eusebio „Galliano” (Contributo alla teologia liturgica), w: F. Bergamelli — M. Cimosà (wyd.), *Virgo fidelis*. Miscellanea in onore di Don Domenico Bertetto S. D. B., Rzym 1987.

III. REFLEKSJE ODNOŚNIE DO NIEKTÓRYCH SPRZECZNOŚCI RÓŻNYCH ORIENTACJI:

czyli interpretacja o charakterze „teologiczno-liturgicznym” w perspektywie próby uchwycenia wzajemnego przenikania się „poglądów” Casela i ruchu liturgicznego

Przedstawione tu refleksje zakładają znajomość pewnych właściwych faktów czy to dla działalności Casela, czy też dla historii ruchu liturgicznego, i dlatego będą traktować tylko o niektórych spośród licznych sprzeczności, które mogłyby zostać przedstawione z racji tematu tej konferencji.

Interpretacja, która jest dokonywana na podstawie danych, w tej części referatu, ma „charakter teologiczno-liturgiczny”. Jej zamiarem jest uwydatnienie w sposób zasadniczy tylko tych „ukierunkowań” fundamentalnych, które służą ukazaniu wpływ upoglądów Casela na ruch liturgiczny. Te poglądy, między innymi, służą coraz głębszemu zrozumieniu idei „wprowadzających w ruch”, które są obecne „w duszy” ruchu liturgicznego, jako jego przewodnie zasady.

Jeżeli się zatem nie mylę, wydaje mi się, że można zebrać przynajmniej sześć zakresów orientacji (ukierunkowań), które przeniknęły idee ruchu liturgicznego europejskiego, a w konsekwencji i całego świata katolickiego, który jeszcze w I poł. XX wieku, bierze impulsy z idei obecnych w Europie.

1. Orientacja teologiczno-liturgiczna

Jest prawdą, że ta orientacja nie jest wyłącznie właściwa Caselowi. Także inni znakomici Autorzy — pionierzy ruchu liturgicznego i czynni jego działacze — zrozumieli potrzebę „wyciśnięcia” na nim technienia teologiczno-liturgicznego⁸⁰. Pozostaje jednakże pewne, że na firmamencie liturgistów, Casel „błyszczący” nie tylko własnym światłem, ale także światłem w szczególnie dynamicznym.

To jest związane ze sposobem lub elementami konstytutywnymi liturgii, które coraz częściej są wyjaśniane w rozwoju ruchu liturgicznego, jako skutek znoszonych w cierpieniu ostrych krytyk „wokół” Casela. Wydaje mi się, że można ukazać te sposoby lub elementy, poprzez następujące terminy: *Misterium* — *Pamiętka* — *Celebracja* — *Obecność Chrystusa* (Duch—Kościół) razem z ich „Tajemnicami”. Kontekst teologiczno-liturgiczny odpowiednio zobowiązał samych działaczy ruchu liturgicznego, by skompletowali ten wykaz, uwydatniając także i uczestnictwo, a w konsekwencji, podkreślając także rze-

⁸⁰ Odnośnie do tego wartościowy jest wkład B. Neunheusera, por. *Les conceptions liturgiques fondamentales des premiers maîtres du mouvement liturgique*, w: A. M. Triacca — A. Pistoia (wyd.), *Liturgie-spiritualité-cultures*, Rzym 1983, 221—230.

czywistość wspólnego kapłaństwa wiernych oraz wymiary: uświęcenia i kultu, „zakorzenione” w każdej celebracji.

Mogła się w ten sposób rozwijać duchowość liturgiczno-sakramentalna na sposób „horyzontalny”, i wyjaśniać całą gama nabożeństw w ich stosunku do czynności liturgicznych, właściwie rozumianych.

Ta orientacja jest najbogatsza, jeśli idzie o skuteczność i możliwości. Nie całość, ale tylko pewna ich część przeszła do żywej „tkanki” Kościoła. Odnowa liturgiczna, po reformie soborowej, oczekuje jeszcze na to, by być karmioną w źródłach jeszcze bardziej autentycznych.

Bardzo ściśle z tą orientacją „Caseliańską”, która została ukazana jako pierwsza, ze względu na jej ważność oraz ciężar gatunkowy, w bezpośredniej relacji do ruchu liturgicznego — muszą być przypomniane także dwie następne orientacje: trynitarna (tu wyróżnia się Osoba Chrystusa) i historyczno-zbawcza.

2. Orientacja trynitarna

Casel mocno podkreśla obecność i działalność Chrystusa, ale także Ducha Świętego i ukierunkowanie na Ojca. Przedstawiając ekonomię zbawienia, doktryna Casela potęguje misteria Chrystusa, które się sumują w misterium paschalnym.

Do ruchu liturgicznego, z tej orientacji „Caseliańskiej” przedzie więc akcentowany jego *chrystocentryzm*, który spowoduje dla liturgii serię niesłusznych ocen, wypowiedzianych także przez niektórych wybitnych myślicieli, jak gdyby chciano oskarżyć go o „Chrystomonizm” czy o „apneumatologię. Wrażenie właściwe mentalności niektórych teologów, jest być może, owocem bardziej ich osobistego rozumienia, aniżeli faktów obiektywnie istniejących.

Pozostanie jednakże prawdą, że chrystocentryzm, którym „szczyści się” ruch liturgiczny, nie stanowi czegoś niestosownego. Nie jest też skutkiem jakiegoś negatywnego ukierunkowania, które by pochodziło od Casela. Liturgia jest czynnością Chrystusa. W liturgii jest zatem zakorzeniona specyficzność chrystocentryzmu. W każdym razie, pogłębione studium myśli Casela byłoby dobrą okazją dla zrównoważenia jego ocen. Do historyka więc należy sprostowanie tych różnych sądów na jego temat.

Jest rzeczą ważną w tym miejscu wspomnieć, że już u Casela są zawarte te załączki, które także obecnie „przyprzewodziły” teologów do ponownego rozważenia misterium trynitarnego⁸¹. Także w tym względzie, Casel był prekursorem.

⁸¹ Por. wartościowy wkład w: A. M. Triacca — A. Pistoia (wyd.), *Trinité et Liturgie*, Rzym 1984. Por. autorzy jak wyżej, *L'économie du salut dans la liturgie*, Rzym 1982.

3. Orientacja historyczno-zbawcza

Trójca Święta działa w historii, która jest historią zbawienia, jest obecna cała za każdym razem, kiedy się sprawuje święta liturgia. Ta orientacja, razem z dwoma poprzednimi, doprowadziła ruch liturgiczny do wymiaru progresywnej interioryzacji celebrowanych misteriów. Wydaje się paradoksem, ale duchowość liturgiczno-mysteryjna, którą oddycha ruch liturgiczny, odnajduje swoje źródła w orientacji historyczno-zbawczej, którą Casel ustawicznie ujawnia w swoich pismach.

I w tym zakresie, wymiar eklezjalny, właściwy ruchowi liturgicznemu, biegnie równolegle i równym krokiem, z wielką miłością Casela ku misterium Kościoła (Ecclesia)³².

Być może osmoza dokonująca się pomiędzy poglądami Casela i ruchem liturgicznym biegnie w dwu komplementarnych kierunkach. To znaczyłoby, iż można twierdzić, że jedno (Casel) jest okazją ubogacenia drugiego (ruch liturgiczny), i viceversa. Jak to uzasadniłem powyżej, Casel jest — w pewien sposób — owocem zapowiedzi samego klasycznego ruchu liturgicznego, który od niego wiele korzysta i się wzbogaca.

4. Orientacja kształtowana w oparciu o Biblię i Tradycję

Ruch liturgiczny w rzeczywistości wzięł swoje impulsy ze Słowa Bożego i Tradycji Kościoła, a szczególnie z autentycznych tradycji patrystycznej. Casel, oddychając w latach formacji taką atmosferą, powraca potem z przekonaniem do rzeczywistości fundamentalnych, które sobie przyswoił, a mianowicie Biblii i Ojców. Te rzeczywistości można by było zsyntetyzować wokół takich pojęć jak: Bóg, Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa; Jezus Kyrios; Kościół jako Ciało Chrystusa; Liturgia jako *opus Dei*; obecność i działalność Ducha Świętego we wspólnocie i w poszczególnych osobach. Teologia „mistrzów” Casela jest egzystencjalna na mocy obecności czy to miłości Ojca, czy to zbawczego działania Chrystusa w „symbolach” liturgicznych, czy wreszcie wymiaru pneumatycznego. W rezultacie zatem fundament teologii „misterium”, odkryty w swoich wartościach z chwilą powrotu do Pisma Świętego i do Tradycji patrystycznej, staje się „gruntem-bazą” życia chrześcijańskiego.

Najpierw tak było w życiu Casela. Stopniowo, staje się tym coraz bardziej dla autentycznego ruchu liturgicznego. Istotnie bowiem, życie wiary chrześcijanina ma początek i rozwija się w żywotności

³² Jak czytelnik spostrzeże, nie cytujemy wcale prac Casela, ale studia o tym wspaniałym uczonym. Tu jednak niech nam będzie wolno przypomnieć jako pośmiertną pracę: *Mysterium der Ekklesia. Von der Gemeinschaft aller Erlösten in Christus Jesus*, Mainz 1961, przetłumaczoną później na język francuski, włoski i inne.

misteriów Chrystusa, która to żywotność z celebracji wpływa na życie, by ono z kolei wpływało na celebrację.

Wiara w Chrystusa i w Ducha otacza całe życie chrześcijanina, które tworzy się z Ich obecności i działania.

A zatem, jeżeli orientacja ukształtowana na żywym Słowie Bożym „celebrowanym” i celebracja nie jest niczym innym jak wieczną Tradycją w tkance Kościoła, to jest rzeczą zrozumiałą, iż doktryna „misteriów” stanowi z jednej strony koncepcję syntetyczno-witalną chrześcijaństwa, a z drugiej uproszczenia schematów, może zestarzałych, aby nie powiedzieć niepotrzebnych, gdy chodzi o sposób życia chrześcijańskiego, które zostało pozbawione tego, co istotne, w imię czegoś peryferyjnego.

W tym znaczeniu „ruch liturgiczny” i „poglądy” Casela nie tylko spotykają się w ich działaniu, lecz pomagają sobie wzajemnie. Właśnie przez to, albo dzięki temu poglądy Casela wyprzedzają nie mało innych pionierów i animatorów ruchu liturgicznego.

Zrozumiałe są więc nalegania teoretyczne poglądów caseliańskich i wymagania pastoralne ruchu liturgicznego. Jedne i drugie:

- a) usiłują dotrzeć do tego, co jest „bezwzględnie obiektywne”; przeciwko niesłusznym subiektywizmom;
- b) zmierzają do spojrzenia integralnego obejmującego czy to Słowo Boże czy też depozyt wiary (= Tradycja);
- c) przenikają życie wiernych „boską energią”, która wesprze postępowanie zmierzające do całkowitego wyrzeczenia i oddania się Chrystusowi-Kościółowi;
- d) zachęcają do czynienia tak, aby wierny, wcielony w Chrystusa-Kościół, wszedł we współdziałanie z Duchem Świętym.

Dzięki powyższym intencjom, sprzeczności orientacji, o której mówimy, zostały zbawiennie zredukowane i okazały się korzystne dla tych wiernych, którzy w czasach ruchu liturgicznego doszli do poznania mocy (*dynamis-virtus*) w nim zawartej. Pozostaje rzeczą pewną, że także dzisiaj to, co jest zbawienne, także dla kierownictwa duchowego zwykłych wiernych, jest tym samym, stanowi bazę duchowości liturgicznej.

5. Orientacja ekumeniczna

Z osobistego studium poglądów Casela doszedłem do wniosku, że, jeżeli liturgia, ze swoim aspektem obecności misteriów Chrystusa, jest źródłem życia chrześcijańskiego, to i jest ona szczytem wszelkiego życia „duchowego”; zatem prawdziwa definicja (także opisowa) liturgii prowadziłaby do stwierdzenia, że liturgia jest duchowością Kościoła i jest nieodzowną dla Kościoła⁸⁸ od dnia Chrztu „z wody

⁸⁸ Por. A. M. Triacca, *Rilievi critici in vista di una „Epistemologia” della „Spiritualità liturgica”*, w: B. Calati — B. Secondin — T. P. Zecca (wyd.), *Spiritualità-fisionomia e compiti*, Rzym 1981, 115—128, szczególnie s. 124 i następane.

i Ducha”, w Chrystusie „Cierpiącym-Umarłym-Zmartwychwstałym i Tym, który wstąpił do nieba”. W końcu może się okazać, że w swych szczegółowych punktach, definicje liturgii i duchowości liturgicznej, są ze sobą zbliżone.

Wydaje mi się nawet, że ta orientacja, już studiowana przez wybitnych uczonych, jest jeszcze otwartym polem do owocnej refleksji dla ekumenizmu, który prowadzi do jedności „w” i „z” prawdą, i „w” oraz „z” miłością. Jestem rzeczywiście zdania, że gdyby została zrozumiana do głębi „Mysterienlehre”, która pozwala zrozumieć obecność misteriiów Chrystusa, wówczas bracia chrześcijaństwo zrozumieliby jednocześnie, że jest zdradą Chrystusa zatrzymanie się tylko na samym Chrzcie (i Wieczerzy Pańskiej, która potem obiektywnie nie jest Eucharystią Pana!) i jest zatrzymaniem dynamizmu Słowa Bożego, gdy opieramy się tylko na Nim. Nie uwzględniając bowiem faktu nieprzerwanej Tradycji, nie rozumiemy całego Jego sensu. Z drugiej strony, gdyby się udało zrozumieć, w swoim całokształcie, powiedzenie Augustyna : „Nam quia ipse Christus Verbum Dei est, etiam factum Verbi verbum nobis est”⁸⁴, związane z zasadą hermeneutyczną, dla zrozumienia woli Jezusa, wyrażonej w Dz 1, 1, to jest zaczynając od tego, co Chrystus uczynił i czego nauczał, i połączyć to z poglądami Casela — to uważam, że wtedy byłoby to bardzo płodne dla jedności w Prawdzie, gdyż Casel był „ogarnięty idea” jedności Kościoła.

Jest jeszcze jeden z aspektów klasycznego ruchu liturgicznego, który być może zasługuje na to, aby go głębiej przeanalizować (studia odnośnie tego już istnieją), a mianowicie to jego wpływ na ekumenizm, ale także i viceversa. Jeżeli zaś potem, do tych dwóch ruchów (ekumenicznego i liturgicznego) wplata się poglądy Casela, wtedy można stwierdzić na nowo „płodność” i trwałość tego ostatniego. Trwałość, która pochodzi z faktu, iż całość poglądów caseliańskich jest ukształtowana na Słowie Bożym i na Tradycji (por. wyżej 4) i ukierunkowana, powiedziałbym nawet „pilotowana” przez orientację antropologiczną.

6. Orientacja antropologiczna

Zamierzałem nadać tej orientacji nazwę „antropologiczno-kosmiczną”. Po rozważeniu jednak danych dotyczących poglądów Casela, porównaniu ich ze sposobem widzenia i przedstawiania rzeczywistości właściwych ruchowi liturgicznemu, zdecydowałem się pozostawić tylko przymiotnik antropologiczny. Rzeczywiście bowiem, na gruncie *anthropos*, któremu w tym wypadku jest on wierny, można z wielką łatwością wprowadzić porównanie pomiędzy ruchem liturgicznym

⁸⁴ Augustinus, *Tractatus in Johan.* 24, 2 (PL 35, 1593).

a poglądami Casela. Te bowiem postępują naprzód i wyprzedzają znacznie zamierzenia ruchu liturgicznego, dla którego brano pod uwagę czy to rzeczy, czy czas, czy też osobę ludzką w perspektywie wystarczająco otwartej, lecz jeszcze zbyt wymuszającej (żeby nie powiedzieć przymuszającej) zakres antropologiczny. Może w tych początkach odnalazłoby się zaczątki impulsów antro-po-centrycznych rozwijających się (i ciągle będących w rozwoju) od 1970 r. i później, w twórczości liturgiczno-pastoralnej: prawie jakby reakcja wybuchowa (i nie zawsze kontrolowana i naukowa) odnośnie nałożonego przymusu, bez chcenia go, — przez pewien rodzaj ruchu liturgicznego. To, być może, nie pozwala się „skazić”, jak tylko na sposób uproszczony przez poglądy caseliańskie, które rozmieszcza się w odstępach na łuku historii zbawienia, pokonując światłe drogi osoby ludzkiej, stworzonej na obrazie Boga-Trójosobowego, jego nowości w Chrystusie, w świętym Pneuma. Ta nowość jest doskonałością samej osoby, ponieważ w Chrystusie jest zasada (*arché*) i cel (*telos*) stworzenia, On jest *alfa* i *omega*. Tematyka *kainè ktisis*, właściwa myśleniu Pawłowemu, jest przez Casela kształtowana na różnych długościach fal, aż do ustania czasu wraz z cyklem heortologicznym, poprzez który wypełnia się maksimum istoty życia chrześcijańskiego: kult³⁵. To jest manifestacja najbardziej bezpośrednia *kairos* Chrystusa, który określa całe następstwo czasowe.

Zgoda, że także ruch liturgiczny oddychał tymi samymi ideami. Jednakże musi się uznać, że argumenty teologiczno-liturgiczne: głębsze, bardziej zaawansowane i kompletniejsze, pochodziły od Casela: On posiadał także oryginalną wizję paruzji, rekapitulacji stworzenia w Chrystusie, historii i misterium stworzenia, które — aż do aktualnego studium — wydaje mi się, że nie można potwierdzić, aby „przedostało” się do ruchu liturgicznego, jak tylko w zawężonej części, i to tylko do grona przyjaciół i bezpośrednich bliskich Casela.

Jest pewne, że historyk mógłby podkreślić, iż klasyczny ruch liturgiczny, w swoim rozkwicie, stał się ruchem Ludu Bożego, więcej ruchem „praxis” na tyle, na ile niektóre idee wprowadzone w „żywą” teologię pastoralną i przeżyte praktycznie, zaprowadziły ruch liturgiczny do autentycznych „brzegów”. Na tych konkretnych parametrach nie odnalazłoby się Casel, który dla ruchu liturgicznego pozostanie jednym z największych animatorów słusznych idei, pobudzających do działalności pastoralno-liturgicznej.

³⁵ Por. A. M. Triacca, „*Cultus*” in *Eusebio „Gallicano”*, w: *Ephemerides Liturgicae* 100 (1986) 96—110. Niestety drukarnia pomyliła numerację. Strony następują 100, 103, 102, 101, 104 itd.

IV. PROWIZORYCZNE ZAKOŃCZENIE:

czyli w kierunku przyszłości zapowiadającej obfite owoce

Wydaje się, że prawdziwie wkład Casela w ruch liturgiczny, można sprowadzić do siedmiu zasadniczych elementów. Te główne elementy przechodzą „ponad” momentem historycznym, w którym zostały odkryte; przenikają one główne założenia jak i całą posoborową reformę liturgiczną; ujawniają się jako „dusza-animus” odnowy liturgicznej, która nie będzie miała nigdy końca, jak dopiero w „eschatonie”; stanowią one wreszcie o żywotności najbardziej autentycznej duchowości chrześcijańskiej, którą jest właśnie duchowość liturgiczna. Akcentują te główne elementy w sposób zwięzy, ponieważ jest już wystarczające ich wymienienie, aby zrozumieć ich znaczenie. Chociaż stanowią one owoce wzajemnej „wymiany osmotycznej” między wkładem Casela i wymogami ruchu liturgicznego, są także nosicielami innych nasion dla przyszłego, wiosennego zasiewu w życiu Kościoła.

1. Pietyzm — pobożność — kult

Przejście pomiędzy tymi trzema rzeczywistościami nadaje rytm wysiłkom teoretyków ruchu liturgicznego i „działaczom” pastoralnym, którzy czynią wszystko, aby zrozumieć różnice między trzema zakresami tego, co było celem ruchu liturgicznego i pozostaje rzeczywistością, do której trzeba doprowadzić każdą generację wierzących, jak i każdego poszczególnego wiernego. Casel włącza się — z wkładem swoich poglądów (globalnie je rozważając) i z niektórymi szczególnymi opiniami — w ruch liturgiczny, pomagając mu w ten sposób do pójścia naprzód w celu nadania ruchowi charakteru „umysłowego”.

Od niewłaściwych form „pietystycznych” do pobożności prawdziwej, tej liturgicznej, przez kult w Duchu i Prawdzie. Nie można nie widzieć jak wiele jest spraw naglących także dzisiaj z punktu widzenia praktycznego, by pomóc każdemu wiernemu w osiągnięciu przemiany swojej własnej egzystencji w rozumną służbę Bogu (LOGIKE THYSIA).

2. Religijność — religia — liturgia

Od form religijności zrodzonych w sercu ludzkim, które mogą być różnego rodzaju i pochodzenia, lub wprowadzone przez kultury przodków i nie pozbawione form zabobonnych, do religii objawionej, do Objawiciela, przede wszystkim Chrystusa, aby dotrzeć do liturgii, do żywej obecności, do żyjącego, pośrodku żyjących osób, Chrystusa. To jest następna podstawa doktryny Casela i ruchu liturgicznego.

Chrystus Liturg, Najwyższy i Wieczny Kapłan, który prowadzi do pełni wszelki rodzaj kultu i religii. To wszystko, co pozyskano i wyjaśniono wraz z ruchem liturgicznym, pozostaje dla życia Kościoła naglącą aktualnością, szczególnie w pewnych sferach geokul-

turowych, gdzie reforma liturgiczna posoborowa nie była poprzedzona przez katechezę liturgiczną szczegółową i przez „zdrową” teologię pastoralno-liturgiczną, poprzez które działałoby „przekaziciele” idei, właściwych ruchowi liturgicznemu. Wystarczy pomyśleć o fałszywych poglądach na problem religijności ludowej, jak i o zubożeniu dialogu z tzw. religiami, które są faworyzowane przez grupy ludzi mających pomieszane idee w tym względzie. Do tego dochodzi cała hałaśliwa sprawa z kwestią historii religii, czy też z drugiej strony pomieszanie „języków”, związane z nadużywaniem terminu „liturgia”... Dlatego ośmieliłbym się na nowo mówić o pewnej aktualności zarówno studiów „caseliańskich” jak i metody używanej przez tego wybitnego męża Bożego i człowieka nauki: aktualność, która przekracza czas powstania dzieł Casela i okres dyskusowania jego poglądów.

3. Działanie liturgiczne — uczestnictwo — celebracja

Istnieje pewna linia logiczno-ontologiczna, a także praktyczno-pastoralna. Ona biegnie od „czynić i działać”, do „uczestniczyć” w tym wszystkim, co się spełnia, w imię kapłaństwa konstituującego naturę Kościoła, Lud kapłański, mistyczną Oblubienicę Chrystusa — Oblubienca, z racji celebracji jako potwierdzenia misterium jego obecności. Działający duszpasterze, którzy pragnęli wprowadzić w czyn wymogi ruchu liturgicznego, musieli uwalniać się od traktowania liturgii w sposób czysto „ceremonialny” aby zrozumieć i doświadczyć w „rytualności” obecności „wydarzenia”.

Paralelizm pomiędzy „działaniem” — uczestniczeniem — celebracją” a „ceremonią — rytym — wydarzeniem” zasługuje, aby go jeszcze głębiej przestudiować.

Na „rynku pomocy liturgiczno-pastoralnych” biegnie się jeszcze po ostrzu brzytwy, pomiędzy wymogami „ceremonialności”, która wpada w rytualność ciągle potrzebującą zmian, poprawek, przystosowań, nie pozwalając nigdy (lub pozwalając tylko z rzadka) na pogłębienie wydarzenia, utożsamienia się z celebracją, uczynienia ją rzeczywiście „szczytem i źródłem”.

Jest rzeczą pewną, że wpływ Casela bardzo wyraźnie zaznaczył się i na tym odcinku. Właściwe zrozumienie „uczestnictwa”, jak też uświadomienie sobie sprzeczności grawitujących wokół „celebracji”, zapewniają wkład w pogłębienie dynamizmu sakramentalnego oraz ubogacają działanie pastoralne, które coraz bardziej przeniknie ruch liturgiczny.

4. Tradycjonalizm — Tradycja — ożywienie

Epigoni, którzy mylnie odczytali fakty obecne w tkance i przeżyciach eklesjalnych, w sposób typowy dla błędu „tradycjonalizmu” (potępionego już w połowie wieku XIX), byli jeszcze obecni, z ich negatywną postawą, w umyśle modernistów, którzy wprost zakwe-

stionują wartość Tradycji Kościoła jako *depositum fidei*. Nic więc dziwnego, że miłość do Tradycji, miłość która przebija z dzieł Casela, stworzyła mu naokoło „aureole” znaków zapytania, wątpliwości. Rozumowanie Casela, „obracając się” wokół sedna Tradycji, dalekie było jednak czy to od nierozważnego jej ubóstwiania, czy też od mniej lub więcej ukrytego względem niej indyferentyzmu. On wiedział jak wyeliminować tworzenie się „osadu”, który się nagromadził niesłusznie na autentycznej Tradycji katolickiej, i jak rozróżnić uwarstwienia, wektory treści i witalności.

Także ten punkt odniesienia ukazuje Casela, odróżniającego się pomiędzy przeciwstawnymi stanowiskami dotyczącymi Tradycji (która jest najpiękniejszą szatą, jaką może ozdobić się Kościół Chrystusowy) i umieszcza dzieło jego życia pomiędzy tymi, którzy autentycznie dają impuls prawdziwej Tradycji; Casel wywarł mocny wpływ na ruch liturgiczny odcinając go od cofania się w „archeologizm”, czy też od tego, co określano jako „historycyzm”, tak aby skierować go ku życiu Kościoła.

To, co jest witalne i właściwe Tradycji, jest przekształcane przez liturgię w „ożywienie”. To liturgia, jako prawdziwy kult, celebrując wydarzenie w *hic et nunc* akcji liturgicznej, pozwala przechodzić od *heri* w *hodie* dla perspektywy i w perspektywie *et in saecula saeculorum*.

Łatwo zrozumiały staje się następny punkt odniesienia, który — zdaniem wielu studiujących dzieła Casela — stanowi klucz do interpretacji jego poglądów.

5. Chrysto-„logia” — Chrystocentro-„logia” — Leitourgo-„logia”

Sformułowanie tego wyrażenia jest wyłącznie mojego autorstwa, ale wierzę, że przybliży ideę Casela.

Jego poglądy pomagają teologii pogłębić to, że zrozumienie Osoby i działania Chrystusa, ma swój punkt wtedy, i tylko wtedy, gdy Chrystus jest na swoim miejscu, tzn. gdy stanowi centrum historii zbawienia. Chrystologia (czyli wykład o Chrystusie), która nie ustawia w centrum Chrystusa, fałszuje w sposób operatywno-duszpasterski, liturgiczno-celebracyjny, dynamiczno-duchowy relacje do Osoby Zbawiciela, godnej najwyższej czci jak też i Jego odkupieńczo-zbawczego dzieła. Z dobrze pojętej chrystologii płynie więc też zrozumienie „Władztwa” Chrystusa nad wszelkim stworzeniem, które się rozciąga w czasie i przestrzeni i dosięga każdej osoby ludzkiej, aby ogarnąć ją w Sobie, przyjmując ją do wspólnoty trynitarniej.

