

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 3

ROK XLII

1989

ARS CELEBRANDI

SYMPOZJUM WYKŁADOWCÓW LITURGIKI — KATOWICE 1988

Ks. Bogusław Nadolski TCh

LITURGIA JAKO PROCES KOMUNIKACJI

Takie sformułowanie tematu może nieco szokować. I słusznie, ponieważ w języku polskim nie dysponujemy jaśniejszym określeniem analogicznym np. do niemieckiego „Kommunikationwissenschaft”. Ale nie tylko dlatego. Sprawy, które podejmuje ta dyscyplina naukowa, są stosunkowo nowe. Po raz pierwszy z naukowego punktu widzenia podjęto taki temat na sympozjum liturgicznym w Dulliken (Szwajcaria) w 1971 r.. Całe spotkanie poświęcone było tematyce: *Kommunikation im Gottesdienst*. Ten sam temat na nowo podjęto w 1974 roku, w Segau (Austria). Tematyka sformułowana była ciekawie: *Liturgie als kommunikatives Geschehen*¹.

Powiedzmy już na samym początku, że spojrzenie na liturgię od strony procesu komunikacji jest jednym z możliwych aspektów, po prostu także w ten sposób można rozważać Służbę Bożą Kościoła.

Podjęcie takiego aspektu patrzenia na liturgię nie jest sprawą mody ani też produktem gonienia za jej udziwnianiem.

Zdecydowany impuls do pojęcia problematyki dała sama Konstytucja o świętej Liturgii z 1964 r. odchodząc od rytualnego ujęcia liturgii, przełamująca trzywiekową prawie erę rubrycystów. Widzenie liturgii jako odpowiedź ludu

¹ Materiały ze spotkania w Dullikan, LJ 22/1972; ze spotkania w Seggau, LJ 25/1975.

Bożego na pierwsze zbawcze działanie Boga w Chrystusie w mocy Ducha Świętego — *Wort-Antwort*, traktowanie liturgii jako kontynuacji historii zbawienia w słowie i znakach, niesłuchane wręcz zaakcentowanie *participatio* z całą gamą przymiotników, implikuje ciągły proces komunikowania-udzielania się Boga człowiekowi we wspólnocie Kościoła i reakcję człowieka na to obdarowyujące działanie.

Drugim czynnikiem mającym wielki wpływ na podjęcie tematyki komunikacji jest rozwój tej dyscypliny ze wszystkimi konsekwencjami, które przekształcają naszą cywilizację w daleko większym stopniu niż to czujemy. Początki przyspieszonego rozwoju środków społecznego przekazu sięgają drugiej połowy ubiegłego wieku. Łączą się z wynalazkami elektryczności zastosowanej do informatyki. Szczególny zaś rozwój notujemy od 15 lat. Rozwój ten określa się mianem postępu geometrycznego. Technologie komunikowania powodują daleko idące reperkusje w kulturze, w mentalności i wrażliwości człowieka, postrzeganiu otaczającego świata, sposobie myślenia. O ile dotychczasowa kultura była kulturą wzroku, decydował znak, zapisana litera (walor wynalezionej druku), o tyle współcześnie mówi się o kulturze słuchu, przy czym zaangażowany jest cały człowiek, wszystkie jego zmysły.²

Kościół, który zawsze starał się wykorzystywać zdobycze techniki dla głoszenia Dobrej Nowiny, staje współcześnie nie tyle przed potrzebą zastosowania urządzeń technicznych do kościołów, ile w obliczu innego sposobu postrzegania, innej wrażliwości postrzegania, które nazywa się mozaikowe. Prawda musi być przełożona na symbole, obrazy. Dodajmy do tego potrzebę zgoda innego autorytetu moralnego. Być takim, tak przekazywać, aby mnie słuchano, sprawować liturgię ze świadomością przewyżczenia właśnie dzięki środkom społecznego przekazu, przestrzeni i czasu.

Zasygnalizowane sprawy nie tylko usprawiedliwiają podjęcie tematyki komunikacji w odniesieniu do liturgii, ale również wskazują na wyjątkowo wielkie możliwości, jakie daje liturgia dla właściwego komunikowania, bogactwo zawartych w niej środków, form, działań.

Zresztą problematykę komunikacji w teologii jako pierwsza podjęła sakramentologia, a nie liturgia. K. Rahner³ pojmował istotę łaski jako „samoudzielenie się Boga”. Człowiek stworzony jest dla komunikacji z Bogiem, która dokonuje się w sakramentalnych i pozasakramentalnych działaniach, a osiąga swój szczyt w *visio beatifica*. Hünermann⁴ pisał o „komunikatywnych działaniach”, — mając na uwadze sakramenty, a jeszcze mocniej Ganoczy⁵ ujmuje sakramenty jako „system słownej i niewerbalnej komunikacji” poprzez który wierzący partycypują w samoudzieleniu się Boga w Chrystusie i Jego Duchu, dojrzewając w swoim człowieczeństwie”. Wcześniej zaś (w końcu XIX w.) sło-

² J. Chrapek, *Współczesne technologie komunikowania nowym wyzwaniem dla Kościoła*, „Znaki czasu” 5/1 (1978) 176.

³ *Kommunikation*, w: *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg 1978, 280, zob. także *Schriften zur Theologie*, Bd. 8, Einsiedeln 1967, 404.

⁴ *Ankunft Gottes und Handeln des Menschen*, Freiburg 1977, 98—134.

⁵ *Einführung in der katholische Sakramentenlehre*, Darmstadt 1979, 116.

wo „komunikacja” przejęła filozofia (M. Scheler, K. Jaspers)⁶. W liturgice natomiast Lengeling posługiwał się wyrażeniem dialog, *Liturgie — Dialog zwischen Gott und Mensch*, (Freiburg 1981), Reifenberg wolał słowo *koinonia — Fundamentalliturgie I—II*, (Klosterneuburg 1978). Wyrażenie komunikacja wydaje się mieć przewagę nad poprzednimi, wskazuje bowiem i na samo wydarzenie jak i na jego skutek (*communio*), akcentuje słowny i działaniowy charakter liturgii. W każdym razie porządek sakramentalny jest najdoskonalszym sposobem udzielania się Boga w obecnej kondycji człowieka, w nim najlepiej wyraża się Bóg w swoim Synu. Sakramenty dokonują tego, co oznaczają. Refleksja o komunikacji w liturgii musi wychodzić od porządku sakramentalnego.⁷

ZNACZENIE SŁOWA KOMUNIKACJA

Słowo komunikacja wywodzi się od łacińskiego *communicatio* — wzajemne udzielanie się, współnotowanie (*communio*)⁸. W tym względzie jest odbiciem greckiego *koinonia*. *Communicatio* względnie *communio* w N. Testamencie oznacza wspólnotę, bycie w związku, w łączności z Bogiem i Synem i Duchem Świętym (1 J 1, 3; 2 Kor 13, 13), wspólnotę wierzących dokonującą się przez udział w Ciele Chrystusa (1 Kor 12, 9; Flp 2, 2; 1 Kor 10, 16, Flp 3, 10), wzajemne przebywanie, braterską łączność wierzących (Dz 2, 42; Flp 1, 5; Rz 13, 26).

Ojcowie Kościoła dla wyrażenia jedności i wspólnoty, a także udziału w liturgii używali słowa *communicatio* (*methexis, koinonia*). W konsekwencji największą karą było wyłączenie ze wspólnoty — *excommunicatio*.

W. Schramm⁹ widzi etymologię słowa komunikacja w *commune facere*, czynić, stwarzać wspólnotę, wspólnie działać.

TEOLOGICZNY I ANTROPOLOGICZNY FUNDAMENT COMMUNICATIO

Liturgia rozważana pod kątem komunikacji nie kieruje się koniunkturalnymi racjami. *Principalis Actor* komunikacji jest sam Bóg w Duchu Świętym. Bóg jest miłością. Cała rzeczywistość stworzona jest ekspresją tego wewnętrznytrynitarnego daru. Jezus Chrystus, pisał Ireneusz (*Adver, haer, IV, 6, 5*), najpełniej zakomunikował ludzkości miłość — życie Ojca, „*Pater omnibus Verbum suum visibilem faciens. Filius revelat agnitionem Patris per suam manifestationem, agnitio enim Patris est Filii manifestatio*”.

Sięgnąć trzeba do wieczernikowej uczyty ofiarnej, w której Chrystus wydaje siebie, swoją osobę uczniom swoim¹⁰. Uczniowie przyjmują Chrystusa. Sło-

⁶ F. Kohlschein, *Die liturgische Feier als Kommunikationsgeschehen*, „Theologie der Gegenwart” 26 (1983) 2.

⁷ M. Dubost, *Medias et lieu sacramental*, „Communio” 12 (1978) 59.

⁸ zob. Kohlschein, art. cyt., 2.

⁹ *The process and effects of masscommunication*, Urbana, III, 1955², 4.

¹⁰ J. Schmitz, *Von der Begegnung im Mahl*, w: *Gott feiern*, J. G. Plöger (Hg), Freiburg 1980, 256—268.

wom Jezusa Chrystusa towarzyszyły równocześnie gesty. Msza święta jako urzeczywistnienie ofiary Wieczernika obejmuje samoudzielanie się Chrystusa i przyjęcie Go przez wiernych. Chrystus Paschalny — przychodzący udziela im swego życia, aby w pełni mieli. Wierni w wolnym akcie osobowym przyjmują Chrystusa w słowie i Chlebie. Oddanie się zbawcze Chrystusa skutkuje w człowieku tym owocniej, im związek człowieka ku drugiemu człowiekowi nacechowany jest bardziej miłością, otwarciem. Dostrzegamy tu zależność obustronnej wymiany, a równocześnie wzajemnej horyzontalnej wspólnoty.

Łukaszowy opis zesłania Ducha Świętego przekonuje jak boski Paraklet ożywia słowo Boże, jak czyni Kościół miejscem komunikacji. Dar Ducha Świętego uzdalnia apostołów do głoszenia innym *megalìa tou theou*. Fakt komunikacji jest dany apostołom, przyjęty przez nich, aby mogli ogłaszać *magnalia Dei*. Komunikacja jest faktem, wydarzeniem eklezjalnym¹¹. Proces komunikacji posiada ukształtowany na wzór Wcielonego Słowa Bożego i „ukazany samemu sobie” w Chrystusie jako swoje powołanie odnajduje komunikowanie miłości w Chrystusie całemu stworzeniu. Komunikowanie jest naturą człowieka.

W najgłębszej strukturze człowieka leży pragnienie by być afirmowanym takim, jakim się jest albo pragnie być. Celem komunikacji jest właśnie rozwiązanie zagadki życia w czasie i przestrzeni przez znalezienie sensu egzystencji, przez egzystencjalną afirmację. Sens ten odnajduje człowiek odpowiadając Bogu, razem z innymi, wówczas człowiek doświadcza swego istnienia jako indywidualna jednostka, osoba, równocześnie potwierdza swoją strukturę „być z innymi”. Być człowiekiem, znaczy być i z innymi (*Menschsein als Mitsein*)¹². Ten personalny związek z innymi realizuje się istotowo przez współdziałanie, przez wypowiedanie się w szerokim tego słowa znaczeniu. Z kolei liturgia intencjonalnie nastawiona jest na człowieka, na rozwój życia Bożego w nim. Odnosi się do człowieka w całej jego totalności. Liturgia stanowi odpowiedź na podstawowe sytuacje życia człowieka.¹³

MODELE PROCESU KOMUNIKACJI

Komunikacja w liturgii nie może obejmować i nie obejmuje tylko poziomu międzyludzkiego. Nie może posiadać tylko dwubiegunowego wymiaru: dający i przyjmujący. Komunikacja w liturgii obejmuje trzy bieguny¹⁴. Komunikacja kształtuje się według zasady: kto, komu, jak, poprzez co. W centrum komunikacji stoi sygnał, jako medium komunikacji. Przy czym posiada on związek z trzema biegunami: treścią, której jest przedstawieniem; obrazem komunikującym (nadawcą), dla którego stanowi obwieszczenie, oznajmienie —

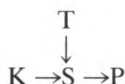
¹¹ Dubost, art. cyt., 60.

¹² Th. Schneider, *Zeichen der Nähe Gottes*, Mainz 1979, 20—21.

¹³ H. Hollerweger, *Die Liturgie als Antwort auf die Grundsituationen des Menschen*, „Zeitschrift für katholische Theologie”, H. 1/2, 107 (1985) 64—75.

¹⁴ H. Harnoncourt, *Liturgie als kommunikatives Geschehen*, „Liturgisches Jahrbuch” 25 (1975) 10.

przepowiadanie, natomiast dla przyjmującego (odbiorcy) jest wezwaniem, apelem, interpelacją. Nie trudno zauważyć, jasno wynikającą prawidłowość. Żeby komunikacja przebiegała właściwie, obraz, przedstawienie winno być precyzyjne, jasne, dokładne; oznajmienie zaś prawdziwe, wiarygodne; apel natomiast musi być zrozumiały. Do odbierającego skierowane jest i przedstawienie i obwieszczenie. Do całości procesu komunikacji należy *feedback*: odpowiedź ze strony przyjmującego-odbiorcy. Echo to może się wyrazić w różny sposób: poprzez śpiew, modlitwę, gest, przyjęcie postawy. Odpowiedź obejmuje dziedzinę udzielania się Boga i zarazem współczłowieka. Graficznie model można przedstawić następująco: T-treść, przedmiot komunikacji¹⁵, K-komunikujący, nadawca, P-przyjmujący, odbierający, S-sygnal, medium, kod.



Jest to najprostszy model procesu komunikacji opracowany przez Karla Bühlera na krótko przed wybuchem II wojny światowej. Ponownie wydany w 1965 r. Profesor w Institut Catholique w Paryżu, Jean Yves Hameline przedstawił w Strasburgu w 1974 r. inny model, bardziej rozbudowany uwzględniający subiektywne i obiektywne czynniki komunikacji¹⁶.

W sygnale, w medium, w kodzie, mówiąc już językiem teologicznym, celebrans zamyka, zakodowuje bogate treści, ale czyni to w miarę posiadanej wiedzy, przemodlonej treści, zinterioryzowanego *lex credendi*. Odzwierciedla się tutaj cała jego struktura osobowości, zdolność przekazywania, ekspresji, świadomość pełnionej roli, stosunek do otoczenia, po prostu miłość wiernych świeckich. Odgrywają także rolę czynniki obiektywne jak konkretna sytuacja, rodzaj celebracji (ślub, pogrzeb), wyposażenia kościoła, sytuacje społeczno-kulturowe itp. Te same czynniki trzeba odnieść do procesu odczytywania, odkodowania ze strony zgromadzenia liturgicznego. Im bardziej kod kapłana pokrywa się z kodem wiernych świeckich, tym proces komunikacji jest pełniejszy. Hameline zwraca uwagę na istnienie i oddziaływanie tzw. subkodu, który stanowią przyzwyczajenia, indywidualne nastawienia, sympatie — antypatie, opinia i autorytet, jakimi się cieszy duszpasterz.

PROCES KOMUNIKACJI W EUCHARYSTII

W Germanicum w Rzymie namalowano w 1973 r. obraz przedstawiający Ostatnią Wieczerzę, ale w innej niż dotychczas wersji. Przy stole zasiadają nie tylko otoczeni nimbami apostołowie, ale wiele osób. Inżynier i robotnik, rabin i dama, bisnesmen i żebraczka. Na ich twarzach rysują się różne zawody zauważalne zresztą w ubiorach. Eucharystia sprawowana przez Chrystusa jest dla nich źródłem wspólnoty, realizacją najgłębszych dążeń, a z drugiej strony

¹⁵ Tamże, 9—13.

¹⁶ Tamże, 13—22.

apelem przedłużenia tej jedności i budowania jej w różnorodnych sytuacjach życia wyznaczonych wykonywanymi zawodami. Taką wizję Wieczery Pańskiej miał autor obrazu Sieger Koder¹⁷. Zresztą nie trzeba sięgać aż do XX w., aby odkryć wspólnotowotwórczą siłę Eucharystii. Uczynił to wspaniale św. Paweł w 1 Kor 10, 17; 12, 13, a za nim Ignacy biskup z Antiochii. Tomasz z Akwinu nazwał Eucharystię „Sakramentem jedności Kościoła” (S. Th. III, q 73, a 3c) — to właśnie *res sacramenti* stanowi *unitas Corporis mystici*. Tę prawdę na nowo uwypuklił Sobór Watykański II w szeregu dokumentów. Omówił je m.in. O. Saier w pracy pt. *Communio in der Lehre des zweiten Vatikanischen Konzils* (München 1973, 84—95). Pomocną jest także praca A. Fossion, *Eucharistie als Austausch* („Theologie und Gegenwart” 24 (1981), 173—178).

Komunikacja, powiedzmy wyraźniej wspólnota, może w ogóle wytworzyć się, jeśli istnieje centrum, ośrodek skupiający, ośrodek żywy, żyjący (*lebendige Mitte* — jak się wyraża M. Buber). Patrząc od strony człowieka, żywy ośrodek staje się takim subiektywnie, gdy umożliwia człowiekowi dawanie, czynienie czegoś w szerokim znaczeniu, a równocześnie budzi świadomość zawdzięczenia czegoś¹⁸. Te elementy: działania i zawdzięczenia, inaczej umożliwiania działania człowiekowi, są podstawowe w powstawaniu wspólnoty. Czynniki te najmocniej wyrażniają się przy posiłku. Wówczas człowiek uświadamia sobie, jak wielu osobom winien jest wdzięczność, równocześnie spożywanie, ludzkie spożywanie jest ubogacające. Nie dziw przeto, że we wszystkich religiach uczta posiada znaczenie religijne i wspólnotowe. Uczty są jakby naturalnymi symbolami obdarowywania.¹⁹ „Spożywać przed Jahwe” (Pwt 12, 7; 18, 14, 26), a równocześnie przeżycie wspólnoty synów i córek, niewolników i niewolnic (Pwt 12, 12) było charakterystyczne w religii żydowskiej. Wspólne spożywanie stwarza między uczestnikami uczty pokój-*shalom*.

Eucharystia jako uczta ofiarna Nowego Przymierza nie wymyka się tym prawom. Poprzez działania, gesty, słowo tworzy wspólnotę prawdziwą *koinonia*. Eucharystia stanowi w tym względzie drogę, kroczenie, proces: *Be — weg — ung*. Exeler²⁰ przedstawiał Mszę św. jako Exodus. Warto także przywołać na pamięć widzenie epizodu uczniów zdążających do Emaus jako swego paradygmatu liturgii Mszy św. wyróżniając odpowiednie jakby części w spotkaniu Jezusa zmartwychwstałego z uczniami. Ratzinger²¹ perykopę tę nazywa podstawowym schematem liturgii.

Równocześnie ciągle mamy na uwadze nierozdzielną łączność Modlitwy Eucharystycznej i Komunii świętej. Eucharystia posiada ukierunkowanie na ucztę, na spożywanie Ciała i Krwi Pańskiej. Dziękczynienie i uczta są wewnętrznie związane, stanowią podstawową formę, postać Mszy św. Benedyk-

¹⁷ E. Kunz, *Eucharistie — Ursprung von Kommunikation und Gemeinschaft*, „Theologie und Philosophie” 58 (1983) 321 nn.

¹⁸ M. Buber, *Wie kann Gemeinschaft werden*, w: *Der Jude und sein Judentum*, Köln 1963, 363; por. Kunz, art. cyt., 327—329.

¹⁹ Kunz, art. cyt., 328.

²⁰ *Eucharistiefest — Fest des Aufbruchs*, w: *Gemeinde im Herrenmahl*, T. Maas-Ewerd (Hg.), Freiburg B. 1976, 43—51.

²¹ *Das Fest des Glaubens*, Einsiedeln 1981, 43; por. także Kunz, art. cyt., 345.

tyński opat z Monte Caesar w Louvain, Verheul²² mówi o „jedności nierozdzielnej” *unité indissoluble* — fundamentalnych struktur celebracji eucharystycznej. Stanowią one jeden obrzęd posiłku eucharystycznego. Komunia jest konieczną odpowiedzią, niezbywalnym dopełnieniem Modlitwy Eucharystycznej. Bez niej posiłek eucharystyczny nie byłby zakończeniem *Prex Eucharistica*, a komunią nie było wielu modlitw przesłaniających jasność tej struktury.

Następne referaty podejmują szczegółowo tematykę komunikacji. Pragnę podkreślić, że Msza św. jest wydarzeniem całościowym. Na poszczególne „jakby części” *veluti partes* — trzeba patrzeć jako na elementy jednej zwartej całości. Stosunkowo liczne artykuły podejmujące problematykę komunikacji w Eucharystii akcentują zawsze jako elementy o wyjątkowym znaczeniu dla procesu komunikacji: pozdrowienie, pożegnanie, liturgia słowa, modlitwa powszechna, przygotowanie darów.

Proces komunikacji, który brzmi nieco „nieswojo” w liturgii okazuje się właściwie w *participatio*. Powracamy do starego wyrażenia, które zawdzięczamy Platonowi. Słowo *methexis* od Platona, w którego filozofii i etyce słowo to stanowi klucz, przejęła liturgia dla wyrażenia swoistego w swym rodzaju doświadczenia życia nadprzyrodzonego, dla wyrażenia działania, w którym człowiek otrzymuje część, ale i daje²³.

Rozwijające się badania dotyczące komunikacji w ogólności (trzeba tu wymienić takie nazwiska jak: Paul Watzlawick, Walter Ong, Herold Innis, M. H. Mc Luhan, John Carey, G. Gerbner, Rober Withe i inni) pozwalają nieco głębiej spojrzeć na proces zachodzący *in virtute Spiritus Sancti* w liturgii, w którym dokonuje się najgłębsza komunikacja treściowa (*Inhaltldimension*), jak i wspólnotowa (*Beziehungsdimension*) wewnątrz — osobowa (*Intrapersonale*), a także w dużych skupiskach wiernych (*Massenmediale*)²⁴.

Ciągle jeszcze za mało uświadamiamy sobie, że wspólnota zgromadzenia liturgicznego staje się realnym symbolem samoudzielania się Boga w liturgii i oddania się Bogu. Troska o zniwelowanie wszelkich czynników, które utrudniają tę wspólnotę, a zwłaszcza maksymalne wykorzystanie możliwości, jakie daje liturgia w odnowionej szacie, nie stanowi luksusu duszpasterskiego. Wręcz przeciwnie jest poważnym obowiązkiem. Z wielkim nakładem sił obsługujemy wiernych świeckich, ale czy obsługiwane jest usłużeniem? Pouczająca jest historia słowa *celebrare*. Jeszcze w *Liber Ordinarius* z 1324 r. diecezji Paderborn znajduje się wyrażenie *populus celebrat*.²⁵ Podczas gdy jeszcze współcześnie łączymy to słowo tylko z kapłanem.

Jest niewątpliwie trudno oceniać *feedback* zgromadzenia liturgicznego. Banalnym wydaje się przypomnienie, że nie ma prawdziwego sprawowania liturgii, jeśli ona nie jest „pełną miłości rozmową” wiernych z Bogiem wyrażają-

²² *Les structures fondamentales de l'Eucharistie*, „Questions Liturgiques et Paroissiales” 52(1981) 15—19.

²³ A. Lupp, *Der Begriff „participatio” im Sprachgebrauch der römischen Liturgie*, München 1960, 5.

²⁴ H. Hoekstra, *Überlegungen zum Thema Kommunikation und Liturgie*, „Liturgisches Jahrbuch” 26 (1976) 246.

²⁵ F. Kohlschein, *Der Paderborner Liber Ordinarius von 1324*, Paderborn 1971, 21.

cą się w uczestnictwie poprzez gesty, postawy (podręczniki często traktują o postawach niezależnie od działania liturgicznego), śpiew, przez ustąpienie miejsca, przez otwartość na drugiego, pomoc modlitewną ujawnioną w *Oratio communis*, otwarcie się na sąsiada obok modlącego się. Wydaje się, że współcześnie człowiek bardzo szuka autentycznej wspólnoty, czego dowodem są liturgie przeżywane przez młodzież. Szkoda, że ta dziedzina pozostaje poza zasięgiem duszpasterskiej troski. Udział chrześcijan świeckich w grupach przygotowujących niedzielą liturgię stanowi dobrą okazję weryfikowania naszej troski o komunikację międzyosobową w liturgii.

Joseph Gelineau²⁶ w niewielkiej książeczce o przyszłości liturgii umieścił znamienne zdanie: „Liturgia pozostanie ukrzyżowana, jak Pan, któremu służy”. Istnieje swoiste misterium kenozy obrazu Boga, w którym uczestniczy każde medium, którego chcemy użyć w procesie komunikacji. Mimo całego bogactwa środków, mimo oddziaływania na całego człowieka i wszystkie jego zmysły, liturgia nie może nadużywać obrazu, musi skupiać na NIEWIDZIALNYM. Zresztą temu celowi służą wszystkie uroczystości poczynione przez posoborową odnowę. Stwierdzenia te nie zwalniają jednak od podejmowania wysiłków, by sprawowanie Służby Bożej Kościoła właśnie w epoce mass media było także rodzajem *fides ex visu*.

Poznań—Warszawa

KS. BOGUSŁAW NADOLSKI TCH

²⁶ *Die Liturgia von Morgen*, Regensburg 1979, 47—55.

ks. Czesław Krakowiak

ZGROMADZENIE LITURGICZNE JAKO PODMIOT CELEBRACJI

We współczesnej teologii powszechnie uważa się liturgię za epifanię Kościoła¹. Zgromadzenie liturgiczne jest z kolei najbardziej podstawowym i powszechnie dostępnym znakiem Kościoła². W zgromadzeniu liturgicznym moż-

¹ Zob. J. Grzeškowiak, *Chrystus — Kościół — liturgia*, RTK 23 (1976), z. 6, s. 5—27; K. Wałoszczyk, *Zgromadzenie liturgiczne a misterium Kościoła we współczesnej teologii*, STV 12 (1974), z. 2, s. 24—40; S. Marsili, *La liturgia momento storico della salvezza*, w: *Anàmnesis. La liturgia momento nella storia della salvezza*, Torino 1974, s. 107—136; Tenze, *Liturgia e Chiesa*, w: *Nuovo Dizionario di Liturgia* (-NDL), (red.) D. Sartore, A. M. Triacca, Roma 1984, s. 737—738.

² Zob. R. Zielasko, *Parafia jako zgromadzenie eucharystyczne*, STV 6 (1968), z. 2, s. 75—105; C. Floristan, *L'assemblée et ses implications pastorales*, „Concilium” nr 12, 1966, s. 35—45; G. Dannels, *L'assemblée liturgique. Foi et experience*, QL 58 (1977) 3—26; B. Margański, *Rola zgromadzenia liturgicznego w Kościele lokalnym*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, 10 (1982) 324—335; S. Cichy, *Zgromadzenie liturgiczne podstawowym znakiem odnowionej liturgii*, ŚSHT 11 (1978) 43—52; A. Cuva, *Assemblea*, w: NDL s 118—130.

na dostrzec istotne cechy Kościoła: jego naturę społeczną, hierarchiczną strukturę, powszechność, misyjność i wymiar eschatologiczny (por. KK 48—50). Taką naturę Kościoła w działaniu przedstawia liturgia, która będąc jego znakiem, jednocześnie ten Kościół urzeczywistnia i buduje. Dlatego liturgia należy do istotnych funkcji Kościoła oraz stanowi centrum jego działalności (por. KK 11; DB 11; DK 5—6)³. Liturgię sprawuje cały Kościół jako kapłański lud Boży⁴. Wydaje się, że można wskazać na następujące najważniejsze podstawy teologiczne, z których wynika, że całe zgromadzenie liturgiczne jest podmiotem celebracji liturgicznych: liturgia z natury swej posiada charakter eklezjalny i wspólnotowy; cały Kościół jako lud Boży uczestniczy w kapłańskiej funkcji Chrystusa, którą wykonuje On głównie w liturgii; zasada *actuosa participatio* domaga się zaangażowania całego zgromadzenia; właściwie pojęcie celebracji oznacza zewnętrzną i wewnętrzną aktywność wszystkich uczestników zgromadzenia.

1. EKLEZJALNY I WSPÓLNOTOWY STOSUNEK LITURGII

Pojęcie liturgii zarówno w dokumentach Vaticanum II jak i w teologii posoborowej związane jest ściśle z pojęciem Kościoła, czyli związane jest z eklezjologią⁵. W liturgii Chrystus wypełnia swój urząd kapłański nie tylko w Kościele, którego jest Głową, ale także razem z Kościołem, jako swoim ciałem. Dlatego liturgia jest zawsze *actio Christi et Ecclesiae*. Głównym działającym jest jednak zawsze Chrystus, jako jedyny pośrednik między Bogiem i ludźmi (1 Tm 2, 5; KK 28). Chrystus wypełnia w liturgii swą własną funkcję Głowy, gdy przez hierarchię gromadzi i uświęca wiernych, czyni z nich lud święty czyli Kościół i gdy razem z nim oddaje chwałę swemu Ojcu. Kościół zaś pełni swą rolę Ciała Chrystusa, gdy przyjmuje Jego uświęcające działanie, we wspólnej modlitwie uwielbia Ojca i razem z Chrystusem składa Mu ofiarę z całego swego życia. Stąd liturgia jest zawsze czynnością Chrystusa — Głowy i Kościoła — Jego Ciała. Jest także kultem Kościoła, ale nie dlatego, że jest wykonywana „w imieniu” Kościoła, który określa i kieruje kultem, lecz dlatego, że jest sprawowana „in persona Ecclesiae”, tj. przez tych, którzy tworzą wspólnotę Kościoła złożoną z poszczególnych jednostek mających różne urzędy i funkcje⁶. Dlatego czynności liturgiczne będące czynnościami Chrystusa są jednocześnie czynnościami całego Kościoła: „należą do całego Ciała Kościoła” (KL 26). Zatem cały Kościół jako jeden lud Boży jest razem z Chrystusem podmiotem liturgii.

Potwierdza to wyraźnie *Wprowadzenie do Mszału*, które we wstępie powo-

³ R. Rak, *Eucharystia w życiu chrześcijańskim*, Katowice 1984, s. 80—101.

⁴ Zob. *L'assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée*. Conference Saint-Serge. XXIII Semaine d'études liturgiques. Roma 1977; A. Kune (red.) *Die liturgischen Dienste*, Paderborn 1982; A. Verheul, *L'assemblée celebrante et ses services*, QL 65 (1984) 135—152; A. Pistoia, *L'assemblea come soggetto della celebrazione*, RivLit 72 (1985) 428—435.

⁵ D. Sartore, *Chiesa e liturgia*, w: NDL s 249—259.

⁶ S. Marsili, *Liturgia e Chiesa*, tamże, s. 737.

lując się na orzeczenie soboru Trydenckiego stwierdza, że „eucharystyczna ofiara jest przede wszystkim dziełem samego Chrystusa”, ale zaraz dodaje, że celebracja Mszy św. jest „actio Christi et populi Dei hierarchie ordinati” (nr 1), oraz że jest „actus Christi et Ecclesiae” (nr 4; por. DK 137). Ten wymiar eklezjalny posiada przede wszystkim liturgia Eucharystii, sakramentów św. i Liturgia Godzin. Zwracano na to uwagę już w okresie ruchu liturgicznego, ale ważną rolę w uświadomieniu tego faktu odegrał K. Rahner⁷, który ukazał ścisły związek między sakramentami a Kościołem. Tych dwóch rzeczywistości wiary nie można rozpatrywać odrębnie. W sakramentach Kościół urzeczywistnia się i buduje, one ukazują także istotną treść liturgii — celebrację Paschalnej Tajemnicy Chrystusa.

Cały Kościół będący podmiotem czynności liturgicznych działa zwykle jako konkretne zgromadzenie wiernych, któremu przewodniczy przedstawiciel hierarchii⁸. Taka wspólnota celebrująca liturgię nosi nazwę zgromadzenia liturgicznego. Jest ono prawdziwym Kościołem będąc widzialną i konkretną formą wspólnoty całego Kościoła (por. KK 26; DM 37). Do tego konkretnego zgromadzenia liturgicznego można więc także odnieść określenia Kościoła: sakrament jedności, misterium, lud Boży, wspólnota kapłańska.

Jeśli każde zgromadzenie lokalne jest obrazem i epifanią Kościoła, to powinno się to przejawiać i potwierdzać także w czasie celebracji liturgicznych. Wszystkie formy sprawowania liturgii mają zatem posiadać charakter wspólnotowy, czyli powinny angażować wszystkich uczestników i przez to ukazywać, że liturgia jest dziełem całego zgromadzenia, w którym każdy ma do spełnienia sobie właściwą funkcję (por. KL 7; 10; 14, 19; 21). Dlatego wspólnotowe celebrowanie liturgii winno mieć pierwszeństwo przed „odprawianiem indywidualnym i niejako prywatnym” (KL 27; por. WOMR 74; WOLG 33).

Zasada wspólnotowego charakteru celebracji liturgicznych była jedną z naczelnych idei przy opracowywaniu nowych ksiąg liturgicznych. Wszystkie nowe *Ordines* uwzględniają zalecenia KL 31, aby w księgach liturgicznych koniecznie uwzględnić rolę wiernych. Konkretnie można wskazać na następujące kryteria, które określały formę obrzędów i formuły posoborowych ksiąg liturgicznych: miejscowa wspólnota, jako Kościół lokalny jest podmiotem celebracji; podział ról między wspólnotę, przewodniczącego i ministrów; dostosowanie elementów słownych i symbolicznych do potrzeb Kościołów lokalnych; adaptacja liturgii do wymagań konkretnego zgromadzenia; wskazania dla duchowego przygotowania uczestników liturgii⁹.

Także według nowego KPK zwyczajną formą sprawowania liturgii jest jej

⁷ K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, Freiburg 1961.

⁸ Zob. R. Kaczyński, *Das Vorsteheramt im Gottesdienst nach dem Zeugnis der Ordinationsliturgie des Ostens und Westens*, LJ 35 (1985) 69—84; F. Kohlschein, *Vorsteher in der liturgischen Versammlung*. Zur Problematik des Leitungsstil im Gottesdienst, w: M. Klöckener, W. Glade (red.) *Die Feier der Sakramente in der Gemeinde*. Festschrift für H. Rennings, Kevelaer 1986, s. 359—383.

⁹ F. Kohlschein, *Bewusste, tätige und fruchtbringende Teilnahme*. Das Leitmotiv der Gottesdienstreform als bleibender Masstab, w: Th. Maas-Ewerd (red.) *Lebt unser Gottesdienst, Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform*, Freiburg 1988, s. 45—46.

wspólnotowa celebracja: „Czynności liturgiczne jeśli zgodnie ze swoją naturą wymagają wspólnotowego sprawowania, gdzie jest to możliwe, mają być sprawowane z udziałem i czynnym uczestnictwem wiernych (*actuosa participatione* — kan. 837§2). Należy więc stwierdzić, że chociaż zgromadzenie liturgiczne nie jest konieczne do ważności czynności liturgicznych, to jednak tworzy ono idealne miejsce i odpowiedni klimat do ich celebracji. Są one zorientowane na wspólnotę Kościoła, ta zaś nabiera swego pełnego znaczenia i sensu wtedy, gdy sprawuje liturgię¹⁰.

2. KAPŁAŃSTWO CHRYSTUSA I KAPŁAŃSTWO LUDU BOŻEGO

W sensie ścisłym i właściwym jedynym i wiecznym Kapłanem Nowego Przymierza jest Jezus Chrystus (por. KK 28)¹¹. Jezus staje się kapłanem w chwili Wcielenia, w czasie chrztu w Jordanie otrzymuje nowe namaszczenie Duchem Świętym inaugurujące wypełnienie przez Niego funkcji kapłańskich: głoszenie Ewangelii o Królestwie Bożym, odpuszczenie grzechów i leczenie ludzkich słabości. Momentem szczytowym była Jego Tajemnica Paschalna, przez którą dokonał doskonałego uwielbienia Ojca i pojednania z Nim grzesznej ludzkości. Jego kapłaństwo jest więc rzeczywiste i definitywne ze względu na doskonałość ofiary (por. Hbr 10, 10—14), oraz trwa wiecznie, gdyż Chrystus u Ojca wstawia się za nami (Hbr 9, 24). Kapłaństwo Chrystusa jest fenomenem jedynym w swoim rodzaju i nieporównywalnym z żadnym innym w dziejach religii, gdyż jest On jednocześnie kapłanem i ofiarą swego kapłaństwa przez to, że samego siebie złożył Bogu w ofierze. Jego kapłaństwo nie opiera się na rytualnej konsekracji, lecz na otrzymanej od Ojca misji. Powołanie i misja są więc nierozzerwalnie związane z Jego kapłaństwem, którego wypełnienie cechuje doskonałe posłuszeństwo Ojcu i służba ludziom¹².

