

TEOLOGICZNE STUDIA SIEDLECKIE



Numer okolicznościowy
ks. prof. Kazimierzowi Matwiejukowi
w 70. rocznicę urodzin

Rok XII (2015) 12
Siedlce

Errata do wersji papierowej TSS

s. 99: ks. Bartłomiej **Mataczak**
winno być: ks. Bartłomiej **Matczak**

s. 207: Wstawiennictwo Maryi w świetle eucharystyki wybranych **sakra-**
mentów

winno być: Wstawiennictwo Maryi w świetle eucharystyki wybranych **sa-**
kramentarzy

Komitet redakcyjny:

ks. prof. UKSW dr hab. Kazimierz Matwiejuk (redaktor naczelny)
ks. dr Jacek Wojda (sekretarz)
ks. dr Marcin Bider
ks. dr Mateusz Czubak
ks. dr Marek Paluszkiewicz

Rada Naukowa:

ks. prof. dr hab. Edward Jarmoch, UPH
ks. prof. dr hab. Ryszard Kamiński, KUL
ks. prof. dr hab. Roman Krawczyk, UPH
ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek, UKSW
ks. prof. François-Xavier Dumortier S.J., Pontificia Università Gregoriana
ks. prof. Edmund Kowalski C.Ss.R., Accademia Alfonsiana
ks. prof. Wolfgang Lentzen-Deis, Theologische Fakultät Trier
ks. dr hab. Roman Karwacki, prof. UKSW
ks. dr hab. Dariusz Kotecki, prof. UMK

Skład komputerowy: Agnieszka Kalata

Za pozwoleniem Władzy kościelnej

ISSN – 1733-7496

Artykuły są drukowane na podstawie recenzji

Adres Redakcji:

Wyższe Seminarium Duchowne
im. Jana Pawła II Diecezji Siedleckiej
Nowe Opole, ul Seminaryjna 26
08-103 Siedlce 5
Tel. + 48 025 63 157 81
www.tss-siedlce.pl

SPIS TREŚCI

I. OD REDAKCJI	7
II. KAMIENNY JUBILEUSZ KS. PROF. KAZIMIERZA MATWIEJUKA	15
1. ŻYCIORYS NAUKOWY JUBILATA	15
2. DOROBEK NAUKOWY	17
a. Książki	17
b. Pomoce duszpasterskie	18
c. Artykuły naukowe	19
d. Hasła	29
e. Artykuły popularne – „Echo Katolickie”	29
f. Wywiady – „Echo Katolickie”	34
III. AUDYCJE RADIOWE – KATOLICKIE RADIO PODLASIA	34
IV. UDZIAŁ W SYMPOZJACH	37
V. PROMOTOR PRAC NAUKOWYCH	38
1. Promotor doktoratu	38
2. Promotor prac magisterskich	38
VI. RECENZENT PRAC NAUKOWYCH	42
1. Recenzja habilitacyjna	42
2. Recenzje prac doktorskich	42
3. Recenzje prac magisterskich	42
4. Recenzje wydawnicze książek	46
5. Recenzje wydawnicze artykułów	46
VII. DZIAŁALNOŚĆ ORGANIZACYJNA	48
VIII. ARTYKUŁY	51
Ks. Roman KRAWCZYK, UPH	
BIBLIJNA KONCEPCJA ŚWIĘTOŚCI	51
<i>The biblical concept of holiness</i>	

Ks. Roman KARWACKI, UKSW, WSD Siedlce

JEDNOŚĆ COMMUNIO KOŚCIOŁA.....67

Communio unity of the Church

Ks. Czesław KRAKOWIAK, KUL

PAPIEŻ PAWEŁ VI I NOVUS ORDO MISSAE (1969) 83

Pope Paul VI and Novus Ordo Missae (1969)

Ks. Bartłomiej MATCZAK, UWM

**CODZIENNOŚĆ, KTÓRA STAŁA SIĘ LITURGIĄ. ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ
CIPRIANO VAGAGGINIEGO 99**

Everyday life which became liturgy. The life and activities of Cipriano Vagaggini

Ks. Jacek NOWAK, UKSW

EUCHARYSTIA CELEBRACJĄ OFIARY PASCHALNEJ 111

Eucharist as a celebration of Paschal Oblation

Ks. Andrzej ŻĄDŁO, UŚ

**HISTORYCZNY KONTEKST ZAISTNIENIA POZAMSZALNEJ POBOŻNOŚCI
EUCHARYSTYCZNEJ I FORMY JEJ WYRAZU 123**

The historical context of the occurrence and forms of Eucharistic Piety outside of the Mass

Ks. Waldemar BARTOCHA, Łódź

OBRAZ BISKUPA WE WSPÓŁCZESNYCH KSIĘGACH LITURGICZNYCH 143

The image of bishop in modern liturgical books

Ks. Erwin MATEJA, UO

TEOLOGICZNA ODNOWA ZNAKÓW W EUCHARYSTII 161

The theological restoration of the signs in the Eucharist

Ks. Piotr KULBACKI, KUL

AKT POKUTY WE WSPÓŁCZESNYM MSZALE 177

The act of penance in the contemporary missal

O. Kazimierz LIJKA, UAM

**POCAŁUNEK POKOJU W LITURGII EUCHARYSTYCZNEJ I JEGO
SYMBOLIKA 189**

The kiss of peace in the Eucharistic liturgy and its symbolism

Ks. Zdzisław JANIEC, KUL

WSTAWIENNICTWO MARYI W ŚWIETLE EUCHOLOGII WYBRANYCH

SAKRAMENTARZY 207

The intercession of Mary in the light of euchology as seen in the selected sacramentaries

Ks. Waldemar PAŁĘCKI, KUL

LITURGICZNY KULT PIĘCIU BRACI MĘCZENNIKÓW W TRADYCJI

KAMEDUŁÓW POLSKICH PO SOBORZE TRYDENCKIM 223

The liturgical cult of Five Martyred Brothers in tradition of Polish camaldolese after the council of Trent

Ks. Krzysztof KONECKI, UMK

PRACE REDAKCYJNE NAD REFORMĄ OKRESU WIELKIEGO POSTU ... 241

Editorial works on the reform of the season of lent

Ks. Bogusław MIGUT, KUL

**TEOLOGIA I LITURGIA. TEOLOGICZNA NAUKA O LITURGII W NIEMIECKIM
OBSZARZE JĘZYKOWYM. GENEZA I ZAŁOŻENIA TEORETYCZNE ... 253**

*Theology and liturgy. Theological study of liturgy in the German language area.
The origin and theoretical assumptions*

Ks. Daniel BRZEZIŃSKI, UMK

WOKÓŁ TEOLOGICZNEGO SENSU LITURGII: PRZELAMYWANIE

STEREOTYPÓW 267

On the theological sense of liturgy: Breaking stereotypes

Ks. Stanisław ARASZCZUK, PWT Wrocław

**MIEJSCE LITURGII W OBSZARACH NOWEJ EWANGELIZACJI NA PODSTA-
WIE ADHORTACJI „EVANGELII GAUDIUM” 281**

The place of liturgy in the areas of new evangelization on the basis of the exhortation „Evangelii gaudium”

OD REDAKCJI

Obecny, już dwunasty, numer naszego czasopisma ma charakter jubileuszowy. Liturgiści polscy i inni autorzy, koledzy, przyjęli propozycję redakcji, by swoimi artykułami uczcić ks. prof. UKSW dra hab. Kazimierza Matwiejuka, z racji 70. rocznicy jego urodzin. Redakcyjna struktura tego numeru TSS jest podporządkowana wymogom księgi pamiątkowej, nie tracąc pierwszorzędnego celu, jakim jest dzielenie się z czytelnikami dojrzałymi przemyśleniami Dostojnych Autorów, dotyczącymi nie tylko liturgii. Te treści mogą być pomocą we wzrastaniu w wierze i dorastaniu do coraz pełniejszej świadomości eklesjalnej, wyrażającej się w trosce o uświęcenie nie tylko siebie, ale także bliźnich.

Prezentowany numer w swojej pierwszej części udokumentuje aktywność naukową, publikatorską i organizacyjną Jubilata. W części drugiej zostaną zaprezentowane artykuły Czcigodnych Kolegów Księdza Jubilata. Ks. Roman Krawczyk, biblista z UPH, wprowadzi w problematykę świętości, tak istotną dla egzystencji człowieka wierzącego. Ks. Roman Karwacki, dogmatyk z UKSW, przybliży naturę Kościoła. Kościół jako *communio* jest drogą uświęcenia i miejscem doświadczania zbawczej obecności paschalnego Chrystusa. Ks. Czesław Krakowiak, liturgista, podzieli się refleksją dotyczącą rozwoju i dynamizmu odnowy liturgicznej w Kościele po Soborze Watykańskim II. Ks. Bartłomiej Matczak, dr liturgiki z UWM, zaprezentuje Cipriano Vagagginiego, jednego z czołowych moderatorów prac soborowych nad odnową liturgiczną w Kościele. Ta odnowa dotyczyła także obrzędów celebracji Eucharystii. Istotę Wielkiej Tajemnicy Wiary, w kontekście paschy hebrajskiej, przybliży ks. Jacek Nowak, kierownik katedry teologii liturgii na UKSW. Natomiast ks. Andrzej Żądło, kierownik katedry teologii pastoralnej, liturgiki, homiletyki i katechetyki na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego, zapozna z historią kultu eucharystycznego oraz jego formami w historii i współcześnie.

Ks. Waldemar Bartocha, dr liturgiki, ukaże posługę biskupa, który jest pierwszym liturgiem w Kościele diecezjalnym. Ks. Erwin Mateja, kierownik katedry liturgiki, hagiografii i obrzędowości, UO, przybliży sens teologicznej odnowy znaków w celebracji Eucharystii. Istotę i sens aktu pokuty we współczesnym mszale przeanalizuje ks. Piotr Kulbacki, kurator Instytutu Formacji Pastoralno-Liturgicznej KUL, natomiast o pocałunku pokoju w liturgii eucharystycznej i jego symbolice opowie kompetentnie liturgista, o. Kazimierz Lijka OMI z UAM. Ks. Zdzisław Janiec, kierownik katedry liturgiki pastoralnej KUL, wprowadzi w klimat starożytnych źródeł liturgicznych i ukaże obecność prawdy o wstawienniczej roli Maryi w tekstach eucharystycznych wybranych sakramentarzy. Natomiast ks. Waldemar Pałęcki, kierownik katedry historii liturgii KUL, zapozna z procesem kształtowania się kultu liturgicznego Pięciu Braci Męczenników w tradycji kamedułów polskich po soborze trydenckim.

Proces redakcyjny odnowy okresu Wielkiego Postu zapragnął przypomnieć ks. Krzysztof Konecki. Kierownik katedry teologii praktycznej UMK skupił się na dwóch problemach szczegółowych, mianowicie na strukturze i czasie trwania okresu paschalnego przygotowania, oraz jego charakterze chrzcielnym i pokutnym.

Ks. Bogusław Migut, dyrektor Instytutu Liturgiki i Homiletyki na KUL podejmuje problem naukowości teologii, w tym teologii liturgii. Przeanalizuje teoretyczne założenia wzajemnej więzi teologii i liturgii. Opiszę początki i główne założenia rodzącej się w obszarze języka niemieckiego samodzielnej dyscypliny teologicznej skupiającej się na liturgii. Ks. Daniel Brzeziński, liturgista i samodzielny pracownik naukowy na UMK, podjął interesujący problem przełamywania stereotypów w rozumieniu i traktowaniu liturgii. On, poszukiwanie teologicznego sensu liturgii wpisał w historyczny kontekst kształtowania się integralnego ujęcia liturgii. O miejscu liturgii w obszarach nowej ewangelizacji na podstawie adhortacji papieża Franciszka *Evangelii gaudium* pisze ks. Stanisław Araszczyk, kierownik katedry liturgiki, homiletyki i kultury muzycznej Kościoła na PWT we Wrocławiu.

Życzymy owocnej lektury.

Uniwersytet Kardynała Stefana
Wyszyńskiego w Warszawie





KAZIMIERZ GURDA
BISKUP SIEDLECKI

Siedlce, dnia 18 czerwca 2015 r.

Czcigodny Księżu Profesorze!

Z okazji 70 rocznicy urodzin Czcigodnego Księdza Profesora pragnę wyrazić moją wdzięczność za wieloletnią pracę profesorską w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Siedleckiej. Dziękuję za zaangażowanie w kształtowanie świadomości liturgicznej alumnów i kapłanów oraz ukazywanie im bogactwa i piękna liturgii Kościoła. Doceniam również ukazywanie życia i świadectwa wiary Błogosławionych Męczenników Podlaskich w swoich publikacjach, zwłaszcza w ostatnio przygotowanej pt. *Pratulin i jego duchowe dziedzictwo*.

Życzę, aby Pan Bóg darzył swoim błogosławieństwem dalszą posługę Dostojnego Jubilata. Niech Maryja, Matka Kościoła i Kapłanów otacza Księdza Profesora swoją matczyną opieką, a Błogosławieni Męczennicy z Pratulina wspierają wstawiennictwem u Boga.

Z darem modlitwy z serca błogosławię



+ *Kazimierz Gurda*
Biskup Siedlecki

Czcigodny Ksiądz Prałat
dr hab. Kazimierz MATWIEJUK, prof. UKSW
ul. Seminaryjna 26, Nowe Opole
08-110 SIEDLCE



Bp Piotr Sawczuk
biskup pomocniczy diecezji siedleckiej

ul. J. Pilsudskiego 64, 08-110 Siedlce, tel. (+48 25) 644 21 95; e-mail: bppiotr@idsl.pl

Siedlce, dnia 14 lipca 2015 r.

Czcigodny Księżu Prałacie i Profesorze!

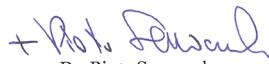
Wyrażam prawdziwą radość z wydania niniejszej Księgi Jubileuszowej, upamiętniającej dotychczasowe dokonania Księdza Prałata na różnych polach aktywności kapłańskiej. Tych zaś dokonań uzbierało się niemało. Każda próba ich wyliczenia obarczona byłaby niebezpieczeństwem pominięcia czegoś ważnego, dlatego się jej nie podejmuję. Chcę jednak zwrócić uwagę na trzy sprawy, które patrząc z mojej perspektywy, wysuwają się na pierwszy plan.

Pierwsza, to funkcja ojca duchownego alumnów Wyższego Seminarium Duchownego w Siedlcach. Mam oto dogodną okazję, by osobiście podziękować za tę posługę, którą Czcigodny Ksiądz Prałat rozpoczynał w czasie, gdy ja byłem w połowie seminaryjnej drogi. Miałem więc zaszczyt słuchać wielu konferencji, homilii i doświadczać serdecznej troski o naszą duchową formację. Już wtedy można było dostrzec wielkie rozmiłowanie Księdza Prałata w liturgii.

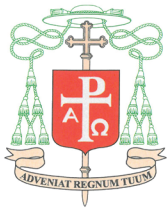
Tu przechodzę do drugiej sprawy godnej szczególnego podkreślenia. Wspomniana miłość do liturgii sprawiła bowiem, że Ksiądz Prałat postanowił na drodze naukowej coraz głębiej wchodzić w jej historię, odkrywać jej sens i jej ducha. Wszystko po to, by następnie dzielić się zdobytą wiedzą z kandydatami do kapłaństwa, a z czasem także i ze świeckimi studentami UKSW. Zdobywane kolejne tytuły naukowe potwierdzały słuszność wyboru tej drogi rozwoju intelektualnego i stanowiły wymierny owoc fascynacji liturgią. Z dużym powodzeniem udawało się i nadal udaje się Księdzu Prałatowi uświadamianie nam podstawowego odkrycia Soboru Watykańskiego II, że liturgia jest źródłem i szczytem całej działalności Kościoła (*KL 10*). Kard. Józef Ratzinger, późniejszy papież Benedykt XVI, nawiązując do myśli soborowej, napisał, że „zanim ludzie zbliżą się do liturgii, muszą zostać wezwani do nawrócenia i wiary, których widzialnym znakiem są dzieła miłości, pobożności i miłosierdzia” (*Sakrament i misterium. Teologia liturgii, Kraków 2011, s. 140*). Liturgia zatem wszystko spina, wieńczy, ale też zakłada wcześniejsze „przygotowanie” człowieka, rozumiane bardzo szeroko.

Trzecia sprawa dotyczy Pratulina, rodzinnej parafii Księdza Prałata. Pragnę serdecznie podziękować za szerzenie kultu bł. Męczenników, swoich Przodków i Rodaków. Niewątpliwie, wykonana w tej dziedzinie praca jest wielkim darem dla naszej diecezji. Ufam, że w dalszym ciągu spod wprawnego pióra Księdza Prałata będą wychodziły teksty ukazujące wielkość i piękno świadectwa złożonego przez naszych Bohaterów wiary. Dzisiejszemu człowiekowi mają oni bardzo wiele do powiedzenia, a Bóg za ich wstawiennictwem ma też – jak ufam – wiele łask do przekazania.

Z wdzięcznością za świadectwo pracowitego życia Księdza Prałata, za wszystkie udostępnione nam wyniki naukowych dociekań, z życzeniami wielu łask od Boga na dalszą pracę i z pasterskim błogosławieństwem

+ 
Bp Piotr Sawczuk

Czcigodny
Ks. Prałat prof. dr hab. Kazimierz Matwiejuk
Nowe Opole pod Siedlcami



Radom, 12 lipca 2015 roku

BISKUP HENRYK TOMASIK

Czcigodny Księżu Profesorze

Drogi Jubilacie

„Bez kapłanów Kościół nie mógłby przeżywać przede wszystkim tego podstawowego posłuszeństwa, które zakorzenione jest w samym sercu egzystencji Kościoła oraz jego misji w dziejach: posłuszeństwa wobec polecenia Jezusa „idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody” (*Mt* 28, 19), a także „to czyńcie na moją pamiątkę” (*Łk* 22, 19; por. *1 Kor* 11, 24), czyli nie mógłby wypełniać nakazu głoszenia Ewangelii i ponawiania każdego dnia ofiary Jego Ciała, które wydał, oraz Jego Krwi, którą przelał za życie świata” – napisał Ojciec Święty Jan Paweł II w adhortacji *Pastores dabo vobis* (p.1).

Każdy jubileusz kapłana jest dziękczynieniem za Sakrament Świeceń i konkretne powołanie kapłańskie, które jest udziałem w miłości pasterskiej Chrystusa. Gratuluję Księdzu Profesorowi pięknego Jubileuszu. Wyrażam wdzięczność za wielką troskę o to, aby liturgia stanowiła rzeczywiście centrum życia wspólnoty wierzących. Dziękuję także za 13 lat pracy w Instytucie Teologicznym w Radomiu.

Modłę się o to, aby Najświętsza Maryja, Matka Kapłanów, wypraszała Czcigodnemu Jubilatowi potrzebne łaski na dalsze lata posługi kapłańskiej.

Niech Pan Bóg błogosławi.

Ad multos annos

+ *Henryk Tomasiński*
Biskup Radomski



STEFAN CICHY
EM. BISKUP LEGNICKI

Legnica, dnia 29 maja 2015 r.

Przewielebny Ksiądz
dr hab. Kazimierz Matwiejuk, prof. UKSW
Siedlce

Przewielebny Księżu Profesorze,
Dostojny Jubilate!

Za kilka miesięcy będzie Ksiądz Profesor obchodził swoje 70. urodziny. Przeżyte lata są okazją do wspomnień, wdzięczności, gratulacji i życzeń.

Wspominam spotkania z Dostojnym Jubilatem na sympozjach liturgicznych, w których braliśmy udział, szczególnie zaś te w czasie których Ksiądz Profesor był prelegentem względnie prowadził sesję. Zawsze z zainteresowaniem słuchałem referatów Dostojnego Jubilata. Wspominam także naszą korespondencję dotyczącą publikacji artykułów na łamach biuletynu „Anamnesis”, którego redaktorem byłem w latach 2001-2014. Cieszyłem się z napisanych przez Księdza Profesora artykułów, czytałem je z zainteresowaniem i z radością publikowałem.

Wdzięczność należy się Dostojnemu Jubilatowi za prowadzenie przez wiele lat wykładów z liturgiki w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Siedleckiej i w Instytucie Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Radomiu. Wdzięczni są czytelnicy za kilka książek i liczne artykuły dotyczące historii liturgii, teologii sakramentów i roku liturgicznego, liturgiki pastoralnej i kultu świętych publikowane na łamach czasopism teologicznych i pastoralnych.

Gratuluje Dostojnemu Jubilatowi wszystkich osiągnięć naukowych, dydaktycznych i pedagogicznych w zgłębianiu liturgii Kościoła oraz w ukazywaniu jej piękna.

Z okazji zbliżających się 70. urodzin składam Czcigodnemu Jubilatowi najlepsze życzenia. Na kolejne lata życia życzę obfitego Bożego błogosławieństwa i opieki Matki Bożej oraz wstawiennictwa Świętego Patrona i Błogosławionych Męczenników z Pratulina. Życzę dobrego zdrowia i radości z owoców swej pracy. Niech wieloletnia praca Księdza Profesora owocuje wzrostem umiłowania liturgii przez licznych wiernych duchownych i świeckich.

Z serdecznymi pozdrowieniami i wyrazami szacunku

+ Stefan Cichy

+ Stefan Cichy

EMERYTOWANY BISKUP LEGNICKI



Świdnica, dnia 26 maja 2015 r.

Przewielebny
Ksiądz prof. dr hab. Kazimierz Matwiejuk

S i e d l c e

Przewielebny Księżu Profesorze,
Dostojny Jubilacie,

dzieląc się radością płynącą z 70. rocznicy urodzin księdza Profesora, kieruję słowa powinszowań i najlepszych życzeń. Z całego serca gratuluję tak pięknej posługi kapłańskiej, owocnej w duszpasterskie i naukowe osiągnięcia. Z wdzięcznością spoglądam na wszelkie dokonania na polu liturgicznym, które niewątpliwie wywarły wpływ na teologię liturgii i piękno jej celebrowania nie tylko w diecezji siedleckiej, ale w całym Kościele w Polsce.

Na kolejne lata służby Kościołowi życzę zdrowia, wszelkiego dobra oraz głębokiej, duchowej radości, mającej źródło w celebrowaniu Misterium Paschalnego Jezusa Chrystusa. Niech łaskawy Bóg udziela nieustannie Dostojnemu Jubilatowi swojego błogosławieństwa, a Najświętsza Dziewica, Matka Kapłanów, wyprasza u swojego Syna wszelkie potrzebne łaski.

Wyrażając Bogu wdzięczność za lata posługi Księdza Profesora, obejmuję modlitewną pamięcią Osobę Dostojnego Jubilata.

Z wyrazami wdzięczności i szacunku

+ Adam Bałabuch
✠ Adam Bałabuch

Przewodniczący Komisji ds. Kultu Bożego
i Dyscypliny Sakramentów KEP

KAMIENNY JUBILEUSZ

KS. PROF. KAZIMIERZA MATWIEJUKA

Treść: I. Życiorys naukowy Jubilata; II. Dorobek naukowy, a. Książki, b. Pomoce duszpasterskie, c. Artykuły naukowe, d. Hasła, e. Artykuły popularne – „Echo Katolickie”, f. Wywiady – „Echo Katolickie”; III. Audycje radiowe – Katolickie Radio Podlasia; IV. Udział w sympozjach; V. Promotor prac naukowych: 1. Promotor doktoratu, 2. Promotor prac magisterskich; VI. Recenzent prac naukowych: 1. Recenzja habilitacyjna, 2. Recenzje prac doktorskich, 3. Recenzje prac magisterskich, 4. Recenzje wydawnicze książek, 5. Recenzje wydawnicze artykułów; VII. Działalność organizacyjna.

I. ŻYCIORYS NAUKOWY JUBILATA

Urodził się 07 listopada 1945 roku, we wsi Łęgi, w par. Pratulin. Jego rodzicami byli Piotr (+ 1994) i Sabina z d. Łukaszuk (+ 2006), rolnicy. Miał trzech braci, z których Stanisław i Marian przeszli już do wieczności. W kościele pratulińskim dokonała się jego inicjacja chrześcijańska. Chrzest i prymicja miały miejsce w czasie posługi duszpasterskiej proboszcza pratulińskiego, ks. prałata Juliana Jaszewskiego (+ 1997).

Edukacja podstawowa Jubilata – cztery lata – rozpoczęta w rodzinnych Łęgach, była kontynuowana w sąsiednich Bohukałach. W 1962 roku uzyskał świadectwo dojrzałości w Liceum Ogólnokształcącym w historycznym Janowie Podlaskim, będącym w przeszłości siedzibą biskupów łuckich i podlaskich. W tymże roku rozpoczął realizację powołania kapłańskiego w Wyższym Seminarium Duchownym w Siedlcach. Tonsurę przyjął 10 marca 1965 roku z rąk sufragana siedleckiego, bpa Wacława Skomoruchy (+ 2001). On też, trzy dni później, udzielił święceń niższych

ostiaratu i lektoratu. Święcenia niższe egzorcystatu i akolitu alumn Ma-
twiejuk przyjął 25 września 1965 roku przez posługę ordynariusza siedlec-
kiego, bpa Ignacego Świrskiego (+ 1968). Święceń subdiakonatu udzielił
mu bp Wacław Skomorucha 18 lutego 1967 roku, a 20 maja tegoż roku
wyświęcił go na diakona. Bp Wacław Somorucha jako wikariusz kapitulny
udzielił mu też 8 czerwca 1968 roku święceń prezbiteratu. One uwieńczyły
seminaryjną formację ludzką, intelektualną, duchową i pastoralną Jubilata.

Jubilat przez 16 lat pracował w duszpasterstwie parafialnym. Jako wi-
kariusz i katecheta pracował w par. Domanice przez rok, w latach 1968-
1969. Kolejne dwa lata, 1969-1971, był wikariuszem w par. Piszczac. Wte-
dy podjął studia magisterskie na Wydziale Teologicznym KUL, w ramach
Studium Pastoralnego. Uczestniczył w seminarium naukowym ks. dra
Wojciecha Danielskiego (+ 1990). Jego owocem była praca magisterska
pt. *Komentarz liturgiczny w świetle tekstów publikowanych w Polsce przed
1970 rokiem*. Jej recenzentem był ks. prof. dr hab. Romuald Rak z KUL.
Tytuł magistra teologii uzyskał 24.11.1976 roku. Był wtedy wikariuszem
w par. Ryki. Tam pracował siedem lat, od 1971 do 1978 roku. Kolejnym wi-
kariatem była par. katedralna w Siedlcach. Tu pracował sześć lat, od 1978
do 1984 roku. W tym roku został mianowany przez ordynariusza siedlec-
kiego, bpa Jana Mazura, ojcem duchownym alumnów w seminarium sie-
dleckim. Tę funkcję pełnił przez 12 lat.

Kontynuował studia licencjackie w Akademii Teologii Katolickiej
w Warszawie. Dnia 06. 06. 1988 roku, decyzją Rady Wydziału Teologicz-
nego tej uczelni, otrzymał stopień licencjata w zakresie liturgiki. Studia
doktoranckie odbył w latach 1988-89. Obrona pracy doktorskiej pt. *Życie
liturgiczne we wskrzeszonej diecezji podlaskiej w latach 1918-1962* odbyła
się 14.12.1989 roku. Jej promotorem był ks. prof. dr hab. Bogusław Nadol-
ski z ATK, a recenzentami: ks. prof. dr hab. Romuald Rak z KUL oraz
ks. dr hab. Jerzy Stefański z ATK. Rada Wydziału tej uczelni 11.01.1990
roku nadała mu stopień doktora nauk teologicznych. Cztery lata później
bp Mazur zlecił ojcu duchownemu wykłady z liturgiki na wszystkich latach
studiów seminaryjnych. Posługę ojca duchownego i wykładowcy liturgiki
łączył Jubilat do czasu, gdy pasterzem Kościoła siedleckiego został bp Jan
Wiktor Nowak. On uznał za zasadne rozłączenie tych funkcji. Zwalniając
go z posługi ojca duchownego zobowiązał do kontynuowania pracy nauko-
wej i przygotowania habilitacji. Tak też się stało.

Dnia 20.03.2000 roku odbyło się kolokwium habilitacyjne Jubilata
na Uniwersytecie kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie na podsta-
wie dorobku naukowego i rozprawy habilitacyjnej pt. *Recepcja odnowy
liturgicznej Soboru Watykańskiego II w diecezji siedleckiej*. Recenzentami

rozprawy byli: ks. prof. dr hab. Bogusław Nadolski z UKSW, ks. prof. dr hab. Ryszard Kamiński z KUL i ks. prof. dr hab. Stefan Koperek z PAT. Rada Wydziału UKSW nadała mu stopień doktora habilitowanego. Centralna Komisja do Spraw Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych przy PAN zatwierdziła 25.09.2000 roku uchwałę Rady Wydziału Teologicznego UKSW o nadaniu mu stopnia naukowego doktora habilitowanego nauk teologicznych w zakresie teologii liturgii.

Jako samodzielny pracownik naukowy, bezpośrednio po habilitacji, został zaproszony przez biskupa radomskiego, dra Jana Chrapka, do współpracy w organizacji w Radomiu drugiego wydziału teologicznego UKSW. Wydział, z własną radą wydziału, funkcjonował do 2003 roku. Wtedy został przekształcony w Instytut Teologiczny w Radomiu z własnym dyrektorem. Natomiast dziekanem dla tej jednostki był dziekan Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie. W Instytucie radomskim Jubilat pracował jako profesor nadzwyczajny i kierownik katedry teologii liturgii. W swojej pracy naukowo-dydaktycznej zajmował się teologią sakramentów, teologią roku liturgicznego, hagiografią, formacyjnym wymiarem liturgii, liturgiką pastoralną i historią liturgii. W 2013 roku przeszedł na emeryturę. Z woli pasterza Kościoła siedleckiego, bpa dra Kazimierza Gurdy, wykłada liturgikę w WSD diecezji siedleckiej i prowadzi seminarium naukowe.

II. DOROBK NAUKOWY

a. Książki

1. *Komentarz liturgiczny w świetle tekstów publikowanych w Polsce przed 1970 rokiem*, Lublin 1976 (mps).
2. *Życie liturgiczne we wskrzeszonej diecezji podlaskiej w latach 1918-1962*, Warszawa ATK 1989 (mps).
3. *O beatyfikację Sług Bożych: Wincentego Lewoniuka i 12 Towarzyszy, męczenników podlaskich*, Siedlce 1991.
4. *Pratulin, narodziny dla nieba sług Bożych Wincentego Lewoniuka i XII Towarzyszy*, Warszawa-Siedlce 1995.
5. *Błogosławieni męczennicy podlascy*, Siedlce 1997.
6. *Recepcja odnowy liturgicznej Soboru Watykańskiego II w diecezji siedleckiej*, Siedlce 1999.
7. *Wychowanie liturgiczne jako element formacji duchowej prezbiterów*, Siedlce 2002.

8. *Liturgia w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego*, red. K. Matwiejuk, Wydawnictwo Diecezji Radomskiej AVE 2004.
9. *Sanktuarium błogosławionych męczenników podlaskich w Pratulinie*, Siedlce 2006.
10. *Życie liturgiczne w klasztorach cysterskich przed Soborem Watykańskim II*, Warszawa 2009.
11. *Liturgiczna celebrowanie zbawczych ingerencji Boga*, Ząbki 2012.
12. *Liturgiczna celebrowanie zbawczych ingerencji Boga*, wyd. 2, poszerzone, Ave, Radom 2013.
13. *Nadbużańskie przemyślenia*, Unitas, Siedlce 2013.
14. *Celebrowanie Eucharystii w różnych obrządkach liturgicznych*, Apostolicum, Ząbki 2014.
15. *Kult błogosławionych męczenników z Pratulina*, Unitas, Siedlce 2015.
16. *Papieżę obrońcami prześladowanych unitów*, Unitas, Siedlce 2015.
17. *Triduum paschalne. Trzy noce Chrystusa zdradzonego i ukrzyżowanego, który zmartwychwstał*, Unitas, Siedlce 2015.
18. *Pratulin i jego duchowe dziedzictwo*, Unitas, Siedlce 2015.

b. Pomoce duszpasterskie

1. *Droga Krzyżowa męczeńskiego Podlasia*, Siedlce 1991.
2. *Modlitewnik pratuliński*, Siedlce 1996.
3. *Obrzędy błogosławieństwa pól*, Siedlce 1997.
4. *Wielkie misje jubileuszowe przed Tertio millennio adveniente*, red. K. Matwiejuk, Siedlce 1997.
5. *Nowenna do błogosławionych Męczenników Podlaskich*, Siedlce 1997.
6. *Modlitewnik pielgrzyma – Jan Paweł II w Siedlcach (10.06.1999)*, Siedlce 1999.
7. *Porządek nabożeństw w diecezji siedleckiej*, red. K. Matwiejuk, Siedlce 2000.
8. *Droga krzyżowa i Gorzkie żale*, Siedlce 2001.
9. *Nabożeństwo majowe ku czci Świętej Bożej Rodzicielki. Przygotowanie do koronacji obrazu Najświętszej Maryi Panny w Parczewie, w dniu 06 maja 2001 r., i utrwalenie treści tego wydarzenia*, Siedlce 2001.
10. *Koronacja obrazu Matki Bożej, Parczew (2001.05.06)*, Siedlce 2001.

11. *Pokój temu domowi. Rytuał kołędowy*, Siedlce 2001.
12. *Nabożeństwo miesiący ku czci św. Wiktora*, Janów Podlaski 2002.
13. *Rozważania różańcowe na podstawie Listu apostołskiego Jana Pawła II o różańcu świętym «Rosarium Virginis Mariae»*, Siedlce 2003.
14. *Z różańcem ku pełnemu uczestnictwu w Eucharystii. Rozważania różańcowe na rozpoczęcie Roku eucharystycznego*, Siedlce 2004.
15. *Medytacje różańcowe o Bogu, który jest miłością*, Siedlce 2006.
16. *Nowenna do Matki Bożej Horodyskiej*, Horodyszcze 2007.
17. *Nowenna do bł. Wincentego Lewoniuka i dwunastu Towarzyszy męczenników z Pratulina*, wyd. 4, poprawione i rozszerzone, Unitas, Siedlce 2013.
18. *Módlmy się z błogosławionymi z Pratulina*, Unitas, Siedlce 2013.

c. Artykuły naukowe (chronologicznie)

1. *Liturgiczno-pastoralne wskazania dotyczące komentarza podczas mszy św.*, „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie” 5 (1977), s. 145-150.
2. *Przeżywanie tajemnicy paschalnej Chrystusa w kontekście roku liturgicznego*, „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie” 2 (1978), s. 53-60.
3. *Wewnętrzne uczestnictwo wiernych w Eucharystii*, „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie” 2 (1978), s. 60-65.
4. *Urzeczywistnianie się Kościoła w liturgii*, „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie” 11-12 (1979), s. 367-372.
5. *Peregrynacja się kończy*, „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie” 4-5 (1986), s. 151-156.
6. *Teologia niedzieli jako motywacja uczestnictwa wiernych w niedzielnej Eucharystii*, „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie” 5 (1990), s. 153-162.
7. *Duchowość psalmów niedzielnych*, „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie” 1-3 (1991), s. 74-78.
8. *Implikacje pastoralne wynikające z »Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae«*, „Wiadomości Diecezjalne Siedleckie” 1 (1993), s. 27-35.
9. *Fotografowanie w kościele*, „Wiadomości Diecezjalne Siedleckie” 6 (1995), s. 190-192.
10. *Sakramenty uzdrowienia*, „Wiadomości Diecezjalne Siedleckie” 12 (1995), s. 389-399.

11. *Liturgiczny i duszpasterski wymiar Wydarzenia Pratulńskiego*, w: *Męczennicy Podlasia w świetle współczesnej nauki*, red. M.Z. Stepulak, Siedlce 1995, s. 133-167.
12. *Dziedzictwo Pratulina*, w: *Rocznik Białskopodlaski*, t. 4, Biała Podlaska 1996, s. 101-128.
13. *Kościół siedlecki spadkobiercą dziedzictwa błogosławionych Męczenników z Pratulina*, „*Studia Podlaskie*” 11 (1996) nr 2, s. 119-144.
14. *Znaczenie i godność sprawowania Eucharystii*, „*Wiadomości Diecezjalne Siedleckie*” 12 (1996), s. 429-435.
15. *Struktura i treści teologiczne mszalnych obrzędów wstępnych*, „*Wiadomości Diecezjalne Siedleckie*” 4 (1997), s. 132-141.
16. *Liturgia słowa, struktura i treści teologiczne*, „*Wiadomości Diecezjalne Siedleckie*” 6 (1997), s. 246-251.
17. *Starożytne księgi liturgiczne*, „*Wiadomości Diecezjalne Siedleckie*” 1 (1998), s. 52-49.
18. *Eucharystia w formatio permanens kapłanów*, w: *Liturgia Domus Carissima*, red. A. Durak, Warszawa 1998, s. 311-323.
19. *Świętowanie Dnia Pańskiego w świetle listu apostolskiego Ojca Świętego Jan Pawła II «Dies Domini»*, „*Studia Podlaskie*” 1999, s. 38-53.
20. *Celebracja liturgiczna przymierza Boga z ludźmi*, „*Roczniki Teologiczne*”, Tom XLVI, z. 6 – 1999, s. 249-264.
21. *Celebracja Roku jubileuszowego*, „*Wiadomości Diecezjalne Siedleckie*” 1 (2000), s. 48-55.
22. *Współpraca wiernych świeckich z kapłanami w budowaniu Kościoła*, „*Wiadomości Diecezjalne Siedleckie*” 3 (2000), s. 144-151.
23. *Celebracja przymierza Boga z ludźmi w świętach żydowskich*, „*Roczniki Teologiczne*”, Tom XLVIII, z. 6 – 2001, s. 161-182.
24. *Liturgia w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego*, „*Wiadomości Diecezjalne Siedleckie*” 9 (2001) s. 372-378.
25. *Synodalna troska o celebrowanie sakramentów*, „*Wiadomości Diecezjalne Siedleckie*” 12 (2001), s. 495-504.
26. *Wtajemniczanie dzieci w liturgię*, „*Zeszyty formacji katechetów*”, Radom, R 1 (2001) Nr 1 (3), s. 21-26.
27. *Liturgia koptyjska*, w: *Ante Deum stantes*, red. S. Koperek, Kraków 2002, s. 81-100.
28. *Anamnetyczny charakter świąt starotestamentalnych*, „*Liturgia Sacra*” 8 (2002), nr 1, s. 23-29.

29. *Mistagogia eucharystyczna dzieci*, „Zeszyty formacji katechetów”, Radom, R 2 (2002) Nr 2 (6), s. 35-39.
30. *Słowo Boże w celebracjach liturgicznych*, „Zeszyty formacji katechetów”, Radom, R 2 (2002) Nr 2 (6), s. 30-34.
31. *Pastoralna troska II Polskiego Synodu Plenarnego o sprawowanie sakramentów świętych*, „Roczniki Teologiczne”, t. I., z. 6 – 2002, s. 205-230.
32. *Wychowanie liturgiczne jako niezbędny element w formacji duchowej alumnów i presbiterów*, „Wiadomości Diecezjalne Siedleckie” 9-11 (2002), s. 294-303.
33. *Sakrament pokuty jako dar miłosiernego Chrystusa*, „Zeszyty formacji katechetów”, Radom, R 3 (2003) Nr 1 (9), s. 21-27.
34. *Liturgia godzin uobecnia tajemnicę paschalną Chrystusa*, „Kwartalnik Pasterski Diecezji Siedleckiej”, 1 (1), 2003, s. 28-35.
35. *Liturgiczna anamneza przymierza Boga z ludźmi*, „Liturgia Sacra” 9 (2003), nr 1, s. 17-26.
36. *Celebracja Eucharystii w dyscyplinie wiary*, „Zeszyty formacji katechetów”. Radom, R 3 (2003) Nr 4 (12), s. 31-35.
37. *Wiara jako źródło dyscypliny w celebracji Eucharystii*, „Kwartalnik Pasterski Diecezji Siedleckiej” 4, (I), 2003, s. 280-285.
38. *Liturgia w turystyce*, w: *Turystyka a religia*, red. J. Bergier, J. Żbikowski, PWSZ Biała Podlaska 2003, s. 45-57.
39. *Liturgia w życiu średniowiecznych konwersów cysterskich*, w: «*W Tym, który umacnia*», Księga pamiątkowa ku czci J.E. Ks. Bp. prof. zw. Edwarda Ozorowskiego z okazji 25lecia sakry biskupiej, 40lecia kapłaństwa i 30lecia pracy w AWSO w Białymstoku, red. J. Zabielski, Białystok 2004, s. 205-215.
40. *Nowe «Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego»*, „Kwartalnik Pasterski Diecezji Siedleckiej” 1 (II), 2004, s. 3-12.
41. *Sakramenty uzdrowienia w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego*, w: *Liturgia w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego*, red. K. Matwiejuk, Wydawnictwo Diecezji Radomskiej AVE 2004, s. 40-57.
42. *Liturgia Godzin jako modlitwa Ludu Bożego*, „Kwartalnik Pasterski Diecezji Siedleckiej”, 2 (II) 2004, s. 91-99.
43. *Koptyjskie dziedzictwo liturgiczne*, „Liturgia Sacra” 10 (2004), nr 1, s. 103-111.

44. *Uczestnictwo średniowiecznych konwersów cysterskich w celebracji Eucharystii*, „Liturgia Sacra” 10 (2004), nr 2, s. 295-302.
45. *Sakrament pokuty jako miejsce spotkania z miłosiernym Zbawicielem*, „Kwartalnik Pastorski Diecezji Siedleckiej” 4 (II) 2005, s. 325-334.
46. *Epikleza w Modlitwach eucharystycznych*, w: *Modlitwy eucharystyczne Mszału Rzymskiego*, red. H.J. Sobeczko, Opole 2005, s. 147-165.
47. *Wieczernik eucharystyczny w trzecim tysiącleciu chrześcijaństwa*, w: *Laudate Dominum*, red. K. Konecki, Gniezno 2005, s. 229-242.
48. *Człowiek, który życie uczynił liturgią – w dwudziestą rocznicę śmierci ks. Wojciecha Danielskiego*, „Liturgia Sacra” 11 (2005), nr 1, s. 89-100.
49. *Posługa jednania w różnych tradycjach chrześcijańskich*, „Kwartalnik Pastorski Diecezji Siedleckiej” 1 (III) 2005, s. 11-21.
50. *Psalterz Maryjny w świetle «Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii»*, „Roczniki Teologiczne”, Tom LII, z. 8-2005, s. 153-168.
51. *Kult eucharystyczny w świetle listu apostolskiego Jana Pawła II «Mene nobiscum, Domine»*, „Anamnesis” 42 (2005), s. 85-89.
52. *Pierwsze pełne uczestnictwo we Mszy Świętej*, „Zeszyty formacji katechetów”, Radom, R 5 (2005) Nr 2 (18), s. 17-21.
53. *Liturgiczny wymiar listu apostolskiego Jana Pawła II «Mane nobiscum, Domine»*, Kwartalnik Pastorski Diecezji Siedleckiej 2 (III) 2005, s. 127-138.
54. *Słowo Boże w sakramentaliach*, w: *Liturgia i ewangelizacja*, red. W. Kazimieruk, I. Chłopkowska, Warszawa-Siedlce 2005, s. 69-81.
55. *Śmierć jako problem egzystencjalny człowieka*, „Kwartalnik Pastorski Diecezji Siedleckiej” 4 (III) 2005, s. 373-381.
56. *Celebracja Eucharystii w Kościele koptyjskim*, „Teologiczne Studia Siedleckie”, Rok. II (2005), s. 81-88.
57. *Uczestnictwo w celebracji Eucharystii w nauczaniu Jana Pawła II*, „Studia Diecezji Radomskiej”, t. VII, Radom 2005, s. 313-322.
58. *Liturgia w Ormiańskim Kościele apostolskim*, „Liturgia Sacra” 11 (2005), nr 2, s. 339-355.
59. *Ikona – od piękna estetycznego do Piękna ontologicznego*, „Kwartalnik Pastorski Diecezji Siedleckiej” 1 (IV) 2006, s. 3-12.
60. *Ikona jako synteza duchowości bizantyjskiego Wschodu*, „Kwartalnik Pastorski Diecezji Siedleckiej” 2 (IV) 2006, s. 123-131.
61. *Veritas temporis Liturgii Godzin*, „Anamnesis” 46 (2006), s. 47-52.

62. *Chrześcijańska liturgia pogrzebowa*, „Kwartalnik Pastorski Diecezji Siedleckiej” 3 (IV) 2006, s. 199-211.
63. *Tajemnica Paschy Chrystusa w obrzędach pogrzebowych*, „Anamnesis” 47 (2006), s. 61-65.
64. *Troska Jana Pawła II o poprawną celebrację Eucharystii i pełne w niej uczestnictwo*, „Studia Pastoralne” 2006, nr 2, s. 85-94.
65. *Teologiczne przesłanie Wielkiego Czwartku*, „Kwartalnik Pastorski Diecezji Siedleckiej” 4 (IV) 2006, s. 307-319.
66. *Koinonijny wymiar Eucharystii*, „Teologiczne Studia Siedleckie”, Rok III (2006), s. 101-116.
67. *Ikona w liturgii bizantyjskiej*, „Anamnesis” 49 (2007), s. 111-116.
68. *Pastoralny wymiar Wielkiego Czwartku*, „Warszawskie Studia Pastoralne”, 5/2007, s. 145-154.
69. *Eucharystia źródłem i objawieniem komunii eklezjalnej*, „Roczniki Teologiczne”, t. 54, z. 6-2007, s. 203-218.
70. *Ikona jako wyraz bizantyjskiej duchowości przeobstwienia*, w: *Confitemini Domino, quoniam bonus, Księga pamiątkowa dedykowana śp. ks. prof. Adamowi Durakowi SDS (1949-2005)*, red. J. Nowak, Warszawa 2007, s. 147-158.
71. *Chorał jako śpiew Kościoła*, „Anamnesis” 50 (2007), s. 90-95.
72. *Liturgiczna posługa wiernych świeckich*, „Anamnesis” 51 (2007), s. 82-89.
73. *Boska Liturgia św. Jana Chryzostoma*, „Studia Teologiczne, Białystok-Drohiczyn-Łomża” 25 (2007), s. 117-132.
74. *Chrzest w duchowości bizantyjskiej*, „Teologiczne Studia Siedleckie”, Rok IV (2007), s. 135-141.
75. *Sakramentalna troska Chrystusa o rodzinę*, „Anamnesis” 52 (2008), s. 69-76.
76. *Celebracja Eucharystii w rycie ormiańskim*, w: *Introibo ad altare Dei, Księdzu prof. Stefanowi Koperkowi CR z racji 70-lecia urodzin i 45-lecia kapłaństwa*, Kraków 2008, s. 327-342.
77. *Sakrament małżeństwa jako celebracja misterium paschalnego Chrystusa*, „Anamnesis” 54 (2008), s. 57-65.
78. *Pieśni ze Starego i Nowego Testamentu*, w: *Mirabile laudis canticum. Liturgia Godzin: dzieje i teologia, Księga pamiątkowa bpowi legnickiemu, Stefanowi Cichemu*, red. H.J. Sobeczko, Opole 2008, s. 319-331.

79. *Anamnetyczny charakter liturgii*, „Zeszyty formacji katechetów”, Radom, R 8 (2008) Nr 2 (18), s. 17-21.
80. *Ikona jako znak dynamizmu duchowości bizantyjskiej*, „Anamnesis” 55 (2008), s. 89-95.
81. *Formacyjny wymiar liturgii*, „Warszawskie Studia Pastoralne”, 8/2008, s. 137-145.
82. *Kościół wspólnotą wiary, miłości i życia sakramentalnego*, w: *II synod diecezji radomskiej. Czynić diecezję domem i szkołą komunii*, red. St. Łabendowicz, Radom 2008, s. 23-37.
83. *Przebóstwienie chrzcielne w tradycji bizantyjskiej*, „Liturgia Sacra” 14 (2008), nr 1, s. 21-27.
84. *Duch Święty a Matka Boża w liturgii bizantyjskiej*, „Salvatoris Mater” 10 (2008) nr 2, s. 210-237.
85. *Misterium Paschy Chrystusa w modlitwie uświęcenia czasu*, „Anamnesis” 56 (2008), s. 59-67.
86. *Profetyczny wymiar urzędu biskupiego*, „Teologiczne Studia Siedleckie”, Rok V (2008), s. 23-40.
87. *Troska biskupa o słowo Boże*, w: *Słowo Boże w Kościele*, red. R. Kuliński, M. Jagodziński, D. Swend, Warszawa 2009, s. 113-126.
88. *Wielki Piątek w parafii*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 9 (2009), s. 41-57.
89. *Troska Kościoła o zniewolonych złem*, „Anamnesis” 58 (2009), s. 69-75.
90. *Pastoralny wymiar kultu Najświętszego Serca Pana Jezusa*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 10 (2009), s. 182-193.
91. *Tajemnica kapłaństwa*, „Anamnesis” 59 (2009), s. 69-74.
92. *Celebracja Eucharystii w Ormiańskim Kościele katolickim*, „Studia Teologiczne – Białystok, Drohiczyn, Łomża” 27 (2009), s. 107-125.
93. *Przez sakramentalne małżeństwo ku Kościołowi domowemu*, „Studia Pastoralne” 2009, nr 5, s. 89-94.
94. *Sakrament pokuty wielkanocnym darem Chrystusa*, w: *Wezwani do nawrócenia, z teologii pokuty i pojednania*, red. E. Mateja, R. Pierskała, Opole 2009, s. 233-243.
95. *Mistagogia liturgiczna*, „Anamnesis” 61 (2009), s. 77-81.
96. *Liturgia ormiańskiego Kościoła katolickiego*, „Liturgia Sacra” 15 (2009), nr 2, s. 245-257.

97. *Prezbiter w służbie Chrystusa Zbawiciela*, „Teologiczne Studia Siedleckie”, Rok VI (2009), s. 31-39.
98. *Celebracja Wigilii Paschalnej w parafii*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 11 (2010), s. 147-157.
99. *Msza św. w języku ojczystym*, „Anamnesis” 62 (2010), s. 85-89.
100. *Liturgia maronicka*, „Liturgia Sacra” 16 (2010), nr 1, s. 83-103.
101. *Biskup jako zwiastun wiary*, w: *Praedicamus Christum crucifixum. Słowo Boże w liturgii Kościoła. Księga jubileuszowa dedykowana ks. abpowi Damianowi Zimoniowi, metropolicie katowickiemu w 25. rocznicę święceń biskupich*, red. A. Żądło, Katowice 2010, s. 277-286.
102. *Prezbiterat w świetle obrzędów święceń*, w: *Sacerdos alter Chrystusa, Księga jubileuszowa z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin ks. prof. zw. dr. hab. Władysława Nowaka*, red. S. Ropiak, M. Tunkiewicz, Olsztyn 2010, s. 149-160.
103. *Miłosierdzie Boże w liturgii i pobożności ludowej*, w: *Oblicza miłosierdzia*, red. E. Matulewicz, Warszawa 2010, s. 99-118.
104. *Posługa diakona*, „Anamnesis” 63 (2010), s. 69-76.
105. *Celebracja Eucharystii w Kościele maronickim*, w: *Memoriale Domini, Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. Jerzemu Stefańskiemu w 70. rocznicę urodzin*, red. M. Olczyk, W. Radecki, Gniezno 2010, s. 289-300.
106. *Celebracja Eucharystii w Kościele chaldejskim*, „Teologiczne Studia Siedleckie”, Rok VII (2010), s. 45-59.
107. *Formacyjny wymiar roku liturgicznego w katechezie*, „Zeszyty formacji katechetów”, Radom, R 11 (2011), Nr 1 (41), s. 27-35.
108. *Inicjacja chrzcielna*, „Anamnesis” 65 (2011), s. 87-94.
109. *Ikona – okno ku Transcendencji*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 13 (2011), s. 136-156.
110. *Niedziela jako tygodniowe świętowanie Paschy Chrystusa*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 13 (2011), s. 123-135.
111. *Tradycja eucharystyczna w Kościele chaldejskim*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XXIV/1/2011, s. 249-259.
112. *Cysterska msza konwentualna*, <http://www.nowyruchliturgiczny.pl/2011/07/cysterska-msza-sw-konwentualna.html> (22.07.2011).
113. *Język narodowy w liturgii*, „Liturgia Sacra” 17 (2011), nr 1, s. 37-51.
114. *Historiozbawczy charakter Wielkiego Postu*, „Wiadomości Diecezjalne Siedleckie” 3 (2011), s. 134-152.

115. *Ars celebrandi*, „Wiadomości Diecezjalne Siedleckie” 4 (2011), s. 181-196.
116. *Obraz w przestrzeni liturgicznej*, „Wiadomości Diecezjalne Siedleckie” 5 (2011), s. 260-271.
117. *Serce Jezusa, wszelkiej chwały najgodniejsze*, „Wiadomości Diecezjalne Siedleckie” 6 (2011), s. 307-323.
118. *Różaniec jako forma kontemplacji czynów zbawczych Chrystusa*, „Wiadomości Diecezjalne Siedleckie” 7-8 (2011), s. 361-369.
119. *Język jako znak liturgiczny*, „Wiadomości Diecezjalne Siedleckie” 9-10 (2011), s. 449-461.
120. *Kult maryjny u cystersów*, „Teologiczne Studia Siedleckie” Rok VIII (2011), s. 23-37.
121. *Zbawcza moc paschy Chrystusa*, „Anamnesis” 67 (2011), s. 59-66.
122. *Świętość liturgii zobowiązaniem do poprawnej celebracji*, „Liturgia Sacra” 17 (2011), nr 2, s. 257-271.
123. *Celebracja liturgii w wierności «lex orandi» Kościoła*, „Roczniki Teologiczno-Homiletyczne”, t. 2 (58) – 2011, s. 55-69.
124. *Samowola w celebracjach liturgicznych – deformacja liturgiczna*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, XXV/2/2012, s. 249-261.
125. *Historiozbawczy wymiar roku liturgicznego w tradycji bizantyjskiej*, w: *Mysterium Chrystusa w roku liturgicznym, Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. Bogusławowi Nadolskiemu TChr z okazji 55-lecia święceń kapłańskich i 50-lecia pracy naukowej*, red. J. Nowak, Poznań 2012, s. 380-397.
126. *Symbol w liturgii*, w: *Mysterium Christi, t. 1, Fundamentalne rzeczywistości liturgii*, red. W. Świerzawski, Zawichost-Kraków-Sandomierz 2012, s. 239-251.
127. *Liturgie wschodnie*, w: *Mysterium Christi, t. 2, Historia liturgii*, red. W.J. Świerzawski, Zawichost-Kraków-Sandomierz 2012, s. 79-100.
128. *Epikleza mszalna*, w: *Posłuszeństwo Ewangelii – Eucharystia, Księga jubileuszowa dedykowana biskupowi Zbigniewowi Kiernikowskiemu w 10. rocznicę sakry biskupiej i posługi pasterskiej w diecezji siedleckiej*, red. M. Czubak, I. Chłopkowska, D. Franków, Siedlce 2012, s. 495-509.
129. *Nowa ewangelizacja potrzebuje świadków wiary*, „Anamnesis” 70 (2012), s. 73-78.
130. *Uczestnictwo w celebracji Eucharystii jako współofiara z Chrystusem*, „Wiadomości Diecezjalne Siedleckie”, 1 (2012), s. 46-53.

131. *Obraz w liturgii*, „Anamnesis” 71 (2012), s. 91-97.
132. *Uczestnictwo w celebracji Eucharystii*, w: *Omnia transeunt – Caritas manet*, Księga jubileuszowa dedykowana ks. prof. Władysławowi Głowię w siedemdziesiątą rocznicę urodzin, red. H. Słotwińska, L. Pintał, M. Wyrostkiewicz, Lublin 2012, s. 221-239.
133. *Uczestnictwo we Mszy św. w starożytnym Kościele*, „Wiadomości Diecezjalne Siedleckie” 4 (2012), s. 183-193.
134. *Mistagogia liturgiczna w Kościele w średniowieczu*, w: *Victimae paschali laudes*, księga pamiątkowa dedykowana ks. dr. Marianowi Pisarzowskiemu MIC, red. J. Kumala, Licheń Stary 2012, s. 389-412.
135. *Odpowiedzialność za świętość Eucharystii*, w: *Odpowiedzialność za świętość Eucharystii*, w: *Odpowiedzialność w przestrzeni społeczno – pastoralnej*, red. I. Celary, G. Polok, Uniwersytet Ekonomiczny w Katowicach, Katowice 2012, s. 380-402.
136. Anamnetyczny wymiar liturgii, „Teologiczne Studia Siedleckie”, Rok IX (2012), s. 27-39.
137. *Królowa Apostołów na podstawie formularza ze «Zbioru Mszy o Najświętszej Maryi Pannie»*, „Salvatoris Mater” 14 (2012), nr 1-4 (53-56), s. 117-133.
138. *Kształtowanie się ordo missae w obrządku rzymskim*, „Wiadomości Diecezjalne Siedleckie” 9 (2012), s. 430-436.
139. *Liturgia jako szkoła jedności*, „Anamnesis” 72 (2013), s. 81-87.
140. *Posługa jednania w Kościele*, w: *Mysterium Christi*, t. 4, *Sakramenty i sakramentalia*, red. W.J. Świerżawski, Zawichost-Kraków-Sandomierz 2013, s. 133-156.
141. *Czynne uczestnictwo w celebracji Eucharystii*, „Anamnesis” 73 (2013), s. 74-82.
142. *Świadome uczestnictwo w celebracji Eucharystii*, „Anamnesis” 74 (2013), s. 77-80.
143. *Pełne uczestnictwo w celebracji Eucharystii*, „Anamnesis” 75 (2013), s. 41-47.
144. *Niedziela – «mała Pascha»*, w: *Mysterium Christi*, t. 6, *Rok liturgiczny*, red. W.J. Świerżawski, Zawichost-Kraków-Sandomierz 2013, s. 197-221.
145. *Ikoniczne komunikatory treści zbawczych*, w: *In persona Christi, w służbie pasterskiej obecności Chrystusa*, Księga jubileuszowa dedykowana ks. prof. Antoniemu Misiaszkowi w 75. rocznicę urodzin, red. E. Wiszowaty, Olsztyn 2013, 221-236.

146. *Liturgia jako miejsce wzrostu wiary i źródło jej dynamicznego przekazu*, w: *Katecheza w służbie wiary*, red. S. Łabendowicz, Ave, Radom 2013, s. 121-131.
147. *Звешення літургії в дисципліні віри*, „Studia Catholica Podoliae” VII (2013) Nr 7, s. 171-184.
148. *Słowo Boże i sakrament*, „Studia Liturgiczne”, t. 9, red. Cz. Krakowiak, W. Pałęcki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2013, s. 97-112.
149. *Posilanie się przy stole eucharystycznym najpełniejszym sposobem uczestnictwa w celebracji Eucharystii*, „Wiadomości Diecezjalne Siedleckie” 4 (2013), s. 296-301.
150. *Bierzmowanie jako sakrament Ducha Świętego*, „Wiadomości Diecezjalne Siedleckie” 6 (2013), s. 399-405.
151. *Eklezjalny wymiar bierzmowania*, „Wiadomości Diecezjalne Siedleckie” 7-8 (2013), s. 442-449.
152. *Ikona jako komunikator treści zbawczych*, „Teologiczne Studia Siedleckie” X (2013)10, s. 81-103.
153. *Diakonat jako urząd służby w Kościele*, „Diakon” 9-10/2012-2013, s. 39-54.
154. *Kształtowanie uczestników mszy św. przez słowo Boże jako sposób uczestnictwa w celebracji Eucharystii*, „Wiadomości Diecezjalne Siedleckie” 2 (2013), s. 129-135.
155. *Dary Ducha Świętego umacniające rozum bierzmowanego*, „Wiadomości Diecezjalne Siedleckie” 9-10 (2013), s. 508-516.
156. *Apostolski wymiar bierzmowania*, „Wiadomości Diecezjalne Siedleckie” 6 (2014), s. 260-274.
157. *Ormiańska tradycja liturgiczna*, w: *Historia, teologia, tradycja, Księga jubileuszowa dedykowana ks. prof. Józefowi Krętoszowi w 65. rocznicę urodzin*, Księgarnia św. Jacka, Katowice, 2014, s. 374-395.
158. *Wigilia paschalna po soborze trydenckim*, w: *Quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit in sacramenta transivit. Sakramenty w misterium Kościoła*, red. B. Migut, Z. Głowacki, W. Pałęcki, Wydawnictwo KUL Lublin 2014, s. 313-323.
159. *Sakrament pokuty jako wyraz miłosiernej miłości Boga*, „Studia Catholica Podoliae” VIII (2014) Nr 87, s. 123-138.
160. *Sakramentalny charakter słowa Bożego*, „Teologiczne Studia Siedleckie” XI (2014)11, s. 7-24.

161. *Chrzcielny charakter Wielkiego Postu*, „Wiadomości Diecezjalne Siedleckie” 7-8 (2014), s. 337-350.
162. *Wielki Post jako przygotowanie do celebracji misterium paschalnego Chrystusa w Triduum Sacrum*, „Wiadomości Diecezjalne Siedleckie” 10 (2014), s. 473-487.
163. *Modlitwy w celu osiągnięcia uzdrowienia pochodzącego od Boga*, „Wiadomości Diecezjalne Siedleckie” 11-12 (2014), s. 559-570.
164. *Sens cierpienia*, „Wiadomości Diecezjalne Siedleckie” 1 (2015), s. 44-56.

d. Hasła

1. *Niedziela*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2006, s. 552-555.
2. *Niedziela Palmowa*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2006, s. 555-557.
3. *Sakramentalia*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2006, s. 767-769.
4. *Procesja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XVI, Lublin 2012, s. 428-429.
5. *Przemienienie Pańskie – kult*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XVI, Lublin 2012, s. 644-645.

e. Artykuły popularne – „Echo Katolickie” (chronologicznie)

1. *Pratulin*, w *120 rocznicę męczeństwa*, 3 (7) 1994, s. II.
2. *Wielki Post*, 4 (8) 1994, s. II.
3. *Sakrament pokuty i pojednania*, 5 (56) 1996, s. 4.
4. *Sakrament namaszczenia chorych*, 23 (74) 1996, s. 4.
5. *Beatyfikacja męczenników podlaskich – dar i zadanie*, 3 (82) 1997, s. 4.
6. *W rocznicę beatyfikacji męczenników podlaskich*, 29 (118) 1997, s. 4.
7. *Ks. Julian Jaszewski – nekrolog*, 46 (125) 1997, s. 12.
8. *Adwent, czasem pobożnego i radosnego oczekiwania*, 47 (126) 1997, s. 5.
9. *Ku tajemnicy Chrystusowej Paschy*, 12 (366) 1998, s. 4.
10. *Triduum Paschalne*, 13 (367) 1998, s. 4.
11. *Adwent przed Jubileuszem Roku 2000*, 49 (232) 1999, s. 5.

12. *Adwentowe oczekiwanie na świętowanie tajemnicy Bożego Narodzenia i Jubileuszu Roku 2000*, 50 (233) 1999, s. II.
13. *Boże Narodzenie – otwarcie Jubileuszu Roku 2000*, 51/52 (234/5)/1999, s. II.
14. *Niedziela Świętej Rodziny – Dzień jubileuszowy Rodzin*, 51/52 (234/5)/1999, s. V.
15. *Rok jubileuszowy w Starym Testamencie*, 52 (235)/99/2000, s. VII.
16. *Jubileusz Jezusa Chrystusa*, 1 (236) 2000, s. III. VIII.
17. *Celebracja jubileuszy przez Kościół*, 2 (237) 2000 cz. I, s. III.
18. *Celebracja jubileuszy przez Kościół*, 3 (238) 2000 cz. II, s. III.
19. *Pismo św. o Eucharystii*, 3 (239) 2000, s. III.
20. *Msza św. jest celebracją Wieczery Pańskiej*, 4 (240) 2000, s. III.
21. *Sposób sprawowania Eucharystii w starożytności chrześcijańskiej*, 5 (241) 2000, s. III.
22. *Znaczenie obrzędów wstępnych we Mszy św.*, 6 (242) 2000, s. III.
23. *Początek celebracji Najświętszej Eucharystii*, 7 (243) 2000, s. III.
24. *Wprowadzenie wiernych w celebrację mszalną*, 8 (244) 2000, s. III.
25. *Sens mszalnego aktu pokutnego*, 9 (245) 2000, s. III.
26. *Hymn uwielbienia Chrystusa*, 10 (246) 2000, s. III.
27. *Modlitwa dnia*, 11 (247) 2000, s. III.
28. *Liturgia słowa*, 12 (248) 2000, s. III.
29. *Celebracja liturgii słowa*, 11(249) 2000, s. III.
30. *Wyjaśnianie słowa Bożego*, 14 (250) 2000, s. III.
31. *Modlitwa powszechna*, 15 (251) 2000, s. III.
32. *Liturgia eucharystyczna*, 16 (252) 2000, s. III.
33. *Sens «zbierania tacy»*, 17 (253) 2000, s. III.
34. *Prefacja mszalna*, 18 (254) 2000, s. III.
35. *Modlitwa eucharystyczna*, 19 (255) 2000, s. III.
36. *Pierwsza modlitwa eucharystyczna*, 20 (256) 2000, s. III.
37. *Treści celebracyjne pierwszej modlitwy eucharystycznej*, 21 (257) 2000, s. III.
38. *Druga modlitwa eucharystyczna*, 22 (258) 2000, s. III.
39. *Trzecia modlitwa eucharystyczna*, 23 (259) 2000, s. III.
40. *Czwarta modlitwa eucharystyczna*, 24 (260) 2000, s. III.
41. *Piąta modlitwa eucharystyczna*, 25 (261) 2000, s. III.

42. *Pierwsza modlitwa eucharystyczna o tajemnicy pojednania*, 26 (262) 2000, s. III.
43. *Druga modlitwa eucharystyczna o tajemnicy pojednania*, 27 (263) 2000, s. III.
44. *Modlitwy eucharystyczne we mszy z udziałem dzieci*, 28 (264) 2000, s. III.
45. *Pierwsza modlitwa eucharystyczna we mszy z udziałem dzieci*, 29 (265) 2000, s. III.
46. *Druga modlitwa eucharystyczna we mszy z udziałem dzieci*, 30 (266) 2000, s. III.
47. *Trzecia modlitwa eucharystyczna we mszy z udziałem dzieci*, 31 (267) 2000, s. III.
48. *Obrzędy komunii św.*, 32 (268) 2000, s. III.
49. *Przygotowanie komunijne*, 33 (269) 2000, s. III.
50. *Obrzęd łamania chleba*, 34 (270) 2000, s. III.
51. *Komunia Święta*, 35 (271) 2000, s. III.
52. *Sposób przyjmowania Komunii Świętej*, 36 (272) 2000, s. III.
53. *Komunia pokarmem na życie wieczne*, 37 (273) 2000, s. III.
54. *Praktyka komunijna w Kościele*, 38 (274) 2000, s. III.
55. *Komunia św. pod dwiema postaciami*, 39 (275) 2000, s. III.
56. *Dziękczynienie komunijne*, 40 (276) 2000, s. III.
57. *Mszalne obrzędy zakończenia*, 41 (277) 2000, s. III.
58. *Msza święta koncelebrowana*, 42 (278) 2000, s. III.
59. *Miejsce celebrowania Eucharystii*, 43 (279) 2000, s. III.
60. *Strefa liturgii ofiary eucharystycznej*, 44 (280) 2000, s. III.
61. *Wspólnota jako celebrans Eucharystii*, 45 (281) 2000, s. III.
62. *Ku czynnemu uczestnictwu we mszy świętej*, 46 (282) 2000, s. III.
63. *Kult Najświętszej Eucharystii poza mszą świętą*, 47 (283) 2000, s. III.
64. *Uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa*, 48 (284) 2000, s. III.
65. *Kongresy eucharystyczne*, 49 (285) 2000, s. III.
66. *Eucharystia w życiu kapłana*, 50 (286) 2000, s. III.
67. *Eucharystia w życiu katolików świeckich*, 51 (287) 2000, s. III.
68. *Eucharystia buduje Kościół*, 52 (288) 2000, s. III.
69. *Błogosławieni z Pratulina wezwaniem do świętości*, 4 (291) 2001, s. I.

70. *Przed koronacją obrazu Matki Bożej w Parczewie*, 16 (304) 2001, s. I-II.
71. *Liturgia Kościoła*, 41 (380) 2002, s. 8.
72. *Liturgia jako czyn Boga*, 42 (381) 2002, s. 8.
73. *Liturgia a zbawienie człowieka*, 43 (382) 2002, s. 8.
74. *Znaczenie liturgii w życiu Kościoła*, 44 (383) 2002, s. 8.
75. *Obecność Chrystusa w czynnościach liturgicznych*, 45 (384) 2002, s. 8.
76. *W liturgii działa Duch Święty*, 46 (385) 2002, s. 8.
77. *Liturgia a kult*, 47 (386) 2002, s. 8.
78. *Liturgia jako czynność wspólnotowa*, 48 (387) 2002, s. 8.
79. *Godność kapłańska chrześcijanina*, 49 (388) 2002, s. 8.
80. *Świętowanie niedzieli w sobotni wieczór*, 50 (389) 2002, s. 8.
81. *Funkcje liturgiczne katolików świeckich*, 51 (390) 2002, s. 8.
82. *Służba liturgiczna katolików świeckich*, 52 (391) 2002, s. 8.
83. *Liturgiczna służba porządkowa*, 1 (392) 2003, s. 9.
84. *Rola przewodniczącego zgromadzenia liturgicznego*, 2 (393) 2003, s. 9.
85. *Duszpasterski charakter liturgii*, 3 (394) 2003, s. 9.
86. *Liturgia ukazuje Kościół*, 4 (395) 2003, s. 9.
87. *Celebracje liturgiczne*, 5 (396) 2003, s. 9.
88. *Sakramentalia - błogosławieństwa*, 6 (397) 2003, s. 9.
89. *Inne sakramentalia*, 7 (398) 2003, s. 9.
90. *Nabożeństwa Ludu Bożego*, 8 (399) 2003, s. 9.
91. *Liturgia a nabożeństwa*, 9 (400) 2003, s. 9.
92. *Elementy naturalne w liturgii*, 10 (401) 2003, s. 10.
93. *Znaczenie elementów naturalnych w liturgii*, 11 (402) 2003, s. 9.
94. *Liturgia jako świat znaków*, 12 (403) 2003, s. 9.
95. *Funkcje znaku liturgicznego*, 13 (404) 2003, s. 9.
96. *Symbolika liturgiczna*, 14 (405) 2003, s. 9.
97. *Język liturgii*, 17 (408) 2003, s. 10.
98. *Język komunikacji liturgicznej*, 18 (409) 2003, s. 9.
99. *Rola słowa w liturgii*, 20 (411) 2003, s. 9.
100. *Liturgiczny język ikoniczny*, 21 (412) 2003, s. 9.

101. *Liturgia potrzebuje czytelnych znaków*, 22 (413) 2003 s. 9.
102. *Księgi liturgiczne*, 23 (414) 2003, s. 9.
103. *Mszał rzymski*, 24 (415) 2003, s. 9.
104. *Lekcjonarz*, 25 (416) 2003, s. 9.
105. *Liturgia godzin*, 26 (417) 2003, s. 9.
106. *Obrzędy sakramentów - księgi*, 27 (418) 2003, s. 9.
107. *Świątynia chrześcijańska*, 28 (419) 2003, s. 9.
108. *Obrzęd poświęcenia kościoła*, 29 (420) 2003, s. 9.
109. *Krzyż ołtarzowy*, 30 (421) 2003, s. 9.
110. *Wyposażenie ołtarza*, 31 (422) 2003, s. 9.
111. *Szaty liturgiczne*, 32 (423) 2003, s. 9.
112. *Kolory szat liturgicznych*, 33 (424) 2003, s. 9.
113. *Naczynia liturgiczne*, 34 (425) 2003, s. 9.
114. *Insignia biskupie*, 35 (426) 2003, s. 15.
115. *Teologiczne przesłanie Triduum Paschalnego*, 13 (457) 2004, s. 1, 9.
116. *Adwent Roku eucharystycznego*, 48 (492) 2004, s. 5.
117. *Narodzenie Chrystusa początkiem Jego paschy*, 51 (495) 2004, s. 9.
118. *Starotestamentalne figury misterium śmierci Mesjasza*, 4 (500) 2005, s. 7.
119. *Starotestamentalny obchód paschy*, 5 (501) 2005, s. 14.
120. *Świętowanie wyjścia z niewoli egipskiej*, 6 (502) 2005, s. 7.
121. *Chrystus i wieczerza paschalna*, 7 (503) 2005, s. 7.
122. *Doroczny obchód paschy Chrystusa*, 8 (504) 2005, s. 7.
123. *Kształtowanie się liturgii paschalnej*, 9 (505) 2005, s. 7.
124. *Liturgia Triduum paschalnego - Wielki Czwartek*, 10 (506) 2005, s. 7.
125. *Wielki Piątek – Liturgia Męki Pańskiej*, 11 (507) 2005, s. 7.
126. *Wigilia Paschalna*, 12 (508) 2005, s. 7.
127. *Paschalna świadomość Jezusa*, 13 (509) 2005, s. 10.
128. *Słońce «Paschy»*, 14 (510) 2005, s. 7.
129. *Liturgia niebieska zmartwychwstałego Chrystusa*, 15 (511) 2005, s. 7.
130. *Liturgia Kościoła Chrystusowego*, 16 (512) 2005, s. 7.
131. *Celebracja liturgii Kościoła*, 18 (514) 2005, s. 7.
132. *Zesłanie Parakleta owocem paschy Chrystusa*, 19 (515) 2005, s. 7.
133. *Ku inicjacji chrześcijańskiej*, 6 (554) 2006, s. 7.

134. *Istota inicjacji chrześcijańskiej*, 7 (555) 2006, s. 5.
135. *Potrzeba wiary nadprzyrodzonej*, 8 (556) 2006, s. 5.
136. *Wzrastanie w wierze*, 9 (557) 2006, s. 5.
137. *Wiara jako zobowiązanie*, 10 (558) 2006, s. 5.
138. *W starożytnym Kościele*, 11 (559) 2006, s. 7.
139. *Zanurzenie w Chrystusa*, 12 (560) 2006, s. 7.
140. *Katechumenat*, 13 (561) 2006, s. 8.

f. Wywiady – „Echo Katolickie”.

1. *Prawnuk Świętego*, 18 (69) 1996, s. 6.
2. *Przed wspomnieniem liturgicznym bł. męczenników z Pratulina*, 3 (394) 2003, s. 10.
3. *Oto wielka tajemnica wiary*, 18 (514) 2005, s. 1 i 21.
4. *Eucharystia jest cudem Bożej dobroci*, 24 (728) 2009, s. 17.
5. *Zwieńczenie adwentu*, 50 (807) 2010, s. 17.
6. *Przygotowanie i przeżycie świąt Bożego Narodzenia*, 51 (928) 2011, s. 17.
7. *Prosząc o łaskę zdrowia*, 8 (1025) 2015, s. 17.
8. *Naukowiec «z lasu»*, 20 (1037) 2015, s. 17.

III. AUDYCJE RADIOWE – KATOLICKIE RADIO PODLASIA

1. *Liturgia święta*, 30.04.1994.
2. *Liturgia hebrajska*, 07.05.1994.
3. *Liturgia synagogałna*, 14.05.1994.
4. *Sens modlitwy «Szema Izrael»*, 21.05.1994.
5. *Liturgia domowa Izraelitów*, 28.05.1994.
6. *Świętowanie szabatu*, 04.06.1994.
7. *Pascha żydowska*, 11.06.1994.
8. *Święta żydowskie*, 25.06.1994.
9. *Święta niepielgrzymkowe*, 02.07.1994.
10. *Liturgia Kościoła Chrystusowego*, 09.07.1994.
11. *Jezus Chrystus fundamentem liturgii*, 16.07.1994.

12. *Liturgia uobecnia tajemnicę zbawienia*, 23.07.1994.
13. *Uświęcający wymiar liturgii*, 30.07.1994.
14. *Liturgia jako uwielbienie Boga*, 06.08.1994.
15. *Liturgia jako świat znaków świętych*, 13.08.1994.
16. *Symbolika liturgiczna*, 20.08.1994.
17. *Postawy liturgiczne*, 27.08.1994.
18. *Gesty liturgiczne*, 03.09.1994.
19. *Elementy naturalne w liturgii*, 17.09.1994.
20. *Symbole naturalne*, 27.09.1994.
21. *Przedmioty liturgiczne*, 30.09.1994.
22. *Szaty liturgiczne*, 08.10.1994.
23. *Kolory szat liturgicznych*, 15.10.1994.
24. *Oznaki biskupie*, 22.10.1994.
25. *Świątynia chrześcijańska*, 29.10.1994.
26. *Rodzaje kościołów*, 05.11.1994.
27. *Wyposażenie kościołów*, 12.11.1994.
28. *Tabernakulum*, 19.11.1994.
29. *Funkcje liturgiczne – przewodniczący celebracji*, 26.11.1994.
30. *Posługi w zgromadzeniu liturgicznym*, 31.11.1994.
31. *Posługi świeckich w liturgii*, 10.12.1994.
32. *Czym jest msza święta?*, 17.12.1994.
33. *Msza św. pierwszych chrześcijan*, 24.12.1994.
34. *Eucharystia źródłem braterstwa*, 31.12.1994.
35. *Jak sprawował papież Eucharystię w VI w.?*, 07.01.1995.
36. *Obrzędy mszy św. po soborze watykańskim II*, 15.01.1995.
37. *Obrzędy wstępne*, 22.01.1995.
38. *Procesja wejścia*, 28.01.1995.
39. *Znak krzyża i pozdrowienie*, 04.02.1995.
40. *Akt pokutny*, 11.02.1995.
41. *Panie, zmiłuj się nad nami*, 18.02.1995.
42. *Chwała na wysokości Bogu*, 25.02.1995.
43. *Kolekta*, 04.03.1995.
44. *Liturgia słowa*, 11.03.1995.
45. *Elementy liturgii słowa*, 18.03.1995.

46. *Śpiewy międzylekcyjne*, 25.03.1995.
47. *Homilia*, 01.04.1995.
48. *Wyznanie wiary*, 08.04.1995.
49. *Modlitwa powszechna*, 15.04.1995.
50. *Przygotowanie darów ofiarnych*, 22.04.1995.
51. *Modlitwa eucharystyczna*, 06.05.1995.
52. *Pierwsza modlitwa eucharystyczna – Kanon rzymski*, 11.05.1995.
53. *Druga modlitwa eucharystyczna*, 20.05.1995.
54. *Trzecia modlitwa eucharystyczna*, 27.05.1995.
55. *Czwarta modlitwa eucharystyczna*, 03.06.1995.
56. *Piąta modlitwa eucharystyczna*, 10.06.1995.
57. *Modlitwy eucharystyczne o tajemnicy pojednania*, 17.06.1995.
58. *Modlitwy eucharystyczne we mszy z udziałem dzieci*, 24.06.1995.
59. *Treść modlitw eucharystycznych we mszy z udziałem dzieci*, 01.07.1995.
60. *Prefacja*, 08.07.1995.
61. *Święty...*, 15.07.1995.
62. *Wielka modlitwa eucharystyczna*, 12.09.1995.
63. *Uczta eucharystyczna*, 19.09.1995.
64. *Obrzęd pokoju*, 26.09.1995.
65. *Łamanie chleba*, 31.09.1995.
66. *Komunia święta*, 10.10.1995.
67. *Komunia św. pod dwiema postaciami*, 17.10.1995.
68. *Komunia po raz drugi*, 23.10.1995.
69. *Dziękczynienie*, 30.10.1995.
70. *Obrzędy zakończenia*, 07.11.1995.
71. *Rozesłanie*, 14.11.1995.
72. *Kult Eucharystii*, 19.12.1995.
73. *Eucharystia a sakrament pokuty*, 26.12.1995.
74. *Eucharystia a życie chrześcijańskie*, 02.01.1996.
75. *Adoracja eucharystyczna*, 09.01.1996.
76. *Eucharystia a ewangelizacja*, 16.01.1996.
77. *Liturgia pogłębia wiarę*, 30.01.1996.
78. *Boże Ciało – Uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Pana Jezusa*, 06.02.1996.

79. *Nabożeństwo godziny świętej*, 13.02.1996.
80. *Eucharystia w życiu świętych*, 20.02.1996.
81. *Wtajemniczenie chrześcijańskie*, 27.02.1996.
82. *Sakrament chrztu w zapowiedziach*, 05.03.1996.
83. *Chrzest Jezusa w Jordanie i nakaz chrztu*, 12.03.1996.
84. *Chrzest w Kościele pierwotnym*, 10.03.1996.
85. *Pismo święte o chrzcie*, 17.03.1996.
86. *Chrzest a wiara*, 02.04.1996.
87. *Chrzest dzieci*, 16.04.1996.
88. *Teologia chrztu*, 23.04.1996.
89. *Obrzędy chrzcielne*, 14.05.1996.
90. *Gdzie chrzcić i kiedy?*, 21.05.1996.
91. *Duszpasterski wymiar chrztu*, 28.05.1996.
92. *Szafarz chrztu*, 04.06.1996.
93. *Słowo Boże w obrzędach chrzcielnych*, 25.06.1996.
94. *Bierzmowanie, sakrament wtajemniczenia chrześcijańskiego*, 03.09.1996.
95. *Bierzmowanie sakramentem Ducha Świętego*, 10.09.1996.
96. *Duch Święty w życiu Jezusa*, 17.09.1996.
97. *Duch Święty w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa*, 24.09.1996.
98. *Jezus obiecuje Ducha Świętego*, 01.10.1996 .
99. *Skutki zesłania Ducha Świętego*, 08.10.1996 .
100. *Duch Święty w życiu wiernych*, 15.10.1996.
101. *Działalność Ducha Świętego*, 22.10.1996.
102. *Obrzędy bierzmowania*, 29.10.1996.
103. *Charyzmat*, 05.11.1996.

IV. UDZIAŁ W SYMPOZJACH

1. Referat: *Unia brzeska – męczennicy podlascy*, Zjazd Regionalistów – Kodeń (24-27.09.2001).
2. Komunikat: *Liturgia w Liście apostolskim Jana Pawła II «Novo millennio ineunte»*, Sympozjum liturgiczne – Tarnów (7.09.2002).
3. Referat: *Sakramenty uzdrowienia w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego*, Liturgia w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego – Radom (28.04.2003).

4. Referat: *Liturgia w turystyce*, Turystyka a religia – Biała Podlaska (22.05.2003).
5. Referat: *Słowo Boże w sakramentaliach*, Liturgia i ewangelizacja – Siedlce (16.10.2004)
6. Referat: *Ikona jako synteza duchowości bizantyjskiego Wschodu. Sytuacja Unitów po Ukazie z 1905 r.* – Siedlce (03.11.2005).
7. Referat: *Wprowadzanie języka polskiego do liturgii*, Język w liturgii – Komisja języka religijnego Rady języka polskiego przy prezydium PAN, Wydział polonistyki UJ, Instytut Liturgiczny UP JP II, Katedra teologii liturgii WT UKSW – Krzeszowice k/Krakowa (17-19.09.2009).
8. Referat: *Słowo Boże i sakrament*, 48 sympozjum wykładowców liturgiki na wydziałach teologicznych i wyższych seminariach duchownych – Kalwaria Zebrzydowska (11-14.09.2012).

V. PROMOTOR PRAC NAUKOWYCH

1. Promotor doktoratu

Ks. mgr lic. Grzegorz Potrzebowski, *Anamnetyczny wymiar liturgii w ujęciu bpa Wacława Józefa Świerżawskiego*, Warszawa 2015 (UKSW, 28.04.2015). Recenzenci: ks. prof. dr hab. Zdzisław Janiec, KUL, ks. prof. dr hab. Jacek Nowak, UKSW.

2. Promotor prac magisterskich (*Lista alfabetyczna księży, alumnów i studentów świeckich – UKSW, PWT, KUL*).

1. Adamczyk Anetta, *Droga krzyżowa w świetle «Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii»*, Warszawa 2008.
2. Bernat Arkadiusz, *Liturgia sakramentu święceń w świetle «Obrzędów święceń biskupa, presbiterów i diakonów»*, Warszawa 2008.
3. Bindziuk Grzegorz, *Chrystus Król w świetle tekstów biblijnych i eucharystycznych Mszału rzymskiego Pawła VI*, Warszawa 2001.
4. Bisek Sebastian, *Celebracja tajemnicy paschalnej Chrystusa w Liturgii godzin*, Warszawa 2006.
5. Błędowski Łukasz, *Teologiczne treści Wielkiego Postu na podstawie ksiąg liturgicznych*, Warszawa 2009.
6. Borkowski Kamil, *Liturgiczne funkcje katolików świeckich w celebracji Eucharystii*, Warszawa 2006.

7. Borysiuk Leszek, *Wychowanie do uczestnictwa w liturgii według ks. Wojciecha Danielskiego*, Warszawa 2004.
8. Broński Paweł, *Teologiczne treści pieśni adwentowych i bożonarodzeniowych w «Śpiewniku kościelnym» ks. Jana Siedleckiego*, Warszawa 2005.
9. Brusik Anna, *Eucharystia jako źródło uświęcenia rodziny*, Warszawa 2007.
10. Chebdowski Marcin, *Koinonijny wymiar sakramentu małżeństwa w świetle księgi liturgicznej «Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich»*, Lublin 2014.
11. Chojnacka Agnieszka, *Małżeństwo jako sakrament uświęcenia miłości ludzkiej*, Warszawa 2007.
12. Daniluk Adam, *Sakramenty inicjacji chrześcijańskiej w katechezach «Bóg z nami»*, Warszawa 1997.
13. Dobek Marcin, *Paschalny wymiar sakramentu namaszczenia chorych na podstawie księgi liturgicznej «Sakramenty chorych»*, Lublin 2014.
14. Dusińska Małgorzata, *Kult Najświętszego Serca Pana Jezusa w świetle «Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii»*, Warszawa 2006.
15. Dziedzic Jarosław Marian, *Tajemnica paschalna Chrystusa w «Obrzędach sakramentu małżeństwa»*, Warszawa 2008.
16. Figura Norbert, *Kult Najświętszej Maryi Panny w świetle «Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii»*, Warszawa 2008.
17. Głuszek Wiktor, *Egzorcyzm jako sakramentale Kościoła według księgi liturgicznej «Egzorcyzm i inne modlitwy błagalne»*, Warszawa 2008.
18. Herc Tomasz, *Obrzędy pogrzebowe jako sakramentale Kościoła*, Warszawa 2006.
19. Jakubiak Adrian, *Świętowanie Paschy Chrystusa w Dniu Pańskim w świetle dokumentów Kościoła*, Warszawa 2009.
20. Jemioł Anna, *Różaniec w świetle «Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii»*, Warszawa 2008.
21. Jurzyński Tomasz, *Formacyjny wymiar liturgii w Ruchu «Światło-Życie»*, Warszawa 2009.
22. Komoszka Zbigniew, *Kult św. Józefa w świetle tekstów biblijnych i eucharystycznych Mszału rzymskiego Pawła VI*, Warszawa 1999.
23. Kozłowicz Grzegorz, *Uczestnictwo wiernych w Eucharystii w świetle publikacji z «Collectanea Theologica» w latach 1979-2001*, Warszawa 2004.

24. Kukiel Marek ks., *Triduum Paschalne w nauczaniu i duszpasterstwie ks. Franciszka Blachnickiego*, Warszawa 2008.
25. Kułak Waldemar, *Uczestnictwo w Mszy św. w świetle Listu apostołskiego Jana Pawła II «Dominicae Cenaе»*, Warszawa 2004.
26. Kusiak Jarosław, *Życie liturgiczne w parafii Pawłów w latach 1918-1963*, Warszawa 2006.
27. Kutera Łukasz, *Liturgia godzin w nauczaniu i duszpasterstwie abpa Juliana Antoniego Nowowiejskiego*, Warszawa 2005.
28. Kwiatkowska Magdalena, *Triduum Paschalne w nauczaniu i duszpasterstwie ks. Franciszka Blachnickiego*, Warszawa 2008.
29. Kwiatkowski Krzysztof, *Uczestnictwo w celebracji Eucharystii w świetle dokumentów Kościoła*, Warszawa 2013.
30. Leszczyk Mariusz, *Liturgiczna posługa biskupa w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II*, Warszawa 2009.
31. Łabądź Grzegorz, *Teologiczne treści Triduum Paschalnego*, Warszawa 2006.
32. Machnicki Michał, *Inicjacyjny wymiar chrztu w świetle posoborowych dokumentów Kościoła*, Warszawa 2010.
33. Maziejuk Czesław ks., *Działalność ekumeniczna w diecezji siedleckiej w latach 1918-2003*, Warszawa 2004.
34. Michrowski Szymon, *Życie liturgiczne w parafii Smogorzów do 1963 roku*, Warszawa 2008.
35. Mościcki Michał, *Kult Miłosierdzia Bożego w świetle encykliki Jana Pawła II «Dives in misericordia»*, Warszawa 2007.
36. Nowachowicz Krzysztof, *Kult Matki Najświętszej w świetle «Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii»*, Warszawa 2009.
37. Nowacki Jarosław, *Uczestnictwo w Eucharystii w świetle publikacji w «Ateneum Kapłańskim» w latach 1963-2000*, Radom 2003.
38. Orłowski Piotr, *Kult Eucharystii w świetle dokumentów posoborowych*, Warszawa 2005.
39. Pakosz Robert, *Służba liturgiczna w ujęciu ks. Wojciecha Danielskiego*, Warszawa 2009.
40. Pietrusik Adam, *Duch Święty w liturgii według «Katechizmu Kościoła Katolickiego»*, Warszawa 1999.
41. Pilsak Grzegorz, *Rola obrazu w liturgii w świetle dokumentów Kościoła po Soborze Watykańskim II*, Warszawa 2010.
42. Potrzebowski Grzegorz, *Muzyka jako integralny element celebracji liturgicznej*, Warszawa 2006.

43. Przychodzeń Jerzy, *Celebracja Eucharystii w I kongresie eucharystycznym w Siedlcach w 1929 r.*, Warszawa 1999.
44. Radzikowski Piotr, *Muzyka liturgiczna w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II*, Warszawa 2006.
45. Rdzanek Marta, *Rola obrazu w liturgii w świetle dokumentów Kościoła*, Warszawa 2009.
46. Reguła Daniel, *Inicjacyjny wymiar sakramentu bierzmowania na podstawie księgi liturgicznej: «Obrzędy bierzmowania dostosowane do zwyczajów diecezji polskich»*, Lublin 2014.
47. Rychlicki Daniel, *Urząd diakona na podstawie «Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów»*, Warszawa 2009.
48. Sawicki Łukasz, *Funkcje liturgiczne wiernych świeckich w celebracji Eucharystii*, Warszawa 2006.
49. Seweryn Robert, *Inicjacyjny wymiar Eucharystii w świetle adhortacji Benedykta XVI «Sacramentum caritatis» (22.02.2007)*, Warszawa 2010.
50. Siek Łukasz, *Liturgia godzin jako modlitwa Ludu Bożego*, Warszawa 2010.
51. Sobiegraj Andrzej, *Uczestnictwo w Eucharystii w świetle miesięcznika «Msza święta» w latach 1963-1996*, Warszawa 1998.
52. Szyszko Mariusz, *Obrzędy i zwyczaje pogrzebowe w parafii Chrystusa Miłosiernego w Białej Podlaskiej*, Warszawa 1999.
53. Świdorski Przemysław, *Mistagogiczny charakter obrzędów mszalnych w świetle dokumentów Kościoła. Studium historyczno – teologiczne*, Warszawa 2014.
54. Telaczyński Mariusz, *Kult męczenników w świetle «Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii», na przykładzie błogosławionych z Pratulina*, Warszawa 2010.
55. Wasilewski Jarosław, *Sakrament namaszczenia chorych jako znak zbawczej troski Chrystusa o cierpiących*, Warszawa 2006.
56. Wiska Andrzej, *Życie liturgiczne w parafii Sadowne do 1963 r.*, Warszawa 1999.
57. Wrzochal Grzegorz, *Uczestnictwo w Eucharystii na podstawie wielkoczwartkowych listów Jana Pawła II do kapłanów*, Warszawa 2007.
58. Zazuniak Paweł, *Wychowanie do uczestnictwa w liturgii w Ruchu Światło – Życie*, Warszawa 2006.
59. Zięba Izabela, *Sakrament pokuty w świetle encykliki Jana Pawła II «Dives in misericordia»*, Warszawa 2006.

VI. RECENZENT PRAC NAUKOWYCH

1. Recenzja habilitacyjna

Ks. dr Piotr Kulbacki, *Liturgia w formacji człowieka ku wolności. Studium w świetle myśli i dzieła ks. Franciszka Blachnickiego*, Lublin, Wydawnictwo Polihymnia 2013, ss. 574 (KUL, 24.06.2014).

2. Recenzje prac doktorskich (chronologicznie)

1. Ks. mgr lic. Piotr Melko, *Maryjny wymiar duszpasterstwa prymasa Stefana Wyszyńskiego (1948-1981). Studium teologiczno-pastoralne*, KUL 2002. Promotor: ks. prof. dr hab. Ryszard Kamiński, KUL.
2. Ks. mgr lic. Dariusz Rot, *Religijna kultura muzyczna w Kielcach (1726-1939). Studium historyczno-muzykologiczne*, KUL 2005. Promotor: ks. prof. dr hab. Ireneusz Pawlak, KUL.
3. O. mgr lic. Paweł Adrian OFM Conv., *Święto Najświętszej Maryi Panny Anielskiej z Porcjunkuli. Studium liturgiczno-hermeneutyczne*, UKSW 2007. Promotor: ks. prof. dr hab. Jacek Nowak, UKSW.
4. Ks. mgr lic. Waldemar Bartocha, *Biskup jako liturg diecezji w świetle «Katechizmu Kościoła Katolickiego»*, UKSW 2010. Promotor: ks. prof. dr hab. Jacek Nowak, UKSW.
5. Ks. mgr lic. Bartłomiej Matczak, *Wkład Cipriano Vagagginiiego OSB w reformę liturgiczną dokonaną przez Sobór Watykański II*, UKSW 2012. Promotor: ks. prof. dr hab. Jacek Nowak, UKSW.
6. Ks. mgr lic. Vitaliy Slobodyan, *Wierzenia, zwyczaje i obrzędy związane ze śmiercią w regionie kamienieckim na Podolu. Studium liturgiczno-pastoralne*, KUL 2012. Promotor: ks. prof. KUL dr hab. Bogusław Migut, KUL.
7. Ks. mgr lic. Jan Michał Łukasik, *Służba Boża i oddziaływanie duszpasterskie sanktuarium Przemienienia Pańskiego w Cmolasie w latach 1963-2013. Studium liturgiczno-pastoralne*, KUL 2015. Promotor: ks. prof. dr hab. Zdzisław Janiec, KUL.

3. Recenzje prac magisterskich (alfabetycznie)

1. Bińkowska Anna, *Katecheza a kształtowanie odpowiedzialnych postaw młodzieży wobec alkoholu na podstawie badań ankietowych i Dyrektorium ogólnego o katechizacji*. Radom 2002; promotor: ks. dr Stanisław Łabendowicz.

