

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 5

ROK XLI

1988

D O K U M E N T Y

Kongregacja Kultu Bożego
Prot. N. 120/88

LIST OKÓLNY O PRZYGOTOWANIU I OBCHODZENIU ŚWIĄT WIELKANOCNYCH

WSTĘP

1. Odnowa obrzędów uroczystości wielkanocnych i całego Wielkiego Tygodnia dokonana przez Piusa XII w latach 1951 i 1955 została z radością przyjęta przez wszystkie Kościoły obrządku rzymskiego¹.

Sobór Watykański II, zwłaszcza w *Konstytucji o świętej Liturgii*, wielokrotnie podkreślił centralne znaczenie misterium paschalnego zgodnie z tradycją i przypomniał, że z niego czerpią moc wszystkie sakramenty i sakramentalia².

2. Jak tydzień ma swój początek i szczyt w celebracji dnia niedzielnego, naznaczonego charakterem paschalnym, tak szczyt całego roku liturgicznego jaśnieje w świętym, paschalnym Triduum Męki i Zmartwychwstania Chrystusa³, przygotowanym przez okres Wielkiego Postu i rozciągniętym na okres pięćdziesięciu dni pełnych radości.

3. W wielu częściach Kościoła katolickiego chrześcijanie ze swoimi

¹ Por. S. K. Obrzędów, *Dekret „Dominicae Resurrectionis”* (9 lutego 1951) AAS 43 (1951) 128—137; S. K. Obrzędów, *Dekret „Maxima redemptionis nostrae mysteria”* (16 listopada 1955) AAS 47 (1955) 838—847.

² Por. Sob. Wat. II, KL 5, 6, 67.

³ Por. *Ogólne normy roku liturgicznego i kalendarza*, nr 18.

pasterzami cenią te obrzędy i uczestniczą w nich z prawdziwym pożytkiem duchowym.

W niektórych krajach z biegiem czasu zaczęła stygnąć gorliwość z jaką przyjęto odnowienie Wigilii Paschalnej. W niektórych miejscach samo pojęcie wigilii nie jest znane i jej celebrowanie uważa się za zwykłą mszę wieczorną, odprawianą w ten sposób i w tej porze, o której odprawia się msze niedzielne antycypowane w poprzedzającą sobotę.

W niektórych krajach z biegiem czasu zaczęła stygnąć gorliwość browania obrzędów świętego Triduum. Ponadto, gdy nabożeństwa i pobożne ćwiczenia ludu chrześcijańskiego urzadza się w godzinach wygodniejszych, wierni uczestniczą w nich liczniej niż w obrzędach liturgicznych.

Bez wątpienia, tego rodzaju trudności mają źródło w niedostatecznym przygotowaniu duchowieństwa i wiernych do zrozumienia roli misterium paschalnego jako centrum roku liturgicznego i życia chrześcijańskiego⁴.

4. Okres wakacji, który w wielu krajach zbiega się z Wielkim Tygodniem oraz mentalność dzisiejszego społeczeństwa, stanowią dalszą przeszkodę w uczestniczeniu wiernych w obrzędach Wielkiego Tygodnia.

5. Kongregacja Kultu Bożego biorąc pod uwagę dotychczasowe doświadczenia, uznała za stosowne przypomnieć niektóre zasady doktrynalne i pastoralne oraz różne normy dotyczące Wielkiego Tygodnia. Inne zasady podane w księgach liturgicznych na okres Wielkiego Postu, Wielki Tydzień i Okres Wielkanocny, zachowują własną moc, chyba że w tym dokumencie otrzymają inną interpretację.

Wszystkie te zasady zostają w tym dokumencie z naciskiem przypomniane, aby największe tajemnice odkupienia były lepiej odprawiane, aby wierni mogli w nich uczestniczyć z większym pożytkiem⁵.

I. OKRES WIELKIEGO POSTU

6. Doroczny okres czterdziestodniowej pokuty jest czasem łaski, w którym wstępuje się na świętą górę Paschy.

Okres Wielkiego Postu dzięki swojemu podwójnemu charakterowi przygotowuje katechumenów i wiernych do celebrowania misterium paschalnego. Katechumenów przygotowuje się do sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego przez obrzęd wybrania, skrutynia oraz katechezę, wierni natomiast, którzy częściej słuchają słowa Bożego i modlą się, przez pokutę przygotowują się do odnowienia przyrzeczeń chrzcielnych⁶.

⁴ Por. Sob. Wat. II, DB 15.

⁵ Por. S. K. Obrzędów, Dekret „*Maxima redemptionis nostrae myste-ria*” (16 listopada 1955) AAS 47 (1955) 838—847.

⁶ Por. *Ceremoniał Biskupów*, nr 249.

a) *Wielki Post i wtajemniczenie chrześcijańskie*

7. Całe wtajemniczenie chrześcijańskie ma charakter paschalny, ponieważ jest pierwszym sakramentalnym udziałem w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Wielki Post powinien osiągnąć pełne znaczenie jako okres oczyszczenia i oświecenia, przede wszystkim przez skrutynia i obrzędy przekazania; samą Wigilię Paschalną należy uważać za najodpowiedniejszy czas na sprawowanie sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego⁷.

8. Wspólnoty, w których nie ma katechumenów, niech się modlą za tych, którzy gdzie indziej w ciągu najbliższej Wigilii Paschalnej otrzymają sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego. Pasterze niech tłumaczą wiernym, jakie znaczenie dla rozwoju ich życia duchowego ma wyznanie wiary otrzymanej na chrzcie. Do odnowienia tego wyznania wiary zostaną wezwani w czasie Wigilii Paschalnej, po zakończeniu czterdziestodniowego postu⁸.

9. W Wielkim Poście powinna się odbywać katechizacja dla dorosłych, którzy zostali ochrzczeni w dzieciństwie, ale nie uczęszczali na katechizację i nie zostali dopuszczeni do bierzmowania i Eucharystii. W tym okresie powinny się odbywać nabożeństwa pokutne, aby ich przygotować do sakramentu pojednania⁹.

10. Wielki Post jest okresem właściwym do sprawowania obrzędów pokutnych na podobieństwo skrutyniów dla dzieci nieochrzczonych, które osiągnęły wiek katechizacyjny i dla dzieci ochrzczonych, przed pierwszym dopuszczeniem ich do sakramentu pokuty¹⁰.

Biskup powinien popierać formację katechumenów, tak dorosłych jak i dzieci i w miarę możliwości przewodniczyć przepisanyemu obrzędowi, przy gorliwym udziale wspólnoty lokalnej¹¹.

b) *Sprawowanie liturgii w okresie Wielkiego Postu*

11. Niedziele Wielkiego Postu mają pierwszeństwo przed świętami Pańskimi i przed wszystkimi uroczystościami. Uroczystości, które przypadają w te niedziele, obchodzi się w poprzedzającą sobotę¹². Dni powszednie Wielkiego Postu mają pierwszeństwo przed wspomnieniami obowiązkowymi¹³.

⁷ Por. *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, nr 8; KPK, kan. 856.

⁸ Por. *Mszal Rzymski*, Wigilia Paschalna, nr 46.

⁹ Por. *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, rozdz. IV, przede wszystkim nr 303.

¹⁰ Por. tamże, nry 330—333.

¹¹ Por. *Ceremoniał Biskupów*, nry 250, 406—407; Por. *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, nr 41.

¹² Por. *Ogólne normy roku liturgicznego i kalendarza*, nr 5; Por. tamże, nr 56f, i „*Notitiae*” 23 (1987) 397.

¹³ Tamże, nr 16b.

12. Przede wszystkim w homiliach niedzielnych należy podawać pouczenia katechetyczne o misterium paschalnym i o sakramentach, dokładnie wyjaśniając teksty lekcjonarza, zwłaszcza perykopy z Ewangelii, które naświetlają różne aspekty chrztu oraz innych sakramentów, a także miłosierdzie Boże.

1^o. Niech pasterze częściej i obszerniej wyjaśniają słowo Boże w homiliach w dni powszednie, w nabożeństwach słowa Bożego, w nabożeństwach pokutnych¹⁴, w specjalnych kazaniach, a także przy nawiedzaniu rodzin lub grup rodzin w związku z błogosławieństwem. Wierni niechaj często uczestniczą w mszach dni powszednich, a tam, gdzie nie mogą tego czynić, należy ich wezwać, aby przynajmniej w rodzinie lub prywatnie odczytywali teksty czytań tych mszy.

14. Okres Wielkiego Postu zachowuje charakter pokutny¹⁵. W katechezie należy wiernym przedstawić oprócz społecznych skutków grzechu właściwą naturę pokuty, która odwraca się od grzechu, ponieważ jest on obrazą Boga¹⁶.

Cnota i praktyka pokuty pozostają koniecznymi częściami przygotowania do Wielkanocy. Z nawrócenia serca powinna wypływać zewnętrzna praktyka pokuty tak poszczególnych chrześcijan, jak całej społeczności. Praktyka pokuty, dostosowana do okoliczności i warunków naszej epoki, powinna być przepojona duchem ewangelicznej pokuty i kierować się także ku dobru braci.

Nie wolno zapominać o roli Kościoła w budzeniu ducha pokuty, dlatego należy często modlić się za grzeszników w ramach modlitwy powszechnej¹⁷.

15. Wiernym należy zalecać gorliwe i owocne uczestniczenie w liturgii wielkopostnej i w nabożeństwach pokutnych. Przede wszystkim należy ich wzywać, aby zgodnie z prawem i z tradycją Kościoła przystąpili w tym czasie do sakramentu pokuty i mogli z oczyszczoną duszą uczestniczyć w misteriach paschalnych. Jest rzeczą właściwą, aby w okresie Wielkiego Postu sprawować sakrament pokuty według *Obrzędu pojednania* wielu penitentów ze spowiedzią i rozgrzeszeniem indywidualnym, jak to opisano w *Rytuale rzymskim*¹⁸.

Duszpasterze niech się gorliwie oddają posłudze pojednania i niech ułatwiają dostęp do tego sakramentu wyznaczając większą ilość godzin przeznaczonych na słuchanie indywidualnych spowiedzi.

16. Cały wysiłek pokutny Wielkiego Postu zmierza także do tego, aby w jaśniejszym świetle przedstawić życie Kościoła lokalnego i je rozwijać. Dlatego bardzo się zaleca, aby zachowano i rozwijano tradycyjną formę zebrań Kościoła lokalnego na wzór stacji rzymskich.

¹⁴ *Mszal Rzymski, Ogólne wprowadzenie*, nr 42; *Por. Obrzędy pokuty*, nr 36—37.

¹⁵ Paweł VI, *Konst. Apost. „Paenitemini”*, II, 1; AAS 58 (1966) 183.

¹⁶ *Ceremoniał Biskupów*, nr 251.

¹⁷ *Por. tamże*, nr 251; *Sob. Wat. II, KL 109*.

¹⁸ *Por. Ceremoniał Biskupów*, nr 251.

Takie zgromadzenia wiernych zwłaszcza przy grobach świętych, albo w głównych kościołach miasta, albo w sanktuariach, albo w bardziej uczęszczanych miejscach pielgrzymkowych¹⁹.

17. W Wielkim Poście nie wolno zdobić ołtarzy kwiatami, na instrumentach wolno grać tylko dla podtrzymania śpiewu²⁰, zgodnie z pokutnym charakterem tego okresu.

18. Od początku Wielkiego Postu aż do Wigilii Paschalnej opuszcza się „Alleluja” we wszystkich częściach liturgii, także w uroczystości i święta²¹.

19. W czasie sprawowania Eucharystii i w czasie nabożeństw, należy wykonywać śpiewy zgodne z charakterem tego okresu i z tekstami liturgicznymi.

20. Należy popierać nabożeństwa bardziej zgodne z duchem Wielkiego Postu, jak Droga Krzyżowa, i przepoić je duchem liturgii, aby łatwiej przysposobić wiernych do celebrowania misterium paschalnego.

c) Szczegółowe przepisy na pewne dni Wielkiego Postu

21. W środę przed 1. niedzielą Wielkiego Postu wierni przyjmując popiół wchodzą w okres ustanowiony dla oczyszczenia dusz. Ten obrzęd pokutny pochodzący z tradycji biblijnej i zachowany do naszych czasów w zwyczajach Kościoła, oznacza stan człowieka grzesznego, który zewnętrznie wyznaje swoją winę wobec Boga i w ten sposób wyraża wolę wewnętrznego nawrócenia, ufając, że Bóg okaże mu miłosierdzie. Przez ten obrzęd rozpoczyna się droga nawrócenia, która osiąga swój cel przez sprawowanie sakramenta pokuty w dniach poprzedzających Paschę²².

Błogosławieństwo i nałożenie popiołu odbywa się w czasie mszy, albo poza mszą. W tym wypadku należy je poprzedzić Liturgią słowa i zakończyć Modlitwą powszechną²³.

22. Środa Popielcowa jest obowiązującym dniem pokuty który należy zachować w całym Kościele przez wstrzemięźliwość i post²⁴.

23. I. niedziela Wielkiego Postu jest początkiem czcigodnego czasu dorocznej pokuty wielkopostnej²⁵. W mszy tej niedzieli powinny być elementy, które podkreślają ten moment, np.: procesja na wejście z Litanią do wszystkich Świętych²⁶. Wypada, aby w czasie mszy 1. niedzieli Wielkiego Postu biskup odprawił w katedrze lub w innym

¹⁹ Por. tamże, nr 260.

²⁰ Tamże, nr 252.

²¹ Por. *Ogólne normy roku liturgicznego i kalendarza*, nr 28.

²² Por. *Ceremoniał Biskupów*, nr 253.

²³ *Mszal Rzymski*, Środa Popielcowa.

²⁴ Por. Paweł VI, *Konst. Apost. „Paenitemini”*, II, 1; *AAS* 58 (1936) 183; *KPK*, kan. 1251.

²⁵ Por. *Mszal Rzymski*, 1. niedziela Wielkiego Postu, kolekta i modlitwa nad darami.

²⁶ Por. *Ceremoniał Biskupów*, nr 261.

kościelne Obrzęd wybrania katechumenów, jeżeli jest taka potrzeba duszpasterska²⁷.

24. Ewangelie o Samarytance, o niewidomym od urodzenia i o wskrzeszeniu Łazarza, wyznaczone na 3., 4. i 5. niedzielę Wielkiego Postu w roku A, ze względu na ich doniosłe znaczenie w obrzędach wtajemniczenia chrześcijańskiego mogą być czytane także w latach B i C, zwłaszcza tam, gdzie są katechumeni²⁸.

25. W 4. niedzielę Wielkiego Postu *Laetare* oraz w uroczystości i święta można grać na instrumentach i można ozdobić ołtarz kwiatami. W tę niedzielę można użyć parametrów różowego koloru²⁹.

26. Można zachować zwyczaj zasłaniania krzyżów i obrazów w kościele od 5. niedzieli Wielkiego Postu; jeżeli to uchwali Konferencja Episkopatu. Krzyże pozostają zasłonięte aż do końca obrzędów Wielkiego Piątku, obrazy aż do początku Wigilii Paschalnej³⁰.

II. WIELKI TYDZIEŃ

27. W Wielkim Tygodniu Kościół celebrowa misteria zbawienia, których Chrystus dokonał w ostatnich dniach swojego życia, poczynając od Jego mesjańskiego wjazdu do Jerozolimy.

Aż do Wielkiego Czwartku trwa okres Wielkiego Postu. Od wieczornej Mszy Wieczerzy Pańskiej zaczyna się Triduum Paschalne, które trwa przez Wielki Piątek Męki Pańskiej i Wielką Sobotę, ma swoje centrum w Wigilii Paschalnej i kończy się Nieszporami Niedzieli Zmartwychwstania.

„Dni Wielkiego Tygodnia od Wielkiego Poniedziałku do Wielkiego Czwartku włącznie mają pierwszeństwo przed wszystkimi innymi obchodami liturgicznymi³¹. W tych dniach nie wypada sprawować sakramentów chrztu i bierzmowania.

a) Niedziela Palmowa czyli Męki Pańskiej

28. Wielki Tydzień rozpoczyna się w Niedzielę Palmową czyli Męki Pańskiej, która łączy zapowiedź królewskiego triumfu Chrystusa i pochwałę Jego Męki. W obrzędach i w katechezie tego dnia należy ukazać związek między tymi dwoma aspektami misterium paschalnego³².

29. Od starożytności wjazd Chrystusa do Jerozolimy wspomina się przez uroczystą procesję. Chrześcijanie czczą to zdarzenie naśladując

²⁷ Por. tamże, nry 408—410.

²⁸ Por. *Mszał Rzymski, Lekcjonarz mszalny*, wyd. drugie 1981, Wprowadzenie, nr 97.

²⁹ Por. *Ceremoniał Biskupów*, nr 261.

³⁰ *Mszał Rzymski*, rubryka w sobotę 4 tygodnia Wielkiego Postu.

³¹ Por. *Ogólne normy roku liturgicznego i kalendarza*, nr 16a.

³² Por. *Ceremoniał Biskupów*, nr 263.

okrzyki i gesty dzieci hebrajskich, które wyszły naprzeciw Pana i śpiewały „Hosanna”⁸⁸.

Procesja powinna być jedna i odbyć się przed mszą, w której uczestniczy najwięcej ludzi, może się odbyć także w porze wieczornej, w sobotę lub w niedzielę. Aby ją odprawić, wierni powinni się zgromadzić w jakimś kościele mniejszym lub w innym odpowiednim miejscu poza kościołem, do którego zmierza procesja.

Wierni uczestniczą w tej procesji trzymając gałązki palm lub innych drzew. Kapłani i asystujący trzymając również gałązki idą przed wiernymi⁸⁴.

Palmy lub gałązki błogosławi się, aby je nieść w procesji. Palmy zachowane w domach przypominają wiernym zwycięstwo Chrystusa, które wspominali przez udział w procesji.

Niech pasterze dołożą starań, aby ta procesja na cześć Chrystusa Króla została przygotowana i odprawiona w sposób owocny dla życia duchowego wiernych.

30. Oprócz opisanej wyżej uroczystej procesji, Mszał rzymski podaje dwie inne formy uczczenia pamiątki wjazdu Chrystusa do Jerozolimy. Należy z nich korzystać nie ze względu na wygodę i łatwość, lecz ze względu na trudności, które uniemożliwiają procesję.

Drugą formą wspomnienia wjazdu Chrystusa jest uroczyste wejście, gdy nie można odbyć procesji poza kościołem. Trzecia forma to zwykłe wejście. Używa się tej formy we wszystkich mszach tej niedzieli, w których nie ma wejścia uroczystego⁸⁵.

31. Tam, gdzie nie można odprawić mszy, wypada, aby odbyło się nabożeństwo słowa Bożego na temat mesjańskiego wjazdu i Męki Pańskiej albo w godzinach wieczornych, albo w niedzielę o dogodnej porze⁸⁶.

32. W czasie procesji schola i lud wykonują śpiewy wskazane w Mszale rzymskim, jak psalm 24 (23) i 47 (46) oraz inne odpowiednie śpiewy na cześć Chrystusa Króla.

33. Opis Męki Pańskiej ma szczególnie uroczysty charakter. Należy zadbać, aby go śpiewano lub czytano w sposób tradycyjny, to znaczy przez trzy osoby, które występują w roli Chrystusa, ewangelisty i ludu. Pasję wykonują albo diakoni i prezbiterzy, albo, gdy ich nie ma — lektorzy; w takim wypadku słowa Chrystusa należy zarezerwować kapłanowi.

Pasję śpiewa się bez przynoszenia świeczników i bez kadzidła. Opuszcza się pozdrowienie ludu i żegnanie księgi; tylko diakoni proszą kapłana o błogosławieństwo, jak zwykle przed Ewangelią⁸⁷.

⁸³ Por. *Mszal Rzymski*, Niedziela Palmowa czyli Męki Pańskiej, nr 9.

⁸⁴ Por. *Ceremoniał Biskupów*, nr 270.

⁸⁵ Por. *Mszal Rzymski*, Niedziela Palmowa czyli Męki Pańskiej, nr 16.

⁸⁶ Por. tamże, nr 19.

⁸⁷ Por. tamże, nr 22. Co do Mszy, której przewodniczy biskup, por. *Ceremoniał Biskupów*, nr 74.

Wypada, aby dla duchowego dobra wiernych Pasja została odczytana w całości i aby nie opuszczano czytań, które ją poprzedzają.

34. Po skończeniu Pasji nie należy opuszczać homilii.

b) Msza Krzyżma

35. Msza Krzyżma, w czasie której biskup koncelebrując ze swoimi kapłanami konsekruje święte Krzyżmo i błogosławi oleje, jest ukazaniem jedności kapłanów z własnym biskupem w jednym i tym samym kapłaństwie i w służbie Chrystusa³⁸. Do udziału w tej mszy należy wezwać kapłanów z różnych stron diecezji, aby koncelebrowali z biskupem jako świadkowie i współdziałający w konsekracji Krzyżma, podobnie jak są współpracownikami i doradcami w codziennej posłudze wiernym.

Wiernych należy również gorliwie wezwać do udziału w tej mszy i do przyjęcia w czasie niej sakramentu Eucharystii.

Zgodnie z tradycją, Mszę Krzyżma odprawia się w Wielki Czwartek. Jeżeli duchowieństwo i lud mają trudności w zgromadzeniu się w tym dniu obok biskupa, tę mszę można odprawić w innym dniu bliskim Wielkanocy³⁹. W sprawowaniu sakramentów wtajemniczenia w noc paschalną należy bowiem użyć nowego Krzyżma i oleju katechumenów.

36. Należy odprawić jedną Mszę Krzyżma ze względu na jej znaczenie w życiu diecezji. Należy ją odprawić w kościele katedralnym, lub ze względów duszpasterskich w innym kościele⁴⁰, zwłaszcza okazalnym.

Przyjęcie poświęconych olejów może się odbyć w poszczególnych parafiach albo przed wieczorną Mszą Wieczerzy Pańskiej, albo w innym czasie bardziej dogodnym. Ułatwi to pouczenie wiernych o znaczeniu olejów świętych i Krzyżma, a także o ich skutkach w życiu chrześcijańskim.

c) Obrzęd pokutny przy końcu Wielkiego Postu

37. Wypada, by okres Wielkiego Postu zakończył się tak dla poszczególnych wiernych, jak dla całej społeczności chrześcijańskiej, jakimś obrzędem pokutnym, aby wszyscy przygotowali się do pełniejszego udziału w misterium paschalnym⁴¹.

Taki obrzęd powinien się odbyć przed Triduum Paschalnym i nie powinien bezpośrednio poprzedzać wieczornej Mszy Wieczerzy Pańskiej.

³⁸ Sob. Wat. II, DK 7.

³⁹ *Ceremoniał Biskupów*, nr 275.

⁴⁰ Por. tamże, nr 276.

⁴¹ Por. *Obrzędy pokuty*, Dodatek II, nry 1—7; Por. wyżej, nr 18.

III. TRIDUUM PASCHALNE W OGÓLNOŚCI

38. Największe misteria odkupienia ludzkiego Kościół obchodzi co roku od wieczornej Mszy Wielkiego Czwartku Wieczerzy Pańskiej aż do Nieszporów Niedzieli Zmartwychwstania. Ten czas słusznie się nazywa „Triduum Chrystusa ukrzyżowanego, pogrzebanego i zmartwychwstałego”⁴², słusznie również nazywa się „Triduum Paschalne”, ponieważ w czasie niego uobecnia się i dokonuje misterium Paschy, to jest przejście Pana z tego świata do Ojca. Sprawując to misterium Kościół przez znaki liturgiczne i sakramentalne ściśle jednoczy się z Chrystusem, swoim Oblubieńcem.

39. Święty jest post paschalny w pierwsze dwa dni Triduum, w które zgodnie z pierwotną tradycją Kościół pości, „ponieważ został zabrany Oblubieniec”⁴³. W Wielki Piątek Męki Pańskiej wszędzie należy zachować post i wstrzemięźliwość od pokarmów mięsnych. Radzi się zachować post także w Wielką Sobotę, aby Kościół z otwartą i podniesioną duszą doszedł do radości Niedzieli Zmartwychwstania⁴⁴.

40. Zaleca się wspólne odprawianie Godziny czytań i Jutrznii w Wielki Piątek i Wielką Sobotę. Wypada, aby w kościele katedralnym biskup, w miarę możliwości, uczestniczył w oficjum z duchowieństwem i ludem⁴⁵.

To oficjum, dawniej nazywane „Ciemną Jutrznia”, powinno zachować należne miejsce w pobożności wiernych, aby przez pobożne rozważanie kontemplowali mękę, śmierć i pogrzeb Chrystusa, oczekując na wieść o Jego zmartwychwstaniu.

41. Aby godnie celebrować Triduum Paschalne, trzeba odpowiedniej liczby asystujących i ministrantów. Powinni oni otrzymać staranne pouczenie co do czynności, jakie mają wykonywać. Duszpasterze niech jak najlepiej wyjaśnią wiernym znaczenie i porządek obrzędów Triduum Paschalnego i przygotowują ich do czynnego i owocnego udziału.

42. Śpiew ludu, asystujących i kapłana ma szczególne znaczenie w odprawianiu obrzędów Wielkiego Tygodnia, a zwłaszcza Triduum Paschalnego, ponieważ jest bardzo zgodny z uroczystym charakterem tych dni, a teksty osiągają większą siłą wyrazu, gdy są śpiewane.

Konferencje Episkopatu, jeżeli jeszcze tego nie zrobiły, niech podadzą melodie do tekstów i aklamacji, które zawsze powinny być śpiewane. Chodzi o następujące teksty:

⁴² Por. S. K. Obrzędów, *Dekret „Maxima redemptionis nostrae mysteria”* (16 listopada 1955) AAAS 47 (1955) 858; Św. Augustyn, *List 55*, 24: PL 35, 215.

⁴³ Por. Mk 2, 19—20; Tertulian, *O poście*, 2 i 13, *Corpus Christianorum* II, s. 1271.

⁴⁴ Por. *Ceremoniał Biskupów*, nr 295; Sob. Wat. II, KL 110.

⁴⁵ Por. tamże, nr 296; *Ogólne wprowadzenie do Liturgii godzin*, nr 210.

a) Modlitwa powszechna Wielkiego Piątku Męki Pańskiej; wezwanie diakona, jeżeli się odbywa, lub aklamacja ludu;

b) śpiew przy odsłonięciu i adoracji Krzyża;

c) aklamacja na procesję z paschałem i w czasie Orędzia Wielkanocnego, Alleluja responsoryjne, Litanie do wszystkich Świętych i aklamacja po błogosławieństwie wody.

Nie należy łatwo omijać liturgicznych tekstów przeznaczonych dla ludu; ich przekłady na język żywy powinny otrzymać melodie. Jeżeli jeszcze nie są gotowe teksty do liturgii śpiewanej w języku krajowym, tymczasem należy wybrać inne teksty, podobne. Należy zredagować zbiór śpiewów przeznaczony specjalnie na te dni Triduum Paschalnego. Należy podać szczególnie:

a) śpiewy na błogosławieństwo i procesję z psalmami i na wejście do kościoła;

b) śpiewy na procesję z olejami;

c) śpiewy na procesję z darami w czasie Mszy Wieczerzy Pańskiej i hymn na procesję, w której przenosi się Najświętszy Sakrament do kaplicy adoracji;

d) refreny do psalmów na Wigilię Paschalną i śpiew na pokropienie wodą święconą.

Należy również podać odpowiednie melodie do Pasji, Orędzia Wielkanocnego i błogosławieństwa wody chrzcielnej, aby ułatwić śpiewanie tych tekstów.

W większych kościołach należy czerpać z bogatego skarbca muzyki sakralnej starożytnej i współczesnej, zawsze jednak należy przewidzieć właściwy udział ludu.

43. Wypada, aby małe wspólnoty zakonne, kleryckie i niekleryckie, oraz inne wspólnoty świeckie uczestniczyły w obrzędach Triduum Paschalnego w większych kościołach ⁴⁶.

Podobnie, jeżeli w jakimś miejscu nie ma wystarczającej liczby uczestników, ministrantów i śpiewaków, nie należy tam sprawować obrzędów Triduum Paschalnego, a wierni powinni się gromadzić w jakimś większym kościele.

Także tam, gdzie kilka małych parafii obsługuje jeden kapłan, wypada aby wierni tych parafii, w miarę możliwości gromadzili się w głównym kościele na te obrzędy.

Dla dobra wiernych, tam gdzie proboszczowi powierzone są dwie lub kilka parafii, w których liczni wierni uczestniczą w obrzędach i można je odbyć z należą uroczystością, wolno proboszczowi powtarzać obrzędy Triduum Paschalnego ⁴⁷.

⁴⁶ Por. S. K. Obrzędów, *Instrukcja „Eucharisticum mysterium”* (25 maja 1967) nr 26, AAS 59 (1967) 558. N. B.: W klasztorach mniszek obrzędy Triduum Paschalnego powinny się odbyć w sposób uroczysty w kościele klasztoru.

⁴⁷ Por. S. K. Obrzędów, *Zarządzenia i wyjaśnienia dotyczące odnowionych Obrzędów Wielkiego Tygodnia* (1 lutego 1957) nr 21; AAS 49 (1957) 91—95.

Alumni seminariów powinni tak przeżywać paschalne misterium Chrystusa, aby umieli w nie wtajemniczać lud, który będzie im powierzony⁴⁸, dlatego powinni otrzymać pełną i kompletną formację liturgiczną. Jest rzeczą bardzo właściwą, aby alumni w czasie lat swojego przygotowania w seminarium uczestniczyli w uroczystych formach obrzędów związanych ze świętami paschalnymi, zwłaszcza w tych, którym przewodniczy biskup⁴⁹.

IV. WIECZORNA MSZA WIELKIEGO CZWARTKU WIECZERZY PAŃSKIEJ

44. „Mszą, którą celebrować się w wieczornych godzinach Wielkiego Czwartku, Kościół rozpoczyna Triduum Paschalne. Wspomina również tę ostatnią wieczerzę, w czasie której Pan Jezus tej nocy, której był wydany, umiłował aż do końca swoich, którzy byli na świecie, ofiarował Bogu Ojcu swoje Ciało i Krew pod postaciami chleba i wina, i dał Apostołom, aby spożywali, polecił również im oraz ich następcom w kapłaństwie składać ofiarę”⁵⁰.

45. Cała uwaga duszy powinna się zwrócić na misteria, które wspomina się w czasie tej mszy: mianowicie ustanowienie Eucharystii i kapłaństwa oraz polecenie Pana o miłości bratniej; należy to wyjaśnić w homilii.

46. Mszę Wieczerzy Pańskiej odprawia się w godzinach wieczornych, w porze bardziej odpowiedniej do pełnego udziału całej wspólnoty lokalnej. Wszyscy kapłani mogą w tym dniu koncelebrować, chociaż w tym dniu koncelebrowali Mszę Krzyżma, albo mają odprawić drugą mszę dla dobra wiernych⁵¹.

47. Tam, gdzie względy duszpasterskie tego wymagają, Ordynariusz miejscowy może pozwolić na odprawienie drugiej mszy w kościołach i w kaplicach. Należy ją odprawić w godzinach wieczornych, a w razie prawdziwej konieczności w godzinach rannych, lecz tylko dla wiernych, którzy żadną miarą nie mogą uczestniczyć w mszy wieczornej. Tego rodzaju celebracje nie mogą się odbywać dla wygody osób prywatnych lub małych grup specjalnych, i nie mogą zmniejszać udziału wiernych w głównej Mszy.

Według pradawnej tradycji Kościoła, nie wolno w tym dniu odprawić mszy bez udziału wiernych⁵².

48. Przed mszą wieczorną tabernakulum powinno być zupełnie puste⁵³. Komunikanty do Komunii wiernych należy konsekrować w cza-

⁴⁸ Sob. Wat. II, DFK 8.

⁴⁹ Por. S. K. Wychowania Katolickiego, *Instrukcja o wychowaniu liturgicznym w seminariach* (17 maja 1979) nry 15, 33.

⁵⁰ Por. *Ceremoniał Biskupów*, nr 297.

⁵¹ Por. *Mszal Rzymski*, *Wieczorna Msza Wieczerzy Pańskiej*.

⁵² Por. tamże.

⁵³ Por. tamże, nr 1.

sie sprawowania Najświętszej Ofiary⁵⁴. Należy konsekrować taką ilość komunikantów, aby wystarczyły także na Wielki Piątek.

49. Do przechowywania Najświętszego Sakramentu należy przygotować kaplicę i tak ją ozdobić, aby sprzyjała modlitwie i rozważaniu; zaleca się surowość wystroju zgodną z liturgią tych dni. Należy unikać przeciwnych nadeżyć⁵⁵.

Jeżeli tabernakulum znajduje się w kaplicy oddzielonej od głównej nawy, wypada tam przygotować miejsce złożenia i adoracji Najświętszego Sakramentu.

50. W czasie śpiewania hymnu „Chwała na wysokości” biją dzwony, zgodnie z miejscowym zwyczajem, po skończeniu hymnu milkną aż do hymnu „Chwała na wysokości” Wigilii Paschalnej, chyba że Konferencja Episkopatu albo Ordynariusz miejscowy inaczej postanowi⁵⁶. W tym czasie organów oraz innych instrumentów muzycznych można używać tylko do podtrzymania śpiewu⁵⁷.

51. Umywanie nóg wybranym mężczyznom, które zgodnie z tradycją odbywa się w tym dniu, oznacza postawę służebną i miłość Chrystusa, który „nie przyszedł aby Mu służono, lecz aby służyć”⁵⁸. Dobrze jest zachować tę tradycję i wyjaśnić jej właściwe znaczenie.

52. W procesji na przygotowanie darów można złożyć dary dla biednych, zwłaszcza zebrane w czasie Wielkiego Postu jako owoc pokuty. Lud śpiewa w tym czasie „Gdzie miłość prawdziwa i dobroć”⁵⁹.

53. W momencie Komunii diakoni albo akolici, albo szafarze nadzwyczajni mogą wziąć z ołtarza Eucharystię, aby później zanieść ją do chorych, którzy przyjmą Komunię w domu. W ten sposób nawet chorzy mogą się ściśle złączyć z Kościołem celebrującym.

54. Po odmówieniu modlitwy po Komunii odbywa się procesja przez kościół, w której przenosi się Najświętszy Sakrament do miejsca przechowania. Na czele idzie ministrant z krzyżem, niesie się płonące świece i kadzielnicę. W czasie procesji śpiewa się hymn „Sław, języku” lub inną pieśń eucharystyczną⁶⁰. Przeniesienie i złożenie Najświętszego Sakramentu nie mogą się odbyć w tych kościołach, w których w Wielki Piątek nie odbywa się liturgia ku czci Męki Pańskiej.

55. Najświętszy Sakrament składa się w tabernakulum lub w szkatule zamkniętej. Nie wolno robić wystawienia w monstrancji.

Tabernakulum lub szkatuła nie może mieć formy grobu, należy unikać nazwy „grob”. Kaplicy złożenia nie przygotowuje się dla

⁵⁴ Sob. Wat. II, KL 55; S. K. Obrzędów, *Instrukcja „Eucharisticum mysterium”* (25 maja 1967) nr 31, AAS 59 (1967) 557—558.

⁵⁵ S. K. Obrzędów, *Dekret „Maxima redemptionis nostrae mysteria”* (16 listopada 1955) nr 9, AAS 47 (1955) 895.

⁵⁶ Por. *Mszał Rzymski, Wieczorna Msza Wieczerzy Pańskiej*.

⁵⁷ Por. *Ceremoniał Biskupów*, nr 300.

⁵⁸ Mt 20, 28.

⁵⁹ Por. *Ceremoniał Biskupów*, nr 303.

⁶⁰ Por. *Mszał Rzymski, Wieczorna Msza Wieczerzy Pańskiej*, nry 15—16.

wyobrażenia grobu Pana, lecz dla przechowania Chleba Eucharystycznego do Komunii w Wielki Piątek Męki Pańskiej.

56. Należy wezwać wiernych, aby po Mszy Wieczerzy Pańskiej przez pewną część nocy odbywali w kościele adorację przed Najświętszym Sakramentem uroczyste przechowywanym tego dnia. W czasie trwania adoracji można czytać część Ewangelii według świętego Jana (rozdz. 13—17).

Po północy adoracja odbywa się bez zewnętrznej uroczystości, ponieważ rozpoczął się dzień Męki Pańskiej⁶².

57. Po skończeniu Mszy obnaża się ołtarz. Wypada zasłonić krzyż w kościele zasłonami barwy czerwonej lub fioletowej, jeżeli nie zostały zasłonięte w sobotę przed 5. niedzielą Wielkiego Postu. Nie zapala się lamp przed wizerunkami świętych.