Kapłaństwo istniejące w Kościele wywodzi się z kapłaństwa Chrystusa, który jako jedyny i wieczny Kapłan dzieli się tą godnością z całym Kościołem — swoim Mistycznym Ciałem, dając wszystkim jego członkom, chociaż w różnym stopniu udział w swoim kapłaństwie. Dlatego kapłaństwo istniejące w Kościele pozostaje zawsze rzeczywistością względną w stosunku do kapłaństwa Chrystusa, skąd czerpie swe źródło. Tylko Chrystus jest kapłanem w sensie absolutnym i pełnym, każde inne kapłaństwo jest zawsze udziałem (*participatio*) w Jego kapłaństwie (por. KK 10; 11; 28; DK 2; 5).

Kapłaństwo Chrystusa istnieje w Kościele w podwójny sposób: kapłaństwo wspólne wszystkich wiernych i kapłaństwo hierarchiczne czyli służebne. Między nimi jest istotna różnica, chociaż są one „wzajemnie sobie przyporządko-

¹⁰ A. Cuva, dz. cyt., s. 120.

¹¹ Zob. O. Semmelroth, *Il ministero sacerdotale*, Roma 1964; G. Rombaldi, *Il sacerdozio e il senso della Chiesa nei documenti conciliari del Vaticano II*, „Seminarium” 28 (1976) 571—590; Cz. Krakowiak, *Kapłaństwo wspólne i kapłaństwo służebne w świetle ksiąg liturgicznych*, RBL 36 (1983) 297—306; S. Mazzarello, *Il sacerdozio ministeriale nel nuovo Messale*, „Liturgia” 18 (1984) 334—358.

¹² Cz. Krakowiak, art. cyt., s. 297—298.

wane; jedno i drugie bowiem we właściwy sposób uczestniczy w jednym kapłaństwie Chrystusa (de uno Christi sacerdotio participant — KK 10). Ochrzczeni i bierzmowani uczestniczą w godności kapłańskiego ludu Bożego uprawniającej do składania Bogu prawdziwej ofiary, tj. Chrystusa i dołączania do niej ofiary własnego życia, stają się przez to pośrednikami łaski oraz oddają prawdziwy kult Bogu. Niektórzy z nich otrzymują od Chrystusa szczególne powołanie i w czasie sakramentu święceń (*ordinatio*) udział w funkcjach Głowy Mistycznego Ciała. Stąd ich kapłaństwo jest szczególne, chociaż wyrasta i opiera się na kapłaństwie wspólnym oraz zmierza do tego samego celu: uwielbienia Boga i uświęcenia ludzi. Istnieje jednak różnica w realizacji tego celu. Święcenia kapłańskie uprawniają bowiem do sakramentalnego składania ofiary, czyli aktualizowania ofiary krzyżowej Chrystusa we wspólnocie kapłańskiego ludu Bożego, aby w ten sposób umożliwić mu ofiarowanie jej Ojcu wraz z osobistymi ofiarami. Różnica stopnia uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa wskazuje na podwójną Jego rolę w Kościele: Chrystus jest Głową Kościoła, ale też tworzy z nim jedno ciało. Może więc przekazywać udział w swoim kapłaństwie z dwóch tytułów: udziela go całemu Kościołowi czyniąc z niego swe ciało kapłańskie (kapłaństwo wspólne), ale też jako Głowa tego ciała, udziela je niektórym osobom, aby w Kościele byli znakiem obecności jako Głowy (kapłaństwo służebne). Kapłaństwo służebne związane jest ze „świętą władzą” (por. KK 10; Dk 2) udzielaną w czasie święceń, dzięki której kapłan nie jest jedynie reprezentantem czy delegatem wspólnoty, lecz reprezentuje w niej Chrystusa działającego w Jego imieniu (*in persona Christi*)¹³. Dlatego Sobór Watykański II stwierdza, że „prezbiterów konsekruje Bóg przez posługę biskupa, by stawszy się w specjalny sposób uczestnikami kapłaństwa Chrystusowego (*participes sacerdotii Christi speciali ratione effecti*) w sprawowaniu świętych czynności działali jako słudzy Tego, który w w liturgii wykonuje stale dla nas swój urząd kapłański przez swego Ducha” (DK 5). Kapłaństwo wspólne ludu Bożego aktualizuje się również głównie w liturgii jako wspólnej czynności całego kapłańskiego Ciała Chrystusa, tj. Głowy i członków. Również wierni świeccy „na mocy swego królewskiego kapłaństwa współdziałają w ofiarowaniu Eucharystii, pełnią też to kapłaństwo przez przyjmowanie sakramentów, modlitwę i dziękczynienie, świadectwo życia świątobliwego, zaparcie się siebie i czynną miłość (KK 10). Uczestnicząc w liturgii „biorą właściwy sobie udział w czynności liturgicznej” (*in liturgica actione partem propriam agunt* — KK 11).

Uczestnictwo w kapłaństwie wspólnym na mocy sakramentów inicjacyjnych jest główną podstawą teologiczną prawa i obowiązku (*ius et officium*) uczestnictwa wiernych w celebracjach liturgicznych¹⁴ (por. WOMR 58; 62; WOLG 6; 7; 20; 27).

Widzialnym znakiem jedności kapłaństwa istniejącego w Kościele a zarazem praktycznych tego konsekwencji jest zwłaszcza liturgia Mszy świętego

¹³ Tamże, s. 299.

¹⁴ Tamże, s. 300.

krzyżma w Wielki Czwartek¹⁵. Koncelebrowana przez biskupa diecezjalnego z przedstawicielami miejscowego prezbiterium Eucharystia staje się czytelnym znakiem jedności Chrystusa hierarchicznie uporządkowanego. W celebracji tej ukazuje się Kościół jako lud Boży mający w różnym stopniu udział w jednym kapłaństwie Chrystusa. Z tej racji tę Mszę św. można uważać za prawdziwe święto kapłaństwa istniejącego w Kościele, na mocy którego wszyscy biorą czynny udział w sprawowanej liturgii, czyli są podmiotem czynności liturgicznych. Kapłańskie działanie całego Kościoła najbardziej widoczne jest w samym obrzędzie poświęcenia krzyżma, w którym można dostrzec prawdziwą „koncelebrę”: biskup jako przewodniczący zgromadzenia odmawia modlitwę konsekracyjną, prezbiterzy wkładają ręce, diakoni przygotowują i przynoszą olej, obecni wierni uczestniczą w modlitwach. Wreszcie we wspólnej celebracji eucharystycznej kapłańskie działanie całego zgromadzenia osiąga swój punkt szczytowy.

3. ZASADA *ACTUOSA PARTICIPATIO* W ZGROMADZENIU LITURGICZNYM

Jeszcze w encyklice *Mediator Dei* znajdujemy stwierdzenie, że wierni asystują w liturgii, którą sprawuje kapłan. W tym ujęciu uczestnictwo wiernych w liturgii polegało głównie na śledzeniu tego co uczynił kapłan i wzbudzaniu w sobie odpowiednich aktów wewnętrznych związanych z poszczególnymi częściami Mszy św. Jako pomoce służyły do tego modlitewniki a następnie mszalki. Od tego czasu pojęcie uczestnictwa w liturgii przeszło znaczną i ważną ewolucję, która pociągnęła za sobą także istotne konsekwencje praktyczne. W KL termin „uczestnictwo” (*participatio*) w odniesieniu do wiernych oznacza, że mają oni swoją własną funkcję podczas celebracji liturgicznych, nie są więc jedynie obserwatorami i biernie asystującymi w obrzędach, które wykonuje kapłan, lecz razem z nim spełniają przewidziane dla nich funkcje liturgiczne¹⁶.

Konstytucja o liturgii mówiąc o uczestnictwie w niej najczęściej określa je jako czynne (*participatio actuosa*: KL 11; 14; 19; 21; 26; 41; 50; 79; 121; 124), chociaż dokładnie go nie wyjaśnia. Na czym ma ono polegać możemy się dowiedzieć z innych określeń, które bliżej je precyzują. Według KL uczestnictwo w liturgii powinno być najpierw świadome (p. *conscia* KL 11; 48; 79). Ma ono miejsce wtedy, gdy wierni posiadają odpowiednią wiedzę o treści sprawowanych tajemnic wiary, rozumieją znaki, symbole i formuły słowne używane w liturgii oraz czynnie współdziałają w czasie celebracji. Następnie w liturgii należy uczestniczyć wewnętrznie i zewnętrznie (p. *interna et externa* KL 19). Chodzi tutaj o zaangażowanie w liturgię całej osoby ludzkiej, ciała i ducha oraz o odpowiednie postawy wewnętrzne i zewnętrzne uczestników liturgii. Inną cechą właściwego uczestnictwa w liturgii jest udział wspólnotowy (p. *communitatis propria celebratione* KL 21; 27), gdyż obrzędy i teksty przezna-

¹⁵ Tamże, s. 304—306.

¹⁶ Zob. A. M. Triacca, *Partecipazione*, w: NDL s. 1015—1040; G. Duffrer, *Der liturgische Dienst der Gemeinde*, w: A. Kune, dz. cyt., s. 76—81.

zione są do wspólnotowego wykonywania a celebrowanie we wspólnocie ma pierwszeństwo przed indywidualną i niejako prywatną. Wreszcie udział w liturgii ma być pobożny (p. *pia* KL 48: 50), pełny (p. *plena* KL 14; 21; 41), owocny (p. *fructuosa* KL 11) i łatwy (p. *facilis* KL 79). W tych ostatnich określeniach chodzi o to, aby w liturgii uczestniczyć w duchu wiary i miłości oraz wiązać liturgię z życiem codziennym¹⁷. Wymienione wyżej cechy uczestnictwa w liturgii odnoszą się nie tylko do wiernych świeckich, ale w większym jeszcze stopniu do tych, którzy jej przewodniczą! Wszyscy więc, tak członkowie hierarchii jak i lud wierny wspólnie uczestniczą w liturgii, każdy jednak na swój sposób, zależnie od stopnia święceń i pełnionych funkcji (KL 26).

Zasada ta jest motywem przewodnim nowych ksiąg liturgicznych. Wprowadzenie do mszału wyraźnie stwierdza, że sprawowanie Mszy św. jest „czynnością Chrystusa i hierarchicznie zorganizowanego ludu Bożego” (*ministri atque fideles, illam pro sua condicione participantes WOMR 1*). Podstawą takiego uczestnictwa jest udział w kapłaństwie Chrystusa, wymaga tego sama natura liturgii oraz takie jest życzenie Kościoła (*WOMR 3*). Cały Kościół jako lud Boży sprawuje liturgię, bo cały jest ludem kapłańskim. Członkowie hierarchii są w służbie tego ludu kapłańskiego mając *sacerdotium ministeriale* pełnią w nim *mysterium*. Kapłan jest nie tylko reprezentantem Chrystusa, ale jest także jednym z braci, który nie tylko przewodniczy, ale również uczestniczy w celebrowaniu tej tajemnicy, którą sprawuje całe zgromadzenie. Jego zadanie polega na pełnieniu w zgromadzeniu funkcji przewodniczenia (*munus praesidendi WOMR 271*).

Zgromadzenie celebrujące liturgię jest epifanią Kościoła przez to, że m.in. ukazuje je jako wspólnotę wierzących, w której istnieje urząd hierarchiczny. Funkcja kapłana jest podwójna: należąc do zgromadzenia jest jego reprezentantem wobec Boga, do którego znosi modlitwę dziękczynienia i prośby, ale jest jednocześnie reprezentantem Chrystusa wobec zgromadzonej wspólnoty, czego wyrazem są zwłaszcza przepowiadanie słowa Bożego i działania sakramentalne. Przewodniczący zgromadzenia liturgicznego należy do niego w sposób szczególny z racji pełnienia w nim funkcji kierowniczej dla dobra całej wspólnoty¹⁸. Nie jest on poza zgromadzeniem, lecz pozostaje z nim integralnie złączony, modli się razem z nim, ale także w jego imieniu. Nie jest on jednak *primus inter pares*, lecz z racji uczestnictwa w sakramentalnym kapłaństwie „*cetui congregato in persona Christi praesidet*” (*WOMR 60*). Z tej racji, że zastępuje Chrystusa, jego rola w zgromadzeniu liturgicznym jest najważniejsza. Dzięki jego posłudze ma dojść do spotkania zgromadzonego ludu z Bogiem. Stąd funkcja przewodniczącego jest podwójna: a) jako zastępcy Chrystusa, w imieniu Kościoła prowadzi i kieruje akcją liturgiczną; w modlitwach prezydenckich wyraża „my” całego Kościoła jako jego urzędowy przedstawiciel. Na mocy upodobania do Chrystusa przez święcenia kapłańskie, reprezentuje w zgromadzeniu Chrystusa jako Głowę Kościoła. W osobie kapłana przewodni-

¹⁷ F. Kohlschein, *Bewusste, tätige...*, s. 43—44.

¹⁸ F. Kohlschein, *Vorsteher in der liturgischen Versammlung*, s. 362; A. Verheul, art. cyt., s. 136.

czącego liturgii obecny jest zawsze Chrystus (KL 7) i jest on żywym narzędziem Chrystusa w służbie całego ludu Bożego oraz Jego widzialnym znakiem w zgromadzeniu wiernych (por. DK 12); b) jako przedstawiciel zgromadzenia kapłan kieruje modlitwą Kościoła do Ojca, lecz zawsze przez Jezusa Chrystusa. Jest on reprezentantem ludu Bożego czyli Kościoła będąc zarazem reprezentantem Chrystusa. W liturgii bowiem działanie kapłana *in persona Christi* oraz działanie *in persona Ecclesiae* zawsze są ze sobą ściśle związane¹⁹. Widoczne jest to zwłaszcza w czasie Modlitwy Eucharystycznej. Kapłan działa tu *in persona Christi*, gdy wykonuje czynności, które Chrystus spełniał w czasie Ostatniej Wieczerzy. Czyni to jednak zawsze razem z Kościołem, gdyż Modlitwa Eucharystyczna skierowana jest do Ojca w imieniu Kościoła, ale jednocześnie jest to modlitwa Chrystusa i Jego słowa czynią obecnym dla nas Mistrium Paschalne.

Ten kto przewodniczy liturgii, dzięki otrzymanemu w czasie święceń Duchowi Świętemu, pozostaje w specyficznej relacji do modlącej się wspólnoty, nie tylko do niej ściśle należy, ale także jego posługa ma budować prawdziwą wspólnotę Kościoła. Posługa kapłańska jest szczególnym darem Chrystusa i Ducha Świętego dla Kościoła jako kapłańskiego ludu Bożego. Jej zadaniem jest reprezentowanie uświęcającego działania Chrystusa przez słowo i znaki sakramentalne. Jednak głównym pośrednikiem czyli głównym celebransem jest zawsze Jezus Chrystus. Przewodniczący zgromadzenia jest jedynie i aż zastępcą niewidzialnie obecnego Chrystusa. Stąd jego funkcja jest zawsze względna, drugorzędna i w pełni zrozumiała jedynie przez odniesienie do Chrystusa i Kościoła.

4. CELEBRACJA LITURGII WYMAGA AKTYWNOŚCI WSZYSTKICH CZŁONKÓW ZGROMADZENIA

Sprawowanie czynności liturgicznych w zgromadzeniu Kościoła aktualnie księgi liturgiczne i nowy KPK określają terminem „celebratio” lub „celebrationes liturgicae”. Przykładowo można powołać się na WOMR i WOLG. Odnosnie do Eucharystii jest mowa o „Missae celebratio” (WOMR 14; 42; 209; 289) i „Eucharistiae celebratio” (WOMR 1; 2; 4; 5; 6; 7; 24; 260; 284). Termin ten odnosi się także do sprawowania Mszy św. jedynie z ministrantem (nr 209), a nawet, w razie poważnej konieczności, bez jego udziału (celebratio sine ministro nr 211). Również sprawowanie Liturgii Godzin jest celebracją (WOLG 22; 23; 25; 32; 33; 47) zarówno wtedy, gdy uczestniczy w niej wiele osób jak i wtedy gdy sprawowana jest indywidualnie (nr 33).

¹⁹ A. Verheul, art. cyt., s. 139—140; 143—144. Zob. B. D. Marliangeas, *Clés pour une théologie du ministère*. In persona Christi. In persona Ecclesiae, Paris 1978; A. G. Martimort, „In persona Christi”. w: *Mens concordet voci nostra*, Paris 1983, s. 330—337; Th. Maas-Ewerd, „In der Person Christi an der Spitze der Gemeinde stehen”. Vom Dienst des Priesters in der Liturgie. w: J. Schreiner (red.) *Freude am Gottesdienst*, Stuttgart 1983, s. 395—410; J. Ambaum, *Der Priester im eucharistischen Opfer: „In persona Christi” — „In persona Ecclesiae”*, „Communio” 14 (1985) 216—225; T. Węclawski, *Kapłan w ofierze eucharystycznej: in persona Christi — in persona Ecclesiae*. w: *Eucharystia w życiu Kościoła*, Poznań 1986, s. 15—22.

Celebracja jest dziełem całego zgromadzenia liturgicznego, którego wszyscy członkowie mają udział w kapłaństwie Chrystusa. Jest jednocześnie najdoskonalszą i najbardziej widoczną formą realizacji tego kapłaństwa. Z natury swej celebracja wymaga uczestnictwa wielu osób, które pewne jej części wykonują wspólnie inne zaś zależnie od posiadanego urzędu i funkcji, zawsze jednak w służbie i dla dobra całego zgromadzenia²⁰. Takie rozumienie celebracji wynika już z samej analizy terminów *celebrare* i *celebratio*. Zagadnieniu temu poświęciła obszernie studium B. Droste²¹, wskazując na dwa podstawowe znaczenia terminu *celebrare*: a) *celebrare* od starołacińskiego *celeber*, *celebris* w znaczeniu *frequens*, *frequentatus*, *populosus*, odnosi się do wielkiego zgromadzenia ludzi; b) *celebrare* może znaczyć również *clarus*, *sanctus*, *sollemnis*, *venarabilis*, *festus*. Następnie autorka dowodzi, że słowo *celebrare* należało tak do języka świeckiego jak i kultycznego i w łacinie klasycznej oznaczało „publiczne, uroczyste i wspólne działanie dla dobra miasta czy państwa”²². Działanie to miało zawsze charakter publiczny, powtarzalny i wykonywane było przez wiele osób. W Wulgacie termin *celebrare* najczęściej dotyczy kultu związanego z dniami lub okresami świątecznymi odnoszącymi się tak do Boga prawdziwego jak i do bóstw pogańskich²³. W podobnym znaczeniu używa tego terminu Tertulian, gdy pisze o celebracji Paschy ale też o celebracji postu i modlitwy²⁴. Św. Cyprian posługuje się terminem *celebrare* w sensie już bardziej chrześcijańskim, gdyż wiąże go z ofiarą kultyczną: *sacrificium celebrare, sacrificia divina cum Dei sacerdote celebramus*²⁵. Nawiązując wyraźnie do działania kapłana podczas Eucharystii mówi jednocześnie o współdziałaniu całego ludu, gdyż także do niego należy „*dominicum et orationem celebrare*”²⁶. U św. Augustyna termin *celebrare* występuje w znaczeniu świeckim i religijnym. Jako czynność religijna celebracja według niego wymaga obecności i uczestnictwa wiernych bowiem cała wspólnota celebruje *memoriam Domini*. Należy to czynić zawsze: *recte, fideliter, devote, sancte, pie et sollemniter*²⁷.

Również z najstarszych sakramentów wynika, że podmiotem celebracji jest zawsze wspólnota wiernych, czyli miejscowy Kościół „*in Ecclesia solemniter celebramus*”²⁸. Celebracja liturgii widzialnie ukazuje Kościół jako wspólnotę, jej głowę i członki a kto nie bierze udziału w celebracjach, ten sam odłą-

²⁰ Zob. P. Tena, *L'assemblée liturgique et son président*, Concilium nr 72, 1972, s. 39—49; A. Chapelle, *Postuga przewodniczenia*, w. L. Balter (red.) *Eucharystia*, Poznań 1986, s. 275—284; L. Maldonado, *Liturgia jako działanie wspólnotowe: celebracja Eucharystii po Soborze Watykańskim II*, tamże, s. 201—217; F. Rainoldi, *La presidenza nella celebrazione*, RivLit 72 (1985) 436—454; Wł. Nowak, *Ars celebrandi odnowionej liturgii Mszy św.*, „Homo Dei” 56 (1987) 95—101.

²¹ B. Droste, „*Celebrare*” in *der römischen Liturgiesprache*. Eine liturgisch-theologische Untersuchung, München 1963.

²² Tamże, s. 2—3.

²³ Tamże, s. 22—23.

²⁴ Tertulian, *De baptismo* 19; *De ieiunio* 14; 16; *De oratione* 27.

²⁵ Cyprian, *De oratione dominica* 4.

²⁶ Tamże, nr 11.

²⁷ B. Droste, dz. cyt., s. 61.

²⁸ Tamże, s. 75.

cza się od Kościoła²⁹. Według sakramentarzy liturgię celebryje cały Kościół (*Ecclesia celebrans*), jako jedna rodzina chrześcijańska, w której jednak zawsze jest przewodniczący (*praesul*). Wspólnota ta łączy się także z Kościołem w niebie, z aniołami i świętymi, którzy także celebryją liturgię (por. zakończenie prefacji)³⁰.

Badając dale treść terminów *celebrare* i *celebratio* B. Droste wykazuje, że występują one bardzo często w połączeniu z czasownikami odnoszącymi się do gromadzenia wielu osób w jedną wspólnotę (*congregare, convenire, concurrere*) oraz z czasownikami oznaczającymi działanie (*agere, facere, tractare*). Zgromadzenie ludu Bożego wokół Chrystusa i Jego misterium uobecnianego w liturgii Ojcowie Kościoła określali terminem *congregatio*. Sam Bóg gromadzi swój lud, aby go uświęcać i odnawiać z nim swoje przymierze. Tę aktywność zgromadzonego Kościoła na liturgię określa się terminem *celebratio*. Podobnie *convenire* oznaczało zgromadzenie na służbę Bożą, w którym uczestniczą *omnes* lub *multitudo*. Miejszem zgromadzenia jest *domus ecclesiae* a jego celem celebracja misterium³¹. Również czasownik *concurrere* występował w znaczeniu gromadzenia się na liturgię wielkiego mnóstwa wiernych (*multitudo, turba*).

Zgromadzenie wiernych, które celebryje liturgię wykonuje określone czynności. Dlatego czasownik *celebrare* występował często w połączeniu z *agere*, najczęściej w formie *gratias agere* i zwykle w odniesieniu do Eucharystii (najczęściej w modlitwach pokomunijnych). *Agere* w połączeniu z *festivitas* lub *solemnitas* oznaczało zawsze celebrację liturgiczną³². Czasownik *facere* w łacinie klasycznej wiązał się również ze świętowaniem i składaniem ofiar. Jednak w tym znaczeniu w tekstach liturgicznych występuje o wiele rzadziej. Natomiast termin *tractare* używano zamiennie z *celebrare* i oznaczał on również sprawowanie misterium (*sancta tractare, divina tractare*)³³.

Istotną cechą celebracji liturgicznych jest ich powtarzalność. Wyrażały ją dwa terminy łacińskie: *recurrere* — powtarzać, przypominać sobie i *frequentare* oznaczające celebrację w dużej grupie osób, ale także częstotliwość sprawowanej czynności w odniesieniu głównie do świąt kościelnych (*solemnia frequentare*) ale także do Eucharystii³⁴.

Celebrare oznaczało również czynność składania darów ofiarnych (*offerre*) w liturgii. W tym znaczeniu występuje prawie wyłącznie w modlitwach nad darami. Na związek z ofiarą wskazują również takie słowa związane z *celebrare* jak: *immolare, reddere, litare*³⁵.

Z analizy terminu *celebrare* oraz jego bliższych określeń wynika, że celebracja jest czynnością symboliczną i powtarzalną, w której bierze udział całe zgromadzenie. Wymaga ona tak zewnętrznego jak i wewnętrznego zaangażo-

²⁹ Tamże, s. 76.

³⁰ Tamże, s. 76—80.

³¹ Tamże, s. 85—88.

³² Tamże, s. 92—94.

³³ Tamże, s. 94—98.

³⁴ Tamże, s. 104—107.

³⁵ Tamże, s. 116—120.

wania uczestników (*mentibus celebrare*), nacechowana jest radością (*exultare, gaudere, cantare*) i posiada uroczysty charakter. Tak pojęta celebrowanie jest dziełem całego Kościoła, który reprezentowany jest przez konkretne zgromadzenie wiernych pod przewodnictwem członka hierarchii. Całe zgromadzenie jest więc podmiotem celebrowania liturgicznego.

W zakończeniu można wskazać na następujące ważniejsze wnioski wynikające z powyższych rozważań:

— Głównym celebrowaniem w zgromadzeniu liturgicznym jest Jezus Chrystus, z którym współdziała jako ze swoją Głową cały Kościół — Jego Mistyczne Ciało na mocy uczestnictwa w kapłaństwie powszechnym i hierarchicznym.

— Lokalne zgromadzenie liturgiczne reprezentujące Kościół powszechny jest bliższym i bezpośrednim podmiotem liturgii. W nim każdy z obecnych wypełnia swoją własną rolę (*pars*), pod kierunkiem przedstawiciela hierarchii (czasem upoważnionego świeckiego), który z racji sakramentu święceń i świętej władzy, przewodniczy całemu zgromadzeniu i reprezentuje w nim osobę Chrystusa.

— Eklezjalny i wspólnotowy charakter liturgii wymaga, aby zgodnie z naturą czynności liturgicznych, zawsze dawać pierwszeństwo celebrowaniu we wspólnocie (*cum populo*), w której każdy z uczestników spełnia przewidziane dla niego funkcje liturgiczne.

— Aby także sama celebrowanie ukazywała kościelno-społeczną naturę liturgii należy dbać o taki dobór i układ jej elementów, uwzględniając okoliczności osób i miejsca (różne zgromadzenia: małe, duże, masowe, grupy specjalne itp.), aby one pomagały w czynnym i pełnym uczestnictwie.

— Kapłan, przewodniczący zgromadzenia nie sprawuje „swojej liturgii”, ani nie tworzy „swojego zgromadzenia” lecz zawsze przewodniczy liturgii Kościoła. Dlatego celebrowanie liturgiczne ma zawsze wyrażać katolickość Kościoła, jego powszechność oraz jedność z hierarchią.

— Należy zdecydowanie odejść od liturgii „sklerykalizowanej”, w której kapłan spełnia wszystkie lub prawie wszystkie funkcje przewidziane dla innych ministrów. Często przyczyny takiego stanu rzeczy mogą być dwojakie: przyzwyczajenie duchownych oraz bierność i brak odwagi ze strony świeckich, którzy tym samym niejako „zmuszają” kapłana do wykonywania wszystkich funkcji i uniemożliwiają im podział wśród zgromadzonych wiernych.

— Aby nasze zgromadzenia liturgiczne były faktycznie świadomymi i aktywnymi podmiotami liturgii potrzeba ciągłej formacji teologiczno-liturgicznej oraz pastoralnej tak przewodniczących zgromadzenia jak i wiernych świeckich.

Ks. Stanisław Czerwik

PREZBITER PRZEWODNICZĄCY SPRAWOWANIU LITURGII — SAKRAMENTEM CHRYSYUSA W DUCHU ŚWIĘTYM I W KOŚCIELE.

Nasze refleksje nad *ars celebrandi* są osadzone w kontekście eklezjologicznym. Jak przed laty pisał Y. Congar, *Ekklesia*, czyli chrześcijańska wspólnota stanowi „integralny podmiot czynności liturgicznej”¹. Liturgia jest nierozłącznym działaniem Chrystusa — Głowy i Jego Ciała — Kościoła. *Christus totus* — Głowa i Ciało jest podmiotem liturgii zarówno w jej wymiarze soteriologicznym jak i kultycznym: jest działaniem Ciała, które w zjednoczeniu z Głową doznaje uświęcenia i uświęca świat oraz oddaje Bogu Ojcu całkowity kult publiczny. Z wymiarem eklezjalnym bardzo ściśle się łączy wymiar sakramentalny tych refleksji. Liturgia jest procesem komunikacji między Osobami Boskimi a osobami ludzkimi tworzącymi zgromadzenie. Troska o komunikację w zgromadzeniu liturgicznym jest podyktowana tym, co Niemcy nazywają „Zeichencharakter der Liturgie”. Będąc systemem symboli uświęcenia i kultu Kościoła, liturgia opiera się na zasadzie dawania i brania, wezwania i odpowiedzi. Pierwszym i podstawowym znakiem jest samo zgromadzenie liturgiczne, cząstka i urzeczywistnienie Kościoła powszechnego, będącego znakiem i narzędziem zjednoczenia ludzkości z Bogiem.

1. CELEBRANS — SAKRAMENTEM CHRYSYUSA — GŁOWY I JEDYNEGO KAPŁANA.

Od czasów scholastyki do posługi prezbitera zwłaszcza w dokonywaniu czynności Eucharystii odnosiła formuła *in persona Christi*. Jak dowodzi dominikański teolog B. D. Marliangeas², formuła ta używana w prawniczej łacinie klasycznej oznaczała początkowo tyle, co *in nomine*. U autorów greckich odpowiada jej zwrot *ek prosopou*. Ojcowie Kościoła posługują się tym zwrotem, gdy mówią o zapożyczeniu jakichś słów z Pisma świętego przez kogoś innego, niż osoba, która je pierwotnie wypowiedziała. Zwrot *ek prosopou* — *in persona* oznaczał, że danej osobie przypisywane jest słowo lub gest, pochodzący od kogoś innego, przy czym nie szukano dopowiedzi na pytanie, co łączyło obie osoby. Prawdopodobnie punktem wyjścia do głębszego rozumienia tego wyrażenia, tzn. do refleksji nad związkiem zachodzącym — w naszym przypadku — między Osobą Chrystusa i kapłanem — były słowa z 2 Kor 2, 10: „Komu zaś cokolwiek wybaczyliście, ja też wybaczam. Co bowiem wybaczyłem, o ile coś wybaczyłem, uczyniłem to dla was wobec Chrystusa”. Użyte

¹ Por. Y. Congar, *L'„Ecclesia” ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique*. w: *La Liturgie après Vatican II* (Unam Sanctam 66), Paris 1967, s. 241—282.

² B. D. Marliangeas, „*In Persona Christi*”, „*In persona Ecclesiae*” — *note sur les origines et le développement de l'usage de ces expressions dans la théologie latine*. w: *La Liturgie après Vatican II*, s. 283—288.

w tekście greckim wyrażenie *ex prosopo Christou* zostało w łacińskich przekładach NT oddane przy pomocy zwrotu *in persona Christi*. Zwrot występujący w przytoczonym tekście szeroko wykorzystuje św. Tomasz w swojej teologii sakramentów³. W tradycji patrystycznej szczególnie związek kapłana z Chrystusem był wyrażany przy pomocy takich formuł jak: „Sacerdos vice Christi vere fungitur”⁴, albo: Kapłan jest „symbolon tou Christou”⁵, kapłan jest obrazem, figurą, narzędziem, zastępcą (*vicarius*) Chrystusa⁶.

W wypowiedziach Soboru Watykańskiego II prawda o związku kapłana z Chrystusem jest wyrażona w różnych dokumentach i kontekstach, choć bez użycia patrystycznego terminu *sacramentum*. Mimo istniejącej w tradycji tendencji zawężania zakresu działania kapłana *in persona Christi* do konsekracji Eucharystii, w tekstach soborowych jest mowa o obecności Chrystusa we wszystkich przejawach działania kapłana w Kościele. Znamiennie jest to, że najczęściej łaciński zwrot *in persona Christi* bywa tłumaczony na język polski przy pomocy wyrażenia „w zastępstwie Chrystusa”. Przytoczmy fragmenty tekstów Soboru: „Kapłan (...) przewodniczy zgromadzeniu wiernych, zastępując osobę Chrystusa” (*coetui in persona Christi praeest*. KL 33); Chrystus jest obecny „w osobie odprawiającego” (*in ministri persona*) (KL 7); „gdy ktoś chrzci, sam Chrystus chrzci” (KL 7); „Kapłan urzędowy (...) sprawuje w zastępstwie Chrystusa (*in persona Christi*). Ofiarę eucharystyczną i składa Bogu dzięki w imieniu całego ludu” (KK 10); Biskupi dzięki otrzymanej w święceniach łasce Ducha Świętego i na mocy charakteru sakramentalnego „w sposób szczególnie i dostrzegalny przejmują rolę samego Chrystusa, Mistrza, Pasterza i Kapłana, i w Jego zastępstwie działają (*in Eius persona agent*)” (KK 21); prezbiterzy „swój (...) święty urząd sprawują przede wszystkim w kulcie czy uczcie eucharystycznej (*in eucharistico cultu vel synaxi*), w której działając w zastępstwie Chrystusa (*in persona Christi agentes*) i głosząc Jego tajemnicę, łączą modlitwy wiernych z ofiarą Tego, który jest ich Głową i uobecniają we Mszy świętej aż do przyjścia Pańskiego (por. 1 Kor 11, 26) jedyną ofiarę świętą Nowego Testamentu” (KK 28); „Ludzie świeccy (...) winni z chrześcijańskim posłuszeństwem stosować się ochoczo do tego, co postanawiają święci pasterze, reprezentujący Chrystusa (*Christum repraesentantes*), jako nauczyciele i kierownicy w Kościele” (KK 37).

Teksty soborowe nie precyzują dokładnie sposobu obecności Chrystusa w osobie kapłana ani sposobu uobecnienia (czy też reprezentowania) Chrystusa przez kapłana. Wydaje się jednak, że nieściśle i niepoprawnie teologicznie jest stosowane w oficjalnej polskiej wersji dokumentów soborowych tłumaczenie zwrotu „in persona Christi” — „w zastępstwie Chrystusa”. Wyrażenie „w zastępstwie” zakłada tylko moralną obecność tego, kto upoważnił do działania swego następcę; zakłada też jakąś równość skutku działania Chrystusa (upo-

³ Por. *Summa Theologica* III, 22, 4c.

⁴ Por. Św. Cyprian, *List 63, 14*: PL 4, 386.

⁵ Por. Św. Jan Chryzostom, *In 2 Tim.* Hom. 2, 4: PG 62, 612.

⁶ Por. J. Lécuyer, *Le célébrant*. Approfondissement théologique de sa fonction, La Maison-Dieu 61, 1960, 5—29.

ważniącego) i kapłana — człowieka (upoważnionego zastępcy). Na niewystarczalność takiego tłumaczenia wskazał Jan Paweł II w swoim wielkokwartkowym liście *O tajemnicy i kulcie Eucharystii* z roku 1980: „Kapłan sprawuje Najświętszą Ofiarę „in persona Christi” — to znaczy więcej niż „w imieniu” czy „w zastępstwie” Chrystusa. „In persona” to znaczy: w swoistym sakramentalnym utożsamieniu z Prawdziwym i Wiecznym Kapłanem, który sam tylko jeden jest prawdziwym i prawowitym sprawcą tej swojej ofiary — i przez nikogo właściwie nie może być w jej spełnianiu wyręczony (...) Kapłan (...) „sprawując Najświętszą Ofiarę, działając „in persona Christi” zostaje w sposób sakramentalny (a zarazem niewymowny) wciągnięty i wprowadzony w to najściślej „sacrum”, w które zarazem wprowadza duchowo wszystkich uczestników eucharystycznego zgromadzenia”⁷.