2. Brzeski Michał, *Życie i działalność księdza Wojciecha Danielskiego*. Warszawa-Radom 2009; promotor: ks. dr Piotr Turzyński.
3. Czerwiński Jacek Joachim ks., *Formacja chrześcijańska młodzieży w świetle publikacji tygodnika diecezji radomskiej „AVE” w latach 1993-2000*, Radom 2001; promotor: ks. dr Wiesław Przygoda.
4. Dolęba Danuta, *Dyspensa od małżeństwa ważnie zawartego a nie dopełnionego według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, Radom 2002; promotor: ks. dr Sławomir Fundowicz.
5. Drabikowski Damian Hubert, *Sytuacja społeczno – prawna, powstanie i działalność parafii pod wezwaniem Wszystkich Świętych w Starachowicach do roku 1939*, Warszawa 2005; promotor: ks. dr Sławomir Fundowicz.
6. Dudzińska Agnieszka, *Teologiczno-liturgiczne przesłanie «Wtajemniczenia chrześcijańskiego dorosłych» na podstawie księgi liturgicznej i wskazań Kościoła*, Warszawa 2008; promotor: ks. dr Dariusz Skrok.
7. Figarska Joanna, *Metody inspirowane teatrem w programie katechez szkoły podstawowej według układu z 1971 roku*. Radom 2002; promotor: ks. dr Stanisław Łabendowicz.
8. Gąsiorowska Joanna, *Analiza teologiczno-liturgiczna uroczystości i świąt maryjnych na podstawie tekstów liturgicznych zawartych w Mszałe Rzymskim*, Radom 2003; promotor: ks. dr Dariusz Skrok.
9. Gmyrek Wiesława, *Pedagogia Boża na przykładzie osoby Mojżesza w świetle «Dyrektorium ogólnego o katechizacji»*. Radom 2002; promotor: ks. dr Adam Orczyk.
10. Gorzewski Zbigniew, *Koncepcja wychowania młodzieży w ujęciu ks. Juliana Młynarczyka (1882-1950)*. Studium historyczno-pastoralne. Radom 2003; promotor: ks. dr Wiesław Przygoda.
11. Jakubowski Maciej, *Parafia Najświętszego Serca Jezusowego w Radomiu w latach 1945-1987*, Warszawa 2005; promotor: ks. dr Sławomir Fundowicz.
12. Jasiński Dariusz ks., *Przymierze małżeńskie a problem separacji w świetle obowiązującego prawa kościelnego*, Radom 2003; promotor: ks. bp dr Stefan Siczek.
13. Jońska Kazimiera, *Prawa i obowiązki rodziców względem dzieci na podstawie «Kodeksu Prawa Kanonicznego» i «Kodeksu Prawa rodzinnego i opiekuńczego»*, Radom 2002; promotor: ks. dr Sławomir Fundowicz.
14. Kacak Cezary, *Problematyka sekt w polskiej literaturze teologicznej po Soborze Watykańskim II*, Warszawa 2008; promotor: ks. dr Daniel Swend.

15. Kijas Małgorzata, *Opinia o świętości życia błogosławionego Edmunda Bojanowskiego w procesie kanonizacyjnym*. Radom 2002; promotor: ks. dr Sławomir Fundowicz.
16. Kozłowski Witold, *Całopalna ofiara kamedulskiego eremity wyrazem liturgicznego maksymalizmu w świetle reguły zakonnej i dokumentów Kościoła*, Warszawa 2008; promotor: ks. Dariusz Skrok.
17. Krynicki Jan ks., *Przedmiot praw i obowiązków wiernych świeckich według «Kodeksu Prawa Kanonicznego» z 1983 roku*, Warszawa 2003; promotor: ks. dr Piotr Steczkowski.
18. Księżopolski Krzysztof, *Smutek w pismach Ewagriusza z Pontu*, Warszawa 2007; promotor: ks. dr Piotr Turzyński.
19. Łukawska Wioletta, *Łaska w «Wyznaniach» św. Augustyna*, Warszawa 2008; promotor: ks. dr Piotr Turzyński.
20. Mazur Artur Rafał, *Problematyka liturgiczna na łamach polskiego wydania «L'Osservatore Romano» w latach 1980-2005*, Warszawa 2008; promotor: ks. dr Dariusz Skrok.
21. Mirecka Anita, *Przygotowanie dzieci klas szkoły podstawowej do udziału w liturgii na podstawie «Dyrektorium o mszy świętej z udziałem dzieci», Programu nauczania religii z 2001 r. i literatury katechetyczno-liturgicznej*, Warszawa 2005; promotor: ks. dr Stanisław Łabendowicz.
22. Nosowska Edyta, *Młodzieżowe stowarzyszenia katolickie w Polsce w świetle posoborowego prawodawstwa kościelnego*. Radom 2003; promotor: ks. dr Sławomir Fundowicz.
23. Pruszkowski Marek, *Hymn Dawida z 1Krn 16, 8-36 jako dziękczynienie za wydarzenia z 538 roku przed Chrystusem*; promotor: ks. dr Zbigniew Niemirski.
24. Rochowski Jakub Jarosław O. Cist., *Klasztor w Konstytucjach Zakonu Cystersów*, Radom 2002; promotor: ks. dr Sławomir Fundowicz.
25. Rogulski Ireneusz, *Wpływ judaizmu na osobę i doktrynę św. Pawła. Aktualny stan badań*, Warszawa 2006; promotor: ks. dr Zbigniew Niemirski.
26. Romański Robert, *Ideał świętości i wychowania w życiu polskich świętych na podstawie Mszału rzymskiego i księgi Liturgii Godzin*, Warszawa 2003; promotor: ks. dr Dariusz Skrok.
27. Składowski Jan, *Duszpasterstwo więźniów w Polsce na przykładzie Aresztu Śledczego w Radomiu*, Radom 2002; promotor: ks. dr Sławomir Fundowicz.

28. Sowińska Małgorzata, *Przesłanie teologiczno-liturgiczne zawarte w Triduum Paschalnym na podstawie tekstów liturgicznych Mszału rzymskiego i księgi Liturgii Godzin*, Warszawa 2003; promotor: ks. dr Dariusz Zbigniew Skrok.
29. Staniek Maria, *Małżeństwo wspólnotą wiary i miłości na podstawie księgi liturgicznej «Obrzędy sakramentu małżeństwa» i wskazań Kościoła w Polsce*, Warszawa 2007; promotor: ks. dr Dariusz Zbigniew Skrok.
30. Stefański Paweł ks., *Problematyka liturgiczna w wybranych polskich miesięcznikach katolickich w latach 1980-2005*, Warszawa 2007; promotor: ks. Dariusz Zbigniew Skrok.
31. Stolarczyk Bożena, *Prawo dziecka do wychowania na podstawie przepisów prawa kanonicznego i prawa rodzinnego i opiekuńczego*, Radom 2002; promotor: ks. dr Sławomir Fundowicz.
32. Tatar Jan, *Formacja chrześcijańska młodzieży w świetle «Listu do młodych» i Orędzi na Światowe Dni Młodzieży Jana Pawła II. Studium pastoralne*, Radom 2003; promotor: ks. dr Wiesław Przygoda.
33. Turczyniak Danuta, *Zasada pogłębowości w katechezie w klasach I-IV na podstawie programu szczegółowego do katechezy z 1971 roku – układ II*, Radom 2002; promotor: ks. dr Stanisław Łabendowicz.
34. Wink Bartłomiej, *Życie i działalność ks. Andrzeja Łukasika (1898-1980)*, Radom 2009; promotor: ks. dr Piotr Turzyński.
35. Wilk Mariusz, *Dzieje parafii Orońsko w latach 1957-2002*, Warszawa 2005; promotor: ks. bp dr Stefan Siczek.
36. Wrońska Maria, *Przygotowanie do sakramentu bierzmowania według programu edukacji religijnej dla klas III gimnazjum z 2001 roku*, Radom 2002; promotor: ks. dr Stanisław Łabendowicz.
37. Zasada Noemi Joanna s., *Eucharystia i kapłaństwo w twórczości ks. Małysiaka (1884-1966), założyciela zgromadzenia siostr rodziny betańskiej*, Warszawa 2003; promotor: ks. dr Dariusz Skrok.
38. Zielińska Lucja, *Prawo i obowiązek poznania nauki chrześcijańskiej przez wiernych świeckich w posoborowych dokumentach Kościoła*, Radom 2002; promotor: ks. dr Sławomir Fundowicz.
39. Ziemnicka Ewa, *Duszpasterstwo w parafii św. Zygmunta w Szydłowcu. Studium socjologiczno-pastoralne*, Radom 2002; promotor: ks. dr Wiesław Przygoda.

4. Recenzje wydawnicze książek (alfabetycznie)

1. *Etos pracy w przestrzeni pastoralno-społecznej*, red. I. Celary, G. Polok, Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego, Katowice 2015.
2. ks. Federczyk Ryszard, *Chrystocentryczna duchowość celibatu kapłańskiego*.
3. ks. Krawczyk Roman, *Biblijne podstawy sakramentów*.
4. ks. Krawczyk Roman, *Credo – Skład Apostolski*.
5. ks. Nasiłowski Karol, *Namaszczone dłonie. Kapłaństwo w nauczaniu biskupa Jana Wiktora Nowaka*.
6. ks. Skwarczyński Adam, *Nowenna i litania do Matki Bożej Rozwiązującej Węzły*.
7. o. Szyran Jerzy OFMConv, *Życ przysięgą małżeńską. Sakramentalna droga do pełni szczęścia i świętości*.
8. o. Wódz Stanisław, *Nowenna ku czci św. Eugeniusza de Mazenod*.

5. Recenzje wydawnicze artykułów (alfabetycznie)

1. *Arcydzieło El Greca «Ekstaza św. Franciszka»*, „Teologiczne Studia Siedleckie” XI (2015) 11.
2. *Białystok jako miejsce pielgrzymkowe*, „Studia Teologiczne – Białystok, Drohiczyn, Łomża”.
3. *Biblijna koncepcja świętości*, „Teologiczne Studia Siedleckie” XII (2015) 12.
4. *Bonum coniugum i bonum prolis jako przedmiot symulacji zgody małżeńskiej (KPK, kan 1101 §2)*, „Teologiczne Studia Siedleckie” X (2014) 10.
5. *Chrześcijaństwo otwarte na kulturę*, Badania statutowe, UKSW.
6. *Czytać historię Jezusa z Nazaretu w Ewangelii wg św. Łukasza*, „Teologiczne Studia Siedleckie” X (2014) 10.
7. *Duch pokuty i wezwanie do nawrócenia*, „Teologiczne Studia Siedleckie” XI (2015) 11.
8. *Duchowieństwo polskie i rok 1905 w świetle raportu konsula francuskiego d'Anglade'a*, „Teologiczne Studia Siedleckie” XI (2015) 11.
9. *Duszpasterstwo nauczycieli*, „Roczniki Teologiczne”.
10. *Duszpasterstwo w świetle nauczania papieża Franciszka*, „Roczniki Teologiczne”.
11. *Duszpasterstwo związków niesakramentalnych*, „Roczniki Teologiczne”.

12. *Estetyka w eklezjologii świętego Augustyna*, „Vox Patrum”.
13. *Funkcja pasterska prezbitera w świetle Adhortacji apostolskiej «Pastores dabo vobis»*, „Studia Pastoralne”.
14. *Głoszenie wiary w zmartwychwstanie Chrystusa zasadniczym celem nowej ewangelizacji*, „Studia Pastoralne”.
15. *Jedność «communio» Kościoła*, „Teologiczne Studia Siedleckie” XII (2015) 12.
16. *Kulturotwórcza rola liturgii w świetle współczesnej literatury teologiczno-liturgicznej*, Badania statutowe, UKSW.
17. *Kulturotwórczy wymiar liturgii – przełom Soboru Trydenckiego i jego konsekwencje w życiu liturgicznym*. Badania statutowe, UKSW.
18. *L'Église catholique et la vertu de la tolérance*, „Studia Elckie”.
19. *La question monothélite et l'engagement des Églises d'Occident, plus spécialement celle des Francs jusqu'au synode de Latran (649)*, „Studia Elckie”.
20. *Liturgia triduum paschalnego – Chrystusa ukrzyżowanego, pogrzebanego i wskrzeszonego*, „Roczniki Liturgiczno - Homiletyczne”.
21. *Liturgia źródłem duchowości chrześcijańskiej i centrum życia parafii*, Badania statutowe, UKSW.
22. *Piękno Bożej Opatrzności w «De vera religijne» św. Augustyna*, „Vox Patrum”.
23. *Pobożność eucharystyczna i kult Eucharystii poza mszą świętą*, „Studia Pastoralne”.
24. *Podstępne wprowadzenie w błąd jako przyczyna nieważności małżeństwa. Doktryna i orzecznictwo*, „Teologiczne Studia Siedleckie” XI (2015) 11.
25. *Pokuta kanoniczna (IV-VI w.)*, „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne”.
26. *Pontyfikat Jana Pawła II znakiem otwarcia na wartości kulturowe*, Badania statutowe, UKSW.
27. *Postawa religijna a inteligencja młodzieży*, „Roczniki Teologiczne”.
28. *Poszukiwanie nowych form i znaczenia liturgii w Ruchu liturgicznym*, Badania statutowe, UKSW.
29. *Profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i duszpasterz z Bytomia*, ks. Wacław Schenk, 20 lat po śmierci, „Studia Pastoralne”.
30. *Próba przedstawienia genezy eksklaustracji «ad nutum Sanctae Sedis» w Kościele łacińskim na tle troski prawodawcy kościelnego o ochronę «vita communis» (can. 594 CIC)*, „Teologiczne Studia Siedleckie” XI (2015) 11.

31. *Quelle place trouve l'histoire dans les recherches théologiques de Karl Rahner et d'Henri de Lubac?*, „Studia Elckie”.
32. *Relacja kultu do uświęcenia w liturgii*, „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne”.
33. *Rodzina chrześcijańska jako wspólnota wiary i ewangelizacji w nauczaniu papieża Franciszka*, „Studia Pastoralne”.
34. *Sakramentalne wezwanie do pokuty za grzechy i nawrócenia*, „Teologiczne Studia Siedleckie” X (2014) 10.
35. *Samotne rodzicielstwo*, „Roczniki Teologiczne”.
36. *Sport w nauczaniu Kościoła katolickiego*, „Teologiczne Studia Siedleckie” XI (2015) 11.
37. *Tworzenie się liturgii w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, w otwarciu na proces kulturowy*, Badania statutowe, UKSW.
38. *W poszukiwaniu istoty święta*, „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne”.
39. *Współczesne formy solidarności z ubogimi*, „Teologiczne Studia Siedleckie” XI (2015) 11.
40. *Współczesne spojrzenie na relacje kultury do liturgii i liturgii do kultury*, Badania statutowe, UKSW.
41. *Zur therapeutischen Dimension des musikalischen Gestaltens in der Liturgie*, „Studia Pastoralne”.

VII. DZIAŁALNOŚĆ ORGANIZACYJNA

Jubilat, w 1973 roku, został mianowany przez biskupa siedleckiego, dra Jana Mazura, referentem liturgicznej służby ołtarza w dekanatach ryckim i łaskarzewskim, a trzy lata później jeszcze dekanalnym referentem duszpasterstwa rodzin w dekanacie ryckim. W dniach od 17 do 29 kwietnia 1979 r. brał udział w pielgrzymce do Ziemi Świętej. W tym roku został mianowany, na pięcioletnią kadencję, członkiem Diecezjalnej Komisji Liturgicznej, w której pełnił funkcję sekretarza. W 1980 roku został członkiem Rady Kapłańskiej. W czasie wakacji w 1984 roku odbył, wraz z ks. Józefem Brzozowskim i ks. Januszem Sałajem, oraz 40. osobową grupą młodzieży oazowej, pielgrzymkę rowerową z Siedlec do Rzymu i z powrotem, realizując program rekolekcji oazowych trzeciego stopnia.

Jubilat od września 1984 roku pracował jako ojciec duchowny alumnów w WSD diecezji siedleckiej, a dwa lata później był członkiem Kolegium Konsultorów na pięcioletnią kadencję. W 1988 i 2000 roku

uczestniczył w letnim kursie języka niemieckiego w St. Pius-Kolleg der Steyler Missionare w Monachium, korzystając ze stypendium Episkopatu Polski. W 1988 roku bp Jan Mazur mianował go zwyczajnym spowiednikiem Sióstr Benedyktyniek od nieustającej adoracji w Siedlcach. W roku następnym, w ramach trwających prac synodalnych, został mianowany przewodniczącym synodalnej komisji ds. zakonnych. W tymże 1989 roku został mianowany referentem diecezjalnym ds. zakonnych. Tę funkcję pełnił przez dziewięć lat.

W 1992 roku został mianowany kanonikiem honorowym kapituły katedralnej siedleckiej. Dwa lata później przejął obowiązki ceremoniarza biskupiego, redaktora Kalendarza Liturgicznego i przewodniczącego Diecezjalnej Komisji Liturgicznej. Funkcję przewodniczącego DKL i koordynatora ds. organizacji nabożeństw diecezjalnych pełnił do 2007 r., kiedy zostały dokonane zmiany w strukturze niektórych organów kurialnych i komisji diecezjalnych. W roku następnym zakończył pracę redaktora Kalendarza Liturgicznego.

Jubilat od 1992 roku podejmował wakacyjną pomoc duszpasterską w Republice Federalnej Niemiec, najpierw w par. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Leimen, a od 2001 do 2013 r. w par. św. Bonifacego w Lichtenthal, w diecezji Freiburg.

W 1994 roku został mianowany wykładowcą liturgiki w WSD diecezji siedleckiej, które jest afiliowane do Papieskiego Wydziału Teologicznego – sekcja św. Jana Chrzciciela w Warszawie. Prowadził też seminarium naukowe, które zaowocowało licznymi pracami magisterskimi. W 1995 roku został członkiem komisji ds. organistów. Rok później był członkiem komitetu dla przygotowania ingresu nowego ordynariusza siedleckiego, bpa dra Jana Wiktora Nowaka, oraz komitetu dla przygotowania duszpasterskiego, organizacyjnego i pielgrzymkowego beatyfikacji męczenników z Pratulina. W 1996 roku został zwolniony z funkcji ojca duchownego. W tym roku uczestniczył, wraz z wszystkimi alumnami, w diecezjalnej pielgrzymce do Rzymu na uroczystości beatyfikacyjne unickich męczenników z Pratulina. Oni w 1874 roku oddali swoje życie w obronie wiary katolickiej i jedności wyznawców Chrystusa na terenie Rzeczypospolitej Obojga Narodów, odbudowanej przez Unię Brzeską w 1596 roku. Jako potomek bł. Konstantego Łukaszuka dostąpił zaszczytu koncelebrowania mszy beatyfikacyjnej z Ojcem Świętym, Janem Pawłem II. Papież dokonał beatyfikacji heroicznych świadków wiary 06.10.1996 roku, w 400. rocznicę Unii Brzeskiej.

W latach 1997-1999 czynnie uczestniczył w misjach parafialnych, przygotowujących do Jubileuszu Roku 2000. W 1997 roku został z urzędu, jako przewodniczący Diecezjalnej Komisji Liturgicznej, członkiem Diecezjalnej Rady Duszpasterskiej i komitetu organizacyjnego Dnia Dziękczynienia za beatyfikację męczenników z Pratulina, oraz członkiem – konsultorem do budowy sanktuarium bł. męczenników w Pratulinie. W 1999 roku został mianowany przez Jana Pawła II kapłanem Jego Świątobliwości. W tym roku, biskup Nowak zobligował go do przygotowania celebracji Eucharystii podczas wizyty apostolskiej Jana Pawła II w Siedlcach. Papież nawiedził diecezję siedlecką 10.06.1999 roku. Był pod wrażeniem wielkiej rzeszy wiernych z różnych stron świata. Powiedział żartobliwie: *Bardzo wielu was się tu zgromadziło, jakby Siedlce liczyły milion. Bogu dzięki.*

Jubilat w 2000 roku uczestniczył w kursie języka francuskiego w Institut Catholique de Paris w ramach Cours Universitaires d' Été. W tym roku jako samodzielny pracownik naukowy został zaproszony przez bpa dra Jana Chrapka do pracy w powstającym w Radomiu ośrodku dydaktyczno-naukowym UKSW. Wykładał liturgikę i prowadził seminarium naukowe z teologii liturgii. Pod jego kierunkiem powstało kilkadziesiąt prac magisterskich. W latach 2001–2013 pełnił w Instytucie Teologicznym w Radomiu funkcję kierownika katedry liturgiki i p.o. katedry prawa kanonicznego.

W 2003 roku bp dr hab. Zbigniew Kiernikowski, prof. UMK, mianował go prałatem archidiaconem kapituły katedralnej siedleckiej oraz wykładowcą w Instytucie Teologicznym w Siedlcach. Trzy lata później był cenzorem publikacji o tematyce religijnej i moralnej w diecezji siedleckiej.

W latach 2005-2008 był członkiem senatu UKSW, zaś w roku 2008 i w 2010 jako członek Kolegium Elektorów UKSW uczestniczył w wyborze rektora tej uczelni. W 2013 roku został redaktorem naczelnym Teologicznych Studiów Siedleckich. Natomiast dwa lata później został powołany przez bpa dra Kazimierza Gurdę do komitetu obchodów 200-lecia diecezji siedleckiej, która została erygowana w 1818 roku przez papieża Piusa VII. Uroczystości rocznicowe są zaplanowane na 2018 rok (pds).

Ks. Roman KRAWCZYK*

BIBLIJNA KONCEPCJA ŚWIĘTOŚCI

Treść: Wstęp: 1. Koncepcja świętości w Starym Testamencie; 2. Nowotestamentalne pojęcie świętości; 3. Pojęcie świętości w pismach z Qumran i w teologii rabinicznej; Zakończenie, Streszczenie, Summary: The biblical concept of holiness.

Słowa kluczowe: świętość/święty – terminologia hebrajska i grecka, Bóg – człowiek, święte życie, święte rzeczy, święta przestrzeń.

Key words: holiness/holy – Hebrew and Greek terminology, God-man, holy life, holy things, sacred space.

Wstęp

Zakres znaczeniowy terminów *świętość* i *święty* w języku potocznym jest niezwykle szeroki. Mówimy o świętości Boga, świętości Kościoła, świętości człowieka, o świętym tygodniu, o sakramentach świętych, o świętych miejscach, świętych czasach, świętych księgach. Świętość jest więc rzeczywistością niezwykle złożoną, dotykającą przede wszystkim tajemnicy samego Boga, lecz także całego obszaru kultu i moralności. *Świętość obejmuje pojęcia sakralności i czystości, ale i przewyższa je równocześnie. Zdaje się być zarezerwowana dla Boga niedostępnego, lecz ustawicznie jest przypisywana stworzeniom*¹.

* Autor pochodzi z diecezji siedleckiej. Jest biblistą i prof. zw. Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach oraz prof. nadzwyczajnym na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, w katedrze teologii biblijnej.

¹ J. de Vault, *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1973, s. 972.

Świętość odnosimy przede wszystkim do Boga będącego przedmiotem najwyższej oceny religijnej i czci z tym związanej oraz źródłem każdej świętości. Świętość przypisujemy także ludziom. Święte życie to życie pobożne i moralne. Człowiek święty to osoba ogłoszona po śmierci uroczyszcie przez Kościół jako zbawiona i czczona powszechnie przez wiernych w życiu codziennym. Człowiek osiąga świętość poprzez naśladowanie Jezusa Chrystusa, realizację cnót teologicznych oraz wierne przestrzeganie zasad religijno-moralnych.

Przymiotnika *święty* używamy także w odniesieniu do rzeczy. Rzecz święta to rzecz uświęcona, będąca przedmiotem czci religijnej. Można tu wymienić: znak krzyża świętego, święte pieśni, święte pisma, ziemia święta, święty obraz itd. Bardzo często przymiotnika *święty* używamy w znaczeniu przenośnym. Odnosimy go do ludzi wyróżniających się dobrocią i szlachetnością, ale także innymi wyjątkowymi cechami, np.: *święta cierpliwość, to święta kobieta*. Przymiotnika *święty* używamy również wtedy, gdy chcemy określić coś jako nienaruszalne, obowiązujące. Są to święte prawa, zasady, święty obowiązek, święta prawda. I wreszcie są pewne dni, które już w swej nazwie noszą przymiot świętości – przykładem dzień Wszystkich Świętych obchodzony w Kościele katolickim dla uczczenia ogółu świętych.

Pojęcie świętości pojawiające się w języku potocznym dotyczy jednak świętości pochodnej. Biblia zawiera teksty wyjaśniające istotę świętości². Przedstawimy i przeanalizujemy główne przekazy biblijne. Będą to teksty Starego Testamentu (1) i Nowego Testamentu (2). Dla uzupełnienia biblijnego obrazu świętości przedstawimy również pojęcie świętości w pismach z Qumran oraz w teologii rabinicznej (3). Analizę zakończy podsumowanie o biblijnym pojęciu świętości (4).

1. Koncepcja świętości w Starym Testamencie

Biblia dla określenia przymiotnika *święty* używa najczęściej terminu *qadosz* zawierającego w sobie ideę odcięcia, separacji, oddzielenia od tego, co ziemskie, co świeckie. Z racji tego oddzielenia przymiotnik ten w odniesieniu do Boga zawiera wymiar zarówno ontyczny (Bóg jako Byt wieczny i ponadczasowy czyli wieczny), jak i moralny oznaczający wolność od jakiegokolwiek zła. Świętość Boga wyraża Jego wyniesienie ponad wszelkie stworzenie czyli Jego transcendencję (Iz 6,1; 12,6; 57,15), następnie Jego majestat, moc i chwałę (1Sm 6,20; Iz 6,3; Wj 15,11).

² M. Wojciechowski, *Jezus jako Święty w pismach Nowego Testamentu*, Warszawa 1996; T. Jelonek, *Biblijne pojęcie sacrum*, Kraków 2008.

Święty, *qadosz*, w odniesieniu do osób i rzeczy, to oddzielony od sfery profanum oraz poświęcony Bogu i przynależny do Niego³. Według niektórych uczonych w terminie *qadosz* nie jest zawarta wyłącznie negatywna idea separacji; rozmaite formy słowne pochodzące od tego tematu mają zabarwienie pozytywne oznaczające poświęcenie, konsekrację, przynależność do bóstwa, bliskość raczej (zwłaszcza w kontekście kultu) niż oddzielenie. *Święte* jest raczej to, co pozostaje blisko bóstwa, co zostaje mu w kulcie poświęcone. Obok pojęcia świętości jako separacji, oddzielenia od profanum, trzeba więc mówić także o pozytywnym pojęciu świętości jako bliskości Boga i bliskości do Boga. *Być może* – pisze M. Wojciechowski – *różne religie akcentują bardziej jeden lub drugi sens: Biblia i chrześcijaństwo na pewno ten drugi*⁴.

Greckim odpowiednikiem terminu *qadosz* jest rzeczownik *hagiotēs*, *świętość* (*Uczcij dzień, któremu Ten, co czuwa nad wszystkim, udzielił chwały i świętości*, 2Mch 15,2; zob. Hbr 12,10; 2Kor 1,12) oraz zawierający ten sam rdzeń czasownik: *hagiadzein* (uświęcać) oraz przymiotnik *hagios* (święty). Inne terminy greckie odpowiadające słowu *hagios* to: *hieros*: termin ten określa rzeczy, osoby należące do bóstwa i związane z kultem (odpowiednik łaciński: *sacer*). Kolejne terminy to: *semnos* (czcigodny, dostojny), *hosios* (pobożny), *theios* (boski). W LXX i w Nowym Testamencie dominuje termin *hagios*.

Świętość w znaczeniu absolutnym to wyłączny przywilej Boga. Oznacza Jego ponadziemski majestat i transcendencję. Tak rozumiana świętość jest niedostępna człowiekowi, dlatego Biblia mówi, że tylko Bóg jest święty. Ogłasza to prorok Izajasz używając trzykrotnie tego terminu: *Święty, święty, święty jest Jahwe Zastępów* (Iz 6,3)⁵. To trzykrotnie wyśpiewane przez Serafinów *święty* w wizji powołaniowej Izajasza (powtórzone w Ap 4,8 i w liturgii kościelnej, w której w hymnie na gloria śpiewa się: *tylko Tyś jest święty*) – jest najwymowniejszym tekstem o Bogu jako świętym. Jest to tzw. *trishagion* (trzykrotnie święty). Trzykrotne podkreślenie czegoś świadczy o stopniu najwyższym tego istotowego określenia Boga⁶. Jeśli chce się podkreślić element niezwyklej potęgi mieszczącej się w imieniu Bożym: *Święty*, wtedy dodaje się przydawkowe określenie:

³ W Księdze Wyjścia (3,1) „Góra Boża” jest nazwana „ziemią świętą” (Wj 3,5). Jej świętość stała się dzięki obecności Boga. On ją uczynił „świętą”. „Ziemia święta” jest więc miejscem poświęconym przez samego Boga – na spotkanie i doświadczenie Jego obecności.

⁴ M. Wojciechowski, dz. cyt., s. 9.

⁵ L. Stachowiak, *Wizja chwały Jahwe a misja Izajasza proroka (Iz 6,1-13)*, RTK 27 (1980) z. 1, s. 15-26; tenże, *Księga Izajasza*, Lublin 1991.

⁶ H. Langkammer, *Teologia Starego Testamentu*, Rzeszów 2006, s. 176; tenże, *Teologia Nowego Testamentu*, Wrocław 1991, s. 58-60.

Sebaot. Ta wspaniałość Świętego promieniuje jako Jego *chwała* – *kebot Jahwe* (gr. *chochma*, łac. *gloria*). A zatem: świętość Boga to sama istota Bożej natury, a nie jeden z Jego przymiotów, to jakby imię własne Boga, który mówi o sobie: *Ja – Święty* (Oz 11,9; por. J 17,11; 1P 1,15). W opowiadaniu o ukazaniu się Jahwe w płonącym krzewie (Wj 3,5), Mojżesz słyszy słowa, żeby zdjąć sandały z nóg, ponieważ ziemia, na której stoi jest święta – święta w obecności Boga, który się ukazuje. Gdy Jakub doznał wizji w Betel, uznał to miejsce za święte (Rdz 28,11-22).

Czcic Boga, to wyznawać i czcić przede wszystkim Jego świętość: *Pan Zastępów – Jego za świętego miejcie. On jest Tym, którego macie się lękać i który winien was bojaźnią przejmować* (Iz 8,13). Tę samą prawdę wyraził Jezus w modlitwie Pańskiej: *Niech się święci imię Twoje* (Mt 6,9). Co znaczy: *święcić imię*? Według Biblii istnieje związek imienia z losem tego, który je nosi (*nomen ist omen*). Jeżeli zapomniano o którymś imieniu, o takim *ginie też wspomnienie w ojczyźnie, zanika (jego) imię na rynku* (Hi 18,17). Bóg dopełniał dzieła stworzenia, gdy każdej ze stworzonych istot nadawał jej własne imię (Iz 40,26). Dlatego *święcić imię Boże* znaczy *święcić*, czyli oddawać cześć samemu Bogu⁷.

Bóg, Święty, będąc ponad ziemskim majestatem zniża się równocześnie do każdego człowieka, ale w sposób szczególny ta obecność Boża zaznaczyła się w obecności wśród ludu wybranego: *Pośrodku ciebie jestem – Ja Święty* (Oz 11,9). W tym wyraża się również status ludu Bożego, jego wyjątkowość. Musi się on oddzielić od narodów, wyróżnić – *Oto lud, który mieszka osobno, a nie wlicza się do narodów* (Lb 23,9), oddzielić się po to, by opromienić je przywilejami swojego wybraństwa: *Będziecie szczególną moją własnością pośród wszystkich narodów, gdyż do mnie należy cała ziemia. Lecz wy będziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym* (Wj 19,5-6). Ukazują to wyraźnie dzieje Izraela, którego Bóg wyprowadził z niewoli egipskiej i wprowadził do ziemi obiecanej. Świętość Jahwe nie tylko oznacza *przybliżenie* Boga do swego ludu wybranego, ale jest ona również *przyczyną zaangażowania* się Boga w walki tego ludu z jego wrogami: *Egipcjanie krzyczeli: uciekajmy przed Izraelem, bo w jego obronie Pan walczy z Egipcjanami* (Wj 14,25). Świętość Boga – jak pisze J. Kudasiewicz – *nie tylko więc oznacza Jego transcendencję, oddzielnie od świata i ludzi, ale również Jego immanencję, to jest Jego bliskość wobec człowieka, nachylenie się nad nim i czynne włączenie się w losy swego ludu*⁸. Wielbi Go za to Mojżesz w swojej pieśni dziękczynnej: *Któż pośród bogów jest równy Tobie, Jahwe, w blasku świętości, któż Ci jest podobny, straszliwy w czynach, cuda*

⁷ Zob. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 68-69.

⁸ J. Kudasiewicz, *Poznanie Boga Ojca. Szkice z teologii biblijnej*, Kielce 2000, s. 295-296.

działający (Wj 15,11-13). Tak świętość Boga rozumieją psalmiści. Autor Ps 99 przypomina, jak Bóg objawiał się wielkim ludziom Izraela, Mojżeszo-
wi, Aaronowi, Samuelowi: *Przemawiał do nich w słupie obłoku: słyszeli Jego zalecenia i przykazania, które im nadał* (Ps 99,7). Z Dawidem zawarł przymierze: *Zawarłem przymierze z moim wybranym, przysiągłem słudze memu Dawidowi: utrwale na wieki twoje potomstwo i tron twój założę na wszystkie pokolenia* (Ps 89,4-5). Psalmista nazywa Jahwe *świętym Izraela* (Ps 89,19). On, wzywając do wielbienia Boga (Ps 99), jako główny motyw tego wielbienia podkreśla Jego świętość. Czyni to aż trzykrotnie: *Imię Boże jest święte* (w. 3). *On jest święty* (w. 5). *Bóg nasz, Jahwe, jest święty* (w. 9). Święty Bóg nie tylko wysłuchiwał modlitw swego ludu, ale zniżył się do niego tak bardzo, że Jego stopy dotykają arki przymierza znajdującej się w Miejs-
cu Najświętszym świątyni jerozolimskiej (Iz 6,1; Lm 2,1). Bóg wspomaga swój lud w walce z jego różnymi wrogami. Dlatego w trudnych chwilach wzywa on pomocy Bożej: *Daj nam moc przeciw nieprzyjacielowi, bo ludzkie ocalenie jest zawodne. W Bogu dokonamy czynów pełnych mocy i On podepcze naszych nieprzyjaciół* (Ps 60,13-14). Świętość Jahwe jest dla ludu Izraela źródłem nadziei. Lud wie, że dzięki pomocy Jahwe może odnosić zwycięstwa (Ps 20,8; 33,17; 44, 6; 110,5), oraz odzyskać uznanie i potęgę (Ps 44,6; 1Sm 14,48; Iz 31,4; Syr 47, 6-7)⁹. Bóg w najwyższym stopniu święty nie separuje się od swego ludu, ani od konkretnego człowieka, lecz przybliża się do nich, jest *Emanuelem, Bogiem z nami* (Iz 6,14). Nie dziwi więc, że cierpiący Izraelita, o którym mówi Ps 22 ma żal, że Bóg, o którym mówi: *Ty jesteś święty, chwało Izraela*, nie odpowiada na jego wołanie. Sytuację tę odczuwa jako coś niezrozumiałego:

Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?

Boże mój, wołam przez dzień, a nie odpowiadasz (Ps 22,2-3).

Świętym w pełnym znaczeniu tego słowa jest Bóg. Świętość jest istotą Bożej natury. Ale określenie *święty* w Starym Testamencie odnoszone jest także do poszczególnych osób. Aaron był *świętym Jahwe* (Ps 106,16). Eli-
zeusz był „*świętym mężem Bożym*” (2Krl 4,9). Jeremiasz został uświę-
cony jeszcze przed narodzeniem (Jr 1,5). Izajasz nie może głosić imienia Bożego nieczystymi wargami: *Biada mi, jestem zgubiony! Jestem mężem o nieczystych wargach* (Iz 6,5). Anioł oczyszcza jego wargi rozżarzoną węglem z ołtarza i wtedy słyszy głos Najświętszego: *Oto dotknęło to twoich warg: twoja wina jest zmazana, zglądzony twój grzech* (Iz 6,7)¹⁰. Świętymi w Starym Testamencie byli prorocy, kapłani i inne osoby pełniące różne funkcje w świątyni.

⁹ J. Kudasiewicz, dz. cyt., s. 289.

¹⁰ K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 1984, t. 3, s. 157.

Stary Testament wymienia także rzeczy poświęcone Bogu. One są określane jako święte¹¹: np. Namiot Spotkania czy Arka Przymierza. One były znakami obecności i świętości Boga w Izraelu. Także przedmioty przeznaczone do sprawowania kultu: ołtarze, świeczniki, naczynia liturgiczne (Wj 30,26-28; 39,1.41; 40,9-11) traktowano jako święte. Święte były ofiary składane Bogu (Kpł 6,10), również określone dni w ciągu roku przeznaczone do kultu określano jako święte (Wj 20,11; 23,14; Kpł 23,2)¹². Ale świętość osób i rzeczy nie jest tego samego rodzaju co świętość Boga. One nie uzyskują świętości automatycznie, przez sam fakt kontaktu ze świętością Boga. Świętość jest rezultatem wolnej decyzji Boga. Staje się ich udziałem zgodnie z Jego prawem i według obrzędów przez Niego ustalonych. Zwierzęta i pokarmy składane w ofierze musiały spełniać wysokie wymagania, a gdy zostały uznane za święte, nie mogły powrócić do użytku świeckiego. Cechę świętości przypisywano również rytuałom i słowom używanym w świątyni, w tym imieniu Boga (Kpł 20,3), szabatu (Rdz 2,3) i innych świąt (Kpł 23)¹³.

Także ziemia, mimo iż nie nazywa się jej świętą, należy ona do Jahwe. Nie można jej sprzedać (Kpł 25,23)¹⁴. Miejsce, gdzie Bóg się ukazuje jest święte: miejsce płonącego krzaka ognistego (Wj 3,5), Jeruzalem (Iz 52,1 27,13; Wj 19). Święci są aniołowie i niebieskie zastępy (Za 14,5; Dn 7,21). Święty jest Izrael jako społeczność Boża: *Będziecie mi królestwem kapłanów i ludem świętym* (Wj 19,5n)¹⁵.

Do świętości powołany jest każdy człowiek. Do tego wzywał już Mojżesz na początku dziejów Izraela: *Świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz* (Kpł 19,2). Być świętym oznacza, poza obowiązkami rytualnymi (Kpł 19,5-8.19.23-25.26-31), realizować świętość życia codziennego. A to oznacza: szanować ojca i matkę (w. 3), zostawiać na ścierisku kłosa dla ubogich i przybyszów (w. 9-10), nie kraść, nie kłamać,

¹¹ Rzeczy święte – „to te, których się nie dotyka lub do których nie wolno się zbliżać inaczej, jak tylko przy zachowaniu warunków czystości rytualnej. Odnaczające się specjalnym dynamizmem, tajemniczością i majestatem świadczącym o nadprzyrodzoności, rzeczy jako święte wywołują uczucia mieszane przerażenia i fascynacji, co pozwala człowiekowi uświadomić sobie jego małość w obliczu objawienia się numinosum”, J. de Vaulx, art. cyt., s. 972.

¹² G. Baran, *Świętość*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2013, t. XIX, s. 401-403.

¹³ A. J. Saldarini, *Świętość*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 1227.

¹⁴ J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1999, s.147.

¹⁵ Księgi deuterokanoniczne używając terminologii świętości mówią o świętej świątyni (2Mch 1,12), o świętości Jerozolimy (1Mch 2,7), ołtarza (2Mch 14,3) i szabatu (Tb 2,1), przedmiotów (Syr 45,10), ziemi świętej (Mdr 12,3; 2Mch 1,1), ludu (1Mch 10,39.44; Mdr 18,9). Święty jest Bóg (2Mch 14,36), Jego imię (Tb 3,11) i Jego duch (Syr 48,12).

nie oszukiwać (w. 11), nie przysięgać fałszywie (w. 12), nie uciskać i nie wyzyskiwać bliźnich (w. 13), płacić sprawiedliwie ludziom wynajętym do pracy (w. 13), nie krzywdzić niepełnosprawnych (w. 14), nie wydawać niesprawiedliwych wyroków w zależności od tego, czy są biedni lub bogaci (w. 15), nie szerzyć oszczerstw i nie czyhać na życie bliźniego (w. 16), nie żywić w sercu nienawiści do brata, ale upomnieć go kiedy trzeba (w. 17), nie szukać pomsty i nie żywić urazów do bliźnich (w. 18a). Nakazy realizowania świętości w życiu codziennym streszczają się w ostatnim przykazaniu: *Będiesz kochał bliźniego swego jak siebie samego* (w. 18b)¹⁶. Jak Jahwe jest zawsze *Bogiem z nami*, tak Jego czciciele winni być blisko drugiego człowieka. Być blisko znaczy kochać go jak siebie samego. *Całe Prawo wypełnia się w tym nakazie: będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego*. Jest więc zrozumiałe, że kryterium zbawienia lub potępienia będzie miara naszego stosunku do bliźnich: *Zaprawdę powiadam wam: wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, mnieście uczynili* (Mt 5,43; 19,19; 22,39; Mk 12,31; Łk 10,27; Rz 13,9; Ga 5,14; Jk 2,8)¹⁷. Fundamentalną prawdą życia chrześcijańskiego jest to, że nie można prawdziwie miłować Boga bez miłości bliźniego. *Prawdziwe samospełnienie staje się bowiem możliwe jedynie wtedy, gdy człowiek jest zdolny do transcendowania siebie ku Bogu i bliźnim*¹⁸. Bez miłości nie ma religii, bo Bóg jest miłością¹⁹.

2. Nowotestamentalne pojęcie świętości

Spółeczność apostołska przyswoiła sobie idee i słownictwo starotestamentowe. Dlatego w Nowym Testamencie równie często jak w Starym występuje terminologia dotycząca świętości i to zarówno w formie rzeczownikowej (*świętość, uświęcenie*), czasownikowej (*uświęcać, poświęcać, święcić*) i przymiotnikowej (*świętobliwy, pobożny*). Występują też synonimy świętości: *czystość, nieskalaność* i inne. Nowotestamentalna teologia świętości kontynuuje, ale i wzbogaca myśl Starego Testamentu.

Świątym jest najpierw Bóg, co wyrażają zwroty Jezusa kierowane do Boga: *Ojciec święty* (J 17,11), *Niech się święci imię Twoje* (Mt 6,9; Łk 11,2). Bóg jest pantokratoresz wszystko przewyższającym i sędzią escha-

¹⁶ Bliźni oznaczają tu Izraelitę. Chrystus rozszerzył to przykazanie na wszystkich ludzi (Łk 10,25-37).

¹⁷ M. Filipiak, *Biblijne podstawy filozofii życia*, Toruń 2004, s. 141-146.

¹⁸ M. Machinek, *Miłość bliźniego*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2008, t. XII, s. 1133-1135.

¹⁹ E. Ozorowski, *Bóg jest miłością*, Częstochowa 1999; S. Grabska, *Bóg jest miłością*, Włocławek 2004.

tologicznym (Ap 4,8; 6,10)²⁰. Święte jest nie tylko Jego imię (Łk 1,49), ale także Jego prawo (Rz 7,12) i Jego przymierze (Łk 1,72). Ponieważ zaś Bóg jest święty, wobec tego powinni być świętymi także ci, których On wybrał (1P 1,15; Kpł 19,2). Chrystus w modlitwie arcykapłańskiej prosi Boga: *Ojcie święty, zachowaj ich w Twoim imieniu, które Mi daleś, aby tak jak my stanowili jedno* (J 17,11). Apostołowie zostają sami na świecie, pozbawieni oparcia, jakie dawała im obecność Chrystusa. Stąd prośba, aby Ojciec zachował ich w tak doskonałej jedności, jaką jest jedność Ojca i Syna. Jak w Starym Testamencie świętość Boga wyrażała się w Jego transcendencji i immanencji, tak w Nowym Testamencie podkreślona jest szczególnie immanencja: ojcowska troska o uczniów, świętość Boga jest źródłem Jego ojcowskiej troski roztaczanej nad uczniami: w zachowaniu ich od złego: *Nie proszę, abys ich zabrał ze świata, ale abys ich ustrzegł od złego*, (J 17,15) oraz w jedności i w prawdzie: *A za nich ja poświęcam samego siebie, aby i oni byli uświęceni w prawdzie* (J 17,19). Świętość Boga podkreśla autor Apokalipsy: *Władco święty i prawdziwy* (Ap 6,10). W innym tekście powołując się na Izajasza 6,3 – autor Apokalipsy powie: *Święty, święty, święty. Pan Bóg wszechmogący, który był, który jest i który przychodzi* (Ap 4,8). Cały wszechświat przez wszystkie czasy wielbi świętość Pana Boga. Fraza: *który jest* wyraźnie podkreśla bliskość Boga w stosunku do ludzi; fraza ta stanowi aluzję do treści imienia Bożego *Jahwe*. Imię to oznacza nie tylko odwieczne istnienie – *Jestem, który odwiecznie jestem* (Wj 3,14-15), ale oznacza stałą obecność i kierowanie losem ludzi i biegiem historii. Istotą Boga jest więc bycie dla wybranego przez Niego ludu przymierza, dla całej ludzkości i dla każdego człowieka. Święty jest Bóg, święte jest jego imię: *Bo wielkie rzeczy uczynił dla mnie wszechmogący. Święte jest jego imię* (Łk 1,49). Modlitwa Pańska (Mt 6,9-13; Łk 11,2-4) zaczyna się prośbą o uświęcenie imienia Bożego: *Niech się święci Twoje imię*; imię w pojęciu semitów oznacza istotę rzeczy – istotą Boga jest więc świętość. Ponadto Bóg jest przedstawiany jako źródło uświęcenia samego Jezusa, *którego Ojciec poświęcił* (J 10,36), oraz ludzi: *Uświęć ich w prawdzie* (J 17,17). *Bóg pokoju niech was uświęca* (1Tes 5,23).

Tytuły świętości odnoszone do Boga w Starym Testamencie, Nowy Testament przenosi na Jezusa. Zasadnicza różnica polega na tym, że Nowy Testament podkreśla świętość Jezusa w całym Jego życiu poczynawszy od boskiego pochodzenia. Anioł ogłasza Maryi: *Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego okryje Cię jak obłok. Dlatego też Święte (Dziecko), które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym* (Łk 1,35; Mt 1,18)²¹.

²⁰ J. Klinkowski, *Refleksja nad Apokalipsą*, Legnica 2005.

²¹ Ewangelista Łukasz pisze o Duchu Świętym i mocy Najwyższego, które są synonimami i oznaczają wszechmoc Bożą. Mateusz pisze tylko o Duchu świętym.

Podczas chrztu w Jordanie Jezus otrzymuje namaszczenie Duchem Świętym (Dz 10,38; Łk 3,22). Podczas publicznej działalności Jezus w różnych okolicznościach jest ogłaszany *Świętym Boga* (Mk 1,24; J 6,9), *Świętym Sługą* (Dz 3,13; 4,27), *Świętym i sprawiedliwym* (Dz 3,14), *Świętym i prawdomównym* (Ap 3,7), *Władcą świętym i prawdziwym* (Ap 6,10). Jezus jest *ustanowionym według Ducha Świętego... pełnym mocy Synem Bożym* (Rz 1,4). On jest arcykapłanem świętym, niewinnym, nieskalanym, oddzielonym od grzeszników, wywyższonym ponad niebiosa (Hbr 7,26). Dlatego *Pana zaś Chrystusa miejcie w sercach za świętego* (1P 3,15). On jest ze swej istoty niepokalanie święty (1P 1,19). Chrystus jest święty, gdyż należy do Boga (J 17,11) i przez Niego został uświęcony (J 10,36). Opętany złym duchem woła do Jezusa: *Wiem, kto jesteś: święty Boży* (Mk 1,24; 3,11). Jezus napełniony *Duchem Świętym* (Łk 4,1) głosi dobrą nowinę o zbawieniu i czyni znaki, które bardziej objawiają Jego świętość niż moc. Przy spotkaniu z Jezusem ludzie doświadczają poczucia grzechu i własnej nieczystości, podobnie jak prorok Izajasz wobec trzykroć Świętego (Iz 6,5; Łk 5,8)²².

Świętość Jezusa jest podkreślana w kontekście Jego męki, śmierci i chwały. Po Jego wniebowstąpieniu Apostołowie wspominają swego Mistrza, *świętego Sługę, Jezusa*, prześladowanego przez Heroda i Poncjusza Piłata (Dz 4,27.30). Świętość Jezusa utożsamia się ze świętością samego Boga: *Ojcze Święty, zachowaj, ich w Twoim imieniu, które Mi dałeś, aby tak jak My, stanowili jedno* (J 17,11). Jedność owa to ta sama potęga duchowa, te same jej cudowne przejawy, ta sama tajemnicza głębia charakteryzująca Trójkę świętą. Jedność z kolei Jezusa z Jego wiernymi sprawia, że Jezus miłuje swoich uczniów aż do dzielenia się z nimi chwałą otrzymaną od Ojca i aż do oddania za nich własnego życia. To tak właśnie okazuje się On świętym: *Ja poświęcam samego siebie... aby i oni byli uświęceni* (J 17,19)²³.

Trzecia osoba Trójcy Świętej, Duch Święty, pojawia się już w Starym Testamencie. Święty Duch Jahwe działał w historii zbawienia oczyszczając i uświęcając lud Boży: *Ducha mojego chcę tchnąć w was* (Ez 36,27), oraz poszczególnych ludzi: *Nie odbieraj mi świętego ducha twego*, (Ps 51,13). Duch Boży namaszczał Mesjasza: *Duch Jahwe, Pana nade mną*, (Iz 61,1; Łk 4,18). O wiele częściej jednak niż w Starym Testamencie i w ówczesnym judaizmie mowa jest w Nowym Testamencie o świętości Parakleta, którego w bardzo wielu tekstach nazywa się Duchem Świętym²⁴. Przymiotnik *święty* w odniesieniu do Ducha oznacza Jego boskie pochodzenie. Duch Święty pochodzi od Boga samego: *Gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego*

²² J. Kudasiewicz, dz. cyt., s. 299.

²³ J. de Vaulx, *Święty*, art. cyt., s. 976.

²⁴ H. Langkammer, *Pneumatologia biblijna*, Opole 1998.

moc (Dz 1,8). W mowie pożegnalnej Jezus obiecuje uczniom, że otrzymają innego Pocieszyciela, *Ducha Prawdy, którego świat przyjąć nie może, ponieważ go nie widzi ani nie zna* (J 14,16-17). Duch Święty działał w życiu Jezusa. W chwili zwiastowania Duch Święty zstąpił na Maryję (Łk 1,35).

W listach Pawła Apostoła Duch Święty oznacza obecność Bożą, poczynającą i uświęcającą wierzących (Rz 15,13.16; 1Kor 2,13)²⁵. Duch Prawdy działa w życiu poszczególnych ludzi (Ga 4,4-7) już od momentu chrztu, w którym zostają oni *obmyci, uświęceni i usprawiedliwieni w imię Pana (naszego) Jezusa Chrystusa i przez Ducha Boga naszego* (1Kor 6,11). Dzięki usprawiedliwiającemu działaniu Ducha Świętego ciało chrześcijan jest przybytkiem Ducha świętego (1Kor 6,19). To właśnie Duch Święty sprawia, że ochrzczeni są synami Bożymi i to nie w sensie rytualnym, lecz ontycznym: *Wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży są synami Bożymi* (Rz 8,14). Dzięki też Parakletowi ustaje zewnętrzna, legalistyczna forma Prawa; staje się ono odtąd zinterioryzowane, co zapowiadali już prorocy (Jr 31,31-34; Ez 36,25-27; Ps 51,12-14). Duch Ojca i Syna nie oznacza udzielania ludziom doraźnej pomocy, jest darem osobowym. On zamieszka w sercach wierzących w Jezusa. Jego obecność w nich jest trwała. Święty Paweł stwierdza, że odkupieni są *świętyniami Ducha Świętego, świątyniami Boga* (1Kor 6,11.20) i że trwają w prawdziwej z Nim wspólnotcie (2Kor 13,13). Ponieważ zaś, *wszyscy, których ożywia Duch Boży, są synami Bożymi* (Rz 8,14-17), zatem chrześcijanie są dziećmi Bożymi mającymi w sobie zawsze źródło świętości Bożej. Ale nie jest to dar darmowy, dany raz na zawsze i do niczego nie zobowiązujący. Ontyczna świętość obecna w sercach winna się uzewnętrzniać w codziennym postępowaniu: *Owoce Ducha bowiem jest miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie* (Ga 5,22).

Często Nowy Testament mówi o świętości ludzi. Najczęściej chodzi ogólnie o chrześcijan, *braci*, członków wspólnot. Paweł upomina Koryntian, *braci*, aby byli zgodni (1Kor 1,10), aby *sprawiedliwości szukali u świętych* (1Kor 6,1). Wyjątkowo występuje liczba pojedyncza: *Pozdrówcie każdego świętego* (Flp 4,21), *święty niechaj się jeszcze uświęca* (Ap 22,11). Wymienia się nieraz wybrane święte osoby. Są to Jan Chrzciciel, *mąż prawy i święty* (Mk 6,20), także dzieci należące do wspólnoty chrześcijańskiej (1Kor 7,14) są święte. Są też we wspólnotcie wierzących *miejsca święte*: Jerozolima (Mt 24,15; 4,5), świątynia i ołtarz (Mt 23,17.19). Są też święte prawa, (Rz 7,2), święte przykazania (Rz 7,12), Pisma (Rz 1,2) i wreszcie święte przymierze: *Miłosierdzie okaże ojcom naszym i wspomni na swoje święte przymierze* (Łk 1,72)²⁶.

²⁵ A.J. Saldarini, *Świętość*, art. cyt., s. 1228.

²⁶ M. Wojciechowski, dz. cyt., s. 40-42.

Chrześcijanie powinni starać się o uświęcenie: *Wydadzcie członki wasze na służbę sprawiedliwości, dla uświęcenia* (Rz 6,19). Każde ciało jest bowiem świątynią Ducha Świętego i winno być utrzymane w świętości (1Kor 6,19). Dlatego nierząd jest zakazany, a sama świętość jest zadaniem: *Jak oddawaliście członki wasze na służbę nieczystości i nieprawości, pogrążając się w nieprawość, tak teraz wydadzcie członki wasze na służbę sprawiedliwości dla uświęcenia* (Rz 6,19.22). Życie chrześcijanina musi być *ofiarą żywą, świętą, Bogu przyjemną* (Rz 12,1), wolą Bożą jest bowiem *uświęcenie wasze* (1Tes 4,3-5). Pierwszy List Piotra podejmuje hasło Starego Testamentu: *Stańcie się wy również świętymi na wzór Świętego, który was powołał, gdyż jest napisane: «Świętymi bądźcie, bo ja jestem święty»* (1P 1,15-16; zob. Kpł 19,2). W całym postępowaniu, w każdym obszarze życia chrześcijanin powinien więc starać się o świętość: *Powinniście żyć w świętym postępowaniu i pobożności* (2P 3,11) i w *Duchu Świętym się módlcie* (Jud 20). Świętość dla chrześcijan jest możliwa, bowiem przez wiarę i chrzest dający *namaszczenie pochodzące od Świętego* (1Kor 1,30; Ef 5,26; 1J 2,20) mają oni rzeczywisty udział w życiu Chrystusa zmarłychwstałego. Tak więc są oni *świętymi w Chrystusie* (1Kor 1,2; Flp 1,1), dzięki Duchowi Świętemu, który mieszka w nich (1Kor 3,16n; Ef 2,2); są bowiem *ochrzczeni w Duchu Świętym*, zgodnie z tym, co zapowiedział Jan Chrzciciel (Łk 3,16; Dz 1,5; 11,16). Ale uświęcenie *obiektywne*, to jest dane człowiekowi jak łaska, które zmienia go egzystencjalnie (Kol 1,22; Ef 1,4; 1P 2,9), nie dyspensuje od własnego wkładu w doskonalenie tego, co się darmo jako łaskę otrzymało (Rz 8,19.22; 12,1; 2Kor 7,1; Tes 3,12n).

Jest szereg tekstów, które dotyczą zbawionych, świętych, w perspektywie eschatologicznej. Po śmierci Jezusa: *Groby się otworzyły i wiele ciał świętych, którzy umarli, powstało* (Mt 27,52). Według 1Kor 6,2: *Święci będą sędziami tego świata*. Jest tu nawiązanie do idei Starego Testamentu, że święci będą uczestniczyć w panowaniu Mesjasza nad bezbożnymi narodami i władcami (por. Mdr 3,8; Dn 7,18.22; Iz 24,21). Do tych myśli nawiązują księgi Nowego Testamentu: chrześcijanie zjednoczeni z Chrystusem będą uczestniczyć w sądzie ostatecznym: *Zaprawdę powiadam wam: wy, którzy poszliście za Mną, zasiądziecie również na dwunastu tronach sądząc dwanaście pokoleń Izraela* (Mt 19,28; zob. Łk 22,30; Ap 2,26-27; 20,4). Tak więc świętość w najwyższym stopniu osiągnie się w wymiarze eschatologicznym, kiedy chrześcijanie staną się podobni do Chrystusa (2J 3,2-3) i będą *jak aniołowie w niebie* (Mk 12,25; Mt 22,30; Ap 14,15.17)²⁷.

Podobnie jak w Starym Testamencie, tak i w Nowym, święta jest społeczność wierzących. Paweł zwraca się do wierzących jako do świętych:

²⁷ G. Baran, *Świętość*, w: *Encyklopedia katolicka*, dz. cyt., s. 401-403.

Do wszystkich przez Boga umiłowanych, powołanych świętych (Rz 1,7). *Do Kościoła Bożego w Koryncie, do tych, którzy zostali uświęceni w Jezusie Chrystusie* (1Kor 1,2). Paweł dowodzi, że chrześcijanie uświęcają się wzajemnie (1Kor 7,14). Piotra Apostoła, nazywając społeczność wierzących narodem świętym (1P 2,9), domaga się, by chrześcijanie prowadzili święte życie, ponieważ Bóg jest świętością (1P 1,16)²⁸.

Jak Izrael był ludem świętym, tak też święty jest Kościół²⁹. *Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo... aby był święty i nieskalany* (Ef 5,25-27)³⁰. Kościół jako święty jest budowlą Bożą. *Jeżeli ktoś zniszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg. Świątynia Boga jest święta, a wy nią jesteście* (1Kor 3,17). Świętość Kościoła niszczą: herezja, spór, niezgoda, (1Kor 3) i wszystkie pogańskie występki (1Kor 5-6; 2Kor 6,14-7,1). Społeczność tworząca Kościół jest *królewskim kapłaństwem, narodem świętym* (1P 2,9; Wj 19,5n). Dlatego dawne prawo świętości odnosi się teraz do Kościoła.

3. Pojęcie świętości w pismach z Qumran i w teologii rabinicznej

a. Qumran. Pojęcie świętości jest szeroko stosowane w pismach qumrańskich³¹. Odnoszone jest ono najpierw do Boga i do imienia Bożego. Święte jest również miejsce pobytu Boga, niebo. Bóg ma być czczony jako święty. Duch Boży nazywany jest *duchem świętości*, który tak jak w Starym Testamencie oznacza działanie Boga w historii i w życiu człowieka. Prorocy zostali namaszczeni przez *ducha świętości* dla nauczania Izraela prawdy. Dokumenty qumrańskie, a zwłaszcza *Zwój świątyni* (11 QT) stosują pojęcie świętości do kultu, świętości ofiar, świątyni, uświęcenia człowieka, które utożsamia się z oczyszczeniem z grzechów. Bez tego oczyszczenia, bez nawrócenia, uświęcenie nie jest możliwe.

Za święty uznawany jest lud Jahwe, Izrael, wspólnota wybranych, członkowie zgromadzenia qumrańskiego. Ci ostatni są *świętymi ludu, świętym ludem Bożym, mężami świętości*, i wreszcie *świętym domem Izraela*, który tworzy wspólnotę ze *świętymi*, czyli z aniołami³².

²⁸ A.J. Saldarini, *Świętość*, art. cyt., s. 1228.

²⁹ H. Langkammer, *Nowy Testament o Kościele*, Opole 1994.

³⁰ Tenże, *List do Efezjan*, Lublin 2001.

³¹ Qumran: osiedle na zachodnim brzegu Morza Martwego. W jego okolicy znaleziono (w latach 1947-1963) zwoje zwane potocznie rękopisami znad Morza Martwego lub manuskryptami z Qumran, zob. Z. Kapera, *Qumran*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2012, t. XVI, s. 1001-1008.

³² K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 158.

Świętość przypisywana jest również wybranym osobom, zwłaszcza kapłanom, uważanym za najświętszych pośród ludu. Ludzie święci są takimi, ponieważ zostali uświęceni przez Boga, ale ma na to wpływ także ich życie zgodne z Bożymi nakazami oraz przeciwstawianie się wszelkiemu złu. Oprócz świętości istnieje również *nieświętość*, *nieczystość*. Dlatego, aby trwać w świętości i nie być narażonym na wpływ zła, należy odseparować się od zewnętrznych źródeł zła. Stąd życie gminy qumrańskiej naznaczone było separacją od wszelkiego rodzaju ludzi *nieczystych*. Źródłem świętości jest Bóg, który jest *świętym świętych*, jest najświętszy. Ponieważ świętość ma swe ostateczne źródło w Bogu, bycie świętym polega więc na przynależności do Bożej sfery³³.

b. Teologia rabiniczna, przejmując język i pojęcia Biblii hebrajskiej, podkreśla transcendencję i równocześnie immanencję Boga³⁴. Odwołuje się ona szczególnie do tekstu proroka Izajasza: *święty, święty, święty jest Pan Zastępów*, a więc oddzielony od świata, przekraczający go, ale równocześnie: *Cała ziemia pełna jest chwały Bożej* (Iz 6,3). Ten sposób opisu Boga został zastosowany – oczywiście w analogicznym jedynie znaczeniu – do opisu świętości Izraela. Izrael ma żyć w oddzieleniu od Boga, jako królestwo kapłanów, ale potwierdzać w swej cielesnej egzystencji, przez czyny, że jest ludem świętym, uświęconym Bożą siłą³⁵. Podkreśla to dobitnie tekst natchniony: *Oto lud, który mieszka osobno, a nie wlicza się do narodów* (Lb 23,9). Izrael został wybrany przez Boga spośród innych narodów (Pwt 7,6). Nie może się z nimi bratać (por. Wj 23,32n.), aby nie utracić swej odrębności, zwłaszcza religijnej. Jahwe uświęca swój lud: *Ja jestem Jahwe, który was uświęca* (Wj 31,13). Dlatego jeden dzień w tygodniu, dzień siódmy, dzień szabat, powinien być poświęcony Jahwe (Wj 31,15). On bowiem jest *Świętym Izraela* (Iz 15,19).

Święty Izraela, to Bóg transcendentny. On jest równocześnie obecny wśród swego ludu. Teologia rabiniczna wyraziła to, wprowadzając termin *Szekinah*, określający stałą obecność Boga wśród swego ludu dawniej, dziś i jutro. W teologii rabinicznej święty jest przede wszystkim Bóg, *Święty Izraela*. Słowo Bóg z czasem było zastępowane frazą: *Święty niech będzie błogosławiony*, albo występowało samo słowo: *Święty*. Święte jest imię Boga. Żydowska modlitwa *Kaddisz*, jedna z modlitw najczęściej występujących w liturgii żydowskiej, zaczyna się uwielbieniem imienia Boga:

³³ Zob. M. Wojciechowski, dz. cyt., s. 29-34; E. Dąbrowski, *Qumran*, w: *Podręczna encyklopedia biblijna*, Poznań 1960, s. 384-423.

³⁴ M. Wojciechowski, dz. cyt., s. 34-37.

³⁵ J. Kudasiewicz, dz. cyt., s. 296.

*Niech będzie uświęcone i wstawione Twoje imię*³⁶. Imię Boże kojarzyło się Izraelitom z groźną potęgą. Potwierdza to żydowska modlitwa: *Osiemnaście błogosławieństw*. Zawiera ona słowa: *Ty jesteś święty i straszliwe jest Twoje imię*.

Święty jest cały obszar kultu: kapłani, ofiary, świątynia, szabat, a także lud Izraela, który jako jedyny otrzymał przykazania od Najwyższego. Święte jest Pismo Święte, ponieważ zawiera Słowo Boże. Święte jest również samo przepisywanie ksiąg świętych. Wśród ksiąg Pisma świętego szczególnie święta jest Tora. Wszyscy ludzie mogą być święci, jeśli przestrzegają przykazań, ale szczególnie dotyczy to ludu Izraela będącego „wspólnotą świętych”. Nieraz w teologii rabinicznej świętymi nazywa się wielkie postaci Starego Testamentu, takie jak na przykład Abraham czy Izaak.

Zakończenie

Podsumowując rozważania o biblijnej i rabinicznej koncepcji świętości dostrzegamy, że świętym w pełnym znaczeniu tego słowa jest Bóg transcendentny. On jest równocześnie immanentny. Istniejąc w niedostępnym majestacie zbliża się do ludzi, działa w historii i w życiu człowieka. Najdoskonalszym przejawem zbliżenia się Boga do ludzi jest Jezus Chrystus. On będąc Bogiem stał się człowiekiem. Spotkanie ze Świętym, transcendentnym Bogiem, realizuje się sakramentalnie w każdej mszy świętej. Bóg dzieli się swoją świętością nie tylko z Synem i z Duchem Świętym, ale również z ludźmi, uczestnikami Eucharystii. Świętość jest cechą samego Boga, łączącą Jego wzniosłość i obecność w świecie. Jest też cechą stworzeń: osób, miejsc i rzeczy, które należą do Boga, w których Bóg się objawia, które są Bogu poświęcone. Osoby i rzeczy związane z kultem są święte z racji ich bliskości z Bogiem. Ich świętość wynika z relacji z Nim. Bóg jest źródłem świętości.

Streszczenie

Pojęcie *świętości* jest rzeczywistością niezwykle złożoną dotyczącą przede wszystkim tajemnicy Boga, ale też swoim zakresem obejmującą obszar kultu, moralności, przedmiotów i przestrzeni. W niniejszym artykule autor przeanalizował teksty Starego i Nowego Testamentu, poszerzając biblijny obraz świętości o wypowiedzi zawarte w pismach z Qumran i teologii rabinicznej.

³⁶ A. Unterman, w: *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, Warszawa 1984, s. 139-140; B. Nadolski, *Kaddisz*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2000, t. VIII, s. 313.

Summary

The Biblical Concept of Holiness

The concept of holiness is a highly complex area connected with God's mystery in particular, but also referring to worship, morality, objects and space. In this article, the author analyses the Old and New Testaments texts and also extends the biblical image of holiness by the views included in the Dead Sea Scrolls and rabbinic theology. The study is ended in conclusions drawn from the research.

Ks. Roman KARWACKI*

JEDNOŚĆ *COMMUNIO* KOŚCIOŁA

Treść: Wstęp; 1. Niewidzialna *communio* Kościoła; 2. Widzialna *communio* Kościoła; 3. *Communio* eucharystyczna: Zakończenie; Summary: *Communio* unity of the Church.

Słowa kluczowe: Bóg, Ojciec, Jezus Chrystus, Duch Święty, misterium, Kościół, wspólnota, sakrament, Eucharystia, zbawienie.

Key words: God, Father, Jesus Christ, Holy Spirit, mystery, Church, community, sacrament, Eucharist, salvation.

Wstęp

Pojęcie *communio* – *koinonia* zastosowane do Kościoła bardzo dobrze wyraża głębię misterium Kościoła¹. Albowiem pojęcie komunii znajduje się «w sercu samorozumienia Kościoła», jako Misterium osobowej jedności każdego człowieka z Trójcą Świętą i z innymi ludźmi, zapoczątkowanej przez wiarę i skierowanej do pełni eschatologicznej w Kościele niebieskim, która w pewnej mierze urzeczywistnia się już w Kościele na ziemi². Kościół

* Autor, dr hab. prof. UKSW, jest prezbiterem diecezji siedleckiej. Urodzony w 1945 roku przyjął święcenia prezbiteratu w 1969 r.; długoletni wykładowca teologii dogmatycznej na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie, w Instytucie Teologicznym UKSW w Radomiu, oraz w Wyższym Seminarium Duchownym diecezji siedleckiej.

¹ Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako communio, Communionis notio* (28.05.1992), n. 1, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, tłum. i oprac. Z. Zimowski i J. Królikowski, Biblos, Tarnów 1995, s. 390.

² Tamże, s. 391.

pielgrzymujący tu na ziemi jest wezwany do podtrzymywania i pogłębiania zarówno komunii z Bogiem w Trójcy Jedynym, jak i komunii między wierzącymi. W tym celu ma do dyspozycji słowo i sakramenty, przede wszystkim Eucharystię, którą Kościół *ustawicznie żywi się i wzrasta* i w której jednocześnie sam siebie wyraża. Nie przez przypadek więc pojęcie komunii stało się określeniem tego wyjątkowego sakramentu³.

Kościół jest rzeczywistością złożoną. *Chrystus, jedyny Pośrednik, ustanowił swój Kościół święty, tę wspólnotę wiary, nadziei i miłości tu na tej ziemi, jako widzialny organizm; nieustannie go też przy życiu utrzymuje, prawdę i łaskę rozlewając przez niego na wszystkich. Wyposażona zaś w organa hierarchiczne społeczność i zarazem mistyczne Ciało Chrystusa, widzialne zrzeszenie i wspólnota duchowa, Kościół ziemski i Kościół bogaty w dary niebiańskie – nie mogą być pojmowane jako dwie rzeczy odrębne; przeciwnie, tworzą one jedną rzeczywistość złożoną, która zraasta się z pierwiastka boskiego i ludzkiego. Dlatego też na zasadzie bliskiej analogii upodabnia się ona do tajemnicy Słowa Wcielonego. Jak bowiem przybrana natura ludzka służy Słowu Bożemu za żywe narzędzie zbawienia, nierozdzielnie z Nim zjednoczone, nie inaczej też społeczny organizm Kościoła służy ożywiającemu go Duchowi Chrystusowemu ku wzrastaniu ciała* (por. Ef 4,16)⁴. *Communio* Kościoła zakłada potrójne odniesienie: wertykalne *communio* z Bogiem, horyzontalne *communio* z ludźmi, oraz eucharystyczne *communio* Ciała Chrystusowego.

1. Niewidzialna *communio* Kościoła

Kościół w swej najgłębszej istocie jest misterium, tajemnicą wiary. Tę wiarę wyznajemy słowami *Symbolu Apostolskiego*: *Wierzę... w święty Kościół powszechny* oraz słowami *Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego* – *Credo mszalne*: *Wierzę... w jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół*. Rzeczywistość Kościoła można rozumieć właściwie tylko w perspektywie wiary⁵. Kościół jest wielką, przedziwną tajemnicą, tajemnicą w swojej naturze, w swojej mocy i w swoim działaniu⁶.

³ Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, nr 34, L'Osservatore Romano 24(2003) Nr 5, s. 15.

⁴ KK 8.

⁵ Zob. H. de Lubac, *Mysterium Ecclesiae*, Leipzig 1981, s.174n; por. B. Neunheuser, *Mysterium*. II. *In der christl. Tradition*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, red. J. Höfer, K. Rahner, I-X, Freiburg i.Br., Herder 1957-67, t. 7, kol. 729-731; K. Rahner, *Geheimnis*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, dz. cyt., t. 4, kol. 593-597; R. Karwacki, *Symbole wiary*, „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie“ 59 (1990) s. 205.

⁶ Zob. M.J. Scheeben, *Tajemnice chrześcijaństwa*, tł. J. Roztworowski, I. Bieda, Kraków WAM 1970, s.425-427.

Paweł VI rozpoczynając drugą sesję Soboru Watykańskiego II powiedział: *Kościół jest tajemnicą... jest rzeczywistością ukrytą, całkowicie przenikniętą przez obecność Boga*⁷. Papież podkreśla przez to fakt, że *misterium Kościoła* nie znajduje się na płaszczyźnie rozważań teoretycznych, lecz w dynamicznym nurcie pełnego życia kościelnej *communio* jak napisał niespełna rok później, w encyklice *Ecclesiam suam*: *Misterium Kościoła nie jest jednak tego rodzaju prawdą, która by się zamykała w ramach wiedzy teologicznej, ale winna wejść w samą praktykę życia, by wierni, zanim jeszcze wyrobią sobie jasne pojęcie o tej prawdzie, mogli ją poznać niejako doświadczalnie, w sposób odpowiadający ich naturze. Natomiast wspólnota wiernych z pewnością pozna, że należy do Ciała Mistycznego Chrystusa, gdy zwróci uwagę na to, że w zakres posługi hierarchii kościelnej wchodzi z nakazu Bożego obowiązek wprowadzenia do wspólnoty nowych chrześcijan, rodzenia ich (por. Ga 4,19; 1Kor 4,15), wychowywania, uświęcania i kierowania nimi. Dlatego Chrystus ustanowił hierarchię jako nadprzyrodzone narzędzie, którym On sam się posługuje, by swoim mistycznym członkom udzielać przewspaniałych darów prawdy i łaski i nadać Ciału Mistycznemu, pielgrzymującemu na ziemi, własny widzialny organizm, doskonałą jedność, zdolność odpowiedniego wykonywania zadań, stosowną rozmaitość i duchowe piękno... opiera się na człowieku ze swej natury kruchym i ułomnym, ale przez Chrystusa zmienionym jakby w mocną skałę, która z pomocą Bożą nigdy nie zawiedzie: «Na tej skale zbuduję Kościół mój» (Mt 16,18)*⁸.

Ten właśnie kierunek wybrali Ojcowie soborowi. Dyskutując nad przedłożonym pod obrady Soboru Watykańskiego II schematem Konstytucji *De Ecclesia*, zmienili tytuł i w znacznej mierze treść pierwszego rozdziału. Dotychczasowy tytuł *O istocie Kościoła wojującego* zastąpili nowym sformułowaniem *Misterium Kościoła*. Podczas trzeciej sesji soboru wyjaśniono, że Słowo «misterium» nie oznacza po prostu czegoś niepoznawalnego lub też trudno zrozumiałego, lecz oznacza ono, jak to dzisiaj jest już uznawane przez większość, ową nadprzyrodzoną i niosącą zbawienie rzeczywistość Bożą, w jakiś sposób oznajmianą w sposób widzialny⁹. Ta-

⁷ Paweł VI, *Summi Pontificis Allocutio* (29.09.1963), *Acta Apostolicae Sedis* 55(1963) s. 848.

⁸ Tenże, Encyklika *Ecclesiam suam* (6.08.1964), n. 37, w: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki*, Warszawa PAX 1991, s. 90.

⁹ „Vox «mysterium» non simpliciter indicat aliquid incognoscibile aut abstrusum, sed, uti hodie iam apud plurimos agnoscitur, designat realitatem divinam transcendentem et salvificam, quae aliquo modo visibile revelatur et manifestatur”, za: B. Kloppenburg, *Abstimmungen und letzte Änderungen der Konstitution*, w: *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils*, red. G. Baraúna, t. 1, Freiburg 1966, s. 107; por. W. Kasper, *Kirche als Communio*, w: W. Kasper, *Theologie*

kie określenie Kościoła ma swoje uzasadnienie biblijne, szczególnie w nauczaniu Apostoła Pawła¹⁰. Św. Paweł nazywając Kościół tajemnicą (por. Ef 3,8-11; 5,32), potwierdza tym samym ukrytą, lecz rzeczywistą i skuteczną obecność, *Zbawiciela, naszego Boga* (Tt 3,4).

Misterium Kościoła, tajemnica Kościoła, jest tajemnicą Chrystusa, została objawiona przez Ducha Świętego (por. Ef 3,4-6). Tę ideę Pawłową rozwija Sobór Watykański II, stwierdzając, że do społeczności Kościoła wcieleni są w pełni ci, którzy mają Ducha Chrystusowego, *Spiritus Christi*¹¹. Duch Święty bowiem jest współtwórcą, *co-institut*, Kościoła¹². Duch Święty stanowi o jedności Kościoła, albowiem jest On zasadą ożywiającą Kościół. Już Leon XIII, akcentując ten organiczny charakter Kościoła, posłużył się porównaniem wziętym od św. Augustyna: *Czym jest w naszym ciele dusza, tym jest Duch Święty w Ciele Chrystusa, to jest w Kościele*¹³.

Określenie *misterium* Kościoła potwierdza ukrytą, ale rzeczywistą oraz skuteczną obecność, *Zbawiciela, naszego Boga* (Tt 3,4), który sam jest *Misterium*, Tajemnicą Boga (por. Kol 2,2; 4,3). Kościół *jest rzeczywistością ukrytą, całkowicie przenikniętą przez obecność Bożą*¹⁴. Kościół stanowi jedną i jedyną, lecz złożoną rzeczywistość, w której obecna jest w sposób konkretny w dziejach świata zbawcza tajemnica Boża, objawiona raz na zawsze w Jezusie Chrystusie (por. Ef 3,3-12; Kol. 1,26-27). Kościół bowiem opiera się na Jezusie Chrystusie, na głoszeniu przez Niego Królestwa Bożego, na gromadzeniu uczniów, na wzywaniu do nawrócenia i naśladowania, na ustanowieniu Eucharystii, na Krzyżu oraz Zmartwychwstaniu Chrystusa, na wylaniu Ducha Świętego i na tym, że cała ta droga zmierza do eschatologicznego spełnienia w paruzji Pana. W ten sposób realizuje się wolna, mądra i pełna dobroci wola Ojca niebieskiego, aby ludzi *wynieść do uczestnictwa w życiu Bożym*¹⁵.

Kościół jako *mysterium*, jako Tajemnica wiary, ma swoje źródło w Tajemnicy Trójcy Świętej. Już od początku istnienia Kościół był rozumiany jako tajemnica wiary¹⁶. Kościół jest tajemnicą, *mysterium*, *rzeczywistością*

und Kirche, Mainz 1987, s. 275; tenże, *Die Kirche als universales Sakrament des Heils*, w: tenże, *Theologie und Kirche*, dz. cyt., s. 237-254.

¹⁰ Zob. V. Warnach, *Kościół jako tajemnica*, w: *Nowy obraz Kościoła*, Warszawa PAX 1968, s. 28.

¹¹ KK 14.

¹² Zob. Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 2, Paris 1980, s. 13-19.

¹³ Leon XIII, Encyklika *Divinum illud munus* (9.05.1897), DS 3328.

¹⁴ Paweł VI, *Summi Pontificis Allocutio* (29.09.1963), *Acta Apostolicae Sedis* 55 (1963) s. 848.

¹⁵ KK 2.

¹⁶ Zob. H. Fries, *Wandel des Kirchenbildes und dogmengeschichtliche Entfaltung*, w: *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, red. J. Feiner, M. Löhrer,

ukrytą, całkowicie przenikniętą obecnością Boga¹⁷. *Mysterium* Kościoła nie jest jednak tego rodzaju prawdą, która zamykałaby się w ramach wiedzy teologicznej, ale powinna wejść w praktykę życia¹⁸. Kościół jest przede wszystkim tajemnicą wiary *Ecclesiae sanctae mysterium*¹⁹. Kościół o tyle jest rozumiany jako *mysterium*, o ile pojmowany jest jako *communio*. Ona oznacza istotę Kościoła, albo, jak mówi Sobór, jego tajemnicę²⁰. Ten Kościół, który jest tajemnicą wiary, Duch Święty jednoczy *in communione*²¹. Kościół bowiem jest Kościołem Ducha Świętego²².

Kościół stanowi *jedną rzeczywistość złożoną, która zrasta się z pierwiastka boskiego i ludzkiego*²³. Kościół, zarówno widzialny, jak i niewidzialny, to wyposażona... w organa hierarchiczne społeczność i zarazem mistyczne Ciało Chrystusa, widzialne zrzeczenie i wspólnota duchowa²⁴. W swej ziemskiej egzystencji Kościół jest objawioną tajemnicą zbawienia. Kościół «wśród prześladowań świata i pociech Bożych zdąża naprzód w pielgrzymce», zwiastując krzyż i śmierć Pana, aż przybędzie (por. 1Kor 11,26). Mocą zaś Pana zmartwychwstałego krzepi się, aby utrapienie i trudności swe zarówno wewnętrzne, jak zewnętrzne, przewyciężać cierpliwością i miłością, a tajemnicę Jego, choć pod osłoną, wiernie przecieżyć w świecie objawiać, póki się ona na koniec w pełnym świetle nie ujawni²⁵. Treść doktrynalna określenia misterium Kościoła została rozwinięta na podstawie nauki o Trójcy Świętej. Sobór Watykański II stwierdza: *Kiedy zaś dopełniło się dzieło, którego wykonanie Ojciec powierzył Synowi na ziemi* (por. J 17,4), *zesłany został w dzień Zielonych Świąt Duch Święty, aby Kościół ustawicznie uświęcał i aby w ten sposób wierzący mieli przez Chrystusa w jednym Duchu dostęp do Ojca*²⁶. Trynitarny wymiar określenia Kościoła podkreśla już św. Cyprian, gdy mówi, że Kościół to *lud zjednoczony jednością Ojca i Syna i Ducha Świętego*²⁷. Ta jedność Kościoła wywodzi się z Trójcy Świętej, jak wyraźnie podkreśla Sobór: *Największym*

I-V, Einsiedeln 1965-76, Erg.-Bd 1981, t. 4/1, s. 225; H. de Lubac, *Mysterium Ecclesiae*, Leipzig 1981, s. 413.

¹⁷ Paweł VI, dz. cyt., s. 848.

¹⁸ Tenże, Encyklika *Ecclesiam suam* (6.08.1964), n. 37, *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964) s. 623.

¹⁹ KK 5.

²⁰ Zob. W. Kasper, *Kirche als Communio*, dz. cyt., s. 275.

²¹ KK 4.

²² Zob. J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes*, München 1975, s. 51.

²³ KK 8.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, 4.

²⁷ „De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata”. Św. Cyprian, *De Oratone Dominica*, 23, PL 4, 553, wyd. Hartel IIIA, s. 285; zob. KK 4.

wzorem i zasadą tej tajemnicy, misterii, jest jedność jednego Boga Ojca i Syna w Duchu Świętym w Troistości Osób²⁸.

Istoty Kościoła nie da się wyrazić jednym określeniem, gdyż rzeczywistość Kościoła jest tajemnicą. Kościół można jedynie opisać przy pomocy wielu uzupełniających się obrazów. Sobór, odwołując się do biblijnych obrazów, mówi, że *wewnętrzna natura Kościoła daje się nam poznać poprzez rozmaite obrazy, które brane bądź z życia pasterskiego, bądź z uprawy roli, bądź z budownictwa, bądź wreszcie z życia rodzinnego i narzeczeństwa, mają swe oparcie w księgach Proroków*²⁹. Każdy z tych obrazów wyraża jakiś aspekt. Wyliczając konkretne obrazy Sobór mówi, że Kościół jest *owczarnią* (por. J 10,1-15; Iz 40,11; Ez 34,11-13; 1P 5,4), *rolą uprawną*, czyli *rolą Bożą* (por. 1Kor 3,9; Rz 11,13-26; Mt 21,33-43; Iz 5,1-3; J 15,1-5), że nazywany jest *budowlą Bożą* (por. 1Kor 3,9.11; Mt 21,42; Dz 4,11; 1P 2,7; Ps 117,22). Otrzymuje ona różne nazwy: *dom Boga* (1Tm 3,15), w którym mieszka Jego rodzina; *mieszkanie Boże w Duchu* (Ef 2,19-22), *przybytek Boga z ludźmi* (Ap 21,3), *świątynia święta* (1P 2,5; Ap 21,1-2). Jest nazywany *górnym Jeruzalem* i *matką naszą* (Ga 4,26; Ap 12,17) i przedstawiany jako *nieskalana Oblubienica niepokalanego Baranka* (Ap 19,17; 21,2.9; 22,17; Ef 5,24.26.29; 3,19; 2Kor 5,6; Kol 3,1-4)³⁰.

Bóg jest Duchem (J 4,24). Kościół, który od Boga pochodzi, ma wymiar duchowy, jest wspólnotą duchową, *communitas spiritualis*, lecz nie wspólnotą duchów. Kościół jako jedna rzeczywistość złożona *zrasta się z pierwiastka boskiego i ludzkiego*³¹. Rzeczywistość Kościoła w jego wymiarze duchowym, czyli Kościół jako duchową wspólnotę, przybliżają i w pełni wyrażają trzy określenia Kościoła: jako Ludu Bożego, jako mistycznego Ciała Chrystusa, jako świątyni Ducha Świętego. Te określenia są odzwierciedleniem teocentrycznego, chrystologicznego i pneumatologicznego spojrzenia na jeden i ten sam Kościół Boży. Każdy z tych trzech aspektów nie jest jednostronnym, lecz całościowym postrzeganiem Kościoła.

2. Widzialna *communio* Kościoła

Wertykalny wymiar Kościoła jako *communio* oznacza, że Kościół jest tajemnicą, *mysterium*. Ta *communio* została już dana ludziom przez Boga w Jezusie Chrystusie i w *napelnieniu Ducha Świętego*³². Rzeczywistość

²⁸ DE 2.

²⁹ KK 6.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, 8.

³² Zob. H.U. von Balthasar, *Communio - założenia programowe*, „Communio“ (pol.) 1(1981) 1-2, s. 17.

ta dostępna jest w wierze, która jednoczy ludzi z Bogiem. W tej wierze chrześcijanie są złączeni ze sobą horyzontalnie. Albowiem wiara ta, prawdę o *communio* Osób Boskich wprowadza w historyczną rzeczywistość ludzkiego życia. Stąd w kontekście 2Kor 13,13 można także stwierdzić, że w tradycji chrześcijańskiej *communio* staje się wręcz określeniem Ducha Świętego³³. Wymiar horyzontalny łączy się tu przyczynowo z wymiarem wertykalnym.

Spojrzenie na Kościół, koncentrujące się na jego wymiarze widzialnym, instytucjonalnym oraz hierarchicznym, Sobór Watykański II poszerza przez akcentowanie misterium Kościoła, wyjaśniając jego naturę oraz posłannictwo. Duchowy wymiar Chrystusowego Kościoła Sobór pomaga poznać poprzez konkretne określenia mówiąc, że Kościół jest Ludem Bożym, mistycznym Ciałem Chrystusa, świątynią Ducha Świętego. Sobór jednakże nie pomija tego, co w Kościele jest zewnętrzne. Kościół Chrystusowego na ziemi nie da się zredukować ani do Kościoła idei, ani do Kościoła duchowego, gdyż jest on ustanowiony przez Chrystusa jako rzeczywistość widzialny organizm, *ut compaginem visibilem constituit*³⁴.

Widzialny organizm i duchowa wspólnota tylko w nierozdzielnej jedności określają prawdziwy Kościół Chrystusowy. Nigdy nie można bez reszty zrównać Kościoła empirycznego ze zbawczą rzeczywistością Kościoła, czy wymagać całkowitej identyfikacji Kościoła z danym Kościołem empirycznym³⁵.

Sobór Watykański II mówi, że Kościół ustanowiony został przez Jezusa Chrystusa *dla wspólnoty, in communione, życia, miłości i prawdy*³⁶, zaś Duch Święty jednoczy go *we wspólnocie, in communione, i posłudze*³⁷. W tajemnicy Trójjedynego Boga ma swą podstawę całe dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa, a także Kościół. W Dekrecie *Ad gentes divinitus* sobór mówi: *Bóg zaś dla ustalenia pokoju, to jest wspólnoty z sobą, communionem Secum, oraz dla zespolenia braterskiej społeczności wśród ludzi, i to grzesznych, postanowił wkroczyć w historię ludzką w sposób nowy i ostateczny*³⁸. Ta wspólnota z Bogiem i między ludźmi urzeczywistnia się przez Słowo Boże oraz sakramenty: *wierzący w Chrystusa, odrodzeni nie z nasienia skazitelnego, lecz z nieskazitelnego przez słowo Boga żywego*

33 Zob. J. Ratzinger, *Communio – Program*, „Communio“ (pol.) 12 (1992) nr 5 (71) s. 13.

34 KK 8

35 Zob. J. Ratzinger, *Identifikation mit der Kirche*, w: K. Lehmann – J. Ratzinger, *Mit der Kirche leben*, Freiburg i. Br 1977, s. 24-26.

36 KK 9.

37 Tamże, 4.

38 DM 3.

(por. 1P 1,23), *nie z ciała, lecz z wody i Ducha Świętego* (por. J 3,5-6), *ustanawiani są w końcu «rodzajem wybranym, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem nabytym...», co niegdyś nie był ludem, teraz zaś jest ludem Bożym* (1P 2,9-10)³⁹. Pośród wszystkich sakramentów szczególnie miejsce zajmuje Eucharystia, która stanowi ośrodek zgromadzenia wiernych pod przewodnictwem kapłana – *centrum congregationi fidelium cui presbyter praeest*⁴⁰. Sobór podkreśla wspólnototwórczy charakter Eucharystii. Przy łamaniu chleba eucharystycznego, uczestnicząc w sposób rzeczywisty w Ciele Pańskim, wnosimy się do wspólnoty – *communio* – z Nim i nawzajem ze sobą⁴¹.

Kościół jako *communio* wierzących żyje nie sam z siebie, ale całkowicie z Bożego daru. Sobór Watykański II mówi, że Bóg Ducha zesłał Syna swego, Pana i Ożywiciela, który dla całego Kościoła i dla poszczególnych oraz wszystkich razem wierzących jest zasadą zespolenia i jedności w nauce apostoelskiej oraz w obcowaniu wzajemnym, *in communione*, w łamaniu chleba i modlitwach (por. Dz 2,42). *Wszyscy bowiem wierni rozproszeni po świecie mają ze sobą łączność w Duchu Świętym... dzięki temu darowi Kościół katolicki skutecznie i ustawicznie dąży do zespolenia z powrotem całej ludzkości wraz ze wszystkimi jej dobrami z Chrystusem – Głową w jedności Ducha Jego*⁴².

W dokumentach Soboru Watykańskiego II jest mowa o Kościele jako sakramencie, *sacramentum seu signum et instrumentum salutis*, przede wszystkim tam, gdzie wyjaśnia się istotę Kościoła oraz jego uniwersalne posłannictwo. Pojęcie sakramentalności należy do istotnych założeń eklezjologii Soboru Watykańskiego II⁴³. Ono odcisnęło się bardzo głęboko w teologii jako struktura myślowa w eklezjologii⁴⁴. Rozwijało się ono

³⁹ KK 9.

⁴⁰ DK 5.

⁴¹ KK 7.

⁴² Tamże, 13.

⁴³ Zob. W. Beinert, *Das Bild von der Kirche nach den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils*, w: *Die römisch-katholische Kirche (Die Kirchen der Welt, t. XX)*, red. W. Löser, Frankfurt a.M. 1986, s. 32; M. Kehl, *Ecclesia universalis. Zur Frage nach dem Subjekt der Universalkirche*, w: *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum*, red. E. Klinger, K. Wittstadt, Freiburg i. Br. 1984, s. 240-257; F. Ricken, „*Ecclesia... universale salutis sacramentum*”, „*Scholastik*“ 40 (1965) s. 352-388.

⁴⁴ Zob. H. Döring, *Grundriß der Ekklesiologie. Zentrale Aspekte des katholischen Selbstverständnisses und ihre ökumenische Relevanz (Grundrisse, t. 6)*, Darmstadt 1986, s. 100-123; J. Auer, *Die Kirche – Das allgemeine Heilssakrament*, w: *Kleine Katholische Dogmatik*, red. J. Auer, J. Ratzinger, t. 8, Regensburg 1983, s. 68-84; W. Kasper, *Die Kirche als universales Sakrament des Heils*, dz. cyt., s. 237-254; tenże, *Kirche als Communio*, t. 1, dz. cyt., s. 272-289; L. Balter, *Kościół jako «sakrament» miłosierdzia Bożego*, w: *W miłosierdziu Bożym ku nowej ewangelizacji*, Ząbki 1999, s. 24-29; tenże, *Rola litur-*

już od XIX wieku⁴⁵. Jednak dopiero po II wojnie światowej osiągnęło ono to znaczenie, które posiada dziś⁴⁶. W znacznej mierze jest to zasługą teologów: O. Semmelrotha⁴⁷ oraz K. Rahnera⁴⁸. Ważny też wpływ mieli: E. Schillebeeckx⁴⁹ oraz J. Ratzinger⁵⁰.

Sobór Watykański II wprowadził do swego nauczania pojęcie Kościoła jako sakramentu⁵¹. Kościół jest jedną i jedyną, lecz złożoną rzeczywistością, w której zbawcza tajemnica Boża jest obecna w sposób konkretny w dziejach świata, objawiona raz na zawsze w Jezusie Chrystusie (por. Ef 3,3-12; Kol. 1,26-27). Rzeczywistość Kościoła opiera się przecież na zbawczej woli Boga Ojca oraz na dziele Zbawienia, którego dokonuje On przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Stąd dla lepszego określenia Sobór Watykański II nazywa Kościół sakramentem.

Według Bożego planu zbawczego *Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia*

gii w życiu wspólnoty parafialnej, w: *W służbie Ludowi Bożemu (Powołanie człowieka 6)*, Poznań, Pallottinum 1983, s. 386-398; tenże, *Problem ustanowienia sakramentów w akcie założenia Kościoła*, w: B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, Amateca 9, Poznań 1998, s. 57-61; J. Ratzinger, *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Meitingen 1970; S. Moysa, *Misterium a sakrament*, w: *Sakramenty Kościoła posoborowego*, red. H. Bogacki i in., Kraków 1970, s. 17-20; A. Skowronek, *Ustanowienie sakramentów w akcie założenia Kościoła prasakramentu*, „Ateneum Kapłańskie” 67(1964), s. 276-286; H. Volk, *Die Kirche als Sakrament des Heils*, w: *Kirche – Ort des Heils. Grundlagen-Fragen-Perspektiven*, red. W. Seidel, Würzburg 1987, s. 33-154; T. Dola, *Kościół sakramentem trójjedynego Boga*, „Roczniki Teologiczne” 43(1996) 2, s. 67-78; C. Pozo, *La Iglesia como sacramento primordial*, „Estudios Eclesiásticos” 41(1966) s. 139-169; H. Bogacki, *Przedziwny sakrament Kościoła*, w: *Sakramenty Kościoła posoborowego*, Kraków 1970, s. 56-80.

⁴⁵ Zob. W. Beinert, *Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch*, w: *Theologische Berichte, IX. Kirche und Sakrament*, red. J. Pfammater, F. Furger, Zürich-Einsiedeln-Köln 1980, s. 14-30; J. Meyer zu Schlochtern, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen*, Freiburg i. Br. 1992, s. 33-38.

⁴⁶ Zob. A. de Bovis, *Die Kirche als Sakrament*, Aschaffenburg 1962.

⁴⁷ Zob. O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt 1953; tenże, *Kirche als Sakrament des Heiles*, w: *Mysterium Salutis*, dz. cyt., t. IV/1, s. 309-355.

⁴⁸ Zob. K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, Freiburg 1960; tenże, *Das neue Bild von der Kirche*, w: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. 8, Zürich-Einsiedeln-Köln 1967, s. 329-354; tenże, *Sakramenty Kościoła*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1997.

⁴⁹ Zob. E. Schillebeeckx, *Christus. Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz ²1965; tłum. pol. A. Zuberbier: *Chrystus, sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków, Znak 1966.

⁵⁰ Zob. J. Ratzinger, *Kirche. III. Systematisch*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, dz. cyt., t. 6, s. 173-183; tenże, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf ²1972; tenże, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils* (1986), w: J. Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln 1987, s. 13-27.