V. WIELKI PIĄTEK MĘKI PAŃSKIEJ

58. W tym dniu, w którym „Chrystus został ofiarowany jako nasza Pascha”⁶³, Kościół, rozważając Mękę swojego Pana i Oblubieńca, wspomina swoje narodzenie z boku Chrystusa rozpiętego na krzyżu i wstawia się za zbawienie całego świata.

59. Zgodnie z prądną tradycją, Kościół w tym dniu nie składa Ofiary eucharystycznej; wiernym rozdaje się Komunię świętą tylko w czasie liturgii Męki Pańskiej; chorym, którzy nie mogą uczestniczyć w liturgii, można zanieść Komunię o każdej porze dnia⁶⁴.

60. Wielki Piątek Męki Pańskiej jest dniem obowiązkowej pokuty w całym Kościele; w tym dniu należy zachować wstrzeźliwość od pokarmów mięsnych i post⁶⁵.

61. W tym dniu nie wolno sprawować sakramentów, z wyjątkiem sakramentów pokuty i namaszczenia chorych⁶⁶. Pogrzeby należy odprawiać bez śpiewu, bez gry na organach i bicia dzwonów.

62. Zaleca się, aby dzisiaj odprawiono w kościołach Godzinę czytań i Jutrzniew z udziałem ludu (por. nr 40).

63. Liturgia Męki Pańskiej powinna się odbyć w godzinach popołudniowych, koło godziny piętnastej. Ze względów duszpasterskich radzi

⁶¹ Por. S. K. Obrzędów, *Deklaracja 15 marca 1956*, nr 3, AAS 48 (1956) 153; S. K. Obrzędów, *Zarządzenia i wyjaśnienia dotyczące odnowionych Obrzędów Wielkiego Tygodnia* (1 lutego 1957) nr 14; AAS 49 (1957) 93.

⁶² Por. *Mszal Rzymski*, Wieczorna Msza Wieczerzy Pańskiej, nr 21; S. K. Obrzędów, *Dekret „Maxima redemptionis nostrae mysteria”* (16 listopada 1955) nry 8—10, AAS 47 (1955) 845.

⁶³ 1 Kor 5, 7.

⁶⁴ Por. *Mszal Rzymski*, Wielki Piątek Męki Pańskiej, nry 1, 3.

⁶⁵ Paweł VI, *Konst. Apost. „Paenitemini”*, II, 2; AAS 58 (1966) 183; KPK, kan. 1251.

⁶⁶ Por. *Mszal Rzymski*, Wielki Piątek Męki Pańskiej, nr 1; KKB, *Deklaracja do Mszału Rzymskiego*, w: *Notitiae* 13 (1977) 602.

się wybrać godzinę dogodniejszą, w której łatwiej można zgromadzić wiernych, np.: już od południa, albo w godzinach późniejszych, ale nie po godzinie dwudziestej pierwszej⁶⁷.

64. Należy wiernie, z religijną czcią zachować porządek liturgii Męki Pańskiej (Liturgia słowa, adoracja Krzyża, Komunia święta) pochodzący ze starożytnej tradycji Kościoła. Nikomu nie wolno wprowadzać zmian według własnego uznania.

65. Kapłan i asystujący udają się do ołtarza w ciszy, bez śpiewu. Jeżeli robi się jakieś wprowadzenie, należy je podać przed wejściem kapłana.

Kapłan i asystujący, po skłonie przed ołtarzem padają na twarz; to padnięcie na twarz należy zachować, jako obrzęd własny tego dnia; oznacza on uniżenie się „człowieka ziemskiego”⁶⁸ oraz smutek i ból Kościoła.

Wierni w czasie wejścia kapłana stoją, a potem padają na kolana i modlą się w ciszy.

66. Czytania należy wykonać w całości. Psalm responsoryjny i śpiew przed Ewangelią należy odśpiewać jak zwykle. Opis Męki Pańskiej według świętego Jana, należy odśpiewać lub odczytać w taki sam sposób jak w poprzednią niedzielę (por. nr 33). Po skończeniu Pasji powinna być homilia. Przy jej końcu można wezwać wiernych, aby przez krótki czas oddali się medytacji⁶⁹.

67. Należy odprawić Modlitwę powszechną według tekstu i formy przekazanych przez starożytność, z całym zakresem intencji. Zakres ten dobrze oznacza powszechną moc Męki Chrystusa, który zawisł na krzyżu za zbawienie całego świata. W razie zaistnienia wielkiej potrzeby publicznej, Ordynariusz miejscowy może pozwolić lub nakazać, aby dodano specjalną intencję⁷⁰.

Spośród modlitw, które są podane w mszale, wolno kapłanowi wybrać takie, które bardziej odpowiadają warunkom miejscowym, tak jednak, aby zachował następstwo intencji nakazane w Modlitwie powszechnej⁷¹.

68. Krzyż, którego używa się do odśłonięcia, powinien być dość wielki i piękny. Należy wybrać z mszału pierwszą lub drugą formułę odśłonięcia. Ten obrzęd powinien się odbyć z uroczystością odpowiednią do tego misterium naszego zbawienia: tak wezwanie przy odśłonięciu Krzyża, jak odpowiedź ludu, powinny być śpiewane. Po każdym ukłknięciu należy zachować zupełne milczenie. W tym czasie kapłan stojąc trzyma wzniesiony Krzyż.

⁶⁷ Por. tamże, nr 3; S. K. Obrzędów, *Zarządzenia i wyjaśnienia dotyczące odnowionych Obrzędów Wielkiego Tygodnia* (1 lutego 1957) nr 15; AAS 49 (1957) 94.

⁶⁸ Por. tamże, nr 5, druga modlitwa.

⁶⁹ Por. tamże, nr 9; *Ceremoniał Biskupów*, nr 319.

⁷⁰ Por. tamże, nr 12.

⁷¹ Por. *Mszał Rzymski, Ogólne wprowadzenie*, nr 46.

69. Krzyż należy przedstawić do adoracji przez każdego wiernego, ponieważ osobista adoracja Krzyża jest głównym elementem tego obrzędu; tylko w bardzo licznym zgromadzeniu wiernych może się odbyć obrzęd adoracji przez wszystkich równocześnie ⁷².

Do adoracji należy przedstawić jeden Krzyż, bo wymaga tego prawdziwość znaku. W czasie adoracji Krzyża śpiewa się antyfony, „Skargi Zbawiciela” i hymn, ponieważ w lirycznej formie przypominają dzieje zbawienia ⁷³, albo inne odpowiednie śpiewy (por. nr 42).
70. Kapłan śpiewa wezwanie do Modlitwy Pańskiej, którą wszyscy śpiewają. Nie przekazuje się znaku pokoju. Komunia odbywa się w sposób opisany w mszale.

W czasie Komunii można śpiewać psalm 22 (21) lub inną odpowiednią pieśń. Po Komunii puszkę przenosi się do przygotowanego miejsca poza kościołem. (W Polsce przenosi się Najświętszy Sakrament do Bożego Grobu, zgodnie z Mszalem rzymskim dla diecezji polskich).

71. Po skończonych obrzędach obnaża się ołtarz, pozostaje jednak Krzyż i cztery świeczniki. W kościele należy przygotować odpowiednie miejsce (np. kaplicę, w której Najświętszy Sakrament był złożony w Wielki Czwartek), gdzie umieszcza się krzyż z wizerunkiem Chrystusa, aby wierni mogli go adorować i całować, a także trwać na rozmyślaniu.

72. Ze względów duszpasterskich nie należy zaniedbywać takich nabożeństw jak: Droga Krzyżowa, procesje na cześć Męki Pańskiej i wspomnienie boleści Najświętszej Maryi Panny. Teksty i śpiewy należy dostosować do ducha liturgii tego dnia. Porę tych nabożeństw należy uzgodnić z godziną obrzędów liturgicznych w ten sposób, aby było widoczne, że obrzędy liturgiczne ze swojej natury są daleko ważniejsze od nabożeństw ⁷⁴.

VI. WIELKA SOBOTA

73. W Wielką Sobotę Kościół trwa przy Grobie Pańskim rozważając Mękę i Śmierć Chrystusa oraz Jego zstąpienie do Otchłani ⁷⁵, a także modląc się i poszcząc oczekuje Jego Zmartwychwstania. Bardzo się zaleca, aby odbyła się Godzina czytań i Jutrznia z udziałem ludu (por. nr 40) ⁷⁶. Tam, gdzie to nie jest możliwe, należy urządzić nabożeństwo słowa Bożego albo inne nabożeństwo odpowiadające misterium tego dnia.

⁷² Por. *Mszal Rzymski*, Wielki Piątek Męki Pańskiej, nr 19.

⁷³ Por. Mi 6, 3—4.

⁷⁴ Por. Sob. Wat. II, KL 13.

⁷⁵ Por. *Mszal Rzymski*, Wielka Sobota; Skład Apostolski; 1 P 3, 19.

⁷⁶ Por. *Ogólne wprowadzenie do Liturgii godzin*, nr 210.

74. W kościele można wystawić dla uczczenia przez wiernych wizerunek Chrystusa ukrzyżowanego albo spoczywającego w grobie, albo zstępującego do otchłani, które ilustrują misterium Wielkiej Soboty, a także wizerunek Najświętszej Maryi Panny Bolesnej.

75. Dzisiaj Kościół całkowicie powstrzymuje się od sprawowania Ofiary Mszy świętej⁷⁷. Komunii świętej można udzielać tylko w formie Wiatyku. Nie można celebrować małżeństwa ani innych sakramentów, z wyjątkiem sakramentów pokuty i namaszczenia chorych.

76. Wiernych należy pouczyć o szczególnej naturze Wielkiej Soboty⁷⁸. Świąteczne zwyczaje i tradycje związane z tym dniem z tego powodu, że niegdyś w Wielką Sobotę antycypowano uroczystość paschalną, należy odłożyć na noc i dzień Wielkanocy.

VIII. WIELKANOCNA NIEDZIELA ZMARTWYCHWSTANIA PAŃSKIEGO

A. Wigilia Paschalna w wielką noc

77. Zgodnie z bardzo dawną tradycją, ta noc powinna być czuwaniem na cześć Pana⁷⁹. Wigilia, którą się odprawia tej nocy wspominając świętą i wielką noc Zmartwychwstania Chrystusa, jest uważana za „matkę wszystkich świętych Wigilii”⁸⁰. W czasie tej Wigilii Kościół czuwając oczekuje Zmartwychwstania Chrystusa i celebruje to Zmartwychwstanie przez sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego⁸¹.

1. Znaczenie nocnego charakteru Wigilii Paschalnej

78. „Wszystkie obrzędy Wigilii Paschalnej odbywają się w nocy; nie wolno ich rozpoczynać, zanim nie zapadnie noc, a należy je zakończyć przed świtem dnia niedzielnego”⁸². Tę zasadę należy ściśle interpretować. Potępia się przeciwne tej zasadzie nadużycia i zwyczaje tu i ówdzie spotykane, według których Wigilię Paschalną odprawia się o tej godzinie, o jakiej antycypuje się msze niedzielne.

Te motywy, jakie czasem się podnosi, aby uzasadnić antycypowanie Wigilii Paschalnej, np. brak bezpieczeństwa, nie są przytaczane, gdy chodzi o noc Narodzenia Pańskiego oraz inne zgromadzenia, które odbywają się w nocy⁸³.

⁷⁷ *Mszal Rzymski*, Wielka Sobota.

⁷⁸ S. K. Obrzędów, *Dekret „Maxima redemptionis nostrae mysteria”* (16 listopada 1955) nr 2; AAS 47 (1955) 843.

⁷⁹ Por. Wj 12, 42.

⁸⁰ Św. Augustyn, *Mowa 219*: PL 38, 1088.

⁸¹ *Ceremoniał Biskupów*, nr 332.

⁸² Por. tamże, nr 332; *Mszal Rzymski*, Wigilia Paschalna, nr 3.

⁸³ S. K. Obrzędów, *Instrukcja „Eucharisticum mysterium”* (25 maja 1967) nr 28, AAS 59 (1967) 556—557.

79. Wigilia Paschalna, w czasie której Hebrajczycy czuwali w nocy oczekując przyjścia Pana, aby ich wyzwolił z niewoli faraona, była przez nich zachowywana jako doroczna pamiątka; była to figura przyszłej, prawdziwej Paschy Chrystusa, nocy prawdziwego wyzwolenia, w której „Chrystus skruszywszy więzy śmierci, jako zwycięzca wyszedł z Otchłani”⁸⁴.

80. Kościół od początku obchodził doroczną Paschę, która jest uroczystością nad uroczystościami, przede wszystkim przez odprawienie nocy Wigilii. Zmartwychwstanie Chrystusa jest bowiem podstawą naszej wiary i nadziei; przez chrzest i bierzmowanie zostaliśmy wszczępieni w paschalne misterium Chrystusa, z Nim współumarli, współpogrzebani i współzmartwychwstali, razem z Nim będziemy królować⁸⁵.

Ta Wigilia jest również oczekiwaniem powtórnego przyjścia Pana⁸⁶.

2. Struktura Wigilii Paschalnej, znaczenie jej elementów i części

81. Wigilia Paschalna ma następujący porządek: po liturgii światła i Oreadzi Wielkanocnym (pierwsza część Wigilii), Kościół święty rozważa cuda, których Bóg od początku dokonał dla swojego ludu (druga część Wigilii czyli Liturgia słowa), aż do momentu, w którym razem z nowymi członkami odrodzonymi przez chrzest (trzecia część) Kościół zostaje wezwany na ucztę przygotowaną przez Pana, jako pamiątka Jego śmierci i zmartwychwstania, w oczekiwaniu na Jego powrót (część czwarta)⁸⁷.

Nikomu nie wolno zmieniać tej struktury obrzędów według własnego uznania.

82. Pierwsza część obejmuje czynności i gesty symboliczne, które należy wykonać z taką powagą i dostojeństwem, aby wierni mogli pojąć ich znaczenie podane przez pouczenia i modlitwy liturgiczne.

W miarę możliwości, w odpowiednim miejscu poza kościołem, należy przygotować ognisko do błogosławienia nowego ognia; płomień powinien być tak wielki, aby rzeczywiście mógł rozproszyć ciemności i oświecić noc.

Należy przygotować paschał, który ze względu na prawdziwość znaku powinien być sporządzony z wosku, co roku nowy, w kościele

⁸⁴ *Mszał Rzymski*, Wigilia Paschalna, nr 19, Oreadzie Wielkanocne.

⁸⁵ Por. Sob. Wat. II, KL 6; Por. Rz 6, 3—6; Ef 2, 5—6; Kol 2, 12—13; 2 Tm 2, 11—12.

⁸⁶ „Tę noc spędzamy na czuwaniu, ponieważ Pan zmartwychwstał i w swoim ciele dla nas rozpoczął to życie, w którym nie ma żadnej śmierci ani snu; w ten sposób wskrzesił ciało z martwych, że już nie umrze i śmierć nie ma już nad nim władzy. Zmartwychwstały, któremu śpiewamy nieco dłużej czuwając, sprawi, że będziemy razem z Nim królowali żyjąc bez końca”: Św. Augustyn, *Mowa Gwelferw.*, 5, 4; PLS 2, 552.

⁸⁷ Por. *Mszał Rzymski*, Wigilia Paschalna, nr 7.

jedyny, dość dużej wielkości, nigdy zaś sztuczny, aby mógł przypominać, że Chrystus jest światłością świata. Ma być błogosławiony przy użyciu słów i znaków podanych w mszale, lub innych zatwierdzonych przez Konferencję Episkopatu⁸⁸.

83. Procesja, w której lud wchodzi do kościoła, powinna być prowadzona światłem paschału. Izraelitów prowadził w nocy słup ognisty, chrześcijanie idą za Chrystusem zmartwychwstałym. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby do każdej odpowiedzi „Bogu niech będą dzięki” dodać aklamację na cześć Chrystusa.

Światło paschału stopniowo rozszerza się na świece, które wszyscy trzymają w rękach, podczas gdy lampy elektryczne są wygaszone.

84. Diakon śpiewa Orędzie Wielkanocne, które w formie wielkiego lirycznego poematu opiewa całe paschalne misterium wszczęte w ekonomię zbawienia. W razie konieczności, gdy nie ma diakona, a celebrans nie może zaśpiewać Orędzia Wielkanocnego, można jego wykonanie powierzyć kantorowi. Konferencje Episkopatu mogą wprowadzić do Orędzia Wielkanocnego aklamacje ludu⁸⁹.

85. Drugą część Wigilii stanowią czytania z Pisma świętego. Opisują one główne zdarzenia dziejów zbawienia. Wierni mogą je spokojnie rozważać, do czego pomaga im śpiew psalmów responsoryjnych, milczenie i modlitwa celebransa.

Odnowione obrzędy Wigilii zawierają siedem czytań ze Starego Testamentu, wyjętych z Prawa i Proroków, które przeważnie zostały przyjęte w starożytnej tradycji Wschodu i Zachodu, oraz dwa czytania z Nowego Testamentu, mianowicie z Apostoła i Ewangelii. W ten sposób Kościół „poczynając od Mojżesza i wszystkich proroków”⁹⁰, wyjaśnia paschalne misterium Chrystusa. Dlatego wszędzie gdzie to jest możliwe należy odczytać wszystkie lekcje, aby zachować charakter Wigilii Paschalnej, która wymaga odpowiednio długiego czasu.

Tam, gdzie okoliczności pastoralne wymagają, aby zmniejszyć ilość czytań, należy odczytać przynajmniej trzy ze Starego Testamentu, z Prawa i Proroków. Nigdy nie należy opuszczać czytania z 14. rozdziału Księgi Wyjścia z odpowiednim kantykiem⁹¹.

86. Znaczenie typologiczne tekstów Starego Testamentu opiera się na Nowym i ukazuje się w modlitwie wypowiedzianej przez kapłana po poszczególnych czytaniach. Dobrze jest pomóc wiernym w zrozumieniu znaczenia typologicznego przez krótkie wprowadzenie. To wprowadzenie może podać sam kapłan lub diakon.

Komisje liturgiczne narodowe lub diecezjalne, niech przygotowują odpowiednie pomoce do użytku duszpasterzy.

⁸⁸ Por. tamże, nry 10—12.

⁸⁹ Por. tamże, nr 17.

⁹⁰ Łk 24, 27; Por. Łk 24, 44—45.

⁹¹ Por. *Mszal Rzymski*, Wigilia Paschalna, nr 21.

Po czytaniu śpiewa się psalm z refrenem powtarzanym przez lud.

W takim powtarzaniu się części zachowuje się rytm, który wspomaga uczestnictwo i pobożność wiernych⁹². Należy pilnie czuwać, aby w miejsce psalmów nie wprowadzano pieśni ludowych.

87. Po zakończeniu czytań ze Starego Testamentu śpiewa się hymn „Chwała na wysokościach”, według zwyczajów miejscowych biją dzwony, śpiewa się kolektę i tak przechodzi się do czytań z Nowego Testamentu. Czyta się pouczenie Apostoła o chrzcie, jako wszczęciu w paschalne misterium Chrystusa.

Następnie wszyscy wstają, kapłan trzykrotnie intonuje „Alleluja” stopniowo podnosząc głos, a lud je powtarza⁹³. Jeżeli jest to konieczne, psalmista lub kantor intonuje „Alleluja”, które lud powtarza między wersetami psalmu 118 (117). Ten psalm wielokrotnie cytowali Apostołowie w katechezie paschalnej⁹⁴. Wreszcie słowami Ewangelii ogłasza się Zmartwychwstanie Pańskie, co stanowi szczyt całej Liturgii słowa. Po Ewangelii nie należy opuszczać krótkiej homilii.

88. Trzecią część Wigilii stanowi liturgia chrzcielna. Teraz w sakramentalny sposób celebrować się Paschę Chrystusa i naszą. Wyraża się to w sposób całkowity w tych kościołach, które mają chrzcielnicę, przede wszystkim wtedy, gdy odbywa się chrześcijańskie wtajemniczenie dorosłych albo przynajmniej chrzest dzieci⁹⁵. Także wtedy, gdy nie ma kandydatów do chrztu, w kościołach parafialnych odbywa się błogosławieństwo wody chrzcielnej. Jeżeli to błogosławieństwo odbywa się w prezbiterium, a nie w kaplicy chrzcielnej, po błogosławieństwie odnosi się wodę do chrzcielnicy i tam się ją przechowuje przez cały Okres Wielkanocny⁹⁶. Tam, gdzie nie ma kandydatów do chrztu i nie błogosławi się wody chrzcielnej, wspomina się chrzest przez błogosławieństwo wody przeznaczonej do pokropienia ludu⁹⁷.

89. Następuje odnowienie przyrzeczeń złożonych na chrzcie. Wprowadza je pouczenie celebransa. Wierni stojąc i trzymając w rękach płonące świece odpowiadają na pytania. Potem zostają pokropieni wodą. W ten sposób gesty i słowa przypominają im chrzest, który otrzymali. Kapłan kropi lud przechodząc przez nawę kościoła, podczas gdy wszyscy śpiewają antyfonę „Vidi aquam” lub inną pieśń o charakterze chrzcielny⁹⁸.

90. Sprawowanie Eucharystii stanowi czwartą część Wigilii i jej szczyt, ponieważ Eucharystia jest w pełni sakramentem paschalnym, mianowicie pamiątką ofiary krzyżowej i obecnością Chrystusa zmar-

⁹² Por. tamże, nr 23.

⁹³ Por. *Ceremoniał Biskupów*, nr 352.

⁹⁴ Por. Dz 4, 11—12; Mt 21, 42; Mk 12, 10; Łk 20, 17.

⁹⁵ Por. *Obrzędy chrztu dzieci*, nr 6.

⁹⁶ Por. *Mszał Rzymski*, Wigilia Paschalna, nr 48.

⁹⁷ Por. tamże, nr 45.

⁹⁸ Por. tamże, nr 47.

twychwstałego, dopełnieniem wtajemniczenia chrześcijańskiego i przedsmakiem Paschy wieczystej.

91. Należy uważać, aby tej Liturgii eucharystycznej nie sprawować z pośpiechem, przeciwnie, wypada, aby wszystkie obrzędy i słowa osiągnęły największą siłę wyrazu: Modlitwa powszechna, w której nowo ochrzczeni, już jako wierni, po raz pierwszy wykonują swoje kapłaństwo⁹⁹, procesja na przygotowanie darów z udziałem nowo ochrzczonych, jeżeli są obecni, Modlitwa eucharystyczna pierwsza, druga lub trzecia i to ze śpiewem, z odpowiednimi embolizmami¹⁰⁰, Komunia eucharystyczna, jako moment pełnego udziału w sprawowanym misterium. Na Komunię wypada śpiewać psalm 118 (117) z antyfoną „Pascha nostrum” lub psalm 34 (33) z antyfoną „Alleluja, alleluja, alleluja”, albo inną pieśń wyrażającą radość paschalną.

92. Jest pożądane, aby w Komunii Wigilii Paschalnej osiągnięto pełnię znaku eucharystycznego, rozdając ją pod postaciami chleba i wina. Niech Ordynariusze miejscowi rozważą możliwość takiego pozwolenia i związane z tym okoliczności¹⁰¹.

3. Niektóre uwagi duszpasterskie

93. Liturgię Wigilii Paschalnej należy sprawować w ten sposób, aby dała ludowi chrześcijańskiemu całe bogactwo modlitw i obrzędów; należy zachować prawdziwość znaków, troszczyć się o uczestnictwo wiernych, zapewnić udział ministrantów, lektorów i scholi śpiewaków.

94. Jest pożądane, aby niekiedy przewidzieć zgromadzenie wielu wspólnot w jednym kościele, jeżeli ze względu na bliskość kościołów albo małą ilość uczestników nie można zorganizować Wigilii z pełnym udziałem i uroczystą oprawą.

Należy popierać udział grup specjalnych w sprawowaniu Wigilii Paschalnej, w czasie której wszyscy wierni razem zgromadzeni mogą głębiej doświadczyć znaczenia przynależności do tej samej wspólnoty kościelnej.

Wiernych, którzy z okazji wakacji wyjeżdżają z własnej parafii, należy wezwać, aby uczestniczyli w Wigilii Paschalnej w miejscu, gdzie przebywają.

95. W zapowiadaniu Wigilii Paschalnej należy uważać, aby jej nie przedstawiać jako zakończenia Wielkiej Soboty. Lepiej jest powiedzieć, że Wigilię Paschalną sprawuje się „w noc paschalną”, jako jeden akt kultu. Wzywa się duszpasterzy, aby w katechezie pilnie pouczali wiernych o uczestniczeniu w całej Wigilii Paschalnej¹⁰².

⁹⁹ Por. tamże, nr 49; *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, nr 36.

¹⁰⁰ Por. *Mszal Rzymski*, Wigilia Paschalna, nr 53; Tamże, Msze obrzędowe, 3. Przy udzielaniu chrztu.

¹⁰¹ Por. *Mszal Rzymski*, *Ogólne wprowadzenie*, nry 240—242.

¹⁰² Por. Sob. Wat. II, KL 106.

96. Aby lepiej celebrować Wigilię Paschalną, sami duszpasterze powinni pogłębiać znajomość tekstów i obrzędów; wtedy będą mogli podawać prawdziwą mistagogię.

B. Dzień Wielkanocy

87. Mszę w dniu Wielkanocy należy odprawić bardzo uroczysto. Jako aktu pokutnego, wypada dokonać pokropienia wodą święconą w czasie Wigilii. Podczas pokropienia śpiewa się antyfonę „Vidi aquam” albo inną pieśń o charakterze chrzcielny. Tą samą wodą należy napełnić kropielnice przy wejściu do kościoła.

98. Należy zachować, tam gdzie trwa lub zależnie od okoliczności wznowić, tradycję odprawiania w dzień Wielkanocy Nieszporów chrzcielnych. W ciągu tych Nieszporów, podczas śpiewania psalmów odbywa się procesja do chrzcielnicy¹⁰⁸.

99. Paschał umieszcza się obok ambony albo obok ołtarza i zapala się przynajmniej na wszystkie uroczyste obrzędy liturgiczne tego okresu, to jest na Mszę, Jutrznę i Nieszpory, aż do Niedzieli Zesłania Ducha Świętego. Po tej niedzieli paschał z czcią przechowuje się w kaplicy chrzcielnej, aby od niego zapalać w czasie chrztu świece ochrzczonych. Przy odprawianiu pogrzebu paschał ustawia się obok katafalku, aby wskazywał, że śmierć jest dla chrześcijanina jego prawdziwą Paschą.

Poza Okresem Wielkanocnym nie zapala się paschału, ani się go nie przechowuje w prezbiterium¹⁰⁴.

VIII. OKRES WIELKANOCNY

100. Obchód Wielkanocy trwa w Okresie Wielkanocnym. Pięćdziesiąt dni od Niedzieli Zmartwychwstania aż do Niedzieli Zesłania Ducha Świętego, obchodzi się w radości jako jeden dzień świąteczny, a nawet jako „wielką niedzielę”¹⁰⁵.

101. Niedziele tego okresu uważa się za niedziele Wielkanocy. Mają one pierwszeństwo przed świętami Pańskimi i przed wszystkimi uroczystościami. Uroczystości, które przypadają na te niedziele, antycypuje się w sobotę¹⁰⁶. Uroczystości na cześć Najświętszej Maryi Panny i Świętych, które przypadają w ciągu tygodnia, nie mogą być obchodzone w te niedziele¹⁰⁷.

¹⁰⁸ Por. *Ogólne wprowadzenie do Liturgii godzin*, nr 213.

¹⁰⁴ Por. *Mszał Rzymski*, Niedziela Zesłania Ducha Świętego, rubryka końcowa; *Obrzędy chrztu dzieci*, *Wtajemniczenie chrześcijańskie*, Wprowadzenie ogólne, nr 25.

¹⁰⁵ Por. *Ogólne normy roku liturgicznego i kalendarza*, nr 22.

¹⁰⁶ Por. tamże, nry 5, 23.

¹⁰⁷ Por. tamże, nr 58.

102. Cały ten okres jest przeznaczony na „mistagogię” dorosłych, którzy otrzymali wtajemniczenie chrześcijańskie w czasie Wigilii Paschalnej. Tam, gdzie są nowo ochrzczeni, należy zachować to, co jest przepisane w *Obrzędach chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, numery 37—40 i 235—239. Wszędzie, w czasie oktawy wielkanocnej, należy dodawać w Modlitwie eucharystycznej modlitwą wstawienniczą za nowo ochrzczone.

103. Przez cały Okres Wielkanocny, w czasie mszy niedzielnych należy zarezerwować wśród wiernych specjalne miejsca dla nowo ochrzczonego. Wszyscy nowo ochrzczeni niech się starają uczestniczyć w mszach ze swoimi chrzestnymi. W homilii i, zależnie od okoliczności, w Modlitwie wiernych należy o nich wspomnieć. Na zakończenie okresu „mistagogii”, koło Niedzieli Zesłania Ducha Świętego, powinno się odbyć jakieś nabożeństwo, zgodnie z krajowym zwyczajem¹⁰⁸. Wypada, aby dzieci otrzymywały w te niedziele wielkanocne pierwszą Komunię świętą.

104. W Okresie Wielkanocnym, duszpasterze niech pouczają wiernych już przystępujących do Komunii świętej o znaczeniu przykazania kościelnego nakazującego w tym czasie przyjęcie Komunii świętej¹⁰⁹. Bardzo się zaleca, aby przede wszystkim w oktawie wielkanocnej zaznaczyć Komunię świętą do chorych.

105. Tam, gdzie jest zwyczaj błogosławienia domów z okazji świąt Wielkanocnych, powinien tego błogosławieństwa udzielić proboszcz albo inni kapłani, lub diakoni przez niego delegowani. Jest to okazja do spełnienia obowiązków duszpasterskich¹¹⁰. Proboszcz nawiedza domy, aby odwiedzić każdą rodzinę, odbywa rozmowę z jej członkami i modli się z nimi używając tekstów zawartych w księdze błogosławieństw¹¹¹. W wielkich miastach należy przewidzieć możliwość zgromadzenia wielu rodzin, aby razem odbyć obrzęd błogosławieństwa.

106. W różnych krajach i u różnych narodów, spotyka się liczne zwyczaje ludowe związane z Okresem Wielkanocnym, które nierzadko ściągają większą liczbę uczestników niż święta Liturgia; nie należy ich lekceważyć, ponieważ mogą one wyrażać ducha religijności wiernych. Konferencje Episkopatu i Ordynariusze miejscowi niech zadbają, aby tego rodzaju zwyczaje, które sprzyjają pobożności, zharmonizować z Liturgią i przepoić jej duchem, tak aby czerpały inspirację z Liturgii i do niej lud prowadziły¹¹².

¹⁰⁸ Por. *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, nry 235—239.

¹⁰⁹ Por. KPK, kan. 920.

¹¹⁰ S. K. *Obrzędów*, Dekret „*Maxima redemptionis nostrae mysteria*” (16 listopada 1955) nr 24, AAS 47 (1955) 847.

¹¹¹ *Błogosławieństwa, rozdział I, II, Doroczne błogosławieństwo rodzin w ich domach*.

¹¹² Por. Sob. Wat. II, KL 13; Por. KKB, *Orientamenti e proposte per la celebrazione dell'anno mariano* (3 kwietnia 1987) nry 3, 51—56.

107. Ten święty okres pięćdziesięciu dni kończy się w Niedzielę Ześłania Ducha Świętego, w którą wspomina się Ześłanie Ducha Świętego na Apostołów, początki Kościoła oraz początek jego misji skierowanej do wszystkich języków, ludów i narodów¹¹³.

Należy popierać dłuższe sprawowanie Mszy wigilijnej, która nie ma charakteru chrzcielnego jak Wigilia Paschalna, lecz jest gorliwą modlitwą za przykładem Apostołów i uczniów, którzy trwali jednomyślnie na modlitwie z Maryją, Matką Jezusa, oczekując Ducha Świętego¹¹⁴.

108. „Cechą charakterystyczną uroczystości paschalnej jest to, że cały Kościół cieszy się z odpuszczenia grzechów, jakie zostało udzielone nie tylko tym, którzy odrodzili się przez chrzest, lecz także tym, którzy od dawna zostali zaliczeni do przybranych dzieci”¹¹⁵. Dzięki gorliwszej działalności duszpasterskiej i większemu wysiłkowi duchowemu, z łaską Pana wszyscy, którzy ukończyli obchód świąt wielkanocnych, będą mogli zachować ich ducha w życiu i postępowaniu¹¹⁶.

W Rzymie, w siedzibie Kongregacji Kultu Bożego, dnia 16 stycznia 1988.

Arcybiskup tyt. Wonkary

† Wergiliusz Noé
Sekretarz

Paweł Augustyn kard. Mayer OSB
Prefekt

przekład: O. FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI OSB

Kongregacja Kultu Bożego
Prot. N. 430/88

DEKLARACJA W SPRAWIE MODLITW EUCHARYSTYCZNYCH I EKSPERYMENTÓW W LITURGII

Kongregacja Kultu Bożego, zważywszy na pewne inicjatywy, które spotyka się w sprawowaniu świętej liturgii, uznała za konieczne przypomnieć normy odnoszące się do Modlitw eucharystycznych i ekspe-

¹¹³ Por. *Ogólne normy roku liturgicznego i kalendarza*, nr 23.

¹¹⁴ Pierwsze Nieszpory uroczystości można połączyć z mszą w sposób przewidziany w *Ogólnym wprowadzeniu do Liturgii godzin*, nr 96. Można odczytać więcej czytań z Pisma świętego, które Lektorarz podaje do wyboru na tą mszę, aby głębiej zrozumieć misterium tego dnia. W takim wypadku lektor udaje się na ambonę i tam czyta pierwszą lekcję. Potem psalmista lub kantor śpiewa psalm, a lud powtarza refren. Następnie wszyscy wstają, kapłan mówi „módlmy się” i po chwili cichej modlitwy odmawia kolektę odpowiadającą czytaniu (np. jedna z kolekt dni powszednich po 7. niedzieli Wielkanocnej).

¹¹⁵ Sw. Leon Wielki, 6 *Mowa o Wielkim Poście*, 1—2: KL 54, 285.

¹¹⁶ Por. *Mszał Rzymski*, Sobota po 7. niedzieli Wielkanocnej, kolekta.

rymentów w liturgii, już ogłoszone i nadal obowiązujące. Chodzi bowiem o sprawy, w których trzeba „zabiegać o to, aby całe ciało Kościoła mogło się rozwijać jednomyślnie, zjednoczone w miłości..., ze względu na ściśle związki, które zachodzą między liturgią i wiarą, tak że uszanowanie dla jednej staje się udziałem drugiej”¹.

I. UŻYWANIE MODLITW EUCHARYSTYCZNYCH

Kongregacja Kultu Bożego przypomina następujące zasady zaczerpnięte z Okólnika *Eucharistiae participationem*:

1. Oprócz czterech Modlitw eucharystycznych, które są zawarte w Mszałe rzymskim, z biegiem lat Kongregacja Kultu Bożego zatwierdziła inne Modlitwy eucharystyczne, czy to do użytku powszechnego, np. Modlitwy eucharystyczne w mszach o pojednanie, czy to do użytku pewnych narodów lub regionów; np. Modlitwy eucharystyczne w mszach z udziałem dzieci oraz inne Modlitwy eucharystyczne, które zatwierdzono do używania w specjalnych okolicznościach na prośby Konferencji Episkopatu. Kongregacja Kultu Bożego zatwierdziła również prefacje, których nie ma w Mszałe rzymskim.

2. Używanie tych Modlitw eucharystycznych i prefacji dozwolone jest tylko tym, którzy otrzymali pozwolenie i to w granicach czasu i miejsca określonych w pozwoleniu. „Nie wolno używać żadnej innej Modlitwy eucharystycznej ułożonej bez pozwolenia Stolicy Apostolskiej lub nie zatwierdzonej przez nią”².

3. „Stolica Apostolska kierując się pasterską troską o zachowanie jedności, sobie rezerwuje prawo kierowania tak ważną dziedziną, jaką jest dyscyplina dotycząca Modlitw eucharystycznych. Zachowując jedność obrządku rzymskiego nie wzbrania się rozważyć uzasadnione postulaty i życzliwie zbada ewentualne prośby przedstawione przez Konferencje Episkopatu dotyczące sporządzenia i wprowadzenia do liturgii nowej Modlitwy eucharystycznej. W poszczególnych wypadkach zostaną określone normy, które należy zachować”³.