2. PREZBITER — SAKRAMENTEM CHRYSTUSA W DUCHU ŚWIĘTYM

Podobnie jak cała pneumatologia katolicka, tak i pneumatologia liturgii czeka jeszcze na swoje pogłębienie. Wiadomo, że w samej KL wzmianki pneumatologiczne są bardzo krótkie i że zostały wprowadzone do Konstytucji w ostaniej fazie dyskusji soborowej. Cenny jest w tym kontekście artykuł H. Mühlena opublikowany w roku 1965⁸. Autor stwierdza, że obecność Chrystusa w osobie kapłana i działanie kapłana „in persona Christi” są możliwe tylko dzięki mocy Ducha Świętego. To przez sakramentalny gest włożenia rąk biskupa, urzęczywistniający udzielenie Ducha Świętego, otrzymuje prezbiter w czasie święceń udział w namaszczeniu Chrystusa — Człowieka na Jedynego Kapłana Nowego Przymierza. Sukcesja apostolska — przekazywanie udziału w potrójnej funkcji Chrystusa — Proroka, Kapłana i Króla — dokonuje się dzięki wewnętrznej konsekracji i namaszczeniu prezbitera przez tego samego Ducha, którym Ojciec namaścił swego Wcielonego Syna (por. Dz 2, 36; 4, 27; Łk 4, 18; Dz 10, 38). Posłannictwo Ducha Świętego polega na tym, że jest On „Jedną Osobą w wielu osobach”. Jak w łonie Trójcy Świętej zespała On jako Osobowa Miłość Ojca i Syna, tak też zapewnia sakramentalne utożsamienie kapłana-człowieka z Jedynym Kapłanem. I tylko dzięki mocy Ducha Świętego może kapłan skutecznie reprezentować czyli uobecniać Chrystusa (nie zastępować, bo jest On niezastąpiony!). Tylko Duch Święty może sprawić, że w sakramentalnej posłudze kapłana uobecnia się jedyne zbawcze wydarzenie Paschy Chrystusa, że zostaje przerzucony pomost między *tunc* i *nunc*, że wydarzenie sprzed wieków staje się dynamicznie obecne, upamiętnione sakramentalnie *hodie*.

Bardzo ciekawe refleksje na ten temat snuł przed laty w „Concilium” Ge-

⁷ List Ojca świętego Jana Pawła II do wszystkich biskupów Kościoła o Tajemnicy i kulcie Eucharystii (24. II. 1980). (Typis Polyglottis Vaticanis), s. 23n.

⁸ *De Wirksamkeit des Heiligen Geistes als Ermöglichung jeglichen liturgischen Tuns*. Zum dogmatischen Verständnis der Aussagen der „Constitutio de Sacra Liturgia” über die Präsenz Christi, w: „Liturgia in der Gemeinde” 2, 1965, 40—61.

rard Broccolo w artykule *Kapłan modlący się pośród ludzkiej rodziny*⁹. Mówi on, że kapłan uosabia, niejako wciela niewidzialne działanie Ducha Świętego. Jego osoba, słowa i czynności stanowią narzędzie (*le véhicule*) działania Ducha. Kapłan jest jakby „alter Spiritus”. Dzięki swojej otwartości na działanie w sobie Ducha Świętego kapłan staje się animatorem zgromadzenia liturgicznego, „człowiekiem Bożym dla innych”. „Prawdziwym pytaniem, jakie trzeba sobie stawiać w dobie po Soborze Watykańskim II, jest to, w jaki sposób kapłan może się stać duchowo skutecznym animatorem wspólnoty liturgicznej”¹⁰.

Dotykamy tutaj bardzo trudnego problemu ważności i owocności, posługiwania prezbitera. H. Mühlen w cytowanym artykule¹¹ powołuje się na komentarz świętego Augustyna do Ewangelii świętego Jana, którego fragment został przytoczony w KL 7 w nieco sparafrazowanej formie: „gdy ktoś chrzci, sam Chrystus chrzci”¹². Kontekst tego powiedzenia św. Augustyna jest następujący: w J 1, 32 jest wzmianka o wizji Jana Chrzciciela: „Ujrzałem Ducha, który jak gołębica zstępował z nieba i spoczął na Nim”. W rozumieniu św. Augustyna słowa te wyrażają właściwość, przysługującą Chrystusowi, że „wprawdzie świętość chrztu będzie przypisywana tylko Temu, na którego zstąpiła gołębica. Gdy Piotr będzie chrzcił, On będzie chrzcił, gdy Paweł będzie chrzcił, On będzie chrzcił; gdy Judasz będzie chrzcił, On będzie chrzcił”¹³.

Ważność i sakramentalna skuteczność będzie taka sama w trzech wymienionych przypadkach, niezależnie od moralnego stanu szafarza — Piotra, Pawła i Judasza, ponieważ jej źródłem będzie moc Ducha Świętego, z jaką sam Chrystus działa w czynności sakramentalnej spełnianej przez ludzi. Tę refleksję św. Augustyna trzeba odnieść do wszystkich sakramentów także do Eucharystii, w której Ofiarnikiem i Ofiarą, szafarzem, niewidzialnym Celebransem jest sam Chrystus. Duch Święty wzywany w epiklezie i działający w słowach Pana wypowiedzianych przez prezbitera nad chlebem i winem, uświęca te dary i uświęca wiernych, którzy przyjmują je z rąk szafarza. Nie ma różnicy w ważności działania Piotra, Pawła i Judasza. Czy jednak owocność działania Judasza da się porównać z owocnością działania Piotra i Pawła? Czy Piotr i Judasz, choć obaj w równej mierze będą konsekrować Eucharystię mocą tego samego Ducha, w tym samym stopniu będą „animatorami Kościoła”? Skoro zdolność bycia tym animatorem zależy od otwarcia się szafarza na moc Ducha Świętego, może się wydarzyć sytuacja dramatyczna: Duch Święty będzie „posłuszny” działaniu prezbitera, który może tegoż Ducha zasmucać i nie być Mu posłusz-

⁹ *Le prêtre priant au milieu de la famille humaine*, „Concilium” 52, 1970, 57—72.

¹⁰ Tamże, s. 58n.

¹¹ Por. wyżej, przypis 8.

¹² „...cum aliquis baptizat, Christus ipse baptizat”.

¹³ Odnośny fragment w języku łacińskim brzmi: „Quid ergo per columbam didicit (-Ioannes) nisi quamdam proprietatem in Christo talem futuram, ut quamvis multi ministri baptizaturi essent, sive iusti, sive iniusti, non tribueretur sanctitas Baptismi, nisi illi super quem descendit columba, de quo dictum est: Hic est qui baptizat in Spiritu Sancto? Petrus baptizat, hic est qui baptizat; Paulus baptizat, hic est qui baptizat; Judas baptizat, hic est qui baptizat” (In Johann. Ev. 6, 1, 7: PL 35, 1428).

ny... Cała posługa prezbitera jest skuteczna i owocna „virtute Spiritus Sancti” (por. KL 6 — pod koniec artykułu):

— dlatego homilia stanowiąca część liturgii (KL 52) musi być słowem służebnym w stosunku do natchnionego przez Ducha słowa Biblii, głoszonego w czytaniach. W przeciwnym razie nie będzie zasługiwała na miano homilii, na zaszczytne miano „słowa Bożego”. Obdarza się nim często niesłusznie przemówienie socjologiczno-polityczne, nie mające nic wspólnego ze słowem objawionym;

— dlatego istotnym zadaniem prezbitera jako liturga jest być mistagogiem — mistrzem wtajemniczenia wiernych, wprowadzającym w rozumienie i przeżywanie misterium Paschy Chrystusa. Ta funkcja prezbitera jest też tylko uczestnictwem w działaniu Ducha Świętego, o którym Chrystus powiedział: „On (Pocieszyciel) was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem” (J 14, 26). „...z mojego weźmie i wam objawi” (J 16, 15). Dzięki działaniu Ducha Świętego ciągle aktualna jest Pascha Chrystusa. Mocą Ducha zostajemy w nią wprowadzeni — „wtajemniczeni” i możemy dopomagać braciom w niej uczestniczyć przez słowo i sakramenty. Całe życie Kościoła i cała posługa prezbitera mają charakter epikletyczny¹⁴;

— dlatego też istotnym zadaniem prezbitera jest być nauczycielem i przewodnikiem modlitwy wiernych, tej modlitwy, która jest nade wszystko modlitwą Chrystusa w Duchu Świętym i która dzięki jednoczącemu działaniu Ducha jest możliwa jako akt zgromadzonej wspólnoty: „Jedność modlącego się Kościoła jest dziełem Ducha Świętego. Jest On w Chrystusie (por. Łk 10, 21), w całym Kościele i w każdym ochrzczonym. To właśnie „Duch Święty przychodzi z pomocą naszej słabości i przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami” (Rz 8, 26). On, jako Duch Syna, daje nam „ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: Abba, Ojcze!” (Rz 8, 15). Nie ma więc modlitwy chrześcijańskiej bez działania Ducha Świętego. „On jednoczy cały Kościół i przez Syna prowadzi go do Ojca” (OWLG 8). Z tych przesłanek pneumatologii liturgii wypływa ważny wniosek dla posługi prezbitera: konieczność pokory i umniejszania się, aby Chrystus wzrastał (por. J 3,30). Nie wolno nam pociągać do siebie i przysłaniać sobą, nie wolno nam przeszkadzać Duchowi Świętemu, który pragnie pociągać wszystkich do Chrystusa, a przez Niego do Ojca.

3. PREZBITER DZIAŁA W KOŚCIELE, KTÓRY JEST SAKRAMENTEM CHRYSTUSA.

Y. Congar w artykule *Refléxions et recherches actuelles sur l'assemblée liturgique*¹⁵ przyznaje, że 40 lat temu (w książce *Jalons pour une théologie du laïcité*, napisanej w roku 1953), opowiadał się za ujęciem społecznej struktury Kościoła w schemacie „kapłaństwo — laikat”. Obecnie w badaniach eklezjo-

¹⁴ Por. Y. M. — J. Congar *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris 1980, T. III, 343 (Deuxième partie, IV: *La vie de l'Église est toute entière épiscopale*).

¹⁵ „La Maison-Dieu” 115, 1973, 7—29.

logicznych i w refleksji nad kapłaństwem posługi za bardziej słuszne uważa się ujęcie: „wspólnota — posługi”, albo: „Chrystus — Kościół” (w którym istotne, służebne miejsce zajmują wyświęceni szafarze (*ministres consacrés*). Congar stwierdza, że w świecie teologicznej perspektywy Nowego Testamentu nie do utrzymania jest schemat: „Chrystus — prezbiter — wierni świeccy”, który sugeruje, że prezbiter z racji swych święceń jest wyizolowany od wiernych, którzy razem z nim, choć w istotowo różny sposób uczestniczą w tym samym kapłaństwie Chrystusa i stanowią społeczność ludu kapłańskiego. W teologii scholastycznej — zdaniem Congara — niesłusznie traktat o sakramentach był wykładany bezpośrednio po traktacie o Chrystusie, bez eklezjologii. Eklezjologia pozostała odizolowana i od chrystologii i od sakramentologii. Tymczasem „Inicjatywa i dar Chrystusa znajduje się u źródła tak wspólnoty Kościoła jak i jego struktury hierarchiczno-służebnej (structure ministérielle). Nie ma pierwszeństwa jednej w stosunku do drugiej: one (wspólnota i hierarchia — przyp. mój) zrodziły się razem. Lecz zrodziły się w takiej relacji, że struktura służebna jest społecznym wyrazem, a więc danym wspólnocie, daru Chrystusowego”¹⁶. Innymi słowy: zgodnie z tymi wywodami nie można definiować kapłaństwa prezbitera tylko poprzez przysługującą mu „potestas conficiendi” (consecrandi), którą oczywiście różni się on od wiernych świeckich, ponieważ owa „potestas conficiendi” ma charakter służebny w stosunku do wspólnoty Kościoła, tak jak Eucharystia jest służebnym darem Chrystusa dla Kościoła, danym po to by Kościół mógł wzrastać. Wszystkie sakramenty, a wśród nich także *ordo* — sakrament święceń, są darem Chrystusa dla Kościoła, aby ten mógł skutecznie spełniać w świecie misję powszechnego sakramentu zbawienia. Takie ujęcie eklezjologii w ścisłym powiązaniu z sakramentologią w sposób zasadniczy określa funkcję prezbitera przewodniczącego sprawowaniu Eucharystii. Jego zadaniem jest zwoływać i gromadzić wiernych na słuchanie Słowa Bożego, na wspólną modlitwę i na Eucharystię. Obecność prezbitera w zgromadzeniu liturgicznym oznacza, że to zgromadzenie jako znak Kościoła nie pochodzi z ludzkiej inicjatywy, ale z inicjatywy Boga Ojca, który przez Chrystusa, mocą Ducha Świętego zwołuje swój lud, czyniąc z niego *Qahal* — *ekklelesia*, społeczność hierarchicznie zorganizowaną. Działając w tym zgromadzeniu *in persona Christi*, prezbiter uobecnia Chrystusa jako głowę Kościoła, jako Proroka, Kapłana i Króla — Sługę. Dlatego podstawowym zadaniem prezbitera jest głoszenie słowa, koniecznego do budzenia wiary i do sprawowania sakramentów wiary¹⁷. Jego istotnym zadaniem jest sprawowanie Eucharystii, bo w Niej „zawiera się całe duchowe dobro Kościoła, a mianowicie sam Chrystus, nasza Pascha i chleb żywy, który przez swoje ciało ożywione i ożywiający Duchem Świętym daje życie ludziom, zapraszając ich i doprowadzając w ten sposób do ofiarowania razem z Nim samych siebie, swojej pracy i wszystkich rzeczy stworzonych” (DK 5).

Ponieważ Eucharystia spełnia podstawową funkcję kościelnotwórczą,

¹⁶ Tamże, 14.

¹⁷ Por. DK 4: „... głoszenie słowa wymagane jest do samej posługi sakramentów, ponieważ są to sakramenty wiary, która rodzi się ze słowa i nim się karmi”.

prezbiter sprawuje „prawowitą Eucharystię”¹⁸ tylko w łączności ze swoim biskupem, którego wobec wiernych uobecnia i przez którego został do nich posłany¹⁹. Z racji przynależności do grona prezbiterium jest prezbiter ze swoimi współbraćmi w kapłaństwie i razem z biskupem odpowiedzialny za cały Kościół lokalny i powszechny. Eklezjalny wymiar posługi eucharystycznej prezbitera winien się też wyrażać w głębokim szacunku dla sacrum Eucharystii, w poczuciu wspólnego dobra Kościoła, w poszanowaniu ustalonych przez hierarchię Kościoła norm sprawowania Eucharystii. Jeżeli dziś można i trzeba mówić o przepisach liturgicznych czy rubrykach (choć termin ten budzi niekiedy nieprzychylnie skojarzenia z traktatami potrydenckimi i tysiącami drobiazgowych wypowiedzi Kongregacji Obrzędów...), o zasadach celebracji w ich obecnym elastycznym sformułowaniu, o przysługującym celebransowi prawie do „twórczości” (*créativité*), trzeba przy tym uwzględniać motywację eklezjalną. Prezbiter nie jest „właściwiecem” tekstów i obrzędów, ale sługą Chrystusa, który w Eucharystii ofiaruje Kościołowi swoją miłość. Prezbiter ma być wiernym sługą tej miłości i szafarzem misterii, nie będąc tylko mechanicznym odtwórcą ceremoniału, ale — jeśli wolno użyć porównania — inteligentnym dyrygentem orkiestry, który wiernie ale i twórczo interpretuje dzieło kompozytora.

Kiedy mówimy o eklezjalnym charakterze posługi prezbitera, trzeba także wspomnieć o teologicznej formule „in nomine Ecclesiae”. Oznacza ona, że prezbiter w całym swoim działaniu i w swojej modlitwie, jaką zanosi do Boga występuje jako rzecznik Kościoła; używa ust i rąk Kościołowi modlącemu się, składającemu Ofiarę i dziękczynienie. Wypowiadając „modlitwy przewodniczącego” — „orationes praesidentiales”²⁰ oczekuje ich ratyfikacji ze strony wiernych w postaci ich aklamacji AMEN. Winien więc te modlitwy tak wypowiadać, aby Kościół mógł się w nich odnaleźć i pod nimi się podpisać (według powiedzenia św. Augustyna „Amen dicere subscribere est”²¹). Dlatego modlitwy te ani co do treści, ani co do intonacji nie mogą być wyrazem teologicznej dowolności ani egzaltowanej dewocji. Muszą brzmieć jako wypowiedź wiary Kościoła: jego błagania, dziękczynienia, adoracji, ofiary. „Lex orandi” i „Lex credendi” są nierozdzielnie związane²². Wydaje się, że jesteśmy jeszcze — mimo srebrnego jubileuszu ogłoszenia KL — dość daleko od sztuki i teologii celebracji.

¹⁸ Por. Św. Ignacy Antiocheński, *List do Smyrneńczyków*, 8.

¹⁹ Por. KL 42; KK 28.

²⁰ Por. OWMR 10.

²¹ S. Augustinus, *Serm.* 6, 3: PL 46,836.

²² Por. *List Okólny Kongregacji Wychowania Katolickiego z 6.I.1980* dotyczący ważniejszych aspektów duchowego przygotowania w Seminarjach. Paragraf: *Dyscyplina Kościoła*: „Rozumienie Eucharystii prowadzi do zrozumienia i przyjęcia z szacunkiem dyscypliny Kościoła w tej dziedzinie. Często mówi się dzisiaj o „twórczości” (*créativité*). Nie można jej pojmować inaczej, jak tylko w ramach reguł ustanowionych w duchu tego samego posłuszeństwa, co zasady dotyczące samej wiary: zgodnie z klasyczną formułą „norma modlitwy” (*lex orandi*) i „norma wiary” (*lex credendi*) wzajemnie się przenikają”.

W związku z tym ogromne zadanie stoi przed wykładowcami liturgii i ojcami duchownymi, przed diecezjalnymi komisjami do spraw liturgii, przed biskupami przeprowadzającymi wizytacje pasterskie; nie ustawajmy w trosce o teologiczną głębię posługi prezbiterów, o kulturę słowa i gestu, o harmonię naszego sakramentalnego „esse” i sakramentalnego „agere”. Jan Paweł II przypomina, że biskupia zachęta skierowana do prezbiterów podczas święceń: „Agnosce quod ages, imitare quod tractabis, et vitam tuam mysterio dominicae crucis conforma”²³ winna pozostać jako jedna z najcenniejszych zasad posługi eucharystycznej Kapłana”²⁴.

Dodajmy na zakończenie, że teologię tej posługi można dostrzec w OWMR 60:

„... kapłan, który w społeczności wiernych ma sakramentalną władzę składania ofiary w imieniu Chrystusa (por. DK 2; KK 28), stoi na czele zgromadzonej wspólnoty, przewodniczy jej modlitwie, głosi jej orędzie zbawienia, łączy lud ze sobą w składaniu ofiary Bogu Ojcu przez Chrystusa w Duchu Świętym, rozdaje swoim braciom Chleb życia wiecznego i razem z nimi go spożywa. Gdy więc sprawuje Eucharystię, niech z godnością, ale i z pokorą służy Bogu i ludowi, a swoim zachowaniem i sposobem wypowiadania słów Bożych niech ukazuje wiernym żywą obecność Chrystusa”.

Wyrażoną tutaj treść można by ująć w kilku punktach:

1. Sakramentalna władza prezbitera jest sprawowana „w społeczności wiernych”, dla jej dobra.
2. Wszystkie swoje czynności wykonuje prezbiter w ścisłej łączności z wiernymi: stoi na ich czele jako skuteczny znak obecności Chrystusa, zanoszą do Boga modlitwę jako rzecznik i wyraziciel wiernych; głosi orędzie zbawienia, w które sam głęboko wierzy; składa Bogu Ojcu Ofiarę w imieniu Chrystusa i w Duchu Świętym jednocząc wiernych ze sobą; dzięki temu wierni świeccy — jak uczył Pius XII — składają Ofiarę eucharystyczną „przez ręce kapłana” i „wraz z kapłanem”²⁵; razem z wiernymi spożywa ten sam chleb eucharystyczny.
3. Nie należy wobec tego mówić, że prezbiter sprawuje Mszę świętą „dla wiernych”, „dla dzieci”, „dla chorych”, ale: „z udziałem wiernych”, „z udziałem dzieci”, „z udziałem chorych”. Wierni nie są biernymi odbiorcami działania prezbitera, ale wraz z nim sprawują Eucharystię, wnoszą do niej swoją niezastąpioną cząstkę.
4. Aby wierni mieli świadomość, że prezbiter wraz z nimi spożywa ten sam Chleb życia, winien konsekrować podczas każdej Eucharystii chleb nie tylko dla siebie, lecz także dla wiernych, a nie sięgać do tabernakulum, aby rozdawać wiernym Hostie konsekrowane podczas innej Mszy świętej. Winno to pły-

²³ *Pontificale Romanum. De Ordinatione Diaconi, Presbyteri et Episcopi*. Editio typica. Typis Polyglottis Vaticanis 1968, 93.

²⁴ List Ojca świętego Jana Pawła II do wszystkich biskupów Kościoła o Tajemnicy i kulcie Eucharystii, s. 40.

²⁵ Por. Pius XII, *Encyklika o liturgii* (Mediator Dei), Kielce 1948, 61. Szerzej na ten temat por. Ks. S. Czerwik, *Jedność liturgii słowa i liturgii eucharystycznej*, w: *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego* (red. Ks. J. Kudasiewicz), Warszawa 1981, 243—266.

nać z wrażliwości na wymowę znaku eucharystycznego posiłku i z postuszeństwa dla wyraźnego polecenia OWMR 56 h: „Jest rzeczą bardzo wskazaną, by wierni przyjmowali Ciało Pańskie z Hostii konsekrowanych podczas tej Mszy, w której uczestniczą (...) w ten sposób za pośrednictwem znaków Komunia ukáže się wyraźniej jako udział w aktualnie składanej ofierze” (por. także nn. 283 i 293).

5. Posługę prezbitera winna cechować godność i pokora. Godność — to powaga i namaszczenie wynikające z wiary, że znajduje się „in conspectu divinae maiestatis...”²⁶, lecz także godność wynikająca ze świadomości przyjaźni z Bogiem i z troski o to, aby nie zasłużyć na wyrok potępienia z powodu braku doświadczenia samego siebie (por. ostrzeżenie wypowiedziane przez Apostoła: 1 Kor 11, 27n).

6. Celem całej posługi prezbitera winno być ukazywanie wiernym „żywej obecności Chrystusa”: „praesentiam vivam Christi fidelibus insinuare”. Owa żywa obecność Chrystusa — to nie tylko obecność rzeczywista, prawdziwa i substancjalna pod postaciami eucharystycznymi, ale to także rzeczywista obecność w zgromadzeniu wiernych, w słowie Bożym, w osobie prezbitera. Wierni powinni móc tę wieloraką obecność odczytywać przez wiarę dzięki świadectwu wiary prezbitera. Prezbyter dając swoim zachowaniem świadectwo wiary w żywą obecność Chrystusa w czynnościach, w których niewidzialnie On sam działa, sprawia, że ta obecność Chrystusa przenika do serca wiernych. To bowiem znaczy użyty tutaj wyraz *insinuare*: wprowadzać „in sinum”²⁷.

7. Na tym właśnie polega zadanie prezbitera jako „sakramentu Chrystusa”: sakrament — zgodnie z klasyczną definicją — sprawia to, co oznacza. Swoim zachowaniem — z godnością i pokorą — kapłan świadczy o tym, że sam głęboko wierzy w obecność Chrystusa w osobie kapłana i w jego czynnościach, a przez to Chrystus obecny w kapłanie staje się jeszcze pełniej obecny przez wiarę i miłość w sercach wiernych, aby w nich żyć i z nich budować swój Kościół. Sakrament, którym jest prezbyter, przyczynia się w ten sposób do budowania Kościoła, który cały jest sakramentem Chrystusa dla świata.

Kielce

KS. STANISŁAW CZERWIK

²⁶ Por. Kanon Rzymski, modlitwa „Pokornie Cię błagamy” (Supplices).

²⁷ Por. Ks. Alojzy Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań³ (1958), s. 345 (hasło: *insinuo*).

Ks. Stanisław Lech

PRZESTRZEŃ CELEBRACJI LITURGICZNYCH

Objawienie Boże jest historyczne. Bóg przez ludzi, wydarzenia, fakty wkroczył w czas i przestrzeń. Jego wieczne teraz zawarte jest w czasie, Jego

obecność zawarta jest także w przestrzeni. Choć czas i przestrzeń są tylko małym wycinkiem trwania Boga, Jego istnienia, to nie możemy powiedzieć, że Bóg jest poza czasem i przestrzenią. On jest także obecny w tym, co nazywamy czasem i przestrzenią. On jest także obecny w tym, co nazywamy historią. Całe Boże objawienie ma więc wymiar przestrzenno-czasowy. Bóg bowiem wchodzi w kontakt z człowiekiem mówiąc jego językiem, posługując się ludzkimi znakami i symbolami. Komunikacja Boga ze stworzeniem jest komunikacją międzyosobową, do tej komunikacji potrzebne są i język, i historia oraz znaki i symbole rzeczowe.¹

Najpełniej Bóg objawił się człowiekowi w czasie i przestrzeni przez Jezusa Chrystusa. Nie tyle więc Bóg wkroczył w historię, czas i przestrzeń przez Jezusa Chrystusa, bo On był zawsze w niej obecny, ale Chrystus jest pełnią tego Bożego objawienia i Bożej obecności. Ziemia jest podnóżkiem stóp Jego, i chociaż niebiosa nie mogą Go objąć (por. 1 Krl 8, 27), Bóg manifestuje swoją obecność w różnych miejscach i pod różnymi postaciami, które są związane z człowiekiem i jego sposobem komunikacji². Słowo więc przyjęło ciało, stało się ciałem, (por. J 1, 14) aby w swym cielesnym objawić miłość, prawdę, pokazać obecność Boga, Jego troskę o człowieka. Chrystus stał się świątynią Boga, miejscem Jego obecności i chwały. „Słowo stało się Ciałem i zamieszkało między nami” (J 1, 14) — rozbiło swój namiot pośród ludzi, w tym świecie, który ma postać przemijającą. Słowo — Logos nie wybrało miejsca sakralnego w znaczeniu wyjątkowym, w znaczeniu helleńskim, czy rzymskim. Chrystus zamieszkał między nami, można powiedzieć, że zamieszkał właśnie w profanum, stajnia narodzenia, dom nazaretański, pierwszą Eucharystię sprawował w sali na górze. Swoje kazania wygłaszał często na łonie przyrody, poza świątynią. Jego kapłańska ofiara krzyża dokonała się w miejscu nieczystym, w miejscu kaźni. Manifestacja Kościoła, Zesłanie Ducha Świętego dokonało się poza świątynią, w sali na górze, w wieczerniku, gdzie przebywali uczniowie (por. Dz 1, 13). Chrystus więc swoją ofiarą i swoją obecnością nie tyle uświęcił ile pokazał, że wszystko jest święte, bo wszystko wyszło z rąk Boga i On swoją obecnością w czasie i przestrzeni uświęca wszystko i wszystkiemu nadaje wieczny wymiar przez swoją obecność, przebaczenie i oczyszczenie.

Kościół jest także szczególną manifestacją Boga obecnego w czasie i przestrzeni. Jest epifanią Chrystusa historycznego i paschalnego. Kościół jest Mistycznym Ciałem Chrystusa, posiada strukturę ciała, swoją Głowę i członki, jest poznawalny w swoich strukturach, jest empiryczny i historyczny. Posiada swój czas i ma także postać przemijającego świata. Posiada także swoją przestrzeń w znaczeniu jurydycznym — diecezje, parafie, świątynie — można go określić w ramach geograficznych. Jednakże posiada także swoją strukturę symboliczną i duchową, a tej struktury nie da się ująć w jakieś dokładnie określone systemy empiryczne (por. KL 2). Kościół jest w tej strukturze duchowej i historycznej sakramentem. (por. KK 1). „Kościół jest bowiem ludzki

¹ B. Snela, *Teologiczne podstawy kształtowania przestrzeni kościelnej*. w: *Liturgika ogólna*. Praca zbiorowa, Lublin 1973, s. 192.

² Tamże, 198.

i jednocześnie boski, widzialny i wyposażony w dobra niewidzialne, żarliwy w działaniu i oddany kontemplacji, obecny w świecie, a jednak pielgrzymujący” (KL 2). Wszystkie cechy Kościoła wynikają z tajemnicy wcielenia, którego szczytem jest misterium paschalne (KK 3).

Ścisłe związaną z teologią Kościoła jest liturgia. Liturgia bowiem urzeczywistnia Kościół, symbolizuje jego strukturę. „To, że Kościół jest widzialny, ludzki, żarliwy w działaniu i obecny w świecie, określa jego wymiar przestrzenny”³. Kościół jest widzialny w czasie i przestrzeni przez swoją historię, przez ludzi, przez swoje instytucje, ale przede wszystkim jest on widzialny przez swoją liturgię. Liturgia ukazuje Kościół, jest epifanią Kościoła, w liturgii Kościół jest sobą bardziej niż gdziekolwiek indziej. Sprawowanie liturgii potrzebuje przestrzeni i czasu. Tą przestrzenią sprawowania liturgii jest cały świat⁴. Cała święta historia ma swoją strukturę liturgiczną, a dokonuje się ona w czasie i przestrzeni. Bóg działa w świecie. Chrystus głosi słowo i dokonuje swego misterium paschalnego w świecie. Chrystus dokonując poświęcenia świata, desakralizuje przestrzeń⁵. „Zburzcie tę świątynię, a ja wzniosę ją na nowo” (J 2, 19). Uświęcenie świata dokonuje się przez uświęcenie ludzi, to oni wnoszą w świat, który ma swoją autonomię, ducha. Chrystus przezwyciężył pogański dualizm sacrum i profanum. Dlatego Chrystus mówi o nowym kulcie „w duchu i prawdzie” (J 4, 237. Dokonał On desakralizacji rytów, osób i przestrzeni na rzecz osobowego kultu Boga⁶.

Teologiczne pojęcie przestrzeni — to świat stworzony przez Boga. W tym świecie dokonuje się nieustanna liturgia. Cały Stary Testament ma charakter liturgiczny. Ta liturgia nie obejmuje tylko świątyni, jest sprawowana wszędzie. Bóg jest obecny w życiu swego ludu, On go prowadzi, uświęca, mówi do niego. Człowiek odpowiada Bogu swoją obecnością, modlitwą, miłością, a także ofiarą. Nowy Testament ma również charakter liturgiczny — Chrystus obecny w świecie mówi do ludu przez słowa, znaki i gesty, dokonuje ofiary i zmartwychwstały ukazuje się nie tylko w świątyni, ale w świecie. Czas Kościoła to czas liturgiczny. Trwa bowiem nieustanny dialog Boga z człowiekiem, nie tylko w świątyni, ale Bóg przez zmartwychwstałego Pana obecny jest w dziele ewangelizacji, w miłości, w służbie wobec cierpiących, utożsamia się z małczkami, którzy składają nieustannie ofiarę swego życia, niosąc światu dar zbawienia. Stary Testament zapoczątkował więc desakralizację, której dopełnił Chrystus i pozostawił ją jako postulat dla swoich wyznawców⁷.

Dla jasności trzeba rozróżnić „świętość” i „sacrum”. „Świętość” jest kategorią osobową, „sacrum” dotyczy rzeczy. W chrześcijaństwie chodzi o świętość ludzi a nie rzeczy. Sakralizacja rzeczy i ludzi byłaby procesem cofającym chrześcijaństwo do przezwycięzonego już przez Chrystusa procesu. Chrześcijaństwo bowiem nie jest religią w sensie helleńskim, czy rzymskim⁸.

³ Tamże, 192.

⁴ C. Vagaggini, *Teologie der Liturgie*, Einsiedeln 1959, s. 15—27.

⁵ B. Snela, dz. cyt., 193.

⁶ M. D. Chenu, *Lud Boży w świecie*. Kraków 1968, s. 68—75.

⁷ B. Snela, dz. cyt., 195.

⁸ M. D. Chenu, dz. cyt., 71—72.

Przestrzenią kościelną jest więc cały świat i każde miejsce, gdzie dokonuje się dialog człowieka z Bogiem i uświęcenie człowieka. Tą przestrzenią świętą będzie więc człowiek, jego ciało. Tą przestrzenią świętą będzie wspólnota, która zbiera się, aby wielbić Boga i przyjąć Jego dary.

Świątynia więc jako przestrzeń dla celebracji liturgicznej jest wznoszona nie tyle dla Boga, ile raczej dla człowieka. Człowiek bowiem potrzebuje miejsca, gdzie mógłby się ukazać Kościół, żywy organizm — Mistyczne Ciało Chrystusa.

Wprowadzenie do Mszału (OWMR) mówi: „na sprawowanie Eucharystii lud Boży gromadzi się zwykle w kościele lub gdy kościoła brak w innym odpowiednim miejscu... Zarówno kościoły jak i te miejsca powinny być odpowiednio przystosowane dla sprawowania czynności liturgicznych i osiągnięcia czynnego udziału wszystkich wiernych” (OWMR 253). Nacisk położono więc na czynności liturgiczne i udział ludu.

Przedmiotem naszych rozważań jest więc przestrzeń kościelna, która ujmuje w materialne ramy liturgię Kościoła. Oczywiście liturgia Kościoła może być sprawowana wszędzie, w świątyni, w sali, w domu, czy na wolnym powietrzu. Przestrzeń dla liturgii stwarza więc zgromadzenie wiernych.

Przestrzeń celebracji liturgicznej to zwyczajnie nasze świątynie. Budynki wznoszone nie tyle dla Boga ile dla człowieka, aby mógł spotkać się z Bogiem. Budynek kościelny ma więc wielorakie funkcje: liturgiczne, katechetyczne, a nawet czysto świeckie. Na przestrzeni historii widzimy jasno, że budynki kościelne służyły w wieloraki sposób społeczności ludzkiej⁹.

Odnowa liturgii w całym swoim kompleksie zawiera pośrednio postulat desakralizacji budowli, podobnie jak nastąpiła desakralizacja języka, rytów, gestów. Większość znaków liturgicznych jest przecież pochodzenia świeckiego i tylko przesadna rytualizacja osłabiła wymowę tych znaków i ich czytelność. Tak stało się z samym budynkiem kościelnym, który stał się bardziej znakiem rzeczywistości nadprzyrodzonej niż miejscem spotkania pielgrzymującego ludu Bożego.

Budynek kościelny powinien łączyć przede wszystkim wszystkie sfery życia ludzkiego. Ma być niejako zwornikiem doczesności z wiecznością, Boga z ludźmi. Musi się więc wystrzegać przesadnego symbolizmu a z drugiej strony czystego funkcjonalizmu. Musimy pamiętać także, że budynek kościelny przeznaczony jest przede wszystkim na sprawowanie Eucharystii, dlatego wszystko winno służyć temu, aby było jasno widoczne, że jest to miejsce sprawowania tego najświętszego misterium Chrystusa i Kościoła.

B. Snela podaje następujące elementy przestrzeni kościelnej w jej specyficznym i w pełni chrześcijańskim znaczeniu:

1. Zgromadzenie wiernych (*ekklesia*).
2. Akcję liturgiczną — uświęcenie, dlatego z Bogiem, kult, życie (liturgia).
3. Budynek, jego wyposażenie w sprzęty liturgiczne (praca ludzka).
4. Ujęcie w formie architektonicznej i plastycznej styku świata i Kościoła (symbolika).

⁹ L. Duchesne. *Origines du cult chrétien*, De Boccard 1920, s. 420—439.

5. Funkcjonalne rozczłonkowanie elementów dla różnych przejawów życia kościelnego (program funkcjonalny)¹⁰.

„Przestrzeń kościelna jest więc to część przestrzeni świata, wydzielona przez lud Boży i zorganizowana jego pracą według właściwego danej epoki zmysłu artystycznego w celu gromadzenia wiernych dla sprawowania liturgii i przeżycia wspólnoty kościelnej, a także w celu symbolizowania obecności Boga w tej wspólnotcie i eschatologicznej przemiany świata”¹¹.

Wprowadzenie do mszału mówi: „Lud Boży zgromadzony na Mszę ma organiczną i hierarchiczną strukturę, której wyrazem są różne funkcje i różne czynności w poszczególnych częściach akcji liturgicznej. Dlatego ogólny plan budowli kościelnej winien być tak pomyślany, by wyrażał niejako obraz ludu, umożliwiał należyte zachowanie porządku, a także ułatwiał każdemu prawidłowe wykonywanie jego funkcji” (OWMR 257).