Ruch liturgiczny przyjął rzeczywistość chrystocentro-„logii”. Można też powiedzieć, że duchowość podlegająca temu ruchowi, jest duchowością „chrystocentryczną”. I jest prawdą, pod warunkiem, że nie będzie się ją oddzielać od dwóch punktów odniesienia, o których będzie mowa poniżej. Tak jak, z drugiej strony, te same poglądy

Casela, tylko z racji ich studiowania — mogą być podzielone na sekcje, odnośnie aspektów, o których np. mówi ten referat w sposób analityczny.

Wydaje się, że poglądów dotyczących osoby i działalności Chrystusa, nie można ograniczyć tylko do pewnego elementu chrystocentryzmu „de facto”, lecz bez wątpienia można mówić (wręcz mamy nadzieję, że następne prace przedstawią to do głębi) o pewnej teorii, to jest zająć się wykładem o Chrystusie-„centrum”. Nawet „w podtekście” poglądów Casela, jest ta prawdziwa motywacja, dzięki której chrystocentryzm odnajduje swój fundament i swój szczyt, a jest nim fakt, że Chrystus jest *Leitourgos* — Jedyny Pośrednik, Kapłan, Liturg.

Tym przekonaniem, że źródłem i szczytem działania Chrystusa, jest Jego kapłaństwo, żyje zdrowy ruch liturgiczny. Ośmielam się powiedzieć, że ponowne odczytanie pism Casela, pod kątem leitourgo-„logii”, w sensie, który już niektórzy rozumieją, ponowna lektura prowadzona w sposób równoległy z pismami liturgistów animatorów i tych, którzy są jakby „pasami transmisyjnymi”, przekazującymi Ludowi Bożemu idee najbardziej pożyteczne, właściwe ruchowi liturgicznemu, będzie prowadziło do zebrania w prawdzie tego wszystkiego, czego można by oczekiwać od referatu na temat Odo Casela i ruchu liturgicznego.

Oto obraz katolicyści: Jego dynamika rozwija się na podobieństwo fal, które przekazują brzegom impulsy, wychodzące od centralnych punktów-źródeł energii. Były jeszcze dwa inne momenty wzbudzające błogosławną falę ruchu liturgicznego i które znajdują także w dziele Casela swoją energię, to momenty typu eklezjologicznego.

6. Eklezjo-„logia” — Eklezjo-centro-„logia” — Eklezjo-dynamiko-„logia”

W ruch odnowionej eklezjologii, Casel włącza się w sposób na pozór uboczny, w rzeczywistości jest to jednak sposób dynamiczny. Poglądy Casela na Kościół biegną równoległe do tych o Chrystusie. Nie tylko więc eklezjologia ale eklezjo-centro-„logia”.

„Scentralizowanie” na Kościele pochodzi z faktu, że jest to Oblubienica Chrystusa, Oblubienica Baranka. Używając umyślnie neologizmu, który jak ufam, nie sprawiłby przykrości Caselowi, należałoby przyznać, iż jego „eklezjocentrologia (w bezpośrednim związku z chrystocentrologią caseliańską) mogłaby być nazwaną „centrologią oblubińczą” („nimfocentrologią”), Kościół bowiem jako Oblubienica Chrystusa znajduje się w centrum jego wizji Kościoła.

Jeżeli się teraz zapytać o wkład Casela do tej warstwy ruchu liturgicznego, należałoby odkryć na nowo, że jego pojęcie Kościoła jest pojęciem scentralizowanym jeśli chodzi o Chrystusa, lecz też dynamiczno-misyjnym, bo takim jest dzieło Chrystusa. Mówię o eklezjo-dynamiko-logii. Tyle samo trzeba uczynić w studium i w analizie

danych, pism, sposobów działania, działalności autentycznych „ludzi wiary” ruchu liturgicznego, który jest ruchem eklezjologicznym, ale bardziej jeszcze misyjnym, tzn. eklezjodynamikologicznym. I ten aspekt „misyjności” „wrodzony” ruchowi liturgicznemu, oczekuje jeszcze na swoje pogłębione studium; jak również oczekuje, żeby zostało to ukazane w dziele samego Casela. Odnośnie tej kwestii nie wydaje mi się, żebym uczynił jakiś niesłuszny aprioryzm, jeżeli ośmielam się twierdzić, że ukaże on „nieznanego Casela”.

Ośmielam się tak wnioskować i twierdzić, ponieważ Casel swoim dziełem grawituje także wokół ostatniego punktu odniesienia, który tu chciałbym określić jako pewien rodzaj duchowości.

7. Duch — duchowy — duchowość.

To ostatni z punktów odniesienia (elementów zasadniczych), który służy zrozumieniu owocności (skuteczności) poglądów Casela i który kieruje życie Kościoła ku przyszłości zapowiadającej nowe plony.

Ostatni w mojej prelekcji. Może pierwszy „in re, in veritate, in vita caseliana”. Ostatni na wymienionej liście, ale bez wątplenia najbardziej głęboki i taki, który stworzył dla ruchu liturgicznego. A ten, w ostatniej fazie ukazuje się coraz bardziej jako ruch, który dotyka pewnej koncepcji (lub większej liczby koncepcji) duchowości w imię prymatu: uciążliwie i męcząco dla wielu; drażniąco dla tych odłamów myślicieli, którzy lubią spokojne życie; pociągająco także dla zwykłych wiernych; fascynująco dla osób pokornych.

W tym względzie Casel znalazł się w tej sytuacji — używając języka ewangelicznego — jako „znak sprzeciwu”.

A stało się to na skutek różnych przyczyn. Jedną z nich była skleroza intelektualna niektórych jego interlokutorów; drugą zaś — niedostrzegane działanie Ducha Świętego. Nie brakowało bowiem takich, którzy nie byli w stanie uwierzyć, że Duch Święty prowadzi, i to coraz bardziej, do wzrostu depozytu wiary, w kierunku jego pełni, według praw organicznego rozwoju, itd. Z pewnością przeciwne tendencje były obecne w świecie katolickim (a także poza obrębem katolicyzmu), wypowiadały się one bądź za „rytualnością”, bądź ją odrzucały (por. „przeciw” Caselowi).

Pierwsi, fałszując równowagę celebracji w całokształcie rzeczywistości liturgicznej, kończyli na udaremnianiu i wymuszaniu działania Ducha Świętego. Może nie chcąc tego, w konsekwencji „sprowadzali z drogi” ruch liturgiczny. „Post mortem” Casela ruch ten będzie najpierw określany przez Piusa XII, a potem przez Sobór Watykański II, jako „zbawienne przejście Ducha Świętego”. Zatrzymać Jego działanie lub przeszkodzić temu, w jakikolwiek sposób, zawsze powoduje odwrotny skutek. Drudzy, którzy optowali raczej za kultem „uduchowionym”, gdzie „rytualność celebratywna” przechodzi

w zapomnienie, nie zorientowali się, że oddawali kult nie „uduchawiający”, ani tym mniej ożywiony przez Ducha Świętego.

Wkład Casela, także na tym odcinku, szedł coraz bardziej w kierunku pogłębiania się, po linii działania Ducha Świętego, który prowadzi do sfery tego, co duchowe. Z rozumowania caseliańskiego, w ostatecznej analizie, wypływa duchowość autentycznie chrześcijańska, ponieważ jest ona liturgiczno-misteryjno-sakramentalna. To oznacza możliwość twierdzenia, że istnieje równorzędność duchowości chrześcijańskiej i liturgicznej. I to jest, według mojej oceny, ten najwyższy szczyt, do którego doszedł wkład Casela w dzieło ruchu liturgicznego. Pomógł on mianowicie zrozumieć zasady kierujące duchowością ruchu, który został uznany za właściwy przez Sobór Watykański II. Dórobek Casela został też skonkretyzowany w posoborowej reformie liturgicznej. Pozostaje on jednak w oczekiwaniu na inne owoce, „zesłane” tymczasem na zapomnienie. Mówiąc innymi słowami: duchowość liturgiczna przekracza granice zarówno ruchu liturgicznego, jak też reformy liturgicznej, jest ona bowiem zawsze aktualną.

Jeśli zatem jest prawdą, że wartość i treść sprawowanego misterium sprawia to, że przez *hodie*, przez *hic et nunc* „celebrowane” jest realizowana i uskuteczniiana cała historia Zbawienia, w takim razie tylko duchowość liturgiczno-misteryjna jest zdolna karmić życie wiary, ponieważ to, co się dokonało „pewnego dnia”, i co się urzeczywistnia w *hodie* liturgicznym, przelewa się w „dzień liturgiczny” tj. w życie codzienne.

Byłoby słuszne, żeby znowu rozważyć i przeanalizować pisma Casela, aby uwydatnić w nich, jak „Duch — duchowy — duchowość” jest ziemią-matką, z której wschodzą wszystkie jej szczęśliwe intuicje⁸⁶.

Rzym

KS. ACHILLE M. TRIACCA SDB

Tłumaczenie: ks. J. Janicki

Tłum. przyp. ks. A. Durak SDB

⁸⁶ Tu muszę znowu przypomnieć pracę Krahe, cytowaną w przypisie 5, która otwiera wizję na ważne myśli caseliańskie, hermeneutycznie uzasadnione i mające wielkie znaczenie. Co więcej, mówiąc o „Duchu, duchowym, duchowości”, byłoby interesujące porównać myśl caseliańską z tym, co wypływa z obecnego Mszału Rzymskiego. Zob. A. Moneghetti, „*Oratio spiritualis*”: un cammino di maturita cristiana nella partecipazione all' Eucaristia. Studio metodologico di teologia liturgica sulla eucologia minore del Messale Romano di Paolo VI, w: „*Ephemerides Liturgicae*” (1986) 28—72; 224—269.

O. Burkhard Neunheuser OSB

PROBLEM OBECNOŚCI MISTERIUM W LITURGII W DZIELACH O. CASELA

Opracowanie niniejsze stanowi niewielki wkład w tegoroczne sympozjum krakowskie z okazji 100-lecia urodzin Casela, (w którym niestety nie mogę wziąć udziału osobiście). Opracowanie to kładzie szczególny akcent na słowo „problem”. Słowo to zresztą zostało użyte we francuskim sformułowaniu tematu przedstawionego mi do opracowania. Chciałbym tu więc naświetlić krótko poglądy Casela, ale tylko w ujęciu problemowym. Poglądy te zresztą były powodem wieloletniej kontrowersji na temat „nauki o misterium”¹. Kontrowersja ta miała z pewnością pozytywne znaczenie. Pozwoliła ona bowiem ujrzeć w jaśniejszym świetle słabsze i mniej sprecyzowane punkty myśli Casela, zmusiła Casela do bardziej jednoznacznej odpowiedzi, a tym samym sprawiła, że problematyka ta została nareszcie dopracowana do końca. W tej pewnego rodzaju dyskusji trwającej aż do naszych czasów osiągnęło się również rozjaśnienie interesującej nas tu problematyki. Zacytujemy tu tylko dwa przykłady. J. A. Jungmann w niewielkim dziełku *Messe im Gottesvolk*, stanowiącym jakby retrospektywny rzut oka na pięć wydań swojego monumentalnego dzieła *Missarum Sollemnia*, powiedział trafnie: „... nauka o misterium O. Casela przeszła w międzyczasie przez ogień krytyki. Istotne momenty tej nauki znalazły przyjęcie nie tylko ze strony katolickiej, lecz również zainteresowanie i daleko idącą aprobatę ze strony protestanckiej...”². Drugim przykładem jest księga jubileuszowa, którą wydał L. Lies TJ z okazji 70-lecia urodzin Jana Betza nosząca tytuł *Praesentia Christi*³. Zmarły w 1984 roku Betz poprzez liczne swoje prace wniósł znaczny wkład w wyjaśnienie myśli Casela⁴. Księga ta uka-

¹ Th. Filthart, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre*, Warendorf in Westf. 1947; tłumaczenie francuskie tego dzieła: *La théologie des Mystères. Exposé de la controverse*, Paris, Desclée 1954. — Por. również B. Neunheuser, *Mysteriengegenwart. Ein theologumenon inmitten des Gesprächs*, w: ALW 3/1 (1953) 104—122; także wiele podobnych opracowań w następnych latach w ALW; również tego samego autora, *De praesentia Domini in communitate cultus. Questionis evolutio historica et difficultas specifica*, w: *Acta Congressus internationalis de theologia Concilii Vaticani II, Romae... 1966 celebrati*, ed. A. Schönmetzer, Vaticano 1968, s. 316—329. — Por. również B. Neunheuser, Wstęp do drugiego wydania francuskiego tłumaczenia książki O. Casela, *Le mystère du culte dans le Christianisme*, Paris 1983, s. X—XXV.

² *Messe im Gottesvolk*, Freiburg 1970, s. 17n.

³ *Praesentia Christi. Studien Johannes Betz zu Ehren*, wyd. przez L. Lies, Düsseldorf 1984.

⁴ Przede wszystkim poprzez stworzone przez niego pojęcie „kome-moratywnego uobecnienia”; jego *Bibliographie*: l. c. 523—527.

zuje wyraźnie głęboką aprobatę współczesnej teologii pod adresem problemów poruszanych w nauce Casela⁵.

Aby ukazać rozległość problematyki Casela, należy najpierw zwrócić uwagę na całość jego prac. Pomocą są nam tu dwa szczególnie opracowania; pierwszym jest O. D. Santagada, który w swoim dziele: *Dom Odo Casel. Contributo monografico per una bibliografia generale*⁶ zamieszcza podstawowy zestaw prac Casela. Drugą pozycją stanowiącą cenne uzupełnienie bibliograficzne jest opracowanie A. A. Häusslinga *Bibliographie Odo Casels 1967—1985. Mit einzelnen Nachträgen aus der früheren Jahren*⁷, w którym autor zamieszcza dzieła Casela z wcześniejszych lat twórczości. Tego samego autora jako wydawcy jest również tom skorowidzowy do całej serii „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft” ukazującej się w latach 1921—1941⁸.

Z około 27 tytułów prac Casela wymienimy tu wybiórczo tylko te, w których poruszana tu problematyka ukazana jest najwyraźniej. Rozpocznijmy tu od prac przed początkiem „kontrowersji”. Są to: — *Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie...* (1918), — *Actio in liturgischer Verwendung* (1921), — *Die Liturgie als Mysterienfeier* (1922), — *Mysterium und Martyrium in den römischen Sakramentarien* (1922), — *Zur Idee der liturgischen Festfeier* (1923), — *Mysterium. Gesammelte Arbeiten Laacher Mönche* (1926)⁹.

Wielka „kontrowersja” rozpoczyna się artykułem J. B. Umberga SJ zatytułowanym: *Mysterien — frömmigkeit?*¹⁰. W odpowiedzi na ten artykuł i na następne krytyczne publikacje napisał Casel swoje wielkie prace stanowiące istotny wkład w toczącą się kontrowersję. Były to:

- *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition* (1926),
- *Mysteriengegenwart* (1928 względnie 1929),
- *Zum Worte Sacramentum* (1928 względnie 1929),
- *Das christliche Kultmysterium* (1932),
- *Das christliche Festmysterium* (1941),
- *Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier* (1934 względnie 1938),
- *Glaube, Gnosis und Mysterium...* (1935 względnie 1941)¹¹.

⁵ Należy choćby zwrócić uwagę na L. Lies, 79—100; O. Hagemeyer, 101—117; R. J. Daly, 172—179; B. Neunheuser, 278—292 i wiele innych, zwłaszcza w części III, 311—418 i części IV, 421—521.

⁶ W ALw 10/1 (1967) 7—77; również wydanie oddzielne tego artykułu.

⁷ W ALw 28/1 (1986) 26—42.

⁸ Münster 1982; imponujący tom liczący VI i 692 strony.

⁹ Wszystkie bliższe dane zob. w Santagada, dz. cyt. Nr 6n; 16, 23; 25; 37; 86.

¹⁰ Zob. Santagada, dz. cyt., Nr 312.

¹¹ Bliższe dane zob. Santagada, Nr 87n; 116; 121; 160—167; 255; 240n; 260.

Na podstawie wyżej wymienionych prac spróbujmy teraz ująć krótko naukę Casela o „misterium w kulcie”.

„Chrześcijaństwo nie jest 'religią' czy też 'wyznaniem' we współczesnym ujmowaniu, w sensie systemu mniej lub więcej pod względem dogmatycznym ustalonych prawd, które się przyjmuje i uznaje oraz moralnych nakazów, które się przestrzega albo przynajmniej uznaje. Obie te dziedziny należą oczywiście do chrześcijaństwa... Nie wyczerpują one jednak jego istoty... Św. Paweł ujmuje chrześcijaństwo, 'Ewangelie' jako 'misterium'... Misterium jest dla niego... najpierw działaniem Boga, realizacją odwiecznego planu Bożego w działaniu, które wypływa z wieczności Boga, wypełnia się w czasie i w świecie oraz dąży do celu, którym jest sam przedwieczny Bóg. Misterium to może być wyrażone tylko jednym słowem: 'Chrystus'...”¹². W szerszym rozwinięciu słowa „Misterium Chrystusa” ujmuje Casel całość „Oikonomia”, Boży plan zbawienia człowieka i jego urzeczywistnienie w Chrystusie. „Zbawcze dzieło Chrystusa (stoi) w centrum wiary”¹³. „W centrum religii chrześcijańskiej znajduje się więc Pascha, czyli przejście Syna Bożego do Ojca, który to Syn dla naszego zbawienia przyjął ciało grzechu. Pascha jest ofiarą, w której dokonuje się uświęcenie ofiarowanego: jest ofiarą Boga-Człowieka w śmierci krzyżowej i Jego zmartwychwstaniu do chwały — jest ofiarą Kościoła w posłuszeństwie i w mocy ukrzyżowanego Boga-Człowieka oraz wynikające z niej zjednoczenie z Bogiem i przebóstwienie człowieka”¹⁴.

Ale „te dwie ofiary wpływają na siebie wzajemnie i w gruncie rzeczy stanowią jedno, jako że Kościół, Niewiasta nowego Raju i Oblubienica Chrystusa, działa i składa ofiarę mocą swojego Oblubieńca... Jeszcze nie całkowicie dopełniony Kościół zostaje teraz włączony w Jego ofiarę; na sposób dobrowolnego ofiarowania się Chrystusa, Kościół bierze aktywny udział w Jego ofierze, Jego ofiarę czyni swoją ofiarą i przez niego zostaje podniesiony z tego świata do Boga oraz uwielbiony”¹⁵.

Owo uczestnictwo w ofierze Chrystusa jest przede wszystkim dziełem łaski, której odpowiedzią ze strony człowieka jest wiara. Jednakże decydujące wcielenie-zjednoczenie dokonuje się w misterium kultu. Aby człowiek mocą Bożą mógł przyjąć to dzieło i stać się jego współdziałającą częścią, „na to dał nam Pan misteria kultu, tj. święte czynności, które my spełniamy i które jednocześnie Pan, przez posługę kapłanów Kościoła, w nas dokonuje. Poprzez te święte czynności staje się rzeczą możliwą to, że my ... uczestniczymy w zbawczych czynach Chrystusa”¹⁶.

¹² *Das Christliche Kultmysterium* (1960) (—Chr KM) 25n.

¹³ Tamże, s. 28.

¹⁴ Tamże, s. 29.

¹⁵ Tamże, s. 30.

¹⁶ Tamże, s. 31.

To, co dotychczas zostało powiedziane należy zasadniczo do zwyczajnej nauki naszej teologii o sakramentach świętych. Casel jednak podkreśla ponadto, że to uczestnictwo chrześcijanina w zbawczym dziele Chrystusa możliwe jest dlatego, że to zbawcze dzieło Pana jest obecne w sakramentach czyli w misterium i że obie te rzeczywistości: działanie Chrystusa i nasze uczestnictwo w nim, są ze sobą ściśle powiązane właśnie poprzez słowo *mysterion*, któremu odpowiada tłumaczenie łacińskie *sacramentum*. Widoczna tu analogia do misteriów hellenistycznych była dla Casela z pewnością pewną inspiracją. Analogia ta jednak nie wykraczała poza ramy „służebności” w celu lepszego zrozumienia rzeczywistości chrześcijańskiej. Casel podkreślał to zawsze bardzo wyraźnie!¹⁷ I dlatego w miarę rozwijania się „kontrowersji” analogia ta schodziła coraz bardziej na dalszy plan.

Ważne jest jednak przy tym to, co wynika ze źródeł chrześcijańskich, a mianowicie stwierdzenie, że święte czynności kultu są „czymś pośrednim pomiędzy zewnętrznym obrazem a wewnętrzną rzeczywistością”. Casel twierdzi wyraźnie, że „misterium Chrystusa dokonane w Panu w pełnej, historycznej i fundamentalnej prawdzie, dokonuje się obecnie w nas w formie obrazowej i symbolicznej, ale niosącej — pod zewnętrznymi obrazami — rzeczywistość nowego życia udzielanego nam przez Chrystusa”¹⁸.

Rzeczywistość ta jest „obecnością misterium”. Cała dalsza „kontrowersja” dotyczyła właśnie tej „obecności”. Obszerne przedstawienie tego problemu dał Casel w wyczerpującym artykule o tej samej treści, stanowiącym odpowiedź na bardzo mocną krytykę Umberga¹⁹.

W wyrażeniu „Obecności misterium” chodzi Caselowi o istotne jądro chrześcijańskiej liturgii i jej historycznego rozwoju, tj. o to, że „chrześcijańska liturgia jest rytualnym urzeczywistnieniem zbawczego dzieła Chrystusa w Kościele i przez Kościół. Jest więc ona obecnością Boskich czynów zbawczych Chrystusa pod zasłoną znaków...”²⁰ Czy jest owa obecność sakramentalna?

Odpowiedź podkreśla najpierw, że sakramentalna obecność w żaden sposób nie pomnaża tego, co raz zostało dokonane w historii przez Chrystusa, ale że chodzi tu raczej o uczestnictwo — *hic et nunc* — w jednorazowym, historycznym czynie zbawczym Chrystusa. Znak, który tę rzeczywistość przekazuje jest więc symbolem rzeczywistym, wspomnieniem, które się w tym symbolu wyraża, jest wspomnieniem rzeczywistym, a nie tylko subiektywnym. To wszystko jest oczywiste dla katolickiego

¹⁷ Tamże, s. 51—55 i nasze uwagi na ten temat: 240n.

¹⁸ Tamże, s. 33.

¹⁹ JLv 8 (1928) 145—224.

²⁰ Tamże, s. 145.

teologa, gdy mowa o sakramencie Eucharystii, w której pod postaciami chleba i wina poprzez rzeczywistą przemianę obecne jest sakramentalnie i realnie Ciało i Krew Chrystusa. Obecność Ciała i Krwi Pańskiej w sakramencie nie oznacza oczywiście, że Chrystus ma dwa ciała, lecz że Jego Ciało jest jedno: to, które zostało ukrzyżowane i zmartwychwstało, a teraz będąc po prawicy Ojca, jest obecnie tu i teraz prawdziwie, tyle że w rzeczywistości sakramentu²¹.

W nawiązaniu do tej teologicznej prawdy o substancjalnej, sakramentalnej, ale realnej obecności Chrystusa, mógł z kolei Casel mówić o obecności historycznie wprawdzie minionego czynu zbawczego Chrystusa, ale in signo, pod zasłoną znaku, czynu realnie obecnego, w którym możemy uczestniczyć dla naszego zbawienia.

Dokonuje się to w ofierze Mszy św. w „obiektywnej pamiętce w formie czynu... (jako) realnej — chociaż ukrytej pod symbolami — rzeczywistości. Pamiętkę Pana wyjaśnia bowiem Kościół poprzez Jego śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie. Wynika więc z tego, że nie tylko Chrystus, jak to wyraźnie poświadczają słowa ustanowienia Eucharystii, staje się obecny w sakramentalnym znaku, lecz także staje się obecna Jego śmierć, Jego zmartwychwstanie i wniebowstąpienie. Dzieje się to w sposób tajemniczy. Nie ma przy tym żadnej różnicy między tymi wydarzeniami, jak to jasno wynika z tekstu, lecz na wzór Trójcy świętej stanowią one jeden i ten sam akt”²².

Omawiany dotychczas sens obecności misteryjnej odnosi się przede wszystkim do Eucharystii. Jest ona bowiem realną pamiętką śmierci i zmartwychwstania Chrystusa głoszoną w „dziękczynnej Modlitwie Eucharystycznej”. Jest to zatem obecność Ciała i Krwi Chrystusa, obecność Jego ofiary, obecność całego Jego zbawczego dzieła. Jest to wreszcie obecność, która osiąga swój szczyt w Komunii świętej, w której jak na uczcie spożywamy Ciało i Krew Pańską po to, by upodobnić się do Ciała Chrystusa.

„Obecność misteryjna” Chrystusa daną jest jednak nie tylko w Eucharystii. Dar tej obecności odnajdujemy również we wszystkich sakramentach i innych rytach zwanych sakramentaliami. Widoczny jest on przede wszystkim w chrzcie świętym, w którym wraz z Chrystusem umieramy i zmartwychwstajemy i w którym otrzymujemy Jego Ducha Świętego, chociaż w pełni dar tego Ducha staje się naszym udziałem dopiero w sakramencie bierzmowania. „Obecność misteryjna” stanowi także o wartości sakramentu pojednania i pokuty, bowiem dzięki śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa otrzymujemy odpuszczenie grzechów. To samo odnosi się również do sakramentu namaszczenia chorych, gdyż w nim człowiek jednoczy się z Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym, by odzyskać

²¹ Por. tekst św. Tomasza, cytowany tu przez Casela, tamże, s. 150—153.

²² JLv 6 (1926) 114.

zdrowie, uwolnienie od grzechów i uświęcenie na życie wieczne. W sakramencie kapłaństwa mocą zbawczego dzieła Chrystusa zostajemy powołani do głoszenia zbawienia i sprawowania sakramentów świętych. Mocą tego samego dzieła Chrystusa w sakramencie małżeństwa powołany jest mężczyzna i kobieta dla urzeczywistnienia tego sakramentu, który jest „wielki w Chrystusie i w Kościele”. W innym jeszcze sposób objawia się „obecność misteryjna” przez Słowo głoszenia misterium Chrystusa, w Słowie Pisma świętego oraz zgodnej z Ewangelią homilii kapłana.

Na wszystkich wyliczonych tu drogach następuje nie tylko przekazywanie łaski, daru i owocu zbawczego dzieła Chrystusa (oczywiście również i tego!), lecz także włączanie człowieka w to zbawcze dzieło Pana, które jest obecne w sakramentalnych czynnościach.

Takie pojmowanie misterium kultu jako rzeczywistej pamiątki w sprawowaniu Eucharystii, jako obecności zbawczego dzieła Chrystusa sub signo sacramentali, pod zasłoną znaku sakramentalnego, w całej jego różnorodności, także w różnorodności roku liturgicznego, tj. w świętowaniu Dnia Pańskiego każdego tygodnia, w świętowaniu misterium Paschy, Wcielenia, uroczystości Świętych, którzy w tak bogaty sposób głosili i przeżywali misterium Chrystusa, takie pojmowanie liturgii ukazuje z pewnością prawdziwą jego naturę, naturę sakralnej czynności liturgicznego święta, w którym człowiek współświętując uczestniczy w realnie i sakramentalnie obecnym zbawczym dziele Pana.