⁵¹ Zob. Y. Congar, *Kościół jako sakrament zbawienia*, Warszawa 1980, s. 11-15; L. Balter, dz. cyt., s. 252n.

z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego⁵². Ta jedność jest jednością szczególnego rodzaju, jednością zbawczą. Stąd na innym miejscu Sobór mówi jeszcze dobitniej: *Bóg powołał zgromadzenie tych, co z wiarą spoglądają na Jezusa, sprawcę zbawienia i źródło pokoju oraz jedności, i ustanowił Kościołem, aby ten Kościół był dla wszystkich razem i dla każdego z osobna widzialnym sakramentem owej zbawczej jedności*⁵³. Wypowiedź Soboru o Kościele jako sakramencie łączy się z wypowiedzią o Kościele jako Ciele Chrystusa. Sobór stwierdza w sposób zupełnie jasny: *Chrystus wywyższony ponad ziemię wszystkich do siebie pociągnął* (por. J 12,32); *powstawszy z martwych Ducha swego Ożywiciela zesłał na uczniów i przez Niego ustanowił Ciało swoje, którym jest Kościół, jako powszechny sakrament zbawienia* (por. Rz 6,9). Struktura sakramentalna Kościoła wynika z jego sakramentalnego początku. Jego fundamentem jest tajemnica paschalna wcielonego Syna Bożego. Dlatego życie chrześcijańskie, to egzystencjalna wspólnota życia oraz cierpienia z Chrystusem. Jako rzeczywistość paschalna, Kościół znajduje się zawsze w stanie przejścia do Ojca. Łączność z cierpieniami Jezusa wprowadza na drogę wiodącą ku wiecznej szczęśliwości. Apostoł Paweł mówi: *wspólnie z Nim cierpimy po to, by też wspólnie mieć udział w chwale* (Rz 8,17).

Sakramentalność Kościoła wyraża się w jego naturze, do której należy zarówno zewnętrzna postać – ustanowienie, struktura i kierowanie – jak też niewidzialna rzeczywistość łaski, aby życie Chrystusowe w Kościele doszło do pełnego rozwoju. To sakramentalna struktura Kościoła stanowi podstawę jego struktury hierarchiczno-prawnej, która jest zupełnie innego rodzaju aniżeli ustrój państwowy. Albowiem Kościół pełni swój urząd nie z własnego pełnomocnictwa, ale jedynie z pełnomocnictwa Jezusa Chrystusa, gdyż jest właściwym Panem i Głową Kościoła⁵⁴.

Kościół jako sakrament jest znakiem oraz narzędziem w dziele uświęcania świata, *consecratio mundi*, by świat został w ten sposób podniesiony do prawdziwego bytu. Albowiem Kościół ustanowiony przez Jezusa Chrystusa *używany jest również przez Niego za narzędzie zbawienia wszystkich i posłany jest do całego świata, jako światłość świata oraz sól ziemi* (por. Mt 5,13-16). W posłannictwie tym wyraża się eschatologiczny charakter Kościoła jako sakramentu⁵⁵. Kościół jako wspólnota wiary, nadziei i miłości, jest nośnikiem zbawienia wiecznego. Sobór Watykański II uczy: *Nie odmawia też Opatrzność Boża koniecznej do zbawienia pomocy takim,*

⁵² KK 1.

⁵³ Tamże, 9.

⁵⁴ Zob. V. Warnach, *Kościół jako sakrament*, w: *Nowy obraz Kościoła*, Warszawa 1968, s. 38.

⁵⁵ Zob. P. Smulders, dz. cyt., s. 307.

którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują, nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie. Cokolwiek bowiem znajduje się w nich z dobra i prawdy, Kościół traktuje jako przygotowanie do Ewangelii i jako dane im przez Tego, który każdego człowieka oświeca, aby ostatecznie posiadał życie⁵⁶.

Jezus Chrystus założył Kościół, gdy posłał Apostołów, tak jak sam został posłany przez Ojca (por. J 20,21); chciał też, aby ich następcy, mianowicie biskupi, byli w Kościele Jego pasterzami aż do skończenia świata. Żeby zaś Episkopat był jeden i niepodzielony, postawił nad innymi Apostołami świętego Piotra i w nim ustanowił trwałą i widzialną zasadę i fundament jedności i wspólnoty, *communio*⁵⁷. Z ustanowienia Chrystusa powstało Kolegium apostołskie, które tworzyli Apostoł Piotr oraz pozostali Apostołowie. We wzajemnej łączności w podobny sposób pozostają: Biskup Rzymu, następca św. Piotra oraz biskupi, następcy Apostołów – Kolegium biskupów. Pojęcia Kolegium nie należy rozumieć w ściśle jurydycznym sensie, lecz jako zespół stały, *coetus stabilis*, którego struktura oraz autorytet wywodzą się z Objawienia. Jezus ustanowił grono Apostołów w rodzaju *kolegium*, czyli zespołu stałego. Stąd do nazwy kolegium biskupów odnosi się określenia: *stan – ordo*, *Ciało – Corpus*. Włączenie do kolegium biskupów następuje mocą konsekracji biskupiej oraz dzięki hierarchicznej *communio* z Głową Kolegium i jego członkami⁵⁸. Jedność kolegium biskupów jest organiczną jednością. Stąd kolegium biskupów nazywa się też Ciałem biskupim. Sobór Watykański II mówi, iż biskupi na mocy konsekracji sakramentalnej i przez swą wspólnotę hierarchiczną z Głową oraz członkami kolegium ustanowieni są członkami Ciała biskupiego⁵⁹.

Sobór Watykański II oprócz terminu *communio hierarchica* używa też terminu *communio apostolica*. Ten termin tkwi w nurcie wiary apostołskiej, tradycji, sukcesji, czyli *communio* apostołskiej. Stąd w przypadku wzbraniania się, albo odrzucania *communio* apostołskiej, biskupi nie mogą być powoływani na urząd⁶⁰. Albowiem w konsekracji biskupiej dostępuje się *ontologicznego* uczestnictwa w świętych zadaniach, *munera*⁶¹. Zada-

⁵⁶ KK 16.

⁵⁷ Tamże, 18.

⁵⁸ Por. K. Rahner, *Episkopat w nauce Vaticanum II*, „Concilium“ (pol.) 1-10(1965/6) s. 163.

⁵⁹ Zob. DB 4.

⁶⁰ KK 24. Tę *communio* podkreśla już Apostoł Paweł (por. Ga 2,1-10; 1Kor 15,7-8). Ową *kolegialność* (dwunastu) Apostołów dokładnie określają *Dzieje Apostolskie*, które stereotypowo mówią (26 razy) o Apostołach (w liczbie mnogiej) i przedstawiają ich często jako gremium jednolite (por. Dz 2,42-43; 4,33.35-37; 5,12; 6,6; 8,14.18; 11,1) oraz o szczególnej roli Piotra (Dz 2,14.37; 5,2-3.29).

⁶¹ O.H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Würzburg 1993, s. 188n.

nia te mogą być wykonywane tylko w łączności z papieżem⁶². Wyrażna jest mowa o potrzebie *communio* hierarchicznej z Głową Kościoła i z jego członkami. Podstawowe elementy pojęcia *communio* hierarchicznej Sobór Watykański II przedstawia w kontekście nauki o Kolegium. Zaznacza przy tym, iż zawsze było ono obecne w życiu Kościoła. Dlatego zarówno w pierwszych wiekach Kościoła, jak też dzisiaj, szczególnie na Wschodzie, cieszy się wielkim poważaniem. Nie znaczy jednak jakiegoś nieokreślonego uczucia, ale rzeczywistość organiczną, która wprawdzie wymaga formy prawnej, lecz jednocześnie jest ożywiona miłością. Istotna treść pojęcia *communio hierarchiczna* jest określona sakramentalną strukturą oraz obowiązuje do dziś. To wszystko, co jest ważne w określeniu Kolegium, zostało zawarte w pojęciu *communio*⁶³.

Z woli Jezusa Chrystusa następcą Apostoła Piotra, widzialna Głowa całego Kościoła jest trwałą i widzialną zasadą oraz podstawą *communio* hierarchicznej. Sobór Watykański II mówi: *Obecny Sobór Święty, idąc w ślady pierwszego Soboru Watykańskiego, zgodnie z nim poucza i oświadcza, że Jezus Chrystus, Pasterz wiekuisty, założył Kościół posławszy Apostołów, tak jak sam został posłany przez Ojca (por. J 20,21); chciał też, aby ich następcy, mianowicie biskupi, byli w Kościele Jego pasterzami aż do skończenia świata. Żeby zaś Episkopat był jeden i niepodzielony, postawił nad innymi Apostołami świętego Piotra i w nim ustanowił trwałą i widzialną zasadę i fundament jedności i wspólnoty communio. Tę naukę o ustanowieniu, wiecznej trwałości, znaczeniu i naturze świętego Prymatu Biskupa Rzymskiego i o jego nieomylnym urzędzie nauczycielskim Sobór święty na nowo wszystkim wiernym do wierzenia podaje, a kontynuując rozpoczęte dzieło, postanawia wszem wobec przedstawić i ogłosić naukę o biskupach, następcach Apostołów, którzy wraz z następcą Piotra, Namiestnikiem Chrystusowym, i widzialną Głową całego Kościoła, zarządzają domem Boga żywego*⁶⁴. To zespolenie urzeczywistnia się dzięki temu, że niewidzialną zasadą oraz węzłem jedności *communio* hierarchicznej jest Duch Święty, Duch Jezusa⁶⁵.

⁶² KK 22; J. Ratzinger, *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Köln 1965, s. 54n.

⁶³ Zob. J. Ratzinger, *Kommentar zu den „Bekanntmachungen, die der Generalsekretär des Konzils in der 123. Generalkongregation am 16. November 1964 mitgeteilt hat“*, w: LThK². *Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*, dz. cyt., t. 1, s. 353n.

⁶⁴ KK 18, zob. J. Ratzinger, *Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe*, „Concilium“ (niem.) 1(1965) 1, s. 16-29; tłum. pol.: *Duszpasterskie implikacje nauki o kolegalności biskupów*, „Concilium” (pol.) 1-10 (1965/6) s. 52-59.

⁶⁵ Zob. A. Grillmeier, *Kommentar*, w: LThK². *Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*, dz. cyt., t. 1, s. 199.

Sobór Watykański II uczy, iż także prezbiter ma udział w posłannictwie całego Kościoła. Posłannictwo to może wypełnić tylko w jedności z biskupem oraz z innymi kapłanami. A więc u podstaw skuteczności jego posługi leży *communio* z biskupem oraz z prezbiterium. Z tej ścisłej łączności wyrosta *communio* synowska, *filialis*, prezbiterów z biskupem, która stanowi wyraz *communio* hierarchicznej. Tę *communio filialis* prezbiterów z biskupem postrzegać należy w kontekście kolegium biskupów, czyli wzajemnej łączności biskupów między sobą oraz z papieżem, Głową kolegium⁶⁶.

Węzłem *communio filialis* oraz *communio cum Ordo episcoporum* jest Duch Święty. Albowiem namaszczenie Ducha Świętego oraz dar Ducha Świętego przekazane zostają w sakramencie święceń przez posługę biskupa⁶⁷. Stąd prezbiter jest właściwym i najbliższym współpracownikiem biskupa w kierowaniu Ludem Bożym. Udział w tym samym kapłaństwie Chrystusa czyni tę *communio* jednocześnie *communio* braterską, biskupa i prezbiterów.

3. *Communio* eucharystyczna

Podstawową misją Kościoła jest zbawcze dzieło Boże, raz na zawsze dokonane w Jezusie Chrystusie, które urzeczywistnia się oraz uobecnia przez Ducha Świętego. Kościół powstał nie z ludzkiej woli utworzenia wspólnoty. Kościół ma swój początek w Bożym wybraniu, w wydarzeniu Jezusa Chrystusa oraz w dziele Ducha Świętego. Jezus Chrystus w rozmowie z Samarytanką powiedział: *Nadchodzi jednak godzina, owszem już jest, kiedy to prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie* (J 4,23). *W Duchu i prawdzie* znaczy m.in. i to, iż kult jest oddawany Ojcu w Duchu Świętym i w Chrystusie⁶⁸. Albowiem Duch Prawdy, Paraklet, prowadzi dalej dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa⁶⁹. Zaś źródłem tego kultu jest Duch Święty. Ta zasada odnosi się szczególnie do Eucharystii, w której *«uobecnia się zwycięstwo i triumf Jego śmierci», i równocześnie dziękczynienie Bogu za niewysłowiony dar* (2Kor 9,15) *w Chrystusie Jezusie, przez moc Ducha Świętego*⁷⁰.

⁶⁶ KK 22.

⁶⁷ L. Balter, *Duch Święty w formacji i życiu kapłana*, „Ateneum Kapłańskie” 80 (1973) s. 86-99.

⁶⁸ Więcej na ten temat, zob. L. Balter, *Kościelny kult Boga, Chrystusa, Maryi, świętych*, w: *Wiara i życie*, red. B. Bejze, Warszawa 1985, s. 32-34; M. Rykówna, *Kult w duchu i prawdzie*, w: *Powołanie do apostołstwa*, red. L. Balter, Poznań-Warszawa 1975, s. 48-64.

⁶⁹ Zob. R. Schnackenburg, *Wahrheit*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, dz. cyt., t. 10, kol. 914; B. Neunheuser, *Kult*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, dz. cyt., t. 8, kol. 667.

⁷⁰ KL 6.

To Duch miłości urzeczywistnia sakrament miłości, w którym miłość Boża obejmuje człowieka w jego rzeczywistości ziemskiej, aby go na powrót przyprowadzić do domu. *Sakrament Miłości, Najświętsza Eucharystia, jest darem, jaki Jezus Chrystus czyni z samego siebie, objawiając nam nieskończoną miłość Boga wobec każdego człowieka. W tym przedziwnym sakramencie objawia się miłość największa, ta, która przynagla, by «życie swoje oddać za przyjaciół swoich» (J 15,13). Istotnie, Jezus «do końca ich umiłował» (J 13,1)*⁷¹.

Przez udział – *communio* – w Ciele i Krwi Chrystusa urzeczywistnia się wspólnota człowieka z Bogiem oraz z bliźnimi (por. 1Kor 10,16-24). Albowiem w Najświętszej Eucharystii ma miejsce rzeczywiste zjednoczenie. Przez wspólnotę – *communio* – z Jezusem Chrystusem, Synem Bożym, człowiek wierzący jednoczy się z Trójcą Świętą. Ma wspólnotę – *communio* – z Ojcem wszechmogącym, Stworzycielem nieba i ziemi, który tak, *umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy nie zginął, ale miał życie wieczne* (J 3,16). Jednorodzony Syn Boży przyjął Ciało za sprawą Ducha Świętego. Mocą Parakleta chleb i wino, dary ofiarne, stają się Ciałem i Krwią Chrystusa. W mocy Ducha Uświęciciela dokonuje się zjednoczenie z Chrystusem przez Eucharystię. Rzeczywista *communio*, to *communio* w Duchu Świętym (por. 2Kor 13,13). On, Pan i Ożywiciel, prowadzi do doskonałego zjednoczenia człowieka z Bogiem. Przez Eucharystię człowiek wierzący ma wspólnotę, *communio*, życia z Bogiem, przynosząc obfity owoc, podobnie jak latorośl (por. J 15,1-5).

Przyjmowanie Ciała i Krwi Chrystusa w Eucharystii zostało nazwane Komunią, ponieważ zespala wierzących z Nim i jednoczy ich z innymi wierzącymi, gromadzi w Kościele oraz jest znakiem jedności Kościoła⁷². W Kościele wyrażenie *communio* początkowo rozumiano głównie jako udział w Chrystusie i Jego dziele zbawczym, w Eucharystii⁷³. Najświętsza Eucharystia zawsze oznaczała jedność, przede wszystkim jedność z Chrystusem, a następnie jedność z uczestnikami celebracji Eucharystii: *Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew trwa we Mnie, a Ja w nim* (J 6,58). Podczas Ostatniej Wieczerzy wcielony Syn Boży modlił się do Ojca

⁷¹ Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis* (22.02.2007), n. 1.

⁷² Por. W. Pfnür, *Zum Verständnis von communio in der spätmittel-alterlichen Theologie*, w: *Communio Sanctorum, Einheit der Christen – Einheit der Kirche*, red. J. Schneider – K. Wittstadt, Würzburg 1988, s. 156; E. Ozorowski, *Eucharystia w nauce i praktyce Kościoła katolickiego*, Poznań 1990, s. 179-385; L. Voronov, *Kościół i Eucharystia w świetle Trójcy Świętej*, w: *Eucharystia*, Poznań-Warszawa 1986, s. 90.

⁷³ Zob. A. Piolanti, *Gemeinschaft der Heiligen*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, dz. cyt., t. 4, kol. 651.

o jedność wszystkich wierzących w Niego, o jedność doskonałą: *aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojczy we Mnie, a ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno* (J 17,21). Tę ideę wyraża także modlitwa z *Didache*: *jak ten łamany Chleb rozsiany był po górach, a zebrany stał się czymś jednym, tak niech się zbierze Kościół Twój z krańców ziemi w Królestwo Twoje*⁷⁴. Jedność uczestniczących w Eucharystii, to jedność organiczna, jedność Ciała, a równocześnie jedność transcendentna, jedność z Ojcem i Synem, zjednoczenie z Bogiem i w Bogu oraz zjednoczenie między sobą. Rzeczywiście jest to Komunia święta, zjednoczenie ze Świętym (por. Łk 1,35; Mk 1,24; Łk 4,34; J 6,69; Dz 3,14; 4,27.30) oraz świętych (por. Rz 1,7; 12,1; 1Kor 16,1; 2Kor 1,1; 9,1; Ef 5,3; 1P 2,9). Przy łamaniu chleba eucharystycznego, uczestnicząc w Ciele Pańskim, wierni wznoszą się do wspólnoty, *communio*, z Chrystusem oraz nawzajem ze sobą⁷⁵.

Bez *communio* z Chrystusem nie ma *communio* z bliźnimi. *Communio* z Nim jest warunkiem *communio* z bliźnimi. Nie ma też *communio* z Chrystusem bez udziału w Jego cierpieniach i śmierci, w Jego krzyżu. Przez Najświętszą Eucharystię codzienny krzyż chrześcijanina łączy się z krzyżem Chrystusa na Kalwarii oraz w Kościele, Jego Mistycznym Ciele. Udział w Eucharystii to udział w krzyżu. Kielich Ostatniej Wieczery (por. Mt 26,27; Mk 14,24; Łk 22,20) mieści w sobie zawartość kielicha Ogrójca (por. Mt 26,39.42; Mk 14,36; Łk 22,42; J 18,11) i Kalwarii (J 19,34). Udział w kielichu eucharystycznym to picie z Chrystusowego kielicha Męki (por. Mt 20,23; Mk 10,38-39), to również wspólne znoszenie prześladowań⁷⁶.

Eucharystia ma wymiar eschatologiczny. W Komunii świętej dokonuje się zjednoczenie człowieka z Chrystusem ukrzyżowanym, który zmarł i zmartwychwstał⁷⁷. Kielich ofiarny jest Krwią Przymierza. Przelana na krzyżu Krew Jezusa to Krew Nowego Przymierza, ponieważ tam zostało zawarte Nowe Przymierze we Krwi Chrystusa. Przez Jezusową śmierć został ustanowiony nowy porządek zbawienia. Jest on wyłącznie dziełem Bożej łaskawości⁷⁸. Chrystus ustanowił Nowe Przymierze we Krwi swojej, powołując Nowy Lud Boży⁷⁹. Powierzył też *wszystkie dobra Nowego Przymierza celem utworzenia jednego Ciała Chrystusowego na ziemi, z którym*

⁷⁴ M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, s. 19.

⁷⁵ KK 7.

⁷⁶ Zob. *Wörterbuch zur biblischen Botschaft*, red. Léon-Dufour, Freiburg-Basel-Wien 1981, s. 240; J. Ratzinger, *Ostatnia Wieczerza a Eucharystia Kościoła*, w: *Eucharystia*, Kolekcja „Communio” 1, Poznań-Warszawa 1986, s. 174.

⁷⁷ Zob. C. Bouwman – H. Haag, *Abendmahl*, w: *Bibel-Lexikon*, red. H. Haag, Einsiedeln 1952, kol. 7.

⁷⁸ Zob. J. Schmid, *Bund*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, dz. cyt., t. 2, kol. 776.

⁷⁹ KK 9.

*powinni zjednoczyć się całkowicie wszyscy, już w jakiś sposób przynależący do Ludu Bożego... Bóg wie, go łaskawie, wedle swoich ukrytych zamiarów, aż do radosnego osiągnięcia całej pełni wiecznej chwały w Niebieskim Jeruzalem*⁸⁰.

Tego rodzaju *communio* jest wspólnotą z Chrystusem, zarówno poszczególnych wierzących, jak i wszystkich chrześcijan razem. Daje im ona udział we wszystkich dobrach Nowego Przymierza, przynosząc pociechę w utrapieniach życia doczesnego (por. 2Kor 1,5.7) oraz umacniając nadzieję przyszłej chwały. Nakłada też obowiązki: uczestnictwa w głoszeniu Ewangelii oraz w przychodzeniu z pomocą braciom i siostram w wierze, znajdującym się w potrzebie⁸¹.

Zakończenie

Wspólnota między ludźmi jest możliwa dzięki Bogu Ojcu, który ich jednoczy przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym, przez co wszyscy stają się wspólnotą, Kościołem we właściwym znaczeniu, *communio*. Albowiem Bóg zesłał Ducha Świętego, Ducha Syna swego, Pana i Ożywiciela, który zarówno dla całego Kościoła, jak i dla poszczególnych wierzących oraz dla wszystkich razem, jest zasadą zespolenia i jedności, *communio*.

Summary

Communio unity of the Church

The concept of *communio* applied to the Church expresses the depth of the Mystery of the Church very well. The Church is a complex reality. *Communio* of the Church assumes a triple dimension: vertical *communio with God*, horizontal *communio with people* and Eucharistic, *communio of the Body of Christ*. Community between people is possible thanks to God the Father, who unites them through Jesus Christ in the Holy Spirit, so that they all become a community, the Church in the proper sense, *communio*.

⁸⁰ DE 3.

⁸¹ Por. A. Piolanti, *Gemeinschaft der Heiligen*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, dz. cyt., t. 4, kol. 651.

Ks. Czesław KRAKOWIAK*

PAPIEŻ PAWEŁ VI I NOWE ORDO MISSAE (1969)

Treść: Wstęp, 1. Stopniowa odnowa liturgii Mszy św. w duchu *Sacrosanctum Concilium*; 2. Przygotowanie nowego *Ordo Missae*; 3. Krytyka liturgii Mszy św. według nowego *Ordo Missae*; 4. Paweł VI wobec krytyki nowego *Ordo Missae*; Zakończenie; Summary: Pope Paul VI and „Novus ordo Missae” (1969).

Słowa kluczowe: Sacrosanctum Concilium, Novus Ordo Missae, Missale Romanum, Paweł VI, Consilium, Coetus X, Inter Oecumenici, Tres abhinc annos, Ritus servandus, Missa normativa, Institutio generalis Missalis Romani, Mysterium fidei, Eucharisticum Mysterium, język w liturgii, uczestnictwo wiernych w liturgii.

Key words: Sacrosanctum Concilium, Novus Ordo Missae, Missale Romanum, Paul VI, Consilium, Coetus X, Inter Oecumenici, Tres abhinc annos, Ritus servandus, Missa normativa, Institutio generalis Missalis Romani, Mysterium fidei, Eucharisticum Mysterium, language in liturgy, participation of the faithful in liturgy.

Wstęp

Soborowa Konstytucja *Sacrosanctum Concilium* nie tylko zawiera naukę Kościoła o istocie i roli liturgii w jego życiu i misji, ale również wytyczyła zasadnicze kierunki jej reformy i rozwoju, aby to co w niej jest zmienne

* Ks. prof. dr hab. Czesław Krakowiak, emerytowany profesor KUL, jest prezbiterem archidiecezji lubelskiej. Jest przewodniczącym Sekcji wykładowców liturgiki na Wydziałach Teologicznych i w Wyższych Seminariach Duchownych w Polsce, konsultorem

lepiej dostosować do potrzeb naszych czasów (KL 1;21)¹. Kościół bowiem pragnie doprowadzić wszystkich wiernych *do pełnego, świadomego i czynnego udziału w obrzędach liturgicznych, którego domaga się sama natura liturgii* (KL 14). Odnowa liturgii ma polegać najpierw na przygotowaniu takich tekstów i obrzędów, które jaśniej będą wyrażać celebrowane w niej święte tajemnice, ale również będą bardziej zrozumiałe dla wiernych świeckich, aby mogli uczestniczyć w nich świadomie, *w sposób pełny, czynny i społeczny* (KL 21). Dlatego Sobór polecił *jak najszybciej zbadać i poprawić księgi liturgiczne* (KL 25).

Ordo Missae w Mszale Piusa V (1570) oraz jego rubryki, *Ritus servandus* zakładały obecność wiernych na Mszy św. ale nie przewidywały ich czynnego uczestnictwa. Podstawową formą celebracji była Msza św. z ministrantem, a uroczysta z diakonem i innymi duchownymi, gdyż tylko oni mogli wypełniać funkcje liturgiczne. Wierni w czasie Mszy św. jedynie słuchali kazania, śpiewali pieśni, i patrzyli, często odmawiając własne modlitwy. Jeśli przyjmowali Komunię św., to najczęściej po zakończonej Mszy św.

Sobór polecił opracować taki porządek Mszy św., *Ordo Missae*, *aby wyraźniej uwidocznić właściwe znaczenie i wzajemny związek poszczególnych części, a wiernym bardziej ułatwić pobożny i czynny udział*. Polecił uprościć obrzędy, opuścić powtórzenia, przywrócić pewne elementy *stosownie do pierwotnej tradycji Ojców Kościoła, o ile będzie to pożyteczne lub konieczne* (KL 50). Sobór polecił, aby w jego przygotowaniu *obficie zastawić dla wiernych stół słowa Bożego*, dowartościować homilię w niedziele i nakazane święta, jako *część samej liturgii*, przywrócić modlitwę powszechną, także stosowanie języka narodowego w odpowiednim zakresie, również udzielanie wiernym Komunii świętej bezpośrednio po kapłanie *z tej samej ofiary*, a za zgodą biskupa także pod obiema postaciami (KL 51-56).

W artykule tym ukażemy udział papieża Pawła VI w przygotowaniu nowego *Ordo Missae* a następnie jego ocenę i *obronę* w przemówieniach podczas audiencji generalnych, zanim wszedł w życie. Jego wypowiedzi były publikowane w czasopiśmie *Notitiae* w latach 1965-1969.

Komisji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski, członkiem Rady Naukowej Encyklopedii Katolickiej KUL, oraz autorem wielu książek o problematyce liturgicznej, zwłaszcza z teologii sakramentów i roku liturgicznego, także licznych artykułów w polskich czasopismach teologicznych.

¹ H.J. Sobeczko, *Ciągłość tradycji w Mszałach rzymskich z 1570 i 1970 roku. Na marginesie motu proprio Benedykta XVI Summorum Pontificum*, „Liturgia Sacra” 14 (2008) nr 2, s. 245-250.

1. Stopniowa odnowa liturgii mszy św. w duchu *Sacrosanctum Concilium*

Dla realizacji odnowy liturgii w duchu soborowej *Konstytucji o liturgii świętej*, Paweł VI już 25 stycznia 1964 powołał specjalną Radę, Consilium, do należytego jej wykonania². Była ona odpowiedzialna bezpośrednio przed papieżem³. Jednym z głównych jej zadań było staranne rozpatrzenie i przygotowanie nowych ksiąg liturgicznych. W przemówieniu do członków Consilium (13.10.1966) Paweł VI powiedział, że ich zadaniem jest zbadanie obecnych obrzędów – *esaminare le sacre cerimonie*, oraz taka reforma, aby zachować ich sakralny sens z szacunkiem dla tradycji – *rispetto della tradizione*, oraz zachowanie z religijną roztropnością i inteligentnym szacunkiem – *intelligente rispetto*, ich właściwego znaczenia⁴. Papieżowi chodziło nie tylko o przygotowanie nowych obrzędów i rubryk, *ritus, rubricae*, ale uwzględniając tradycję, o teologiczne, duchowe i pastoralne ubogacenie treści ksiąg liturgicznych (KL 16) oraz taki ich układ, aby wierni mogli w liturgii pełniej uczestniczyć i czerpać z niej obfitsze łaski.

Ważną rolę w procesie odnowy ksiąg liturgicznych spełniły kolejne instrukcje przygotowane przez Consilium, zatwierdzone przez Pawła VI i ogłaszane przez Kongregację Obrzędów. Pierwsza Instrukcja *Inter oecumenici* (26.09.1964)⁵ dokładnie wyjaśniała niektóre ogólne zasady sprawowania i odnowy liturgii zawarte w *Sacrosanctum Concilium* oraz zalecała stosowanie ich jeszcze przed reformą ksiąg liturgicznych⁶. Przypominała, że wprowadzane zmiany mają na celu umożliwienie i poszerzenie uczestnictwa wiernych w liturgii⁷ oraz podkreślała ich rolę w duszpaster-

² *Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra liturgia recte ordinanda*, AAS 56 (1964) 139-144. „antea sint ritus quidam recognoscendi et novi liturgici libri apparendi”. Tamże s. 140. Trzeba pamiętać, że w tym czasie istniała i działała Kongregacja Obrzędów, zob. J. Stefański, *Rola Consilium w posoborowej reformie liturgicznej*, „Studia Theologica Varsaviensia” 23 (1985) nr 2, s. 291-310; C. Maggioni, *L'istituzione e l'opera del Consilium*, „Rivista Liturgica” 99(2012) 914-934; Według F. Antonellego „Paolo VI seguiva attentamente i lavori di questo Consilium”. N. Giampietro, *Il cardinale Ferdinando Antonelli e gli sviluppi della riforma liturgica dal 1948 al 1975*, Roma 1998, s. 237.

³ Nazwiska członków i konsultorów, zob. M. Barba, *La riforma conciliare dell'«Ordo Missae»*, *Il percorso storico-redazionale dei riti d'ingresso, di offertorio e di comunione*, Nuova edizione. Edizioni Liturgiche, Roma 2008, s. 95-97.

⁴ Paweł VI, *Allocutio ad „Consilium”*, „Notitiae” 2 (1966), s. 303-304.

⁵ *Inter oecumenici*, AAS 56 (1964), s. 877-900; zob. C. Braga, *In Instructionem commentarium*. „Ephemerides Liturgicae” 78 (1964), s. 446-518; F. Dell'Oro, *La recente „Instructio ad exsequendam Constitutionis de sacra liturgia recte ordinandam*, „Rivista Liturgica” 51 (1964), s. 487-525; M. Barba, dz. cyt., s. 151-166.

⁶ *Inter oecumenici* nr 3; 9.

⁷ Tamże, nr 4-5.

stwie⁸. Wymagało to uproszczenia obrzędów⁹, wzbogacenia liturgii słowa Bożego¹⁰, większego zakresu języka narodowego¹¹. Cały drugi rozdział tej instrukcji dotyczył misterium Eucharystii, zapowiadał odnowę *Ordo Missae* zgodnie z zaleceniami KL 50-54 i wprowadzał wiele zmian w dotychczas obowiązujących obrzędach Mszy świętej¹².

W związku z przywróceniem możliwości koncelebracji Mszy św. Kongregacja Obrzędów przygotowała i ogłosiła dekretem *Ecclesiae semper* (7.03.1965)¹³ obowiązujące obrzędy Mszy św. koncelebrewanej oraz obrzędy Komunii św. pod obiema postaciami¹⁴. Zawarte w *Ritus servandus* normy prawne i przepisy liturgiczne, dotyczące Mszy św. koncelebrewanych, stały się obowiązujące w całym Kościele¹⁵. Zamieszczono tam wskazania dotyczące sprawowania Mszy św. koncelebrewanych. Przewidziane w liturgii mszalnej gesty i modlitwy należą do przewodniczącego. Koncelebranci wykonują tylko te gesty i czynności, które są im powierzone. Modlitwy, które odmawiają razem z przewodniczącym powinni wypowiadać przyciszonym głosem¹⁶. Wszyscy koncelebranci przyjmują Komunię św. pod obiema postaciami¹⁷.

⁸ Tamże, nr 7.

⁹ Tamże, nr 36; por. KL 34.

¹⁰ *Inter oecumenici*, nr 37-39; por. KL 35,4.

¹¹ *Inter oecumenici*, nr 40-43; por. KL 36,3.

¹² „Donec integer Ordo Missae instauratus fuerit haec iam servantur”, *Inter oecumenici*, dz. cyt., s. 888-889. Kilka miesięcy później (14.12.1964) Kongregacja Obrzędów wydała *Kyrieale simplex* i *Ordo Missae. Ritus servandus in celebratione Missae et De defectibus in celebratone Missae occurrentibus* (27 I 1965).

¹³ *Sacra Rituum Congregatio. Decretum generale quo ritus concelebrationis et Communionis sub utraque specie promulgantur*, AAS 57 (1965), s. 410-412; zob. P. Jounel, *La concélébration et la concélébration de la messe*, „La Maison-Dieu” 1965 nr 83, s. 176-177; R. Zielasko, *Teologiczny sens koncelebracji eucharystycznej*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, red. F. Blachnicki i in., Poznań 1967, s. 338-344; J.F. Chiron, *Les enjeux symbolique de la concélébration*, „La Maison-Dieu” 2004 nr 224, s. 107-137.

¹⁴ *Ritus servandus in concelebratione Missae et ritus Communionis sub utraque specie*. Typis Polyglottis Vaticanis 1965; zob. C. Braga, *In ritum concelebrationis, commentarium*, „Ephemerides Liturgicae” 79,(1965), s. 219-235; F. Dell’Oro, *La concelebrazione eucaristica: dalla storia alla pastorale*, „Rivista Liturgica” 52 (1965), s. 220-251; C. Vagaggini, *Il valore teologico e spirituale della Messa concelebrata*, tamże, s. 189-219; F. Greniuk, *Przepisy rubryczystyczne dotyczące koncelebry*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 344-353; F. Dell’Oro, *Aspects juridiques et rituels de la concélébration*, w: *Théologie et pratique de la concélébration*, red. B. Neunheuser i in., Maison Mame 1967, s. 239-268; S. Madeja, *Il problema della concelebrazione nel suo sviluppo storico dagli inizi del movimento liturgico*, Roma 1982, s. 52-53, G. Boselli, *Les débats sur la concélébration après Vatican II*, „La Maison-Dieu” 2000 nr 224, s. 29-59.

¹⁵ „Normae quae sequuntur servari debent quotiescumque Missa iuxta ritum romanum concelebratur...”. *Ritus servandus*, dz. cyt., nr 6.

¹⁶ Tamże, nr 13-14.

¹⁷ *Ritus servandus in distribuenda Communionem sub utraque specie*, w: *Ritus servandus*,

Kolejna Instrukcja *Tres abhinc annos* (29.06.1967)¹⁸ o należyтым wykonywaniu *Sacrosanctum Concilium* podawała normy celebracji liturgii, głównie Eucharystii¹⁹ i brewiarza²⁰ oraz zakresu stosowania języka narodowego²¹. Celem wprowadzonych zmian było doprowadzenie wiernych do bardziej świadomego uczestnictwa w liturgii przez uproszczenie obrzędów np. zredukowanie znaków krzyża często powtarzanych w czasie Mszy św. Obydwe te instrukcje, także encyklika Pawła VI *Mysterium fidei*²² (3.09.1965), oraz instrukcje Kongregacji Kultu Bożego *Musicam sacram* (5.03.1967)²³ i *Eucharisticum misterium* (25.05.1967)²⁴ wskazywały kierunek prac nad nowym *Ordo Missae* i Mszą rzymskim.

2. Przygotowanie nowego *Ordo Missae*

Prace nad *Ordo Missae* rozpoczęły się 17.04.1964 r. Prowadzone były w 10 międzynarodowych grupach, złożonych z wybitnych znawców historii liturgii, teologii i duchowości. Pracom przewodniczył Johannes Wagner, dyrektor Instytutu Liturgicznego w Trewirze²⁵. Reformą *Ordo Missae* w ramach Consilium zajmował się Coetus X, który przygotował 10 schematów *De Missali*²⁶. W oparciu o najstarsze źródła liturgiczne, sakramentarze i *Ordines Romani*, przygotowano schemat *Ordo Missae* nazwany *Missa*

dz. cyt., s. 53-54, 56-57; zob. Cz. Krakowiak, *Koncelebracja liturgii Mszy świętej i sakramentów*, Sandomierz 2014, s. 30-36.

¹⁸ *Tres abhinc annos*, AAS 59 (1967), s. 442-448, tł. pol. „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 20 (1967), s. 65-71; zob. P. Jounel, *Les principes directeurs de l'instruction*, „La Maison-Dieu” 1967 nr 90, s. 17-43; R. Michałek, *Komentarz prawno-liturgiczny do drugiej instrukcji o należyтым wykonaniu Konstytucji o świętej liturgii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 21 (1968), s. 97-104; F. Greniuk, *Komentarz rubrycystyczny do Instructio altera*, „Collectanea Theologica” 38 (1968) nr 1, s. 102-113.

¹⁹ *Tres abhinc annos*, nr 1-18. W związku z tą instrukcją dnia 18 maja 1967 Kongregacja Obrzędów wydała *Variationes in ordinem Missae introducendae ad normam Instructionis S.R.C. diei 4 maii 1967*, Typis Polyglottis Vaticanis 1967.

²⁰ *Tres abhinc annos*, nr 19-24.

²¹ Tamże, nr 25-28.

²² Paweł VI, Encyklika *Mysterium fidei*, AAS 57 (1965), s. 753-744.

²³ Kongregacja Kultu Bożego, Instrukcja *Musicam sacram* AAS 59 (1967), s. 300-320.

²⁴ Kongregacja Kultu Bożego, Instrukcja *Eucharisticum misterium*, AAS 59 (1967), s. 539-573; „Notitiae” 3 (1967), s. 225-260.

²⁵ Współpracowali z nim m.in.: M. Righetti, Th. Schnitzler, A.A. Jungmann, C. Vaggini, L. Bouyer, P. Jounel, P.M. Gy, F. McManus, G. Patino, A. Nocent, R. Falsini, B. Bottte, zob. J. Sroka, *Posoborowe Ordo Missae*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 22 (1969), s. 350.

²⁶ Skład członków tego *Coetus X*, zob. M. Barba, dz. cyt., s. 102-112, a wykaz kolejnych Schematów, tamże, s. 122-126. Po raz pierwszy sprawowano Msze św. według nowego *Ordo Missae* podczas VI Zgromadzenia Consilium 20.10.1965 (w j. włoskim) i 22.10.1965 (w j. francuskim), tamże, s. 177.

*normativa*²⁷. Został on przedłożony do oceny biskupom uczestniczącym w Pierwszym Synodzie Biskupów w Rzymie w dniach 21-24 października 1967 roku²⁸. Biskupi pozytywnie ocenili tę nową strukturę Mszy św. *Missa normativa*, wzorcowa, została przyjęta 71 głosami, 43 było przeciwnych, a 62 iuxta modum. Zaakceptowano jej nowe elementy: wprowadzenie wspólnego aktu pokuty dostosowanego do okresu liturgicznego lub innych okoliczności – 108 głosów za, 23 nie i 39 iuxta modum; eksperymentalnie czasowo obowiązkowe trzy czytania – 72 głosy za, 59 nie i 41 iuxta modum; zastępowanie antyfon na wejście, na offerorium i na komunię przez śpiewy zatwierdzone przez konferencje biskupów – 126 głosów za, 25 nie i 19 iuxta modum; wprowadzenie do liturgii obok kanonu rzymskiego także trzech nowych modlitw eucharystycznych – 127 głosów za; 22 przeciwnych, 34 iuxta modum; oraz ujednolicenie słów konsekracji we wszystkich modlitwach eucharystycznych – 110 głosów za, 12 przeciwnych i 61 iuxta modum; wyłączenie z formuły konsekracyjnej słów *mysterium fidei* – 93 głosów za; 48 przeciwnych, 42 iuxta modum. Przyjęto również, że konferencje biskupów mogą decydować o zastępowaniu niekiedy *Credo in unum Deum*, Symbolem Apostolskim – 142 głosów za; 22 przeciwnych, 19 iuxta modum. Biskupi akceptowali wprowadzone zmiany w *Ordo Missae*, ale równocześnie postulowali, aby nie zrywać z tradycją. Zmiany w liturgii mszalnej powinny być wprowadzane progresywnie, w duchu posoborowych instrukcji. Nad ich realizacją, eksperymentami oraz zakresem stosowania języka narodowego miały czuwać konferencje biskupów²⁹.

Pierwszy raz celebrowanie Mszy św. według *Ordo Missae* przygotowanego przez Coetus X *Missa normativa* wraz z trzecią modlitwą eucharystyczną miało miejsce w Kaplicy Sykstyńskiej 24.10.1967 r. w obecności uczestników Synodu Biskupów³⁰. W styczniu roku następnego celebrowano ją trzykrotnie w obecności papieża Pawła VI³¹. Po tych celebrowaniach, nowe *Ordo Missae*, z wyjątkiem drobnych uwag, zostało ocenione pozytywnie przez biskupów i papieża. On je zatwierdził, zalecając uwzględnić zgłoszone uwagi³².

²⁷ *De Missa normativa*, „Notitiae” 3(1967), s. 371-380; zob. F. Pelka, *Missa normativa*, „Collectanea Theologica” 38(1968) nr 1, s. 94-97; A. Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Roma 1983, s. 333-266; M. Barba, dz. cyt., s. 167-171.

²⁸ Zob. S. Burzawa, *Liturgia na Pierwszym Synodzie Biskupów*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 21(1968), s. 159-167; Cz. Drażek, *Liturgia na Synodzie Biskupów w Rzymie*, „Collectanea Theologica” 38(1968) nr 2, s. 115-118; *De liturgia in primo Synodo Episcoporum*, „Notitiae” 3(1967), s. 353-370; *De Missa normativa*, „Notitiae” 3(1967), s. 371-380; M. Barba, dz. cyt., s. 182-189.

²⁹ Zob. A. Bugnini, dz. cyt., s. 341-354; M. Barba, dz. cyt., s. 607-616.

³⁰ Według nowego *Ordo Missae* termin *Missa normativa seu exemplaris* dotyczył trzech rodzajów Mszy św. *cantata*, *letta con canti*, *letta*. M. Barba, dz. cyt., s. 184.

³¹ O tej celebrowaniu papież powiedział, że był to historyczny moment (*momento storico*). A. Bugnini, dz. cyt., s. 355-358; M. Barba, dz. cyt., s. 188.

³² Obrzędy wstępne powinien rozpoczynać znak krzyża; w przygotowaniu darów

Papież Paweł VI śledził na bieżąco wszystkie prace Consilium. Jedne propozycje aprobował, do innych zgłaszał własne poprawki. Nie miał zastrzeżeń co do ujednolicenia słów przeistoczenia oraz niewielkich zmian wprowadzonych w kanonie rzymskim³³. Przygotowane przez Coetus X *Ordo Missae* zostało przesłane do odpowiednich kongregacji rzymskich. Zgłoszone przez nie uwagi przekazano papieżowi. Ostateczną redakcję *Ordo Missae* Paweł VI zatwierdził 6.11.1968 r. a 17 stycznia następnego roku przekazał je do Sekretariatu Stanu³⁴. Natomiast w Wielki Czwartek (3.04.1969) ogłosił Konstytucję Apostolską *Missale Romanum*³⁵ wraz z *Ordo Missae*³⁶ i obszernym *Institutio generalis Missalis Romani*³⁷. Zastąpiło ono, *locum tenebit*, *Rubricae generales*, *Ritus servandus in celebratione et concelebratione Missae*, i *De defectibus in celebratione Missae occurrentibus*, zamieszczane w dotychczasowym mszale rzymskim. Nowe *Ordo Missae* zaczęło obowiązywać w Italii od pierwszej niedzieli adwentu, czyli od 30 listopada 1969 r. *bez względu na przeciwne postanowienia i zarządzenia apostolskich naszych poprzedników i bez względu na inne przepisy godne wspomnienia*³⁸.

trzeba podkreślić rolę wspólnoty, w modlitwach towarzyszących nawiązać do pracy ludzkiej, po trzecim *Agnus Dei* winno być: *dona nobis pacem*. J. Miazek, *Misterium Wielkiego Postu w modlitwach mszalnych dawnej i współczesnej liturgii rzymskiej*, Warszawa 1997, s. 142-143.

³³ A. Bugnini, dz. cyt., s. 372-377.

³⁴ „post diuturnam laboriosamque operam collatam [...] quam Patres Concilii Oecumenici exoptaverunt, eidemque propositum est ut christifideles adiuventur ad Divinum Sacrificium magis magisque conscia actuosaque ratione participandum”. „Notitiae” 5(1969)140. „Abbiamo letto nuovamente, col Rev. P. Annibale Bugnini, il nuovo „Ordo Missae”, compilato dal „Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia”, in seguito alle osservazioni fatte da noi, dalla Curia Romana, dalla S. Congregazione dei Riti, dai partecipanti alla XI sessione plenaria del „Consilium” stesso, e da altri ecclesiastici e fedeli e dopo attenta considerazione delle varie modifiche proposte, di cui molte sono state accettate, abbiamo dato al nuovo „Ordo Missae” la nostra approvazione, in Domino. Paulus PP. VI”. Bugnini, dz. cyt., s. 378.

³⁵ *Missale Romanum. Ordo Missae*. Editio typica. Typis Polyglottis Vaticanis 1969, s. 7-12.

³⁶ *Missale Romanum. Ordo Missae* s. 79-171; zob. J. Sroka, *Posoborowe Ordo Missae*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 22(1969), s. 350-356; R. Cabié, *Le nouvel „Ordo Missae”*, „La Maison-Dieu” 1969 nr 100, s. 21-35; S. Bianchi, *Il nuovo „Ordo Misae” e l’ortodossia*, „Notitiae” 6(1970), s. 68-71; Z. Wit, *Nowe Ordo Missae*, w: *Ante Deum stantes*, red. S. Koperek, Kraków 2002, s. 253-264.

³⁷ *Missale Romanum. Ordo Missae* s. 13-76. Nowe *Ordo Missae* (1969), a następnie *Missale Romanum* (1970) zostały przygotowane w duchu zasad reformy i odnowy liturgii zawartych w *Konstytucji o liturgii*. „Papa Montini risulta essere stato fedele interprete del Concilio e della volontà di Dio per la chiesa del nostro tempo”. I. Scicolone, *Paolo VI: „interprete” della riforma liturgica*, „Ecclesia Orans” 30(2013), s. 362.

³⁸ Paweł VI. Konstytucja Apostolska *Missale Romanum*, w: *Ordo Missae*, s. 12.

W związku z jego wejściem w życie Kongregacja Kultu Bożego wydała instrukcję o stopniowym wprowadzaniu konstytucji *Missale Romanum*³⁹. Zarówno według *Ordo Missae*, jak i w wydany w 1970 roku *Missale Romanum* celebrowanie Mszy św. nie jest dziełem jedynie kapłana, ale całego kapłańskiego Ludu Bożego, któremu on przewodniczy. W duchu nauczania Soboru Watykańskiego II nastąpiła deklerykalizacja liturgii, w której każdy uczestnik celebrowania mszalnej pełni własną funkcję *zależnie od stopnia święceń, urzędów i czynnego uczestnictwa* (KL 26). Taka celebrowanie Mszy św. ukazuje jednocześnie czym jest Kościół, kapłański Lud Boży i czym jest Eucharystia, Ofiara Chrystusa i Kościoła. Ona ten Kościół buduje.

Według nowego *Ordo Missae* podstawową formą celebrowania Eucharystii jest *Msza z ludem* i *Msza św. koncelebrowana*. Msze św. można sprawować także z jednym ministrantem. Wprowadzono trzy nowe modlitwy eucharystyczne, wiele nowych prefacji, przywrócono homilię i modlitwę wiernych. W Mszale umieszczono nowe formularze mszalne, wzbogacając teksty eucharystyczne okresu adwentu, Narodzenia Pańskiego, wielkiego postu i okresu wielkanocnego.

3. Krytyka liturgii Mszy św. według nowego „Ordo Missae”

Ogłaszając nowe *Ordo Missae* papież Paweł VI powiedział, że jest ono owocem długotrwałej i cierpliwej pracy wybitnych znawców liturgii oraz punktem dojścia reformy Mszy św., zaleconej przez Ojców Soboru, aby pomóc wiernym w świadomym i czynnym udziale w świętej ofierze⁴⁰. Wyraził również nadzieję, że zarówno kapłani jak i wierni nie tylko przyjmą ze zrozumieniem te od dawna oczekiwane zmiany, ale także będą wiernie zachowywać ustalone nowe normy modlitwy, które odpowiadają zasadom wiary i wyrażają jej jedność, miłość i dyscyplinę Kościoła⁴¹.

Nowa struktura liturgii mszy św. spotkała się z dezaprobatą części wiernych świeckich, ale również niektórych wysokich dostojników Kościoła.

³⁹ Kongregacja Kultu Bożego. *Instructio de Constitutione Apostolica „Missale Romanum” gradatim ad effectum deducendo* (20 X 1969), „Notitiae” 5 (1969) s. 418-423; Cz. Krakowiak, *Dlaczego nadzwyczajna forma celebrowania Mszy świętej?* w: *Jedna wiara jedna Msza. Od Mszału Piusa V do Mszału Pawła VI*, red. Cz. Krakowiak i B. Migut, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 155-156.

⁴⁰ „è punto di arrivo della riforma della messa, auspicata dai padri conciliari, e vuol sempre meglio aiutare la coscienza e viva partecipazione dei fedeli al divin sacrificio”, „Notitiae” 5 (1969), s. 140.

⁴¹ „ut christifideles adiuvantur ad Divinum Sacrificium magis magisque conscia actuosae ratione participantur [...] novis sacrorum rituum normis fideliter obtemperare velint, in suae vitae actionem traducunt verissimam illam sententiam: *legem orandi, legem esse credendi*, qua fidei, caritatis disciplinaque unitatis exprimitur”. „Notitiae” 5 (1969), s. 140-141.

Już 25.09.1969 roku kardynałowie Alfredo Ottaviani († 1979), były prefekt Kongregacji Świętego Oficjum, i Antonio Bacci († 1971), watykański ekspert od języka łacińskiego, wysłali do Pawła VI list, liczący 29 stron, zatytułowany *Breve esame critico del «Novum Ordo Missae»*, w którym przedstawili jego krytykę i zażądali od papieża jego wycofania⁴². Według nich *Novus Ordo Missae* – biorąc pod uwagę elementy nowe i podatne na rozmaite interpretacje, ukryte lub zawarte w sposób domyślny – tak w całości, jak i w szczegółach, wyraźnie oddala się od katolickiej teologii mszy św. sformułowanej na XXII sesji soboru trydenckiego. Sobór ten, ustalając raz na zawsze kanony rytu, *wzniósł zaporę nie do pokonania przeciw wszelkim herezjom, które mogłyby zniszczyć integralność tajemnicy Eucharystii*⁴³. W odpowiedzi na ten list kardynałów Paweł VI, miesiąc po jego opublikowaniu – 22.10.1969 roku, polecił Kongregacji Nauki Wiary, aby dokładnie zbadała zgłoszone zastrzeżenia. Jej prefekt, kard. J. Seper odpowiedział (12.11.1969), że *Breve esame* zawiera liczne przesadzone, niesłuszne, emocjonalne i fałszywe stwierdzenia⁴⁴.

Przeciwnicy nowego *Ordo Missae* krytykowali zbyt, ich zdaniem, podkreślanie, że Eucharystia jest *uczta i pamiątką*, że nie mówi się o *transsubstantatio*. Sprzeciwili się uproszczeniu rubryk i pomniejszaniu roli kapłana jako działającego *in persona Christi*. Autorzy listu zarzucali także, że w nowym *Ordo Missae* są widoczne wpływy protestanckie. Kapłan jest jak protestancki szafarz, *ministro protestante*, a skrócenie kanonu jest powodem zgorszenia wiernych. Twierdzili, że cała Msza w tej formie mogłaby być sprawowana również przez protestanckiego szafarza⁴⁵. Zarzucali też, że nowe *Ordo* zawiera w tekstach i rubrykach *elementy destruktywne duchowo i psychologicznie*.

⁴² *Breve esame critico del nuovo Ordo Missae*, Roma 1969. Kard. Ottaviani głosił, że Mszał Piusa V nie został odwołany (*non è mai stato abrogato*), dlatego biskupi winni zachęcać do używania go. Tekst tego listu podaje M. Barba, dz. cyt., s. 935-952; zob. I. Scicolone, *Paolo VI: „interprete” della riforma liturgica* s. 349-354; M. Barba, *L'opera di riforma dell'Ordo Missa*, „Ecclesia Orans” 17 (2000), s. 297-346.

⁴³ Za: R. De Mattei, *Sobór Watykański II. Historia dotąd nieopowiedziana*, tł. S. Orzeszk, Ząbki 2012, s. 424-425; A. Bugnini pisze wręcz o „kontreformie”. W dniu wejścia w życie nowego *Ordo* (30 XI 1969) zabarwiono na czerwono wodę w słynnych fontannach Rzymu i rozdawano ulotki z tekstami o śmierci Mszy św., która w dotychczasowej formie przez wieki była celebrowana na całym świecie. „Romani, oggi 30 novembre 1969 è stata decretata dai nuovi riformatori la morte della S. Messa, così come per secoli è stata celebrata su tutta la terra! Dall'Urbe, Centro della Cristianità, si leva un grido di sdegno e di protesta! Le acque di Roma si colorano di rosso come le acque dell'Egitto si trasformarono in sangue”. A. Bugnini, dz. cyt., s. 287.

⁴⁴ „L'opuscolo *Breve esame* ... contiene molte affermazioni superficiali, esagerate, inesatte, appassionate e false”. A. Bugnini, dz. cyt., s. 285.

⁴⁵ Tamże s. 283-284. Według A. Ottavianiego oraz innych przeciwników papież nie nakazał nowego Mszału i nie zakazał dawnego. „L'Ordo di S. Pio V, che io sappia, non è mai stato abrogato”, tamże s. 290.

Bardzo krytycznie ocenili również treść *Institutio generalis Missalis Romani* zarzucając mu, że niewystarczająco jasno odwołuje się do tradycyjnej nauki Kościoła o Eucharystii jako Ofierze Chrystusa⁴⁶.

W związku z tą krytyką, Kongregacja Kultu Bożego opublikowała 18.11.1969 roku *Declaratio*, w której wyjaśniła, że *Institutio generalis* nie jest dokumentem doktrynalnym, ani dogmatycznym, lecz pastoralnym i rytualnym. On opisuje celebrację. Natomiast *Ritus* wynika z doktryny i jasno ją wyraża⁴⁷. Jednak Paweł VI polecił, aby po konsultacji z Kongregacją Nauki Wiary doprecyzować niektóre miejsca w *Institutio generalis*, dotyczące ofiarniczego charakteru Mszy oraz włączenie do niego wprowadzenia, *Proemium*, które uzasadni i wyjaśni zgłaszane wątpliwości⁴⁸. Złożony z 15 numerów *Wstęp* dotyczył trzech głównych problemów, mianowicie jednoznacznie potwierdził niezmienną tradycję Kościoła o ofiarniczym charakterze Mszy św. (nr 2), podkreślił wyraźnie rzeczywistą obecność Chrystusa pod eucharystycznymi postaciami (nr 3), oraz konieczność sakramentalnego kapłaństwa do składania Ofiary Mszy św. (nr 4). Wyjaśnił, że *królewskie kapłaństwo wiernych* jest podstawą uczestnictwa w Eucharystii (nr 5). Stwierdził, że Mszał Piusa V i Pawła VI zawierają jedną i tę samą tradycję (nr 6). Mszał Piusa V niewiele różni się od Mszału z 1474 z czasów Innocentego III (nr 7). Studia historyczne nad liturgią wzbogaciły treści nowego mszału (nr 8). Tradycja Kościoła powinna obejmować całą jego historię, a nie tylko pewne okresy (nr 9).

Nowy mszał, dostosowany do współczesnych warunków, jest wierny tradycji Kościoła, stanowi jednocześnie *duży krok naprzód w liturgicznej tradycji* (nr 10). Przypomniano, że sobór trydencki zalecał wyjaśniać wiernym *tajemnicę Najświętszej Ofiary, szczególnie w niedziele i święta* (nr 11). Sobór Watykański II zezwolił na wprowadzenie do liturgii mszałnej języków narodowych, ze względu na duchowe dobro wiernych (nr 12), oraz zalecił przyjmowanie przez wiernych Komunii św. bezpośrednio po komunii kapłana (nr 13), a ze względu na *wymowę znaku sakramentalnego* także pod obiema postaciami (nr 14). W ostatnim punkcie *Wstępu* stwierdzał, że *liturgiczne normy soboru trydenckiego w wielu szczegółach zostały dopełnione i udoskonalone przez normy Soboru Watykańskiego II, który*

⁴⁶ Na zgłaszane do nowego *Ordo Missae* zarzuty, że nie zawiera wiary Kościoła o Eucharystii jako ofierze (*sacrificium*) określonej na Soborze Trydenckim, i nie akcentuje rzeczywistej obecności Chrystusa pod postaciami chleba i wina w obszernym artykule odpowiedział C. Vagaggini, *Il nuovo Ordo Missae e l'ortodossia*, „Rivista del Clero Italiano” 50 (1969), s. 688-699.

⁴⁷ „Hae tamen Institutio non est documentum doctrinale seu dogmaticum, sed instructio pastoralis atque ritualis, qua celebratio eiusque partes describuntur...”. *Ordo Missae*, s. 5.

⁴⁸ *Missale Romanum*, Editio typica. Typis Polyglottis Vaticanis 1970, s. 19-26.

do końca doprowadził wysiłki mające na celu zbliżenie wiernych do świętej liturgii, podejmowane w ciągu czterech minionych wieków, najbardziej przez ruch liturgiczny popierany przez św. Piusa X i jego następców⁴⁹. W mszale Pawła VI dopiero po tym *Wstępie* następuje tekst *Institutio generalis* – Znaczenie i godność sprawowania Eucharystii (nr 16-26).

Do krytyki nowego *Ordo Missae* ustosunkował się C. Vagaggini, odsyłając krytyków do encykliki Pawła VI *Mysterium fidei* z 3 września 1965 roku⁵⁰ i do Instrukcji Kongregacji Kultu Bożego *Eucharisticum misterium* z 25 maja 1967 roku⁵¹. One mają charakter doktrynalny, podczas gdy *Istitutio generalis* określa głównie strukturę i formy celebracji Mszy św.⁵². Wyjaśniał także, że zamiarem przygotowujących *Ordo Missae* i nowy Mszał nie było dawanie definicji i określenie istoty Mszy św. lecz jej wypracowanie struktury obrzędowej⁵³. Nowe *Ordo Missae*, z perspektywy czasu, pozytywnie ocenił kard. J. Ratzinger: *Nie ma wątpliwości, że czcigodny ryt, jakim jest ryt rzymski, obowiązujący od 1969 r. jest rytym Kościoła, dobrem Kościoła, skarbem Kościoła, a więc czymś, co należy w Kościele zachować*⁵⁴.

4. Paweł VI wobec krytyki nowego *Ordo Missae*

Paweł VI uzasadniając w Konstytucji Apostolskiej *Missale Romanum* dokonane zmiany w obrzędach Mszy św., w *Ordo Missae*, powoływał się na wskazania Soboru Watykańskiego II. Tłumaczył, że reforma ta jest kontynuacją dzieła rozpoczętego przez Piusa XII, który odnowił liturgię Wigilii Paschalnej (1951) i Wielkiego Tygodnia (1955)⁵⁵. Podobnie jak w redak-

⁴⁹ Tamże s. 26.

⁵⁰ AAS 57(1965)733-774; Paweł VI, Encyklika *Mysterium fidei*, w: *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła*, oprac. J. Miazek, Wyd. Arch. Warszawskiej, Warszawa 1987, s. 13-32.

⁵¹ AAS 59 (1967)539-573; tł. pol. w: *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła*, dz. cyt., s. 154-190.

⁵² „Si tratta semplicemente della struttura globale liturgico-rituale della Messa; della sua morfologia liturgica; della sua fenomenologia liturgico-pastorale”. C. Vagaggini, *Il nuovo Ordo Missae e l'ortodossia* s. 692. Kościół dał wiernym nie węża, ale „najmocniejszy pokarm i napój” (*un cibo e bevanda fortissimo*). Tamże s. 699.

⁵³ Według C. Vagagginiego dylematem nie jest czy zachować własną wiarę i odmówić przyjęcia nowego *Ordo*, czy przyjąć nowe *Ordo* i wyrzec się własnej wiary. „conservare la propria fede e rifiutare di ricevere il nuovo Ordo Missae, o accertare il nuovo Ordo e rinunciare alla propria fede”, C. Vagaggini, dz. cyt., s. 689.

⁵⁴ J. Ratzinger, *Bilans i perspektywy*, „Christianitas” 9 (2001), s. 144.

⁵⁵ Zob. A. Krzystek, *Generalna reforma liturgiczna papieża Piusa XII. Zamierzenia i realizacja*, Szczecin, Szczecińskie Wydawnictwo Archidiecezjalne „Ottonianum” 2000, s. 108-142; Cz. Krakowiak, „Mediator Dei” początkiem generalnej reformy liturgicznej

cji mszału Piusa V pomogły *studia nad starymi kodeksami, które wydobyto z Biblioteki Watykańskiej i zebrano z różnych stron*, również reforma mszału po Vaticanum II została przygotowana dzięki *postępom wiedzy liturgicznej w ostatnich czterech wiekach i odkryciu najstarszych źródeł liturgicznych*, oraz formuł Kościołów Wschodnich. Papież Paweł VI podkreślił, że nie może być mowy o odejściu od liturgicznej tradycji Kościoła, gdyż *przywrócono dawne modlitwy na podstawie starożytnych kodeksów*, a liczne nowe dostosowano do współczesnych potrzeb. Obrzędy mszalne zostały uproszczone, ale z zachowaniem ich istoty⁵⁶. Opuszczono jedynie to, co *z biegiem czasu zostało podwojone lub mniej szczęśliwie dodane*. Przywrócono natomiast te elementy liturgii, zgodne z pierwotną tradycją Ojców, które w ciągu wieków zostały zapomniane i utracone⁵⁷. Paweł VI wyraził nadzieję, że podobnie jak mszał Piusa V był *narzędziem jedności liturgicznej i świadectwem autentycznego kultu Kościoła* tak samo nowy mszał *zostanie przyjęty przez chrześcijan*, gdyż wyraża jedną i tę samą modlitwę Kościoła⁵⁸.

Papież był świadomy powstałej po soborze sytuacji także w dziedzinie liturgii. Z jednej strony panowała radość a nawet entuzjazm z jej odnowy, ale również pojawiło się niezadowolenie i opory – *una certa confusine e un certo fastidio*. Często bowiem samowolnie, powołując się na sobór, wprowadzano do liturgii zmiany, które były niezgodne z jego duchem. Paweł VI wyrażał dezaprobatę dla tych, którzy nie przestrzegali ustalonych przez Kościół zasad i wprowadzali arbitralnie własne obrzędy. Przypominał, że odnowa liturgii wymaga od wszystkich *roztropności, czuwania, a przede wszystkim zachowania przez wszystkich dyscypliny*⁵⁹. Niektórzy zwolennicy dotychczasowej, potrydenckiej liturgii, powołując się na tradycję kontestowali całą odnowę liturgiczną, zainicjowaną przez konstytucję *Sacrosanctum Concilium*⁶⁰. Papież często wyjaśniał wiernym wprowadzane w liturgii zmiany, ich istotę i główny cel, którym jest ożywienie uczestnictwa wiernych w liturgii⁶¹. Przeciwników jej odnowy zapewniał, że Kościół jest wierny Tradycji

Piusa XII, „Roczniki Teologiczne” 55 (2008) z. 8, s. 149-154.

⁵⁶ „ritus, probe servata quorum substantia, simpliciores facti sunt”, SC 50.

⁵⁷ „restituuntur ad pristina[m] sanctorum Patrum normam nonnulla quae temporum iniuria deciderunt”, tamże.

⁵⁸ Krakowiak, *Dlaczego nadzwyczajna forma celebracji Mszy świętej?*, dz. cyt., s. 167-168.

⁵⁹ „prudentiali, vigilantiam, ac praesertim disciplinam ab omnibus postulat”. Do członków Consilium (14 X 1968). AAS 60 (1968), s. 735.

⁶⁰ W marcu 1967 ukazała się książka Tito Casiniego *La tunica stracciata. Lettera di un cattolico Sulla riforma liturgica. Roma 1967 (Porwana tunika)* ze wstępem kard. Bacci zawierająca ostrą krytykę reformy liturgicznej. De Matei, dz. cyt., s. 424.

⁶¹ Paweł VI, *Troppe bocche rimangono chiuse, senza sciogliersi nel canto* (14.04.1969), „Notitiae” 5 (1969), s. 135-138.

i wprowadzane zmiany są zgodne z duchem soboru. Natomiast sprzeczne z nim są arbitralne zmiany, które nie mają aprobaty Stolicy Apostolskiej.

Paweł VI liturgię mszy św. według nowego *Ordo Missae* nazwał nową epoką w życiu Kościoła⁶². Wskazał na trzy zasadnicze tematy odnoszące się do jej odnowy, mianowicie: wola soboru, niezmienna istota mszy św. i doskonalsze w niej uczestnictwo wiernych⁶³. Nie tylko wyjaśniał nową strukturę liturgii mszalnej, ale wskazywał również na jej konsekwencje dla uczestniczących w niej wiernych. Powołując się na wolę soboru, aby dokonać uproszczenia obrzędów (KL 50) podkreślał, że dokonana odnowa liturgii jest z mandatu Kościoła, nie jest ani arbitralna, ani dowolnym eksperymentem dyletantów, lecz została przygotowana przez specjalistów po okresie długich prac i licznych dyskusjach. Dlatego należy ją z radością przyjąć i dokładnie wypełniać, aby zachować jedność Kościoła także w modlitwie⁶⁴. Wprowadzone zmiany dotyczą zasadniczo przepisów obrzędowych, które nie mają dogmatycznego znaczenia, a ich celem jest ułatwienie wiernym czynnego i pełnego uczestnictwa, przy zachowaniu zasady *lex credendi – lex orandi*⁶⁵.

W nowej formie obrzędowej mszy św. Kościół sakramentalnie aktualizuje krwawą Ofiarę Chrystusa i podkreśla ścisły związek liturgii słowa Bożego z liturgią eucharystyczną. Odnowę liturgii nazwał tchnieniem Ducha Świętego, który wzywa Kościół do jej odnowy⁶⁶. Papież wyjaśniał, że odtąd łacina nie jest już głównym językiem mszy, ale język *mówiony* – *la lingua parlata*, co dla wielu znających ten język może być dużą ofiarą – *grande sacrificio*. Stopniowe odchodzenie od łaciny ma na celu duchowe dobro wiernych, uczestników celebracji Mszy św.

Wprowadzane zmiany mają na celu aktywne uczestnictwo wiernych w liturgii Kościoła, a nie jedynie bierną obecność⁶⁷. Odnowiona liturgia wymaga od wszystkich uczestników zarówno zewnętrznego jak i wewnętrznego osobistego zaangażowania. Tak oni tworzą prawdziwą wspólnotę

⁶² Paweł VI, *Nuova epoca della vita della Chiesa* (19.11.1969), „Notitiae” 5 (1969), s. 409-412.

⁶³ „Volontà del Concilio, immutata sostanza: Nulla è mutato nella sostanza della nostra Messa tradizionale [...] Messa è inviolabilmente affermata e celebrata nel nuovo ordinamento, come procedente”, maggiore partecipazione: „più intelligente, più pratica, più goduta, più santificante partecipazione degli fedeli al mistero liturgico”, tamże.

⁶⁴ Tamże, s. 410.

⁶⁵ Tamże, s. 411.

⁶⁶ „è il soffio dello Spirito Santo, che chiama la Chiesa a questa mutazione”, tamże.

⁶⁷ „prima bastava assistere, ora occorre partecipare, prima bastava la presenza, ora occorrono l’attenzione e l’azione”. Audiencja generalna (17 III 1965). *Insegnamenti di Paolo VI*, t. 3, s. 879.

Kościoła⁶⁸. W celebracji liturgii uobecnia się misterium Chrystusa i pielgrzymującego Kościoła (KL 2). Paweł VI wyrażał wdzięczność Bogu za przyjęcie i promowanie przez sobór postulatów ruchu liturgicznego, który ożywia uczestnictwo w liturgii duchownych i wiernych świeckich. Liturgiczna modlitwa Kościoła jest przeżywana coraz bardziej świadomie i wspólnotowo. Prowadzi do wzrostu wiary i łaski, do rozwoju duchowości chrześcijańskiej i do czynnej miłości. Nowe formy liturgii i teksty wymagają jednak głębokich studiów, cierpliwości i staranności, synowskiego zaufania i współpracy, modyfikacji osobistej pobożności i przyzwyczajajeń, oraz własnych gustów⁶⁹.

Paweł VI wyjaśniał, że nowy ryt mszy św. jest w wymiarze obrzędowym zmianą czcigodnej tradycji i dotyka dziedzictwa Kościoła, które wydawało się nietykalne i ustalone raz na zawsze⁷⁰. Wprowadzone zmiany dotyczą tylko obrzędów, tekstów i gestów, które należy przyjąć w posłuszeństwie Kościołowi. Odnowa obrzędów mszalnych została dokonana według zaleceń soboru i przy akceptacji pasterzy Kościoła, biskupów. Należy w tym widzieć wolę samego Chrystusa i działanie Ducha Świętego, który wzywa Kościół do takiej zmiany. W liturgii mszy św. kapłani działają *in persona Christi*, a wierni świeccy uczestniczą w niej na mocy królewskiego kapłaństwa⁷¹.

Papież wiele razy i przy różnych okazjach nawiązywał do nowego *Ordo Missae*, które zostało włączone do *Missale Romanum* w 1970 roku. W przemówieniu na konsystorzu, 24 marca 1976 roku, powiedział, że nowe *Ordo Missae* zostało ogłoszone po dojrzałym namyśle zgodnie ze wskazaniami drugiego soboru watykańskiego i ma zastąpić dawne. Odtąd jest ono i nowy mszał normą sprawowania Mszy św. w obrządku łacińskim. Mszał Piusa V może być stosowany w pewnych okolicznościach⁷². Nowe zasady dotyczące korzystania z mszału Piusa V określił Benedykt XVI⁷³.

⁶⁸ „personale partecipazione al rito e comunione con l'assemblea dei fedeli, con l'«ecclesia»”, tamże, s. 880.

⁶⁹ Paweł VI, *La riforma liturgica infonde nella Chiesa un vivo respiro di orazione* (3.09.1969), „Notitiae” 5 (1969), s. 342-345.

⁷⁰ Paweł VI, *La Messa scuola di profondità spirituale* (16.11.1969), „Notitiae” 5 (1969), s. 412-416.

⁷¹ Tamże, s. 413.

⁷² Zob. Kongregacja Kultu Bożego, *De obligaritate novi Missalis*, „Notitiae” 10 (1974), s. 353. W związku z pytaniami kierowanymi do tejże Kongregacji, odpowiedziała ona dokumentem *Unicuique suum*, że nadal można sprawować Msze św. według *Ordo Missae tridentinum*, W pewnych okolicznościach i miejscach biskup może na to zezwolić, ale należy zadbać o to, aby nie było podziału wiernych i zamieszania (*divisione o di turbamento nella comunità dei fedeli*), „Notitiae” 9 (1973), s. 48.

⁷³ Benedykt XVI, *Motu proprio Summorum pontificum* (07.07.2007); Papieska Komisja Ecclesia Dei, *Instrukcja dotycząca zastosowania Listu Apostolskiego motu proprio*

Paweł VI wzywał kapłanów, aby godnie i pobożnie celebrowali odnowioną liturgię⁷⁴. Przypomniat również, że sprawowanie Mszy św. według starego rytu jest możliwe za zgodą biskupa i bez udziału ludu. Dlatego w praktyce pastoralnej należy zachowywać wydane po soborze księgi liturgiczne i wszelkie przepisy dotyczące liturgii i dyscypliny kościelnej⁷⁵. Nowe *Ordo Missae* i nowy mszał są jednym z najcenniejszych owoców soboru. Zawierają zdrową naukę Kościoła, bogactwo form, zapewniają konieczną jedność Kościoła, umożliwiając świadomy i czynny udział wiernych w liturgii⁷⁶.

Zakończenie

Arcybiskup Mediolanu, Giovanni Battista Montini, późniejszy papież Paweł VI, został powołany przez Jana XXIII na członka Przygotowawczej Komisji Liturgicznej na Sobór Watykański II. Aktywnie też uczestniczył w jego pracach. Zabierał głos w kwestiach teologicznych i pastoralnych. W dyskusji nad schematem *De liturgia* postulował wprowadzenie do liturgii języków narodowych, aby ułatwić wiernym świadome w niej uczestnictwo⁷⁷. Za jego pontyfikatu została uchwalona i prawie jednogłośnie przyjęta *Konstytucja o liturgii świętej* (4.12.1963). Jest ona głównym dokumentem Kościoła wyznaczającym kierunek odnowy liturgii w duchu Soboru Watykańskiego II. Sobór podał *zasady* oraz ustanowił *praktyczne normy odnowy i rozwoju liturgii* (KL 3), aby *wszyscy wierni byli wdrażani do pełnego, świadomego i czynnego udziału w obrzędach liturgicznych, jakiego domaga się sama natura liturgii, czyli pełne i czynne uczestnictwo w niej całego ludu* (KL 14).

Realizacja odnowy liturgicznej w Kościele, rozpoczęta za pontyfikatu Pawła VI (1963-1978), zaowocowała wydaniem nowych ksiąg liturgicznych, opatrzonych obszernymi wprowadzeniami teologiczno-pastoralnymi.

Summorum pontificum Jego Świątobliwości Benedykta (30.04.2011).

⁷⁴ „ut cum dignitate pietatisque fervore renovatae Liturgiae ritus celebrentur”. Paweł VI, *Christiani homines sint Ecclesiae et Concilio fideles* (24 V 1976), „Notitiae” 12 (1976), s. 218.

⁷⁵ „vi supremae auctoritatis Nobis a Christo Iesu concesse, iubemus erga ceteros novas leges ad liturgiam, disciplinam, rem pastorem spectantes, misce anni latae sunt, ut Concilii decreta ad effectum deducerentur”, tamże, s. 219.

⁷⁶ Mszał z 1970 r. jest jedyną zatwierdzoną księgą liturgiczną do sprawowania Mszy św. (*le seul autorisé à présent*) i ma przyczynić się do rozwoju i wzrostu pobożności wiernych, „Notitiae” 13 (1977), s. 553.

⁷⁷ „de liturgia cuiusque nationis in sacra Liturgia adhibenda” [...] gravis quidem, peculiaris mentione digna [...] propter curae pastoralis necessitate”. *Acta et Documenta Concilio oecumenico Vaticano II. Series II (Praeparatoria)*, Vol. 2,3, Città del Vaticano 1968, s. 84-87.

Jedną z pierwszych było nowe *Ordo Missae* z 1969 roku, a następnie *Missale Romanum* z 1970 roku, który jest obowiązującą księgą do celebracji Eucharystii. Wprowadzanie w życie nowej struktury mszalnej początkowo nie było powszechnie akceptowane. Pojawiały się protesty i sprzeciwy oraz oskarżenia o zerwanie z wielowiekową tradycją Kościoła. Paweł VI cierpliwie tłumaczył, że posoborowa odnowa liturgii nie oznacza zerwania z tradycją. Wprowadzone do niej nowe formy mają na celu *prawdziwe i niewątpliwe dobro Kościoła* i organicznie wyrastają z form już istniejących (por. KL 23). Paweł VI tłumaczył sens i znaczenie dokonanej reformy *Ordo Missae*. Głównym jej celem jest świadome, czynne i pełne uczestnictwo wiernych w celebracjach liturgicznych, także przybliżenie misterium paschalnego Chrystusa przez teologiczne bogactwo nowego mszału, który wpisuje się w zdrową tradycję Kościoła. Papież Paweł VI jest autentycznym «*interprete*» della riforma liturgica⁷⁸.

Summary

Pope Paul VI and *Novus Ordo Missae* (1969)

The post-councilar reform of the liturgy of Holy Mass began with publication of „Ordo Missae” in 1969. It was included in *Missale Romanum* by Paul VI in 1970. Both books were prepared by *Consilium ad exsequendam Consitutionem de sacra liturgia recte ordinandam* appointed by Paul VI in January 1964. Prominent authorities on history of liturgy, theology and pastoral aspects were part of it.

Ordo Missae was elaborated in Coetus X. It was consulted with bishops during the (1st) Synod of Bishops in 1967. Paul VI accepted it. It is composed of three forms of the Eucharist celebration: mass with the faithful, concelebrated mass and mass with an altar server. Paul VI explained that the new *Ordo Missae* is the fruit of council reform and it expresses the concern of active participation of the faithful in liturgy. The utterances of Pope confirmed that *Ordo Missae* is consistent with *lex credendi* and the need of adjusting *lex orandi* of Church to indications of Vaticanum which is related to liturgical reform.

⁷⁸ I. Scicolone, *Paolo VI: «Interprete» della riforma liturgica*, „Ecclesia Orans” 30 (2013), s. 340-352.

Ks. Bartłomiej MATCZAK*

CODZIENNOŚĆ, KTÓRA STAŁA SIĘ LITURGIĄ. ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ CIPRIANO VAGAGGINIEGO

Treść: Wstęp, 1. Droga naukowa; 2. Praca na Soborze Watykańskim II; 3. Powrót do pracy naukowej; 4. Czas Camaldoli; Zakończenie;
Summary: Everyday life which became liturgy. The life and activities of Cipriano Vagaggini.

Słowa kluczowe: teologia liturgii, Cipriano Vagaggini, Sobór Watykański II, historia liturgii, Ateneum świętego Anzelma, Instytut liturgiczny świętego Anzelma, bierzmowanie, modlitwa eucharystyczna.

Key words: theology of liturgy, Cipriano Vagaggini, The Second Vatican Council, history of the liturgy, Athenaeum of St. Anselm, Liturgical Institute of St. Anselm, confirmation, Eucharistic Prayer.

Wstęp

Wiek XIX i potem XX w historii Kościoła obfituje w wielkie wydarzenia. Niektóre z nich, ze względu na swoją rangę, stały się swego rodzaju przełomem w życiu wspólnoty Ludu Bożego. Historia to nade wszystko ludzie. Czas historyczny jest naznaczony działalnością wielu teologów.

* Autor jest wicerektorem Wyższego Seminarium Duchownego Hosianum w Olsztynie, metropolii warmińskiej. Studiował w Rzymie na Instytucie św. Anzelma, gdzie w roku 2009 uzyskał licencjat z liturgiki; w 2012 doktoryzował się na UKSW w Warszawie. Prowadzi wykłady na Uniwersytecie Warmińsko Mazurskim w Olsztynie.

Wielu z nich, to ludzie wielkiego formatu. Oni mieli odwagę stawić czoła źle rozumianej tradycji i nazywać po imieniu problemy z jakimi borykał się Kościół. Wielu z nich pozostało w pamięci historycznej obecnych pokoleń. Wielu zajmuje niepodważalne miejsce w panteonie wielkich teologów. Wśród nich znajduje się Cipriano Vagaggini – twórca teologii liturgii.

1. Droga naukowa

Leonello Vagaggini, urodził się w Piancastagnaio, miejscowości położonej niedaleko Sieny, 3 października 1909 roku¹. Znamienным zdaje się być fakt, iż jego narodziny zbiegają się w czasie z odbywającym się w Malines w Belgii *Congrès National des Oeuvres Catholiques*, podczas którego ogłoszony zostaje oficjalnie Ruch liturgiczny. Pomimo, iż pochodził on z bardzo prostej i ubogiej rodziny, dzięki swojemu stryjowi, mnichowi benedyktyńskiemu, otrzymuje możliwość zdobywania wiedzy w liceum działającym przy kolegium w monasterze Saint-André², niedaleko Bruges (Belgia). Miejsce pierwszej edukacji nie pozostawało bez znaczenia dla późniejszych zainteresowań młodego Leonello. Opactwo świętego Andrzeja było jednym z ważniejszych miejsc życia religijnego, a także studium liturgicznego, które wywarło ogromny wpływ nie tylko na Belgię, ale także na cały świat, więc na Włochy, Francję, Hiszpanię oraz tak odległe kraje jak Kongo czy Brazylię³. W Belgii, dzięki zaangażowaniu opata Gaspara Lefebvre, ukazuje się *Messale di Sant'Andrea*⁴, a także periodyk poświęcony problematyce liturgicznej *Paroisse et Liturgie*⁵. Nauka w kolegium w Bruges trwała 7 lat (1920-1927). Jesienią 1927 roku, Leonello Vagaggini rozpoczyna trwający rok nowicjat, po czym 5 października 1928 roku składa pierwszą profesję, przyjmując imię Cipriano⁶.

Zaraz po złożeniu pierwszych ślubów Cipriano Vagaggini powraca do swojej ojczyzny i osiada w kolegium rzymskim świętego Anzelma gdzie

¹ J. Lamberts, *In memoriam Dom Cipriano Vagaggini OSB (1909-1999)*, QL 80 (1999), s. 132.

² Opactwo o długiej i dość bogatej tradycji w 1796 roku zostaje zamknięte. Po ponad stu latach, 17 lipca 1901 roku zostaje na nowo ufundowane przez Gerarda van Caloena. Erygowania kanonicznego dokonała Stolica Apostolska bullą promulgowaną przez biskupa Bruges 27 lipca tego samego roku. C.P. de Morchoven, «Saint-André de Bruges, abbaye», w: *Catholicisme* 13 (1993), s. 455-458.

³ M. Paiano, *Liturgia e società nel Novecento. Percorsidel movimento liturgico di fronte ai processi di secolarizzazione*, Edizione di Storia e Letteratura, Rzym 2000, s. 77.

⁴ *Missel Quotidien Vespéral*, ed. Dom Gaspar Lefebvre, Apostolat Liturgique Abbaye de St André, Bruges 1930.

⁵ J. Lamberts, dz. cyt., s. 132.

⁶ A. Grillo, *Cipriano Vagaggini, osb cam. (Piancastagnaio-Siena 1909 – Camaldoli-Arezzo 1999)*, RL 4 (1999), s. 423.

rozpoczyna swoje studia filozoficzno-teologiczne na Pontificio Ateneo Sant'Anselmo. Swoją drogę naukową rozpoczyna wtedy gdy, jak wspomina Bielawski, w teologii zaczyna się *nowe*: studium patrystyki, odkrywanie na nowo wartości liturgii, zwrócenie się ku Wschodowi i wreszcie dowartościowanie dialogu, który potem staje się wyznacznikiem życia Kościoła⁷. W roku 1931 prezentując pracę zatytułowaną: *De metaphisico concepto pulchri ad mentem principorum philosophiae scholasticae*⁸ otrzymuje tytuł doktora filozofii. Od roku 1931 rozpoczyna studia teologiczne w Rzymie, które po czterech latach kontynuuje na wydziale teologii w Uniwersytecie w Louvain, gdzie przebywa do 1936 roku. Swoje studium teologiczne kończy kolejnym doktoratem przedstawiając pracę poświęconą Marii w dziełach Orygenes⁹. Droga naukowa Cipriano Vagagginiego nie była niczym nadzwyczajnym w tamtych czasach; prawie każdy mnich posyłany był w różne miejsca dla ubogacenia swojej wiedzy i duchowości. Bogactwo tego autora, bez wątpienia ma swoje źródło w możliwości, jakie stworzyli mu jego przełożeni: studia odbyte pomiędzy Sieną a Brugge czy Rzymem a Louvain¹⁰.

Po powrocie do Rzymu zostaje mianowany wicerektorem Papieskiego Kolegium Greckiego (1936-1942). W tym też czasie rozpoczyna kolejne studia doktoranckie, tym razem w Papieskim Instytucie Orientalnym, gdzie w 1949 roku otrzymuje trzeci tytuł doktora, przedstawiając pracę pod tytułem: *Il potere dei patriarchi orientali cattolici di dispensare dagli impedimenta di consanguineità ed affinità*¹¹. Sześć lat życia w Kolegium Greckim miało ogromny wpływ na formację ojca Cipriano. Obcowanie z liturgią i problemami Kościoła wschodniego dało mu szansę szerszego spojrzenia na teologię i życie Kościoła powszechnego. Jak pisze Maciej Bielawski: *Teologiczna mentalność Cipriana Vagagginiego na zawsze została naznaczona bardzo osobiście i dogłębnie wpływem chrześcijańskiej tradycji wschodniej, której tak drogi jest wymiar misteryjny, apofatyczny i doksologiczny. Nie ulega też wątpliwości, że spotkanie się z inną tradycją ukierunkowało go ku wymiarom pluralistycznym i ekumenicznym chrześcijańskiego dziedzictwa*¹².

⁷ M. Bielawski, *Cipriano Vagaggini i jego teologizowanie*, w: *Teologia. Pluralizm teologiczny*, Homini, Kraków 2005, s. 10.

⁸ C. Vagaggini, *De metaphisico concepto pulchri ad mentem principorum philosophiae scholasticae*, Archiwum Vagagginiego w Camaldoli, dzieło niepublikowane.

⁹ C. Vagaggini, *Maria nelle opere di Origine*, Pontificio Istituto Orientale, Rzym 1942.

¹⁰ M. Bielawski, dz. cyt., s. 11.

¹¹ C. Vagaggini, *I patriarchi orientali cattolici e le dispense matrimoniali*, Pontificio Istituto Orientale, Rzym 1959.

¹² M. Bielawski, dz. cyt., s. 11.

Przez cały okres studiów ogromny wpływ na jego myśl miał niemiecki benedyktyn Anzelm Stolz¹³, wykładający wówczas teologię dogmatyczną w Rzymie, w Ateneum świętego Anzelma. Był to człowiek wielkiej kultury i wiedzy a jednocześnie odwagi teologicznej. Zrywał on z dotychczasową schematyczną, podręcznikową teologią scholastyczną na rzecz większego otwarcia na studium źródeł oraz metody i naturę teologii. Dla Stolza teologia to nie tylko *intellectus fidei*, ale nade wszystko *experientia fidei*. Konsekwencją tego było traktowanie dogmatyki i mistyki jako jednej organicznej całości¹⁴.

Vagaggini pisząc o o. Anzelmie wspomina, iż wyczuwał on potrzebę odnalezienia na nowo równowagi pomiędzy studium spekulatywno-metafizycznym a studium antropologicznym i duchowym objawienia. To wszystko doprowadzało go do zgłębiania nauki Ojców Kościoła¹⁵. Każdy uważny badacz bardzo szybko zauważy, iż Cipriano Vagaggini naśladował w swoim studium mistrza, gdzie refleksja teologiczna i życie duchowe, mistycyzm i celebrowanie, pogłębienie nauczania Ojców Kościoła i wreszcie metoda teologiczna, stają się bazą, na której buduje się *nowy* sposób myślenia teologicznego¹⁶. Stąd też pasją życiową Vagagginiego stało się poszukiwanie nowej metody i syntezy teologicznej.

Od tego czasu, można mówić o rozpoczęciu kariery naukowej przez o. Cypriana. Najpierw podejmuje on wykłady z teologii wschodniej w Papieskim Instytucie świętego Anzelma w Rzymie (1940-1956). Natomiast po nagłej i niespodziewanej śmierci Anzelma Stolza przejął jego katedrę teologii dogmatycznej na tejże uczelni. Tam wykładał, z małą przerwą, aż do roku 1978¹⁷.

W latach 1952-1963 Cipriano Vagaggini pełnił funkcję dziekana wydziału teologicznego oraz wicerektora Ateneum świętego Anzelma. Po przerwie związanej z pracami soborowymi, w latach 1974-1978, pełnił funkcję rektora¹⁸. Przekonany o ważności istnienia Ateneum benedyktyńskiego bronił jako rektor jego istnienia i integralności. Dążył przede wszystkim do ścisłej współpracy pomiędzy powstającymi i już istniejącymi jednostkami

¹³ Anzelm Stolz urodzony 28 stycznia 1900 w Erkrath, benedyktyn.

¹⁴ M. Bielawski, dz. cyt., s. 10-11.

¹⁵ „Intui la necessità di trovare un migliore equilibrio tra l’elaborazione dell’aspetto speculativo metafisico e l’elaborazione del valore antropologico vitale e spirituale della rivelazione per cui fu indotto a dare... un rilievo maggiore del consueto ad alcuni temi patristici, cui si sentiva maggiormente inclinato”; C. Vagaggini, *Stolz, Anselm*, w: *Enciclopedia Cattolica, Città del Vaticano*, s. 1374-1375.

¹⁶ M. Löhrer, *Il modello gnostico sapienziale Della teologia. La prospettiva di base della metodologia teologica di C. Vagaggini*, w: *Lex orandi lex credendi. Miscellanae in onore di P. Cipriano Vagaggini*, ed. G. Békés, G. Fernedi, Studia Anselmiana, Rzym 1980, s. 26-29.

¹⁷ M. Bielawski, dz. cyt., s. 11.

¹⁸ *In memoriam Don Cipriano Vagaggini*, „Notitiae” 35 (1999), s. 223.

naukowymi w obrębie jednej uczelni¹⁹. W trakcie pełnienia funkcji rektora zostaje powołana do istnienia specjalizacja dogmatyczno-sakramentalna. Jej celem było studium ontologiczne sakramentów Kościoła.

Podczas jego obecności w Instytucie świętego Anzelma, z inicjatywy Marsilio został powołany i zatwierdzony przez Jana XXIII Instytut Liturgiczny Świętego Anzelma, istniejący formalnie jako Wydział Liturgii Papieskiego Ateneum Świętego Anzelma. Rola Vagagginiego w powstaniu tegoż wydziału jest niepodważalna. Jako jeden z głównych inicjatorów wygłosił wykład inauguracyjny. Podjął w nim problem relacji między liturgią i współczesną myślą teologiczną²⁰. Jest rzeczą dziwną, że mimo ogromnej roli jaką odegrał ojciec Cipriano w powołaniu Instytutu Liturgicznego, on nigdy nie podjął w nim wykładów. Przyczyną tego było ogromne zaangażowanie w prace soborowe²¹.

Jego praca w Instytucie Teologicznym była owocna. W archiwum w Camaldoli znajdują się liczne skrypty i materiały przygotowane przez autora w języku łacińskim, ubogacone tekstami greckimi z Nowego Testamentu. Jest rzeczą znamioną, że podczas wykładów, tak przynajmniej wynika z materiałów, niezbyt często odwoływał się do liturgii. O niej wiele pisał. Świadectwem są liczne publikacje, które w tym czasie się ukazywały.

Jednym z największych dzieł jego autorstwa jest książka *Il senso teologico della liturgia*. Ukazała się ona w 1957 roku²². Dzieło to doczekało się już szóstej edycji w języku włoskim. O jego znaczeniu świadczy fakt, iż zostało przetłumaczone także na język francuski, hiszpański, angielski, niemiecki. Jest jednym z najbardziej interesujących, a zarazem dyskutowanych ujęć teologii liturgii. Vagaggini rozwija w nim, w sposób bardzo osobisty, znaczenie koncepcji *lex orandi – lex credendi*. Główną ideą towarzyszącą autorowi było odnalezienie relacji jaka zachodzi pomiędzy teologią a liturgią²³. Dla o. Cipriano liturgia była prawdziwym *locus theologicus*. Dlatego analizował zagadnienia patrystyczne, także metodologiczne oraz wydobywał treści duchowe. Koncepcja *lex orandi – lex credendi* stała się

¹⁹ Ważną choć nigdy nie zrealizowaną inicjatywą było utworzenie jednego periodyku dla całego Ateneum. Udaje się tylko utworzyć specjalną sekcję zatytułowaną „Sacramentum” w obrębie serii „Studia anselmiana”. A. Triacca, *Dom Cipriano Vagaggini OSB Cam (1909-1999). In memoriam*, EL 113(1999), s. 454.

²⁰ C. Vagaggini, *Liturgia e pensiero teologico recente*, Pontificium Athenaeum Anselmianum, Roma, 1961.

²¹ F. Małaczyński, *O. Cyprian Vagaggini OSB i jego udział w dziele odnowy liturgii*, RBL 3 (1999), s. 293.

²² C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia*, Edizioni Paoline, Rzym 1999.

²³ Koncepcja Vagagginiego odnalezienia liturgii jako prawdziwej teologii oraz metodyka zaproponowana przez niego były bardzo mocno krytykowane przez Marsilio. W zasadzie możemy zaryzykować stwierdzenie, iż do końca swojego życia pozostawali w subtelny konflikt, którego podłożem były różnice w osadzeniu liturgii w całości nauk teologicznych.

swego rodzaju wyznacznikiem i streszczeniem naukowej działalności Vagagginiego. Z okazji jego siedemdziesiątych urodzin ukazał się specjalny tom *Studia Anselmiana*, zatytułowany właśnie tymi słowami²⁴.

2. Praca na Soborze Watykańskim II

Pracowitość i wiedza Vagagginiego zostają dostrzeżone bardzo szybko w Watykanie. W 1959 roku, w związku z przygotowaniami do soboru, papież Paweł VI powołuje go na członka Komisji Liturgicznej²⁵. Zaznaczyć należy, iż obecność Vagagginiego, który z wykształcenia był teologiem dogmatykiem miała ogromne znaczenie nie tyle w kwestiach obrzędowości liturgicznej, zatem rytualnych, choć i w tych zdawał się być biegły, ale nade wszystko w kwestiach teologicznych.

W ramach komisji liturgicznej ojciec Cipriano pracował w następujących podkomisjach: *De Mysterio sacrae liturgiae eiusque relatione ad vitam Ecclesiae*, gdzie pełnił funkcję sekretarza; *De sacramentis et sacramentalibus* i *De liturgiae aptatione ad traditionem et ingenium populorum*, gdzie był konsultorem²⁶. Vagaggini w ramach pracy nad konstytucją *Sacro-sanctum Concilium* został poproszony o redakcję wstępu i początkowego jej rozdziału. Jak wspomina Braga, praca była dość prosta, ponieważ już wtedy Vagaggini miał konkretną i dobrze znaną koncepcję teologiczną liturgii²⁷. W roku 1962 rozpoczyna kolejny etap prac na rzecz soboru, już nie tylko jako członek komisji przygotowawczej, ale także jako biegły w sprawach liturgii. Kontynuuje swoją pracę w komisji dedykowanej liturgii. Podejmuje także pracę jako konsultor w *Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra liturgia*²⁸. Członkowie tejże komisji zostali podzieleni na grupy studyjne, nazywane *coetus*. Vagaggini został przydzielony do grupy studyjnej 16. Jej został powierzony problem mszy świętej koncelebrowanej i komunii pod obiema postaciami. Obecność naszego autora we wspomnianej komisji nie była przypadkowa. Vagaggini jako znawca tematyki wschodniej, gdzie praktyka koncelebracji trwała nieprzerwanie, stał się jednym z najaktywniejszych ekspertów w tej dziedzinie.

Ojciec Cipriano poświęcił się także pracom nad nowym *Ordo Missae*, którym zajmowała się grupa dziesiąta, odnowie modlitwy wiernych

²⁴ *Lex orandi, lex credenti. Mescolanza in onore di P. Cipriano Vagaggini O.S.B.*, ed. G.J. Bekes, G. Ferendi, *Studia Anselmiana* 100, Rzym 1980.

²⁵ F. Małaczyński, dz. cyt., s. 292.

²⁶ A. Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, C.L.V. Edizioni Liturgice, Rzym 1997, s. 30-31.

²⁷ C. Braga, *La genesi del primo capitolo della Sacrosanctum concilium*, EL 113 (1999), s. 406.

²⁸ A. Bugnini, dz. cyt., s. 913.

(grupa dwunasta) oraz problemom pastoralnym związanym z sakramentem bierzmowania, nad którymi dyskutowano w komisji dwudziestej²⁹.

Bez wątpienia najwięcej pracy włożył w opracowanie nowych modlitw eucharystycznych. Papież bowiem zasugerował, aby obok istniejącego już Kanonu Rzymskiego zaproponować nowe anafory, które ubogaciłyby liturgię rzymską. Oczywiście nie chodziło tu o tworzenie *ex nihilo*, ale o pogłębione studium źródeł liturgicznych, przy jednoczesnym zachowaniu cech liturgii rzymskiej. Vagaggini został powołany jako relator podkomisji dedykowanej trzeciej modlitwie eucharystycznej i razem z Józefem Gelineau podkomisji dedykowanej czwartej modlitwie eucharystycznej. Swoje zadanie potraktował bardzo poważnie. W celu pogłębionego studium udał się na trzy miesiące do znanego opactwa benedyktyńskiego Mont-César w Louvain. Owocem tej pracy była publikacja *Il canone romano e la riforma liturgica*³⁰, w której zaproponował obok korekt Kanonu Rzymskiego także dwie nowe modlitwy eucharystyczne. Pierwsza z nich, zwana *projektem B*, z własną prefacją oraz druga, zwana *projektem C*, przedstawiająca historię zbawienia.