Przestrzeń kościelna ma więc ukazywać strukturę Kościoła jako ludu zorganizowanego, społeczności hierarchicznej i zjednoczonej. Taka wizja Kościoła ukazuje się w odnowionej liturgii. Głową tej wspólnoty jest Chrystus. On stanowi centrum, On przewodniczy, dlatego w centrum winno być miejsce przewodniczenia, dalej ustami tej głowy, tego zgromadzenia jest „stół słowa”, skąd czyta się słowo i głosi Ewangelię, dalej ołtarz znak ciała, stół, który otacza zgromadzony lud, który spełnia różne funkcje i zadania, jakie posiada ciało. Przestrzeń celebracji liturgicznej ukazuje się więc jako organiczna jedność, lud Boży hierarchiczny i zjednoczony. Już sama przestrzeń ma ukazywać ciało Chrystusa, miejsce gdzie urzeczywistnia się Kościół jako ciało zmarłychwstałego Pana, objawia światu swoją strukturę i jedność. Sama nazwa przestrzeni liturgicznej *ecclesia*, kościół — ujawnia więc czemu i komu winna służyć ta przestrzeń.

W niniejszym opracowaniu pragnę zająć się przestrzenią celebracji liturgicznej wg sposobów obecności Chrystusa, tak jak ukazuje się ona w czasie sprawowanej liturgii.

1. CHRYSZTUS OBECNY W ZGROMADZENIU

Jak zaznaczyliśmy przestrzeń sakralna służy objawieniu się Kościoła jako ludu. W tym zgromadzeniu obecny jest Chrystus: „Gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam ja jestem pośród nich” (Mt 18, 20). Jak zaznacza Konstytucja o Liturgii: „Chrystus jest obecny, gdy Kościół modli się i śpiewa psalmy” (KL 7). Zgromadzenie winno więc być zjednoczone, aby uobecnić Chrystusa przez swą jedność i modlitwę. Przestrzeń kościelna winna więc stanowić organiczną całość. W nowej architekturze pozwalają na ukazanie jedności zgromadzenia. Także adaptacje starych świątyń pozwalają, by ukazać tę obecność Pana w zgromadzonym ludzie Bożym. Najlepszym rozwiązaniem przestrzeni kościelnej będzie taki układ, by z trzech stron lud otaczał ołtarz, by ze

¹⁰ B. Snela, dz. cyt., 108

¹¹ Tamże.

wszystkich miejsc był widoczny przewodniczący liturgii, „stół słowa”, aby także zgromadzeni zachowali łączność między sobą.

Teksty poświęcenia kościoła mało mówią o budynku, podkreślają wszędzie lud zgromadzony, który buduje Kościół święty, żywą świątynię. Na to zgromadzenie Kościoła położony jest szczególny nacisk.

W zgromadzeniu jak w żywym organizmie poszczególne czynności są podzielone, dlatego to wszystko co służy jedności zgromadzenia powinno być szczególnie podkreślone. Dlatego organista, kantor, zespół śpiewaczy, nie powinni znajdować się poza zgromadzeniem. Stanowią wszyscy część tego zgromadzenia. Należy więc przewidzieć inne niż dotychczas miejsce dla organisty i chóru, czy scholi. W wielu miejscach już to zostało uwzględnione. My natomiast w swoim nauczaniu winniśmy dawać teologiczne podstawy dla tych naszych rozwiązań architektonicznych. „Wiernym i zespołom śpiewaczym należy zapewnić takie miejsce, które by ułatwiało czynny udział w liturgii” (OWMR 257).

2. CHRYSTUS JEST OBECNY W PRZEWODNICZĄCYM LITURGII

„Chrystus jest zawsze obecny w swoim Kościele, szczególnie w czynnościach liturgicznych. Jest obecny w ofierze Mszy świętej, czy to w osobie odprawiającego, gdyż „ten sam, który kiedyś ofiarował się na krzyżu, obecnie ofiaruje się przez posługę kapłanów” (OWMR 7).

Przewodniczący liturgii biskup, czy prezbiter uobecnia więc przez swoją osobę Chrystusa. Daje swoje ciało, aby Chrystus ukazał się w zgromadzeniu eucharystycznym. Dla przewodniczącego liturgii potrzebne jest więc odpowiednie miejsce, aby zaznaczyć tę obecność Chrystusa. Nie może to być byle jakie miejsce, dla wygody. To miejsce jest także szczególnym znakiem liturgicznym. Przykładem takiego rozwiązania są starożytne bazyliki chrześcijańskie. W osobie biskupa, czy prezbitera sam Chrystus wchodzi w zgromadzenie. On jest głową tego ciała, które uczestniczy w liturgii. Tę obecność Chrystusa zaznaczamy przez odpowiednie szaty kapłana, wierni wstają na jego powitanie. On pozdrawia zgromadzenie imieniem Chrystusa i zajmuje miejsce centralne, zawsze zwrócony twarzą do ludu. Miejsce przewodniczenia winno podkreślać godność Chrystusa. On jest Pantokratozem, On uobecnia się w osobie przewodniczącego i On sam kieruje swoim ludem¹². Ksiądz sprawujący liturgię nie jest osobą prywatną, nie jest kimś, kto może być niewidoczny w czasie świętych obrzędów. On zawsze powinien być widoczny, aby był znakiem, że to Pan jest obecny pośród swego ludu. *Wprowadzenie do Mszału* zaznacza ważność miejsca przewodniczenia jednoznacznie: „Krześlo kapłana winno uwydatniać jego funkcję przewodniczącego zgromadzenia i kierującego modlitwą, dlatego najodpowiedniejsze miejsce będzie u szczytu prezbiterium, zwrócone w stronę ludu, należy unikać wszelkiego podobieństwa do tronu” (OWMR 271).

¹² A. G. Martimort, *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Bd. I., Freiburg 1963, s. 102.

Problem miejsca przewodniczącego ciągle nie jest należycie rozwiązany ani w architekturze, ani w naszej praktyce, czy w nauczaniu. Kościoły są zazwyczaj budowane tak, jakby były przeznaczone wyłącznie dla przechowywania Eucharystii, a przecież one są wznoszone przede wszystkim dla sprawowania liturgii. Miejsce przewodniczenia winno zawsze znajdować się pośrodku zgromadzenia. Architekci często o tym nie wiedzą, myśląc, że centrum kościoła jest tabernakulum i wszystko dostosowują do przechowywania eucharystycznych postaci. Tabernakulum jest centrum, ale nie geometrycznym, tylko duchowym, zwłaszcza gdy chodzi o osobistą pobożność, dla adoracji. Jednak przechowywanie Eucharystii nie powinno stanowić problemu dla należytego ukształtowania przestrzeni kościelnej.

Miejsce przewodniczenia winno być odpowiednio wyniesione przez specjalny poziom przeznaczony tylko dla przewodniczącego i odpowiednie krzesło. Jest to miejsce nie dla wygody, ale jest ono znakiem liturgicznym. Nie powinno być przesuwane, czy wynoszone podczas liturgii, powinno być czymś stałym. Myślę, że tylko przewodniczący liturgii i tylko on powinien zajmować to centralne miejsce. Nie powinno być ono równorzędne dla koncelebransów, diakonów, czy ministrantów. Tylko główny celebrans zawsze jest zwrócony twarzą do ludu.

3. CHRYSZTUS JEST OBECNY W SŁOWIE.

Obecność Chrystusa w słowie Bożym została mocno podkreślona w Konstytucji o Liturgii: „Jest obecny w swoim słowie, albowiem, gdy w kościele czyta się Pismo św., wówczas On sam mówi” (KL 7). Konstytucja o Liturgii nazywa miejsce głoszenia słowa: „stołem słowa Bożego” (KL 51). Ambona to „usta Pana”, skąd On podaje ludowi pokarm słowa.

Ambona zawsze była miejscem głoszenia słowa Bożego ludowi. Z racji braku radiofonii umieszczona była w nawie kościoła, wysoko, aby ludzie słyszeli słowo i widzieli mówiącego. Dzisiaj problem słyszalności rozwiązują systemy nagłaśniające. Ambona dzisiaj ma podkreślać obecność Chrystusa nauczającego, więc nie jest elementem drugorzędnym, ale koniecznym dla podkreślenia znaku Chrystusa obecnego w przepowiadaniu. Podkreśla ona także pierwszą część liturgii. W liturgii słowa uwaga wiernych winna być zwrócona na ambonę, „skąd Bóg przemawia, a Chrystus dalej głosi Ewangelię”.¹³

Jak umieszczać ambonę? Myślę, że tutaj można zastosować różne rozwiązania, ale nigdy w połączeniu z ołtarzem. Sfera liturgii słowa winna mieć swoje miejsce i swój własny wystrój. Ambona może stać w centrum za ołtarzem lub przed nim, zwłaszcza, gdy są zróżnicowane poziomy: przewodniczenia, ołtarza i ambony. Najczęściej jednak ambona jest umieszczona z boku ołtarza, podkreślając, że Kościół ma dwa stoły: stół słowa i stół ofiary.

Wystrój ambony powinien odpowiadać godności słowa Bożego. Symbole słowa: księga Pisma św., Duch Święty, znaki Chrystusa powinny być umiesz-

¹³ J. Popiel, *Wnętrze kościoła w świetle odnowionej liturgii*. w: *Wprowadzenie do liturgii*, Praca zbiorowa, Poznań 1967, s. 534—549.

czane na ambonie. Może też być ambona nakrywana odpowiednim obrusem, czy narzutą, zwłaszcza dla podkreślenia szczególnej uroczystości. Na ambonie mogłaby też być umieszczana księga Pisma św., jako stała intronizacja księgi, będzie to miało wydźwięk ekumeniczny. Przy księdze mogłaby też być umieszczona zapalona świeca — znak obecności Pana.

Myślę, że w dalszym ciągu problem stanowi odpowiednie zadbanie o wygląd samej księgi. Księga jest znakiem liturgicznym, winna więc być otoczona szczególnym szacunkiem. Lekcjonarze są często poszarpane, rzucone byle gdzie, leżące na ołtarzu lub na stopniach. Trzeba zwrócić uwagę na księgę, uczyć szacunku do niej, zadbać o odpowiednią oprawę, uszyć pokrowce ozdobione symbolami Chrystusa, dbać o jej wygląd. Można także pomyśleć o przygotowaniu Ewangeliarza, który mógłby służyć do uroczystej intronizacji w czasie mszy pontyfikalnych, podczas święceń biskupich, czy w uroczystych liturgiach kościołów parafialnych.

W oparciu o starożytną praktykę Kościoła, w niektórych świątyniach umieszczono dwie ambony, jedną dla czytań biblijnych i drugą dla Ewangelii¹⁴. Myślę, że obecnie można zrezygnować z tej praktyki. Jeden jest „stół słowa” i Biblia stanowi całość. Stary i Nowy Testament są tym samym objawieniem, które rozwija się progresywnie. Nie można zrozumieć Starego Testamentu bez Nowego i na odwrót. Chrystus przyszedł dopełnić całego objawienia. Sam o tym mówi: „Zaczynając od Mojżesza poprzez wszystkich proroków wykladał im, co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego” (Łk 24, 27). Odczytanie Ewangelii podkreślamy przez uroczystą proklamację, pozdrowienie, światło, kadzidło, śpiew. Jedyne diakon czy prezbiter może odczytywać jej słowa. To wszystko wystarczy dla podkreślenia znaku i różnicy, dla podkreślenia jedności Biblii i szczytu, jaki znajduje się w słowie Chrystusa.

4. CHRYSZTUS OBECNY W MISTERIUM PASCHALNYM POD POSTACIAMI CHLEBA I WINA.

„Chrystus jest obecny w swoim Kościele, szczególnie w czynnościach liturgicznych... czy też zwłaszcza pod postaciami eucharystycznymi” (KL 7). Tę obecność Chrystusa podkreśla „święty stół Pana”. „Ołtarz, na którym pod sakramentalnymi znakami uobecnia się ofiara krzyża, jest także stołem Pańskim. Lud Boży zaprasza się, aby przystępował do tego stołu w czasie Mszy. Ołtarz jest także ośrodkiem dziękczynienia, które się spełnia przez sprawowanie Eucharystii” (OWMR 259). Wprowadzenie do mszału podkreśla więc mocno znaczenie ołtarza. Ołtarz nakryty obrusem, ozdobiony kwiatami, z zapalonymi świecami, szczególnie podkreśla tę chwalebną obecność Pana.

Ołtarz zwrócony w stronę ludu, odpowiednio ozdobiony nie jest już problemem w naszych świątyniach. Powoli znikają prowizoryczne ołtarze. Buduje się ołtarze stałe i dostosowane do odnowionej liturgii.

Wprowadzenie do mszału podkreśla, aby ołtarz był stały, kamienny, „nie przylegający do ściany, aby łatwo można było go obchodzić dookoła i odpra-

¹⁴ Tamże, 539.

wiać przy nim w stronę ludu. Powinien być ustawiony w takim miejscu, by rzeczywiście stanowił ośrodek, ku któremu spontanicznie będzie się zwracała uwaga całego zgromadzenia wiernych” (OWMR 262).

Wprowadzenie mówi o ołtarzu stałym i przenośnym. Myślę, że większym znakiem jest ołtarz przenośny, drewniany, w kształcie stołu. Ma to być przecież stół Pana, zaproszenie do uczyty. Nie jest to miejsce składania ofiar krwawych dla Boga. Jest to miejsce, gdzie Bóg siebie ofiaruje człowiekowi w Chrystusie, miejsce posiłku. Drewniane ołtarze swym kształtem przypominające stół są pełniejszym znakiem, niż kamienne sarkofagi. Ponieważ *Wprowadzenie do Mszału* daje możliwość tych dwóch rozwiązań, dlatego nie powinniśmy kłaść nacisku na kamienne ołtarze, zwłaszcza w tych kościołach, które są dostosowane do nowej liturgii¹⁵. Ołtarz przenośny może być użyty w różnych okolicznościach, czasem można go przesunąć bliżej wiernych, albo nawet przenieść do innego pomieszczenia dla sprawowania liturgii w małej grupie lub wynieść przed kościół, gdy sprawuje się Eucharystię na wolnym powietrzu przy dużej ilości wiernych. Inne ołtarze można umieszczać w osobnych pomieszczeniach, kaplicach, gdzie gromadzi się mniejsza wspólnota wiernych lub grupa specjalna.

Z ołtarzem wiążą się jeszcze inne problemy, na które chciałbym zwrócić uwagę. Może są to małe problemy, ale te małe sprawy mogą także bardzo zaciemnić wymowę znaku liturgicznego.

a) Ołtarz nie jest miejscem przewodniczenia, nawet w dni powszednie. Przy ołtarzu stajemy tylko na czas liturgii eucharystycznej. Obrzędy wstępne mogą odbywać się przy ambonie, nigdy przy ołtarzu.

b) Ołtarz nie jest stolikiem, na którym znajdują się wszystkie przedmioty potrzebne do sprawowania liturgii, a więc mszał, puste naczynia, ampułki, księgi. Ołtarz nie jest też miejscem umywania naczyń. Ołtarz to znak Chrystusa, gdzie dokonuje się eucharystyczna Ofiara. Wszystkie rzeczy potrzebne do liturgii winny znajdować się na kredencji, która może być umieszczona w pobliżu ołtarza i nic nie stoi na przeszkodzie, aby tam podszedł kapłan, nawet gdy sam odprawia Mszę św. bez udziału ministrantów. Można tam nalać do kielicha wino i wodę, można tam obmyć ręce, ale nie powinno się tego czynić na ołtarzu. Ołtarz jest święty. Dawniej nic na ołtarzu nie stało, była przecież predella na kwiaty i świeczniki. Kielich nawet gdy stał na ołtarzu był zasłonięty welonem. Teraz te znaki zostały zaciemnione i ołtarz często przypomina stolik na rzeczy, niż miejsce składania ofiary Chrystusa.

c) Ołtarz nie jest miejscem umywania naczyń liturgicznych, od tego jest kredencja. Zwłaszcza nie powinno się tego czynić na środku ołtarza. Na środku ołtarza nie powinno się stawiać mszału, mikrofonu, książek, czy kłaść szat

¹⁵ Kodeks Prawa Kanonicznego, Kanon 1253 — §2: Wypada, by w każdym kościele był ołtarz stały; w pozostałych zaś miejscach, przeznaczonych na sprawowanie obrzędów, ołtarz stały lub przenośny.

Kanon 1236 — §1: Zgodnie z ustalonym zwyczajem Kościoła, mensa ołtarza stałego winna być kamienna i to wykonana z jednego kamienia naturalnego. Za zezwoleniem jednak Konferencji Episkopatu może być użyty także inny materiał, odpowiedni i trwały. (Przypis Redakcji)

biskupich. Środek jest miejscem przeznaczonym wyłącznie dla Eucharystii. O tym winni pamiętać wszyscy sprawujący liturgię, a zwłaszcza wykładowcy, by uwrażliwić na wymowę znaków, nawet tych drugorzędnych, aby nie zaciemniać tego co istotne przez drobne naleciałości, czy dążenie do wygody. Wiemy przecież, że dążenie do wygody tak zamazało wiele znaków liturgicznych, że trzeba dzisiaj całej wielkiej odnowy, by odkryć na nowo wagę znaków i odsłonić ich czytelność.

d) Krzyż ołtarzowy, świece i kwiaty powinny znajdować się poza ołtarzem, by nic nie przysłaniało sprawowanego misterium. Jeżeli świece znajdują się na ołtarzu powinny być umieszczone z boku, a kwiaty ułożone na mense w formie poziomej girlandy.

5. CHRYSZTUS OBECNY W SAKRAMENTACH.

Chrystus jest obecny w sakramentach „gdy ktoś chrzci, sam Chrystus chrzci” (KL 7). Sakramenty mają też swoją przestrzeń do ich sprawowania. W przestrzeni dla sprawowania liturgii musimy uwzględniać wszystkie sakramenty Kościoła. Chociaż budynek kościelny wznoszony jest przede wszystkim dla Eucharystii, która jest centrum całej liturgii, to jest tym centrum także dla wszystkich innych sakramentów. Większość sakramentów ma swoje powiązanie z Eucharystią. Dlatego dla sprawowania tych sakramentów powinno być miejsce w pobliżu ołtarza, by ukazywać ich związek z Eucharystią i podkreślać obecność Chrystusa w sakramentach.

a) Sakrament chrztu św.

Sakrament chrztu jest obecnie najczęściej sprawowany łącznie z Eucharystią. Praktyka pokazała, że budowanie odrębnego baptisterium mija się z celem i jest niefunkcjonalne. Także umieszczenie chrzcielnicy poza prezbiterium również nie spełnia swego zadania. Można powiedzieć, że w dobie odnowy liturgii utraciliśmy chrzcielnicę jako znak. Chrzcielnica często stoi zaniedbana, nieużywana, nie spełnia swego zadania. Przy chrzcie używa się małych dzbanuszków, tak zrobionych, aby jak najmniej wody mogło z nich wypłynąć. Chrzest staje się symbolem symbolów. Należy więc przy wznoszeniu nowych świątyń i adaptacji starych, zwrócić uwagę na przestrzeń dla tego sakramentu.

Wydaje się, że stała chrzcielnica przytwierdzona do podłoża nie spełni swej roli. Umieszczona na stałe w prezbiterium może utrudniać akcję liturgiczną. Należy więc znaleźć jakieś inne rozwiązanie dla chrzcielnicy. Może rozwiązaniem tym byłoby odpowiednio duże naczynie, właściwie przyozdobione i łatwe do przenoszenia, które zwykle stałoby przy wejściu do kościoła. Na czas liturgii chrzcielnej przenosi się je bliżej ołtarza, stawia pośrodku kościoła, czy prezbiterium, odpowiednio przyozdabia, zapala przy niej paschał i w czasie chrztu rodzice z dziećmi i chrzestni podchodzą do tego miejsca, zwłaszcza wtedy, gdy jest mała liczba dzieci. Przy dużej ilości chrzczonych ksiądz czerpie wodę z tego naczynia i podchodzi do przyjmujących ten sakrament. Po skończonym obrzędzie chrzcielnicę można ponownie umieścić blisko wejścia, by woda chrzcielna służyła ponownie do przeżegnania się wiernych, którzy wcho-

dzą do kościoła i wspominają swój chrzest. Mogłaby także być umieszczona w pobliżu ołtarza i służyć do pokropienia wiernych w czasie niedzielnej aspersji. Musimy ocalić chrzcielnicę, gdyż jest ona szczególnym znakiem dla chrześcijan, jako miejsce, gdzie zostaliśmy włączeni do ludu Bożego.

b) Przechowywanie Najśw. Sakramentu.

Wprowadzenie do mszału mówi wyraźnie: „Bardzo się zaleca, aby miejsce przechowywania Najśw. Sakramentu znajdowało się w kaplicy, odpowiedniej do prywatnej adoracji i modlitwy wiernych. Jeśli jest to niemożliwe, biorąc pod uwagę układ przestrzenny kościoła i zgodnie z prawem zwyczaj miejscowe, należy Najświętszy Sakrament przechowywać albo na jakimś ołtarzu, albo poza ołtarzem w odpowiedniej godnej i przyozdobionej części kościoła” (WOMR 276).

Przepis jest jasny. Nie mówi nigdzie o centralnej części kościoła. „U szczytu prezbiterium” przewiduje miejsce tylko dla przewodniczącego liturgii.

Przepis jest jasny, ale życie kształtuje zwyczaje. U nas najczęściej miejscem przechowywania Najśw. Sakramentu jest tzw. „wielki ołtarz” lub szczyt prezbiterium. Nie jest to tylko ze względów pobożnościowych, ale często ze względów praktycznych — udzielanie Komunii św. z hostii uprzednio konsekrowanych. W wielu kościołach tak już zapewne pozostanie. Należy jednak albo podnieść wyżej tabernakulum, albo umieścić przed nim odpowiednie krzesło dla celebransa, tak, by nie przysłaniało miejsca przechowania Eucharystii. Myślę, że nie jest brakiem szacunku, gdy ksiądz sprawujący liturgię usiądzie plecami do tabernakulum, on bowiem nie przysłania Chrystusa, ale Go uobecnia i działa w Jego imieniu. Należy jednak dążyć do tego, aby w czasie każdej Eucharystii konsekrować odpowiednią ilość komunikantów. Jeżeli Najśw. Sakrament przechowywany w tabernakulum służy do komunikowania wiernych w czasie Mszy św. puszkę należy przenieść w czasie śpiewu „Baranku Boży” na ołtarz sprawowania Eucharystii, aby był widoczny znak Komunii św. z tego stołu, przy którym sprawowana jest liturgia.

Pomijam pozostałe sakramenty, gdyż przestrzeń ich sprawowania połączona jest z przestrzenią, która już została omówiona. Należy jedynie wspomnieć, że przyjmujący sakramenty zawsze powinni być wyróżnieni w zgromadzeniu przez odpowiednie miejsce w pobliżu ołtarza.

c) Nabożeństwa

Przestrzeń celebracji liturgicznej dotyczy także sprawowania Liturgii Godzin, czy nabożeństw. Wszystkie nabożeństwa związane są z ołtarzem, albo ze „stołem słowa”, albo łączą słowo i Eucharystię. Liturgia Mszy św. jest wzorem dla nabożeństw odprawianych w różnych okresach roku liturgicznego. Jeżeli chodzi o nabożeństwa eucharystyczne z wystawieniem, to sędzę, że wystawienie powinno odbywać się na ołtarzu, przy którym zwykle sprawowana jest Msza św., aby był widoczny związek adoracji z liturgią eucharystyczną.

d) Wystrój wnętrza kościoła.

Osobny temat przestrzeni celebracji liturgicznej stanowi wystrój wnętrza

kościelnego. Znaki i symbole umieszczane w kościele, powinny apelować do całego człowieka, budzić jego wiarę i ją umacniać. Powinny być także estetyczne, posiadać wartość artystyczną. Wspomnę tylko krótko, że wszystkie te znaki powinny służyć obecności Chrystusa i na nią wskazywać, winny także wskazywać na Kościół, w którym obecny jest Pan.

* * *

Reasumując trzeba zaznaczyć, że przestrzeń kościelna:

- 1) jest znakiem obecności Chrystusa,
- 2) jest obrazem Kościoła — ludu Bożego i Mistycznego Ciała Chrystusa,
- 3) trzeba tę przestrzeń tak kształtować, aby były wyraźnie zaznaczone trzy centra sprawowanej liturgii: miejsce przewodniczenia, ambona — czyli „stół słowa”, ołtarz — „stół eucharystyczny”,
- 4) przestrzeń kościelna winna ułatwiać kontakt z Chrystusem oraz ukazywać jedność ludu Bożego i jego strukturę hierarchiczną,
- 5) przestrzeń kościelna ma także szczególne wartości katechetyczne,
- 6) przestrzeń kościelna ma przede wszystkim służyć liturgii,
- 7) należy zwracać także uwagę na słownictwo, bardziej poprawne z punktu widzenia teologii jest mówić o budownictwie i przestrzeni kościelnej niż o budownictwie i przestrzeni sakralnej.

Lublin

KS. STANISŁAW LECH

Ks. Andrzej Rojewski

POSTAWY I GESTY CELEBRANSA W EUCHARYSTYCNYM ZGROMADZENIU LITURGICZNYM

Celebracja liturgiczna jest rezultatem interakcji wszystkich uczestników zgromadzenia, na czele którego stoi kapłan. Atmosfera celebracji w istotny sposób zależy do tego jak celebrans pojmuje i jak praktycznie wykonuje rolę przewodniczącego. Ów sposób działania jest podstawą jakości i owocności celebracji w tym sensie, że stwarza on jej uczestnikom warunki do osobowego spotkania z Bogiem.

Do celebransu jako przewodniczącego należy budowanie zgromadzenia, pobudzanie wiernych do udziału w świętych czynnościach i nadanie celebracji stosownego rytmu. Aby budować zgromadzenie, które aktywnie uczestniczy w liturgii, należy w samej celebracji uwzględniać czynniki wewnętrzne i zewnętrzne składające się na jej całość. Oznacza to, że z jednej strony celebrans winien być świadom zajmowanego w zebranym Kościele miejsca i roli, jaką w

nim spełnia ze względu na sakramentalne kapłaństwo, z drugiej zaś nie może zaniedbać lub negocjować te elementy, które mogą wesprzeć udział wiernych. Należą do nich postawy i gesty celebransa.

Jest sprawą oczywistą, że wspomniane wyżej działania celebransa wpływają z prawd stanowiących fundament liturgii i jej sprawowania. Przypomnijmy niektóre z nich, a następnie dostrzeżemy ich związek z postawami i gestami celebransa w eucharystycznym zgromadzeniu liturgicznym.

PROFETYCZNY WYMIAR ZNAKU LITURGICZNEGO

Znaki i gesty mają wskazywać i określić rzeczywistość kryjącą się pod nimi oraz konsekwencje wypływające z niej dla wierzących. Jak wiadomo sprawowanie liturgii nie sprowadza się do samego spełniania gestów. Znaki liturgiczne nie mają bowiem nic wspólnego z magią. Różnica między znakami liturgicznymi a magicznym kultem pogańskim ukazana jest w I. Księdze Królewskiej w r. 18, 20—40. Fragment ten opowiada o próbie, jakiej zostali poddani kapłani Baala i prorok Eliasz. Składając ofiarę kapłani pogańscy wzywali Baala, tańczyli i ranili swe ciała „według swojego zwyczaju” (w. 28). Eliasz zaś zbudował ołtarz z 12 kamieni i modlił się, „a wówczas spadł ogień od Jahwe z nieba i strawił żertwę i drwa oraz kamienie i muł, jak też pochłonął wodę z rowu” (w. 38).

Msza św. nie jest serią znaków i działań mających na celu wymuszenie interwencji Boga. W Eucharystycznej Ofierze chodzi o zaangażowanie serca w znaczeniu biblijnym¹. We Mszy św. człowiek wierzący woła do Boga i wzywa Go nie dlatego, że swoim ludzkim głosem może Go „osiągnąć” lub niejako „przywołać”, lecz ponieważ wołaniem uzewnętrznia potrzebę Boga oraz utwierdza siebie w wierze i zawierzeniu Bogu. Wołając do Boga człowiek staje również w prawdzie wobec samego siebie. W liturgii spala się kadzidło nie w tym celu, by Bóg stał się człowiekowi przychylny, lecz jako znak klimatu, który Bóg stwarza dla człowieka, aby ten mógł skutecznie i autentycznie zjednoczyć się ze swym Stwórcą i Zbawicielem przez modlitwę, ofiarę i życie².

Powyższe ustalenia wprowadzają w problematykę teologiczną znaku liturgicznego. Zarówno autorzy zagraniczni jak i polscy³ opierają się na koncepcji

¹ Por. Th. Schnitzler, *Was die Messe bedeutet?* Freiburg im Breisgau 1979, s. 19.

² Tamże, s. 18. Por. również symbolikę zawartą w dawnej liturgii w modlitwach towarzyszących zasypaniu kadzidła i okadzaniu.

³ Np. J. Gelineau, *La communication dans l'assemblée*. w: *Dans vos assemblées*, t. 1. Paris 1971, s. 61. G. Langgärtner, *Sinn und Kraft der Symbole*. w: *Freude am Gottesdienst*, red. J. Schreiner, Stuttgart 1983, s. 125. J. Grzeškowiak, *Znak-symbol-liturgia*, „Ateneum Kapłańskie” R. 69: 1976, nr 407, s. 358. Tenże, *Geneza soborowej odnowy znaku w liturgii*, „Rocz. Teologiczno-Kanoniczne” R.22: 1975, z. 6, s. 17—33. Tenże, *Tajemnica Chrystusa i Kościoła w odnowionych znakach liturgii*, „Collectanea Theologica” R. 45: 1975, f. II, s. 81—90. Tenże, *Zaufać symbolom*, tamże, R. 48: 1978, f. III, s. 63—67. Tenże, *Nadrzędność osobowych znaków w liturgii*, tamże, R. 46: 1976, f. IV, s. 71—76. Tenże, *Wychowanie do właściwego zrozumienia symboliki liturgicznej*, tamże, R. 46: 1976, f. I, s. 91—98. B. Snela, *Przyczynek do teologii znaku liturgicznego*, tamże, s. 231—234.

P. Tilicha wg której znak jest narzędziem, którym posługują się osoby w celu przekazania treści ukrytych w jakiejś rzeczywistości. Znak istnieje tylko wówczas, gdy osoba daje go osobie. Osoba jest więc racją tłumaczącą istnienie znaku. Stąd też znak nie może być zredukowany jedynie do rzeczy samej w sobie, w oderwaniu do człowieka. Znak zakłada zawsze akcję między osobami przekazującymi sobie jakąś treść. W tym rozumieniu jest on znakiem w podwójnym sensie: jest bowiem znakiem „czegoś” oraz „kogoś dla kogoś”. Jak to określa Grzeškowiak, znak „pełni podwójną funkcję: komunikatywną i informatywną. Funkcja komunikatywna znaku polega na nawiązaniu łączności między osobami. Skutkiem zaś funkcji informatywnej jest poznanie pewnych treści”⁴.

Celem obrzędu, czyli zespołu znaków, jest oznaczenie i udostępnienie w znaku rzeczywistości świętej jako rzeczywistości innej niż sam znak⁵.

Przez długi czas zajmowano się w liturgice przede wszystkim obrzędami od strony historycznego rozwoju lub aktualnych przepisów prawa liturgicznego. Dopiero reforma zapoczątkowana przez Sobór Watykański II podkreśliła, że istnieją, jako jedno z zasadniczych antropologicznych uwarunkowań i aspekty celebracji. Samo bowiem sprawowanie liturgii jest z natury swej znakiem „kogoś dla kogoś”. Celem owego sprawowania jest umożliwienie spotkania, pod postaciami znaku, osoby Zbawcy z osobą człowieka.

Z tej prawdy wynika konieczność znajomości znaków liturgicznych, gdyż w każdym z nich zakodowana jest treść zbawcza. W rozszyfrowaniu owego kodu Biblia jest niezastąpionym źródłem. Ona bowiem interpretuje znak⁶, gdyż umieszcza go w kontekście Bożego planu zbawienia. Sam w sobie, bądź w innym zespole treściowym, może być odczytany zupełnie inaczej. Wystarczy tu wspomnieć, że np. gwizdy jako reakcja na słowa mówcy mogą być znakiem aprobaty lub dezaprobaty; spojrzenie prosto w oczy może oznaczać lojalność lub bezczelność itp.

Kontekstem, w którym należy interpretować znak liturgiczny jest zawsze Jezus Chrystus. On sam bowiem nadaje prawdziwy sens wszystkim znakom występującym w liturgii sakramentalnej. Wiadomo, że Chrystus zaadaptował znaki naturalne i nadał im nowy, pogłębiony sens, np. „z żydowskiej ucztę paschalnej, odprawionej na pamiątkę wyjścia z Egiptu uczynił (...) ucztę zbawczą Nowego Przymierza”⁷. Właściwe rozumienie znaku liturgicznego jest niemożliwe bez uwzględnienia kontekstu biblijnego, a zwłaszcza sensu, jaki nadał mu Chrystus. Żeby np. chleb znaczył coś więcej niż międzyludzką solidarność i element zaspakajający głód, trzeba znać sens Ostatniej Wieczerzy i Nowego Przymierza zawartego we Krwi Chrystusa. Dopiero wówczas człowiek zetknie się z głębią wymowy znaku eucharystycznego.⁸

⁴ J. Grzeškowiak, *Znak — symbol — liturgia*, art. cyt., s. 358.

⁵ J. Gelineau, *La communication dans l'assemblée*, art. cyt., s. 70.

⁶ B. Nadolski, *Biblia w liturgii*, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. F. Gryglewicz i inni, t. 2, Lublin 1976, k. 422.

⁷ Tamże.

⁸ J. Gelineau, *La communication dans l'assemblée*, art. cyt., s. 75.

Ponieważ znak jest znakiem dla człowieka i ma sens o tyle o ile dany jest ze względu na człowieka, stąd istnieje konieczność uczenia się znaku. Chodzi tu zarówno o uczenie się treści znaku w doświadczeniu indywidualnym, jak i zbiorowym. Wspólnotowe przeżycie znaku pogłębia rozumienie zawartej w nim treści. Np. wzniesienie rąk do modlitwy nie znaczy nic lub coś zupełnie innego dla człowieka, który z gestem tym ani indywidualnie, ani w zgromadzeniu liturgicznym nie nauczył się łączyć pragnienia Boga⁹.

Celebrans powinien mieć świadomość, że sprawując liturgię działa w imieniu Chrystusa i że wykonuje gesty oraz działania, które nie tylko muszą być zgodne z treścią wypowiedzianych słów i z charakterem czynności, ale nadto mają być czytelnyymi znakami obecności Pana. Jeśli bowiem konkretny gest nie pochodzi z ustanowienia Chrystusa, to jest przekazem tradycji Kościoła. Ta zaś starała się najwierniej naśladować Chrystusa m.in. w gestach.

Sprawowanie liturgii jest aktem posługi pastoralnej, a nie jurysdykcyjnej kapłana. Oznacza to, że biskup lub kapłan nie mogą odprawiać inaczej jak tylko mając na uwadze zgromadzony Kościół. Winien On być w ramach celebracji zwoływany i stawać się obecnym dzięki ich posłudze¹⁰. Dla zrealizowania powyższego należy m.in. uwolnić gesty celebransa od odruchów i automatyzmów. W tym celu winien on ze szczególną starannością ćwiczyć ich wykonywanie. Chodzi np. o takie gesty jak: znak krzyża, wzniesienie rąk do modlitwy lub na prefację, przyklęknięcie, skłony głowy i ciała, ucałowanie ołtarza itp. Obok ćwiczenia winno również postępować pogłębienie teologicznej świadomości, czyli poznawania treści ukrytych w znaku¹¹. Jest także ważnym momentem, by ćwiczonych gestów nie wykonywać w oderwaniu od innych, tzn. wykonując jedne w sposób prawidłowy, nie zaniedbywać innych¹². Każdy bowiem gest występuje w jakiejś złożoności, w kontekście słów i czasu, np. gest kolekty rozpoczyna się wezwaniem „Módlmy się”, kończy zaś „Amen” wiernych. Obrzęd czytania Ewangelii trwa od śpiewu wersetu przed Ewangelią. Należy zaś doń: zasypanie trybularza, ustawienie się akolitów, podjęcie przez diakona księgi z ołtarza, błogosławieństwo diakona, procesja do ambony, odczytanie tekstu i wreszcie obrzęd kończy się odpowiedzią wiernych i powrotem ministrów do swoich miejsc.

Te przykłady ilustrują fakt, że na każdy gest składają się trzy elementy: rozpoczęcie, trwanie i zakończenie. Każdy z tych etapów jest ważny. W każdym geście istnieje zasada jedności i rozwoju. Dla ich zilustrowania posłużymy się gestem modlitwy dnia. Według *Ogólnego wprowadzenia do Mszału Rzymskiego* (nr 32 i 88) jego przebieg jest następujący: po zakończeniu aktu pokutnego lub hymnu „Chwała na wysokości Bogu”, celebrans mając ręce złożone wzywa zgromadzenie do modlitwy. Następuje po nim chwila wypełniona świę-

⁹ Tamże.