Pojęcie „obecności maryjnej” nie jest żadnym wynalazkiem Casela. Jest ono raczej powrotem do nauki Pisma świętego i Ojców Kościoła oraz do teologii św. Tomasza z Akwinu²³.

Teologia Casela ma wielkie znaczenie ekumeniczne. Podkreśla ona bowiem z naciskiem jednorazowość ofiary Chrystusa i Jego zbawczego dzieła, które jest nam przekazywane w realno-sakramentalny sposób jako „obecność misterium” na odpuszczenie naszych grzechów i ku zbawieniu w nadziei na dopełnienie w życiu wiecznym²⁴.

Zdumiewającą rzeczą jest fakt, że nauka Casela — chociaż nie mówi się o tym wcale — miała swój wielki wpływ na postanowienia Soboru Watykańskiego II. Świadectwem tego faktu jest Konstytucja

²³ Por. przede wszystkim wielkie prace: *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition* (JLw 6, 1926, 113—204) i *Mysterien-gegenwart* (JLw 8, 1928, 145—224, a szczególnie s. 149—153 i 163—166 oraz 176—190).

²⁴ Por. doskonałe, protestanckie przedstawienie przez Peter Brunner, *Zur Lehre der im Namen Jesu versammelten Gemeinde*, w: *Leiturgia*, I, 83—364. Por. również katolicką ocenę przez E. Iserloh, *Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck. Ein Beitrag zur vortridentinischen Kontroverstheologie über das Messopfer*, Münster 1950: najwyraźniejszy osąd autora na s. 345.

o liturgii świętej, w której czytamy: „Chrystus... posłał Apostołów... nie tylko po to, aby głosząc Ewangelię wszelkiemu stworzeniu, że Syn Boży swoją śmiercią i zmartwychwstaniem wyrwał nas z mocy szatana i uwolnił od śmierci, lecz także po to, aby ogłaszane dzieło zbawienia sprawowali przez Ofiarę i sakramenty” (KL 6). „Dla urzeczywistnienia tak wielkiego dzieła Chrystus jest zawsze obecny w swoim Kościele, szczególnie w czynnościach liturgicznych. Jest obecny w ofierze Mszy świętej, czy to w osobie odprawiającego, gdyż 'Ten sam, który kiedyś ofiarował się na krzyżu, obecnie ofiaruje się przez posługę kapłanów', czy też zwłaszcza pod postaciami eucharystycznymi. Obecny jest swoją mocą w sakramentach... Jest obecny w swoim słowie... Jest obecny wreszcie, gdy Kościół modli się i śpiewa psalmy...” (KL 1). Na uwagę zasługuje tu także sposób, w jaki instrukcja „Inter Oecumenici” zbiera w jedną całość to, co powiedziano wyżej: „... Vis autem huius actionis pastoralis circa Liturgiā ordinandae in eo posita est ut Mysterium paschale vivendo exprimat, in quo Filius Dei incarnatus, obediens factus usque ad mortem crucis, in resurrectione et ascensione ita exaltatur, ut ipse vitam divinam cum mundo communicet, qua homines mortui peccato et Christo conformati iam non sibi vivant, sed ei qui pro ipsis mortuus est et resurrexit’ (2 Cor 5, 15). Quo fit per fidem et fidei sacramenta... quo paschale Christi mysterium per annum in Ecclesia explicatur”²⁵.

Nie wszystkie jeszcze „problemy” omawianego tu tematu zostały rozwiązane. Pozostaje jeszcze np. do wyjaśnienia spekulatywna i teologiczna strona „obecności misteryjnej”, odróżnienie jej od obecności Ciała i Krwi Chrystusa mocą słów przeistoczenia, różne jej sposoby urzeczywistniania. Wolno nam jednak powiedzieć, że dana jest nam w liturgii eucharystycznej autentyczna „obecność”, mocą której uczestniczymy czynnie w zbawczym dziele Chrystusa, biorąc udział w świętych czynnościach dla kształtowania siebie samych na wzór Chrystusa i osiągnięcia zbawienia, i to już teraz na ziemi, w nadziei na jego wypełnienie w wiecznym Królestwie Chrystusa u Ojca w Duchu Świętym²⁶.

Rzym

O. BURKHARD NEUNHEUSER OSB.

²⁵ *Instructio* z 26. IX. 1964 — Kaczyński, *Enchiridion...* Nr 204; zob. także kontekst, tamże, Nr 202—205.

²⁶ Artykuł z niemieckiego tłumaczył i opracował ks. J. Sroka we współpracy z ks. M. Wolickim. Podkreślenia — autora.

Ks. Stefan Koperek CR

KS. MICHAŁ KORDEL W KONTEKŚCIE POLSKIEGO RUCHU LITURGICZNEGO

Przed 50 laty, w nekrologu zamieszczonym na łamach *Mysterium Christi* pisał o śp. ks. Michale Kordelu ks. Henryk Weryński m. in.: „Zgasł przedwcześnie ten zasłużony pionier ruchu liturgicznego, bo w 44-ym roku życia...

Z Krakowem związały go największe jego umiłowania: książki i liturgia. W starym poklasztornym zakątku stworzył sobie pustelnię, w której 'nazbyt się wydał' w ofierze dla tych dwu miłowań... Niewątpliwie przejdzie jego nazwisko do dziejów pisanych Kościoła katolickiego na ziemi naszej. A przejdzie głównie za to, co zrobił dla ruchu liturgicznego u nas ... Wydarła nam śmierć w śp. ks. Michale pioniera ruchu liturgicznego"¹.

Oto przyszedł czas, by z perspektywy półwiecza spojrzeć jeszcze raz na dorobek, na dzieło tego krakowskiego liturgisty w kontekście różnych, podobnych poczynań na polu liturgii w Polsce okresu międzywojennego i aby zapytać, czy te określenia, wypowiedziane zapewne pod wpływem wzruszenia, zaskoczenia nagłą, niespodziewaną śmiercią ks. Michała Kordela, nie były tylko panegirycznym zwrotem? Czy można mówić o polskim ruchu liturgicznym? Czy ks. Kordel faktycznie był „pionierem” tego ruchu? Czy słusznie czynimy, wspominając go dziś obok tak wybitnego liturgisty, jakim był O. Casel? Czy wreszcie można poprzestać tylko na wspomnieniu?

1. TROSKA I APOSTOLAT LITURGICZNY W POLSCE OKRESU MIĘDZYWOJENNEGO

Faktem jest, że w okresie niepodległości odzyskanej w wyniku pierwszej wojny światowej, zauważa się w naszym Kraju cały szereg podejmowanych różnego typu akcji zmierzających do odrodzenia nauki, teologii, życia religijnego. Organizowano różne zjazdy naukowe, kongresy, w tym też czasie całą Polskę ogarnęła prawdziwa wiosna kongresów eucharystycznych — diecezjalnych i rejonowych, które rozwijały się na gruncie tzw. Akcji Katolickiej.

Jednym z charakterystycznych momentów tego okresu było niewątpliwie budzące się prawie we wszystkich dzielnicach Polski zainteresowanie problematyką liturgiczną. Zjawiają się ludzie odkrywający wartość liturgii, a przede wszystkim Mszy św. w życiu chrześcijańskim. Stąd powstaje swego rodzaju apostołat liturgiczny, wyrażający się przede wszystkim w propagowaniu mszalików i tzw.

¹ MC 7—8 (1936), s. 201—204.

Mszy dialogowanej. Ten apostołat szedł w parze z ożywieniem praktyki częstej Komunii św. w myśl zaleceń św. Piusa X².

Trzeba jednak na początku dodać, że znaczne zainteresowanie liturgiką zauważa się już w Polsce w XIX w., wyrażające się głównie w publikacji różnego typu podręczników liturgicznych. Podjęcie tematyki liturgicznej związane było niewątpliwie z rozwojem nowej dyscypliny teologicznej — teologii pastoralnej. Trzeba zatem tu wspomnieć tych autorów, którzy choć rozpoczęli swą liturgiczną działalność już w ub. stuleciu, ale kontynuowali ją nadal i w okresie międzywojennym. Trudno więc nie wymienić w tym miejscu historyka liturgii, swego rodzaju encyklopedysty, gdy chodzi o zagadnienia liturgii — bpa Antoniego Juliana Nowowiejskiego, ordynariusza płockiego (1858—1941), który już zaznaczył się na polu liturgii pod koniec ubiegłego stulecia³. Jego najbliższym współpracownikiem był ks. Józef Michalak (1875—1941). Był on autorem cenionego podręcznika pt. *Liturgika czyli wykład obrzędów Kościoła katolickiego* (1932).

Liturgiczną problematykę podejmował też abp Piotr Mańkowski (1866—1933)⁴, ks. Antoni Nojszewski (1868—1921), autor podręcznika *Liturgika rzymska*⁵, biblista Władysław Hozakowski (1869—1934), który przełożył z angielskiego i uzupełnił podręcznik A. Fortescue'ego pt. *Dzieje Mszy świętej*⁶.

Wymienieni tu autorzy byli zainteresowani głównie aspektem historycznym, rubrycystycznym liturgii i formacją intelektualno-prawną duchowieństwa, nie zwracali natomiast większej uwagi i troski na czynny udział wiernych w liturgii. Tę troskę podjęło dopiero drugie pokolenie — liturgiści okresu międzywojennego.

A. Środowisko lwowskie

Na szczególną uwagę, gdy chodzi o „pionierów” ożywienia udziału wiernych w liturgii mszальной, zasługuje z pewnością Lwów. To tu działał m. in. ks. Gerard Szmyd (1885—1938), ks. Kazimierz Thullie

² Zawartych przede wszystkim w dekreście o częstej (*Sacra tridentina synodus* z 1905 r.) i wczesnej Komunii św. (*Quam singulari* z 1910 r.).

³ Główne jego dzieło to *Wykład liturgii Kościoła katolickiego*, T. 1, Warszawa 1893—1898; T. 2, Warszawa 1902; T. 3, Płock 1902; T. 4, Płock 1916; T. 5 — rękopis w Bibliotece Diecezjalnej w Płocku. Inne znaczniejsze: *Śpiew liturgiczny, muzyka i chóry Kościoła Katolickiego*, Warszawa 1886; *Ceremoniarz parafialny i jego czynności podczas Mszy św. i w innych obrzędach Kościoła katolickiego*, Warszawa 1889.

⁴ *Po naszymu Pamiętnik liturgisty*, Kraków 1917; *Rozważania na tle Piusowego Motu Proprio z 22 XI 1903 r. Na 25-lecie ogłoszenia Kodeksu Muzyki Kościelnej (1903—1928)*, Tarnów 1928; *Zasady i zboczenia kultu eucharystycznego*, AK T. 21 (1928), s. 417—435; T. 22 (1929), s. 1—19.

⁵ Warszawa 1903, wyd. 2, 1914.

⁶ Pierwsze wydanie pt. *Dzieje Mszy świętej* ukazało się w Poznaniu w 1914 r., kolejne, nowe opracowanie w 1933 r.

(1885—1957), ks. Zygmunt Bielawski (1877—1939), ks. Karol Czesznak (1882—1974), ks. Stanisław Szurek (1885—1964), ks. Władysław Jougan (1885—1942), ks. Stanisław Żukowski, ks. Adam Bogdanowicz (1898—1939), kapłan obrządku ormiańskiego.

Wszyscy wymienieni żyli w tym samym czasie, byli w większości rówieśnikami. Ich działalność związana była ze środowiskiem uniwersyteckim: Bielawski, Czesznak, Szurek, Jougan, Żukowski — to profesorowie na Uniwersytecie Jana Kazimierza. Prawie wszyscy oni byli równocześnie zaangażowani w działalność katechetyczną. Szmyd — był katechetą IV Gimnazjum, Thullie — Gimnazjum Dr Jordana, Bielawski pełnił obowiązki katechety Szkoły Ludowej, Wydziałowej Kolei Państwowych i w Państwowym Seminarium Nauczycielskim; podobnie całkowicie oddanym młodzieży katechetą był Czesznak, pełniąc zarazem funkcję duszpasterza akademickiego. Dał się też on poznać, jako ceniony rekolekcjonista, kaznodzieja i spowiednik; Szurek był, obok innych obowiązków, również katechetą w Rohatyniu i Stryju; Jougan — profesor historii Kościoła na Uniwersytecie, pełnił przez wiele lat funkcję prezesa Związków Katechetów, sam będąc katechetą III Gimnazjum we Lwowie. Wraz z pracą dydaktyczno-wychowawczą łączyli oni zazwyczaj i posługę duszpasterską.

Byli to ludzie wykształceni, specjaliści w różnych dziedzinach teologii, których życiową pasją była liturgia, wprowadzenie zwłaszcza młodzieży, w czynny, świadomy udział w liturgię Mszy św. i życie eucharystyczne. W tym celu redagowali oni różne modlitewniki, mszali i podręczniki liturgiczne. I tak ks. Gerard Szmyd wydał m. in. *Modlitewnik żołnierza polskiego* (1915), *Śpiewnik kościelny z nutami i modlitewnik dla użytku młodzieży szkolnej* (1926), a później, jako proboszcz, opracował *Parafialne nabożeństwo niedzielne i świąteczne z nutami* (1932), przeznaczając je, jak pisał we wstępie, „dla ożywienia naszej sumy niedzielnej i świątecznej przez czynny udział wiernych i ich łączność ściślejszą z kapłanem”. Opublikował też, kilkakrotnie wznawiany, podręcznik pt. *Liturgika katolicka* (1928, 1930, 1934, 1935). Celem ożywienia udziału młodzieży we Mszy św. wydał broszurkę: *Msza św. recytowana. Podręcznik do czynnego uczestnictwa w Najświętszej Ofierze* (1929). Pomyślał i o ministrantach, dając im do rąk dość obszerną książeczkę, bo liczącą 103 strony, zawierającą nie tylko tzw. ministranturę ale i różne przepisy, wskazania oraz tekst Mszy św. w wersji łacińsko-polskiej⁷. Opracował wreszcie jeszcze jeden podręcznik liturgii dla I klasy gimnazjalnej pod znamienym tytułem *Życie chrześcijańskie z Chrystusem w Kościele i liturgii* (1937). Był on wreszcie autorem *Mszatu Rzymskiego*

⁷ Ministrantura zawierająca przepisy liturgiczne dla ministrantów, akolitów i turijerara wraz z tekstem Mszy św. w języku łacińskim i polskim, Lwów 1931.

na niedziele i święta w języku łacińskim i polskim dla użytku wiernych (1935) oraz *Mszалу szkolnego na niedziele i święta w języku łacińskim i polskim dla użytku młodzieży* (1939).

Podobnie zbliżeniu wiernych liturgii mszalnejszy służył *Modlitewnik Liturgiczny* ks. Thulliego, stanowiący właściwie mszalik ubogacony o pewne treści tradycyjnego modlitewnika, a także o nieszpory. Zdawano sobie wówczas dobrze sprawę z budzącego się ruchu liturgicznego na Zachodzie a równocześnie braku jego w naszym Kraju. „Zewsząd podnoszą się — pisał ks. Thullie w tym modlitewniku — żądania liturgii, wszędzie wyczuwa się tęsknotę za pięknem i radością modlitw Kościoła powszechnego. W całym świecie katolickim nastąpił ogólny zwrot ku liturgii. Dusze szukają wewnętrznej łączności z Kościołem. A ta liturgia jest u nas zupełnie nieznaną. Jej piękno — ukryte, jej czar nam niedostępny”. Dlatego ten lwowski katecheta, a od 1933 r. proboszcz w Janowie Lwowskim — dając wiernym do rąk ten swój modlitewnik, który zatytułował „Życie chrześcijanina w obrzędach Kościoła”, pragnął, by wierni mogli „wyczuć tętno (...) życia Kościoła, zrozumieć jego nastroje, uczucia i intencje i — modlić się z nim razem”⁸. Modlitewnik ten opracował w dwóch wersjach: dla młodzieży i dla dorosłych. Obok tekstów liturgicznych zamieścił też ks. Thullie — za wzorem mszałów benedyktyńskich — komentarze liturgiczne.

Podobnie ks. Zygmunt Bielawski, pedagog i katecheta, związany w swej działalności z redakcją „Miesięcznika Katechetycznego i Wychowawczego” (w latach 1921—1926 był jego redaktorem naczelnym) wydał kilka modlitewników, a wśród nich *Mszalik dla dziatwy*, stanowiący podręcznik do prowadzenia tzw. Mszy recytowanej z dziećmi na różnych etapach rozwoju⁹.

W środowisku lwowskim, obok ks. Szmyda wydał również, już z końcem XIX wieku, podręcznik liturgiki ks. Jougan. Podręcznik ten, pt. *Liturgika katolicka do użytku w szkołach średnich, uniwersyteckich, seminariach nauczycielskich i szkołach wydziałowych* był kilkakrotnie wznawiany¹⁰. Lwów miał też swoje pismo o tematyce teologiczno-liturgicznej „Gregoriana”, w którego redakcji pracował m. in. ks. Bogdanowicz (1935—1938).

Tak więc środowisko lwowskie wydało wielu wykształconych, świątliwych kapłanów, profesorów, katechetów, duszpasterzy, których wielką troską było ożywienie uczestnictwa wiernych w liturgii mszalnejszy wraz z częstym ich udziałem w Komunii św., wedle wielokrotnie cytowanych przez nich wskazań Piusa X. „Nader ważną rzeczą jest akcentowanie Komunii świętej jako sakramentu, jednoczącego nas nie tylko z Chrystusem, ale i nas samych jako wiernych między sobą,

⁸ Lwów 1925, s. V.

⁹ Lwów 1929. Cenzorem był ks. S. Szurek.

¹⁰ Lwów 1895, 1899, 1906 i dwukrotnie 1923.

łączność między *Christi Corpus verum* a *Christi Corpus mysticum* i płynącym stąd obowiązkiem czynnej miłości bliźniego: 'abyście się społecznie miłowali' — pisał ks. Czesznak¹¹. Stąd też — w liturgii Eucharystycznej, upatrywali oni źródło odnowy życia chrześcijańskiego i konsolidacji społecznej, na którą szczególnie zwracał uwagę ks. Żukowski, co też stanowiło jedną z głównych idei kongresów eucharystycznych tego czasu¹².

B. Poznań — Gniezno — Pelplin

Problematykę liturgiczną podejmowali również księża związani ze środowiskiem teologicznym Wielkopolski i Pomorza. Tu trzeba wyliczyć wykładawcę teologii dogmatycznej w Seminarium Duchownym w Poznaniu ks. Aleksandra Żychlińskiego (1889—1945), mistrza życia wewnętrznego, który wydał w 1925 r. jeden z pierwszych polskich mszalików pt. *Mszał rzymski w skróceniu*, przeznaczony głównie dla „kształcącej się młodzieży”. Mszałik ten był wielokrotnie wznawiany¹³, ostatni nakład został zniszczony przez okupanta.

Choć z wykształcenia nie był ks. Żychliński liturgistą, doskonale rozumiał jej miejsce w życiu Kościoła. „Liturgia jest — pisał on — arcydziełem Kościoła i arcydziełem Ducha Świętego, żyjącym w Kościele ... Liturgia stanowi samą duszę świętego posłannictwa, jakiego Chrystus zlecił Kościołowi” ... „w dziedzinie prawdy Bożej jest ona mistrzynią ..., w dziedzinie woli jest wychowawczynią, ... w swych rytach sakramentalnych jest nadal doskonałym narzędziem Boga i Chrystusa przy spełnianiu dzieła usprawiedliwienia i przy rozdawaniu łask, ... wreszcie posiada ona Ofiarę, z której rodzi się wszelkie zbawienie. Misja zatem, którą spełnia liturgia jako publiczny kult Kościoła, polega nie tylko na wysławianiu i wzywaniu imienia Pańskiego, lecz i na tem, by w sposób realny i mistyczny działalność Chrystusa prowadzić dalej na ziemi”, stąd wyciągnął wniosek ten poznański teolog i ojciec duchowny — liturgia jest „jedyną autentyczną metodą życia wewnętrznego”¹⁴.

Nieco młodszym, ale współczesnym ks. Żychlińskiemu, oddanym sprawie ożywienia udziału wiernych w liturgii, był ks. Władysław Śpikowski (1897—1980), patrolog. Problematykę liturgiczną podejmował w licznych artykułach, kazaniach, rekolekcjach, wykładach, podając cały szereg komentarzy, objaśnień do Mszy św. Zagadnienie czyn-

¹¹ *Sprawy duszpasterskie*. Wykłady z kursu duszpasterskiego, Lwów 1929, s. 180—193. Przedruk: RBL 1 (1948), s. 227—229; cyt. s. 227.

¹² Por. *Msza święta jako ośrodek życia religijnego*, Lwów. Nakładem Autora, 1930, s. 20—21.

¹³ Poznań 1925, 1928, 1931, 1933, 1935.

¹⁴ Przedmowa do polskiego wydania, w: Dom Gaspar Léfèbvre OSB, *Liturgia*. Jej podstawowe zasady. Apostolat Liturgique, Abbaye de Saint-André, (Bruges 1929), s. 5—8.

nego udziału w liturgii eucharystycznej — to główna teza jego książki wydanej w 1936 roku pt. *Nasz udział we Mszy świętej*.

Z tym środowiskiem związane były jeszcze inne postacie. Przede wszystkim należy tu wymienić ks. Andrzeja Wronkę (1897—1974), wykładowcę w Seminarium w Poznaniu, a później w Gnieźnie. Wykładał liturgikę, publikował szereg artykułów z tej dziedziny, uczestniczył w Międzynarodowym Kongresie Liturgicznym w Antwerpii w 1929 r., wydał książkę pt. *Liturgia na ambonie*¹⁵. Swoją działalność liturgiczną kontynuował, jako biskup, dalej po wojnie, podobnie jak zresztą i ks. Śpikowski. Przypominał on w całej swej działalności, że „liturgia jest życiem Kościoła, i że wszyscy wierni powinni żyć tym samym życiem”¹⁶.

Na polu rozwoju świadomości i życia liturgicznego wśród wiernych ma swoje zasługi również ks. Bronisław Hieronim Gładysz (1892—1943), hymnolog, autor znanej publikacji *Hymny brewiarza rzymskiego oraz patronatu polskiego* (1933). Trzeba tu wspomnieć i ks. Zygmunta Baranowskiego (1884—1966), wykładowcę teologii dogmatycznej, moralnej i pastoralnej w Poznaniu, który wydał podręcznik z liturgiki na klasę czwartą gimnazjum pt. *Służba Boża* (1926).

Na Pomorzu zaś, w diecezji pelplińskiej, na polu działalności liturgicznej zaznaczyli się: homileta ks. Kazimierz Bieszk (1890—1946) i ks. Brunon R. Binnek (1913—1959), prefekt gimnazjalny.

C. Sandomierz

Do pełnego obrazu liturgicznej działalności okresu międzywojennego trzeba tu wskazać jeszcze na dwu księży pochodzących z diecezji sandomierskiej, mianowicie na ks. Stefana Świetlickiego (1889—1965) i ks. Henryka Nowackiego (1891—1967). Oni to przygotowali do druku w Polsce benedyktyński Mszał Gaspara Lefebvre'a: *Mszal Rzymski z dodaniem nabożeństw nieszpornych* (1931), który przełożyły na język polski siostry niepokalanki; obaj też przybliżyli społeczeństwu polskiemu głośne dzieło Prospera Guérangera *Rok liturgiczny*, z którego zdążyli jedynie wydać sześć tomów¹⁷. Świetlicki też, w oparciu o powyższe dzieło, wydał *Modlitewnik dla praktykujących katolików*, pt. *Weź mnie z sobą na Mszę świętą*¹⁸, oraz przełożył na język polski i wydał *Mały katechizm liturgiczny*, dziełko Dutilleita i Vogourela, stanowiące rodzaj małej encyklopedii liturgicznej. Nowacki nadto, oddany propagator chorału gregoriańskiego,

¹⁵ Poznań 1933.

¹⁶ *Kazania liturgiczne*, MC 2 (1931—1932), s. 87.

¹⁷ W Sandomierzu ukazały się następujące tomy: *Adwent* (1927), *Okres Bożego Narodzenia Cz. 1* (1928), *Cz. 2* (1929), *Okres Siedemdziesiątnicy czyli Przedpościa* (1931), w Łomży zaś: *Okres Wielkiego Postu* (1933) i *Wielki Tydzień* (1935).

¹⁸ Sandomierz 1928, Łomża 1935.

z którym zapoznał się m. in. w Solesmes, założył Towarzystwo Muzyki Liturgicznej (zatwierdzone w 1927 r.), które wydawało czasopismo „Hosanna”, wychodzące najpierw w Tarnowie, a potem w Warszawie.

C. Warszawa — Lublin

Jako liturgista znany był w tym okresie i ceniony ks. Władysław Emil Kornilowicz (1884—1946). Głównie był on związany z Seminarium Warszawskim, Zgromadzeniem Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża i Katolickim Uniwersytetem w Lublinie. Wykładał liturgikę w warszawskim Seminarium Duchownym, a w latach 1922—1930 pełnił funkcję dyrektora konwiktu, wykładał liturgikę i etykę na KUL-u. Od 1930 r. osiedlił się w Laskach, i tu może w szczególny sposób poświęcił się duszpasterstwu liturgicznemu.

Kontynuatorem jego dzieła po wojnie był lwowski kapłan — ks. Aleksy Fedorowicz (1914—1965), który w 1945 r. na zaproszenie ks. Kornilowicza, kierownika duchowego Dzieła Niewidomych w Laskach i Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża — przeniósł się na stałe do Lasek.

D. Śląsk Cieszyński

W okresie międzywojennym na Śląsku Cieszyńskim rozwijał swą działalność ks. Rudolf Tomanek (1879—1941), który przez długie lata swego życia był oddanym katechetą młodzieży cieszyńskiej. I z myślą o tej młodzieży wydał kilka modlitewników, a także opublikował książeczki do nabożeństwa dla żołnierzy, dla chorych. Podejmował tematy związane z liturgią roku kościelnego na łamach różnych pism kościelnych i wreszcie przygotował i zebrał materiał do wydania mszału dla wiernych, który wydany został w Katowicach, niestety dopiero po jego tragicznej śmierci w Dachau, jako *Mszał na niedziele i święta* (1947), *Mszalik niedzielny i świąteczny* (1948) i *Mszał* (1947).