W tym samym czasie Ojciec Cipriano, jako kierownik zespołu pracującego nad czytaniem mszalnymi, oddaje się także pracy nad kalendarzem lektur biblijnych w cyklu trzyletnim, który staje się potem podstawą pracy nad nowym układem czytań mszalnych³¹. Z pomocą członków grupy przygotowuje czterdzieści pięć tablic, które przedstawiają zestaw czytań we wszystkich obrządkach na przestrzeni wielu wieków życia Kościoła. Praca była mozolna i dość wymagająca. Wzbudzała zachwyt nie tylko konsultorów, biblistów czy też liturgistów katolickich, ale także obserwatorów z Kościoła prawosławnego i wspólnot protestanckich³².

Należy podkreślić, że praca Vagagginiiego nie wyczerpuje się w tym miejscu. Zaraz po ukończeniu prac nad elementami ściśle technicznymi dotyczącymi celebracji, autor oddaje się także pracy nad nowymi dokumentami zarówno Kongregacji jak i Ojca Świętego. Wśród tych dokumentów należy wymienić chociażby instrukcję *Eucharisticum misterium* wydaną przez Kongregację Rytów, która ukazała się 25 marca 1967. Warto zaznaczyć, iż Vagaggini był głównym autorem tejże instrukcji. Następnie w roku 1965 uczestniczy w pracach nad dokumentem poświęconym muzyce liturgicznej *De musica in sacra liturgia* (5.03.1967) oraz instrukcji dotyczącej liturgicznej formacji w seminariach duchownych *In ecclesiasticam futurorum sacerdotum* (3.06.1979)³³.

²⁹ Tamże.

³⁰ C. Vagaggini, *Il canone romano e la riforma liturgica*, LDC, Torino 1966.

³¹ M. Bielawski, dz. cyt., s. 12.

³² F. Małaczyński, dz. cyt., s. 293.

³³ J. Lamberts, dz. cyt., s. 134-135.

3. Powrót do pracy naukowej

Po intensywnym i dość wyczerpującym okresie prac przy soborze Vagaggini na nowo oddaje się pracy uniwersyteckiej. Już w trakcie trwania soboru w 1963 roku podejmuje prace najpierw w Bolonii, *Centro di Scienze Religiose*, a tuż potem w 1967 roku przeprowadza się do Mediolanu, gdzie najpierw podejmuje wysiłki utworzenia Wydziału Teologii na Università Cattolica del S. Cuore³⁴, a potem wraz z biskupem Carlo Colombo czyni starania o utworzenie Wydziału Teologicznego dla Włoch Północnych. Po licznych staraniach, 7 marca 1968 roku, wydział został oficjalnie otwarty. Wykład inauguracyjny wygłosił Cipriano Vagaggini, na temat: *Interpretazione della rivelazione ed esperienza cristiana*³⁵. Jego wkład w rozwój nowego wydziału został szybko doceniony. Ojciec Cipriano 23 marca 1970 roku został wybrany na wicedziekana i członka zarządu. Te funkcje pełnił tylko rok. Z powodu nieporozumień do jakich doszło między władzami a także pewnych reorganizacji Vagaggini został pozbawiony swoich funkcji³⁶. Praca w Mediolanie nie trwała długo, gdyż już w roku następnym o. Cipriano powraca do Rzymu. Tu podejmuje wykłady w Papieskim Ate-neum świętego Anzelma.

Okres prac w Mediolanie nie pozostaje jednak bezowocny. Pomimo rozżalenia i nieporozumień, postać Vagagginiego nie znika w zapomnieniu. To wtedy został on powołany na członka Międzynarodowej Komisji Teologicznej (1969-1980)³⁷ oraz Kongregacji ds. Edukacji Katolickiej (1974-1979).

³⁴ Wydział ten niestety nie zostaje utworzony. W jego miejsce realizowany został inny projekt utworzenia oddzielnego i niezależnego wydziału teologii, który poprzez wymianę profesorów pozostawał w ścisłej relacji ze wspomnianym uniwersytetem. E. Massimi, *Cipriano Vagaggini bio-bigrafia di un maestro del pensiero teologico*, RL 96 (2009), s. 445.

³⁵ C. Vagaggini, *Interpretazione della rivelazione ed esperienza cristiana. Discorso inaugurale per la Facoltà teologica interregionale*, Milano 1968.

³⁶ Sytuacja wydziału była dość skomplikowana. Rok po powołaniu władz wydziału (5.04.1971) wszystkie funkcje zostały odwołane przez Colombo. Vagaggini wnosi protest w związku z zaistniałą sytuacją, powołując się na statuty, i proponując wniesienie sprawy do Komisji episkopatu. W międzyczasie zostały utworzone nowe funkcje. Zamiast wicedziekana zostaje powołany pro dziekan. To wiązało się z definitywnym odwołaniem Vagagginiego z funkcji. Komisja episkopatu pojawia się na wydziale dopiero wtedy, gdy jej przewodniczącym zostaje wybrany C. Colombo. Jak widać chodziło tu o konflikt do jakiego doszło pomiędzy Vagagginim a ówczesnym dziekanem i późniejszym przewodniczącym Komisji episkopatu, E. Massimi, dz. cyt., s. 445-446.

³⁷ Źródła podają, iż ten pozostał członkiem komisji do roku 1980. Jednak studium *Annuario Pontificio* oraz dokumenty zgromadzone w archiwum w Camaldoli świadczą, iż w owej komisji pracował sześć lat dłużej, czyli do 1986 roku. *Annuario Pontificio*, Città del Vaticano 1969-1986.

4. Czas Camaldoli

W 1978 roku Vagaggini przeszedł na zasłużoną emeryturę. Z Rzymu przeniósł się do opactwa kamedulskiego w Camaldoli. Tam kontynuował swoje poszukiwania teologiczno-liturgiczne. Pracował wytrwale do 18 stycznia 1999 roku. Wtedy, po dziewięćdziesięciu latach życia, odszedł do domu Ojca.

Próbowano opisać życie tego wielkiego teologa i mnicha. Zaraz po jego śmierci w *Osservatore Romano*, czasopiśmie, do którego bardzo często pisał, pojawiło się wspomnienie. Jego wymowny tytuł *Una vita spesa per la «liturgia teologica» nella Chiesa* najlepiej streszcza życie ojca Cipriano³⁸. Było ono prawdziwym zrealizowaniem misji benedyktyna, prezbitera i profesora, który przez pasję i studium stał się liturgistą w pełnym tego słowa znaczeniu. Podczas uroczystości pogrzebowych, 20 stycznia 1999 roku, w ten sposób był wspomniany w homilii: *Zgromadziliśmy się także tutaj, by podziękować Bogu za dar jakim był dla wielu z nas ojciec Cipriano Vagaggini, przede wszystkim poprzez swoje wysiłki, by nakreślić obraz Boga poprzez terminy teologiczne i duchowość jako profesor i kierownik wielu studentów. Dar, jakim był, jest jedną z manifestacji daru o wiele większego. Teologia duchowości i sakramentologia, których był nauczycielem, były prawdziwym wprowadzeniem w Tego, który jest prawdziwym Sakramentem naszego spotkania z Bogiem, Jezusa Chrystusa. (...) Jako profesor dał przykład, jak wypełniać misję, która nam została powierzona. Jego nadzieją było to, że studenci zdadzą egzaminy nie poprzez zapamiętywanie faktów czy recytowanie informacji, ale poprzez osobistą asymilację tej najgłębszej i najbardziej misteryjnej wiedzy. On sam powiedział, że cała teologia jest pewną formą «gnozy», w której wszystkie rzeczy jednoczą się w umyśle poprzez znaczenia»³⁹.*

³⁸ «Una vita spesa per la «liturgia teologica» nella Chiesa», *L'Osservatore Romano* 139, 16 (21.01.1999), s. 8.

³⁹ Siamo qui riuniti anche per ringraziare Dio del dono che è stato per molti di noi P. Cipriano Vagaggini, specialmente mediante i suoi sforzi per esprimere questo disegno di Dio in termini teologici e spirituali nella sua qualità di professore e direttore di molti studenti. Il dono che egli è stato, è una delle manifestazioni del Dono più grande di Dio. La teologia spirituale e sacramentale che ha insegnato è stata realmente una introduzione a Lui che è il Sacramento del nostro incontro con Dio, Gesù Cristo. (...) Come professore, ha dato esami, come tutti noi dobbiamo fare nell'esercizio di questa professione. Ma la sua speranza era quella che gli studenti superassero gli esami non mediante la mera memorizzazione dei fatti, la mera recitazione dell'informazione, ma con l'assimilazione personale di questa sapienza più profonda e più recondita. Egli stesso ha detto che tutta la teologia è una specie di Gnosis, nella quale tutte le cose si riuniscono nella mente attraverso i significati di questo dono della sapienza, E. Bargellini, *Omelia – Funerale di Don Cipriano Vagaggini, O.S.B., Camaldoli, mercoledì 20 gennaio 1999*, Archiwum Vagaggini w Camaldoli, s. 1-2.

Kończąc swoją homilię, ojciec Bargellini, który przewodniczył uroczystości pogrzebowej, powiedział: *To zrozumienie obrazu boskości przyszło Ojcu Vagagginiemu nie tylko poprzez długie godziny spędzone na studiowaniu teologii, ale także poprzez godziny spędzone na modlitwie i lectio divina. Postawa ta pozostaje programem dla jeszcze bardziej autentycznego zagłębiania się w studium teologiczne, i zarazem ostatecznym celem tegoż, dla każdego, kto chciałby przebyć drogę monastyczną. Wielu z nas może zaświadczyć jak, podczas swoich lat przeżytych w Instytucie świętego Anselma w roli profesora, dziekana i rektora, próbował wcielać w czyn tę wizję. Jako opat prymas zakonu benedyktyńskiego czuję, że muszę podkreślić, iż cały zakon musi być wdzięczny ojcu Cyprianowi za pracę, którą wykonał dla formowania tak wielu mnichów i mniszek, zgodnie z tą wizją, jak również za jego nadzwyczajną pracę dla całego Kościoła podczas Soboru Watykańskiego II⁴⁰.*

Zakończenie

Nie ma wątpliwości, że Cipriano Vagaggini był tytanem pracy. Arcybiskup A. Bugnini, wspominając go, z którym łączyły go relacje przyjaźni, stwierdził, iż nie było takiego zadania, którego nie mógłby podjąć się Vagaggini. Określił go jako „nieznanego żołnierza” dzieła odnowy liturgicznej Soboru Watykańskiego II. Wyrzekając się realizacji osobistych planów czy osiągnięcia sukcesów podjął się pracy na rzecz całego Kościoła. Jego nazwiska nie ma w żadnej z ksiąg liturgicznych, ale on odegrał ogromną rolę w ich powstawaniu⁴¹.

Ludzie tacy jak Cipriano Vagaggini, choć nieobecni pośród żyjących w sposób fizyczny, pozostają na zawsze bliscy przez dzieła swego życia. O Vagagginim można powiedzieć, że jego życie było liturgią. On ją celebrował. Jej poświęcił znaczną większość swojego życia i swoich dzieł. W niej poszukiwał głębi dla własnych refleksji teologicznych i dla formo-

⁴⁰ Questa comprensione del disegno divino è venuta a Padre Cipriano non solo mediante le lunghe ore di studio teologico, ma anche attraverso ore trascorse in seria preghiera e lectio divina. Rimane un programma per l'approccio più autentico allo, e lo scopo ultimo dello, studio teologico per chiunque voglia seguire la strada monastica. Molti di noi possono attestare come, durante i suoi anni a Sant'Anselmo in veste di professore, decano e rettore, egli ha cercato di mettere in pratica questa visione. Davvero, in qualità di Abate Primate dell'Ordine Benedettino, mi sento di affermare che l'intero Ordine deve a Padre Cipriano un debito di profonda gratitudine per il lavoro che ha svolto nella formazione di così tanti monaci e monache, in accordo con questa visione, come pure per il suo straordinario lavoro per la Chiesa intera nelle sessioni e durante il seguito del Concilio Vaticano II, E. Bargellini, dz. cyt., s. 2.

⁴¹ F. Małaczyński, dz. cyt., s. 295.

wania uczestników celebracji misterium paschalnego Słowa Wcielonego. To misterium staje się im bardziej bliskie i zrozumiałe dzięki odnowie obrzędów liturgicznych, zwłaszcza mszalnych.

Summary

Everyday life which became liturgy. The life and activities of Cipriano Vagaggini

Cipriano Vagaggini is listed among the greatest theologians of the twentieth century. Being all-round educated, familiar with the benedictine spirituality and fascinated with the liturgy of the western and eastern church, he may be called a true renaissance man. His work is still a valid guideline to the research on the relationship between liturgy and theology. The fact that he was engaged in the aforementioned renewal of the liturgy is also the testament to his greatness. He was employed in the following commissions concerning the preliminary works as well as the works concluding the Second Vatican Council: *De Mystério sacrae Liturgiae eiusque relatione ad vitam Ecclesiae*, *De Sacramentis et Sacramentalibus* and *De liturgiae aptatione ad traditionem et ingenium populorum*, *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia*. Furthermore, he worked on the new *Ordo Missae*, the lectionaries, the Eucharistic Prayers, the sacrament of confirmation and the sacramentals. The product of his activity is not only the many liturgical texts, but also a number of publications that.

Ks. Jacek NOWAK*

EUCHARYSTIA CELEBRACJĄ OFIARY PASCHALNEJ

Treść: Wstęp; 1. Pascha hebrajska, 2. Pascha jako celebrowanie obrzędowe, 3. Pascha Chrystusa, 4. Eucharystia nową Paschą, 5. Ostatnia Wieczerza Pierwszą Wieczerzą; Streszczenie; Summary: Eucharist as a celebration of Paschal Oblation

Słowa kluczowe: Pascha, Eucharystia, Ostatnia Wieczerza

Key words: Passover, Eucharist, the Last Supper

Wstęp

Pascha staje się już w czasach Starego Testamentu fundamentalnym elementem w religijności, w którym widać Bożą interwencję. Bóg udziela wolności swojemu ludowi i ta rzeczywistość przyjmuje formę obrzędu pamiętki. W celu zrozumienia Paschy Chrystusa i Kościoła trzeba wyjść od hebrajskiej Paschy.

1. Pascha hebrajska

Pascha ukazuje przejście Boga, który ocala swój lud (Wj 12,23.27) i przejście ludu z niewoli do wolności. Punktem kulminacyjnym wyjścia Izraelitów jest przekazanie przez Boga Mojżeszowi Dekalogu (Wj 20,1-17)

* Autor, prof. dr hab., jest członkiem Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego. Jest kierownikiem Katedry Teologii Liturgii na UKSW w Warszawie, także konsultorem i sekretarzem Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Konferencji Episkopatu Polski.

i zawarcie przymierza z Izraelem (Wj 24,8). Dzięki temu naród wybrany stał się *królestwem kapłanów i ludem świętym* (Wj 19,6). Zaczyna się realizacja Bożej obietnicy odkupienia duchowego. Oznacza to, że ta rzeczywistość nie ma tylko znaczenia historycznego. Jest symbolem rzeczywistości przyszłej i ostatecznej. Zapowiada uwolnienie świata od grzechu i budowanie w świecie Królestwa Bożego. Dlatego prorok Jeremiasz zapowiada nowe przymierze, które będzie wypisane w sercach ludzi. Pan będzie ich Bogiem. Oni zaś będą Jego ludem (Jr 31,31.33). To nowe przymierze ukazuje, że Prawo Boże będzie zapisane już nie na kamiennych tablicach, ale w sercach ludzi.

Historyczny fakt paschy i hebrajskiego przymierza ma dwa aspekty. Oznacza rzeczywistość obecną, która przechodzi ku przyszłości jako symbol, oraz konkretyzuje się w rzeczywistości ziemskiej, która jest drogą do rzeczywistości duchowej. Moment symboliczny jest momentem dominującym i określa go w sensie historii ponadnaturalnej.

2. Pascha jako celebrowanie obrzędów

Na celebrowanie żydowskiej uczty paschalnej składały się symboliczne potrawy. Spożywano baranka paschalnego, chleb niekwaszony, oraz gorzkie zioła. To wynika z przepisu prawa: *Tej nocy spożyją mięso pieczone w ogniu, i chleb praśny. Będą spożywali z gorzkimi ziołami* (Wj 12,8). Przed podaniem wspomnianych potraw wybrzmiewało błogosławieństwo nad pierwszym kielichem z winem i spożycie go. Był też drugi kielich. Z nim była połączona haggada paschalna. Jej formą jest tekst z Księgi Mądrości (15,1 – 19,22). Po zakończeniu haggady, a przed wypiciem drugiego kielicha, był śpiew lub recytacja Ps 113,1-8. Psalm 113,9 – 114,8 wykonywano po wypiciu trzeciego kielicha. Po nim rozpoczynała się właściwa uczta. Spożywano chleb i gorzkie zioła. Na koniec spożywano baranka. Spożywanie baranka paschalnego kończyło ucztę. Jeszcze tylko pozostał obrzęd przygotowania tzw. *kielicha błogosławieństwa*. Po odmówieniu nad nim błogosławieństwa wypijano wino z tego kielicha. Wykonywano też drugą część Hallelu (Ps 115-118)¹.

a) Baranek paschalny

Święto baranka paschalnego odbywało się w nocy, w wiosenną pełnię księżyca (Wj 12,6; Kpł 23,5; Lb 28,16). To święto nawiązywało do czasów wcześniejszych, jeszcze sprzed wyjścia Izraelitów z Egiptu. Obrzęd był związany z pasterskimi zwyczajami nomadów. *Obrzęd wiosenny,*

¹ J. Drozd, *Ostatnia Wieczerza nową Paschą*, Katowice 1977, s. 39-44.

kultywowany przez ludy pasterskie, nie był związany ze świątynią, ołtarzem i boskim kultem².

Przed wyjściem Izraelitów z Egiptu Mojżesz z nakazu Boga wydał im polecenie: *Dziesiątego dnia tego miesiąca³ niech się każdy postara o baranka dla rodziny, o baranka dla domu... Baranek będzie bez skazy, samiec, jednoroczny... Będziecie go strzec aż do czternastego dnia tego miesiąca* (Wj 12,3.5.6). Wyłączenie baranka ze stada sprawiało, że spełniał on warunki, aby być przeznaczonym na ofiarę dla Boga. Natomiast krew baranka zabitego 14 abib (nisan), którą będą pokropione drzwi Hebrajczyków, ocali ich od sądu i plagi niszczycielskiej Boga (Wj 12,7.12-13). To wydarzenie z nakazu Boga staje się dniem świątecznym (Wj 12,14). Izraelici będąc posłuszni Bogu obchodzili tego dnia pamiątkę ich ocalenia i wolności. W ten sposób ofiara z baranka zyskała walor sakralny.

b) Chleb praśny, niekwaszony

Podczas uczty paschalnej spożywano chleb praśny. Ten obrzęd należał pierwotnie do *obrzędów wiosennych*, praktykowanych w środowiskach rolniczych. U Izraelitów było to święto chleba praśnego. Obchodzono je 15 abib (nisan) i trwało przez siedem dni, zaczynając w sobotę (Wj 13,4; Kpł 23,6-8; Lb 28,17; Pwt 16,3). Izraelici w noc wyjścia spożywali ten chleb w pośpiechu (Pwt 16, 3). Brak było czasu na upieczenie chleba kwaszonego przed wyjściem z ziemi faraona (Wj 12,34). Spożywanie chleba praśnego podczas uczty paschalnej symbolizowało odejście od życia bałwochwalczego, a zwrócenie się ku Bogu (por. Pwt 16,8)⁴. Święto Przaśników było związane z sanktuarium. Tam składano ofiary z pierwszych zbiorów. Kapłan dokonywał obrzędu kołysania (Kpł 23,10-14).

² S. Marsili, *Teologia della celebrazione dell' Eucaristia*, w: *Anamnesis*, t. 3/2: *Eucaristia, teologia e storia della celebrazione*, pr. zb., Casa Editrice Manetti – Casale Monferato 1983, s. 129.

³ Pierwszy miesiąc, w którym Izraelici obchodzili Paschę, nazywano abib (Wj 13,4). Był to czas, kiedy dojrzewały kłosa. Pod wpływem Babilończyków abib zmienił nazwę na nisan (marzec – kwiecień). Rozpoczynał się wtedy rok kultyczny. Paschę obchodzono w dniach 14-21 nisan. W roku państwowym był to siódmy miesiąc, zob. *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haidera, IW PAX, Warszawa 1994, k. 827.

⁴ Por. S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Pallottinum, Poznań-Warszawa 1971, s. 195. Chleb praśny był wypiekany z mąki i z wody. Tak przygotowane ciasto pozostawione w spokoju zaczyna rosnąć. Skoro ma ono nosić znamiona pospiechu, nie można pozwolić, aby ono wyrosło. Natomiast pierwszy kęs tego chleba ma przypominać, że spożywa się go na wolności, ale pochodzi z niewoli, S.P. De Uries, *Obrzędy i symbole Żydów*, WAM, Kraków 1999, s. 171.

c) *Pascha z Przaśnikami*

W tradycji biblijnej Pascha i Przaśniki były traktowane jako dwie różne celebracje. Pierwsze święto noszące określenie Pascha lub Pascha Pana (Wj 12,27.43; Kpł 23,5; Lb 28,16) było celebrowane 14 pierwszego miesiąca. O zachodzie słońca zabijano i ofiarowano baranka (Wj 12,6-21). Święto Przaśników (Wj 12-20; 13-6-10; Kpł 23,6; Lb 28,17) celebrowano 15. miesiąca (Wj 13,4). Trwało siedem dni, do 21 abib (Wj 12,15; 13,6).

Księga Wyjścia (13,5) zawiera polecenie, żeby święto Przaśników obchodzić, gdy Izraelici wejdą do Kanaanu. Obrzęd baranka był związany z wyjściem Izraelitów z Egiptu. Obie celebracje miały wspólną motywację. Była to wdzięczność za wolność: Pascha – wolność (Wj 12,11-12.22-27.43-51) i Przaśniki – wolność (Wj 12,17; 13,3.8)⁵.

Różnica tych świąt była widoczna pomiędzy północą a południem kraju. Na północy była ludność rolnicza, a na południu bardziej pasterska. Te dwie różne tradycje celebrowały to samo wydarzenie, z którym było związane uzyskanie wolności i w konsekwencji przymierze. Za czasów Ezechiasza (728-699 r. przed Chr.) zaczęto celebrować Paschę w połączeniu z Przaśnikami (2Krn 30,1-27). Święto Przaśników i Paschy dotyczy tej samej uroczystości. Spożywano baranka paschalnego, a następnie przez siedem dni spożywano chleb niekwaszony (Pwt 16,1-8; 2Krn 35,7-18)⁶.

d) *Krew Przymierza*

Bóg odwołując się do udzielonej wolności zapowiada zawarcie przymierza, któremu Izraelici mają być posłuszni (Wj 19,4-6), a dzięki temu On będzie ich strzegł. Księga Wyjścia (Wj 24,1-8) opisuje zawarcie przymierza. Pojawia się ołtarz. Wokół niego ustawiano 12 kamieni symbolizujących 12 pokoleń Izraela (w. 4). Mojżesz występuje jako pośrednik między Bogiem a ludem. Po złożeniu ofiary Mojżesz dokonał obrzędu pokropienia krwią, co oznaczało zatwierdzenie przymierza. Pokropił ołtarz i 12 kamieni (por. w. 6). Kropiąc lud powiedział: *Oto krew przymierza, które Pan zawarł z wami* (w. 8).

Śledząc tradycje przymierza można wyciągnąć trzy wnioski:

1. Przymierze jest rzeczywistością permanentną i nie wyczerpuje się w fakcie historycznym lub obrzędach początków (por. Pwt 5,2-3; 29,9-28).
2. Znakami ciągłości przymierza są: chleb – pamiątka ofiary i wiecznego przymierza (Kpł 24,78), szabat, który będzie celebrowany jako wieczne

⁵ Por. S. Marsili, dz. cyt., s. 130.

⁶ H. Langkammer, *Pierwsza i Druga Księga Kronik. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, RW KUL, Lublin 2001, s. 340.

przymierze (Wj 31,16) oraz ustawiczna ofiara (Lb 28,6; por. Wj 29,38-42).

3. W obrzędowości hebrajskiej nie istnieje odnawianie przymierza, ponieważ ta sama celebracja corocznej Paschy była prawdziwym *świętem przymierza*. Zapowiadane *nowe przymierze* (Jr 31,31.33) zdobędzie swoją rzeczywistość dzięki Chrystusowi, będzie wypełnieniem starego i jedynego przymierza z Bogiem⁷.

3. Pascha Chrystusa

Pełny i definitywny sens wolności i przymierza starotestamentalnego przynosi Chrystus. W Ewangelii według św. Mateusza aż 12 razy jest mowa o wypełnieniu się słowa Pana (Mt 1,22; 2,15.17.23; 3,15; 4,14; 8,17; 12,17; 21,4; 26,54.56; 27,9). Wydarzenia z dzieciństwa Jezusa w odniesieniu do *słowa Pana* są w relacji do Wyjścia, a więc mają znaczenie paschalne. Można to już zauważyć w imieniu Syna Bożego – Emmanuel, co oznacza *Bóg z nami* (Mt 1,23; Iz 7,14; 8,10).

Wyjaśnienie imienia znajduje się także w motywacji wznoszenia przybytku (Wj 25,8). Bóg chce zamieszkać pośród swojego ludu (J 1,14): *Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas*; (Ap 21,3): *Oto przybytek Boga z ludźmi i zamieszka wraz z nimi, i będą oni Jego ludem, a On będzie «Bogiem z nimi»*. Podobnie początek życia Jezusa należy połączyć z początkami Izraela, jako Ludu Bożego – (Mt 2,15; Oz 11,1): *Z Egiptu wezwałem Syna mego. Widać zatem typologiczną zbieżność pomiędzy Izraelem a Jezusem*⁸. *W wezwaniu z Egiptu widać wypełnienie Wyjścia – wolności paschalnej Izraela*.

Podobnie chrzest Jezusa (Mt 3,15) wyraża wypełnienie zapowiedzi tkwiącej w przejściu przez Morze Czerwone, gdzie właśnie Jordan skupia w sobie elementy paschalne (por. Wj 12,4; Joz 4,19-24; 5,10-12). Należy zauważyć również uzdrawiającą działalność, w której Chrystus uwalnia od chorób i opętań (Mt 8,17), a (Mt 12,17) odwołując się do (Iz 41,9) nazywa Go Sługą Boga (por. Iz 42,1-4; 53,4). W ten sposób jest podkreślone znaczenie paschalne Sługi Boga⁹.

Wypełnienie się *słowa Pana* widać również w wydarzeniach związanych z męką (Mt 26,54.56). Zapisy w Pismach muszą się zrealizować, aby Chrystus mógł *wejść do swej chwały* (Łk 24,26). Chrystus zatem

⁷ Por. S. Marsili, dz. cyt., s. 132.

⁸ J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Pallottinum, Poznań-Warszawa 1979, s. 93-94.

⁹ Tamże, s. 205-207.

poprzez swoją mękę wszedł do chwały zmartwychwstania, tak jak Hebrajczycy wyszli z Egiptu i weszli do Ziemi Obiecanej. Można w tym miejscu odwołać się do Przemienienia na górze, gdzie Jezus rozmawia z Mojżeszem i Eliaszem na temat Jego odejścia, które miało się wypełnić w Jeruzolimie (Łk 9,31). Realizacją rozmowy na górze Przemienienia jest lukaszowe stwierdzenie: *Gdy dopełniły się dni Jego wzięcia z tego świata, postanowił udać się do Jeruzalem* (Łk 9,51; por. J 13,1). Miała zatem tam wypełnić się Jego pascha, a więc wyjście ku wolności¹⁰.

Evangelia według św. Jana ukazuje wypełnienie Paschy starotestamentalnej tak w aspekcie obrzędowym, jak i rzeczywistym. Ten drugi aspekt jest wypełniony w Chrystusie w sposób rzeczywisty. Już w tajemnicy wcielenia Bóg pojawia się pośród ludzi i dokonuje się objawienie Jego chwały (por. J 1,14; Iz 8,10). W Chrystusie następuje wypełnienie tajemnicy paschalnej Namiotu Spotkania (por. Wj 33,7-10). Ponadto Chrystus jest postrzegany jako *Baranek Boży, który gładzi grzechy świata* (J 1,29.36). Dla Jana baranek starotestamentalnej Paschy jest utożsamiany z Chrystusem, który jest mesjańskim sługą Jahwe (por. Iz 53,6-12). Manna Wyjścia (moment paschalny) otrzymuje swoje znaczenie stając się prawdziwym chlebem z nieba, danym w ciele Chrystusa za życie świata (J 6,31-33.51). On poprzez swoją śmierć staje się Barankiem paschalnym.

Również św. Paweł porównuje Paschę Starego Testamentu ze śmiercią Chrystusa: *Chrystus został złożony w ofierze jako nasza Pascha* (1Kor 5,7b). Podobnie wypowiada się św. Piotr: *Wiecie bowiem, że z odziedziczonego po przodkach naszego złego postępowania zostaliście wykupieni nie czymś przemijającym, srebrem lub złotem, ale drogocenną krwią Chrystusa, jako baranka niepokalanego i bez zmazy* (1P 1,18-19).

W Ap 1,5-7 centralnym tematem staje się zwycięstwo paschalne Chrystusa przynoszące wolność. Równocześnie konstytuuje lud kapłański Nowego Testamentu, co stanowi wypełnienie Wj 19,6. Natomiast Ap 5,6-14 ukazuje żyjącego Baranka zabitego. To *paradoksalne* stwierdzenie objawia Chrystusa jako niepokalanego Baranka, który wypełnia wszystkie zapowiedzi (por. Łk 24,44-46) i w ten sposób realizuje właściwe znaczenie Paschy. W tym tekście jest również mowa o uczynieniu ludu kapłańskiego Nowego Testamentu (w. 10). W Ap 15,3 dostrzega się odniesienie Chrystusa do Mojżesza. Pieśń Mojżesza po Wyjściu, a więc po uzyskaniu wolności, staje się śpiewem Baranka. Chrystus wypełnia zatem profetyczne zapowiedzi¹¹.

¹⁰ Por. F. Gryglewicz, *Evangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Pallottinum, Poznań-Warszawa 1974, s. 197-198.

¹¹ Por. H. Langkammer, *Apokalipsa Świętego Jana*, w: *Komentarz teologiczno-pastoralny do Biblii Tysiąclecia*, t. 5, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2015, s. 158-159; 193-195; 252.

Należy zatem stwierdzić, że w śmierci – zmartwychwstaniu Chrystusa wydarzenia paschalne Nowego Testamentu osiągają punkt kulminacyjny. Śmierć Chrystusa wypełnia całe znaczenie wolności zawarte w Starym Testamencie i jest Paschą Nowego Testamentu. Niepokalany Baranek paschalny (1Kor 5,7), jako nieskalana ofiara w Duchu Świętym (Hbr 9,14), składa siebie za grzechy świata. Śmierć Chrystusa będąca ostateczną Paschą, która przyniosła ludziom *wieczne odkupienie* (Hbr 9,12), jest ofiarą złożoną jeden raz na zawsze (Hbr 9,26.28; 10,10.12.14; 1P 3,18). Tak oto ofiara paschalna na krzyżu dała początek nowemu przymierz (Hbr 8,6-13; 9,4-10)¹².

4. Eucharystia nową Paschą

Podczas Ostatniej Wieczerzy Chrystus powiedział: *Gorąco pragnąłem spożyć tę Paschę z wami, zanim będę cierpiał. Albowiem powiadam wam: Nie będę już jej spożywać, aż się spełni w królestwie Bożym* (Łk 22,15-16). Następnie ustanowił Eucharystię. Oznacza to, że uczta eucharystyczna jest zapowiedzią i zadatkiem mesjańskiej uczty eschatologicznej. W ten sposób, wypełniając tradycje starotestamentalne, spotyka się On na żydowskiej uczcie paschalnej, ale nadaje jej całkiem nowe znaczenie. Hebrajska Pascha jest skończona, ponieważ ustępuje miejsca nowej Passze królestwa Bożego i w tym zestawieniu wypełnia wcześniejsze figury. Paschę Wyjścia należy rozumieć jako symbol tego, co ma nadejść. Wolność Izraela, Wyjście, były symbolem mesjańskiego królestwa Bożego, które w pełni zostanie urzeczywistnione w przyszłości. Pascha królestwa Bożego jest Paschą Chrystusa i spełnia Paschę starotestamentalną. Nowa rzeczywistość będzie wyrażona w nowym obrzędzie. Chcąc dostrzec podobieństwa starej i nowej Paschy, a także odmienności tej drugiej, należy zauważyć dwa istotne momenty: baranek – chleb praśny oraz krew przymierza.

Ciało Chrystusa jest barankiem paschalnym. Zwracał uwagę na to św. Jan Chrzciel: *Oto Baranek Boży* (J 1,29). W tym określeniu wypełnia się profetyczna zapowiedź Izajasza: *jak baranek na rzeź prowadzony* (Iz 53,7). Zrozumiałe stają się zatem słowa z Ostatniej Wieczerzy: *To jest Ciało moje, które za was będzie wydane* (Łk 22,19). Ten moment wyjaśniają też słowa z Mowy eucharystycznej: *Chlebem, który Ja dam, jest moje ciało, wydane za życie świata* (J 6,51).

Starotestamentalny baranek paschalny nie mógł mieć łamanych kości (Wj 12,46c). Św. Jan zwraca uwagę na zachowanie się żołnierzy stwierdzających śmierć Jezusa: *nie łamali Mu gołeni* (J 19,33), a więc w ich

¹² Por. S. Marsili, dz. cyt., s. 138-139.

zachowaniu wypełniła się figura traktowania baranka starotestamentalnego (J 19,36). Chrystus był zatem *barankiem niepokalanym* (1P 1,19). W słowach Chrystusa skierowanych do apostołów podczas ustanowienia Eucharystii: *To czyńcie na moją pamiątkę* (Łk 22,19b) następuje zastąpienie starego obrzędu nowym. Polecenie Mojżesza: *Dzień ten będzie dla was dniem pamiętnym i obchodzić go będziecie jako święto dla uczczenia Pana. Po wszystkie pokolenia* (Wj 12,14), podkreślało pamiątkę wszystkiego co Bóg uczynił w momencie Paschy Wyjścia (por. Pwt 16, 3). W takim razie w miejsce starej pamiątki wchodzi nowa pamiątka. Ta pierwsza przypominała wyzwolenie z Egiptu, druga zaś wskazuje na moment odkupieńczy, czyli uwolnienie z grzechu, i nie jednego narodu, lecz całej ludzkości.

Drugim nowym, istotnym, momentem staje się krew Chrystusa, która jest krwią przymierza. Już Kpł 17,11.14 ukazuje krew jako życie, a w kontekście przymierza wskazuje na życie z i w Bogu. Pod Synajem Mojżesz zbudował ołtarz. Pokropił go oraz dwanaście kamieni krwią baranka (Wj 24,4-8), bo jak mówił: *Oto krew przymierza, które Pan zawarł z wami* (w. 8). Było to przymierze zewnętrzne. Prorok Jeremiasz zapowiadał nowe, duchowe przymierze wypisane w sercach ludzi (Jr 31,31-34). Zawieranie tego nowego, duchowego przymierza podczas Ostatniej Wieczerzy nie było zaprzeczeniem starotestamentalnej uczty paschalnej, ale wypełnieniem treści figur w niej tkwiących. Chrystus podając apostołom kielich wyraźnie akcentuje i wskazuje na swoją krew, a nie innego baranka (jako zwierzęcia), dlatego mówi: *To jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana* (Mk 14,24) *na odpuszczenie grzechów* (Mt 26,28; por. Łk 22,20; 1Kor 11,25). W tych tekstach są zawarte trzy następujące po sobie momenty:

1. W przypomnieniu starego przymierza Chrystus wskazuje na swoje przymierze wypełnione we krwi, ponieważ Mojżesz powiedział: *Oto krew przymierza* (Wj 24,8). Krew zatem jest istotnym elementem przymierza.
2. Krew przymierza nie jest już krwią baranka-zwierzęcia, lecz krwią Chrystusa-Baranka, dlatego mówi: *to jest moja Krew* (Mt 26,28; Mk 14,24; por. Łk 22,20; 1Kor 11,25).
3. Zostaje wypełniona profetyczna zapowiedź Jeremiasza (31,31-34) o duchowym przymierzu. Krew Chrystusa jest Nowym Przymierzem, które będzie na odpuszczenie grzechów (Mt 26,28).

W ten sposób kończy się stare przymierze i następuje nowe. Krew w starym przymierzu była tylko figurą krwi Chrystusa¹³. Należy zatem dostrzec istotne momenty konstytuujące nowość przymierza we krwi Chrystusa:

¹³ Por. tamże, s. 140-143.

1. Przymierze Chrystusa jest drugim i ostatnim przymierzem. Nie będzie już innego, ponieważ jest ono wieczne (Jr 32,40; Hbr 8,7; 9,13; 13,20). Chrystus złożył z siebie ofiarę *raz na zawsze* (Hbr 10,10.12).
2. Nowe przymierze jest ostatnim i wiecznym, czyli jest eschatologiczne, ponieważ wypełnia znaczenie starego, które było jego obrazem i cieniem (Hbr 8,5; 9,23; 10,1).
3. Występuje nowy pośrednik – Chrystus (Hbr 8,6; 9,15; 12,24). On jest jedynym Pośrednikiem między Bogiem a ludźmi (1Tm 3,5). On zajął miejsce Mojżesza (J 1,17; Ga 3,19; Hbr 9,19).
4. Nowe przymierze jest lepsze (Hbr 7,22), ponieważ zawiera w sobie lepsze obietnice (Hbr 8,6). Ponadto zostało ustanowione przez krew prawdziwego i niepokalanego baranka (Hbr 8,7; 1P 1,19).
5. Stanowi przymierze uniwersalne, ponieważ zostało ustanowione we krwi wylanej za całą ludzkość (*za wielu*), *z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu* (Ap 5,9), która stała się dzięki Chrystusowi królewskim kapłaństwem (por. Ap 1,6; 5,10).
6. Rozpoczyna przymierze wewnętrzne ze względu na wpisanie w serca (Jr 31,33). Należy w tym miejscu zauważyć, że na Synaju Mojżesz skropił krwią 12 kamieni (symbol 12-tu pokoleń Izraela), natomiast Chrystus podczas Ostatniej Wieczerzy podał do picia swoją krew 12 apostołom dla ukazania wewnętrznego wymiaru przymierza¹⁴.

5. Ostatnia Wieczerza Pierwszą Wieczerzą

Eucharystia kryje w sobie dwa momenty paschalne dla jednego i jednolitego sakramentu. Występuje w niej chleb – Ciało i wino – Krew wylana w celu zawarcia przymierza. Te dwa elementy są charakterystyczne dla Paschy hebrajskiej. Jednak Chrystus wypełnia na płaszczyźnie obrzędowej istotną treść Paschy, która wyraża się w związku i relacji dwóch momentów historycznych wydarzeń: wolności i przymierza.

Z tej racji można też mówić, że Ostatnia Wieczerza staje się Pierwszą Wieczerzą. Należy najpierw spojrzeć na słowa Jezusa wypowiedziane do apostołów, w których jest zawarta prośba o przygotowanie Paschy i miejsca na nią (Mt 26,17-19; Łk 22,7-18): *czas mój jest bliski* (Mt 26,18b). Podczas Wieczerzy zwraca się do apostołów: *Gorąco pragnąłem spożyć tę Paschę z wami, zanim będę cierpiał. Albowiem powiadam wam: Nie będę już jej spożywał, aż się spełni w królestwie Bożym* (Łk 22,15-16). Wieczerza miała się odbyć w przededniu spożywania baranka, czyli w czwartek.

¹⁴ Tamże, s. 143-144.

Jezus zatem antycypował ucztę paschalną, jak to zresztą czyniło wielu Żydów, a może sam chciał spożyć ją dzień wcześniej przewidując swoją ofiarę krzyżową właśnie w dzień, kiedy to (według zwyczaju) 14 nisan zabijano baranka¹⁵. Jezus i Jego uczniowie posługiwali się kalendarzem słonecznym, tak jak esseńczycy. Według tego kalendarza uroczystość Paschy przypadała zawsze w środę, a uczta paschalna była we wtorek. Ukrzyżowanie Jezusa było 14 nisan, a więc w piątek według kalendarza świątynnego, ponieważ tamtego roku święto Paschy i Przaśników wypadało w szabat (por. Mt 27,62; Łk 23,54)¹⁶. Patrząc zatem chronologicznie ta Wieczerza spożywana przez Jezusa była Jego ostatnią przed śmiercią. Nic zatem dziwnego, że została nazwana Ostatnią Wieczerzą.

Należy jednak spojrzeć na tę Wieczerzę przez pryzmat teologiczny. Była ona bardzo podobna do wszystkich poprzednich uczt paschalnych. Wśród wszystkich obowiązujących potraw brakowało na niej tylko baranka. Z opisów biblijnych wynika, że był obowiązkowy chleb i wino, a o baranku ewangelisti milczą. W teologicznym kontekście należy widzieć Chrystusa jako Baranka na Wieczerzy, który antycypował swoją ofiarę.

Określenie *Ostatnia Wieczerza* nie wyraża chęci pożegnania się Jezusa z apostołami, ale zaakcentowania, że jest to ostatnia wieczerza, czyli ostatnia uczta paschalna Starego Testamentu. Traci ona swoje znaczenie figuratywne, ponieważ Chrystus w trakcie jej trwania mówi: *Nie będę już jej spożywał, aż się spełni w królestwie Bożym* (Łk 22,16; por. Mt 26,29; Mk 14,25). Podczas tej uczty zostaje ustanowiony nowy obrzęd paschalny (Mt 26,26-28; Mk 14,22-24; Łk 22,19-20)¹⁷. Nie mógł on być włączony w samą ucztę, w sens i formy dawnych zwyczajów, ponieważ stanowił coś zupełnie nowego. Akt konsekracji musiał być wyraźnie zaznaczony. Zamiast starotestamentalnej Paschy Jezus dał apostołom Eucharystię. Ten moment stanowi granicę pomiędzy Starym a Nowym Testamentem. Ten fakt sprawia, że Ostatnia Wieczerza jest Ostatnią Wieczerzą Starego Testamentu, a równocześnie Pierwszą Wieczerzą Nowego Testamentu.

¹⁵ Baranki zabijano po godzinie 13.30 (po godzinie siódmej i pół), a składano w ofierze po godzinie 14.30 (po godzinie ósmej i pół). Według Wj 12, 6 należało zabijać baranka o zmierzchu (dosłownie: *między dwoma wieczorami*). Jednak w Jerozolimie, przy dużej liczbie ofiarników, zachodziła obawa zakłócenia porządku, dlatego uczeni przyspieszyli godzinę ofiary paschalnej, J. Drozd, dz. cyt., s. 28.

¹⁶ J. Homerski, dz. cyt., s. 329.

¹⁷ Trudno wyobrazić sobie moment konsekracji podczas spożywania chleba obłożonego gorzkimi ziołami. Można przypuszczać, że na stole był jeszcze inny chleb i właśnie ten posłużył do ustanowienia Ciała Chrystusa. Konsekracja wina nastąpiła po konsekracji chleba, z możliwym wcześniejszym pouczeniem. One wiążą się z Jego ofiarą, J. Drozd, dz. cyt., s. 112.

Streszczenie

Treść artykułu nawiązuje do faktu paschy w czasach Starego Testamentu. Przybliża jej celebrację obrzędową. W Chrystusie nastąpiło wypełnienie wszystkich figur Starego Testamentu. Misterium paschalne wcielonego Syna Bożego jest zawarte w Eucharystii. Jego Ostatnia Wieczerza z uczniami w Wielki Czwartek stanowi granicę pomiędzy Starym a Nowym Testamentem. Jest równocześnie Pierwszą Wieczerzą Pańską.

Summary

Eucharist as a celebration of Paschal Oblation

The content of the article refers to Passover in The Old Testament Times. It explains its ritual celebration. In Jesus Christ fulfilling of all figures of The Old Testament has happened. Paschal mystery of Embodied Son of God is included in Eucharist. His Last Supper with the Twelve Disciples on Maundy Thursday is a bound between The Old and New Testaments. It is The First Lord's Supper at the same time.

Ks. Andrzej ŻĄDŁO*

HISTORYCZNY KONTEKST ZAISTNIENIA POZAMSZALNEJ POBOŻNOŚCI EUCHARYSTYCZNEJ I FORMY JEJ WYRAZU

Treść: Wstęp; 1. Szacunek wobec konsekrowanych postaci eucharystycznych, przechowywanie ich po Mszy św. lub zabieranie ze sobą do domów; 1.1. Szacunek wobec konsekrowanych postaci eucharystycznych wyrazem wiary chrześcijan w tajemnicę Eucharystii i przejawem czci oraz kultu wobec niej, 1.2. Zwyczaj zabierania przez chrześcijan konsekrowanych postaci do domów i wynikające z tego konsekwencje kultyczne, 1.3. Tabernakulum miejscem przechowywania konsekrowanych postaci eucharystycznych i ogniwem przejściowym na drodze ku publicznemu kultowi eucharystycznemu w Kościele; 2. Okoliczności zaistnienia w życiu Kościoła publicznego kultu eucharystycznego, 2.1. Inspirujący wpływ nauczania Soboru Laterańskiego IV o obecności Chrystusa w konsekrowanych postaciach na rozwój publicznego kultu eucharystycznego, 2.2. Okoliczności sprzyjające zapotrzebowaniu na adorowanie Chrystusa obecnego pod postaciami eucharystycznymi; 3. Formy wyrazu publicznego kultu eucharystycznego w Kościele, 3.1. Podniesienie konsekrowanych postaci chleba i wina podczas Mszy św., 3.2. Boże Ciało, 3.3. Procesje teoforyczne, 3.4. Czerdziestogodzinne nabożeństwo, 3.5. Bractwa eucharystyczne, 3.6. Wystawienie Najświętszego Sakramentu, 3.7. Kongresy eucharystyczne; Zakończenie; Summary: The historical context of the occurrence and forms of Eucharistic Piety outside of the Mass.

* Autor, prof. UŚ dr hab. jest księdzem z diecezji kieleckiej. Jest kierownikiem Katedry Teologii Pastoralnej, Liturgiki, Homiletyki i Katechetyki na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. W latach 2008-2012 był dziekanem tegoż Wydziału. Jest członkiem Papieskiej Akademii Teologicznej w Rzymie.

Słowa kluczowe: adoracja, Eucharystia, kongres, Msza św., nabożeństwo, pobożność, podniesienie, procesja, tabernakulum, wystawienie .

Key words: adoration, the Eucharist, congress, Holy Mass, devotion, piety, raising of the monstrance, procession, tabernacle, exposition.

Wstęp

Kiedy mówimy o pozamszalnej pobożności eucharystycznej, to mamy na myśli taki zakres aktów wiary spełnianych przez chrześcijan, którego celem jest przedłużanie w czasie oraz mnożenie owoców tej komunii z Ciałem i Krwią Pana¹, jakiej uczestnikami stają się oni podczas każdorazowej celebracji eucharystycznej. Podchodząc retrospektywnie do tak pojętej pobożności eucharystycznej należy wskazać na jej przyczynowo-przedmiotowy związek z każdorazową Eucharystią, sprawowaną przez Kościół z woli i rozporządzenia samego Jezusa, który ją ustanowił podczas ostatniej wieczerzy, spożytej z uczniami w wieczerniku, w przeddzień Jego zbawczej męki, śmierci na krzyżu oraz chwalebnego zmartwychwstania. Wyrazem więc najbardziej pierwotnej formy pobożności eucharystycznej, o której mówimy, było wcielanie w czyn polecenia Jezusa *to czyńcie na moją pamiątkę* (Łk 22,19; por. 1Kor 11,24-25), czyli cotygodniowe sprawowanie (w dzień Pański) pamiątki Jego Paschy w formie ustanowionego w Wielki Czwartek, później zaś rozwijanego i wciąż utrwalanego przez Kościół obrzędu, jak też konsekwentne dostrajanie wszystkich szczegółów życia do eucharystycznego, to jest do ofiarniczo-kultycznego, a więc świętego, bo uświęconego zbawczym dziełem Jezusa, jak też nakierowanego na oddawanie czci Bogu sposobu bycia na co dzień w świecie. Nie było natomiast szczególnych pozamszalnych przejawów kultu publicznego dla świętych postaci eucharystycznych².

Tak właśnie – generalnie rzecz biorąc – było w praktyce z pobożnością eucharystyczną w okresie pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa, szczególnie zaś w jego fazie bliższej czasom Jezusa. Eucharystia stanowiła w pojęciu Kościoła tamtego okresu najgłębszy sens jego istnienia, gromadziła jego członków w każdą niedzielę, a później również w doroczne obchody świąteczne i stopniowo w inne dni tygodnia, na wspólną celebrację, która zasilala ich wiarę, nadzieję i miłość. Czynny oraz pełny udział w takiej celebracji był znakiem wiary chrześcijan w żywą obecność Jezusa w Eucharystii, w jej sprawczo-przyczynowe oddziaływanie na Kościół. On jako

¹ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharystia* (17.04.2003), nr 25.

² Por. Z. Zalewski, *Pobożność eucharystyczna, jej cechy i charakter*, RBL 39 (1986), s. 311.

wspólnota ludu Bożego jest budowany właśnie przez Eucharystię³. Kościół bazuje na fundamencie miłości i odznacza się też pełnieniem Chrystusowego przykazania miłości.

Umilowanie Eucharystii było ściśle związane z czynnym dzieleniem się na co dzień jej podstawowym owocem, jakim jest miłość okazywana wszystkim, szczególnie zaś tym, którzy jej najbardziej potrzebowali. Stąd, z powodu troski o to, by *nikt [...] nie cierpiał niedostatku* (Dz 4,34), sprzedawano pola czy domy, a pieniądze uzyskane ze sprzedaży *rozdzielano według potrzeby* (Dz 4,35). Pobożność więc eucharystyczna utożsamiała się w praktyce ze świadczeniem miłości na co dzień i – na tej drodze – z oddawaniem kultu Ojcu niebieskiemu, w myśl nauczania Jezusa, że każdy gest okazany jednemu z najmniejszych, to gest czyniony Jemu, a tym samym i Jego Ojcu (por. Mt 25,40).

Eucharystia tamtych czasów była, i – jako sakrament sakramentów – być powinna dla wierzących zawsze, formą upamiętnianego w niej misterium. Ona nadawała tę formę życiu tych, którzy w niej uczestniczyli⁴. Transponowała bowiem w ich życie to, co z natury rzeczy tożsame jest z jej istotą, to jest z uświęceniem i kultem. W ten sposób soteriologiczno-latreutyczne dzieło Chrystusa spajało się w jedną rzeczywistość mistyczną z życiem chrześcijan. Ono – uświęcone – przydawało wierzącym zdolności do składania duchowych ofiar, jak też do oddawania chwały Bogu. Życie wyznawców Chrystusa wczesnego chrześcijaństwa miało wymiar kulturowy, o profilu typowo eucharystycznym.

1. Szacunek wobec konsekrowanych postaci eucharystycznych, przechowywanie ich po Mszy św. lub zabieranie ze sobą do domów

Podstawowym przekonaniem chrześcijan odnośnie do Eucharystii była też pewność płynąca z wiary, że Chrystus nie przestaje być obecny pod postaciami eucharystycznymi także po zakończeniu celebracji Eucharystii. Wiara ta była tak silna, że szybko dała początek zwyczajowi pozostawiania i przechowywania konsekrowanych postaci w stosownych miejscach w kościele lub zabierania ich ze sobą przez chrześcijan do domów. Uwarunkowaniem, które miało wpływ na takie zwyczaje, był fakt niemożności

³ Chrześcijanie faktycznie przebywali razem, [...] łamiąc chleb po domach, przyjmowali posiłek z radością i prostotą serca (Dz 2,43.46); jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich [...]. Żaden nie nazywał swoim tego, co posiadał, ale wszystko mieli wspólne (Dz 4,32).

⁴ Por. F.M. Arocena, *Liturgia jako „symbolon” chrześcijańskiego «logosu» i «etosu»*. Pierwsza charakterystyka «teologii liturgicznej», w: *Teologia liturgiczna. W poszukiwaniu syntezy w teologii*, red. B. Migut, Lublin 2013, s. 44.

uczestniczenia we Mszy św. przez niektórych chrześcijan. Ci bowiem, którzy uczestniczyć w niej mogli, przyjmowali Najświętszy Sakrament zawsze podczas jej sprawowania⁵.

1.1. Szacunek wobec konsekrowanych postaci eucharystycznych wyrazem wiary chrześcijan w tajemnicę Eucharystii i przejawem czci oraz kultu wobec niej

Wiara chrześcijan w tajemnicę Eucharystii wyrażała się w pierwotnym Kościele w takim sposobie jej przyjmowania, że był on świadectwem otaczania jej czcią i kultem skierowanym na nią. Podstawową kwestię odgrywała w tym względzie dyspozycja wewnętrzna wierzących⁶. Zwracano też baczną uwagę na postawę zewnętrzną. Dowodem tego jest świadectwo św. Cyryla Jerozolimskiego, który w swych homiliach mistagogicznych uczył katechumenów właściwego kultu eucharystycznego, przejawiającego się w sposobie przystępowania do Stołu Pańskiego, przyjmowania oraz spożywania postaci eucharystycznych konsekrowanych podczas Mszy św. Oto przykład skrupulatnego i pełnego troski katechizowania na rzecz właściwego rozumienia i poświadczenia kultu eucharystycznego:

Pójdź dalej. Nie wyciągaj przy tym płasko ręki i nie rozłączaj palców. Podstaw dłoń lewą pod prawą niby tron, gdyż masz przyjąć Króla.

⁵ Podkreślić należy, że dla pierwszych chrześcijan nie do pomyślenia był udział w uczcie ofiarnej bez spożywania Świętego Pokarmu. Takie działanie byłoby w ich pojęciu sprzeczne z istotą i sensem ofiary. Z tego powodu nie przechowywano Świętych Postaci poza niewielkimi częstkami przeznaczonymi do udzielania Wiatyku. Z biegiem jednak czasu, szczególnie kiedy zaczęto praktykować udzielanie Komunii po Mszy św., jak też kiedy zaczęła gwałtownie spadać liczba komunikujących (wzrastająca natomiast nieprzewidywalnie w poszczególne święta oraz w miejscach pielgrzymkowych), pojawił się zwyczaj przechowywania większej ilości konsekrowanych hostii w kościołach, zob. *Liturgia – piękno i zakorzenienie*, w: <http://liturgia.wiara.pl/doc/420145.Liturgia-piekno-i-zakorzenienie/56> (dostęp: 25.09.2014).

⁶ Czystość serca była warunkiem, o którym nie było potrzeby przypominać. Dojrzały chrześcijanin powinien się jednak zdobywać na coś więcej. Powinna go mianowicie cechować duchowość eucharystyczna, która tak ściśle współharmonizuje z kultem eucharystycznym, a właściwie tworzy dla niego fundament. Św. Jan Chryzostom w ten sposób charakteryzował ową duchowość: „Szukajmy chleba niebieskiego, a otrzymawszy go, porzućmy wszelką doczesną troskę. [...] [przystępując] do [...] stołu, powinniśmy okazywać wielkie samozaparcie, pragnąć rzeczy duchowych, a dopiero po nich starać się o rzeczy doczesne. [...] Jeśli ktoś pogardza wielkimi darami, a ugania się za małymi, to pozbawia się jednych i drugich, ponieważ tymi ostatnimi dawca każe gardzić. [...] Są one bowiem dodatkiem do tamtych; w porównaniu z tamtymi są one tak małe i nędzne, chociażby nawet były wielkie”, *Homilia XLIX: Mt 14,13-22*, nr 3, w: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, cz. II: *Homilie 41-90*, red. A. Baron, Kraków 2001, s. 95; zob. A. Żurek, *Wczesnochrześcijańska pobożność eucharystyczna*, w: <http://www.currenda.diecezja.tarnow.pl/archiwum/2005/05-03/art-15.php> (dostęp: 5.09.2014).

Do wklęsłej ręki przyjmij Ciało Chrystusa i powiedz: „Amen”. Uświęć też ostrożnie oczy swoje przez zetknięcie ich ze świętym Ciałem, bacząc, byś zeń nic nie uрониł. To bowiem, co by spadło na ziemię, byłoby utratą jakoby części twych członków. Bo czyż nie niósłbyś złotych ziarenek z największą uwagą, by ci żadne nie zginęło i byś nie poniósł szkody? Tym bardziej zatem winienes uważać, żebyś nawet okruszyny nie zgubił z tego, co jest o wiele droższe od złota i innych szlachetnych kamieni. A kiedy już spożyłeś Ciało Chrystusowe, przystap do kielicha Krwi. Nie wyciągaj tu rąk, lecz skłoń się ze czcią mówiąc w holdzie: „Amen”. Uświęć się przez przyjęcie Krwi Chrystusowej. Kiedy twe wargi są jeszcze wilgotne, dotknij ich rękami i uświęć nimi oczy, czoło i inne zmysły. Następnie zatrzymaj się na modlitwie, dziękując Bogu za to, że tak wielkimi zaszczycił cię tajemnicami⁷.

W czasach Cyryla Jerozolimskiego obowiązywał podczas przyjmowania Komunii św. starannie opracowany ryt. Był on znakiem kultu eucharystycznego, ubogaconego pogłębianą treścią teologiczną. Przed przyjęciem Komunii św. starano się zachowywać post. Dbano, aby ją przyjmować na czczo. Przepis kościelny przewidywał, by każdy wierzący, przed zjedzeniem czegośkolwiek z rana, zatroszczył się najpierw o przyjęcie Eucharystii. Ona, spożyta z wiarą, sprawia, że nawet trucizna nie będzie mogła zaszkodzić⁸.

Św. Jan Chryzostom zalecał swoim wiernym post nie tylko przed przystąpieniem do Komunii św., ale także po jej przyjęciu. Post przed Komunią przygotowywał na posilanie się nią, po niej zaś służył właściwemu jej uczczeniu. Był to element typowo kultyczny⁹. Konsekwencją tak przeżywanego kultu eucharystycznego stał się wytworzony np. wśród członków Kościoła antiocheńskiego zwyczaj spożywania po Komunii odrobiny jakiegoś zwykłego pokarmu – chleba, miodu czy wody – w celu zabezpieczenia się przed tym, by w ustach nie pozostała żadna cząsteczka „pokarmu eucharystycznego”¹⁰. Dzięki temu było możliwe spokojne kontynuowanie postu pokomunijnego. Nie było niebezpieczeństwa uczynienia jakiegokolwiek „niestosownego” gestu, na przykład splunięcia śliny, wobec przyjętego świętego pokarmu, Ciała i Krwi Chrystusa. Jest to wielce wysublimowana forma kultu eucharystycznego, z daleko posuniętą delikatnością i szacunkiem wobec Chrystusa, którego wierni przyjmowali podczas Mszy św., oraz misterium Jego obecności pod postaciami konsekrowanego chleba i wina po zakończeniu jej celebracji.

⁷ Katecheza 23 (Mistagogiczna piąta): *Msza święta* (Czytanie 1P 2,1nn.), nr 21, 22, w: Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, „Biblioteka Ojców Kościoła” 14, oprac. M. Bogucki, Kraków 2000, s. 344.

⁸ Por. Hipolit Rzymski, *Tradycja apostołska* III, 9, tłum. M. Michalski, w: *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, s. 314; zob. A. Żurek, art. cyt.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże.

1.2. Zwyczaj zabierania przez chrześcijan konsekrowanych postaci do domów i wynikające z tego konsekwencje kultyczne

Chrystusowy Kościół nie przestał nigdy wierzyć w to, że konsekrowane podczas Mszy św. postaci chleba i wina są prawdziwym Ciałem i Krwią Jezusa Chrystusa. Był przekonany, że po zakończeniu celebracji eucharystycznej Jego obecność w tych postaciach nie zanika, lecz trwa nieprzerwanie i realnie. Dzięki tej wierze było możliwe wchodzenie z Chrystusem eucharystycznym w komunię na łonie Kościoła dzięki przyjmowaniu duchowego Pokarmu i Napoju – jako zadatku życia wiecznego, również po zakończeniu eucharystycznej celebracji. Taki był pierwotny cel przechowywania konsekrowanych postaci: Komunia wiernych, szczególnie chorych. Św. Jan Chryzostom wskazuje wyraźnie, że Komunia chorych była najważniejszą przyczyną przechowywania Eucharystii. Miejscem jej przechowywania była najpierw zakrystia w kościołach. Istnieją jednak wiarygodne świadectwa, że w pierwszych wiekach chrześcijanie po Mszy św. mieli możliwość zabierania konsekrowanego Chleba ze sobą do domu¹¹. Mogli go udzielać chorym członkom rodziny¹². Od przyjęcia Komunii św. mogli rozpoczynać każdy dzień, a umierający mieli zapewniony Wiatyk w godzinie śmierci¹³. Powodem takiej praktyki był fakt, że zrazu nie sprawowano Mszy we wszystkie dni tygodnia¹⁴. Stąd na przestrzeni pierwszych czterech wieków zjawisko przyjmowania Komunii było częstsze od uczestniczenia chrześcijan we Mszy św.¹⁵.

Przechowywanie Eucharystii w domach i jej przyjmowanie na początku dnia przez wiernych było obwarowane surowymi wymaganiami i zaleceniami. Kościół zobowiązywał chrześcijan do odpowiedzialności za Eucharystię. Nakładał na nich obowiązek czuwania nad nią z uszanowaniem. Oficjalny przepis kościelny przypominał, że chrześcijanie przechowujący

¹¹ Por. Tertulian, *De oratione* 19: „Accepto corpore Domini et reservato, utrumque saluum est, et participatio sacrificii, et executio officii. Si statio de militari exemplo nomen accipit (nam et *militia Dei sumus*, II Cor 10,4; 1Tim 1,18), utique nulla laetitia, sive tristitia obveniens castris, stationes militum rescindit. Nam laetitia libentius, tristitia sollicitus administrabit disciplinam”, PL 1,1182-1183.

¹² Por. A. Rafałko, *Problem tabernakulum*, „Collectanea Theologica” 38,2 (1968), s. 119.

¹³ Zob. B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 1553.

¹⁴ Zob. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, tł. i oprac. L. Balter, Poznań 1999, s. 441.

¹⁵ Według świadectwa św. Bazylego, jeszcze w IV wieku zwyczaj zabierania ze sobą konsekrowanych postaci do domów był dość popularny. Według niego: „Wszyscy mni-si przebywający na pustyniach, gdzie nie ma kapłana, przystępują do Komunii u siebie, przyjmując ją z rąk własnych. W Aleksandrii i Egipcie każdy nawet należący do ludu niemal zawsze ma żertwę u siebie w domu i przyjmuje ją, kiedy chce, z rąk własnych”, cyt. za: A. Żurek, art. cyt.

Eucharystię w domu „powinni uważać, by nie kosztował z [niej] ktoś niewierzący¹⁶, oraz by jej nie tknęła mysz czy jakieś inne zwierzę, lub by nie upadła na ziemię jej częśćka i nie zginęła”¹⁷. W zaleceniu tym wybrzmiewa nuta kultu eucharystycznego, polegającego co prawda jeszcze nie na adorowaniu Najświętszego Sakramentu, czyli spędzaniu czasu na modlitwie przed wystawionymi postaciami eucharystycznymi, ale na pełnym szacunku wobec nich i godnym sposobie bycia w ich obecności. Domagano się również stosownego zachowania w drodze z Eucharystią do domu¹⁸. Dbano, by znaleźć w domu stosowne miejsce (*sacrarium*) dla konsekrowanych postaci¹⁹ i wystarczająco je zabezpieczyć przed osobami niepowołanymi. Wymóg ten nie był łatwy do spełnienia, szczególnie gdy wśród domowników byli poganie. Ten fakt, a także przypadki magicznego podchodzenia do Eucharystii i pewne nadużycia przyczyniły się w znacznej mierze do tego, że na przestrzeni V wieku zaniechano praktyki przechowywania w domach konsekrowanych postaci²⁰. Zaczęto dla nich organizować specjalne miejsca w kościołach. Pojawiły się tabernakula w przestrzeni przeznaczonej na liturgiczne zgromadzenia.

1.3. Tabernakulum miejscem przechowywania konsekrowanych postaci eucharystycznych i ogniwem przejściowym na drodze ku publicznemu kultowi eucharystycznemu w Kościele

W kościołach wczesnośredniowiecznych organizowano pomieszczenia dla przechowywania konsekrowanych postaci eucharystycznych obok prezbiterium. Tworzono pewien rodzaj bocznej kaplicy, zwanej *sacrarium* lub *secretarium*. Z tej kaplicy wyruszała procesja do ołtarza na początku Mszy św. W związku z tym, gdy papież przybywał do kościoła, by przewodniczyć

¹⁶ Przepis ten był jak najbardziej realny, bowiem już w czasach Tertuliana praktykowane było zawieranie małżeństw mieszanych, tzn. wchodzenie w związek małżeński chrześcijan z nieochrzczonymi, por. Tertulian, *Ad uxorem* 2, 5: PL 1,1277.

¹⁷ Hipolit Rzymski, *Tradycja apostołska* III, 9, s. 314.

¹⁸ Należało udawać się bezpośrednio do domu, „bez zatrzymywania się na przedstawieniach czy grach”, B. Nadolski, dz. cyt., s. 427.

¹⁹ Przyniesione do domu konsekrowane postaci eucharystyczne przechowywano w szkatułach bądź pojemnikach w kształcie kasetek lub cylindrycznych *pyxis*, sporządzanych z różnych materiałów (kość słoniowa, ceramika, drewno, metal) – w zależności od zamożności rodziny, por. Cyprian z Kartaginy, *De lapsis* 26: „Arca in qua Domini sanctum fuit”, PL 4,486. Do przechowywania stosowano również specjalnych szafek ustawianych w pokoju modlitewnym, por. O. Nußbaum, *Die Aufbewahrung der Eucharistie*, Bonn 1979, s. 270-272. Z tego wynika, że dla Eucharystii organizowano w domach chrześcijan specjalne miejsca (*sacra aedes*) lub stosowne nisze w ścianach (*sacrarium*), B. Nadolski, dz. cyt., s. 1554.

²⁰ Por. A. Żurek, art. cyt.

liturgii, kierował się najpierw do *secretarium* i z tego miejsca udawał się procesjonalnie do ołtarza. Jeżeli tam przechowywano Najświętszy Sakrament, to papież nie tylko udawał się tam, by przywdziać stosowne szaty liturgiczne, ale przede wszystkim po to, by spędzić chwilę na adoracji Chrystusa obecnego pod postaciami eucharystycznymi²¹. Była to pewna forma kultu eucharystycznego, rodzaj nawiedzenia Najświętszego Sakramentu. Istnieją „świadcstwa mówiące o nawiedzaniu świątyń poza Mszą św. [...] zwłaszcza w środowiskach mnichów”²².

Zanim doszło do wprowadzenia w przestrzeń sakralną tabernakulów, zaczęto – począwszy od IX wieku – przechowywać Eucharystię w małych pudełkach, podobnych do wieży, na ołtarzu głównym kościoła²³. Po zakończeniu liturgii kościół nie pozostawał bez ofiary. Przywiązywano coraz większą wagę do eucharystycznego stołu, ołtarza. Przechowywana na nim konsekrowana hostia jako Ciało Chrystusa, złożone przez Niego w zbawczej ofierze na krzyżu, powodowała w przekonaniu wiernych uświęcenie ołtarza. On był symbolem tamtej ofiary. Był stosowany specjalny obrzęd poświęcenia i namaszczenia ołtarza²⁴.

W związku z połączeniem hostii z ołtarzem zaczął się ołtarz stawać przedmiotem kultu. Wyrazem tego było, stosowane do dziś, ucałowanie go na początku i na końcu każdej Mszy św. Szacunek wobec ołtarza, podtrzymującego konsekrowaną hostię, doprowadził do „przesunięcia go w głąb absydy, co z kolei w kościołach biskupich spowodowało przesunięcie katedry biskupa ze środka absydy na ścianę boczną”²⁵.

Związek pośredni konsekrowanych hostii z ołtarzem wyraził się w tym, że Ciało Pańskie zaczęto przechowywać w pobliżu ołtarza głównego. Umieszczano je nad ołtarzem. Najstarsze ślady wiszącego tabernakulum pochodzą z IX wieku. Były spotykane w sztuce karolińskiej. Zwyczaj rozpowszechnił się w wiekach XI-XIII, choć są ślady również we wczesnym średniowieczu takiego sposobu przechowywania konsekrowanych

²¹ Choć *Ordo Romanus I* nie mówi wprost o przechowywaniu Najświętszego Sakramentu we wzmiankowanej kaplicy – pomieszczeniu, to jednak zamiennie używa pojęć *secretarium* i *sacrarium*. Ten drobny szczegół pozwala suponować, że chodziło o pomieszczenie z przechowywanym Najświętszym Sakramentem, zob. B. Nadolski, dz. cyt., s. 1555. Innym detalem uzasadniającym powyższy wniosek jest to, że pomieszczenie, o którym mowa, było zamykane, a klucza do niego strzegli słudzy ołtarza, „lewici, [którym] polecono strzec tabernakulum i wszystkich naczyń świętych”, por. Izidor z Sewilli, *De ecclesiasticis officiis* II, 9: PL 83,790.

²² B. Nadolski, dz. cyt., s. 1555.

²³ Por. M. Kunzler, dz. cyt., s. 441.

²⁴ Główny ołtarz rozumiano „jako symbol Chrystusa, boczne natomiast jako miejsce kultu świętych”, B. Nadolski, dz. cyt., s. 1555.

²⁵ Tamże, s. 1556.

hostii. Wtedy bowiem, ok. VI wieku, naczynia z Ciałem Pańskim, mające formę gołębiczy ze srebra lub złota²⁶, albo – rzadziej – korony, zawieszano nad chrzcielnicą, grobami męczenników i ołtarzem. Tabernakula takie były zawieszane na tyle wysoko nad mensą ołtarzową, aby celebrans stojący przy ołtarzu nie zasłaniał ich, lud zaś by mógł na nie patrzeć i zaspokajając w ten sposób nateżające się od końca X wieku pragnienie oglądania Hostii, jak też przystępowania do Komunii duchowej (*manducatio per visum*), podczas adoracji²⁷.

2. Okoliczności zaistnienia w życiu Kościoła publicznego kultu eucharystycznego

Różne okoliczności wpłynęły na powstanie publicznego kultu eucharystycznego. On był tożsamy z wykrystalizowaniem się pozamszalnych sposobów i form nawiązywania komunii z Chrystusem, pozostającym realnie obecnym pod osłoną postaci eucharystycznych, konsekrowanych podczas Mszy św. Generalnie rzecz biorąc, „aż do szczytu średniowiecza, czyli po wiek XIII, starano się konsekrować tylko tyle chlebów/hostii, ile było trzeba dla Komunii udzielanej podczas Mszy św. i dla Wiatyku”²⁸. Przechowywanie konsekrowanych postaci na ołtarzu w małych naczyniach, bądź w wiszących nad ołtarzem tabernakulach w kształcie gołębiczy, doprowadziło w okresie średniowiecza do utrwalenia się zwyczaju umieszczania w ołtarzach głównych tabernakulów stałych, okazale wykonanych. Umieszczano je w centrum kościelnego planu, tj. w centralnej części absydy, do której zaczęto dosuwać ołtarze główne²⁹. To było znakiem zmiany motywacji przechowywania Eucharystii – odtąd również dla adorowania Chrystusa obecnego pod konsekrowanymi postaciami. Przed nimi na znak uwielbienia zaczęto przyklękać³⁰. Zaczęto też czcić głębokim skłonem głowy, a nade wszystko chciano z adoracyjnym szacunkiem patrzeć na nie. Chciano konsekrowane postaci oglądać przez dłuższy czas w adoracyjnej atmosferze.

²⁶ Na temat „eucharystycznej gołębiczy”, por. J. Braun, *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*, t. 2, München 1924, s. 608-616.

²⁷ B. Nadolski, dz. cyt., s. 1556.

²⁸ M. Kunzler, dz. cyt., s. 441. Por. P. Browe, *Wann fing man an, die in einer Messe konsekrierten Hostien in einer anderen Messe auszuteilen?*, „Theologie und Glaube” 30 (1938), s. 395.

²⁹ Por. J. Braun, dz. cyt., s. 645.

³⁰ Por. M. Kunzler, dz. cyt., s. 441-442.

2.1. Inspirujący wpływ nauczania Soboru Laterańskiego IV o obecności Chrystusa w konsekrowanych postaciach na rozwój publicznego kultu eucharystycznego

Bodźcem, który wprowadził w ruch publiczny kult eucharystycznych postaci, stał się u progu XIII wieku w pewnym stopniu Sobór Laterański IV (1215). On autorytatywnie, tj. w formie dogmatycznego orzeczenia, wytłumaczył jak od strony metafizycznej pojmować *realną obecność* Chrystusa pod postaciami chleba i wina³¹. Sobór zamknął spory dotyczące kwestii przeistoczenia chleba i wina w czasie celebracji Eucharystii oraz rozumienia sakramentalnej obecności Chrystusa w postaciach eucharystycznych. Spory te rozpoczęte jeszcze w czasach renesansu karolińskiego, a więc w IX i X wieku, zostały podsycone w sposób sugestywny przez Berengariusza z Tours (ur. ok. 1000, zm. 1088). On w błędnym swym nauczaniu zaprzeczał substancjalnej przemianie chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa. Opowiadał się za koncepcją symboliczno-spirytualistyczną obecności Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi po przeistoczeniu. Usiłował on dowieść, że zmiana chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa jest niemożliwa, gdyż Chrystus już istnieje i nie może przyjmować nowej materii. Sądził także, iż rzeczywista obecność Chrystusa w Eucharystii jest niemożliwa dlatego, że uwielbione Jego Ciało znajduje się w niebie, a w związku z tym nie może przebywać na ziemi – i to na wielu miejscach na raz. Przez konsekrację, tak uważał, nie następuje przemiana rzeczy, lecz zmiana znaczenia (*conversio intelligibilis*). Chleb przemienia się w ciało duchowo, tzn. staje się jego figurą, czyli symbolem i rękojmą duchowego zjednoczenia wiernych z Chrystusem uwielbionym w niebie. W komunii – w związku z tym – przyjmujemy Chrystusa nie w sposób rzeczywisty, lecz tylko myślą, gdyż Eucharystia, choć jest sakramentem Ciała i Krwi Chrystusa, nie zawiera tego Ciała i Krwi w sposób realny³².

³¹ W przyjętym przez Sobór Laterański IV orzeczeniu przeciw albigenom i katarom czytamy: „Jeden jest przeto powszechny Kościół – zgromadzenie wierzących, [...] w którym [...] Jezus Chrystus jest kapłanem i jednocześnie ofiarą, którego ciało i krew prawdziwie zawarte są w sakramencie ołtarza pod postaciami chleba i wina, po przeistoczeniu mocą Bożą chleba w ciało i wina w krew: abyśmy dla doskonałego osiągnięcia tajemnicy jedności, otrzymali my sami od Niego to, co On otrzymał od nas...” („Una vero est fidelium universalis Ecclesia, [...] in qua [...] ipse sacerdos est sacrificium Iesus Christus, cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus, et vino in sanguinem potestate divina: ut perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro...”), H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, red. P. Hünemann, Bologna 1995, nr 802.

³² Zob. W. Łydka, A. Zuberbier, *Berengariusz z Tours*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1985, kol. 281.

Orzeczenie Soboru Laterańskiego IV ożywiło zainteresowanie kultem eucharystycznym. Eucharystię zaczęto coraz mocniej postrzegać jako dowód na trwałą obecność Chrystusa na ziemi. Znalazło to wyraz w konkretnych formach publicznego kultu eucharystycznego.

2.2. Okoliczności sprzyjające zapotrzebowaniu na adorowanie Chrystusa obecnego pod postaciami eucharystycznymi

Na przestrzeni XI i XII wieku zaszły w historii chrześcijaństwa takie zmiany, których skutki zaczęły dawać znać o sobie przede wszystkim w kulcie eucharystycznym. Główną rolę w tych przemianach odegrała – generalnie rzecz biorąc – zmiana w mentalności ówczesnego społeczeństwa i w związku z tym zmiana kontekstu społeczno-religijnego życia. Zmieniła się sytuacja Kościoła i kultura. Chrześcijanami stawali się obywatele średniowiecznej społeczności. Całe ludy i narody przyjmowały wiarę. Chrześcijaninem stawało się raczej z woli władcy, niż na skutek własnego, indywidualnego wyboru.

Wśród ludów nowo ochrzczonych była niewielka znajomość języka łacińskiego, w którym Kościół sprawował liturgię³³. Bardzo wymagająca praktyka pokutna, panująca przez wieki – przynależna istotowo do pokuty publicznej/kanonicznej – przyczyniła się w dużej mierze do zaniku przystępowania do Komunii świętej³⁴. Doszedł do tego lansowany przez długi okres czasu zwyczaj udzielania Komunii wiernym poza Mszą św. Początkowo był on wprowadzony ze względu na tych, którzy nie mogli z różnych przyczyn uczestniczyć we Mszy św. Utrwalił się jednak na tyle, że udzielanie Komunii w czasie Mszy zaczęto z czasem ograniczać tylko do ministrantów, a pozostali jej uczestnicy przyjmowali Komunię po jej zakończeniu. Problem potęgowało ukazywanie Eucharystii jako *mysterium tremendum*, także wymaganie spowiadania się przed Komunią, wprowadzenie postu eucharystycznego oraz utwierdzenie przekonania, że kapłan przyjmuje Komunię św. w imieniu wiernych. Kontakt wiernych z Eucharystią został osłabiony przez wyłączenie ich z obrzędu przygotowania darów ofiarnych. Zlikwidowano modlitwę powszechną. Modlitwę eucharystyczną recytowano po cichu i po łacinie. Zaprzestano udzielania Komunii na rękę. Te fakty pozwalają uświadomić, jak daleko posunął się w średniowieczu proces wyobcowania wiernych w celebracji mszalnej. Dotąd przez całe

³³ Por. E. Rutkowska, *Historia kultu Eucharystii*, w: http://www.abobola.aplus.pl/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=76 (dostęp: 11.09.2014).

³⁴ Por. S. Czerwik, *Praktyka pokutna w Kościele na przestrzeni wieków*, w: *Odnowiona liturgia małżeństwa. Pokuta chrześcijańska. Materiały z IX i X kursu homiletyczno-katechetyczno-liturgicznego z lat 1975 i 1976*, red. W. Wojdecki, Warszawa 1980, s. 168.

wieki kult eucharystyczny był ściśle związany z przyjmowaniem Komunii św. podczas celebracji Eucharystii, także z Wiatykiem. Nie dziwi więc fakt, że wierni – wciąż pobożni i pełni wiary w obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie – zareagowali na taką sytuację wyobcowania angażowaniem się w rozwój pozamszalnych form kultu eucharystycznego³⁵.

Przynależność do Kościoła, Eucharystia i inne sakramenty nabierały w omawianym okresie znaczenia indywidualistycznego. Kult eucharystyczny zaczął tracić z wolna swój charakter wspólnotowy, przeradzając się w przeżycie coraz bardziej osobiste i prywatne. W związku z zanikiem częstego i wspólnotowego spożywania chleba eucharystycznego, stosunek do Eucharystii nabierał charakteru emocjonalnego. Zaczęło się umacniać zapotrzebowanie na pełne wzruszenia i czci patrzenie na Eucharystię. Efektem tego było wprowadzone w średniowieczu i stosowane do dziś tzw. podniesienie. Uważano je za istotę Mszy św. Powstrzymywano się jednak od przyjmowania chleba eucharystycznego. Wystarczało, aby na niego patrzeć i go kontemplować.

Specyficzną rolę odegrały w krzewieniu kultu eucharystycznego również zakony franciszkanów i cystersów. Ci ostatni rozwijali refleksję nad Komunią duchową i eucharystyczną. Nawoływali do nawiedzenia Najświętszego Sakramentu w godzinach poza celebracją mszalną. Również franciszkanie podkreślali potrzebę troski o Eucharystię, która powinna się przejawiać m.in. w trosce o jakość przechowywanych świętych postaci³⁶.

3. Formy wyrazu publicznego kultu eucharystycznego w Kościele

Najważniejszym przejawem kultu eucharystycznego, jaki do XII/XIII wieku znał i zachowywał Kościół, było zwyczajowe świętowanie Wielkiego Czwartku. Był to dzień, w którym – zgodnie z tradycją ewangeliczną – Jezus podczas Ostatniej Wieczerzy ustanowił Eucharystię. Dokonał pierwszej przemiany chleba i wina w swoje Ciało i Krew. Przekazał członkom Kościoła ten duchowy Pokarm do spożywania. Poleciał im, by na Jego pamiątkę dokonywali sakramentalnie przemiany chleba i wina w Jego Ciało i Krew przez wszystkie dni, aż do skończenia świata (por. 1Kor 11,24-25; Łk 22,19). Pierwsze wzmianki o kulcie przechowywanej Eucharystii wiążą się z udzielaniem jej chorym oraz umierającym jako Wiatyku³⁷. Z czasem, na przełomie XII i XIII wieku, zaczęły się pojawiać i zakorzeniać w pobożności wiernych inne, nieznane dotąd formy czci wobec Eucharystii.

³⁵ B. Nadolski, dz. cyt., s. 428, 429.

³⁶ Tamże, s. 429.

³⁷ Tamże., s. 428.

3.1. Podniesienie konsekrowanych postaci chleba i wina podczas Mszy św.

Na przestrzeni dziejów Kościoła powstały różne formy kultu eucharystycznego. Pierwsze jego przejawy były związane z pragnieniem oglądania konsekrowanej hostii w czasie Mszy św. Wierni chcieli patrzeć na Chrystusa, więc zaczęto ukazywać im postacie eucharystyczne tuż po przeistoczeniu – najpierw chleb przemieniony w Ciało (od XII wieku), później zaś też wino przemienione w Krew Pana (od końca XIII wieku) – przez wysokie ich podniesienie, by były widoczne dla obecnych na Mszy św. Ukazywaniu Hostii oraz kielicha z Krwią Pańską towarzyszyły pewne gesty i znaki. Zaczęto stosować skłony i przyklęknięcia. Uruchamiano też dzwony w celu zwoływania wiernych do kościoła na adorację. To dawało pewien pozytywny efekt, jako że byli tacy wierni, którzy wchodzili do kościoła tylko na czas podniesienia. Ukazanie konsekrowanej hostii i kielicha miało być w średniowiecznym zamyśle synonimem wzniesienia Jezusa na krzyżu. Podnosząc je wysoko do góry, dawano wiernym okazję do wyrażenia wiary i adoracji wobec obecnego pod postaciami chleba i wina paschalnego Chrystusa. Zachęcano też, by podczas tego obrzędu wierni wypowiadali krótkie formuły modlitewne³⁸.

3.2. Boże Ciało

Najmocniejszy impuls publicznemu kultowi eucharystycznemu dało święto Bożego Ciała – dziś uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa. Ono wyrosło na podłożu adoracyjnego kierunku pobożności eucharystycznej, jaka rozwinęła się na Zachodzie na przełomie XI/XII wieku. Była ona manifestacją wiary w rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii, kwestionowaną przez Berengeriusza z Tours, a także przez inne ugrupowania³⁹. Miejsmem narodzenia święta w XIII wieku było Liège w Belgii, gdzie przez 18 lat było obchodzone w randze święta diecezjalnego. W 1264 zostało przez papieża rozszerzone na cały Kościół, a w XIV wieku rozpowszechniło się we Francji, Niemczech, Hiszpanii i Polsce. Urban IV przygotował bullę, którą po jego śmierci ogłosił Jan XXII. Do powstania święta przyczyniły się m.in.: żywe w tamtych czasach pragnienie oglądania hostii; zwyczaj przechowywania Eucharystii w trosce o chorych; wprowadzenie podniesienia hostii i kielicha; także prywatne objawienia Julianny z Retine, opatki grupy beginek żyjących wg reguły św. Augustyna w Mont Cornillon, niedaleko Liège⁴⁰.

³⁸ Tamże., s. 1658-1659.

³⁹ Por. Z. Zalewski, *Boże Ciało*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, kol. 861.

⁴⁰ Julianna miała widzenia jasnej tarczy z ciemną plamą, co odczytywano jako monstrancję bez Najświętszego Sakramentu. Ten brak interpretowano jako domaganie się ze strony Jezusa specjalnego święta ku czci Eucharystii, tamże.

Racjami przemawiającymi za wprowadzeniem tego święta były dla Urbana IV: zadośćuczynienie za znieważanie Chrystusa w Najświętszym Sakramencie; błędy heretyków; oraz uczczenie pamiątki ustanowienia Najświętszego Sakramentu, która w Wielki Czwartek, ze względu na powagę Wielkiego Tygodnia, nie może być uroczyscie obchodzona.

3.3. Procesje teoforyczne

Formą publicznego kultu eucharystycznego stały się procesje teoforyczne. Ich rozwój jest związany ze świętem Bożego Ciała. Inspiracją zaś była praktyka zanoszenia Komunii chorym. Często takiej procesji z Komunią do chorych towarzyszyły przyklęknięcia napotykanym po drodze ludzi, ich modlitwy i gest bicia się w piersi na dźwięk dzwonka, którym osoba towarzysząca kapłanowi sygnalizowała jego obecność z Wiatykiem. Takie procesje stawały się z czasem – szczególnie od XI wieku – coraz uroczystsze.

Okazję do organizowania procesji teoforycznych stworzył także obchód Wielkiego Czwartku, Piątku i Wielkanocy. W te dni organizowano procesje z eucharystycznymi postaciami, w celu przeniesienia ich przy świecach i z kadzidłem do ciemnicy w Wielki Czwartek, czy do grobu w Wielki Piątek. Po Mszy wigilijnopaschalnej odbywała się triumfalna procesja teoforyczna, uroczyscie obwieszczająca zmartwychwstanie Jezusa i Jego triumf nad grzechem. Pierwsze wzmianki o procesjach w Wielkim Tygodniu pochodzą z XI wieku.

Świętowanie Bożego Ciała ubogacono także procesją teoforyczną. Pierwsze wzmianki o niej pochodzą z roku 1277 z Kolonii. W XIV wieku rozpowszechniła się ona znacznie, natomiast w 1614 roku została oficjalnie nakazana w księgach liturgicznych. Sam przebieg tej procesji kształtował się długo. Charakterystyczne przemieszczanie się w jej trakcie do czterech ołtarzy ma swój pierwowzór w starożytnym zwyczaju obchodzenia pól i błogosławienia ich w czterech kierunkach. Odczytywano początki czterech Ewangelii, które były traktowane jako formuła błogosławieństwa⁴¹.

3.4. Czterdziestogodzinne nabożeństwo

Formą publicznego kultu eucharystycznego stało się organizowanie modlitw czterdziestogodzinnych ku czci Najświętszego Sakramentu. Nabożeństwo to polegało na dłuższej adoracji. Adoracja trwająca 40 godzin była wypełniona modlitwą i czuwaniem przy grobie Pańskim w oczekiwaniu

⁴¹ Por. A.J. Znak, *Historiozbawcze i ideologiczne święta Pańskie roku liturgicznego, w: Rok liturgiczny. Podręcznik do nauki w szkole animatorów liturgii*, red. tenże, Wrocław 1991, s. 155.

na Jego zmartwychwstanie. Praktyka ta powstała w X wieku. Była kojarzona z czterdziestodniowym postem Jezusa i postem czterdziestogodzinnym przed uroczystością Zmartwychwstania Chrystusa. Nabożeństwo to rozwinęło się w XVI wieku we Włoszech, szczególnie w diecezji mediolańskiej. Do rozpowszechnienia go przyczynili się barnabici, kapucyni i jezuici. Papież Urban VIII rozciągnął tę praktykę na cały Kościół zachodni. Ostateczny kształt nabożeństwo czterdziestogodzinne otrzymało za papieża Klemensa IX. On w tej sprawie wydał specjalną *Instructio clementina* (1705). Dzisiaj Kościół zachęca, aby w kościołach i kaplicach, w których znajduje się Najświętszy Sakrament, odbywało się co roku uroczyste wystawienie Najświętszego Sakramentu, trwające 40 godzin. Na przestrzeni XX wieku zatraciło ono swój wcześniejszy charakter. Są praktykowane wieczyste adoracje⁴².

3.5. Bractwa eucharystyczne

Specyficznym przejawem publicznego kultu eucharystycznego stały się bractwa, mające status stowarzyszeń wiernych. One są erygowane „formalnym dekretem przez władzę kościelną i pozostające pod jej zwierzchnością jako stała fundacja, mająca osobowość prawną, własną administrację oraz statuty regulujące strukturę [danego] bractwa, charakter i cele, a także sposoby ich realizacji. Celem bractwa jest rozwój kultu publicznego w Kościele, pogłębienie i zaktywizowanie chrześcijańskiego życia członków”⁴³. Kościół zatwierdzając te bractwa miał na celu dobro religijne. Narodzin bractw eucharystycznych należy szukać m.in. w Dalmacji, dzisiejsza Chorwacja, także we Włoszech. W Zadar, najdalej na północ wysuniętym dalmatyńskim mieście, powstawały w okresie od XIII do XVI wieku liczne bractwa, które miały na uwadze troskę o godne przechowywanie Najświętszego Sakramentu, towarzyszenie kapłanowi udającemu się z Wiatykiem oraz organizowanie czterdziestogodzinnych nabożeństw⁴⁴. Włoski kaznodzieja wielkopostny, augustianin z Rawenny Antonio Bellotti, założył w 1527 roku przy kościele Świętego Grobu (*Santo Sepolcro*) w Mediolanie bractwo Najświętszego Sakramentu. Zobowiązał jego członków do organizowania czterdziestogodzinnych nabożeństw cztery razy w roku, mianowicie: w Wielkim Poście, w Zesłanie Ducha Świętego, we Wniebowzięcie N.M.P. i w Boże Narodzenie⁴⁵. Powoływanie do istnienia bractw było odzwierciedleniem świeckich na rozwijające się formy publicznego kultu Najświętszego Sakramentu. Bractwa zapewniały czuwanie w kościele przed Najświętszym Sakramentem. Brały też udział w eucharystycznych procesjach.

⁴² B. Nadolski, dz. cyt., s. 289-290.

⁴³ K. Kuźmak, *Bractwo kościelne*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, kol. 1013.

⁴⁴ B. Nadolski, dz. cyt., s. 289.

⁴⁵ Tamże.

Na terenach polskich, w diecezji chełmińskiej było *Bractwo Bożego Ciała*, założone w 1394 roku przy kościele Świętych Janów w Toruniu. Głównym jego celem było z jednej strony umacnianie samych kapłanów w ich posłudze, z drugiej natomiast udzielanie pomocy podróżnym oraz grzebanie ubogich zmarłych. [...] Podstawowym nabożeństwem była prawdopodobnie cotygodniowa Msza św. w czwartek, połączona z wystawieniem Najświętszego Sakramentu⁴⁶. W 1573 roku również Piotr Skarga założył Bractwo Najświętszego Sakramentu⁴⁷, zaś w 1737 roku powstało w Polsce pierwsze bractwo nieustającej adoracji Najświętszego Sakramentu. Ono działa do dziś prężnie w wielu parafiach. W jego skład wchodzi świeccy, pragnący adorować Jezusa Chrystusa w określonych godzinach⁴⁸.

3.6. Wystawienie Najświętszego Sakramentu

Bardzo popularną formą kultu Eucharystii jest wystawienie Najświętszego Sakramentu do adoracji. Pojawiło się ono w XIV wieku w Niemczech oraz na Wschodzie. Pierwsze wystawienia Najświętszego Sakramentu stosowane były podczas liturgii godzin w święto Bożego Ciała, jak też w jego oktawie. Wystawienia stwarzają wiernym okazję do oglądania konsekrowanej hostii przez dłuższy czas. Praktyka wystawiania Najświętszego Sakramentu była w historii Kościoła stosowana również podczas Mszy św., co po Vaticanum II zostało słusznie zakazane. W XVI wieku, rozwój samodzielnego wystawienia postępował bardzo szybko. Stosowano je w niedziele i święta, by stworzyć wiernym okazję do częstego kontaktu z Jezusem eucharystycznym. Wiek XVII jest nazywany wiekiem częstego wystawiania Najświętszego Sakramentu. Od tego czasu przyjęło się rozróżnienie na wystawienie prywatne i publiczne, zwane też uroczystym. Z wystawieniem łączy się monstrancja. Ona od XIII wieku towarzyszy wystawieniom Najświętszego Sakramentu. Monstrancjom nadawano różne kształty i formy. Ozdabiano je różnymi elementami, m.in. figurami aniołów czy świętych, lub też krzyżami⁴⁹.

3.7. Kongresy eucharystyczne

Specjalnym rodzajem publicznego kultu Eucharystii o charakterze szczególnie uroczystym, narodowym bądź międzynarodowym, są kongresy

⁴⁶ W. Rozynkowski, *Bractwo Bożego Ciała w Toruniu*, w: <http://www.niedziela.pl/artykul/32356/nd/Bractwo-Bozego-Ciala-w-Toruniu> (dostęp: 15.10.2014).

⁴⁷ Por. E. Wiorko, *Skarga Piotr SJ*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 18, red. E. Giglewicz i in., Lublin 2013, kol. 269.

⁴⁸ Por. Ł. Wróblewski, *Kult Eucharystii poza Mszą świętą*, w: <http://www.seminarium.paulini.pl/liturgia/details,17.html> (dostęp: 15.10.2014).

⁴⁹ B. Nadolski, dz. cyt., s. 977.

eucharystyczne. Ich ojczyzną stała się Belgia i północna Francja. Kongresy eucharystyczne swe powstanie zawdzięczają ludziom świeckim. Ich inspiratorką była Emilia Tamiśier (1834-1910), organizatorka pielgrzymek do Awinionu. Spowiednicy Tamiśier podkreślali prawdę, że eucharystyczna adoracja jest przedłużeniem Mszy św. Twierdzili, że Eucharystia może przyczynić się do odnowy życia religijnego we Francji. Dzięki inicjatywie Emilii Tamiśier mnożyły się pielgrzymki do różnych sanktuariów, podczas których zawsze oddawano publiczną cześć Panu Jezusowi w Najświętszym Sakramencie. Pielgrzymki te stawały się coraz liczniejsze, aż w końcu dały początek idei zorganizowania kongresu eucharystycznego o zasięgu międzynarodowym. Wzór zarysowany na pierwszym kongresie eucharystycznym w Lille w 1881 roku był powtarzany na wielu następnych. Hasła poszczególnych kongresów wiązano z aktualnymi wydarzeniami lub potrzebami Kościoła. Początkowo kongresy odbywały się co roku. Od 1922 roku zaczęto je organizować co dwa lata, natomiast po drugiej wojnie światowej postanowiono, że będą się one odbywać co 4 lub co 5 lat. Były też przerwy spowodowane wojnami.