II. EKSPERYMENTY W DZIEDZINIE LITURGII

Co do dokonywania eksperymentów Kongregacja Kultu Bożego w Instrukcji *Liturgicae instaurationes* podała następujące wyjaśnienia, które nadal zachowują moc:

1. „Pozwolenie na eksperymenty w dziedzinie liturgii, jeżeli byłoby potrzebne albo pożądane, może być udzielone tylko przez tę

¹ Kongregacja Kultu Bożego, *Trzecia instrukcja „Liturgicae instaurationes”*, 5 września 1970, AAS (1970) 694.

² Kongregacja Kultu Bożego, *Okólnik „Eucharistiae participationem”*, nr 6, 27 kwietnia 1973, AAS (1973) 342.

³ Tamże.

Kongregację i to na piśmie, przy zachowaniu ścisłych i określonych zasad oraz pod odpowiedzialnością właściwej władzy miejscowej”⁴.

2. „W odniesieniu do Mszy św. wszystkie pozwolenia na dokonywanie eksperymentów, udzielone ze względu na przeprowadzenie odnowy liturgii, utraciły moc ... Przepisy i forma sprawowania Eucharystii są te, które podaje *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego i Obrzędy Mszy świętej*”⁵.

3. „Dostosowania, o których wspomina się w księgach liturgicznych, zwłaszcza w różnych częściach Rytuału rzymskiego, same Konferencje Episkopatu mają dokładnie określić i przedłożyć je Stolicy Apostolskiej do zatwierdzenia”⁶.

4. Jeżeli zgodnie z numerem 40 Konstytucji *Sacrosanctum Concilium* chodziłoby o zmianę struktury obrzędów lub układu części, które są podane w księgach liturgicznych, albo o wprowadzenie czegoś, co jest obce tradycji, albo o wprowadzenie nowych tekstów, przed rozpoczęciem jakichkolwiek eksperymentów Konferencja Episkopatu powinna przedstawić Stolicy Apostolskiej projekt z podaniem wszystkich punktów zmian. Nikomu, choćby był kapłanem, nie wolno wprowadzać postulowanych akomodacji w czasie oczekiwania na odpowiedź Stolicy Apostolskiej, ani na własną rękę czegoś dodawać, ujmować lub zmieniać w liturgii⁷.

5. „Taki jest sposób postępowania, którego wymaga Konstytucja *Sacrosanctum Concilium* oraz ważność samej sprawy”⁸. W sprawie adaptacji do charakteru kultu i tradycji różnych ludów, które należy przeprowadzić zgodnie z Konstytucją *Sacrosanctum Concilium*, numery 37—40, Kongregacja Kultu Bożego ogłosi pewne wytyczne.

*

*

*

„Usilnie prosi się Konferencje Episkopatu i poszczególnych Biskupów, aby stosując odpowiednie środki roztropnie doprowadzili do zachowania przez kapłanów jednolitej dyscypliny Kościoła Rzymskiego. Będzie to z pożytkiem dla Kościoła i właściwego sprawowania liturgii”⁹. Biskupi powinni być kierownikami, krzewicielami i stróżami

⁴ Kongregacja Kultu Bożego, *Trzecia instrukcja „Liturgicae instaurationes”*, nr 12, 5 września 1970, AAS (1970) 703.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

⁷ Por. Kongregacja Kultu Bożego, *Trzecia instrukcja „Liturgicae instaurationes”*, nr 12, 5 września 1970, AAS (1970) 703; por. KL 22, 3.

⁸ Kongregacja Kultu Bożego, *Trzecia instrukcja „Liturgicae instaurationes”*, nr 12, 5 września 1970, AAS (1970) 703.

⁹ Kongregacja Kultu Bożego, *Okólnik „Eucharistiae participationem”*, nr 6, 27 kwietnia 1973, AAS (1973) 342.

życia liturgicznego. Niech powściągają nadużycia i niech ludowi sobie powierzonemu podają teologiczne podstawy dyscypliny sakramentów i całej liturgii¹⁰.

W siedzibie Kongregacji Kultu Bożego, dnia 21 marca 1988.

† Wergiliusz Noè

Arcybiskup tyt. Wonkary
Sekretarz

Paweł Augustyn kard. Mayer OSB
Prefekt

przekład: O. FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI OSB

A R T Y K U Ł Y

Ks. Edward Strycharz TChr

TEOLOGICZNO-LITURGICZNE ASPEKTY SZABATU

I. GENEZA SZABATU

Kiedy chcemy mówić o genezie szabatu, to trzeba nam najpierw podkreślić ten fakt, że we wszystkich religiach spotykamy się z dniami świętymi, poświęconymi kultowi różnych bóstw. Charakter tych dni świętych był różny. Były dni święte i uroczystości powiązane z okresowością kosmiczną, patronujące działalności myśliwskiej, zbiorom, rolnictwu i hodowli¹. Religia Starego Przymierza oparta na objawieniu nie jest pod tym względem wyjątkiem. Izraelici przejęli wiele zwyczajów od narodów ościennych. Izrael przejął dawne święta wiosenne (Pascha u pasterzy bydła, Przaśniki i ofiarowanie pierwszego snopu u rolników) oraz jesienne (święto zbiorów), które stało się świętem namiotów itp.².

Oczywiście te tradycyjne obchody zyskały nową interpretację i nową wymowę teologiczną. Jednym i może trzeba to mocno podkreślić charakterystycznym świętem Izraelitów, był dzień siódmy zwany szabatem. Dzień ten — jak zobaczymy to później — w szczególnie sposób charakteryzował Izraela. Praktyka szabatu jest na wielu miejscach podkreślana w Piśmie świętym Starego Testamentu i jest jedną

¹⁰ Por. DB 15; por. także: *Synod nadzwyczajny biskupów rok 1985*, Relacja końcowa.

¹ P. Grelot, *Dzień Pański*, „Communio” 3 (1982) s. 5.

² Por. E. Strycharz, *Liturgia Starego Testamentu w relacji do kultu ludów ościennych*, CT 2 (1985) s. 72—74.

ze znamienych cech wspólnot żydowskich i to nie tylko w ich ojczyźnie, ale także i w diasporze, pośród pogańskich narodów, a później pośród narodów chrześcijańskich. Zauważyć należy, że o szabacie Pięcioksiąg mówi wiele razy, tak samo inne Księgi Starego Testamentu. Pośród tekstów mówiących o szabacie na szczególną uwagę zasługuje przykazanie, jakie mamy w Dekalogu i to w podwójnej wersji (por. Wj 20, 8—11 i Pwt 5, 12—15).

Rzeczownik *šabbat* oznacza najczęściej siódmy dzień tygodnia. W Księdze Kapłańskiej 23, 15 cały tydzień (także siedem tygodni: *šeba šabbatot*) w sensie szerszym rok szabatu przypadający co siedem lat (Kpł 25, 2. 8. 34. 35. 43)³. Natomiast sam termin szabat wywodzi się od czasownika hebrajskiego *s-b-t*, który jest używany w sensie „zaprzestać działalności”, „odpocząć” (Rdz 8, 22; Joz 5, 12; Iz 24, 8; Prz 22, 10; Ne 6, 3). Stąd też ideę szabatu konsekwentnie łączono z zaprzestaniem pracy.

Pochodzenie szabatu do dziś właściwie nie zostało dostatecznie wyjaśnione. Na ten temat można spotkać różne teorie⁴. I tak początek szabatu upatrywano w przypuszczalnym wpływie Saturna lub faz księżycy, czy też mezopotamskiego okresu siedmiu dni. Dość powszechnie — choć jest to już przestarzała teoria — wyprowadzono szabat od dnia Saturna czczonego przez Kenitów, plemienia, z którym Mojżesz wszedł w ścisły kontakt przez swoje małżeństwo, gdy uciekł do Madianitów. Twierdzi się, że dzień Saturna był dla Kenitów dniem tabu, w którym jako robotnicy pracujący przy wytopie metalu, nie zapalali swych pieców hutniczych. Izraelici mogli przyjąć ten kenicki dzień tabu i zastosować jego przepisy również w swoim życiu do normalnych zajęć domowych⁵. Poparciem tej tezy miały być zakaz rozpalania ognia w sobotę (por. Wj 35, 3; Lb 15, 32—36). Jednak hipoteza ta opiera się tylko na przypuszczeniu, że Kenici mieli siedmiodniowy tydzień, w którym poszczególne dni poświęcone były bogom planetarnym.

Dość dużą popularnością cieszy się teoria lunarna, która łączy powstanie szabatu z dniami związanymi z czterema fazami księżycy lub dniem pełni księżycy. Dni te miały mieć pewne znaczenie religijne w starożytnej Mezopotamii, ojczyźnie Abrahama. Istotne w niektórych tekstach babilońskich wymieniane są siódmkowe (7, 14, 21, 28) dni miesiąca jako dni ferialne. Dni te sążono z fazami księżycy. Z drugiej strony w tekstach tych pojawia się etymologicznie zbliżone słowo *šappattu*⁶, które oznacza przypadający w środku miesiąca dzień

³ M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, Warszawa 1985, s. 88.

⁴ P. Grelot, *Du Sabbat juif au dimanche chrétien*, La Maison — Dieu 123 (1975) s. 81—95.

⁵ S. Bacchiocchi, *Odpoczynek człowieka*, Warszawa 1985, s. 26.

⁶ S. Bacchiocchi, dz. cyt., s. 40; P. Grelot, *Du Sabbat juif au dimanche chrétien*, „La Maison — Dieu”, 123 (1975) s. 83.

pełni księżycyca. Dzień ten miał charakter radosny. Na tej podstawie sformułowano pogląd, że starożytny Izrael znał tylko szabat środka miesiąca, który miał charakter święta radosnego, poświęconego kultowi pełni księżycyca. Dopiero Ezechiel — pozostając pod wpływem babilońskiego modelu 7. 14. 21 i 28 — miał wprowadzić nową ideę dnia odpoczynku po 6 dniach pracy (Ez 46, 1) i miał uczynić ten dzień znakiem przymierza z Jahwe (Ez 20, 12. 20). Wpływ tego modelu babilońskiego miał uwidocznić się również w tym, że szabat, pierwotnie święto radosne, przybrał charakter dnia obwarowanego różnymi zakazami. Zwolennicy tej hipotezy powoływali się na te teksty Starego Testamentu, które wyliczają szabat razem z nowiem księżycyca (2 Krl 4, 23; Iz 1, 13; 66, 23; Oz 2, 13). W tych tekstach szabat miałby oznaczać pełnię księżycyca. Jednak i ta teoria jest nie do przyjęcia. Nie brak bowiem w Starym Testamencie miejsc, w których jest mowa o szabacie bez wzmianki o nowiu księżycyca. Wymienianie szabatu obok nowiu nie stanowi wystarczającej podstawy, by identyfikować szabat z kultem pełni księżycyca. Tak samo proroka Ezechiela nie można uważać za twórcę szabatu⁷. Okres niewoli niewątpliwie uznawany jest za przełomowy w historii szabatu⁸. Jednak trzeba to też podkreślić, że starotestamentowe wzmianki o szabacie mamy jeszcze z czasów przedwygnaniowych. Czas niewoli babilońskiej niewątpliwie przyczynił się do tego, że na szabat zaczęto spoglądać w sposób bardziej religijny, a nie tylko społeczny, co dotąd było bardziej podkreślane. Ezechiel, główną przyczynę nieszczęść, ukazuje w fackie profanacji dnia szabatu (por. Ez 20, 15—16. 21. §6; 22, 26. 31). To właśnie ten prorok ukazuje szabat jako znak przymierza, gdyż ta funkcja szabatu była najistotniejszą w czasie niewoli. Chcąc więc dać odpowiedź na pytanie o genezę szabatu trzeba stwierdzić, że „nie da się bezspornie udowodnić istnienia poza Izraelem dnia, który by dokładnie odpowiadał izraelskiemu szabatowi. W tej sytuacji można przyjąć, że szabat jest tworem izraelskim. Trudno powiedzieć, kiedy zaistniał i na jakim podłożu”⁹. Ks. M. Peter stwierdza¹⁰: „Liczba 7 była u starożytnych Semitów uważana za świętą. Jednakże dotychczas nie wykazano, by w odległej starożytności (czasy Abrahama aż do Mojżesza) u jakiegoś ludu istniał stały siódmy dzień spoczynku. Babilonia ma tylko świętą nowiu i pełni (14 dzień); u Rzymian zaś — więc znacznie później — spotykamy siódmy dzień, ale jako feralny: *dies ater!* Zatem skłaniamy się do przekonania, że instytucja siódmego dnia odpoczynku (*šabbat*) jest typowo izraelska, choć pochodzenia już z czasów przed Mojżeszem. Mojżesz natomiast włączył ją, wbudował

⁷ M. Filipiak, *Pamiętaj, abys święcił dzień szabatu*, RTK 1 (1980), s. 6.

⁸ S. Bacchiocchi, dz. cyt., s. 40.

⁹ M. Filipiak, art. cyt., s. 8—9.

¹⁰ M. Peter, *Wykład Pisma świętego Starego Testamentu*, Poznań 1978³, s. 188.

z woli Bożej — w całości prawodawstwa jahwistycznego”. O starożytnym fakcie pochodzenia szabatu świadczy między innymi i to, że znajduje się we wszystkich tradycjach Pięcioksięgu¹¹: w Kodeksie Przymierza: jahwistycznym (Wj 34, 21) i elohistycznym (Wj 23, 12), w dwu redakcjach Dekalogu (Pwt 5, 12—14; Wj 20, 8—20: D i P) w Kodeksie świętości (Kpł 19, 3. 30; 23, 3; 26, 2) i także w Kodeksie kapłańskim.

II. TEOLOGICZNE ASPEKTY SZABATU

W Talmudzie spotykamy takie powiedzenie: „Bóg rzekł do Mojżesza: w moim skarbcu znajduje się najwspanialszy dar. Nazywa się szabat. Zabierz go i daj Izraelitom”. Według tradycji izraelskiej, święcenia dnia siódmego w tygodniu jest tak stare, jak stary jest świat. Spotykamy też powiedzenie jednego z autorów żydowskich zeszłego stulecia, który twierdził, że nawet wtedy gdy Izrael nie przestrzegał szabatu, to szabat strzegł Izraela.

Według prawa Mojżeszowego rozdział między szabatem a dniami, które go poprzedzają, sięga momentu, gdy Przedwieczny pobłogosławił i poświęcił dzieło, które stworzył. Mistyka żydowska (*Zohar* 1, 75) wyjaśnia, że dni poprzednie nie istnieją jak tylko w odniesieniu do szabatu, tzn. nie istniałyby, nie miałyby żadnego sensu, gdyby nie było szabatu. Tak człowiek jak i szabat zostały uczynione jedno dla drugiego, i że w myśli Bożej te dwa dzieła istniały już przed stworzeniem świata. Tak szabat jak i człowiek są dziełami, które wzajemnie się uzupełniają. Świat istnieje tylko ze względu na człowieka i szabat. Mistycy żydowscy często też podkreślają, że szabat zawiera kwintesencję całej Tory, szczyt wszystkich problemów teologicznych, które zawarte są w Torze. Te wartości i idee szabatu są nieprzemijające w każdym czasie historii i w każdej epoce. Mijają tysiąclecia, następują po sobie pokolenia, zmieniają się warunki życia, lecz Boża idea szabatu zawarta w Pięcioksięgu pozostaje zawsze ta sama¹².

1. Szabat jako odpoczynek

Pierwsze znaczenie szabatu, i być może najbardziej autentyczne, to to, które znajdujemy w Pięcioksięgu, a mianowicie powstrzymanie się od pracy. Najstarsza forma tego nakazu znajduje się w tzw. dekalogu jahwistycznym (Wj 34, 21): „Sześć dni pracować będziesz, a w dniu siódmym odpoczywaj tak w czasie orki, jak w czasie żniwa”. W redakcji elohistycznej Wj 23, 12 spotykamy podobne sfor-

¹¹ M. Filipiak, art. cyt., s. 8.

¹² J. Kahn, *Le Shabbat dans la tradition juive*, SIDIC, vol X 1 (1977) s. 6.

mułowanie: „Sześć dni będziesz pracował, a dnia siódmego zaprzestasz pracy, aby odpoczął twój wół i osioł i odetchnął syn twojej niewolnicy i cudzoziemiec”. W obydwu tutaj cytowanych tekstach szabat ma ujęcie negatywne. Zachowanie szabatu polega na zaprzestaniu pracy. Zaprzestanie pracy i odpoczynek zdają się być jedynym celem szabatu. Jeżeli weźmiemy pod uwagę klasyczny dekalog: Wj 20, 8—12 i Pwt 5, 12—16, to zauważymy, że szabat w swym sformułowaniu podstawowym ma formę pozytywną. Wj 20, 8: „Pamiętaj o dniu szabatu, aby go uświęcić”. Pwt 5, 12: „Będziesz uważał na szabat, aby go święcić, jak ci nakazał twój Bóg, Jahwe”. W tekstach tych siódmy dzień nazwany jest „szabatem dla Jahwe, twego Boga” (Wj 20, 10; Pwt 5, 14). Również podkreślone jest, że dzień ten należy uświęcić. Na czym polegało uświęcenie tego dnia, na ten temat mówią nam inne teksty. „Sześć dni masz pracować i wykonywać wszelką swoją pracę, lecz dzień siódmy jest szabatem... Nie wolno wtedy wykonywać żadnego zajęcia” (Wj 20, 9—10; por. także Pwt 5, 13—14). Jak więc widzimy, święcenie dnia siódmego ma się dokonywać przez zaprzestanie pracy. Nie wiemy jednak dokładnie, gdyż źródła biblijne nam tego nie podają, jak szabat był zachowywany w starożytnym Izraelu¹³. Jedynie Księga Liczb 28, 9—10 wspomina: „W dzień szabatu winniście złożyć w ofierze dwa jagnięta roczne bez skazy z dwiema dziesiątymi efy najczystszej mąki zaprawionej oliwą, jako ofiarę z pokarmów i należąca do tego ofiarę z płynów. To jest ofiara całopalna sobotnia na każdy szabat, oprócz całopalenia, ustawicznego i ofiary z płynów”. A więc jest wskazanie, by ofiara sobotnia była podwojona. Ezechiel 46, 1—5 podaje rytuał szabatowy jeszcze bogatszy. Dotyczy on szczególnie władcy: „Ofiara zaś całopalenia, którą władca składa dla Jahwe, winna w dniu szabatu składać się z sześciu baranków bez skazy i jednego barana bez skazy. W dodatku jedna ofiara pokarmowa z jednej efy na baranki i jedna ofiara na owce w ilości dowolnej oraz jeszcze hin oliwy na efę”. Trzeba nam jednak pamiętać, że jest to tekst późniejszy. Stąd też nie wiemy dokładnie jak wyglądało święcenie szabatu, np. w epoce królewskiej. Wydaje się, że w epoce królewskiej szabat żadnymi innymi praktykami religijnymi nie różnił się od zwykłych dni (por. Lb 28, 3). Jego cechą charakterystyczną było zasadniczo zaprzestanie wszelkiej pracy.

2. Znaczenie socjalne szabatu

Charakter „socjalny” szabatu był treścią istotną tego przykazania od samego początku¹⁴. W Wj 20, 8 czytamy przecieź: „Pamiętaj o dniu szabatu, aby go uświęcić. Sześć dni będziesz pracować i wykonywać

¹³ Por. M. Filipiak, art. cyt., s. 9.

¹⁴ M. Filipiak, art. cyt., s. 10.

wszystkie twe zajęcia. Dzień zaś siódmy jest szabatem ku czci twego Boga, Jahwe. Nie możesz przeto w dniu tym wykonywać żadnej pracy ani ty sam, ani syn twój, ani twoja córka, ani twój niewolnik, ani twoja niewolnica, ani twoje bydło, ani cudzoziemiec, który mieszka pośród twych bram". Na bazie instytucji szabatu spotykamy fundamentalną ideę praw człowieka i zarazem ideę uświęcenia pracy. Prawo Mojżeszowe w instytucji szabatu proklamowało w szczególności sposób prawa człowieka do wypoczynku, równość ludzi i to bez różnicy. Możemy sobie wyobrazić, jakie były różnice społeczne w starożytnym świecie i jak człowiek był wykorzystywany. Po raz pierwszy, w historii cywilizacji ludzkiej spotykamy prawo, które sprzeciwia się eksploatacji człowieka. Prawo szabatu nakłada obowiązek traktowania wszystkich jednakowo tak Izraelitów, jak również niewolników czy też cudzoziemców. To jest dzień, w którym nie ma panów, niewolników, służących, robotników. Dzień ten uświadamiał wszystkim ich godność, przypominał, że są stworzeni jako ludzie wolni. Myśl żydowska podkreśla, że to nie szabat został ustanowiony ze względu na pracę, ale praca ze względu na szabat.

3. Szabat pamiątką wyzwolenia z Egiptu

Księga Powtórzonego Prawa 5, 15 mówi wyraźnie: „Pamiętaj, że byłeś niewolnikiem w ziemi egipskiej i wyprowadził cię stamtąd twój Bóg, Jahwe, ręką mocną i wyciągniętym ramieniem: przeto ci nakazał twój Bóg, Jahwe, strzec dnia szabatu” (por. także Pwt 6, 20—25; 12, 9; por. Ps 95, 11). Fakt wyzwolenia Izraela z niewoli egipskiej ma w dzień szabatu docierać do świadomości wszystkich ludzi i powinien im przypominać, że żadna niewola pracy nie powinna więcej gnębić człowieka. Szabat jest dniem, który przypomina Izraelitom, że obdarzeni zostali darem wolności: bogaty czy biedny, pan czy sługa, mężczyzna czy kobieta w obliczu Boga wszyscy cieszą się tą samą wolnością. Wyjście z Egiptu, w myśli żydowskiej, symbolizuje wyzwolenie, tzn. uwolnienie się od zależności politycznej i ekonomicznej od obcego państwa¹⁵. Stąd też szabat nie jest jakimś wymaganiem, nałożeniem jakiejś zależności — ale uwolnieniem od zależności, jest dobrodziejstwem. A więc w tym przykazaniu święcenia czy też zachowywania szabatu podkreślony został bardzo mocno aspekt humanistyczny i, jak to już zostało powiedziane, aspekt społeczny.

4. Szabat jako dzień radości i chwały

Aby zrozumieć szabat, jego prawdziwy sens, trzeba dokładnie poznać historię narodu izraelskiego, jego perypetie, klęski i nadzieje. U początków swego istnienia, a być może nieco później, lecz z pewnością w jakimś ustalonym momencie historii, naród izraelski na

¹⁵ M. Filipiak, *Problematyka społeczna...*, s. 94.

swój użytek ustanowił dzień szabatu, dzień tak bardzo różny, inny od pozostałych dni, dzień duchowej radości, dzień który tak bardzo mocno kontrastował ze smutną rzeczywistością tak wewnętrzną, jak i zewnętrzną narodu. Począwszy od tego dnia — mówiąc przenieśniewnie — Izrael i szabat rozpoczęli drogę razem i ich życie było ściśle związane ze sobą. Mimo pewnych obowiązków, przepisów i to trudnych, które nakładał ten wyjątkowy dzień, winien on być zawsze przeżywany jako dzień radości i chwały. To jest dzień słodczy, którą Pan zapewnia swojemu narodowi i ta słodycz znajduje swoje źródło w Nim i tylko w Nim. Radość, uwielbienie, zadowolenie — to powinno zaważać każdemu człowiekiem. Często porównywano Izraela do małżonka, a szabat do małżonki. Przeżywanie zaś szabatu to gody weselne. W myśli żydowskiej szabat często był personifikowany. Stawał się królową, narzeczoną Izraela, którą się przyjmuje, wprowadza do swojej posiadłości przed zachodem słońca. To jest jedyny dzień, który ma swoje imię: inne dni określa się jako pierwszy, drugi, trzeci itd. — ten dzień natomiast ma swoje imię¹⁶. W pojęciach Żydów szabat celebrowany był nie tylko tu na ziemi, ale także i w niebie. Księga Jubileuszów (koniec II w. p. Chr.) powie, że pewien „anioł Oblicza” wyjaśnia Mojżeszowi, że Bóg nakazał wszystkim chórom aniołów razem z Nim celebrować szabat w niebie, dodając: „Oto odłączę sobie naród spośród wszystkich narodów i będą oni także zachowywać szabat, aby byli moim ludem, abym Ja im błogosławił”¹⁷. I dlatego Bóg „uczynił ten dzień jako znak według, którego i oni winni z nami zachowywać szabat siódmego dnia, jedząc i pijąc i błogosławiąc Tę, który wszystko stworzył, tak jak On pobłogosławił i poświęcił lud, który sobie nabył spośród wszystkich narodów”¹⁸. Było też rzeczą konieczną, że ten kto chciał w sposób autentyczny i duchowy przeżyć szabat musiał w tym dniu wyzwoić się od wszelkich trosk, niepokoików i jakichkolwiek zajęć, od tego wszystkiego coby przynosił dzień powszedni. Niemiecki poeta pochodzenia żydowskiego H. Heine napisał około 1851 r. poemat zatytułowany *Księżniczka Szabat*. W siedmiu strofach tej pieśni w piękny i sugestywny sposób ukazał cudowną przemianę, która dokonuje się u biednego robotnika żydowskiego z nastaniem piątkowego wieczoru. Podczas całego tygodnia wiódł życie nędzne, często chodząc głodnym i smutnym, lecz z nastaniem szabatu na jego obliczu widać pełnię szczęścia, on staje się człowiekiem na nowo umocnionym i szczęśliwym. Na jego stole znajdują się zapalone lampy szabatowe, stół nakryty białym obrusem, on zaś sam szczęśliwy zasiada do stołu z całą rodziną, by spożyć szabatowe pokarmy. Szabat dla Żydów jest więc dniem szczególnej ra-

¹⁶ P. Weil, *Le Shabbat comme institution et comme expérience*: w: *Le Shabbat dans la conscience juive*, Paris 1975, s. 16.

¹⁷ Księga Jubileuszów 2, 17.

¹⁸ Księga Jubileuszów 2, 21.

dości i człowiek winien w nim cały partycypować, tak duszą jak i ciałem. Takim był również dzień szabatu za czasów Pana Jezusa obchodzony czy to w Judei, Galilei czy też w diasporze. „W Jeruzolimie kult świątynny był uroczysty, a śpiewacy wykonywali Psalm 91. Gdzie indziej także tego dnia powszechnie obowiązują takie same praktyki: zaprzestanie pracy od piątku wieczorem po zachodzie słońca do tej samej godziny nazajutrz, uczta świąteczna uprzednio przyrządzona, że względu na którą trzeba sobie ewentualnie w poprzednie dni nałożyć wyrzeczenia, wzajemna pomoc, łącznie z rozdawaniem „chleba ubogich”, zbieranego w piątek, ażeby się zatroszczyć o wdowy, sieroty, ubogich dzięki jałmużnom miejscowej wspólnoty; zebranie w synagodze na dość długą modlitwę, liturgiczne czytania jakiegoś tekstu Prawa, a potem fragmentu ksiąg prorockich, wszystko oczywiście z towarzyszeniem pieśni psalterza, kazanie i wreszcie zebrania w „domach studiów”, by tam poświęcać czas wolny na refleksję nad Bożą Torą”¹⁹. Radosny charakter szabatu podkreśla również i ten fakt, że jest on zapowiedzią radości „świata przyszłego”. Wskazuje na to Talmud: „W szabat odmawiano jako psalm „Kantyk” na dzień szabatu (Ps 91), a więc psalm, pieśni o tym co ma przyjść, o dniu nieustannego szabatu, o odpocznieniu wiecznym”²⁰. Ta wzmianka — stwierdził P. Grelot²¹ — nawiązuje w swoisty sposób do tego, co głosi Księga Jubileuszów: „radość Boża” stanowi widnokrąg świętowania tak na początku, jak i na końcu czasu. Liturgia odmierza czas historyczny, przerywając pospolitą robotę, iżby człowiek już teraz zaczął w pewien sposób uczestniczyć w tej radości. „Przyszły świat”, to wielki Boży odpoczynek, zapoczątkowany od stworzenia: z tego też tytułu stanowi on już teraz cel ludzkiej nadziei. I dlatego cały szabat ku niemu zmierza.

5. Szabat jako uwielbienie Bożej wszechmocy

Księga Wyjścia 20, 11 uzasadnia szabat opowiadając o odpoczynku Boga po 6 dniach stworzenia. „Bo w sześciu dniach uczynił Jahwe niebo, ziemię, morze oraz wszystko, co jest w nich, w siódmym zaś dniu odpoczął. Dlatego pobłogosławił Jahwe dzień szabatu i uznał go za święty”. Szabat jest więc dniem świętym ustanowionym przez Boga z okazji dzieła stworzenia. Bóg stworzył świat, aby służył sprawie zbawienia człowieka, gdyż stworzenie było już pierwszym aktem zbawienia. Szabat ma człowieka wybawić, służyć jego wyzwoleniu²². Bóg — jak zaznacza tekst święty — pobłogosławił dzień szabatu. Uprzednio pobłogosławione zostały inne stworzenia: ptaki, ryby morskie i człowiek. Otrzymały one przez to zdolności bycia płodnym

¹⁹ P. Grelot, *Dzień Pański*, s. 8.

²⁰ Tamid, VII, 4.

²¹ P. Grelot, *Dzień Pański*, s. 8.

²² M. Filipiak, art. cyt., s. 10.

i rozmnażania się. Szabat pobłogosławiony przez Boga zostaje wyposażony w siły żywotne, aby czas odpoczynku przyznany człowiekowi był płodny zapewniający człowiekowi wszechstronny rozwój. Szabat w takim rozumieniu staje się nie tylko przerwą w pracy, nie tylko dniem odpoczynku. Szabat to dzień, w którym człowiek ma zapamiętać o trudach, interesach, sukcesach zawodowych lub niepowodzeniach. Zachowywać szabat, znaczy przede wszystkim szukać Boga, uwielbiać Go, Jego wszechmoc, Jego miłość i miłosierdzie. Podobnie szabat rozumiała też tradycja żydowska. W Księdze Jubileuszów powiedziane jest, że Bóg zezwolił „jedynie Izraelowi święcić sobotę”²³. Utrzymuje też, że Bóg „zachował święto siódmego dnia i poświęcił go na wszystkie wieki i uczynił go znakiem wszech dzieł swoich”. Podobnie też w literaturze żydowskiej hellenistycznej szabat przedstawiony jest jako pamiątka stworzenia, zaplanowany dla człowieka. Arystobulos²⁴, prekursor Filona, pisze w II w. p. Chr., że „Bóg Stworzyciel całego świata dał nam również siódmy dzień, jako odpoczynek, ponieważ życie pełne jest kłopotu dla wszystkich ludzi”. Dwa wieki później Filon powie wyraźniej nazywając szabat „narodzinami świata”. Powie wprost: „Powiedziano nam, że świat został uczyniony w sześciu dniach, i że dnia siódmego Bóg zaprzestał swych uczynków, rozpoczął rozmyślać nad tak dobrym stworzeniem i dlatego zaprosił tych, którzy będą żyć na tym świecie, do naśladownictwa Boga w tej, jak i w innych rzeczach”. Szabat jest więc czasem poświęconym na kontemplację piękna, nad Bożym stworzeniem. Błogosławieństwo szabatowe oznacza dalej, że Bóg oddzielił ten dzień od dni pracy. Podobnie jak Bóg oddzielił światło od ciemności (Rdz 1, 3—5). Szabat jest dniem świętym z racji Bożego odpoczynku. Wj 20, 11 podkreśla świadomie, że w „dniu siódmym Bóg odpoczął”. Na innym miejscu Wj 31, 17 jest powiedziane: „I wytchnął”. Stąd też w ujęciu tradycji kapłańskiej (Wj 20, 11) odpoczynek szabatowy człowieka jest kontynuacją Bożego odpoczynku.

6. Szabat jako znak przymierza i symbol dni mesjańskich

Świętość szabat i szczególnie jako znak przymierza między Bogiem a Izraelem została podkreślona w czasach niewoli babilońskiej. Przede wszystkim prorok Ezechiel będzie kładł nacisk na zachowanie szabat, który jest znakiem przymierza. I tak wywiodłem ich z ziemi egipskiej, i zaprowadziłem na pustynię. Dałem im moje prawa i obwieściłem moje nakazy, które gdy człowiek zachowa żyć będzie. Dałem im także szabaty, aby były znakiem między Mną a nimi, aby poznano, że Ja jestem Jahwe, który ich uświęca” (Ez 20, 10—14).

²³ Księga Jubileuszów 2, 31.

²⁴ Por. S. Bacchiocchi, dz. cyt., s. 59.

Tekst kapłański Wj 31, 16 wyraźnie podkreśli: „Synowie Izraela winni pilnie przestrzegać szabatu jako obowiązku i przymierza wiecznego poprzez pokolenia”.

Szabat dla Izraelitów jest niejako miejscem spotkania między teraźniejszością a przyszłością, między życiem obecnym, aktualnym z jego wszelkimi przypadłościami, a czasem mesjańskim, którego cechą charakterystyczną będzie pokój, miłość i harmonia wszelkich rzeczy, doskonała harmonia świata. Wreszcie szabat jest dniem, w którym oczekuje się nadejścia Mesjasza. Mesjasza, który ten ład i harmonię wprowadzi w świat. Pobożni Żydzi wierzą, że nadejdzie Szabat szabatów i będzie to dzień nadejścia Mesjasza. Tak w dużym skrócie można by ująć teologię tego szczególnego i wyjątkowego dnia w historii zbawienia.

III. LITURGIA SZABATU

Chcąc mówić o liturgii szabatu należy zaznaczyć, że w różnych epokach historii żydowskiej z pewnością liturgia ta wyglądała inaczej. Poza tym na pewno wyglądała inaczej u Żydów sefardyjskich niż u Aszkenazytów. Liturgia szabatu podlegała też procesom rozwoju, jak każda zresztą liturgia. Szkic, schemat liturgii szabatu można przedstawić w sposób następujący:

1. Wigilia szabatu (*erev šabbat*)²⁵

Szabat rozpoczyna się w piątek wieczorem, z nadejściem zmierzchu, właściwie o zachodzie słońca. Właściwe przygotowanie do szabatu trwa już od piątku rana, a niektórzy mówią, że już na początku tygodnia. Od początku tygodnia pobożni Żydzi tak planowali swoje zajęcia, by piątek wieczór był już dniem wolnym, wolnym od wszelkich trosk i zajęć. Od pierwszych godzin piątku w domu żydowskim zauważało się już pewne podniecenie, pewien rodzaj pośpiechu w przygotowaniach. Szczególnie należało uporządkować dom, doprowadzić go do stanu odświętnego. Porannym przygotowaniem domu na nadejście szabatu zajmowała się przede wszystkim pani domu. Ona przygotowała typiczne potrawy na dzień szabatu. Jeśli w domu byli służący, to prawo żydowskie przewidywało, by każdy ze służących zajmował się przygotowaniem. Pani domu osobiście przygotowywała i piekła dwa chleby szabatu. Ona ozdabiała dom kwiatami i przygotowywała słodycze. Było zabronionym czynienie jakichś postów w dniu szabatu, przeciwnie było obowiązkiem spożycie trzech posiłków i to obfitych. W dniu tym należało pamiętać także o biednych, obcokrajowcach i podróżnych. Stąd też obowiązkiem zamożniejszych było rozdawanie jałmużny w tym dniu.

²⁵ G. Fohrer, *Fede e vita nel giudaismo*, Brescia, 1984, s. 103—105.