E. Wkład wspólnot zakonnych

W tej międzywojennej działalności liturgicznej głównymi propagatorami liturgicznego apostołatu byli, jak łatwo zauważyć, w głównej mierze księża diecezjalni. Ale było też kilka znamienitych prób działalności zmierzającej do uaktywnienia udziału wiernych w liturgii, przede wszystkim we Mszy św., i w środowiskach zakonnych. I tak np. Chrystusowcy wydali w Potulicach, z myślą o udziale dzieci we Mszy św., *Modlitewnik liturgiczny* (1935) i *Mszalik obrazkowy* (1939); problematykę liturgiczną podejmowała w tym okresie również s. Barbara Żulińska, zmartwychwstanka (1881—1962). Przede wszystkim trzeba tu podkreślić ogromny wkład w apostołat liturgiczny sióstr niepokalanek z s. Renatą Fudakowską († 1956) na czele, zaliczaną „do

zasłużonego zastępu inicjatorów”¹⁹ ruchu liturgicznego w Polsce. Nazwisko jej było znane w polskich i zagranicznych biuletynach liturgicznych. Do najbardziej znanych jej pozycji książkowych należą *Liturgia a sztuka* (1934) i *Sentire cum Ecclesia* (1936). Na szczególnie podkreślenie zasługuje tu wkład jezuitów, szczególnie chodzi o aktywizację uczestnictwa we Mszy św., a zwłaszcza częstego przystępowania do Komunii św. Tu trzeba wspomnieć choćby O. Józefa Andrasza (1891—1963), O. Józefa Boka (1886—1952). Także zbliżeniu liturgii wiernym przysłużył się O. Tadeusz Karyłowski (1882—1945) — wybitny znawca i tłumacz hymnów liturgicznych.

Pod sam koniec omawianego okresu, bo w lipcu 1939 roku powrócili benedyktyni do historycznego opactwa w Tyńcu pod przewodnictwem O. Karola van Oosta, który zainicjował ponownie liturgiczną działalność czcigodnego zakonu św. Benedykta na ziemi polskiej.

Ten naszkicowany dotąd obraz liturgicznej działalności rozwijającej się w Polsce okresu międzywojennego, z pominięciem na razie środowiska krakowskiego, można scharakteryzować w kilku punktach:

a) Przede wszystkim trzeba absolutnie stwierdzić fakt, że był to wyjątkowy okres, gdy w Polsce równocześnie występuje co najmniej kilkudziesięciu specjalistów różnych dyscyplin teologicznych, wykształconych, którzy z pasją i ogromną gorliwością podejmują problematykę liturgiczną z wyboru, z zamiłowania, ze zrozumienia i są nie tylko teoretykami, ale i duszpasterzami. Swą wiedzę, swe zrozumienie dla misterium liturgii, wcielają w duszpasterski czyn.

b) Działalność liturgiczna tego okresu w większości wypadków była związana z ruchem katechetycznym, z działalnością katechetyczno-wychowawczą wśród młodzieży. Zasięg działalności poszczególnych pionierów odnowy liturgicznej był w dużej mierze zawężony do środowiska danego miasta, głównie rozwijał się w kręgu młodzieży gimnazjalnej i studenckiej.

c) Działalność ta była indywidualna, nie zorganizowana, stanowiła dzieło poszczególnych, żarliwych księży diecezjalnych. Stąd i pewna dramatyczność tego działania, polegająca na braku jakiegś instytucji kontynuującej ich dzieło. Dlatego też bardziej odpowiednie byłoby tu mówić o rodzaju apostołatu liturgicznego niż o ruchu liturgicznym, przez który rozumieć by należało pewne formy trwałe i zorganizowane tej akcji liturgicznej.

d) Głównymi formami tego apostołatu było wydawanie mszalików i organizowanie tzw. Mszy dialogowanych, które nb. przyjmowały różne formy.

e) Źródłem tego uwarżliwienia na problematykę liturgiczną upatrywać należy głównie w kontakcie z zachodnim ruchem liturgicznym,

¹⁹ O. Karol van Oost OSB, Przedmowa do pierwszego wydania, w: S. Maria Renata od Chrystusa Niepokalanka, *Vivere cum Ecclesia*. Rozważania liturgiczne, Kraków 1958, t. 1, s. 17.

z jego przedstawicielami. Z ich działalnością większość polskich apostołów życia liturgicznego zetknęła się podczas swych studiów teologicznych za granicą (np. Thullie, Czesznak studiowali w Innsbrucku; Żychliński, Świetlicki, Nowacki w Rzymie; Bieszk we Fryburgu, Śpikowski w Strassburgu). Wszyscy oni przecież studiowali, a następnie podejmowali swe prace dydaktyczno-duszpasterskie w Kraju współcześnie z rozwijającą się w całej pełni działalnością znanych już wtedy liturgistów tej miary co O. Casel, L. Beauduin, P. Parsch, R. Guardini i inni.

Czerpiąc te liturgiczne inspiracje z Zachodu, umieli — a to stanowi ich wielką zasługę — te pionierskie wówczas myśli i duszpasterskie rozwiązania przenieść na grunt polski w sposób niesłychanie żarliwy ale i umiarkowany, pokonując niejedną trudność piętrzącą się na drodze prowadzącej do czynnego, zaangażowanego udziału wiernych w liturgii Kościoła, zwłaszcza Mszy św. i Komunii św. w ramach liturgii mszalnej. Troska o ten czynny udział stanowiła też główny punkt ich liturgicznego apostolatu.

2. ŚRODOWISKO KRAKOWSKIE — KS. JAN KORZONKIEWICZ I KS. MICHAŁ KORDEL

W tym samym czasie, gdy w różnych rejonach Polski w spontaniczny sposób podejmowali swą działalność liturgiczną ci wszyscy tu wspomnieni, których coraz częściej nazywa się pionierami polskiego ruchu liturgicznego, również w środowisku krakowskim żyli i działali dwaj księża, zespoleni więzami wzajemnego szacunku, przyjaźni i umiłowania liturgii — ks. Jan Korzonkiewicz, biblista z wykształcenia i jego uczeń ks. Michał Kordel, który doczekał się już swej obszernej i wyczerpującej monografii, opracowanej przez ks. J. Srokę z Przemysła i wydanej w języku francuskim²⁰, stąd ci dwaj krakowscy liturgiści są znani dziś i na Zachodzie. Oprócz tego ks. Kordelowi zostało poświęconych kilka znaczących artykułów²¹, stąd wystarczy, że tu przypomni się tylko zasadnicze momenty jego życia i działalności.

Urodził się w 1892 roku w Sidzinie, a więc o 6 lat później od O. Casela. Studia teologiczne odbył na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Święcenia przyjął z rąk ks. bpa Adama Stefana Sapiehy w 1918 roku. Był wikariuszem w Zatorze, Białej, Łodygowicach. W latach 1921—1925 pełnił obowiązki wikariusza i prefekta szkół podstawowych im. dr Jordana i ks. P. Skargi w Krakowie. Od 1922 r. katechizował w Żeńskim Seminarium Nauczyciel-

²⁰ *L'Apport l'abbé Michel Kordel au mouvement liturgique polonais*, Roma 1973. Szkoda, że do tej pory nie wydano tej pracy w j. polskim.

²¹ Por. ks. W. Świerżawski, *Pro Cuius amore*, Wrocław 1984, ks. Michał Kordel, s. 167.

skim SS. Córek Bożej Miłości na Pędzichowie. W tym też roku bronił doktoratu na Wydziale Teologicznym na podstawie rozprawy: „Św. Paweł o Starym Testamencie”. W roku akademickim 1925/1926 studiował w Rzymie w Instytucie Orientalnym. Rozpoczął też wówczas swoje studium i poszukiwania na temat dziejów katechumenatu. Od 1927 roku aż do śmierci był starszym asystentem na Wydziale Teologicznym i opiekował się jego biblioteką. Wykładał też liturgikę na Wyższych Kursach Katechetycznych przy klasztorze SS. Urszulanek w Krakowie. W 1928 r. założył razem z ks. Korzonkiewiczem w Krakowie Towarzystwo Miłośników Liturgii pod wezwaniem św. Grzegorza.

W 1925 r. wydrukował swą rozprawę habilitacyjną — *Liturgia Mozarabska (Hiszpańsko-Wizygocka) w dziele 'De ecclesiasticis officiis' św. Izydora z Sewilli. Studium historyczno-liturgiczne*. Praca ta była wówczas właściwie jedyną tego typu w światowej literaturze teologicznej²². Zmarł nagle w Sidzinie, w dniu 20. VII. 1936 roku.

Swą działalność publicystyczną rozpoczął w 1918 roku na łamach seminaryjnego pisma „Tempus liberum”, którą prowadził do końca, przez 18 lat, drukując ponad dwieście tytułów różnego formatu, od drobnych artykułów po kilka pozycji książkowych, w tym mszały dla wiernych *Msza niedzielny i świąteczny* (Kraków 1935) i *Msza Rzymski w polskim przekładzie — na wszystkie niedziele, święta i dni całego roku kościelnego* (Kraków 1936).

Najbardziej znaczącym dziełem jego całej działalności było przede wszystkim założenie i redagowanie czasopisma liturgicznego „Mysterium Christi”. To przez to pismo przede wszystkim ks. M. Kordel położył podwaliny pod polski ruch liturgiczny. I dlatego nieco więcej uwagi należy się tej sprawie.

Założenie polskiego pisma liturgicznego stanowiło głęboką troskę ks. Jana Korzonkiewicza. Pod koniec 1924 roku ks. Korzonkiewicz miał już plan założenia osobnego organu liturgicznego. O tym też pisał w listach do ks. Kordela w okresie, gdy on przebywał w Rzymie. Myśl dojrzewała. W 1927 r. Karol van Oost w jednym z artykułów „Ateneum Kapłańskiego” nawoływał, „by zwolennicy odrodzenia liturgicznego zjednoczyli swe siły i poczynania”²³. Powoli zaczął zawiązywać się komitet redakcyjny. W dniu 6. III. 1929 roku, wieczorem, na Wawelu zebrano się trzech ludzi u ks. Korzonkiewicza: O. Karol van Oost, p. Marian Bartynowski i ks. Kordel, choć miało ich być wielu, z całej Polski. Wtedy to ks. Korzonkiewicz powiedział do ks. Kordela: „Książd będzie redaktorem”²⁴.

I tak oto ks. Kordel — redaktor — już w 1929 r. wydał na Adwent

²² Por. Ks. J. Sroka, dz. cyt., s. 121.

²³ Ks. Jan Korzonkiewicz, *Życie i działalność*, red. ks. M. Kordel, Kraków 1934, s. 102.

²⁴ Tamże.

pierwszy numer polskiego, liturgicznego czasopisma „Mysterium Christi”, tytuł nb. zaproponowany przez ks. Korzonkiewicza²⁵. Redaktorem i organizatorem całego wydawnictwa był on do roku 1936, w którym pismo przeszło w ręce „Akcji Katolickiej”, po czym nastąpiła nagle śmierć założyciela i pierwszego redaktora. Pismo ukazywało się do wybuchu drugiej wojny światowej, tj. do 1939 roku.

Jaką rolę, jakie znaczenie miało to pismo w kontekście wyżej nakreślonej liturgicznej działalności wielu innych apostołów liturgii w naszym kraju? Właśnie poprzez to pismo liturgiczne, w głównej mierze, ks. M. Kordel położył podwaliny polskiego ruchu liturgicznego. Stanowiło ono bowiem formę pewnej organizacji, jednoczącej polskich liturgistów, a także kontaktującą ich z ówczesną działalnością liturgiczną na świecie. Przecierało następnie to pismo szlaki, torowało drogę do szerokich kręgów odbiorców, przezwyciężając różne trudności i wreszcie pismo to podjęło na swoich łamach sprawę szerokiego wachlarza problematyki liturgicznej, poczynając od liturgicznej formacji duchowieństwa poprzez przekaz pogłębianej teologii liturgii, duchowości i duszpasterstwa liturgicznego.

A. Pismo to stało się zasadniczą formą zorganizowanej akcji liturgicznej na terenie Polski. „Wiadomo powszechnie — pisał ks. Kordel — jak wielkie korzyści w dziedzinie odrodzenia życia religijnego sprowadził ruch liturgiczny w krajach Zachodniej Europy. Potrzeba, aby i Polska wedle możliwości przystąpiła także do akcji liturgicznej”²⁶. Właśnie Polska przystąpiła do tego ruchu, wydając własne pismo „Mysterium Christi”. Spotkało się ono ze słowami uznania ze strony episkopatu Polski. Oto jedna z wypowiedzi abpa Nowowiejskiego: „Z prawdziwą radością witam pierwszy numer 'Mysterium Christi'. Treść bogata, znane imiona pisarzy, wszystko to daje pewność, iż 'Mysterium Christi' spełni swe przeznaczenie i rzetelnie się przysłuży do ożywienia u nas ruchu liturgicznego w prawdziwie katolickim rozumieniu tego słowa”²⁷. Z miłą akceptacją spotykało się to pismo na łamach i zagranicznych pism liturgicznych, jak „Rivista Liturgica” czy „Les Questions Liturgiques et Paroissiales”. Wyrazy szczerych gratulacji dla redaktora nadeszły i z opactwa św. Andrzeja, od O. G. Lefebvre'a OSB²⁸.

„Mysterium Christi” od samego początku stało się pismem, organizującym polskich liturgistów. Działalność indywidualna, osobista wielu zarliwych apostołów liturgii odnalazła w tym czasopiśmie swój organ, ośrodek, na którym mogli zabierać głos. I stąd odnajdujemy na jego łamach artykuły, obok ks. Kordela i ks. Korzonkiewicza,

²⁵ Tamże, s. 103.

²⁶ Ulotka dołączona do pierwszego numeru MC z datą 22 XI 1929, zapraszająca do prenumeraty pisma, „a tem samem do wsparcia akcji liturgicznej w Polsce”.

²⁷ MC 2 (1930), s. 1.

²⁸ Por. MC 3 (1930), s. 1 i 4 (1930), s. 1—2.

takich autorów oddanych sprawie liturgii, jak ks. A. Wronki z Gniezna, W. Śpikowskiego z Poznania, S. Renaty Fudakowskiej niepokalanki, ks. R. Tomanka z Cieszyna, arbp. P. Mańkowskiego, ks. J. Michalaka z Płocka, O. Burzaka TJ z Lublina, O. Jacka Woronieckiego OP, O. Karola van Oosta, późniejszego pierwszego przeora w Tyńcu; ks. Ferdynanda Machaya, duszpasterza i społecznika, ks. ks. K. Bieszka, R. Binnka i wielu innych.

Pismo też informowało o działalności liturgicznej w innych rejonach Polski, o publikacjach liturgicznych księży: Sznurka, Szmyda, Nowackiego, Świetlickiego i innych, o nowych mszałach i mszalikach, o różnych formach organizowania ruchu liturgicznego, jak dni liturgiczne czy rekolekcje liturgiczne, o referatach, wystawach, o działalności kół liturgicznych. Redaktor bacznie śledził, co na temat liturgii wypowiedziane zostało w synodach i w listach pasterskich.

B. *Mysterium Christi* stanowiło też swego rodzaju pomost między ruchem liturgicznym na Zachodzie a ruchem liturgicznym w naszym kraju.

Pismo informowało o przeróżnych formach działalności liturgicznej nie tylko z terenu Europy, ale z całego omal świata. Można było się dowiedzieć co się dzieje na polu liturgii nie tylko w Niemczech, Francji, Holandii, Szwecji, Austrii, we Włoszech, ale i w Stanach Zjednoczonych, Kanadzie, w Australii, Afryce, Indiach, Japonii czy Korei. Systematycznie relacjonowało o problematyce podejmowanej przez główne zachodnie pisma liturgiczne, jak „*Rivista Liturgica*”, „*Revue Liturgiques et Monastiques*”, „*Bibel und Liturgie*”, „*Orate Fratres*”, „*Liturgische Zeitschrift*”, „*Ephemerides Liturgicae*”.

To z „*Mysterium Christi*” dowiadywano się o działalności liturgicznej w Beuron, Seckau, w Klosterneuburg czy w Maria-Laach. Z O. Caselem ks. Korzonkiewicz korespondował osobiście, zaś ks. M. Kordel prezentował polskiemu czytelnikowi jego *Das christliche Kultmysterium*. „Książka tak napisana — stwierdzał krakowski liturgista — że trudno ją tu streścić, każde zdanie jest praegnans w swych twierdzeniach i wywodach ... Czem jest liturgia, a czem nie, mówi O. Casel; jakie jej formy i treści, jak są nastawieni prawdziwi liturgiści w stronę Boga, co nam daje kult Kościoła, to główna i naczelna myśl wywodów Szan. Autora. Kościół, Ciało Mistyczne Chrystusa, gmina chrześcijańska z papieżem, biskupem, proboszczem na czele, obiektywizm liturgii, umiar, społeczny charakter, to terminy wyjaśnione i uzasadnione z punktu widzenia teorii sakramentalnej. Jeżeli X Dr P. Parsch tak owocną rozwinął działalność w dziedzinie apostołstwa liturgicznego, to dzięki tylko zrozumieniu i przejęciu się teorią misteryjną”²⁹.

Na łamach też *Mysterium Christi* zamieszczona była szeroka dyskusja na temat istoty Mszy św. św. w której omawiano tę właśnie

²⁹ MC 1 (1932—1933), s. 28—29.

mysteryjną teorię liturgii³⁰. Drukowano również artykuły i zagranicznych liturgistów, jak np. P. Parscha, P. A. Schallera z Klosterneuburg, kard. Ildefonsa Schustera OSB, Pawła Vooght OSB, O. Casela OSB³¹, O. Alberta Hammenstede OSB, przeora opactwa w Maria-Laach, Józefa Krafę z Ołomuńca i innych.

C. Pismo to torowało drogę głębszemu zrozumieniu liturgii i jej umiłowaniu. Pragnął ks. Kordel, by ono docierało do zakładów teologicznych, do rąk księży i inteligencji. Stąd dawał różnego rodzaju zniżki, co zresztą drogo to później go kosztowało.

Ale ks. Kordel nie był ekonomistą, nie liczył na zyski, on był przede wszystkim żarliwym apostołem liturgii. „Mysterium Christi” docierało więc do całego szeregu seminariów duchownych — poza Krakowskim Seminarium, do Śląskiego, do Seminarium w Gnieźnie, Pelplinie, Łomży, Wilnie, Pińsku. a nawet do Seminarium w Stanach Zjednoczonych — w Orchard Lake. Docierało więc to pismo do alumnów jak też i do duchowieństwa parafialnego i zakonnego. Toteż kardynał August Hlond, prymas Polski, mógł pisać, iż „Mysterium Christi stało się moralnym ośrodkiem akcji i literatury liturgicznej w Polsce ... Już się zaznacza jego wpływ na duchowieństwo, na klasztory, na szkoły i parafie ... staje się czynnikiem chrześcijańskiego odrodzenia narodu”³². Niemniej, nie było wszystko takie proste. W pobożności wiernych, a także w duchowości kapłańskiej, liturgia nie zajmowała właściwego miejsca. Panowało rubrycystyczne, drugorzędne traktowanie liturgii, dominowała pobożność indywidualistyczna. Ruch liturgiczny w Polsce musiał torować sobie drogę, podobnie jak na Zachodzie.

I tu trzeba było przekonywać o słuszności czynnego udziału wiernych w liturgii Mszy św., o udzielaniu Komunii w czasie Mszy św., zachęcać do wykonywania właściwych i odpowiednich śpiewów w czasie Mszy św. Trzeba było ukazywać istotny związek liturgii z życiem wewnętrznym, stąd propagowano tzw. rekolekcje liturgiczne.

Ale oto znamienity fakt ilustrujący te problemy. W jednym z zachowanych listów z dnia 20. XI. 1928 roku, pisał ks. Kordel od swego kolegi — ks. Stanisława Czartoryskiego, w którym m. in. informował go, że zakłada Towarzystwo Miłośników Liturgii pod wezwaniem św. Benedykta. „Członków mam na razie 12 — pisał. Trzeba raz ruszyć z miejsca, stopić lody i wywołać ducha św. Grzegorza i Benedykta”. A dalej zwierzał się: „Trudności są bardzo wielkie, najwięcej ze strony księży”. A jako ilustrację, przekazał mu w liście wiadomość: „O. J. Woroniecki dawał rekolekcje w Seminarium duchownym krakowskim, przytem codziennie śpiewano Missam de Angelis, a wie-

³⁰ Por. dyskusję ks. M. Morawskiego TJ z ks. A. Bogdanowiczem: MC 1 (1930), s. 20—33, 3 (1931), s. 123—131, 4 (1931), s. 174—185.

³¹ *Liturgiczne znaczenie świąt*, MC 8 (1937), s. 261—268.

³² MC 1 (1903), s. 1.

czorem *Vesperas de Sanctissimo*. Klerykom podobało się bardzo, ale nie brakło złych duchów, którzy narzekali, że asceza uciekła ze Seminarium. Walka się zaczyna między liturgistami a zwolennikami pobożności ignacjańskiej⁸³. Ta trudność była, można rzec, typowa dla całego ruchu liturgicznego. Obawiano się go, widziano w nim przeszkodę na drodze do doskonałości, wroga różnych metod i szkół propagowanych przez poszczególne zakony czy w ogóle tradycyjną pobożność, sprowadzającą się do różnych, prywatnych praktyk religijnych. Z tymi więc problemami nie tylko musieli się zetknąć krakowscy pionierzy ruchu liturgicznego, ale też podjąć proces szerokiej formacji teologicznej, ukazując liturgię nie tylko w sferze obrzędów, ale w relacji Chrystusa i Kościoła.

Była chyba jeszcze jedna trudność, jakby jakieś nieporozumienie. Chodzi o Akcję Katolicką, która miała wszelkie odgórne poparcie, błogosławieństwo i była właściwie zorganizowaną instytucją, która nie dość rozumiała sens jakiejś innej akcji, akcji liturgicznej. Właśnie te sprawy podejmują wielokrotnie i ks. Korzonkiewicz i ks. Kordel, którzy wciąż wykazują, że nie ma, nie powinno być żadnych antagonizmów między tymi dwiema akcjami, owszem, dobrze rozumiana Akcja Katolicka winna być na wskroś liturgiczną. Ks. Korzonkiewicz w tym celu „przełożył i uwagami opatrzył” artykuł prof. Karola Mutha, wydając go w formie broszury, pt. *Mysli człowieka świeckiego o Akcji Katolickiej* (1929). Przy czym w swoim wprowadzeniu ks. Korzonkiewicz wskazuje, że Akcja Katolicka nie jest jeszcze do końca jasno skryształizowanym działaniem. „Na pytanie, co to właściwie jest 'Akcja Katolicka' i do czego dąży, wciąż jeszcze nie mamy odpowiedzi takiej, żebyśmy z nią mogli sobie poradzić w praktyce, jak należy. Dowodem tego jest fakt, że nie tylko nie ustaje dyskusja na ten temat, lecz nawet rośnie liczba rozpraw i artykułów, a w usiłowaniach wprowadzenia Akcji Katolickiej w życie, panuje dość duża rozbieżność metod i środków”⁸⁴. Obawiał się ks. Kordel, by ta akcja nie polegała tylko na zjazdach, manifestacjach, organizacji, stowarzyszeniach itp. „W środku Akcji Katolickiej — pisał — trzeba ołtarz postawić, ołtarz ofiarny, Chrystus ma być naprawdę alfą i omegą wszystkich poczynań w parafii”⁸⁵.

Niestety, gdy przyszły trudności finansowe dla redaktora „*Mysterium Christi*”, nie na wiele zdały się piękne, polecające słowa, brakło konkretnego poparcia od tych, od których należało się go spodziewać. Ks. Kordel wciąż apelował do prenumeratorów, upominał się o zapłacenie zaległych opłat i w końcu pismo ruchu liturgicznego stało się organem Akcji Katolickiej, redakcję przejął ks. J. Bross, a następnie

⁸³ Archiwum Instytutu Liturgicznego w Krakowie.

⁸⁴ S. 5.

⁸⁵ MC 6—7 (1931—1932), s. 266.

ks. Bieszk, wydawcą zaś został Naczelny Instytut Akcji Katolickiej. Było to właśnie 50 lat temu.

Dzieło życia, dzieło pionierskie ks. Kordela, przeszło w cudze ręce — właściwie — z braku zrozumienia. Do tego jeszcze zmarł wcześniej ks. Korzonkiewicz, a tym samym ks. Kordelowi brakło oddanego współpracownika.

D. Mimo napotykaných trudności, nie ustawał ks. Kordel w scallaniu polskiego ruchu liturgicznego. Pragnął on bardzo stworzyć zespół liturgistów, w tym celu założył Towarzystwo Miłośników Liturgii i temu też służyć miało założone przez niego pismo liturgiczne. To wspólne dzieło miało — w myśl Kordela — służyć liturgicznej formacji duchowieństwa, zaczynając od alumnów w Seminariach, służyć następnie liturgicznej formacji parafii, społeczeństwa. Tak też widział sens akcji liturgicznej ks. Korzonkiewicz. Pisał on: „Ruch liturgiczny służy sprawie prawdy i ładu, by jednak rzeczy nie przenoszono nad drugie, lecz zostawiono im miejsce, które się im należy. Błogie skutki odrodzenia liturgicznego przyjdą, ale do tego celu trzeba zdążyć powoli, stopniowo, in omni patientia et doctrina, bo droga daleka jest i uciążliwa, a wiedzie ona poprzez uświadczenie i wychowanie liturgiczne”³⁶.

To uświadczenie i wychowanie liturgiczne zacząć należy — był słusznie o tym przekonany ks. Kordel — od Seminarium. „Jeżeli u góry będzie prawdziwie i trzeźwo rozumiany ruch liturgiczny, to — lud, pisał on, bez wielkich oporów pójdzie za nim”³⁷. Ta liturgiczna formacja, którą prezentowało „Mysterium Christi” szła w kilku kierunkach.

Przede wszystkim zależało ks. Kordelowi na świadomym, czynnym udziale we Mszy św. „Ruch liturgiczny między innymi dążeniami, to jedno ma na pierwszym miejscu, aby wierni jak najszerzej i czynny udział brali we Mszy św.”³⁸. Przywrócenie świadomego współdziałania wiernych w ofierze — stawał on jako pierwsze i fundamentalne założenie³⁹. W tym celu opracował dwie wersje Mszału dla wiernych, propagował też tzw. Msze dialogowane. Nie uważał tej formy za idealną, raczej za półśrodek, „który służy tylko do zrozumienia i czytania się w teksty mszalne”⁴⁰.

Problem zatem Mszy św., komentarze i objaśnienie jej obrzędów stanowią jeden z głównych wątków tematycznych omawianego pisma. Przy tym trzeba zaznaczyć, że ks. Kordel nie postulował wprowadzenia języka ojczystego do liturgii. Uważał, że raczej wiernych należy uczynić „dwujęzycznymi”, tzn. dać im teksty mszalne w wer-

³⁶ MC ? (1930), s. 7.

³⁷ *Na marginesie obrad sekcji liturgicznej* MC 5 (1931), s. 232.

³⁸ MC 2 (1929), s. 18.

³⁹ Por. *Mszał Rzymski w polskim przekładzie*, Kraków 1936, s. 30.

⁴⁰ *Msza św. recytowana*, MC 2 (1929), s. 21.

sji łacińsko-polskiej. Choć zapewne brał taką możliwość pod uwagę, to jednak uważał, że „śpieszyć się i nalegać na Władzę duchowną nie wypada. Kościół ma czas, wszystko rozpatruje powoli, sub specie aeternitatis. A naprawdę bardzo są wątpliwe korzyści, które sobie z tych zmian w liturgii obiecujemy ... Nie śpieszymy się więc z unarodawianiem tekstów liturgicznych, bo nie wiadomo, czy przyszłe pokolenie nie musiałoby tego żałować. Raczej spełniamy wszystkie obrzędy poważnie, nabożnie, tłumaczymy je ludziom, jak tego wymaga Sobór Trydencki ..., a będzie większa korzyść dla wiernych niż z odmańniania modlitw po polsku wprawdzie ale może niedbale i z roz-targnieniem”⁴¹.