Do tej pory zorganizowano 50 kongresów eucharystycznych o zasięgu ogólnoswiatowym⁵⁰. Na rok 2016, w dniach 23-29 maja, jest zaplanowany kongres na Filipinach, w archidiecezji Cebu. Kongresy mają wymiar teoretyczny i praktyczny. Ale przygotowanie polega na zgłębianiu prawdy o Eucharystii od strony teologii, biblistyki, liturgiki i duszpasterstwa. Centrum każdego kongresu stanowi sprawowanie Eucharystii. Są

⁵⁰ Odbyły się one w następującym porządku: 28-30 VI 1881: Lille (Francja); 13-17 IX 1882: Awinion (Francja); 5-10 VI 1883: Liège (Belgia); 9-13 IX 1885: Fryburg (Szwajcaria); 20-25 VI 1886: Tuluza (Francja); 2-6 VII 1888: Paryż (Francja); 16-21 VIII 1890: Antwerpia (Belgia); 14-21 V 1893: Jerozolima (Syria); 25-29 VII 1894: Reims (Francja); 20-24 IX 1897: Paray-le-Monial (Francja); 13-17 VII 1898: Bruksela (Belgia); 7-11 VIII 1899: Lourdes (Francja); 4-9 IX 1901: Anvers (Francja); 3-7 IX 1902: Namur (Belgia); 20-24 VI 1904: Angoulême (Francja); 1-4 VI 1905: Rzym (Włochy); 15-19 VIII 1906: Tournai (Belgia); 6-11 VIII 1907: Metz (Lotaryngia; dziś Francja); 8-13 IX 1907: Londyn (Anglia); 4-8 VIII 1909: Kolonia (Niemcy); 7-11 IX 1910: Montreal (Kanada); 23 VI-1 VII 1911: Madryt (Hiszpania); 12-15 IX 1912: Wiedeń (Austria); 23-27 IV 1913: Malta; 22-26 VII 1914: Lourdes (Francja); 24-29 V 1922: Rzym (Włochy); 22-27 VI 1924: Amsterdam (Holandia); 20-24 VI 1926: Chicago (USA); 6-9 IX 1928: Sydney (Australia); 7-11 V 1930: Kartagina (Tunezja); 21-26 VI 1932: Dublin (Irlandia); 10-14 X 1934: Buenos Aires (Argentyna); 3-7 II 1937: Manila (Filipiny); 25-30 V 1938: Budapeszt (Węgry); 27 V-1 VI 1952: Barcelona (Hiszpania); 14-24 VII 1955: Rio de Janeiro (Brazylia); 31 VII-7 VIII 1960: Monachium (Niemcy); 26 XI-6 XII 1964: Bombaj (Indie); 18-25 VIII 1968: Bogota (Kolumbia); 18-25 II 1973: Melbourne (Australia); 1-8 VIII 1976: Filadelfia (USA); 16-23 VII 1981: Lourdes (Francja); 11-18 VIII 1985: Nairobi (Kenia); 5-8 X 1989: Seul (Korea Płd.); 7-13 VI 1993: Sewilla (Hiszpania); 25 V-1 VI 1997: Wrocław (Polska); 15-22 VI 2000: Rzym (Włochy); 10-17 X 2004: Guadalajara (Meksyk); 15-22 VI 2008: Quebec (Kanada); 10-17 VI 2012: Dublin (Irlandia).

też wykorzystywane różne nabożeństwa, których celem jest pobudzenie i usposobienie wiernych do czynnego uczestnictwa we Mszy św. i do przyjęcia Komunii św. Kongresy przybliżają wiernym Eucharystię, podsycają pragnienie przyjmowania Komunii św. oraz mobilizują uczestników do budowania jedności, która płynie z daru Eucharystii. Kongresy wspomagają ludzi wierzących w ich formacji eucharystycznej i eklezjalnej.

Zakończenie

Pozamszalny kult eucharystyczny o wymiarze publicznym posiada długą historię kształtowania się i rozwoju. Jej przybliżenie ma pomóc w kultywowaniu pozamszalnej pobożności eucharystycznej i ożywianiu jej w parafialnych wspólnotach, w grupach życia religijnego, w stowarzyszeniach czy bractwach. Wynika to także z dziedzictwa, jakie pozostawili po sobie nasi wierzący przodkowie. Pozamszalny kult eucharystyczny ma bardzo określony kontekst historyczny. W nim kształtowały się jego formy i przejawy.

Sobór Watykański II, przygotowany przez długotrwały ruch liturgiczny XIX/XX wieku, potwierdził konieczność kultu Eucharystii. Prawo liturgiczne skorygowało pewne błędy z przeszłości, m.in. zakazało celebracji Eucharystii wobec wystawionego Najświętszego Sakramentu. Historia jest nauczycielką życia (*historia vitae magistra est*) – mawiał Cynceron. Ona uczy, że Eucharystia jest ośrodkiem życia wierzących w Chrystusa. Jest sprawowana w każdej Mszy św. na pamiątkę zbawczej ofiary Jezusa, uprzedzając upamiętnionej podczas ostatniej wieczerzy. Eucharystia sprawowana z woli Zbawiciela buduje Kościół i umacnia wiarę jego członków w drodze do niebieskiej ojczyzny. Kult eucharystyczny wypływa z Eucharystii, jak życiodajna woda ze źródła, i ku Eucharystii prowadzi, jak koryto rzeki prowadzi wodę ku jej ujściu. W duszpasterskim działaniu należy dążyć za wszelką cenę do właściwie pojętej zgodności owego kultu eucharystycznego z celebracją Eucharystii (por. KL 13). Liturgia bowiem i pobożność eucharystyczna stanowią wyraz kultu chrześcijańskiego, chociaż nie są równorzędne. Nie można ich jednak sobie przeciwstawiać. Nie można też ich ze sobą równać⁵¹.

⁵¹ Por. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań 2003, nr 58.

Summary

The historical context of the occurrence and forms of Eucharistic Piety outside of the Mass

The content of the article of the above title was developed and presented in three topics, divided into smaller sections. From each of these topics, the intention is to penetrate the various issues related to the occurrence and development of certain, often cultivated to this day, outside-of-Mass forms of Eucharistic piety. First, then, one points to the respect for the consecrated Eucharistic species, as well as the reasons for their retention after the Holy Mass and of the faithful taking the Eucharist into homes. In the second section, the article presents the circumstances of the coming into being, within the life of the Church, of the public worship of the Eucharist. While the third describes the public expressions of Eucharistic devotion that in appropriate circumstances came into existence in the Church and which are present still today.

Ks. Waldemar BARTOCHA*

OBRAZ BISKUPA WE WSPÓŁCZESNYCH KSIĘGACH LITURGICZNYCH

Treść: Wstęp; 1. Trylogia w posłudze episkopatu: nauczanie – uświęcanie – rządzenie, 1.1. Perychoreza trzech wymiarów urzędu posługi biskupa, 1.2. Biskup jako herold wiary i sługa Słowa; 2. Biskup jako *sacerdos et pontifex* we wspólnocie sprawującej kult; 3. Biskup ojcem i pasterzem diecezji; 4. Mistagogia w posłudze episkopatu; Zakończenie; Streszczenie; Summary: The image of bishop in modern liturgical books.

Słowa kluczowe: biskup, liturgia, diecezja, kościół katedralny, misja nauczania, misja uświęcania, misja rządzenia.

Key words: bishop, liturgy, diocese, cathedral church, mission of instructing, mission of sanctifying, mission of governance.

Wstęp

Nauczanie Soboru Watykańskiego II dało impuls dla pogłębienia waloru sakramentalnego i eklezjologicznego episkopatu¹ oraz zaowocowało renesansem władzy biskupa diecezjalnego. On w Kościele partykularnym

* Autor jest dr. liturgiki. Należy do prezbiterium archidiecezji łódzkiej. Ukończył studia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (2005-2010). Jest laureatem Nagrody im. ks. prof. Adama Duraka SDB z zakresu teologii, edycja 2010. Pracuje jako wikariusz w parafii Wniebowzięcia NMP w Łodzi. Jest też wizytatorem katechetycznym w archidiecezji; email: waldekbartocha@poczta.onet.pl.

¹ Por. J.R. Villar, *Cuestiones debatidas sobre el episcopado y las Iglesias locales*, „Scripta Theologica” 39 (2007) z. 2, s. 425.

uobecnia *exousia* samego Chrystusa i wobec wspólnoty eklezjalnej występuje jako Jego wikariusz, legat i świadek². Na mocy sakramentalnej kreacji biskup zostaje włączony ontycznie w misterium Paschy i Pięćdziesiątnicy i staje się uczestnikiem troistego urzędu posługi Jezusa Chrystusa – Proroka (Nauczyciela), Kapłana (Liturga) i Króla (Pasterza). Ontologiczno – sakramentalna tożsamość z Wcielonym Synem Bożym sprawia, że życie i działanie biskupa wrastają w tajemnicę całej Trójcy Świętej. Biskup, we wspólnocie sprawującej kult jest *sakramentalnym pośrednikiem* w katabatycznie – anabatycznej wymianie błogosławieństw między Trójosobowym Bogiem i ludźmi, uobecniając w ten sposób w *hodie* egzystencji chrześcijańskiej wieczną miłość Trzech Osób.

W teologii liturgii przyjmuje się prawdę o *sprężeniu zwrotnym* pomiędzy *lex orandi* i *lex credendi*. Z jednej strony liturgia jest manifestacją wiary, z drugiej zaś norma wiary nadaje kierunek liturgii³. Celem artykułu jest ukazanie wektorów współczesnej teologii episkopatu w świetle *lex orandi*. Wydobycie z posoborowych ksiąg liturgicznych głównych rysów ewangelizacyjnej, uświęcającej i pastoralnej posługi biskupa doprowadzi do rekonstrukcji teologicznego obrazu biskupa, który może stać się punktem wyjścia w kreacji „biskupiego modelu nowych czasów” tak, aby współcześni następcy Apostołów byli *gwiazdami Boga dla ludzi*, wskazującymi im drogę wiodącą do prawdziwego Światła, do Wcielonego Syna Bożego⁴.

Głównym źródłem artykułu będą zatem *Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*, ponieważ pontyfikał ukazuje przebieg kreacji sakramentalnej członków *ordo episcoporum* i w szczegółowym opisie poszczególnych czynności i gestów odsłania różne oblicza urzędu biskupa⁵. Wprawdzie nowego *Ceremoniału biskupów* nie można uważać za księgę liturgiczną w znaczeniu dosłownym, gdyż nie używa się go przy sprawowaniu liturgii, to jednak ze względu na fakt, iż księga ta stanowi kompendium liturgii biskupiej i posiada wyjątkowy walor pastoralny nie sposób nie uwzględnić jej przygotowując teologiczny opis posługi biskupa w świetle

² Por. P. Goyret, *El obispo, pastor de la Iglesia. Estudio teológico del munus regendi en Lumen gentium* 27, Pamplona 1998, s. 203-207.

³ Por. B. Czesz, *Lex orandi – lex credendi w argumentacji teologicznej Ojców Kościoła*, „Teologia Patrystyczna” 4(2007), s. 7-8.

⁴ Por. Benedykt XVI, *Mędrcy byli ludźmi o niespokojnym sercu* (Homilia podczas Mszy Świętej w uroczystość Objawienia Pańskiego), „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie), 340 (2012) nr 2, s. 24.

⁵ Pontificale Romanum, *De ordinatione episcopi, presbyterorum et diaconorum*, editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis MCMXC; Pontyfikał rzymski, *Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów* (wyd. drugie wzorcowe), Katowice 1999 (dalej= ObŚwBpPiD; Święcenia biskupa= ObŚwBp).

odnowionej liturgii⁶. W mniejszym stopniu będą wykorzystane inne księgi liturgiczne, ze względu na to, że tylko w niektórych punktach odnoszą się bezpośrednio do urzędu biskupa i roli, jaką spełnia w poszczególnych celebracjach liturgicznych.

1. Trylogia w posłudze episkopatu: nauczanie – uświęcanie – rządzenie

1.1. Perychoreza trzech wymiarów urzędu posługi biskupa

Odnowiony zgodnie z doktryną Soboru Watykańskiego II pontyfikał i ceremoniał prezentują figurę biskupa w perspektywie jej ontologiczno – sakramentalnej tożsamości z Chrystusem. Biskup naznaczony pełnią sakramentu święceń i partycypujący w misterium paschalno-pneumatohagijnym urzeczywistnia w swoim posługiwaniu w pełni posłannictwo, jakie Ojciec powierzył Synowi namaszczoneму Duchem Świętym i posłanemu na świat z orędziem Dobrej Nowiny (por. Łk 4,16-21). Jako uczestnik troistego urzędu posługi Chrystusa biskup rozwija swoją misję we wspólnocie Kościoła partykularnego w trzech charakterystycznych pasmach: nauczaniu, uświęcaniu i rządzeniu⁷, które pozostają w ścisłej relacji ze sobą i wzajemnie się przenikają. Liturgia stanowi syntezę wszystkich trzech odsłon urzędu posługi biskupa⁸ i w niej w sposób najpełniejszy i najbardziej intensywny odbija się więź genetyczno-ontyczna, jaka konstytuuje się pomiędzy osobą biskupa a Chrystusem na mocy sakramentu sukcesji apostołskiej, ponieważ w czasie celebracji liturgicznej, stojąc na czele Pańskiej owczarni, uobecnia on sobą Wcielonego Syna Bożego – występuje i działa „in persona Christi”⁹. Analiza odnowionych ksiąg liturgicznych odsłania

⁶ *Caeremoniale Episcoporum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum*, editio typica, Città del Vaticano 2008 (dalej=CE); *Ceremoniał liturgicznej posługi biskupów odnowiony zgodnie z postanowieniem świętego Soboru Watykańskiego II wydany z upoważnienia papieża Jana Pawła II dostosowany do zwyczajów diecezji polskich* (wyd. wzorcowe), Katowice 2013 (dalej=CLPB).

⁷ ObŚwBpPiD, *Wprowadzenie ogólne*, nr 3; CLPB 5. Zarówno w pontyfikale, jak i w ceremoniale ma się w tym przypadku do czynienia z wiernym odzwierciedleniem doktryny na temat biskupich podstawowych „tria munera” wyrażonej w KK 21,24-26 oraz w DB 2; por. M. Nicolau, *El Episcopado en la Constitucion „Lumen Gentium”*, „Sal-manticensis” 12 (1965), s. 451-500.

⁸ Por. CLPB 11: „Urząd posługi biskupa jako nauczyciela, kapłana i pasterza Kościoła jaśniej szczególnie w sprawowaniu liturgii z udziałem ludu”.

⁹ ObŚwBpPiD, *Wprowadzenie ogólne*, nr 3. Znaczenie formuły „in persona Christi Capitis” w świetle analizy wypowiedzi Magisterium Kościoła poczynawszy od pontyfikatu Piusa XII aż do czasów współczesnych prezentuje w swojej pracy: João Paulo de Mendonça Dantas, *In Persona Christi Capitis. Il ministro ordinato come rappresentante di Cristo capo della Chiesa nella discussione teologia da Pio XII fino ad oggi*, Siena 2010.

teologiczne piękno i głębię wszystkich trzech twarzy urzędu posługi biskupa, który dla wiernych powierzonych jego pasterskiej pieczy jest równocześnie nauczycielem, kapłanem i pasterzem.

1.2. Biskup jako herold wiary i sługa Słowa

Współczesne księgi liturgiczne ukazują biskupa jako zwiastuna i nauczyciela wiary, który proklamuje słowo Boże z odwagą, *czujnie oddala błędy zagrażające owczarni*¹⁰ i *udziela wierzącym mocy Bożej, wiodącej do zbawienia* (por. Rz 1,16)¹¹. Wierne głoszenie Ewangelii należy do głównych obowiązków biskupa¹². Ta prawda staje się szczególnie widoczna w dwóch momentach liturgii święceń biskupich: po pierwsze w położeniu księgi Ewangelii na głowę kandydata na biskupa podczas modlitwy święceń, a potem na jej wręczeniu wyświęconemu¹³. Urząd przepowiadania ze swej natury zakłada wzajemne oddziaływanie lub też relacyjność pomiędzy wiernymi a biskupem – ich pasterzem i nauczycielem¹⁴. Pontyfikał i ceremoniał, przy wyjaśnianiu, na czym polega biskupia misja nauczania, odwołują się do KK 25, gdzie biskupa określa się jako *autentycznego nauczyciela*. Przymiotnik *autentyczny* wskazuje na źródło chrystyczno-pentekostalne biskupiej władzy nauczania, ponieważ jest on upoważnionym

¹⁰ CLPB 15.

¹¹ ObŚwBp 14.

¹² Por. J. Lécuyer, *La triple charge de l'évêque*, w: *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, vol. III, red. G. Baraúna – Y.M.-J. Congar, Paris 1966, s. 893-894.

¹³ ObŚwBp 26. Na podstawie analizy czynności i słów obrzędów sakramentu święceń G. Ferraro dochodzi do wniosku, iż podczas gdy idea władzy głoszenia słowa Bożego, będąca prerogatywą osoby wyświęcanej, jest obecna w homilii obrzędowej, w przyrządzeniach elekta wszystkich trzech stopni święceń: episkopatu, prezbiteratu i diakonatu oraz w obrzędach objaśniających święceń episkopatu i diakonatu za pośrednictwem tego samego gestu symbolicznego przekazania księgi Ewangelii wyświęcanemu biskupowi i wyświęcanym diakonom, to idea powierzenia elekta słowu Bożemu jest obecna tylko w święceniach biskupich i znajduje swoje odzwierciedlenie w geście nałożenia Ewangelii na głowę kandydata do stanu biskupiego. Fundamentem biblijnym tego gestu liturgicznego, wskazującego na związek pomiędzy biskupem a Słowem Bożym są słowa z Dz 20,28, skierowane przez św. Pawła do starszych z Efezu: „Uważajcie na samych siebie i na całe stado, w którym Duch Święty ustanowił was biskupami, abyście kierowali Kościołem Boga” oraz dalszy ciąg tej mowy: „A teraz polecam was Bogu i słowu Jego łaski, własnemu zbudować i dać dziedzictwo ze wszystkimi świętymi” (Dz 20,32). Św. Paweł powierzając słowo Boże biskupom, równocześnie powierza biskupów Słowu, zob. G. Ferraro, *Presenza della liturgia e sacramentalità dell'ordinazione episcopale nell'esortazione apostolica postsinodale „Pastores gregis”*, „Ephemerides Liturgicae” 118 (2004) nr 2, s. 157-158.

¹⁴ Por. Kongregacja ds. Biskupów, *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów «Apostolorum Successores»*, Kielce 2005, nr 118.

przez Syna Bożego nauczycielem, który w *mocy Ducha Świętego* wzywa ludzi do wiary albo ich w żywej wierze umacnia oraz głosi im całe misterium Chrystusa¹⁵. Posługa biskupa jako szafarza Bożego Słowa opiera się zatem na autorytecie Jezusa, mocą którego głosili słowo Apostołowie (Łk 10,16) i uznawali prymat misji prorockiej (por. Dz 6,2; 1Kor 1,17; 9,16). Skoro przez posługę biskupa sam Chrystus nieustannie głosi Ewangelię, wierni powinni okazywać należyty szacunek jego nauczaniu. Działalność ewangelizacyjna biskupa stanowi bowiem zasadniczy rys jego ojcostwa i jawi się w świecie jako znak nadziei dla każdego człowieka¹⁶. Biskup nauczając wprowadza coraz głębiej wiernych powierzonych jego pasterskiej pieczy w tajemnice wiary i pomaga im trwać w *religijnej uległości ducha* wobec przekazywanego w swoim nauczaniu depozytu wiary¹⁷. Celem urzędu posługi prorockiej biskupa jest zatem budzenie i umacnianie wiary, nieodzownej do przyjmowania sakramentów i do życia zgodnego z nauką i przykazaniami wcielonego Syna Bożego.

Posłannictwo nauczania w Kościele członkowie *ordo episcoporum* realizują przede wszystkim na płaszczyźnie liturgii: przez głoszenie homilii we Mszy, w celebracjach słowa Bożego i zależnie od okoliczności, w jutrzni i w nieszporach; także wtedy, gdy przeprowadzają katechezę oraz podają zachęty i wyjaśnienia w czasie sprawowania sakramentów i sakramentaliów¹⁸. W ceremoniale uwypukla się także istnienie pewnej hierarchii pierwszeństwa wśród głosicieli słowa Bożego, mającej swoje uzasadnienie teologiczne. Skoro biskup jest w diecezji pierwszym nauczycielem objawionej prawdy, a inni wyświęceni szafarze – prezbiterzy i diakoni – realizują ten obowiązek w imieniu biskupa, to kiedy biskup jest głównym celebrazem liturgii sam powinien głosić homilię¹⁹.

2. Biskup jako *sacerdos et pontifex* we wspólnocie sprawującej kult

W posoborowych księgach i kodeksach liturgicznych przy charakterystyce natury i różnych form realizacji biskupiej posługi uświęcania przywołuje się wymowny tytuł, jaki KK 26 wiąże z figurą biskupa: *szafarza łaski najwyższego kapłaństwa*²⁰. Wyrażenie to zaczerpnięte przez Sobór Watykań-

¹⁵ CLPB 6; por. ObŚwBp 14.

¹⁶ Por. Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja „Pastores gregis” o biskupie służącym Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata*, Kraków 2003, nr 26 (dalej=PGr).

¹⁷ Por. K. Matwiejuk, *Troska biskupa o słowo Boże*, w: *Słowo Boże w Kościele*, red. R. Kuligowski, M. Jagodziński, D. Swend, Warszawa 2009, s. 118-119.

¹⁸ Por. CLPB 15.

¹⁹ Tamże, 17.

²⁰ ObŚwBpPiD, *Wprowadzenie ogólne*, nr 14; CLPB 9.

ski II z modlitwy święceń biskupich w liturgii bizantyjskiej²¹ jest klamrą spinającą w całość szeroką gamę aktów kultycznych biskupa, którego osoba staje się *sakramentalnym ogniwem* i pośrednikiem pomiędzy Bogiem a ludźmi w procesie wymiany błogosławieństw dokonującej się na płaszczyźnie liturgii Kościoła. Biskup, partycypując w pełni sakramentu święceń, jawi się we wspólnocie diecezjalnej sprawującej kult jako *szafarz łaski najwyższego kapłaństwa*, ponieważ posiada władzę udzielania Bożej łaski innym członkom wspólnoty eklezjalnej i ponosi za to odpowiedzialność. Jak zauważa U. Betti występuje on w tym przypadku w roli *mądrego administratora Chrystusa*²². Nie oznacza to jednak, iż misja uświęcania jest wyłączną prerogatywą biskupów, ponieważ ma w niej swój udział cały Lud Boży, który jest sam w sobie sakramentem zbawienia. W tej perspektywie biskup pełni rolę reprezentanta ludu i czuwa nad dynamiką twórczego i owocnego czerpania ze źródeł zbawienia przez wspólnotę lokalną powierzoną jego pasterskiej pieczy²³. Jako szafarz boskich tajemnic nie tylko troszczy się o to, aby jego trzoda wzrastała w łasce, ale rozwijając szeroki wachlarz możliwości, jakie kryją się pod pojęciem *munus sanctificandi* przyczynia się do budowania Kościoła jako komunii w Chrystusie²⁴. W realizacji tej misji wspierają go prezbiterzy i diakoni, którzy w wykonywaniu swej władzy pozostają zależni od jego osoby²⁵.

W *lex orandi* Kościoła, które należy odczytywać w kluczu hermeneutyki Vaticanum II i dokumentów posoborowych uwypukla się prawdę o *centralności* Eucharystii w biskupiej posłudze uświęcania ze względu na fakt, iż stanowi ona źródło i ośrodek pozostałych sakramentów, sakramentaliów

²¹ Por. Chanoines Réguliers de Mondaye, *L'évêque d'après les prières d'ordination*, w: *L'Épiscopat et L'Église universelle*, red. Y. Congar, B. – D. Dupuy, Paris 1962, s. 759. A. Rouilhac de Rochebrune próbuje ustalić znaczenie terminu „oekonomos” i dochodzi do wniosku, że mamy w tym przypadku do czynienia z adaptacją słownictwa świeckiego, któremu nadaje się nowe religijne znaczenie. W świecie starożytnym funkcja „ekonoma” sprowadzała się do sprawowania pieczy nad dobrami naturalnymi. Natomiast Ojcowie Kościoła posłużyli się tym wyrażeniem przy opisie uświęcającej posługi biskupa, czyli zastosowali terminologię typowo świecką do „rzeczywistości łaski” – por. A. Rouilhac de Rochebrune, *Il vescovo, «econo» nella grazia del sacerdozio supremo, in particolare nell'Eucaristia*, w: *I Vescovi e il loro ministero*, red. P. Goyret, Città del Vaticano 2000, s. 146, przypis 11.

²² U. Betti, *La dottrina sull'episcopato del Concilio Vaticano II*, Roma 1984, s. 429.

²³ A. Tourneux podkreśla, że biskup w diecezji jest ekonomem i dyspozytariuszem licznych źródeł zbawienia. Otrzymał tę łaskę w celach ewangelizacyjnych i eklezjotwórczych – por. A. Tourneux, *L'évêque, l'Eucharistie et l'Église locale dans Lumen gentium*, 26, „Ephemerides theologiae Lovanienses” 54(1988), s. 137.

²⁴ Por. Jan Paweł II, *Biskupi „szafarzami łaski najwyższego kapłaństwa”* (Katecheza z 11 XI 1992 r.), w: *Wierzę w Kościół*, red. S. Dziwisz, H. Nowacki, S. Ryłko, Città del Vaticano 1996, s. 202.

²⁵ Por. CLPB 9.

i liturgii godzin²⁶. W *Ceremoniale biskupów* kładzie się nacisk na walor eklezjologiczny Mszy wspólnotowej biskupa diecezjalnego, w której manifestuje się jedność Kościoła lokalnego oraz różnorodność posług pełnionych w łączności z biskupem²⁷. W tym kontekście szczególnego znaczenia eklezjalnego i pastoralnego nabiera postulat, aby w szczególnie ważnych momentach roku liturgicznego, np. Msza Krzyżma, Msza Wieczery Pańskiej, oraz w życiu danej wspólnoty lokalnej, np. Msza święceń nowego biskupa diecezjalnego lub pomocniczego, w dniach obchodów ku czci patrona diecezji, z okazji synodu lub wizytacji pasterskiej, prezbiterzy koncelebrowali ze swoim biskupem w tzw. mszy stacyjnej²⁸. W tego rodzaju koncelebracji eucharystycznej nie tylko unaoczniają się, ale przede wszystkim na nowo umacniają się więzi komunii braterskiej i sakramentalnej pomiędzy biskupem a jego prezbiterium. Szczególnie Msza Krzyżma jest znakiem jedności kapłaństwa i Ofiary Chrystusa trwającej w Kościele. Prezbiterzy w niej uczestniczący biorą udział w poświęceniu krzyżma jako świadkowie i współpracownicy swojego biskupa²⁹.

Biskup uczestniczy bezpośrednio w procesie transmisji łaski zbawienia wiernym powierzonym jego pasterskiej pieczy nie tylko poprzez sprawowanie samej Eucharystii, ale także będąc wiernym szafarzem, zarządcą i strażnikiem pozostałych sakramentów Chrystusa w swoim Kościele³⁰. We wprowadzeniu teologicznym i pastoralnym do obrzędów święceń biskupich wyszczególnia się celebracje, w których manifestuje się pełnia sakramentu święceń, w jaką zostali wyposażeni na mocy kreacji sakramentalnej członkowie Kolegium Biskupów. W świetle pontyfikału biskupi kierują praktyką udzielania chrztu, są naturalnymi szafarzami bierzmowania, szafarzami święceń oraz włodarzami dyscypliny pokutnej w swoich diecezjach³¹.

Ceremoniale biskupów kładzie też nacisk na wymóg personalnej obecności i posługi biskupa w fazie kulminacyjnej wtajemniczenia chrześcijańskiego dorosłych. Biskup jako główny szafarz Bożych misterii powinien podczas uroczystej Wigilii Paschalnej oraz w miarę możliwości w czasie wizytacji pasterskiej udzielać sakramentów inicjacji chrześcijańskiej zarówno dorosłym, jak i dzieciom³². Ten obowiązek osobistego udzielania

²⁶ Por. ObŚwBp 14; OWMR 22.

²⁷ Por. CLPB 119.

²⁸ Por. OWMR 203-204; CLPB 120.

²⁹ Por. CLPB 274.

³⁰ Por. ObŚwBp 39.

³¹ Tamże, 14.

³² Por. CLPB 421. We wprowadzeniu do obrzędów wtajemniczenia chrześcijańskiego znajduje się usilna prośba pod adresem biskupów, aby nie zwalniali się z tego obowiązku – por. *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich. Wprowadzenie*

chrztu przez biskupa wypływa nie tylko z głębokich racji teologicznych, ale ma swoje uzasadnienie w tradycji Kościoła, zwłaszcza w tekstach patrystycznych³³.

We wprowadzeniu teologicznym i pastoralnym do *Obrzędów bierzmowania* uwypukla się z kolei rolę biskupa w sprawowaniu liturgii sakramentu bierzmowania i przedstawia się argumentację teologiczną i eklezjologiczną przemawiającą za uprzywilejowaną pozycją urzędu biskupa w tej materii³⁴. W odnowionej liturgii posługa biskupa w tym przypadku nabiera rysu na wskroś eklezjalnego, ponieważ dzięki jego obecności konstituuje się i wizualnie manifestuje nić łączności z Kościołem Pięćdziesiątnicy oraz umacnia się w sercach bierzmowanych poczucie więzi zarówno z Kościołem partykularnym, jak i z całym Kościołem powszechnym³⁵. W tej optyce staje się jasne, iż biskup jest znakiem żywym komunii eklezjalnej oraz tym, który znajduje się u źródła tego, co należy do istoty rytu sakramentalnego bierzmowania, ponieważ konsekracja krzyżma używanego przy namaszczeniu nigdy nie może być powierzona prezbiterowi³⁶.

ogólne, Katowice 2001, nr 12. Na temat posługi biskupiej w tej materii – por. F. Kohlschein, *Bischofsliturgie als Kathedralgottesdienst. Perspektiven nach dem „Zeremoniale für die Bischöfe in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebiets“*, w: *Manifestatio Ecclesiae. Studien zu Pontifikale und bischöflicher Liturgie*, red. W. Haunerland, O. Mittermeier, M. Selle, W. Steck, Regensburg 2004, s. 452; G. Pinckers, *La mission liturgique de l'évêque diocésain*, „Notitiae” 30 (1994) nr 12, s. 690-691; F. P. Tamburrino, *Il Vescovo santificatore del suo popolo*, w: *Congregazione per i Vescovi, Duc in altum. Pellegrinaggio alla tomba di San Pietro e incontro di riflessione per i nuovi Vescovi nominati dal 1° luglio 2001 all'agosto 2002 (15-24 settembre 2002)*, Città del Vaticano 2002, s. 91.

³³ Por. Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Smyrnie*, VIII, 2, Pierwsi świadkowie..., dz. cyt., s. 138; Tertulian, *De baptismo*, XVII, 1-2, PL 1, 1217; Grzegorz z Nazjanzu, *Oratio XL, In sanctum baptisma*, 26, PG 36, 396.

³⁴ Por. *Obrzędy bierzmowania dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wydanie drugie wzorcowe, Katowice 2001, nr 7-10.

³⁵ Por. S. Czerwik, *Biskup i liturgia...*, art. cyt., s. 215.

³⁶ Zarezerwowanie konsekracji krzyżma dla osoby biskupa lub patriarchy jest aksjomatem wspólnym tradycji Wschodu i Zachodu. Skoro olej ten stosuje się przy udzielaniu sakramentów określających status eklezjalny podmiotu, który je przyjmuje, to wynika z tego, iż jego użycie w liturgii sakramentalnej ma wydźwięk eklezjologiczny, gdyż krzyżmo pobłogosławione przez biskupa symbolizuje komunie osoby przyjmującej sakrament z pasterzem swojej diecezji, a za jego pośrednictwem z Kościołem powszechnym. Gdyby komunია z biskupem została z jakichś przyczyn zerwana, inicjacja chrześcijańska sama w sobie byłaby czymś niezrozumiałym, gdyż brakowałoby widzialnej więzi z pasterzem Kościoła partykularnego, a tym samym z całym Kościołem. Por. C. Fabris, *Il ministero presbiterale della cresima nella Chiesa Latina, con riferimenti alla prassi e al diritto comune delle Chiese cattoliche Orientali. Dissertatio ad doctoratum in iure canonico*, Roma 1996, s. 174-175.

W świetle posoborowych ksiąg liturgicznych biskup kieruje dyscypliną pokuty w swojej diecezji³⁷. W związku z tym prezbiterzy jako współpracownicy biskupa w pasterskim posługiwaniu są *śługami Bożego przebaczenia* dzięki partycypacji w jego władzy i urzędzie i urzeczywistniają *władzę kluczy* pod warunkiem zachowania więzi komunii z pasterzem swojej diecezji³⁸. W *Caeremoniale Episcoporum* znajduje się zalecenie, aby biskup uczestniczył w obrzędach pokuty, przynajmniej wtedy, gdy są sprawowane w uroczystej formie, zwłaszcza w okresie Wielkiego Postu, z okazji wizytacji duszpasterskiej oraz w szczególnych okolicznościach życia Ludu Bożego³⁹.

W wachlarzu kompetencji biskupich w zakresie realizacji *munus sanctificandi* na płaszczyźnie Kościołów partykularnych znajduje się również troska o zbawienie człowieka chorego poprzez wyposażenie go w łaskę niezbędną do głębszego zjednoczenia z misterium paschalnym Chrystusa⁴⁰. Wprawdzie biskupi obok prezbiterów są zwykłymi szafarzami sakramentu namaszczenia chorych⁴¹, to jednak ze względu na fakt, iż z powodu innych zajęć duszpasterskich nie są w stanie osobiście dotrzeć do wszystkich chorych znajdujących się na terytorium ich diecezji, wypełniają tę misję przede wszystkim przez członków *ordo presbyterorum*, którzy przy udzielaniu tego sakramentu posługują się olejem – poza przypadkami konieczności – pobłogosławionym w Wielki Czwartek przez pasterza diecezji⁴². W księgach liturgicznych pojawia się również postulat, aby biskupi przewodniczyli obrzędom namaszczenia chorych w wielkich zgromadzeniach

³⁷ Por. *Obrzędy pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wyd. drugie, Katowice 2007, nr 39.

³⁸ Tamże, nr 9; KK 26, CE 621 [CLPB 638]; por. P. Labres, art. cyt., s. 465.

³⁹ Por. CE 621; por. F. Kohlschein, dz. cyt., s. 452.

⁴⁰ W KK 26, gdzie prezentuje się różne sakramentalne formy realizacji biskupiej posługi uświęcania nie wspomina się o sakramencie namaszczenia chorych. Według opinii M. Semeraro można było w odniesieniu do biskupów zastosować termin techniczny „szafarz pierwotny” (minister originarius), w analogiczny sposób, jak uczyniono to przy bierzmowaniu, por. M. Semeraro, *Il ministero del vescovo in rapporto alla Chiesa universale e alla Chiesa particolare*, w: I Vescovi e il loro ministero, red: P. Goyret, Roma 2001, s. 116. Wydaje się, że za przyjęciem takiego rozwiązania przemawiałyby również argumenty natury historycznej, zwłaszcza jeżeli weźmie się pod uwagę cały złożony proces formowania się dyscypliny kościelnej, co do osoby szafarza tego sakramentu. W tej materii pozostaje bowiem faktem istnienie relacji genetyczno-ontycznej łączącej biskupów z Kolegium Dwunastu, gdyż już w czasach apostoelskich biskupi jako następcy Apostołów namaszczeni chorych olejem. Dowodem na to, że biskupi udzielali tego sakramentu osobiście są również świadectwa patrystyczne, zob. Z. Janczewski, *Ustanawianie szafarzy sakramentów świętych w Kościele łacińskim i w Kościołach wschodnich*, Warszawa 2004, s. 176-177.

⁴¹ Por. *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, Katowice 1978, nr 16.

⁴² Por. CE 644 [CLPB 661].

wiernych, jak pielgrzymki, spotkania diecezjalne, dni chorych z udziałem całego miasta, zjazdy stowarzyszenia chorych⁴³.

W odnowionej liturgii znajduje swoje odzwierciedlenie norma prawna, zgodnie z którą podmiotem eklezjalnym kompetentnym do udzielania sakramentu święceń trzech stopni jest jedynie biskup ważnie wyświęcony i działający w komunii z papieżem i kolegium biskupów. Członkowie *ordo episcoporum* wypełniają funkcję szafarzy święceń, ponieważ na mocy święceń biskupich posiadają pełnię sakramentu święceń, która stanowi fundament ontologiczno – sakramentalny, aby można było przekazywać dar pentekostalny nowym wybranym, włączając ich w ten sposób jako kolejne ogniwa w łańcuch sukcesji apostoelskiej.

Caeremoniale Episcoporum zaleca, aby biskup czasami pobłogosławił związek małżeński swoich wiernych, zwłaszcza ubogich. Impulsem do podejmowania takiej praktyki powinna być *pamięć o obecności Chrystusa Pana na weselu w Kanie Galilejskiej*⁴⁴. Na osobie biskupa spoczywa także odpowiedzialność za sprawowanie sakramentu małżeństwa na terytorium jego diecezji, jak również troska o właściwy kształt i profil duszpasterstwa małżeństw, w którym powinien kierować się normami lub wskazaniami pastoralnymi wypracowanymi na łonie konferencji episkopatu⁴⁵. W tej perspektywie wydaje się, iż w celebracji sakramentu małżeństwa bardziej manifestuje się figura biskupa moderatora posługi sakramentalnej w Kościele partykularnym aniżeli tego, który przewodniczy obrędom liturgicznym. Jeżeli natomiast już któryś z biskupów zamierza asystować przy zawieraniu małżeństwa, powinno się to dokonywać w kościele katedralnym lub parafialnym, aby zachować walor prawdziwie eklezjalny tego rodzaju celebracji i umożliwić włączenie się w nią miejscowej wspólnoty wiernych. Biskup nie powinien zatem błogosławić związków małżeńskich w prywatnych kaplicach lub domach, ponieważ liturgia ze swej natury ma charakter publiczny, a on sam uosabia Kościół⁴⁶.

Posługa uświęcania, jaką realizuje biskup wobec wiernych powierzonych jego pasterskiej pieczy nie ogranicza się jedynie do wypełniania aktów sakramentalnych, ale w sposób szczególny objawia się również w modlitwie, zwłaszcza w liturgii godzin, stanowiącej ważny filar duchowości biskupiej⁴⁷. Biskup pozostając w relacji genetyczno-ontycznej z wcielonym

⁴³ Zob. CE 645 [CLPB 662]; *Sakramenty chorych*, dz. cyt., nr 107-109; por. F. Kohl-schein, dz. cyt., s. 452-453.

⁴⁴ Por. CE 598 [CLPB 615].

⁴⁵ Por. *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wyd. trzecie, Katowice 1996, nr 13.

⁴⁶ Por. CE 598 [CLPB 615]; P. Llabres, art. cyt., s. 465.

⁴⁷ Por. R. Mosakowski, *Życie duchowe biskupa w świetle posynodalnej adhortacji*

Synem Bożym występuje nie tylko w funkcji pierwszego liturga diecezji, ale również autentycznego nauczyciela i promotora modlitwy. W świetle ksiąg liturgicznych biskup powinien być „*oddany modlitwie jako pierwszy spośród grona swego Kościoła, a sprawowana przez niego liturgia godzin jest zawsze modlitwą w imieniu Kościoła i za Kościół mu powierzony*”⁴⁸. Poprzez partycypację w eschatologicznej dynamice modlitwy Psalterza pasterz Kościoła lokalnego staje się człowiekiem nadziei dla swojej owczarni⁴⁹ i przyczynia się do uświęcenia czasu, w którym porusza się człowiek. To zaangażowanie biskupa zwłaszcza w celebrację wspólnotową modlitwy brewiarzowej posiada wyjątkowy wydźwięk eklezjologiczny i apostolski, gdyż w zgromadzonym na liturgii godzin Kościele miejscowym, w jego piramidzie hierarchicznej, manifestuje się Kościół Chrystusowy ze swoimi czterema znamionami⁵⁰. Dlatego też, w odnowionej liturgii pojawia się postulat, aby biskup w miarę możliwości przewodniczył liturgii godzin, szczególnie jutrzni i nieszporom w kościele katedralnym⁵¹. W takiej celebracji powinni brać czynny udział prezbiterzy, zakonnicy, posługujący różnych stopni oraz wierni świeccy.

Caeremoniale Episcoporum kładzie również nacisk, żeby biskup sprawował w kościele katedralnym godzinę czytań i jutrznię w Wielki Piątek Męki Pańskiej i w Wielką Sobotę, a także godzinę czytań w noc Narodzenia Pańskiego⁵². Wydaje się, że genezy wprowadzenia tego ostatniego zalecenia należy doszukiwać się w paschalnym wymiarze liturgii uświęcenia czasu. Udział w modlitwie brewiarzowej, celebrowanej i przeżywanej w kontekście liturgicznej anamnezy i aktualizacji dwóch węzłowych wydarzeń chrystycznych jest bowiem sposobnym czasem celebrowania paschy Chrystusa i sprawia, że celebrowana rzeczywistość staje się udziałem człowieka, który zostaje przesiąknięty *boskim Teraz* w konkretnej godzinie kanonicznej⁵³.

apostolskiej Pastores Gregis Ojca Świętego Jana Pawła II, w: *Eximo episcopo et amico nostro laus. Księga pamiątkowa dedykowana J.E. Ks. Bp. Romanowi Marcinkowskiemu w dwudziestą rocznicę sakry biskupiej i czterdziestą rocznicę święceń prezbiteratu*, Płock 2005, s. 299.

⁴⁸ OWLG 28, KL 26, DB 15; por. CLPB 187.

⁴⁹ Por. PGr 48.

⁵⁰ OWLG 20.

⁵¹ Zob. OWLG 254, CLPB 187.

⁵² CE 189; por. F. Kohlschein, dz. cyt., s. 451.

⁵³ O paschalnym wymiarze Liturgii godzin, zob. J. Nowak – por. *Paschalny wymiar liturgii uświęcenia czasu*, w: *Mirabile laudis canticum. Liturgia godzin: dzieje i teologia. Księga pamiątkowa dedykowana biskupowi Stefanowi Cichemu biskupowi legnickiemu, przewodniczącemu Komisji do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski*, red. H.J. Sobeczko, Opole 2008, s. 188.

3. Biskup ojcem i pasterzem diecezji

Przewodniczenie jest właściwym i specyficznym charyzmatem episkopatu, który rozciąga się na wszystkie obszary działalności kościelnej członków *ordo episcoporum*. Pod tym pojęciem – jak zauważa S. Lanza – rozumie się troskę duszpasterską, *episkopé*, w całym jej znaczeniu i w całej rozciągłości⁵⁴. W dokumentach Vaticanum II oraz w odnowionej liturgii wyróżnia się dwa poziomy realizacji *munus regendi* biskupów o różnym natężeniu eklezjologicznym i wydzwiku prawnokanonicznym⁵⁵. Z jednej strony biskupi kierują powierzonym sobie Kościołem partykularnym poprzez *decyzje, rady, przykład*, wsłuchując się przy tym w głos swoich podwładnych i zachęcając ich do współpracy ze sobą. Z drugiej natomiast strony działają w diecezjach „na mocy swej powagi i świętej władzy”, którą otrzymują ontologicznie w święceniach biskupich⁵⁶. Pełna aktualizacja tej władzy dokonuje się poprzez misję kanoniczną, czyli prawne określenie podmiotu biernego oraz zakresu spraw podległych kompetencji wyświęconego biskupa, wedle norm zatwierdzonych przez najwyższy autorytet⁵⁷. Funkcja pasterzowania nie może być bowiem sprawowana inaczej, jak tylko w jedności Kościoła, czyli przy zachowaniu więzi komunii z Głową kolegium biskupów i jego członkami⁵⁸. Ten wymóg trwania w jedności z kolegium oraz wierne okazywanie posłuszeństwa następcy świętego Piotra znajdują swoje odzwierciedlenie w przyrzeczeniach, jakie składa elekt podczas święceń biskupich⁵⁹. Pieczęcią jakby potwierdzającą przyjęcie nowo wy-

⁵⁴ Por. S. Lanza, *Il vescovo pastore e guida della vita pastorale diocesana*, w: *Vescovi servitori del Vangelo per la speranza del mondo*, red. A. Montan, Roma 2005, s. 353.

⁵⁵ Por. S. Pié – Ninot, *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*, Brescia 2008, s. 409-410.

⁵⁶ KK 21, 27, DB 3, CLPB 10.

⁵⁷ Jak słusznie zauważa G. Dellavite „munus regendi” staje się władzą prawną „ad actum expedita” za pośrednictwem misji czy określenia kanonicznego ze strony Biskupa Rzymskiego. Święcenia biskupie, które włączają wyświęcanego do Kolegium Biskupów oraz misja kanoniczna, przekazywana w celu zarządzania diecezją czy dla wykonywania pozostałych szczególnych funkcji pasterskich konfiguruje władzę rządzenia biskupa o charakterze osobistym, G. Dellavite, *Munus pascendi: autorità e autorevolezza*, Roma 2007, s. 231-232.

⁵⁸ Potrójna funkcja stanowiąca „munus pastorale” biskupa musi być spełniana w komunii hierarchicznej z Głową i członkami Kolegium Biskupów. Wykonywanie jednej z trzech funkcji: nauczania, uświęcania czy rządzenia aktualizuje bowiem całą władzę biskupią w jej ontologiczno-sakramentalnej rzeczywistości stanowiącej integralną całość. Funkcja uświęcania ze względu na swą naturę i cel jest spełniana w odmienny sposób niż dwie pozostałe. Natomiast funkcje nauczania i kierowania domagają się zachowania „communio hierarchica” jako *condicio sine qua non* ich ważności, zob. Kongregacja ds. Biskupów, *Apostolorum Successores*, nr 12.

⁵⁹ ObŚwBp 40.

święconego biskupa do kolegium biskupów jest pocałunek, jaki otrzymuje on od głównego szafarza święceń i pozostałych członków *ordo episcoporum*⁶⁰. Widzialną oznaką komunii ze Stolicą Apostolską jest palusz, przysługujący arcybiskupom metropolitom. Nakładany na ich ramiona staje się on znakiem władzy metropolitalnej, symbolem jedności z następcą św. Piotra oraz więzią miłości i zachętą do męstwa⁶¹.

We wprowadzeniu teologiczno-pastoralnym do święceń biskupich, jak i w samych obrzędach definiuje się istotę ojcowskiej i pasterskiej posługi biskupa, która ze swej natury ma charakter służebny i eklezjotwórczy, ponieważ biskup jako źródło i zwornik komunii w Kościele partykularnym jest powołany do budowania owczarni Chrystusa w prawdzie i świętości⁶². Już w słowach stanowiących jakby zasadniczy trzon modlitwy święceń biskupich, czyli w samej epiklezie sakramentalnej można dostrzec trynitarne pochodzenie *auctoritas episcopi*. Biskupi udzielający święceń proszą Boga Ojca o wyłanie na elekta mocy Ducha Świętego, który *władza i kieruje*⁶³ w celu uzdolenia go do mądrego i roztropnego kierowania Ludem Bożym na drodze zbawienia⁶⁴. Znakiem urzędu pasterskiego posługiwania i czuwania nad całą owczarnią jest pastorał, który zostaje przekazany wyświęconemu biskupowi przez głównego szafarza święceń⁶⁵. W formule, jaka towarzyszy wręczeniu

⁶⁰ Tamże, 26.

⁶¹ Tamże, 52, 88; CLPB 525, 1165-1171. Początkowo noszenie palusza było wyłącznym przywilejem papieży. Od IX wieku zaczęto go również przekazywać arcybiskupom metropolitom jako znak ich ścisłej więzi ze Stolicą Apostolską. Na temat pochodzenia tego insygnium papieskiego i metropolitalnego, por. M.G. Valenziano, *Il pallium papale*, w: *Inizio del ministero petrino del vescovo di Roma Benedetto XVI*, Città del Vaticano 2006, s. 360-377; W. Bartocha, *Symbolika insygniów papieskich na wybranych przykładach*, w: *Wierzyć i rozumieć. Refleksje nad przesłaniem wiary w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, red. G. Dziewulski, M. Marczak, A. Perzyński, J. Wolski, Łódź 2013, s. 332-334.

⁶² ObŚwBp 13.

⁶³ Tamże, 47 i 83, por.: B. Botte, *«Spiritus principalis»*. *Formule de l'Ordination épiscopale*, „Notitiae” 10:1974 nr 100 (12), s. 410-411; G. Ferraro, *Le preghiere di ordinazione al diaconato, al presbiterato, all'episcopato*, Napoli 1977, s. 201-205; tenże, *Ministri di salvezza. Per una teologia del ministero ordinato a partire dall'esegesi delle preghiere d'ordinazione*, San Cataldo-Caltanissetta 2003, s. 61.

⁶⁴ Zob. S. Czerwik, *Słudzy Chrystusa. Szafarze Bożych misteriów*, Kielce 2004, s. 69-70.

⁶⁵ ObŚwBp 90, CLPB 525. Interpretację symboliczną pastorału jako pierwszy przedstawił i rozwinął św. Izydor z Sewili. Znalazła ona później swoje odbicie w formułach różnych pontyfikałów i na stałe zakorzeniła się w tradycji liturgicznej Kościoła. Według Izydora z Sewili pastorał jest symbolem władzy i obowiązków biskupa, znakiem urzędu pasterza owczarni. Władza biskupa pochodzi od Chrystusa – Najwyższego Pasterza (1P 5,4), a sam biskup niosący w ręce laskę przywołuje obraz Jahwe, pasterza Izraela: „Twój kij i twoja laska dodają mi otuchy” (Ps 23,4) – por. A. Santantoni, *L'ordinazione episcopale. Storia e teologia dei riti dell'ordinazione nelle antiche liturgie dell'Occidente*, Roma 1976, s. 157-159.

pastorału na szczególną uwagę zasługuje użycie wyrażenia ἐπίσκοποι, którym posłużył się św. Paweł w mowie pożegnalnej w odniesieniu do starszych z Efezu, powierzając im pieczę nad całym stadem, nad którym Duch Święty ustanowił ich *nadzorcami*⁶⁶. W ten sposób w obrzędach święceń biskupich występuje wyraźne nawiązanie do tradycji biblijnego pasterza oraz wskazuje się na korzenie pentekostalne władzy biskupiej.

Biskupi sprawują rządy w swoich diecezjach jako *zastępcy i wysłannicy Chrystusa*⁶⁷. Nie mogą być zatem uważani za wikariuszy papieża, ponieważ to oznaczałoby zredukowanie ich funkcji do rangi kogoś o zwykłej władzy delegowanej przez prymat Biskupa Rzymu. Zarówno w dokumentach Vaticanum II, jak i w odnowionej liturgii posoborowej, uwypukla się zatem chrystologiczny fundament posługi pasterskiej biskupów. Ich władza pochodzi bezpośrednio od Chrystusa⁶⁸. W tym kontekście słuszna wydaje się konstatacja R.J. Reya, iż w świetle doktryny soborowej urząd biskupa diecezjalnego polega na byciu „wikariuszem i ambasadorem Jezusa Chrystusa” w Kościele partykularnym, powierzonym jego pasterskiej pieczy⁶⁹.

Pasterska funkcja biskupa objawia się w jego służbie wobec powierzonej mu wspólnoty Kościoła i ma się przyczyniać do jej duchowego rozwoju. W związku z tym biskup jako rządca diecezji musi odznaczać się odpowiednimi cechami, aby mógł w sposób dynamiczny i owocny budować Chrystusową owczarnię. W modlitwie nad darami z formularza mszalnego przy udzielaniu święceń biskupich wspomina się o cnotach apostoelskich, które są darem Boga dla wyświęconego biskupa⁷⁰. Na podstawie analizy obrzędów święceń biskupich do katalogu cnót, jakimi powinien charakteryzować się wyświęcony biskup, należy zaliczyć ojcowską i braterską miłość, mądrość, roztropność, cierpliwość, umiejętność⁷¹, łagodność i czystość serca⁷² oraz męstwo⁷³. Mając na względzie skuteczność duszpasterską

⁶⁶ Zob. B. Kleinheyer, *Ordinazioni e ministeri*, w: *La liturgia della Chiesa. Manuale di scienza liturgica*, vol. 9: *Celebrazioni sacramentali. Ordine, Matrimonio, Vita religiosa, Esequie, Benedizioni, Esorcismo*, red. B. Kleinheyer, E. von Severus, R. Kaczynski, Torino 1994, s. 85.

⁶⁷ KK 27, CLPB 5.

⁶⁸ Por. C. Militello, *La Chiesa «il corpo crismato». Trattato di ecclesiologia*, Bologna 2003, s. 710.

⁶⁹ Zob. R.J. Rey, *El obispo diocesano en la genesis de la «Lumen gentium»*, Pamplona 1977, s. 108.

⁷⁰ ObŚwBp 342; MR, s. 991; por. D. Kwiatkowski, *Analiza formularza mszalnego święceń biskupich*, „Liturgia Sacra” 14 (2008) nr 2, s. 308-309.

⁷¹ ObŚwBp 39, 50.

⁷² Tamże, 47.

⁷³ Tamże, 52. Według kard. J. Ratzingera spośród klasycznych „cnót”, którymi chrześcijańska tradycja stara się wyrazić „solidność”, w pasterskiej posłudze kierowania ludem Bożym szczególnego znaczenia nabiera triada: wiara – mądrość – męstwo. Biskupi

rządy biskupa w Kościele partykularnym powinny opierać się na wiarygodności moralnej, związanej ze świętością jego życia, będącej podstawą dla sprawowania władzy wynikającej z prawa⁷⁴. W kolekcje formularza mszalnego przy udzielaniu święceń biskupowi diecezjalnemu kładzie się nacisk, aby wyświęcany kierował powierzonym mu ludem przez słowo i przykład⁷⁵. Natomiast w embolizmie prefacyjnym mówi się o potrzebie ściślejszego upodabniania się biskupa do Chrystusa w sposób zewnętrzny poprzez świadectwo wiary i miłości⁷⁶. Rzeczywiście, jeśli urząd biskupa nie opiera się na świadectwie świętości, manifestowanej w miłości pasterskiej oraz w prostocie życia to zachodzi ryzyko zredukowania go do roli tylko czysto funkcjonalnej i utraty wiarygodności⁷⁷.

4. Mistagogia w posłudze episkopatu

Według J. Corbona *konkretna celebracja jawi się jako moment, w którym konkretny Kościół uczestniczy w liturgii niebieskiej*⁷⁸. Tym, co sprawia, że celebracja jest rzeczywiście partycypacją w Liturgii życia. Jest synergią Ducha i Kościoła, która otwiera człowieka na przeobstwiający działanie celebracji i stanowi jej misterium⁷⁹. W tym procesie szczególną rolę odgrywa biskup jako *szafarz łaski najwyższego kapłaństwa*, ponieważ *życie duchowe wiernych ma swój początek w biskupie i od niego zależy*. Biskup będąc ikoną Wcielonego Syna Bożego oraz pierwszym animatorem i promotorem liturgii w Kościele partykularnym ponosi główną odpowiedzialność za dwukierunkowy nurt *wody życia, która wypływa z tronu Boga i Baranka i znajduje swój odpływ w celebrującym Kościele*⁸⁰. W tym kontekście staje się jasne, iż celebracje biskupie stają się szczególnym miejscem dialogu

powinni być zatem „mężami wiary, mężami dalekowzroczności i mądrości, mężami prawdziwej odwagi i prawdziwej łagodności”, zob. J. Ratzinger, *Opera omnia. Głosiciele Słowa i służby Waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń*, t. 12, Lublin 2012, s. 295-301.

⁷⁴ Por. Kongregacja ds. Biskupów, *Apostolorum successores*, nr 33 i 159.

⁷⁵ MR, s. 990; ObŚwBpPD 342.

⁷⁶ MR, s. 991-992; ObŚwBpPD 342; por. – D. Kwiatkowski, *Wybrane teologiczne aspekty pasterskiej posługi biskupa w świetle tekstów mszy obrzędowej «Przy udzielaniu święceń biskupich»*, w: *Confitemini Domino, quoniam bonus. Księga pamiątkowa dedykowana śp. Księdzu Profesorowi Adamowi Durakowi SDB (1949-2005)*, red. J. Nowak, Warszawa 2007, s. 404-406.

⁷⁷ Por. R. Gerardi, *Santità e carità pastorale nella vita del vescovo (Pastores gregis, 25)*, w: *Vescovi servitori del Vangelo per la speranza del mondo*, red. A. Montan, Roma 2005, s. 307.

⁷⁸ J. Corbon, *Liturgia – źródło wody życia*, Poznań 2005, s. 114.

⁷⁹ Tamże, s. 133-135.

⁸⁰ Tamże, s. 133.

pomiędzy Bogiem w Trójcy Jedynym a człowiekiem. Tę prawdę uwypukla *Ceremoniał biskupów*, który konfrontuje soborową teologię z konkretną celebracją i kładzie szczególny nacisk na troskę biskupa o *ars celebrandi*. W sprawowaniu świętych tajemnic biskup powinien się zatem starać o to, aby w konkretnej celebracji wyrażać jednocześnie całą triadę: *lex credendi* – *lex orandi* – *lex vivendi*⁸¹. Jedynie godna i autentyczna celebracja może doprowadzić do odsłonięcia piękna oraz teologicznej głębi danej prawdy wiary, która żyje w *lex orandi* Kościoła i będzie w stanie przerodzić się w ten sposób w prawdziwą mistagogię.

Zadaniem biskupa jest *troska o zapewnienie jedności w celebracjach w jego diecezji*⁸², co z kolei pociąga za sobą wymóg permanentnej formacji liturgicznej duchowieństwa i wiernych powierzonych jego pasterskiej pieczy. Skoro w obrzędach odbywających się pod jego przewodnictwem manifestuje się misterium Kościoła powinny one jaśnieć godnością i pięknem i stanowić wzór dla całej diecezji⁸³. Biskup jako pierwszy liturg i mistagog Kościoła partykularnego musi zatem dołożyć wszelkich starań w celu autentycznego promowania liturgii, tak aby w *ars celebrandi* uwypuklano jej funkcję dydaktyczną i wychowawczą. Celebracje liturgiczne zarówno biskupa, jak i prezbiterów – jego współpracowników w pasterskim posługiwaniu, mają być wiernym odbłaskiem wiary Kościoła, wyjątkowymi chwilami, w czasie których wierni poznają tajemnicę Chrystusa i są stopniowo zanurzani w misterium Paschy i Pięćdziesiątnicy, aby później dawać świadectwo poprzez uczynki miłości i miłosierdzia względem innych ludzi, przyczyniając się w ten sposób do ewangelizacji współczesnego świata⁸⁴.

Zakończenie

Eklezjologia episkopatu, wypracowana przez Sobór Watykański II znajduje swoje odbicie w posoborowych księgach liturgicznych. U podstaw teologicznego obrazu biskupa, jaki wyłania się z analizowanych tekstów leży zagadnienie sakramentalności episkopatu, z którym ściśle łączy się urzędywistnianie wymiaru powszechnego i partykularnego posługi biskupiej. Biskup jako uświęcony przez Ducha Świętego uczestnik trojaczego urzędu posługi Chrystusa jest nie tylko pasterzem jakiejś diecezji, ale jest także członkiem kolegium biskupów i uczestniczy wraz z pozostałymi braćmi w episkopacie w trosce o *wszystkie* Kościoły. Sobór Watykański II obok

⁸¹ Por. P. Marini, art. cyt., s. 142.

⁸² Por. Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska «Sacramentum Caritatis»*, Libreria Editrice Vaticana 2007, nr 39.

⁸³ OWMR 22.

⁸⁴ PGr 35.

waloru sakramentalnego episkopatu dowartościowuje bowiem także wymiar kolegialny posługi biskupiej. W tym znaczeniu można powiedzieć, że biskup wypełniając posługę pasterską otrzymaną podczas święceń staje się zwornikiem komunii w swoim Kościele partykularnym i tym, który zanurza swój własny Kościół w powszechnej komunii Kościołów.

Papież Franciszek w adhortacji *Evangelii gaudium* podkreśla, iż biskup jako sługa Ewangelii i ten, który jest nośnikiem wiary i nadziei ma być blisko swojego ludu, ma wskazywać drogę i podtrzymywać nadzieję ludu⁸⁵. W tym kontekście biskup we wszystkich odsłonach swojego urzędu – ewangelizatora, liturga i pasterza jawi się jako *pontifex*, czyli osoba budująca mosty zarówno pomiędzy ludźmi powierzonymi bezpośrednio jego pasterskiej trosce, jak również pomiędzy nim a tymi, którzy są od nas oddaleni zarówno geograficznie, jak i kulturowo. Reasumując powyższe rozważania należy przyznać rację Olegario Gonzalezowi de Cardedal, który podejmując refleksję nad właściwym kształtem i zniekształceniami posługi biskupiej dochodzi do wniosku, iż biskup powinien być dla wszystkich ludzi swojej diecezji, wierzących i niewierzących tym, kim był Chrystus z woli Boga dla wszystkich ludzi⁸⁶.

Streszczenie

Został zaprezentowany teologiczny obraz biskupa, jaki wyłania się z analizy współczesnych ksiąg liturgicznych. W księgach liturgicznych, jak w zwierciadle, odbija się soborowa eklezjologia episkopatu. Zarówno we wprowadzeniach do ksiąg, jak i w samych obrzędach, kładzie się nacisk na sakramentalny i kolegialny charakter posługi biskupiej. W odnowionej liturgii uwypukla się integralność misji pasterskiej biskupów, która rozwija się w trzech charakterystycznych pasmach: nauczaniu, uświęcaniu i rządzeniu. We wspomnianej trylogii w posłudze episkopatu obowiązuje zasada perychorezy, ponieważ wszystkie trzy funkcje pozostają w ścisłej relacji ze sobą i wzajemnie się przenikają, co jest szczególnie widoczne na płaszczyźnie liturgii. Biskup jest nie tylko pierwszym liturgiem w diecezji, ale również moderatorem życia liturgicznego i mistagogiem, który troszczy się, aby celebracje liturgiczne były wiernym odbłaskiem wiary Kościoła. On, swoim sposobem celebracji i świadectwem życia, wprowadza wiernych powierzonych jego pasterskiej pieczy w misteria Chrystusa i Kościoła.

⁸⁵ Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium” o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie*, Częstochowa 2014, nr 31.

⁸⁶ O.G. Cardedal, *Kim jest biskup? Właściwy kształt i zniekształcenia posługi biskupiej*, w: *Kapłaństwo*, Kolekcja „Communio”, t. 3, red. L. Balter, K. Czulak, P. Góralczyk, S. Stancel, Poznań-Warszawa 1988, s. 127.

Summary

The image of bishop in modern liturgical books

The article presents theological image of bishop that emerges from the analysis of modern liturgical books. Liturgical books just as a mirror reflect ecumenical council ecclesiology of the episcopate. Both introductions to books and the very ceremonies emphasize sacramental and collegiate character of Episcopal service. Integrality of pastoral mission of bishops is highlighted in renewed liturgy which develops in three characteristic threads: instructing, sanctifying and governance. In the trilogy mentioned above, the rule of perichoresis is applied in the service of episcopate, as all the three functions remain strictly interrelated and they interpenetrate, which is particularly visible on the level of liturgy. A bishop is not only the first diocese liturgist, but also a moderator of diocesan liturgical life and a mystagogue, who strives so that liturgical celebrations were an accurate reflection of the faith of the Church. By means of his manner of celebration and the testimony of his life he introduces the congregation entrusted into his pastoral care to the mysteries of Christ and the Church.

Ks. Erwin MATEJA*

TEOLOGICZNA ODNOWA ZNAKÓW W EUCHARYSTII

Treść: Wstęp; 1. Znakowy charakter osoby sprawującej Eucharystię; 2. Znakowa wymowa miejsca sprawowania Eucharystii; 3. Teologiczna wymowa wybranych elementów Mszy świętej; Streszczenie; Summary: The theological restoration of the signs in the Eucharist.

Słowa kluczowe: znak liturgiczny, osoba sprawująca Eucharystię, miejsce celebracji, elementy Mszy świętej.

Key words: liturgical sign, celebrant of the Eucharist, place of celebration, elements of the Mass.

Wstęp

Konstytucja o liturgii świętej uczy, że na obecnym etapie historii zbawienia Chrystus wykonuje swój urząd kapłański poprzez liturgię. W niej pod osłoną znaków widzialnych i skutecznych uświęca Kościół i jednocześnie wraz z nim uwielbia Boga (por. KL 7). Znakowość liturgii dotyczy zarówno jej

* Ks. dr hab. Erwin Mateja prof. UO jest liturgistą. Należy do prezbiterium Kościoła opolskiego. Od 1989 r. wykładał liturgikę w WSD Śląska Opolskiego w Nysie oraz w Diecezjalnym Instytucie Pastoralnym w Opolu – filii KUL. W 1994 r. został adiunktem na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego, a sześć lat później dyrektorem Instytutu Liturgii, Muzyki i Sztuki Sakralnej tego wydziału oraz kierownikiem Katedry Liturgiki, Hagiografii i Obrzędowości. W zasięgu jego zainteresowań są: historia liturgii na Śląsku, posoborowa reforma liturgii, także kult świętych oraz liturgika pastoralna, zwłaszcza jej wymiar teologiczny. Jest autorem książek, m.in.: *Fons et culmen. Liturgiczna działalność ks. Wacława Schenka (1913-1982)*, Opole 1997, *Śląski kalendarz liturgiczny*

wymiaru zstępującego, jak i wstępującego. Dlatego słusznie się mówi, iż w liturgii wszystko jest znakiem. Ona ze swej natury jest światem świętych znaków¹.

Historia kształtowania się obrzędów liturgicznych pokazuje, że z biegiem lat czytelność znaków, zwłaszcza tych tworzonych i wprowadzanych do liturgii przez ludzi Kościoła, traciła na znaczeniu. Zacieśniał się ich sens i wymowa. Dlatego wielokrotnie były podejmowane wysiłki Kościoła na rzecz odnowy liturgii w myśl zasady *liturgia semper reformanda*. Przejawem takiego działania jest wydana ponad 50 lat temu Konstytucja *Sacro-sanctum Concilium*. W niej ojcowie soborowi pouczali, że *sprawowanie Eucharystii, podobnie jak cała liturgia, dokonuje się przez dostrzegalne znaki, które podtrzymują, umacniają i wyrażają wiarę. Dlatego należy bardzo starannie dobrać i łączyć te formy i elementy przez Kościół zaproponowane, które z uwagi na uwarunkowania osób i miejsc, bardziej sprzyjają czynnemu i pełnemu uczestnictwu wiernych oraz służą ich duchowemu dobru* (KL 20).

Czas, jaki minął od wydania tego pierwszego dokumentu Soboru Watykańskiego II pokazuje, że dokonano wiele w aspekcie wychowania, zarówno duchownych jak i wiernych, do poprawnego rozumienia i uczestnictwa w liturgii poprzez przybliżanie odnowionej teologii znaków liturgicznych. Miało to miejsce zwłaszcza w pierwszym okresie wprowadzania soborowej odnowy liturgii, w związku z edycją nowych ksiąg liturgicznych. Ponieważ w wysiłkach tych nie wolno ustawać, niech więc także niniejsze przedłożenie wpisze się w proces teologicznego pogłębienia rozumienia znaków stosowanych w Eucharystii. Domagają się one bowiem nieustannego poznawania. Nie wszystkie są naturalne, klarowne i czytelne. Niektóre z nich są obciążone historią, także świadectwem kultury czasu, lub pochodzą z umowy społecznej. W związku z tym występują trudności w ich precyzyjnym rozumieniu².

1. Znakowy charakter osoby sprawującej Eucharystię

Mówiąc o osobach sprawujących Eucharystię i ich roli rozumianej znakowo, jest rzeczą zrozumiałą, że na pierwszym miejscu jest Chrystus. W Nim *dokonało się nasze całkowite pojednanie z prześląganym Bogiem i otrzymaliśmy pełnię kultu Bożego* (KL 5). Choć misterium zbawienia ludzi dokonane przez wcielonego Syna Bożego, który przyszedł, by dać siebie na okup za wielu (Mt 26,28), jest wydarzeniem jednorazowym, to jednak,

świętych. Geneza i rozwój do czasu reformy papieża Piusa X, Opole 2006, oraz kilkunastu artykułów naukowych.

¹ C. Vagaggini, *Initiation théologique à la liturgie*, Paris 1959, t. I, s. 25

² Por. J. Stefański, *Liturgia w odnowie*, Gniezno 2000, s. 358.

z Jego woli, jest ono kontynuowane w liturgii pod osłoną znaków. Misterium paschalne było dziełem Chrystusa, jedyne go pośrednika między Bogiem i ludźmi. Jako arcykapłan nadal pełni tę rolę w liturgii. Jest bowiem jej podmiotem, można rzec jej głównym celebrazem.

Soborowa odnowa liturgii zaakcentowała jej chrystocentryczny wymiar. Podkreśliła wieloraką obecność Chrystusa w liturgii, w której jest przede wszystkim żywym znakiem samego Boga, *jest obrazem Boga niewidzialnego* (Kol 1,15). Konstytucja o liturgii wyjaśnia, że Chrystus *jest obecny w ofierze Mszy św., czy to w osobie odprawiającego, (...) czy też zwłaszcza pod postaciami eucharystycznymi. (...) jest obecny w swoim słowie, albowiem gdy w Kościele czyta się Pismo święte, wówczas On sam mówi. Jest obecny wreszcie, gdy Kościół modli się i śpiewa psalmy* (KL 7). To właśnie ten poprawny chrystocentryzm liturgii Eucharystii sprawił, że przestała ona być sprawowana po Soborze Watykańskim II przed wystawionym Najświętszym Sakramentem, co wcale nie oznaczało przekreślenia kultu Eucharystii poza Mszą św. Dowodem na to są dalsze prace Kongregacji Kultu Bożego, które zaowocowały instrukcją *Eucharisticum misterium* z 25 maja 1967 roku³ oraz posoborową księgą liturgiczną *Komunia święta i kult tajemnicy eucharystycznej poza Mszą świętą* z 21 czerwca 1973 roku⁴.

Kapłaństwo hierarchiczne każe nam też zauważyć znakową rolę biskupa i prezbitera. Biskup, partycypując w kapłaństwie Chrystusa w stopniu najwyższym, jest tym samym, z ludzkiego punktu widzenia, głównym kapłanem, czyli liturgi⁵. Podkreśla to Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego, gdy mówi, że *wszelką prawowitą celebracją Eucharystii kieruje biskup osobiście albo przez prezbiterów, swoich współpracowników*⁶. Szczególne znaczenie dla Kościoła lokalnego mają te celebracje, które biskup sprawuje w kościele katedralnym w otoczeniu prezbiterów, diakonów i wiernych. Taki model koncelebracji znamy z pierwszych wieków chrześcijaństwa. Koncelebracja bez biskupa nie była znana w Kościele łacińskim. Wprowadzenie przez Sobór Watykański II koncelebracji bez biskupa (por. KL 57) jest więc dla prawodawstwa zachodniego czymś zupełnie nowym. Stara praktyka Kościoła zachodniego dopuszczająca jedynie koncelebrację

³ Kongregacji Kultu Bożego, Instrukcja *Eucharisticum misterium*, „Wiadomości Urzędowe Diecezji Opolskiej” 22(1967), s. 221-243.

⁴ Polska wersja tej książki różni się układem i podziałem na rozdziały. Została też ubogacona o własne obrzędy procesji na uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa, *Komunia święta i kult tajemnicy eucharystycznej poza Mszą Świętą dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1985; zob. R. Pierskała, *Pozamszalny kult Chrystusa w Eucharystii w posoborowej reformie liturgicznej*, Opole 2008.

⁵ C. Vagaggini, *Der Bischof und die Liturgie*, Concilium 1(1965), s. 76.

⁶ OWMR nr 92.

z biskupem jako głównym celebransem, oznaczała jego jedność w kapłaństwie z prezbiterami⁷. Na tę tradycję powołują się dziś teologowie z Europy zachodniej, którzy po latach praktykowania koncelebry bez biskupa, dość zdecydowanie są jej przeciwni.

Historia Kościoła pokazuje, że o ile znakowy charakter biskupa w celebrowanej liturgii był zasadniczo stały, to zupełnie inaczej miała się rzecz z osobą prezbitera. W tej kwestii widać wyraźny proces ewolucyjny. W pierwszych wiekach biskup sam wykonywał funkcje kapłańskie⁸. Prezbiterzy tworzyli jego prezbiterium. Działali na polecenie swego biskupa. Rozwój chrześcijaństwa, zarówno demograficzny, jak i geograficzny, gdy zaczęło ono docierać na tereny wiejskie, odległe od metropolii, stworzył nowe potrzeby duszpasterskie. Gdzie nie było biskupa, funkcję celebransa liturgii, spełniał prezbiter na mocy święceń. On stał się przewodniczącym zgromadzenia liturgicznego. Działał *in persona Christi*. Celebrując liturgię, miał nie tyle wyrażać swoją osobistą pobożność, przeciwnie, swoimi słowami i gestami miał skutecznie włączać uczestników w dzieło uwielbiana Boga i uświęcania siebie.

Współcześnie nauka Kościoła głosi, że *prezbiter, który na mocy święceń posiada w Kościele świętą władzę składania Ofiary w osobie Chrystusa, na tejże podstawie przewodniczy tu i teraz zgromadzonemu ludowi, kieruje jego modlitwą, głosi mu orędzie zbawienia oraz jednoczy ze sobą lud w składaniu Ofiary Bogu przez Chrystusa w Duchu Świętym; rozdaje braciom Chleb życia wiecznego i razem z nimi go spożywa. Kiedy więc celebrować Eucharystię, winien służyć Bogu i ludowi z godnością i pokorą, a sposobem zachowania się i wypowiedzania Bożych słów ukazywać wiernym żywą obecność Chrystusa*⁹. To ostatnie zdanie daje podstawę do mówienia o *sztuce celebrowania – ars celebrandi*. O wadze problemu pisał między innymi wieloletni ceremoniarz papieski, dla którego piękno liturgii jest kluczową kwestią¹⁰.

Również dla dzisiejszych prezbiterów musi to być rzecz ważna, bowiem ich styl celebracji ma pomóc wiernym odczytać teologię licznych znaków liturgicznych, które wykonuje. Dobrze opracowanie na temat symboliki obecnej w celebracji eucharystycznej, a wykonywanej głównie przez celebransa, zawdzięczamy m.in. gnieźnieńskiemu liturgiście, ks. Jerzemu Stefańskiemu¹¹.

⁷ J. Pascher, *Bischof und Presbyterium*, Concilium 1(1965), s. 84.

⁸ A.L. Szafrński, *Kapłaństwo hierarchiczne i kapłaństwo wiernych w sprawowaniu liturgii Kościoła*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, red. F. Blachnicki, W. Schenk, R. Zielasko, Poznań-Warszawa-Lublin 1967, s. 100.

⁹ OWMR 94.

¹⁰ Zob. P. Marini, *Liturgia i piękno. Nobilis pulchritudo*, Pelplin 2007.

¹¹ Zob. J. Stefański, dz. cyt., s. 356-368.

W odnowionej liturgii jest bardzo ważne rozumienie, zarówno przez księdza jak i wiernych, teologii znaków liturgicznych, np. ręki celebransa. Wierni widzą rękę kapłana, która czyni znak krzyża, uderza się w pierś, rozdaje Komunię św., widzą ręce wyciągnięte poziomo, ręce złożone i rozłożone, a także podnoszące postacie eucharystyczne. Jest to gest oranta, gest błogosławiący, rozdzielający, także epikletyczny. Ważna jest teologia głosu¹², który jest niezbędny w proklamacji słowa, zwłaszcza słowa Bożego. Dotyczy to nie tylko prezbitera, ale wszystkich, którzy w liturgii czytają teksty biblijne i wypowiadają teksty liturgiczne oraz śpiewają pieśni. Żywe słowo celebransa jest gwarancją właściwej komunikacji liturgicznej¹³. Przewodniczący celebracji winien także poprawnie wykonywać postawy i gesty. Tak owocnie formuje swoich wiernych. Na tym polu jest jeszcze wiele do zrobienia. Ciągłe realnym niebezpieczeństwem jest pośpiech, brak refleksji i samowola.

2. Znakowa wymowa miejsca sprawowania Eucharystii

Liturgia eucharystyczna w pierwszych trzech wiekach była sprawowana, przez pierwsze wspólnoty chrześcijańskie, w prywatnych domach. Ten fakt pomagał uczestnikom zrozumieć i odczuć rodzinny charakter uroczystości, w której istotna była wspólnota, zgoda i przyjaźń. Są to cechy, które powinny także dziś charakteryzować wspólnoty parafialne. Trudniej jest to osiągnąć w dużych kościołach, w których jest duża anonimowość.

Od edyktu mediolańskiego z 313 roku, który zakończył okres prześladowań, chrześcijanie zaczęli wznosić wspaniałe budowle sakralne w stylu bazylikowym, w których sprawowano liturgię. Ołtarz przestawał pełnić rolę stołu eucharystycznego, wokół którego gromadzi się cała wspólnota. Zaczął stawać się raczej stołem ofiarnym, do którego dostęp mieli tylko duchowni¹⁴. Z tego powodu wierni świeccy stawali się coraz bardziej widzami wspaniałego widowiska liturgicznego¹⁵.

Kolejne wieki wylansowały modele kościołów o długim i wąskim prezbiterium, z ołtarzem głównym usytuowanym coraz dalej od ludzi. Do tego dołączono liczne ołtarze w bocznych kaplicach, które stawały się miejscami sprawowania licznych mszy prywatnych. Pierwotna symbolika jednego ołtarza w kościele w myśl zasady: jeden Chrystus, jeden ołtarz

¹² Tamże, s. 362.

¹³ Tamże, s. 363.

¹⁴ H.J. Sobeczko, *Zgromadzeni w imię Pana. Teologia znaku zgromadzenia liturgicznego*, Opole 1999, s. 186.

¹⁵ W. Schenk, *Udział ludu w ofierze Mszy świętej. Zarys historyczny*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 214.

została zaciemniona. Epoka klasycystyczna wprowadziła do kościołów jeszcze balkony, przez co mocniej podkreślono, że tak ukształtowana przestrzeń sakralna służyła celebrowaniu Mszy św., która była swoistym świętym teatrem, widowiskiem¹⁶. Tak ukonstytuowana przestrzeń celebracyjna zatraciła pierwotne znaczenie bycia znakiem gromadzenia się wspólnoty ludzi wierzących wokół ołtarza, by celebrować Eucharystię. Nie dziwią więc postulaty pionierów ruchu liturgicznego, zwłaszcza od połowy XIX w., którzy chcieli ten stan rzeczy zmienić. Przywrócić czytelność znaków liturgicznych.

Benedyktyn o. Lambert Beauduin nie traktował liturgii jako świętego widowiska, ale jako modlitwę całego Kościoła. Ten pragmatyczny teolog swoje sugestie, dotyczące odnowy liturgicznej, ujawnił na kongresie w Mechelen w 1909 r. Tam wygłosił referat pt. *La priere de l'Eglise*. Mówiąc o liturgii jako modlitwie Kościoła podkreślił jeden z jej nurtów, mianowicie nurt laudatywny. Ten kongres uważa się za narodziny klasycznego ruchu liturgicznego. On nadał nową orientację duszpasterską, mianowicie rozpoczął proces demokratyzacji liturgii przez uaktywnianie członków zgromadzenia liturgicznego w celebracji Wielkiej Tajemnicy Wiary¹⁷. Finałem tego procesu jest soborowa konstytucja *Sacrosanctum Concilium*. Realizacja jej zaleceń zaowocowała między innymi wydaniem *Ogólnego wprowadzenia do Mszału rzymskiego*. Tam zamieszczono rozdział poświęcony urządzeniu prezbiterium. Obejmuje on nr. 295-310. Dzięki tym jednoznacznym wskazaniom, zasadniczo, miejsce sprawowania Eucharystii jest zorganizowane właściwie. Przez to posiada poprawną znakową wymowę.

Do istotnych i jednocześnie niezbędnych elementów wnętrza kościoła, potrzebnych do celebrowania Eucharystii, należy ołtarz. Był on zawsze znakiem samego Chrystusa, zarówno jako znak Jego ofiary krzyżowej, jak też jako *stół Pana* (1Kor 10,21), do którego zaproszony jest Lud Boży. Z tego stołu wspólnota przyjmuje pokarm na życie wieczne. Ołtarz jest także ośrodkiem dziękczynienia, które się spełnia przy sprawowaniu Eucharystii¹⁸.

Ołtarz jako miejsce uobecniania ofiary krzyżowej wcielonego Syna Bożego staje się stołem uczty z Ciała i Krwi Chrystusa. Ta oczywista konstatacja koliduje wyraźnie z pewnymi akcentami we współczesnej refleksji teologicznej, która pragnie widzieć w ołtarzu nie tyle *miejsce ofiary*, ile *stół uczty*. Takie myślenie ma praktyczne następstwa. Neguje się bowiem ołtarze kamienne, a preferuje ołtarze przypominające stół, czyli drewniane,

¹⁶ P. Sczaniecki, *Msza po staremu się odprawia*, Kraków 1967, s. 124.

¹⁷ B. Nadolski, *Liturgika*. t. I, *Liturgika fundamentalna*, Poznań 1989, s. 58.

¹⁸ OWMR 296.

na czterech nogach. Takie zawężone spojrzenie na ołtarz nie ma oparcia w tradycji i jest sprzeczne z teologią nowych obrzędów poświęcenia kościoła i ołtarza. Ten obrzęd bardzo mocno podkreśla obie jego funkcje¹⁹. Przepisy Kościoła mówią jasno, że ze względu na znaczenie symboliczne, mensa ołtarza stałego powinna być kamienna i to z kamienia naturalnego²⁰, a on sam winien być zbudowany w pewnym oddaleniu od ściany, aby łatwo można było obchodzić go dookoła i celebrować przy nim w stronę ludu²¹.

Drugim istotnym miejscem podczas celebracji Mszy św. jest ambona. Słusznie jest ona nazywana stołem słowa. Na niej proklamuje się słowo Boże. Ambony zawsze służyły przede wszystkim głoszeniu kazań. Dawniej z powodu braku nagłośnienia były lokalizowane wysoko, przy jednym z filarów kościoła, dość daleko od prezbiterium. Z ambony podawano ogłoszenia, czytano zapowiedzi przedmażeńskie, czasem także wygłaszano podziękowania, i dokonywano rehabilitacji. Te czynności, przed soborem, zasadniczo, miały miejsce poza mszą św., przed jej rozpoczęciem, albo po jej zakończeniu. Wierni przychodzili przed kazaniem. Zwykle ono budziło dużą ciekawość. Mniejsza ciekawość towarzyszyła celebracji mszalnej, ponieważ ta dokonywała się w języku łacińskim²².

Posoborowe prawo liturgiczne stanowi, aby miejsce proklamacji słowa Bożego było artystycznie zaprojektowane i wykonane w jednolitym stylu całego prezbiterium. Ta jedność powinna podkreślać związek ambony z ołtarzem, ponieważ obydwa miejsca odpowiadają dwom częściom Mszy św., mianowicie liturgii słowa i liturgii eucharystycznej. One zaś ściśle łączą się ze sobą. Stanowią jeden akt kultu (por. KL 56).

W kościele powinna być tylko jedna, stała ambona, a nie przenośny pulpit. Zgodnie z przepisami, z ambony czyta się czytania biblijne, wybrzmiewa psalm responsoryjny, orędzie wielkanocne, wygłasza się homilię i można podać intencje modlitwy powszechnej²³. Nie jest więc ambona miejscem, z którego rozpoczyna się obrzędy wstępne, bo te powinny się rozpocząć z miejsca przewodniczenia. Ono zaś, według przepisów, ma się znajdować u szczytu prezbiterium. Przewiduje się jednak odstępstwo od tej zasady, jeśli tabernakulum znajduje się na środku za ołtarzem albo, jeżeli utrudniony byłby kontakt z wiernymi ze względu na dużą odległość. Ta druga sytuacja występuje zwłaszcza w tych kościołach, które zostały wybudowane przed Soborem Watykańskim II. Ich adaptacja do wymogów odnowionej liturgii nastrocza sporo kłopotów. Nie zmienia to zasady,

¹⁹ H.J. Sobeczko, dz. cyt., s. 203.

²⁰ OWMR 301.

²¹ Tamże, 299.

²² P. Sczaniecki, dz. cyt., s. 107.

²³ OWMR 309.

że tam, gdzie to możliwe, krzesło przewodniczącego celebracji powinno uwydatniać jego funkcję przewodniczącego zgromadzenia i kierującego modlitwą²⁴.

W odpowiednim urządzeniu przestrzeni sakralnej jest czytelna hierarchiczna struktura zgromadzenia liturgicznego. Znaczenie osoby przewodniczącego wybrzmiewa w modlitwie błogosławieństwa katedry biskupa oraz krzesła prezbitera. Modlitwa benedykcyjna podkreśla funkcję przewodniczenia, która obejmuje kierowanie modlitwami i służenia braciom przez nauczanie i wprowadzanie uczestników liturgii w misterium paschalne Chrystusa, sakramentalnie uobecniane, zwłaszcza w celebracji mszalnej²⁵.

Troska o znakową wymowę ważnych miejsc w przestrzeni sakralnej domaga się też odpowiednio przygotowanego miejsca przeznaczonego dla wiernych, zarówno w wymiarze praktycznym, jak też symbolicznym. Ono powinno być tak zorganizowane, by ułatwiało wizualny kontakt z kapłanem i podkreślało jedność wspólnoty. W tej przestrzeni *wybrzmiewa* kapłański charakter Ludu Bożego. Członkowie zgromadzenia liturgicznego wraz z jego przewodniczącym, zatem wyświęconym szafarzem, są celebransem liturgii. Tak rozumiane zgromadzenie ukazuje równość wszystkich w wymiarze dziecięctwa Bożego. Zabezpiecza też przed sztucznym podkreślaniem przywilejów osób prywatnych²⁶.

3. Teologiczna wymowa wybranych elementów Mszy świętej

Celebrację Mszy św. rozpoczyna procesja kapłana i asysty, której towarzyszy odpowiedni śpiew. Jeżeli ta procesja ma być znakiem pielgrzymującego Kościoła, który jest w drodze do domu Ojca (por. 2Kor 5,1), to nie powinno być tylko krótkim przejściem z zakrystii, która znajduje się najczęściej przy samym prezbiterium. Jej pełniejszy znak ukaże się, gdy procesja rozpocznie się w drzwiach kościoła i pośród zebranego ludu Bożego, przez główną nawę, podąży do prezbiterium. Poprawnie ukształtowana procesja stanowi swego rodzaju pouczenie, że do świątyni przybywa Chrystus Pan. Jego znakiem jest krzyż procesyjny, ale także niesiony Ewangeliarz, z którego wybrzmi słowo Mistrza z Nazaretu. Jego znakiem są również płonące świece. One przypominają, że Jezus jest Światłem świata. Dymiąca kadzielnica, towarzysząca procesji, symbolizuje uwielbienie, jakie się Jemu

²⁴ Tamże, 310.

²⁵ Zob. *Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1994, t. 2, nr 897.

²⁶ OWMR 311.

należy. Znakiem osobowym Chrystusa jest kapłan. On zamyka procesję i będzie działał „in persona Christi”, ponieważ jest z Nim sakramentalnie utożsamiony²⁷.

W ramach obrzędów wstępnych jest wymowny gest ucałowania ołtarza przez przewodniczącego celebracji. Ołtarz to szczególny znak Chrystusa. Jest miejscem spełniania Jego Najświętszych tajemnic. Stanowi swoisty zwornik całego zgromadzenia wiernych²⁸.

Znak krzyża czyniony na początku Eucharystii jest najkrótszym wyznaniem wiary w Tróję Przenajświętszą. Jest także przypomnieniem sakramentu chrztu, który został nam udzielony w imię trzech Osób Boskich i wprowadził w żywą łączność z Nimi. Ochrczeni są uzdoleni, przez udział w kapłańskim posłannictwie Chrystusa, do celebrowania Eucharystii. Mają prawo, zaszczyt i obowiązek uczestniczyć w jej celebracji w sposób pełny przez komunie sakramentalną²⁹.

Przepisy mówią, że po pozdrowieniu ludu, przewodniczący, albo diakon lub osoba świecka, więc komentator, może w bardzo krótkich słowach wprowadzić wiernych w treść Mszy św. danego dnia³⁰. W praktyce parafialnej najczęściej czyni to przewodniczący celebracji mszalnej. On jako swoisty *gospodarz* zaprosi swoich parafian do słuchania słowa Bożego i czynnego udziału we mszy św. Taki udział wyrazi się w śpiewie, żywych dialogach liturgicznych, zgodnym zajmowaniu określonych postaw i wykonywaniu poprawnie gestów, oraz w otwarciu się, by razem z Chrystusem stać się miłą ofiarą Ojcu niebieskiemu. Podobne przesłanie winno być zawarte w komentarzach wygłaszanych np. podczas mszy związanej z udzieleniem sakramentu bierzmowania czy święta patronalnego jakiejś wspólnoty.

Kolejny element Mszy św. to akt pokuty. On w odnowionej liturgii jest akcją społeczną całego zgromadzenia. Jest przygotowaniem wspólnoty do godnego i owocnego słuchania słowa Bożego oraz złożenia Najświętszej

²⁷ T. Schnitzler, *Was die Messe bedeutet. Hilfen zur Mitfeiern*, Freiburg 1977, s. 58.

²⁸ Instrukcja *Eucharisticum misterium*, nr 24. Problem pojawia się w sytuacji, kiedy Mszę koncelebruje duża liczba księży. Wtedy część z nich już przed rozpoczęciem liturgii zajmuje miejsce w ławkach, nie biorąc udziału w procesji i nie całując ołtarza. Znika tym samym teologiczne znaczenie tego znaku.

²⁹ J. Janicki, *Obrzędy liturgii Mszy świętej*, w: *Mysterium Christi*, t. 3, *Msza święta*, red. W. Świerzawski, Kraków 1992, s. 221.

³⁰ OWMR 50. Niestety, dość często, i nierzadko przez wysoko postawionych hierarchów Kościoła w Polsce, jest lekceważona ważna przestroga, że „niekiedy uroczyste powitania, podziękowania wygłaszane podczas bardziej uroczystych liturgii, przybierają postać akademii nie licujących z powagą Najświętszej Ofiary, której centrum jest sam Chrystus”, zob. II Polski Synod Plenarny (1991-1999), *Liturgia Kościoła po Soborze Watykańskim II*, Pallottinum 2001, nr 64.

Ofiary. Podczas tego obrzędu uczestnicy celebracji uznają swoją grzeszność przed Bogiem i przed braćmi i siostrami. Ma też uświadomić, zwłaszcza pierwsza wersja aktu pokuty, że grzech ma charakter społeczny. Pełne pojednanie nie może tego aspektu pomijać.

Po wezwaniu przewodniczącego musi być chwila milczenia. Jej zadaniem jest umożliwienie uczestnikom liturgii uświadomienia sobie tego, za co chce Boga i ludzi przeprosić. Niestety księża o tej ciszy często zapominają. Należy dowartościować czwartą formę aktu pokuty, czyli niedzielne pokropienia wodą święconą. Aspersja jest wspomnieniem chrztu świętego i jego związku z Eucharystią. Jest także okazją, by uświadomić, że każdy grzech jest złamaniem zobowiązań chrzcielnych.

Posoborowa odnowa liturgiczna odnośnie do liturgii słowa zaowocowała obfitym stołem słowa Bożego zastawionym dla wiernych (KL 51). Ten bardzo teologicznie poprawny akt spowodował przygotowanie nowego lekcjonarza i to w taki sposób, by wierni mogli w ciągu roku zapoznać się z najważniejszymi fragmentami orędzia zbawienia. Intronizacja Ewangeliarza, przez uroczyste wniesienie go w procesji, szczególnie mocno podkreśla szacunek dla słowa Bożego.

Odnowiona liturgia słowa potrzebuje dobrze uformowanych lektorów i psalterzystów. Ich formacja jest wyrazem troski o owocną proklamację orędzia zbawienia. Nie należy angażować zbyt młodych ludzi, którzy nie rozumieją sensu czytania, a swoją posługę traktują jako wyczytanie, możliwie poprawnie, słów tekstu natchnionego. Osoba przechodząca mutację niejednokrotnie powoduje irytację słuchaczy. Lektorami winni być dorośli parafianie, zarówno mężczyźni jak i kobiety. Oni potrafią swoim czytaniem oddać ducha i istotę perykopy.

Przepisy liturgiczne mówią, że gdy nie ma ustanowionego lektora, do wykonywania czytań biblijnych winny być upoważnione inne osoby świeckie, nadające się do pełnienia tej funkcji, tzn. starannie przygotowane, ażeby wierni, słuchając natchnionych czytań, przyjęli z miłością żywe słowo Boga³¹.

Znaczenie słowa Bożego podkreślili ojcowie soborowi zapisem polecającym, by homilia była integralną częścią liturgii słowa. Wtedy wierni, z biegiem roku liturgicznego, poznają w świetle tekstów świętych i utrwalą tajemnice wiary i zasady życia chrześcijańskiego (KL 52). Wierni, w wielu przypadkach prezentują niski poziom wiedzy teologicznej. Głoszone homilie nie mogą się ograniczać do wyjaśnienia tekstu biblijnego. Winny przypominać podstawowe prawdy wiary, które staną się fundamentem życia moralnego słuchaczy. Pojawiają się postulaty powrotu do kazań

³¹ J. Janicki, dz. cyt., s. 101.

katechizmowych. Może lepiej wiedzę religijną uzupełniać przez różne formy katechezy parafialnej, nie tylko do dzieci i młodzieży, ale także dla starszych.

Prawo liturgiczne zachęca, aby podczas liturgii słowa były chwile milczenia. Chodzi o to, by wierni mogli pod wpływem Ducha Świętego przyjąć słowo sercem i przygotować na nie odpowiedź przez wiarę i modlitwę, która będzie jej wyrazem³². Takie chwile ciszy są pożyteczne w akcie pokuty, po wezwaniu *módlmy się* przed kolektą, także po homilii oraz po przyjęciu Komunii św. Nie jest to jednak praktyka powszechna, zwłaszcza gdy idzie o milczenie po homilii. Czasem dziwi, że podczas transmisji telewizyjnych uroczystych celebracji z udziałem biskupa, po homilii od razu wybrzmiewa wyznanie wiary.

Ostatnim elementem liturgii słowa jest modlitwa powszechna. Przywrócono ją w celebracji mszalnej zgodnie z zaleceniami Soboru Watykańskiego II³³. Jest ona też nazywana modlitwą wiernych. Ta nazwa wskazuje, że wezwania tej modlitwy powinni wypowiadać sami wierni. Do przewodniczącego należy wygłoszenie zachęty i modlitwy końcowej.

Czasem opuszcza się modlitwę powszechną. Częściej jednak mnoży się ilość wezwań. Nie zawsze też jest właściwa ich jakość. Prawo liturgiczne jasno mówi, że minimalna ilość wezwań powinna objąć cztery intencje³⁴. Natomiast episkopat polski określił, że nie może ich być więcej niż sześć³⁵. Teologiczna jakość wezwań pozostawia wiele do życzenia. Istnieją liczne propozycje tych modlitw. Często są one przygotowywane przez przypadkowe gremia niekompetentnych ludzi. Korzystanie z tych pomocy musi być krytyczne. Ale też nie wolno formułować wezwań, które stają się formą pouczenia, wyznaniem wiary, komentarzem politycznym czy pouczaniem Boga³⁶. W modlitwie powszechnej należy uwzględnić następujące intencje: za Kościół, za rządzących i o zbawienie całego świata, za doświadczonych trudnościami i za miejscową wspólnotę³⁷.

Liturgię eucharystyczną rozpoczyna obrzęd przygotowania darów ofiarnych. Jest on bogatszy niż by to sugerowała jego nazwa. Obejmuje bowiem przygotowanie ołtarza, darów i wiernych do złożenia ofiary i współofiarowania siebie z Chrystusem³⁸. Zatem początek tej części koncentruje

³² Tamże, s. 56.

³³ Zob. H. Boliński, *Oratio communis seu fidelium*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 294-310.

³⁴ OWMR 70.

³⁵ Episkopat Polski, *Wskazania po ogłoszeniu nowego wydania «Ogólnego wprowadzenia do Mszału rzymskiego»* (9.03.2005), nr 26.