Gdy przygotowania do szabatu były zakończone i zastawa stołowa przygotowana, pani domu inaugurowała nadejście szabatu zapalając świece i śpiewając odpowiednie błogosławieństwo, modlitwę. W tym czasie mężczyźni, chłopcy, a często i dziewczęta, udawali się do synagogi na modlitwę wieczorną. Modlitwa ta składała się z trzech części:

a) Pierwsza część to było pozdrowienie szabatu. Na rozpoczęcie śpiewano stary hymn Shelomò Ha-Lewi Alkabetz²⁶: „Przyjdź mój umiłowany (Izraelu) na spotkanie małżonki, rozpoczynajmy szabat, który jest źródłem wszelkiego błogosławieństwa. Zachowuj i strzeż tych słów, które nakazał nam Bóg. Pan jest jeden, jedno jest Jego imię. Śpieszmy się na spotkanie szabatu, on jest źródłem wszelkiego błogosławieństwa, uświęcony od niepamiętnych czasów, cel wszelkiego stworzenia, on był pierwszą myślą Stworzyciela” itd. Po tym hymnie witającym nadejście szabatu recytowane były Psalmy (Ps 95—99 i 29). Recytacja odbywała się na przemian: prowadzący liturgię i cała wspólnota zebrana w synagodze. Pierwsza część kończyła się recytacją psalmów 92 i 93. Następnie tam, gdzie był rabin było miejsce na — jakbyśmy to dziś powiedzieli — kazanie, lub homilię.

b) Druga część, której centralnym momentem było odmawianie *Šema Israel*. Modlitwa ta poprzedzona była hymnem pochwalnym i dwoma błogosławieństwami Boga, który jest twórcą i sprawcą tego wieczoru i który miłuje swój naród. Następne strofy miały charakter pewnego wyznania, które kończyły się słowami: „Błogosławiony jesteś, Panie, który odkupiłeś Izraela”. Część ta kończyła się uroczystym ogłoszeniem szabatu.

c) Część trzecia składała się z różnych modlitw, które były recytowane donośnym głosem. Przeplatane były tekstem z Księgi Rodzaju 2, 1—3. Część ta kończyła się uroczystym błogosławieństwem.

Powróciwszy do przygotowanego świątecznie domu ojciec rodziny błogosławił najpierw swoich synów mówiąc: „Niech Bóg wam błogosławi, tak jak pobłogosławił Efraima i Manassesa i jak Sarę i Rebeke, Rachelę i Lię”. Odmawiał nad nimi błogosławieństwo kapłańskie. Następnie śpiewano hymn *Shalom alechem ha-sharet* (hymn aniołów), by pozdrowić aniołów Najwyższego, którzy według legendy Talmudu (*Talmud de Babylon, Shabbat* 119) przybywali w dzień szabatu, otrzymywali pozdrowienie i życzyli całej rodzinie, by celebrowanie szabatu była szczęśliwa. Tego wieczoru nie zapomniano też o pani domu. Na jej cześć był śpiewany lub recytowany fragment Księgi Przysłów, mówiący o dzielnej niewieście (Prz 31, 10—31). Księga Przysłów wychwala cnoty dzielnej niewiasty. Tutaj zaś w wigilię szabatu chodzi o podkreślenie miłości małżeńskiej. Zanim zaczęto spożywać wieczorny posiłek głowa rodziny recytował błogosławieństwo czyli

²⁶ A. Pallière et M. Liber, *Le livre du chabbat: recueil de textes de la littérature juive*, Paris², s. 15.

qidduš. Nad winem odmawiał następujące błogosławieństwo: „Błogosławiony jesteś Panie, nasz Boże, królu wszechświata, stwórcy owocu winnego. Błogosławiony bądź Panie, nasz Boże, Królu wszechświata, który nas uświęciłeś przez Twoje przykazania i który upodobałeś sobie w nas. Ty nam dałeś w posiadanie Twój dar, święty szabat, dałeś go nam z miłością i dobrocią, na pamiątkę wszelkiego stworzenia. On zajmuje pierwsze miejsce pośród wszystkich uroczystości, on jest wspomnieniem naszego wyjścia z Egiptu. Tak, Ty nas wybrałeś, Ty nas uświęciłeś pośród wszystkich narodów i Ty nam dałeś ten święty szabat jako dziedzictwo w Twojej miłości i dobroci. Błogosławiony bądź Panie, który uświęcasz szabat”. Po tej modlitwie wszyscy kosztowali wina. Zanim podany był chleb następowała ceremonia obmycia rąk. Było to obmycie rytualne, ponieważ po zburzeniu świątyni, domowy stół (stół szabatowy) uważany był jako symbol ołtarza. Kapłani zbliżający się do ołtarza jerozolimskiego zobowiązani byli obmywać ręce. Na stole winny znajdować się dwa chleby specjalnie upieczone na szabat. Miały one przypominać podwójną rację manny, którą Izraelici w czasach Mojżesza otrzymali na pustyni. Chleby były przykryte. Ojciec rodziny odkrywał te chleby i wypowiadał błogosławieństwo nad nimi: „Błogosławiony jesteś Panie, nasz Boże, Królu wszechświata, który sprawiasz, że ziemia rodzi chleb”. Po tym błogosławieństwie głowa domu dzielił chleb na małe kawałki, posypywał solą i dawał do spożycia. Następnie przystępowano do głównego posiłku, podczas którego cała rodzina, a także goście, szczególnie w przerwach między daniami, śpiewali pieśni szabatowe. Po posiłku recytowany był lub śpiewany psalm 126 i modlitwa kończąca ten wieczór.

2. Obrzędy liturgiczne i inne praktyki w dzień szabatu

a) Obrzędy liturgiczne rano w synagodze

Liturgia poranna soboty składała się z trzech części. Z poszerzonej modlitwy porannej, z lektury Tory i z modlitwy tzw. *Musaf*. W modlitwie porannej używano zazwyczaj psalmów na zakończenie których dodawano jakąś modlitwę specjalną, która mówiła o dobroci, o potędze (wszechmocy stwórczej) Boga lub która wychwalała boskie stworzenia. Na pierwszym miejscu odmawiano modlitwę *Šema Israel*. Modlitwy o zabarwieniu pokutnym nie były używane w tym czasie. Po tych modlitwach następowało czytanie Tory. Według tradycji żydowskiej sam Mojżesz nakazał, by w szabat czytano Torę. Były dwa sposoby czytania Tory. Niektórzy czytali całą Torę w trzech latach, inni natomiast w jednym roku. Zwój Tory był uroczyście wyjmowany z pomieszczenia. Przewodniczący trzymał go w rękach i zwracając się do zgromadzonych śpiewał specjalny hymn zaczynając od słów

wziętych z Księgi Liczb: „Gdy arka wyruszyła, mówił Mojżesz: Podnieś się o Jahwe, i niech się rozproszą nieprzyjaciele Twoi; a ci, którzy Cię nienawidzą, niechaj uciekną przed Tobą” (Lb 10, 35).

„Ponieważ z Syjonu wyjdzie Prawo
i słowo Pana z Jerozolimy.
Błogosławiony, który w swojej świętości
dał Torę swojemu ludowi”.

Następnie trzymając zwój Tory przewodniczący intonował, a lud powtarzał modlitwę:

„Słuchaj Izraelu, Jahwe jest naszym Bogiem,
Jahwe jest jeden,
Jeden jest nasz Bóg, wszechmogący jest nasz Pan,
święte i błogosławione jest Jego imię.
Wychwalajcie razem ze mną Pana Jahwe,
i wysławiajmy wszyscy razem Jego imię”.

Całe Zgromadzenie śpiewało: „Do Ciebie, Panie, należy wielkość, moc, chwała, majestat i zwycięstwo, ponieważ wszystko co jest na niebie i na ziemi do Ciebie należy. Twoje jest Panie królestwo i Ty jesteś ponad tym wszystkim”. Po odśpiewaniu tej modlitwy przewodniczący zgromadzenia przechodził przez synagogę i dawał zebrany do pocałowania nakrycie Tory (zwoju). Następowało czytanie Tory. Czytanych było zazwyczaj kilka perykop. Czytano też perykopy wzięte z ksiąg proroków wcześniejszych, tzn. z Księg od Jozuego do 2. Królewskiej. Po każdym czytaniu odmawiane były też błogosławieństwa. Na zakończenie porannej liturgii następowała dodatkowa modlitwa tzw. *Musaf*. Treść tej modlitwy koresponduje z tekstem Wj 28, 9n. Poranne zgromadzenie kończyło się odmówieniem błogosławieństw i odśpiewaniem hymnu.

b) *Modlitwa popołudniowa i wieczorna*

Modlitwa wieczorna rozpoczynała się odmówieniem lub odśpiewaniem Psalmu 145. Po nim następowała modlitwa wprowadzająca do czytania Tory, a wreszcie modlitwa siedmiu błogosławieństw, których część centralna brzmiała:

„Ty jesteś jeden
I Twoje imię jest jedno,
I któż się porówna z Twoim narodem Izraelem,
ludem jedynym na ziemi,
perłą wybraną,
koroną zbawienia,
Ty dałeś swojemu ludowi
święty dzień szabat.
Raduje się Abraham, Izaak jest pełen uniesienia,
Jakub i jego synowie rozkoszują się w odpoczyniu,

w odpoczynku pełnym miłości i dobroci, w odpoczynku w prawdzie, wierności i pokoju, odpoczynku pełnym i ciszy i zadowolenia, odpoczynku doskonałym, w którym Ty masz upodobanie.

Niech Twoje dzieci rozpoznają i wiedzą, że ich odpoczynek pochodzi od Ciebie i przez ten odpoczynek uświęcone jest Twoje imię”.

W modlitwie wieczornej szabatu odmawiano też psalmy 144 i 67, jak również modlitwę *Szemone Esre* — „osiemnaście błogosławieństw”. Modlitwa ta odmawiana była stojąco, z twarzą zwróconą w kierunku Jerozolimy, najpierw po cichu, a potem powtarzał ją głośno ktoś wezwany do czytania. Po tej modlitwie następowały liczne psalmy i powiedzenia biblijne, wyrażające prośbę o błogosławieństwo w pracy, która się niebawem rozpocznie. Szabat kończył się modlitwą zwaną *Hawdala* — „różnica, oddzielenie, wyróżnienie”. Modlitwa ta składa się ze wstępu, błogosławieństwa nad winem, wonnymi korzeniami i światłem świecy oraz błogosławieństwem końcowym.

Poznań

KS. EDWARD STRYCHARZ TChr

Ks. Bogusław Nadolski TChr

NIEDZIELA SAKRAMENTEM PASCHY

Niedziela jest dla chrześcijan streszczeniem kultu, rekapitulacją całej historii zbawienia. Zgodzić się trzeba ze współczesnym anglikańskim teologiem¹, że zachowanie Dnia Pańskiego związane jest z zachowaniem pryncypiów wiary chrześcijańskiej. Mistrz augustiańskiego chóru w Paryżu w XII w. śpiewał pieśń: „Bądź pozdrowiony Dniu, korono naszych dni, Dniu Chrystusowego zwycięstwa. Dniu Słońca, które oświeciło świat cały. Bądź pozdrowiony Dniu Chrystusa”.

Na niezmiernie wręcz bogactwo misterium niedzieli spójrzmy pod kątem najistotniejszego jej wymiaru, pod kątem znaku — sakramentu zmartwychwstania.

Przypomnijmy na początek nazwy niedzieli, na których chcemy oprzeć dalsze rozważania.

Najstarszą z nich to: „pierwszy dzień po szabacie” (1 Kor 16, 2; Dz 20, 6nn; por. także Mk 16, 2). Wyrażenie to stało się *terminus technicus* na określenie niedzieli w czasach po patrystycznych.

¹ H. B. Porter, *The day of light, the biblical and liturgical meaning of Sunday*, London 1960, 49.

Dzień Pański — *Kyriake hemera*, (Obj 1, 10; Did 14, 1; Ewangelia Piotra 35, 50; Hist. Eccles. IV, 23, 11; tłum. łacińskie: *dies dominica*). Analogiczną do tej nazwy jest: Uczta Pana, Posilek Pana (*Kyriakon deipnon*). Wyrażenie 'Dzień Pański' pojawiło się po raz pierwszy w Księdze Objawienia Janowego (jeśli uznamy go za jej autora). Z całą pewnością trzeba stwierdzić, że *Kyrios* to Chrystus Zmartwychwstały wyznawany przez chrześcijan. W Starym Testamencie wiele razy zachodzi podobna nazwa: 'Dzień Pana' — *Yom Yahwe* i oznacza szczególną interwencję Boga w historii, w powygnaniowym judaizmie. Nabiera jednak coraz bardziej znaczenia eschatologicznego. TOB zauważa, że dla chrześcijan czasy eschatyczne już są zainaugurowane przez zmartwychwstanie Chrystusa. Wyrażenie 'Dzień Pana' oznacza i wypełnienie triumfu paschalnego i oznajmia paruzję, która będzie manifestacją Chrystusa pełną i definitywną. Gminy chrześcijańskie wcześniej zaczęły kultywować świętować niedzielę jako wspomnienie przyjścia Chrystusa i jako oczekiwanie².

W pierwszej połowie II wieku pojawia się nazwa 'Ósmy Dzień' (Barn 15, 15, 18; Justyn, *Dial* 41, 4). Również z tego okresu pochodzi określenie 'Dzień słońca' (Justyn, *Apol* I, 67, 3). Św. Augustyn nie lubi tego wyrażenia. W tym dniu, pisze, czcimy nie słońce, lecz zmartwychwstanie Pana (*Contra Faustum* 18, 5). Jednak biskup Hippony nie rozwodzi się nad tym problemem. Niedziela, stwierdza, to dzień, w którym Pan zmartwychwstał. Wydaje się, że w jego czasach traktowanie niedzieli było po prostu samo przez się rozumiane jako świętowanie zmartwychwstania. Takie stanowisko podziela W. Rordorf³.

Na przełomie II/III w. spotykamy nazwę 'Dzień zmartwychwstania' — *dies dominicae resurrectionis* (Tertulian, *De orat.* 23, 2; Cyprian Ep. 64, 4; Didascalia VI, 18, 4—16; Ambrosiaster, *Liber quaest.* 95, 2; Bazyl, *De Spiritu Sancto* 27, 64). Euzebiusz nazywa niedzielę: *salutaris resurrectionis Christi dominica dies* (In ps 6, PG 23, 119). Innocenty I zaś: *Diem dominicum festissimum* (Ep XXV, 4, PL 20, 555—556). W Liście Barnaby (15, 9) czytamy: „jest to dzień, w którym Jezus zmartwychwstał, ukazał się oraz wstąpił do nieba”. Nazwa zmartwychwstania żyje nadal w rosyjskim: *woskreszenie*.

Określenie niedzieli jako 'Pierwszy Dzień po szabacie' wiąże się z artykułem wiary: „trzeciego dnia zmartwychwstał”, pozostaje nierozdzielnie złączony z dniem, w którym niewiasty i apostołowie odkryli pusty grób Chrystusa, w którym zmartwychwstały Pan ukazał się swoim uczniom, udzielił im obiecane go Ducha Świętego, wyjaśniał Pismo w drodze do Emaus, 12 km od Jerozolimy, sprawował Eucha-

² Rordorf odróżnia „The Lord's Day”, tj. niedzielę, od „The Day of Lord-Yom Jahwe”, zob. *Sunday the fullness of christian liturgical time*. W: *Liturgical time-Papers read at the 1981 Congress of Societas Liturgica*. Rotterdam 1982, 95.

³ W. Rordorf, *Die theologische Bedeutung des Sonntags bei Augustin*. W: *Der Sonntag*. Freiburg 1986, 31.

rystię i wysłał apostołów, jak sam był posłany. Dzień powstania z martwych, mesjanistyczny posiłek z uczniami, dar Ducha Świętego i misja: Słowo, Uczta, Misja — pełnia chrześcijańskiej paschy. Taka była pierwsza niedziela. Każda następna nie była niczym innym jak celebracją tego misterium paschalnego. Niedziela nazwana jest zmartwychwstaniem. Ten dzień nazwano zmartwychwstaniem jakby nie odróżniając go od samego misterium zmartwychwstania Chrystusa⁴.

„Trzeci dzień” w Starym Przymierzu był dniem teofanii (Wj 10, 11). W Nowym Testamencie dokonała się najpełniejsza teofania, definitywne wyjście Boga ku ludzkości, najpełniejsze wejście Pana w historię. Jezus jest samoobjawieniem się Ojca. Równocześnie przez swoje działanie zbawcze zrealizował Boży plan zbawienia ludzkości. Dzięki Jego działaniu śmierć nie posiada ostatniego słowa. Należy ono do życia, którym jest sam Jezus Chrystus.

„Trzeci dzień” jest początkiem obecności Zmartwychwstałego Pana pośród swoich. W Nim jesteśmy, żyjemy. Ta obecność Chrystusa Zmartwychwstałego jest wypełnieniem i potwierdzeniem wszystkiego. Pełną afirmacją wszechświata. Zmartwychwstały *Kyrios* substancjalnie jest obecny w Eucharystii. Eucharystia jest najpełniejszą obecnością, *par excellence* obecnością Zmartwychwstałego. Stąd też dzień Pański wiąże się nierozłącznie ze sprawowaniem Eucharystii. Nie ma niedzieli bez Eucharystii. Dokument episkopatu niemieckiego, wydany we współpracy z ewangelikami, odnośnie omawianego problemu zawiera bardzo mocne zdanie: Eucharystia jest centrum, sercem niedzieli. „Dla tego, co jest centralne, nie może być namiastek (Ersatz)”⁵.

„Trzeci dzień” jest równocześnie pierwszym dniem tygodnia, dniem stworzenia, w którym Bóg powiedział: „niech stanie się światło” (Rdz 1, 3). Jezus jest prawdziwą Światłością. On jest początkiem stworzenia. Tak właśnie Klemens z Aleksandrii nazwał Słowo Boże: *arche tes ktiseos*. Teofil z Aleksandrii z kolei stwierdza, że całe stworzenie było uczynione *en arche*, czyli w Chrystusie. Cały zresztą proces stworzenia świata posiadał charakter paschalny — przechodzenia z chaosu w harmonię, z ciemnością do światła, z bezładu do kształtowania się kosmosu, tj. piękna. Św. Justyn (*Dialog C*, 4), Klemens Aleksandryjski (*Eclogae proph.* LIII, I), Hipolit (*Ben. Mose PO XVII*, 17) znają określenie Jezusa jako Dzień. Euzebiusz przytacza nawet logion przypisywany Marcelemu z Ancyry; *ego eimi hemera*. (*Contra Marcel.* I, 2). Być może, że ten logion jest odbiciem Jezusowego powiedzenia: „Ja jestem światłością świata” (J 8, 12). „To jest dzień, który Pan uczynił” (Ps 118, 24). On sam jest tym dniem i najpełniejszą jego treścią.

⁴ Ht Rey-Mermet, *Croire. Vivre la foi dans les sacrements*. Paris 1977, 233. zob. także J. Ratzinger, *Zum Sinn des Sonntags*. „Forum Katholische Theologie” 1 (1985).

⁵ *Den Sonntag feiern*. Bonn 1985, 31.

Pierwszy dzień tygodnia wiąże się z obecnością Chrystusa Zmartwychwstałego, który staje się fundamentem nowego stworzenia, symbolem nowego życia, które jest darem i zadaniem, misją przekazywania nowości Chrystusowej całemu stworzeniu. Początek tego nowego stworzenia wiąże się u Justyna ściśle ze Zmartwychwstaniem (Apol I, 67, 7). Niedziela — Dzień Ósmy: przywykliśmy do świadomości, że liczba 7 jest liczbą świętą. Siedem jest planet, mawiali starożytni, a to oznaczało harmonię kosmicznego uniwersum. Szczególnie u Żydów liczba 7 była świętą. W chrześcijaństwie żyje ona w 7 cnotach kardynalnych, 7 grzechach głównych, w 7 sakramentach. Badania jednak wykazują, że również liczba 8 posiadała szczególne znaczenie. Chrześcijańscy pisarze uznawali ją za symbol zmartwychwstania i doskonałości. *Ogdoas* lub *ogdoe hemera*, to 8 dzień, dzień zmartwychwstania. Liczbę 8 nazwał Justyn⁶ misterium. Grzegorz z Nysy⁷ pisał o *mysterium ogdoas*, u Hieronima⁸ znajdujemy wyrażenie *ogdoas* jako „misterium naszego zbawienia”. Św. Hilary natomiast mówi o *sacramentum ogdoadis*⁹. Trzeba także wspomnieć o rozpoznaonej w sztuce architektonicznej oktagonalnych budowlach (baptysteria, kaplice męczenników). W Wiedniu w muzeum przechowywana jest korona świętego Rzymskiego cesarstwa z X w. posiadająca kształt ośmiokątny i ozdobiona 21 perłami, jak w apokaliptycznym Jeruzalem¹⁰. Współczesny rozwój nauk patrystycznych rzucił głębsze światło na rozumienie tego słowa. Było ono znane pitagorejczykom w ich symbolice liczb, znał je również Filon¹¹, szeroko rozbudowywała je apokaliptyka judaistyczna. Daniélou¹² i Rordorf¹³ są zdania, że z tych dawnych znaczeń pozostała tylko forma mówienia. Chrześcijanie bowiem nadali temu słowu zupełnie inną treść: „realizującej się eschatologii Chrystusa”. Reinhard Staat¹⁴ natomiast przyjmuje większy wpływ apokaliptyki judaistycznej na ukształtowanie się chrześcijańskiego rozumienia tego słowa. Judaistyczna nazwa urzeczywistniła się i upersonifikowała w Jezusie. Doświadczenie zmartwychwstania Chrystusa w każdotygodniowej Eucharystii niedzielnej nadało temu wyrażeniu przekonywującą siłę i kształt. Niedzielną Eucharystia jako pamiątka zmartwychwstania stanowiła dla tego pojęcia *Sitz im Leben*. Na potwierdzenie swojej tezy przedstawionej

⁶ Dial. 24. 1.

⁷ In sextum psalmum. PG 44, 607.

⁸ Breviarium in psalmos. Psalmus VI. PL 26, 833.

⁹ Instructio psalmorem 14. CSEL. 22, 12.

¹⁰ R. Staat, *Ogdoas als ein Symbol fuer Auferstehung*. „Vigiliae Christianae” 26 (1972) 31. Z tego właśnie artykułu zaczerpnąłem poniższe dane.

¹¹ Quaest. in Exod. II, 68, 515.

¹² *La typologie milenariste de la semaine dans le christianisme primitif*. „Vigiliae Christianae” 2 (1948) 3.

¹³ *Der Sonntag*. Zürich 1962, 271—280.

¹⁴ Art. cyt., 38.

w *Vigiliae christianae*, autor przytacza wczesnochrześcijańskie świadectwa. *Epistula apostolorum* przypisuje Jezusowi jako *ipsissima verba*: „stałem się ósmego dnia, którym jest kyriake”. Justyn w *Dialogu z Tryfonem* ukazuje niedzielę — ósmy dzień jako antytyp obrzezania starozakonnego. To obrzezanie było obrazem prawdziwego obrzezania od złości i grzechu dokonanego przez Jezusa Chrystusa. Świadectwo swoje umacnia Justyn przez przypomnienie historii z arką Noego, w której 8 osób zostało uratowanych jako znak ośmiu dni, w których zmartwychwstały Jezus ukazywał się swoim uczniom. Motyw ten znajduje swoje potwierdzenie w podobnym stanowisku w 2 P 2, 5 i 1 P 3, 20. W tekstach tych mówi książę apostołów o uratowaniu we chrzcie dzięki zmartwychwstaniu Chrystusa: „gdy za dni Noego wielka cierpliwość Boża oczekiwała, a budowana była arka, w której niewielu, tj. 8 dusz zostało uratowanych przez wodę. Ta sama woda ratuje, mówi apostoł, we chrzcie przez zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa¹⁵. Od drugiej połowy IX w. niedziela stała się coraz bardziej dniem Trójcy Świętej. Było nawet w zwyczaju sprawowanie Mszy św. wotywniej o Trójcy Najświętszej właśnie w niedzielę. Bernard z Konstancji wspomina o chętnym posługiwaniu się prefacją *De Trinitate* (*Micrologus* c. 60; PL 151, 1020). Zwyczaj ten upowszechnił się w XIII w. Rzym przepisał tę prefację w 1759 na wszystkie niedziele, nawet w adwencie (Dekr. nr. 2449). Bp Ulryk z Augsburga († 973) użył formularza *de Trinitate* w Wielkanoc. Wspomina o tym A. Klaus w *Ursprung und Vorbereitung der Dreifaltigkeitsmesse*, (1938, 149; por. także A. Franz *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Freiburg 1902, 150). Powracając do prefacji, należy wspomnieć, że werbista Paweł Lang w 1957 r. w pracy: *Leo der Grosse und die Dreifaltigkeitspraefation*. („*Sacris erudiri*” 9 (1957), 116—161), uważa papieża Leona W. za autora tej prefacji. Prawdopodobnie zredagował ją w 441 lub 442 (+ 461). Argument swój opiera na uderzających podobieństwach pomiędzy mowami Leona — chodzi o trzy mowy na Zesłanie Ducha Świętego — (*Sermones* 75, 76, 77), a prefacją. Jungmann¹⁶ wprawdzie odrzuca tę hipotezę, ale przyznaje, że podobieństwo wyrażen jest wysoce uderzające. Opowiada się jednak za hiszpańską liturgią jako miejscem powstania prefacji *de Trinitate*. W liturgii tej znajdujemy dwa warianty tej prefacji. Zredagował je autor na przełomie VI/VII w. mając przed oczami mowy papieża Leona, jak i tzw. list Ferrandusa z Kartaginy († 546). Powodzenie tej prefacji wiąże się z walką z Arianami, germańskim arianizmem. A prefacja doskonale oddawała naukę Kościoła w tym względzie. Wspomniany już Jungmann¹⁷ zauważa, że był to: „triumfalny śpiew

¹⁵ Tamże 36 i nn.

¹⁶ J. J. Jungmann, *Um die Herkunft der Dreifaltigkeitspraefation*. „*Zeitschrift für Katholische Theologie*” 81 (1959) 461—465.

¹⁷ Tenże 465.

po przewyciężeniu trynitarnych herezji". Gelasianum przepisuje tę prefację na pierwszą niedzielę po Zesłaniu Ducha Świętego. Z tego Sakramentarza za czasów karolińskich przeszła do Gregorianum. Jan XXII w 1324 wprowadził święto Trójcy Najświętszej dla całego Kościoła, co stało się nowym impulsem dla utrwalenia wysokiej rangi tej prefacji¹⁸. Mszał z 1570 zaszerzegował niedzielę do święta *semiduplex*, co powodowało łączenie z niedzielą wspomnień świętych. W 1911 r. podniesiono rangę niedzieli na *duplex*. Reforma rubryk z 1955 podwyższyła rangę niedzieli, Kodeks Rubryk z 1960 traktował niedziele zwykle jako święta 2. klasy, ustępowały więc miejsca ważniejszym świętom.

Odejście od paschalnego charakteru niedzieli czy jego zaciemnienie pozostawało także w związku z wprowadzeniem świąt idei czy świąt pochodzących z pobożności prywatnej. Nie bez znaczenie pozostawał także brak ksiąg liturgicznych. Na tym tle łatwiej będzie nam dostrzec wielkość stwierdzenia KL nr 106 i 102: „Każdego tygodnia obchodzi Kościół pamiątkę Zmartwychwstania Pańskiego, w dniu, który nazwał Pańskim”. „Zgodnie z tradycją apostołską, która wywodzi się od dnia Zmartwychwstania Chrystusa, misterium paschalne, Kościół obchodzi co osiem dni, w dniu, który słusznie nazwany jest dniem Pańskim albo niedzielą. W tym bowiem dniu wierni powinni schodzić się razem dla słuchania słowa Bożego i uczestniczenia w Eucharystii, aby tak wspominać Mękę, Zmartwychwstanie i chwałę Pana Jezusa i składać dziękczynienie Bogu, który ich odrodził przez zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa ku nadziei żywej (1 P 1, 3). Niedziela jest najstarszym i pierwszym dniem świątecznym”. Podajemy sobie przypomnienie ustawienia niedzieli w *Normae universales de anno liturgico et de calendario* z 1969, są one bowiem dobrze znane. Warto podkreślić natomiast, że KPK mówi o niedzieli jako o jednym dniu. Znajdujemy tam wyrażenie *dies dominica*, a nie *dies dominici*. Niedziela jest więc dniem specjalnym.

Stanowisko Kościoła odnośnie do paschalnego charakteru niedzieli znalazło swój wieloraki wyraz. Najpierw odnajdujemy go w obrzędzie aspersji. Przypomnijmy, że obrzęd ten pojawił się w IX w. Procesja okrążała budynek kościelny, celebrans skrapiał znajdujące się w pobliżu groby. Walafrid Strabo¹⁹ († 849) jako genezę tego rytu wskazuje starotestamentalny obrzęd pokropienia drzwi domów, w których mieszkali Żydzi, krwią baranka. Krew ta miała ich zachować przed śmiercią. Jeszcze wyraźniej wspomina o tym Rupert z Deutz²⁰ († 1299), kiedy mówi o procesji z krzyżem i chorągwiami dla podkreślenia zwycięstwa Chrystusa. Wypełniają się w ten sposób słowa

¹⁸ A. Heinz, *Trinitarische und oesterliche Aspekte in der Sonntagsfremdigkeit des Mittelalters*. W: *Der Sonntag*, dz. cyt., 82–88.

¹⁹ De rebus ecclesiasticis 29 PL 114, 963.

²⁰ De divinis officiis 8, 20. PL 170, 201.

proroka o powrocie z wygnania: „o tak z weselem wyjdziecie i w pokoju was przyprowadzą. Góry i pagórki przed wami podniosą radosne okrzyki i wszystkie drzewa pełne klaskać będą w dłonie” (Iz 55, 12). Durandus²¹ z kolei wspomina, że pierwsza pieśń niedzielna skierowana jest ku Maryi. Jej bowiem jako pierwszej ukazał się Zmartwychwstały. Sama zaś aspersja jest przypomnieniem chrztu. Procesja zatrzymuje się wspomina Durandus, przy Ossarium. Żyjący proszą dla umarłych o udział w Chrystusowym zwycięstwie nad śmiercią. (Choć istnieją także warunki, że w niedzielę opuszcza się *memento pro mortuis*, jako tłumaczenie podaje się stwierdzenie, że Chrystus w niedzielę zstępuje do królestwa zmarłych i „zawiesza” ich kary). Na temat aspersji w Polsce czytamy: „przećć kapłan wodę święci, iżby nam był chrzest pamięci”. Podobnie zaświadczają źródła o procesji na cmentarz przykościelny, aby zmarłym obwieścić zmartwychwstanie. O błogosławionej Kindze podają źródła, że pierwszą napotykaną w niedzielę siostrę zakonną pozdrowiała słowami: „surrexit Christus vere”, by usłyszeć odpowiedź: „vere surrexit”²². W tekstach pobłogosławienia wody zauważamy, że błogosławimy ją „dniu Twoim, Panie”. Czynimy to na pamiątkę chrztu, który jest zanurzeniem w paschalne misterium Chrystusa. Ze wspomnieniem chrztu łączy się dar Ducha Świętego, który jest owocem Chrystusowego zmartwychwstania. Drugi wariant modlitwy błogosławiącej jest mniej historyzobawczy, bardziej ascetyczny. Natomiast tekst przewidziany na okres wielkanocny podejmuje wielkie tematy jedności dzieła stworzenia i odkupienia, typologii wyjścia z Egiptu, wody ze skały na pustyni (w nawiązaniu do 1 Kor 10, 4), wreszcie temat wody jako znaku przymierza. Wspomnieć tu trzeba embolizmy do Modlitw eucharystycznych, w których niedziela pojmowana jest „jako pierwszy dzień tygodnia, w którym Jezus Chrystus zmartwychwstał i zesłał Ducha Świętego”, a przede wszystkim prefacje. Z 8 prefacji przewidzianych na niedzielę „w ciągu roku” każda w swój sposób podejmuje temat misterium paschalnego. To właśnie dzięki misterium Chrystusa staliśmy się ludem Bożym, królewskim kapłaństwem (1), odkupienie ludu jest dziełem Boga przez Chrystusa. Dzieło to obejmuje narodzenie, mękę, zmartwychwstanie, wstąpienie do nieba jako źródło młodości i wybawienia od wiecznej zguby (4). Dotykam tylko tych tematów. Poszczególne prefacje wymagałyby szczegółowej analizy. Uczynił to już ks. Czerwik w znanym dziele²³.

Wspomnieć także trzeba Liturgię Godzin. Hymny Liturgii Godzin, które są introitem każdej godziny ukazują niedzielę jako „pierwszy dzień tygodnia”, „dzień wielki”, „wywyższony ponad inne”, „uświę-

²¹ *Rationale Divinorum Officiorum* 4, 6.

²² Cyt. za W. Schenk, *Z dziejów liturgii w Polsce*. W: *Księga 1000 lecia katolicyzmu w Polsce* I. Lublin 1969, 150.

²³ Prefacje o misteriach Chrystusa w *Mszale Rzymskim* Pawła VI.

cony zmartwychwstaniem Chrystusa”, „dzień nowości życia”, „wolność od grzechu, tj. powtórnej śmierci”, „dzień chwały”, „nad inne świętyszy”, „jaśniejący tryumfem Chrystusa”. Nie sposób nie zauważyć wyrażenia: „dzisiaj” dokonało się zwycięstwo Chrystusa i odrodzenie ludzkości. Hymn *Salve dies* był sekwencją wielkanocną, autorstwa Adama od św. Wiktora²⁴ (110—1192). Z sekwencji stał się hymnem. Autor wyraźnie ukazuje dwie linie: zstępujące działanie Boga w Chrystusie, Jego walkę zwycięską, a także wstępujące — uwielbiające działanie zgromadzonej wspólnoty, która raduje się wychwalając Boga. Znaczący²⁵ tego hymnu podkreślają, że melodia hymnu znajduje swój szczytowy punkt — jedyne „G” — w Alleluja — eulogijno-eucharystycznym śpiewie Kościoła. Niedziela zaś ukazuje się nie tylko „wielkim dniem Pana”, ale także „dniem Kościoła”, „dniem zgromadzenia liturgicznego”. Nie trudno także zauważyć, że również psalmy niedzielne dobrane są wyraźnie dla podkreślenia paschalnego charakteru niedzieli. Dniem, który Pan uczynił, nie jest tylko roczna pascha, lecz każda niedziela. Jest rzeczą charakterystyczną, że Kantyk Daniela używany był w liturgii wigilii paschalnej. Wskazuje na to Armeński Lekcjonarz z IV w., liturgia jerozolimska. Znajdujemy go także na tym miejscu w liturgii ambrożyjskiej i koptyjskiej. Poprzedzał zawsze czytanie z Nowego Testamentu. Jan Chryzostom wspomina o upowszechnieniu się tego kantyku i chętnym śpiewaniu go przez wiernych. Wymowne są antyfony towarzyszące temu kantykowi. Ukazują one czwartą osobą w piecu ognistym. Zachowanie życia skazanych na śmierć związane jest z rosą Ducha, Jego tchnieniem.

Kończąc chciałbym wspomnieć krótko jeszcze dwie sprawy. Pierwsza związana jest z historią, druga natomiast ze współczesnością i to naszą. Historia liturgii jest świadkiem charakterystycznego zjawiska, jakim było bez wątplenia powitanie niedzieli²⁶. Spotykamy je w liturgii iroszkockiej, etiopskiej, hiszpańskiej. Powstanie odpowiednich tekstów wiąże się z wpływem judaistycznych zwyczajów. Źródła talmudystyczne przedstawiają, np. szabát jako Oblubienicę, Królowę. Konkretnie teksty z liturgii iroszkockiej traktują niedzielę jako osobę. „Tysiąc razy witamy cię, błogosławiono niedzielę”. Teksty mówią także o wnoszeniu oczu ku niedzielni, o Jezusie-Synu Bożym, który nas odkupił. Sądzę, że odgrywały one dużą rolę w kształtowaniu duchowości niedzieli. Wspominając to historyczne zjawisko nasuwa się sugestia odszukania w naszej literaturze podobnych tekstów, może lepiej stworzenia analogicznych, które by akcentowały sakralny charakter niedzieli jako paschy. Druga myśl dotyczy odpowiedzialnych za kształtowanie życia religijnego w naszym Kościele. Dyrektorium

²⁴ J. Hendricks, *Der Sonntag nach dem Hymnus „Heil dem Tage“*. W: *Der Sonntag*, dz. cyt., 152.

²⁵ Tamże 159.

²⁶ B. Fischer, *Begrüßung des Sonntags. Eine Besonderheit irischer Sonntagsfrömmigkeit*. W: *Der Sonntag*, c. cyt., 290—299.

De pastoralis ministerio Episcoporum (a. 86a) przypomina biskupom, by usilnie starali się, aby wierni we właściwy sposób rozumieli, szanowali i celebrowali niedzielę jako „verum diem Domini”, w którym Kościół gromadzi się dla sprawowania pamiątki misterium paschalnego. Wydaje się, że istnieje pewne niebezpieczeństwo ze strony wiązania niedzieli z różnymi akcjami, skądinąd bardzo potrzebnych i pożytecznych. Współczesne zagrożenia niedzieli w wielorakich postaciach i formach winno napotkać w Kościele, który żyje treścią niedzieli, jasny i konsekwentny obraz dnia pańskiego realizowany w doświadczeniu religijnym i duszpasterskiej praxis. Świątowanie niedzieli winno być w tym względzie żywą katechezą dla współczesnego świata.