Drugi kierunek liturgicznego wtajemniczenia stanowi liturgia godzin. Prawie w każdym numerze „Mysterium Christi” znajdują się komentarze do psalmów i hymnów brewiarzowych, najczęściej ks. Korzonkiewicza i ks. Br. Gładysza — poznańskiego hymnologa. Ks. Kordel pragnął, by w następnym etapie dać wiernym, a szczególnie młodzieży do rąk podręcznik zawierający przynajmniej nieszpory i kompletę. To zresztą zamierzał sam przygotować. Trzeba tu podkreślić, że obok liturgii jego drugą pasją musiało być Pismo św., skoro biblijny temat obrał sobie jako tezę doktorską. Na temat studium Pisma św. miał też wykład inauguracyjny, w którym odbija się głębokie jego umiłowanie Biblii⁴².

Kolejnym tematem podejmowanym na łamach „Mysterium Christi” — to Rok liturgiczny. Pismo to wychodziło w rytmie roku kościelnego, pierwszy numer każdego roku wychodził na adwent, następne — na Boże Narodzenie, Wielki Post itd. Rok liturgiczny w świetle artykułów tego pisma — to nie tylko szkoła życia chrześcijańskiego, ale to przeżywanie tajemnicy Jezusa Chrystusa żyjącego w liturgii Kościoła. Znamienna jest refleksja ks. Kordela o liturgii wielkanocnej: „Tak rozumiana Wielkanoc będzie dla nas zawsze świętem radości, świętem wiosny życia; będzie gorliwym pochodem do Emaus z Chrystusem ukrytym w misterium. Choć Go nie widzimy, ale nam będzie serce gorzało. Potem przyjdzie ostatnia wiosna, której uroku

⁴¹ *Na marginesie obrad...*, s. 233—234.

⁴² Oto znamienny fragment z tego wykładu: „Pismo św.! Jakie to perspektywy działania to jedno słowo! Bo Pismo św., to list Boga Wszchemogącego do stworzeń, nieoceniony dar Jego łaski i miłości. Pismo św., to słowo Boże, bo w niem sam Duch Św. przemawia, mądrość odwieczna. Pismo św. otwiera przed nami głębokie tajemnice, do których nie dotarł żaden umysł ludzki, a czyni to w mowie ludzkiej, przystępnej dla wszystkich. Pismo św., to skarbnica prawdy z całą pełnią myśli, z niezmiernym bogactwem najwznioślejszych idei. Pismo św., to źródło niewysychające, z którego czerpią wszystkie pokolenia, a wyczerpać go nie mogą, to ogród rozkoszy, zasadzony ręką Bożą, a w tym ogrodzie możesz zrywać zawsze świeże kwiaty i słodkie owoce, to drzewo żywota, co stoi w pośrodku raj, a liście jego służą na zdrowie narodów” (Archiwum Instytutu Liturgicznego w Krakowie).

i blasku nic nie zgasi, bo będzie olśniona 'światłością nieustającą' w niebie"⁴³. W roku liturgicznym „Chrystus objawia nam swe tajemnice, swe życie i swe łaski ... W ciągu roku kościelnego — pisał ks. Kordel — Chrystus tworzy dalej swoje ciało mistyczne — Kościół, i jakby budował ten ogromny gmach duchowy, pełne życia i rozwoju wewnętrznego, który składa się z poszczególnych dusz. Im kto bliżej i wewnętrzniej żyje z rokiem kościelnym, tym więcej żyje z Chrystusem — i z Kościołem"⁴⁴. Temu wprowadzeniu wiernych w liturgię roku kościelnego służyły też szczególne kalendarze, które wydawał ks. Kordel, najpierw jako *Ordo Divini Officii Missaeque celebrandae* (1928—1932), następnie pod tytułem *Porządek Służby Bożej* (1932—1934), a w końcu z tytułem *Rok służby Bożej* (1934—1936). Były to nie tylko „rubrycele na całą Polskę”, ale stanowiły one — obok podania przepisów — całe komentarze liturgiczne do poszczególnych okresów, świąt; zamieszczały krótkie biografie świętych, wprowadzenie do liturgii mszalnej i brewiarzowej. Kalendarze te były pomyślane jako pomoc dla świeckich katolików, którzy posługiwali się mszałem łacińsko-polskim. Służyły więc one permanentnej formacji liturgicznej wiernych, prowadząc ich naprawdę do świadomego, pełnego i pobożnego udziału w liturgii Kościoła. Kolejne zagadnienia, które zamieszczał redaktor „Mysterium Christi”, to tematy z zakresu historii i teologii liturgii duszpasterstwa i katechezy liturgicznej, duchowości, sztuki i muzyki sakralnej. Omawiano też i liturgię bizancko-słowiańską⁴⁵.

⁴³ *Ver Sacrum*, MC 4 (1931—1932), s. 148.

⁴⁴ *Mszał Rzymski*, dz. cyt., s. 45.

⁴⁵ Tę szeroką problematykę podejmowali przede wszystkim ks. M. Kordel i ks. J. Korzonkiewicz. Poza nimi artykuły z zakresu historii drukowali m. in. ks. A. Wronka, ks. R. Tomanek, arbp P. Mańkowski, ks. J. Michalak, ks. K. Kantak (Pińsk), O. G. Recelj S.I.Cist., ks. J. Cieślík OMN (Obra). Na tematy związane z duszpasterstwem i katechezą liturgiczną pisali tacy autorzy, jak: ks. J. Andrasz TJ, ks. R. Binnek, ks. K. Bieszk, X. J. Cyranowski (Chełmża), ks. A. S. Gałuszka (Zakopane), a także ks. R. Tomanek.

Zagadnienie dotyczące teologii liturgii i duchowości liturgicznej poruszali m. in. obok ks. Kordela i ks. Korzonkiewicza — O. Karol van Oost OSB, ks. A. Bogdanowicz, a także O. G. Recelj, ks. A. Wronka, którzy omawiali „teorię misteryjną” O. Casela MC 9 (1933—1934), s. 271; nadto ks. Z. Kowalski (Pelplin).

Na podkreślenie zasługują szczególnie dwa tytuły: *Duch Święty a liturgia* — autorstwa O. K. van Oosta (MC 5 (1932—1933), s. 129—135) i *Mysterium Paschalne*, temat opracowany przez ks. M. Kordela (MC 4 (1933—1934), s. 97—101). Tematyka sztuki i muzyki sakralnej — to przedmiot publikacji s. M. Renaty Fudakowskiej, ks. B. Sporsa TJ (Lublin), ks. H. Nowackiego, S. Radziwanowskiego, J. Pawłaka.

O liturgii wschodniej pisali ks. M. Niechaj z Lublina, S. Radziwanowski, Z. Licharewa. Nadto pisano na temat liturgicznej formacji w Seminarjach duchownych: ks. Wronka, ks. J. Kozłowski, (Pińsk).

Hymnologii poświęcał swe artykuły, obok ks. B. Gładysza, ks. T. Karyłowski TJ.

Jak widać bogaty był wachlarz problematyki, którą prezentowało to polskie pismo liturgiczne. W większości były to artykuły raczej typu popularnego, chodziło przecież o to, aby mogły one dotrzeć do najszerszych kręgów czytelników, by wierni, jak pisał ks. Korzonkiewicz — mogli „w obfitszej mierze czerpać ze źródeł Zbawiciela, które wszak w liturgii tryskają najobficiej, żeby roznosić po wszystkim ciele mistycznym Chrystusa życiodajne siły i rozweselać miasto Boże, w tej mierze w jakiej się to działo szczególnie w okresie starochrześcijańskim”⁴⁶.

Tak zatem biorąc pod uwagę całość dzieła ks. Kordela, a zwłaszcza tę próbę zorganizowania przez „Mysterium Christi” ośrodka ruchu liturgicznego, trzeba powtórzyć to, co pisano 50 lat temu o nim, że był on pionierem polskiego ruchu liturgicznego, był — jak podkreśla ks. Sroka w swej pracy — „postacią centralną tego ruchu”, „prawdziwym przywódcą polskiego ruchu liturgicznego”⁴⁷, „polskim inicjatorem ruchu odnowy liturgicznej” — wg określenia ks. W. Świerżawskiego⁴⁸. To, czego dokonał ks. Kordel, było rzeczywiście wielkim dziełem dokonany w stosunkowo krótkim czasie, bo w 18-tu latach, latach od święceń do przedwczesnej śmierci, latach niesłychanego trudu, przemęczenia, poświęconych całkowicie jednemu umiłowaniu — Tajemnicy Chrystusa żyjącego w liturgii Kościoła. Słuszną więc rzeczą było, że dziś — podczas tego sympozjum przypominamy tę postać krakowskiego liturgisty wraz z współcześnie z nim działającym benedyktyńskim liturgistą Odo Caselem. Obaj oddali swe życie jednej sprawie. Tytuł „inicjatora” ruchu liturgicznego w Polsce, przypisywany ks. Kordelowi — jest w pełni uzasadniony.

I dlatego ks. prof. A. Klawek, który podjął kontynuację „Mysterium Christi”, tego poniekąd wspólnego dzieła ks. Korzonkiewicza i ks. Kordela, zakładając „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, mógł twierdzić, iż „właśnie ci dwaj wybitni i świętobliwi kapłani byli właściwymi pionierami i inicjatorami ruchu liturgicznego, ich nazwiska historyk wysunie na pierwsze miejsce”⁴⁹.

Trzeba tu koniecznie dodać jeszcze jeden rys charakteryzujący ks. Kordela. To nie był tylko liturgista — redaktor, publicysta, ale był to przede wszystkim kapłan osobiście żyjący duchem liturgii, duchem Kościoła. Poświęcając swą książkę swemu mistrzowi — ks. Korzonkiewiczowi. zamieścił on na początku krótką dedykację — sentencję: „Dilexit Ecclesiam”⁵⁰. To samo trzeba o nim powiedzieć: „Ukochał Kościół”. Kościół — Mistyczne Ciało Chrystusa. Chyba to

⁴⁶ MC 2 (1929—1930), s. 5.

⁴⁷ Dz. cyt., s. XX.

⁴⁸ *Pro cuius amore...*, dz. cyt., s. 163.

⁴⁹ RBL 4 (1949), s. 302, przypis 2.

⁵⁰ *Ks. Jan Korzonkiewicz...*, dz. cyt.

miał na myśli ks. Klawek, gdy charakteryzując obu krakowskich liturgistów użył określenia „świętobliwi”. Na ten temat zwrócił też uwagę ks. W. Długosz pisząc o ks. Michale Kordelu na łamach „Dzwonu Niedzielnego”: „W pustelni przy kościele św. Marka w Krakowie umartwiony, mało wymagający dla siebie, nie szukający uznania, pogłębiał w sobie życie łaski, życie z Chrystusem, a umysł niezmordowanie ubogacał głęboką i szeroką wiedzą teologiczną i świecką. Zwłaszcza ruchowi liturgicznemu, pojmowanemu jako zjednoczenie Kościoła z Chrystusem, poświęcił omal całe życie”⁵¹. Chrystus i Kościół — oto cel jego życia, działania i ponoszonych trudów. Przedmiotem jego troski a nawet bólu było to, że „Chrystus nie jest zawsze punktem środkowym i osią (...) pobożności” polskiego ludu, jak podkreślał ks. Machaj⁵².

To wszystko pokrywa się z tym wewnętrznym programem ks. Kordela, który wyczytać można z jego wypowiedzi. Mianowicie doświadczając wielu trudności, niezrozumienia, spotykając się z różnymi bolesnymi reakcjami względem jego osoby, a przede wszystkim całego ruchu liturgicznego, nazwał te różne opory rodzajem sekciarstwa i dodał: „Przeciw sekciarstwu walczy się nie panicznym strachem, ani haniebną ucieczką, lecz ofiarną pracą, cnotą, świętością, mądrością, nauką”⁵³. Taki też był właśnie styl jego życia.

Byłoby zbyt mało wspominać czy podziwiać dzieło i jego twórcę. Rozpoczęte dzieło ks. Kordela, a następnie przerwane najpierw nagłą śmiercią, potem wojną — stanowi swego rodzaju testament, zobowiązanie. Spadkobiercą tego testamentu poczuwa się być dziś Instytut Liturgiczny przy Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, który ma swą siedzibę w odzyskanym mieszkaniu po ks. Michale Kordelu przy ul. św. Marka 10.

W tym testamencie trzeba dostrzec wiele spraw. Dzieła prowadzone przez ks. Kordela wymagają dziś przemyślenia, na ile są realizowane, co z nich można by i należało kontynuować, pogłębiać, oczywiście uwzględniając bogactwo myśli Soboru Watykańskiego II.

Są też i sprawy, które planował ks. Kordel, o których myślał, a których nie zdążył zrealizować, jak np. przygotowanie brewiarza dla świeckich, podręcznika czy nawet pisma dla kościelnych; serii broszurek dla świeckich poświęconym sakramentom, urządzenie rekolekcji liturgicznych, tworzenie zespołów liturgistów, wydanie specjalnego biuletynu dla dzieci przygotowujących się do I Komunii świętej, wychowanie liturgiczne młodzieży, podtrzymanie chorału gregoriańskiego itd.

⁵¹ *Sp. ks. Michał Kordel*, DN 31 (1936), s. 507. Por. ks. W. Świerzański, *Pro cuius amore...*, dz. cyt., s. 176.

⁵² *Nad mogiłą Sp. ks. Michała Kordela*, GK 43 (1936), s. 394, Por. ks. W. Świerzański, *Pro cuius amore...*, dz. cyt., s. 177.

⁵³ *Na marginesie obrad Sekcji liturgicznej*, MC 5 (1931), s. 233.

Można chyba powiedzieć, że życie ks. Kordela stało się ziarnem rzuconym w glebę, które nie zginęło. Wydaje i powinno wydawać swój plon. W każdym razie jego dzieło nie można inaczej odczytać jak tylko wezwanie do analogicznego umiłowania i służby liturgii, stanowiącej w myśl nauki Soboru Watykańskiego II — „źródło i szczyt” całej działalności Kościoła⁵⁴.

Kraków

KS. STEFAN KOPEREK CR

⁵⁴ Por. KL 10.

Ks. Stanisław Czerwik

TEOLOGIA LITURGII W UJĘCIU KONSTYTUCJI „SACROSANCTUM CONCILIUM” I W CAŁOKSZTAŁCIE DZIEŁA SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

1. NAJBARDZIEJ WIDOCZNY OWOC VATICANUM II

W Relacji Końcowej Nadzwyczajnego Synodu Biskupów z r. 1985 stwierdzono, że „Odnowa liturgii jest najbardziej widocznym owocem całego dzieła soborowego”. Podejmując porównanie reformy liturgii do owocu podczas tej sesji poświęconej dwóm wielkim apostołom ruchu liturgicznego — na Zachodzie i w Polsce, uświadamiamy sobie, że owoc ten rósł i dojrzewał stopniowo na drzewie, którego korzenie tkwią w ruchu liturgicznym z końca XIX i pierwszej połowy XX wieku. Klimat sprzyjający dojrzewaniu tego owocu i odkryciu jego smaku, stworzyło wydarzenie sprzed 23 lat — uchwalenie Konstytucji *Sacrosanctum Concilium* z 4. 12. 1963 roku oraz niemal wszystkie następne dokumenty Soboru, które przyniosły potwierdzenie i rozwinięcie nauki pierwszego dokumentu Vaticanum II.

Z tej racji Konstytucję o liturgii musimy odczytywać — ciągle na nowo — w podwójnym kontekście: w kontekście międzynarodowego ruchu liturgicznego, który przygotował dla niej grunt i obudził pragnienia, jakie ta Konstytucja w dużej mierze zaspokoiła; oraz w kontekście całej nauki Soboru, w której nieśmiało zarysowane kontury doktryny i programu reformy zostały wypełnione zdecydowanymi pociągnięciami pędzla tego wielkiego Mistrza, jakim jest Duch Święty, codziennie przyzywany przez Ojców Soboru.

Rzeczywiście — w perspektywie posoborowego dwudziestolecia odnowa liturgii zaprogramowana w Konstytucji „*Sacrosanctum Concilium*” i konsekwentnie, etapami i stopniowo przeprowadzana, uka-

zuje się nam jako najbardziej widoczne, niemal spektakularne, dzieło Soboru. Nie wolno nam jednak tracić sprzed oczu faktu, że dzieło to byłoby niemożliwe bez odkrycia przez Sobór i ukazania nam na nowo samego misterium liturgii, bez sformułowania podstaw dla teologicznej wizji tej rzeczywistości, jaką jest liturgia: dzieło Trójcy Świętej nieustannie dokonujące się w Kościele.

Dopiero wtedy możemy zachwycić się smakiem owocu, jakim jest przeprowadzana odnowa liturgii, gdy nań spojrzymy wierni spojrzeniu Soboru — to znaczy w pełnym świetle teologii liturgii.

Na temat Konstytucji o Liturgii powstało już wiele opracowań, także na naszym rodzimym gruncie. Jeżeli dziś jeszcze raz wracamy do teologicznych wątków tego dokumentu, czynimy tak, aby pójść za wezwaniem Nadzwyczajnego Synodu Biskupów, który domaga się od wszystkich członków Kościoła „szerszego i bardziej pogłębionego poznania Soboru; wewnętrznego jego przyswojenia; przyłgnięcia do niego z miłością; wprowadzenia go w życie... Teologiczna interpretacja nauki Soboru powinna mieć przed oczyma wszystkie dokumenty jako takie i w ich wzajemnym powiązaniu, aby w ten sposób stał się możliwy poprawny wykład pełnego sensu wypowiedzi Soboru... Szczególną uwagę należy poświęcić czterem wielkim konstytucjom soborowym, które stanowią klucz do interpretacji pozostałych dekretów i deklaracji. Nie wolno oddzielać charakteru pastoralnego dokumentów od ich wagi doktrynalnej, tak jak nie jest uprawnione odrywanie ducha od litery Soboru” (Relacja Końcowa, I, 5). Stawiając sobie tak ważne zadanie, aby w jednej godzinie przedstawić teologię Konstytucji o Liturgii to w powiązaniu z trzema pozostałymi konstytucjami i innymi dekretami soborowymi, możemy to uczynić tylko w wielkim skrócie i w formie syntetycznych tez.

2. GŁÓWNE TEZY TEOLOGII LITURGII W UJĘCIU „SACROSANCTUM CONCILIUM” I W KONTEKŚCIE INNYCH DOKUMENTÓW

2.1. Liturgia — aktualnym *kairos* odwiecznego planu zbawienia.

Swój wykład teologii liturgii rozpoczyna KL w n. 5 przytoczeniem słów 1 Tm 2,4: (Bóg) chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni i doszli do poznania prawdy”. Odwieczny akt upodobania Ojca — *eudokia* — o której mówi początek hymnu anielskiego („Chwała Bogu na wysokościach, a na ziemi pokój ludziom Jego upodobania” — Łk 2, 14), jest źródłem zbawczego planu, czy też ekonomii zbawienia, o jakiej wielokrotnie mówi św. Paweł i jaką określa mianem *MYSTERION* — *TAJEMNICA*. Jest to tajemnica „mądrości Bożej” (1 Kor 2, 7), ukryta od wieków i pokoleń, teraz (to znaczy w etapie dziejów zapoczątkowanym przyjsciem na świat Syna Bożego i gło-

szeniem Ewangelii przez Apostoła) objawiona (por. Rz 16, 25n; Kol 1, 25—27) i głoszona. W Starym Przymierzu „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał... Bóg do ojców przez proroków...” (Hbr 1, 1) i poprzez swe *magnalia* — wielkie sprawy, spełnione wśród ludu Starego Testamentu, przygotowywał ludzkość na przyjęcie swego ostatecznego i decydującego słowa Objawienia, wypowiedzianego przez Syna (Hbr 1, 2) oraz na dokonanie kulminacyjnego wydarzenia całej historii jakim stało się „paschalne misterium... błogosławionej męki, Zmartwychwstania i chwalebego Wniebowstąpienia” Syna Bożego, Jedynego Pośrednika między Bogiem i ludźmi (1 Tm 2, 5), który w pełni czasu (por. Ga 4, 4n) „umierając, zniweczył naszą śmierć, i zmartwychwstając, przywrócił nam życie”, dokonując dzieła odkupienia ludzi i doskonałego uwielbienia Boga.

Przez Jego krew przelaną na Krzyżu Bóg usunął mur oddzielający Żydów i pogan i zadał śmierć ich wzajemnej wrogości, wprowadzając między nimi pokój i dokonując pojednania (por. Ef 2, 14—17; 2 Kor 5, 18—21). Z tej przyczyny odwieczny plan zbawienia — MYSTERION ucieleśnia się w Jezusie umarłym i zmartwychwstałym — który jest jedynym PANEM — KYRIOS a którego Pascha jest szczytowym KAIROS — czyli momentem przez Boga wybranym za najodpowiedniejszy dla urzeczywistnienia Jego odwiecznego zamysłu. Dlatego w teologii Nowego Testamentu istnieje tożsamość między MYSTERION i Chrystusem zgodnie z krótkim hymnem zapisanym w 1 Tm 3, 16: „... bez wątpienia wielka jest TAJEMNICA POBOŻNOŚCI. Ten, który objawił się w ciele, usprawiedliwiony został w Duchu, ukazał się aniołom, ogłoszony został poganom, znalazł wiarę w świecie, wzięty został w chwale”.

Tę wizję MYSTERION jako kontekstu historiozbawczego dla obecnej liturgii Kościoła, naszkicowaną na początku rozdziału I KL (w n. 5) rozwija i potwierdza Sobór (w KK 1; KO 2; DM 2).

Liturgia sprawowana w Kościele od czasów apostoelskich, skupiająca się wokół głoszenia Dobrej Nowiny i sprawowania sakramentów wtajemniczenia, jest z istoty swojej głoszeniem paschalnego misterium jako szczytu dziejów, jako wypełnienia zapowiedzi proroków (por. Łk 24, 27 — tekst cytowany w KL 6) oraz urzeczywistnieniem tegoż misterium pod osłoną znaków sakramentalnych: chrzest bowiem jest wszczęciem w paschalne misterium — współumieraniem, współpogrzebaniem i współzmartwychwstaniem z Chrystusem (por. Rz 6), Eucharystia zaś jest głoszeniem i uobecnianiem Jego śmierci i Jego triumfu nad śmiercią przygotowującym Kościół na Jego chwalebne przyjście (por. 1 Kor 11, 26). Liturgia więc tkwi w odwiecznym zbawczym planie Boga jako jego aktualny etap między Zesłaniem Ducha Świętego i Paruzją, jako zbawcze TERAZ zakończenie w przeszłości i jako antycypacja eschatologicznej pełni, jako nieustanne promieniowanie dynamizmu jednorazowego wydarzenia Paschy Chrystusa.

2.2. Liturgia — uświęcającym i kultycznym działaniem Chrystusa w kapłańskiej społeczności Kościoła.

W soborowej teologii liturgii nierozdzielnie się łączy prawda o zbawczym, mesjańskim posłannictwie Chrystusa z prawdą o naturze Kościoła i jego posłannictwie w świecie.

W KL 5 mówi Sobór o posłaniu Syna jako Słowa Wcielonego, namaszczonego Duchem Świętym. To namaszczenie przyjętego przezeń we Wcieleniu człowieczeństwa mocą Ducha Świętego uzasadnia miano *CHRISTOS — MAŠIAH — UNCTUS* — Namaszczoney. To namaszczenie stanowi podstawę zbawczej misji Chrystusa jako Proroka, Kapłana oraz Króla-Pasterza. a uczestnictwo całego Ludu Bożego w Jego namaszczeniu uprawnia i zobowiązuje ten lud do przedłużania w świecie posłannictwa Chrystusa w tym potrójnym wymiarze (ta prawda, dość nieśmiało zarysowana w KL 14 jest obszernie przedstawiona w KK 9—12 oraz 33—36; DA 3. 9. 10). W tajemnicy Wcielenia Syna Bożego tkwi podstawa teandrycznej, boskoludzkiej struktury Kościoła oraz liturgii jako systemu znaków uświęcenia i kultu.

Zauważmy jak ten teandryzm Kościoła został zarysowany w KL a następnie rozwinięty w innych dokumentach Soboru.

W KL 2 czytamy, że Kościół jest „ludzki i jednocześnie boski, widzialny i wyposażony w dobra niewidzialne, żarliwy w działaniu i oddany kontemplacji, obecny w świecie, a jednak pielgrzymujący... to, co ludzkie jest podporządkowane Bożemu i skierowane do Bożego, widzialne do niewidzialnego, życie czynne do kontemplacji, a to, co doczesne — do miasta przyszłego, którego szukamy”.

W KL 5 Sobór, nawiązując do nauki św. Augustyna (*Enarr. in Ps* 138, 2), której tłem jest biblijny opis stworzenia kobiety z żebra mężczyzny (por. Rdz 2, 21—24) oraz epizod przebiccia boku Jezusa na Krzyżu (por. J 19, 34), podkreśla więź Kościoła z Chrystusem w procesie przekazywania życia, które pochodzi z paschalnego misterium:

„Albowiem z boku umierającego na krzyżu Chrystusa zrodził się przedziwny sakrament całego Kościoła”.

Jeszcze raz KL wraca do sakramentalnej koncepcji Kościoła, kiedy mówi o hierarchicznym i społecznym charakterze liturgii: „Czynności liturgiczne nie są czynnościami prywatnymi, lecz celebracjami Kościoła (*celebrationes Ecclesiae* — niezręcznie przetłumaczone w tekście oficjalnym: kultem Kościoła), będącego „sakramentem jedności”, a Kościół to lud święty, zjednoczony i zorganizowany pod zwierzchnictwem biskupów” (KL 26).

Ten aspekt natury Kościoła jest szerzej uwzględniony w KK i KDK, gdzie znajdujemy uzasadnienie określenia Kościoła jako SACRAMENTUM.

I tak w KK 1 czytamy: „... Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia

z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego". W KK 9, mówiąc o wybranej przez Boga ekonomii zbawiania ludzi „nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi”, uczy Sobór o posłannictwie Kościoła wobec ludzi, którzy aktualnie do niego nie należą, lecz są objęci powszechną wolą zbawczą Boga: „... ów lud mesjaniczny, choć nie obejmuje aktualnie wszystkich ludzi, a nieraz nawet okazuje się małą trzódką (por. Łk 12, 32), jest przecież potężnym załącznikiem jedności, nadziei i zbawienia dla całego rodzaju ludzkiego... (Kościół jest) „dla wszystkich razem i dla każdego z osobna widzialnym sakramentem owej zbawczej jedności”. Miano sakramentu przysługuje Kościołowi z powodu bliskiej analogii między jego dwubiegunową naturą (jest bowiem społecznością hierarchiczną i zarazem mistycznym Ciałem Chrystusa; widzialnym zrzeszeniem i wspólną duchową, jedną rzeczywistością zrastającą się z pierwiastka boskiego i ludzkiego) a tajemnicą Wcielonego Słowa: „Jak bowiem przybrana natura ludzka służy Słowu Bożemu za żywe narzędzie zbawienia, nierozzerwalnie z Nim zjednoczone, nie inaczej też społeczny organizm Kościoła służy ożywiającemu go Duchowi Chrystusowemu ku wzrastaniu ciała (por. Ef 4, 16) (KK 8).