³⁶ T. Schnitzler, *Was die Messe bedeutet*, Freiburg 1990, s. 112.

³⁷ OWMR 70.

³⁸ B. Mokrzycki, *Gody Baranka. Rozważania o Mszy świętej*, Warszawa 1986, s. 125n.

się na przygotowaniu *stołu Pana* (1Kor 10,21), który, podobnie jak stół w domu gromadzi, jednoczy, uczy, daje radość bycia razem i karmi³⁹. Dlatego ołtarz jest najważniejszym miejscem w kościele. Tak go postrzegano już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Jego świętość nie wypływa z faktu, że od XVI w. umieszczono na nim tabernakulum, ale z tego, że na nim zostanie sakramentalnie uobecniona krzyżowa ofiara Chrystusa⁴⁰.

Ołtarz jest stołem ofiary wcielonego Syna Bożego, która zaowocuje ucztą z Jego Ciała i Krwi. Lud Boży po liturgii słowa, która pogłębiła wiarę jej uczestników, całą swą uwagę koncentruje na ołtarzu⁴¹. Ten ołtarz odpowiednio się przygotowuje. Przynosi się wszystko, co jest konieczne do dalszej celebracji. Do tej pory ołtarz był pusty.

Nie jest właściwym stawianie mszału na ołtarzu przed mszą św. Nie jest też stosowne dekorowanie ołtarza kwiatami tak, że one zasłaniają przewodniczącego. Na początku obrzędu przygotowania darów przynosi się na ołtarz korporał. Na rozłożonym korporale ustawia się patenę z hostią i komunikantami do konsekracji, także kielich. Ministranci przynoszą wino i wodę w ampułkach. Teraz też ustawia się na ołtarzu mszał.

Nie wolno rozpocząć czynności związanych z przygotowaniem ołtarza i darów chleba i wina przed zakończeniem modlitwy powszechnej. Zaleca się, aby te dary, które wyrażają udział wiernych w ofierze Chrystusa, były przynoszone w sposób uroczysty, w procesji. Do ołtarza można także przynosić dary na potrzeby ubogich lub kościoła. Wtedy osoby niosące chleb i wino idą na końcu procesji. W czasie całego obrzędu przygotowania darów, łącznie z procesją, wierni siedzą do wezwania *Módlcie się...*, wyłącznie, i wykonują odpowiednio dobrany śpiew⁴².

Udział wszystkich uczestników celebracji mszalnej w obrzędzie przygotowania darów dokonuje się przez złożenie daru pieniężnego *na tacę*. Te ofiary winny być zebrane w czasie przygotowania darów. Nie należy tej akcji rozpoczynać wcześniej, ani też przedłużać na czas modlitwy eucharystycznej. Dlatego konieczne jest wyznaczanie do tej funkcji więcej osób. Tej składki nie powinien zbierać przewodniczący celebracji. W niektórych śląskich parafiach jest praktykowany zwyczaj obejścia przez wiernych ołtarza, podczas którego składają oni dar materialny.

Po zakończeniu obrzędu przygotowaniu darów rozpoczyna się kulminacyjna część akcji liturgicznej, mianowicie modlitwa eucharystyczna.

³⁹ J. Stefański, dz. cyt., s. 366.

⁴⁰ A. Adam, *Die Eucharistiefeier. Quelle und Gipfel des Glaubens*, Freiburg-Basel-Wien 1991, s. 57.

⁴¹ OWMR 296.

⁴² Tamże, 74, 139.

W jej strukturze, na początku, pojawia się dziękczynienie wyrażone w prefacji. Prefację można śpiewać lub recytować. Jeśli się śpiewa, wtedy śpiewa się także dialog prefacyjny. Nie jest właściwe śpiewanie dialogu a recytowanie embolizmu prefacyjnego⁴³. Prefacja jako modlitwa uwielbienia i dziękczynienia jest skierowana do Boga. Ona zawiera konkretny motyw dziękczynienia za wielkie dzieła Boże. Prefacja nadaje specyficzny sens dziękczynieniu w zależności od tajemnic obchodzonych w cyklu roku liturgicznego⁴⁴.

Doniosłym teologicznie i znakowo jest obrzęd komunijny. On jest integralną częścią mszy św. Stanowi *skutek* uobecnionej ofiary Chrystusa. Obrzęd rozpoczyna Modlitwa Pańska. A innymi jego elementami są: liturgia pokoju, uczta ofiarna i dziękczynienie za spotkanie, najpełniejsze na ziemi, z Jezusem eucharystycznym.

Pierwsze wieki chrześcijaństwa praktykowały przyjmowanie Komunii bezpośrednio po zakończeniu modlitwy eucharystycznej. Od IV w. przyjęcie Komunii poprzedza przygotowanie z Modlitwą Pańską⁴⁵. Obecnie ta modlitwa jest złączona z embolizmem. Jest to rozwinięcie ostatniej prośby z modlitwy „Ojcze nasz”, mianowicie prośby o uwolnienie od zła.

Prośba o pokój zawiera błaganie o wolność od grzechu i wszelkiego zamętu. Z tymi tekstami doskonale koresponduje obrzęd pokoju. U pierwszych chrześcijan był to pocałunek pokoju. W średniowieczu pocałunek pokoju stawał się znakiem pokoju, którego udzielali sobie duchowni⁴⁶. Soborowa odnowa liturgii przywróciła ten doniosły gest. Znak pokoju zapowiada przewodniczący lub diakon: *Przekażcie sobie znak pokoju*.

Łaciński tekst brzmi: *offerte vobis pacem*. Według tekstu oryginalnego chodzi o dar pokoju, którym Chrystus obdarowuje uczestników celebracji Eucharystii. Tym pokojem wierni mają się dzielić z innymi w codziennym życiu. Polskie tłumaczenie akcentuje sam znak. Jest on bardzo ważny, bo przecież znaki w liturgii komunikują treści Chrystusowe.

Formę znaku pokoju ustalają konferencje episkopatów, uwzględniając mentalność i zwyczaje lokalnej społeczności⁴⁷. W Polsce znakiem pokoju jest ukłon w stronę najbliższych stojących uczestników mszy świętej lub podanie im ręki. Ten gest wykonuje się w milczeniu lub wypowiada słowa:

⁴³ Wszystkie elementy prefacji: dialog, embolizm i aklamacja Święty, stanowią jedną całość i należy je wszystkie albo śpiewać, albo recytować, zob. I. Pawlak, *Muzyka liturgiczna*, Lublin 2000, s. 228.

⁴⁴ S. Czerwik, *Modlitwa eucharystyczna*, w: *Mysterium Christi*, dz. cyt., s. 257.

⁴⁵ J.H. Emminghaus, *Die Messe. Wesen – Gestalt – Vollzug*, Klosterneuburg 1976, s. 267.

⁴⁶ J. Sroka, *Obrzęd Komunii*, w: *Mysterium Christi*, dz. cyt., s. 296.

⁴⁷ OWMR 82.

Pokój Pański niech zawsze będzie z tobą albo: *Pokój z tobą*, na co przyjmujący odpowiada: *Amen*. Należy jednak zachować jednolitość znaku w danym zgromadzeniu. Nie wolno używać formuły: *Pokój nam wszystkim*, którą wypowiadałoby całe zgromadzenie⁴⁸. Tam, gdzie jest taki zwyczaj, należy go zaniechać. Duchowieństwo przekazuje sobie znak pokoju w sposób dotychczasowy, nakładając ręce⁴⁹.

Dyskutowano o miejscu znaku pokoju w liturgii. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów wydała list, w którym potwierdza jego obecność w obrzędach komunijnych. Niektóre wspólnoty mogą, na mocy pozwolenia Stolicy Apostolskiej, ten znak stosować na zakończenie liturgii słowa. Watykańska dykasteria przypomina, że temu obrzędowi nie towarzyszy specjalny śpiew. Wierni winni przekazywać znak pokoju tylko osobom najbliższej stojącym. Przewodniczący nie może wychodzić poza prezbiterium⁵⁰.

Obecność Chrystusa pod postaciami chleba i wina zmierza do uczty z Jego Ciała i Krwi. Chrystus obecny pod osłoną tych znaków jest możliwy do spożywania. Jest to uczta święta⁵¹. Kościół zachęca, aby wierni przyjmowali Komunię św. z Hostii konsekrowanych podczas danej Mszy św. Dzięki takiej praktyce, Komunia św. staje się czytelnym znakiem uczestnictwa w aktualnie sprawowanej Ofierze eucharystycznej⁵². *Święty zapas* w tabernakulum jest wykorzystywany przy większej liczbie komunikujących.

Przepisy liturgiczne zawierają także zalecenie, by wierni w przewidzianych przypadkach przyjmowali Komunię pod obiema postaciami. Dla pierwszych chrześcijan była to stała praktyka. Podobnie jest dziś w liturgiach wschodnich. Obowiązujące dziś przepisy nie obligują do przyjmowania Komunii św. pod dwiema postaciami, ale takiej formy nie wykluczają. Za dyscyplinę komunijną i praktykę, zwłaszcza odnośnie do Komunii pod dwiema postaciami, odpowiedzialni są biskupi diecezjalni. Istnieje konieczność odpowiedniego pouczenia wiernych, aby wykluczyć niebezpieczeństwo znieważenia Najświętszego Sakramentu. Sam obrzęd jest, w wymiarze praktycznym, dość trudny do wykonania. Ale czytelność znaku uczty przemawia za częstszym udzielaniem Komunii pod obiema postaciami. Nie jest to pełniejszy sposób przyjęcia paschalnego Chrystusa, ale pełny znak uczty ofiarnej z Jego Ciała i Krwi.

⁴⁸ OWMR 42.

⁴⁹ Zob. Episkopat Polski, *Instrukcja dla duchowieństwa w związku z wydaniem nowego Mszału ołtarzowego* (11.03.1987).

⁵⁰ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *List okólny. Znaczenie rytuału daru pokoju podczas Mszy św.*, podpisany przez pap. Franciszka 7 czerwca 2014 r.

⁵¹ S. Cichy, *Teologia Eucharystii*, w: *Mysterium Christi*, dz. cyt., s. 81.

⁵² OWMR 85.

Zakończenie

Chrystus obiecał: *Oto ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata* (Mt 28,20). Celebrowana Eucharystia jest szczególnym czasem i miejscem Jego obecności. Od początku chrześcijaństwa podejmowano wysiłek mistagogicznego formowania ochrzczonych i katechumenów, aby mogli coraz owocniej uczestniczyć w celebracji misterium paschy Słowa Wcielonego. Rozumienie tajemnicy obecności Chrystusa w sprawowanej liturgii jest możliwe w klimacie wiary, a dokonuje się przez coraz lepsze rozumienie świętych znaków. Taka formacja pomaga uczniom Chrystusa wchodzić w tajemnicę Boga, ukrytą przed wiekami, a objawioną w Jezusie (Ef 3,5-6).

Formacja liturgiczna jest konieczna *dziś*. Są podejmowane różne inicjatywy, których celem jest zrozumienie sensu i celu odnowy liturgicznej. Wydana przed ponad 50. laty Konstytucja o liturgii świętej zachęca do ustawicznej formacji, zarówno duchownych jak i wiernych świeckich, by lepiej rozumieli liturgię i w niej uczestniczyli świadomie, czynnie i w sposób pełny.

Summary

The theological restoration of the signs in the Eucharist

The history of the liturgy informs us that in the course of time the clarity of the signs, especially those that were created and introduced to the liturgy by people, lost their significance. Therefore on many occasions the Church spared no effort in the restoration of the liturgy following the principle that *liturgia semper reformanda*. The Constitution on the Liturgy, issued more than 50 years ago, is an expression of such an activity. The considerable time that has passed from the edition of this first conciliar document shows that much work has been achieved in this aspect of education. Both clergy and laity have a deeper understanding of the liturgy and the participation in it through use of the renewed theology of the liturgical signs. Therefore those efforts should be further developed; this paper has been planned as an attempt to enhance the process of theological understanding of the signs applied to the Eucharist. The first part of the paper deals with the problem of the sign-character of the person who celebrates the Eucharist. The second part focuses its attention on the significance of the place of celebration. The final part of the paper studies the theological significance of selected elements of the Mass.

Ks. Piotr KULBACKI*

AKT POKUTY WE WSPÓŁCZESNYM MSZALE

Treść: Wstęp; 1. Geneza i kształtowanie się aktu pokuty na początku mszy świętej; 2. Akt pokuty w obrzędach wstępnych mszy świętej w mszale Piusa V; 3. Akt pokuty po Vaticanum II; 4. Akt pokuty w polskiej edycji mszału Pawła VI; Zakończenie, Summary: The act of penance in the contemporary missal.

Słowa kluczowe: akt pokuty, mszał Pawła VI, mszał Piusa V, reforma soborowa, msza święta, apologie.

Key words: act of penance, missal of Paul VI, missal of Pius V, conciliar reform, holy Mass, apologies.

Wstęp

Mszał Pawła VI, stanowiący owoc reformy soborowej, tak uporządkował obrzędy liturgii mszalnej, aby udział wszystkich wiernych w liturgii był czynny *actuosa participatio*, świadomy i pełny¹. Ojcowie Soboru zalecili, by obrzędy liturgiczne cechowała szlachetna prostota, by były krótkie,

* Ks. dr hab. Piotr Kulbacki z archidiecezji łódzkiej jest pracownikiem naukowym w Instytucie Liturgiki i Homiletyki KUL. Prowadzi badania nad zagadnieniami formacji liturgicznej oraz nad dorobkiem pastoralno-liturgicznym ks. Franciszka Blachnickiego i ks. Wojciecha Danielskiego. Jest autorem książek, m.in.: *Eucharystia i ewangelizacja młodzieży*, Łódź 1998; *Liturgia w formacji człowieka ku wolności. Studium w świetle myśli i dzieła ks. Franciszka Blachnickiego*, Lublin 2013, i publikacji naukowych, dotyczące Ruchu Światło-Życie i Krucjaty Wyzwolenia Człowieka, oraz organizatorem licznych sympozjów. Jest kuratorem Instytutu Formacji Pastoralno-Liturgicznej KUL. Kontakt: e-mail: PiotrKulbacki@oaza.pl.

¹ KL 14

jasne, wolne od zbędnych powtórzeń, nie wymagające wielu objaśnień². Celowi temu służyła reforma obrzędów wstępnych mszy świętej, którym został nadany w sposób wyraźny charakter *liturgii zgromadzenia*³. Ukonstytuowanie się zgromadzenia eucharystycznego związane jest ze znakami podkreślającymi formy obecności Chrystusa we mszy świętej: znak zgromadzonego ludu, wejście kapłana, wniesienie ewangeliarza, oraz oddanie czci ołtarzowi⁴. Znaki te wraz ze śpiewem na wejście poprzedzają pozdrowienie kapłańskie. Po nim i ewentualnym słowie skierowanym do zgromadzonych, ważnym elementem staje się akt pokuty, po którym następują inne modlitwy, hymn i kolekta zamykająca liturgię obrzędów wstępnych, zatem zgromadzenia się wiernych⁵. W niniejszym artykule zostanie zaprezentowane zagadnienie aktu pokuty w odnowionej liturgii mszy świętej.

1. Geneza i kształtowanie się aktu pokuty na początku mszy świętej

Potrzebę pokuty jako stałego elementu życia chrześcijańskiego akcentowano w najstarszych pismach chrześcijańskich. Nim ukształtował się w pełni liturgiczny obrzęd sakramentu pokuty, jako konieczny w odniesieniu do grzechów ciężkich, odpuszczanie codziennych grzechów łączono z udziałem w Eucharystii. W niej bowiem uobecnia się męka Chrystusa, który jest *obecny i złożony na ołtarzu jako «ofiara naszego pojednania», aby przez Ducha Świętego «zjednoczyć nas wszystkich»*⁶. *Didache* z końca I w., mówiąc o potrzebie odpuszczenia grzechów, popełnionych po chrzcie, poleca wyznawać je w Kościele zgromadzonym na Eucharystię⁷. Wierni winni modlić się z czystym sumieniem, dlatego tak ważne jest wyznawanie grzechów w Dzień Pański, nim nastąpi łamanie chleba.

Wyznawanie grzechów w zgromadzeniu eucharystycznym miało charakter publiczny i wspólnotowy, gdyż uczestnictwo w Eucharystii wymaga świętości. Pojednanie się z bliźnim jest warunkiem nieskalaności ofiary. Eucharystia jako ofiara całej wspólnoty nie może być profanowana przez grzech poszczególnych jej członków i dlatego nie wystarczy samo wyznawanie win przed Bogiem.

Z formuły wyznawania grzechów w zgromadzeniu eucharystycznym, *proekshomologesis*, wywodzi się późniejsza instytucja publicznej pokuty, *ekshomologesis*⁸. W datowanym na I poł. II wieku *Pasterzu*, autorstwa

² KL 34.

³ Zob. B. Nadolski, *Liturgika*, t. 4, Poznań 2011, s. 188.

⁴ Por. KL 7; OWMR 46-49.

⁵ OWMR 50-54.

⁶ *Obrzędy pokuty. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1996, nr 2.

⁷ Por. M. Righetti, *La Messa. Commento storico-liturgico alla luce Concilio Vaticano II*, t. 3, Milano 1966, s. 203.

⁸ Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. 3, Poznań 2012, s. 88; zob. B. Kosecki, *Wyznanie*

Hermasa, gdy jeszcze nie ukształtował się teologiczny termin *sakrament*, pokuta była porównywana do chrztu ze względu na jej skutki odpuszczenia grzechów i włączenia do Kościoła. Tertulian (+ 220) zaś widział pokutę jako proces analogiczny do katechumenatu⁹. Eklezjalny rozwój pokuty, akcentujący sakrament pokuty konieczny w przypadku grzechów ciężkich, doprowadził do redukcji świadomości wiernych dotyczącej roli uczestnictwa w Eucharystii w odpuszczeniu grzechów powszednich.

Opis niedzielного zgromadzenia chrześcijan przekazany w poł. II w. przez św. Justyna, stanowiący najstarszy tekst dla badań historii obrzędów liturgicznych, nie wspomina o uformowanym stałym elemencie inicjującym liturgię. Spisana relacja wymienia na początku liturgii czytanie tekstów starotestamentalnych i pism apostołskich. Opis liturgii wskazuje na jej strukturę, ukształtowaną w zasadniczych elementach, choć jeszcze niesformalizowaną. Nie można dokonać rekonstrukcji tej części mszy świętej, którą dziś nazywamy obrzędami wstępnymi¹⁰. Jeszcze w pierwszej połowie V wieku, św. Augustyn, który przewodniczył liturgii, zaznaczył, iż po wyjściu z zakrystii tylko pozdrawiał wiernych, po czym bezpośrednio rozpoczęto czytanie tekstów Pisma Świętego¹¹. Śladem tej praktyki są obrzędy wstępne w liturgii Wielkiego Piątku, zredukowane do prostracji kapłana i kolekty¹².

Kształtowanie się obrzędów wstępnych we mszy św. i ich upowszechnienie w dużych wspólnotach odbywało się pod wpływem uroczystej liturgii papieskiej. Ta zaś czerpała niektóre wzorce z rzymskich tradycji ceremoniału świeckiego. Sprawowanie liturgii w rzymskich bazylikach bywało poprzedzone okazałymi procesjami, w których uczestniczyli liczni duchowni. Ich forma nawiązywała do orszaku cesarskiego, chociaż te procesje posiadały już własną wykładnię teologiczną¹³.

Szczególny wpływ na rozwój obrzędów wstępnych wywarła liturgia stacyjna i towarzyszące jej procesje. Wzorując się na liturgicznych zwyczajach Wschodu pielgrzymowano do wyznaczonych kościołów. Czyniono to przede wszystkim w okresie Wielkiego Postu i w dni modlitw kwartalnych. Długiej procesji towarzyszył litanijsy śpiew błagalny z powtarzaną aklamacją *Kyrie eleison*. Najprawdopodobniej ta litania błagalna, spopularyzowana przez papieża Gelazego, tzw. litania gelazjańska, przejęła funkcję modlitwy powszechnej jako modlitwy wiernych, która wraz z zanikiem

grzechów w praktyce pokuty Kościoła na Zachodzie, RBL 29:1976, s. 69.

⁹ B. Nadolski, dz. cyt., s. 89

¹⁰ Justyn Męczennik, *Apologia*, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, s. 97.

¹¹ Por. J. A. Jungmann, *Liturgia pierwotnego Kościoła*, Kraków 2013, s. 443.

¹² Por. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, Poznań 1999, s. 320.

¹³ Por. K. Matwiejuk, *Liturgiczna celebrowanie zbawczych ingerencji Boga*, Radom 2013, s. 118-120; zob. B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 1221-1224.

katechumenatu uległa na przełomie V i VI wieku całkowitej atrofii. Rozwój uroczystego śpiewu w liturgii wpłynął na ukształtowanie się pieśni na wejście, *ad introitum*, oraz bogatych form muzycznych związanych ze śpiewem Kyrie eleison oraz hymnu Gloria¹⁴. Wśród obrzędów wstępnych znalazło swe miejsce także pozdrowienie ołtarza poprzez ucałowanie i okadzanie go.

Bezpośrednich korzeni aktu pokuty w uformowanych już obrzędach wstępnych mszy św. należy szukać na Wschodzie, gdzie już na przełomie VI i VII wieku było znane wyznanie win „Confiteor”, rozpowszechnione na Zachodzie przez liturgię frankońską¹⁵. Formuła *Confiteor* pojawia się od VIII wieku także w rytuałach sakramentu pokuty¹⁶. Od IX wieku upowszechniły się wersje *Confiteor*, używane w sprawowaniu sakramentu pokuty¹⁷.

Drugim źródłem była liturgia sprawowana przez papieża, który modlił się prywatnie w postawie prostracji przed ołtarzem. Czynił to w ciszy. Początkowo nie było określonej oracji. Jeszcze w VII wieku określano, iż papież modli się *prostrato omni corpore in terra*, a w VIII wieku teksty liturgii frankońskiej wskazywały, iż papież modli się za siebie lub za grzechy wiernych¹⁸.

Kolejne źródło, do którego należy odnieść mszalny akt pokuty, to rozpowszechniające się od IX wieku tzw. apologie. Były to modlitwy celebransa wyrażające poczucie winy, niegodności oraz prośbę o przebaczenie grzechów¹⁹. Wyznanie grzechów w formie apologii pojawiło się w IX wieku także w oficjum – w prymie i w komplecie. Etymologia tego określenia wskazuje na *obronę poprzez przyznanie się do win*. Ogólny charakter apologii wzmacniało przyznawanie się do win nawet nie popełnionych²⁰. Odmawianie apologii towarzyszyło różnym elementom obrzędów mszalnych. A. Jungmann wykazał, iż apologie kapłan odmawiał np. przed ubieraniem stroju liturgicznego, podczas wchodzenia do kościoła, w czasie śpiewu *ad introitum*, po ucałowaniu ołtarza, w czasie Kyrie, Gloria, Credo, przed i po kazaniu, w czasie śpiewów międzylekcyjnych, w czasie przygotowania darów, podczas *lavabo*, bezpośrednio przed przyjęciem ofiar, podczas Sanctus, przed komunią, także w czasie komunii wiernych. Zdaniem Jungmanna, mimo zakazu dodawania modlitw do kanonu, tolerowano osobistą modlitwę po konsekracji. W XV wieku zakazywano odmawiania modlitw o charakterze apologii podczas podniesienia. Grożono ekskomuniką²¹.

¹⁴ Por. P. Kulbacki, *Modlitwa powszechna jako modlitwa wiernych*, „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne” 1(57) 2010, s. 145-146.

¹⁵ Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. 4, dz. cyt., s. 172.

¹⁶ Por. Righetti, *La Messa*, s. 203.

¹⁷ Por. J.A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, t. 1, Wien-Freiburg-Basel 1962, s. 389.

¹⁸ B. Nadolski, dz. cyt., s. 172.

¹⁹ Por. R. Niparko, *Apologia w liturgii*, EK I kol. 786.

²⁰ B. Nadolski, dz. cyt., s. 172.

²¹ Por. B. Nadolski, *Apologie w celebracji eucharystycznej jako pozasakramentalne*

Ślady apologii zachowały się w mszale do dziś w postaci *Confiteor*, w modlitwie przed Ewangelią *munda cor meum*, podczas przygotowania darów *In spiritu humilitatis*, podczas *lavabo* i przed Komunią²². Łaciński termin *confessio* miał w średniowieczu dwojakie znaczenie. Dotyczył on wyznania grzechów bądź wyznania, głoszenia, chwały Bożej. Świadczą o tym praktyki pokutników w Italii w XI wieku, którzy bicząc się śpiewali *laudes*²³. Św. Tomasz z Akwinu rozróżniał: *confessio fidei* – akt wiary, *confessio gratiarum* w znaczeniu aktu czci i *confessio peccatorum* jako akt pokuty²⁴.

Apologie odmawiane były przede wszystkim przez celebransów, choć dotyczyły także wiernych. Biskup Karol Boromeusz nakazywał proboszczom, by po kazaniu wierni, którzy pragnęli absencji podnosili ręce i po wypowiedzeniu spowiedzi powszechnej otrzymywali rozgrzeszenie z grzechów powszednich i z zapomnianych grzechów ciężkich. Św. Tomasz z Akwinu pouczał, że nie jest to sakramentalne rozgrzeszenie wymagane przy grzechach ciężkich²⁵.

Confiteor na początku mszy świętej wywodziło się z apologii i przybierało różne formy, niekiedy bardzo rozbudowane. Poszerzanie tekstu *Confiteor* od XI wieku było związane z włączaniem do wyznania win świętych – Najświętszej Maryi Panny, patronów, zakonodawców. *Confiteor* zawierało wyznanie win Bogu i świętym, a następnie prośbę analogicznie skierowaną do Boga i świętych. Wyznanie win w pierwszej osobie liczby pojedynczej wskazywało na osobisty charakter wyznania. To podkreślał także gest bicia się w piersi przy słowach „*mea culpa*”. Spowiedź powszechną odmawiano w postawie głębokiego pochylenia lub klęczącej²⁶. Po wyznaniu następowały modlitwy absencji o charakterze deprekatoryjnym – *mise-reatur*, niekiedy *indulgentiam* lub inne. Modlitwy te miały charakter prywatny i były odmawiane u stóp ołtarza²⁷.

Po przystąpieniu do ołtarza celebrans podejmował publiczne przygotowanie do mszy w imieniu swoim i ludu reprezentowanego przez ministranta. Przed X wiekiem nie były rozpowszechnione formuły modlitw odmawianych w milczeniu *ante altare*. Od połowy IX wieku odmawiano Psalm 42 [hebr.: Ps 43B] *Iudica me, Deus* o pokutnym charakterze. Stanowił on prywatne przygotowanie celebransa i mógł być opuszczony²⁸. Celebrans zanim przystąpił do ołtarza uznawał swą niegodność prosząc Boga o pomoc,

formy pokuty, RBL 29 (1976), s. 87; J.A. Jungmann, dz. cyt., s. 103-106.

²² Por. B. Nadolski, dz. cyt., s. 115.

²³ Tamże, s. 92.

²⁴ S. Th. II, II q 3 a.1 ad 1.

²⁵ Zob. B. Nadolski, dz. cyt., s. 93-94.

²⁶ Tenże, *Liturgika*, t. 4, dz. cyt., s. 172.

²⁷ Por. J.A. Nowowiejski, *Msza Święta*, Warszawa 2001, s. 476.

²⁸ Tamże, s. 480

zaś wierni łączyli się z jego aktem uniżenia i modlitwy²⁹. Ukształtowane obrzędy, rozpoczynające mszę św. u stopni ołtarza, pojawiły się dopiero od XIII wieku. Mszał trydencki umieścił w *Ordo Missae* Psalm *Iudica*. Potwierdził też ukształtowaną pod koniec średniowiecza praktykę odmawiania po nim *Confiteor* u stopni ołtarza³⁰.

2. Akt pokuty w obrzędach wstępnych mszy świętej w mszale Piusa V

Mszał potrydencki traktował całościowo obrzędy mszy katechumenów. Nie wyodrębnił formalnie obrzędów wstępnych w ramach *Ordo Missae*³¹. Kapłan rozpoczynał mszę św. u stopni ołtarza³². Po znaku krzyża odmawiał antyfonę *Introibo ad altare Dei*, na którą ministrant odpowiadał *Ad Deum, qui laetificat iuventutem meam*. Wezwanie to wprowadzało w antyfonalną recytację z ministrantem Psalmu 42 *Iudica me, Deus*. Rubryki przewidywały, iż w mszach za zmarłych oraz od I niedzieli Męki Pańskiej – *dominica I Passionis* – dzisiejsza V niedziela Wielkiego Postu, do Mszy Wieczerzy Pańskiej odmawiało się antyfony i wersety u stóp ołtarza poprzedzające *Confiteor*, ale opuszczano psalm *Iudica*. Następnie kapłan odmawiał werwet *Adiutorium nostrum in nomine Domini* a ministrant odmawiał respons *Qui fecit caelum et terram*³³.

Charakterystyczne dla aktu pokuty w mszale Piusa V jest dwukrotnie odmawianie *Confiteor* – przez kapłana i przez ministranta w imieniu ludu. Kapłan recytował spowiedź powszechną, *Confiteor*, która kończyła się prośbą o odpuszczenie jego grzechów, *Misereatur tui*, odmawianą przez ministranta. Z kolei ministrant odmawiał *Confiteor* a kapłan prosił o odpuszczenie grzechów uczestników mszy św., słowami *Misereatur vestri*. Po tym odmawiał formułę absolucji *Indulgentiam, absolutionem, et remissionem peccatorum nostrorum*³⁴. Odmawianie *Confiteor* było połączone z głębokim pochYLENIEM kapłana – *iunctis manibus profunde inclinatus*, na znak pokory. Trzykrotne uderzenie się w piersi na słowa *mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa* było wyrazem zasmucenia³⁵. Mszał nie przewidywał innych, zróżnicowanych form aktu pokuty.

²⁹ Tamże, s. 476-477

³⁰ Por. B. Nadolski, dz. cyt., s. 172; J.A. Nowowiejski, dz. cyt., s. 476.

³¹ Por. *Missale Romanum*, Editio iuxta typicam, Novi Eboraci-Bostoniae-Cincinnati-Chicagiae-Sancti Francisci [1962] [dalej w skr. MR 1962], s. 223-224; A. Nojszewski, *Liturgia rzymska*, Warszawa 1914, s. 28.

³² Z reguły zanosił paramenty na ołtarz, zstępował na dół i wówczas rozpoczynała się liturgia mszy św., zob. A. Nojszewski, dz. cyt., s. 31.

³³ Por. *Missale Romanum* 1962, dz. cyt., s. 223.

³⁴ Tamże, s. 224.

³⁵ Por. B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 275.

Po wersetach laudacyjnych kapłan wstępował po stopniach, odmawiając modlitwę o oddalenie nieprawości – *Aufer a nobis*. Po dojściu do ołtarza całował go odmawiając stosowną modlitwę. W zależności od okoliczności i wskazań przepisów liturgicznych miało miejsce okadzenie ołtarza przez celebransa, którego następnie okadzał diakon. Kolejno odmawiano antyfonę introitu, a po niej *Kyrie eleison*. Po ewentualnym odmówieniu hymnu *Gloria* kapłan odmawiał kolektę – *oratio* w zależności od przepisów liturgicznych – jedną lub nawet kilka. Po oracji rozpoczynały się czytania, towarzyszące im psalmy i wersety: *sequitur Epistola, graduale, tractus, vel Alleluja cum versu, aut sequentia*³⁶.

3. Akt pokuty po *Vaticanum II*

W mszale posoborowym w edycji z 1970 roku i drugiej edycji z 1975 roku zostały wyraźnie wyodrębnione obrzędy wstępne – *ritus initiales*³⁷, a po nich liturgia słowa. W trzeciej edycji typicznej, z roku 2002, dodatkowo pojawił się w obrzędach wstępnych, w odpowiednim miejscu, jedyny w tej sekcji dodatkowy nagłówek: *Actus paenitentialis*³⁸.

Mszał zawiera kilka form aktu pokuty, z których każda przewiduje wezwanie: *sacerdos fideles invitat ad paenitentiam*³⁹ lub *actus paenitentialis ad quem sacerdos fideles invitat*⁴⁰. Wezwanie to mszał powtarza zawsze w jednej formie: *Fratres, agnoscamus*⁴¹ *peccata nostra ut apti simus ad sacra mysteria celebranda*⁴². Wprowadza ono w charakter aktu pokutnego inicjującego celebrację. Akt pokutny jest uznaniem swoich grzechów przez uczestników zgromadzenia liturgicznego. Wezwanie aktu pokuty *agnoscamus* oznacza rozpoznanie swej grzeszności, uznanie grzechów, przyznaniem się do nich. Dlatego rubryki domagają się w tym miejscu chwili milczenia – *fit brevis pausa silenti*⁴³.

Akt pokuty ma na celu uzyskanie odpowiedniej dyspozycji przez wszystkich uczestników liturgii do uczestnictwa w świętych

³⁶ Por. MR 1962 s. 224, 226.

³⁷ Por. *Missale Romanum*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1970, s. 385; *Missale Romanum* Editio typica altera. Typis Polyglottis Vaticanis 1975, s. 385.

³⁸ Por. *Missale Romanum*, Editio typica tertia, Typis Polyglottis Vaticanis 2008, s. 503, 505.

³⁹ *Missale Romanum* 1970, s. 385; *Missale Romanum* 1975, s. 385.

⁴⁰ *Missale Romanum* 2008, s. 505.

⁴¹ Czasownik *agnosco* można tłumaczyć: uznawać, przyznawać, rozpoznawać, por. A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992, s. 24.

⁴² *Apto* oznacza: przymierzać, dostosowywać, porządkować, przysposabiać, urządzać, przygotowywać, zaopatrzyć w coś, stwarzać; *aptus* – połączony, skojarzony, zadzierzgnięty, spojony, właściwy, zręczny, odpowiedni, domierzony, tamże, s. 47.

⁴³ Por. *Missale Romanum* 1970, s. 385; *Missale Romanum* 1975, s. 385; *Missale Romanum* 2008, s. 505.

czynnościach⁴⁴. *Confiteor* w mszale Pawła VI nie jest powtarzane dwukrotnie tak jak w mszale Piusa V. Akt pokuty jest podejmowany wspólnie przez kapłana i zgromadzony lud. Kapłan kończy prośbą o przebaczenie, czyli absolicją: *Misereatur nostri omnipotens Deus et, dimittis peccatis nostris, perducatur nos ad vitam aeternam*, na którą lud odpowiada *Amen*⁴⁵.

Pierwsza i druga edycja typiczna podaje możliwość zastosowania innych formuł aktu pokuty niż *Confiteor*. Zostały one zawarte w dodatku – Appendix⁴⁶. Trzecie wydanie typiczne mówi ogólnie o wspólnym wyznaniu⁴⁷, natomiast jego wzorce podaje bezpośrednio w *Ordo Missae*, w wyróżnionej sekcji *Actus paenitentialis*⁴⁸.

Wszystkie edycje mszału posoborowego podają *Confiteor* jako podstawową formułę aktu pokuty. Zrezygnowano z powtarzania *Confiteor* na rzecz wspólnego odmawiania. Sam tekst spowiedzi powszechnej został uproszczony w stosunku do mszału potrydenckiego. Przede wszystkim jako adresatów aktu pozostawiono tylko Boga i zgromadzonych, a pominięto aniołów i świętych. Ich wstawienictwo jest przywoływane w drugiej części, w kontekście modlitwy do Boga za grzesznika – *ideo precor beatam Mariam semper Virginem, omnes Angelos et Sanctos, et vos fratres orare pro me ad Dominum Deum nostrum*. Do grzechów popełnionych myślą, mową i czynami dodano grzechy zaniedbania, co jest istotne dla pedagogii kształtowania sumienia i rozwoju życia chrześcijańskiego⁴⁹.

Drugą formułę aktu pokuty zawartego w edycjach typicznych stanowi krótki dialog celebransa i ludu: *Miserere nostri, Domine – Quia peccavi Tibi*, oraz *Ostende nobis Domine misericordiam tuam – Et salutare tuum da nobis*⁵⁰. Trzecia formuła nawiązuje do starożytnych śpiewanych tropów połączonych z wezwaniem *Kyrie eleison – Chryste eleison*⁵¹. Wydania typiczne mszału zawierają jeden wzorcowy zestaw tropów, który może być zgodnie z ich naturą modyfikowany w zależności od kontekstu liturgicznego. Edycje z 1970 i 1975 r. zawierały troje w Appendix, w edycji z 2002 r. zlokalizowano je w tekście *Ordo Missae*⁵². Wszystkie formy aktu pokuty,

⁴⁴ Por. K. Matwiejuk, *Celebracja Eucharystii w różnych obrządkach liturgicznych*, Zabki 2014, s. 194-197.

⁴⁵ Por. *Missale Romanum* 1970, s. 386; *Missale Romanum* 1975, s. 386; *Missale Romanum* 2008, s. 505-506.

⁴⁶ Por. *Missale Romanum* 1970, s. 487-489; *Missale Romanum* 1975, s. 487-489.

⁴⁷ Por. OWMR 51.

⁴⁸ Por. *Missale Romanum* 2008, s. 506-508.

⁴⁹ Por. *Missale Romanum* 1970, s. 385-386; *Missale Romanum* 1975, s. 385-386; *Missale Romanum* 2008 s. 505; W. Schenk, *Confiteor*, EK III kol. 574.

⁵⁰ Por. *Missale Romanum* 1970 s. 487-488; *Missale Romanum* 1975 s. 487-488; *Missale Romanum* 2008, s. 506-507.

⁵¹ Por. OWMR 52; zob. I. Pawlak, *Muzyka liturgiczna po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, Lublin 2001, s.136-137, 298-300.

⁵² Por. *Missale Romanum* 1970 s. 488; *Missale Romanum* 1975 s. 488; *Missale*

także w mszy z jednym usługującym, kończą się opisaną powyżej jednokową formułą absolucji⁵³. Nowością edycji mszału z roku 2002 jest podkreślenie we wprowadzeniu ogólnym, iż absolucja ta nie posiada skuteczności sakramentu pokuty – *sacerdotis absolutione concluditur, que tamen efficitur sacramenti paenitentiae caret*⁵⁴. Przypomnienie to, choć oczywiste, jest bardzo ważne w sytuacji wielu środowisk, w których następuje atrofia sakramentu pokuty.

Posoborowa reforma obrzędów mszalnych przewiduje możliwość zastąpienia aktu pokutnego przez aspersję⁵⁵. Dotychczasowy obrzęd aspersji, poprzedzający niedzielą sumę, włączono w ramach *Ordo Missae* do obrzędów wstępnych mszy św. Zdecydowano także o rozszerzeniu możliwości stosowania tego obrzędu nie tylko podczas sumy w kościele parafialnym, ale dano możliwość włączenia aspersji w każdej mszy św. niedzielnej niezależnie od miejsca celebracji, zatem każdy kościół i kaplica, i czasu, także w sobotę wieczorem⁵⁶.

Pełna integracja aspersji z mszą św. została podkreślona przez pozwolenie sprawowania jej w ornacie. Zostało ono promulgowane w 1967 r., w drugiej instrukcji wykonawczej do *Konstytucji o liturgii świętej*⁵⁷. Aspersja w mszale potrydenckim poprzedzała mszę świętą i miała charakter oczyszczający i apotropaiczny⁵⁸. W mszale posoborowym nadano temu obrzędowi interpretację pamiątki chrztu i powiązano ściśle z miejscem aktu pokuty. Teologiczny sens aspersji wyjaśniła Kongregacja Obrzędów w 1969 roku⁵⁹.

Missale Romanum promulgowane w 1970 roku nadało aspersji jednoznacznie symbolikę chrzcielną. Obrzęd pobłogosławienia wody i pokropienia nią, identyczny w pierwszej i drugiej edycji mszału posoborowego, został umieszczony, podobnie jak w mszale potrydenckim, poza tekstem *Ordo Missae*. Został tak samo zatytułowany *Ordo ad faciendam*

Romanum 2008, s. 508.

⁵³ Por. *Missale Romanum* 1970 s. 386, 480, 488, 489; *Missale Romanum* 1975 s. 386, 480, 488, 489; *Missale Romanum* 2008, s. 505, 507, 508, 665.

⁵⁴ Por. *Missale Romanum* 2008 s. 31; OWMR 51.

⁵⁵ Zob. P. Kulbacki, *The memory of baptism in the introductory rites of the Holy Mass*, RT 62 (2015) nr 8.

⁵⁶ Por. *Ordo ad faciendam et aspergendam aquam benedictam*, *Missale Romanum* 1970 s. 889-892; *Ordo ad faciendam et aspergendam aquam benedictam*, *Missale Romanum* 1975 s. 917-920; *Ordo ad faciendam et aspergendam aquam benedictam*, *Missale Romanum* 2008, s. 1249-1552.

⁵⁷ Święta Kongregacja Obrzędów, Instrukcja *Tres abhinc annos* (4 V 1967). PPK T. I z. 2, s. 223-237, nr 26.

⁵⁸ Zob. *Ordo ad faciendam et aspergendam aquam benedictam*, *Missale Romanum* 1962 s. (241)-(242); J.A. Nowowiejski, dz. cyt., s. 462-467.

⁵⁹ Por. *Documentorum explanatio. Ad Institutionem Generalem Missalis Romani*, „Notitiae” 5 (1969), s. 403.

et aspergendam aquam benedictam. Zawarto go w sekcji tworzącej Dodatek – Appendix⁶⁰.

W trzeciej edycji typicznej dodano w pierwszej rubryce obrzędu aspersji bliższe określenie: *benedictio et aspersio aquae benedictae in memoriam baptismi*⁶¹; podobnie we wprowadzeniu ogólnym do mszału: *benedictio et aspersio aquae in memoriam baptismi*⁶². Mszał z 2002 roku w odnośniku do opisanego wyżej podtytułu *Actus paenitentialis* szczegółowo precyzuje: *Die dominica, praesertim tempore paschali, loco consueti actus paenitentialis quandoque fieri potest benedictio et aspersio aquae in memoriam baptismi, ut in Appendice II*⁶³. Wszystkie trzy edycje mszału posoborowego, wskazując na możliwość zastosowania aspersji, mówią o niej jako obrzędzie zastępującym akt pokuty – *loco consueti actus paenitentialis*. Nadto przepisy liturgiczne przewidują opuszczenie aktu pokuty także w przypadku łączenia mszy świętej z niektórymi innymi czynnościami liturgicznymi⁶⁴.

4. Akt pokuty w polskiej edycji mszału Pawła VI

W praktyce liturgicznej jest używana w języku polskim edycja mszału posoborowego z 1986 roku, oparta o editio typica altera z 1975 roku⁶⁵. Adaptacje tekstu w stosunku do mszału łacińskiego pojawiają się już w obrzędach wstępnych, np.: *Kapłan wzywa wiernych do pokuty* i *Kapłan może się posłużyć innymi słowami*⁶⁶. Mszał polski opisując postawę rozpoznawania swego grzechu, grzeszności precyzuje, iż chodzi o czyste serce i potrzebę Bożego miłosierdzia otwierające na przyjęcie słowa Bożego i godne składanie

⁶⁰ Zob. *Ordo ad faciendam et aspergendam aquam benedictam, Missale Romanum* 1970, s. 889-892; *Ordo ad faciendam et aspergendam aquam benedictam, Missale Romanum* 1975, s. 917-920.

⁶¹ *Ordo ad faciendam et aspergendam aquam benedictam, Missale Romanum* 2008, s. 1249.

⁶² Tamże, s. 31; OWMR 51.

⁶³ *Missale Romanum* 2008, s. 505; s. 1249-1252.

⁶⁴ Np. w Środę Popielcową, w Niedzielę Palmową, podczas celebracji Wigilii Paschalnej, por. *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 2009, s. 62, 112, 150-167. W przypadku recytacji psalmów, *Ogólne wprowadzenie do liturgii godzin*, w: *Liturgia godzin*, Poznań 2006, nr 94-95; gdy są sprawowane obrzędy przy chrzcielnicy, por. *Obrzędy chrztu dzieci. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2009, nr 111; w przypadku powitania nupturientów, *Obrzędy sakramentu małżeństwa. Dostosowane do zwyczajów polskich*, Katowice 1996, nr 52.

⁶⁵ W najnowszej edycji: *Mszał Rzymski dla diecezji polskich. Wydanie drugie poszerzone*, Poznań 2009 (oraz 2010), wprowadzono tylko nowy tekst *Ogólnego wprowadzenia do mszału rzymskiego* zaczerpnięty z *editio typica tertia* oraz uwzględniono nowych świętych i błogosławionych, zob. K. Matwiejuk, *Msza św. w języku ojczystym*, „Anamnesis” 62 (2010), s. 85-89.

⁶⁶ *Mszał Rzymski dla diecezji polskich* 1986, s. 5*-6*.

Najświętszej Ofiary. Tekst wezwania do aktu pokuty został podany w kilku wersjach i przypisany do poszczególnych form aktu pokuty: 1. Uznajmy przed Bogiem, że jesteśmy grzeszni, abyśmy mogli z czystym sercem złożyć Najświętszą Ofiarę; 2. Przepróśmy Boga za nasze grzechy, abyśmy mogli godnie przyjąć słowo Boże i złożyć Najświętszą Ofiarę; 3. Uznajmy przed Bogiem, że jesteśmy grzeszni i błagajmy Go o miłosierdzie, abyśmy mogli godnie złożyć Najświętszą Ofiarę. Edycja polska mszału w formule trzeciej aktu pokuty oprócz podstawowej wersji tropów zaczerpniętej z editio typica proponuje jeszcze 9 innych wersji, które zostały umieszczone w tekście *Obrzędy mszy świętej z ludem*⁶⁷. Formuła absolucji została wiernie oddana w słowach: *Niech się zmiłuje nad nami Bóg wszechmogący i odpuściwszy nam grzechy doprowadzi nas do życia wiecznego. W. Amen*⁶⁸.

Pojawił się istotny problem związany z terminologią zastosowaną w przekładzie mszału na język polski. Do rubryk obecnie obowiązującego tekstu mszału polskiego z 1986 roku, pod nagłówkiem *akt pokuty* został wprowadzony, dotyczący aspersji, podtytuł *Forma czwarta*⁶⁹. Tam precyzyjnie wskazano, iż w niedzielę zamiast aktu pokuty może się odbyć błogosławienie wody i pokropienie wiernych⁷⁰. Ale niefortunne sformułowanie *Forma czwarta* [aktu pokuty] konsekwentnie podejmują Wskazania Episkopatu stwierdzając, iż w niedzielę, zwłaszcza w okresie wielkanocnym, zaleca się aspersję, jako formę aktu pokuty⁷¹. Także polski ceremoniał biskupów określa, iż na początku mszy niedzielnej ma miejsce czwarta forma aktu pokuty czyli aspersja⁷². Nieodpowiedniego przekładu dokonano także w liście apostolskim *Dies Domini*, w którym oryginalny tekst łaciński brzmi: *suadens aquae lustralis aspersionem veluti paenitentialem ritum sub initio Missae*⁷³, a oficjalna polska wersja: *proponując, aby akt pokutny rozpoczynający mszę św. miał postać pokropienia wodą święconą*⁷⁴. Dopiero tłumaczenie Ogólnego wprowadzenia do trzeciego typicznego wydania mszału zawiera już właściwą interpretację: zamiast zwykłego aktu pokuty może się odbyć błogosławieństwo wody i pokropienie nią wiernych na pamiątkę chrztu⁷⁵.

⁶⁷ Tamże, s. 7*-10*.

⁶⁸ Tamże, s. 5*, 6*, 7*.

⁶⁹ Tamże, MRDP s. 5*, 10*.

⁷⁰ Tamże, s. (2)-(5).

⁷¹ Episkopat Polski, *Wskazania po ogłoszeniu nowego wydania Ogólnego wprowadzenia do Mszału rzymskiego* (9.03.2005), n. 10, „Anamnesis” 42 (2005), s. 25-34.

⁷² *Ceremoniał liturgicznej posługi biskupów. Dostosowany do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2013, n. 112.

⁷³ *Ioannes Paulus PP. II. Epistula Apostolica Dies Domini* (31.05.1998), nr 25. *Przyśłówek veluti* oznacza: jak, podobnie, tak jak, jak gdyby, jak na przykład, por. A. Jougan, dz. cyt., s. 720.

⁷⁴ Jan Paweł II. List apostolski *Dies Domini* (31.05.1998), nr 25.

⁷⁵ OWMR 51.

Zakończenie

Przeprowadzone badania wykazały, iż istniała wielowiekowa tradycja pokutnego inicjowania celebracji eucharystycznej przez kapłanów i uczestników mszy świętej, gdyż wymaga ona świętości zgromadzonych. Różne formy przygotowania odgrywały ważną rolę szczególnie w okresie poprzedzającym częste korzystanie z sakramentalnej pokuty. Na rozwój mszalnych obrzędów wstępnych wpłynęła także liturgia papieska. Kształtowanie się mszalnego aktu pokuty dokonywało się w średniowieczu pod wpływem licznych apologii jako modlitw celebransa odwołujących się do jego grzeszności i niegodności. Akt pokuty poprzedzający mszę św. został ostatecznie zdefiniowany jako *Confiteor* w mszale Piusa V. Mszał Pawła VI uprościł akt pokuty i zarazem przewiduje jego wiele wariantów. Dodatkowo został on wyeksponowany w trzeciej edycji typicznej mszału poprzez wprowadzenie nowego nagłówka *Actus paenitentialis*. Reforma umożliwiła zarazem zastępowanie aktu pokuty innymi obrzędami liturgicznymi usposabiającymi do właściwego uczestnictwa w Eucharystii. Dotyczy to w szczególności aspersji, sprawowanej na pamiątkę chrztu, co także zostało dodatkowo podkreślone w ostatniej edycji mszału.

Summary

The act of penance in the contemporary missal

Conducted research showed that there was a centuries-old tradition of penance initiation of the Eucharistic celebration, because it requires holiness of the priests and the faithful. Various forms of preparation played an important role, especially in the period preceding the frequent use of the sacrament of Penance. The pope's liturgy had also an impact on the development of the introductory rites of the Mass. Development of act of repentance took place in the Middle Ages under the influence of numerous apology regarded as the prayers of the celebrant referring to his sinfulness and unworthiness. The act of penance beginning the Mass was finally defined as *Confiteor* in the Missal of Pius V. Missal of Paul VI has simplified the penitential rite, simultaneously also providing many variants for it. In addition, it has been exposed in the third edition of the Missal by introducing a new header „Actus paenitentialis”. The reform also enabled the replacement of an act of penance by other liturgical rites in order to prepare for proper participation in the Eucharist. This applies, in particular, to Asperges, celebrated to commemorate the baptism, which also was further emphasized in the last edition of the Missal.

O. Kazimierz LIJKA*

POCAŁUNEK POKOJU W LITURGII EUCHARYSTYCZNEJ I JEGO SYMBOLIKA

Treść: Wstęp: 1. Początki pocałunku pokoju; 2. Okres od VII do X wieku; 3. Nowe gesty towarzyszące i rozbudowana symbolika pocałunku pokoju; 4. Mszał Piusa V; 5. Okres po Soborze Watykańskim II; Podsumowanie, Summary: The kiss of peace in the Eucharistic liturgy and its symbolism.

Słowa kluczowe: pocałunek pokoju, znak pokoju, pokój, Eucharystia, Msza Święta.

Key words: kiss of peace, sign of peace, peace, Eucharist, Holy Mass.

Wstęp

W biblijnym ujęciu pocałunek wyraża różnorodność uczuć i znaczeń. Można tu wyróżnić pocałunek miłości, szacunku, adoracji, uległości, pokuty, pokoju, pozdrowienia, spotkania, pożegnania, przyjaźni, a także pocałunek uwodzicielski i zdradziecki¹. Paweł Apostoł w niektórych swoich listach zachęca adresatów, aby pozdrowili się wzajemnie pocałunkiem świętym (Rz 16,16; 1Kor 16,20; 2Kor 13,12; 1Tes 5,26). Natomiast św. Piotr pisze

* O. prof. UAM dr hab. Kazimierz Lijka OMI, ur. 1950 r., studiował w Rzymie, gdzie uzyskał licencjat z liturgiki na Anselmianum, doktoryzował się na KUL-u, a habilitacja odbyła się na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Tam jest kierownikiem Zakładu Liturgiki i Homiletyki na; e-mail: lijka@oblaci.pl.

¹ Por. R. Torti Mazzi, *Il bacio nell'Antico e nel Nuovo Testamento*, „Rivista Liturgica”, 4 (2014), s. 703-720.

o wzajemnym pozdrowieniu pocałunkiem miłości (1P 5,14). Niektórzy teologowie uważają, że w obu przypadkach może chodzić o pocałunek w kontekście liturgicznym; inni wykluczają taki kontekst².

Pocałunek jako gest liturgiczny przetrwał do czasów współczesnych i to nie tylko w wymianie między osobami, ale także w odniesieniu do różnych przedmiotów (ołtarz, ewangelarz, krzyż, relikwie, pacyfikał). W naszym studium skupimy się na rozwoju i symbolice pocałunku pokoju, częściej zwanego dzisiaj znakiem pokoju, który jest przekazywany podczas Mszy Świętej.

1. Początki pocałunku pokoju

Trudno dać jednoznaczną odpowiedź na pytanie dotyczące konkretnej daty wprowadzenia pocałunku pokoju do liturgii eucharystycznej. Wśród pisarzy chrześcijańskich, poczynając od św. Justyna, pojawiają się świadectwa o przekazywaniu braterskiego pocałunku na zakończenie obrzędu inicjacji chrześcijańskiej a przed celebracją Eucharystii, gdy wierni pomodlili się z nowo oświeconym³ za wspólnotę, za nowo ochrzczonego i za wszystkich, gdziekolwiek się znajdują. *Po ukończeniu modlitw* – pisze Justyn – *dajemy sobie nawzajem pocałunek pokoju. Z kolei przynoszą przełożonemu bracia chleb i kielich napełniony wodą zmieszaną z winem*⁴.

Kilkadziesiąt lat później Tertulian ganił tych, którzy sami podejmowali post i podczas Eucharystii nie przekazywali sobie pocałunku pokoju, by podkreślić, że poszczą. Tymczasem pocałunek pokoju jest przypieczętowaniem modlitwy, *osculum pacis, quod est signaculum orationis*⁵. Uważa on, że modlitwa połączona z pocałunkiem pokoju staje się skuteczniejsza i jest najdoskonalsza. Wspomina o pomijaniu tego pocałunku w okresie wielkanocnym, kiedy post jest powszechnym i publicznym obowiązkiem religijnym⁶. Trzeba tu zaznaczyć, że nie chodzi tu o post w okresie wielkanocnym w sensie, jak ten okres rozumiemy dzisiaj, ale o dwa dni, które poprzedzały niedzielę wielkanocną, a więc o piątek i sobotę⁷.

² Por. tamże, s. 719-720.

³ R. Ronzani, «*Oscula columbarum*». *Il simbolismo del bacio fraterno in età patristica*, „Rivista Liturgica” 4 (2014), s. 722.

⁴ Justyn, *Apologia*, I, 65, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, Warszawa 1975, s. 96.

⁵ Tertulian, *O modlitwie*, 18, w: Tenże, *Wybór pism*, tłum. W. Kania, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. V, Warszawa 1970, s. 124; Tenże, *De oratione*, 18,1-7, *Corpus Christianorum series latina*, t. 1, Turnholti 1954, s. 267.

⁶ Tamże.

⁷ Tertulian, *O poście przeciw psychikom*, 14, w: Tenże, *Wybór pism*, t. 3, tłum. E. Stanuła, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. LXV, Warszawa 2007, s. 192; por. M. Righetti,

Hipolit Rzymski w *Tradycji Apostolskiej* dostarcza nowych informacji dotyczących omawianej przez nas kwestii. Najpierw pisze o pocałunku pokoju w kontekście święceń biskupa: *Wyświęconemu biskupowi dadzą następnie wszyscy pocałunek pokoju, winszując mu, iż stał się godny zaszczytu, jakiego dostąpił. Gdy zaś diakoni przyniosą dary ofiarne, on włoży na nie, wspólnie z prezbiterami ręce i odmówi następującą modlitwę dziękczynną*⁸. Interesującym może się wydawać to, że pocałunek pokoju jest przekazywany nowo wyświęconemu biskupowi przez *wszystkich*. Czy przez termin *wszyscy* należy rozumieć obecnych na święceniach biskupów, czy także prezbiterów albo nawet lud? Trudno tu dać jednoznaczną odpowiedź.

W innym miejscu Hipolit opisuje udział katechumenów w liturgii słowa: *Po ukończeniu lekcji katechumeni będą się modlić jeszcze nie razem z wiernymi, a oddzielnie – przy czym, tak jak wśród wiernych, osobno niewiasty i osobno mężczyźni. Skończywszy modlitwę, katechumeni nie dają sobie pocałunku pokoju, jako że ich pocałunek nie jest jeszcze czysty; jedynie wierni mogą sobie dawać pocałunek pokoju i to mężczyźni mężczyznom, niewiasty niewiastom, nigdy zaś mężczyźni niewiastom*⁹.

Hipolit informuje, że po namaszczeniu olejem nowo ochrzczonego biskup uczyni na jego czole znak krzyża i da mu pocałunek pokoju, mówiąc: *«Pan niech będzie z tobą»*; namaszczony zaś odpowie: *«I z duchem twoim»*. *Tak będzie biskup postępował z każdym z osobna. Od tej chwili mogą już modlić się wspólnie z wszystkimi, czego im dotychczas nie było wolno; mogą też już po modlitwie dawać pocałunek pokoju*¹⁰. Wynika z tego, że na początku III wieku w Rzymie pocałunek pokoju przekazywano przed ofiarowaniem.

Kanony Hipolita, których zbiór powstał w IV wieku, przypisywane są biskupowi rzymskiemu, i jak wynika ze wstępu, stanowią przekaz tradycji Apostołów¹¹. W jednym z tych kanonów nawiązuje się do pocałunku pokoju, który jest przekazywany przez biskupa neofitom po obrzędach chrzcielnych. Biskup powiada: *«Pan niech będzie z wami»*. *Ochrzczeni odpowiadają: «I z duchem twoim»*. *Czyni tak do każdego ochrzczonego. Następnie modli się z całym zgromadzeniem wiernych, przekazuje im pocałunek i wszyscy się radują ze wzruszeniem serc*¹². Potem następuje ofiarowanie.

Manuale di storia liturgica, t. 2, *L'Anno liturgico. Il breviario*, Milano 1955, s. 105.

⁸ Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*, I, 1, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, s. 306; por. „Sources chrétiennes” 11 bis, nr 4, s. 47.

⁹ Tamże, II, 3, s. 309; por. „Sources chrétiennes” 11 bis, nr 18, s. 77.

¹⁰ Tamże, II, 5, s. 311; por. „Sources chrétiennes” 11 bis, nr 21, s. 91.

¹¹ *Kanony Hipolita*, w: *Kanony Ojców Greckich Atanazego i Hipolita*, tłum. J. Szymańczyk, *Synody i Kolekcje Praw*, t. 3, układ i opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2009, s. 176*.

¹² Tamże, nr 19, s. 189*.

W *Konstytucjach Apostolskich*, napisanych pod koniec IV wieku w Syrii, pojawiają się nowe elementy dotyczące pocałunku pokoju. Po modlitwie wiernych i epiklezie nad wiernymi, wypowiedzianej przez biskupa, diakon powie: «*Skupmy się*». A biskup pozdrowi Kościół, mówiąc: «*Pokój Boży niech będzie z wami wszystkimi*». Lud zaś odpowie: «*I z duchem twoim*». Diakon zaś zwróci się do wszystkich: «*Pozdrówcie się wzajemnie świętym pocałunkiem*». Duchowni ucałują biskupa, świeccy mężczyźni – mężczyźni i niewiasty – niewiasty. Po czym następuje przyniesienie darów ofiarnych i modlitwa eucharystyczna¹³. Anonimowy autor dzieła wykorzystał fragmenty wcześniejszych pism, wprowadzając do nich pewne zmiany. Można więc przypuszczać, że opisany sposób przekazywania pocałunku pokoju był praktykowany co najmniej w III wieku.

Orygenes, komentując słowa św. Pawła: *Pozdrówcie wzajemnie jedni drugich pocałunkiem świętym!* (Rz 16,16), wyjaśnia, na czym taki pocałunek polega od strony moralnej. Pisze on: *Na podstawie tej wypowiedzi i niektórych innych podobnych powstał w Kościołach zwyczaj, iż bracia po modlitwach pozdrawiają się pocałunkiem. Apostoł nazywa ten pocałunek świętym. Określając go w ten sposób poucza przede wszystkim, że pocałunki dawane w Kościołach powinny być czyste, a nadto, że nie powinny być obłudne, takie, jakimi były pocałunki Judasza, który całował ustami, a w sercu szykował zdradę. Natomiast pocałunek wiernego chrześcijanina, jak stwierdziliśmy, przede wszystkim powinien być czysty, a nadto zawierać w sobie pokój i szczerość w nieobłudnej miłości*¹⁴.

Święty Cyryl, biskup Jerozolimy, w jednej z Katechez mistagogicznych ogłoszonych do nowo ochrzczonych w IV wieku wskazuje, że pocałunek przekazywany jest wraz z gestem objęcia się w czasie ofiarowania. Wyjaśnia też jego znaczenie. Oto jego słowa: *Następnie woła diakon: «Obejmijcie się i dajcie sobie pocałunek!». Nie myśl, że chodzi tu o taki pocałunek, jaki widzimy u przyjaciół na rynku. Ten pocałunek jednoczy serca i prowadzi do przebaczenia uraz, jest oznaką pojednania i zapomnienia o krzywdach. Wszak Chrystus powiedział: «Jeżeli ofiarę swą przynosisz do ołtarza i tam przypomnisz sobie, iż brat twój ma coś przeciw tobie, zostaw tam przed ołtarzem swą ofiarę i idź wpierw i pojednaj się z bratem swym, a potem dopiero wróć i złóż swą ofiarę» (Mt 5,23-24). Pocałunek oznacza tu pojednanie i dlatego jest święty*¹⁵.

¹³ *Konstytucje Apostolskie*, VIII, 11,7-9, w: *Konstytucje Apostolskie oraz Kanony Pamiłosa z apostolskiego synodu w Antiochii. Prawo kanoniczne świętych Apostołów dla upadłych. Euchologion Serapiona*, tłum. S. Kalinkowski, *Synody i Kolekcje Praw*, t. 2, układ i opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 234*-235*.

¹⁴ Orygenes, *Komentarz do Listu świętego Pawła do Rzymian*, 10,33, tłum. S. Kalinkowski, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. LVII, cz. 2, Warszawa 1994, s. 546-547.

¹⁵ Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrześcijańskie i mistagogiczne*, tłum. W. Kania, Biblioteka Ojców Kościoła 14, Kraków 2000, s. 339.

Jeden z kanonów synodu, który odbył się pod koniec IV wieku w Laodycei Frygijskiej, podaje, że po homilii wygłoszonej przez biskupa odmawiano modlitwę w intencji katechumenów i pokutników. Gdy ci opuścili zgromadzenie, wówczas odmawiano trzykrotnie modlitwę w intencji wiernych, raz po cichu i dwa razy głośno; po czym przekazywano znak pokoju: prezbiterzy przekazywali go biskupowi, a wierni sobie wzajemnie. Po przekazaniu pocałunku następowało złożenie świętej ofiary¹⁶.

Anonimowy autor syryjski, żyjący na przełomie V i VI wieku, znany jako Pseudo-Dionizy Areopagita, ujął kwestię przekazania pocałunku pokoju w taki sposób: *Gdy chleb i kielich kładą diakoni i kapłani na ołtarzu, a cała wspólnota śpiewa hymn stanowiący wyznanie wiary, biskup wygłasza inwokację i przekazuje wszystkim życzenia świętego pokoju, a zgromadzeni wymieniają wzajemnie rytualny pocałunek, po którym następuje odczytanie imion zapisanych na świętych tablicach*¹⁷. Pseudo-Dionizy nazywa go *najbardziej boskim pocałunkiem*¹⁸.

Prawdopodobnie do IV wieku pocałunek pokoju był przekazywany w kontekście ofiarowania darów nie tylko w Kościołach wschodnich, ale i w Kościele rzymskim. Pod koniec tego wieku albo na początku V wieku w Kościele rzymskim i w Afryce następują zmiany i znak pokoju zaczyna być przekazywany przed przyjęciem Komunii. Święty Augustyn wyjaśnia, że po uświęceniu ofiary Boga, czyli po Kanonie, odmawia się Modlitwę Pańską, *następnie wypowiada się: Pax vobiscum i chrześcijanie przekazują sobie święty pocałunek. Jest to znak pokoju. To, co wyrażają usta, powinno realizować się w sumieniu, to znaczy, gdy usta twoje przybliżają się do ust twego brata, tak twoje serce nie powinno oddalać się od jego serca*¹⁹. W innej Mowie Augustyn nazywa pocałunek pokoju wielkim sakramentem i daje następującą radę: *Tak całuj, abyś miłował. Nie jesteś Judaszem [...]. Nie odpłacaj złem za zło w twoim sercu, ale kochaj, a bez obawy będziesz całowany*²⁰.

Pierwszy dokument papieski na temat pocałunku pokoju został opublikowany przez Innocentego I w 416 roku. W liście do Decencjusza, biskupa Gubbio, papież pisał: *W odniesieniu do pokoju twierdzisz, że niektórzy głoszą ludowi, aby go przekazywał przed celebracją tajemnic, i że kapłani przekazują go sobie w tym momencie. Tymczasem powinien on być przekazywany według zasady, czego nie trzeba wyjaśniać, po tych tajemnicach*.

¹⁶ Kanony synodu w Laodycei, 19, tłum. S. Kalinkowski, w: *Synody i Kolekcje Praw*, dz. cyt., s. 113*-114*.

¹⁷ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne II*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1999, s. 137.

¹⁸ Tamże, s. 146.

¹⁹ Augustyn, *Sermo 227*, 60-65, w: tenże, *Sermons sur la Pâque*, „Sources chrétiennes” 116, s. 240-241.

²⁰ Tenże, *Sermo 6*, PL 46, 836.

Jest rzeczą oczywistą, że przez niego lud wyraża swoją zgodę na wszystko, co dokonuje się w tajemnicach i jest sprawowane w Kościele oraz wykazuje się poprzez ten znak pokoju kończący modlitwę, że czynność została spełniona²¹. Innocenty I wyraźnie wskazuje, że znak pokoju należy przekazywać po Kanonie. Wydaje się, że przeniesienie pocałunku pokoju w liturgii rzymskiej przed Komunię było spowodowane przesunięciem dyptyków w ramy Kanonu. Dyptykami nazywano tabliczki z drewna, metalu, kamienia lub kości słoniowej z wypisanymi na nich imionami ofiarodawców, które odczytywano podczas Mszy Świętej. W późniejszym okresie (VII w.) zaczęto dodawać imiona zmarłych²². Wymowa pocałunku pokoju przed Komunią stała się jeszcze bardziej czytelna, gdy papież Grzegorz Wielki (zm. 604) nakazał odmawiać Modlitwę Pańską po Kanonie. Z tym znakiem dobrze harmonizowały słowa: *sicut et nos dimittimus*. W epoce tego papieża pocałunek pokoju stanowił konieczny warunek przygotowania do przyjęcia Komunii²³.

2. Okres od VII do X wieku

Ordo Romanus I z VII wieku, opisujące sprawowanie przez papieża Mszy św. w poranek wielkanocny w rzymskiej bazylice Matki Bożej Większej, określa precyzyjnie moment przekazania znaku pokoju. Po kanonie, gdy celebrans powie: „*Pax Domini sit semper vobiscum*”, wkłada część konsekrowanego chleba, *de Sancta*, do kielicha, zaś archidiakon przekazuje znak pokoju pierwszemu biskupowi, następnie innym według hierarchii oraz ludowi. Potem papież łamie chleb²⁴. Gdy chodzi o przekazanie znaku pokoju, inne Ordines, opisujące obrzędy mszalne trzymają się w zasadzie wiernie opisu zawartego w Ordo I²⁵.

W Sakramentarzu gelazjańskim z VII wieku na końcu formularza wielkoczwartkowej Mszy Krzyżma po Kanonie i modlitwie na poświęcenie oleju znajduje się informacja, że kapłan podchodzi do ołtarza, pije

²¹ Innocenty I, *Epistola ad Decentium*, I, 4, PL 20, 553 A: *Pacem igitur asseris ante confecta mysteria quosdam populis, vel sibi inter se sacerdotes tradere, cum post omnia, quae aperire non debeat, pax sit necessario indicenda, per quam constet populum ad omnia, quae in mysteriis aguntur atque in ecclesia celebrantur, praebuisse consensum, ac finita esse pacis concludentis signaculo demonstrantur*; por. R. Ronzani, „*Oscula columbarum*”. *Il simbolismo del bacio fraterno in età patristica*, s. 730; R. Cabié, *L'Eucharistie*, w: *L'Église en prière*, t. 2, red. A.G. Martimort, Paris 1983, s. 132-133.

²² B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 350-353 i 1187.

²³ J.-A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, t. 3, Paris 1954, s. 250.

²⁴ *Ordo I*, 95-97, w: *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, t. 2, *Les textes (Ordines I-XIII)*, wyd. M. Andrieu, *Spicilegium Sacrum Lovaniense* 23, Louvain 1971, s. 98.

²⁵ Por. P. Sorci, *Il bacio negli „Ordines Romani”*, „*Rivista Liturgica*” 4 (2014), s. 738-740.

z kielicha i spożywa Hostię, ale nie mówi: *Pax Domini*, ani nie ma przekazywania pokoju²⁶. Tego dnia pomijano ten gest w celu uniknięcia skojarzenia ze zdraździeckim pocałunkiem Judasza.

W tym okresie w liturgii ambrojańskiej pocałunek pokoju następował po oracji *super sindonem*, odpowiadającej rzymskiej sekrecie, złączonej z ofiarowaniem darów. Diakon powiadał: *Pacem habete: erigite vos ad orationem*. Odpowiadano na to: *Ad te, Domine*. W późniejszym czasie ten gest znajduje się w tym samym miejscu, co w liturgii rzymskiej²⁷.

W liturgiach mozarabskiej i gallikańskiej pocałunek pokoju przekazywano podczas ofiarowania. Towarzyszyły mu modlitwy *ad pacem*. Takie modlitwy były różne w treści i objętości niemal w każdej mszy św. i często zawierały odniesienie do miłości, jedności i pokoju²⁸.

W *Missale Gothicum* z ok. 700 roku takie modlitwy nazwane są *collectio ad pacem* lub po prostu *ad pacem*. Dla przykładu prezentujemy jedną z nich, z Wigilii Objawienia: *Deus inluminator omnium gentium, da populis tuis perpetua pace gaudere et illud lumen splendidum infunde cordibus nostris, quem trium magorum mentibus aspirasti: per dominum nostrum Iesum Christum filium tuum, tecum viventem*²⁹. W tej modlitwie jest nawiązanie do światła, którym Bóg oświeca wszystkie narody i zawarta jest prośba o radowanie się nieustającym pokojem i oświecenie tym wspólnym światłem naszych serc, którym Bóg natchnął umysły trzech magów. Choć nie wspomina się tu gwiazdy, którą magowie widzieli na Wschodzie, to jednak treść modlitwy wyraźnie czyni aluzję do jej cudownego światła. Tego rodzaju modlitwy kierowane były do Boga przez Chrystusa albo bezpośrednio do Chrystusa, zawierały prośbę i zazwyczaj nawiązywały do aktualnego obchodu.

Od VIII wieku w niektórych krajach pocałunek pokoju był zarezerwowany tylko dla tych, którzy przyjmowali Komunię; dotyczyło to także zakonników. Niekiedy pocałunek traktowano jako namiastkę Komunii. Przekazywany był nie tylko u stopni ołtarza, ale w całym zgromadzeniu liturgicznym, zazwyczaj między osobami z otoczenia³⁰.

²⁶ *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli* (Cod. Vat. Reg. lat. 316/ Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56), *Sacramentarium gelasianum*, wyd. L.C. Mohlberg, L. Eizenhöfer, P. Siffrin, *Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Fontes IV*, Roma 1981, nr 390, s. 63.

²⁷ F. Cabrol, *Baiser*, „Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie” 2/1 (1925), k. 125.

²⁸ Tamże, k. 121 i 123.

²⁹ *Missale Gothicum* (Vat. Reg. lat. 317), wyd. L.C. Mohlberg, *Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Fontes V*, Roma 2006, nr 79, s. 24. Inne modlitwy *ad pacem*, zob. B. Nadolski, dz. cyt., s. 1186.

³⁰ J.-A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, t. 3, s. 251-253.

Ordo VI z końca IX wieku, opisujące Mszę św. sprawowaną przez papieża, podaje, że po słowach: *Pax Domini sit semper vobiscum*, archidiacon przekazuje pokój pierwszemu biskupowi i stojącym w pobliżu według porządku hierarchicznego, zaś wierni całują się nawzajem pocałunkiem Chrystusa³¹. Widać tu jeszcze duże podobieństwo do przepisu zawartego w Ordo I. Natomiast Ordo X z X wieku, opisujące Eucharystię celebrowaną przez biskupa, zawiera zmiany w przekazywaniu znaku pokoju. Po *Ojcie nasz* i błogosławieństwie prezbiter podchodzi do biskupa i otrzymuje od niego znak pokoju, podobnie otrzymują go pozostali składający ofiarę³². Odtąd pokój jest przekazywany najpierw przez celebransa, a nie przez diakona, jak było dotychczas. W tym czasie ten gest stał się symbolem hierarchii władzy i precedencji.

3. Nowe gesty towarzyszące i rozbudowana symbolika pocałunku pokoju

Od XI wieku przed przekazaniem znaku pokoju diakonowi celebrans całuje najpierw ołtarz. Pochodzący z ok. 1100 roku pontyfikał włoski zaznacza, że celebrans całuje najpierw ołtarz, mszał i Hostię, po czym przekazuje pokój diakonowi. W XII i XIII wieku we Francji całuje się tylko Hostię, w Anglii i częściowo we Francji jest ucałowanie brzegu kielicha albo korporału, albo pateny. W Niemczech całuje się ołtarz i mszał. Gdzie indziej spotyka się ucałowanie ołtarza i krzyża. Pocałunek pokoju staje się nie tylko przywilejem przyjmujących Komunię. Nadal podtrzymuje się zasadę, że mężczyźni przekazują znak pokoju mężczyznom, a kobiety kobietom³³.

Papież Innocenty III (zm. 1216) zanotował, że kapłan całuje patenę, aby przez pocałunek wyrazić miłość, którą patena oznacza. Pocałunek pokoju przekazuje się wszystkim wiernym obecnym w kościele. Ucałowanie ołtarza oznacza łączność z Chrystusem. Papież rozróżnia potrójny pokój, a mianowicie doczesny, duchowy i wieczny. Biskup całuje prezbitera, diakona i usługujących. Kapłan całuje patenę, a diakon i subdiakon całują ręce i nogi papieża na znak szacunku, a także całują ampułki z wodą i winem. Papież otrzymuje pocałunek na siedem sposobów: w usta, piersi, barki, ręce, ramiona, stopy i kolana³⁴.

W XIII wieku zaczęto wprowadzać tzw. *osculatoria*, pacyfikały, w formie pateny, które dawano wiernym do ucałowania. Pojawiły się one najpierw w Anglii, o czym wspominają statuty diecezjalne tego kraju z 1248

³¹ Ordo VI, nr 60, w: *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, t. 2, s. 248.

³² Ordo X, nr 55, w: *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, t. 2, s. 361.

³³ J.-A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, t. 3, s. 254-255.

³⁴ Innocenty III, *De sacro altaris mysterio*, VI, 5-6, PL 217, 109 A-910 B.

roku³⁵. Później rozprzestrzeniły się na kontynencie europejskim w formie tabliczek wykonanych z różnych materiałów, przybierając takie nazwy, jak *asser ad pacem, tabula pacis, lapis pacis, pacificale, instrumentum pacis*³⁶. Rzym przyjął *osculatoria* prawdopodobnie jeszcze w XIII wieku³⁷.

Pocałunki w liturgii starano się tłumaczyć symbolicznie. Najszerzej tę kwestię opracował Wilhelm Durand (+ 1296), biskup Mende, który przez wiele lat był urzędnikiem Kurii Rzymskiej, znanym kanonistą i liturgistą. W dziele *Rationale divinatorum officiorum* odnosząc się do pocałunku pokoju daje radę, aby pokój mieć nie tylko na ustach, ale i w sercu, by nie należeć do tych, którzy mówią z bliźnim o pokoju, a w swoim sercu zamyślają zło. Zauważa on, że kapłan po zmieszaniu cząsteczki Ciała z Krwią i po modlitwie, w niektórych kościołach otrzymuje pokój z Eucharystii lub z samego Ciała Chrystusa albo z kielicha lub ołtarza. Następnie przekazuje pocałunek na usta diakona. Ci, którzy otrzymują pocałunek z ciała, zaznaczają, że pokój duchowy został dany rodzajowi ludzkiemu przez Chrystusa. Diakon przekazuje pokój innym, którzy z kolei przekazują go sobie nawzajem, by w ten sposób zaznaczyć, że wszyscy, a zwłaszcza dzieci Kościoła, powinni mieć pokój. Diakon otrzymując pokój pochyła się z szacunkiem i całuje pierś kapłana, a zachowując zwyczaj niektórych kościołów, rozkłada ornat, aby przez pocałunek pokoju i rozłożenie ornatu, który oznacza miłość, ukazać, że miłość powinna się rozszerzać. A zatem, jak miłość Boża jest poszerzona w naszych sercach przez Ducha Świętego, który został nam dany, tak też pocałunek pokoju rozszerza się na wszystkich wiernych Kościoła³⁸.

Kapłan przekazujący pokój ludowi – wedle Duranda – przypomina zmartwychwstającego Chrystusa, który pokonawszy diabła, obdarzył ludzi pokojem i innymi darami. Biskup przekazuje pokój usługującemu diakonowi, który na ten moment przechodzi z lewej na prawą stronę, co oznacza pokojowe przejście pogan porzucających lewicę niewierności, by przejść na prawicę wiary i wieczności. W niektórych regionach kapłan przekazujący pokój usługującemu powiada: *Przyjmij węzeł pokoju i miłości, abys się przygotował do trzech świętych tajemnic*³⁹.

³⁵ J.-A. Jungmann, dz. cyt., s. 256; por. B. Nadolski, dz. cyt., s. 1189.

³⁶ B. Nadolski, dz. cyt., s. 1189.

³⁷ M. Augé, *I baci rituali nella celebrazione della Messa secondo la forma straordinaria del rito romano*, „Rivista Liturgica” 4 (2014), s. 749. Według niektórych autorów Rzym przyjął *osculatoria* dopiero pod koniec XV wieku, zob. J.-A. Jungmann, dz. cyt., s. 257, przyp. 43.

³⁸ Wilhelm Durand, *Rational ou manuel des divins offices*, IV, 53, 1, tłum. Ch. Barthélemy, t. 2, Paris 1854, s. 387-388.

³⁹ Tamże, IV, 53, 2-3, s. 388-389.

Wierni podczas Mszy przekazują sobie nawzajem znak pokoju z pięciu powodów. Najpierw, by ukazać, że są zjednoczeni w ciele Chrystusa, przez którego stał się pokój w niebie i na ziemi. Po drugie, przez ten gest lud wyraża swoją zgodę na wszystko, co dokonuje się w świętych tajemnicach i było celebrowane w kościele. Durand wspomina tu o postanowieniu Innocentego I oraz o dekrete Leona II (+ 683), w którym wskazał, że wierni i kapłani mają przekazywać sobie pokój po konsekracji. Po trzecie, lud gratuluje sobie, że zasłużył na łaskę Pana, aby być zjednoczonym z aniołami przez śmierć Jezusa Chrystusa. Po czwarte, w tym pocałunku ciało łączy się z ciałem i duch z duchem, abyśmy – którzy jesteśmy złączeni przez więzy krwi ze względu na nasze pochodzenie od Adama – byli złączeni więzami miłości. Ci bowiem, którzy się całują, a się nienawidzą, naśladują pocałunek zdrajcy Judasza. Po piąte, przekazujemy pokój przed przyjęciem Komunii, by ukazać, że jest między nami zgoda i że przyjmujemy Ciało Pańskie w duchu jedności⁴⁰.

Podczas mszy za zmarłych nie przekazuje się znaku pokoju, ponieważ ich dusze spoczywają już w Panu. Również wśród mnichów w takich mszach nie ma znaku pokoju⁴¹.

Mężczyźni i kobiety nie przekazują w kościele sobie nawzajem znaku pokoju z obawy przed nieprzyzwoitością. Należy więc unikać cielesnych uścisków, zaś czyny powinny być czyste i duchowe. Dlatego mężczyźni w kościele są oddzieleni od kobiet. Pokój usuwa nienawiść i żywi czystą miłość⁴². Biskup w uroczystych celebracjach, wedle zwyczaju pewnych kościołów, przekazuje trzy pocałunki: jeden usługującemu, drugi diakonowi i trzeci kapłanowi. Tak samo podczas mszy trzy razy prosi o pokój⁴³. Chodzi tu o pokój doczesny dla grzeszników i dla sprawiedliwych, o pokój serca i o pokój wieczny⁴⁴.

Ordinarium kapelanów papieża i *Missale Romanum* z XIII wieku informują, że w czasie Mszy Wielkiego Czwartku, a także przed komunią w Wielki Piątek i w Wielką Sobotę nie przekazuje się pocałunku pokoju⁴⁵. Takie same informacje zawiera Pontyfikał Wilhelma Duranda⁴⁶.

⁴⁰ Tamże, IV, 53, 4-7, s. 390-391.

⁴¹ Tamże, IV, 53, 8, s. 391.

⁴² Tamże, IV, 53, 9, s. 391.

⁴³ Tamże, IV, 53, 11, s. 392.

⁴⁴ Tamże, IV, 39, 5, s. 247.

⁴⁵ *Le Pontifical Romain au moyen-âge*, t. 2, *Le Pontifical de la Curie Romaine au XIII^e siècle*, wyd. M. Andrieu, Studi e Testi 87, Città del Vaticano 1940, *Appendix II*, nr 28, s. 550, nr 18, s. 562, nr 31, s. 577.

⁴⁶ *Le Pontifical Romain au moyen-âge*, t. III, *Le Pontifical Romain de Guillaume Durand*, wyd. M. Andrieu, Studi e Testi 88, Città del Vaticano 1940, nr 90, s. 580, nr 26, s. 586, nr 31, s. 592.

4. Mszał Piusa V

Mszał Piusa V z 1570 r. i Ceremoniał biskupów z 1600 r. przewidywały przekazanie znaku pokoju z zastosowaniem *instrumentum pacis*⁴⁷. Gdy biskup uroczyście celebrował Mszę, a prezbiter i diakon mu asystowali, po *Baranku Boży* prezbiter przechodził na prawą stronę celebransa, całował razem z nim ołtarz i przybliżał lewy policzek do lewego policzka celebransa. Otrzymywał od celebransa, mówiącego *Pax tecum*, pocałunek pokoju, na co odpowiadał: *Et cum spiritu tuo*; po czym schodził do znajdujących się w prezbiterium i w towarzystwie ceremoniarza przekazywał im pocałunek, zachowując porządek hierarchiczny. Biskup mógł też przekazywać pocałunek pokoju diakonowi i subdiakonowi albo dwom diakonom asystującym, gdy im go nie przekazał asystujący prezbiter⁴⁸. Jest tu też mowa o przekazaniu pocałunku pokoju, gdy jest nieobecny biskup. Wówczas subdiakon przyjmował pokój od diakona i przekazywał go osobom w prezbiterium. W mszach zwyczajnych i cichych można było używać *instrumentum pacis*⁴⁹. Jeden z ceremoniarzy papieskich w 1525 roku zanotował, że w Rzymie taki przedmiot służy do przekazania pokoju jedynie ministrantom, ludowi i kobietom⁵⁰. Przekazywanie znaku pokoju stopniowo ograniczano do celebransa i asysty, a zamiast pocałunku celebrans nakładał ręce na ramiona diakona, który swoje ręce kładł pod jego ramiona, przybliżali ku sobie lewe policzki i wypowiadali formułę. Gdy diakon przekazywał pokój subdiakonowi, gestowi towarzyszyły skłony⁵¹.

Formuła *Pax tecum – Et cum spiritu tuo* jest znana od V wieku⁵², ale jej zastosowanie podczas przekazywania znaku pokoju datuje się na koniec XI wieku, zaś w liturgii papieskiej na 1290 rok⁵³.

Przekazanie znaku pokoju jest poprzedzone modlitwą: *Domine Jesu Christe, qui dixisti Apostolis*, która została ułożona w Niemczech na początku XI wieku, potem przejęły ją mszały włoskie, a następnie została włączona do Mszału Piusa V. Jest to apologia zawierająca prośbę o pokój i jedność⁵⁴.

⁴⁷ *Ritus servandus in celebratione Missae*, X, 3, w: *Missale Romanum ex decreto sacrosancti Concilii Tridentini restitutum, s. Pii V Pontificis Maximi jussu editum, aliorum Pontificum cura recognitum, a Pio X reformatum, et Benedicti XV auctoritate vulgatum*, Romae 1950, s. XXXV; *Caeremoniale episcoporum Clementis VIII, Innocentii X et Benedicti XIII jussu editum Benedicti XIV et Leonis XIII auctoritate recognitum*, Editio tertia post typicam, Romae 1948, I, 24, 1-12, s. 71-73.

⁴⁸ *Caeremoniale episcoporum*, I, 24, 2-3, s. 71.

⁴⁹ Tamże, I, 24, 11-12, s. 73.

⁵⁰ Por. P. Le Brun, *Explication de la Messe*, Paris 1949, s. 544-545.

⁵¹ J.-C. Mueller, *Mały ceremoniał dla kleryków i kapłanów*, tłum. A. Prumbs, Poznań 1949, s. 119-120.

⁵² M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, t. III, *L'Eucaristia*, Milano 1956, s. 434.

⁵³ J.-A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, t. III, s. 260, przyp. 65.

⁵⁴ Por. tamże, s. 258-259; M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, t. 3, s. 435.

Papież Benedykt XVI ogłosił w dniu 7 lipca 2007 roku list apostolski w formie *Motu proprio Summorum Pontificum*, w którym określił ramowe warunki dla sprawowania Mszy św. według promulgowanego w 1962 roku przez Jana XXIII *Missale Romanum* jako nadzwyczajnej formy liturgii Kościoła. Przekazywanie znaku pokoju, wedle tego mszału, następuje po *Baranku Boży* i dotyczy Mszy uroczystych. W *Ritus servandus* znajduje się szczegółowa instrukcja na temat tego rytualnego gestu. Najpierw jest mowa o stosowaniu tabliczki pokoju – *instrumentum pacis*. Kapłan po modlitwie *Domine Jesu Christe*, jeśli przekazuje się pokój osobom świeckim, całuje na środku ołtarz i tabliczkę, którą przekazuje klęczącemu po stronie lekcji usługującemu, mówiąc: *Pax tecum*, na co usługujący odpowiada: *Et cum spiritu tuo*⁵⁵.

Oдноśnie do przekazywania znaku pokoju duchownym i osobom znajdującym się w prezbiterium *Ritus servandus* wyjaśnia, że po *Agnus Dei* diakon klęczy po prawej stronie celebransa, a gdy celebrans całuje ołtarz, diakon wstaje i całuje go również, ale poza korporałem, następnie przybliżają do siebie lewe policzki i wymieniają słowa formuły *Pax tecum*. Diakon oddaje cześć Najświętszemu Sakramentowi, kieruje się do subdiakona znajdującego się z tyłu celebransa i podobnie przekazuje mu pokój; po czym subdiakon przyklęka i w towarzystwie akolity przechodzi do prezbiterium, przekazując pokój, poczynając od najbardziej godnych. Powróciwszy do ołtarza przyklęka, przekazuje pokój towarzyszącemu akolicie, a ten przekazuje go innym akolitom⁵⁶. W mszy za zmarłych nie przekazuje się znaku pokoju⁵⁷.

5. Okres po Soborze Watykańskim II

W *Missale Romanum* Pawła VI z 1970 roku w przekazywaniu znaku pokoju nastąpiły znaczące zmiany. Znak ten, chociaż jest fakultatywny, może być przekazywany podczas każdej Mszy św. Umieszczono go przed *Baranku Boży*. Pojawiło się tu wezwanie *Offerte vobis pacem*, ale nie podano formuły *Pax tecum* – *Et cum spiritu tuo*. Ustalenie sposobu przekazywania znaku pokoju pozostawiono konferencjom episkopatu, które mają uwzględnić przy tym sposób myślenia i zwyczaje poszczególnych narodów. Nie wspomina się już o *instrumentum pacis*. Wyjaśniono natomiast znaczenie tego znaku. Należy podkreślić, że w Ogólnym wprowadzeniu

⁵⁵ *Ritus servandus in celebratione Missae*, X, 3, w: *Missale Romanum ex decreto sacrosancti Concilii Tridentini restitutum, summorum Pontificum cura recognitum*, Editio iuxta typicam, Ratisbonae 1962, s. (53).

⁵⁶ Tamże, X, 8, s. (54).

⁵⁷ Tamże, XIII, 1, s. (55).

do pierwszego typicznego wydania Mszału w odniesieniu do znaku pokoju używa się jedynie określenia *ritus pacis* albo samo *pax*, bez połączenia z rzeczownikiem *osculum* lub *signum*⁵⁸.

Kolejne zmiany w omawianym przez nas temacie następują w *Missale Romanum* z 2002 roku. W *Institutio generalis Missalis Romani* mówi się o przekazaniu pokoju w pięciu numerach⁵⁹, ale tylko w jednym pojawia się wyrażenie *obrzeđ* i w jednym *znak* – *ritus pacis* i *signum pacis* (nr 82). W pozostałych przypadkach występuje samo *pax*. Nie ma terminu *osculum*. Podano formułę, którą można wypowiedzieć przy przekazywaniu pokoju: *Pax Domini sit semper tecum*, na którą odpowiada się: *Amen* (nr 154).

W tłumaczeniu polskim w stosunku do tekstu łacińskiego pojawiają się pewne różnice. Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego, opublikowanego w Poznaniu w 2004 roku, mówi, że w obrzędzie pokoju *Kościół prosi o pokój i jedność dla siebie samego i dla całej ludzkiej rodziny, wierni zaś okazują sobie trwającą w Kościele komunię i miłość, zanim przyjmą Najświętszy Sakrament*. Jest tu także mowa o kompetencjach konferencji biskupów w ustalaniu sposobu przekazywania tego znaku oraz zalecenia, aby każdy z umiarem przekazywał go tylko osobom najbliższym (nr 82).

We Mszy św. bez diakona kapłan może dodać stosownie do okoliczności: *Przekażcie sobie znak pokoju*. Kapłan może przekazać znak pokoju usługującym, zawsze jednak pozostając w prezbiterium, aby nie zakłócać celebracji. *Niech uczyni podobnie, jeśli ze słusznej przyczyny pragnie przekazać znak pokoju niektórym wiernym*. Wszyscy zaś zgodnie z postanowieniem konferencji episkopatu wyrażają sobie wzajemnie pokój i komunię miłości. Kiedy przekazuje się znak pokoju, można powiedzieć: *Pokój Pański niech zawsze będzie z tobą* lub *Pokój z tobą*, na co odpowiada się: *Amen*. W tekście polskim dodano życzenie *Pokój z tobą*, którego nie ma w tekście łacińskim. Pewne zdziwienie może tu wywołać zamiana tradycyjnej od wieków odpowiedzi: *I z duchem twoim* na *Amen*.

Gdy Msza św. sprawowana jest z diakonem, wówczas stosownie do okoliczności, wzywa on ze złożonymi rękami do obrzędu pokoju, mówiąc: *Przekażcie sobie znak pokoju*. Sam przyjmuje ten znak od kapłana i może go przekazać innym usługującym, stojącym w pobliżu (nr 181).

⁵⁸ *Institutio generalis Missalis Romani*, nr 56 b, 112, 136, 149, 194, 225, w: *Missale Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1970, s. 41, 52, 55, 56, 62, 66.

⁵⁹ *Institutio generalis Missalis Romani*, w: *Missale Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum Ioannis Pauli Pp. II cura recognitum*, Editio typica tertia, Typis Vaticanis 2002, nr 82, 154, 181, 239, 266, s. 37-38, 49, 53, 59, 62.

Podczas Mszy św. koncelebrowanej *po wezwaniu diakona lub jednego z koncelebransów*: *Przekażcie sobie znak pokoju, wszyscy przekazują sobie wzajemnie znak pokoju. Ci, którzy stoją bliżej głównego celebransa, od niego otrzymują znak pokoju, przed diakonem* (nr 239). Znak pokoju można przekazać również wtedy, gdy we Mszy św. uczestniczy tylko jeden usługujący (nr 266). W tekście polskim najczęściej pojawia się wyrażenie *znak pokoju*, tymczasem w tekście łacińskim zazwyczaj mówi się o przekazaniu pokoju, poza jednym wyjątkiem, jak to wyżej zaznaczyliśmy – *signum pacis*, nr 82.

W *Caeremoniale episcoporum* z 1984 roku zauważa się pewne różnice w porównaniu z Mszałem Pawła VI. W Księdze przeznaczanej do celebracji biskupich powraca rzeczownik *osculum* i zachowuje się formułę: *Pax tecum – Et cum spiritu tuo*⁶⁰. W tłumaczeniu polskim Ceremoniał mówi o pocałunku pokoju, znaku pokoju i o przekazaniu pokoju⁶¹. Tłumaczenie różni się nieco od wersji łacińskiej. W numerze 99 jest tłumaczenie wierne i stosuje się wyrażenie *pocałunek pokoju*. Mówi się tu o przekazaniu pocałunku przez biskupa dwom koncelebransom, najbliższemu stojącemu, i pierwszemu diakonowi. Numer 100 mówi dwukrotnie o znaku pokoju, natomiast tekst łaciński nie posiada w tym numerze terminu *signum*. Chodzi tu o przekazanie pokoju między koncelebransami, diakonami, innymi posługującymi i biskupami oraz w przypadku, gdy biskup przewodniczy celebracji, ale nie sprawuje Mszy i przekazuje znak pokoju asystującym mu kanonikom lub prezbiterom albo diakonom. Kolejny numer jest dosłownym tłumaczeniem i odnosi się do okazania sobie pokoju przez wiernych (nr 101).

W numerze 102 w obu wersjach językowych stosuje się wyrażenie z terminem *znak*. Wyjaśnia się tu przypadek, gdy na sprawowaniu liturgii jest obecny rządca państwowy. Znak pokoju przekazuje mu diakon lub jeden z koncelebransów. Numer 103 w wersji łacińskiej posiada określenie *osculum pacis*, a w tłumaczeniu na język polski pojawiło się wyrażenie *znak pokoju*. W wersji polskiej przytacza się formuły wypowiedziane podczas przekazywania znaku pokoju, które są takie same jak przewiduje to OWMR w wydaniu polskim: *Pokój Pański niech zawsze będzie z tobą* lub *Pokój z tobą*. Na te słowa odpowiada się: *Amen*.

Ceremoniał biskupów przypomina jeszcze o przekazaniu pocałunku (znaku) pokoju podczas różnych obrzędów, które są zazwyczaj złączone

⁶⁰ *Caeremoniale Episcoporum ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli Pp. II promulgatum*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1984, nr 99-103, s. 34.

⁶¹ *Ceremoniał liturgicznej posługi biskupów odnowiony zgodnie z postanowieniem Świętego Soboru Watykańskiego II wydany z upoważnienia papieża Jana Pawła II dostosowany do zwyczajów diecezji polskich*, wyd. wzorcowe, Katowice 2013, nr 99-103, s. 44.

z celebracją Eucharystii. Księga mówi o bierzmowaniu, święceniach biskupa, prezbiterów i diakonów, o błogosławieństwie opata i ksieni, o konsekracji dziewic, o profesji zakonnej i o wprowadzeniu na urząd proboszcza.