¹⁰ R. Gantoy, *Le ministère du célébrant dans la nouvelle liturgie*, Paris 1970, s. 20.

¹¹ Pomocą w tym względzie jest np. książka R. Guardini, *Znaki święte*, Wrocław 1982. Interpretacja gestu mszalnego znajduje się przede wszystkim w *Ogólnym wprowadzeniu do Mszału Rzymskiego*. Odtąd w skrócie OWMR.

¹² A. Laurentin, *Gestes de la Messe*, „Paroisse et liturgie” R. 21: 1966, nr 1, s. 28.

tym milczeniem całego zgromadzenia, po czym celebrans rozkłada ręce i wypowiada słowa modlitwy. Kolekta otrzymuje zawsze długie zakończenie, podczas którego składa się ręce i pochyla głowę na słowa „Jezusa Chrystusa”. Całość kończy się odpowiedzią ludu „Amen”. Stanowi to jakby pieczęć zgromadzonego Kościoła nad treścią modlitwy zanoszonej w jego imieniu przez kapłana (OWMR 32).

Gest modlitwy dnia w swej początkowej fazie: wezwanie do modlitwy i następujące po nim milczenie, ma na celu wprowadzenie zgromadzenia w modlitwę i wytworzenie odpowiedniej dla modlitwy atmosfery. W fazie środkowej następuje wypowiedzenie treści modlitwy. Faza końcowa: złożenie rąk, towarzyszące mu słowa i „Amen” ludu, jest zamknięciem i jakby podsumowaniem gestu.

Gest ten nasuwa następujące spostrzeżenia:

— póki nie jest wykonany do końca, nie może być niczym zakłócony. Etapy gestu nie mogą zachodzić na siebie. Po wezwaniu „Módlmy się” nie należy szukać w mszale. Należało to uczynić przed wezwaniem. Nie powinno się także np. poprawiać na sobie ornatu, wydawać poleceń ministrantom itp. Ks. Danielski czynił w tym miejscu następującą uwagę: „W przeciwieństwie do wygłaszania Ewangelii, gdy księgę okazuje się wiernym, przy modlitwie korzysta się z księgi możliwie dyskretnie. Gest kieruje postawą ciała i sercem, obejmuje całego człowieka”¹³.

Postawa celebransa winna ułatwić wiernym skupienie, niejako „staniecie” w obecności Boga oraz stworzyć możliwość sformułowania własnej prośby w sercu uczestnika¹⁴. Dzisiaj, gdy gest celebransa nie jest tak szczegółowo obwarowany przepisami prawa liturgicznego, staje się tym bardziej czynnością, która odśania wewnątrz celebransa i mówi o nim.

— Czas związany z wykonywaniem poszczególnych elementów gestu modlitwy winien być ściśle przestrzegany. Nie można wykonywać dwu rzeczy naraz. Na ogół rzadko kto przestrzega, np. chwili ciszy po wezwaniu do modlitwy. Tymczasem słowo wezwania „Módlmy się” domaga się ciszy i rubryka ją uzasadnia. Często także w trakcie wymawiania słów zakończenia, nie czekając na odpowiedź wiernych, celebrans zamyka mszał, podejmuje lekcjonarz i otwierając przygotowuje go do odczytania lekcji. W ten sposób rozrywa się jedność akcji¹⁵.

— Gest winien być przygotowany. Ma on właściwą wymowę, gdy towarzyszy mu stosowna atmosfera. Nim więc celebrans wzniesie ręce do modlitwy, trzeba żeby najpierw zaistniał jej klimat. Według aktualnych przepisów wytworzenia atmosfery modlitwy jest jednym z istotnych zadań celebransa i posługujących. Stąd ważne jest, np. gdzie znajduje się mszał, kto go podaje i jak. Czy

¹³ W. Danielski, *Uczestnictwo wiernych we Mszy świętej w świetle jej struktury liturgicznej*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, red. Fr. Blachnicki i inni, Poznań 1967, s. 266.

¹⁴ OWMR 32: „móc w duchu wyrazić swoje prośby”. W konkretyzowaniu tych uwag korzystamy z A. Laurentin, *Gestes de la Messe*, art. cyt., s. 29—31.

¹⁵ Podobnie np. nie czekając na zakończenie Modl Powsz. ministranci przygotowują ołtarz do liturgii eucharystycznej.

np. ministrant posługujący do mszału zamyka go i odchodzi w czasie zakończenia modlitwy, czy dopiero po „Amen” ludu itp. Te pozorne drobiazgi tworzą atmosferę modlitwy, bądź niszczą ją.

— Niedopuszczalne jest wszystko, co rozbija jedność akcji i rozprasza uwagę zebranych. Jeśli np. po wezwaniu do modlitwy drugi ksiądz czy też posługujący przechodzą przez prezbiterium lub nawę, czyli jeśli ma miejsce jakaś inna akcja w tym czasie, trudno mówić o warunkach odpowiednich do modlitwy. I w tym wypadku bowiem chodzi o zasadę: nic nie powinno zakłócać rozpoczętej akcji liturgicznej, czyli w tym wypadku związanej z rozpoczętą modlitwą dnia.

— Gest pomaga zarówno ciału jak i sercu człowieka w nawiązaniu kontaktu z Bogiem. Wznosi się ręce, aby całego człowieka z duszą i ciałem skierować do Boga. Znakiem tego jest wyprostowana i nacechowana skupieniem postawa celebransa. Kto wznosi ręce do modlitwy, a jednocześnie jest pochylony — mówi O. Laurentin — ten fałszuje gest. Jeżeli mszał jest tak ułożony, że wymaga pochylecia dla odczytania tekstu, to należy zmienić pulpit¹⁶.

— Celem gestu wykonywanego przez celebransa jest m.in. ułatwienie wiernym zajęcia właściwej w danym momencie postawy lub dania odpowiedzi. Jeżeli gest celebransa jest czytelny, jeśli jest formą słowa skierowanego do wiernych, wówczas reagują oni z uwagą i we właściwy sposób. Np. pozdrowienie wiernych wykonane w sposób o jakim mówiły przepisy sprzed Vaticanum II¹⁷, jest dzisiaj nieporozumieniem głównie dlatego, że ma to być gest pozdrowienia skierowany do konkretnych wiernych, w języku którym oni się posługują i w celu nawiązania z nimi osobowego kontaktu, a także przekazania im prawdy o obecności Pana w ich zgromadzeniu.

Tak rozumiany gest pozdrowienia zawiera w sobie konkretną teologię. Jest on niejako słowem głoszącym obecność innej rzeczywistości. Z tej też racji obrzęd, znak, czy symbol liturgiczny określa się niekiedy jako „widzialne słowo” (*verbum visibile*) proklamujące zbawienie¹⁸. Często nie zwraca się uwagi na podstawowy gest celebransa, jak np. wyżej omówiony, lub gest związany z głoszeniem słowa, gest Modlitwy Eucharystycznej wskazującej na tajemnicę zbawienia sprawowaną podczas tejże liturgii, na gest ukazujący Ciało i Krew Chrystusa jako pokarm chrześcijanina na życie wieczne.

W układzie gestów istnieją elementy istotne i drugorzędne. Istnieje, jak mówi Laurentin, hierarchia gestów, która pozwala nadać każdemu gestowi właściwe mu miejsce i znaczenie. Tylko wówczas gest spełni właściwą rolę. Stąd też gest jest nie tylko podstawowym elementem, przez który przemawia liturgia, ale także podstawą zrozumienia czynności¹⁹.

¹⁶ Laurentin, tamże, s. 29.

¹⁷ Zob. A. J. Nowowiejski, *Ceremoniał parafialny*, t. 1, Warszawa 1892, s. 242—243.

¹⁸ J. Grześkowiak, *Liturgia dziś*, Katowice 1982, s. 123.

¹⁹ A. Laurentin, tamże, s. 34.

ADAPTACJA GESTU

Ustalenia podane wyżej otwierają problem adaptacji gestu. Jak wiadomo liturgia nie jest celem sama w sobie. W jej sprawowaniu chodzi bowiem o uświęcenie ludzi i oddanie czci Bogu. Zarówno jedno jak i drugie nie dokonuje się automatycznie, niezależnie od sprawujących ją. Na ten problem oglądany niejako od strony zadań duszpasterskich zwracał uwagę nr 11 KL. Jego treść zwraca uwagę duszpasterzy na obowiązek czuwania, „aby czynności liturgiczne odprawiano nie tylko ważne i godziwie, lecz także aby wierni uczestniczyli w nich świadomie, czynnie i owocnie”.

Wydaje się, że w problem związany zwłaszcza z owocnym uczestnictwem wiernych w liturgii utrafił celnie biskupi niemieccy pisząc w dokumencie relacjonującym stan odnowy liturgii w diecezjach im podległych: „Duszpasterz może wypełnić wszystkie przepisy reformy liturgicznej, a zgromadzenie może i tak wyjść z liturgii „puste”. Zachowując wszystkie normy może on odczytać tylko Ewangelię zamiast ją przepowiadać; może pozdrowienie wypowiadać jakby w pustą przestrzeń, może bezdusznie odczytać wydrukowaną modlitwę powszechną, zapominając o potrzebach wspólnoty i całego świata”²⁰.

Świadome, czynne i owocne uczestnictwo w liturgii osiągalne jest wówczas, gdy znaki, pod którymi jest sprawowana, są czytelne dla zgromadzonych. Celebrans staje zatem wobec problemu przystosowania ich do konkretnego zgromadzenia. Od tego bowiem jak gest jest wykonywany oraz co celebrans pragnie przekazać wiernym wykonując go, zależy sens jego działania, a także zewnętrzne jego wykonanie. Śluszenie zatem zauważa Danielski, że wykonując gest „należy liczyć się nawet ze zróżnicowaniem wieku i liczby uczestników lub okoliczności Mszy św. (dzieci, mała kaplica, msza pogrzebowa itp.). Należy również dbać o żywy, ewangeliczny wymiar gestu i o głębokie nauczanie wiernych, by z widzialnymi czynnościami kapłana wiązali swoje konkretne postawy wewnętrzne. Na tym polega tzw. adaptacja gestu”²¹.

Gesty celebransa winny być przeto modyfikowane. Jeśli znak jest znakiem „czegoś” a także „kogoś dla kogoś”, to jest sprawą oczywistą, że musi on być dostosowany do poziomu partnera spotkania i okoliczności, w jakich jest wykonywany. Nikogo nie dziwi inny język homilii dla dzieci, a inny dla dorosłych, inna atmosfera liturgii pogrzebowej, a inna chrzcielnej. Inne gesty celebransa odprawiającego bez udziału ministranta, a inne gdy odprawia z pełnym udziałem wiernych. Jedną z zasad, na których oparta jest reforma liturgii po Soborze Watykańskim II, jest właśnie zasada adaptacji gestu.

Przenosząc te ogólne spostrzeżenia na teren liturgii mszalnej należy powiedzieć, że: działania celebransa związane z ożywianiem udziału wiernych we Mszy św., jak np. komentarze, wybór konkretnej formy uczestnictwa wier-

²⁰ Całość dokumentu zob. Notitiae R. 4: 1968, nr 5—6, s. 187—191. Cytowany tu tekst podajemy za J. Grzeškowiak, *Liturgia dziś*, dz. cyt., s. 125. Zob. też B. Nadolski, *Symposium liturgiczne w Seggau*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” R. 28: 1975, nr 3, s. 138.

²¹ W. Danielski, *Uczestnictwo wiernych*, art. cyt., s. 264. Zob. także J. Grzeškowiak, *Liturgia dziś*, dz. cyt., s. 100.

nych, chwile milczenia po wezwaniu do modlitwy lub po wezwaniu do aktu pokuty, dziękczynienie po Komunii św. itp., stanowią część akcji mszalnej i należą do niej nierozłącznie. Nie można ich traktować jako fakultatywny dodatek do tego, co istotne. Rzecz w tym, że w rubrykach Mszału Pawła VI są one potraktowane jako integralne elementy celebracji z udziałem wiernych czyli jako czynności, których nie należy opuszczać. Można by nawet powiedzieć, że niewypełnienie owych elementów jest okaleczeniem liturgii mszalnej.

Sens adaptacji, o których tu mowa, zna ten, kto wniknął w intencje Kościoła zawarte w przepisach liturgicznych, w tym wypadku w normy podane w OWMR. Uzasadniają one od strony teologicznej i duszpasterskiej konkretne czynności celebransów oraz wskazują, w którym miejscu liturgii mszalnej i w jakim kierunku może mieć zastosowanie zasada adaptacji gestu.

Uniknięto by wielu nieporozumień, gdyby celebrans znał teologiczny sens obrzędów i po prostu działał w ramach określonych przez przepis²².

Przepis pełni rolę strażnika struktur liturgii i podkreśla specyfikę osobowego spotkania z Bogiem. Zaistnieniu tego spotkania służy cała liturgiczna posługa celebransów, a przede wszystkim zmiany wprowadzone przez zreformowane po Vaticanum II księgi liturgiczne. Wprowadzając np. ołtarz twarzą do wiernych Kościół pragnął zintensyfikować udział zgromadzenia w Ofierze Zbawienia. Temuż celowi miały służyć także gesty celebransów, gdyż zadaniem ich jest m.in. komentowanie i objaśnianie rzeczywistości sprawowanej na ołtarzu.

Ustawienie ołtarza twarzą do wiernych siłą faktu zmieniło gesty celebransów, dawniej skądinąd doskonale funkcjonujące. Przy dawnym bowiem sposobie odprawiania celebrans „odcinał się” od wiernych będąc do nich odwrócony plecami i wypowiadając słowa Modlitwy Eucharystycznej w ten sposób, by słyszał sam siebie, a nie był słyszany przez stojących w pobliżu²⁴. Obecnie, właśnie podczas Modlitwy Eucharystycznej celebrans jest cały czas w mniej lub więcej intensywnym kontakcie z wiernymi i jego gesty oraz działania winny wyraźniej niż dawniej być komentarzem do treści ukrytej pod wykonywanymi znakami. To samo odnosi się również do sposobu czytania tekstu modlitw.

Podobnie, gdy obecnie celebrans cały czas zwrócony jest twarzą do wiernych, unoszenie hostii i kielicha z konsekrowaną postacią wina wysoko, ponad głowę odprawiającego byłoby nieporozumieniem. Ołtarz „twarzą do wiernych” wpłynął także na modyfikację gestu rozłożenia rąk i sposobu ich trzymania. Dużej przeto wagi nabiera uzgodnienie gestu z treścią wypowiadanych przez celebransów słów, a także wykonywanych przy ołtarzu znaków. Zadaniem bowiem gestu jest pouczyć i zinterpretować wiernym Eucharystię. Nie można natomiast gestem zaciemniać, a tym bardziej w pewien sposób fałszować treści sprawowanego misterium. Warto wspomnieć w tym miejscu o zupełnie niezasadnym wysokim unoszeniu pateny z hostią i kielicha z winem

²² Konieczność znajomości teologii liturgii podkreśla jednoznacznie dokument końcowy Synodu Biskupów z 1986 r. Zob. „Tygodnik Powszechny” Nr 6: 1986, s. 4.

²³ A. Laurentin, tamże, s. 23.

²⁴ A. J. Nowowiejski, *Ceremoniał parafialny*, dz. cyt., s. 238.

i wodą w obrzędzie przygotowania darów. Jasność gestu i jego przejrzystość ułatwi nie tylko wiernym świadomy i owocny udział w liturgii, ale również i samemu celebransowi, gdyż stworzy mu okazję do wejścia w wykonywaną czynność i przeżycie treści w niej zawartej.

Mówiąc jednak o adaptacji gestu należy koniecznie zwrócić uwagę na granice, którym podlega. Oto pierwsza z nich: celebrans winien być świadomym, że jest narzędziem Chrystusa i wykonuje czynności Chrystusa. Sprawującym bowiem liturgię jest zawsze sam Jezus Chrystus. Czynności wykonywane przez kapłana nie są przeto jego własnością. „Znaki widzialne, których używa święta liturgia dla oznaczenia niewidzialnych spraw Bożych, zostały wybrane przez Chrystusa lub przez Kościół” (KL 33)²⁵.

Komentując to sformułowanie można by powiedzieć, że są to znaki odślanające i ukazujące Chrystusa Kościołowi i że zawarta jest w nich w pewien sposób tajemnica Emaus, w którym uczniowie poznali Pana po łamaniu chleba²⁶. Wydaje się, że można by więc pytać czy dzisiejszy uczestnik liturgii może rozpoznać Zbawcę po łamaniu chleba sprawowanym przez konkretnego przewodniczącego zgromadzenia eucharystycznego?

Korzystając z prawa dostosowania znaku celebransa winien odpowiedzieć sobie na pytanie czy znak, który pragnie wprowadzić rzeczywiście ułatwi wiernym rozpoznanie Chrystusa? Czy będzie bardziej czytelny od dotychczasowego? Czy przyczyni się do pogłębienia spotkania z Chrystusem? Adaptacja gestu jest jedynie wówczas uzasadniona, gdy dzięki niej uczestnik liturgii owocniej przeżyje obecność zmartwychwstałego Zbawcy. Jest rzeczą znamionną, że gesty zbyt nowatorskie oziębiają udział wiernych. Dzieje się tak najprawdopodobniej dlatego, że eliminują one *sacrum* z liturgii i w miejsce działań wprowadzających myśl na treści Boże, wprowadzają elementy i treści jedynie ludzkie.

Artykuł 23 KL słusznie powiada, że celebrans jest zobowiązany do takich dostosowań, w których „formy nowe wyrastały (by) niejako organicznie z już istniejących”. Należy przeto pamiętać, że granicą wolności w adaptacji jest także Tradycja. Znaczna bowiem część gestów, znaków i obrzędów, zakładając zmiany w ciągu wieków, sięga czasów Chrystusa lub pierwotnego Kościoła. Zdaniem Laurentin celebrans działa jako dzisiejsze narzędzie Chrystusa, ale będąc narzędziem Pana winien działać w związku z Tradycją. Sumienie kapłańskie jest miejscem sprężenia Tradycji z teraźniejszością²⁷.

Zgromadzenie winno być przygotowane do zmian w sposobie uczestniczenia. Jak winno znać misterium, w sprawowaniu którego uczestniczy, tak winno też wiedzieć, dlaczego celebruje się je pod takimi, a nie innymi znakami. Każda zmiana winna być zapowiedziana przed jej wprowadzeniem i należycie umotywowana. Jeżeli duszpasterz nie wprowadzi wiernych w świat liturgii, wówczas jemu samemu i uczestnikom zgromadzenia liturgicznego grozi

²⁵ D. J. Hart, *Reverence and authentic signs in the renewed liturgy*, „Notitiae” R. 22: 1986, nr 1, s. 33.

²⁶ Tamże, s. 31.

²⁷ A. Laurentin, art. cyt., s. 27; D. J. Hart, art. cyt., s. 38.

zamknięcie się w kręgu obrzędowych celebracji wykluczających żywy kontakt z Chrystusem zmartwychwstałym, pod wpływem którego to kontaktu zmienia się życie człowieka.

Na zakończenie wypada stwierdzić, że gest w liturgii rozumiany jako zespół znaków i działań związanych z rozpoczęciem, trwaniem i zakończeniem czynności liturgicznej, jest działaniem skierowanym zawsze przez kogoś do kogoś. Jest to więc akt ludzki, który ma wymiar osobowy i ewangeliczny. Jest on uwarunkowany także miejscem, czasem, kontekstem osobowym, w tym także zdolnościami celebransa.

Autentyzm i czytelność gestu zależy w znacznym stopniu od głębi spraw sprawowanych i przeżywanych przez samego celebransa, którego zadanie polega na przekazaniu zbawczych treści zgromadzonemu Kościołowi. Tak uczestnictwo w świętych obrzędach, jak i ich sprawowanie, nie zamyka się w samym spełnianiu gestów, lecz oparte jest na wewnętrznej dyspozycji człowieka wierzącego. Dlatego dawne przepisy odnoszące się do odprawiania Mszy św. podkreślały jako obowiązek odpowiednie przygotowanie modlitwne celebransa. A dzisiejsza zreformowana modlitwa Kościoła dana jest do rąk wierzących ludzi z myślą o rozbudzeniu w nich ducha modlitwy, a tym samym ułatwieniu również i celebransowi i zgromadzonemu Kościołowi przeżycia Najświętszej Ofiary.

Gesty, jeśli są autentyczne, ujawniają że osoba wykonująca je trwa w akcie adoracji Boga, która polega na spotkaniu serca Boga z sercem człowieka. Taka celebracja objawia, że liturgia jest doświadczaniem misterium zbawienia, które staje się źródłem życia ludu Bożego.

Płock

KS. ANDRZEJ ROJEWSKI

Ks. Helmut Sobeczko

PODSTAWY WEWNĘTRZNE I ZEWNĘTRZNE W CZYNNYM UCZESTNICTWIE WIERNYCH WE MSZY ŚWIĘTEJ

Zaproponowany pierwotnie temat „Postawy wewnętrzne i zewnętrzne wiernych” wymaga pewnej precyzacji i poszerzenia. W świetle współczesnej antropologii liturgicznej, a zwłaszcza posoborowych dokumentów liturgicznych, trudno dziś mówić o dualizmie postaw liturgicznych całego zgromadzenia liturgicznego, a więc przewodniczącego kapłana, pełniących różne posługi liturgiczne, jak i pozostałych wiernych.

Antropologia chrześcijańska ujmuje człowieka integralnie, jako psychofizyczną jedność. Wprawdzie człowiek posiada ciało i duszę, rzeczywiście istotowo różne, jednak obie tworzą jedność ontologicznie zwartą, tworzą osobę

jako podmiot wszystkich przeżyć. Cieleśno-duchową jedność człowieka potwierdzają również współczesne nauki psychologiczne i medyczne. Od strony psychologicznej nie da się w człowieku oddzielić pierwiastka fizycznego od psychicznego. Każdy może doświadczyć faktu, iż cielesny ból wpływa na stan ducha, podobnie na samopoczucie wpływają zmiany klimatyczne. Wewnętrzne uczucia i przeżycia z wyrazu twarzy, śmiechu lub płaczu. Także współczesna medycyna podkreśla doniosłość oddziaływania przeżyć psychicznych na schorzenia cielesne, i odwrotnie, typowo cielesne choroby wpływają na duchowy stan człowieka¹.

Duchowo-cieleśną jedność człowieka musi uwzględnić również liturgia, a także udział w niej wiernych². Nie liczenie się z tą antropologiczną zasadą prowadzi do dwóch zasadniczych skrajności: akcentowania wyłącznie duchowych form kultu (angelizm lub spirytualizm) oraz wysuwanie na pierwszy plan zewnętrznych form kultu (rytualizm).

1. CZYNNE UCZESTNICTWO WIERNYCH KONSEKWENCJĄ WEWNĘTRZNYCH I ZEWNĘTRZNYCH POSTAW.

Analizując soborowe i posoborowe dokumenty liturgiczne zauważamy, że raczej unikają one rozróżnienia na wewnętrzny i zewnętrzny udział wiernych w liturgii. Zgodnie z chrześcijańską zasadą antropologiczną uczestnictwo w liturgii traktują całościowo, i najczęściej mówią o „czynnym uczestnictwie (actiosa participatio). Konstytucja liturgiczna precyzując bliżej naturę takiego uczestnictwa tylko raz jeden mówi o „wewnętrznym i zewnętrznym udziale”: „Duszpasterze niech zabiegają gorliwie i cierpliwie o liturgiczne wychowanie oraz czynny udział wiernych, tak wewnętrzny jak i zewnętrzny, stosownie do ich wieku, stanu, rodzaju życia i stopnia kultury religijnej, spełniając w ten sposób jeden z głównych obowiązków wiernego szafarza Bożych tajemnic” (n. 19).

„Actiosa participatio” — cel klasycznego ruchu liturgicznego³ oraz reformy liturgicznej ostatniego Soboru⁴ — nie może zatem sprowadzać się do swoi-

¹ Por. S. Kamiński, *O koncepcjach filozofii człowieka*, „Zeszyty Naukowe KUL” 13 (1970), z. 4, 9—19; bp A. Nossol, *Zachowanie antropologii teologicznej*, w: tenże, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, 213—221; A. N. Terrin, *Antropologia culturale*, w: D. Sartore, A. M. Triacca (a cura), *Nuovo dizionario di liturgia*, Ed. Paoline, Roma 1984, 71—92.

² Por. G. Gevaert, *La dimensione antropologica dei riti cristiani*, w: *Fede e rito*. Atti III Convegno del'APL (9—12 IX 1974), Bologna 1975, 45—79; oraz zbiór art. w pracy zbiorowej *Antropologie des Kults*, Herder, Freiburg i Br. 1977; Robert le Gall, *Anthropologie et liturgie*, „Questions liturgiques” 69 (1988), z. 1, 96—104.

³ J. A. Jungmann, *Liturgische Erneuerung zwischen Barock und Gegenwart*, „Liturgisches Jahrbuch” 12 (1962) 1—15; J. Lercaro, „Tätige Teilnahme. — Das Grundprinzip des pastoralliturgischen Reformwerks Pius' X”, tamże, 3 (1953) 167—174.

⁴ Por. J. Baumgartner, *Die Rezeption der vatikanischen Liturgiereform*, „Heiliger Dienst” 40 (1986) 113—135; J. Pascher, *Das Wesen der tätigen Teilnahme*. Ein Beitrag zur Theologie der Kontitution über die Hl. Liturgie, w: *Miscellanea Liturgica*, Roma 1966, I, 211—229.

stego „aktywizmu” i ruchliwości⁵, ale musi sięgać wewnętrznej istoty sprawowanej liturgii.

Wymowna jest już sama etymologia pojęcia *participatio* (gr. *methexis, koinonia*) — udział, uczestnictwo. Łacińskie *partem capere* oznacza „brać/obejmować część”, stąd polskie „udział” (od „dział”, mieć swój dział, swoją dolę) oraz „uczestnictwo” (od „część”, mieć swoją część)⁶.

W znaczeniu liturgicznym pojęciu *participatio* przypisuje się potrójny aspekt:⁷

a) czynność uczestniczenia jako działanie ludzkie, które obejmuje zarówno postawy wewnętrzne jak i zewnętrzne uczestników. Jedne i drugie postawy podlegają różnym uwarunkowaniom i zmianom. Wszystko to ma służyć jakości samego uczestnictwa.

b) przedmiot uczestnictwa, sprawowane misterium zbawcze, które się uobecnia pod osłoną znaków. Dotykamy tu również dwóch rzeczywistości: zewnętrznej (obrządy, słowa, gesty, postawy) i wewnętrznej (*mysterium* — *sacramentum*). Obie uczestnik musi właściwie „odczytać”. Udział poprzez postawy zewnętrzne (odpowiedzi, śpiewy, gesty) jest jedynie pierwszym etapem uczestnictwa. Konieczny jest również udział wewnętrzny, to jest uczestnictwo w liturgii, pełne i owocne, polega na ścisłym zespoleniu obu powyższych elementów. Takie uczestnictwo było celem odnowy i reformy liturgicznej i zawsze pozostanie zadaniem duszpasterstwa liturgicznego i istotną prawdziwej duchowości chrześcijańskiej.

Ponadto zgodnie z ogólnymi zasadami liturgii należy podkreślić, iż zewnętrzny udział, aby mógł spełnić swoje zadanie, musi być czytelnym znakiem sprawowanej rzeczywistości wewnątrzno-duchowej.

c) osoby uczestniczące, zgromadzenie wiernych, które uczestnicząc sprawuje liturgię. Obok indywidualnego uczestnictwa zachodzą tu również relacje międzyosobowe. Nie tylko te, które tworzą „Lud Boży” — „Kościół”, ale istnieją także relacje między Osobami Bożymi. Obecny jest w wieloraki sposób Chrystus, tej obecności i zjednoczenia z Nim dokonuje Duch Święty. A więc nie jest to już jakieś zwykłe uczestnictwo, ale dokonuje się prawdziwa „komunia — zjednoczenie — *Ecclesia*” między sobą, powstaje „unica mystica persona” (Kościół) z inicjatywy Boga Ojca, in-con-per Christo, „virtute Spiritus Sancti”.

Należy jeszcze dodać, że już encyklika papieża Piusa XII *Mediator Dei* (22 XI 1947) ukazywała wzajemną zależność zewnętrznego i wewnętrznego udziału w liturgii, a pełne i czynne uczestnictwo widzi w sumie obu tych postaw, dodając ponadto, iż najpełniejszą formą uczestnictwa jest uczestnictwo sakra-

⁵ S. Schmid — Keiser, *Aktive Teilnahme. Kriterium gottesdienstlichen Handelns und Feierns*, Frankfurt—New York 1985, II, 151nn; por. E. J. Lengeling, *Was besagt „tätige Teilnahme”?*, „Liturg. Jahrbuch” 11 (1961) 186—188.

⁶ Por. A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Warszawa 1970, 108, 592.

⁷ A. M. Triacca, *Partecipazione*, w: *Nuovo dizion. lit.*, dz. cyt., 1015—1040, autor podaje również bogaty przegląd najnowszej literatury na temat uczestnictwa w liturgii.

mentalne, zwłaszcza w Eucharystii⁸.

2. UCZESTNICTWO WIERNYCH WEDŁUG SOBOROWEJ KONSTYTUCJI LITURGICZNEJ.

Pełne, świadome i czynne uczestnictwo wiernych w liturgii należy do głównych założeń i celów soborowej Konstytucji liturgicznej, która na ten temat mówi aż w 25 artykułach⁹. Już w I rozdziale traktującym o zasadach liturgii i jej odnowie stwierdza się, że czynne uczestnictwo należy do istoty liturgii i wypływa z faktu przyjętego chrztu: „Matka Kościół bardzo pragnie, aby wszystkich wiernych prowadzić do pełnego, świadomego i czynnego udziału w obrzędach liturgicznych, którego się domaga sama natura liturgii. Na mocy chrztu lud chrześcijański «rodzaj wybrany, królewskie kapłaństwo, naród święty, lud nabyty» (1 P 2, 9; por. 2, 4-5) jest uprawniony i zobowiązany do takiego udziału»” (KL 14).

Konstytucja liturgiczna wprawdzie nie podaje nam całościowej definicji uczestnictwa wiernych w liturgii, niemniej — obok stosowanego najczęściej określenia „czynne” uczestnictwo¹⁰, podaje nam jeszcze osiem innych przymiotników: świadome (KL 11, 48, 79), pełne (KL 14, 21, 417, wspólnotowe (KL 21, 27), pobożne (KL 48, 50), owocne (KL 11), łatwe (KL 79), doskonalsze (KL 55), wewnętrzne i zewnętrzne (KL 19)¹¹.

Ten wymieniony jeden raz wewnętrzny i zewnętrzny udział w liturgii Konstytucja utożsamia jednak z „czynnym uczestnictwem”, które uzależnia od „wieku, stanu, rodzaju życia i stopnia kultury religijnej” wiernych (nr 19).

Należy ponadto zauważyć, iż spośród podanych przymiotników czynnego uczestnictwa wiernych w liturgii na pierwszym miejscu stawia się wymóg świadomego i pełnego udziału (KL 14). Wierni podczas sprawowania liturgii nie powinni być „obecni jak obcy i milczący widzowie” (KL 48); świadomy i pełny udział, to otwarcie się na słowo Boże, przyjęcie Komunii i złożenie Bogu dziękczynienia i Ofiary (tamże).

Konstytucja liturgiczna wskazuje również na warunki, jakie należy spełnić, aby wierni mogli czynnie uczestniczyć w liturgii. Do podstawowych należą: właściwa formacja liturgiczna samych duszpasterzy, a także wiernych (KL 14—19); dogłębna reforma liturgii, w tym zwłaszcza wprowadzenie języka

⁸ Por. J. A. Jungmann, *Unsere liturgische Erneuerung im Lichte des Rudschreibens „Mediator Dei”*, „Geist und Leben” 21 (1948) 249—259.

⁹ KL 11, 12, 14 (dwa razy), 17, 19, 21, 27, 30, 33, 41, 48, 50, 53, 55, 56, 79, 90, 106, 113, 114, 121, 124 oraz w tytule poprzedzającym n. 14; por. H. Schmidt SJ, *La Costituzione sulla sacra Liturgia*. Testo — Genesi — Commento — Documentazione, Roma 1966, 330—338.

¹⁰ Por. F. Kohlschein, *Bewusste, tätige und fruchtbringende Teilnahme*. Das Leitmotiv der Gottesdienstreform als bleibender Massstab, w: Th. Maas — Ewerd (Hsbg), *Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform*, Herder, Freiburg—Basel—Wien 1988, 38—62, zwłaszcza s. 41—44.

¹¹ Por. H. Schmidt, dz. cyt., 332—333, a także F. Kohlschein, art. cyt., 43—44; G. Barauna, *La partecipazione attiva principio ispiratore e direttivo della Costituzione*, w: tenże (a cura), *La sacra liturgia rinnovata dal Concilio*, LDC, Torino 1964, 135—199.

zrozumiałego, uproszczenia obrzędów, dowartościowanie słowa Bożego, pluralizm form uzależniony od tradycji i kultury danego narodu (KL 21, 35, 37—40)¹².

Po 25 latach nasuwa się jednak pytanie, czy powyższe założenie soborowej reformy odnośnie czynnego udziału wiernych doczekały się realizacji w wydawanych kolejno *Ordines*, a następnie w tłumaczonych i adaptowanych przez krajowe Komisje Liturgiczne księgach liturgicznych? Nie miejsce tu na szczegółową analizę. Ogólnie można jednak stwierdzić, że różnie wygląda to w poszczególnych obrzędach sakramentalnych. Za najlepszą pod tym względem uważa się wydaną u nas ostatnio księgę chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych.¹³ Należy jednak pamiętać, iż niezależnie od konkretnych rozwiązań, obowiązująca w posoborowej liturgii zasada czynnego udziału wiernych ma charakter dynamiczny, a nie statyczny i raz na zawsze jednakowo ustalony dla każdego zgromadzenia liturgicznego. Kapłan — przewodniczący „powinien uwzględniać bardziej duchowe dobro zgromadzenia niż swoje osobiste upodobania, a także powinien dokonywać wyboru” pewnych elementów liturgii (np. tekstów) „w porozumieniu z usługującymi”, „nie można też pominąć wiernych w sprawach, które ich bardziej bezpośrednio dotyczą” (OWMR 313)¹⁴. Największym sprzymierzeńcem biernego uczestnictwa, a wrogiem czynnego — dynamicznego udziału w liturgii jest przyzwyczajenie, rutyna i bezdusznosc. Winę za taki stan ponoszą przede wszystkim duszpasterze — główni animatorzy zgromadzeń liturgicznych.

3. CZYNNE UCZESTNICTWO WIERNYCH WE MSZY ŚWIĘTEJ.

Do natury każdego zgromadzenia liturgicznego należy czynne uczestnictwo, gdyż to zgromadzenie sprawuje liturgie, jest jej podmiotem. W ciągu dziejów zawsze problemem było uczestnictwo tych, którzy nie pełnią w zgromadzeniu liturgicznym żadnych posług, a których najogólniej nazywamy wiernymi.

Zgodnie z tematem pragniemy ograniczyć się przede wszystkim do omówienia czynnego uczestnictwa wiernych w sprawowaniu Eucharystii. Czynimy to nie tylko ze względu na stopień trudności takiego udziału, ale głównie dlatego, iż Eucharystia stanowi „ośrodek całego życia chrześcijańskiego” i „wszystkie pozostałe czynności sakralne i wszystkie inne akty życia chrześcijańskiego wiążą się z Mszą, wypływają z niej i ku niej się kierują” (OWMR 1)¹⁵.

Na czynny udział wiernych we Mszy świętej należy ponadto spojrzeć w kontekście historycznym. Mszał potrydencki pomijał całkowicie miejsce wier-

¹² Por. A. Chupungo, *The Magna Charta of liturgical adaptation*, „Notitiae” 14 (1978) 74—89; A. M. Triacca, *Adattamento liturgico: utopia, velleità o strumento della pastorale liturgica?*, tamże, 15 (1979) 26—45.

¹³ Katowice 1988; por. A. Cova, *La creatività rituale nei libri liturgici ai vari livelli di competenza*, „Ephemerides Liturgicae” 89 (1975) 54—99.