Sakramentalność Kościoła jest też ściśle związana z jego uniwersalistycznym posłannictwem i z eschatologicznym dynamizmem jego doczesnego pielgrzymowania. Chrystus, uwielbiony Pan, żyjący po prawicy Ojca, wszystkich ludzi pociągnął do siebie w godzinie swego wywyższenia na Krzyżu, swojej Paschy (por. J 12, 32). W Jego uwielbionym człowieczeństwie rozpoczęło się już obiecane odnowienie świata, którego oczekujemy. Postępuje ono nadal w Kościele dzięki działaniu w nim Ducha ożywiciela. Duch, mocą którego Kościół głosi Ewangelię, sprawuje sakramenty, a zwłaszcza Eucharystię — gdzie Chrystus, nasza Pascha i chleb żywy ... przez swoje Ciało ożywione i ożywiające Duchem Świętym daje życie ludziom (por. DK 5) — czyni Kościół powszechnym sakramentem zbawienia oraz zaczątkiem nowych niebiosów i nowej ziemi, w których mieszka sprawiedliwość (por. 2 P 3, 13/KK 48).

To swoje posłannictwo „powszechnego sakramentu zbawienia” pełni Kościół przez głoszenie słowa, przez ciągłe wzywianie ludzi do wiary i nawrócenia (por. KL 9); wezwanie to jest kierowane do niewierzących, „aby wszyscy ludzie poznali jedyne prawdziwego Boga i Jego wysłannika Jezusa Chrystusa, aby nawrócili się od swoich dróg i czynili pokutę” (KL 9; DM (wstęp): „Kościół posłany przez Boga do narodów, aby był „powszechnym sakramentem zbawienia” (por. KK 48), usiłuje głosić Ewangelię wszystkim ludziom z najgłębszej potrzeby własnej katolickości oraz z nakazu swego Założyciela”; (DM 8).

Również wierzącym Kościół stale głosi wiarę i pokutę oraz przygotowuje ich do świadomego przyjmowania „sakramentów wiary” (por. KL 9 i DK 4): „... głoszenie słowa wymagane jest do samej

posługi sakramentów, ponieważ są to sakramenty wiary, która rodzi się ze słowa i nim się karmi” (por. KL 35; 59). Pełni je również przez sprawowanie sakramentów, które przyczyniają się do ilościowego wzrostu Kościoła i do rozwoju jego życia (por. KL 59; KK 11: „Święta i organicznie ukształtowana natura społeczności kapłańskiej aktualizuje się przez sakramenty i przez cnoty”; DM 9: „Działalność misyjna przypada... na okres między pierwszym a drugim przyjściem Pana, kiedy to Kościół zgromadzi się z czterech stron świata jakby czasu żniwa do Królestwa Bożego. Zanim bowiem Pan przyjdzie, Ewangelia powinna być głoszona wszystkim narodom... Działalność misyjna uobecnia Chrystusa, sprawcę zbawienia, przez słowo Ewangelii i sprawowanie sakramentów, których szczytem i ośrodkiem jest Najświętsza Eucharystia”).

Liturgia jest objawieniem teandrycznego, bosko-ludzkiego charakteru Kościoła. KL stwierdza tę prawdę w n. 2: „... liturgia, przez którą — szczególnie w boskiej Ofierze Eucharystycznej — „dokonuje się dzieło naszego Odkupienia”, w najwyższym stopniu przyczynia się do tego, aby wierni swoim życiem wyrażali oraz ujawniali innym misterium Chrystusa i rzeczywistą naturę prawdziwego Kościoła”.

KL 26 dodaje: „... czynności liturgiczne należą do całego Ciała Kościoła, uwidaczniają je i na nie oddziałują”. W szczególny sposób objawia się i urzeczywistnia Kościół w sprawowaniu Eucharystii we wspólnocie, w zgromadzeniu, któremu w imieniu Chrystusa przewodniczy biskup, a które jest obrazem Ciała Mistycznego przez podział i wzajemne dopełnianie się różnych posług. Stwierdza to KL w n. 41: „(Wierni) powinni być przekonani, że Kościół ujawnia się przede wszystkim („praecipuum manifestationem Ecclesiae haberi”) w pełnym i czynnym uczestnictwie całego świętego Ludu Bożego w tych samych obchodach liturgicznych, zwłaszcza w tej samej Eucharystii, w jednej modlitwie, przy jednym ołtarzu pod przewodnictwem biskupa, otoczonego kapłanami i sługami ołtarza”. Tę samą prawdę podkreśla KK 26, gdy mówi o eklezjalnej funkcji sprawowania Eucharystii („legitima Eucharistiae celebratio”): do biskupa należy prawo przewodniczenia Eucharystii lub troska o jej ofiarowanie (por. Św. Ignacy, *Do Smyrneńczyków* 8). W zgromadzeniu Eucharystycznym, będącym częścią lokalnej wspólnoty wiernych Kościół Chrystusowy jest prawdziwie obecny — jeden, święty, katolicki i apostołski; Eucharystią „ustawicznie żywi się i wzrasta Kościół”.

Głównym i niewidzialnym Liturgiem Kościoła jest Chrystus. Jest On w wieloraki sposób obecny dla swojego Kościoła „Ecclesiae suae semper adest” (KL 7). Użyte w KL wyrażenie podkreśla dynamiczny i służebny charakter obecności Chrystusa w Kościele, sprawującym liturgię. Chrystus jest obecny dla rzeczywistnienia wielkiego dzieła uswięcenia ludzi i oddawania Ojcu doskonałej chwały. Jest to obecność płynąca z oblubieńczej miłości Chrystusa

ku Kościołowi Jego umiłowanej Oblubienicy, „która wzywa swego Pana i przez Niego oddaje cześć Ojcu wiecznemu” (tamże).

Na przełomie XIX i XX wieku, do czasu opublikowania Encykliki *Mediator Dei* (20. XI. 1947), rozpowszechniane były określenia liturgii o charakterze rubrycystycznym lub estetyczno-ceremonialnym. Pius XII odrzucając je jako dalekie od wyrażenia istoty liturgii, określił liturgię jako „całkowity kult publiczny Mistycznego Ciała Chrystusa, a więc Jego Głowy i członków”. KL ujmuje liturgię jako harmonijne połączenie zbawczego, zstępującego i kultycznego, wstępującego, nurtu działania Chrystusa — Jedyne Pośrednika. W myśl nauki KL liturgia jest przede wszystkim urzeczywistnieniem zbawczej inicjatywy Boga Ojca, który nas pierwszy umiłował i posłał swego Syna jako przebłagalną Ofiarę za nasze grzechy (por. 1 J 4, 10. 19). Ta zbawcza inicjatywa wyraża się w słowie Bożym i w sakramentach. Dopiero po otrzymaniu Bożego daru objawienia Prawdy i uświęcenia jest człowiek zdolny wznieść się ku Bogu w aktach kultu — w odpowiedzi na słowo, w śpiewie psalmów i doksológii, w uwielbieniu i dziękczynieniu, w oddaniu Bogu swej woli w ofierze. Słusznie stwierdza E. J. Lengeling, że liturgia jest „Wort und Antwort” (Słowem i odpowiedzią na słowo), „Gabe und Gegengabe” (Darem i odwzajemnieniem daru), „Charis und Eucharistia” (Darem łaski i dziękczynieniem). Liturgia jest GOTTESDIENST — to znaczy najpierw służbą Boga względem człowieka (uświęceniem) a dopiero w konsekwencji tej służby — służbą człowieka wobec Boga (kultem). Liturgia jest „dialogisches Geschehen zwischen Gott und Mensch” — dialogowym wydarzeniem dokonującym się między Bogiem i człowiekiem, uobecnieniem i aktualizacją zbawczego misterium, które osiągnęło szczyt w misterium paschalnym. Takie dialogowe ujęcie liturgii jako świętej wymiany (SACROSANCTUM COMMERCIIUM) uświęcenia i kultu jest prawdziwą nowością nauki KL w stosunku do *Mediator Dei*.

W kontekście tej koncepcji liturgii w pełnym świetle ukazuje się prawda o dynamicznej, uświęcającej i kultycznej obecności Chrystusa w czynnościach liturgicznych. W wyliczeniu form tej obecności KL idzie za encykliką *Mediator Dei*, rozpoczynając od najbardziej intensywnej obecności w ofierze Mszy Świętej: w osobie odprawiającego a zwłaszcza pod postaciami eucharystycznymi. Następnie wymienia obecność Chrystusa w sakramentach, zapewniającą skuteczność posługi sakramentalnej niezależnie od godności szafarza (gdy ktoś chrzci, sam Chrystus chrzci). W odróżnieniu od *Mediator Dei* wymienia obecność Chrystusa w słowie Pisma świętego czytany w Kościele. Wreszcie na końcu mówi KL 7 o obecności Chrystusa wówczas, gdy Kościół modli się i śpiewa psalmy, gdyż sam obiecał: Mt 18, 20.

Dwa szczególnie punkty tej nauki o obecności Chrystusa w Ko-

ściele sprawującym liturgię zostały rozwinięte w późniejszych dokumentach Vaticanum II: o obecności i sprawowaniu Eucharystii.

Sama KL w n. 33 podkreśliła dialogowy charakter liturgii słowa: „W liturgii bowiem Bóg przemawia do swego ludu, Chrystus w dalszym ciągu głosi Ewangelię, lud zaś odpowiada Bogu śpiewem i modlitwą”. W KL 24 podkreślona została ranga Pisma świętego jako żywoźnego podłoża dla liturgii; jest ono bowiem skarbem, z którego pochodzą czytania wyjaśniane w homilii oraz psalmy przeznaczone do śpiewu; jest źródłem natchnienia dla próśb, modlitw i pieśni liturgicznych; jest podstawą właściwej interpretacji czynności i znaków.

Szczególną uwagę Pismo świętemu poświęcił Sobór w KO, mówiąc, że Pismo św. łącznie z żywą tradycją jest „jakby zwierciadłem, w którym Kościół pielgrzymujący na ziemi ogląda oblicze Boga... aż zostanie doprowadzony do oglądania Go twarzą w twarz, takim jakim jest” (por. 1 J 3 2/KO 7). Fakty i słowa utrwalone na kartach ST odzwierciedlają Bożą pedagogię, wiodącą do Chrystusa (por. KO 14—15). Kościół otacza czią tak słowo Boże jak i Ciało Chrystusa w Eucharystii oraz nie przestaje karmić swoich dzieci przy dwóch stołach zarówno chlebem słowa jak i chlebem eucharystycznym (w ten sposób podejmuje KO 21 tkwiącej w tradycji patrystycznej wątek dwóch stołów, zarysowany już w KL 48. 51 i 56). Godne uwagi jest też podkreślenie potrzeby odpowiedniej formacji liturgicznej duchownych i wiernych świeckich (w KL 14—17) oraz — równie nieodzownej formacji biblijnej: studium Pisma św. i jego żywego umiłowania (por. KL 24; KO 22—25; DFK 14—16).

Gdy zaś chodzi o misterium Eucharystii, jego rangę podkreśla KL w n. 10, gdy przedstawia liturgię jako „szczyt i źródło życia Kościoła” i dodaje, iż w całokształcie liturgii to wyjątkowe miejsce przysługuje Eucharystii:

„Odnowienie (...) przymierza Boga z ludźmi w Eucharystii pociąga i zapala wiernych do tym gorętszej miłości Chrystusa. Z liturgii przeto, a głównie z Eucharystii jako ze źródła, sływa na nas łaska i z największą skutecznością przez nią dokonywa się uświęcenie człowieka w Chrystusie i uwielbienie Boga, które jest celem wszystkich innych dzieł Kościoła”.

Również tę prawdę obszerniej wyklada Sobór w innych dokumentach. I tak w KK 33 uczy, że „Dzięki sakramentom, a szczególnie dzięki świętej Eucharystii, udzielana jest i podtrzymywana owa miłość Boga i ludzi, która jest duszą całego apostołstwa”.

Natomiast w n. 24 jest mowa o uczestnictwie wiernych świeckich w Eucharystii jako wykonywaniu przez nich funkcji kapłańskiej, polegającej na składaniu wraz z Chrystusem całego życia w duchowej ofierze; ofiara ta przyczynia się do poświęcania Bogu świata: „Wszystkie bowiem ich (wiernych świeckich) uczynki, modlitwy i apostołskie przedsięwzięcia, życie małżeńskie i rodzinne, codzienna praca, wypoczynek ducha i ciała, jeśli odbywają się w Duchu, a na-

wet utrapienie życia, jeśli cierpliwie są znoszone, stają się duchowymi ofiarami, miłymi Bogu przez Jezusa Chrystusa (por. 1 P 2, 5); ofiary te składane są zbożnie Ojcu w eucharystycznym obrzędzie wraz z ofiarą Ciała Pańskiego. W ten sposób i ludzie świeccy, jako zbożnie działający wszędzie czciciele Boga, sam świat Jemu poświęcają". W Dekrecie o posłudze i życiu kapłanów tajemnica Eucharystii jest przedstawiona jako ośrodek życia Kościoła a także jako źródło i szczyt apostołskiej posługi prezbitera we wspólnocie wiernych, a zarazem jako podstawa jego osobistej świętości:

„Inne (...) sakramenty, tak jak wszystkie kościelne posługi i dzieła apostołstwa, wiążą się ze świętą Eucharystią i do niej zacierają (z powołaniem się na Sumę teol. III, 73, 2c; por. III, 65, 3). W Najświętszej bowiem Eucharystii zawiera się całe duchowe dobro Kościoła (z powołaniem się na *Summę teol.* III, 65, 3 ad 1; 79, 1c i ad 1), a mianowicie sam Chrystus, nasza Pascha i chleb żywy, który przez swoje Ciało ożywione i ożywiający Duchem Świętym daje życie ludziom... Dlatego Eucharystia przedstawia się jako źródło i szczyt całej ewangelizacji, tak że katechumenów wprowadza się stopniowo do uczestnictwa w Eucharystii, a wierni naznaczeni już znakiem chrztu świętego i bierzmowania, włączają się całkowicie w Ciało Chrystusowe przez przyjęcie Eucharystii.

Uczta eucharystyczna (Eucharistica Synaxis) stanowi zatem ośrodek zgromadzenia wiernych, któremu przewodniczy prezbyter. Prezbyterzy zatem nauczają wiernych składać Bogu w ofierze Mszy boską żertwę i z nią ofiarować swe życie" (DK 5).

„Prezbyterzy jako szafarze rzeczy świętych, zwłaszcza w ofierze Mszy świętej, zastępują w specjalny sposób osobę Chrystusa („personam specialiter gerunt Christi"), który dał samego siebie jako żertwę ofiarną dla uświęcenia ludzi; dlatego zachęca się ich, by naśladowali to, co sprawują, bo obchodząc tajemnicę śmierci Pańskiej, winni się starać przez umartwienie uwolnić swe członki od wad i pożądliwości" (DK 12).

Ofiara eucharystyczna także dla prezbyterów ma być źródłem miłości, pasterskiej miłości, która jest duszą ich apostołskiego oddziaływania, podobnie jak miłość jest duszą wszelkiego apostołstwa (por. KK 3^e):

„Tak więc, kiedy prezbyterzy łączą się z czynnością Chrystusa Kapłana, siebie całych codziennie ofiarują Bogu, a gdy karmią się Ciałem Chrystusa, uczestniczą serdecznie w miłości Tego, który daje siebie wiernym na pokarm" (DK 13). „Ta zaś miłość pasterska wpływa głównie z Ofiary eucharystycznej, która dlatego pozostaje ośrodkiem i korzeniem całego życia prezbitera, tak że to, co dzieje się na ołtarzu ofiarnym, dusza kapłańska stara się odtworzyć w sobie" (DK 14). O tym, jak należy pojmować użyte w KL 10 określenie liturgii, a zwłaszcza Eucharystii jako „culmen et fons" dowiadujemy się z wypowiedzi DK 6: „Żadna (...) społeczność chrześcijańska nie da

się wytworzyć, jeżeli nie ma korzenia i podstawy w sprawowaniu Najświętszej Eucharystii; od niej zatem trzeba zacząć wszelkie wychowanie do ducha wspólnoty (cytat z *Didascalia* II 59, 1—3). By zaś sprawowanie Eucharystii było prawdziwe i pełne, musi prowadzić zarówno do różnych dzieł miłości i wzajemnej pomocy, jak i do akcji misyjnej, a także do różnych form świadectwa chrześcijańskiego”. Punkt ten zakłada więc harmonijne współbrzmienie liturgii, świadectwa i dzieł miłości (*diakonia*).

2.3. Uczestnictwo w liturgii — prawem i obowiązkiem całej społeczności ochrzczonych

Dokonująca się w Kościele zachodnim od wczesnego średniowiecza stopniowa klerykalizacja liturgii spowodowana zastosowaniem niezrozumiałego dla wiernych języka i zapomnieniem o kapłańskiej godności całego ludu Bożego, znalazła swe prawne potwierdzenie i utrwalenie w kan. 1256 KPK z r. 1917 oraz w Instrukcji Kongregacji Obrzędów z 3. IX. 1958. W dokumentach tych czynności liturgiczne są określone jako czynności święte ustanowione przez Chrystusa lub Kościół oraz spełniane w imieniu Chrystusa lub Kościoła przez osoby prawnie do tego upoważnione oraz zgodnie z normami zawartymi w księgach liturgicznych zatwierdzonych przez Stolicę Apostolską. Wiadomo zaś, że potrydenckie księgi mówiły niemal wyłącznie o czynnościach duchownych (duchownym stawał się mężczyzna przez przyjęcie tonsury), pomijały zaś milczeniem udział świeckich. Wspomniana Instrukcja o muzyce i liturgii z r. 1958 rozróżniała między „*Servitium ministeriale proprium et directum*”, czyli między posługą właściwą i bezpośrednią, przysługującą tylko duchownym — i to na mocy święceń lub przyjęcia do stanu duchownego a „*servitium ministeriale directum quidem sed delegatum*”, jakie mogli wykonywać mężczyźni lub chłopcy (gdy chodziło o śpiew, tę delegację mogli otrzymać tylko jako członkowie chóru lub scholi). Tylko więc duchowni pełnili prawdziwą funkcję liturgiczną, a tylko mężczyźni mogli być do funkcji liturgicznych delegowani przez duchownych. Klerykalizacja i maskulinizacja liturgii. Ponowne odkrycie przez Vaticanum II prawdy o wspólnym kapłaństwie wszystkich ochrzczonych, o którym nieśmiało wzmiankę znajdujemy w KL 14 a następnie dopuszczenie do liturgii języków narodowych — też w zakresie dość wąskim i ostrożnie w samej KL a bardzo śmiało w dokumentach wykonawczych — pozwoliło Ojcom Soboru sformułować zupełnie nową koncepcję czynności liturgicznych oraz zasadę uczestnictwa w liturgii i jako prawa i powinności wszystkich ochrzczonych. Otóż czynnościami liturgicznymi nie są tylko funkcje duchownych. „*Ministranci, lektorzy, komentatorzy i członkowie chóru również spełniają prawdziwą funkcję liturgiczną*” (KL 29). I dlatego „każdy spełniający swą funkcję, czy to duchowny, czy świecki, powinien czynić tylko i wszystko to, co należy do niego z natury rzeczy i na mocy

przepisów liturgicznych” (KL 28). Podczas krytycznej rewizji ksiąg liturgicznych trzeba na przyszłość przewidzieć także rolę wiernych (KL 31).

Uczestnictwo w liturgii wszystkich wiernych — świadome, czynne, społeczne, łatwe, wewnętrzne i zewnętrzne, owocne — jest bezpośrednim celem przedsięwziętej reformy liturgii w dziedzinie pochodzącej z ustanowienia Kościoła (por. KL 21. 34. 35). Do tego celu zmierza zarówno uproszczenie obrzędów jak wprowadzenie do nich zrozumiałego języka, jak szersze otwarcie skarbca biblijnego jak wreszcie katecheza przygotowawcza oraz podawane w czasie sprawowania liturgii krótkie „zachęty i wyjaśnienia” — *monitiones* (por. KL 15, par. 1). Z myślą o osiągnięciu tego celu należy kształcić przyszłych kapłanów a pracującym już w winnicy Pańskiej zapewnić konieczną pomoc, aby mogli żyć życiem liturgii i udzielać go wiernym, aby gorliwie i cierpliwie zabiegali o wychowanie oraz czynny udział wiernych, tak wewnętrzny jak i zewnętrzny, stosownie do ich wieku, stanu, rodzaju życia i stopnia kultury religijnej — aby byli w ten sposób wiernymi szafarzami Bożych tajemnic (por. KL 14—19). Ojcom Soboru to uczestnictwo wiernych tak bardzo leżało na sercu i tak często o nim mówili, że H. Schmidt mógł napisać, iż postulat czynnego uczestnictwa powtarza się w KL jak refren lub wezwanie litanii „módl się za nami”. Wydaje się, że w tej dziedzinie mimo upływu 20 lat ciągle jeszcze pozostajemy w naszej katechezie i praktyce liturgicznej na płaszczyźnie jakiej takiej zewnętrznej poprawności. Ciągłe za mało kapłani są mistagogami i ciągle jeszcze liturgia pozostaje księgą zamkniętą — i aktualne pozostaje słowo Chrystusa do Samarytanki „O, gdybyś знаła dar Boży” (J 4, 10) (por. Ks. M. Nowak, *Życie Mszą świętą*, Warszawa 1986, 8).

Wierni potrafią w miarę poprawnie uczestniczyć w wykonywaniu czynności liturgicznych, ale trudniej im jest uczestniczyć w misterium liturgii, trudniej dostrzec powiązanie liturgii z codziennym życiem, tak aby rzeczywiście była dla nich szczytem i źródłem życia. Ciągłe jeszcze trudne wydaje się przejście od obrzędu do ukrytej w nim tajemnicy zbawienia, które się dokonuje i obejmuje także czas przeżywany po zakończeniu liturgii, tak by samo życie stawało się liturgią przeżywaną w Duchu i prawdzie (por. J 4, 23). (Bardzo pouczająca jest pod tym względem mała książeczka Ks. Balthasara Fischera — będąca zbiorem katechez mistagogicznych dla dzieci — *Von der Schale zum Kern. Kurzsprachen zu Zeichen und Worten der Liturgie*, Einsiedeln, 1979).

2.4. Teologia liturgii i pneumatologia

W KL pneumatologiczny aspekt liturgii jest ledwie zaznaczony. W schemacie przedłożonym do dyskusji była tylko jedna wzmianka o Duchu Świętym w n. 6: „Ludzie otrzymują Ducha przybrania

za synów, w którym wołamy Abba, Ojciec (por. Rz 8, 15) i stają się czcicielami, których Ojciec szuka (J 4, 23)". Trzy inne wypowiedzi pneumatologiczne zostały dodane dopiero w wyniku ostatecznego głosowania w dniu 30. 11. 1962, podczas którego wielu Ojców zauważyło brak pneumatologicznej perspektywy w nauce o liturgii. I tak:

a) pierwsza wypowiedź znalazła się w KL 5, gdzie dodano wzmiankę o namaszczeniu Słowa Wcielonego Duchem Świętym (z powołaniem się na Iz 61, 1; Łk 4, 18).

b) druga wypowiedź pojawiła się na początku n. 6, gdzie jest mowa o przekazaniu misji Apostołom: „Dlatego jak Ojciec posłał Chrystusa, tak i On posłał Apostołów, których napełnił Duchem Świętym..." (nawiązanie do J 20, 20nn). Z kontekstu wynika, że apostołska posługa słowa i sakramentów nie może być pomyślana bez działania w nich Ducha Świętego.

c) trzecia i najważniejsza wypowiedź znajduje się przy końcu n. 6, w którym ogólnie jest przedstawiona liturgiczna posługa Kościoła czasów apostołskich. Przepowiadanie słowa, sprawowanie dziękczynienia i uobecnianie w Eucharystii zwycięstwa i triumfu Chrystusowej śmierci dokonuje się „przez moc Ducha Świętego ("per virtutem Spiritus Sancti")".

Relator przemawiając w imieniu Soborowej Komisji Liturgicznej oświadczył, że zamiarem Komisji było odniesienie tej wzmianki „przez moc Ducha Świętego” do całokształtu liturgii, a nie tylko do dziękczynienia, o jakim jest mowa w kontekście bezpośrednio poprzedzającym tę wzmiankę. Innymi słowy: Duch Święty, o którym mowa w tych dwóch artykułach KL (5 i 6) — ten sam w Chrystusie, który został Nim namaszczone (por. Dz 10, 38), w Apostołach, którym Jezus Go obiecał (por. J 14, 17; 14, 26; 15, 26; Dz 1, 5. 8) i których Nim napełnił (por. Dz 2, 4; J 20, 21—23), a którego oni przekazywali swym następcom i pomocnikom przez włożenie rąk (por. Dz 13, 1—4; 1 Tm 4, 14; 2 Tm 1, 6), ten sam w wiernych, obdarzonych Nim w chrzcie i bierzmowaniu (por. Rz 8, 15; 2 Kor 1, 21n; 5, 5), zapewnia owocność tak przepowiadania słowa jak i posługi sakramentalnej w Kościele. Posługę tę pełni Chrystus obecny w czynnościach liturgicznych „per virtutem Spiritus Sancti”.

Następne dokumenty soborowe przyniosły znaczne ubogacenie pneumatologii. Konieczne byłoby jednak opracowanie tych wypowiedzi i bardziej konsekwentne wkomponowanie ich w teologię liturgii. Tu możemy tylko podjąć nieśmiałą próbę w tym kierunku.

Uczy więc Sobór w KK 52, że Syn Boży „za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Maryi Dziewicy” (z odwołaniem się do Łk 1, 35 i do wypowiedzi Soborów), że został On wprowadzony w swe dzieło „w czasie modlitwy” w momencie chrztu w Jordanie (por. Łk 3, 22; Dz 10, 38 — DM 4). Jezus ukrzyżowany i uwielbiony wylał przyobiecane Ducha, przez którego wezwał i zgromadził Lud nowego Przymierza w jedność wiary, nadziei i miłości (por. DE 2).

Od dnia... Zesłania Ducha Świętego zaczęły się „dzieje apostołskie” (DM 4). Duch Święty zamieszkuje w Kościele, ożywia go, jednoczy i nim rządzi (por. KK 1²; 22).

Całe Ciało Mistyczne jest uczestnikiem namaszczenia Duchem Świętym (por. DK 2): „Pan Jezus, „którego Ojciec uświęcił i posłał na świat” (J 10, 36), czyni uczestnikiem namaszczenia Ducha Świętego, którym został pomazany (por. Mt 3, 16; Ł k4, 18; Dz 4, 27; 10, 38) całe swoje Ciało Mistyczne; w Nim bowiem wszyscy wierni stają się świętym i królewskim kapłaństwem, składają Bogu duchowe ofiary przez Jezusa Chrystusa i głoszą wspaniałe dzieła Tego, który ich wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła” (Por. 1 P 2, 5. 9).