Pozostaje jeszcze przypomnieć wskazania Episkopatu Polski związane z przekazywaniem znaku pokoju, które opublikowano w 2005 roku. Wedle tych wskazań *Znakiem pokoju jest ukłon w stronę najbliższej stojących uczestników Mszy Świętej lub podanie im ręki. Ten gest wykonuje się w milczeniu lub wypowiada słowa: «Pokój Pański niech zawsze będzie z tobą» albo «Pokój z tobą», na co przyjmujący odpowiada: «Amen». Należy jednak zachować jednolitość w danym zgromadzeniu (zob. OWMR 42). Nie wolno używać formuły: «Pokój nam wszystkim». Kapłan może przekazać znak pokoju usługującym, zawsze jednak pozostaje w prezbiterium, aby nie zakłócać celebracji. Niech uczyni podobnie, to znaczy pozostanie w prezbiterium, jeśli dla słusznej przyczyny pragnie przekazać znak pokoju niektórym wiernym. Wypada, aby każdy z umiarem przekazywał znak pokoju osobom najbliższej stojącym (zob. OWMR 82 i 154)»⁶².*

Księgi posoborowe jak też Instrukcja Episkopatu Polski nie precyzują, w jaki sposób główny celebrans powinien przekazywać znak pokoju koncelebrującym i diakonowi. Papież Benedykt XVI przekazywał znak pokoju koncelebrującym kardynałom przez nałożenie rąk na ich ramiona, skłon, bez przybliżania policzków, i wypowiedzenie formuły. Przyjmujący wyciągali ręce pod ramionami papieża i odpowiadali skłonem i słowem. Papież Franciszek czyni rękoma podobny gest, ale do przyjmujących ten znak przybliża najpierw policzek lewy do ich policzka lewego, a potem prawy do prawego. Koncelebrujący z Ojcem Świętym kardynałowie i biskupi, oddaleni od ołtarza, przekazują sobie znak pokoju albo tak jak czyni to papież Franciszek, albo tak jak czynił to papież Benedykt XVI, albo przez podanie ręki. Niektórzy z nich przekazują znak pokoju najbliższej stojącym, inni przechodzą do dalej stojących od siebie, albo odwracają się także do stojących z tyłu. Nie ma tu zatem ujednolicenia gestu. Wierni uczestniczący w celebracjach papieskich w Rzymie przekazują ten znak przez podanie ręki.

Warto tu jeszcze przypomnieć słowa św. Jana Pawła II, zawarte w Liście apostolskim *Dies Domini* o świętowaniu niedzieli. Papież zanotował: *Przekazanie znaku pokoju, które w rycie rzymskim celowo poprzedza Komunię eucharystyczną, to gest szczególnie wymowny: wierni wykonują go, aby wyrazić aprobatę Ludu Bożego dla wszystkiego, co zostało dokonane w celebracji, oraz potwierdzić zobowiązanie do wzajemnej miłości, jakie podejmują spożywając jeden Chleb*⁶³.

⁶² J. Michalik, S. Cichy, *Wskazania Episkopatu Polski po ogłoszeniu nowego wydania Ogólnego wprowadzenia do Mszału rzymskiego (przyjęte na 331. Zebraniu plenarnym Konferencji Episkopatu Polski dnia 9 marca 2005 r.)*, Warszawa 2005, nr 33.

⁶³ Jan Paweł II, List apostolski *Dies Domini*, Watykan 1998, nr 44.

Podsumowanie

Pisma wczesnochrześcijańskich Ojców Kościoła mówią o przekazywaniu pocałunku pokoju, który stanowił element liturgii eucharystycznej. Taka praktyka była w Rzymie za czasów św. Justyna w połowie II wieku. Na początku III wieku pocałunek następował bezpośrednio po modlitwie kończącej liturgię słowa. Na Wschodzie i Zachodzie kobiety na zgromadzeniach były oddzielone od mężczyzn i pocałunek pokoju przekazywali mężczyźni mężczyznom a kobiety kobietom.

Papież Innocenty I nalegał w 416 r., aby pocałunek pokoju był przekazywany po Modlitwie eucharystycznej. Święty Augustyn powiada, że po Modlitwie Pańskiej chrześcijanie obejmują się i przekazują sobie święty pocałunek. Nazywa go znakiem pokoju, który polegał na całowaniu w usta. Taki pocałunek w usta był przekazywany podczas liturgii jeszcze przez wiele następnych wieków. Za czasów Grzegorza Wielkiego uchodził on za naturalne przygotowanie się do przyjęcia Komunii. W X wieku znak ten stał się gestem podkreślającym hierarchiczność zgromadzonych wiernych. Biskup przekazywał go najpierw duchownym wedle godności, a następnie ludowi. Był to symbol jedności, pojednania, pokoju, miłości, jak również hierarchicznej władzy i precedencji.

Około XIII wieku zaczęto stopniowo wprowadzać *przyrządy pokoju*, tzw. *osculatoria*. Były to małe zdobione tabliczki z metalu, kamienia, kości słoniowej lub z drewna, które przynosił do ołtarza celebrans, by je ucałować i przekazać do ucałowania zgromadzonym na liturgii.

W Mszałe potrydenckim znak pokoju był przewidziany w Mszach uroczystych i był wymieniany między duchownymi. Celebrans kładł ręce na ramiona diakona i przybliżał lewy policzek do lewego policzka diakona. W tym czasie wypowiadał formułę: *Pax tecum*, a diakon odpowiadał: *Et cum spiritu tuo*. Diakon przekazywał pokój subdiakonowi, a ten duchownym obecnym w prezbiterium.

Według Mszału rzymskiego z 1970 roku znak pokoju można przekazywać podczas każdej Mszy. Jest przekazywany między wszystkimi obecnymi na liturgii, ale jego gest nie był określony. W trzecim wydaniu tego Mszału z 2002 r. na słowa celebransa: *Pokój Pański niech zawsze będzie z tobą* odpowiada się: *Amen*. Przez ten gest wierni wyrażają sobie nawzajem eklezjalną komuniję i wzajemną miłość.

Summary

The kiss of peace in the Eucharistic liturgy and its symbolism

The writings of the early church fathers speak of the kiss of peace, which was already in the 2nd century part of the Eucharistic liturgy. It was a practice in Rome at the time of Justin Martyr. At the beginning of the 3rd century the kiss occurred immediately after the prayers that concluded the Liturgy of the Word. Both in the East and the West women and men were separated in the assemblies of the faithful, and the kiss of peace was given only by men to men and by women to women.

Pope Innocent I insisted in 416 that the kiss of peace should take place after the Eucharistic prayer. St. Augustine speaks that after the Lord's Prayer the Christians embrace one another with the holy kiss. This is a sign of peace, „when your lips draw near to those of your brother”. The kiss of peace in the Christian liturgy was exchanged for several centuries mouth-to-mouth. By the time of Gregory the Great, this gesture was being seen as a natural preparation for Communion. By the 10th century the kiss of peace has assumed a hierarchical position in the liturgy. It began with the bishop and descended through the ranks of the clergy to laity in the congregation. It was a symbol of unity, reconciliation, peace, love and also a symbol of hierarchical power and precedence.

About the thirteenth century the use of the *instrumentum pacis*, or *osculatorium*, was gradually introduced. This was a little plaque of metal, stone, ivory or wood, generally decorated, which was first brought to the altar for the celebrant to kiss and then taken to each member of the congregation.

In the Tridentine Mass form of the Roman Rite, the sign of peace was given at Solemn Masses alone and was exchanged only among the clergy. The celebrant, placing his hands upon the arms of the deacon, presented his left cheek to the deacon's left cheek. At the same time he pronounced the words *Pax tecum*; to which the deacon replied, *Et cum spiritu tuo*. The deacon then conveyed the salute to the subdeacon, who gave the sign to any other members of the clergy present in choir dress.

Since the Roman Missal of 1970, the sign of peace can be used at every Mass. It is exchanged between all present without prescribed order. According to the 3rd edition of the Missal (2002), one may say, *The peace of the Lord be with you always*, to which the response is *Amen*. By this gesture the faithful express to each other their ecclesial communion and mutual charity.

Ks. Zdzisław JANIEC*

WSTAWIENNICTWO MARYI W ŚWIELE EUCHOLOGII WYBRANYCH SAKRAMENTARZY

Treść: Wstęp: 1. Kolekty; 2. Modlitwy nad darami; 3. Prefacje; 4. Modlitwy po Komunii, Zakończenie, Streszczenie, Summary: The intercession of Mary in the light of euchology as seen in the selected sacramentaries.

Słowa kluczowe: wstawiennictwo, euchologia, sakramentarz.

Key words: intercession, euchology, sacramentary.

Wstęp

Zagadnienie wstawiennictwa Maryi jest przedmiotem nauczania i Tradycji Kościoła¹. Spotykamy się z tym problemem między innymi w refleksjach teologicznych starożytnego Kościoła, w których Maryja jest określana tytułami: Orędowniczki, Wspomożycielki, Pomocnicy i Pośredniczki².

* Jest prezbiterem diecezji sandomierskiej. Aktualnie wykłada liturgikę na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II i jest kierownikiem Katedry Liturgiki Pastoralnej KUL. Nadto prowadzi zajęcia dydaktyczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu. Tytuł profesora nauk teologicznych otrzymał postanowieniem Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej w 2014 roku. Opublikował 26 książek, około 200 artykułów i wypromował 150 prac naukowych. Od 2010 roku jest postulatorem procesu beatyfikacyjnego sługi Bożego, ks. Wincentego Granata, byłego rektora KUL.

¹ Artykuł jest oparty o książkę: Z. Janiec, *Wstawiennictwo Maryi* (Studium liturgiczno-teologiczne na podstawie wybranych formularzy okresu zwykłego ze *Zbioru Mszy o Najświętszej Maryi Pannie*), Sandomierz 2010.

² *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety*.

Artykuł ma za zadanie prezentację wybranych tekstów traktujących o wstawiennictwie Maryi, zawartych w wybranych sakramentarzach, mianowicie: *Sacramentarium Gelasianum*³, *Sacramentarium Bergomense*⁴, *Le Sacramentaire Grégorien*⁵ oraz *Sacramentarium Veronese*⁶.

Modlitwy euchologiczne – na temat wstawiennictwa Maryi – zawarte w starożytnych źródłach liturgicznych będą przytoczone w łacińskim brzmieniu, jakie zawiera sakramentarz (zachowano archaiczny zapis łaciński). Każda modlitwa posiada oryginalny tytuł. Następnie zostanie przytoczona polska wersja modlitwy opatrzonej krótkim komentarzem dotyczącym maryjnych treści wstawienniczych.

Jak wybrzmiewa wstawiennictwo Maryi w modlitwach euchologicznych: kolektach, modlitwach nad darami, prefacjach i modlitwach po Komunii, zawartych w badanych sakramentarzach? By udzielić odpowiedzi na powyższe pytanie, artykuł ustrukturyzowano w cztery części, przyjmując za kryterium podziału modlitwy euchologiczne. Pierwsza część dotyczy kolekt, druga modlitw nad darami, trzecia prefacji, a czwarta modlitw po Komunii.

1. Kolekty

Item in uigilia Domini mane prima

*Deus, qui per beatae Mariae semper uirginis partum, sine humana concupiscentia percreatum, in filii tui membra uenientis paternis fecisti praeiudiciis non teneri: praesta, quesumus, ut huius creaturae nouitate suscepta uetustates antiquae contagiis exuamur: per eundem dominum*⁷. – Boże, który przez narodziny z Najświętszej Maryi Dziewicy sprawiłeś, że poczęte bez ludzkiej pożądliwości ciało Syna Twego przybyłego z woli ojcowskiej nie jest już zatrzymywane (w łonie) spraw, prosimy, abyśmy zostali uwolnieni od występków przez to narodzenie. – Zaznaczona jest rola Maryi w historii zbawienia.

Deklaracje, red. S. Jaworski, L. Krawczyk, Pallottinum, Poznań 1967, nr 62.

³ *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae Ordinis Anni Circuli* (Cod. Vat. Reg. lat 316/ Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56 – *Sacramentarium Gelasianum*), L.C. Mohlberg OSB, Casa Editrice Herder, Roma 1968.

⁴ *Sacramentarium Bergomense. Manoscritto del secolo IX della Biblioteca di S. Alessandro in Colonna in Bergamo*, „Edizioni Monumenta Bergomensia”, Fondazione Amministrazione Provinciale, Bergamo 1962.

⁵ *Le Sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, J. Deshusses, Éditions Universitaires Fribourg Suisse 1971.

⁶ *Sacramentarium Veronese* (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV [80]), Casa Editrice Herder, Roma 1966.

⁷ *Sacramentarium Gelasianum* (odtąd skrót SG), s. 8, nr 10.

Item in natale Domini in die

*Omnipotens sempiterne deus, qui hunc diem per incarnationem uerbi tui et per partum beatæ uirginis Mariæ consecrasti, da populis tuis in hanc caelebritate iustitiæ, ut et qui tua gratia sunt redempti tua adoptione sint filii: per dominum*⁸. – Wszechmogący wieczny Boże, który uświęciłeś ten dzień przez Wcielenie Słowa Swojego i przez narodziny z Najświętszej Dziewicy Maryi, daj ludom swoim podczas tej uroczystości, aby ci, którzy łaską swoją zostali odkupieni, stali się synami (Twoimi) przez Twoją adopcję. – Brak bezpośredniego nawiązania do wstawiennictwa Maryi. Określono Jej rolę w zbawieniu ludzi.

In adnunciacione sanctæ Mariæ matris Domini nostri Iesu Christi. VIII kalendas aprilis

*Exaudi nos, domine, sanctæ pater, omnipotens æterne deus, qui per beatæ Mariæ sacri uteri gratiæ obumbracionem uniuersum mundum illuminare dignatus es; maiestatem tuam suplices exoramus ut quod nostris meritis non ualemus obtinere, eius adipisci praesidiis mereamur: per*⁹. – Wysłuchaj nas, Panie, Ojcie Świąty, Wszechmogący Boże, który raczyłeś oświecić cały świat przez tajemnicę świętego łona Najświętszej Maryi. Prosimy pokornie Twój majestat, abyśmy to, czego nie możemy osiągnąć naszymi zasługami, osiągnęli Jej pomocą. – Zaznaczona jest pomoc Matki Bożej.

In adnunciacione sanctæ Mariæ matris Domini nostri Iesu Christi. VIII kalendas aprilis

*Te quaesumus, domine, famulantes, praece humili auxilium implorantes, et beatæ semper uirginis Mariæ nos gaudia comitentur solemniis, cuius praeconia ac meritis nostra deleantur cyrographa peccatorum, adque rubiginem scelerum molliciovum igne conpunctionis tui amore munerum incursum: per*¹⁰. – My, służący, pokornie Cię prosimy, Panie, niech radości Najświętszej Maryi zawsze Dziewicy towarzyszą nam w uroczystościach i na skutek Jej zasług nasze zapisy grzechów niech zostaną zniszczone. – Zaznaczona jest rola pomocy i wyrażona rzeczownikiem *meritis*.

In adsumptione sanctæ Mariæ. XVIII kalendas septembris

Deus, qui spe salutis æternæ beatæ Mariæ uriginitate fecunda humano generi praemia praestetisti, tribue, quaesumus, ut ipsam pro nobis apud te

⁸ SG, s. 9, nr 17.

⁹ SG, s. 135, nr 847.

¹⁰ SG, s. 135, nr 848.

*intercedere senciamus, per quam meruimus auctorem uitatae nostrae suscipere: per dominum*¹¹. – Boże, który płodnym dziewictwem Najświętszej Maryi dałeś rodzajowi ludzkiemu nagrodę w nadziei wiecznego zbawienia, prosimy Cię, spraw abyśmy odczuli, że wstawia się za nami u Ciebie. Ta, przez którą zasłużyliśmy otrzymać Stwórcę życia naszego. – Wstawiennictwo Maryi określone zostało w sposób bezpośredni.

In natiuitate sanctae Mariae. VI idus septembris

*Adiuuet nos, quaesumus, domine, sanctae Mariae gloriosa intercessio, cuius etiam / diem quo filix eius est inquotata nativitas meminimus: per*¹². – Prosimy (Cię) Panie, niech nas wspomaga chwalebne wstawiennictwo Najświętszej Maryi Panny, której dzień narodzenia wspominamy. – W tym tekście chwalebne wstawiennictwo Matki Bożej zostało bezpośrednio nazwane.

Missa de natale Domini

*Deus qui unigenitum tuum per uterum uirginis Mariae intactum. In hunc mundum manifestare dignatus es. Non desit famulis tuis. Pietatis tuae inuictissima salus. Per eundem*¹³. – Boże, który Jednorodzonego (Syna) swojego raczyłeś na tym świecie objawić poprzez nienaruszone łono Dziewicy Maryi, niech nie zabraknie sługom Twoim przemożnego ratunku Twojej miłości. – Określono rolę Maryi w objawieniu prawdy o Chrystusie.

Kal. ian. octava Domini

*Deus qui salutis aeternae beatae Mariae uirginitate fecunda. Humano generi praemia praestitisti. Tribue quaesumus ut ipsam pro nobis intercedere sentiamus. Per quam meruimus auctorem uitae suscipere. Qui tecum uiuit et regnat*¹⁴. – Boże, który dałeś rodzajowi ludzkiemu jako nagrodę wieczne zbawienie przez płodne dziewictwo Najświętszej Maryi Panny spraw, prosimy, abyśmy odczuli, że wstawia się za nami Ta, przez którą zasłużyliśmy otrzymać Sprawcę życia. Który z Tobą żyje i króluje [...]. – W sposób bezpośredni wskazano wstawienniczą rolę Maryi.

Kal. apr. annuntiatio scae Mariae

Omnipotens sempiterne deus. Qui coaeternum tibi filium. Hodie pro mundi salute. Secundum carnem. Spiritu sancto concipiendum. Angelico

¹¹ SG, s. 154, nr 993.

¹² SG, s. 157, nr 1016.

¹³ *Sacramentarium Bergomense* (odtąd skrót SB), s. 67, nr 133.

¹⁴ SB, s. 75, nr 181.

*mysterio beatae Mariae semper uirginis declarasti. Adesto propitius populo tuo. Ut ad eius natiuitatem. Pace concessa liberioribus animis occurramus. Per eundem. In unitate*¹⁵. – Wszechmogący wieczny Boże, który posłannictwem anielskim Najświętszej Maryi Panny zawsze Dziewicy dzisiaj ogłosiłeś, że odwieczny Twój Syn dla zbawienia świata zostanie mocą Ducha Świętego poczęty według Ciała, pomóż łaskawie ludowi swojemu, abyśmy obdarzeni pokojem, wyszli na spotkanie Jego narodzin z bardziej wolnymi od przeszkód duszami. – Określono rolę Maryi w przyjściu na świat Jezusa.

Aliae orationes de natale Domini

*Deus qui per beatae mariae uirginis partum sine humana concupiscentia procreatum in filii tui membra uenientis paternis fecisti praeiudiciis non teneri, praesta quaesumus ut huius creaturae nouitate suscepti, uetustatis antiquae contagiis exuamur. Per*¹⁶. – Boże, który przez narodzenie (Syna) Najświętszej Maryi Dziewicy, poczętego bez ludzkiej pożądliwości [...], daj, prosimy, abyśmy przyjąwszy Nowe Stworzenie, zostali uwolnieni od starożytnej zarazy. – Zaznaczona jest rola Najświętszej Dziewicy w objawieniu prawdy o Zbawicielu.

Aliae orationes de natale Domini

*Omnipotens sempiternae deus, qui hunc diem per incarnationem uerbi tui et partum beatae mariae uirginis consecrasti, da populis tuis in hac celeberrime consortium, ut qui tua gratia sunt redempti, tua sunt adoptione securi. Per*¹⁷. – Wszechmogący Wieczny Boże, który ten dzień uświęciłeś przez wcielenie Twojego Słowa i przez zrodzenie (Syna) Najświętszej Maryi Panny, daj ludom Twoim jedność (z Tobą), aby stali się adoptowanymi Twoimi ci, którzy Twoją łaską zostali odkupieni [...]. – Brak bezpośredniego nawiązania do wstawiennictwa Maryi, wspomniana została Jej rola w historii zbawienia.

Aliae orationes de natale Domini

*Da quaesumus domine populo tuo inuiolabilem fidei firmitatem, ut qui unigenitum tuum in tua tecum gloria sempiternum in ueritate nostri corporis natum de matre uirgine confitentur, et a praesentibus liberentur aduersis, et mansuris gaudiis inserantur. Per dominum nostrum*¹⁸. – Panie, prosimy, daj ludowi swojemu niezłomną wiarę, aby ci, którzy wyznają, że Twój

¹⁵ SB, s. 235, nr 886.

¹⁶ *Le Sacramentaire Grégorien* I (odtąd skrót SGr), s. 105, nr 56.

¹⁷ SGr I, s. 105, nr 58.

¹⁸ SGr I, s. 106, nr 61.

Jednorodzony odwieczny z Tobą w chwale urodził się w prawdziwym naszym ciele z Dziewicy Matki [...], abyśmy zostali uwolnieni od obecnych przeciwności. – Zaznaczona jest rola Maryi w narodzeniu Chrystusa.

Mense ianuario in octavas domini ad sanctam Mariam ad martyres

*Deus qui salutis aeternae beatae mariae uirginitate fecunda, humano generi praemia praestitisti, tribue quaesumus ut ipsam pro nobis intercedere sentiamus, per quam meruimus auctorem uitae suscipere. Per dominum*¹⁹.

– Boże, który płodnym dziewictwem Najświętszej Maryi Panny dałeś rodzajowi ludzkiemu nagrodę zbawienia wiecznego, daj, prosimy, abyśmy odczuli, że Ona wstawia się za nami jako Ta, przez którą zasłużyliśmy otrzymać Stwórcę życia. – Wstawiennictwo Matki Bożej określone jest w sposób bezpośredni (*intercedere*).

Item ad missa ad sanctam Mariam maiorem

*Quaesumus domine deus noster, ut sacrosancta mysteria quae pro reparationis nostrae munimine contulisti, intercedente beata semper uirgine maria, et praesens nobis remedium esse facias et futurum. Per*²⁰. – Prosimy (Cię), Panie Boże nasz, żebyś święte tajemnice, które dałeś dla (obrony) odkupienia naszego, za wstawiennictwem Najświętszej Maryi zawsze Dziewicy uczynił dla nas lekarstwem na ten czas i na przyszłość. – Za pomocą imiesłowu *intercedente* zaznaczone zostało wstawiennictwo Maryi.

XVIII kalendas septembres id est XIII die mensis augusti uigilia assumptionis sanctae Mariae

*Deus qui uirginalem aulam beatae mariae in quam habitare eligere dignatus es, da quaesumus ut sua nos defensione munitos, iocundos faciat suae interesse festiuitati. Per*²¹. – Boże, który raczyłeś wybrać dziewicze łono Najświętszej Maryi na zamieszkanie daj, prosimy, aby uczyniła nas Ona radosnymi uczestnikami Jej święta, nas, utwierdzonych Jej pomocą. – Nie ma bezpośredniego nawiązania do wstawiennictwa Maryi.

XVIII kalendas septembres id est XIII die mensis augusti uigilia assumptionis sanctae Mariae

*Concede misericors deus fragilitati nostrae praesidium, ut qui sanctae dei genetricis requiem caelebramus, intercessionis eius auxilio a nostris iniquitatibus resurgamus. Per dominum*²². – Miłosierny Boże, daj pomoc

¹⁹ SGr I, s. 112, nr 82.

²⁰ SGr I, s. 124, nr 126.

²¹ SGr I, s. 262, nr 658.

²² SGr I, s. 262, nr 660.

naszej słabości, abyśmy czcząc święto Świętej Bożej Rodzicielki z pomocą Jej wstawiennictwa powstałi z naszych nieprawości. – Nie zaznaczono wstawiennictwa Maryi w sposób bezpośredni.

Mense septembri VI idus septembres id est die VIII mensis septembris natiuitate sanctae Mariae

*Supplicationem seruorum tuorum deus miserator exaudi, ut qui in natiuitate dei genetricis et uirginis congregamur, eius intercessionibus conplacatus a te de instantibus periculis eruamur. Per dominum nostrum iesum christum*²³. – Wyśłuchaj miłosierny Boże błagania sług Twoich, abyśmy zgromadzeni w święto Narodzenia Bożej Rodzicielki Dziewicy przez Jej wstawiennictwo zostali wyrwani przez Ciebie z naciskających na nas niebezpieczeństw. – Określone jest wstawiennictwo Maryi (*intercessionibus*).

Dominica I post natale Domini

*Deus qui salutis aeternae, beatae mariae uirginitate fecunda, humano generi praemia praestitisti, tribue quaesumus ut ipsam pro nobis intercedere sentiamus, per quam meruimus auctorem uitae suscipere dominum nostrum. Qui tecum*²⁴. – Boże, który płodnym dziewictwem Najświętszej Maryi dałeś rodzajowi ludzkiemu nagrodę życia wiecznego, daj, prosimy, abyśmy odczuli, że wstawia się za nami Ta, przez którą zasłużyliśmy otrzymać Sprawcę życia. – W powyższym fragmencie odnajdujemy bezpośrednie nawiązanie do wstawiennictwa Maryi (*intercedere*).

Missa ad poscenda suffragia sanctorum

*Concede quaesumus omnipotens deus, ut intercessio nos sanctae dei genetricis mariae, sanctorumque omnium apostolorum martyrum et confessorum, et omnium electorum tuorum ubique letificet, ut dum eorum merita recolimus, patrocinia sentiamus. Per*²⁵. – Wszechmogący Boże spraw, prosimy, aby radowało nas wstawiennictwo Maryi Świętej Bożej Rodzicielki, apostołów, męczenników i wyznawców oraz wszystkich świętych, i abyśmy odczuwali ich opiekę, skoro czcimy ich zasługi. – Za pomocą rzeczownika *intercessio* w sposób bezpośredni określone zostało wstawiennictwo Matki Bożej.

²³ SGr I, s. 268, nr 680.

²⁴ SGr I, s. 380, nr 1090.

²⁵ SGr I, s. 417, nr 1243.

2. Modlitwy nad darami

In natiuitate sanctae Mariae. VI idus septembris

*Suscipe, domine, quesumus, ho<s>tias placacionis et laudis, quas tibi offerimus pro natiuitate beatae et gloriosae semperquae uirginis dei genetricis Mariae, et sanctis eius intercessionibus cunctis nobis proficient ad salutem: per*²⁶. – Przyjmij, prosimy (Cię) Panie dary należnego uwielbienia, które Ci ofiarujemy za narodzenie Najświętszej i Chwalebnej zawsze Dziewicy Bożej Rodzicielki Maryi, niech święte Jej wstawiennictwa wszystkim nam pomagają w osiągnięciu zbawienia. – W powyższym fragmencie odnajdujemy bezpośrednie nawiązanie do wstawiennictwa Maryi.

Item ad s[an]c[t]am Mariam

*Altari tuo domine superposita munera spiritus sanctus assumat qui beatae mariae uiscera sui splendoris ueritate repleuit. Per dominum nostrum in unitate*²⁷. – Boże, Duch Święty, który prawdą swojej łaski wypełnił łono Najświętszej Maryi, niech przyjmie dary złożone na Twoim ołtarzu [...]. – Brak bezpośredniego nawiązania do wstawiennictwa Maryi. Zaznaczona jest rola Matka Bożej w objawianiu prawdy o Zbawicielu.

VIII. Kal. April. Annunt. S[an]c[t]ae Mariae

*Oblationes nostras quaesumus domine propitiatus intende. Quas in honore beatae et gloriosae semperque uirginis dei genetricis Mariae annua sollemnitate deferimus. Et coaeternus spiritus sanctus tuus qui illius uiscera splendore suae gratiae ueritatis repleuit. Nos ab omni facinore delictorum emundet benignus. Per dominum. In unitate*²⁸. – Prosimy, Panie, wejrzyj łaskawie na nasze ofiary, które w roczną uroczystość przynieśliśmy, oddając cześć Najświętszej i Chwalebnej Bożej Rodzicielki Maryi zawsze Dziewicy, a Duch Święty, który Jej łono napęłnił blaskiem prawdy swojej łaski, niech nas łaskawie oczyści od wszelkiego grzechu. – Nie odnajdujemy bezpośredniego nawiązania do wstawiennictwa Maryi, wspomniana jest rola Maryi w objawieniu prawdy o Chrystusie.

Eodem die assumption beatae Mariae

*Intercessio quaesumus domine beatae Mariae semper uirginis munera nostra commendet, nosque in eius ueneratione, tuae maiestati reddat acceptos. Per*²⁹. – Prosimy, Panie, niech wstawiennictwo Najświętszej Maryi

²⁶ *Sacramentarium Gelasianum* (odtąd skrót SG), s. 157, nr 1017.

²⁷ SB, s. 60, nr 84.

²⁸ SB, s. 235, nr 888.

²⁹ SB, s. 275, nr 1066.

zawsze Dziewicy poleci (Ci) nasze dary i nas, oddających Jej cześć, uczyni miłymi Twojemu majestatowi. – Wstawiennictwo Matki Bożej wskazane jest w sposób bezpośredni.

XVIII kalendas septembres id est XIII die mensis augusti uigilia adsumptio sanctae Mariae

*Magna est domine apud clementiam tuam dei genetricis oratio, quam idcirco de praesenti seculo transtulisti, ut pro peccatis nostris, apud te fiducialiter intercedat. Per*³⁰. – Wielka jest w Twojej łaskawości, Panie, modlitwa Bożej Rodzicielki, którą dlatego przeniosłeś z tego świata, aby wstawiała się z ufnością za nami grzesznymi. – Zaznaczone jest wstawiennictwo Maryi.

3. Prefacje

VIII kalendas iulias. Natale sancti Iohannis baptistae

Uere dignum: exhibentes sollemne ieiunium, quo[d] beati Iohannis baptistae natalicia praeuenimus. Cuius genitor et uerbi dei nuntium dubitans ʽnasʽ citurum uocis est priuatus officio, et eodem receipt nascente sermonem; quique angelo promittente dum non credit ommutuit, magnifici praekonis exhortu et loquens factus est et profeta: materque pariter sterilis aeuoque confecta non solum puerperio fecunda processit, sed etiam, quo beatæ Mariae fructum sedula uoce | :benedictione: | susciperet, spiritu diuinitatis impleta est; /ipseque progenitus, utpote uiae caelestis adsertor, uiam domino monuit praeparari, seraque in | :suprema: | parentum aetate concretus et editus, procreandum nouissimis temporibus humani generis disseruit redemptorem: per³¹. – Zaprawdę godne to jest [...], że uroczystym postem poprzedzamy narodziny Jana Chrzciciela. [...] również Matka niepłodna nie tylko stała się płodną Rodzicielką, ale także przyjęła szczerymi słowami Owoc Najświętszej Maryi, natchniona przez Ducha Świętego. – Nie ma bezpośredniego nawiązania do wstawiennictwa Maryi.

Item ad s[an]c[t]am Mariam

Aequum et salutare. Nos tibi domine deus omnipotens gratias agere. Et cum tuae inuocatione uirtutis Beatae Mariae uirginis festa celebrare. De cuius uentre fructus effloruit. Qui panis angelici munere nos repleuit. Quod eua uorauit in crimine. Maria restituit in salute. Distat opus serpentis. Et uirginis. Inde fusa sunt uenena discriminis. Hinc egressa mysteria saluatoris. Inde se praebuit temptantis iniquitas. Hinc redemptoris opitulata maiestas.

³⁰ SGr I, s. 262, nr 659.

³¹ *Sacramentarium Veronense* (odtąd skrót SV), s. 30, nr 234.

Inde partus occubuit. Hinc conditor resurrexit. A quo humana natura non iam captiua. Sed libera restituitur. Quod Adam perdidit in parente. Chr[ist] o vecept auctore. Quem una tecum³². – Zaprawdę godne to [...], abyśmy uroczyście obchodzili święta Najświętszej Maryi Dziewicy. Z Jej łona narodził się Owoc, który napełnił nas darem Anielskiego Chleba. To, co Ewa spożyła z Grzechem, Maryja oddała ze zbawieniem. Daleko są od siebie dzieło węża i dzieło (Maryi) Dziewicy, stamtąd wylały się trucizny śmierci, stąd tajemnice zbawienia. – Nie ma bezpośredniego nawiązania do wstawiennictwa Matki Bożej, zaznaczona została Jej rola w Boskim planie zbawienia.

VIII kalendas ianuaris id est XXV die mensis decembris natale Domini ad sanctam Mariam maiorem

V[ere]d[ignum] et iustum est aequum et salutare. Quia per incarnati uerbi mysterium noua mentis nostrae oculis, lux tuae claritatis infulsit, ut dum uisibiliter deum cognoscimus, per hunc inuisibilium amore rapiamur, et ideo cum angelis et archangelis, cum thronis et dominationibus, cumque omni militia caelestis exercitus ymnum gloriae tuae canimus sine fine dicentes: Sanctus, sanctus, sanctus. Communicantes et noctem sacratissimam caelebrantes, quo beatae mariae intemerata uirginitas huic mundo edidit saluatorem [...]³³. – [...]. Zjednoczeni, czcimy najświętszą noc, podczas której nienaruszone Dziewictwo Najświętszej Maryi dało temu światu Zbawiciela [...]. – W sposób pośredni określono rolę Maryi w objawieniu prawdy o Zbawicielu.

Oratio in sabbato sancto nocte ad missam

Communicantes et noctem sacratissimam caelebrantes, resurrectionis domini dei nostri iesu christi secundum carnem, sed et memoriam uenerantes, imprimis gloriosae semper uirginis mariae genetricis eiusdem dei et domini nostri iesu christi, sed et beatorum apostolorum³⁴. – Zjednoczeni, czcąc najświętszą noc zmartwychwstania Pana naszego Jezusa Chrystusa według ciała i czcąc pamięć najpierw zawsze Dziewicy Maryi Rodzicielki tegoż Pana naszego Jezusa Chrystusa. – Brak bezpośredniego nawiązania do wstawiennictwa, zaznaczono rolę Maryi w objawieniu prawdy o Zbawicielu.

Oratio in dominica sancta ad missam

Communicantes et diem sacratissimum caelebrantes, resurrectionis domini dei nostri iesu christi secundum carnem, sed et memoriam uenerantes

³² SB, s. 60, nr 85.

³³ SGr I, s. 100, nr 38, 39.

³⁴ SGr I, s. 190, nr 380.

*inprimis gloriosae semper uirginis mariae genetricis eiusdem dei et domini nostri iesu christi, sed et beatorum apostolorum*³⁵. – Zjednoczeni, czcząc najświętszy dzień zmartwychwstania Pana Boga naszego Jezusa Chrystusa według ciała i czcząc pamięć Chwalebnej zawsze Dziewicy Maryi Rodzicielki tegoż Pana naszego. – Zaznaczona jest rola Maryi – Rodzicielki Pana.

VIII kalendas aprilis in annuntiatione sanctae Mariae uirginis

*V[ere]dignum aeternae deus. Qui per beatæ mariæ uirginis partum ecclesiae tuæ tribuisti celebrare mirabile mysterium, et inenerrabile sacramentum. In qua manet intacta castitas, pudor integer, firma constantia. Quae laetatur, quod uirgo concepit, quod caeli dominum castis portauit uisceribus, quod uirgo edidit partum. O admirandam diuinæ dispensationis operationem, quae uirum non cognouit, et mater est, et post filium uirgo est. Duobus enim gauisa est muneribus, miratur quod uirgo peperit, laetatur quod redemptorem mundi edidit iesum christum dominum nostrum. Per quem maiestatem*³⁶. – Zaprawdę godne to [...]. Wieczny Boże, Ty przez urodzenie (Syna) z Najświętszej Maryi Dziewicy dałeś Kościołowi swojemu świętowanie cudownej tajemnicy. W niej jest nienaruszona czystość, pełna wstydlivość, silna stanowczość. Kościół raduje się, że poczęła Dziewica, że Pana z nieba nosiła w czystym łonie, że Dziewica urodziła. Jakże godne podziwu jest Boże działanie, że Ta, która męża nie poznała jest i matką i po urodzeniu Dziewicą [...]. – Określono rolę Matki Bożej w objawieniu świata Zbawiciela.

XVIII kalendas septembres assumptio sanctae Mariae

*V[ere]dignum aeternae deus. Et te in ueneratione sacrarum uirginum exultantibus animis laudare benedicere et praedicare, inter quas intemerata dei genetrix uirgo maria, cuius adsumptionis diem caelebramus, gloriosa effulsit. Quae et unigenitum tuum sancti spiritus obumbratione concepit, et uirginitatis gloria permanente huic mundo lumen aeternum effudit, iesum christum dominum nostrum. Per quem*³⁷. – Zaprawdę godne to [...]. Wieczny Boże [...], abyśmy wychwalali Cię radośnie czcząc święte dziewice, wśród których jaśnieje nienaruszona Boża Rodzicielka Maryja Dziewica, której dzień wniebowzięcia świętujemy. Ona poczęła Jednorodzonego Syna Twojego w tajemnicy Ducha Świętego, pozostając w chwale dziewictwa dała temu światu światłość odwieczną Jezusa. – Zaznaczono rolę Matki Bożej w zbawieniu świata.

³⁵ SGr I, s. 192, nr 386.

³⁶ SGr I, s. 526, nr 1598.

³⁷ SGr I, s. 544, nr 1652.

In natale unius uirginis

*V[ere]dignum aeterne deus per christum dominum nostrum. Quem beata uirgo partier et martyr ill. et diligendo timuit, et timendo dilexit. Illique coniuncta est moriendo, cui se consecrauerat caste uiuendo. Et pro eo temporalem studuit substinere poenam, ut ab eo perciperet gloriam sempiternam. Quae dum duplicem uult sumere palmam in sacri certaminis agone, et de corporis integritate, et de fidei puritate, laboriosius duxit longa antiqui hostis sustinere temptamenta, quam uitam praesentem cito amittere per tormenta. Quoniam cum in martyrio proponantur ea quae terreant, in carnis uero delectamentis ea quae mulceant, molestius sustinetur hostis occultus, quam superetur infestus. Cum ergo in utroque tui sit muneris quod uicit, quia nihil ualet humana fragilitas, nisi tua hanc adimiet pietas, pro nobis quaesumus tuam pietatem exoret, quae a te accepit ut uinceret. Et quae unigeniti tui intrare meruit thalamum. intercessione sua inter mundi huius aduersa nobis praestet auxilium. Per quem*³⁸. – Zaprawdę godne to i sprawiedliwe [...]. Najświętsza (Maryja) Panna jako świadek uległa lękowi w miłowaniu i umiłowała go w bojażni. Z Nim łączyła się w śmierci, poświęciła się Mu życiem w czystości. Za Niego starała się ponieść ziemską karę, aby od Niego otrzymać wieczną chwałę [...]. Ta, która zasłużyła na wejście do przybytku Twojego Syna Jednorodzonego niech swoim wstawiennictwem udziela nam pomocy wśród przeciwności tego świata. – Określono rolę Maryi w Boskim planie zbawienia.

Benedictio in festiuitate sanctae Mariae

*Deus qui per beatae mariae uirginis partum, genus humanum dignatus est redimere, sua uos dignetur benedictione locupletare. Amen. Eiusque semper et ubique patrocinia sentiatis, ex cuius intemerato utero, auctorem uitae suscipere meruistis. Amen. Et qui ad eius celebrandam festiuitatem hodierna die deuotis mentibus conuenistis, spiritalium gaudiorum et aeternorum praemiorum uobiscum munera reportetis. Amen. Quod ipse praestare dignetur qui cum patre*³⁹. – Bóg, który przez Narodzonego z Najświętszej Maryi Panny raczył odkupić rodzaj ludzki, niech raczy ubogacić nas swoim błogosławieństwem. Obyście zawsze i wszędzie doznawali opieki Tej, z której nienaruszonego łona zasłużyliście otrzymać Twórcę życia. Obyście zgromadzeni dziś dla obchodzenia Jej święta otrzymali dary duchowej radości i osiągnęli wieczną nagrodę. – W sposób bezpośredni mowa jest o opiece Maryi.

³⁸ SGr I, s. 566-567, nr 1717.

³⁹ SGr I, s. 589, nr 1766.

4. Modlitwy po Komunii

In adsumptione sanctae Mariae. XVIII kalendas septembris

Caelesti munere saciati «quae» sumus/, omnipotens dues, tua <nos> protectione custody ut castimoniae pacem mentibus nostris atquae corporibus intercedente sancta Maria propiciatus indulge, et ueniente sponso filio tuo unigenito accensis lampadibus eius digni praestulemur occursum: per⁴⁰.

– Nasyceni darem z nieba prosimy Cię, Wszechmogący Boże, strzeż nas swoją opieką i daj łaskawie pokój (pochodzący) z czystości naszej duszy i ciała za wstawiennictwem Najświętszej Maryi (Panny). – Wstawiennicza rola Maryi została określona w sposób bezpośredni.

In natiuitate sanctae Mariae. VI idus septembris

Adesto, quaesumus, domine, fidelibus tuis, ut quae sumpserunt fideliter et mente sibi et corpore beatae Mariae intercessione custodiat: per⁴¹. – Prosimy (Cię) Panie, pomóż wiernym swoim, aby to, co przyjęli z wiarą, ciałem i duszą zachowali za wstawiennictwem Najświętszej Maryi Panny. – Jest bezpośrednie nawiązanie do wstawiennictwa Matki Bożej.

In natiuitate sanctae Mariae. VI idus septembris

Sumptis, domine, sacramentis intercedente beata et gloriosa semperquae uirgine dei genetrice Maria ad redemptionis aeternae, quaesumus, proficiamus augmentum: per⁴². – Prosimy (Cię) Panie, abyśmy przez przyjęcie świętych sakramentów zbliżyli się do zbawienia za wstawiennictwem Najświętszej i Chwalebnej zawsze Dziewicy Maryi Bożej Rodzicielki. – Wstawiennictwo Maryi zostało nazwane bezpośrednio.

Item ad s[an]c[t]am Mariam

Adesto nobis omnipotens deus ut quae fideliter sumpsimus mente et corpore. Beatae Mariae piae matris et perpetuae uirginis intercessione custodiamus. Per⁴³. – Wspomagaj nas, Wszechmogący Boże, abyśmy za wstawiennictwem Najświętszej Maryi Matki zawsze Dziewicy zachowali to, co z wiarą przyjęliśmy ciałem i duszą. – Odnajdujemy bezpośrednie nawiązanie do wstawienniczej roli Maryi.

⁴⁰ SG, s. 154, nr 996.

⁴¹ SG, nr 157, nr 1018.

⁴² SG, s. 157, nr 1019.

⁴³ SB, s. 60, nr 86.

Zakończenie

1. W badanych sakramentarzach w przeważającej większości zaznaczone jest wstawiennictwo Maryi. Starożytne księgi ukazują Jej wstawienniczą rolę w różnych okresach roku liturgicznego. Orędownictwo Maryi ma tutaj bezpośredni wymiar. Jest ono wyrażone osobową formą czasownika *intercedo*, lub przy pomocy imiesłowu *intercedente* ze składni ablativus absolutus, albo też przy pomocy rzeczownika *intercessio*.

2. W sakramentarzach jest mocno podkreślone wstawiennictwo Maryi w objawieniu prawdy o Zbawicielu, a zwłaszcza o Jego narodzeniu. Stwierdza się w nich pośrednią rolę Maryi w Boskim planie i wstawienictwo w zbawianiu ludzi. W tekstach widoczna jest Jej rola jako Orędowniczki i Pomocniczki. Matka Boża świadczy tę pomoc, która wyrażona jest najczęściej następującymi słowami:

- *praesidium* – pomoc,
- *meritum* – zasługa,
- *munitus* – umocniony.

3. Zauważa się, iż sakramentarze, służyły przez wieki Kościołowi do redagowania ksiąg liturgicznych, a zwłaszcza do kreowania formularzy mszalnych poświęconych Maryi. Wnikliwe badania formularzy maryjnych pokazują, iż ich autorzy czerpali z sakramentarzy cenne maryjne myśli w wymiarze wstawienniczym⁴⁴.

Streszczenie

Artykuł prezentuje teksty traktujące o wstawiennictwie Maryi zawarte w wybranych sakramentarzach: *Sacramentarium Gelasianum*, *Sacramentarium Bergomense*, *Le sacramentaire Grégorien* oraz *Sacramentarium Veronese*. Zadaniem artykułu jest analiza modlitw euchologii (kolekt, modlitw nad darami, prefacji i modlitw po Komunii), zamieszczonych w starożytnych księgach liturgicznych, w celu ukazania w nich wstawienictwa Maryi.

Przedstawione w artykule wyniki badań wykazały, iż w ogromnej większości sakramentarze traktują o wstawiennictwie Maryi. Ta wstawiennicza rola jest widoczna w różnych okresach roku liturgicznego i dotyczy najczęściej udziału Maryi w Boskim planie zbawienia. Nadto analiza prezentowanych tekstów ujawniła, iż sakramentarze te w historii Kościoła służyły jako materiał do redagowania ksiąg liturgicznych poświęconych Maryi.

⁴⁴ Szczególnie jest to widoczne w formularzach okresu zwykłego, w trzeciej sekcji poświęconej miłosiernemu wstawiennictwu Maryi, zob. *Congregatio pro cultu divino*, *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*, Libreria Editrice Vaticana 1987.

Summary

The intercession of Mary in the light of euchology as seen in the selected sacramentaries

The article presents texts dealing with the intercession of Mary contained in the selected sacramentaries: Sacramentarium Gelasianum, Sacramentarium Bergomense, Le sacramentaire Grégorien and Sacramentarium Veronese. The purpose of this article is to analyse euchological texts (opening prayers, prayers over the offerings, prefaces and prayers after Communion), contained in ancient liturgical books, in order to show in them the intercession of Mary.

The results of research presented in the article revealed that the vast majority of sacramentaries treat of the intercession of Mary. This intercessory role is evident in different seasons of the liturgical year, and usually concerns Mary's participation in the divine plan of salvation. Besides, the analysis of the presented texts has revealed that sacramentaries in the history of the Church used to serve as a material for composing liturgical books devoted to Mary.

Ks. Waldemar PAŁĘCKI*

LITURGICZNY KULT PIĘCIU BRACI MĘCZENNIKÓW W TRADYCYI KAMEDUŁÓW POLSKICH PO SOBORZE TRYDENCKIM

Treść: Wstęp; 1. Polscy Bracia Męczennicy; 2. Fundacja eremu w Bie-niszewie; 3. Patronały benedyktynów i kamedułów po soborze try-denckim a *Proprium Poloniae*; 4. Własne formularze mszalne i bre-wiarzowe ku czci świętych Pięciu Braci męczenników, 4.1. Formularze mszalne i brewiarzowe oddzielnych wspomnień ku czci świętych Jana i Benedykta oraz świętych Mateusza, Izaaka i Krystyna, 4.2. Wspólne świętowanie ku czci Pięciu Braci męczenników według patronału pol-skiego i XX wiecznych źródeł kamedulskich, Zakończenie; Summary: The liturgical cult of Five Martyred Brothers in tradition of Polish ca-maldolese after the council of Trent.

Słowa klucze: kameduli, *Proprium Poloniae*, sobór trydencki, kult Pięciu Braci męczenników.

Keywords: Camaldolese, *Proprium Poloniae*, the council of Trent, cult of Five Martyred Brothers.

Wstęp

Święci od początku istnienia chrześcijaństwa zajmują ważne miejsce w liturgii. Najstarsze zachowane księgi liturgiczne, jak lekcjonarze czy sakramentarze, zawierają wspomnienia wielu świętych, którzy oddali życie za

* Autor jest prezbiterem Zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny i dr hab. prof. KUL. Studia doktoranckie odbył na Wydziale Teologii KUL – specjalizacja liturgicz-na (2000-2005). Korzystał ze stypendium naukowego w Austrii i Niemczech w latach

Chrystusa i osiągnęli udział w misterium paschalnym Pana. Wspomnienia te nadawały ton w roku liturgicznym, gdyż często niedziele otrzymywały nazwę od świętego, którego uroczystość wcześniej obchodzono¹. Początkowo kult ten miał charakter lokalny i koncentrował się wokół grobu świętego. Wielu świętych czczono jako swoich patronów, obrońców i adwokatów, oddając im w opiekę daną miejscowość, czy społeczność. Od IV w. można zauważyć wzrost i znaczenie kultu świętych, a w wielu przypadkach miał on charakter powszechny. Na rozwój kultu wpłynęło bowiem wiele czynników, jak migracje ludności, powstanie kalendarzy lokalnych, regionalnych i martyrologiów, kult relikwii oraz upowszechnianie literatury biograficznej, wśród której najbardziej znane to żywoty świętych². Jakkolwiek w historii Kościoła miały miejsce pewne nadużycia w związku z tym kultem, to ma on nadal ogromne znaczenie w życiu Kościoła, co też potwierdza Sobór Watykański II, stwierdzając, że: *w te uroczystości Kościół głosi misterium paschalne w Świętych, którzy współcierpieli i zostali współuwielbieni z Chrystusem, przedstawia wiernym ich przykłady, pociągające wszystkich przez Chrystusa do Ojca, a przez ich zasługi wyjednywa dobrodziejstwa Boże* (KL 104).

Po soborze trydenckim kult świętych w liturgii otrzymał nowy impuls. W wyniku unifikacji ksiąg liturgicznych pominięto w nich wspomnienia wielu świętych czczonych w Kościołach lokalnych czy wspólnotach zakonnych. Ponadto opracowano nowe teksty liturgiczne, które wcześniej opierały się na niepewnych świadectwach, aby odpowiadały prawdzie historycznej. To zadanie od początku XVII w. spoczywało na belgijskich jezuitach zwanych bollandystami³. Chcąc zachować kult świętych lokalnych

2002/2003, oraz we Włoszech w 2006 roku. Od 2005 roku jest pracownikiem naukowo-dydaktycznym na KUL i wykładowcą w WSD Zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny w Kazimierzu Biskupim – Wydział Teologiczny UAM w Poznaniu. Od 2009 r. pełni funkcję sekretarza sekcji wykładowców liturgiki. Od 2013 r. jest kierownikiem Katedry Historii Liturgii KUL, a od 2014 r. profesorem nadzwyczajnym KUL. Jest autorem książek „Rok liturgiczny Paschą Chrystusa. Misterium roku liturgicznego według Odo Casela (1886-1948)”, Sandomierz 2006; „Służba Boża kamedułów polskich. Tradycje życia pustelniczego w świetle potrydenckiej liturgii rzymskiej (1605-1963)”, Lublin 2012, „Pytanie o liturgię. Misterium liturgii w życiu Kościoła”, Lublin 2015, współredaktorem „Studiów liturgicznych”, oraz autorem kilkudziesięciu artykułów naukowych, popularno-naukowych i haseł encyklopedycznych dotyczących przede wszystkim historii liturgii.

¹ Por. J. W. Boguniowski, *Rozwój historyczny ksiąg liturgii rzymskiej do Soboru Trydenckiego i ich recepcja w Polsce*, Kraków 2001, s. 80.

² Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. II, Poznań 1991, s. 160-162.

³ Nazwa wywodzi się od J. Bollandy SJ (zm. 1665), historyka i hagiografa z Antwerpii, który był pierwszym organizatorem wydawnictwa hagiograficznego *Acta sanctorum*. Zadaniem towarzystwa było krytyczne wydanie tekstów wraz z komentarzem naukowym. Obecnie siedzibą Towarzystwa Bollandystów jest Bruksela; por. M. Daniluk, *Bollandyści, Societas Bollandiana*, EK II, kol. 766-767.

w poszczególnych prowincjach czy zakonach przygotowywano odpowiednie dodatki do brewiarza i mszału.

Tu ukażemy sposób oddawania czci świętym Pięciu Braciom męczennikom, uczniom św. Romualda (+ 1027), przez kamedułów polskich.

1. Polscy Bracia męczennicy

Kult Pięciu Braci męczenników: Benedykta, Jana, Mateusza, Izaaka i Krystyna od początku istnienia państwowości polskiej wpisany jest w jej dzieje⁴. Według najstarszych źródeł, *Kodeksu Gertrudy* z XI w., wspomnienie ich męczeńskiej śmierci obchodzono 10 listopada⁵. W kalendarzach mszałów i brewiarzy używanych lokalnie w Polsce i Czechach od XIII w. pięciu braci wspominano 12 listopada i data ta była utrwalona po soborze trydenckim w patronale polskim⁶. Znalazło to również wcześniej swoje odzwierciedlenie w opublikowanym po soborze trydenckim *Martyrologium Romanum* z 1584 roku⁷.

Po reformie kalendarza liturgicznego po Vaticanum II wspomnienie to jest obchodzone w Polsce 13 listopada, choć w *Martyrologium Rzymskim* zachowano wcześniejszy zwyczaj i elogium ku czci tych świętych wpisano 12 listopada⁸. Benedykt i Jan byli uczniami św. Romualda i przybyli do Polski ok. 1001 lub na początku 1002 roku, gdyż książę Bolesław Chrobry (+ 1025) poprosił o to cesarza Ottona III (+ 1002), który znał osobiście św. Romualda. Do dwóch braci dołączyli trzej inni Słowianie: Mateusz i Izaak oraz kucharz Krystyn. Ponieśli oni śmierć męczeńską w nocy z 10 na 11 listopada 1003 roku⁹. Źródłem poznania ich życia i męczeńskiej

⁴ W zapisie ksiąg i tekstów liturgicznych zachowano oryginalną pisownię.

⁵ Por. B. Włodarski, *Chronologia polska*, Warszawa 2007, s. 206.

⁶ Por. Z. Wit, *Patronał polski*, w: *Memoriale Domini. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Jerzemu Stefańskiemu w 70 rocznicę urodzin*, red. M. Olczyk, W. Radecki, Gniezno 2010, s. 652-653

⁷ „In Polonia sanctorum martyrum Benedicti, Ioannis, Matthaei, Isaac, & Christini eremitarum”; *Martyrologium Romanum Ad nouam Kalendarij rationem, & Ecclesiasticae historiae veritatem restitutum. Gregorij XIII Pont. Maximi iussu editum*, Romae, Ex Typographia Dominici Basae MDLXXXIII, s. 350.

⁸ „Apud Casimiriam ad Vartam fluvium in Polonia, sanctorum Benedicti, Ioannis, Matthaei et Isaac, martyrum, qui ad christianam fidem in Poloniae partibus propagandam missi nocte a latronibus iugulati sunt; cum iis commemoratur etiam Christianus, eorum famulus, qui in area sacelli appensus est”; *Martyrologium Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli pp. II promulgatum, Editio Altera*, Città del Vaticano 2004, s. 619.

⁹ Por. P. Wojtyniak, *Kult Pięciu Braci w Polsce i Europie w XI-XVIII stuleciu i jego związki z Kazimierzem Biskupim*, w: A. Szymkowski (red.), *Dzieje Kultu Pięciu Braci męczenników w Polsce i Europie. Dzieje Kazimierza Biskupiego*, cz. 2, Kazimierz Biskupi 2002, s. 202-211.

śmierci są: 1. Żywot Pięciu Braci męczenników napisany w 1006 lub 1008 roku przez św. Brunona z Kwerfurtu (+ 1009)¹⁰; 2. Żywot św. Romualda spisany około 1040 roku przez św. Piotra Damianiego (+ 1072)¹¹; 3. Żywot Pięciu Braci, autorstwa Marcina Baroniusza (+ 1610), wydany w Krakowie w 1610 roku¹²; 4. Roczniki kamedulskie Jana Benedykta Mittarellego (+ 1777) oraz Roczniki kamedulskie Anzelma Costadoniego (+ 1785) z XVIII wieku¹³.

Obecnie na podstawie zachowanych dokumentów źródłowych nie można stwierdzić ze stuprocentową pewnością, gdzie żyli i ponieśli śmierć uczniowie św. Romualda. Wśród miejscowości wymieniane są następujące: Kazimierz Biskupi, Międzyrzecz, Św. Wojciech, i Kaźmierz koło Szamotuł. Od XIV wieku poświęconym miejscem kultu jest Kazimierz Biskupi koło Konina, leżącego nad Wartą. Miejsce to jest wspomniane w *Roczniku kamienieckim*, *Roczniku świętokrzyskim*, *Rocznikach Długosza*, *Roczniku Sędziwoja*, oraz kronice z XVIII wieku o Dominika Elewskiego (+ 1772), bernardyna z konwentu kazimierskiego. Kult Pięciu Braci w Kazimierzu Biskupim był szczególnie pielęgnowany i rozwijany od momentu kiedy na początku XVI wieku biskup poznański Jan Lubrański (+ 1520) ufundował kościół i sprowadził bernardynów. Około 1515 roku uzyskał on zgodę na translację z Czech relikwii Pięciu Braci do Kazimierza Biskupiego. Relikwie bowiem zostały w 1039 roku wywiezione z Gniezna wraz z relikwiami św. Wojciecha. Przewieziono je do katedry poznańskiej.

Biskup prosił króla polskiego Zygmunta I Starego (+ 1548) o poparcie tej inicjatywy u cesarza Karola V (+ 1558) oraz czeskich możnowładców.

¹⁰ *Brunonis vita quinque fratrum*, w: *Monumenta Germaniae historica inde ab anno Christi 500 usque ad annum 1500*, t. 15,2, Berlin 1888, s. 709-738.

¹¹ S. Petrus Damianus, *Vita Sancti Romualdi*, PL 144, 953-1008.

¹² *Vitae, gesta et miracula, sanctorum quinq'; fratrum polonorum eremitarum Casimiriensium, ordinis S. Romualdi Abbatis Camaldul: Joannis, Benedicti, Mathei, Isaaci, Christini, martyrum, simulque et aliorum sociorum eorum, Athanasii, Lavrentii, et Bogymili: ex variis authoribus, diuersisque fragmentis breuiter collectę et nunc primum in lucem editae: auctoritate illvstrissimi Domini Bernardi Macieiowski, Sanctae Romanae Ecclesiae cardinalis, archiepiscopi Gnesnensis 1606*, A Martino Baronio, Iaroslauiense clerico, Pars prima. Deus qui gloriatur in consilio Sanctorum, magnus et terribilis super omnes, qui in circuitu eius sunt. Psalm 88. Cum gratia et priuilegio S.R.M. Superiorum permissu.

¹³ *Annales Camaldulenses Ordinis Sancti Benedicti: Quibus plura interseruntur tum ceteras Italico-monasticas res, tum historiam Ecclesiasticam remque Diplomaticam illustrantia*, D. Johanne-Benedicto Mittarelli & D. Anselmo Costadoni Presbyteris & monachis e Congregatione Camuldulensi Auctoribus, Tomus Primus-Nonus, Complectens res gestas ab anno Christi DCCCCVII. ad annum MCCLXIV. Ad fidem Monumentorum & Veterum chartarum, quae Appendicem constituunt, Venetiis MDCCCLV-MDCCCLXXIII, Aere Monasterii Sancti Michaelis De Muriano: Prostant apud Jo: Baptistam Pasquali.

Śmierć biskupa Lubrańskiego sprawiła, że kapituła katedralna nie chciała się zgodzić na przeniesienie relikwii Pięciu Braci z Poznania do Kazimierza Biskupiego. Część relikwii przekazano do kościoła klasztornego dopiero w 1525 roku. Zatwierdzenie nabożeństwa do Pięciu Braci, liczne cuda, o których wspomina kronikarz bernardyński, oraz ocalenie tych terenów w XVII wieku przed szalejącymi epidemiami sprawiło, że wśród okolicznych mieszkańców wzrastało zainteresowanie kultem Pięciu Braci Męczenników¹⁴.

Kazimierz Biskupi jako miejsce życia i męczeńskiej śmierci zakwestionowano pod koniec XIX wieku. Niemiecki historyk Reinhard Kade (+ 1936) odkrył tekst *Vita quinque fratrum*, autorstwa św. Brunona i po raz pierwszy opublikował ten żywot świętych w 1888 roku. Wskazał, że pierwsi bracia ponieśli śmierć męczeńską w Międzyrzeczu. Za tą miejscowością – według niego – przemawiał wspomniany w tym żywocie najazd króla Sasów na wioski leżące niedaleko pustelni¹⁵. Fakt ten R. Kade utożsamiał z informacją znajdującą się w Kronice Thietmara, który wspomina, że w 1005 roku miał miejsce pierwszy najazd wojsk króla Sasów Henryka II (+ 1024) i zatrzymanie się w opactwie w Międzyrzeczu¹⁶. Ponadto pogrzeb sprawował nie biskup gnieźnieński, ale poznański – Unger (+ 1012). Miejsce ich życia musiało więc znajdować się od strony zachodniej Poznania w Międzyrzeczu lub leżącej niedaleko miejscowości Św. Wojciech, a nie od wschodniej strony Poznania w Kazimierzu Biskupim. To stanowisko zostało przejęte i rozpowszechniane w Polsce przez T. Wojciechowskiego, J. Mitkowskiego czy J. Karwasińską. Według Wojciechowskiego w Kazimierzu Biskupim istniał erem, ale założony później za Kazimierza Odnowiciela (+ 1058).

Ta opinia nie była podzielana przez A. Gieysztora i G. Labudę, gdyż była w sprzeczności z podstawą źródłową. Chcąc powiązać z dotychczasową tradycją została wysunięta hipoteza, że mogła to być miejscowość Kaźmierz w powiecie Szamotulskim. Jej zwolennikami byli Kętrzyński i Podkański. Nie ma jednak wystarczających dowodów na to, aby utożsamiać te fakty pochodzące z różnych źródeł historycznych¹⁷.

2. Fundacja eremu w Bieniszewie

Na fundację nowego eremu kamedulskiego, *Eremus Casimiriensis Quinque martyrum*, ze względu na tradycję życia i śmierci męczeńskiej Pięciu Braci

¹⁴ Por. T. Dusza, *Pierwsza i jedyna siedziba świętych pięciu braci męczenników w Kazimierzu Biskupim*, w: A. Szymkowski (red.), *Dzieje Kultu Pięciu Braci męczenników w Polsce i Europie. Dzieje Kazimierza Biskupiego*, cz. 2, Kazimierz Biskupi 2002, s. 25-30.

¹⁵ Por. tamże, s. 17-25.

¹⁶ Por. *Kronika Thietmara*, tłum. M.Z. Jedlicki, Kraków 2005², s. 132.

¹⁷ Por. Dusza, *Pierwsza i jedyna siedziba świętych pięciu braci męczenników w Kazimierzu Biskupim*, s. 17-21.

w XVII wieku wybrano Bieniszew, leżący nieopodal Kazimierza Biskupiego. Inicjatorami fundacji byli Sylwan Boselli z Bergamo oraz bracia Gabriel Cielecki i Hieronim Krasowski. Sylwan od 1621 r. był superiorem na Bielanych w Krakowie, następnie w Rytwianach, Kahlenbergu, po czym powrócił do Polski jako wizytator generalny. Według kronik kamedulskich Sylwan Boselli poszukiwał w Polsce miejsca, gdzie zostały złożone relikwie Pięciu Braci Męczenników. Decyzja o utworzeniu konwentu w lesie nieopodal Kazimierza Biskupiego zapadła 10 lipca 1663 roku, a fundacja kasztelana inowłodzkiego i starosty radziejowskiego Alberta Kadzidłowskiego została zatwierdzona przez króla Jana Kazimierza (+ 1672) 1 sierpnia tegoż roku¹⁸.

O żywym kulcie Pięciu Braci Męczenników w Kazimierzu Biskupim wspomina o. Sylwan Boselli. On był świadkiem, że 24 czerwca w 1663 roku, w dzień odpustu parafialnego w święto św. Jana Chrzciciela, przybywały do kościoła franciszkańskiego wielkie tłumy kobiet i mężczyzn. Podobnie działo się 12 listopada, kiedy wspominano Pięciu Braci¹⁹. W liście z 22 sierpnia 1663 roku, wysłanym z Bielanych krakowskich do Majora zakonu, Sylwan Boselli pisał, że w dniach 24 czerwca i 12 listopada schodzi się tak wielkie mnóstwo ludu, że spocił się, (trudził), komunikując wiernych przy kaplicy św. Jana i św. Benedykta. Pomagał również rozdawać Komunię św. na cmentarzu, gdzie umieszczano w tym czasie relikwie świętych Braci²⁰.

Erem w Bieniszewie został w 1710 roku podniesiony do rangi przeoratu, a nowy kościół murowany pod wezwaniem Narodzenia Najświętszej Maryi Panny poświęcono 14 maja 1797 roku²¹. Niestety klasztor ten został zniesiony na mocy dekretu carskiego w 1819 roku²². Życie eremickie od-

¹⁸ Por. P. Szaniecki, *Kameduli*, w: *Zakony benedyktyńskie w Polsce*, Tyniec 1980, s. 111, E. Kręglewska-Foksovicz, *Zespół Kamedulski w Bieniszewie. Studium historyczno-architektoniczne*, w: A. Szymkowski (red.), *Dzieje kultu Pięciu Braci Męczenników w Polsce i Europie. Dzieje Kazimierza Biskupiego*, cz. 2, Kazimierz Biskupi 2002, s. 160-166; *Pustelnia oo. Kamedulów w puszczy Kazimierskiej w wojew. Łódzkiem. Rys historyczny od założenia eremu do czasów obecnych*, Bielany 1934, s. 1-6.

¹⁹ *Annales Camaldulenses...*, t. VIII, s. 387.

²⁰ „Diebus XXIV. junii & XII. novembris concurrunt multitudo tanta populorum, ut ad sudorem usque eos sacro pane refecerim ad arcam sanctorum Johannis & Benedicti, & ego cum sociis in discrimine vitae fuissetem, nisi recessissem in coemeterium patrum Franciscanorum, qui reliquias eorumdem Sanctorum custodiunt, ad prosequendam sacram synaxim”; tamże, s. 394.

²¹ Por. L. Zarewicz, *Zakon Kamedulów jego fundacye i dziejowe wspomnienia w Polsce i Litwie. Przewaźnie według źródeł rękopiśmiennych archiwu OO. Kamedulów na Bielanych przy Krakowie*, skreślił Ludwik Zarewicz członek komisji historycznej przy c. k. Towarzystwie naukowem krakowskiem, Kraków 1871, s. 38-40.

²² Por. *Sommario cronologico dei documenti pontifici riguardanti la Congregazione Eremitica Camaldolense di Monte Corona (1515-1908)*, Tuscolano 1908, s. 348-349.

nowiono w 1937 roku, ale erem zamknięto już w 1940 roku. Niemieckie władze okupacyjne zajęły budynki klasztorne. W nich utworzono szkołę dla młodych nazistów, Hitlerjugend. Użytkownicy dokonali znacznego zniszczenia i zbezczeszczenia tego miejsca. Powrót zakonników w 1945 roku sprawił, że *szługa Boża* jest obecnie sprawowana w dwóch eremach na ziemiach polskich: na Bielanach w Krakowie i w Bieniszewie koło Koina. Ten drugi klasztor sięga tradycjami kultu Pięciu Braci Męczenników – świętych z początku XI wieku²³.

3. Patronały benedyktynów i kamedułów po soborze trydenckim a „Proprium Poloniae”

Od początku istnienia kultu świętych, obok uroczystości powszechnych wpisanych do kalendarza ogólnego w danych miejscowościach, oddawano cześć własnym świętym. Wpisywano je w kalendarzu liturgicznym, w używanych mszałach i brewiarzach w danych regionach, prowincjach kościelnych lub zakonach. Po soborze trydenckim w wyniku ujednolicenia ksiąg liturgicznych wielu świętych czczonych lokalnie usunięto z powszechnego kalendarza. Istniała więc konieczność przygotowania patronałów, jako dodatków do Brewiarza rzymskiego i Mszału rzymskiego. Po przyjęciu w 1577 roku przez episkopat Polski uchwał soboru trydenckiego zobowiązano się do wydania ksiąg liturgicznych dla diecezji polskich. Wymagało to dłuższego czasu, aby zrewidować i przygotować nowe oficja i formularze mszalne²⁴. Przygotowaniem oficjów brewiarzowych zajął się kanonik krakowski i profesor Akademii Krakowskiej, Stanisław Sokołowski (+ 1593). Pierwsze skomponowane przez niego oficja dotyczyły świętych Stanisława i Floriana, które były gotowe w 1589 roku. Nie doczekał się on jednak wydania drukiem tego dodatku, choć całość przygotował jeszcze przed swoją śmiercią²⁵. Pierwsze wydanie ukazało się w drukarni Andrzeja Piotrkowczyka (+ 1620) w 1596 roku w Krakowie pod tytułem *Officia propria dioecesium poloniae*²⁶. Dodatek do Mszału rzymskiego – *Missae*

²³ Por. W. Stalica, *Zarys dziejów konwentu ojców kamedułów w Bieniszewie (1663-1985)*, w: A. Szymkowski (red.) *Dzieje kultu Pięciu Braci Męczenników w Polsce i Europie. Dzieje Kazimierza Biskupiego*, cz. 2, Kazimierz Biskupi 2002, s. 149-154.

²⁴ Por. W. Schenk, *Sługa Boża*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, red. B. Kumor, Z. Obertyński, t. I, cz. 2, Poznań-Warszawa 1974, s. 363-364.

²⁵ Por. P.D. Sokołowski Stanisław, „Encyklopedia kościelna” M. Nowodworski, A. Zarembo, S. Biskupski (red.), t. XXVI, Warszawa-Płock-Włocławek 1903, s. 134-143.

²⁶ *Officia propria Patronorum Regni Poloniae, per R. Stanislawm Socolovivm, serenissimi olim Stephani Poloniae Regis Theologum, Canonicum Cracouiensem, ex mandato Synodi Petricouiensis conscripta, Auctore Illustrissimi Cardinalis Georgii Radzivili Episcopi Cracouiensis edita*, Antverpiae, ex officina Plantiniana Apud viduam et heredes

propriae patronorum et festorum regni Poloniae, opracował natomiast Kasper z Kleczowa. Dodatek ten został wydany w 1605 roku w tej samej drukarni, co oficja brewiarzowe²⁷.

Własne dodatki z oficjami i formularzami mszalnymi drukowano również dla kamedułów żyjących w Polsce²⁸. Na pierwszej kapitule zgromadzenia kamedułów w 1524 roku postanowiono przygotować mszał kamedulski uwzględniający własne zwyczaje liturgiczne. Miał on być najpierw zaaprobowany przez kapitułę generalną, a następnie zatwierdzony przez Stolicę Apostolską²⁹. Prawo do używania własnego mszału obowiązywało do reformy soboru trydenckiego, gdyż od 1570 roku kameduli celebrowali Mszę św. według nowo wydanego *Missale Romanum*³⁰. W mszale tym umieszczano karty z formularzami przeznaczonymi dla kamedulskiej wspólnoty. Przykładem jest suplement zatytułowany *Missae Sanctorum Congregationis*, pochodzący prawdopodobnie z początku XVII wieku, a umieszczony w Mszale rzymskim z 1603 roku, który znajduje się w zbiorach kamedułów krakowskich³¹. Dziesięć lat później podjęto uchwałę, że w przyszłości kameduli będą używali odnowionych ksiąg dla rodziny reguły benedyktyńskiej, uwzględniających wcześniejszą reformę liturgiczną papieża św. Piusa V (1566-1572)³². Nowy Mszał monastyczny został zatwierdzony i wydrukowany w 1615 roku i od tego czasu obowiązywał we wspólnotach kamedulskich³³.

Suplementy zawierające formularze mszy własnych przeznaczone dla kamedułów zamieszczano zarówno w nowych mszałach, jak też oddzielnych księgach. W Polsce wydawano zazwyczaj wspólne dodatki dla benedyktynów i kamedułów eremitów. Do jednych z najstarszych zachowanych źródeł należy starodruk *Missae propriae sanctorum, Ordinis Sanctorum*

Balthazaris Moreti MDCLXXVI; por. K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. XXIII, Kraków 1909, s. 272.

²⁷ *Missae propriae Patronorum et festorum regni Poloniae, Ad normam Missalis Romani accomodatae*, Cracoviae 1605; K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. XXII, Kraków 1907, s. 424-425; P. Sczaniecki, *Msza po staremu się odprawia*, Kraków 2009, s. 97-98.

²⁸ Por. W. Pałęcki, *Służba Boża kamedułów polskich. Tradycje życia liturgicznego w świetle potrydenckiej liturgii rzymskiej (1605-1963)*, Lublin 2012, s. 81-82.

²⁹ Por. P. Lugano, *La congregazione Camaldolese degli eremiti di Montecorona, dalle origini ai nostri tempi con una introduzione sulla vita eremitica prima e dopo san Romualdo*, Frascati 1908, s. 154-155.

³⁰ Por. tamże, s. 298-299.

³¹ Do najstarszych tekstów należały formularze ku czci świętych: Maura, Scholastyki, Benedykta, Romualda, Bonifacego, Placyda, Leonarda oraz Jana i Benedykta; por. *Missae Sanctorum Congregationis* [b.m.r.w. – pocz. XVII w.], k. 1^r-2^v.

³² Por. *Annales Camaldulenses...*, t. VIII, s. 244.

³³ Por. H. Bohatta, *Catalogus Missalium Ritus Latini ab Anno MCCCCLXXIV*, Londini MCMXXVIII, s. 291.

Patrum Benedicti & Romualdi, wydany w Krakowie w 1696 roku. W mszalach benedyktyńskich umieszczano również suplementy dla całej rodziny zakonnej kamedułów. Są one zazwyczaj zatytułowane *Missae propriae sanctorum pro monachis et eremitis Congregationis Camaldulensis, A Sac. Rit. Congreg. Approbatae*, i dotyczą zarówno cenobitów, jak też eremitów. Były one sukcesywnie wydawane w ciągu wieków i uwzględniały bieżące rozporządzenia papieża i Kongregacji Obrzędów.

W XIX wieku został promulgowany również własny mszał kamedułów. Kongregacja Obrzędów 22 maja 1856 roku zezwoliła eremitom kamedułów na sprawowanie Eucharystii zgodnie z mszałem wydany dla kamedułów cenobitów³⁴. W drugiej połowie XIX wieku drukowano również własne mszały dla kamedułów eremitów, czego przykładem jest *Missale Monasticum ad usum eremitarum camalduliensium, Congr. Montis Coronae* z 1896 roku. Księga zawierała zmiany wprowadzone przez papieża Urbana VIII (1623-1644) i Leona XIII (1878-1903). Doklejone w egzemplarzach tych mszałów suplementy, uwzględniające nowe święta lub zawierające zmienione formularze świąt dotychczasowych, świadczą o tym, że posługiwano się nim jeszcze po reformach przeprowadzonych za papieża Piusa XII (1939-1958)³⁵.

Zakonnicy Kongregacji Pustelników Kamedułów Góry Koronnej celebrowali *Officium divinum* zgodnie z księgami benedyktyńskimi, posługując się własnymi suplementami. Na pierwszej kapitule w 1524 roku postanowiono celebrować oficjum według wskazań św. Benedykta. W ciągu tygodnia odmawiano więc wszystkie psalmy oraz kantyki, a w ciągu roku odczytywano większość tekstów biblijnych. Zadecydowano jednak, aby nie czytać żadnych tekstów apokryficznych, a odpowiednio przygotowane księgi miały być najpierw zatwierdzone przez kapitułę generalną, a następnie przez Stolicę Apostolską³⁶. Na kapitule w następnym roku (1525) zobowiązano wspólnoty, aby postarały się o księgi do sprawowania oficjum, czyli sermoniarze, homiliarze oraz brewiarze. Zakazano także wprowadzania nowych oficjów ku czci świętych. Niestety, mimo wytycznych dotyczących przygotowania nowych ksiąg liturgicznych, nie udało się kamedułom zrealizować tego postulatu. Wówczas postanowiono, że kamedułów będą obowiązywać zasady sprawowania oficjum zgodne z regułą życia eremickiego Giustinianiego, które zostały wydrukowane w 1520 roku³⁷.

Reforma soboru trydenckiego przyczyniła się do ujednolicenia brewiarza obowiązującego również we wspólnotach zakonnych. Zgodnie z konstytucją papieża Piusa V *Quod a nobis* z 9 lipca 1568 roku można było

³⁴ Por. *Sommario cronologico...*, s. 426.

³⁵ Por. H.B. Meyer, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral*, GdK IV, s. 272.

³⁶ Por. Lugano, *La congregazione Camaldolese...*, s. 154.

³⁷ Por. tamże, s. 211-212.

zachować tradycje co najmniej dwustuletnie, a inne za wyraźnym pozwoleniem Stolicy Apostolskiej³⁸. Członkowie nowej Kongregacji Pustelników Kamedułów Góry Koronnej wprawdzie używali ksiąg liturgicznych znanych w tradycji monastycznej, ale wprowadzili wiele własnych, nowych zwyczajów, które należało zrewidować³⁹. Stąd też po wydaniu Breviarza rzymskiego po soborze trydenckim kameduli postanowili na kapitule generalnej, że odtąd nie wolno będzie posługiwać się jakimkolwiek nowym oficjum, chyba, że jedynie za pozwoleniem Stolicy Świętej⁴⁰.

Nowy brewiarz kamedulski został wydrukowany w 1583 roku w Wenecji, w którym uwzględniono pięćsetletnią tradycję zakonu⁴¹. W 1595 roku podjęto kolejne próby reformy brewiarza kamedulskiego. Stało się to za przyczyną Jana Chrzyciela z Prato, oliwetanina, który wstąpił do eremu w Camaldoli i po trzech latach został wybranym majorem. Jego zabiegi wywołały wiele niepokoju, przyczyniły się jednak do podjęcia kolejnych kroków w dziele reformy. Następną próbą reformy miała miejsce w 1599 roku, a zwolennikiem tej inicjatywy był opat z Camaldoli Sylwan Razzi. Na kapitule w 1607 roku powołana została komisja do rewizji brewiarza, na której czele stanął Maur, przeor z Montecònero. Dwa lata później, do prac tej komisji dołączyli kameduli z innych kongregacji: opat Vitale Züccoli i Severo Senesio oraz eremici z Góry Koronnej. Prace nad nową formą brewiarza zostały zakończone w 1611 roku i księgę przesłano do Kongregacji Obrzędów⁴².

Brewiarz miał być wydrukowany po następnej kapitule w 1613 roku. Zanim jednak został opublikowany, papież Paweł V w 1612 roku zobowiązał wszystkich zakonników żyjących według reguły św. Benedykta do przyjęcia nowego Breviarza Monastycznego⁴³, który został dostosowany do wymogów reformy trydenckiej⁴⁴. Rozporządzenie papieskie

³⁸ Nowy brewiarz miał być używany w Rzymie już na miesiąc po ukazaniu się bulli. W pozostałych prowincjach włoskich obowiązywał po trzech miesiącach, a w innych krajach po pół roku; por. S. Bäumer, *Geschichte des Breviers*, Freiburg im Breisgau 1895, s. 438-439.

³⁹ Por. Lugano, *La congregazione Camaldolese...*, s. 293-294.

⁴⁰ Por. *Zbiór Konstytucyj Apostolskich i Dekretów Kapitułarnych dotyczących wspólnej obserwancji i zarządu Zgromadzenia Kamedułów-Pustelników Góry Koronnej*, w: *Reguła św. Benedykta i konstytucje Zgromadzenia Kamedułów-Pustelników Góry Koronnej przejrane i potwierdzone przez Ojca św. Klemensa IX*, Podług wydania włoskiego w Rzymie R.P. 1670 przetłómaczone (sic!) na język polski R. P. 1912. Nakładem oo. Kamedułów w Bielanych. Czcionkami drukarni „Prawdy” pod zarządem Józefa Jondry, Kraków 1912, s. 58.

⁴¹ Por. Lugano, *La congregazione Camaldolese...*, s. 299.

⁴² Por. *Annales Camaldulenses...*, t. VIII, s. 185-223.

⁴³ Prawo zostało zamieszczone w breve *Ex iniuncto nobis* z 1 października 1612 r.; por. *Sommario cronologico...*, s. 56.

⁴⁴ Por. P. Volk, *Ein bedeutsamer Reformvorschlag für das Benediktinerbrevier*, BM 8

zaakceptowano na kapitule generalnej w 1613 roku, znosząc tym samym dawny brewiarz kamedulski⁴⁵. Zobowiązanie do przyjęcia Brewiarza Monastycznego przypomniła Kongregacja Obrzędów w dekreście z 24 stycznia 1616 roku. Z kolei papież Urban VIII w breve *In cathedra Principis* z 7 maja 1626 roku ponownie potwierdził decyzję swego poprzednika co do posługiwania się tą księgą i zakazał używania innych ksiąg własnych; prawo to przypomniał w breve *Exponi Nobis* z 17 czerwca 1643 roku. Na kapitule w 1639 roku eremici z Kongregacji Pustelników Kamedułów Góry Koronnej postanowili pozostać przy dotychczasowym brewiarzu, zachowując swoje zwyczaje⁴⁶. Kongregacja Obrzędów 21 sierpnia 1688 roku zobowiązała zakonników do używania nowego brewiarza⁴⁷.

W ciągu wieków teksty oficjów dla Kongregacji Pustelników Kamedułów Góry Koronnej zamieszczano w suplementach do Brewiarza Monastycznego. Pod koniec XIX wieku opublikowano odrębne brewiarze dla tej kongregacji. W 1925 roku papież Benedykt XV (1914-1922) przypomniał kamedułom o obowiązku odmawiania poprawionego Brewiarza Monastycznego⁴⁸. W związku z tym przygotowano nowy suplement z oficjami w Tusculano 21 września tegoż roku, który został zatwierdzony przez majora Jana Chrzyciela⁴⁹. Również konstytucje z 1934 roku przypominały o obowiązku stosowania się do kalendarza liturgicznego i własnych suplementów⁵⁰.

4. Własne formularze mszalne i brewiarzowe ku czci świętych Pięciu Braci męczenników

Formularze mszalne i brewiarzowe przeznaczone na użytek wspólnot kamedulskich odzwierciedlają własną tradycję zakonu. Wśród nich na szczególną uwagę zasługują teksty ku czci świętych męczenników, Pięciu Braci, określające kult liturgiczny. W księgach liturgicznych używanych przez

(1926), s. 449-451; L. Hunkeler, *Ein interessantes monastisches Brevier*, BM 31 (1955), s. 381; S. Bäumer, *Geschichte des Breviers*, Freiburg im Breisgau 1895, s. 500-501.

⁴⁵ Por. *Annales Camaldulenses...*, t. VIII, s. 244.

⁴⁶ Por. Lugano, *La congregazione Camaldolese...*, s. 386.

⁴⁷ Por. *Sommario cronologico...*, s. 58-59, 63, 84, 142; Lugano, *La congregazione Camaldolese...*, s. 298.

⁴⁸ *Breviarium Monasticum Pauli V jussu editum Urbani VIII et Leonis XIII cura recognitum Pii X et Benedicti XV auctoritate reformatum pro omnibus sub Regula, s. patris Benedicti militantibus: additis rubricis novissime A., s. R. C. approbatis*, Bruges: Sumptibus et Typis Societatis, s. Augustini: Desclée de Brouwer et Soc., 1925.

⁴⁹ Por. *Supplementum ad Breviarium Monasticum pro Eremitis Camaldulensibus Congregationis Montis Coronae*, Officia Particularia eremorum, Tusculi 1925, s. [2]-[3].

⁵⁰ Por. *Constitutiones Eremitarum Camaldulensium Congregationis Montis Coronae. Simul cum Regula S. P. Benedicti et quibusdam appendicibus*, Sublaci 1934, s. 53.

kamedułów po soborze trydenckim zauważa się dwie tradycje świętowania wspomnienia świętych braci, mianowicie wspólnego świętowania, oraz oddzielnego obchodu ku czci św. Jana i Benedykta – Włochów, oraz Mateusza, Izaaka i Krystyna – Polaków.

4.1. Formularze mszalne i brewiarzowe oddzielnych wspomnień ku czci świętych Jana i Benedykta oraz świętych Mateusza, Izaaka i Krystyna

Zgodnie z ogólnym kalendarzem liturgicznym rodziny benedyktyńskiej 15 listopada wspominano świętych polskich Mateusza, Izaaka i Krystyna w randze święta zdwojonego, posługując się formularzem drugiej Mszy św. o męczennikach: *Sapientiam sanctorum*⁵¹. W mszale kamedulskim z 1896 roku zamieszczono jedynie modlitwę dnia: *Martyrum tuorum*⁵². W modlitwie tej, wspominając św. męczenników, pokornie błagano, aby wierni umocnieni w Bożej miłości potrafili znieść wszelkie terażniejsze niepowodzenia.

Następnego dnia, czyli 16 listopada, obchodzono jako święto zdwojone drugiej klasy wspomnienie św. Jana i św. Benedykta, należących do grona pierwszych uczniów św. Romualda. Formularz ten był zmieniany w ciągu wieków. Zawierał teksty własne, jak też zaczerpnięte z liturgii rzymskiej. Według *Missae Sanctorum Congregationis* z przełomu XVI i XVII wieku należało w te dni posługiwać się tekstami wspólnymi o męczennikach: *Sapientiam sanctorum* z wyjątkiem własnych modlitw⁵³. Oracja *Gratiam tuam...* wyrażała pokorną modlitwę, aby Pan napełnił wiernych łaską, która pozwoliłaby im trwać w Bogu. Proszono także Boga, aby poprzez naśladowanie świętych męczenników nauczył ich pogardzać sprawami ziemskimi i wytrwale podążać do niebiańskich. W sekrecie *Pectoribus nostris...* błagano, aby Pan przybliżył się do serc wiernych, które mają być oczyszczone, a za wstawiennictwem świętych męczenników przyjął ich jako swoją ofiarę. Ostatnia modlitwa: *Refecti cibo...* wyrażała prośbę, by za wstawiennictwem świętych męczenników Bóg wysłuchał zanoszonych modlitw.

Według źródeł benedyktyńskich z XVIII wieku podczas tych świąt należało posługiwać się tekstami wspólnymi Mszy św. o męczennikach: *Multae tribulationes iustorum*⁵⁴. W dodatku kamedulskim do mszału be-

⁵¹ Por. *Missale Monasticum Pauli V. Pontificis Max. auctoritate recognitum, pro omnibus sub Regula SS. Patris Benedicti militantibus; in quo missae sanctorum recens editae, ad normam Missalis Romani sunt redactae*, Ex Typographia Balleoniana, Venetiis MDC-CXXI, s. LXXXV; *Missale Monasticum ad usum Eremitarum Camaldulensium Congregationis Montis Coronae Pauli V Pontificis Maximi jussu editum Urbani VIII et Leonis XIII auctoritate recognitum*, Romae ex Typographia polyglotta S. C. De Propaganda Fide MDCCCXCVI, s. 629.

⁵² Por. *Missale Monasticum ad usum Eremitarum Camaldulensium...*, s. 629.

⁵³ Por. *Missae Sanctorum Congregationis*, k. 2^o.

⁵⁴ Por. *Missale Monasticum* [...], Ex Typographia Balleoniana, Venetiis MDCCXXI,

nedyktyńskiego z 1765 roku i 1842 roku zamieszczono te teksty w dniu wspomnienia⁵⁵. Do tekstów wspólnych tego formularza należały antyfony mszalne, śpiewy międzylekcyjne oraz czytania, będące częścią formularza ku czci świętych męczenników rzymskich Jana i Pawła, których wspomnienie obchodzono 26 czerwca⁵⁶. Introit tej mszy przypominał, że sam Pan wybawia swych wiernych z licznych ucisków. Biblijny obraz Pana, który strzeże kości i dlatego żadna z nich nie zostanie złamana, zapewniały o opiece Boga. Dlatego wraz z psalmistą na początku Eucharystii wysławiano Pana (por. Ps 34 [33], 20-21. 2).

Czytania biblijne przewidziane w tym formularzu podkreślały odwagę świętych męczenników. W świetle Księgi Mądrości Syracha jawili się oni jako mężowie, których pobożność nie ustała, a przez to i sława ich nie przeminie. Dlatego wzywano, aby narody głosiły ich mądrość i ich chwałę – zgromadzenie (por. Syr 44,10-15). Graduał *Ecce quam bonum...* wychwalał wspólne życie braci, którego zalety psalmista porównuje do wylanego na głowę wonnego olejku (por. Ps 133 [132], 1-2). Oni więc oddawali cześć Bogu, co też akcentował werset poprzedzający Ewangelię: *Te Martyrum...* Ewangelia natomiast przypominała, że Bóg troszczy się o swoich wybranych, tak że nawet włosy na ich głowach są policzone (por. Łk 12,1-8). Antyfona na przygotowanie darów: *Gloriabuntur in te omnes...* ukazywała Boga, który błogosławi sprawiedliwemu i łaską okrywa go niby tarczą (por. Ps 5,12-13). Natomiast antyfona komunijna *Et si coram hominibus...* podkreślała, że Bóg wypróbował męczenników w ogniu jak złoto i przyjął jak ofiarę całopalną (Mdr 3,4-6).

Źródła kamedulskie świadczą o istnieniu różnych oracji na ten dzień. Zgodnie z dodatkami kamedulskimi z XVIII wieku odmawiano modlitwę: *Deus, qui nos...*, dziękując Bogu, że napędza modlących się radością

s. LXXXV; *Missale Monasticum Pauli V. Pontificis Max. auctoritate recognitum, Pro omnibus sub Regula SS. Patris Benedicti militantibus; in quo missae novissimae sanctorum accurate sunt dispositae*, Venetiis MDCCXXXVIII, Ex Typographia Balleoniana, s. 496.

⁵⁵ Por. *Missale Monasticum Pauli V. Pontificis Max. auctoritate recognitum, pro omnibus sub Regula SS. Patris Benedicti militantibus; in quo missae sanctorum ad normam novi Kalendarii Auctoritate Apostolica approbati ordinate propriis loci dispositae, aliaeque novissimae usque ad hodiernam diem per Summos Pontifices concessae inveniuntur*, Venetiis, Ex Typographia Balleoniana, MDCCLXV, s. CXI; *Missale Monasticum Pauli V. Pontificis Maximi auctoritate recognitum, pro omnibus sub Regula SS. Patris Benedicti militantibus; editio emendata cum additamentis novissimis*, Romae MDCCCXLII. Typis Josephi Salviucci et Francisci Filii, s. CV-CVI.

⁵⁶ Por. *Missale Romanum Ex Decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum Pii V. Pont. Max. iussu editum*, Romae, Apud Hęredes Bartholomęi Faletti, Joannem Uariscum, & Socios, Anno Domini MDLXX, s. 57; *Missale Romanum ex decreto SS. Concilii Tridentini Restitutum Summorum Pontificum cura recognitum, Editio Typica*, Typis Polyglottis, Vaticanis 1962, s. 565-566.

w rocznicę wspomnienia świętych. Błagano słowami tej modlitwy, aby przykłady świętych pobudzały wiernych do gorliwości. Jako sekret odmawiano modlitwę *Hostias tibi*.... Proszono w niej, aby przez zasługi świętych męczenników Pan przyjął ofiary i sprawił, by oni nieustannie pomagali wiernym. Modlitwa po Komunii św.: *Sumpsimus, Domine*... to prośba do Boga, aby wierni w wieczności cieszyli się tym, co sprawowane jest w doczesności.

W mszale z 1896 roku zamieszczono już inne oracje ku czci tych świętych. W modlitwie dnia: *Omnipotens sempiterna Deus*... dziękowano Bogu, który w sercach świętych męczenników zapalił ogień miłości. Proszono Boga, aby udzielił modlącym się daru wiary i miłości oraz by wierni, radując się tryumfem męczenników, czynili postępy w życiu doczesnym. W sekrecie: *Munera populi tui*..., przyzywając wstawiennictwa świętych męczenników wyrażono prośbę, aby Pan uświęcił składane na ołtarzu dary. Jednocześnie błagano, aby oczyścił On łaskawie wiernych ze zmazy grzechów. W ostatniej natomiast modlitwie: *Adsit nobis*... błagano, aby dzięki modlitwie męczenników wierni zostali umocnieni w pragnieniu podążania do rzeczy niebiańskich⁵⁷.

Według *proprium* kamedulskiego wspomnienie świętych Mateusza, Izaaka i Krystyna – polskich męczenników, obchodzone 15 listopada, nie posiadało własnych lekcji drugiego nokturnu, lecz czytania należało czerpać z tekstów wspólnych⁵⁸. Dzień później oddawano cześć świętym Janowi i Benedyktowi, uczniom św. Romualda. W tym dniu, według brewiarza kamedulskiego z 1583 roku, odmawiano orację *Gratiam tuam*..., która do reformy ksiąg monastycznych obowiązywała również w formularzu mszalnym, oraz czytano własne lekcje w drugim nokturnie⁵⁹. Lekcje te zostały zmienione na początku XVII wieku⁶⁰.

⁵⁷ Por. *Missale Monasticum ad usum Eremitarum Camaldulensium*..., s. 629-630.

⁵⁸ Lekcje te pochodziły z pism św. Jana Chryzostoma; por. *Officia propria sanctorum Recitanda a Monachis, Eremitis, ac Monialibus Ordinis Camaldulensis Juxta ritum Breviarii Monastici disposita. Cum Officio SS. Patris nostri Romualdi Abbatis in Feria tertia*, Ex Typographia Balleoniana, Venetiis MDCCXXVIII, s. 28; *Breviarium Monasticum ad usum Eremitarum Camaldulensium Congregationis Montis Coronae Pauli V. Iussu Editum Urbani VIII ac Leonis XIII auctoritate recognitum et a S. Rituum Congregatione revisum et approbatum*, Romae–Neapoli, Ex Typis Andreae et Salvatoris Festa 1896, s. 1429-1430.

⁵⁹ Lekcje nokturnu opierały się na rozdziale dwudziestym ósmym dzieła *Vita s. Romualdi* autorstwa św. Piotra Damianiego; por. *Breviarium Eremitarum sancti Romualdi ordinis camaldulensium*, Apud Dominicum Nicolinum, Venetiis MDLXXXIII, k. 431^v-432^r.

⁶⁰ Teksty własne drugiego nokturnu wskazują, że gdy cesarz Otton przebywał we Włoszech, Bolesław Chrobry wyprawił poselstwo z prośbą o misjonarzy. Wówczas cesarz poprosił św. Romualda o wyznaczenie dwóch mnichów, Jana i Benedykta, których wysłano do Polski. Kiedy święci mieli się udać do papieża w celu uzyskania pozwolenia na

Pewnym ewenementem jest przeniesienie tych wspomnień na inne dni. Według reformy kalendarza liturgicznego kamedułów dokonanej zgodnie z dekretem Kongregacji Obrzędów z 18 marca 1914 roku obchody ku czci świętych Jana i Benedykta przeniesiono na 12 września, a świętych Mateusza, Izaaka i Krystyna umieszczono pod dniem 27 września⁶¹. Przeniesienie jednak tych świąt na wrzesień nie ma swojego uzasadnienia w tradycji historycznej.

4.2. Wspólne świętowanie ku czci Pięciu Braci męczenników według patronatu polskiego i XX wiecznych źródeł kamedulskich

Osobliwością liturgii kamedułów polskich jest to, że wspomnienie ku czci Pięciu Braci męczenników obchodzili oni wspólnie, 12 listopada, i posługiwali się tego dnia własnymi tekstami brewiarzowymi⁶². Porównanie tekstów zamieszczonych w suplementach wydanych dla kamedułów żyjących w eremach na dawnych ziemiach polskich z formularzami występującymi w *Proprium Poloniae* dowodzi, że były one takie same⁶³. W 1923 roku do-

głoszenie słowa, król Bolesław zabiegał o ich protekcję, aby otrzymać koronę z rąk papieża. Oni jednak odmówili, tłumacząc, że powinni się zajmować sprawami religijnymi. Wojownicy z drużyny Bolesława postanowili zabrać pieniądze, które otrzymali bracia, i zabili zakonników. Za karę Bolesław chciał ich przykuć do grobu zmarłych, ale z woli Boga zostali ocaleni; por. *Officia propria sanctorum Recitanda a Monachis, Eremitis, ac Monialibus Ordinis Camaldulensis* [...] Venetiis MDCCXXVIII, s. 28-29; *Breviarium Monasticum ad usum Eremitarum Camaldulensium* [...] Romae-Neapoli, Ex Typis Andreae et Salvatoris Festa 1896, s. 1430-1431.