¹⁴ Por. F. Kolhschein, art. cyt., 47.

¹⁵ Por. DK 5, KL 10.

nych w sprawowanej Eucharystii. Różne wpłynęły na to przyczyny¹⁶. Wystarczy wymienić niezrozumiały język, po cichu odmawiana Modlitwa Eucharystyczna, przejęcie wszystkich funkcji liturgicznych przez odprawiającego kapłana, liczne nadużycia i dziwolągi, chociażby odprawianie tzw. missa sicca albo bi-, tri-, quadrofaciata¹⁷.

Zgodnie z postulatami wysuwanymi przez klasyczny ruch odnowy liturgicznej¹⁸, ostatni Sobór postanowił zdecydowanie przywrócić pełne i czynne uczestnictwo wiernych w sprawowaniu Eucharystii: „Kościół zatem bardzo się troszczy o to, aby chrześcijanie podczas tego misterium wiary nie byli obecni jak obcy i milczący widzowie, lecz aby przez obrzędy i modlitwy tę tajemnicę dobrze zrozumieli, w świętej czynności uczestniczyli świadomie, pobożnie i czynnie” (KL 48).

Przez podane przez Konstytucję liturgiczną w II rozdziale wytyczne reformy (nn. 47—58) zostały zrealizowane i wprowadzone w życie z nowym mszałem rzymskim. W *Ogólnym wprowadzeniu* do tego mszału zostały szczegółowo sprecyzowane „zadania i funkcje ludu Bożego” (nn. 62—64), w których wymieniono sześć form czynnego uczestnictwa wiernych: 1°) słuchanie słowa Bożego, 2°) udział w modlitwach i śpiewach, 3°) wspólne składanie dziękczynienia i ofiary, 4°) wspólne przystępowanie do stołu Pańskiego, 5°) wspólne zachowywanie tych samych gestów i postaw ciała, 6°) zachowanie sakralnego milczenia (por. nn. 62, 32).

Zestawione wyżej formy czynnego uczestnictwa są w większym lub mniejszym stopniu postawami zarówno wewnętrznymi, jak i zewnętrznymi. Ponadto postawy te wzajemnie się warunkują, a niektóre w pewnym sensie odnoszą się do każdej czynności liturgicznej, a nie tylko do Eucharystii. Uwzględniając dialogiczną naturę liturgii wyliczone formy czynnego uczestnictwa w sprawowanej Eucharystii omówimy poprzez zestawienie warunkujących się postaw: słuchania i odpowiadania oraz dawania i przyjmowania.

4. POSTAWA SŁUCHAJĄCYCH I ODPOWIADAJĄCYCH.

Liturgia jest zbawczo-kultycznym dialogiem między Bogiem a człowiekiem. „W liturgii bowiem Bóg przemawia do swego ludu, Chrystus w dalszym ciągu głosi Ewangelię, lud zaś odpowiada Bogu śpiewem i modlitwą” (KL 33)¹⁹. Dokładniej precyzuje to wprowadzenie do mszału: „czytaniach, które

¹⁶ W. Schenk, *Udział ludu w ofierze Mszy świętej. Zarys historyczny*, w: *Wprowadzenie do liturgii* (Praca zbior.), Poznań—Warszawa—Lublin 1967, 207—238.

¹⁷ Por. K. Doła, *Konfraternie kapłańskie w diecezji wrocławskiej u schyłku średniowiecza*, „Studia Hist. Teol. Śląska Op.” t. 9, 1981, 212—218.

¹⁸ Por. E. Cattaneo, *L'insegnamento della storia sulla partecipazione del popolo cristiano al culto della Chiesa*, w: AA. VV., *La partecipazione dei fedeli alla Messa*, Roma 1963, 319—349; B. Neunheuser, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, Roma 1977, 133—138.

¹⁹ Por. E. J. Lengeling, *Liturgie, Dialog zwischen Gott und Mensch*, Herder, Freiburg i. B. 1981; tenże, *Wort, Bild, Symbol in der Liturgie*, „Liturgisches Jahrbuch” 30 (1980) 230—242.

wyjaśnia homilia, Bóg przemawia do swego ludu, objawia mu tajemnicę odkupienia i zbawienia i podaje mu pokarm duchowy, a sam Chrystus przez swoje słowo obecny jest pośród wiernych. Lud przyswaja sobie to Boże słowo przez śpiew i łączy się z nim ściśle przez wyznanie wiary, a posilony nim zanosi w modlitwie powszechnej prośby w potrzebach całego Kościoła o zbawienie całego świata” (OWMR 33).

Pomijamy tu aspekt celebracji liturgii słowa, jako *locus praestantissimus* sprawowanej liturgii oraz skuteczność i moc zbawczą słowa Bożego.

a) Postawa umiejętnego słuchania.

Dowartościowanie liturgii słowa stało się jednym z istotnych elementów posoborowej odnowy liturgii mszalnej i pozostałych elementów. Odnowa ta pozwoliła na właściwe ustanowienie relacji pomiędzy słowem a Eucharystią, między liturgią słowa i liturgią eucharystyczną²⁰. Wierni powoli uświadamiają sobie fakt, że słowo Boże nie jest tylko dodatkiem lub wstępem do właściwej liturgii. Znika dawne przekonanie, że grzechem ciężkim jest dopiero spóźnienie się na liturgię eucharystyczną, tak zresztą uczono na katechizacji. Ponadto uświadomiono sobie fakt realnej obecności przemawiającego Chrystusa (KL 7). Znalazło to wyraz w odnowionej celebracji słowa Bożego; dowartościowano stół słowa i obficie go zastawiono (KL 51). Zrobiono wiele, by słowo stało się bardziej zrozumiałe i łatwiej docierało do słuchających.

Na czym zatem polegać winna postawa umiejętnego słuchania? Postawa ta opiera się na dialogu. Słuchający najpierw musi wiedzieć, kto do niego mówi, następnie, co (o czym) do niego mówi, a dopiero na końcu może odpowiedzieć. Odpowiedź ta nie może ograniczyć się wyłącznie do słów (modlitwa, śpiewy), ale jak precyzuje to *Wprowadzenie do mszału*, winna ona obejmować trzy zasadnicze elementy, które ma uświadomić sobie słuchający:

1° Słowo Boże „objawia tajemnicę odkupienia i zbawienia” (nr 337, objawia zwykle jeden aspekt całego misterium zbawienia, które uobecnia się *hic et nunc* w sprawowanej Eucharystii. Zgromadzenie otwiera się nie tylko intelektualnie na słowo Boże, ale głoszone wydarzenie zbawcze celebruje²¹. Wobec tego wydarzenia słuchający musi zająć stanowisko (przyjąć albo odrzucić). Właściwą odpowiedzią na słowo Boże będzie bardziej świadome i owocne uczestnictwo w sprawowanej liturgii eucharystycznej. Przygotowuje do postawy współofiary i dziękczynienia, a także wskazuje na zobowiązania życiowe, jakie wynikają ze sprawowanej ofiary eucharystycznej²².

²⁰ Wnikliwą analizę teologiczno-pastoralną tego zagadnienia przeprowadził V. Ruffa, *Parola ed Eucaristia*, w: AA. VV., *Mysterion*. Nella celebrazione del Mistero di Cristo la vita della Chiesa. Miscellanea Liturgica in occasione dei 70 anni dell' Abate Salvatore Marsili, EDC, Torino 1981, 329—350; zob. także S. Czerwik, *Słowo Boże w liturgii*, „Collectanea Theol.” 13 (1967), z. 4, 65—82.

²¹ Por. H. Simon, *Chrystus żyje w słowie przez Ducha Świętego*, HD 51 (1982) 8—17; P. Massi, *La liturgia della Parola annuncio del mistero di Cristo*, „Rivista Liturgica” 53 (1966) 307—322.

²² Por. R. Kiełczewski, *Teologia mszalnej liturgii słowa*, w: A. L. Szafrński (pod red.), *Eucharystia w duszpasterstwie*, Lublin 1977, 87—163.

2° Słowo Boże „jest pokarmem duchowym” (OWMR 33), umacnia wiarę. Owocny udział w zbawczym misterium Chrystusa zakłada żywą wiarę, a wiara rodzi się ze słuchania, „tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10, 17)²³.

3° Słowo Boże „łączy” (OWMR 33) z obecnym w nim Chrystusem (*communi Verbi*). Chrystus jest tym samym podmiotem słowa i Eucharystii, stąd istnieje ścisła łączność i zależność między słowem i Eucharystią, gdy ich sprawowanie i przyjmowanie stanowi jeden akt kultu (por. KL 56). Sakramentalne zjednoczenie z Chrystusem pod postacią chleba i wina nie nastąpi w pełni, jeśli pierw nie dojdzie do duchowej komunii z Chrystusem pod postacią słowa²⁴.

Wnioski duszpasterskie

Na koniec nasuwa się kilka pytań natury pastoralnej:

— czy zrobiono już wszystko, zgodnie z posoborową reformą liturgiczną, aby sama proklamacja słowa Bożego była godnym i w pełni czytelnym znakiem przemawiającego Boga? Chodzi o właściwie zaprojektowany i wykonany stół słowa (a nie przenośny, prowizoryczny i tymczasowy pulpit), o dobrze przygotowanych lektorów (także dorosłych), o bardziej uroczystą proklamację Ewangelii w niedziele i święta (ze świecami i kadzidłem), o poprawne wykonanie śpiewów międzylekcyjnych i przed Ewangelią, o dobre nagłośnienie itp.

— czy głoszone homilie spełniają stawiane jej wymagania, dlaczego coraz częściej słyszy się o konieczności wprowadzenia dawnych kazań katechizmowych? Czy homilia jest integralną częścią sprawowanej liturgii i wpływa na głębszy i bardziej dojrzały wyraz wiary i życia wiarą²⁵.

— dlaczego brak zalecanej chwili ciszy po Ewangelii lub niedzielnej homilii?

b) Postawa modlitewnej odpowiedzi.

Zgodnie z dialogiczną naturą liturgii zgromadzenie odpowiada wspólnie na usłyszane słowo Boże i jego zbawcze działanie. Odpowiedź ta może wyrazić się w różny sposób, najpełniej uzewnętrznia się poprzez różne formy słowne, głównie modlitewne, zarówno odmawiane jak i śpiewane. Postawa modlitew-

²³ Wiara warunkuje wewnętrzne i owocne uczestnictwo w liturgii. Ścisły związek między słowem — wiarą i Eucharystią por. Instr. *Eucharisticum mysterium* (25 V 1967), n. 10, tekst polski „Wiad. Urzęd. Diec. Opol.” 22 (1967) 221—243; por. J. Grześko-wiak, *Wewnętrzne uczestnictwo we Mszy św.*, w: *Eucharystia w duszpasterstwie*, dz. cyt., 28n; F. Blachnicki, *Słowo — wiara — sakrament*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., 35—56.

²⁴ Por. A. L. Szafranski, *Komunia św. jako pełnia uczestnictwa we Mszy świętej*, CT 38 (1968), z. 2, 20—39; J. Miazek, *Eucharystia: Ofiara — kult — obrzęd*, AT 75 (1983), t. 101, 315—335.

²⁵ Na temat znaczenia i funkcji słowa Bożego, a zwłaszcza homilii por. E. Sobieraj, *Homilia według teologii posoborowej*, w: *Eucharystia w duszpasterstwie*, dz. cyt., 167—253; H. Simon, *Funkcja homilii liturgicznej*, „Studia Teol. Hist. Śl. Op.” t. 11, 1985, 193—209.

nej odpowiedzi nie ogranicza się tylko do liturgii słowa, ale do całej Mszy św. Zgromadzenie pragnie okazać swoją wdzięczność Bogu za wszystkie dary, nie przestaje także prosić o nowe. Wspólna modlitwa, recytacja lub śpiew jest istotnym elementem czynnego uczestnictwa wiernych w liturgii. Zgodnie z tematem artykułu pomijamy tu tzw. „orationes praesidentiales” kapłana, chociaż zajmują one pierwsze i najważniejsze miejsce spośród wszystkich elementów sprawowanej liturgii, a wierni powinni w nich uczestniczyć w sposób świadomy, co potwierdzają zwykle końcowe aklamacje „Amen”²⁶.

1° Powołując się na Kostytucję liturgiczną (nr 30) *Wprowadzenie do mszału* największe znaczenie przypisuje dialogom i aklamacjom. One to najbardziej wpływają na czynne uczestnictwo. „Ponieważ odprawianie Mszy ma z natury charakter społeczny (KL 26, 27), dlatego wielka siła oddziaływania tkwi w dialogach między celebransem a zgromadzeniem wiernych oraz w aklamacjach; są one bowiem nie tylko zewnętrznymi znakami odprawiania, lecz także tworzą i podtrzymują łączność między kapłanem a ludem” (OWMR 14). Już Instrukcja Kongregacji Obrzędów *Musicam sacram* z 5 III 1967 roku aklamacje i odpowiedzi wiernych na pozdrowienia i modlitwy kapłana zalicza się do pierwszego stopnia czynnego uczestnictwa wiernych we Mszy świętej. Stopień ten winien być praktykowany podczas każdej formy odprawiania liturgii mszalne (nr 16)²⁷. Zalecenie to podtrzymuje również *Ogólne wprowadzenie do mszału* (nr 15).

2° Na drugim miejscu wprowadzenie (n. 16) wymienia: akt pokuty, wyznanie wiary, modlitwę powszechną i modlitwę Pańską. Dokument stwierdza ponadto, iż są to „części liturgii bardzo pożyteczne do ukazania i podtrzymania uczestnictwa wiernych, należą one do całego zgromadzenia” (tamże).

3° Dopiero na trzecim miejscu wymienia się pozostałe formuły: hymn „Chwała na wysokości”, psalm responsoryjny, Alleluja i śpiew przed Ewangelią, Święty,²⁸ aklamacja po konsekracji, śpiew podczas łamania chleba (Baranku Boży) i po Komunii, a także śpiewy procesyjne na wejście, przygotowanie darów i na Komunię (OWMR 17).

Natomiast sposób wykonywania tych tekstów, ich odmawianie lub śpiewanie, uzależnia się od gatunku literackiego samego tekstu, od stopnia uroczystości, od właściwości różnych języków i charakterystycznych cech kultury poszczególnych narodów (tamże, 18).

Wszystkie dokumenty liturgiczne ostatnich czasów wielkie znaczenie przypisują śpiewowi w liturgii²⁹. Powołując się na przekazy biblijne zwięźle uza-

²⁶ A. G. Martimort, *Struttura e leggi della celebrazione liturgica* (zwłaszcza rozdz. III: *Il dialogo tra Dio e il suo popolo*, podana tam bibliografia), w: tenże, *La Chiesa in preghiera*. Introduzione alla Liturgia, I, Brescia 1987, zvl. s. 151—182; por. P. Salmon, *Les „Amen” du Canon de la Messe*, „Eph. Lit.” 42 (1982) 496—506; B. Marganski, *Doksologia „Per ipsum”*, w: *Wprow. do liturgii*, dz. cyt., 311—321.

²⁷ Por. także n. 29, tekst pol. „Wiad. Urzęd. Diec. Opól.” 22 (1967) 248—250.

²⁸ Instrukcja *Musicam sacram*, n. 29, zalicza ten śpiew do I stopnia, tamże, 250.

²⁹ E. Costa, *Canto e musica*, w: *Nuovo dizionario di liturgia*, dz. cyt., 198—219; współczesne tendencje w muzyce kościelnej por. R. Pacik, *Entwicklungen und Tendenzen in der Kirchenmusik*. w: *Lebt unser Gottesdienst?*, dz. cyt., 265—300.

sadnia to również wprowadzenie do mszału: „Apostoł wzywa wyznawców Chrystusa, którzy zbierają się w oczekiwaniu przyjścia swego Pana, aby wspólnie śpiewali psalmy, hymny i pieśni duchowe (por. Kol 3, 16). Śpiew bowiem jest znakiem radosnego wzruszenia serca (por. Dz 2, 46). Tak więc słuszne jest spostrzeżenie św. Augustyna: „jeśli kto miłuje, ten śpiewa”³⁰. Już w starożytności stało się przysłowiem, że „kto dobrze śpiewa, podwójnie się modli”. Należy zatem przywiązywać wielką wagę do śpiewu podczas obrzędów, uwzględniając przy tym wrodzone zdolności poszczególnych narodów oraz możliwości każdego zgromadzenia” (n. 19).

Zaleca się również możliwość selektywnego doboru tylko niektórych tekstów przeznaczonych do śpiewu podczas liturgii mszalne, pierwszeństwo należy jednak przypisać tym, „które mają większe znaczenie”, a więc dialogom i aklamacjom (tamże).

Wnioski duszpasterskie

— Problematyka muzyki, w tym również śpiewu w liturgii w naszym parafiach wymaga odrębnego omówienia. Są to sprawy trudne i złożone. Jest to problem, z którym borykają się w większym lub w mniejszym stopniu wszystkie lokalne Kościoły we wszystkich krajach.

— Wiele jest u nas braków, więcej można i należałoby zrobić. Mamy zaległości w formacji muzyczno-liturgicznej organistów, animatorów muzycznych, kantorów i wiernych. Muzycy kościelni do dziś nie mają własnego czasopisma. Osobny problem, to ilość i jakość naszych zespołów śpiewających. Dokumenty posoborowe przypisują chórom i scholom poczesne miejsce w zgromadzeniu liturgicznym (OWMR 63—64).

— Na pocięgę również kilka pozytywów. W Polsce odnowa liturgiczna zrobiła duży krok naprzód, jeśli porównamy repertuar śpiewu podczas Mszy przed Soborem Watykańskim II. Tu niewątpliwie wyprzedzamy niektóre kraje, np. Włochy. Wystarczy wymienić prawie powszechną praktykę śpiewu tzw. części stałych *Ordo Missae*, albo śpiewów międzylekcyjnych i przed Ewangelią, poprawił się również dobór śpiewów procesyjnych³¹.

5. POSTAWA WSPÓLNEGO DAWANIA I PRZYJMOWANIA.

Dotykamy tu najbardziej wewnętrznej postawy wiernych, którą tylko częściowo wierni mogą wyrazić na zewnątrz w czasie sprawowanej liturgii. Kapłański lud Boży zjednoczony mocą Ducha Świętego z Chrystusem (per, cum, in) składa Bogu Ojcu dziękczynienie i ofiarę (postawa dawania) i niejako w zamian otrzymuje od Ojca dar zbawienia i pokarm ukonkretniony w osobie Je-

³⁰ Sermo 336, 1; PL 38, 1472.

³¹ Bardzo przydatne w tym względzie może okazać się opracowanie organowe do śpiewów mszalnych *Chorał Opolski*, t. II: *Śpiewy mszalne*, oprac. Studium Muzyki Kościelnej przy Inst. Past., Filii KUL w Opolu, Opole 1987; a także wydawany przez ten ośrodek biuletyn *Muzyka w liturgii*, w latach 1985—1988 ukazało się siedem numerów.

zusa, przyjmowany pod postacią słowa oraz Ciała i Krwi Pańskiej (postawa przyjmowania). Już encyklika Piusa XII *Mediator Dei* odnośnie do uczestnictwa wiernych wyraźnie stwierdza, iż powinno ono być przede wszystkim wewnętrzne, polegające na duchowym wysiłku i na wypływającym z głębi serca dążeniu do ścisłego zjednoczenia się z Najwyższym Kapłanem Jezusem Chrystusem, aby z Nim i przez Niego składać dziękczynną ofiarę, a także z Nim się współofiarować³².

Należy jeszcze zaznaczyć, iż relacji postaw dawania i przyjmowania, nie wolno traktować w kategoriach interesowności, po kupiecku *do ut des*, także nie w kategoriach sprawiedliwości: „daję, a więc należy mi się”. Postawa taka byłaby zaprzeczeniem eucharystycznej ofiary i wypaczeniem jej sensu. Dotykamy tu przecież osobowych relacji całkowitego oddania się Bogu, a więc relacji opartych na bezgranicznej miłości, która nie pyta o zapłatę i nie szuka swego (por. 1 Kor 13, 5).

a) Postawa dziękczynienia i wspólnego składania ofiary.

1° Odpowiadając na pytanie: na czym polega czynny udział wiernych we Mszy świętej?, Instrukcja *Eucharisticum Mysterium* z 25 V 1967 r. na pierwsze miejsce wysuwa „składanie Bogu dziękczynienia” (nr 12), podobnie czyni OWMR: „Podczas odprawiania Mszy wierni tworzą społeczność świętą, lud nabyty przez Boga i królewskie kapłaństwo, aby dziękować Bogu...” (n. 62).

Dziękczynieniem jest cała Msza święta, o czym świadczy również jedno z najstarszych określeń jakim jest „Eucharystia”³³. Motywy dziękczynienia obecne są w całej strukturze liturgii mszalne.

Już teksty Starego Testamentu, zwłaszcza psalmy, pełne są wdzięczności i uwielbienia Boga za dzieło stworzenia i za wszystkie dobra materialne, a także za wybranie i wyzwolenie z niewoli oraz za inne dzieła zbawcze, okazane narodowi wybranemu. Chrześcijaństwo dziękczynienie wzbogaciło o nowy element, a mianowicie dziękuje Bogu za zbawienie dokonane i dokonywane się w Chrystusie, za wielkość powołania synów Bożych i za obiecanie dziedzictwo królestwa Bożego.³⁴

Najmocniejsze akcenty dziękczynienia występują w modlitwach eucharystycznych, co wyraża już dialog poprzedzający każdą prefację. Wprowadzenie do mszału wyraźnie stwierdza, że dziękczynienie w sposób szczególnie wyraża prefacja, „kapłan w imieniu całego świętego ludu wysławia Boga Ojca i dziękuje Mu za całe dzieło zbawienia lub za dzieło to ujęte w jakimś szczególnym aspekcie, stosownie do charakteru dnia, święta czy okresu liturgicznego” (n. 55). Prefacje, które są tak specyficzne i typowe w liturgii rzymskiej, podsuwają nam bardzo konkretne motywy dziękczynienia³⁵.

³² Por. cz. 2, p. II, tłum. polskie, Kielce 1948, 60—68.

³³ Nazwa pojawia się już pod koniec I wieku, por. J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, I, Wien—Freiburg—Basel 1962, 225—226; oraz S. Marsili, *Teologia della celebrazione dell'Eucaristia*, w: *Anamnesis*, 3/2, Torino 1983, zwłaszcza 13—26.

³⁴ por. I. H. Dalmais, *Teologia della celebrazione liturgica*, w: *La Chiesa in preghiera*, dz. cyt., I, 253—306; J. Grzeškowiak, *Liturgia dziś*, Katowice 1982, 288n.

³⁵ Por. E. Maza, *La odierne Preghiere Eucaristiche*, I, Struttura, Teologia, Fonti, Bo-

Dziękczynienie nie jest jednak czymś jednorazowym w liturgii mszalnej, ale pewną postawą, która dla chrześcijanina może ograniczyć się tylko do jednego aktu, a nawet do samej liturgii, lecz musi stać się stałą postawą życiową. Taka postawa znajduje również swoje uzasadnienie biblijne, wystarczy powołać się na często kierowane przez św. Pawła zachęty w rodzaju: „Dziękujcie zawsze Bogu Ojcu w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa” (Ef 5, 20)³⁶.

Do stałej postawy dziękczynienia Bogu winna skłaniać nas także świadomość naszego nigdy niespłaconego długu wdzięczności. Jedyne w łączności z Chrystusem nasze dziękczynienie może mieć wartość i można je właściwie wyrazić. To On jest w swej ofierze naszym dziękczynieniem. Wierni posileni „chlebem wdzięczności” za wszystkie dary miłości powinni odpowiedzieć także wielką miłością Boga i braci³⁷. W ten sposób łączy się i warunkuje postawa dziękczynienia z postawą ofiarniczą.

2° Wymienione wyżej dokumenty, jeśli chodzi o czynne uczestnictwo wiernych we Mszy świętej, na drugim miejscu wymieniają „wspólne składanie ofiary”³⁸. Na mocy chrztu czyni to całe zgromadzenie, które składa „w ofierze niepokalaną Hostię nie tylko przez ręce kapłana, ale razem z nim uczy się składania samych siebie w ofierze (KL 48). Niech się tedy starają okazać to przez głęboką pobożność i miłość względem braci” (OWMR 62).

To „wspólne składanie ofiary” jest realizacją powszechnego kapłaństwa wiernych. Ułatwiają im to nowe modlitwy eucharystyczne. Oczywiście tylko kapłan konsekruje, ale wszyscy współofiarują. We Mszy Chrystus Pan ofiaruje się Ojcu, czyni to w jedność z Nim cały Kościół (Głowa i członki). Kościół wspominając i uobecnijając misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa przedstawia Ojcu ofiarę Jego Syna, który przyjmuje, uświęca i włącza w swoją ofiarę duchowe ofiary wszystkich, którzy tworzą z Nim jedno ciało. Kościół utożsamiając się z Chrystusem we Mszy świętej jest równocześnie ofiarnikiem i ofiarą. Ofiaruje Bogu Ojcu „niepokalaną Hostię”, to jest Jezusa Chrystusa, oraz ofiaruje siebie samego. Kościół, który gromadzi się na Eucharystię, nie jest anonimową masą, ale wspólnotą poszczególnych osób. Konieczna jest zatem osobista akceptacja i świadome zjednoczenie się z Chrystusem w Jego akcie ofiarniczym. Chodzi o świadome współofiarowanie.

Na czym wobec tego winno polegać to współofiarowanie? Istnieje na ten temat już bogata literatura. Na gruncie polskim na uwagę zasługują dwa opracowania ks. R. Zielaski, *Msza święta i uczestnictwo w niej według teologii współczesnej*³⁹. oraz ks. J. Grzeškowiaka, *Współofiara mszalna*⁴⁰, należy rów-

logna 1985, 13—72; A. Donghi, *I prefazi del Tempo ordinario*, w: AA. VV., *Il Messale Romano del Vaticano II. Orazionale e Lezionario*, I, EDC, Torino 1984, 517—568.

³⁶ Por. także Kol 3, 15, 17; 4, 2; Flp 4, 6; 2 Tes 1, 3; 1 Tm 1, 12n; 4, 4.

³⁷ Por. P. Rech, „Brot, das Danksagung heist”, w: AA. VV., *Eulogia. Miscellanea liturgica in onore di P. Burkhard Nuenheuser OSB (Studia Anselmiana, 68; Analecta Liturgica, 1)*, Roma 1979, 367—391.

³⁸ Instr. Euch. Myst., 12, OWMR 62.

³⁹ W: *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., 239—252.

⁴⁰ *Liturgia dziś*, dz. cyt., 363—383; tenże, *Wewnętrzne uczestnictwo we Mszy św.*, w: *Eucharystia w duszpasterstwie*, dz. cyt., 50—72.

nież zaznaczyć, iż problem ten omawiają także inni autorzy⁴¹.

Reasumując można powiedzieć, że na „współofirowanie” składają się dwa istotne elementy:

- ofiarowanie Ojcu Chrystusa, czyli sam Jezus jest naszym najdoskonalszym darem. Dokonuje się to przez kapłana i razem z nim (bez kapłana ofiara wiernych byłaby niemożliwa), przy równoczesnej łączności z Chrystusem-Kościółem;
- ofiarowanie Bogu siebie samego; jest to osobowe oddanie się w miłości i posłuszeństwie, to zgoda i konsekwentna realizacja w życiu codziennym woli Chrystusa, to całkowite oddanie siebie braciom. Jednym słowem — to miłość braterska jest jedyną weryfikacją współofiary.

Współofirowanie nie jest również jednorazowym aktem, który deklarujemy podczas liturgii, zwłaszcza w czasie modlitwy eucharystycznej po anamniezie, ale jest stałą postawą życiową; postawą trudną, dlatego trzeba się jej „uczyć” do końca życia, jak z naciskiem stwierdza Konstytucja liturgiczna (nr 48).

Wnioski duszpasterskie

— Obie wyżej omówione postawy należą do najważniejszych w całej duchowości chrześcijańskiej. Proporcjonalnie zbyt mało wpływamy na ich kształtowanie i wzrost w praktyce liturgicznej w naszych parafiach. Uczestnictwo jest zbyt zewnętrzne i powierzchowne. Dzieje się tak z powodu zrutyinizowanej celebracji i bardzo słabej mistagogii w trakcie sprawowania Eucharystii, zwłaszcza poprzez słowo wstępne, homilię i słowo końcowe.

— Należy większą uwagę zwrócić na modlitwy eucharystyczne, na znajomość ich teologii, na większy i bardziej świadomy w nich udział wiernych oraz na bardziej zróżnicowany ich dobór przez celebransów. Odnowiona liturgia sprawiła, że modlitwa eucharystyczna stała się modlitwą całego Kościoła, całej odpowiadającej wspólnoty. Kapłan odmawia ją głośno i w języku zrozumiałym, dlatego wierni mogą łatwiej włączyć się w jej treść, zauważyć i zaakceptować elementy uwielbienia, dziękczynienia, epiklezy, anamnezy, ofiarowania i wstawiennictwa. Różnorodność tych modlitw pobudza uwagę i potęguje uczestnictwo wiernych, które może uzewnętrznić się aż w czterech momentach: w dialogu wstępnym, przez śpiew *Sanctus*, przez aklamację anamnetyczną (wciąż prawie powszechnie stosuje się tylko pierwszą formę) oraz przez końcowe *Amen* po doksolgii.

⁴¹ Por. B. Nadolski, *Konstytucja Mszy w życiu*, „Ruch Bib. i Lit.” 22 (1969) 262—266; tenże, *Ukochać Mszę św.*, Warszawa 1987, 102—137; W. Świerżawski, *Eucharystia Chrystusa i Kościoła*, Kraków 1983, 82—85; S. Czerwik, *Eucharystia i miłosierdzie w pierwotnej tradycji Kościoła*, w: *II Kongres Eucharystyczny. Pomoce teologiczno-duszpasterskie dla parafii* pod red. bp. S. Napierały, Poznań 1987, 80—92; R. Rak, *Nasza wiara i pobożność eucharystyczna dziś*, tamże, s. 255—271.

b) Przyjęcie Komunii sakramentalnej szczytem czynnego uczestnictwa wiernych.

„Wierni uczestniczą doskonale w sprawowaniu Eucharystii przez Komunię świętą sakramentalną. Bardzo się zaleca, by ją przyjmowali zwyczajnie w czasie samej Mszy św. i w momencie przepisany przez ryt odprawiania, tzn. bezpośrednio po Komunii św. odprawiającego kapłana. By zaś Komunia święta nawet przez znaki lepiej się uwidaczniała jako udział w aktualnie sprawowanej Ofierze, należy starać się, by wierni mogli do niej przystępować przyjmując Komunikanty konsekrowane w czasie tej samej Mszy świętej” — tak ustawia problem instrukcja *Eucharisticum Mysterium* z 1967 r. (n. 31). Aby zalecenia te lepiej zrozumieć kilka wyjaśnień natury historycznej.

Mszał potrydencki w swoim *Ordo Missae* w ogóle nie przewidywał Komunii wiernych, był tylko obrzęd Komunii kapłana. Możliwość (ale tylko możliwość) przewidywał jedynie *Ritus servandus* na początku mszału: „Si qui sunt communicandi in Missa...” (X, 6), trzeba jednak było zastosować specjalny obrzęd, którego nie można znaleźć w mszale, ale w rytuale (*Confiteor, Misereatur, Indulgentiam, Ecce Agnus Dei, Domine, non sum dignus*)⁴².

Powszechnie znane są przyczyny stopniowego zaniku przyjmowaniu Komunii św. w czasie Mszy świętej⁴³. Powoli przewyżczamy trzy zasadnicze odchylenia od pierwotnej praktyki Kościoła: 1° zanik przyjmowania Komunii św. (jedynie raz lub dwa razy w roku); 2° komunikowanie z zasady poza Mszą św.; 3° przyjmowanie hostii konsekrowanych podczas innej Mszy św. Dekrety papieża Piusa X (o częstej Komunii z 1905 i o wczesnej Komunii dzieci z 1910) ożywiły ruch eucharystyczny i wpłynęły na większą częstotliwość, jednak Komunia święta wciąż pozostawała wyrwana z kontekstu sprawowanego misterium, i miała jedynie indywidualistyczny wymiar⁴⁴.

Tymczasem do istoty Eucharystii należy wewnętrzna jedność uczt i ofiary. Ofiara osiąga swą pełnię w uczcie. „We Mszy ofiara i ucztą tak należą do tej samej tajemnicy, że jedna łączy się ścisłym węzłem z drugą. Pan bowiem staje się żertwą w ofierze Mszy świętej, gdy zaczyna być sakramentalnie obecny jako duchowy pokarm wiernych pod postaciami chleba i wina. I w tym celu Chrystus powierzył Kościołowi tę ofiarę, by wierni uczestniczyli w niej tak duchowo przez wiarę i miłość, jak i sakramentalnie przez ucztę Komunii świętej. Uczestnictwo zaś w Wieczerzy Pańskiej jest zawsze zespoleniem z Chrystu-

⁴² Por. B. Neunheuser, *La relation entre le pretre et les fideles dans la liturgie de Pie V et celle de Paul VI*, w: AA. VV., *L'assemblée liturgique et les différentes roles dans l'assemblée* (Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae”, Subsidia, 9), Roma 1977, 251; M. Szablowski, *Msza św. bez udziału wiernych*, CT 49 (1979), z. 2, 78.

⁴³ Por. przyp. 16; oraz J. Torsy, *Eucharistische Frömmigkeit im späten Mittelalter*, „Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte” 23 (1971) 89—94; T. Maas-Ewerd, *Eucharistie und eucharistische Verehrung. Aspekte zu einer angemessenen Synthese*, „Bibel und Liturgie” 54 (1981), z. 1, 53—61; pobożność eucharystyczną średniowiecza szczegółowo przedstawił P. Browe, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, München 1933.

⁴⁴ Por. J. Lamberts, *Who Should Communicate? Or: The act of Communion as the summit of active participation*, „Questions liturgiques” 69 (1988), z. 2, 193—206.

sem, wydającym się za nas Ojcu na ofiarę” (Instr. *Euch. Myst.*, nr 3)⁴⁵.

W świadomości wiernych często brak przekonania o wewnętrznej jedności uczy z ofiarą, a co za tym idzie konieczności przyjmowania Komunii św. kiedy to tylko jest możliwe. Ponadto brak świadomości wspólnototwórczego wymiaru Komunii św. Nie czują konsekwencji epiklezy komunijnej: „Pokornie błagamy, aby Duch Święty zjednoczył nas wszystkich, przyjmujących Ciało i Krew Chrystusa” (II ME).

Wnioski duszpasterskie

— w praktyce duszpasterskiej i liturgicznej należy przewyżczyć wspomniane wyżej trzy odchylenia okresu potrydenckiego: troszczyć się o większą częstotliwość (unikając drugiej skrajności, jaka trapi niektóre kraje zachodnie); udzielać Komunii św. podczas Mszy (istnieje w niektórych parafiach praktyka „wymuszania” Komunii, np. podczas nabożeństw, spowiedzi dzieci itp.); rzadko komunikuje się z hostii konsekrowanych podczas Mszy św.

— Osobnego potraktowania wymaga procesja komunijna, sposób przystępowania (klęcząco lub stojąco) i przyjmowania (potrzebna informacja wiernych o Komunii na rękę, że nie jest to ani gorsza ani lepsza forma)⁴⁶.

— Warto przypomnieć i gorliwiej realizować zalecenie *Instrukcji Episkopatu Polski dla duchowieństwa w związku z wydaniem nowego Mszału rzymskiego* z 11 III 1987 r.: „Wierni uczestniczą we Mszy św. w sposób najpełniejszy przez Komunię św. Należy tę prawdę nieustannie przypominać i zachęcać do częstego przyjmowania Komunii św. W miarę możliwości wierni powinni przyjmować Komunię św. z darów konsekrowanych w czasie Mszy św., w której uczestniczą (OWMR nr 56 h). Można używać jednej większej i głębszej pateny, na której konsekruje się hostię mszalną i komunikanty dla wiernych” (nr 27).