Duch Święty, jeden i ten sam w Głowie i członkach tak ożywia, jednoczy i porusza całe Ciało, iż Jego działanie w Kościele może być porównane do działania duszy w ludzkim ciele (por. KK 7).

Jego mocą dokonuje się w Kościele owocne głoszenie i przyjmowanie słowa Bożego: dzięki namaszczeniu otrzymanemu od Ducha Świętego i dzięki zmysłowi wiary (por. 1 J 2, 20. 27) ogół wiernych trwa w wierze oraz ujawnia „swą powszechną zgodność w sprawach wiary i obyczajów”, przyjmując głoszone słowo jako prawdziwie Boże (1 Tes 2, 1²) (por. KK 12). Katechumeni za sprawą Ducha Świętego pragną być włączeni do Kościoła (por. KK 14).

Apostołowie ubogaceni przez Chrystusa specjalnym wylaniem Ducha Świętego (por. Dz 1, 8; 2, 4; J 20, 22—25) przekazali ten sam duchowy dar swoim pomocnikom przez włożenie rąk (por. 1 Tm 4, 14; 2 Tm 1, 6—7). Obecnie to przekazywanie daru Ducha odbywa się również przez włożenie rąk w święceniach biskupich, dzięki czemu biskupi „w sposób szczególny i dostrzegalny przejmują rolę samego Chrystusa, Mistrza, Pasterza i Kapłana, i w Jego zastępstwie (in Suis persona) działają” (KK 21). Także prezbiterzy otrzymują w czasie święceń specjalny dar Ducha po to, aby uczestniczyli w powszechnej misji Apostołów „aż po krańce ziemi” (Dz 1, 8/KK 10); zostają „namaszczeni Duchem Świętym, konsekrowani i posłani przez Chrystusa” (KK 12).

Duch Święty działa w sakramentach: „przez nasienie Słowa i głoszenie Ewangelii wzywa wszystkich ludzi do Chrystusa i budzi w sercach posłuszeństwo wierze” (DM 15), jest sprawcą odrodzenia w Chrystusie przez chrzest (por. DM 7); w sakramencie bierzmowania ochrzczeni „otrzymują szczególną moc Ducha Świętego” oraz zostają zobowiązani do szerzenia i bronięcia wiary słowem i czynem jako prawdziwi świadkowie Chrystusa (por. KK 11). Stosunkowo mało jest wypowiedzi Soboru na temat działania Ducha Świętego w sprawowaniu Eucharystii. Jedyna bodaj cenna wypowiedź to stwierdzenie w DK 5, iż „Chrystus, nasza Pascha i chleb żywy (...) przez swoje Ciało ożywione i ożywiający Duchem Świętym daje życie ludziom, zapraszając ich i doprowadzając w ten sposób do ofiarowania razem

z Nim samych siebie, swojej pracy i wszystkich rzeczy stworzonych”. Tak więc Chrystus, który jako nowy Adam stał się „spiritus vivificans” (por. 1 Kor 15, 45) udziela uczestnikom Eucharystii daru Ducha, którym przeniknięte jest Jego uwielbione Ciało.

Czym więc jest liturgia w kontekście nauki Vaticanum II — Konstytucji *Sacrosanctum Concilium* i innych dokumentów? Nie sposób dyktować tu ścisłej, scholastycznej definicji. Można jedynie podjąć próbę opisu tego misterium.

Jest więc liturgia wykonywaniem od Zesłania Ducha Świętego aż do Paruzji kapłańskiej funkcji Jezusa Chrystusa. Jest urzeczywistnianiem pod osłoną symboli zbawczego misterium Jego Paschy: uświęcenia i doskonałego, całkowitego i społecznego kultu oddawanego przez Chrystusa Ojcu. Jest świętą wymianą dokonującą się między Ojcem i ludzkością za pośrednictwem Chrystusa mocą Ducha Świętego. Jest uczestnictwem w troistym wymiarze mesjańskiego posłannictwa Jezusa Chrystusa: polem spotkania i syntezy trzech nurtów życia Kościoła: *Leitourgia*, *Martyria* i *Diakonia*, mających na celu ostateczne zjednoczenie ludzi z Ojcem przez Chrystusa w Duchu Świętym — *Koinonia*, gdy Bóg będzie wszystkim we wszystkich (por. KL 48 — 1 Kor 15, 28).

Kielce

KS. STANISŁAW CZERWIK

O. Pierre-Marie Gy OP

ODNOWA LITURGICZNA WE FRANCJI

Ksiądz Profesor Stefański zaproponował, abym opracował temat następujący: „Odnowa liturgiczna we Francji — blaski i cienie, jej charakter specyficznie francuski, ośrodki i studia liturgiczne”. Poruszę zaproponowany temat, mówiąc w pierwszej części — o ruchu liturgicznym we Francji przed Soborem Watykańskim II, i w drugiej części — o sytuacji liturgii i praktyki sakramentalnej dzisiaj, w zdechrystianizowanym społeczeństwie Europy Zachodniej*.

I. ODNOWA LITURGICZNA WE FRANCJI PRZED VATICANUM II

Zanim zacznę się mówić o przedsoborowej odnowie liturgicznej we Francji trzeba najpierw przypomnieć, że dla liturgii, jak i dla innych spraw związanych z religią i kulturą, nie można oddzielać

* Tekst wykładu głoszonego przez Autora podczas jego pobytu w Polsce w r. 1987.

Francji i Belgii — jednej od drugiej. Trzy podstawowe etapy ruchu liturgicznego francusko-belgijskiego, przed Vaticanum II, są następujące:

- 1) We Francji — opactwo benedyktyńskie w Solesmes, które założył w 1873 Dom Prosper Guéranger,
- 2) w Belgii — tygodnie liturgiczne organizowane od 1909 przez Dom Lamberta Beauduin w opactwie Le Mont-César w Louvain,
- 3) ponownie we Francji — Centrum Duszpasterstwa Liturgicznego (Centre de Pastorale Liturgique) utworzone w Paryżu w 1943 przez dwóch dominikanów: Duployé i Roguet.

Odpowiednio do tych etapów lub raczej wewnątrz nich rozwinęły się studia liturgiczne. By zacząć tę część, scharakteryzuję najpierw wkład Dom Guérangera, następnie będę mówił o studiach liturgicznych i zakończę tę pierwszą część wykładu, określając rolę Louvain i wkład Centrum Duszpasterstwa Liturgicznego w Paryżu, na tej drodze, która wiedzie od Guérangera do soborowej Konstytucji o liturgii.

Dom Guéranger

Prosper Guéranger rozumiał bardzo głęboko, że liturgia jest samą modlitwą Kościoła, to znaczy doskonałą szkołą, w której wszyscy jego członkowie powinni nauczyć się modlitwy i w konsekwencji — przez nią — przez liturgię — przekonać się, poznać, że wartość wszystkich praktyk pobożnych i całej duchowości jest zależna od jej harmonii z liturgią.

Punktem wyjścia ruchu liturgicznego, wiodącego od Guérangera poprzez Piusa X, do Vaticanum II — jest stwierdzenie, że od wielu wieków w Kościele łacińskim zaistniała przepaść pomiędzy pobożnością prywatną i liturgią. Ruch liturgiczny rozpoczął się, gdy mnisi odkryli, że to liturgia jest ich szkołą modlitwy i własnym źródłem ich duchowości.

Ten ruch liturgiczny rozprzestrzenił się w dwojakiej formie: z jednej strony, przez znaną książkę Guérangera *L'Année liturgique* (Rok liturgiczny), z drugiej — przez śpiew gregoriański. Poprzez lekturę tego dzieła, następnie poprzez korzystanie z mszalików, które już Guéranger pragnął widzieć w ręku świeckich katolików, dalej wsłuchując się w śpiew gregoriański i częściowo go wykonując, mogła coraz większa liczba wiernych doświadczyć słuszności znanego powiedzenia św. Piusa X, stwierdzającego, że czynny udział w liturgii jest „źródłem ducha prawdziwie chrześcijańskiego”. Równocześnie ten rozwój aktywnego udziału wiernych w liturgii, a przez to i rozkwit pobożności liturgicznej, prowadził stopniowo do coraz głębszej potrzeby dotarcia do treści tekstów liturgicznych, a więc rodziła się coraz większa potrzeba zastosowania w liturgii języków narodowych. I tu już trzeba dostrzec początki idei, które miały później wpływ na treść Konstytucji o liturgii świętej.

Wcześniej jednak należy wspomnieć tu o znaczeniu, jaki miały dla omawianej odnowy specjalistyczne studia podejmowane w tym czasie jak również działalność belgijskiego ośrodka i Centrum Duszpasterstwa Liturgicznego w Paryżu.

Studia liturgiczne

Wydaje mi się, że w wieku poprzedzającym Sobór najważniejsze ośrodki badań liturgicznych, ale nie wyłącznie, znajdowały się w Anglii, Niemczech, Francji i Belgii, ze zwróceniem szczególnej uwagi na więzy pomiędzy badaczami dwóch ostatnich krajów.

Ograniczając się do kilku najbardziej wybitnych nazwisk, wymienię następujące postacie ze środowiska francusko-belgijskiego: w Paryżu — Louis Duchesne, działający w ostatnim ćwierćwieczu XIX w.; w Louvain — między 1930—60 — zakonnicy z opactwa Mont-César, i nade wszystko — mój mistrz Bernard Botte; w Strasburgu — Michel Andrieu, Cyrille Vogel, Antoine Chavasse; ponownie w Paryżu — grono wykładowców na Wyższym Instytucie Liturgicznym (L'Institut Supérieur de Liturgie), które od 1956 pracowało najpierw pod dyrekcją Dom Botte, a później pod moją własną. Najpoważniejsi spośród nich współpracowali przy tworzeniu kilkutomowego dzieła liturgicznego — *L'Église en prière*, wydawanego pod redakcją Mgr Aimé-Georges Martimort. Należy także wspomnieć czasopismo liturgiczne „La Maison-Dieu”, ukazujące się od 1945, redagowane przez szersze jeszcze grono redakcyjne aniżeli *L'Église en prière*, a także serię wydawniczą „Lex Orandi”, wydawaną ostatnio pod zmienionym tytułem „Rites et symboles”.

Dzieło Louis Duchesne *Les Origines du culte chrétien*, którego pierwsze wydanie ukazało się w 1889, wyznacza pewnego rodzaju nowy początek nauk liturgicznych. Duchesne był pierwszym profesorem liturgiki w Instytucie Katolickim w Paryżu. Jego książka jest także dzisiaj podstawową lekturą wiedzy liturgicznej. Można powiedzieć, tak myślę, że zapoczątkowała ona współczesne badania nad strukturą Mszy świętej i modlitwy eucharystycznej, a także zaproponowała po raz pierwszy pojęcie inicjacji chrześcijańskiej — tworzącej jedność między trzema sakramentami: chrztem, bierzmowaniem i Eucharystią.

Zatrzymując się nad dwoma pierwszymi punktami, można powiedzieć, że odkrycie istotnej struktury Mszy świętej (*liturgia verbi* i *liturgia eucharistica*, por. KL 56) doprowadziło do docenienia liturgii słowa w reformie liturgicznej Vaticanum II, co stawia przed każdym z nas olbrzymie zadanie w katechezie i wychowaniu do pobożności.

Jeśli chodzi o analizy dotyczące modlitwy eucharystycznej, to rozwinęły się one zasadniczo w dwóch kierunkach. Z jednej strony — porównano modlitwę eucharystyczną rzymską z modlitwami eucha-

rystycznymi greckimi i wschodnimi (porównanie dokonane przez niemieckiego liturgistę Baumstarka i mojego mistrza Bernarda Botte). Stąd wprowadzenie do Mszału Pawła VI licznych modlitw eucharystycznych, dodanych do Kanonu Rzymskiego, które uzupełniają przez to tradycję rzymską.

Z drugiej strony — usiłowano sięgnąć poza Kanon Rzymski i modlitwy eucharystyczne innych rodzin liturgicznych, które pochodzą — prawie wszystkie — z IV wieku, wieku św. Ambrożego, św. Cyryla Jerozolimskiego i św. Bazylego. Te poszukiwania doprowadziły najpierw do odkrycia modlitwy eucharystycznej Hipolita, stanowiącej bazę dzisiejszej II Modlitwy Eucharystycznej, a następnie do refleksji nad związkiem pomiędzy chrześcijańską modlitwą eucharystyczną i żydowską modlitwą błogosławieństw (*berakah*). W soborowej reformie liturgicznej można łatwo zauważyć — rezultaty tych poszukiwań: podkreślenie znaczenia modlitwy eucharystycznej i wartości słowa „Eucharystia” pośród innych określeń Mszy świętej.

To znaczy, że historia liturgii osiąga tutaj wielki owoc teologii i duchowości sakramentalnej. Louis Bouyer, oratorianin, na pierwszej stronie swojej książki pt. *Eucharystia*, której podtytuł brzmi: „Teologia i duchowość modlitwy eucharystycznej”, zaproponował rozróżnienie między teologią o Eucharystii i teologią Eucharystii — która zawarta jest w samych słowach modlitwy eucharystycznej. To rozróżnienie zawiera bardzo ważne stwierdzenie, mianowicie, że w naszym dziedzictwie teologicznym i duchowości eucharystycznej zawdzięczamy więcej św. Ambrożemu i św. Augustynowi niż bezpośrednio Lex orandi, i po drugie, że teologia i duchowość naszych czasów, bez wyrzekania się dziedzictwa, którym karmili nas nasi ojcowie, odkrywają z radością i zapalem bezpośrednie źródło modlitwy eucharystycznej.

Lecz jeszcze raz trzeba podkreślić, że w ogóle, jak również i w naszych czasach, błędne jest rozważanie liturgiczno-teologiczne, podkreślające dorobek poszczególnych krajów czy miast, gdzie tymi problemami zajmowano się w sposób bardziej szczegółowy. Gdy czynię tę uwagę, myślę o latach pięćdziesiątych XIII wieku, gdy na uniwersytecie w Paryżu największymi teologami byli — Niemiec — Albert Wielki i dwóch Włochów — Bonawentura i Tomasz z Akwinu.

Powrócimy jeszcze w drugiej części wykładu do tych pytań i wpływu tych problemów na pobożność i duszpasterstwo. Teraz jednak, aby nie zatrzymywać się tylko na temacie dotyczącym liturgii we Francji, chciałbym podkreślić rolę historii liturgii, która w naszych czasach jest istotnym instrumentem wykorzystywanym przez Kościół. Studia historii liturgii pozwalają ogarnąć Tradycję w sposób całościowy i unikać ograniczenia jej do jednego miejsca czy określonego czasu, co może być zbyt szczegółowe i ograniczone. Lecz zobaczymy także, że sama wiedza historyczna nie wystarczy.

Le Mont-César w Louvain

Dochodzimy teraz do omówienia II etapu ruchu liturgicznego francusko-belgijskiego, w latach 1910—40, związanego z opactwem, Le Mont-César w Louvain. Dodając nowe elementy, działalność tamtejszych benedyktynów kontynuuje prawdziwie to, co zostało zapoczątkowane w Solesmes, w XIX w. Pierwszym z tych nowych elementów jest rozwijanie, przyjętego od Piusa X, impulsu związanego z podstawami czynnego uczestnictwa, z wczesną pierwszą Komunią św. dzieci oraz reformą kalendarza liturgicznego i brewiarza. Drugi element ma również charakter duszpasterski, chodzi bowiem o studia liturgiczne, które powinny być w służbie parafii. Osobowością, najbardziej znaczącą dla tego ośrodka jest Dom Lambert Beauduin, będący równocześnie w tamtych czasach jednym z pionierów ekumenizmu.

Le Centre de Pastorale Liturgique w Paryżu

Trzeci etap ruchu liturgicznego związany jest z utworzeniem w Paryżu, w 1943 r. Centrum Duszpasterstwa Liturgicznego. Kontynuuje ono poprzednie osiągnięcia. W tym Centrum szczególnie są zaangażowani Lambert Beauduin i Bernard Botte. Rozwijają się także nowe perspektywy badań. Liturgiści francuscy związani w latach 50-tych z tym ośrodkiem studiowali i czytali z pasją dzieła liturgistów niemieckich, przede wszystkim Guardiniego i liturgistów związanych z benedyktyńskim opactwem w Maria Laach, i utrzymywali między sobą osobiste kontakty. Można powiedzieć ogólnie, że w latach 50-tych, Centre de Pastorale Liturgique był prawdopodobnie jednym z najbardziej żywych i twórczych środowisk refleksji i badań w ostatnim dziesięcioleciu poprzedzającym Vaticanum II. Środowiskiem, gdzie nawiązywała się wymiana między liturgiką, patrystyką i eklezjologią, gdzie rozwijano poszukiwania pastoralne i misyjne. Troszczono się o ukazanie liturgii, która nie byłaby tylko modlitwą dla wspólnot typu monastycznego, lecz także modlitwą zwyczajnej parafii, istniejącej w środowisku zdechrystianizowanym. Te poszukiwania mogły być źródłem gwałtownych dyskusji z historykami i obrońcami Tradycji. Ośrodek ten postulował i zmierzał do tego, aby ruch liturgiczny ogarniał nie tylko elitę, lecz ogół wiernych Kościoła. Stąd podejmowano coraz silniejsze kontakty ze Stolicą Apostolską, jak też współpracę z liturgistami niemieckimi, organizowano wspólne międzynarodowe spotkania, na których podejmowano problematykę dotyczącą reformy liturgicznej. To właśnie z tego grona liturgistów zostali wybrani ci, którzy za pontyfikatu Jana XXIII przygotowali Konstytucję soborową o liturgii. Głównymi jej twórcami byli: Mgr Bugnini — Włoch, Niemiec — Wagner i Francuz — Martimort. Ci twórcy, razem ze swoimi środowiskami uczestniczyli we wprowadzaniu soborowej odnowy liturgicznej.

II. DUSZPASTERSTWO I STUDIA LITURGICZNE WE FRANCJI W ĆWIERĆ WIEKU PO SOBORZE WATYKAŃSKIM II

Reformę liturgiczną można w pewien sposób porównać do wielkiej sztuki teatralnej, której poszczególne akty rozgrywają się w różnych miejscach. Sceną I aktu jest bazylika św. Piotra w Rzymie, aula soborowa, a aktorami papież i biskupi. W II akcie sceną są wszystkie kościoły świata, niedziela po niedzieli, a aktorami wszyscy kapłani i wierni realizujący reformę. I być może trzeba dorzucić, że trwanie II aktu jest czasem jednego pokolenia czy nawet dłużej, ponieważ reforma liturgiczna nie polega tylko na zmianie rubryk i wprowadzeniu w życie nowych ksiąg liturgicznych. Reforma liturgiczna zakłada konieczność przepojenia się w nowy sposób duchem liturgii. Naza jutrz po ogłoszeniu konstytucji *Sacrosanctum Concilium*, oficjalne głosy mojego kraju domagały się od strony wiernych „zdecydowanej zmiany mentalności”. Było to niezbędne, lecz zawierało także pewne elementy fałszywe, w tym sensie, że nie możemy przecież jej zmienić przez same tylko chęci i pragnienia, to dopiero po upływie pewnego czasu zauważamy, że nasza własna postawa, nasza mentalność — rzeczywiście się zmieniła.

Wprowadzenie reformy liturgicznej

Jak daleko jesteśmy dzisiaj, we Francji, gdy chodzi o wprowadzanie w życie soborowej reformy liturgicznej? Wymienię sześć spostrzeżeń i skomentuję je mniej czy bardziej szczegółowo:

1. Zaangażowanie wiernych w odpowiedzi mszalne, będące odbiciem czynnego uczestnictwa, jest powszechne.
2. Wszystkie księgi liturgiczne są przetłumaczone i w rękach duszpasterzy.
3. Liturgia prawie zawsze celebrowana jest w języku francuskim.
4. We Mszach św. codziennych i niedzielnych wierni śpiewają wiele więcej niż przed Soborem.
5. Wzrasta rola świeckiej służby ołtarza.
6. W odniesieniu do reguł liturgicznych, zdarzają się nadużycia.

ad 1. Dokonawszy tego wyliczenia, wejdźmy w kilka szczegółów. Najpierw na temat uczestnictwa aktywnego. Przed Soborem wierni odpowiadali w sposób różny, zmieniający się zależnie od kraju; np. we Włoszech prawie nic, lecz odkąd Msza św. celebrowana jest w ich własnym — włoskim języku — wszyscy odpowiadają. We Francji, wydaje mi się, że już od mojego dzieciństwa odpowiadanie było dość powszechne i dobre. W każdym razie od Soboru, tak można powiedzieć, czynny udział w dialogach i recytacjach mszalnych jest powszechny w całym Kościele katolickim.

ad 2. Jest faktem, że wszystkie księgi liturgiczne są przetłumaczone. Księża je mają i posługują się nimi. Bardziej od wyjaśnień związanych z Praenotanda do poszczególnych rytuałów, potrzebne są

uściślenia związane z pewnymi częściami rytuałów. Moim zdaniem problem dotyczy, z jednej strony obszerności Praenotanda — one nie będą dobrze znane, o ile nie będą poważnie przestudiowane w czasie seminarium, a z drugiej strony — ile lat jest potrzebnych na właściwe wejście w ducha reformy! W tym, względnie księży najmłodszy wydają mi się bardziej zaawansowani w porównaniu do księży, którzy ukończyli już 40 lat, lecz jedni jak i drudzy celebryją lepiej od swoich najstarszych braci.

ad 3. Liturgia prawie zawsze sprawowana jest w języku ojczystym, francuskim. Mało łaciny, wyjątkowo tam, gdzie praktykowany jest śpiew gregoriański, np. w opactwach benedyktyńskich. Stawiam hipotezę, że w nadchodzących latach śpiew gregoriański będzie używany częściej niż obecnie. Był on przecież dość mocno rozpowszechniony przez kilkadziesiąt lat poprzedzających Sobór, głównie podczas tak zwanej sumy, czyli głównej Mszy parafialnej.

ad 4. W moim dzieciństwie główna Msza, którą nazywaliśmy „sumą” (la grand'messe) — była ze śpiewem gregoriańskim, natomiast pozostałe były recytowane. Dzisiaj wszystkie Msze św. są śpiewane, ze śpiewem po francusku. Liturgia godzin, tam gdzie ona istnieje, przede wszystkim we wspólnotach zakonnych — jest prawie zawsze śpiewana. Francuzi więc śpiewają w Kościele o wiele więcej aniżeli kiedyś. Trzeba także dodać, że w ciągu dziesięcioleci stworzono wiele nowych śpiewów, lecz według znawców, bardziej kompetentnych niż ja, wiele spośród nich jest nienajlepszych, złych. Jest tu poważny problem jakości.

ad 5. W liturgii mnożą się role i posługi sprawowane przez świeckich (to, co księgi liturgiczne określają jako *officia et munera*). Jestem tym bardziej wyczulony na te sprawy, od czasu Kongresu liturgicznego w Rzymie, w październiku 1984, kiedy to dane mi było opracować syntezę raportów na ten temat nadesłanych ze wszystkich krajów świata.

To co dotyczy Francji, to stwierdzam z żalem, że zaniedbano posługę przy ołtarzu tych, których w Niemczech i w Polsce określa się jako ministrantów, mimo tego, że „Wprowadzenie do Mszału” określa ważność ich miejsca. W przeciwieństwie do tego, bardzo rozwinęły się inne posługi świeckich — lektorzy, prowadzący śpiew, pomagający w rozdzielaniu Komunii św., etc. Wszędzie dostrzega się potrzebę, aby tym, którzy te zadania spełniają, dać odpowiednią formację. Z drugiej strony, brak księży uniemożliwia sprawowanie we wszystkich wiejskich kościołach niedzielnych Mszy św. i w pewnych przypadkach trzeba zastąpić Mszę św. przez zgromadzenie modlitewne bez udziału kapłana, prowadzone przez samych świeckich. Często ta nieszczęśliwa sytuacja pobudza wiernych do aktywnego ich uczestnictwa w liturgii.

ad 6. W odniesieniu do reguł liturgicznych zdarzają się pewne przypadki nieposłuszeństwa czy też zaniedbań. (Nieposłuszeństwo — kiedy jakiś kapłan używa modlitwy eucharystycznej czy oracji mszal-

nych własnych, improwizowanych, a nie tych oficjalnie zaaprobowanych). Moim zdaniem, nieposłuszeństwa tego rodzaju są coraz mniej liczne niż przed kilkoma laty i zawsze występowały rzadziej w parafiach aniżeli w kaplicach czy duszpasterstwie młodzieżowym. Obecnie nie znam żadnego kościoła parafialnego, gdzie używano by własnych modlitw eucharystycznych. Chciałbym jeszcze dodać, że nieposłuszeństwa trzeba zawsze ganić, lecz pamiętać również trzeba, że często te nieposłuszeństwa wobec reguł liturgicznych wynikały z troski misyjnej, duszpasterskiej i z niepokoju o to, aby młodzież nie zagubiła się w praktyce chrześcijaństwa na płaszczyźnie modlitwy, wiary i obyczajów.

Duchowość liturgii

Sytuacja liturgiczna we Francji w 20 czy 25 lat po Soborze, która jest podobna zapewne do sytuacji innych krajów świata, prowadzi mnie teraz do podjęcia dwóch obserwacji. Mianowicie, jedna z nich dotyczy Liturgii Słowa, druga zaś odnosi się do pobożności eucharystycznej. Do tych dwóch dodam jeszcze jedną, bardziej ogólną, związaną z obecnym stanem wprowadzenia w życie soborowej odnowy liturgicznej.

W moim kraju, z pewnością także i w Waszym, jak i w wielu innych — stół słowa (*mensa verbi*), który Sobór stawia przed nami w pierwszej części Mszy świętej, jest dla nas — zarówno bogactwem, olbrzymim wysiłkiem, który się dokonuje, ale nie mniejszym jeszcze zadaniem do wypełnienia; i niekiedy jawi się w nas uczucie przesytu, niestrawności, że mamy za dużo do spożycia. Szczególnie jeśli kapłan zapomni, że jego podstawowym obowiązkiem jest powiedzieć homilię, opierając się na usłyszonym Słowie Bożym. Jak wielkim i prawdziwym byłoby to błogosławieństwem, gdyby duchowny czy świecki, tak święty tekst przeczytał, jak powinien, aby niejako pozwoić słuchać Boga, który do nas mówi! Jak wspaniała to sprawa dla tego, który głosi homilię, aby szukać dróg, przez które bogactwo Słowa Bożego ma wejść do ludzkich serc! Czyniąc tak realizujemy ten rodzaj określenia kapłaństwa, które to św. Augustyn lubił powtarzać — „Kapłan jest sługą słowa i sakramentu”.