Poznań

KS. BOGUSŁAW NADOLSKI TChr

Ks. Andrzej Rojewski

DZIEŃ CHRYSYTA – DZIEŃ KOŚCIOŁA. TEOLOGICZNO-PASTORALNE ASPEKTY ŚWIĘTOWANIA NIEDZIELI

Temat sformułowano w oparciu o a. 106 Konstytucji *Sacrosanctum Concilium*. W zwięzłych słowach wskazuje on na aspekty chrześcijańskiej niedzieli. Ojcowie Soboru mówiąc o świętowaniu dnia Pańskiego akcentują Kościół, a nie jednostkę, oraz podkreślają wymowę faktu sprawowanego przez uczniów Chrystusa „od samego dnia zmartwychwstania”. Obchodzili oni bowiem co osiem dni misterium paschalne „w dniu, który słusznie nazwany jest dniem Pańskim albo niedzielą”. Od początku wierni gromadzili się w tym dniu dla słuchania słowa Bożego, sprawowania pamiątki Męki i Zmartwychwstania, dla dziękczynienia za zbawienie i oddanie chwały Jezusowi. Tak obchodzona niedziela była istotą chrześcijańskiego tygodnia oraz źródłem i szczytem życia uczniów Chrystusa.

Dzień Pański, pierwszy dzień tygodnia, był dniem radości, a z biegiem czasu stał się także dniem odpoczynku od pracy. Ukazując istotne rysy niedzieli Sobór podkreśla bardziej celowość obowiązku niedzielnego niż jego implikacje kazuistyczne. Powstrzymanie się od pracy jest zatem przedstawione jako cel wysiłków duszpasterskich. W ich centrum winna stać niedzielna Eucharystia. Znamiennie jest także, że a. 106 przedstawia dynamiczną wizję niedzieli. Uwypuklając zaś jej aspekty teologiczne podkreśla wymiar pastoralny tegoż dnia. Zagadnienia te będą przedmiotem niniejszego opracowania.

1. NIEDZIELA NAJSTARSZYM I PIERWSZYM DNIEM ŚWIĄTECZNYM CHRZEŚCIJAN

W każdej epoce ludzie wierzący z darowanego im przez Boga czasu wybierali dni, które w sposób szczególny poświęcili kultowi religijnemu. Rzymianie mieli np. 132 dni w roku, w które oddawali szczególną kultyczną cześć bóstwom¹. W Starym Testamencie szczególnym dniem Jahwe był szabat, siódmy dzień tygodnia. Jest on tak stary jak religia jahwistyczna².

Chrześcijanie od samego początku świętują niedzielę: pierwszy i zarazem ósmy dzień tygodnia. Od strony treściowej jest on całkowicie nową rzeczywistością i w starotestamentalnym szabacie nie można dopatrywać się jego początków. Ewangelie poświadczają, że Jezus, w swej mesjańskiej mocy, zniósł szabat. Konkretniej oznacza to, że zniósł dotychczasowy sposób obchodzenia starotestamentalnego dnia świętego, nie zaś dzień poświęcony Bogu jako taki. Wypełniając ostatecznie jego najgłębszą treść Syn Boży ustanowił nowy dzień święty dla ludu Nowego Przymierza³.

Jak czytamy w a. 106 Konstytucji o Liturgii, zgodnie z przekazem tradycji apostołskiej, niedziela ma swój początek w zmartwychwstaniu Chrystusa. P. Boekholt zauważa, że sformułowanie użyte w omawianym fragmencie Konstytucji: „co osiem dni” nie pozostawia wątpliwości co do regularnych zgromadzeń uczniów Chrystusa. Mają one miejsce w dniu upamiętniającym zwycięstwo Pana nad grzechem i śmiercią. Od samego początku chrześcijańska niedziela jest instytucjonalnym czynnikiem konstytuującym pierwotną gminę chrześcijańską⁴. Żyje ona cotygodniowym doświadczaniem zbawczej obecności zmartwychwstałego Pana, co szczególnie swój wyraz znajduje w uczcie eucharystycznej.

W relacji z męczeństwa chrześcijan z Abiteny (304 r.) występuje termin *Dominicum*. Słowo to jest zapewne świadkiem wcześniejszej tradycji, a rozumie się je jako „dzień Pana”, „święto Pana” lub „uczta Pana”⁵.

¹ P. Boekholt, *Eucharistie. Geheimnis des Lebens in der Gemeinde*. Aktuelle Fragen des pastoralen Praxis. Roma 1982, s. 111.

² F. Nötscher, *Sabbat* w: LThK 9, col. 188—189. Na temat szabat zob. m.in.: G. Beer, *Schabbat. Der Mischnatractat „Sabbat” ins Deutsche übersetzt und unter besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse zum Neuen Testament mit Anmerkungen versehen*. Tübingen 1908. J. M. Nielsen, *Das Zeichen des Herrn. Sabbat und Sonntag in biblischer und urchristlicher Bezeugung*. Freiburg im Br. 1940. J. Pinski, *Das Dritte Gebot liturgisch*. „Liturgisches Leben” 5 : 1938, nr 6, s. 289—315.

³ Zob. W. Rordorf, *Der Sonntag*. Geschichte des Ruhe- und Gottesdienstes im ältesten Christentum. Zurich 1962, s. 116. J. Bauer, *Vom Sabbat zum Sonntag* w: *Der christliche Sonntag*. Probleme und Aufgaben. Red. K. Rudolf. Wien 1956, s. 171. J. M. Nielsen, dz. cyt., s. 29—30; 41—46.

⁴ P. Boekholt, dz. cyt., tamże.

⁵ P. T. Ruinart, *Acta Martyrum*. Ratisbonae 1859, s. 419. Zob. także B. Nadolski, *Święto Eucharystii*, Warszawa-Kraków 1987, s. 11.

Siłą rzeczy powstaje pytanie: w jaki sposób i na jakiej drodze chrześcijanie odeszli od świętowania szabatu na rzecz niedzieli?

Tak długo, jak gminy chrześcijan składały się z uczniów pochodzenia żydowskiego, szabat i niedziela istniały równolegle. Bowiem chrześcijanie wywodzący się z Narodu Wybranego także po przyjęciu chrztu, zgodnie z tradycją ojców, świętowali szabat spotykając się już to w świątyni, już to w gminach diaspory w synagodze (Dz 2, 46; 3, 1; 13, 14; i inne). Do pewnego stopnia można to samo powiedzieć także o chrześcijanach pochodzenia pogańskiego, których droga do Chrystusa wiodła przez religię jahwistyczną i jej obrzędy; jak również o tych, którzy nawracali się z pogaństwa ze pośrednictwem gmin judeochrześcijańskich.

Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, że natychmiast po Zesłaniu Ducha Świętego pojawiła się wśród uczniów Pana specyficznie chrześcijańska rzeczywistość: uczta Pańska, łamanie chleba, sprawowane w domach (Dz 2, 46). Można przyjąć, że chrześcijanie pochodzenia żydowskiego natychmiast po zakończeniu świętowania szabatu zbierali się na nocnej wigilii z racji chrześcijańskiej niedzieli⁶.

W nowe stadium wkroczyło chrześcijaństwo w związku z nawróceniem pogan i Pawłowym przepowiadaniem wolności wobec Prawa. Był to okres intensywnej formacji życia gmin chrześcijańskich. Powszechnie znane jest orzeczenie Soboru Jerozolimskiego (50 r.) o nieobowiązywalności obrzezania oraz zachowania zwyczaju moższowego, a więc i szabatu, przez tych, którzy przyjęli chrześcijaństwo będąc uprzednio poganami (Dz 15, 19—21. 28). Uczestnik tegoż Soboru, św. Paweł Apostoł, napisze później w liście do Kolosan: „Niech nikt o was nie wydaje sądu co do jedzenia i picia, bądź w sprawie święta czy nowiu, czy szabatu! Są to tylko cienie spraw przyszłych, a rzeczywistość należy do Chrystusa” (2, 16—17). Przeciw zwolennikom judaizmu narzucającym kalendarz żydowski: szabaty, święta nowiu, lata jubileuszowe itp. wypowiada się też Apostoł w liście do Galatów: „Teraz (...) gdyście Boga poznali i, co więcej, Bóg was poznał, jakże możecie powracać do tych bezsilnych i nędznych żywiołów, pod których niewolę znowu chcecie się poddać” (4, 9). „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus. A zatem trwajcie w niej i nie poddawajcie się na nowo w jarzmo niewoli” (Ga 5, 1). Te sformułowania ukazują, że Stare Przymierze ma dla chrześcijan jedynie historyczną już wartość, ponieważ obecna jest w świecie rzeczywistość Ciała Chrystusa — Kościół wolnych ludzi, gdyż poddanych jedynie Bogu⁷. Stare Przymierze zapowiadało ją m. in. szabatem.

Dla całości obrazu warto także zauważyć, że ewangelie poświad-

⁶ J. P i n s k, dz. cyt., s. 234.

⁷ Słowa te współbrzmiają z Rz 10, 4: „(...) kresem Prawa jest Chrystus dla usprawiedliwienia każdego, kto wierzy”. Por. także J. M. Nielen, dz. cyt., s. 29—32.

czają, iż aż do śmierci na krzyżu i zmartwychwstania, Chrystus wraz z uczniami zachowywał święta żydowskie (Mt 26, 17—19; Łk 2, 41; 4, 16; 23, 54). Ewangelia św. Jana podkreśla szczególnie obecność Jezusa na świętach ludu Starego Przymierza (2, 13; 11, 55; 12, 12 — Wielkanoc; 7, 2 — święto Namiotów; 10, 22 — poświęcenie świątyni). Święty Mateusz wykazuje, że Jezus sam jest wypełnieniem całego Prawa, a zatem i świąt przez nie nakazanych: „Nie sądzić, że przyszedłem znieść Prawo lub Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić” (Mt 5, 17). Jak zauważa J. Bauer, po tej samej linii idą oświadczenia na temat świątyni: kto wielbi Boga w duchu i prawdzie nie potrzebuje świątyni (J 4, 21). „Tu jest coś większego niż świątynia” — powiedział Jezus do faryzeuszów, gdy ci gorszyli się, że Jego uczniowie zrywali w szabat kłosa i jedli ziarno. „Syn Człowieczy jest Panem szabatu” (Mt 12, 1—8). Ważniejsza bowiem od świątyni jerozolimskiej jest duchowa świątynia Ciała Chrystusa (J 2, 19—21). Mistyczne Ciało Pana jest nową świątynią, do której należy czas (por. 1 Kor 12, 12—27)⁸.

Jezus często wybierał szabat dla dokonywania swych dzieł. Gdy Żydzi zarzucali Mu, że uzdrowił w szabat chromego, odpowiedział: „Ojciec mój działa aż do tej chwili i Ja działam” (J 5, 17). Dla wyzwolenia ludzi stał się Jezus panem szabatu. Dzień ten jest dla człowieka, nie zaś odwrotnie (Mt 2, 27). Jeżeli ktoś wierzy, że Jezus jest Mesjaszem, wyzwolony jest od zachowania szabatu (Mt 12, 11—13).

Zdaniem J. Pinska związki gmin chrześcijańskich z kultycznymi formami i świętami żydowskimi upadają po zburzeniu świątyni jerozolimskiej. Szabat staje się dla wyznawców judaizmu typowym obchodem i nie da się pogodzić ze świętowaniem niedzieli. Stąd też gdy Euzebiusz z Cezarei mówi o sekcje Ebionitów (339 r.), którzy łącząc elementy Starego i Nowego Przymierza, zachowują m. in. szabat i niedzielę, wykazuje niewłaściwość takiego postępowania⁹.

Idąc za sugestiami a. 106 Konstytucji o Liturgii wydawało się słuszną sprawą spojrzeć najpierw na niedzielę jako najstarszy i pierwszy dzień świąteczny chrześcijan, by następnie można było dostrzec, przynajmniej niektóre, problemy związane z jej świętowaniem we współczesności, w której dzień Pana oznacza bardziej koniec tygodnia lub wolny czas.

2. NIEDZIELA „DNIEM RADOŚCI I ODPOCZYNKU OD PRACY”

W 1947 r. odbył się w Lyonie kongres pastoralno-liturgiczny pod hasłem „Dzień Pana”. Zajęto się na nim relacją między niedzielą i misterium paschalnym, co swój pastoralny wymiar znalazło w problematyce dnia Pańskiego jako dnia, w którym Kościół gromadzi się

⁸ *Vom Sabbat zum Sonntag*, dz. cyt., s. 172—173.

⁹ *Das Dritte Gebot*, dz. cyt., s. 297.

wokół zmartwychwstałego Pana¹⁰. Podkreślenie misterium paschalnego pozwoliło spojrzeć na znaczenie niedzieli i jej świętowania dla życia chrześcijańskiego. Ukazuje je syntetycznie sformułowanie św. Augustyna, który określa chrześcijanina mianem „dominicus homo”¹¹.

a. Dzień Pana i człowiek Pana

Najprostszą odpowiedź na pytanie o istotę chrześcijaństwa można dać w sformułowaniu mówiącym, że jest nią Chrystus. Tak odpowiadali pierwsi wyznawcy Pana, którzy znajdując się w obliczu judaizmu i pogaństwa dawali personalne świadectwo wiary ukazując przynależność do Chrystusa. Chrześcijanin jest człowiekiem, który uczy się postawy wiary i posłuszeństwa wobec Boga Objawienia, gdyż włączony jest w Chrystusa posłusznego Ojcu aż do śmierci (Flp 1, 8). Liturgia Kościoła ustawicznie przypomina jej uczestnikom tę prawdę i ukazuje ją jednocześnie jako zadanie do wykonania w słowach kończących modlitwy mszalne: „Przez naszego Pana Jezusa Chrystusa...”. Wszczepienie w Chrystusa umożliwiające wyznawcy poznanie Boga jako Ojca Jezusa Chrystusa i modlitwę do Niego przez Bożego Syna, nie wymaga w tym miejscu rozwinięcia. Wystarczy powiedzieć, że zgodnie z przejętą przez chrześcijan tradycją, imię uobecniało rzeczywistość, którą oznaczało i odróżniało jednostkę lub społeczność od innej jednostki bądź społeczności. Tak też było z wyznawcami Chrystusa. W dniu dzisiejszym imię „chrześcijanin” oznacza również człowieka, który należy do Chrystusa. Jak zauważa Nielen, sytuacji nie zmienia fakt, że nazwa „chrześcijanie” została sformułowana nie przez uczniów Chrystusa, lecz przez pogan (Dz 11, 26)¹². Istotne jest to, że chrześcijanie biorą nazwę od swego Pana, o sobie zaś wiedzą, że „na każdym miejscu wzywają imienia Pana (...) Jezusa Chrystusa” (1 Kor 1, 2). Dla nich „istnieje tylko jeden Bóg, Ojciec, od którego wszystko pochodzi” i dla którego oni istnieją, „oraz jeden Pan Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy” (1 Kor 8, 6).

Poganie nazwali wyznawców Chrystusa chrześcijanami. Sami zaś chrześcijanie nazwali siebie „uczniami Pana”. Było to ulubione przez nich określenie. Wspólnota uczniów jest „Ciałem Chrystusa” (1 Kor 12, 27) i „świątynią Boga” (1 Kor 3, 16). W życiu chrześcijanie kierują się ewangelią ich Pana. Ludzkie cele ich wspólnoty, małżeństwo, nabierają całkiem nowego znaczenia, gdyż są udziałem w misterium Pana (por. Ef 5, 21—33). Kto zawinił wobec brata, zawinił wobec Pana (1 Kor 8, 11), kto zaś dźwiga ciężary drugiego w miłości, ten służy Panu (por. Rz 15, 7).

¹⁰ Zob. L. Mougeot, *Recherches actuelles sur le dimanche*. „La Maison Dieu” 124:1975, s. 55.

¹¹ Cyt. za J. M. Nielen, dz. cyt., s. 1.

¹² Tamże, s. 2.

Wszystko, co składa się na samodzielność chrześcijan i na ich życie, wpływa istotnie z dnia Pana. Chrześcijanin jest bowiem „domineus homo” i cały jest ontycznie z tym dniem związany.

b. Dzień Pana dniem radości

Szczególnym znakiem zgromadzenia chrześcijan w dniu Pana jest, według świadectwa Nowego Testamentu, głęboka radość. Jej źródłem jest przynależność do zmartwychwstałego Chrystusa oraz Jego obecność w uczniach (1 Kor 3, 16). Radość młodego Kościoła gromadzącego się w niedzielę na sprawowanie Pamiątki Pana przejawiała się m. in. w kompozycjach nowych hymnów i śpiewów (Dz 2, 46). Treścią ich jest wdzięczność i uwielbienie Boga. Śpiewa się je nie tylko podczas zgromadzeń liturgicznych, lecz także w trudnych sytuacjach życia. Dzieje Apostolskie poświadczają, że Paweł i Syłas o północy „modlili się śpiewając hymny Bogu” (16, 25). Jak głęboko zakorzeniony był ten zwyczaj w życiu prywatnym chrześcijan świadczy także zdanie z listu św. Jakuba: „Spotkało kogoś z was nieszczęście? Niech się modli. Jest ktoś radośnie usposobiony? Niech śpiewa hymny!” (5, 3).

Obecność Ducha Świętego w sercach chrześcijan przynaglała ich do śpiewu (Dz 13, 52 i Tes 1, 6). Z myślą o gromadzącej się w niedzielę wspólnocie wskazuje św. Paweł reguły postępowania: radość zebranych nie może płynąć z wina, „napełniajcie się Duchem przemawiając do siebie wzajemnie w psalmach i hymnach i pieśniach pełnych ducha, śpiewając i wysławiając Pana w waszych sercach” (Ef 5, 18—19). O radości wypowiedzanej się w śpiewie wielbiącym Boga — Zbawiciela człowieka ewangelia mówi w wielu miejscach¹³. Podobne świadectwa znajdują się w Dziejach Apostolskich¹⁴ oraz listach Apostołów: „Zawsze się radujcie, nieustannie się módlcie. W każdym położeniu dziękujcie. Ducha nie gaście” (1 Tes 5, 16—18)¹⁵.

Słowa św. Piotra o wierze w Chrystusa Zbawiciela napełniającej uczniów niewymowną radością (1 P 1, 8) są niejako streszczeniem postawy pierwszych wyznawców Pana. Szczęście wypływające z zakorzenienia w Bogu przejawiało się w śpiewaniu nowych pieśni (Ap 5, 9; 14, 3). Chrześcijanie śpiewają „pieśń Mojżesza, sługi Bożego i pieśń Baranka” (Ap 15, 3). Niektóre z tych pieśni, zapisane w księgach Nowego Testamentu ubogacają aktualnie modlitwy Liturgii Godzin¹⁶.

¹³ Łk 1, 47; 2, 10; 10, 17; 13, 17; 24, 52.

¹⁴ 5, 41; 8, 8. 39; 11, 29; 13, 48; 15, 3; 16, 34.

¹⁵ Zob. także Flp 4, 4; Jud 24—25.

¹⁶ Zob. np. kantyki w Nieszporach: Flp 2, 6—11 (I Nieszp. I Tyg.); Ap 19, 1—7 (II Nieszp. I Tyg.); Ef 1, 3—10 (Nieszp. I Tyg.). Zob. także 1 Tm 3, 16; 2 Tm 2, 11—13 itp. Przykład hymnów wczesnochrześcijańskich można znaleźć także poza Apokalipsą, która jest jakby śpiewnikiem Nowego Testamentu, np. Ef 5, 14—20.

Radość serca i związane z nią uwielbienie Boga ma, zgodnie ze świadectwem Dziejów Apostolskich, źródło i zarazem szczyt w gromadzeniu się wiernych dla „łamania chleba” (2, 46—47; 14, 17). Warto zauważyć w tym miejscu, że chociaż podczas żydowskiej wieczerzy także łamano chleb, to jednak sama wieczerza nie została nazwana łamaniem chleba. Dopiero chrześcijanie określają tym terminem ucztę sprawowaną w pierwszym dniu tygodnia (Dz 2, 42; 20, 7)¹⁷. W ten sposób odróżniono ucztę chrześcijan od każdej innej wieczerzy i ukazano jej wyjątkowy charakter. Miało to szczególne znaczenie w pierwszym okresie chrześcijaństwa, gdy gromadzono się wieczorem, a więc w porze właściwej dla wieczerzy także w domach żydowskich i pogańskich¹⁸.

„Łamanie chleba” było ucztą, podczas której uczestnicy łączyli się z Jezusem, Synem Bożym, którego rozpoznawali jako Chrystusa, Mesjasza, ich Zbawcę. Jednocześnie podczas tej ucztę chrześcijanin odnajdywał siebie jako ucznia Pana i z radością wielbił Boga. Radość ta jest weselem wspólnoty, która w Bogu znajduje swój cel i ostateczne wypełnienie. Chrześcijańska niedzielna służba Boża jest świętowaniem zbawczych dzieł Bożych i zakorzeniem człowieka wierzącego w Chrystusie. Jednocześnie jest ona odnowieniem przymierza Boga z ludźmi i odnalezieniem w Nim Ojca, który zabezpiecza swym dzieciom udział w wiecznej uczcie. Do tej rzeczywistości odnoszą się słowa Jezusa: „Dlatego i Ja przekazuję wam królestwo, jak Mnie przekazał je mój Ojciec, abście w królestwie moim jedli i pili przy moim stole” (Łk 22, 29—30).

Z łamaniem chleba związana została na zawsze obecność Jezusa Chrystusa zapowiadana przed zmartwychwstaniem słowami (np. J 6, 22—59) oraz zwyczajem Jezusa spożywania ucztę wraz z uczniami. Najpełniejszym tego znakiem była Ostatnia Wieczerza. Miała ona decydujące znaczenie dla życia i praktyki wyznawców Chrystusa (zob. 1 Kor 11, 23—27). Od tego czasu Kościół sprawuje co niedzielę Pamiętkę Pana i czyni to w tym celu, aby jego radość była pełna (J 16, 24) i aby uczestnicy realizowali słowa Jezusa o jedności (J 17, 21—23). Uczta ta jest jednocześnie znakiem i wyrazem jedności z Chrystusem ukrzyżowanym, zmartwychwstałym i wywyższonym, jak również jedności wzajemnej uczniów Chrystusa. Łamany chleb daje bowiem udział w Ciele Chrystusa i tworzy z uczniów jedno ciało (1 Kor 10, 16—17).

Dzień Pana jest dniem, w którym zrodziło się życie Jego wyznawców. Dlatego otrzymał on absolutne pierwszeństwo wśród dni tygodnia. Jednocześnie jest to „ósmy dzień” zapowiadający wieczną radość w Bogu. Chrystus jest Panem czasu i wieczności (Ap 1, 8). Stąd Jego dzień daje podstawę do radosnego i pełnego nadziei świętowania¹⁹.

¹⁷ J. M. Nielen, dz. cyt., s. 52.

¹⁸ W. Rordorf, *Der Sonntag. Geschichte*, dz. cyt., s. 266.

¹⁹ J. M. Nielen, dz. cyt., s. 53.

c. Dzień Pana dniem odpoczynku od pracy

„A gdy Bóg ukończył w dniu szóstym swe dzieło, nad którym pracował, odpoczął dnia siódmego, po całym swym trudzie jaki podjął. Wtedy pobłogosławił ów siódmy dzień i uczynił go świętym” (Rdz 2, 2—3). W ten sposób zostało sformułowane prawo tygodniowego rytmu życia²⁰. Z jednej strony, jako prawo naturalne, wynika ono ze stworzonego przez Boga świata, z drugiej zaś jest przykazaniem religijnym, które zostało nadane przez Boga całego stworzenia, a więc i Boga człowieka. Guardini zauważa, że przytoczony fragment Księgi Rodzaju mówi o pracy i odpoczynku dnia siódmego przed upadkiem człowieka. Praca nie jest więc tu rozumiana jako ciężar, lecz panowanie nad ziemią. Zgodnie z wolą Stwórcy człowiek miał panować nad ziemią. Zatem odpoczynek dnia siódmego, ów pierwotny szabat (der Ur-Sabbat) był dniem, w którym człowiek wyznawał, że nie on jest panem ziemi, lecz Bóg. Działnie zaś człowieka jest jedynie służbą i udziałem w Bożym działaniu. Treścią pierwotnego szabatu było uwielbienie Boga i radość człowieka z udziału w stwórczym akcie Bożym. Cały więc rytm tygodnia nosił całkiem inny charakter niż w czasach po wygnaniu babilońskim. Był on bowiem zawarty między panowaniem nad światem zgodnym z wolą Boga wyrażoną w porządku stworzonej przez Niego natury oraz uwielbieniem Stwórcy²¹.

Na kościelne świętowanie niedzieli składa się m. in. odpoczynek od pracy. Jest on jednak rozumiany w znaczeniu bardziej zbliżonym do Księgi Kapłańskiej (23, 1—3) niż do przytoczonego wyżej fragmentu Księgi Rodzaju. Przyjmuje się, że ostateczna wersja Księgi Kapłańskiej nastąpiła nie później niż w początku V-go wieku, a więc w okresie starotestamentalnej kazuistyki²².

We wczesnym chrześcijaństwie, a konkretniej do r. 321 świętowano niedzielę jedynie przez sprawowanie służby Bożej. Wśród powodów tego stanu rzeczy W. Rordorf wymienia następujące: 1. nikt w ówczesnym świecie rzymskim nie wstrzymywał się w tym dniu od pracy; 2. chrześcijanie stanowiący przez długi czas najniższą warstwę społeczną cesarstwa nie mogli decydować o ustanowieniu niedzieli jako dnia wolnego od pracy; 3. aż do edyktu mediolańskiego przyznanie się do chrześcijaństwa związane było z narażeniem się na utratę życia. Powstrzymanie się od pracy w niedzielę w tych warunkach granaczyłoby więc w pewnym sensie z samobójstwem²³.

²⁰ Na temat ogólnoreligijnych komponentów niedzieli zob. Fr. König, *Religionsgeschichtliche Aspekte zum christlichen Sonntag* w: *Der christliche Sonntag*, dz. cyt., s. 16—17.

²¹ *Der Sonntag*. Gestern. Heute und immer. Würzburg 1957, s. 10—11. Fr. Nötscher, *Sabbat*, dz. cyt., col. 189. G. Beer, *Schabbat. Der Mischnatractat*, dz. cyt., s. 15.

²² *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Poznań-Warszawa 1984, s. 106.

²³ *Der Sonntag*. Geschichte, dz. cyt., s. 152—153.

Również po r. 321 nie rozumiano niedzieli jako dnia bezczynności. Stanowisko Ojców Kościoła, które streszcza się niejako w wykładni św. Augustyna, jest jednoznaczne: niedzielę świętuje się przez sprawowanie Eucharystii, a nie przez bezczynność. Święty Augustyn twierdzi, że trzecie przykazanie Dekalogu jest jedynym, którego nie należy rozumieć dosłownie, a zatem także wypełniać w taki sposób, w jaki czynili to Żydzi²⁴. Także jednoznaczną wymowę posiada reguła dana mniszkom w Betlejem przez św. Hieronima. aby w niedzielę, po odwiedzeniu kościoła, wytrwale pracowały nad wytwarzaniem odzieży dla siebie i bliźnich²⁵. Również św. Benedykt poleca pracę w niedzielę tym mnichom, którzy mają trudności w kontemplacji i skupieniu się podczas czytania duchownego²⁶.

Można by zatem powiedzieć, idąc za H. Dumaine, że do V w. włącznie nie istniało szczególne przykazanie kościelne zobowiązujące do powstrzymania się od pracy w niedzielę. Podobnie należy rozumieć prawa cesarskie dotyczące świętowania niedzieli. Eliminowały one jedynie te zajęcia, które zdecydowanie utrudniały kontakt człowieka z Bogiem, jak np. procesy sądowe, handel, igrzyska itp.²⁷. Rozumienie odpoczynku niedzielnego za wzór szabatniego, i to z okresu kazuistyki, nastąpiło w krajach zachodnich w VI i VII w.²⁸.

Reasumując należałoby powiedzieć, że tak długo jak wiara w Chrystusa zmartwychwstałego i Jego obecność w niedzielnym zgromadzeniu eucharystycznym była decydującym elementem życia wspólnoty, oparcie się o prawo mojżeszowe, dla uzasadnienia odpoczynku niedzielnego, nie było potrzebne, a nawet jako powrót do niewoli Starego Testamentu, było wprost przez Kościół odrzucane. Wejście zaś przykazania i towarzyszącej mu sankcji są wyrazem niekorzystnej zmiany w wierze i mentalności chrześcijan. Niedziela bowiem oraz dar chrześcijaństwa przestały być rozumiane jako niosąca wolność łaska zmartwychwstałego Pana.

Aby niedziela także odnośnie do cielesnego odpoczynku była świętowana po chrześcijańsku, winna otrzymać na nowo w świadomości wiernych znaczenie misterium dnia Pańskiego, to znaczy winna być dniem gromadzenia się Kościoła wokół zmartwychwstałego Zbawcy. Ten problem bardziej pod kątem poszukiwań niż rozwiązań, pytań niż odpowiedzi, zostanie podjęty w trzeciej części opracowania.

²⁴ Szerzej zob. J. P i n s k, *Das Dritte Gebot*, dz. cyt., s. 296—299.

²⁵ H. D u m a i n e, *Dimanche*, DACL 4 col. 951.

²⁶ J. P i n s k, *Das Dritte Gebot*, dz. cyt., s. 302.

²⁷ H. D u m a i n e, *Dimanche*, dz. cyt., col. 948.

²⁸ Tamże, col. 942.

3. WNIOSKI I ZADANIA

Ukazane wyżej aspekty świętowania niedzieli w Kościele pierwotnym wołają o przywrócenie temu dniowi właściwego miejsca w życiu współczesnych chrześcijan. Niedziela jest bowiem nie tylko dniem wolnym od pracy i czasem regeneracji sił fizycznych, lecz jest przede wszystkim świętem, tzn. darem czasu i świętości, przez który Bóg przywraca człowiekowi wolność. Przyjęcie tego daru sprawia, że człowiek w Bogu odzyskuje wolność²⁹. Przed nauczającymi staje więc problem zaznaczenia specjalnego charakteru niedzieli i jej roli w życiu człowieka wierzącego. Niedziela jest usytuowana pomiędzy ziemskim życiem człowieka i jego wiecznością. Jest ona sprawdzianem wiary w Chrystusa i Chrystusowi. Nie chodzi więc jedynie o formalne jej zachowanie. Ten dzień wprowadza w wieczność i jest jej zapowiedzią. Nielen zauważa, że upomnienie zawarte w *Didache*, aby do niedzielnej Eucharystii przystępował święty chrześcijanin, a kto nim nie jest, winien czynić pokutę, a także modlitewne wołanie „Marana tha”, są pouczającym świadectwem świętowania niedzieli w Kościele pierwotnym. Zwłaszcza to ostatnie wołanie jest znakiem wiary w obecność Pana w zgromadzeniu i zapowiedzią Jego przyjścia w chwale³⁰.

Jeżeli niedzielną liturgię rozumie się jako dar wspólnoty z Bogiem i łaskę udziału w Jego życiu, wówczas jest ona także czytelną zapowiedzią liturgii niebieskiej, czyli wiecznego i nierozzerwalnego bycia w Bogu (por. KL 8).

Przed przewodniczącym niedzielnemu zgromadzeniu eucharystycznemu pojawiają się pytania: czy pełnione posługi, wypowiedane słowa, śpiewane pieśni, sprawowane obrzędy utwierdzają uczestników liturgii w wierze i zawierzeniu? Czy stwarzają wystarczająco jasny kontekst wiary? Czy dodają siły i chrześcijańskiej odwagi do dawania świadectwa i znoszenia trudów życia? Czy niedzielna Eucharystia jest wystarczająco świąteczna? Czy jest dość czasu na celebrację, czy też jest ona naznaczona niepokojem i pośpiechem?³¹ Niedziela jest fundamentem chrześcijańskiego świętowania winna więc być w świadomości wiernych dniem odkrywanych i pogłębianym.

Także pojęcia i znaczenie niedzielnego odpoczynku wymaga pastoralnej refleksji i konkretnych, aktualnych moralno-prawnych nawiązań. Byłyby one pomocą w kształtowaniu chrześcijańskiej świadomości wiernych i praktykowaniu niedzieli.

Praca jest nierozzerwalnie związana z człowieczeństwem i jest wyrazem woli Boga wobec człowieka. Bóg nie chce jednak, jak pisze

²⁹ Por. R. Guardini, *Der Sonntag*. Gestern, dz. cyt., s. 34.

³⁰ *Das Zeichen*, dz. cyt., s. 75—76. Szerzej zob. J. E. Mayer, *Der Sonntag als Gleichnis der Ewigkeit*, w: *Der christliche Sonntag*, dz. cyt., s. 151—157. W. Rordorf, *Der Sonntag*. Geschichte, dz. cyt., s. 294—296.

³¹ Zob. P. Boekholt, *Eucharistie*, dz. cyt., s. 114.

Fr. X. Pettirsch, aby praca zabijała człowieka. Między trzecim i piątym przykazaniem Dekalogu istnieje ścisły związek³². Przykazanie o niedzielnym odpoczynku jest prawem wydanym przez Ojca, który troszczy się o wszystko, co związane jest z dobrem Jego dzieci. Jak inne dni tygodnia męczą i wyczerpują, tak niedziela winna dawać sił do podjęcia pracy zawodowej, pełnienia powołania i trwania w Bogu. Dzień ten stwarza szansę wyjścia z codzienności i jej trosk, by wejść w Boży świat do życia, w którym człowiek został stworzony³³.

Niewątpliwą korzyścią dla religijnego życia wiernych byłoby podjęcie w nauczaniu (katecheza, przepowiadanie) tematu niedzielnego odpoczynku. Wydaje się, że należałoby przedstawić najpierw tę warstwę przykazania, która pochodzi od Boga i zawarta jest w prawie naturalnym, a więc, że w społeczności wierzących winien być regularnie świętowany dzień przeznaczony jedynie Bogu. Następnie należałoby wskazać pozytywny nakaz zawarty (w tymże przykazaniu i pochodzący z pism i tradycji Nowego Przymierza a mianowicie, że niedziela, dzień zmartwychwstania Pana, jest fundamentem chrześcijańskiego świętowania. Wreszcie trzeba by powiedzieć, co ustala Kościół dla współczesnych wiernych odnośnie do rozumienia świętowania, charakteru święta, form kultycznych obchodu itp.³⁴. Szabatem jako argumentem świętowania niedzieli lub odpoczynku niedzielnego nie można w żadnym wypadku posługiwać się. Można jedynie czerpać analogie ze świętowania szabatu dla bliższego naświetlenia problemu niedzieli lub wytłumaczenia pewnych przejawów jej obchodu.

Świętowanie niedzieli przez odpoczynek powinno być przede wszystkim uzasadnione od strony transcendentalno-religijnej, nie zaś ekonomiczno-społecznej, wychowawczej, medyczo-higienicznej, czy estetycznej. Niedziela bowiem w swej najgłębszej treści jest świętem stworzenia, zmartwychwstania Chrystusa i zmartwychwstania w Chrystusie przez chrzest, świętem Ducha Świętego uświęcającego świątynię Bożą, którą jest człowiek, rękojmią czekającego nań nieba. Świętowanie niedzieli jest wyrazem posłuszeństwa wobec Boga, znakiem woli ofiary, chrześcijańskiej wolności i godności, pragnieniem połączenia każdej pracy ze zbawczą ofiarą Chrystusa. Świętowanie niedzieli jest, zgodnie ze słowami Chrystusa, szukaniem najpierw kró-

³² *Theologie und Kasuistik der Sonntagsruhe*, w: *Der christliche Sonntag*, dz. cyt., s. 68. Zob. także tegoż autora *Sonntagsheiligung*, LThK 9 col. 883—884.

³³ Myśli te zdaniem Pettirscha należałoby rozwinąć przed podjęciem następujących tematów: relacja między niedzielą i zmartwychwstaniem Chrystusa; wolność i godność osoby ludzkiej z chrześcijańskiego punktu widzenia; dzieło zbawcze Chrystusa a uświęcenie i usprawiedliwienie człowieka. Zob. *Theologie und Kasuistik*, dz. cyt., s. 68.

³⁴ Tamże.

lestwa Bożego i jego sprawiedliwości, co z kolei stanowi podstawę do otrzymania wszystkich innych darów potrzebnych człowiekowi (por. Mt 6, 33)⁸⁵.