6. WSPÓLNE POSTAWY CIAŁA I WSPÓLNE GESTY.

Do najbardziej zewnętrznych form czynnego uczestnictwa wiernych w liturgii należą postawy ciała i różnego rodzaju gesty. Nas interesują przede wszystkim wspólne zachowania i postawy wiernych, gdyż one są „znakiem wspólnoty i jedności zgromadzenia, wyrażają bowiem, a zarazem wywierają wpływ na myśli i uczucia uczestników” (OWMR 20; KL 30). Ten fragment *Wprowadzenia do mszału*, uwzględniający antropologiczną zasadę jedności psycho-somatycznej, traktuje te znaki zarówno jako zewnętrzne, jak i wewnętrzne, gdyż z jednej strony „wyrażają” wewnętrzne przeżycia, a z drugiej strony „wpływają” na wewnętrzne stany i przeżycia człowieka — na jego „myśli i uczucia” (tamże)⁴⁷.

⁴⁶ Por. B. Fischer, *Von der Schale zum Kern*. Kurzansprachen zu Zeichen und Worten der Liturgie, Benzinger — Herder, Einsiedeln — Freiburg i. Br. 1979, zwłaszcza rozdz.: *Warum legen wir vor dem Empfang des Leibes Christi die rechte Hand unter die linke?*, 89—90; por. także J. Grzeskowiak, *Do końca ich umiłował*. Liturgia Eucharystii, Katowice 1987, zwłaszcza: *Bóg na dłoni człowieka*, 250—255.

⁴⁷ Warunkujące się odniesienie tego co zewnętrzne z wewnętrznym por. J. Pieper,

Dokument podkreśla następnie, że gesty i postawy ciała jedynie wówczas wpływają na przeżycie jedności zgromadzenia, jeżeli będą stosowane przez wszystkich. W tym celu zostało dokładnie określone wspólne zastosowanie trzech zasadniczych postaw ciała: stanie, siedzenie i klęczenie. Obok tych postaw *Wprowadzenie* wymienia spośród gestów jedynie procesje na wejście, na przygotowanie darów i na Komunię. Konferencja Episkopatu może przystosować te postawy i gesty do kultury danego narodu (tamże, n. 21—22).

1° Postawa stojąca — jest to zasadnicza postawa liturgiczna, postawa paschalna, znak zmartwychwstałego Pana⁴⁸. Starożytna praktyka Kościoła powszechnego, do dziś ściśle przestrzegana na Wschodzie zabraniała innej postawy modlitewnej w niedziele i przez całą Pięćdziesiątnicę. Postawa zalecana przez Ojców Kościoła. Wyraz uwagi i szacunku przed Bogiem. Znak gotowości i eschatologicznego oczekiwania⁴⁹.

Zgodnie z ostatnią instrukcją Episkopatu (1987) wierni powinni stać: od wejścia kapłana aż do kolekty włącznie; podczas śpiewu przed Ewangelią, w czasie Ewangelii, wyznania wiary i modlitwy powszechnej; od wezwania: „Módlcie się, aby...” aż do Baranku Boży, z wyjątkiem słów przeistoczenia; w czasie modlitwy po Komunii i zakończeniu Mszy (nr 28).

2 Postawa siedząca — nie jest to postawa odpooczynku, ale otwarcia się na głos nauczającego, a więc postawa słuchania. Postawa nauczyciela (stąd katedra biskupa) i uczniów. Postawa medytacji. Ma także swoje wzorce biblijne⁵⁰.

Według instrukcji Episkopatu wierni mogą siedzieć (nie zawsze wszyscy mogą): w czasie czytań i psalmu responsoryjnego, homilii, przygotowania darów i w czasie rozdzielania Komunii św. i milczenia po Komunii (nr 28).

3° Postawa klęcząca — uświęcona długą tradycją. Jest wyrazem żalu i pokuty za grzechy. Znak pokory, a także bardzo żarliwej modlitwy. Czynią tak Apostołowie: św. Piotr (Dz 9, 40), św. Paweł (Dz 20, 36) „zginam kolana moje przed Ojcem” (Ef 3, 14). W tradycji zachodniej postawa adoracyjna przed wystawionym Najśw. Sakramentem⁵¹.

W czasie Mszy św. wierni powinni klęczeć: w czasie modlitwy epikletycznej i przeistoczenia, na słowa „Baranku Boży” i „Panie, nie jestem godzien”, w czasie przyjmowania Komunii św., jeżeli okoliczności na to pozwolą (Instr. Ep. Pol., nr 28).

Das Gedächtnis des Leibes. Von der erinnernden Kraft des Geschichtlich-Konkreten, w: W. Seidel (red.), *Kirche auf lebendigen Steinen*, Mainz 1975, 68—83.

⁴⁸ Por. Ga 5, 1; Ef 6, 14; Ap 5, 6; 7, 8; 15, 2.

⁴⁹ Por. P. Borella, *La preghiera in piedi nei tempi festivi*, „Ambrosius” 52 (1976) 233—242.

⁵⁰ Mt 5, 1; Łk 4, 20; J 4, 6; 8, 2. 7; Mk 3, 31—35; 1 Kor 14, 30; Dz 20, 9.

⁵¹ O postawie klęczącej wzmiankują również: Mt 36, 29; Mk 1, 40; 5, 22; 7, 25; 10, 19; 14, 35; Łk 22, 41; Dz 7, 60; 21, 5; por. także B. Neunheuser, *Les gestes de la prière à genoux et la genuflection dans les Églises de rite romain*, w: *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques. Conférences Saint-Serge, XXIVe Semaine d'études liturgiques* (28 VI—1 VII 1977), Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae”, Subsidia, 14, Roma 1978, 153—165. Kard. J. Ratzinger przestrzega przed „coraz bardziej groźącym dziś zanikaniem postawy klęczącej”, por. tenże, *Struktura celebracji liturgicznej*, w: *Eucharystia*, dz. cyt., 199—200.

Powyższe postawy nie obowiązują ludzi w starszym wieku oraz chorych, mówi o tym wyraźnie zarówno wprowadzenie do mszału, jak i instrukcja Episkopatu: „Ludzie w starszym wieku, słabi i chorzy mogą siedzieć w czasie całej Mszy św. i nie należy ich niepokoić. Podobnie w kaplicach szpitali i zakładów specjalnych trzeba uwzględniać stan zdrowia uczestników” (Instr. nr 28; OWMR 21).

4° Pochody liturgiczne (procesje) — są to postawy i gesty, w których zgromadzenie uczestniczy zależnie od okoliczności częściowo lub w całości. Trzy procesje w czasie liturgii mszalnej (nie licząc procesji przed Ewangelią) mają również swoje wewnętrzne odniesienia: procesja na wejście — ma uświadomić zgromadzeniu, że jest ludem pielgrzymującym, w tym wypadku do Chrystusa, którego symbolizuje ołtarz, natomiast śpiew towarzyszący procesji ma wprowadzić do obchodów misterium i zjednoczyć zebranych; procesja z darami — ma być wyrazem braterskiej miłości, dzielenia się z potrzebującymi, a tym samym przygotowaniem do właściwej ofiary Chrystusa i Kościoła. Winien to wyrażać także śpiew towarzyszący tej procesji; procesja na Komunię — procesja po Dar — Ciało (i Krew) Pańską, śpiew towarzyszący winien wyrażać zjednoczenie z Chrystusem i braćmi.

5° Inne gesty i czynności liturgiczne — zgromadzenie liturgiczne wykonuje cały szereg innych gestów i czynności: znaki krzyża, bicie się w piersi, pokłony, przyklęknięcia, składanie ofiar (taca, procesja wokół ołtarza), znak pokoju⁵².

Wnioski duszpasterskie

— Wszystkie wymienione wyżej postawy, gesty i czynności wymagają stałego wyjaśniania ich sensu i znaczenia, aby nie były pustym znakiem bez wewnętrznej treści; wymagają także pouczeń co do sposobu ich poprawnego wykonania.

— Większego ujednolicenia, a właściwie bardziej konsekwentnego ich wprowadzenia przez duszpasterzy, wymaga postawa stojąca. Wiernych denerwują znaczne rozbieżności w sąsiadujących ze sobą parafiach.

— W wielu parafiach brak procesji z darami, nie stosuje się zalecenia ostatniej instrukcji Episkopatu: „Zaleca się procesję z darami, w czasie której wierni powinni przynieść chleb i wino potrzebne do eucharystycznej Ofiary. Godny upowszechnienia jest zwyczaj przynoszenia do ołtarza hostii i wina przez wiernych, w których intencji odprawia się Mszę świętą” (nr 24).

— Problemem w wielu parafiach jest znak pokoju. Praktyka powinna być zgodna z postanowieniem wspomnianej już instrukcji Episkopatu: „Znakiem pokoju jest ukłon w stronę najbliższej stojących uczestników Mszy św. W małych grupach znakiem pokoju może być podanie ręki. Zgromadzenie nie wy-

⁵² Por. A. Vergote, *Gesty i czynności symboliczne w liturgii*, „Concilium” 7 (1971), z. 2, 100—117; J. B. Molin, *La preghiera dell'assemblea. Atteggiamenti e gesti*, w: AA. VV., *Nelle vostre assemblee*, Brescia 1975, I, 309—325; B. Kleinheyer, *Heil erfahren in Zeichen*. Dreissig Kapitel über Zeichen im Gottesdienst, München 1980.

powiada żadnej aklamacji. Tam, gdzie taki zwyczaj wprowadzono, należy go zaniechać. Duchowieństwo przekazuje sobie znak pokoju w sposób dotychczasowy” (nr 25).

7. CHWILE MILCZENIA

Ostatnią formą czynnego udziału wiernych w liturgii jest *sacrum silentium*. Chwila milczenia w odnowionej liturgii należy do jej elementów składowych⁵³. Konstytucja liturgiczna mówiąc o czynnym uczestnictwie wiernych stwierdza: „W odpowiednim czasie należy zachować pełne czi milczenie” (nr 30). Jeszcze dobitniej mówi o tym wprowadzenie do mszału: „Należy także zachować w stosownym czasie sakralne milczenie, jako część akcji liturgicznej. Natura milczenia uzależniona jest od momentu Mszy, w którym ono występuje” (nr 23).

We Mszy św. chwila milczenia nakazana jest dwukrotnie a dwa razy zalecana. Zwięźle oddaje to instrukcja Episkopatu: „Po wezwaniu do aktu pokuty i po wezwaniu „Módlmy się” należy zachować chwilę milczenia tak długą, aby wierni mogli obudzić akt skruchy lub skupić się na modlitwie. Ponadto należy dążyć do zachowania milczenia po czytaniach lub homilii, a zwłaszcza po Komunii świętej” (nr 30).

* * *

Odnowiona po Soborze Watykańskim II liturgia wypracowała wiele form umożliwiających czynne uczestnictwo wiernym w sprawowanych obrzędach liturgicznych, a zwłaszcza w sprawowaniu Eucharystii. Oddawany w liturgii kult i dokonywane przez dzieło zbawienia realizuje się za pośrednictwem znaków widzialnych, „przez które wiara się ożywi, umacnia i wypowiada” (KL 5). Czynności zewnętrzne zawsze wyrażają ukryte w nich treści wewnętrzne, i na odwrót, wewnętrzne stany ducha człowiek musi w jakiś sposób uzewnętrznić. Taka wzajemność istnieje również w liturgii. Minimalizowanie lub lekceważenie jednego elementu prowadzi zawsze do odchyień i skrajności.

Na zakończenie wypada stwierdzić, iż przede wszystkim liturgia Mszy świętej, jak i cała liturgia, ma być tak sprawowana, aby „prowadziła wiernych do świadomego, czynnego i pełnego uczestnictwa obejmującego ciało i duszę, płonącego wiarą, nadzieją i miłością, uczestnictwa, którego pragnie Kościół, którego domaga się sama natura liturgii i do którego lud chrześcijański na mocy chrztu jest uprawniony i zobowiązany” (KL 3).

Opole

KS. HELMUT SOBECZKO

⁵³ Por. W. Świerżawski, *Milczenie w liturgii*, w: tenże, *Myterium Christi*. Chrystus obecny w liturgii i życie chrześcijańskie, Kraków 1975, 373—387; D. Sartore, *Il silenzio come «parte dell'azione liturgica»*, w: *Mysterion*, dz. cyt., (przyp. 20), 289—305.

Ks. Stanisław Urbański

MODLITWA BREWIARZOWA

Najwłaściwszą modlitwą liturgiczną jest modlitwa brewiarzowa, czyli „officium divinum”. Idąc za B. Capello polscy autorzy używają dwóch zamiennych określeń: modlitwa brewiarzowa i liturgiczna modlitwa Kościoła. Jest ona tylko częścią liturgii¹. Stanowisko to potwierdziła późniejsza konstytucja soborowa². Celem tej modlitwy jest składanie Bogu przez Kościół hołdu i uwielbienia, a także uświęcenie czasu, poświęcając Ojcu Niebieskiemu cały przebieg dnia i nocy. Według s. Renaty „Officium divinum” jest „najpiękniejszym wyrazem naszego hołdu względem jej Oblubieńca”³. Takie sformułowanie można zestawzić z tekstem Konstytucji o Liturgii, gdzie czytamy: „brewiarz... jest to prawdziwie głos Oblubienicy przemawiającej do Oblubieńca” (s. 84).

Bóg stawszy się człowiekiem, przebóstwił naturę ludzką i obdarzył ją mocą składania Mu prawdziwej chwały tylko w Chrystusie i przez Niego. Całe ziemskie życie Jezusa było dla człowieka przykładem i pouczeniem, jak należy realizować chwałę bożą w codziennym życiu.

Z ewangelii wynika, że Chrystus Pan dobrze znał Biblię, chętnie modlił się słowami psalmów, często wspólnie z uczniami zanosił do Ojca swego modlitwę pochwalną i dziękczynną.

Ta modlitwa Chrystusa na ziemi kontynuowana jest przez modlitwę Mistycznego Ciała czyli Kościół⁴. Jest więc modlitwa brewiarzowa wg A. Wronki powołującego się na naukę O. Casela — modlitwą oficjalną Kościoła, przede wszystkim modlitwą samego Chrystusa. On jest jej głównym podmiotem i wykonawcą, jest w niej obecny i jednocześnie z Kościołem, jako jego Głową, przynika tę modlitwę w jej istocie.⁵

Tymczasem S. Renata nie wskazuje wprost na Chrystusa jako na podmiot oficjalnej modlitwy Kościoła. Mówi o tym pośrednio, wyjaśniając związek

¹ Por. J. Michalak, *Zarys Liturgiki*, Płock 1939, s. 81; S. Renata, *Opus Dei*, „Hosanna”, 4 (1929) 137; tenże: *Psalite*, „Hosanna” 4 (1929) 125; A. Wronka, *Liturgia na ambonie. Zasady i wskazówki*, Poznań 1933, s. 98; por. M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, Milano 1962, t. 2, s. 587.

² Por. KL 7.

³ *Sentire cum Ecclesia*, Poznań 1934, s. 18; por. J. Pascher, *Sinngerechtes Brewierbeten*, München 1962, s. 16.

⁴ Por. A. Wronka, *Liturgia*, dz. cyt., s. 94; por. J. Kubicki, *Bp A. Wronka (1897—1974) jako liturgista*, Lublin 1977 (pr. mgr) s. 41.

⁵ A. Wronka, *Liturgia*, dz. cyt., s. 98—100; por. *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg 1932, s. 136.

podstawowych godzin officium divinum z tajemnicami zbawienia dokonanymi przez Chrystusa⁶.

Tę prawdę uwypuklają szczególnie autorzy mówiący o roku liturgicznym, gdyż modlitwa brewiarzowa pomaga w przeżywaniu poszczególnych tajemnic z całego dzieła odkupienia, sięgającego od narodzenia Chrystusa, aż do zajęcia przez Niego tronu niebieskiego. Modlitwa brewiarzowa świadczy o tym, jak ściśle i głęboko zjednoczył się Chrystus ze swym Kościołem. Na mocy tego zjednoczenia Kościół posiada władzę uwielbienia i wychwalania Boga, co wypełnia się zawsze w Chrystusie i przez Niego. Kościół przyłącza się do Chrystusa, by dopełnić to, czego nie dostaje Jego modlitwom — to jest współdziałanie człowieka. Należy tu stwierdzić, że z samej swej natury Kościół jako Mistyczne Ciało Chrystusa łączy się z wszelkim Jego działaniem. Skoro Chrystus jako głowa Kościoła nieustannie uwielbia Ojca, to i Kościół z Nim zjednoczony to samo powinien czynić, w przeciwnym bowiem razie odszedłby od swojej Głowy i przestałby istnieć⁷.

Kościół spełnia to zadania, swój ścisły obowiązek, poprzez specjalnie do tego celu wyznaczone osoby, które w imieniu całego Kościoła dzięki składają Bogu. Tak więc w modlitwie brewiarzowej przez usta kapłana wszyscy należący do Mistycznego Ciała, tzn. wszyscy ochrzczeni, którzy mają na sobie znak Chrystusa, ślą do Boga pochwalną modlitwę. Dlatego też głównym podmiotem tej modlitwy nie jest jednostka, poszczególny kapłan, ale wszyscy wierni.⁸

Nauka ta była szczególnie akcentowana przez S. Renatę, która dążyła do tego, by officjum stało się faktycznie modlitwą całego Ludu Bożego. Kierowana tym założeniem, ograniczyła się tylko do skrótowego potraktowania teologicznych wymiarów officium divinum, nawet przemilczenia roli Chrystusa Arcykapłana w oficjalnej modlitwie Kościoła. Opracowała specjalny zestaw psalmów według ich zastosowania w poszczególnych okresach roku liturgicznego, żeby psalterz stał się modlitewnikiem wszystkich oraz zaopatrzyła je w krótkie wyjaśnienia⁹.

Natomiast ks. A. Wronka nie żądał, aby wszyscy wierni codziennie odmawiali modlitwę liturgiczną w całości, ale chciał, aby „kompleta stała się codzienną modlitwą wieczorną wszystkich dzieci Kościoła”¹⁰.

Polscy autorzy realnie oceniają praktyczne możliwości wiernych, stąd zachęcają głównie do udziału w niesporach niedzielnych i świątecznych i zgodnie z polskim zwyczajem do uczestnictwa w jutrzni Bożego Narodzenia, śpiewanej przed pasterką oraz w oficjum W. Tygodnia, nie kładąc nacisku na co-

⁶ Por. Sentire, dz. cyt., s. 18; por. S. Jabłoński, *Siostra M. Renata, Zofia Fudakowska, Niepokalanka, jako propagatorka odnowy liturgicznej*, Lublin 1973 (pr. lic.) s. 108.

⁷ *W liturgii i tradycji Kościoła św. z uwzględnieniem obrzędów i wymogów ludowych oraz literatury polskiej*. Praca zbiorowa pod red. F. Malewskiego, Katowice 1931, s. 12.

⁸ Por. A. Wronka, *Liturgia*, dz. cyt., s. 103—104. S. Renata, *Sentire*, dz. cyt., s. 2—3; por. A. Martimort, *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Leipzig 1961, s. 415.

⁹ Opracowanie liczy 270 stron maszynopisu. Por. S. Jabłoński, *Siostra M. Renata*, dz. cyt., s. 118.

¹⁰ *Liturgia*, dz. cyt., s. 104.

dzienną modlitwę liturgiczną w całości¹¹.

Modlitwa brewiarzowa, chociaż mocno akcentuje moment uwielbienia Boga, to jednak nie pomija aspektu uświęcenia. Oba aspekty tworzą z sobą żywą, organiczną całość, bo przecież chwała Boża i zbawienia człowieka ujmowane jako uczestnictwo w życiu Bożym utożsamiają się. Uwielbienie Boga dokonuje się poprzez swoiste uświęcenie czasu oraz uświęcenie ludzi, w których w ten sposób realizuje się chwała Boża. Odpowiada ona także dążeniu natury ludzkiej do pełnej doskonałości, bo nie zniża się do poziomu człowieka, ale podnosi go do stopnia własnej świętości ontologicznej¹².

Z istoty modlitwy brewiarzowej wypływają dwie jej zasadnicze cechy: biblijna i eklezjalna. Cecha biblijna wyraża się w tym, że większość jej modlitw jest wzięta z Pisma św. Zatem treścią modlitw brewiarzowych jest historia zbawienia i wielkie dzieła Wszechmogącego i Miłosiernego Boga, którego ze czcią wysławia człowiek. Ta chwała Istnienia Bożego polega przede wszystkim na tym, by Ojciec w swej dobroci ku ludziom i wszelkiemu stworzeniu, zaprowadził wśród nich swoje panowanie na wieki. Taki jest sens biblijny modlitwy brewiarzowej.

Drugą zasadniczą cechą brewiarza jest jego cecha eklezjalna. Modlitwa brewiarzowa, będąc w zasadzie modlitwą Chrystusa, jest przecież także modlitwą Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa. Stąd modlitwa brewiarzowa posiada wielką godność, jest bowiem wspólnym dziełem Boga i Kościoła oraz każdego poszczególnego członka Mistycznego Ciała Chrystusa¹³.

Jej wyższość polega nie tylko na tym, że jest podniesiona do rangi oficjalnej modlitwy Kościoła, ale swą wyjątkową wartość zyskuje przede wszystkim przez fakt, że rzeczywiście, godnie i o stałych porach zanosi do Boga modlitwę pochwalną, łącząc się przez Jezusa Chrystusa z nieustannym hymnem niebiańskim. Autorzy proponują włączenie do officjum divinum rozmyślania. Polscy autorzy powołują się na słynnych zachodnich autorów, jak np.: A. de Serenta, R. Hoornerta i O. Chaignona¹⁴. Natomiast H. Lutostańska powołuje się na O. Garrigou-Lagrange, który twierdzi, że medytacja jest duchem modlitwy brewiarzowej. A officjum divinum nazywa modlitwą kontemplacyjną¹⁵. Tę samą myśl można znaleźć u ks. Żychlińskiego i innych autorów¹⁶.

W polskiej literaturze teologicznej znane było również przeciwne stanowisko. Anonimowy autor na łamach czasopisma „Mysterium Christi” omawia poglądy O. G. Laporty OSB, uważającego, że pobożność liturgiczna nie ozna-

¹¹ S. Renata, *Sentire*, dz. cyt., s. 45; A. Wronka, *Liturgia*, dz. cyt., s. 96; por. MD 85; KL 100.

¹² Por. A. Żychliński, *Sacerdos*, Poznań 1932, s. 73.

¹³ Por. W. Jelonek, *O lepsze zrozumienie modlitw liturgicznych*, „Mysterium Christi”, 8 (1937), nr 6, 250; J. Korzonkiewicz, *Nieco mistyki w brewiarzu*, „Głos Kapłański”, 2 (1928), nr 6, s. 187—189; por. KL 10, 13, 33.

¹⁴ S. Renata, *Officium Divinum — źródłem i metodą rozmyślania*, „Hosanna” 4 (1924), s. 154—155.

¹⁵ *Psalmodia i kontemplacja*, „Mysterium Christi”, 4 (1932—33), nr 2, 41—44.

¹⁶ A. Żychliński, *Sacerdos*, dz. cyt., s. 71—72; J. Michalak, *Zarys*, dz. cyt., s. 89; J. Woroniecki, *Pelnia modlitwy* (mps archiwum), s. 3.

cza rozmyślania i nigdy jej nie uważano za rodzaj ćwiczeń duchowych. Ale ta opinia nie została przyjęta przez polskich teologów¹⁷.

Włączenie do officjum medytacji było podyktowane przeświadczeniem o uświęcającej roli modlitwy brewiarzowej i dążeniem do tego, aby stała się ona źródłem pobożności uczestników. Chociaż ta argumentacja wydaje się niepełna, ale troska autorów o to, by officjum z modlitwy ustnej stało się modlitwą myślną, zasługuje na uznanie i jest zgodne z dążeniem Kościoła. Znalazło to wyraz w zarządzeniu *Institutio Generalis de Liturgio Horarum*¹⁸.

Po tych ogólnych uwagach o modlitwie brewiarzowej autorzy prezentują jej podział na siedem godzin. Podział ten jest uzasadniony argumentami biblijnymi i historycznymi. Stąd omówienie poszczególnych godzin jest dokonane na tle pory dnia, z jaką dana godzina jest związana.

Matutinum, czyli nocne czuwanie zostało wprowadzone celem naśladowania przykładu Chrystusa, a także dla zachowania nieprzerwanej tradycji, która już w Starym Testamencie znała przypadki nocnej lub całonocnej modlitwy. Jest ono także wyrazem tęsknoty i oczekiwania na powtórne przyjście Jezusa.

Laudesy są modlitwą uwielbienia, w których rozpamiętywany jest fakt zmartwychwstania Chrystusa.

Z kolei następują godziny mniejsze, które nie mają podstawowego znaczenia dla modlitwy brewiarzowej. Pryma zawiera prośbę o błogosławieństwo na cały dzień. Tercja i sekta stanowią ramy ofiary Mszy św.. Są one też przerwami w codziennej pracy. Nona jest wstępem do nieszporów, które mają za zadanie wysławiać miłość Boga. Również dziękują Bogu za pomoc otrzymywaną w pracy w ciągu dnia. Całość zamyka kompleta, czyniąc przegląd minionego dnia¹⁹.

Główną treść modlitwy brewiarzowej stanowią psalmy, które nie tylko wysławiają Boga poprzez uwielbienie, ale także przez akty wdzięczności, prośby, błękania. Odpowiadają one różnym stanom przeżycia człowieka.

Przed każdym psalmem umieszczono antyfonę, spełniającą dwojaką funkcję: muzyczną i liturgiczną. Gdy nawiązuje do liturgii dnia, zwraca też uwagę na treść danego psalmu.

Natomiast hymny wysławiają moc i dobroć Bożą, głosząc chwałę Trójcy Św., zwłaszcza słowami kończącej doksologii.

Szczególność uwagi zwracają autorzy na lekcje i responsoria. Są to w większej części czytania z Pisma św. Poprzez nie modląc się poznaje Boga i zawiezza Mu. Dlatego S. Renata postuluje opracowanie czytań brewiarzowych.

Natomiast responsoria są propozycją modlitewnej odpowiedzi na zawarte tam treści. Najczęściej bywają one zgodne z określoną uroczystością czy przeżywanym okresem roku²⁰.

¹⁷ *Pobożność eucharystyczna*, „Mysterium Christi”, 1930, nr 1, s. 13—20.

¹⁸ Citta del Vaticano 1971.

¹⁹ Por. J. Michałak, *Zarys*, dz. cyt., s. 87—88; S. Renata, *Opus Dei*, dz. cyt., s. 139; tenże, *Sentire*, dz. cyt., s. 28; A. Wronka, *Liturgia*, dz. cyt., s. 104.

²⁰ Por. B. Gładysz, *Hymny Tercji, Sekty, Nony*. „Mysterium Christi”, 2 (1931), nr 5, 217—220; tenże: *Hymny brewiarza rzymskiego oraz patronatu polskiego*, Poznań 1933, s. 319; S. Renata, *Hortus conclusus fons signatus*, „Hosanna”, 5 (1930), s. 30.

Autorzy także podkreślają związek Eucharystii z officjum divinum. Jest on wewnętrzny, ale w tym znaczeniu, że Msza św. jest centrum i źródłem modlitwy brewiarzowej. Poza tym grawituje ona wokół ofiarnego aktu Chrystusa uobecniającego się w Eucharystii i uczestniczy w sakramentalnej godności aktu ofiarnego i — jak powiada — A. Wronka za O. Caselem „wyniesiona zostaje do obiektywnej wartości, tzn. że modlitwa liturgiczna Kościoła i poszczególnych chrześcijan staje się modlitwą samego Chrystusa”²¹. Natomiast godziny kanoniczne brewiarza, przygotowują kapłana do Mszy św. (jutrznia, laudes) i stanowią jej przedłużenie w ciągu dnia (sekta, nona, nieszpory, kompleta). Jednocześnie Eucharystia jest bliżej komentowana przez modlitwę Kościoła wynika stąd, że te obydwa akty liturgii „bezpośrednio zdążają ku chwale Boga”.

Związek ten ułatwiają również teksty officjum pozostające w ścisłym związku z formularzami mszalnymi. Równocześnie przygotowują one do owocnego przeżycia spotkania z Jezusem w Eucharystii²².

S. Renata zwracała szczególną uwagę na etyczną stronę modlitwy brewiarzowej. Starła się o ukazania piękna psalmów. Ich urok służy i sprzyja pogłębieniu przeżycia religijnego²³.

W wyniku analizy modlitwy liturgicznej można stwierdzić, iż polscy autorzy pozostawali w kręgach oddziaływania ośrodków ruchu liturgicznego na Zachodzie. Szczególnie S. Renata utrzymywała kontakty z opactwem Saint-André i z miesięcznikiem „Bulletin Paroissial Liturgique” drukując w nim swoje artykuły. Stąd m.in. staje się zrozumiałe liczne dominowanie teologów benedyktyńskich wśród cytowanych autorów, m.in. L. Beaudiniego, O. Casela, P. Guerangera i innych. Ten ostatni oraz F. Parsch szczególnie zaważyli na jej twórczości. Jednocześnie powołuje się na O. J. Woronieckiego i ks. A. Żychlińskiego. Z tym ostatnim teologiem był również związany ks. A. Wronka. Pod wpływem idei głoszonych przez ks. A. Żychlińskiego napisał książkę, pt.: *Liturgia na ambonie*²⁴.

Ks. Bieszk, A. Wronka, A. Żychliński powoływali się przede wszystkim na O. Casela, I. Herwegena, A. Voniera. Teologowie polscy odwoływali się także do nauki K. Marmiona, benedyktyna belgijskiego podkreślającego duchowość chrystocentryczną i liturgiczną oraz P. Parscha z Klosternenburgu.

Ks. A. Żychliński, korzystając jeszcze z dzieł koryfeusza odrodzenia liturgicznego, jak: P. Guernager, R. Guardinii, E. Mersch, mocno eksponuje zawartą w nim głębię życia nadprzyrodzonego. Opierając swoją teologię na M. Scheebenie, podkreśla nadnaturalną przemianę człowieka, by mógł służyć chwale Boga. Stąd jego teologia jest związana z życiem przemienionego człowieka do liturgii, by oddawał kult Ojcu. Dlatego tak bardzo podkreślana jest u obu autorów problematyka Mszy św. Natomiast ks. J. Michałak był raczej zbliżony do kard. Schustera.

²¹ O. Casel, *Das christliche*, dz. cyt., s. 136.

²² Por. A. Wronka, *Liturgia*, dz. cyt., s. 94—100; S. Renata, *Hortus*, dz. cyt., s. 20.

²³ Tamże, s. 20—21.

²⁴ Por. J. Kubicki, *Bp A. Wronka*, dz. cyt., s. 72; S. Jabłoński, *Siostra M. Renata*, dz. cyt., s. 46.

Wymienione nazwiska są dowodem, że polscy autorzy odwoływali się do czołowych teologów zachodnich odnowy ruchu liturgicznego. Przede wszystkim nawiązywali do niemieckiego ruchu liturgicznego, powołując się na O. Casela i I. Herwegena oraz R. Guardiniego. Ośrodkiem tego ruchu było opactwo w Maria-Laach, gdzie już w 1894 r. zaczęto wydawać tzw. Mszał Schotta. Od 1918 roku rozwija się duszpasterstwo liturgiczne i wydawnictwo kierowane przez opata I. Herwegena. Od 1921 r. O. Casel zaczął wydawać „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft”. Kierunek ten celebrytuje klasyczną liturgię, trzyma się łaciny, wdraża kapłanów i świeckich w duchu liturgii, każe tysiącom chrześcijan uczestniczyć w okazałej służbie Bożej.

Drugim ośrodkiem była Belgia. Zwłaszcza opactwo benedyktyńskie w Maredsous, którego opatem był K. Marmion, propagujący chrystocentryzm liturgii²⁵.

W twórczości polskich autorów bardzo mocno zaważył kierunek tzw. „liturgii popularnej” związanej z duszpasterstwem biblijnym reprezentowany przez Kanoników Regularnych z Klosterneuburgu. Jego czołowym teologiem był P. Parsch. Głosił on trzy etapy, przez którego powinien przebiegać proces uświadamiania liturgicznego i wychowywania wiernych do „Sentire cum Ecclesia”:

1. zaznajomienie z historycznym rozwojem obrzędów liturgii,
2. wyjaśnienie poszczególnych elementów liturgii i zgłębienie ich wewnętrznej treści,
3. wskazanie związku liturgii z Kościołem.

Mając na uwadze powyższe trzy rzuty: historyczny, teologiczny i pastoralny, polscy autorzy w swoich pracach również uwzględniali te etapy.

Ale najbardziej uwidacznia się aspekt praktyczno-pastoralny, dążący do sprawowania wewnętrznego przejęcia się duchem liturgii. Dlatego polscy autorzy pisali, że w pracy nad ożywieniem liturgicznym w naszym kraju obok wysiłków zmierzających do pogłębienia religijności katolików polskich, na pierwszy plan wysuwa się problem większego „uliturgicznienia” kleru i osób zakonnych w seminariach i szkołach teologicznych²⁶.

Kierunek ten uprawia i pielęgnuje liturgię domową, podkreśla język ojczysty i stawia jako pierwszą zasadę czynny udział w liturgii.

Trzeba jeszcze dodać, że odradzający się zakon benedyktynów w Tyńcu nie odegrał wielkiej roli na polu odnowy liturgicznej poprzez twórczość piśmienniczą. Artykuły pisał jedynie przybyły do niego z Belgii K. van Oast²⁷.

Trudna jest ocena modlitwy liturgicznej. Z jednej strony brak jest całościowych opracowań dorobku polskich liturgistów, zwłaszcza tych, którzy pozostawili wiele materiałów nie opublikowanych w archiwach. Z drugiej strony

²⁵ Por. F. Kolbe, *Die liturgische Bewegung*, Paul Partloch, Aschaffenburg 1969, s. 20, 54.

²⁶ M. Kordel, *Na marginesie obrad sekcji liturgicznej*, „Mysterium Christi”, 2 (1930—31), s. 231.

²⁷ Por. *O doniostłości życia liturgicznego w Polsce*, „Ateneum Kapłańskie”, 14 (1928), t. 2, s. 480—481.

polским autorom znane były wszystkie istotne prawdy teologiczne, którymi żył współczesny ruch liturgiczny. Prawdę tę stanowiły teologiczne podstawy życia liturgicznego. Wśród nich wymienić należy na pierwszym miejscu prawdę o Jezusie Chrystusie Arcykapłanie i jedynym Pośredniku. Inną fundamentalną prawdą o liturgii jest nauka o Corpus Christi Mysticum. Dalej — prawdy o Eucharystii, a wśród nich wskazanie na ofiarę Chrystusa i silne zaakcentowanie Komunii św., jako uczy ofiarnej i to w łączności z dokonaną ofiarą; wskazanie na prawdę o kapłaństwie wiernych, wynikającą z przynależności do Mistycznego Ciała Chrystusa. Ruch liturgiczny wskazywał również na elementy teologiczne roku kościelnego i sakramentalistów. A więc zajmowano się przede wszystkim istotą liturgii.

Wyżej wymienione zagadnienia były głównymi tematami twórczości polskich autorów. Dlatego modlitwa liturgiczna zajęła drugorzędne miejsce. Autorzy mieli na celu jak najszersze zapoznanie polskich czytelników z tymi problemami. Można zatem stwierdzić, że troska o świadomy udział wiernych w obrzędach liturgicznych, w sposób prekursorski zapowiadała istotne zmiany w liturgii posoborowej, która bazuje na prawdzie o powszechnym kapłaństwie Ludu Bożego.

Podjęta analiza działalności propagatorskiej polskich autorów ujawniła dość liczne zależności ich poglądów od myśli liturgicznej rozwijającej się na zachodzie Europy i przenikającej do Polski, zwłaszcza poprzez krąg liturgistów skupionych wokół czasopisma *Mysterium Christi*.

Głównym jego celem było formowanie liturgiczne duchowieństwa, męskich i żeńskich zgromadzeń zakonnych, a także inteligencji. Samo pismo miało tylko ambicje popularno-naukowe. Z biegiem czasu stało się czasopismem popularnym, mającym na celu dotarcie do możliwie szerokich kręgów czytelników.

Autorzy jednak nie asymilowali biernie dorobku teologów liturgii, lecz dokonywali wartościującej selekcji. Świadczy o tym fakt, że propagowane przez nich treści prawie w całości znalazły potwierdzenie w dokumentach Soboru Watykańskiego II i w dekretach posoborowej odnowy.

Warszawa—Częstochowa

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

Ks. Jan Kuś

KSIĄDZ FERDYNAND MACHAY (1889—1967). W STULECIE URODZIN.