Widzieliśmy także, że wiedza liturgiczna — służąca modlitwie Kościoła, odkryła ważność modlitwy eucharystycznej, co reforma liturgiczna rozpoznała, potwierdziła i wcieliła do liturgii Kościoła Rzymskiego. W rzeczywistości to, co odkryliśmy umysłem, jak i to, co odkrywamy w naszej pobożności, ukazuje nam bezpośredni związek jaki istnieje między słowami rozpoczynającymi prefację: „Vere dignum et iustum est tibi semper et ubique gratias agere” i tym małym lecz jakże znaczącym wyrażeniem pośród słów konsekracji: „GRATIAS AGENS benedixit” (Por. czytanie brewiarzowe z III niedzieli wielkanocnej zaczerpnięte z *Apologii* św. Justyna). Tak, jak

Eucharystia jest rzeczą bardzo świętą, tak święta jest również modlitwa eucharystyczna, przez którą dokonuje się konsekracja i ofiara. Jak wielki to skarb do zakosztowania i duchowego przyswojenia przez ogół wiernych!

Chciałbym dorzucić jeszcze jedną uwagę, bardziej ogólną. Z samej natury liturgii wynika, że jest ona, w całym znaczeniu tego słowa — szkołą modlitwy. Zreformowana w naszych czasach liturgia zaprasza nas, katolików, do nowej edukacji, do modlitwy w aspekcie bardziej pogłębionym i bardziej katolickim. I dlatego to wejście w ducha zreformowanej liturgii wymaga więcej czasu niż prawne wprowadzenie reformy.

Podobnie zresztą ma się rzecz z chrztem jakiegoś narodu. Król Klodwig i jego lud zostali ochrzczeni w 496 roku, lecz trzeba było temu ochrzczoneму ludowi wielu wieków, by zmieniła się ich mentalność, postępowanie, by prawdziwie wejść w obyczaje płynące z faktu chrztu. W epoce Ojców Kościoła, sakramenty inicjacji chrześcijańskiej były celebrowane w noc Wigilii Paschalnej, po której zaczynał się tydzień mistagogiczny. Podobnie można powiedzieć, że 20 pierwszych lat reformy liturgicznej Soboru Watykańskiego II było czasem aktywnego, czynnego uczestnictwa, i że teraz wchodzimy w lata mistagogii.

Sakramenty i niewiara

Większość Francuzów to ochrzczeni katolicy, którzy proszą o ślub w kościele, o pogrzeb katolicki, którzy chrzczą swoje dzieci mimo tego, że nie wysłają ich później na katechizację, i że oni sami nie chodzą na Mszę św. czy też bardzo rzadko. Należałoby także wspomnieć o rozluźnieniu w praktyce sakramentu pokuty, lecz jest to problem dość powszechny, nie ograniczający się tylko do Francji.

Ogół faktów, które wyliczyłem, wyjaśnia się z jednej strony racjami dotyczącymi specyfiki francuskiej i związanymi z pewnymi historycznymi faktami, gdy chodzi o życie religijne tego kraju (być może duszpasterstwo kleru jansenistycznego było zbyt rygorystyczne), a z drugiej strony przez współczesne zjawiska: urbanizacji, dobrobytu ekonomicznego, czy, jeśli to określenie wam odpowiada, materializmu praktycznego ze swoimi konsekwencjami dla życia duchowego i moralnego, np. dla rodziny. Chrześcijanin jest zagrożony, kiedy pozwoli na powstanie rozdźwięku między jego wiarą i postępowaniem moralnym lub kiedy pozwoli sobie na taki sposób życia, który prowadzi go do utraty wiary.

Często nie można jasno stwierdzić, czy niepraktykujący, którzy chcą zawrzeć ślub w kościele, mają wiarę, czy rodzice, którzy domagają się chrztu dziecka, zapewnią mu w przyszłości właściwe wychowanie religijne. W tych przypadkach trzy rodzaje pytań winien sobie postawić duszpasterz:

1. Jaki jest związek z wiarą narzeczonych lub rodziców proszących o chrzest, których on spotyka?
2. Kiedy powinien on opóźnić czy w ogóle odmówić sprawowania sakramentu?
3. Jak celebrować w danym wypadku sakrament wiary przed publicznością niewierzącą lub o słabej wierze?

Doktryna i dyscyplina Kościoła daje nam odpowiedź na drugie z trzech postawionych wyżej pytań. Pierwsze pytanie jest obiektywnie trudne, bo często tym, których mamy przed sobą jest bardzo trudno wyrazić to, co noszą w swoim wnętrzu. Moim zdaniem, może się zdarzyć, że nie wiedząc o tym, są oni bardziej wierzącymi, niż z tego sobie zdają sprawę. Lecz z drugiej strony, pokolenie najmłodsze, także z rodzin, gdzie rodzice są bardzo katolicy, jest mało związane z wiarą czy też jej obce. W każdym przypadku duszpasterz powinien przypomnieć sobie refleksję św. Augustyna, na temat jego pierwszych kontaktów ze św. Ambrożym, w czasie, gdy on sam był jeszcze niewierzącym: „Nie miałem jeszcze żadnej nadziei znalezienia przy nim prawdy, lecz przywiązałem się do niego, jako do człowieka, który cniął mojego dobra (hominem benevolum in me)”.

W gruncie rzeczy ta właśnie postawa św. Ambrożego inspiruje wprowadzenia do nowych rytuałów, gdy te mówią kapłanowi, jaką postawę powinien mieć wobec niekatolików czy też ochrzczonych, którzy utracili wiarę, gdy są obecni przy sprawowaniu sakramentu: „Ponadto duszpasterze powinni zwrócić szczególną uwagę na tych, którzy z okazji błogosławienia małżeństwa są obecni w czasie obrzędów liturgicznych i słuchają Ewangelii, czy to będą niekatolicy, którzy nigdy lub prawie nigdy nie uczestniczą w Eucharystii, czy katolicy, którzy, jak się wydaje, utracili wiarę. Kapłani bowiem są dla wszystkich sługami Ewangelii Chrystusowej” (*Ordo celebrandi Matrimonium*, nr 9; *Ordo Exsequiarum*, nr 18, etc.).

Do tego trzeba oczywiście dodać, że wartość liturgiczna i teologiczna celebracji jest dla Boga, lecz że jednocześnie mówi o Bogu. Kardynał de Lubac w swoim słynnym zdaniu powiedział, że: „Eucharystia tworzy Kościół”, można jednak równie prawdziwie powiedzieć, że „liturgia tworzy Kościół”. W każdym razie ona objawia naturę Kościoła, o czym mówi wstęp do soborowej konstytucji o liturgii świętej: „Albowiem liturgia w najwyższym stopniu przyczynia się do tego, aby wierni życiem swoim wyrażali oraz ujawniali innym misterium Chrystusa i rzeczywistą naturę prawdziwego Kościoła. Jest on 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).

JAK POWSTAŁ NOWY LEKCYONARZ MSZALNY?

Mszał ogłoszony przez papieża św. Piusa V w roku 1570 powtarzał z niewielkimi zmianami Mszał Kurii Rzymskiej z roku 1474. Liturgia słowa w obu tych mszałach była uboga, zaczerpnięta z Lekcyonarza z Murbach¹. Poza okresem Wielkiego Postu w dni powszednie powtarzano perykopy z ostatniej niedzieli. W Mszałach o świętych przeważnie powtarzano bardzo ubogi zestaw czytań z Mszy wspólnych. W tych czasach zanikła świadomość, że Chrystus jest obecny w słowie Bożym czytany w czasie liturgii. Uroczyste odśpiewanie czytań mszalnych w języku łacińskim, lub ich odczytanie w Mszałach czytanych traktowano raczej jako świętą ceremonię, a nie jako pouczenie ludu chrześcijańskiego².

Gdy w wieku XIX odżyło zainteresowanie Pismem świętym i liturgią, obudziło się pragnienie świadomego udziału w liturgii słowa. Najpierw trafiły do rąk wiernych mszaliki zawierające przekład tekstów liturgicznych, potem zaczęto te teksty głośno odczytywać równoległe z celebrazem czytającym po łacinie, wreszcie wyproszone indulty na czytanie perykop mszalnych w językach krajowych. Wtedy okazało się, że powtarzanie tych samych tekstów jest nużące i w różnych krajach zaczęto układać lekcyonarze na dni powszednie. Stolica Apostolska pozwalała na ich używanie do czasu ustalenia nowego lekcyonarza dla całego obrządku rzymskiego³. Biskupi udający się na Drugi Sobór Watykański byli świadomi, że liturgia słowa wymaga reformy. To przekonanie Ojców Soboru znalazło wyraz w tekstach Konstytucji o Liturgii.

DECYZJE SOBORU

Drugi Sobór Watykański w Konstytucji o liturgii stwierdził: „Jakkolwiek święta liturgia jest przede wszystkim oddawaniem czci Bożemu Majestatowi, zawiera jednak również bogatą treść dla pouczenia wiernego ludu” (KL 33). Z tego stwierdzenia wynikają szczególne zalecenia: „Dla uwydatnienia wewnętrznego związku między obrzędem i słowem w liturgii, należy przywrócić czytanie Pisma świętego dłuższe, bardziej urozmaicone i lepiej dobrane” (KL 35, 1).

W odniesieniu do Mszy św. podano wskazania bardziej szczegółowe: „Aby obficie zastawić dla wiernych stół słowa Bożego, należy szerzej otworzyć skarbiec biblijny, tak by w ustalonym przeciągu lat odczytać wiernym ważniejsze części Pisma świętego (KL 51).

¹ A. Wilmart, *Le Comes de Murbach*, w: „Revue Bénédictine” (1913) 25—69.

² A. Nocent, *La Messa prima e dopo san Pio V*, Casale Monferrato 1985, 51, 61.

³ *Ordo lectionum per ferias*, w: „Notitiae” 2 (1966) 6—7 i 168—169.

PRACA RADY DO WYKONANIA KONSTYTUCJI O LITURGII

Powołana przez papieża Pawła VI Rada do wykonania Konstytucji o liturgii musiała się zająć wprowadzeniem w życie Kościoła wskazań Konstytucji o liturgii. W łonie Rady powstał zespół studyjny nr 11. Na czele zespołu, jako referent stanął G. Diekmann OSB, sekretarzem został G. Fontaine CRIC (kanonik regularny Niepokalanego Poczęcia). W czerwcu 1965 roku G. Diekmann, Amerykanin, ze względu na obowiązki w kraju, poprosił o zwolnienie i referentem zespołu został C. Vagaggini OSB. Natomiast G. Fontaine CRIC zwołał się z obowiązków w Kanadzie i poświęcił się całkowicie pracy w łonie Rady. W ścisłej współpracy z C. Vagagginim stał się on głównym redaktorem Lekcjonarza mszalnego. Ogółem zespół liczył osiemnastu członków wybranych z różnych krajów świata⁴.

WSTĘPNE USTALENIA

W czasie drugiej plenarnej sesji Rady G. Diekmann przedstawił zasadnicze kryteria doboru perykop⁵. Rada zatwierdziła zasadnicze dyrektywy:

1) W niedziele i święta Pańskie Msza będzie zawierała trzy czytania: Stary Testament („prorok”), Nowy Testament („apostoł”) i Ewangelia („ewangelista”).

2) Należy przygotować cykle czytań na trzy lub cztery lata z tym, że niektóre niedziele i święta powinny zachować zawsze te same czytania.

3) Należy uszanować tradycję czytania pewnych ksiąg Pisma świętego w odpowiednich okresach roku kościelnego.

4) Ważniejsze części ksiąg Starego i Nowego Testamentu należy odczytać w czasie Mszy, mniej ważne przeznaczyć do brewiarza.

Po ustaleniu tych wskazań zespół studyjny przystąpił do pracy. Zespół odbył czternaście posiedzeń w różnych krajach Europy. W czasie tych posiedzeń zespół przestudiował rozmaite projekty i ustalił szczegółowe wytyczne dla pracy nad lekcjonarzem. Owocem tej pracy było dwadzieścia kolejnych schematów, które przedstawiono Radzie.

PRACE WSTĘPNE

Ponieważ Sobór wyraził życzenie, aby nowe formy wyrastały z tradycji, przebadano i zestawiono lekcjonarze dotychczas używane. G. Fontaine zestawiał w sposób systematyczny lekcjonarze używane:

a) w liturgiach zachodnich: rzymskiej, gallikańskiej, ambrozjańskiej, hiszpańskiej, italskiej;

⁴ Pracę Rady nad Lekcjonarzem mszalnym opisał A. Bugnini, *La riforma liturgica*, Roma 1983, 401—419.

⁵ G. Diekmann, *De lectionibus in Missa*, w: „Notitiae” 1 (1965) 333—337.

b) w liturgiach wschodnich: jerozolimskiej, nestoriańskiej, św. Jakuba, syro-katolickiej, syro-malankarskiej, syro-chaldejskiej, syro-malabarskiej, jakobitów indyjskich, maronickiej, ormiańskiej, koptyjskiej, bizantyjskiej;

c) w liturgiach Kościołów reformowanych: anglikańskiej, Kościoła reformowanego we Francji, luterkańskiej w krajach skandynawskich, starokatolickiej w Niemczech.

Dzięki tabelom porównawczym członkowie Rady mogli prześledzić wykorzystanie tekstów biblijnych w liturgii na przestrzeni 18 wieków i to w całym chrześcijaństwie.

WYBÓR PERYKOP

W roku 1965 trzydziestu jeden biblistów wybranych z całego świata zaproszono do dokonania wyboru perykop biblijnych z ksiąg Starego i Nowego Testamentu do lekcjonarza niedzielnego. Między zaproszonymi figurują nazwiska najwybitniejszych biblistów tego czasu: Beauchamp SJ, J. Dupont OSB, S. Lyonnet SJ, R. Schnackenburg, L. Alonso Schökel SJ, H. Schürmann, C. Spicq OP.

Zaproszeni bibliści mieli wskazać teksty, które ich zdaniem są najważniejsze dla poznania dziejów zbawienia, a równocześnie są łatwe do zrozumienia dla wiernych.

Wykaz perykop ustalony przez biblistów został przesłany do stu ekspertów katechetyki i duszpasterstwa. Nadesłali oni około 2500 uwag dotyczących wyboru tekstów, ich podziału i przeznaczenia na odpowiednie okresy.

Niezależnie od pracy biblistów sekretariat Rady zorganizował szereg studiów nad różnymi częściami lekcjonarza. Wreszcie polecono członkom zespołu przygotować schematy studyjne na poszczególne okresy roku kościelnego.

DYSKUSJA NA 7. PLENARNEJ SESJI RADY

Dwa lata intensywnej pracy zespołu i doświadczenia zebrane w krajach, które na podstawie indultów stosowały własny lekcjonarz na dni powszednie, pozwoliły na zredagowanie projektu nowego lekcjonarza i przedstawienie go Radzie do aprobaty.

Przed plenarną sesją Rady wszystkie problemy związane z lekcjonarzem rozpatrzono na posiedzeniu referentów Rady w dniach 11—12 maja 1966 roku.

Na siódmej plenarnej sesji Rady 10 października 1966 roku C. Vaggini przedstawił w imieniu zespołu projekt nowego lekcjonarza z uzasadnieniem i schematami nowego podziału perykop. Dołączono opracowane przez G. Fontaine tabele porównawcze. Ojcowie Rady mogli się przekonać jak wielka i wnikliwa praca poprzedziła powstanie schematu.

Na początku pracy nad lekcjonarzem przewidywano, że w razie wprowadzenia trzech czytań, pierwsze lub drugie będzie można opuścić. Obecnie C. Vagaggini i na posiedzeniu referentów i na plenarnej sesji Rady postawił wniosek, aby trzy czytania były obowiązkowe. Powtórzył argumenty, które już w roku 1965 sformułował Diekmann:

a) Sobór wyraził życzenie, aby ludowi odczytano w ramach liturgii ważniejsze części Pisma świętego.

b) Taka jest pierwotna tradycja Kościoła, której świadkami są św. Ambroży i św. Augustyn⁶.

c) Tylko przy wprowadzeniu trzech czytań ukaże się jedność obu Testamentów i ciągłość dziejów zbawienia.

d) Doświadczenie uczy, że w razie pozostawienia możliwości wyboru, stale opuszcza się Stary Testament.

Przeciw argumentom C. Vagagginiego wystąpili inni eksperci Rady twierdząc, że wierni nie są przygotowani do słuchania trzech czytań, a duchowieństwo również nie posiada wystarczającej kultury biblijnej.

Po stronie Vagagginiego wypowiedzieli się biskupi i kardynałowie należący do Rady, między innymi kardynałowie: Pellegrino, Volk i Bea. Po wyczerpującej dyskusji Rada przyjęła zasadę, że w niedziele i uroczystości będą obowiązywały trzy czytania z Pisma świętego.

Następnie Rada rozpatrzyła wniosek, aby zachować używany lekcjonarz jako jeden z cykli rocznych. Argumentowano tym, że Kościoły protestanckie używają lekcjonarza tradycyjnego. C. Vagaggini rozporządzając świeżymi danymi wykazał, że Kościoły niekatolickie od dawna dołączyły do lekcjonarza tradycyjnego zestawy innych perykop albo wprowadziły kilka cykli czytań. Z korespondencji przeprowadzonej z sekretariatami różnych wyznań protestanckich wynika, że we wszystkich istnieje głębokie pragnienie odnowy lekcjonarza i życzliwie oczekuje się inicjatywy Kościoła rzymskiego. Obserwatorzy wspólnot protestanckich przy Radzie złożyli publiczną deklarację, w której wyrazili przekonanie, że Kościół rzymski nie powinien się czuć skępowany motywami ekumenicznymi w sprawie reformy lekcjonarza. Wyrazili pragnienie, aby lekcjonarz zatwierdzono „ad experimentum” na dłuższy okres czasu, tak aby różne wyznania chrześcijańskie mogły się z nim zapoznać i ewentualnie go przyjąć.

W głosowaniu zdecydowano odstąpić od lekcjonarza tradycyjnego.

Wreszcie rozpatrzono sprawę ilości cykli rocznych. Konstytucja o liturgii przewidziała „ustalony przeciąg lat” (KL 31), ale to ustalenie pozostawiła organom Stolicy Apostolskiej. Różne systemy przyjęte przez wspólnoty niekatolickie przewidywały cykl 3-letni lub 4-letni. Po dokładnym zbadaniu zasobu perykop zespół 11 opo-

⁶ Ambrosius, *In Psalmum 118*, 17. 10: „Prius Propheta legitur, et Apostolus, et sic Evangelium” (PL 15, 1443); św. Augustyn wspomina o trzech czytaniach, w: *Sermo 45* i *Sermo 341*.

wiedział się za systemem trzyletnim w lekcjonarzu niedzielnym i za systemem mieszanym w dni powszednie, tj. w okresach Adwentu, Narodzenia Pańskiego, Wielkiego Postu i Wielkanocnym stosuje się cykl jednoroczny, natomiast w Okresie Zwykłym cykl dwuletni. Projekt ten poddano dyskusji i głosowaniu Rady. Rada przyjęła projekt.

Po zakończeniu sesji referent zespołu 11 w bardzo szczegółowej relacji przedstawił papieżowi Pawłowi VI przyjęte zasady.

Ponieważ Ojciec święty aprobował przedstawione zasady, w oparciu o nie zespół przygotował i opublikował na prawach rękopisu w lipcu 1967 roku *Ordo lectionum pro dominicis, feriis et festis sanctorum*. Książkę liczącą 474 strony rozesłano do ośmiuset ekspertów z dziedziny bibliistyki, katechetyki i duszpasterstwa, wskazanych przez Konferencje Biskupów.

Recenzenci nadesłali 300 stron uwag ogólnych i 6650 uwag do tekstów. W oparciu o te uwagi zespół przeprowadził gruntowną rewizję lekcjonarza: usunięto teksty uznane za zbyt trudne, dołączono perykopy wskazane, wzbogacono teksty przeznaczone na niedziele Wielkiego Postu i większe uroczystości.

W ciągu zimy 1968/69 opracowano czytania na Msze własne i wspólne o świętych, na Msze obrzędowe, okolicznościowe i za zmarłych.

ZATWIERDZENIE PAPIESKIE

W maju 1969 roku przedstawiono Ojcu św. Pawłowi VI odbitki lekcjonarza do zatwierdzenia.

Papież zwykle zatwierdzał nowe księgi liturgiczne pismem Sekretariatu Stanu. W tym wypadku Paweł VI skierował do prefekta Kongregacji Kultu Bożego, Kard. Guta, byłego długoletniego profesora Pisma świętego, odręczne pismo. Wysłał je w dniu swoich imienin i zakończył zdaniem, które stanowiło dewizę pontyfikatu: „W imię Pańskie”. Końcowe zdania pisma papieskiego brzmia:

„W oparciu o zaufanie do osób doświadczonych i pobożnych, które przygotowały nowy lekcjonarz w ciągu długiej pracy, i w oparciu o zaufanie należne świętej Kongregacji Kultu Bożego, która z taką biegłością i troskliwością lekcjonarz zbadała i ułożyła, chętnie go zatwierdzamy w imię Pańskie.

W święto św. Jana Chrzciciela, 24 czerwca 1969.

Paweł VI Papież”.

Oprócz tej wyjątkowej formy zatwierdzenia lekcjonarza do druku, papież potwierdził go Konstytucją Apostolską *Missale Romanum*. Teksty w ten sposób zatwierdzone stają się tekstami papieskimi, z wszystkimi konsekwencjami tego faktu.

WYDANIE TEKSTU

W czerwcu 1969 wyszedł z druku okazały tom *Ordo lectionum Missae*. Oprócz Wprowadzenia ogólnego księga podaje sigla biblijne wszystkich czytań Lekcjonarza mszalnego oraz liczne tabele, w których zestawiono wszystkie teksty biblijne użyte w Lekcjonarzu. W oparciu o *Ordo lectionum Missae* drukarnia watykańska opublikowała w następnych latach pełne łacińskie teksty Lekcjonarza mszalnego w trzech tomach⁷.

G. Fontaine komentując nowy lekcjonarz zwrócił uwagę, że mimo postulatów katechetów, aby z lekcjonarza usunąć teksty trudniejsze, niektóre z tych tekstów zachowano licząc na to, że w zestawieniu z innymi tekstami Mszy św. i przy odpowiednim wyjaśnieniu staną się one przystępniejsze.

W nowym lekcjonarzu zachowano zwyczaj opuszczania pewnych wierszy Pisma świętego. Wprowadzenie do Lekcjonarza mszalnego tak uzasadnia ten zwyczaj:

„Tradycja wielu liturgii, nie wyłączając bynajmniej samej liturgii rzymskiej, zwykła w pewnych wypadkach opuszczać niektóre wiersze w czytaniach Pisma świętego. Należy podkreślić, że nie wolno dokonywać pochopnie podobnych opuszczeń, ażeby nie zniekształcić sensu danego tekstu albo myśli i stylu Pisma świętego. Jednakże przy zachowaniu troski, ażeby sens pozostał rzeczywiście niezmieniony co do swej istoty, wydawało się ze względów duszpasterskich rzeczą słuszną zachować także w obecnym lekcjonarzu wspomnianą tradycję. W przeciwnym razie niektóre teksty stałyby się zbyt rozwlekłe, albo też należałoby opuścić całkowicie czytania przynoszące wiernym nie-mały, a czasem bardzo wielki pożytek, i to jedynie dlatego, że zawierają jeden lub drugi wiersz, który pod względem duszpasterskim jest mniej użyteczny albo też porusza zagadnienia naprawdę zbyt trudne”.

Nowością w stosunku do mszału potrydenckiego jest zastosowanie dwu form tego samego czytania: formy dłuższej i krótszej. Wprowadzenie do Lekcjonarza mszalnego poleca stosować w wyborze tekstu kryterium duszpasterskie. „Niekiedy podaje się ten sam tekst w formie dłuższej i krótszej. Należy wtedy uwzględnić, czy większy owoc przyniesie słuchaczom czytanie dłuższe, czy krótsze: czy są zdolni należycie zrozumieć jakieś trudniejsze teksty; wreszcie czy będą mogli wysłuchać tekstu bardziej kompletnego, który potem zostanie wyjaśniony w homilii”.

Zespoły wiernych uczestniczące we Mszy św. mają bardzo różny charakter i nie można podać stale obowiązujących zasad co do wy-

⁷ *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli P. P. VI promulgatum, Lectionarium*, I De tempore ab Adventu ad Pentecosten, Watykan 1970; II Tempus per annum post Pentecosten, Watykan 1971; III Pro Missis de sanctis, ritualibus, ad diversa, votivis et defunctorum, Watykan 1972. Por. *Il lezionario latino della Messa, w: „Notitiae”* 8 (1972) 246—248.

boru tekstu. Musi decydować przewodniczący zgromadzenia liturgicznego. Formy skrócone przygotowywali zawsze wybitni bibliści, a sprawdzał pracę odpowiedni zespół.

DRUGIE WYDANIE WZORCOWE

Doświadczenie uczy, że mimo wielostopniowej kontroli nie udało się jeszcze wydać książki wolnej od wszelkich usterek. Jedną z większych trudności wydawców lekcjonarza łacińskiego i wydań krajowych był fakt, że teksty łacińskie podawano według dawnej Wulgaty, a współczesne przekłady Pisma świętego opierają się na tekstach oryginalnych. Stąd niedokładności w siglach i w tekstach.

Po wydaniu Nowej Wulgaty postanowiono przygotować drugie wydanie lekcjonarza oparte na nowym tekście łacińskim. Równocześnie poprawiono zauważone usterki. Drugie wzorcowe wydanie *Ordo lectionum Missae* ukazało się w roku 1981⁸.

W drugim wydaniu znacznie poszerzono teologiczne wprowadzenie do księgi. Konsekwentnie wprowadzono teksty i sigła biblijne Nowej Wulgaty. Włączono czytania związane z szafowaniem sakramentów, opublikowane po roku 1969 w Obrzędach sakramentów i sakramentaliów. Podano czytania na Msze w różnych okolicznościach i na Msze wotywnie, które opublikowano w drugim wydaniu wzorcowym Mszału Rzymskiego w roku 1975. W święta Świętej Rodziny i Chrztu Pańskiego oraz w uroczystościach Wniebowstąpienia i Zesłania Ducha Świętego przewidziano czytania na lata A, B, C, podobnie jak to jest w niedziele.

Zmian drobnych jest bardzo wiele. Należy je uwzględnić przy następnym wydaniu lekcjonarza w językach krajowych. Będzie to praca bardzo żmudna i nie będzie można wykonać jej szybko. Zmiany te nie dotyczą zasadniczej substancji lekcjonarza i nie wnoszą zmian doktrynalnych, tak, że opublikowane komentarze nie tracą swojej wartości.

NOVA ET VETERA

Dzięki nowemu Lekcjonarzowi mszalnemu słowo Boże odzyskało właściwe miejsce w liturgii mszalnej i Kościół codziennie karmi swoje dzieci tak ze stołu słowa Bożego jak ze stołu eucharystycznego. Jeżeli czytaniu słowa Bożego towarzyszy homilia i następuje po niej modlitwa powszechna, to współczesna Liturgia słowa powraca do formy opisanej przez św. Justyna w połowie II wieku. Rzeczy pozornie nowe są zgodne ze starą tradycją Kościoła⁹.

Tyniec

O. FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI OSB

⁸ *Ordo lectionum Missae*, Editio typica altera, Watykan 1981.

⁹ Artykuł nawiązuje do dyskusji, która rozgorzała, ale nie została doprowadzona do końca na łamach „Tygodnika Powszechnego” (z 6 XII 87 i 31 I 88) na temat krótszych czytań mszalnych (przypr. Redakcji).