W świętowaniu niedzieli nie chodzi o odpoczynek dla odpoczynku. Chodzi natomiast o atmosferę, która wiodłaby człowieka do godnego i owocnego korzystania z dnia, który uczynił Pan (Ps 118, 24); o udział w zbawczych dziełach Chrystusa uobecnianych w Jego Kościele i przez Kościół; o udział w jedności świętych, czyli wezwanych do wiary (Rz 1, 7)⁸⁶. Odpoczynek niedzielny ma także na celu naturalną wspólnotę, w której żyje człowiek, a więc rodzinę, czy grono przyjaciół⁸⁷.

Współczesnemu chrześcijaninowi potrzebna jest świadomość niezbywalnego obowiązku uczestniczenia w niedzielnej wspólnocie zgromadzonej wokół ołtarza Chrystusa i sprawującej ofiarę zbawienia⁸⁸.

W końcu należy dodać, że na atmosferę niedzieli składa się wiele sprzężonych ze sobą elementów. Jak powszechnie wiadomo, interesy instytucji cywilnych i państwowych często nie idą w parze z prawami i interesami społeczności wierzących lub są im wprost przeciwstawne. Dla ich rozwiązywania potrzebna jest nie tylko znajomość rzeczywistości, w której się żyje, lecz także teologiczne pogłębienie problemu niedzielnego odpoczynku.

Płock

KS. ANDRZEJ ROJEWSKI

⁸⁵ J. Pinski, *Das Dritte Gebot*, dz. cyt., s. 312—314.

⁸⁶ Z problemem odpoczynku niedzielnego wiąże się szereg pytań, na które należałoby odpowiedzieć. Tak jak podjęty został w nauczaniu Kościoła problem pracy, tak wydaje się, że niedostatecznie zajęto się problemem odpoczynku. Można więc pytać, czy istnieje chrześcijańska koncepcja spędzania czasu wolnego od pracy w niedzielę? Co rozumie się przez odpoczynek? Odpoczynek jest Bożym przykazaniem podobnie jak prawo własności. Czy więc przykazanie o odpoczynku jest w społeczności chrześcijańskiej poważnie traktowane? Odpowiedzi na te i inne pytania należałoby udzielić w katechezie i w przepowiadaniu.

⁸⁷ Powstaje także pytanie, czy istnieje koncepcja spędzania czasu w rodzinie, w niedzielny dzień wolny od pracy? Dzisiaj jest to nierzadko jeden z istotnych problemów rodziny.

⁸⁸ Na zagadnienie to rzutuje także kryzys wielkich wspólnot, m. in. wspólnot kościelnych. Zob. na ten temat L. Mougeot, *Recherches actuelles*, dz. cyt., s. 62—63. Problem relacji między niedzielą i wspólnotą wiernych zob. I. Tokarczuk, *Niedziela tworzy Kościół w: II Krajowy Kongres Eucharystyczny*. Zeszyt II. Warszawa 1986, s. 29—43; St. Człapa, *Dzień Pański i dzień Kościoła*, „Collectanea Theologica” 48 : 1978 z. 2, s. 97—100. St. Czerwik, *Teologia Dnia Pańskiego*, „Miesięcznik Pastorski Płocki” 70 : 1985, nr 4, s. 117—132. J. Gelineau, *Église — Assemblée — dimanche. Réflexions et perspectives pastorales*. „La Maison Dieu” 124 : 1975, s. 85—109.

Ks. Jerzy Stefański

MODLITWY EUCHARYSTYCZNE Z UDZIAŁEM DZIECI – NOWA SZANSA PASTORALNA

Nowy Mszał polski (1986) wśród wielu nowości tekstowych¹ zawiera także trzy Modlitwy Eucharystyczne (= ME) z udziałem dzieci. Warto tu zaraz na wstępie przypomnieć, że polski Mszał jest aktualnie jedynym w Europie, który oficjalnie, za zgodą Kongregacji dla Spraw Kultu Bożego, włączył do swego korpusu także ME stosowane we Mszy św. z udziałem dzieci.

Nasze opracowanie zamierza zająć się przede wszystkim pracami redakcyjnymi związanymi z powstaniem trzech ME przeznaczonych dla Mszy św. z udziałem dzieci. Uzupełnieniem powyższych rozważań będzie skrótna prezentacja zasadniczych treści teologicznych zawartych w trzech ME. Refleksje natury pastoralnej zakończą nasze opracowanie.

1. REDAKCJA ME STOSOWANYCH WE MSZACH ŚW. Z UDZIAŁEM DZIECI

Podczas przygotowywania *Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci*, w okresie od września 1971 do września 1973, napłynęły do Kongregacji dla Spraw Kultu Bożego liczne prośby, zarówno indywidualnych biskupów², jak też niektórych Konferencji Episkopatów, m. in. z RFN³, Holandii⁴, Malazji⁵, Australii⁶, Francji⁷, Belgii⁸, Australii (powtórnie!)⁹, USA¹⁰, domagających się specjalnych tekstów ME przeznaczonych dla Mszy św. z udziałem dzieci. Kongregacja na prośby te odpowiadała z rezerwą, odsyłając rozwiązanie problemu do przyszłości¹¹. Ta sama jednakże Kongregacja zezwoliła trzem Episkopatom na używanie specjalnych ME dla dzieci. Chodzi tu o ME

¹ Szczegółowe omówienie nowej edycji Mszału polskiego, zob. J. Stefański, *Mszał polski Pawła VI — nowa szansa duszpasterska*, WAG 34 (1986) 294—301 oraz: tenże, *Die polnische Ausgabe des römischen Messbuches*, LJB 37 (1987) 59—62.

² Np. biskupa z Baton-Rouge (USA) — Prot. n. 1721/71 1971. 09. 29; bpa z Versailles (Francja), — Prot. n. 1777/71, 1971.10.7.

³ 1972.04.26, Prot. n. 620/72.

⁴ 1972.11.14, Prot. n. 1555/72.

⁵ 1973.01.26, Prot. n. 415/73.

⁶ 1973.03.26, Prot. n. 561/73.

⁷ 1973.04.04, Prot. n. 631/73.

⁸ 1973.04.07, Prot. n. 631/73.

⁹ 1973.07.19, Prot. n. 1079/73.

¹⁰ 1973.09.24, Prot. n. 1430/73.

¹¹ Zob. Sacra Congregatio pro Cultu Divino (= SCCD), *Appunto sulle Preghiere eucaristiche per le Messe dei bambini*, Prot. n. 688/73, 1973.10.15.

stosowane we Mszy św. z udziałem głuchoniemych dzieci w RFN (1970.06.26), o ME z okazji pierwszej Komunii św. dla dzieci z Filipin¹² oraz z okazji Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego w Melbourne w roku 1973¹³. Zezwolenia te miały jednak charakter eksperymentalny. Ponadto, na prośbę Episkopatu Szwajcarii zezwolono na używanie we mszach z udziałem dzieci skróconych wersji I i IV ME z Mszału Rzymskiego Pawła VI¹⁴. Poza powyżej wymienionymi ME, stosowane były w różnych krajach także inne ME przeznaczone dla dzieci. Nie miały one aprobaty Stolicy Apostolskiej, jakkolwiek niektóre z nich wydane były autorytetem danego Episkopatu „ad experimentum”, np. Episkopatu Belgii, Holandii, Hiszpanii¹⁵.

Problem specjalnych ME dla dzieci w przekonaniu Kongregacji dla spraw Kultu Bożego (= Kongregacja) domagał się rychłego rozwiązania. Był on organicznie powiązany z całością zagadnień związanych z właściwym udziałem dzieci we Mszy św. 15 marca 1971 Kongregacja rozesłała listowną prośbę do 109 przewodniczących Krajowych Komisji liturgicznych z petycją, aby w ciągu miesiąca (do 15 kwietnia) nadesłano wota, opinie, projekty, postulaty na temat Eucharystii z udziałem dzieci. Wyjątkowo krótki okres czasu przeznaczony na odpowiedź spowodował, iż zaledwie 54 kraje przysłały swe opracowania. Wśród tych odpowiedzi część materiału dotyczyły postulatów i propozycji związanych z ewentualnymi ME dla dzieci¹⁶. W sposób bardziej metodyczny powrócono do problematyki ME dla dzieci dopiero pod koniec 1973 roku. Kongregacja była bowiem w roku 1971 i 1972 przeciążona innymi problemami (np. redakcją nowych obrzędów sakramentu chorych, sakramentu pokuty itd.). Ponadto należało wcześniej ustalić generalne ramy i wskazania dotyczące udziału dzieci we Mszy św. Początek oficjalnych prac grupy roboczej, tzw. *Coetus a studiis specialis* na temat *Dyrektorium o Mszach z udziałem dzieci* związany jest z pierwszym posiedzeniem tejże Komisji w dniu 21 czerwca 1972 roku w Rzymie. Wśród wielu omawianych kwestii wyłoniła się paląca potrzeba odpowiednich ME dla dzieci. Jednakże problem ten z konieczności, z uwagi na niepokojącą ówczesną sytuację w niektórych Kościołach lokalnych (używanie nieaprobowanych tekstów ME w liturgii, jakkolwiek niekiedy za zgodą Episkopatu danego kraju,

¹² Prot. n. 672/71, 1971.03.16.

¹³ Prot. n. 1477/72, 1972.11.01.

¹⁴ Prot. n. 1849/71, 1971.11.09.

¹⁵ Pełną dokumentację wraz z tekstami niektórych nieautoryzowanych ME dla dzieci podaje: SCCD, *Preces Eucharisticae pro Missis cum pueris*, 1973.10.25, pp. 54.

¹⁶ Uszeregowany i uporządkowany tematycznie zbiór powyższych propozycji ME dla dzieci zawarty został w osobnym zestawie obejmującym 87 stron. W późniejszym etapie właściwych prac nad redakcją ME dla dzieci przybrał on formę roboczego zestawu 38 tekstów ME, będących podstawą do dalszych studiów: zob. SCCD, *Preces Eucharisticae pro Missis cum pueris*, 1973.10.25, pp. 54.

np. w Holandii)¹⁷, oraz ze względu na fakt, że inna Komisja robocza Kongregacji pod przewodnictwem E. Lengelinga zajmowała się opracowaniem odpowiedniej instrukcji związanej z ogólną problematyką Modlitw eucharystycznych, odłożono na termin późniejszy. Instrukcja ta, ujęta w formie listu okólnego, skierowana na ręce przewodniczących Episkopatów, wydana 27 kwietnia 1973, jakkolwiek zabraniała Episkopatom aprobowania nowych ME, nie zamykała jednakże zupełnie możliwości powstawania nowych ME w przyszłości¹⁸.

W połowie roku 1973 był już gotowy schemat przyszłego *Dyrektorium o Mszach z udziałem dzieci*¹⁹. Odnośnie do ME Kongregacja stwierdza, że prawie już wszystkie Konferencje Episkopatów postulują potrzebę stosowania odpowiedniej ME dla dzieci. Istniejące dotychczas 4 ME są przeznaczone dla dorosłych i operują językiem zrozumiałym przez dorosłych. Stąd propozycja Kongregacji (przekazana później ustnie Ojcu św. Pawłowi VI w dniu 13 września 1973 przez Sekretarza Kongregacji, abp. A. Bugnini)²⁰, aby albo rozszerzyć na cały świat jedną z istniejących już ME dla dzieci i oficjalnie aprobowaną przez Kongregację (np. ME stosowaną „ad experimentum” w Australii lub na Filipinach), lub też przygotować zupełnie nowy tekst ME²¹. Papież początkowo zwlekał z decyzją na przedstawione propozycje. W miesiąc później Kongregacja przesłała Papieżowi tym razem pisemną prośbę w tej kwestii, proponując opracowanie jednej lub dwóch ME „pro pueris” przeznaczonych dla całego świata²². Dokument wyliczał szereg Konferencji Episkopatów, jak też poszczególnych biskupów, którzy prosili o specjalne teksty ME dla dzieci. Kongregacja argumentowała ponadto, że wobec istniejących w użyciu w niektórych krajach nieaprobowanych ME „pro pueris”, operujących infantylnym językiem, obniżającym godność Modlitwy Eucharystycznej, właściwym rozwiązaniem byłoby oficjalne teksty ME przeznaczonych dla dzieci. Dotychczasowe prawodawstwo w zakresie tworzenia nowych tekstów ME, jakkolwiek ma charakter ograniczający,

¹⁷ Zob. A. Bugnini, *La riforma liturgica (1948—1975)*, Roma 1983, 457—478.

¹⁸ Zob. SCCD, *Litterae circulares ad Conferentiarum episcopaliū praesides de precibus eucharisticis*, „Notitiae” 9 (1973) 193—201. Ważny tu jest zwłaszcza art. 6: quattuor nunc manent Preces eucharisticae peculiaribus in adiunctis.

¹⁹ Zob. SCCD, Schemata n. 421, *Directorium de Missa cum pueris* — 6, 1973.05.02, pp. 18; oraz Schemata 421 Addendum, *Presentazione del „Directorium de Missa cum pueris”*, 1973.05.03, pp. 5.

²⁰ Zob. R. Kaczyński, *Direktorium und Hochgebetstexte für Messfeiern mit Kindern*. Ein Arbeitsbericht, LJ 29 (1979) 165. Autor artykułu, aktualnie konsultor Kongregacji, pełnił wówczas funkcję sekretarza Komisji odpowiedzialnej za redakcję *Dyrektorium*.

²¹ Zob. Schemata n. 421 Addendum, pag. 5.

²² Przedstawiony Papieżowi dokument nosi nazwę *Appunto sulle Preghiere Eucaristiche per le messe dei bambini*, Prot. n. 688/73, 1973.10.15. pp. 3.

nie wyklucza jednak zupełnie powstawania nowych ME²³. Odpowiedź Papieża znana była już tydzień później. 23 października 1973, Sekretarz Stanu zakomunikował Kongregacji, że Papież zlecił jej przygotowanie 2 lub 3 ME *pro pueris*, przeznaczonych dla całego Kościoła²⁴. Natychmiast powołano specjalną Komisję roboczą dla opracowania nowych ME dla dzieci. Aby podtrzymać kontynuację prac w zakresie liturgii z udziałem dzieci, na przewodniczącego Komisji wyznaczono prof. B. Fischera, a na sekretarza — ówczesnego pracownika Kongregacji R. Kaczynskiego. Obydwaj piastowali te same funkcje przy opracowywaniu *Dyrektorium dla Mszy z udziałem dzieci*, które w tym właśnie czasie zostało redakcyjnie sfinalizowane. Członkami Komisji byli ponadto: G. Agustoni, Ph. Béguerie, P. Coughlan, A. Haquin, G. Pasqualetti, V. Pedrosa, H. Rennings, D. Rimaud oraz później powołany J. Gelineau. Pierwsze robocze posiedzenie wyznaczono na 13—15 listopada 1973²⁵. Wcześniej członkowie Komisji otrzymali zestaw 38 tekstów ME dla dzieci, z których jedynie 4 teksty miały aprobatę Kongregacji²⁶. Teksty te, pochodzące ze środowiska języka angielskiego, francuskiego, hiszpańskiego, niemieckiego, włoskiego oraz holenderskiego, przesłano natychmiast członkom Komisji, celem wcześniejszego ich przestudiowania. Powyższy zbiór zawierał m. in. trzy ME w języku francuskim, opracowane przez Commission internationale francophone pour les traductions (C.I.F.T.), a pochodzące kolejno z Kanady, Francji i Belgii. Episkopat francuski oraz Konferencje episkopatów obszaru języka francuskiego domagały się w tym czasie (listopad 1973 r.) od Kongregacji zezwolenia na powszechne używanie trzech powyższych tekstów ME dla dzieci²⁷. Postulat ten powtórzyli francuscy członkowie Komisji na pierwszym jej posiedzeniu w dniach 13—15 listopada 1974. Proponowali oni bowiem przejęcie i rozszerzenie na cały świat trzech francuskich kompozycji ME. Komisja zdecydowała jednak inaczej. Postanowiono opracować trzy nowe ME dla dzieci. Roboczym wzorem dla I ME byłby opracowany francuski tekst ME pochodzący z Kanady, uzupełniony o treści ME z Holandii zaleconej „ad experimentum” przez tamtejszy Episkopat. Odpowiedzialność za prace redakcyjne nad tą ME przejęli B. Fischer, J. Gelineau oraz A. Haquin. Jako drugi schemat do prze-

²³ Por. przypis 18: chodzi tu o art. 6 „in peculiaribus adiunctis”.

²⁴ Z listu Sekretariatu Stanu (Prot. 245165): „Conciderato poi l'appunto relativo alla richiesta di Preci Eucaristiche per fanciulli ed esaminate le osservazioni e proposte fatte al riguardo da codesto Sacro Dicastero, il Sommo Pontifice ha stabilito che codesta Congregazione prepari due o tre formulari per tutta la Chiesa, i quali, però, prima di essere divulgati, dovranno essere debitamente esaminati, discussi e sottoposti alla Sua approvazione”.

²⁵ Dość szczegółową chronologię prac omawianej Komisji podaje R. Kaczynski, *Direktorium* 168—175.

²⁶ Zob. przypisy 12, 13 i 14.

²⁷ Zob. *Documentation catholique* 55 (1973) 1040.

pracowania przyjęto tekst ME pochodzący z Francji. Odpowiedzialnym za prace redakcyjne był D. Rimaud. Trzecim tekstem przeznaczonym jako podstawa do dalszych dyskusji był projekt ME powstały w środowisku katechetów niemieckich oraz Instytutu Liturgicznego w Trewirze (wobec Komisji dla spraw dziecięcej i młodzieżowej liturgii RFN) z końca października 1973. Odpowiedzialnym za dalszą redakcję był H. Rennings. Równocześnie ustalono główne kryteria postępowania przy redakcji ME dla dzieci²⁸:

a) — opracowanie ME dla dzieci jest koniecznością pastoralną. Język narodowy w liturgii podkreśla i uwypukla braki właściwego uczestniczenia dzieci we Mszy św. operującej tekstami eucharystycznymi przeznaczonymi dla dorosłych;

b) — nowe teksty ME powinny przemawiać językiem odpowiadającym doświadczeniom religijnym dzieci, ułatwiać ich uczestnictwo we Mszy św. i stopniowo wprowadzać w uczestniczenie we Mszy św. dla dorosłych;

c) — aby uniknąć monotonii i powtarzania stale tych samych tekstów, należy opracować trzy ME, pochodzące z różnych środowisk pastoralnych;

d) — przystosowując ME do poziomu inteligencji dziecięcej, zachować należy integralną godność Modlitwy Eucharystycznej. Stąd niedopuszczalna byłaby pokusa infantylizowania zarówno treści, jak też języka;

e) — zachować należy strukturę dotychczasowych ME. Dotyczy to przede wszystkim słów Ustanowienia, dialogu prefacyjnego, „Sanctus”, doksologii końcowej. ME dla dzieci powinna zawierać wszystkie podstawowe elementy Modlitwy Eucharystycznej, wymienione w 55 art. *Ogólnego wprowadzenia do Mszału Rzymskiego Pawła VI* (IGMR, 55). Stąd nowe teksty ME nie powinny zbyt mocno odbiegać w swej treści od dotychczas stosowanych czterech ME Mszału Rzymskiego;

f) — pomimo postulatów prostoty języka w ME dla dzieci, kryterium to nie może osłabiać treści przekazu teologicznego poszczególnych części ME. Także Msza św. z udziałem dzieci jest celebracją Mysterium, którego głębi i rzeczywistości do końca nie zrozumiemy;

g) — zachowując prezydialny charakter ME, aby ożywić uczestniczenie dzieci, należy w każdej z trzech ME wprowadzić liczne akلامacje. Dzieci z różnych stron świata chętnie biorą udział w takich dialogowanych formach;

h) — jedynie ze względów formalnych teksty ME dla dzieci ukazać się w języku łacińskim, który zresztą w sposób niedoskonały oddaje

²⁸ W obszernej formie zostały one opisane w: SCCD, *Preghiere eucaristiche per le Messe con i fanciuli*. Preghiere eucaristiche per l'Anno Santo, Schemata n. 435, 1974.05.15, pp. 39. Interesujące nas kwestie zawarte są w części zatytułowanej: *Presentazione delle Preghiere eucaristiche per le Messe con i fanciuli*, pp. 2—4.

oryginalny sens zawarty w języku współczesnym. Nigdy zresztą nie istniała łacina przeznaczona dla użytku w czasie liturgii sprawowanej z dziećmi. Stąd do ostatecznego tekstu ME *pro pueris* dołączone będą, w formie „Dodatku” teksty ME w głównych językach świata. Ułatwi to poszczególnym Episkopatom zorientowanie się w sposobie przekładów niektórych trudniejszych formuł teologicznych;

i) — oryginał łaciński ME *pro pueris* nie jest przeznaczony do wiernego przekładu na język ojczysty. Powinien on raczej stanowić bazę treściową dla odpowiedniej swobodnej formy przekładu na dany język narodowy, zgodnie z kulturą i tradycją kościoła lokalnego. Dotyczy to zwłaszcza kultur spoza obszaru świata zachodniego. Po raz pierwszy bowiem w dziejach Kościoła katolickiego, teksty łacińskie liturgii nie są przeznaczone do bezpośredniego zastosowania w celebracji liturgicznej.

W tym duchu przepracowane 3 ME *pro pueris* rozesłano już 7 grudnia 1973 do 49 biegłych z całego świata²⁹. Propozycje ME zredagowano w języku francuskim i w niemieckim oraz dołączono tłumaczenia w głównych językach świata zachodniego.

W dniach od 16 do 18 stycznia 1974 odbyło się drugie posiedzenie Komisji, które zajęło się głównie oceną nadesłanych propozycji ze strony biegłych (na czas odpowiedź przysłało 34 biegłych). W posiedzeniach wzięło ponadto udział 2 teologów przysłanych przez Kongregację Doktryny Wiary: B. Duroux OP oraz M. Zalba³⁰. Po kolejnych poprawkach tekst trzech ME *pro pueris* wraz z dwoma ME na Rok Święty³¹, przesłano *pro competentia rei* w dniu 7 marca 1974 na adres Kongregacji Doktryny Wiary celem sprawdzenia poprawności doktrynalnej. Odpowiedź tejże Kongregacji nadesłana 10 maja 1974³² zaskoczyła Kongregację dla Spraw Kultu Bożego. List argumentował bowiem, że wobec faktu używania nieautoryzowanych ME *pro pueris* w niektórych środowiskach, roztropniej byłoby ogłosić jedynie jedną ME *pro pueris*. Nie powinna ona znaleźć się w Mszałe Rzymskim. Poza tym Kongregacja Doktryny Wiary była zdania, że zainteresowanie nowymi ME jest jedynie przejściowe. Przekład natomiast ME na języki narodowe powinien być wierny i autentyczny.

²⁹ Zob. SCCD, *Preces eucharisticae pro pueris et de reconciliatione*. Schemata n. 428, 1973.12.07, pp. 6. Ponieważ równocześnie inny zespół, powołany przez Kongregację pracował nad redakcją ME przeznaczonych na Rok Jubileuszowy 1975, dołączono do zaopiniowania także 2 ME o charakterze pokutnym.

³⁰ Zob. Kaczyński, *Direktorium* 170.

³¹ Celowo pomijamy problemy redakcyjne związane z ME przeznaczonymi na Rok Jubileuszowy 1975, jakkolwiek prace nad tymi ostatnimi przebiegały równolegle do ME *pro pueris*.

³² Prot. n. 213/74.

Kongregacja dla Spraw Kultu Bożego odpowiedziała natomiast następującymi argumentami³³:

— Kongregacja Doktryny Wiary, zgodnie ze swymi kompetencjami, nie zgłasza żadnych zastrzeżeń natury doktrynalnej.

— Większa ilość nowych ME dla dzieci jest wykonaniem wcześniejszej propozycji Pawła VI. Poza tym, różnorodność akcentów teologicznych w trzech ME dla dzieci, ułatwia przyjęcie tych tekstów w różnych kościołach lokalnych.

— Swobodne tłumaczenie ME na języki narodowe nie jest jedynie propozycją K.K.B. Wcześniej bowiem, Paweł VI listem Sekretariatowi Stanu (Prot. n. 256930) z dnia 28 kwietnia 1974, zezwolił Episkopatowi Indonezji, wobec zgłaszanych znacznych trudności językowych, na swobodny przekład czterech ME Mszału Rzymskiego w duchu języka używanego w danym regionie.

— Ograniczenie ilości ME dla dzieci do jednego jedynie tekstu stworzyłoby poważne problemy kryterium wyboru jednej z opracowanych już ME *pro pueris*. Należy wziąć bowiem pod uwagę proveniencję tekstów. Nie można obrazić jednej czy drugiej grupy językowej (francuskiej lub niemieckiej), mającej za sobą już aprobatę odpowiedniej Konferencji Episkopatu.

— Zarzut, że nowe ME mogą stworzyć wrażenie pewnego chaosu doktrynalnego („confusione dottrinale esistente in materia liturgica”), nie przekonuje wobec faktu, że Paweł VI zezwolił na stosowanie specjalnej ME w czasie trwania Synodu narodowego w Szwajcarii (zezwolenie z dnia 14 lutego 1974) lub dla Kongresu Eucharystycznego w Australii (zezwolenie z dnia 6 marca 1971). Aktualnie Kongregacja przygotowuje z polecenia Pawła VI ME dla Kongresu Eucharystycznego w Brazylii na rok 1975. Powyższe przykłady nie wychodzą poza generalny zakaz tworzenia przez Konferencje Episkopatów nowych ME, zgodnie z obowiązującym prawodawstwem, które dopuszcza jednak sytuacje o wyjątkowym znaczeniu pastoralnym („peculiaribus in adiunctis”)³⁴.

— Aby opanować niektóre objawy braku dyscypliny na odcinku nieaprobowanych tekstów ME, należy raczej prowadzić pedagogię prewencyjną, a nie restrykcyjną. Nowe ME *pro pueris* przemawiają językiem poprawnym teologicznie i odpowiadają okolicznościom i nadziejom wyrażanym już w licznej korespondencji kierowanej na adres Kongregacji.

Powyższy dokument kończy się prośbą kierowaną do Ojca św. Pawła VI, aby zostały zatwierdzone co najmniej dwie ME dla dzieci i aby mogły być one dołączone do Mszału Rzymskiego — do jego „Do-

³³ SCCD, *Annotazioni alla decisione della S. Congregazione per la Dottrina della Fede sui progetti di nuove Preghiere eucaristiche*, Prot. n. 1544/74, 1974.05.15, pp. 7.

³⁴ Por. przypis 18.

datku" (Appendix). Ponadto Kongregacja raz jeszcze powtórzyła prośbę o zezwolenie na stosowanie wolnego przekładu, dostosowanego do mentalności wiernych i ducha danego języka. Wyjątkiem byłby jedynie obowiązek wiernego przekładu formuły sakramentalnej. W dniu 26 października 1974, kard. J. Villot, Sekretarz Stanu, w liście przesłanym Prefektowi Kongregacji dla Spraw Kultu Bożego, kard. J. Knoxowi, zakomunikował ostateczną decyzję Pawła VI w sprawie ME dla dzieci⁸⁵:

a) — wszystkie teksty ME, przygotowane przez Kongregację (w tym trzy ME *pro pueris* i dwie na Rok Święty) można stosować „ad experimentum” w liturgii w okresie do końca 1977 (pozwolenie na trzy lata). W tym okresie nie powinny one jednak być włączone do Mszału Rzymskiego ani też nie należy ich oficjalnie publikować;

b) teksty nowych ME będą wysłane tym przewodniczącym Konferencji Episkopatu, którzy wyrażą taką prośbę. Odpowiednia Konferencja Episkopatu może jednak wybrać tylko jeden tekst ME *pro pueris* i jeden na Rok Święty;

c) — nie jest wymagany wierny przekład z oryginału łacińskiego. Wystarczy zachować istotny sens treści ME. Natomiast słowa ustanowienia należy wiernie oddać.

d) — należy ustalić kategorie wieku dzieci oraz określić bliżej okoliczności celebracji Mszy św. z udziałem dzieci. ME *pro pueris* przeznaczone są zasadniczo dla dzieci, które podlegają obowiązkowi szkoły podstawowej.

Po naniesieniu jeszcze kilku poprawek do tekstów ME (m. in. uzupełniono III ME *pro pueris* tekstem przedkonsekratoryjnej epiklezy), opublikowano pięć nowych ME w jednym zeszycie, wraz z towarzyszącymi *Praenotanda*. Dokument ten nosi oficjalną datę 1 listopada 1974. Nie był to jednakże koniec krótkiej, choć barwnej historii ME dla dzieci. Pomimo wszystko, możliwość ich używania miała jednak charakter restrykcyjny i ograniczony (możliwość używania jednej z trzech ME i to jedynie na wyraźną prośbę określonego Episkopatu).

Pierwszy wylom w tej dziwnej nieco praktyce, nietypowej zresztą dla Kongregacji (i narzuconej jej ostrożną polityką, prowadzoną przez Kongregację Doktryny Wiary) była petycja francuskiej Konferencji Episkopatu, domagającej się możliwości używania wszystkich trzech ME dla dzieci. Prośbę tę przekazał Kongregacji kard. F. Marty w dniu 16 grudnia 1974. Kongregacja, poprzez kard. J. Villot — Sekretarza Stanu, w dniu 26 stycznia 1975 została poinformowana, że Paweł VI pozytywnie ustosunkował się do tej prośby oraz że również inne Episkopaty, po indywidualnym rozważeniu ich prośby, mogą również liczyć się z życzliwą odpowiedzią w tej materii. Zwyciężyła zatem

⁸⁵ Prot. n. 265946, 1974.10.26. Pomijamy tu wskazania dotyczące ME na Rok Święty.

⁸⁶ Segreteria di Stato, Prot. n. 272908, 1975.01.26.

idea sekretarza Kongregacji, A. Bugniniego, który uważał, że oficjalnie aprobowane i używane ME w jednym kraju, mogą być bez zastrzeżeń stosowane w innym regionie, o ile Episkopat danego Kościoła lokalnego wyrazi w Kongregacji takie życzenie⁸⁷. I rzeczywiście, w następnych latach kolejne Episkopaty wprowadziły w swoich krajach używanie wszystkich trzech ME dla dzieci. Początkowe zezwolenie Papieża Pawła VI na używanie tych ME *ad experimentum* zostało 10 grudnia 1977 roku przedłużone na następne trzy lata⁸⁸. 13 grudnia 1980 Jan Paweł II upoważnił Kongregację do powiadomienia przewodniczących Episkopatów o dalszym przedłużeniu możliwości korzystania z nowych ME na okres nieograniczony, dopóki Stolica Apostolska inaczej nie zadecyduje⁸⁹. Polski Mszał jest jednym z pierwszych w świecie, który włączył za zgodą Kongregacji do korpusu Modlitw Eucharystycznych także trzy ME przeznaczone dla Mszy św. z udziałem dzieci.

2. GŁÓWNE IDEE TREŚCIOWE POSZCZEGÓLNYCH ME DLA DZIECI

A. Pierwsza ME dla dzieci

Język i treść tej ME przeznaczone są dla dzieci, które rozpoczynają dopiero uczestniczyć w Eucharystii, czyli w warunkach polskich — dla dzieci pierwszych klas szkoły podstawowej. Uderza wręcz prostota (lecz nie ubóstwo) języka, przystępny sposób wyrażania podstawowych prawd wiary. Dziecko jest pełne podziwu i wdzięczności za to wszystko, czym Bóg obdarzył człowieka. Stąd podziw dla słońca i gwiazd, światła i świata, stąd wdzięczność za każdą formę życia. Punkt ciężkości całego dziękczynnego hymnu jest jednak wybitnie teologiczny. Dziękujemy bowiem Bogu — Ojcu za dar Syna. Poprzez Chrystusa zechciał Bóg Ojciec być bliżej człowieka. Tę bliskość okazywał Chrystus, gdy uzdrawiał chorych, gdy przebaczał grzechy, gdy stawał się przyjacielem ubogich i nieszczęśliwych oraz gdy w końcu ofiarował swe życie za zbawienie każdego człowieka. Ta litania wyliczonych powodów wdzięczności zmusza poniekąd dziecko do podziękowania poprzez, prawie że spontaniczny okrzyk — aklamację: „Tobie (za to) chwala na wieki!”

Z kolei dziękczynienie to rozszerza się na cały Kościół powszechny. Dzieci również stopniowo muszą być świadome, że także one stanowią cząstkę Kościoła. Gdy dzieci modlą się razem, towarzyszy im modli-

⁸⁷ Kaczyński, *Direktorium* 174.

⁸⁸ SCCD, *Litterae circulares ad praesides conferentiarum episcopaliū de precibus eucharisticis pro pueris et de reconciliatione*, „Notitiae” 13 (1977) 555—556.

⁸⁹ Zob. „Notitiae” 17 (1981) 23, Prot. CD n. 2210/80.

twą Ojca św., biskupa, świętych, NMP, apostołów, męczenników itd. Być może, szczegółowego wyjaśnienia (poprzez katechezę) będzie wymagała epikleza, gdyż nagromadzone tam teologiczne pojęcia („spraw, aby mocą Ducha Św. stały się Ciałem i Krwią Chrystusa”) wymagają dodatkowego komentarza.

Opis Uczty Paschalnej i słowa ustanowienia, wspólne zresztą dla dotychczasowych czterech ME dla dorosłych, poprzez odpowiednie pouczenia powinny przybliżyć dzieciom sens tej wyjątkowej „Pamiętki — Tajemnicy Wiary”. Polski Mszał nie wprowadza nowych, przeznaczonych wyłącznie dla dzieci, anamnetycznych aklamacji po Przeistoczeniu. Redaktorzy chcieli zapewne ułatwić dzieciom możliwość przyszłego aktywnego uczestniczenia w typowych mszach parafialnych sprawowanych dla dorosłych.

Dodatkowych trudności może przysporzyć dzieciom pełne zrozumienie drugiej epiklezy. Jakkolwiek wiadomo, że prawd wiary nie można zrozumieć do końca, jednakże nagromadzenie w jednym zdaniu tak bogatej teologii może nabrać nawet magicznego wydźwięku.

W sumie jednak język przekładu i sposób oddania treści oryginału jest udanym przedsięwzięciem.

B. Druga ME dla dzieci

Różnica między tą ME w polskim Mszale a oryginałem polega na zrezygnowaniu z licznych aklamacji tam zaproponowanych (4 razy przed samym śpiewem „Sanctus” aklamacja: „Gloria tibi, qui nos homines amas”). Wiodącym tematem, który przewija się przez całą drugą ME, jest miłość Boga — Stwórcy względem stworzenia. Miłość ta sprawiła, że człowiek został obdarzony dobrami świata. Miłość do człowieka jest u podstaw obecności Chrystusa na świecie. Chrystus opłacił tę miłość najwyższą ceną — własną śmiercią. Równocześnie jednak poprzez Chrystusa wszyscy ludzie stali się braćmi i siostrami. W tej wzajemnej miłości względem siebie i wobec Boga (idea dziecka Bożego) podtrzymuje nas moc i łaska Ducha Św. W duchu miłości, cały Kościół, zarówno jako wspólnota żywych jak też wspólnota tych, którzy już pomarli, spotka się na Uczcie eucharystycznej w Królestwie Bożym.

Niektóre z powyżej podanych myśli, jak też i pozostałe treści teologiczne drugiej ME wymagają oczywiście uprzedniej rzetelnej katechezy.

C. Trzecia ME dla dzieci

Tekst ten, oparty na schemacie ME pochodzenia niemieckiego, przeznaczony jest raczej dla dzieci starszych. Cechą wyróżniającą tę ME od pozostałych dwóch jest możliwość wprowadzenia wielu tekstów zmiennych, uzależnionych albo od okresu liturgicznego, albo też zasto-

sowanych do określonego tematu (np. tematy stworzenia, pokuty — pojednania). Teksty zmienne występują w trzech miejscach: w prefacji, zaraz po śpiewie „Sanctus” oraz w epiklezie przedkomunijnej. Tematem wiodącym przez całą ME jest radosna wdzięczność wobec Boga za całość dzieła Odkupienia, dokonanego przez życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa.