Przypadająca w tym roku setna rocznica urodzin ks. Ferdynanda Machaya (4 V 1889) stwarza okazję do przypomnienia tego zasłużonego duchownego, którego pamięć do dzisiejszego dnia utrzymuje się wśród wiernych jego para-

fii. Ks. Machay przez całe życie służył wiernie nie tylko Kościołowi jako wzorowy kapłan, ale i Polsce jako żarliwy patriota i działacz społeczny. Wierząc nieugięcie w odzyskanie przez Polskę niepodległości, ks. Machay już jako kleryk rozpoczął żywą działalność patriotyczną na kresach zachodnich Polski w swej rodzinnej ziemi: na Spiszu i Orawie, a starając się wzbudzić w swych współziomkach świadomość narodową, przypominał im, że te obszary niegdyś należały do Polski i że w razie wyzwolenia jej z niewoli powinny wrócić do Macierzy. Działalność ta, jak wiemy, osiągnęła częściowo swój cel i ona to stawia ks. Machaya w rzędzie tych, którzy mają swój udział w powiększeniu obszaru naszego kraju i w utrwaleniu polskości na zachodnich rubieżach Rzeczypospolitej po pierwszej wojnie światowej.

Urodzony 4 maja 1889 r. w Jabłoncu na Orawie, w rodzinie chłopskiej, mimo trudnych warunków zdołał ukończyć (1908) gimnazjum w Preszburgu (Pozsony, obecnie Bratysława) i wydział teologiczny Uniwersytetu Budapesztańskiego (1912). W tymże roku (29 VI) otrzymał święcenia kapłańskie, a od 19 VII pełnił już obowiązki wikarego w Zazrivej na Orawie. Świadomość narodowa polska obudziła się w nim dopiero w czasie studiów pod wpływem Juliana Teisseyre z Krakowa, działacza narodowego na Spiszu i Orawie. Jeszcze jako kleryk wydał w Krakowie broszurkę o silnych akcentach patriotycznych, przeznaczoną dla górali orawskich i spiskich. W r. 1913 będąc już wikarym rużomerskim (od 21 V) nawiązał kontakty z duchowieństwem i nauczycielstwem na Podhalu; wchodząc w grono inteligencji polskiej w Nowym Targu grupującej się koło „Gazety Podhalańskiej” stał się zagorzałym szermierzem idei przyłączenia swej ziemi rodzinnej do Polski. Po twardej służbie wojskowej, którą odbył w stopniu kapelana-nadporucznika austrowęgierskiego, rozpoczął już w jesieni 1918 r. agitację za przyłączeniem do Polski Spisza i Orawy. Tymczasem proboszcz rużomerski ks. Andrzej Hlinka, znany później nacjonalistycznym przywódcą Słowaków, upomniał się o swego wikarego u ordynariusza w Preszburgu, który z kolei pod koniec r. 1918 za pośrednictwem żołnierzy słowackich i polskich wezwał listownie Machaya do powrotu na placówkę duszpasterską.

Ks. Machay, który rezydował wtedy u brata na plebanii w Lipnicy Wielkiej na Orawie, znalazł się w bardzo trudnej sytuacji, zwłaszcza że agitacja nie dała jednak spodziewanego rezultatu, a władze polskie zmuszone były niebawem (w styczniu 1919 r.) opuścić terytorium spisko-orawskie. Zwrócił się więc o radę i pomoc do księcia biskupa krakowskiego Adama Sapięhy i po przeciwnym niemałym trudności został mianowany przez Kurię połową kapłanem WP¹. Otrzymałszy 2-miesięczny urlop, nie zaprzestał swojej akcji i w

¹ Jako student teologii w Krakowie usłyszałem w r. 1942 u ust ks. dra Machaya, który lubił krasić swoje wykłady interesującymi ekskursami, następujące szczegóły tej sprawy, dziś nieznanne szerszemu ogółowi. Otóż księżę biskup po zapoznaniu się z nią doradził petentowi, aby zwrócił się do nuncjusza apostolskiego w Wiedniu, albo do wizytatora apostolskiego w Warszawie msgra Achillesa Ratti. Ponieważ podróż do Wiednia w owym czasie naraziłaby go niechybnie na aresztowanie przez żandarmerię czechosłowacką, udał się Machay do Warszawy. Dopuszczony przed oblicze wysokiego dostojnika, którego skronie miała niebawem ozdobić tiara papieska, ukląkł przed nim, a wezwany

marcu 1919 r. udał się do Paryża z uświadomionymi narodowo gazdami, Piotrem Borowym z Orawy i Wojciechem Halczykiem ze Spisza, po uprzednich rozmowach z premierem Ignacym Paderewskim i szefem Misji Międzysojuszniczej w Polsce J. Noulensem. Uzyskał wtedy posłuchanie u prezydenta Stanów Zjednoczonych Wilsona, w wyniku czego Rada Najwyższa zarządziła plebiscyt na obszarze Spisza i Orawy. Ponowna podróż Machaya do Paryża i wyteżone prace przygotowawcze spełzły na niczym, gdyż plebiscyt nie odbył się. Decyzją Konferencji Ambasadorów z dnia 28 lipca 1920 r. Polska otrzymała część Orawy i Spisza. W ciągu tych blisko dwu lat wysiłków zetknął się młody wikary z wieloma wybitnymi osobistościami ze świata polityki i dyplomacji, które przedstawił i scharakteryzował w książce *Moja droga do Polski* (Kraków 1923, 1938²).

Po krótkim duszpasterzowaniu od stycznia do października 1922 r. na Podszklu-Bukowinie i Lipnicy Wielkiej wyjechał ks. Machay na dalsze studia do Francji, gdzie pod wpływem atmosfery, jaka panowała w paryskim Institut Catholique, stał się żarliwym kapłanem-społecznikiem. Umiał pogodzić teoretyczne studia socjologiczne, uwieńczone doktoratem, z działalnością apostołską wśród polskiej emigracji zarobkowej w północnych i wschodnich departamentach Francji. Do kraju wrócił z końcem sierpnia 1924 r. i rzucił się w wir pracy społecznej, dziennikarskiej i naukowej. Ożywienie działalności krakowskiej Ligi Katolickiej, redagowanie tygodnika *Dzwon Niedzielny*, który do kwietnia 1929 r. zasilił półsetką oryginalnych artykułów, podróże w celach naukowych do Paryża i Mediolanu, nostryfikacja paryskiego doktoratu na

do powstania zaczął wyluszczać swoją sprawę w języku łacińskim, którym władał dość biegle, jako że był to wspólny język potoczny seminarzystów budapeszteńskich: Węgrów, Słowaków i Niemców. Musiał mówić dość zawile i niewątpliwie z silnym akcentem niemieckim, którą posługiwał się przez cztery lata wojny, gdyż msgr Ratti, po którego twarzy raz po raz przebiegały oznaki zniecierpliwienia — przerwał mu nagłym gestem ręki wywody i powiedział krótko: „Sprechen Sie deutsch!” Ksiądz zmieszał się, a po chwili przeszedłszy na język niemiecki, zdenerwowany do najwyższego stopnia ją przedstawiając wizytatorowi swoją wyjątkową sytuację i grożące mu niebezpieczeństwo, gdyby nie został wyjęty spod jurysdykcji ordynariusza na Słowacji. Nie potrafił jednak i tym razem dostatecznie jasno uzasadnić swej prośby o pozostawienie go w Polsce, wprost przeciwnie — wizytator nabrał przekonania, że jest to przypadek jawnego nieposłuszeństwa młodego księdza wobec władzy kościelnej, a tego już było za wiele dostojnikowi watykańskiemu; podniósł się gwałtownie na fotelu i wznosząc prawą rękę z zagiętym karcącą indeksem, krzyknął gniewnie: „Hochwürden, Sie gehen zu weit!” Ostatecznie skonfundowany ks. Machay ocenił to jako zakończenie posłuchania i wśród pokłonów opuścił salę przyjęć. Ochłonawszy nieco na ulicy Książęcej, zebrał jeszcze raz rozbiegane myśli i postanowił zwrócić się o pomoc do Naczelnika Państwa. Piłsudski, wysłuchawszy go, polecił telefonicznie kurii polowej, aby sprawę ks. kapelana Machaya załatwiono pozytywnie. W kurii oświadczone mu, że sprawie nadano niewłaściwy bieg, gdyż jako ksiądz katolicki podlega wyłącznie jurysdykcji swego biskupa zgodnie z prawem kanonicznym. Na nic się nie zdało przekonywanie tamtejszych księży o niecodziennej opresji, w jakiej się znalazł, gdy nagle przyszła mu do głowy zbawienna myśl powołania się na konstytucję prawną swojej służby wojskowej, na mocy której wszyscy Polacy, b. oficerowie austriaccy, przechodzą automatycznie do służby w armii polskiej. Możliwość zastosowania analogii prawnej do osoby ks. Machaya trafiła wreszcie do przekonania władzom kurii polowej, która przejęła go jako kapłana wojskowego udzielając mu z miejsca dwumiesięcznego urlopu.

Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego w r. 1930 — oto niektóre z licznych zatrudnień kapłana-społecznika, od listopada tegoż roku wikarego przy katedrze wawelskiej. Obowiązki duszpasterskie, które pełnił tam do lipca 1933 r., wzbogaciły jego doświadczenie jako działacza Akcji Katolickiej i publicysty. Powołany do założonej w r. 1934 przez kardynała Augusta Hłonda Rady Społecznej, włożył wiele trudu w opracowanie zasad socjalnej polityki Kościoła w Polsce. Ze swoim programem społecznym, w istocie chrześcijańsko-demokratycznym, pozostającym w ścisłej więzi z nauką Kościoła rzymskiego, wystąpił Machay w Warszawie na III Studium Katolickim we wrześniu 1937 r., postulując uwzględnienie interesów warstwy chłopskiej, stanowiącej wówczas 72% ogółu ludności. Ów referat, nie pozbawiony cech wiecowego przemówienia politycznego, wywołał głosy oburzenia i protestu, zwłaszcza w sferach ziemiańskich i liczne echa w prasie.

Od września 1933 do początku grudnia 1937 r. pozostawał Machay — z nominacji księcia metropolity Sapiehy — na stanowisku penitencjariusza przy kościele Mariackim w Krakowie, aby niespodzianie (6 XII) otrzymać z jego rąk probostwo zwierzynieckie, mimo niedawnej drastycznej reakcji kół zachowawczych na jego wystąpienie. Wolno chyba z tego wnosić, że księżę metropolita Sapieha, nie uważał jego referatu *Problem wsi polskiej jako zagadnienie społeczne* za przemówienie godzące w aktualny porządek społeczny. Dla Sapiehy referat działacza Akcji Katolickiej mieścił się bez reszty w ramach katolickiej doktryny socjalnej. Taką właśnie wybitną indywidualnością był ks. Machay. Sapieha akceptował go jeszcze dla umiaru w działalności społecznej, z czego przezorny Orawianin doskonale zdawał sobie sprawę. „Gdybym kiedy w postępowaniu na arenie publicznej przeholował — zwierzył się pewnego razu swemu przyjacielowi, prof. Franciszkowi Bielakowi — niewątpliwie ściągnąłbym na siebie niełatwą Ekscelencji, jak swego czasu inny działacz katolicki, ks. Ludwik Kasprzyk”. Jesienią 1938 prezydent R. P. Ignacy Mościcki powołał ks. Machaya do Senatu.

Z końcem sierpnia 1939 r. jako senator znalazł się ks. Machay w Warszawie, gdzie udał się na posiedzenie Sejmu i Senatu, zwołane przez Rząd w związku z wybuchem wojny. Machay przebył oblężenie Warszawy, do zwierzynieckiej parafii wrócił dopiero z końcem września 1939 r. po pokonaniu dużych trudności, gdyż z konieczności musiał się ukryć u swego rodaka proboszcza w Radomiu.

Do grona zażytych przyjaciół ks. Machaya należało kilka osób z inteligencji (m.in. dr Antoni Karwiński), a swoją otwartością i szczerością przyciągał także zawodowych literatów, malarzy i rzeźbiarzy; dość wspomnieć nazwiska Mariana Promińskiego, prof. Fryderyka Pautscha, Karola Hukana. Pod względem przekonań politycznych bliscy mu byli współpracownicy z *Dzwonu Niedzielnego*, a w dobie nieco późniejszej adwokat kurialny Antoni Mazanek, ks. Jan Piwowarczyk i redaktor *Głosu Narodu* Jan Matyasik. Jako archiprezbiter mariacki zdołał pozyskać dla siebie serca i umysły członków komitetu parafialnego, wśród których znalazło się kilku wybitniejszych przedstawicieli mieszczaństwa krakowskiego, jak np. Brzozowski, Cebulski, Seip, Sierotwiński czy Bojarski.

Program społeczny ks. Machaya, oparty zasadniczo na encyklikach *Rerum novarum* i *Graves de communi* oraz aktach urzędowych św. Piusa X i Benedykta XV, angażuje przede wszystkim duchowieństwo do pracy nad wyzwoleniem mas chłopskich i wielowiekowego zacofania, co nie znaczy wcale, że twórca tego programu nie widział, czy nie chciał dostrzec upośledzenia klasy robotniczej w odrodzonej Polsce. Ponieważ jednak znał lud doskonale, rozumiał jego potrzeby i dążenia, czuł powołanie do wydzwignięcia i wyrwania jego właśnie z przestarzałej struktury społecznej przez reformę rolną drogą parcelacji, reorganizację szkolnictwa i oświaty (a co za tym idzie reformę uprawy roli) i dopuszczenie go do udziału w sprawowaniu władzy państwowej. Motorem zasilającym te przemiany miał być, zdaniem Machaya, masowy ruch Akcji Katolickiej, dającej gwarancję sprawiedliwego przeprowadzenia tych reform.

Kwestii socjalnej poświęcił Machay kilkanaście książek i broszur, z których przede wszystkim wymienić należy: *Rozwiązanie sprawy społecznej w ramach Akcji Katolickiej* (Poznań 1931), *Dogmatyczne podstawy Akcji Katolickiej* (tamże 1934) i *Finansowe wskazówki Ewangelii* (Lwów 1936).

Nieliczne wolne chwile, które mu zbywały w tych latach wyczerpującej pracy w konfesjonale i na ambonie, w gabinecie redakcyjnym i za pulpitem prelegenta — poświęcał ks. Machay pisaniu rozprawy, pt.: *Działalność duszpasterska kardynała Radziwiłła*, która miała mu utorować drogę do habilitacji i katedry teologii pastoralnej w UJ. Niestety opinia Wydziału Teologicznego, którą ferował wybitny historyk Kościoła polskiego ks. prof. Tadeusz Glemma nie była w pełni pozytywna i mimo orzeczenia znakomitego historyka prof. Władysława Semkowicza, że przedłożona praca spełnia warunki rozprawy habilitacyjnej, zalecono ks. Machayowi, aby ją w pewnych punktach zrewidował, względnie uzupełnił. Nie uraziło to Machaya, ale ogrom zajęć nie pozwolił mu na retraktację tematu, poprzestał więc na ogłoszeniu rozprawy drukiem w niezmienionej postaci w r. 1936. Wzmiankę w relacji z pogrzebu ks. Machaya (*Dziennik Polski* 1967, wyd. A., nr 182 (7302), z dnia 4 VIII), jakoby krakowskie konserwatywne sfery kościelne nie dopuściły do jego habilitacji, sprostawał ks. prof. Władysław Wicher w piśmie do redakcji *Dziennika Polskiego*, którego kopia znajduje się w Archiwum Metropolitalnym w Krakowie.

Otrzymawszy probostwo zwierzyńskie, rozwinął ks. Machay w swej rozległej parafii pożyteczną działalność duszpasterską, jak przystało na kapłana-społecznika. Przydał mu się tu wrodzony talent nawiązywania kontaktów z ludźmi. Ożywiony czystą *caritas* chrześcijańską niósł Machay pomoc tym, którzy znikąd nie mogli się jej doszukać. Nosił się także z zamiarem wybudowania świątyni dla Zwierzynca i Półwsia oraz miejscowości przyległych. W porozumieniu z radą parafialną wybrał już w tym celu parcelę niedaleko mostu, na lewym brzegu Rudawy, i wszczął nawet pertraktacje o jej nabycie z norbertankami i zarządem miejskim. Wybuch II wojny odsunął te plany na dalszą przyszłość, ale działalności duszpasterskiej i charytatywnej prepozyta zwierzyńskiego nie zdołał zahamować ani upośledzić. Od września 1939 r. przez pełne pięć lat przesuwali się przez kancelarię parafialną i mieszkanie ks. Machaya całe szeregi ludzi poszkodowanych wojną: ukrywających się oficerów WP, wysiedleńców, głodującej inteligencji i członków walczącego podziemia. Organi-

zował liczne przerzuty poszukiwanych przez gestapo wojskowych i ochotników do Słowacji, a później dalej na Zachód. Machay utrzymywał kontakty z rządem emigracyjnym, przyjmował emisariuszy rządowych i pozostawał w łączności z Radą Narodową, powołaną 9 grudnia 1939 r. przy rządzie polskim jako instytucją pełniącą rolę rozwiązanego sejm i senatu. Machay przyjmował emisariuszy rządowych, jak również odbierał od nich rządowe informacje dla Sapiehy, mógł więc pełnić funkcję łącznika między rządem emigracyjnym a Sapiehą. Sapieha wysoko oceniał Machaya, skoro delegował go z biskupem Rospondem do rozmów z przedstawicielem władz okupacyjnych Losackerem w marcu 1943 r.

W działalności ks. Machaya do charakterystycznych zjawisk należały szerokie kontakty ze światem nauki, kultury i sztuki. Dużo delikatności okazywał ks. Machay przy dawaniu pomocy warstwie inteligenckiej, zwłaszcza tym spośród niej, którym okupant odmówił przyjęcia do pracy zgodnej z ich wykształceniem. Plebania zwierzyniecka patronowała niejednej sprawie patriotycznej i kontakty jej z zagranicą były umiejętnie utrzymywane. Nikomu nie odmawiał pomocy, dwoił się i troił, zabiegał nawet u władz niemieckich, by użył dzi eksmitowanych, więzionych, pozbawionych elementarnych środków egzystencji, zagrożonych. Nie zdołał jednak zapobiec ciosowi, który w niego samego uderzył najboleśniej, mianowicie śmierci ukochanej siostry Jadwigi Mikowej w katowni niemieckiej na Montelupich w r. 1942². Czynny był również na polu nauki, wykladał bowiem w latach 1941—1944 teologię pastoralną i homiletykę w wyższych seminariach duchownych, krakowskim i częstochowskim.

Pewnego wiosennego popołudnia 1941 r. wyszedł ks. Machay nieco zmęczony wykładem homiletyki na krótką przechadzkę i spotkał przypadkiem swego parafianina, profesora UJ, Tadeusza Sinkę. W wyniku rozmowy, która

² Rodzona siostra ks. Machaya Jadwiga Mikowa (1897—1942), zasłużona dla Orawy i Spisza działaczka narodowa, od stycznia 1939 r. organizowała w Lipnicy Wielkiej polski ośrodek dywersyjny na wypadek wojny. Działalność jej śledzili niestety, jak się później okazało, dwaj renegaci: funkcjonariusz polskiej straży granicznej i wachmistrz policji państwowej. Od wybuchu wojny władze podziemia mianowały ją generalnym kwatremistrzem na obszar południowy Związku Walki Zbrojnej oraz oficerem łącznikowym między dowództwem tego obszaru a Komendą Główną ZWZ. Gdy jej zaangażowanie w ruch oporu doszło do wiadomości Gestapo, ukrywała się pewien czas u brata aż do momentu aresztowania w dniu 3 maja 1941 r. Niekończące się badania i okrutne indagacje, zarówno na Montelupich jak i willi „Palace”, siedzibie Gestapo w Zakopanem, doprowadziły do ruiny zdrowia Jadwigi Mikowej; wreszcie władze niemieckie umieściły ją pod nadzorem SS w szpitalu św. Łazarza na oddziale dra Szczeklika. Pewnego razu mimo protestów lekarza przewieziono ją znowu na Montelupich, gdzie oprawcy prześcigali się w zadawaniu jej tortur. 14 grudnia 1942 r. jeden z nich zastrzykiem fenolu położył kres tym mękom. Ks. infułat Machay szukał wszelkich dróg, by siostrę uratować, niestety poza podaniem jej futra za pośrednictwem RGO nic dla niej nie potrafił więcej uczynić i do końca życia nie mógł się otrząsnąć ze strasznego wrażenia, jakie na nim śmierć ukochanej siostry wywarła. Jednej też rzeczy nie mógł zrozumieć — dlaczego organizacji podziemnej mimo tylu nadarżających się okazji (miał na myśli wielokrotne przewozy uwięzionej do Zakopanego i z powrotem na Montelupich) nigdy nie udało się wyrwać nieszczęsnej ofiary z rąk Gestapo.

od aktualności dnia poprzez przyziemne sprawy bytowe zesłała w końcu na potrzebę wykształcenia klasycznego przyszłych duchownych, zaproponował proboszcz zwierzyniecki znakomitemu grecoście dokonanie przekładu Ojców Kościoła na język polski. Po chwili wahania zawarł Sinko z Machayem niepisaną umowę, na mocy której zobowiązał się sukcesywnie dostarczać polskich przekładów Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nazjanzu i Grzegorza z Nissy, ze wstępami i komentarzem filologicznym. Do końca okupacji Machay subsydiował te przekłady, z których kilka wyszło zaraz po wojnie nakładem Wydawnictwa Mariackiego. Takich inicjatyw ks. Machaya wobec ludzi nauki i artystów było więcej. Bez rozgłosu i z wielkim taktem pomagał im w przetrwaniu okupacyjnej nocy. Mianowany przez księcia abpa Adama Sapiechę z końcem października 1944 r. arcyprzezbiterem kościoła Mariackiego, oddał się całą duszą starożytnej parafii krakowskiego Śródmieścia, na której, podniesiony do godności infułata, miał przetrwać do końca swoich dni. Po zakończeniu wojny poświęcił wiele starań i nakładów pieniężnych konserwacji słynnego ołtarza Wita Stwosza, który po renowacji na Wawelu wrócił w r. 1957 na zajmowane od wieków miejsce.

Rzutkie i energiczne posunięcia ks. Machaya w różnych dziedzinach życia społecznego jednały mu coraz to nowe zastępy przyjaciół. Trudno ich wszystkich wyliczyć, gdyż zbyt wiele nazwisk ciśnie się pod pióro. Nestor aktorstwa polskiego Ludwik Solski, biblista ks. prof. Aleksy Klawek, księgarz Stefan Kamiński i wielu innych ludzi szczyliło się zażyłymi więzami z księdzem infułatem. Nie sposób pominąć działalność publicystyczną i wydawniczą ks. Machaya w tym okresie, dochód z której obracał na utrzymanie Orawian studiujących w Krakowie. Niestety Wydawnictwo Mariackie, bo o nim mowa, trwało zbyt krótko, zdołało jednak wprowadzić na rynek księgarski kilkadziesiąt wartościowych pozycji, zwłaszcza z zakresu homiletyki, duszpasterstwa, patrologii. Z oryginalnych prac ks. Machaya drukowanych w latach 1945—1965 zasługują na uwagę i przypomnienie przede wszystkim trzy księgi utrzymane w stylu medytacji, a mianowicie: *Modlitewnik katolika* (kilka wydań), *Bóg i ja* (modlitewnik) i *Mszalik* oraz nawiązujące do aktualnych zdarzeń, rozsiane po czasopiśmie artykuły. Przy sposobności zaznaczyć należy, że pełny wykaz pism ks. Machaya podał ks. Jan Kowalski w *Ruchu Biblijnym i Liturgicznym* (1967, ss. 202—209), dwumiesięczniku naukowym, którego powstanie umożliwiła poważna subwencja archidiecezjalnego.

Troskę o zdrowie moralne i fizyczne podopiecznych parafian realizował pracując godzinami w konfesjonale i na ambonie, jak również zaopatrując w kosztowne nieraz specyfiki sporą grupę (ok. 200 osób) obłożnie i nieuleczalnie chorych, którymi opiekowała się Hanna Chrzanoska wraz z gromem pielęgniarek świeckich i zakonnych. W pełni sił żywotnych obchodził ks. Machay w r. 1962 złoty jubileusz kapłaństwa. Nic tedy dziwnego, że z gratulacjami pospieszyli nie tylko przedstawiciele hierarchii kościelnej i liczni przyjaciele ze wszystkich kręgów społecznych, lecz także ludzie z dala od niego stojący, którzy manifestowali swoje uznanie dla Księdza Infułata.

Wspomnieć jeszcze należy, że sporo czasu poświęcał ks. Machay sprawom Arcybractwa Miłosierdzia i „Samopomocy” księży archidiecezjalnych.

Zmarł po drugim ataku serca 31 lipca 1967 r., szczerze opłakiwany przez swych parafian.

Kraków

KS. JAN KUŚ

SPRAWOZDANIA

Ks. Andrzej Rojewski

SPRAWOZDANIE Z XXIV SPOTKANIA NAUKOWEGO WYKŁADOWCÓW LITURGIKI W POLSCE. Katowice 12—13 września 1988 r.

Tegoroczne spotkanie naukowe wykładowców liturgiki w uczelniach teologicznych w Polsce poświęcono tematowi *Ars celebrandi*. Odbędzie się ono w gościnnym Śląskim Seminarium Duchownym w Katowicach. Udział wzięli liturgiści — pracownicy naukowci KUL, ATK, PAT oraz wykładowcy diecezjalnych i zakonnych seminariów duchownych w Polsce w łącznej liczbie 44 osób. Byli oni gośćmi Biskupa Katowickiego, który swą liturgiczną formację zdobywał pod kierunkiem ks. prof. Wacława Schenka. Ksiądz Biskup odwiedzając w dniach zjazdu księży diecezji katowickiej pracujących na placówkach misyjnych w Afryce, przesłał na ręce księdza biskupa Tadeusza Rybaka list tłumaczący nieobecność i zawarł w nim życzenia owocnych obrad.

Otwierając spotkanie przewodniczący sekcji ks. doc. dr hab. Bogusław Nadolski zauważył, że „ars celebrandi” to nie tylko estetyka celebracji, lecz przede wszystkim sięgnięcie w głąb prawdy przepelnionej miłością.

Pierwszej części obrad przewodniczył ksiądz biskup Tadeusz Rybak odpowiadając słowami wdzięczności na list Biskupa Katowic. Następnie zaznaczył, że spotkanie liturgistów rozpoczyna się w uroczystość Matki Bożej Piekarskiej, Patronki diecezji goszczącej zebranych księży profesorów. Jej orędownictwa i opieki wzywano słowami modlitwy tak dla diecezji katowickiej, jak i wszystkiego co ją stanowi.

Po zagajeniu i otwarciu obrad zebrani wysłuchali referatu ks. doc. dra hab. Bogusława Nadolskiego *Liturgia jako proces komunikacji*. Referent zwrócił w nim uwagę na system komunikacji w liturgii, przez który jej uczestnik partycypuje nie tylko w samym wydarzeniu przekazu, ale będąc w związku z Bogiem podejmuje Jego sposób oddziaływania i kontaktu z ludźmi. Komunikacja jest wydarzeniem, które w liturgii Kościoła obejmuje trzy elementy: treść, komunikujących ją oraz przyjmujących przekaz. Aby komunikacja przebiegała w sposób właściwy, treść winna być bardzo konkretna, apel zrozumiały, a ich przyjęcie wyrażone w sposób adekwatny do treści. Stąd też autentyczna liturgia ma miejsce tam, gdzie istnieje pełne zawierzenie Bogu i miłość.

Liturgia, co podniesiono w dyskusji, jest anamnezą komunikacji Boga człowiekowi i odpowiedzią człowieka polegającą na przekazywaniu Bogu prawa do dysponowania ludzką osobą. Sprawowanie zaś liturgii jest umacnianiem wiary powstającej na drodze słuchania („fides ex auditu”) elementem wizualnym („fides ex visu”). Bowiem nie tylko słowo, ale również i symbol oraz znak przyczyniają się do doświadczenia i przyjęcia zbawczej treści uobecnionej w świętych czynnościach liturgicznych.

Do słowa jako istotnego elementu komunikacji w zbawczym planie Boga nawiązywała prelekcja p. Wiesława Komasy, aktora z Poznania, który w wystąpieniu zatytułowanym *Rytm wspólnoty* ukazał problem Kościoła jako społeczności, w której dokonuje się zwycięstwo nad zniewoleniem człowieka. Słuchanie i przyjmowanie słowa Bożego

jest bowiem rodzeniem wolnej osobowości ludzkiej. Wolnej, gdyż podległej jedynie Bogu, który stoi za wypowiedzianym słowie w społeczności Kościoła i przez tę społeczność.

Zgromadzenie przyjmujących słowo Boże jest podmiotem celebracji liturgicznej. Sama zaś liturgia jest „*actio Christi et Ecclesiae*”. Zgromadzenie liturgiczne jest podmiotem i uprzywilejowanym miejscem celebracji. Zasady te przypomniał ks. dr Czesław Krakowiak w referacie zatytułowanym *Zgromadzenie liturgiczne jako podmiot celebracji*.

Z kolei ks. doc. dr hab. Stanisław Czerwik rozwinął temat *Prezbiter przewodniczący liturgii sakramentem Chrystusa, Ducha Świętego i Kościoła*. Rektor Seminarium w Kielcach skoncentrował swą wypowiedź na trzech kluczowych momentach zagadnienia: — celebrians sakramentem Chrystusa Głowy i Kapłana, — pneumatologiczny wymiar posługi kapłana, — eklezjalny wymiar posługi celebransa.

Podkreślił także, że kapłaństwa sakramentalnego nie można rozpatrywać jedynie w aspekcie „*potestas consecrandi*”. Funkcją celebransa jest zwoływanie i gromadzenie wiernych w Kościół. Zwołującym jest zawsze Bóg, który wybranym przez siebie ludziom daje łaskę bycia Jego narzędziem w kontynuacji dzieła zbawienia. Uprzywilejowanym miejscem zwoływania i budowania Kościoła jest Eucharystia.

W dyskusji podjęto problem działania kapłana „*in persona Ecclesiae*” oraz „*in persona Christi*”.

Kolejne trzy referaty: ks. Stanisława Lecha, ks. dra Andrzeja Rojewskiego i ks. dra Helmuta Sobeczko ukazywały praktyczną stronę omówionych wyżej teologicznych aspektów celebracji eucharystycznej. Pierwszy prelegent omawiając *Przestrzeń celebracji liturgicznej* wskazał na zgromadzony Kościół jako manifestację Boga obecnego w czasie i przestrzeni. Przestrzeni Bożego dzieła zbawczego jest stworzony świat, każde miejsce, w którym dokonuje się spotkanie Boga z człowiekiem. Świątynia, jako przestrzeń celebracji, ujmuje w materialne ramy liturgię wspólnoty. Budynek kościoła jest zwornikiem doczesności z wiecznością. Wszystko w nim winno służyć zaistnieniu i spełnieniu spotkania z Bogiem.

Ks. dr Rojewski rozważając *Postawy i gesty celebransa w eucharystycznym zgromadzeniu liturgicznym* wskazał w pierwszej części wystąpienia na profetyczny wymiar znaku. Znak jest bowiem zawsze znakiem „czegoś”, oraz „kogoś dla kogoś”. Dla jego wykonania potrzebny jest m.in. niczym nie zakłócony czas, odpowiedni klimat ułatwiający jego odczytanie i przyjęcie przekazywanej w znaku treści itp. Gesty i znaki liturgiczne są „widzialnym słowem” świętej czynności. Dlatego też podlegają adaptacji mającej na celu pełniejszą komunikację zbawczej treści konkretnie zgromadzonym wiernym. Kwestie z tym związane stanowiły przedmiot drugiej części referatu.

W trzecim wystąpieniu rozwijającym problem działań podmiotu sprawującego liturgię ks. dr Sobeczko mówił nt. *Postawy wewnętrzne i zewnętrzne wiernych*. Nie należy mówić o dualizmie postaw, gdyż zawsze działa cały człowiek. Zajmowane przezeń postawy obrazują zachodzące w jego wnętrzu procesy. W oparciu o OWMR 62 autor ukazał postawę słuchających i odpowiadających, podkreślając że dla dania odpowiedzi słuchacz musi wiedzieć kto i co do niego mówi. Słowo Boże jest pokarmem ducha zakładającym i umacniającym wiarę. Tenże sam Chrystus jest podmiotem słowa i Eucharystii. Płynię stąd konieczność zajęcia w liturgii postawy obdarowanego i przyjmującego dar uczestnika oraz postawa dziękczynienia i wspólnego składania ofiary.

Te wewnętrzne postawy uczestników Misterium Eucharystii konkretyzują się w zewnętrznych gestach zgromadzenia (OWMR 20).

W ramach dyskusji nad powyższymi przedłożeńiami mówiono o domu Bożym, przez które to pojęcie Pismo św. rozumie Chrystusa, wspólnotę wierzących oraz każdego chrześcijanina. Ów dom Boży gromadzi się w budynku wzniesionym także dla sprawowania i przechowywania Eucharystii. Podnoszono również szereg konkretnych kwestii, jak np. konieczność druku w Polsce ewangeliarza, funkcjonalnej edycji mszału oltarzewego itp.

Pracowitą i twórczą atmosferę sesji tworzyli nie tylko prelegenci i podjęta przez nich tematyka, lecz również i przewodniczący obradom, a zatem wspomniany na początku

przewodniczący Komisji Liturgicznej Episkopatu ks. biskup Tadeusz Rybak, oraz: ks. dr Wł. Nowak (Olsztyn), ks. dr Marek Adaszek (Wrocław) i w ostatniej części spotkania ks. doc. dr hab. Bogusław Nadolski.

Ostatnia część zjazdu poświęcona była zagadnieniom metodycznym a zatem ćwiczeniom i seminariom z liturgiki, tak w uniwersyteckich jak i diecezjalnych oraz zakonnych zakładach naukowych. Zagadnienia te omówił ks. doc. dr hab. Jerzy Kopeć, wiceprzewodniczący Sekcji. Zwrócił on także uwagę słuchaczy na częściowo już podjęte i opracowywane przez Instytut Liturgiczny KUL bloki tematyczne, do których należą m.in: zwyczaje i obrzędy roku kościelnego, życie liturgiczne w diecezjach, kult NMP i Świętych Pańskich itp.

Uwagę uczestników skupił również projekt aktualnie opracowanego „ratio studiorum” w seminariach.

Podczas przerw między sesjami, na specjalnym spotkaniu roboczym, wysunięto propozycje tematów, które zostaną podjęte na sekcji liturgicznej w trakcie obrad przyszłorocznego Kongresu Teologów organizowanego pod protektoratem Kardynała arcybiskupa Krakowa. Postulowano zatem zagadnienie epiklezy w liturgii Kościoła Wschodniego, triodionu postnego oraz pogrzebu. Dwa tematy sformułowano bardziej precyzyjnie, a mianowicie: *Chrzczelna formacja inicjacyjna unitów w XVII i XVIII wieku w świetle ksiąg metrykalnych, trebników i teologii pastoralnej oraz Bogurodzica Dziewica w boskiej liturgii i kulcie maryjnej ikony bizantyjskiej*.

Komunikaty przewodniczącego Liturgicznej Komisji Episkopatu dotyczyły potrzeby zaznajomienia duchowieństwa z dokumentami Kongregacji d/s Kultu o odwołaniu eksperymentów liturgicznych we Mszy św., celebracjami niedzielnymi w braku kapłana oraz o liturgii eucharystycznej w niedzielę w obecności kapłana (zob. „Notitiae” 24: 1988, nr6, s. 362—392). Przekłady polskie zamieściło Pismo Okólne Episkopatu.

Ksiądz Biskup zakomunikował również o dodruku I. tomu *Liturgii Godzin*. Uwzględniono w nim zmiany występując w drugiej edycji *Liturgia Horarum*. Postępują prace nad polską edycją benedykcyjonału. Przygotowywane jest „pro memoria” w sprawie welonu kielichowego i puryfikacji.

Kończąc XXIV spotkanie liturgistów ks. Bogusław Nadolski poinformował o kończącej się w przyszłym roku kadencji obecnego Zarządu Sekcji. Serdeczne słowa podziękowania skierował pod adresem Biskupa katowickiego i ks. Stefana Cichego, rektora Seminarium Śląskiego, za gościnę i trud organizacji spotkania. Przyszły rok, w którym odbędzie się Kongres Teologów, będzie jednocześnie jubileuszowym, bo 25 sympozjum Sekcji Liturgicznej.

Płock

KS. ANDRZEJ ROJEWSKI