III. IMPLIKACJE PASTORALNE

1. Kiedy można stosować ME *pro pueris*? Oczywiście w tzw. mszach dziecięcych, szkolnych, sprawowanych zwłaszcza w małych grupach z udziałem jednej tylko klasy. Mogą to być także msze parafialne, o ile większość uczestniczących w nich stanowią dzieci⁴⁰. Trudniejszy problem wyłania się przy dokładnym określeniu granicy wieku dzieci, dla których przeznaczone są nowe ME. „Wprowadzenie” do ME podpowiada, że wybór jednej z trzech ME uzależniony jest każdorazowo sytuacją zgromadzenia. Art. 15 sugeruje, aby pierwszą ME wybierać z racji jej prostoty, drugą ME ze względu na możliwość wzbogaconego i rozszerzonego współuczestnictwa, a trzecią z racji możliwości wprowadzenia zmian uzależnionych od czasu liturgicznego. W praktyce, pierwsza ME jest bardziej odpowiednia dla dzieci młodszych, trzecia — dla starszych. Górną granicę wieku można by przyjąć w Polsce na 13—14 lat.

2. Nowe teksty liturgiczne, choćby najlepsze, nie stanowią o reformie i odnowie liturgicznej. Same księgi liturgiczne są martwe. Ożywia je pełne i świadome uczestnictwo w liturgii. Wewnętrzne uczestnictwo dzieci w liturgii, z pomocniczą funkcją wielu aklamacji, śpiewów, dodatkowych gestów, które jedynie uzewnętrzniają przeżycia religijne, stanowi o powodzeniu nowych, bogatych w treści teologiczne tekstów ME. Aby zatem nowe ME spełniły nadzieje w nich pokładane, aby ułatwiły dzieciom bardziej czynne uczestniczenie we Mszy św., konieczny jest cykl katechez zapoznających dzieci z treściami i z przekazem religijnym nowych ME. Po prostu należy zapoznać dzieci z teologią ME. Samo uczestniczenie dzieci w niedzielnej Mszy św. z zastosowaniem nowych ME bez uprzedniego przygotowania katechetyczno-rytualnego jest „sabotażem liturgicznym”. Następnym etapem byłoby praktyczne zapoznanie dzieci z aklamacjami, sposobem ich wykonania, np. w początkowej fazie mógłby kapłan lub katecheta w odpowiednim miejscu sam zachęcić do wspólnego powtórzenia danej aklamacji; innym rozwiązaniem byłoby śledzenie przez dzieci tekstu ME przy pomocy rzutnika, aby w odpowiednim miejscu wspólnie wygłosić przewidzianą aklamację. Z czasem, z pewnością zostaną jeszcze opracowane odpowiednie śpiewy aklamacji, które

⁴⁰ Dyrektorium 19.

uchronią przed monotonnym sposobem uczestniczenia we Mszy św. Ale to już zadanie właściwego organu Komisji Episkopatu dla spraw liturgicznych⁴¹.

3. Wprowadzenie (art. 22) nie przewiduje osobnych rubryk dla Mszy św. koncelebrowanych sprawowanych z udziałem dzieci. Unika się przez to zasłaniania ołtarza przez dodatkową ilość celebransów. Ponadto, z psychologicznych względów, obraz jedności, zwartości akcji liturgicznej jest bardziej przez dzieci zrozumiały, gdy jeden tylko kapłan jako przewodniczący celebracji prowadzi dialog ze wspólnotą uczestniczących dzieci.

4. Na zakończenie naszych krótkich refleksji pastoralnych warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden element natury homiletycznej. ME dla dzieci zachowują zasadniczą strukturę ME określoną już we *Wprowadzeniu do Mszału Rzymskiego* — art. 55. Prefacja zawiera treści dziękczynne, następuje potem śpiew „Święty, święty”, i poprzez epiklezę, słowa ustanowienia, anamnezę, aklamacje, modlitwy wstawienne, dochodzimy do doksolonii Modlitwy Eucharystycznej. Pomimo tej strukturalnej jedności i podobieństwa wszystkich trzech ME, każda z nich jest „tematyczna”, czyli jedna zasadnicza myśl, idea przewija się poprzez wszystkie elementy ME i zarazem stanowi wewnętrzne spoiwo łączące różne części odpowiedniej ME. Polski Mszał wymienia te trzy główne tematy podające następujące tytuły każdej ME: „Bóg naszym Ojcem”, „Bóg nas miłuje” oraz „Dziękujemy Ci, Boże”. Konieczne byłoby zatem opracowanie cyklu kazań dla dzieci ułatwiających zrozumienie treści i posłannictwa zawartego we wspomnianych trzech tematach Modlitw Eucharystycznych.

UWAGI KOŃCOWE

Pierwsza dotyczy przekładu. Polskie tłumaczenie jest dość wiernym przekładem, dokonany nie tyle z łacińskiego, oficjalnego tekstu, ile raczej z oryginału francuskiego czy niemieckiego. Wydaje się, że nie wykorzystano w pełni możliwości, które przewidział rzymski prawodawca, zezwalając na swobodny przekład, zgodny z kulturą i zwyczajami danego kraju. Ta możliwość jest wyjątkową nowością w historii ME w Kościele Rzymskim. W oparciu o opinie Księży Biskupów i katechetów polskich, którzy uczestniczyli w mszach dla dzieci odprawianych w Australii, w 2 Modlitwie Eucharystycznej opuszczono aklamacje przerywające prefację. W różnych krajach de-

⁴¹ Warto tu może dorzucić jedną sugestię praktycznej natury. Aby ożywić uczestnictwo, zgodnie z art. 31 Dyrektorium, można by od czasu do czasu zamiast śpiewu „Święty, święty...” (na zakończenie prefacji), wykonywać inny przekład popularny, zatwierdzony przez kompetentną władzę (Praenotanda nr 18).

czyje Episkopatów w tej sprawie są różne, zgodnie z nr 24 Wprowadzenia⁴². Można postulować przywrócenie tych aklamacji.

Druga nasza końcowa uwaga jest natury profilaktycznej. Msze św. z udziałem dzieci domagają się również odpowiednio godnej celebracji. Przystosowania przewidziane normami *Dyrektorium* nie mają nic wspólnego z niektórymi nadużyciami rejestrowanymi na Zachodzie. Aby Msza św. była prawdziwie „własnością” dzieci, aby one miały świadomość, iż z nimi i dla nich jest ona celebrowana, nie muszą dzieci, np. w czasie karnawału uczestniczyć w maskach, kostiumach, przebrani za kowbojów, ani też za rzymskich rycerzy — strażników Grobu Pańskiego⁴³. Liturgia nie jest przecież zabawą, lecz aktualizacją Bożego dzieła zbawienia, uczestnictwem w tajemnicy wiary. Jest żywą obecnością i działalnością samego Chrystusa. Przygotowanie zaś liturgii eucharystycznej z udziałem dzieci jest podwójnie trudnym, choć zapewne także błogosławionym zadaniem duszpasterzy. Po raz pierwszy w dziejach Kościoła katolickiego mamy normy i teksty przeznaczone dla liturgii eucharystycznej sprawowanej z udziałem dzieci. Jest to dowód dużego zaufania prawodawcy liturgicznego złożony w ręce tych wszystkich, którzy odpowiadają za edukację religijną dzieci. Jest to duża szansa pastoralna⁴⁴.

Gniezno

KS. JERZY STEFAŃSKI

⁴² Właściwe adaptacje są z pewnością słusznym etapem odnowy liturgicznej. W Modlitwie Eucharystycznej, przeznaczonej dla niektórych prostych plemion w Australii, znajdujemy słowa podziękowania Bogu Ojcu za kangury i jaszczurki, za góry i ogrzewające słońce, za deszcz, który sprawia, że trawa rośnie, itd. Poszczególne podziękowania Bogu — Stwórcy są aż 10 razy przerywane aklamacją: „Ojcze, Ty jesteś dobry”. Kongregacja dla Spraw Kultu Bożego zatwierdziła tę ME 1 listopada 1972: zob. *Die Hochgebete von Melbourne*. Gottesdienstkongregation approbierte zwei bemerkenswerte neue Texte, „Gottesdienst” 7 (1973) 36—37.

⁴³ Podobne i inne przykłady niewłaściwego „przystosowania” podaje ówczesny konsultor Kongregacji — B. Fischer, *Karneval im Gottesdienst?* „Gottesdienst” 7 (1973) 25n.

⁴⁴ Jako uzupełniającą i wartościową literaturę do omówionego tematu polecamy cały monograficzny zeszyt (2—3) RBL z roku 1977 dedykowany *Dyrektorium o Mszach z udziałem dzieci*, zwłaszcza artykuły Z. Wita i R. Michałka.

Ks. Andrzej Rojewski

SPRAWOZDANIE Z XXIII SYMPOZJUM WYKŁADOWCÓW LITURGII KRAKÓW 1987

Czterdziestu siedmiu uczestników sympozjum znalazło gościnę w budynku Częstochowskiego Seminarium Duchownego w Krakowie dla przeprowadzenia teologiczno-pastoralnej refleksji nad problemem niedzieli jako dnia Chrystusa, dnia Kościoła i dnia chrześcijanina.

Otwarcia sympozjum w obecności ks. biskupa Tadeusza Rybaka, przewodniczącego Komisji Episkopatu d/s Liturgii oraz ks. doc. dra hab. Jana Związka rektora Seminarium Częstochowskiego, dokonał ks. doc. dr hab. Bogusław Nadolski, przewodniczący Sekcji Wykładowców Liturgiki. Zebrani modlili się słowami hymnu niedzielnego z oficjum czytań z II Tygodnia: „Witaj dniu chwały i nad inne świętszy”. Modlitwa towarzyszyła także wspomnieniu zmarłego ks. prof. B. Koseckiego wykładowcy liturgiki z Pelpina.

Uczestników sympozjum powitał także Rektor Częstochowskiego Seminarium zaznaczając, że trudne warunki lokalowe Seminarium nie zapewniają uczestnikom wygód zewnętrznych, tym nie mniej mogą oni liczyć na gościnność i serdeczność gospodarzy.

Sesji w tym dniu przewodniczył ks. dr Zenon Mońka — wykładowca liturgiki w Częstochowskim Seminarium. Z pierwszym referatem nt. *Teologiczno-liturgiczne aspekty szabat* wystąpił ks. lic. bib. E. Strycharz T. Chr. z Poznania. Po omówieniu genezy szabat ukazał on istotne cechy tego dnia kluczowego dla religii jahwistycznej, a więc: odpoczynek od pracy, podkreślenie godności człowieka i godności pracy ludzkiej, radość i chwałę jako kontrast z codziennością w jakiej żył Naród Wybrany, uwielbienie Bożej wszechmocy oraz znak przymierza i wieczności w Bogu.

Dyskusja podjęła problem odpoczynku ukazując w nim pierwotną ideę szabat. Zaprzestanie pracy i upodobnienie się do „odpoczywającego” Boga było istotnym momentem uświęcającym dzień Jahwe. Atmosferę tego dnia tworzyły także czynności przygotowawcze, jak np. praca matki, rozdawanie jałmużny, zaproszenie gościa, bądź odwiedzenie chorego po porannej szabatniej modlitwie. Podkreślono również, że mistyka szabat zrodziła się dopiero w średniowieczu. Szabat jako dzień odpoczynku od pracy, dzień dopełnienia stworzenia, wyjście z niewoli egipskiej i dzień przymierza był biblijnym typem niedzieli.

Kolejny referent ks. dr S. Cichy z Katowic rozwinął temat antycypacji niedzieli w sobotę. Ukazał w nim dzieje problemu w ostatnich 20-tu latach oraz wnioski duszpasterskie, które dadzą się ująć następująco:

- konieczność pouczenia wiernych o sensie zezwolenia na mszę niedzielną w sobotę wieczorem oraz zatroszczenia się o właściwe miejsce niedzieli w świadomości chrześcijan;
- Msza św. w sobotni wieczór winna mieć oprawę liturgiczną godną niedzieli;
- wprowadzić (bądź podtrzymać) zwyczaj dzwonienia przed niedzielnymi mszami;
- niedzielą Mszę św. w sobotę poprzedzić I. Nieszporami.

W związku z faktem, że Msza św. w sobotni wieczór jest już świętowaniem niedzieli proponowano korektę tytułu komunikatu, a mianowicie usunięcie z niego słowa „antycypacja”. Wyrażano także opinię, że niedzielny wieczór obciążony jest świadomością pracy czekającej w poniedziałek. Stąd wieczór sobotni może mieć (i powinien) cechy niedzieli i nastrój świętowania. Postulowano podejmowanie problematyki niedzieli w czasopismach diecezjalnych oraz prasie katolickiej.

O godz. 18.00 koncelebrovano Mszę św. ze święta Podwyższenia Krzyża Pańskiego. Przewodniczył i głosił słowo Boże ks. biskup T. Rybak. Ostatnim modlitewnym akcentem popołudnia było wspólne sprawowanie w języku łacińskim Completorium.

Drugi dzień sympozjum rozpoczął się koncelebracją Eucharystii o godz. 7.00 i złączoną z nią Jutrznia. Przewodniczył i dzielił się słowem Bożym ks. biskup T. Rybak. Obrady sesji przedobiedniej rozpoczęły się o godz. 9.00. Na ich wstępie ustalono temat, miejsce i czas kolejnego spotkania. Przyszłoroczne sympozjum, nt. *Kultura celebracji* odbędzie się w Śląskim Seminarium w Katowicach, w dniach: 12—13 września.

Sesji przewodniczył ks. doc. dr hab. St. Czerwik. Program przewidywał w tym dniu trzy referaty i dwa komunikaty. Rozpoczął ks. doc. dr hab. B. Nadolski referatem, nt. *Niedziela sakramentem Paschy*. Ukazując ilościowe i treściowe bogactwo nazw niedzieli zatrzymał się na fakcie, iż sensem i centrum niedzieli jest Eucharystia. Dla tego zaś co jest sensem i centrum nie może być żadnych namiastek. Pierwszy dzień tygodnia związany jest z obecnością Chrystusa zmartwychwstałego wśród Jego uczniów. Chrystus jest początkiem i pełnią nowego stworzenia, dlatego też świętowanie niedzieli przez chrześcijan winno być czytelnym znakiem Paschy, a wówczas stanie się ono żywą katechezą dla współczesnego świata. Świętując niedzielę chrześcijanin winien ukazać, że żyje „post Christum resuscitatum”.

Ostatnie stwierdzenia podjęto w dyskusji. Ukazała ona rozdziew między treścią niedzieli a stanem faktycznym jej świętowania. Dla praktycznych rozwiązań potrzebne są konkretne ustalenia podstawowych problemów takich, jak np. podjęcie świętowania dnia Pańskiego.

Z kolei o. dr Fr. Małaczyński OSB przedstawił aktualny zakres prac Komisji Episkopatu d/s liturgii: trwa druk III-go tomu Liturgii Godzin. Ukazało się II. wydanie *Obrzędów małżeństwa*. W dodatku załączono istotne teksty w 5-ciu nowożytnych językach. Przygotowuje się II. wydanie obrzędów chrztu dzieci i I. wydanie obrzędów chrztu dorosłych. Druk tych ksiąg winien zacząć się jeszcze w tym roku.

Przygotowuje się wydanie zbioru formularzy mszalnych o Najśw. Maryi Pannie. Wg relacji ks. dr L. Czai (Wrocław) zbiór ten będzie zawierał 46 formularzy, własne prefacje, czytania oraz wprowadzenie teologiczno-pastoralne do każdego formularza. Teksty mszy ku czci Najśw. Maryi Panny uwzględniają charakter okresu roku liturgicznego. Adresatem pierwszorzędnym tego zbioru są sanktuarium maryjne.

Kolejny referat *Świętowanie niedzieli we współczesnym społeczeństwie polskim* wygłosił ks. doc. dr hab. W. Zdaniewicz (ATK). Przedłożenie oparte było na badaniach prowadzonych w Polsce przez socjologów katolickich od r. 1979. Referent pragnął zorientować słuchaczy w przybliżonym stanie „dominantes” i „communicantes” w Polsce oraz w przemianach zachodzących na tym odcinku w poszczególnych regionach kraju. Obserwuje się pewien wzrost dynamiki życia religijnego w środowisku ludzi wykształconych i wśród mężczyzn.

Surowe liczby trudno poddają się teologicznej analizie, gdyż religijność jest odniesieniem do Boga treści, którymi człowiek żyje a także konkretnych ludzkich działań.

Ks. dr J. Stefański poinformował uczestników sympozjum o pracach Kongregacji d/s Kultu Bożego. Podniósł aktualny i żywy problem Modlitw Eucharystycznych, mówił o dążeniu Kongregacji do wiernego wykonania w praktyce duszpasterskiej przygotowania Paschy i celebracji Wielkiego Tygodnia, o obronie niedzieli przed przesłaniem jej uroczystościami itp. Dojrzewają projekty wskazań odnośnie do celebracji Mszy św. z udziałem młodzieży.

Ostatnim referatem sympozjum było przedłożenie ks. dra A. Rojewskiego (Płock), nt. *Dzień Chrystusa — Dzień Kościoła. Teologiczno-pastoralne aspekty świętowania niedzieli*. W oparciu o nr 106 Konstytucji o liturgii referent ukazał niedzielę jako najstarszy i pierwszy dzień świąteczny chrześcijan, dzień radości i odpoczynku od pracy oraz wskazał na wnioski i zadania wymagające podjęcia i rozwiązywania we współczesności, a m. in. przygotowanie dalsze i bliższe celebracji niedzielnej oraz jej konkretne wykonanie. Winna ona stwarzać wystarczająco jasny kontekst wiary i prowadzić uczestników do zawierzenia Bogu. Pastoralnej refleksji i konkretnych moralno-prawnych naświetleń wymaga pojęcie niedzielnego odpoczynku i świętowania. Odpoczynek ten ma na celu nie tylko wspólnotę wiary, ale także i wspólnotę naturalną: rodzinę, grono przyjaciół. Związany jest z nim także problem regeneracji sił psychicznych i fizycznych człowieka. Obok tego współczesnemu chrześcijaninowi potrzebna jest świadomość niezbywalnego obowiązku uczestnictwa w niedzielnej wspólnotce wiary gromadzącej się wokół zmartwychwstałego Zbawcy. Bez tego zgromadzenia nie ma chrześcijanina.

Wypowiedzi słuchaczy ukazywały potrzebę podjęcia problemów zasygnalizowanych w referacie i podkreślały ich wagę dla życia religijnego współczesnych chrześcijan.

Jak zaznaczono, referat ten był ostatnim elementem XXIII Sympozjum Wykładowców Liturgiki. Przewodniczący Sekcji, w imieniu uczestników złożył podziękowanie Rektorowi gościnnego Seminarium i prosił o przekazanie wyrazów wdzięczności Biskupowi częstochowskiemu. Serdeczne słowa skierował także pod adresem ks. biskupa Przewodniczącego Komisji Episkopatu d/s Liturgii, prelegentów i wszystkich uczestników. Modlitwa dziękczynna zakończyła prace sympozjum.

Płock

KS. ANDRZEJ ROJEWSKI

Ks. Stefan Koperek CR

XI KONGRES „SOCIETAS LITURGICA” (1987)

1. ORGANIZACJA

XI Międzynarodowy Kongres Liturgiczny organizowany przez „Societas Liturgica” miał miejsce w starożytnym, tyrolskim miasteczku Brixen (Włochy), w gmachu Katolickiej Akademii im. kard. Mikołaja Cusana. Trwał on od 17 do 22 sierpnia 1987 r. Tematem referatów i dyskusji tego spotkania liturgistów z różnych krajów i kontynentów a także różnych chrześcijańskich Kościołów była pokuta i pojednanie.

Przewodniczącym „Societas Liturgica”, a więc i głównym organizatorem Kongresu w tym roku był Robert F. Taft SJ (ur. 1932). Wyświęcony na kapłana obrządku bizantyjsko-słowiańskiego w 1963 r., po stu-

diach specjalistycznych w Rzymie i w Lowanium; jest on obecnie profesorem liturgiki na uniwersytecie w Notre Dame (USA).

Do „Societas Liturgica” należy ponad 340 członków. Najliczniej reprezentowane są Stany Zjednoczone (156), następnie Niemcy Zachodnie (47) i Anglia (32). Z Polski dotychczas należy trzech członków. W Kongresie wzięli udział liturgiści z Akademii Teologii Katolickiej z Warszawy i Papieskiej Akademii Teologicznej z Krakowa.

Program Kongresu obejmował zarówno referaty, dyskusje jak i sprawowaną liturgię. Z racji, że jest to organizacja międzywyznaniowa, każdego dnia liturgia na rozpoczęcie dnia obrad (jutrznia) i na zakończenie (nieszpory), sprawowana była przez duchownych poszczególnych Kościołów i według ich tradycji liturgicznych. I tak nabożeństwa sprawowane były np. przez metodystów, luteran, a także oczywiście i przez katolików. Raz jeden sprawowały nieszpory kobiety, pełniące funkcje pastorów. W środę (19 VIII) wieczorem sprawowana była liturgia Mszy św. przez duchownych prawosławnych, w rycie bizantyjskim. Katolicy księża mieli szansę odprawić Mszę św. w pobliskiej katedrze czy kościele parafialnym. W ostatni dzień Kongresu zostało odprawione ekumeniczne nabożeństwo pokutne.

W ramach też Kongresu miała miejsce wspólna wycieczka do Trydentu, do kościołów, w których toczyły się obrady tego decydującego w historii Kościoła Soboru Trydenckiego (1545—1563), zwłaszcza katedry, która była świadkiem otwarcia i zamknięcia obrad. Obok oficjalnych wystąpień, miały miejsce, jak to zwykle bywa na tego rodzaju zjazdach, osobiste, prywatne spotkania, wymiana doświadczeń, rozmowy, które pozwalały wzajemnie się poznać. Między innymi można było tam spotkać profesorów, którzy odwiedzali polskie uczelnie, jak H. Becker, B. Fischer, A. Heinz, H. Rennigs, P. M. Gy i inni. M. in. zainteresowano się działalnością Instytutu Liturgicznego w Krakowie, szczególnie gdy chodzi o kształcenie organistów, jak również architektów w dziedzinie sztuki liturgicznej.

Trzeba wreszcie dodać, że całość była wspaniale zorganizowana. Wszystkie materiały uprzednio wydrukowane i cały plan szczegółowo opracowany wręczono każdemu z uczestników na początku spotkania. Atmosfera całego spotkania nacechowana była wzajemnym szacunkiem i życzliwością.

2. TEMATYKA

Referat wprowadzający w tematykę Kongresu wygłosił R. F. Taft SJ. Zatytułował go: *Pokuta dzisiaj — stan poszukiwań*. Autor przedstawił w swym przemówieniu najróżd rys historyczny praktyki pokutnej na Zachodzie i na Wschodzie. Zwracając uwagę m. in. na zdominowanie pokuty prywatnej nad wcześniejszą praktyką pokuty publicznej. W praktyce wschodniej wskazał m. in. na pewnego rodzaju dwutorowość w praktyce pokutnej, polegającą na tym, że nie zawsze łączono z funkcją spowiednika kierownictwo duchowe; ojcem duchowym mógł być i nie mający święceń kapłańskich.

W dalszym ciągu swego referatu ks. Taft ukazał najnowsze studia z badań dotyczących zarówno historii, teologii jak i praktyki sprawowanej pokuty we współczesnym chrześcijaństwie. Podkreślił on m. in. fakt ewolucji zarówno praktyki, jak i teologii pokuty, a także różnorodność form sprawowania sakramentu pokuty, w zależności od sytuacji historycznej i kulturowej. Wskazał też na związek Eucharystii z odpuszczeniem grzechów stwierdzając, że „Eucharystia jest równocześnie celem, zasadą i źródłem liturgicznym pokuty”. Omawiając ten problem poruszył sprawę waloru absolucji mających miejsce w ramach liturgii mszalnej, a także gatunek ciężkich grzechów, które by miały nie być odpuszczone przez sam

udział w Eucharystii (apostazja, gwałt, morderstwo), powołując się przy tym na szczegółowe badania L. Ligiera SJ.

Omawiając ekumeniczny charakter zagadnienia pokuty, podkreślił, że potrzebny tu jest dziś nie tylko nowy styl bycia chrześcijaninem, ale „nowy sposób dokonywania badań teologicznych”. Zagadnienie pokuty, tak istotne w chrześcijaństwie, podjęte przez Kongres, pragnie, jak ufa referent, posłużyć zbliżeniu, pojednaniu wszystkich chrześcijan.

Następny dzień przyniósł interesujący zestaw krótkich referatów-informacji na temat praktyki pokutnej sprawowanej w poszczególnych wyznaniach.

I tak praktykę celebracji pokuty w Kościele Anglikańskim przedstawił D. R. Holeton (ur. 1948), anglikański duchowny i profesor liturgiki w Trinity College w Toronto (Kanada), z Kościoła Luterskiego — O. Jordahn (ur. 1939), proboszcz luterskiej parafii św. Jana w Hamburgu; Zagadnienia pokuty w Kościele Katolickim omówił B. D. Mariangeas OP (ur. 1931), wykładowca liturgiki na Wydziale Teologii Katolickiej w Lyonie, kierujący wydawnictwem „La Maison-Dieu” i odpowiedzialny za telewizyjny program „Le Jour du Seigneur”. Wyakcentował on, zbyt jednostronnie, praktykę sakramentu pokuty przed Soborem Watykańskim II, jakoby sprowadzała się ona tylko do „mebla” (konfesjonału) i formuły rozgrzeszenia. Omawiając odnowiony obrzęd sakramentu pokuty, ukazał różne formy jego celebracji, jak również wspólnotowy charakter.

Bardzo ciekawy był wykład P. Meyendorffa (ur. 1950), wykładowcy liturgiki w Prawosławnym Seminarium w Crestwood, na temat praktyki pokutnej w Kościele Prawosławnym. M. in. stwierdził, że zwłaszcza po Soborze Watykańskim II, „całkowicie zniknęła różnica między katolikami a prawosławnymi, gdy chodzi o zrozumienie sakramentu pokuty...”. Przedstawił też jak w poszczególnych Kościołach prawosławnych różnie kształtuje się samo sprawowanie tego sakramentu. I tak np. w Kościołach posługujących się językiem greckim czy arabskim spowiedź prywatna prawie znika zupełnie z praktyki duszpasterskiej natomiast w Kościołach słowiańskich utrzymuje się tradycja praktyki spowiedzi indywidualnej, a nawet zauważa się jej wzrost. W Kościele Serbskim jest np. zwyczaj, że spowiedź poprzedza tygodniowy post ścisły. W każdym razie, stwierdził autor referatu, „sakrament pojednania był i wciąż pozostanie w samym sercu misji Kościoła wobec całego stworzenia”.

Sprawę posługi pojednania u chrześcijan-metodystów omówił A. R. George (ur. 1912), teolog i duchowny pracujący w wielu ośrodkach i pełniący odpowiedzialne funkcje w kierownictwie swego Kościoła. W tym wszystkich referatach zauważa się jedno, że bez problemu pojednania nie ma chrześcijaństwa, ale też widać na tym odcinku, jak bardzo chrześcijaństwo jest też zróżnicowane. Nie wszystkie wyznania uważają pokutę jako jeden z sakramentów, w większości wyznań poza katolicyzmem i prawosławiem dominuje praktyka ogólnej spowiedzi i rozgrzeszenia, choć trzeba przyznać, że w wielu duszpasterskich relacjach z parafii protestanckich nie brakowało też odnotowania z pewną satysfakcją istnienia spowiedzi indywidualnej.

Urząd pojednania w Kościele — służbą ludzkości w ciągu wieków — to temat kolejnego referatu, który wygłosił G. Kretschmar (ur. 1925), patrolog i historyk Kościoła, od 1967 roku profesor zwyczajny historii Kościoła i Nowego Testamentu w Monachium. Przedstawił on temat pojednania człowieka z Bogiem najorzód w teologii św. Pawła, a następnie u Ojców Kościoła i w dziejach Kościoła.

Ujęcie antropologiczne zagadnienia pokuty i pojednania przedstawił niemiecki pastor, specjalista od liturgiki, katechetyki i homiletyki, K. H. Bieritz (ur. 1936), w referacie pt. *Człowiek i potrzeba pojednania*. Uka-

zał on m. in. jak bardzo pojednanie należy do istoty życia ludzkiego, jak ono ogarnia go całego, jak bardzo jest sprawą osobistą. „Być człowiekiem, to móc powiedzieć 'jestem winnym'”. A także ukazał on cały wachlarz różnych uzależnień społecznych, kulturowych, związanych z poczuciem winy. Wykazał też potrzebę i wymowę różnych znaków, gestów, gdy chodzi o liturgię chrześcijańskiego pojednania, które dokonuje „uzdrowienia całego człowieka”. Droga, która prowadzi do pojednania, jest miłość (por. przypowieść o synu marnotrawnym).

O. Paul de Clerck (ur. 1939), francuski dominikanin, od 1971 związany swą działalnością z Instytutem Liturgicznym w Paryżu, ukazał w swym wystąpieniu sakramentalną realizację zbawienia — „pojednania”. Przypomniał, że w historii liturgicznej praktyki pojednania można zaobserwować dwa kierunki, mianowicie jak ta kościelna praktyka, w początkach miała charakter społeczny, a z czasem stawała się „coraz bardziej osobistą, indywidualną, prawie że prywatną” i jak obecnie, odnowa pastorałno-liturgiczna, zmierza jakby do „odwrócenia tej historycznej ewolucji i ponownego odkrycia tego fundamentalnego kontekstu eklesjalnego dla pokuty i pojednania”. Podkreślił też, że dziś szczególnie trzeba mówić o społecznym wymiarze grzechu, biorąc pod uwagę współczesną sytuację (głód na świecie, wyścig zbrojeń, nierówność), swoistej wymowy nabiera też określenie „grzech świata”, „grzech o wymiarze społecznym, zbiorowym” stąd dziś należy ze szczególnym podkreśleniem rozpatrywać i pojednanie również na płaszczyźnie społecznej — kościelnej. Całość referatu składała się z dwu części, z których pierwsza stanowiła krótkie przypomnienie teologii misterium paschalnego, przez które dokonano się nasze zbawienie, w drugiej natomiast przedstawił paryski liturgista, jak zbawienie to realizuje się sakramentalnie dla nas ludzi „poprzez chrzest i Eucharystię, jak również poprzez pokutę i pojednanie”, które „aktualizują chrzest na płaszczyźnie wspólnoty kościelnej i eucharystycznej”.

„Być ochrzczonym to nic innego jak tylko wejść w misterium paschalne, zadać śmierć staremu człowiekowi i grzechowi, aby żyć z Chrystusem”. Sakramentem, który w pełni realizuje to zbawienie to z pewnością Eucharystia... Eucharystia jest najpełniejszą sakramentalną realizacją zbawienia”. Sakrament pokuty jest z jednej strony związany z chrztem a z drugiej z Eucharystią, służąc nawiązaniu zerwanej przez grzech jedności z Kościołem. Ten związek pokuty z chrztem ukazał referent m. in. i przez analogię starożytnego okresu pokuty i obrzędów z nim związanych do czasu przygotowania do chrztu przez katechumenat. Podobnie jeszcze wiele elementów analogicznych do liturgii chrztu można było spotkać w średniowiecznym obrzędzie pokutnym, jak np. wyznanie wiary w formie pytań i odpowiedzi, leżenia krzyżem, włożenia rąk, nawet namaszczenia. Cały ten obrzęd kończył się rozgrzeszeniem z udziałem w Eucharystii, podkreślając ścisły związek pojednania z Eucharystią i Kościołem zarazem. To jest ostatecznie istotne, że „Pan Bóg, będąc bogaty w miłosierdzie, może dotknąć serca współczesnych ludzi, że Kościół jest w mocy być pośrednikiem przez słowo i sakramenty i że w tym działaniu królestwo Chrystusa będzie rozpoznane”, stąd aktualność pouczenia i wezwania św. Pawła, które zacytował O. P. Clerck na zakończenie swego wykładu: „Wszystko zaś to pochodzi od Boga, który pojednał nas z sobą przez Chrystusa i zlecił nam posługę jednania. Albowiem w Chrystusie Bóg jedną z sobą świat, nie poczytując ludziom ich grzechów, nam zaś przekazując słowo pojednania. Tak więc w imieniu Chrystusa spełniamy posłannictwo jakby Boga samego który przez nas udziela napomnień. W imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem!” (2 Kor 5, 18—20).

W ostatnim dniu Kongresu referat pt. *Pojednanie Kościołów rozdzielonych — świadectwem Ewangelii*, wygłosił G. Wainwright (ur. 1939), duchowny Brytyjskiego Kościoła Metodystycznego. Referat ten był wzru-

szającym wprost świadectwem troski o zjednoczenie chrześcijan. „Jedność chrześcijan jest konieczna, stwierdził autor, aby szerzyła się Ewangelia wśród narodów, które winny spotkać się w uwielbieniu imienia Bożego”. Jedność chrześcijan jest wołą Chrystusa i przedmiotem jego kapłańskiej modlitwy. Jedność ta to owoc pojednania z Bogiem w Chrystusie, celem zaś tej jedności to powszechne, przez wszystkich ludzi i cały świat uwielbienie Boga (por. Flp 2, 9—11). Tymczasem rzeczywistość jest zaprzeczeniem tej zamierzonej jedności. Już na kartach Nowego Testamentu zauważa się tendencje zmierzające do rozbicia jedności w kształtującym się pierwotnym Kościele (por. 1 Kor 1, 10—23; 11, 20). Nawiązując do dokumentów z Limy na temat chrztu, Eucharystii i kapłaństwa, podkreślił autor referatu m. in. moment chrztu, jako tego podstawowego elementu wśród różnych Kościołów chrześcijańskich, który „zjednoczy nas w Chrystusie poprzez wiarę”, to właśnie ten „nasz jeden chrzest w Chrystusie stanowi wezwanie do wszystkich Kościołów, aby wzniosły się one ponad to, co ich dzieli i objawiły zewnętrznie ich wzajemną Komunię”.

Pojednanie chrześcijan jest koniecznym wymogiem ich autentyczności posłannictwa, „prawdziwa skuteczność przepowiadania, chrztu i Eucharystii jako świadectwa i przekazu ewangelicznego pojednania jest ograniczona, gdy ci, którzy je głoszą i celebrują żyją w podziale”. Przypomniał też G. Wainwright kilka znamienych kroków ze strony Kościoła katolickiego zmierzających do pojednania chrześcijan, jak np. przemówienie Pawła VI na otwarciu drugiej sesji Soboru (29. 09. 1963), wspólną deklarację tegoż papieża i patriarchy Atenagorasa I (7.12.1965), przemówienie Jana Pawła II podczas wizyty w Niemczech (1980), Deklarację Katolików Rzymskich i Luteran (1985), stwierdzającą, że pojednanie ekumeniczne powinno wyrazić się w celebracjach liturgicznych o charakterze zarówno pokutnym jak i dziękczynnym. Wszystkie bowiem odłamy chrześcijaństwa potrzebują przebaczenia za grzech podziału i wszystkie winny o to przebaczenie prosić. Oczywiście pierwszą rzeczą jest, aby wszystkie te chrześcijańskie Kościoły zechciały zdecydowanie wszystkie kwestie dzielące je odnosić do prawdy Ewangelii. W dalszym ciągu tego referatu przedstawione zostały różne formy takiego liturgicznego nabożeństwa pojednania, przez które wyrażone byłoby pragnienie jedności bardziej pogłębionej jednych z drugimi w wierze i wspólnym uwielbieniu Boga, w świadectwie i służbie. Te wszystkie wysiłki mają pomóc Kościołowi w drodze do „jedności widzialnej w jednej wierze i w jednym braterstwie eucharystycznym”.

3. DYSKUSJE I PRÓBNE OCENY

Referaty wygłaszane były do południa, po południu natomiast miały miejsce spotkania w grupach językowych, które sprowadzały się do różnych dyskusji w związku z tematami przedpołudniowych prelekcji. Przy okazji poruszano wiele kwestii szczegółowych, problemów pastoralnych itp. Otóż m. in. zauważyć można było bardzo mocne podkreślenie eklezjalnego charakteru pokuty i sakramentu pojednania z tendencją pewnego przeceniania ogólnego rozgrzeszenia; różne przy tym podawano racje natury pastoralnej, jak brak księży do indywidualnej spowiedzi, większa dojrzałość i odpowiedzialność wiernych, którzy muszą sami niejako szczerze stanąć przed Bogiem itp. Oczywiście poruszano warunki takiej generalnej absolucji, choć kwestionowano właściwie potrzebę późniejszej spowiedzi indywidualnej, dopatrywano się w tym pewnych niekonsekwencji.

Rozpatrując elementy rozgrzeszenia podkreślano nie tylko inicjatywę Bożą i postawę grzesznika ale i rolę wspólnoty. Padaly też głosy, że niekoniecznie trzeba łączyć kierownictwo duchowe z sakramentalną posługą. Poruszano też sprawę spowiedzi przed pierwszą Komunią św. dzieci, uwa-

zając ją za niekoniczną. Choć na pytanie, czy dzieci nie idące do spowiedzi przed I Komunią św., później przystępują do sakramentu pojednania, nie umiano dać zadawalającej odpowiedzi. Zwracano też uwagę na cały szereg elementów pokutnych w liturgii mszalnej, jak przed aktem pokutnym na początku „Kyrie eleison”, aklamacja kapłana po przeczytaniu Ewangelii, werset z Modlitwy „Ojcze Nasz”: „Odpuść nam nasze winy”, „Baranku Boży...” itp.

Wysuwano propozycje aby akt pokuty, który bywa na początku, miał swoje miejsce po liturgii słowa. Zastanawiano się też nad sensownością przywrócenia, na wzór starożytnej praktyki, liturgii pojednania, pokuty publicznej i to nie tylko z racji ciężkich przestępstw ale i dla tych, którzy odeszli od praktyki życia chrześcijańskiego i pragną stać się napowrót żywymi członkami Kościoła. Nawet wspomniano o takim eksperymencie duszpasterskim zaprowadzonym w jednej z parafii w Detroit (USA). Dyskutowano też nad sprawę pojednania z Kościołem małżeństw rozbitych, żyjących w nowych, nielegalnych związkach małżeńskich, a pragnących wystąpić do sakramentów świętych. Wypowiadano się za daniem im takiej szansy, choć nie oznaczałoby to legityzacji ich małżeństwa; lepiej bowiem, argumentowano, żeby oni byli „wewnętrznie pogodzeni”, niż mieli żyć w ciągłym niepokoju i z dala od źródła łaski. Zwracano też uwagę na konieczność wychowania do „pojednania” poprzez katechezę. Zbyt mocno podkreślano wspólnotowy charakter liturgii, wskazując na wielowiekową praktykę spowiedzi indywidualnej jako na przejaw klerykałizacji. Ale też nie brakowało głosów za spowiedzią indywidualną. „Człowiek jest osobiście odpowiedzialny, potrzebuje indywidualnej pokuty i pojednania”.

Tak więc sprawa pojednania i pokuty — istotna, podstawowa w życiu Kościoła i poszczególnego chrześcijanina, jest jednak przez różne wyznania dość różnie w teologii, a zwłaszcza praktyce realizowana. Jest niepokojące to, że tak łatwo zapomina się o całych wiekach rzetelnego kształtowania sumień i zastępów świętych chrześcijan poprzez moralną posługę kapłanów w konfesjonale. Te różne niepokojące tendencje, niestety zdają się przenikać do praktyki duszpasterskiej i w Kościołach katolickich, zwłaszcza w krajach, gdzie jest mało księży i na dodatek zbyt łatwo ulegających pewnym wzorom zaczerpniętym z Kościołów zwłaszcza protestanckich. Kongres pozwolił może lepiej dostrzec te rozbieżności, ale też w wielu ośrodkach rzetelny wysiłek, by chrześcijaństwo współczesne odnowić przez prawdziwego ducha pokuty i sakrament pojednania.

Następny Kongres jest zaplanowany na rok 1989, odbędzie się w dniach 14—19. 08, w Yorku w Anglii.

Kraków

KS. STEFAN KOPEREK CR

Remigiusz Pośpiech

ZJAZD CZŁONKÓW SEKCJI WYKŁADOWCÓW MUZYKI KOŚCIELNEJ W POLSCE (1987)

W dniach 24—25 IX 1987 r. odbył się w Lublinie statutowy zjazd członków Sekcji Wykładowców Muzyki Kościelnej przy Komisji Episkopatu Polski do Spraw Nauki Katolickiej. Obrady w głównej mierze poświęcone były kształceniu muzyków kościelnych w Polsce. Wzięło w nich udział 38 muzyków kościelnych z całego kraju. Wygłoszone zostały cztery

referaty: dra hab. Jerzego Gołosa — *Kształcenie muzyków kościelnych w dawnej Polsce*; ks. dra Tadeusza Przybylskiego — *Salezjańska Szkoła Organistowska w Przemyślu w latach 1916—1963*; mgra Mariana Machury — *Kształcenie organistów w polskim szkolnictwie państwowym po II wojnie światowej* oraz ks. mgra Norberta Jonka — *Diecezjalne ośrodki kształcenia organistów w Polsce*. Sprowokowane historycznym ujęciem problemu kształcenia muzyków kościelnych w Polsce porównanie wykazało, iż bardziej rzetelne podejście i większą wagę przykładano do tego zagadnienia w przeszłości. Szczególnie chlubną kartę otworzyła w historii kształcenia muzyków kościelnych w Polsce Salezjańska Szkoła Organistowska w Przemyślu, która choć może nie była w wyłącznym sensie tego słowa kuźnią talentów wirtuozowskich, to dostarczała Kościołowi w Polsce przez niemal 50 lat rzetelnie wykształconych, a nawet i wybitnych muzyków kościelnych. Do wybuchu II. wojny światowej mury szkoły opuściło 268 absolwentów, po wojnie zaś dalszych 302. Brak tego rodzaju placówki jest dzisiaj coraz bardziej odczuwalny, w miarę wykruśzania się wykształconej w jej murach kadry wszechstronnie przygotowanych do sprawowania funkcji muzyka kościelnego ludzi. Problemu nie rozwiązują absolwenci państwowych szkół muzycznych, gdyż tylko w nielicznych tego rodzaju placówkach mogą się odbywać zajęcia o profilu przybliżającym praktykę muzyczno-liturgiczną czy też znajomość chorału gregoriańskiego, stnowiącego bezspornie fundament dobrej znajomości muzyki kościelnej. Tego rodzaju uwarunkowania programowe wydają się o tyle niezrozumiałe, że z góry wiadomo, iż nie wszyscy absolwenci tych placówek będą predysponowani do kariery wirtuoza-organisty, czy też mogą liczyć na zatrudnienie zgodne ze zdobytymi kwalifikacjami poza kościołem. Topniejące szeregi muzyków kościelnych uzupełniają absolwenci diecezjalnych ośrodków kształcenia organistów, funkcjonujących w ponad dwudziestu diecezjach polskich. Jednakże specyficzne warunki, w których zmuszone są działać te placówki, a zwłaszcza niepewna baza materialna i brak odpowiedniej ilości instrumentów (zwłaszcza organów piszczałkowych), utrudniają osiągnięcie odpowiedniego do rangi pełnionej posługi poziomu wykształcenia muzyka kościelnego. Sprawę utrudnia dodatkowo niejednolity program kształcenia, uwarunkowany — jak się wydaje — w dużej mierze ogólnym poziomem przygotowania muzycznych zgłaszających się kandydatów. Z tego też względu postulowano opracowanie docelowego, ogólnopolskiego, trzystopniowego programu kształcenia muzyków kościelnych, który mógłby być w przyszłości realizowany we wszystkich tego rodzaju placówkach dydaktycznych. Bowiem jedynie właściwie działające diecezjalne ośrodki kształcenia organistów w połączeniu z prawidłowo prowadzoną nauką muzyki i śpiewu liturgicznego w seminariach duchownych, pozwolą na uniknięcie żenujących sytuacji, w których decydujący wpływ na dobór repertuaru i kształt oprawy muzycznej zgromadzeń liturgicznych, szczególnie w czasach ogólnodiecezjalnych czy zwłaszcza ogólnopolskich uroczystości, mają osoby nie rozeznane w skarbcu muzyki liturgicznej, a tym samym nie w pełni kompetentne.

MAX THURIAN, *O Eucharystii i modlitwie*, Kraków 1987, Instytut Wydawniczy „ZNAK”, s. 179. Nakład 20 000 egz.

II Krajowy Kongres Eucharystyczny stał się impulsem do ożywienia zainteresowań Eucharystią, która jest źródłem i zarazem szczytem całego życia chrześcijańskiego (KK 11). Ożywienie to widoczne jest również w sferze wydawniczej. Polskiemu czytelnikowi oddano wiele opracowań, również autorów zagranicznych, podejmujących problem Eucharystii. W tym nurcie mieści się praca Maxa Thuriana brata z Taizé. Wydawnictwo ZNAK w jednej pozycji daje do ręki czytelnikowi dwie prace Thuriana: *Tajemnica Eucharystii. Spojrzenie ekumeniczne (Le mystère de l'eucharistie. Une approche oecuménique*. Centurion, Paris 1981) oraz *Człowiek współczesny i życie wewnętrzne (L'homme moderne et la vie spirituelle*. Les Presses de Taizé — Editions de l'Épi, 1970) — tłumaczyła Maria Tarnowska. Osoby autora, Maxa Thuriana, nie potrzeba wiele reklamować, bo jest on znanym współtwórcą Wspólnoty w Taizé — zresztą uczynił to ks. bp Marian Jaworski na pierwszych kartach omawianej publikacji: „O autorze i jego dziele” (s. 5—11).

Pielgrzymowanie Kościoła, zwłaszcza w naszej epoce, naznaczone jest zmianami ekumenizmu; chrześcijanie szukają dróg do odbudowania tej jedności, o którą modlił się Jezus podczas Ostatniej Wieczerzy (J 17, 21). Tajemnica Eucharystii — ustanowiona tej nocy, kiedy Zbawiciel nasz został wydany — jest „znakiem jedności i węzłem miłości” (KL 47), nosi sobie rys ekumeniczny.

Refleksje o Eucharystii Maxa Thuriana powstały w roku Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego w Lourdes (1981), którego hasłem był „Jezus chlebem łamanym dla nowego świata”. Autor pracy o Eucharystii zaopatrzył w podtytuł: „Spojrzenie ekumeniczne”, bo przez trud przybliżenia Największej Tajemnicy „chce przysłużyć się (...) rozkwitowi wiary, mając na względzie zjednoczenie wszystkich chrześcijan w jednej uczcie Pana” (s. 15). Jedność uczniów Chrystusa jest znakiem danym dla ożywienia wiary w świecie, która jest darem czystej łaski Boga (s. 19).

Praca „Tajemnica Eucharystii” składa się z dwóch części oraz z małego zbioru epiklez (s. 83—95), które trzeba uznać za cenny dodatek, bo źródłowy.

Pierwsza część pracy: *Eucharystia — ofiara uwielbienia i błagania* (s. 17—38) podejmuje różne aspekty Eucharystii jako ofiary. Na wstępie stwierdza autor, że nie ma religii, która stanowi jedną z właściwości człowieka, która nie znalazła ofiary (s. 17). Eucharystia jest ofiarą, ponieważ mieści się w tradycji ofiar Starego Przymierza, a zarazem aktualizacją jedynej i doskonałej ofiary Chrystusa na krzyżu (s. 18), dlatego jest PAMIĄTKA. Pamiątka jest kluczowym słowem dla zrozumienia znaczenia Eucharystii — sposób rozumienia i głębię treściową tego terminu przybliża prowadzona analiza (s. 19—27). Dopiero po włączeniu Eucharystii w nurt historiozawczy pozwala na lepsze zrozumienie jej charakteru ofiarniczego (s. 27—36). Podkreślono udział rzeczywistości stworzonej w Eucharystii (s. 36—38), która „jest przede wszystkim ofiarą z pierwocin stworzeń samego Boga” (s. 36). Przychodzi tu na myśl „Msza świata” Teilharda de Chardin, który na patenie przynosi Panu dary o wymiarze kosmicznym. Thurian zdecydowanie ocenia teologów i liturgistów, „którzy бага-

telizują offertorium” (s. 36) i oddzielają od siebie stworzenie i odkupienie, bo w Eucharystii głosi jednocześnie cuda stworzenia i cuda odkupienia (s. 37). Można w tym miejscu mieć trochę pretensji do użytej terminologii, która nazywa „Przygotowanie darów” offertorium — sugerując moment ofiarńczy tej części Mszy świętej. Historia liturgii przekazała nam niezwykle barwne opisy przeżywania przez wiernych obrzędu przygotowania darów. Przynoszone dary są wyrazem gotowości złączenia się z Jezusem ofiarującym się Ojcu za życie świata.

Znacznie szerzej potraktował Max Thurian drugą część swojej pracy: *Eucharystia, rzeczywista i żywa obecność Chrystusa* (s. 39—82). Ma jednak autor świadomość niemocy inteligencji ludzkiej, aby oddać „tę niezgłębioną tajemnicę wiary, która pozwala się raczej uwielbiać niż uchwycić” (s. 40). Po takim zastrzeżeniu podaje różne ujęcia rzeczywistej obecności, podkreślając aspekty ekumeniczne pojmowania misterium Eucharystii, w której Kościół wyznaje rzeczywistą, żywą i działającą obecność Chrystusa. Pierwsi chrześcijanie są świadkami dosłownego pojmowania obecności Chrystusa w Eucharystii — koncepcja rozumienia dosłownego (s. 41—43). Inną koncepcję — metaboliczną (s. 43—47) — reprezentują liturgie wschodnie, wg której „podczas celebracji eucharystycznej dokonuje się przemiana (metabole)” (s. 44), chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa przez połączone działanie słowa Pana: „To jest Ciało moje ... To jest Krew moja”, oraz wylanie Ducha Świętego (epikleza) (s. 44). Koncepcja metaboliczna nie wyklucza istnienia koncepcji sakramentalnej (s. 47—50), które to ujęcie nie pomniejsza przekonania o rzeczywistej i żywej obecności Chrystusa, jednakże chleb i wino postrzegane przez nasze zmysły są sakramentem (znakiem, symbolem, typem, antytypem, figurą) Ciała i Krwi Chrystusa, które rzeczywiście przedstawiają i uobecniają (s. 49—50). W XI wieku pojawia się w Kościele nowa koncepcja, realistyczna (s. 50—54), zgodnie z którą Kościół zachodni przyjmuje, że „Eucharystia, jeśli ma być prawdziwa, musi dawać Ciało Zmartwychwstałego, które jest życiem wiecznym” (s. 52). Wyakcentowanie substancji w metafizycznym myśleniu wieków średnich, wprowadza koncepcję substancjalistyczną (s. 54—63) do tematu prawdziwej i żywej obecności Chrystusa w Eucharystii. W obecnej atmosferze ekumenicznej, owe rozmaite koncepcje, „mają posłużyć dla spotkania się chrześcijan jako pewne punkty odniesienia” (s. 61), poprzez które manifestuje się wiara w rzeczywistą obecność Chrystusa. Wszelka próba rozumienia tego wielkiego misterium obecności Chrystusa przez wiarę prowadzi do zjednoczenia — Thurian nazywa ten proces „Ekumenicznym zbliżeniem ku tajemnicy” (s. 63—82).

Reasumując, trzeba stwierdzić, że praca Maxa Thuriana o Eucharystii charakteryzuje się głębią teologiczną, a jednocześnie jest żywym świadectwem miłości do Chrystusa Pana obecnego w Najświętszym Sakramencie. To świadectwo może przyczynić się do owocniejszego doświadczenia w tajemnicy Eucharystii Chrystusa, który do końca nas umiłował oraz do „pełniejszego przeżycia przez nas Kongresu Eucharystycznego w Polsce w r. 1987” (ks. bp M. Jaworski, O autorze i jego dziele, s. 9).

Druga praca Maxa Thuriana wchodząca w skład omawianej książki poświęcona została egzystencji chrześcijańskiej. *Człowiek współczesny i życie wewnętrzne* (s. 99—176) ma bardzo przejrzystą i logiczną konstrukcję, składającą się z czterech części: „Działanie i kontemplacja” (s. 101—121), „Życie prostą modlitwą” (s. 121—144), „Cierpienie jako modlitwa” (s. 145—163), „Życie liturgiczne” (s. 167—176). W pierwszej części, działanie i kontemplacja, przedstawia autor człowieka — chrześcijanina współczesnego, który chcąc się realizować zgodnie z Ewangelią potrzebuje pokarmu modlitwy (s. 118). Egzystencja chrześcijańska odnajduje swój sens i owocność w Krzyżu Chrystusa (s. 101) — to jest asceza chrześcijańska, czyli nie pokonywanie siebie, ale ciągle podejmowanie woli Bożej, co sprawia

w nas Duch Święty. Dzięki zbawczemu czynowi Syna Bożego, człowiek mocą Ducha Świętego staje się nowym stworzeniem, zdolnym do miłości ludzi i wszelkiego stworzenia. Ten obraz może być zakłócony, dlatego potrzeba spowiedzi i kierownictwa duchowego, które „mogą z pożytkiem oświecić chrześcijanina co do siebie samego i pozwolić mu na rozpoznanie prawdziwego przeciwnika” (s. 119). Ważną rolę w życiu chrześcijańskim spełnia modlitwa, której tajemnicą nie jest poświęcony czas, ale jest to „gotowość względem Boga, spoczynek w obliczu Jego majestatu, stawianie się przed Panem” (s. 127). Cenne jest pokreślenie przez autora wagi krótkiej modlitwy, „aby usłyszeć głos Boga w krótkich często chwilach” (s. 128), jest to bowiem wchodzenie w dzieło Syna Bożego. Szczególne miejsce w życiu modlitewnym chrześcijanina zajmuje Eucharystia. Życie napełnione modlitwą ma prowadzić do świata i do drugiego człowieka, nawet gdyby to wiązało się z cierpieniem, które jest „formą modlitwy” (s. 145). Przedstawia nam autor rolę i znaczenie cierpienia w życiu chrześcijańskim (s. 145—163), wykazując związek cierpliwości” z ideą wyczekiwania, bólu, nawet męki” (s. 146). Cierpienie nie jest tylko głoszeniem krzyża, ale jest równocześnie „wstawiennictwem” za wszystkich w świecie — rys społeczny cierpienia. W końcu, jako zwieńczenie dotychczasowych rozważań, charakteryzuje autor życie liturgiczne (s. 164—176), które jest „zasadniczym miejscem i żywotnym kształtem egzystencji” (s. 164). Tu podaje Max Thurian krótkie określenia liturgii, która jest „znakiem chwały mającego nadejść Królestwa” (s. 164), a „przede wszystkim jest ofiarą uwielbienia” (s. 165), „obejmuje całą chrześcijańską egzystencję, całe życie stanowi duchowy kult” (s. 169). Trzeba nam te wypowiedzi uzupełnić przez określenie liturgii zawarte w Konstytucji o Liturgii Soboru Watykańskiego II. „Słusznie przeto uważa się liturgię za wykonywanie kapłańskiego urzędu Jezusa Chrystusa; w niej przez znaki widzialne wyraża się i w sposób właściwy poszczególnym znakom urzeczywistnia się uświęcenie człowieka, a mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, to jest Głowa ze swymi członkami, wykonuje całkowity kult publiczny” (KL 7).

Na zakończenie, trzeba wyrazić nadzieję, że lektura obu prac Maxa Thuriana, przyczyni się do gorliwego ukochania Kościoła, który karmi nas Ciałem i Krwią Chrystusa, który do końca nas umiłował. Cechą miłości jest budowanie jedności ...

Koszalin

KS. ANDRZEJ KORPUSIK

JERZY STEFAŃSKI, *Sakrament chorych w reformie Soboru Watykańskiego II*. Studium liturgiczno-teologiczne, Księgarnia św. Wojciecha Poznań 1988, stron 270.

Ks. dr hab. Jerzy Stefański, profesor Wyższego Seminarium Duchownego w Gnieźnie, docent ATK w Warszawie i konsultor Kongregacji Kultu Bożego, jest dobrze znany czytelnikom czasopism teologicznych i pastoralnych. Jego liczne prace można spotkać w „Ateneum Kapłańskim”, „Ruchu Biblijnym i Liturgicznym”, „Studia Theologica Varsaviensia” i „Studia Gnesnesia” ale także w „Notitiae”, „Liturgisches Jahrbuch” i „Ephemerides Liturgicae”. Od kilku lat prowadził studia nad problemami związanymi z sakramentem namaszczenia chorych, o czym świadczą jego liczne artykuły zamieszczone głównie w „Ateneum Kapłańskim” i w „Studia Gnesnesia”. Omawiana publikacja jest pracą habilitacyjną przedstawioną w ATK w Warszawie.

Zgodnie z tytułem dzieła, autor nie ogranicza się jedynie do analizy teologiczno-pastoralnego nowego rytuału *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, Katowice 1978 (łac. *Ordo Unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae* z 1972 r.), ale przedstawia problemy związane z sakramentami udzielanymi chorym na tle nauki Vaticanum II i w świetle współczesnej literatury teologicznej. Książka składa się z siedmiu rozdziałów, zawiera bogaty zestaw wykorzystanych źródeł i obszerną bibliografię oraz obejmujące siedem stron streszczenie w języku niemieckim.

Wiadomą jest rzeczą, że odnowa liturgii po Vaticanum II dokonana została zgodnie z zaleceniami KL oraz innych dokumentów tego Soboru. Jednak tak ostateczna wersja konstytucji i dekretów soborowych i poszczególne księgi liturgiczne, które stopniowo ukazywały się i stawały obowiązujące, posiadają swoją własną, często bardzo interesującą genezę, której poznanie pozwala na lepsze i pełniejsze zrozumienie tekstu końcowego.

Proces powstawania kolejnych ksiąg liturgicznych to zwykle długa droga obejmująca różne ich wersje, które były z kolei przedmiotem nie tylko fachowej dyskusji wielu ekspertów i konsultorów Kongregacji, ale także nie rzadko przedmiotem prawdziwych kontrowersji pomiędzy zwolennikami różnych punktów widzenia, tradycji i koncepcji teologicznych. Właściwe rozumienie i ocena zatwierdzonej już do użytku księgi liturgicznej jest możliwe jedynie wtedy, gdy pozna się jej proces „rodzenia się”, obejmujący wiele lat pracy dziesiątków ludzi. Mając dostęp do Archiwów Watykańskich, zwłaszcza do Archiwum Kongregacji Kultu Bożego (należy przypuszczać, że ułatwiony ze względu na funkcję konsultora tejże Kongregacji), ks. J. Stefański prezentuje w swej książce interesującą dyskusję w auli soborowej dotyczącą sakramentu namaszczenia chorych i całej troski Kościoła o chorych i umierających (rozdział I s. 31—65: *Sakrament chorych w pracach Soboru Watykańskiego II*), a następnie wyczerpująco omawia prace nad nowym Rytuałem sakramentu chorych (rozdział III i IV s. 105—155: *Reforma sakramentu chorych. Prace redakcyjne i Liturgia udzielana umierającym, Prace redakcyjne*), uzupełniając je zreferowaniem prae nad nowym obrzędem poświęcenia oleju chorych (rozdział II s. 66—104: *Prace redakcyjne nad nowym obrzędem poświęcenia oleju chorych*). Autor nie ogranicza się jedynie do opisu poszczególnych etapów powstawania Rytuału, ale także krytycznie je ocenia i podaje nazwiska autorów prezentujących swoje stanowiska w kwestii, które wymagały pogłębionej dyskusji. W ten sposób czytelnik otrzymał możliwość poznania nie tylko genezy nowych obrzędów i tekstów euchologicznych, ale także dowiaduje się kto jest ich współautorem.

Pierwsza część książki zainteresuje przede wszystkim specjalistów od sakramentologii i liturgii. Natomiast druga jej część powinna stanowić obowiązkową lekturę wszystkich teologów i duszpasterzy, a zwłaszcza tych, którzy z racji swej posługi kapłańskiej mają częsty kontakt z chorymi i umierającymi. Rozdział piąty: *Liturgia sakramentów chorych* (s. 156—171) poświęcony jest szczegółowej prezentacji liturgii sakramentu namaszczenia chorych i obrzędu Komunii św. chorych. Na szczególną uwagę zasługują również wskazania dotyczące całego „stylu” celebracji sakramentów udzielanych chorym (s. 241—250) i zestawienie konkretnych uprawnień szarfa w zakresie adaptacji obrzędów zależnie od sytuacji pastoralnej. Odnowa liturgii i paktiki pastoralnej nie może jednak ograniczyć się jedynie do posługiwania się nowymi księgami liturgicznymi oraz do stosowania się do aktualnie obowiązujących przepisów prawa liturgicznego. O wiele ważniejsze i decydujące o powodzeniu odnowy liturgicznej, jest wniknięcie w treść teologiczną tekstów i obrzędów liturgicznych i oparcie posługi duszpasterskiej na zasadach wynikających z ustaleń teologicznych. Dlatego za najbardziej cenną część książki należy uznać jej dwa ostatnie rozdziały: *Teologia sakramentalnego namaszczenia chorych w tekstach*

i obrzędach OUI (rozdział VI s. 172—225) i ... *Eorumque pastoralis curae. Troska pastoralna o chorego człowieka wg OUI* (rozdział VII s. 226—255). W oparciu o wnikliwą analizę obrzędów, tekstów biblijnych i eucharystycznych Rytuału, oraz bogatą literaturę teologiczną, autor prezentuje obszerną teologię sakramentu namaszczenia chorych. Wiatyku i duszpasterstwa chorych. W ujęciu teologii sakramentu namaszczenia chorych uwzględnia wszystkie jego aspekty: paschalny, pneumatologiczny, eklezjalny, eschatyczny i personalistyczny. Lektura tego rozdziału pozwala czytelnikowi na poznanie całego bogactwa teologicznego tego sakramentu oraz utrwała go w przekonaniu, że sakrament namaszczenia z istoty swej przeznaczony jest na czas poważnej choroby a nie dopiero w niebezpieczeństwie śmierci. Celem sakramentalnego namaszczenia jest pomoc człowiekowi choremu, aby w sposób zbawienny dał siebie i innych (dla Kościoła) przeżyć czas choroby i w ten sposób nadał sens swemu cierpieniu. Dlatego można uważać namaszczenie chorych za sakrament tak duchowego jak i fizycznego podźwignięcia i zwycięstwa nad chorobą. Ostatni rozdział (s. 226—255) zawiera bardzo cenne i trafne spostrzeżenia i wskazania pastoralne dotyczące troski o chorego człowieka. Wnioski pastoralne opiera autor na przeprowadzonych wcześniej analizach tekstów Rytuału. Powinny one stać się nie tyle przedmiotem uważnej lektury ale także impulsem do twórczej dyskusji a następnie inspiracją konkretnej usługi pastoralnej wobec chorych w ramach zwyczajnego duszpasterstwa.

Książka ks. J. Stefańskiego, pierwsza w języku polskim tak obszerna i wyczerpująca monografia poświęcona sakramentowi namaszczenia chorych po Vaticanum II powinna znaleźć się w bibliotece każdego teologa i duszpasterza, a nawet można ją polecić osobom świeckim mającym częsty kontakt z chorymi, np. służbie zdrowia.

Lublin

KS. CZESŁAW KRAKOWIAK

KS. WŁADYSŁAW SMOLEŃ, *Ilustracje świąt kościelnych w polskiej sztuce*. Lublin 1987, Wydawnictwo KUL-u, str. 344 + ilustr.

Tragicznie zmarły w dniu 20 czerwca 1988 r. w Lublinie ks. prof. Władysław Smoleń, który od 30 lat kierował Zakładem Historii Sztuki Kościelnej KUL ubogacił jeszcze przed śmiercią polską kulturę cennym dziełem pt. *Ilustracje świąt kościelnych w polskiej sztuce*.

Na tym miejscu nadmienić wypada, że druga pozycja książkowa pt. *Jasna Góra* tego autora jest w druku i niebawem ukaze się na półkach księgarskich. Czytelnik znajdzie tam rewelacyjne wyniki badań Uczonego na tym polu.

Zasadniczym celem omawianej pierwszej książki, jak często zwierzał się autor do piszącego te słowa, było ukazanie związków między wiarą a wyobraźnią plastyczną, związków między przeżyciem religijnym a procesem twórczym. Sztuka religijna powstała bowiem jako forma modlitwy.

Autor oddał pracę do rąk czytelników poświęcając ją pamięci ks. Józefa Rybczyka, współzałożyciela katedry oraz uczestników seminariów magisterskich i doktoranckich w latach 1957—1987.

Po raz pierwszy ukazując się w polskiej literaturze religijnej tak doładny opis tzw. Świąt Pańskich, połączony z omówieniem najważniejszych niedziel całego roku kościelnego, a przy tym zestawienie ich z przedstawieniami plastycznymi w sztuce polskiej.

Książkę poprzedza wstęp określający specyficzne cechy polskich świąt, który został podany także w języku włoskim. Potem następują omówienia 47 najważniejszych niedziel i całosci Świąt Pańskich w ciągu roku, poczynając od pierwszej niedzieli adwentu, a kończąc na uroczystości Chrystusa Króla w ostatnią niedzielę kościelnego roku.

Opis świąt oraz ich ilustracji dostosowany został do rzymskiego kalendarza liturgicznego z jego polskimi modyfikacjami. Święta są zaopatrywane tytułami liturgicznymi w polskim i łacińskim brzmieniu. Każde święto ma w odpowiednim sobie tekście 3 ilustracje. Na marginesach znajdują się dodatkowo odniesienia do ilustracji także z innych świąt, jako że treści wielu ilustracji posiadają wielotreściowe znaczenia doktrynalne i kultowe. Ilustracje są zaopatrzone podpisami w języku polskim i łacińskim, wraz z notatkami inwentaryzacyjnymi.

Charakterystyczną cechą publikacji jest wielostronne omówienie treści świąt oraz ich polskich ilustracji. Tekst koncentruje w sobie uzasadnienia teologiczne, literackie, kultowe, historyczne, artystyczne i obyczajowe.

W całej pracy Autor dokumentuje stwierdzenia zawarte we Wstępie, że w sztuce polskiej przedstawienia plastyczne ilustrujące święta kościelne posiadają wyraz rodzimy, ale uwydatniając umiejętności „lokalnego geniuszu interpretacyjnego” (...) zadziwić mogą pogłębianą spekulacją teologiczną i homiletyczną, zastosowaniami kontemplacyjnymi oraz moralizatorskimi, a opierając się na definicjach teologicznych i formach liturgicznych „wprowadzała sztuka polska dodatkowe wartości, które mogą wzmacniać ich ogólną użyteczność funkcjonalną i twórczość artystyczną”.

Interesującym wątkiem jest w pracy omówienie połączenia tekstów liturgicznych oraz ich przedstawień plastycznych z mesjanistycznymi prefigurami Starego Testamentu, od „Drzewa genealogicznego pochodzenia Chrystusa i Maryi” począwszy. Egzegeza Pisma św. jest łączona z treściami apokryfów, które obok legendarnych wątków przechowały wiele wartości związanych z ustną tradycją kościelną.

Autor wykazuje również w swych omówieniach, że polskie ilustracje świąt kościelnych „obok poprawności teologicznej zawierają wiele wątków apokryficznych i legendarnych; są one jednak poddane głównym celom doktrynalnym i uszlachetniającym”.

Omówienie ilustracji świąt kościelnych doprowadził autor do „ostatnich czasów uwzględniając również twórczość artystów ludowych oraz udowadniając, że święta kościelne ciągle są intensywnie przez twórców przeżywane i nieustannie stanowią inspirację działalności artystycznej. Z treścią świąt można też wyprowadzić wskazania społeczne i ogólnoludzkie. Wyrazem tego jest zaprezentowanie na obwołucie i w pierwszej niedzieli adwentowej zapowiedzianego przez proroka Izajasza Mesjasza jako Księcia Pokoju, mającego łagodzić wszystkie konflikty w świecie naturalnym i między ludźmi. Ostatnia niedziela przedstawia Chrystusa na Majestacie, który osądza czyny wszystkich ludzi.

Publikacja stanowi także sumę całej polskiej ikonografii o znaczeniach chrześcijańskich i ogólnoludzkich.

Książka śp. ks. prof. Smolenia stanowi bardzo cenną pozycję w literaturze polskiej sztuki sakralnej. O jej przydatności i zapotrzebowaniu na tego rodzaju literaturę świadczy fakt, że w tej chwili jest zupełnie wyczerpana. Należy tylko żałować, że pozbawiona jest całkowicie ilustracji kolorowych i że ukazała się w mniej niż skromnym nakładzie.

KSIĄŻKI NADEŚLANE DO REDAKCJI

WYDAWNICTWO OO. FRANCISZKANÓW

1. Bellency Józef ks., *Uzdrowienie w Lourdes w świetle dokumentów lekarskich*; przekł. br. K. M. Brodzik OFMConv. Niepokalanów 1987, s. 155
2. *Człowiek w społeczności*. Refleksje nad społecznym nauczaniem Jana Pawła II pod red. o. L. Dyczewskiego OFMConv. Niepokalanów 1988, s. 139
3. Jungelaussen Emmanuel, *Modlić się ze św. Franciszkiem z Asyżu*; przekł. o. K. Ambrozkiewicz OFMConv. Niepokalanów 1987, s. 98
4. *Kręgi religijne*. Wybrane fragmenty z prozy polskiej XIX i XX wieku. Wybrał i opracował Antoni Bednarek. Niepokalanów 1987, s. 122
5. *Motywy religijne w prozie polskiej XIX i XX wieku*. Wybrał i opracował Antoni Bednarek. Niepokalanów 1988, s. 154
6. Pietrzyk Kazimierz SDB, *Serce Jezusa źródło życia i świętości*. Czerwcowe rozważania na temat litanii do Najświętszego Serca Pana Jezusa. Niepokalanów 1988, s. 70
7. Pohorecki Edward ks., *Poznać Matkę*. ABC czcicieli Maryi. Niepokalanów 1988, s. 74
8. Riabini Sergiusz — Józef Zbigniew, *Prowadź święty Franciszku*. Niepokalanów 1987, s. 74

WYDAWNICTWO KUL-u

1. Napiórkowski Stanisław Celestyn OFMConv, *Spór o Matkę*. Mariologia jako problem ekumeniczny. Lublin 1988, s. 174
2. *Niepokalana*. Kult Matki Bożej na ziemiach polskich w XIX wieku. — Księga pamiątkowa V Ogólnopolskiego Kongresu Mariologicznego i Maryjnego Lublin—Wąwolnica 28—31 VIII 1986 r.; pod red. bpa B. Pylaka i ks. Cz. Krakowiaka. Lublin 1988, s. 770
3. *O języku religijnym*. Zagadnienia wybrane pod red. M. Karpluk i J. Sambor. Lublin 1988, s. 170
4. *Zakony franciszkańskie w Polsce*, pod red. J. Kłoczowskiego
 - t. IV, cz. I: Duchniewski Florian Jerzy OFMConv, *Polska prowincja kapucynów w XIX wieku*. Lublin 1987, s. 270
 - t. IV, cz. II: Jastrzębski Ambroży OFMConv, *Katalog archiwum warszawskiej prowincji kapucynów w Nowym Mieście nad Pilicą*. Lublin—Nowe Miasto, 1987, s. 284

WYDAWNICTWO „VERBINUM”

1. Jerzmański Henryk, *Spotkania z misjonarzami*. W-wa 1988, s. 175
2. Kałuża Henryk SVD, *Holdek*. W-wa 1988, s. 100
3. Spink Kathryn, *W ciszy serca. Medytacje i modlitwy Matki Teresy*; przekł. K. Kołodziejczyk. W-wa 1988, s. 100
4. Sturmern Ernest, *Mistrz tajemnic nieba, Adam Schall (1592—1666)*; przekł. G. Kawecka. W-wa 1988, s. 104

5. *Zbiory pozaeuropejskie w państwowych i kościelnych muzeach etnograficznych w Polsce*. Materiały z sesji muzealniczo-religioznawczej pod red. E. Śliwy SVD. Pieniężno 1987, s. 125

WYDAWNICTWO SIÓSTR LORETANEK

1. Chomiuk Zofia Alina S., *Ksiądz Ignacy Kłopotowski w służbie ubogim i potrzebującym*. W-wa 1987, s. 82
2. Engelbrecht Edward ks. — Wojdecki Waldemar ks., *Kiedy modlisz się z Maryją?* W-wa 1987, s. 102
3. Faudenom A., *Ustyszeliśmy słowo Pana*; przekł. ks. Zb. Zalewski. W-wa 1988, s. 578

WYDAWNICTWO „MICHALINEUM”

1. Wagabunda-Wędrowski Arnold Marian, *Zadumy mnicha wótczugi*. W-wa 1987, s. 126

UWAGA PRENUMERATORZY!

W związku ze wzrostem kosztów publikowania naszego czasopisma Redakcja zmuszona jest do podniesienia należności za jego prenumeratę w 1989 r.

Prenumerata dwumiesięcznika „RUCH BIBLIJNY I LITURGICZNY” za rok 1989 wynosić będzie:

roczna 1200 zł

półroczna 600 zł

Pojedynczy zeszyt kosztował będzie 200 zł.

Prosimy Prenumeratorów, którzy już przesłali prenumeratę za 1989 r., o dokonanie dopłaty.

Redakcja przeprasza za powyższą zmianę.