⁶¹ Por. *Appendix ad Breviarium Monasticum pro Eremitis Camaldulensibus Montis Coronae: a S. Rituum Congr. adprobata continens kalendarium, normas, rubricas nec non varianda et addenda in divinis officiis*, Romae: ex Typogr. Pontificia in Instituto Pii IX, 1916, s. 5-15.

⁶² Por. *Officia propria sanctorum Camaldulensium. Quae in Breviario Monastico desiderantur. Ad usum Congregationis Eremitarum Camaldulensium Montis Coronae. Perusiae Primo*, Sup: Permissu deis. Apud M. Iacobum Moscicki Ph: D. Cracoviae Anno Domini 1674, s. 35; *Officia propria patronorum Regni Poloniae olim edita Et iuxta Ritum. Breviarii Monastici pro Omnibus sub Regula S. P. Benedicti militantibus. Accommodata nunc denuo ob defectum Per RR. PP. Camaldulenses Eremi Insulae Vigrensis Reimpres-sa*, Typis Sacrae Regiae Majestatis et Reipublicae Scholarum Piarum, Varsaviae MDC-CLXXX, s. 110-113.

⁶³ Por. *Officia propria patronorum Regni Poloniae, per R. Stanislaum Socolovium, Serenissimi olim Stephani Poloniae Regis Theologum, Canonicum Cracoviensem, ex mandato Synodi Petricoviensis conscripta. Auctoritate Illustrissimi Cardinalis Georgii Radziviłi Episcopi Cracoviensis edita*, Antverpiae, ex Officina Plantaniana Apud Viduam et Heredes Balthasarii Moreti, MDCLXXVI, s. 50-52; *Officia propria patronorum Regni Poloniae olim edita Et iuxta Ritum. Breviarii Monastici pro omnibus sub Regula S. P. Benedicti militantibus. Accommodata nunc denuo ob defectum Per RR. PP. Eremitas Camaldulenses Montis Argentini Reimpres-sa*, Et Aucta. Typis Celsissimi Principis Loci Ordinarii Jos. Haiek Administr. Typog. Cracoviae Anno Domini 1757, s. 40-41; *Officia propria*

konano zmiany w kalendarzu obowiązującym we wszystkich wspólnotach rodziny kamedulskiej i oddzielone dotąd wspomnienia ku czci świętych Jana i Benedykta oraz świętych Izaaka, Mateusza i Krystyna połączono i obchodzono razem jednego dnia, mianowicie 12 listopada⁶⁴. Znalazło to swoje odzwierciedlenie w *Officium divinum* w wydany brewiarzu w 1925 roku. Lekcje drugiego i trzeciego nokturnu w księgach kamedulskich były te same, co w oficjach monastycznych obowiązujących w Polsce⁶⁵.

Przy obchodach wspomnienia Pięciu Braci męczenników można zauważyć istotne odrębności w kalendarzu kamedułów w Polsce. Na ziemiach polskich, już według średniowiecznych źródeł, wspomnienie ku czci tych męczenników obchodzono jednego dnia – 12 listopada⁶⁶. Data ta pozostała w potrydenckim *Proprium Poloniae* i obowiązywała również w polskich eremach⁶⁷.

Zakończenie

Liturgiczny kult świętych Pięciu Braci męczenników od samego początku istnienia Kongregacji Pustelników Kamedułów Góry Koronnej na ziemiach polskich wpisany był w dzieje tej wspólnoty. Wyrazem jego były teksty przeznaczone na celebrację Eucharystii oraz *Officium divinum*. Jakkolwiek w księgach kamedulskich nie przewidziano pełnych formularzy mszalnych i brewiarzowych, to jednak teksty własne pozwalały na ukazanie rysu świętości tych eremitów, dziękując Bogu za ich posługę u progu

patronorum Regni Poloniae olim edita Et iuxta Ritum. Breviarii Monastici pro omnibus sub Regula S. P. Benedicti militantibus. Accommodata nunc denuo ob defectum Per RR. PP. Eremitas Camaldulenses Montis Argentini Reimpressa. Et Aucta, In Typographia Seminarii Academic. Diaec., Cracoviae Anno Domini 1770, s. 103-106.

⁶⁴ Formularz liturgiczny asygnowany w 1923 r. został doklejony w mszale kamedulskim z 1896 r.

⁶⁵ W czasie oficjum odczytywano fragment Ewangelii przypominający, aby się strzec kwasu faryzeuszów i nie bać się tych, którzy zabijają ciało (por. Łk 12, 1-8). Do własnych tekstów należały również fragmenty homilii św. Bedy Czcigodnego, będące komentarzem do tej perykopy ewangelijnej (Homilia *LXXIII In festo martyrum*, PL 94, 457-458); por. *Supplementum ad Breviarium Monasticum...*, s. [33]-[35].

⁶⁶ Wspomnienie świętych Pięciu Braci męczenników obchodzono w średniowieczu 12 listopada, w Gnieźnie, Krakowie, Lubuszu, Płocku, Poznaniu, Włocławku i Wrocławiu; por. Włodarski, *Chronologia polska*, s. 253.

⁶⁷ Por. *Missae propriae patronorum et festorum Regni Poloniae, Ad normam Missalis Romani accommodatae. Superiorum permissu*, Venetiis, Anno Domini MDCXCV, s. 29-30; *Missae propriae sanctorum Ordinis Sanctorum Patrum Benedicti & Romualdi, cum alijs quibusdam, quae in Missali Romano non habentur. Pro usu Eremitarum Camaldulensium desumptae*, Cum permissu Superiorum, Anno Domini MDCXCVI, Cracoviae, Ex Officina Francisci Cezary, S. R. M. ac Illustriss.; et Reverendiss. D[omi]ni Episcopi Crac. Ducis Severiae, necnon Scholarum Novoduorsc. Typogr, s. (10)-(11).

państwowości polskiej. Z kultem Pięciu Braci męczenników związana była bezpośrednio fundacja w 1663 roku eremu w Bieniszewie. O miejscu tej fundacji zaważył bardzo żywy kult ku czci tych świętych w Kazimierzu Biskupim, czemu dał świadectwo o. Sylwan Boselli, kameduła, jako naczynny świadek. W ten sposób eremici Kongregacji Pustelników Kamedułów Góry Koronnej, powstałej w XVI wieku we Włoszech, nawiązali do uczniów św. Romualda, którzy ponieśli męczeńską śmierć na początku XI wieku.

Na podstawie zachowanych źródeł liturgicznych można wyróżnić praktykę obchodzenia tego wspomnienia zarówno w całej kongregacji, jak też wśród kamedułów polskich. W księgach liturgicznych i dodatkach przeznaczonych dla całej kongregacji wspomnienie ku czci Pięciu Braci obchodzono oddzielnie. W kalendarzu pod datą 15 listopada wpisano wspomnienie świętych Słowian: Mateusza, Izaaka i Krystyna, natomiast 16 listopada świętych Jana i Benedykta. Wspomnienie ku czci tych ostatnich, jako bezpośrednich uczniów św. Romualda, obchodzono również w wyższej randze. Z bliżej nieznanych powodów zgodnie z dekretem Kongregacji Obrzędów w 1914 roku obchody ku czci świętych Jana i Benedykta przeniesiono na 12 września, a świętych Polaków na 27 września. Po zmianach dokonanych w 1923 roku w kalendarzu obowiązującym we wszystkich wspólnotach rodziny kamedulskiej połączono te wspomnienia i Pięciu Braciom oddawano cześć 12 listopada. Odrębnością u kamedułów polskich był fakt, że oddawano cześć tym świętym jednego dnia – 12 listopada – czego świadkami są już najstarsze *propria* kamedulskie drukowane w Krakowie w XVII wieku. Taka zasada była zgodna z patronałami obowiązującym w Polsce po Soborze Trydenckim.

Pięciu Braci męczenników jako wzór świętości i mocy modlitwy wstawienniczej nie tracą na aktualności. Ich życie i działalność mają związek z początkami chrześcijaństwa w Polsce. Przypadająca w 2016 roku 1050. rocznica chrztu Polski może być okazją do wyrażenia wdzięczności tym świętym, którzy zaszczytli wiara na ziemiach polskich.

Streszczenie

Święci od początku istnienia chrześcijaństwa zajmują ważne miejsce w liturgii. Początkowo kult ten miał charakter lokalny i koncentrował się wokół grobu świętego. Od IV w. można zauważyć wzrost i znaczenie kultu świętych. W wielu przypadkach miał on charakter powszechny. Po soborze trydenckim liturgiczny kult świętych otrzymał nowy impuls. Kult świętych Pięciu Braci męczenników, uczniów św. Romualda (+ 1027), na ziemiach polskich był wpisany w dzieje Kongregacji Pustelników Kamedułów

Góry Koronnej. W 1663 roku powstał erem w Bieniszewie. Od 1923 roku wszystkie wspólnoty rodziny kamedulskiej oddają cześć Pięciu Braciom 12 listopada.

Summary

The liturgical cult of Five Martyred Brothers in tradition of Polish camaldolese after the council of Trent

From the beginning of christianity the saints occupy a very important place in liturgy. Initially the cult had a local character and was concentrated around the saints' graves. From the 4th century we can notice the increase and the meaning of the cult of saints. In many cases it had a common character. After the council of Trent the liturgical cult of saints was given a new impulse. In Poland the cult of saint Five Martyred Brothers, spiritual sons of saint Romuald (+ 1027), was included in the history of Camaldolese Hermits of Monte Corona. In 1663 a hermitage in Beniszew was established. From 1923 all communities of Camaldolese family honour Five Brothers on 12th of November.

Ks. Krzysztof KONECKI*

PRACE REDAKCYJNE NAD REFORMĄ OKRESU WIELKIEGO POSTU

Treść: Wstęp; 1. Struktura i czas trwania okresu przygotowania paschalnego; 2. Charakter chrzcielny i pokutny Wielkiego Postu, 2.1. Paschalny charakter chrztu, 2.2. Pokuta jako wyraz życia mocą sakramentu chrztu; Summary: Editorial works on the reform of the Season of Lent.

Słowa kluczowe: wielki post, Pascha, chrzest, pokuta.

Key words: Lent, Easter, baptism, penance.

Wstęp

Jednym z istotnych elementów, *segmentów*, soborowej odnowy liturgii, rozłożonej na lata, była reforma roku liturgicznego i kalendarza rzymskiego, która dokonała się zgodnie z założeniami soborowej Konstytucji o liturgii świętej¹. Soborowa reforma Kalendarza oraz roku liturgicznego była tak samo niezbędna i potrzebna jak reforma całej liturgii. Została ona przygotowana i przeprowadzona przez międzynarodowy zespół wybitnych specjalistów, w oparciu o dotychczasowy *Kalendarz rzymski*, którego katalog Świętych stanowił podstawowe źródło i główną podstawę

* Autor należy do prezbiterium Kościoła wrocławskiego. Jest prof. dr hab., kierownikiem Katedry Teologii Praktycznej na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu, założycielem i redaktorem naukowym wydawnictwa czasopisma *Teologia i Człowiek*. Od 32 lat wykłada teologię liturgii w Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławku i pełni funkcję ceremoniarza biskupiego we wrocławskiej bazylice katedralnej.

¹ Zob. KL 102-111.

dla prac². Naukowcy zajmujący się reformą tej pierwszej i najistotniejszej części roku liturgicznego i kalendarza opierali się głównie na założeniach i normach Vaticanum II, który postanowił: *Rok liturgiczny należy w ten sposób zreformować, aby - stosownie do współczesnych warunków zachowując lub odnawiając tradycyjne zwyczaje i praktyki związane z okresami liturgicznymi - utrzymać pierwotny charakter tych okresów celem należytego zasilania pobożności wiernych przez celebrowanie misterium chrześcijańskiego odkupienia, a zwłaszcza misterium paschalnego* (zob. KL 39 i 40). Ponadto postanowił, że szerzej należy uwzględnić elementy chrzcielne, właściwe liturgii Wielkiego Postu; dla pożytku wiernych należy odnowić niektóre elementy z dawnej tradycji, zwłaszcza elementy pokutne (KL 109).

Okresy roku kościelnego «Proprium de tempore» powinny mieć należne im pierwszeństwo przed uroczystościami Świętych, aby należycie obchodzone cykl misterium zbawienia (KL 108). Pascha, czyli celebrowanie Odkupienia przez mękę, śmierć i zmartwychwstanie Pana, winna stanowić ich serce, ponieważ jest centrum i szczytem całej liturgii (KL 106)³.

W niniejszym opracowaniu ukażemy szczegółowe kwestie redakcyjne, związane z reformą okresu Wielkiego Postu. Jest on czasem przygotowania do Paschy Chrystusa. Zaprezentujemy istotne zmiany, jakie zaszły w strukturze, terminologii i charakterze tego okresu⁴.

1. Struktura i czas trwania okresu przygotowania paschalnego

Okres Wielkiego Postu jest jedynym okresem liturgicznym, którym zajmuje się Konstytucja o świętej liturgii. To uprzywilejowane miejsce znajduje swoje uzasadnienie w znaczeniu Wielkanocy, do której przygotowuje okres Wielkiego Postu. Świadczy też o jego znaczeniu i wpływie, jaki on

² J. Miazek, *Kult Świętych w odnowionej liturgii*, CT 51(1981) 1, s. 90.

³ Schemata, nr 246: Circa annum liturgicum recognoscendum Concilium Vaticanum II statuit: „Annus liturgicus ita recognoscatur ut, servatis aut restitutis sacrorum temporum traditis consuetudinibus et disciplinis iuxta nostrae aetatis condiciones, ipsorum indoles nativa retineatur ad fidelium pietatem debite alendam in celebrationis mysteriis Redemptionis christinae, maxime vero mysterio paschali. Accommodationes autem, secundum locorum condiciones, si quae forte necessariae sint, fiant ad normam art. 39 et 40 (Const. art. 107). Insuper decrevit ut „elementa baptismalia” liturgiae quadragesimalis propria abundantius adhibeantur; quaedam vero ex anteriore traditione pro opportunitate, restituantur; idem dicatur de elementis paenitentialibus (art. 109); „proprium de tempore aptum suum locum obtineat super festa Sanctorum, ut integer mysteriorum salutis cyclus debito modo recolatur”, art. 108.

⁴ Zob. K. Konecki, *Rok liturgiczny i Kalendarz w reformie Soboru Watykańskiego II*, Toruń 2010.

może mieć na pobożność i życie duchowe wiernych.

Konstytucja soborowa zawierała wyraźną sugestię, żeby odnowa Wielkiego Postu stanowiła pomoc do odpowiedniego przygotowania wiernych do należytego przeżycia świąt paschalnych. Święto Paschy jest największą uroczystością roku liturgicznego. W niej Kościół celebduje misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Są to czyny zbawcze. One są centralnym wydarzeniem w całej historii zbawienia.

Za reformę roku liturgicznego i kalendarza był odpowiedzialny Zespół 1⁵. On analizował cel tego okresu liturgicznego, jego strukturę oraz czas trwania. Pierwsze i fundamentalne ustalenia tegoż Zespołu w powyższych kwestiach zostały zatwierdzone podczas V sesji plenarnej *Consilium*, 27 kwietnia 1965 r. Ojcowie soborowi, po zapoznaniu się także z ustaleniami Grup Studyjnych 1 i 17, podjęli zgodną decyzję, że okres czterdziestodniowego Postu, powinien nawiązywać do biblijnej i starochrześcijańskiej tradycji, i powinien trwać 40 dni. Chodziło przede wszystkim o głęboką typologię tej liczby, mianowicie: Pan Jezus pościł 40 dni i 40 nocy na pustyni, Mojżesz przebywał 40 dni i 40 nocy na górze Synaj, także Eliasz wędrował 40 dni i 40 nocy na górę Horeb⁶. Czterdzieści dni widziane więc w świetle symboliki biblijnej, nadaje temu okresowi wartość zbawczo-odkupieńczą, której wyrazem jest nazwa *sacramentum*⁷.

Pewne problemy redakcyjne stwarzał dotychczasowy okres siedemdziesiątnicy, tzw. okres przedpościa, który został wprowadzony do kalendarza w VII wieku. On wskazywał na pokutny charakter okresu wielkopostnego, kosztem zaniedbania jego charakteru paschalnego, chociaż sam nie posiadał własnego charakteru i własnej specyfiki. Teksty brewiarzowe tego okresu pochodziły w zdecydowanej części z tekstów wspólnych w ciągu roku. Natomiast antycypacja przez okres siedemdziesiątnicy niektórych elementów pokutnych, charakterystycznych dla Wielkiego Postu, od strony pastoralnej stwarzała pewne trudności⁸.

⁵ Komisja ta składała się z następujących naukowców: A. Dirks – sekretarz, R. van Doren, J. Wagner, A-G. Martimort, P. Jounel – od 1967 r. relator zespołu, A. Amore, H. Schmidt – konsultorzy.

⁶ Schemata nr 75. s 3; „Fere omnes consultores coetus I (duobus vel tribus contradicentibus) et omnes consultores coetus XVII (De ritibus peculiaribus in anno liturgico) optant ut Quadragesima initium capiat a dominica I Quadragesimae. Et quidem non propter vanum archeologismum, sed propter typologiam quadraginta dierum: Iesus ieunavit 40 diebus et noctibus in deserto, Moyses fuit 40 diebus et noctibus in monte Sinai, Elias ambulavit 40 diebus et noctibus usque ad montem Horeb (lectiones hebdomadae prima Quadragesimae)”.

⁷ A. Bergamini, *Chrystus świętem Kościoła*, Kraków 2003, s.196.

⁸ Schemata nr 260, s. 4; „Quanto al cosiddetto T e m p u s S e p t u a g e s i m a e è noto che esso non ha nulla di specificamente proprio. Basti ricordare come nell'Ufficio divino

Konsultorzy proponowali, aby trzytygodniowe przedpoście zamienić na okres zwykły. Trzy niedziele poprzedzające Wieki Post, więc siedemdziesiątnicy, sześćdziesiątnicy i pięćdziesiątnicy, winny przyjąć nazwę niedziel *w ciągu roku*, na podobieństwo niedziel po Objawieniu Pańskim, z możliwością wykorzystania dotychczasowych tekstów eucharystycznych. W związku z tym proponowano używanie w te dni szat liturgicznych koloru zielonego oraz stosowanie śpiewu Gloria i Alleluja, które w liturgii są elementami radości. Tym samym zarzucono inny projekt, który proponował, aby te trzy niedziele, zachowały pierwotny charakter pokutny i były traktowane jako wprowadzenie i przygotowanie do czterdziestodniowego postu⁹.

Takie stanowisko Grupy studyjnej 1. odbiegało od ustaleń zawartych w *Memoria sulla riforma liturgica*, gdzie niedziele przedpościa uważano za *element*, z którego nie można zrezygnować, i które powinny zachować stopień ważności taki, jak niedziele Wielkiego Postu¹⁰. Te propozycje były odmienne od stanowiska Zespołu 17. Ten Zespół proponował, aby te niedziele były czasem przygotowania do Wielkiego Postu, ale bez charakteru pokutnego. Podobne stanowisko reprezentował Botte w odniesieniu do niedziel po świecie Epifanii. On sceptycznie odnosił się do charakteru epifanijnego dotychczasowych niedziel po Objawieniu Pańskim. W jego opinii są one niedzielami takimi samymi, jak te po Zesłaniu Ducha Świętego¹¹. Mają więc charakter niedziel *per annum*. Takie rozumienie preferował w swojej pracy Zespół 1.

W celu zachowania i wyakcentowania jedności Wielkiego Postu, także tej zewnętrznej¹², została zniesiona nazwa okres Męki Pańskiej, który wraz z czterdziestnicą współtworzył ten okres¹³. W konsekwencji dotychcza-

le parti innodiche ed altre sono prese dal comune *per annum*. Inoltre l'esperienza pastorale mostra che riesce molto difficile pralarne al popolo *senza* ricavare poi frutti proporzionati. Anzi questo periodo è in qualche modo a scapito della Quaresima: infatti la anticipazione di certi elementi penitenziali propri della Quaresima toglie a questa la "nota di novità" e quindi parte della sua incidenza pastorale. Giova infine ricordare che i testi biblici ed eucologici di questo periodo non verranno omessi, ma collocati altrove nel Messale romano.

⁹ Placet: 12, Non placet: 3, Placet iuxta modum: 1: tempus maneat ut gradu ad Quadragesimum, Nullum (album): 1; Schemata n. 93, 2.

¹⁰ Kongregacja Obrzędów, Sectio Historia n. 71, *Memoria sulla riforma liturgica*, Tipografia Poliglotta Vaticana 1948, s.52.

¹¹ Schemata, n. 7. s. 7-8; „A dominicae IIa ad ultimam ante Dominicam Iam Quadragesimae, resumantur missae hodiernae pro dominicis post Epiphaniam; ultimae tres erunt semper tempus praeparatorium ad Quadragesimam sed sine poenitentiali caractere, cum formulariis hodiernis (praeter lectiones, quae a Coetu competenti revidendae sunt; et tectum cuius loco versus alleluaticus ponatur).

¹² A .Bugnini. *La riforma liturgica (1948-1975)*, Roma 1983, s. 315; K. Bukowski, *Nowy kalendarz liturgiczny*, RBL 22(1969) s. 344.

¹³ Jan XXIII, Motu proprio, *Rubricarum instructum* (25.07.1960), 75.

wa pierwsza niedziela Męki Pańskiej otrzymała numerację ciągłą, stając się piątą niedzielą Wielkiego Postu¹⁴.

Dyskutowano także problem Środy Popielcowej w strukturze Wielkiego Postu. Pojawiły się sugestie, aby ją wyłączyć z tego okresu. Rozważano skrupulatnie wszystkie argumenty. Zespół uznał za stosowne pozostawić Środę Popielcową, ponieważ ma ona długą historię, i to nie tylko wśród chrześcijan. W konsekwencji ustalono, że jako *caput Quadragesimae* powinna ona posiadać wszystkie elementy właściwe temu okresowi¹⁵. W związku z tym postanowiono, że dni pomiędzy Środą Popielcową a I niedzielą Wielkiego Postu należy traktować jako dni postne, a nie jak dotychczas *per annum*.

Złożoną kwestią okazał się termin nałożenia popiołu na progu czterdziestodniowego Postu. Proponowano, by posypanie głów popiołem – za zgodą konferencji episkopatów – stosować w dniach od Środy Popielcowej do poniedziałku po I niedziel Wielkiego Postu. Powoływano się przy tym na praktykę w liturgii ambrożyjskiej¹⁶. Były także propozycje, aby stosować go w samą Środę Popielcową, jak dotychczas, lub innego dnia lub kilka dni wcześniej, może od poniedziałku, aby dni po Środzie Popielcowej były czasem przygotowania do I niedziel Wielkiego Postu¹⁷. Opinie Ojców były różne.

Przywoływano argumenty przeciwne tym propozycjom. Tłumaczono, że obrzęd nałożenia popiołu ma znaczenie pokutne. Pozostaje więc w wyraźnej sprzeczności z paschalnym charakterem niedzieli. Natomiast przedłużanie stosowania tego obrzędu do poniedziałku byłoby nie tylko zaprzeczeniem wielowiekowej tradycji Kościoła, ale również w jakimś stopniu przedłużeniem ducha karnawału¹⁸. Ponadto mogłoby to oznaczać, że Kościół przywiązuje do tego obrzędu bardzo wielką wagę tak, jakby on stanowił istotę Wielkiego Postu. Posypanie głów popiołem ma być stosowane w sam dzień środy popielcowej.

Zespół 1 proponował, aby dotychczasowa pierwsza niedziela Męki Pańskiej nazywała się piątą niedzielą Wielkiego Postu, podobnie jak

¹⁴ Schemata n. 260, s. 4. „Finalmente per salvaguardare meglio l'unità interna della Quaresima viene soppresso il T e m p u s P a s s i o n i s, nel senso che esso come è evidente è già incluso nei quaranta giorni del T e m p u s Q u a d r a g e s i m a e. Di conseguenza l'odierna Domenica prima di Passione dovrà riprendere la numerazione progressiva diventando così la quinta Domenica di Quaresima”.

¹⁵ W. Boguniowski, *Misterium Paschale w roku liturgicznym*, Kraków 1997, s. 88.

¹⁶ A. Bergamini, dz. cyt., s. 194.

¹⁷ Schemata n. 93.

¹⁸ Placet: 11, Placet, servata feria IV cinerum: 3, Non placet: 3, Nullum (album): 1; Schemata n. 93, 3.

w rycie ambrożyjskim, lub lepiej *niedzielą Łazarza* i otrzymała własny formularz mszalny o tematyce wielkopostnej. Takie rozwiązanie ukazywałoby lepiej charakter dynamiki życia chrześcijańskiego w oczekiwaniu na paschę Chrystusa¹⁹. Ponadto sugerowano, aby zasłanianie krzyży miało miejsce dopiero w Wielki Piątek. Tłumaczono, że dotychczasowa praktyka, wcześniejszego zasłaniania na okres dwóch tygodni, w obecnych czasach nie ma już większego sensu duszpasterskiego²⁰. Jednak ostatecznie potwierdzono tę praktykę.

Wysunięto projekt, aby druga niedziela Męki Pańskiej otrzymała nazwę *niedziela palmowa Męki Pańskiej*. Jej liturgia winna rozpoczynać uroczystą celebrację ostatniego tygodnia ziemskiego życia Jezusa w Jerozolimie. Proponowano, by zachować dotychczasowy formularz mszalny o charakterze pasyjnym, ale przygotować nową kolektę i włączyć czytanie ze Starego Testamentu (Za 9,9-10).

W ocenie Zespołu 17 niedziele Wielkiego Postu i Adwentu powinny otrzymać najwyższą rangę liturgiczną, czyli I klasy. Postulowano, aby dla zachowania integralności Wielkiego Postu, zgodnie także z postulatami *Memoria*²¹, nie wyznaczać w tym okresie żadnych obchodów ku czci świętych. Wyjątek miałyby stanowić święto świętego Józefa, Oblubieńca NMP, 19 marca, zwłaszcza w tych krajach, w których tego domaga się dobro duchowe i pobożność wiernych. Także święto Zwiastowania N.M.P., 25 marca, mogłyby być celebrowane ze względu na ścisły jego związek z tajemnicą życia Słowa Wcielonego, wspominaną w tym czasie liturgicznym²².

Teologiczny charakter poszczególnych niedziel Wielkiego Postu został określony przez misterium wspomniane w Ewangelii, i tak: niedziela kuszenia Pana Jezusa (I), niedziela Przemienienia Pańskiego (II), o Samarytance (III), z dotychczasową Ewangelią z piątku 3 tygodnia, o niewidomym od urodzenia (IV), z dotychczasową Ewangelią ze środy 4 tygodnia, oraz o Łazarzu (V) z dotychczasową Ewangelią z piątku 4 tygodnia²³.

¹⁹ Schematta 7, s. 11; Ut melius appareat exercitatio progressiva in expectatione Pasche, deinceps „Dominica passionis” hodierna nuncupetur Dominica Va Quadragesimae (cum textibus „ordinarii Quadragesimae”) seu de Lazaro”.

²⁰ Schemata 107.

²¹ Autorzy zastanawiali się czy Zwiastowania nie przenieść na 18 grudnia, jak to jest w liturgii starohiszpańskiej i mediolańskiej, *Memoria sulla riforma liturgica*, dz. cyt., s. 56.

²² Schemata n. 7, s. 10; „Festa sanctorum ne celebrentur in Quadragesima; sed in alio tempore reponantur si oportet. in die 19 martii, solemnitas exterior festi sancti Joseph retineatur si popularis pietas id postulat. Attamen in die 25a martii, festum Annuntiationis B.M.V. celebretur, respectu connexionis huius festi cum mysteriis vitae Christi in proprio de tempore commemoratis; hac die, nulla fiat commemoratio Quadragesimae”.

²³ Schemat n. 7, s. 11; Dominicae Quadragesimae a mysterio commemorato in Evangelio designentur: Dominica in tentatione Domini (Ia), Dominica in Transfiguratione Do-

2. Charakter chrzcielny i pokutny

W ogólnych założeniach dotyczących reformy tego okresu Sobór zalecił, *żeby zarówno w liturgii, jak i w katechezie przedstawiać w pełniejszym świetle podwójny charakter Wielkiego Postu. Przez przypominanie chrztu lub też przygotowanie do niego oraz przez pokutę ma on przysposobić wiernych, gorliwiej oddających się słuchaniu Bożego słowa i modlitwie, do obchodzenia paschalnego misterium. Dlatego: a) szerzej należy uwzględniać elementy chrzcielne właściwe liturgii Wielkiego Postu; stosowne będzie przywrócenie niektórych elementów dawnej tradycji; b) to samo trzeba powiedzieć o elementach pokutnych*²⁴.

Środkami podstawowymi i skutecznymi do osiągnięcia celu Wielkiego Postu są chrzest i pokuta. Ochrzczeni mają ożywić świadomość baptyzmalną. Katechumeni zaś mają zintensyfikować swoje przygotowanie do przyjęcia sakramentu powtórnych narodzin.

Konstytucja postulowała, aby charakter chrzcielny i pokutny Wielkiego Postu został bardziej podkreślony w samej liturgii, ale także w katechezie liturgicznej. Jest to uzasadnione, ponieważ w przeszłości wiele elementów oddających chrzcielny i pokutny charakter Wielkiego Postu zostało zapomnianych bądź zamazanych. Wspomnienie chrztu podczas Wielkiego Postu ma więc uzasadnienie historyczne. W starożytności Kościoła ten okres był czasem bezpośredniego przygotowania katechumenów do przyjęcia sakramentów inicjacji chrześcijańskiej.

2.1. Paschalny charakter chrztu

Ochrzczeni mają przypomnieć o swoim chrzcie. Katechumeni zaś mają ożywić swoje przygotowanie się do jego przyjęcia²⁵. Chrzest jest sakramentem, który zanurza człowieka w misterium paschalnym Chrystusa. Jego celebrację w Wigilię Paschalną przygotowuje okres wielkopostny. List o przygotowaniu i obchodzeniu świąt paschalnych poucza, że *katechumeni przez «wybranie» i przez skrutynia oraz katechezę, są doprowadzani do sakramentów chrześcijańskiego wtajemniczenia; wierni zaś gorliwiej słuchając słowa Bożego i trwając na modlitwie, przez pokutę przygotowują się do odnowienia przysiężeń chrzcielnych*²⁶.

mini (IIa), de Samaritana (IIIa Dominica, cum Evangelio pristino, punc in Fer. VIa Hebd. III) de Coco nato (IVa Dominica, cum Evangelio pristino nunc in Fer. IV Hebr. IV), de Lazaro (Va Dominica, cum Evangelio pristino, nunc in Fer. VI Hebd. IV).

²⁴ KL 109.

²⁵ ONRLK 27.

²⁶ Kongregacja Kultu Bożego; *List ogólny o przygotowaniu i obchodzeniu świąt paschalnych z dnia 16 stycznia 1988 r.* Not 24 (1988) nr 6.

Charakter chrzcielny Wielkiego Postu winien być bardziej podkreślany w liturgii i katechezie liturgicznej²⁷. W przeszłości bowiem wiele elementów oddających baptyzmalny charakter paschalnego przygotowania zostało zapomnianych bądź stały się nieczytelne.

Soborowy dokument podkreśla, że chrzest jest właściwym misterium Wielkiego Postu. Stanowią jego *proprium*, istotną treść. A to znaczy, że ten okres liturgiczny, przygotowując katechumenów do chrztu, a wiernych do odnowienia przyrzeczeń chrzcielnych w noc paschalną, jest również czasem, w którym cały Kościół i poszczególni jego członkowie są wezwani do podjęcia na nowo, ale z większą jeszcze gorliwością wymagań wynikających z sakramentu powtórnych narodzin. Ma się dokonywać ich autentyczne nawrócenie. Warunkiem koniecznym do tego jest pogłębienie świadomości chrzcielnej²⁸. Kościół jest wspólnotą chrzcielną. Jest nią nie tylko dlatego, że tworzą go ochrzczeni, ale przede wszystkim dlatego, że mocą tego sakramentu dokonuje się pogłębianie egzystencjalnej wspólnoty z Chrystusem, paschalnym Panem. Nawrócenie, czyli zyskiwanie logiki Ewangelii, ma swą zasadę w chrzcie²⁹.

Realizacja odnowy Wielkiego Postu, wg Vaticanum II, ma się dokonywać przez przywrócenie charakteru chrzcielnego lub wprowadzenie i wykorzystanie elementów chrzcielnych właściwych liturgii wielkopostnej. W ramach posoborowej komisji do wykonywania założeń Konstytucji o liturgii pojawił się bardzo ważny postulat, mianowicie przywrócenia katechumenatu dorosłych, także wyeksponowania elementów chrzcielnych w tekstach mszału i liturgicznej modlitwy Kościoła, liturgii godzin. Postulowano wykorzystanie tradycji chrzcielnej ze starożytności chrześcijańskiej, zwłaszcza przywrócenie charakteru chrzcielnego niedzielom: trzeciej, czwartej i piątej Wielkiego Postu. Te niedziele winny zachować perykopy ewangelijne o Samarytance, (J 4,5-42), niewidomym od urodzenia (J 9,1-38) i Łazarzu (J 11,1-45) z odpowiednimi do tego czytaniem, ponieważ te teksty biblijne stanowią fundament katechezy chrzcielnej z racji na treści w nich zawartych³⁰.

Zespoły 17 i 22 – *De sacramentis et quidem de baptismo* – postulowały przywrócić liturgię skrutyniów w niedzielę III, IV i V Wielkiego Po-

²⁷ Polskie tłumaczenie tekstu łacińskiego nie jest dokładne i mówi o katechezie, nie zaś jak jest w oryginale „katechezie liturgicznej”. Nie uwzględnia tego również nowe tłumaczenie z 2002 r.

²⁸ Zob. Cz. Krakowiak, *Wychowanie do świadomości chrzcielnej*, „Liturgia Sacra” 13 (2007/2), s. 341-368; szczególnie s. 363-365.

²⁹ A. Bergamini, dz. cyt., s. 202.

³⁰ A. Cuva, *L'Anno liturgico*, w: *La Costituzione sulla sacra Liturgia, genesi storico-dottrinale*, Torino 1967, s. 743.

stu. Zespół 22 został zobligowany do opracowania obrzędów chrztu dorosłych podczas Wigilii Paschalnej³¹. Natomiast Zespoły 17 i 18 bis zajęły się opracowaniem formularzy mszalnych³². Wypracowano włączenie „na stałe” obrzędów chrztu dzieci w liturgię Wigilii Paschalnej i umieszczenie ich w nowym Mszału rzymskim³³. Tak liturgia chrzcielna stała się elementem istotnym odnowionych obrzędów Wigilii Paschalnej. Cały duchowy wysiłek podejmowany przez chrześcijanina w okresie Wielkiego Postu, zarówno od strony moralnej, jak i egzystencjalnej, jak też przeżyciowej, prowadzi do tej szczególnej chwili, jaką jest obrzęd odnowienia przyrzeczeń chrzcielnych w Wigilię Paschalną. W nich osiąga swój szczyt. Jest to bardzo konkretny, praktyczny i niezwykle nośny teologicznie punkt celebracyjny Nocy Paschalnej. Charakter chrzcielny, zgodnie z tradycją rzymską, jest obecny w Wielkim Poście zwłaszcza od końca trzeciego tygodnia³⁴.

2.2. Pokuta jako wyraz życia mocą sakramentu chrztu

Pokuta, w sensie chrześcijańskim, opiera się na rzeczywistości chrztu. Z woli Chrystusa jest sakramentem dla ochrzczonych, którzy popadają w grzech. Jest *drugim pracowitym chrztem*, sakramentu pojednania. Pokuta ma doprowadzić do ponownego przeżycia własnego chrztu, własnej inicjacji. Ma także dopomóc w nawróceniu i powrocie do pierwotnej gorliwości. Istnieje szczególny teologiczny i egzystencjalny związek pomiędzy chrztem a pokutą. W obydwu przypadkach woda oczyszcza i gładzi grzechy, zarówno woda chrztu, jak i łzy pokuty.

Sobór domagał się, aby odnowa liturgiczna Wielkiego Postu bardziej wyakcentowała jego charakter pokutny, zwłaszcza w liturgii, ale także w katechezie liturgicznej. Proponował, by bardziej wykorzystać elementy pokutne właściwe liturgii tego okresu i przywrócić, jeśli będzie to stosowne, elementy pokutne z przeszłości. Takim elementem o wielkiej ekspresji pokutnej jest obrzęd posypania głów popiołem w Środę Popielcową. Postulowano przywrócenie obrzędu nałożenia rąk kapłana na wiernych. Ten gest należy do starożytnych elementów pokutnych. Był to ryt właściwy obrzędom pojednania pokutników. Obecnie ma wzbudzić u ochrzczonych ducha pokuty i postawę pokory³⁵.

³¹ *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych, dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1988, s.158-166.

³² Schemata 7, s. 11.

³³ *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 172 – 179.

³⁴ Schemata n. 260, s. 5; „b) Il carattere battesimale invece acquista particolare risalto fin dalla terza settimana conformemente alla tradizione di Roma”.

³⁵ *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, dz. cyt., s. 745.

W katechezie pokutnej, tak domagała się Konstytucja soborowa, Kościół ma wyjaśniać wiernym właściwą naturę i charakter pokuty chrześcijańskiej. To jest możliwe, gdy oni będą mieli właściwe rozumienie grzechu i jego ocenę moralną. Pokuta chrześcijańska jest ukierunkowana na zadośćuczynienie za grzech, który jest wyrazem nieposłuszeństwa wobec Boga i obrazą Stwórcy. Jest prawdziwym złem, którego Bóg nienawidzi. Katecheza pokutna winna traktować również o konsekwencjach społecznych grzechu. Prawda ta jest szczególnie aktualna dziś. Grzech poszczególnego człowieka, czy określonych grup ludzi, dotyka boleśnie swymi konsekwencjami całe społeczeństwo. Szkodzi w sposób szczególny całemu mistycznemu Ciału Chrystusa, Kościołowi. Skutki społeczne grzechu i zło społeczne mają wymiar osobowy i konkretny.

Konstytucja postulowała, aby w katechezie pokutnej zwrócić większą uwagę na rolę Kościoła w prowadzeniu dzieł pokuty. Grzech poszczególnego chrześcijanina dotyka i rani w istocie cały Kościół. Cały Lud Boży czuje potrzebę czynienia pokuty i to nie tylko indywidualnej, lecz także wspólnotowej. Praktyka ta ma swą wymowę i znaczenie w ciągu wszystkich okresów liturgicznych, jednak w sposób szczególny w okresie Wielkiego Postu. Zwracał na to uwagę Paweł VI. W 1966 roku pisał: *Jest rzeczą bardzo pożądaną, aby biskupi i inni duszpasterze usilnie propagowali, zwłaszcza w okresie Wielkiego Postu, oprócz częstego korzystania z sakramentu pokuty, nadzwyczajne dzieła pokuty w celu wynagrodzenia lub prześlągania*³⁶.

Wiele elementów pokutnych, za pomocą których Kościół czyni z siebie wspólnotę pokutujących tak w liturgii jak i poza liturgią, stanowi działanie pokutne Kościoła szczególnie miłe Bogu. Jest uzasadnione, by bardziej wykorzystywać elementy pokutne zawarte w liturgii. Przez nie, zwłaszcza przez mszalny akt pokutny, a jeszcze bardziej przez sakrament pokuty, wierni ożywiają i pogłębiają swoje życie duchowe. Duch pokutny wiernych jest też rozbudzany przez specjalne celebracje pokutne wspólnotowe, które towarzyszą sprawowaniu sakramentu pokuty. Chodzi o pojednanie wielu penitentów z indywidualnym rozgrzeszeniem. Ono dokonuje się w klimacie słowa Bożego, które jest proklamowane i rachunku sumienia, który w świetle tego słowa, łamie utarte, czasem bezduszne schematy wyznawania grzechów. Takie celebracje, dobrze przygotowane, mogą być bardzo pomocne dla wiernych.

W ramach odnowy i pogłębienia pokutnego charakteru Wielkiego Po-

³⁶ Paweł VI, Konstytucja Apostolska *Paenitemini* wprowadzająca pewne zmiany w kościelnej praktyce pokutnej (16.02.1966), AAS 58 (1966), s. 177-198, IX, zob. *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, z. 2, red. E. Szafrowski, Warszawa 1969, s. 67-104.

stu wykorzystano teksty biblijne i eucharystyczne, stanowiące niegdyś elementy katechezy chrzcielnej. One z biegiem czasu zanikły, lub zostały przesunięte z niedziel na dni powszednie. Przywrócono lekcje, zwłaszcza z nauczania proroków o pokucie, oraz zachowano Ewangelie w niedziele III, IV i V roku A, towarzyszące skrutyniom katechumenów. W mszale umieszczono modlitwy za katechumenów. Modlitwy pokutne dostosowano do współczesnej teologii pokuty, zawartej w *Paenitemini*³⁷. Charakter pokutny jest wyeksponowany w pierwszych dwóch tygodniach Wielkiego Postu³⁸.

Summary

Editorial works on the reform of the Season of Lent

The author presents the details of the editorial issues concerning the reform of the Season of Lent, which is the time of preparation for Easter. Herein are presented the essential changes that concern the structure, terminology, and the character of this time. The editorial works on the Season of Lent are focused on two particular issues: the exact composition of both the structure and the length as well as the description of its baptismal and penal character.

³⁷ W. Danielski, *Reforma roku liturgicznego i nowy kalendarz*, CT 40 (1970) 1, s. 110.

³⁸ Schemata, nr 260, s. 4: „a) Il carattere penitenziale viene messo in luce soprattutto nelle prima settimane, mediante apposita lettura e testi eucologici opportunamente riservati”.

Ks. Bogusław MIGUT*

TEOLOGIA I LITURGIA. TEOLOGICZNA NAUKA O LITURGII W NIEMIECKIM OBSZARZE JĘZYKOWYM. GENEZA I ZAŁOŻENIA TEORETYCZNE

Treść: Wstęp; 1. Teologia jako rozumna służba wierze i wiary na rzecz rozumu; 2. Ontologiczna więź teologii i liturgii; 3. Centralne miejsce liturgii w teologii. Postulaty II Soboru Watykańskiego; 4. Niemieckie początki nauki o liturgii (*Liturgiewissenschaft*) jako systematycznej dyscypliny teologicznej; 5. Liturgika pastoralna (*Pastoralliturgik*) jako dopełnienie systematycznej nauki o liturgii (*Liturgiewissenschaft*); 6. Wnioski końcowe i nowe inspiracje; Summary: Theology and liturgy. Theological study of liturgy in the German language area. The origin and theoretical assumptions.

Słowa kluczowe: teologia, liturgia, liturgika, teologia liturgii, teologiczna nauka o liturgii, *Liturgiewissenschaft*, liturgika pastoralna, Odo Casel, Romano Guardini, Athanasius Wintersig.

Key words: theology, liturgy, liturgiology, theology of liturgy, liturgical theology, *Liturgiewissenschaft*, Pastoral Liturgiology, Odo Casel, Romano Guardini, Athanasius Wintersig.

Wstęp

Po wielowiekowej praktyce, istniejącej od początku istnienia uniwersytetów, wykładania teologii na uniwersytecie, w ostatnich dziesięcioleciach,

* Autor jest księdzem z archidiecezji lubelskiej. Pełni funkcję dyrektora Instytutu Liturgiki i Homiletyki KUL oraz kierownika Katedry Teologii i Duchowości Liturgicznej na tej

na przełomie tysiącleci stawia się coraz głośniejsze dwa podstawowe pytania. Pierwsze to pytanie o potrzebę wykładania teologii na uniwersytetach, a tym samym o naukowość teologii. Niekiedy bowiem słyszy się zarzut pod adresem teologii, że jest ona wyłącznie apologią doktryny Kościoła, a nie nauką. Drugie pytanie stawiane jest przez tych, którzy nie mają wątpliwości, że teologia jest faktycznie nauką, a najczęściej przez samych teologów. Jest to pytanie, a właściwie szereg pytań o wewnętrzną strukturę teologii, odpowiadającą jej naturze, ale też aktualnym potrzebom¹.

1. Teologia jako rozumna służba wierze i wiary na rzecz rozumu

Bez wątpienia podstawowym warunkiem właściwego uprawiania teologii jest ciągle dostrzeganie jej celu, którym jest rozumna służba wierze i służba wiary na rzecz rozumu dla pełni ludzkiego poznania. Drugim warunkiem są kwalifikacje teologa, którego winna charakteryzować nie tylko inteligencja i przenikliwość myśli powiązana z dogłębną wiedzą i erudycją, ale też osobista wiara i tożsamość eklezjalna². Max Seckler, pisząc na ten temat, stwierdza, że teolog winien łączyć z naukowością swą osobistą wiarę oraz proklamację i wyraz wiary *fides qua creditur* (wiara, za pośrednictwem której i przez którą się wierzy; właściwy akt wiary eklezjalnej, czyli zinstytucjonalizowana subiektywność wiary) wraz z *fides quae*, czyli treścią wiary – depozytem wiary – wypowiedziami na temat wiary. Właśnie *fides quae* jest według niego głównym przedmiotem teologii³. Zadaniem pracy teologa jest najpierw posiadać wiedzę na temat wiary (*erkennen und wissen über den Glauben*), wiedzieć i rozumieć w świetle wiary (*wissen und verstehen im Glauben*) oraz posiadać wiedzę, wypływającą z wiary (*wissen aus dem Glauben*)⁴.

Z perspektywy eklezjalnej wiary teologa, czyli jego eklezjalnej tożsamości istotnym jest jego odniesienie do liturgii i życia Kościoła. Odniesienia tego nie wolno zawężać tylko do osobistego życia teologa, ale też do uprawianej przez niego dyscypliny. Nie każdy teolog musi zajmować się teologią liturgiczną, ale żaden nie może lekceważyć miejsca liturgii

uczelnii. Jego artykuł jest owocem badań prowadzonych w Trier (Trewir) w Niemczech.

¹ Por. *Theologie im Umbruch. Zwischen Ganzheit und Spezialisierung*, red. W. Weirer, R. Esterbauer, Gratz, Styria 2000.

² J. Ratzinger, *Czym jest teologia?*, w: *Podstawy wiary – teologia*, Kolekcja „Communio” 6, Poznań, Pallotinum 1991, s. 221.

³ Por. M. Seckler, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, w: *Handbuch Der Fundamentaltheologie*, t. 4, *Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie*, red. W. Kern, H.J. Pottmeyer, Tübingen, Basel: Francke 2000², s. 145-146.

⁴ Tamże, s. 147-148.

w teologii i w życiu Kościoła. Stąd jednym z najważniejszych pytań jest pytanie o miejsce liturgii w teologii, a konkretniej pytanie o to, czy faktycznie odpowiada ona miejscu liturgii w życiu Kościoła⁵. Odpowiedzi na to pytanie należałoby szukać przede wszystkim w obszarze teologii języka niemieckiego, w którym, jako odrębna dyscyplina teologiczna, narodziła się naukowa refleksja nad liturgią, zwana tutaj po prostu „nauką o liturgii” (*Liturgiewissenschaft*). Usytuowanie liturgii i nauki o niej w centrum teologii było też jednym z głównych celów intelektualnie ukierunkowanego ruchu liturgicznego w obszarze języka niemieckiego.

Po przeanalizowaniu teoretycznych założeń wzajemnej więzi teologii i liturgii oraz ukazaniu nauczania II Soboru Watykańskiego na temat centralnego miejsca nauki o liturgii w teologii zostaną ukazane początki i główne założenia rodzącej się w obszarze języka niemieckiego samodzielnej dyscypliny teologicznej (*Liturgiewissenschaft*) skupiającej się na liturgii. Zostaną ukazane dwa główne nurty rodzącej się dyscypliny. Pierwszy z nich to systematyczna nauka o liturgii, której twórcami byli Odo Casel OSB (1886-1948) i Romano Guardini (1885-1968). Drugi zaś nurt, wypływający ze znaczenia liturgii dla życia chrześcijańskiego, to teologiczno-pastoralna nauka o liturgii (*Pastoralliturgik*). Za twórcę tego nurtu uznaje się Athanasiusa Wintersiga OSB (1900-1942).

2. Ontologiczna więź teologii i liturgii

Więź ta wypływa z samej natury Objawienia Bożego. Wyraźnie wskazują na to główne podręczniki teologiczne w języku niemieckim. Pierwszym i podstawowym źródłem dla teologii, czyli miejscem, skąd teologia czerpie życie, a nie tylko argumenty, jest właśnie Objawienie Boże, czyli Pismo Święte. Drugim źródłem jest Tradycja. Tworzenie się Tradycji wynika z dynamizmu Pisma Świętego, zwłaszcza słowa Bożego w Kościele, który jest *creatura Verbi* i *sponsa Verbi* (KO 23). Poza trzema wyznacznikami prawdziwości Tradycji w Kościele, czyli wiary Kościoła, istnieją dwa główne sposoby jej egzystencji. Wyznacznikami Tradycji według Pottmeyera są: zgodność w wymiarze diachronicznym, starożytność danej prawdy (*antiquitas*), zgodność w wymiarze synchronicznym, odwołująca się do przeszłości i teraźniejszości (*universitas*), oraz zgodność o charakterze formalnym, czyli uznanie czegoś za prawdę przez Urząd Nauczycielski Kościoła (*formalitas*)⁶. Tradycja jest natomiast przekazywana jako głośnie-

⁵ Por. K. Richter, *Einführung. Die Liturgie – zentrales Thema der Theologie*, w: *Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie*, red. tenże, Freiburg im Br., Herder 1986, s. 21-27.

⁶ Por. H.J. Pottmeyer, *Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung*, w: *Handbuch Der Fundamentaltheologie*, t. 4, s. 101.

nie-nauczanie (*lex credendi*), jako celebracja liturgiczna (*lex orandi*), i jako życie wspólnoty Kościoła (*lex vivendi*), na co wskazuje Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym w słowach: *Kościół w swej nauce, w swym życiu i kulcie uwiecznia i przekazuje wszystkim pokoleniom to wszystko, czym on jest i to wszystko, w co wierzy* (KO 8). Za uprzywilejowane miejsca życia Tradycji w Kościele II Sobór Watykański uznaje Ojców Kościoła i liturgię, dlatego zaleca *studium Ojców Kościoła tak wschodnich jak i zachodnich oraz studium świętych liturgii* (KO 23). Prawdy te stanowią fundament uprawiania teologii, która winna koncentrować się na Piśmie i Tradycji i na trzech głównych sposobach jej przekazu, czyli nauczaniu Kościoła, życiu Kościoła i jego liturgii⁷. Wskazują one bowiem gdzie teologia winna szukać prawdy i co powinno znajdować się w centrum jej uwagi.

Biorąc pod uwagę trzy główne miejsca przekazu Tradycji, czyli miejsca, gdzie teologia ma swoje *Sitz im Leben*, Walter Kasper mówi o teologii jako refleksji nad przekazem wiary (*Die Theologie als Reflexion der Glaubensverkündigung*)⁸, teologii jako liturgii sprawowanej w umyśle (*Theologie als gedachte Liturgie*)⁹ oraz pastoralnym charakterze teologii (*Der pastorale Charakter der Theologie*)¹⁰. Jasno wynika z tego centralne miejsce liturgii w teologii. Ponadto liturgia ukierunkowuje teologię na jej wymiar uwielbienia Boga. Celem teologii bowiem jest nie tylko poznanie prawd objawionych, ale też oddanie chwały Bogu.

3. Centralne miejsce liturgii w teologii. Postulaty II Soboru Watykańskiego

Teologowie obszaru języka niemieckiego, mówiąc o miejscu liturgii w teologii, powołują się na nauczanie ostatniego Soboru powszechnego¹¹. Uprzywilejowane miejsce liturgii w teologii zostało podkreślone w wyżej

⁷ Por. L. Žák, *La teologia: statuto, metodo, fonti, strumenti*, w: *Teologia fondamentale*, t. 1, *Epistemologia generale*, red. G. Lorizio, Roma: Città Nuova 2004, s. 133-138. Autor powołuje się w pełni na niemieckiego teologa Pottmeyera.

⁸ Por. W. Kasper, *Die Wissenschaftspraxis der Theologie*, w: *Handbuch Der Fundamentaltheologie*, t. 4, s. 186.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, s. 187.

¹¹ Por. B. Kranemann, *Liturgiewissenschaft*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, red. W. Kasper i in., Freiburg im Br., Herder 1997³, t. 6, kol. 989; J.H. Emminghaus, *Liturgiewissenschaft*, w: *... aber den Vorrang hat das Leben. Beiträge zur Liturgiewissenschaft aus fünf Jahrzehnten. Zum 20. Todestag am 2. September 2009*, red. R. Pacik, A. Redtenbacher, Würzburg: Echter 2009, s. 53; A. Gerhards, B. Kranemann, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Darmstadt, WBG 2013³, s. 41-42; A. Adam, W. Haunerland, *Grundriss Liturgie*, Freiburg im Br., Herder 2012, s. 90-91.

omówionej konstytucji *Dei Verbum*, ale jeszcze bardziej zostało ono uwypuklone w dwóch innych dokumentach II Soboru Watykańskiego, a zwłaszcza w Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* i w Dekrecie o formacji kapłanów *Optatam totius*.

Oba te dokumenty wskazują, że: 1) *naukę świętej liturgii należy zaliczyć do przedmiotów koniecznych i ważniejszych, na wydziałach zaś teologicznych do przedmiotów głównych* (KL 16); 2) nauka ta winna uwzględniać aspekt teologiczny, historyczny, duchowy, duszpasterski i prawny (KL 16); 3) nauka o liturgii jest odrębna od teologii dogmatycznej, Pisma świętego, teologii życia wewnętrznego i pastoralnej, a wykładowcy tych przedmiotów winni *stosownie do wewnętrznych wymagań własnego przedmiotu, tak uwzględnić misterium Chrystusa i dzieje zbawienia, aby jasno uwiódł się związek tych przedmiotów z liturgią i jedność formacji kapłana* (KL 16); 4) studenci teologii winni się uczyć *dostrzegać obecność i działanie misterium Jezusa Chrystusa w czynnościach liturgicznych i w całym życiu Kościoła* (DFK 16); 5) *Liturgii świętej, którą winno się uważać za pierwsze i niezbędne źródło ducha prawdziwie chrześcijańskiego, należy uczyć po myśli artykułów piętnastego i szesnastego Konstytucji o liturgii świętej* (DFK 16).

4. Niemieckie początki nauki o liturgii (*Liturgiewissenschaft*) jako systematycznej dyscypliny teologicznej

Liturgika jako nauka o liturgii, będąca częścią teologii pastoralnej, istniała już w XIX wieku. Jej badania jednak koncentrowały się głównie na historii obrzędów i związanych z nimi ksiąg oraz na prawno-praktycznych, rubrycystycznych wskazaniach co do konkretnego kształtu sprawowanych obrzędów. W literaturze przedmiotu okres ten nazywany jest dlatego historycyzmem liturgicznym i rubrycyzmem. Nie oznacza to, że badania nad liturgią w XIX wieku całkowicie pozbawione były wymiaru teologicznego. Wystarczy zapoznać się z dziełami głównego przedstawiciela tego okresu, francuskiego protoplastę ruchu liturgicznego Prospera Guérangera OSB (1805-1875). Najlepszym przykładem jego zainteresowań teologicznych jest jego dziewięciotomowe dzieło *L'année liturgique*¹² oraz w pierwszym wydaniu trzypięciotomowe dzieło *Institutions liturgiques*¹³. Bez wątpienia jednak dominują tu jeszcze aspekty historyczny i praktyczny.

Odrębność dyscypliny teologicznej zajmującej się liturgią, co zaznacza Adolf Adam¹⁴, podkreślają już jednak dwudziestowieczne podręczniki

¹² Por. P. Guéranger, *L'année liturgique*, t. 1-9, Solesmes 1841-1846 – wydano po polsku w Sandomierzu w latach 1927-1935.

¹³ Tenże, *Institutions liturgiques*, t. 1-3, Le Mans: Fleuriet 1840-1851.

¹⁴ Por. A. Adam, W. Haunerland, dz. cyt., s. 86-87.

w języku niemieckim. Pierwszy trzytomowy podręcznik z lat 1832-1833, autorstwa Franza Xavera Schmida (1800-1871), ucznia Johanna Michaela Seilera (1751-1832)¹⁵. Drugi, teologicznie bardziej pogłębiony, to podręcznik autorstwa Valentina Thalhofera (1825-1891), teologa z Eichstätt¹⁶. Innymi ważnymi autorami niemieckojęzycznymi tego okresu są Anton A. Hnóg (1799-1866), Johann Baptist Lüft (1801-1870)¹⁷ oraz Jakob Fluck¹⁸ (1810-1864). Nieco późniejszymi autorami, choć przynależącymi do tego samego nurtu są Ludwig Eisenhofer (1871-1941) i Richard Stapper (1870-1939). W recenzji Suiberta Bäumera OSB z 1889 roku znajduje się ciekawa charakterystyka omawianego okresu w rozwoju teologicznej nauki o liturgii. Bäumer nazywa ją nauką o Kościele modlącym się i uświęcającym (*Ecclesia orans et sanctificans*) i z tego względu uznaje ją za jedną z ważniejszych spośród dyscyplin teologicznych¹⁹. Wyrażona tu świadomość teologicznej doniosłości liturgii i naukowej dyscypliny jej poświęconej, ale też liczba i jakość dziewiętnastowiecznych podręczników wyraźnie pokazują, że właśnie obszar języka niemieckiego jest ojczyzną teologicznej dyscypliny poświęconej liturgii.

Za umowny początek teologicznej nauki o liturgii jako samodzielnej dyscypliny należy jednak uznać rok 1921, a za miejsce jej narodzin zachodnie Niemcy, środowisko opactwa Maria Laach i Uniwersytetu w Bonn. W 1921 roku wyszedł bowiem pierwszy tom czasopisma *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* [dalej JLW], którego wydawcą było opactwo benedyktyńskie w Maria Laach, a dokładniej Stowarzyszenie dla Opieki nad Nauką o Liturgii (*Verein zur Pflege der Liturgiewissenschaft*). Redaktorem naczelnym był Odo Casel OSB (1886-1948), a współredaktorami Anton Carl Baumstark (1872-1948) i Romano Guardini (1885-1968). Czasopismo wydawane było przez mieszczące się w Münster wydawnictwo Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung (obecnie Aschendorff Verlag). Od 1950 r. czasopismo nazywa się *Archiv für Liturgiewissenschaft*.

Narodzenie się nowej dyscypliny teologicznej wpływało z miłości do liturgii, ale bez odrywania jej od całości teologii. Właśnie miłość do liturgii

¹⁵ Por. F. X. Schmid, *Liturgik der christkatholischen Religion*, Passau, Ambrosi, t. I-II: 1832; t. 3 (1833).

¹⁶ Por. V. Thalhoffer, *Handbuch der katholischen Liturgik*, Freiburg im Br., Herder, t. I: 1883; t. 2 (1893).

¹⁷ Por. J.B. Lüft, *Allgemeine Liturgik*, t. 1-2, Mainz, Kirchheim, Schott und Thielmann 1844-1847.

¹⁸ Por. J. Fluck, *Katholische Liturgik*, t. 1: *Der sakramentale Kultus*, Regensburg, Manz 1853, t. 2: *Der latreutische Kultus. Der sakramental-latreutische Kultus oder die heiligen Zeiten und Orte*, Regensburg, Manz 1855.

¹⁹ Por. S. Bäumer, *Recenzja książki*, V. Thalhoffer, *Handbuch der katholischen Liturgik*, Freiburg im Br., Herder, t. 1 (1883), ZKTh 13 (1889), s. 351.

nakazuje umieszczać ją w kontekście całej teologii, czyli w kontekście Objawienia Bożego. Za Caselem można by w tym miejscu przywołać słowa św. Augustyna: *Omnis res tantum cognoscitur quantum diligitur*²⁰, odnosząc je do całości teologii, a w niej szczególnie do liturgii. Pełne poznanie chrześcijańskiego Objawienia zakłada dostrzeżenie i poznanie liturgii. Z drugiej strony umiłowanie liturgii prowadzące do jej głębszego poznania prowadzi do umiłowania i głębszego poznania całej zbawczej prawdy chrześcijańskiej.

Warto zauważyć, że ani w nazwie Stowarzyszenia, ani w nazwie czasopisma nie występuje powszechnie wówczas i dzisiaj używany termin *liturgika* (*Liturgik*), ale *nauka o liturgii* (*Liturgiewissenschaft*). Podobnie tytuł sztandarowego artykułu Guardiniego, uznawanego za najbardziej fundamentalny dla teologicznej nauki o liturgii, a umieszczonego w tymże pierwszym tomie JLW brzmi: *Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft – Na temat systematycznej metody w nauce o liturgii*²¹. Celowość takiego zabiegu ukazuje Guardini w końcowej części swego artykułu, gdy wprost odcina się od nazwy *liturgika*, gdyż ta jego zdaniem wskazuje wyrażnie, że teologiczna nauka o liturgii przynależy do teologii pastoralnej²². Nazewnictwo to na stałe weszło do języka niemieckiego, w którym dzisiaj termin *liturgika* spotyka się zazwyczaj w publikacjach o proveniencji protestanckiej²³, w języku mówionym, ale bardzo sporadycznie w katolickich tekstach teologicznych. Oficjalna nazwa dyscypliny to *nauka o liturgii* (*Liturgiewissenschaft*)²⁴. *Liturgika* pojawia się niekiedy w nazewnictwie jako oboczność²⁵. Nazwa *liturgika* została użyta po raz

²⁰ O. Casel, *Zur Einführung*, JLW 1 (1921), s. 1.

²¹ Por. R. Guardini, *Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft*, JLW 1 (1921), s. 97-108.

²² „Vor allem darf sie nicht [Liturgiewissenschaft] mit der Liturgik als Teil der Pastoraltheologie verwechselt werden”, tamże, s. 108.

²³ Przykładem może być podręcznik, powstały w środowisku protestanckim: por. *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*, red. H.-Ch. Schmidt-Lauber, M. Meyer-Blanck, K.-H. Bieritz, Göttingen, Vandenhoeck Ruprecht 2003³.

²⁴ Można by sobie tylko życzyć, aby nazwa ta bardziej wskazywała, że jest to teologiczna nauka o liturgii. Jednak z polskiej perspektywy, gdzie ciągle stosuje się nazwę „liturgika” i powszechnie uznaje się ją jako część teologii pastoralnej, niemieckie określenie można uznać za osiągnięcie. Problem nazewnictwa w języku polskim ujawnia się chociażby w tłumaczeniu przez ks. prof. Lucjana Baltera SAC niemieckiego podręcznika M. Kunzlera, *Die Liturgie der Kirche*, Paderborn, Bonifatius 1995; wyd. pol. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, Poznań, Pallotium 1999. W całej książce niem. „Liturgiewissenschaft” tłumaczone jest jako „liturgika”. Nawet niem. „Liturgietheologie” tłumaczone jest jako „liturgika” wyd. niem. s. 21; wyd. pol. s. 11.

²⁵ Przykładem może być hasło w Leksykonie; por. B. Kranemann, *Liturgiewissenschaft*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 6, kol. 989.

pierwszy przez humanistę i teologa okresu renesansu Georga Cassandra (1513-1566), pochodzącego z Flandrii, który większość życia spędził w Niemczech. Oznaczała ona w ujęciu Cassandra praktyczny sposób sprawowania liturgii²⁶.

Głównym celem wydawanego przez środowisko Maria Laach czasopisma (JLW) i wspomnianego wyżej artykułu Guardiniego było wskazanie, że nauka o liturgii jest samodzielną dyscypliną teologiczną. Chociaż liturgia jest ukształtowanym historycznie wytworem kultury, to jej istoty nie można jednak poznać za pomocą samych nauk historycznych i ich własnych metod. Tylko teologia i jej metoda systematyczna jest w stanie odkryć naturę liturgii²⁷. Nauka o liturgii zorientowana jest bardziej na teologię dogmatyczną niż na teologię pastoralną. Stąd zaproponowana przez Guardiniego i Casela nowa nazwa dziedziny teologicznej (*Liturgiewissenschaft*) ma podkreślać wyraźny przełom w badaniach nad liturgią. Dotychczas badano ją niemal wyłącznie od strony historycznej i pastoralnej. Teraz dostrzeżono jej wymiar teologiczny i potrzebę badań systematyczno-teologicznych. Szczególną rolę w tych badaniach odegrała misteryjna teoria liturgii i sakramentów Casela oraz, choć w mniejszym stopniu, koncepcja liturgii jako gry Guardiniego.

Wzajemna relacja historii i teologii w badaniach liturgicznych jest głównym tematem *Wprowadzenia* do pierwszego tomu JLW (*Zur Einführung*) autorstwa Odo Casela²⁸. Już w punkcie wyjścia stwierdza on, że przedmiotem badawczym nauki o liturgii jest kościelny kult, który nie jest jednak statyczną prawdą, lecz historycznie rozwijającą się rzeczywistością. Właśnie dlatego przedmiot badawczy domaga się podwójnego podejścia, historycznego i teologicznego. W porządku logicznym pierwsze są badania historyczne, to dzięki nim teolog – systematyk może zbierać słodkie owoce. Zadaniem systematyka jest pogłębienie filozoficzne owoców badań historycznych²⁹. Bez perspektywy historycznej, zdaniem Casela, systematyka teologiczna może rozplynać się w pustej dialektyce³⁰. Nie poświęca on jednak więcej miejsca samej metodzie badań systematycznych, odsyłając czytelnika do artykułu Guardiniego na ten temat³¹. Badania

²⁶ Por. H.-Ch. Schmidt-Lauber, *Begriff, Geschichte und Stand der Forschung*, w: *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*, s. 19.

²⁷ „Liturgiewissenschaft eben Theologie und als solche dogmatisch gebunden ist”. R. Gaurdini, dz. cyt., s. 102.

²⁸ Por. O. Casel, dz. cyt., s. 1-3.

²⁹ „Hat er aber einmal sich den geschichtlichen Tatsachen ehrfürchtig hingegeben, so wird es ihn auch drängen, sich philosophisch in sie zu vertiefen. Als Systematiker wird er dann die süßesten Früchte der Forschung pflücken”, tamże, s. 2.

³⁰ „Eine Dogmatik ohne Rücksicht auf die Überlieferung würde sich in hohle Dialektik auflösen”, tamże.

³¹ R. Gaurdini, dz. cyt., s. 97-108.

historyczne winny być najpierw badaniami o charakterze porównawczym z zakresu historii religii. Dla ukazania kultu chrześcijańskiego ważne jest, według Casela, odniesienie go do judaizmu i do hellenizmu³². Następnym krokiem jest badanie poszczególnych okresów organicznego rozwoju kultu chrześcijańskiego³³. Za wzorcowe opracowanie metody badań historycznych podaje Casel dzieło Kuniberta Mohlberga OSB³⁴.

Zamieszczony w pierwszym tomie *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* artykuł Guardiniego *Na temat systematycznej metody* uznawany jest powszechnie za programowy dla teologicznej nauki o liturgii aż po współczesność³⁵. Przedmiotem badań historycznych jest liturgia pod kątem jej form, zawartości i znaczenia dla wspólnoty wierzących. Nie jest to więc tylko badanie ksiąg, czy innych źródeł, albo też samo badanie form zewnętrznych. Wszystkie te rodzaje badań przynależą bowiem do ogólnych badań historycznych, a nie historycznych badań w ramach dyscypliny teologicznej. Badania historyczno-teologiczne muszą uwzględniać treści modlitw i całej celebracji oraz miejsce i znaczenie liturgii w życiu wspólnoty³⁶. Przedmiotem badań teologicznych jest najpierw odpowiedź na pytanie dlaczego i jak powstała liturgia Kościoła, następnie pytania, jaka jest jej natura i jakie jest jej znaczenie dla Kościoła dzisiaj. W tym celu badania te muszą koncentrować się na wszystkim, co liturgię stanowi. Muszą to być badania nad tekstami liturgicznymi, gestami, przepisami, paramentami i przestrzenią liturgiczną.

Guardini porównuje liturgię do aktualnego systemu prawnego, który obowiązuje i ma znaczenie. Liturgia bowiem nie tylko jest, ale obowiązuje³⁷ i ma znaczenie³⁸. Systematyczna nauka o liturgii z jednej strony ukazuje doniosłość (*Geltung*) liturgii, a z drugiej strony czerpie z tego, co czyni

³² Ciekawe, dlaczego w tym kontekście Casel mówi o judaizmie, a nie o Piśmie św. Takie pytanie można by z powodzeniem postawić w odniesieniu do całej twórczości teologicznej tego autora. Brak odniesienia do Pisma św., a zwłaszcza brak biblijnego pojmowania misterium jest głównym zarzutem jaki stawia Caselowi, zob. L. Bouyer, *The Liturgy Revived. A doctrinal commentary of the Conciliar Constitution on the Liturgy*, Notre Dame, University of Notre Dame Press 1964, s. 15.

³³ O. Casel, dz. cyt., s. 3.

³⁴ Por. K. Mohlberg, *Ziele und Aufgaben der liturgiegeschichtlichen Forschung*, Münster, Aschendorff 1919.

³⁵ Por. R. Messner, *Was ist systematische Liturgiewissenschaft? Ein Entwurf in sieben Thesen*, „Archiv für Liturgiewissenschaft” 40 (1998), s. 257-258; A. Gerhards, B. Krane-mann, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, dz. cyt., s. 39-40.

³⁶ „So ist die Liturgie, nach Form, Inhalt und Bedeutung für die religiöse Gemeinschaft, ein Gegenstand geschichtlicher Untersuchung”, R. Gurdini, dz. cyt., s. 97.

³⁷ „[...] die Liturgie etwas Verbindliches ist”, tamże, s. 98.

³⁸ „Sobald die zuständige Gewalt der kirchlichen Gemeinschaft in rechtsgültiger Weise Wortlaut und Handlung des Gottesdienstes festgelegt hat, dann stehen wir nicht mehr vor einem bloß Vorhandenen, sondern vor einem Geltenden”, tamże.

liturgię doniosłą i znaczącą, czyli ze wszystkich jej elementów. Liturgia bowiem jest częścią dokonującego się Objawienia. Tak jak liturgia ma znaczenie i zobowiązuje, tak też musi istnieć samodzielna dyscyplina teologiczna, która to zauważa i z pozycji liturgii uprawia teologię.

Powstająca nauka teologiczna nie będzie *dogmatyzować* liturgii. Owszem będzie ona wskazywać, że liturgia jest wolna od błędów dogmatycznych i moralnych, ale pójdzie znacznie dalej, gdyż będzie ona ukazywać liturgię jako istniejący od początku Kościoła kult Boga i miejsce Jego objawienia, a w konsekwencji jako rzeczywistość, której należy zaufać. Zadaniem systematycznej nauki o liturgii nie jest odkrywanie pedagogiczno-dydaktycznych treści liturgii, lecz jej związku z misterium Chrystusa, czyli ukazywanie jej mistycznego wymiaru³⁹.

Podstawową zasadą metodologiczną jest szacunek dla organiczno-historycznego rozwoju liturgii. Systematyk nie może swoimi stwierdzeniami wyprzedzać historyka⁴⁰. Poznanie stanu aktualnego zakłada zawsze poznanie przeszłości. Druga zasada metodologiczna to postrzeganie *lex orandi* w odniesieniu do *lex credendi* i odwrotnie. Organiczny rozwój kultu i doktryny nie stoją wobec siebie w opozycji, ale się dopełniają. Metoda ta zbliża teologiczną naukę o liturgii do teologii dogmatycznej, ale nie prowadzi do ich utożsamienia. Nauka o liturgii wchodzi bowiem od *lex orandi* i je analizuje. Jej źródłami są więc głównie księgi liturgiczne, ale też liturgiczne prawo stanowione przez Kościół⁴¹. Całościowe podejście do źródeł, zwłaszcza do tekstów liturgicznych, a nie wyciąganie wniosków z wyrwanych z kontekstu zadań, jest kolejną zasadą metodologiczną. Nauka o liturgii odpowiada bowiem samej naturze liturgii, która nie polega na logicznym konstruowaniu zadań, ale jest to zgromadzony Kościół, który się modli i ofiaruje Bogu⁴².

Przedmiotem systematycznej nauki o liturgii jest więc żywy, ofiarujący się, modlący się i sprawujący misteria łaski Kościół, czyli Kościół faktycznie spełniający kult wraz ze wszystkimi tego oznakami⁴³. Jak zadaniem dogmatyki jest ukazywanie w co Kościół wierzy, tak zadaniem nauki o liturgii jest ukazywanie jak się Kościół modli. Guardini wyraźnie

³⁹ Tamże, s. 98-100.

⁴⁰ „Die systematische Forschung greift der geschichtlichen nicht vor”, tamże, s. 101.

⁴¹ Tamże, s. 103.

⁴² „[...] die Liturgie ist keine Wissenschaft von abgezogenen Sätzen, wie die Mathematik, in der sich aus einer Voraussetzung *recta linea* eine Folgerung ergibt und durch diese jede andere Möglichkeit ausgeschlossen wird. Sie steht vielmehr einem Lebendigen gegenüber, nämlich der betenden, opfernden Kirche”, tamże, s. 105-106.

⁴³ „Gegenstand der systematischen Liturgieforschung ist also die lebendige, opfernde, betende, die Gnadengeheimnisse vollziehende Kirche, in ihrer tatsächlichen Kultübung und ihren auf diese bezüglichen, verbindlichen Äußerungen”, tamże, s. 104.

oddziela systematyczną naukę o liturgii od pastoralnej nauki o liturgii, przynależnej do teologii pastoralnej, której zadaniem jest refleksja nad liturgicznym duszpasterstwem w poszczególnych krajach i wspólnotach⁴⁴.

5. Liturgika pastoralna (*Pastoralliturgik*) jako dopełnienie systematycznej nauki o liturgii (*Liturgiewissenschaft*)

Ze względu na doniosłość liturgii w życiu pojedynczego chrześcijanina i całej wspólnoty Kościoła dostrzeżony został także pastoralny nurt nauki o liturgii. Pomimo nazwy „liturgika pastoralna” nurt ten nie jest przeciwny wyżej opisanej systematycznej i systematyczno-historycznej nauce o liturgii, lecz stanowi jej dopełnienie. Za jego twórcę uznawany jest Ahtanasius Wintersig OSB (1900-1942)⁴⁵. Wintersig napisał swój programowy artykuł⁴⁶ w czwartym tomie *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* w 1924 roku, czyli trzy lata po programowym artykule Guardianiego, a tym samym trzy lata po ukazaniu się głównego czasopisma nauki o liturgii (*Liturgiewissenschaft*). Liturgika pastoralna powstaje po to, by systematyczna nauka o liturgii miała związek z życiem Kościoła i życiem wiernych⁴⁷. Za znaczący fakt należy uznać także to, że ów programowy artykuł został bezpośrednio poprzedzony artykułem tego samego autora, poświęcony metodzie analizy formularzy mszalnych, napisany wyraźnie w duchu systematycznej nauki o liturgii⁴⁸.

Oficjalnym powodem napisania artykułu przez Wintersiga było zbliżające się za trzy lata sto pięćdziesięciolecie powstania pierwszej katedry teologii pastoralnej na uniwersytecie. Został on napisany pod wyraźnym wpływem, co zaznacza sam autor, wrocławskiego profesora teologii pastoralnej Franza Schuberta⁴⁹. Wintersig wyraźnie podkreśla potrzebę samodzielności teologicznej nauki o liturgii, tak ze względów historycznych,

⁴⁴ „Innerhalb der Theologie ist die Liturgie Wissenschaft von den übrigen Forschungsgebieten gesondert, obwohl sie zu ihnen allen die engsten Beziehungen unterhält. Vor allem darf sie nicht mit der Liturgik als Teil der Pastoraltheologie verwechselt werden. Diese beschäftigt sich mit der praktischen Frage, wie unter den verschiedenen Verhältnissen von Land und Stadt ein rechtes liturgisches Gemeindeleben aufzubauen und zu erhalten sei”, tamże, s. 108.

⁴⁵ Por. A. Gerhards, B. Kranemann, dz. cyt., s. 40-41; A. Adam, W. Haunerland, dz. cyt., s. 87.

⁴⁶ Por. A. Wintersig, *Pastoralliturgik*, JLW 4 (1924), s. 153-167.

⁴⁷ „Diese bei den Zweige der Liturgik können rein theoretisch das Ganze des Liturgischen wissenschaftlich erfassen, ohne Stellung zunehmen zur praktischen Seelsorge, und wenn sie so tun, so schaden sie keineswegs ihrer Vollkommenheit. handeln vielmehr ihrer Aufgabe gemäß. Es fehlt dann aber eine Disziplin, die von ihnen wissenschaftlich die Brücke schlägt zur Seelsorge”, tamże s. 157.

⁴⁸ Tenże, *Methodisches zur Erklärung von Meßformularen*, tamże, s. 135-152.

⁴⁹ Tenże, *Pastoralliturgik*, s. 153.

jak i merytorycznych. Nauka o liturgii miała bowiem swą samodzielność już w okresie średniowiecza. Teologia pastoralna usamodzielniała się, pozostając wcześniej częścią teologii moralnej w drugiej połowie XVIII wieku. W okresie Oświecenia, które szczególnie podkreślało praktyczny wymiar chrześcijaństwa, nauka o liturgii stała się częścią teologii pastoralnej⁵⁰. Pod względem merytorycznym Wintersig wskazuje na konieczność podbudowy historyczno-systematycznej dla pełniejszego rozumienia liturgii, która nie może być postrzegana wyłącznie z perspektywy pastoralnej.

Nauka o liturgii musi mieć jednak także wymiar pastoralny, gdyż, ze względu na doniosłość liturgii dla życia Kościoła, nie może się rozpylnąć w badaniach historycznych i systematycznych. Jest jednak w pełni świadom, że badania te są jednak fundamentalne dla tożsamości nauki i praktyki liturgicznej⁵¹. Jakby Wintersig przewidział późniejsze zerwanie praktyki liturgicznej z teologią, jakie często miało miejsce w obszarze języka niemieckiego. Praktyka ta poszła w kierunku zainteresowania i przyciągnięcia wiernych, ale często zatraciła swą teologiczną głębię.

Pastoralny wymiar liturgii jest w jego pojmowaniu także wymiarem duchowościowym. Istotą liturgiki pastoralnej jest naukowa troska o szukanie sposobów, wypracowanie taktyki pastoralnej dla ukazania znaczenia liturgii w życiu Kościoła i chrześcijanina. I choć liturgika pastoralna przynależy, w jego rozumieniu, do teologii pastoralnej, to uprawiana przez niego teologia pastoralna nie uznaje za coś oczywistego dostrzeganie przez wiernych doniosłości liturgii w ich życiu. Z takiego natomiast założenia wychodziła dziewiętnastowieczna teologia pastoralna⁵². Liturgika pastoralna ma wypracować sposoby pomocy wiernym w odkrywaniu znaczenia liturgii. Metody badawcze liturgiki pastoralnej mają charakter dedukcyjny, gdy wychodzą z systematycznej nauki o liturgii do życia chrześcijańskiego. Mają one także charakter indukcyjny, gdy wychodzą od życia Kościoła lokalnego i konkretnego życia wierzących. W tym drugim przypadku dochodzi do głosu metody psychologiczne i socjologiczne⁵³.

⁵⁰ „Die historische Entwicklung der beiden Wissenschaften – Pastoral und Liturgik ist so, daß im Mittelalter die Liturgik völlig seihständig war. Die Pastoral hat sich erst am Ende des 18. Jh. von der Moralthologie losgelöst. Bezeichnenderweise hat die Aufklärung mit ihrer Einstellung auf Sittlichkeit, Praxis und Seelsorge, mit ihrer fast völligen Verständnislosigkeit dem Mysterium gegenüber die Liturgik dann der Pastoraltheologie zugeteilt, Und tatsächlich wird sie heute an den Universitäten zumeist im Rahmen der Pastoral gelehrt und dort gerade steht sie noch im Kampf für ihre Wiederverständigung”, tamże, s. 155.

⁵¹ Tamże, s. 157.

⁵² „Die so umrissene Wissenschaft ist verhältnismäßig neu. Das erklärt sich aus dem Umstand, daß der alten Seelsorge das liturgische Leben weniger ein Problem als eine selbstverständliche, freudige Tatsache war”, tamże, s. 166.

⁵³ Tamże, s. 157-158.

Sobór Watykański II uczynił z liturgiki pastoralnej integralną część nauki o liturgii (KL 16) obok jej wymiaru teologicznego, prawnego i duchowościowego. Dzięki temu cztery wymiary tworzą jedną teologiczną naukę o liturgii, która istnieje obok Pisma Świętego, dogmatyki, teologii moralnej, duchowościowej i pastoralnej.

6. Wnioski końcowe i nowe inspiracje

Opracowanie to rozpoczyna pogłębioną refleksję, planowaną serię artykułów lub pozycję książkową, nad miejscem liturgii w teologii. Niedozwolonym byłoby rozpoczynać taki temat od innej teologii jak niemiecka, która zrodziła się z ruchu liturgicznego. Ojczyzną ruchu liturgicznego jest bez wątpienia Francja, a później Belgia. W żadnym jednak obszarze językowym nie posiadał on jednak takiej podbudowy intelektualnej, jak w Niemczech i w Austrii. Nauka o liturgii od samego początku rozwijała się tutaj w trzech kierunkach, przy czym dwa pierwsze najczęściej występowały łącznie. Pierwszy to teologiczno-historyczna nauka o liturgii. Drugi kierunek to systematyczna nauka o liturgii. Trzecim kierunkiem była liturgika pastoralna.

Liturgia nie znajduje się w teologii w miejscu, w którym ta podejmuje dyskusję ze światem orientując się na zewnątrz i argumentując na rzecz wiary. Nie oznacza to jednak, że teologiczna nauka jej poświęcona rezygnuje z rozumności i logiczności. Niemiecka *Liturgiewissenschaft* wyraźnie pokazuje, że nie traci z oczu perspektywy *fides et ratio*. Tym, co wyróżnia teologiczną naukę o liturgii jest przedmiot, a jest nim wyrażona w liturgii wiara Kościoła we wszystkich jej wymiarach.

Tak jak sama liturgia jest dla wierzących miejscem budowania wiary i przemiany na wzór Chrystusa (chrystoformizacja), tak teologiczna nauka o liturgii służy przede wszystkim osobom wierzącym w odkrywaniu Objawienia Bożego z perspektywy jego aktualizacji w liturgii. Bóg objawia się w słowie Biblii, a liturgia jest żywym przekazem Objawienia, jest miejscem, z którego Boże Objawienie ciągle wypływa jak ze źródła dla nowych pokoleń ludzi wierzących. Liturgia jest sakramentalną kontynuacją i aktualizacją Biblii, a tym samym środowiskiem jej życia. Pismo Święte żyje w liturgii.

Systematyka liturgiczna najpierw uzasadnia i opisuje liturgię Kościoła. Sama nie tworzy systemów teologicznych, ale każdy z powstałych systemów, wiernych ekklezjalnemu wymiarowi teologii, ubogaca treściami, obrazami i symbolami, które wyrosły z historycznie rozwijającego się *lex orandi* Kościoła.

Rainhard Messner, współczesny teolog austriacki stwierdza, że wypełnieniem postulatów niemieckiej *Liturgiewissenschaft* z 1921 roku jest współczesna amerykańska teologia liturgiczna⁵⁴. Teologia liturgiczna w tym sensie przynależy do teologicznej nauki o liturgii, że czyni z liturgii miejsce syntezy teologii, wszystkich jej badań i pól. Paradygmatem teologii jest kult i uwielbienie Boga. Teologia jest po to, by nie tylko poznać Boga i objawione przez Niego prawdy dogmatyczne i moralne, ale by człowiek stał się czcicielem Ojca w Duchu i w Prawdzie. Natomiast liturgia jako kult jest źródłem, miejscem i celem teologii.

Summary

Theology and liturgy. Theological study of liturgy in the German language area. The origin and theoretical assumptions

The present study initiates an in-depth reflection, a planned series of articles or a proper book concerning the position of liturgy in theology. It would be inappropriate to start such a subject from theology other than the German one, which had its origin in the liturgical movement. The homeland of the liturgical movement was, undoubtedly, France and later on Belgium. However, in none of the language areas it had such an intellectual foundation as in Germany and Austria. From the very outset the study of liturgy developed here into three directions, but the first two of them usually occurred alongside. The first approach is called the theological and historical study of liturgy, the second one is theological and systematic study of liturgy. The third approach consisted in pastoral liturgies.

After the analysis of theoretical assumptions of the mutual link between theology and liturgy and the presentation of the teaching of the Second Vatican Council concerning the focal position of the study of liturgy in theology, there were presented the origins and main objectives of an independent theological discipline (*Liturgiewissenschaft*) emerging in the German language area and focused on liturgy. Two main trends of the developing discipline were displayed. The first of them is the systematic study of liturgy, created by Odo Casel OSB, and Romano Guardini. The second trend, which stems from the significance of liturgy for the Christian life, is theological and pastoral study of liturgy (*Pastoralliturgik*). Athanasius Wintersig OSB (1900-1942) is considered to be the creator of this approach.

⁵⁴ R. Messner, dz. cyt., s. 259-260.

Ks. Daniel BRZEZIŃSKI*

WOKÓŁ TEOLOGICZNEGO SENSU LITURGII: PRZEŁAMYWANIE STEREOTYPÓW

Treść: Wstęp; 1. Stereotypowe postrzeganie liturgii; 2. Koncepcja liturgii w ujęciu Piusa XII; 3. Odo Casel – genialny teolog misteriów; Zakończenie; Streszczenie; Summary: On the theological sense of liturgy: Breaking stereotypes.

Słowa kluczowe: liturgia, anamneza, ruch liturgiczny.

Key words: liturgy, anamnesis, the liturgical movement.

Wstęp

Bardzo trudno jest przełamywać stereotypy. Mają one różne przyczyny. Często wynikają z ignorancji. Stereotypy dotyczą wielu dziedzin ludzkiego życia. Dotyczą także życia i istoty Kościoła. Wśród najczęściej pojawiających się stereotypów odnoszących się do rzeczywistości Kościoła znajduje się redukowanie, lub wręcz błędne postrzeganie i pojmowanie, świętej liturgii Mistycznego Ciała Chrystusa. A liturgia jest przecież najpełniejszym wyrazem misterium Kościoła. Jest *szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i zarazem jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc*¹.

* Autor jest prezbiterem diecezji płockiej. Studiował w Papieskim Instytucie Liturgicznym św. Anzelma w Rzymie oraz w Instytucie „Sacrum Ministerium” watykańskiej Kongregacji ds. Duchowieństwa. Studia uwieńczył doktoratem z liturgiki. Habilitował się na UKSW w Warszawie. Jest samodzielnym pracownikiem naukowym na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu i członkiem senatu. Pełni też funkcję sekretarza kapituły katedralnej płockiej i przewodniczącego Komisji Liturgicznej w diecezji płockiej. Jest wiceprezesem toruńskiego oddziału Polskiego Towarzystwa Teologicznego i członkiem Towarzystwa Naukowego Płockiego oraz Towarzystwa Naukowego w Toruniu.

¹ Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, w: *Sobór Watykański II*,

Liturgia sprawowana w Chrystusowym Kościele od blisko 2000 lat, będąc rzeczywistością jednocześnie Boską, i ludzką, nieskończenie przekracza ograniczoność ludzkiego umysłu, czyli naturalnych jego zdolności poznawczych. Liturgia chrześcijańska to przede wszystkim zbawcze działanie Boga. W niej jest także czyn człowieka oddającego cześć Panu Bogu.

Liturgia to ostatni ziemski etap historii zbawienia i życia pielgrzymującego Kościoła. Życie, nie tylko w swoim aspekcie biologicznym, nie posiada wyczerpującej, adekwatnej i precyzyjnej definicji. Podobnie jest ze świętą liturgią Kościoła².

W liturgii chrześcijańskiej dokonuje się spotkanie, na aktualnym etapie dziejów zbawienia, misterium wiary z życiem człowieka³. Bóg wchodzi w ludzką egzystencję *tu i teraz*, a ludzie uczestniczą w życiu Boga. Formułowanie jakichkolwiek definicji liturgii zawsze stanowi jedynie, mniej lub bardziej udaną próbę zrozumienia jej natury i istoty *per analogiam*. Z drugiej jednak strony nie ma poprawnego, pełnego i owocnego sprawowania liturgii bez owej próby zgłębiania i zrozumienia, na ile to możliwe dla człowieka, teologicznego sensu liturgii. Stąd bł. Paweł VI i ojcowie soborowi w soborowej konstytucji *Sacrosanctum Concilium*, stanowiącej niejako ukoronowanie ruchu liturgicznego, zanim nakreślili liturgiczno-pastoralne kierunki odnowy w Kościele, wyjaśnili naturę świętej liturgii i jej znaczenie w życiu Kościoła⁴.

1. Stereotypowe postrzeganie liturgii

Postrzeganie liturgii wyłącznie w kategoriach duchowo-psychologicznych oraz ceremonialno-estetycznych, czy też, co najwyżej, kultycznie-laudatywnych, posiada szereg powodów. Jednym z nich, zwłaszcza w przypadku wiernych świeckich, jest z pewnością brak pogłębionego nauczania i odpowiedniego przekazu homiletycznego i katechetycznego ze strony teologów i duszpasterzy. W katechezie, w homiliach, w konferencjach i we wszelkich formach duszpasterstwa powinno się nieustannie podkreślać,

Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, Poznań 2002, nr 10.

² Zob. D. Brzeziński, *W poszukiwaniu teologicznego sensu liturgii. Refleksje na 2000-lecie chrześcijaństwa*, „*Studia Płockie*” 28(2000) s. 37-48.

³ Zob. tenże, *Liturgia chrześcijańska jako celebrowanie wiary. Refleksja na marginesie Listu apostoła Benedykta XVI „Porta fidei” ogłaszającego Rok Wiary*, „*Ateneum Kapłańskie*” 160 (2013) nr 3, s. 438-451.

⁴ Zob. KL 5-13; D. Brzeziński, *Szczyt i źródło* (KL 10). *Sobór Watykański II i odnowa liturgii rzymskiej*, w: *Studia Soborowe. Historia i nauczanie Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń 2013, s. 349-369.

iż w liturgii ma miejsce realne spotkanie Chrystusa z człowiekiem w poszczególnych misteriach Słowa Wcielonego, jedyne Misterium; w misteriach, które trwają nieustannie w *dzisiaj* uświęcającej liturgii. To realne spotkanie nie polega jedynie na uświadamianiu sobie minionych wydarzeń zbawczych, albo wolitywnym, czy też uczuciowym identyfikowaniu się z nimi, lub na pewnej zewnętrznej obrzędowości *doданej* do Eucharystii danego dnia. Historyczne wydarzenia zbawcze są faktycznie, obiektywnie i realnie uobecnianie, a nie tylko rozważane czy kontemplowane, jak to ma miejsce w przypadku pobożności ludowej i nabożeństw⁵. Obchody liturgiczne są uprzywilejowaną czasoprzestrzenią odkupienia, a anamnetyczna obecność misterium Chrystusa *hic et nunc* gwarantuje, że zbawienie obiektywne staje się zbawieniem subiektywnym⁶.

Niestety, zredukowanemu pojmowaniu liturgii niekiedy ulegają również niektórzy teologowie, nie będący liturgistami. Często zupełnie nie dostrzegają faktu, że istotą i celem liturgii chrześcijańskiej, obok jej wymiaru kultycznego, nota bene bardzo często pojmowanego wyłącznie w kategoriach antropologicznych, jest realna obecność *hic et nunc* misterium Chrystusa i całej historii zbawienia *in mysterio*. Jest to obecność, która ontycznie przemienia i uświęca. W liturgii ma miejsce spotkanie *in mysterio* ludzkiego czasu z wiecznością Boga. Liturgia, dzięki wymiarowi anamnetycznemu, staje się czasem i przestrzenią przecięcia ludzkiej czasoprzestrzeni z wiecznością.

Anamneza jako podstawowa kategoria liturgiczna *sine qua non* uzewnętrznia i niejako *materializuje*, przez inkarnacyjny wymiar Kościoła, zbawczy dynamizm wcielenia Syna Bożego i Jego tajemnicy paschalnej. To właśnie dzięki anamnezie chrześcijaństwo jest ciągle darem Boga dla świata⁷.

Symbolem radykalnej zmiany w podejściu do liturgii jest postać dom Prospera Guérangera, opata benedyktyńskiego opactwa w Solesmes i arcyopata kongregacji benedyktyńskiej we Francji. On, pragnąc odbudować życie zakonne po zniszczeniach dokonanych przez Rewolucję Francuską, poczynawszy od lat trzydziestych XIX wieku, głosił wyższość modlitwy

⁵ Zob. D. Brzeziński, «Liturgia» i «nie-liturgia»: w poszukiwaniu kryteriów klasyfikacji, „Liturgia Sacra” 31(2008), s. 69-82.

⁶ Zob. D. Brzeziński, «Chrystus wczoraj i dziś, i na wieki». Anamnetyczny wymiar roku liturgicznego, Toruń 2010, s. 113-235; K. Matwiejuk, Anamnetyczny charakter świąt starotestamentalnych, „Liturgia Sacra” 8(2002) n. 1, s. 23-29; tenże, Liturgiczna anamneza Przymierza Boga z ludźmi, „Liturgia Sacra” 9 (2003), s. 17-26; tenże, Liturgiczna celebrowanie zbawczych ingerencji Boga, Żabki 2012, s. 36-100.

⁷ Por. K. Matwiejuk, Wieczernik eucharystyczny w trzecim tysiącleciu chrześcijaństwa, w: *Laudate Dominum. Księdzu prof. Jerzemu Stefańskiemu z okazji 65-lecia urodzin i 40-lecia kapłaństwa*, red. K. Konecki, Gniezno 2005, s. 232.

Kościół nad modlitwą prywatną, i modlitwy wspólnotowej nad indywidualną. Przeciwwstawiał się nadmiernemu indywidualizmowi w życiu religijnym. Dowodził, że sensem liturgii jest wspólna modlitwa Kościoła jako społeczności. Modlitwa, która rodzi się z Ducha Świętego jest przez Niego ożywiana. Guéranger zwracał uwagę bardziej na wymiar duchowy liturgii, niż na jej sens teologiczny. Jego idee były skierowane raczej do elit. Słusznie został nazwany ojcem ruchu liturgicznego i prekursorem nowoczesnej teologii liturgii⁸.

Stereotypowe pojmowanie liturgii próbował przełamać Pius XII w encyklice „*Mediator Dei*” z 1947 roku. Przestrzegał, że *zupełnie [...] oddalają się od prawdziwego i istotnego pojęcia świętej liturgii ci, którzy uważają ją tylko za część zewnętrzną kultu, podpadającą pod zmysły lub za jakąś ozdobną okazłość ceremonii. Nie mniej myślą się ci – wyjaśniał Papież – którzy ją pojmują jako zbiór praw i przepisów, którymi hierarchia kościelna ustala urządzenie i porządek świętych obrzędów*⁹.

Bez Piusa XII i jego działalności na polu odnowy liturgii rzymskiej, z pewnością nie byłoby tak dojrzałych owoców współczesnej odnowy liturgicznej. Przypomniawszy o tym św. Jan Paweł II, dokonując oceny i swego bilansu reformy liturgii rzymskiej po II Soborze Watykańskim. Uczynił to w dwóch listach apostolskich. Pierwszy z nich, zatytułowany *Vicesimus quintus annus*¹⁰, został wydany 4.12.1988 roku, w dwudziestą piątą rocznicę ogłoszenia przez bł. Pawła VI Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*. Drugi zaś, *Spiritus et Sponsa*¹¹, nosi datę 28.03.2004 roku, kiedy obchodzono czterdziestolecie tej konstytucji, będącej *pierwszym owocem Soboru, którego pragnął Jan XXIII dla odnowy Kościoła i przygotowanej przez szeroko rozwinięty ruch liturgiczny i pastoralny*. Ta konstytucja stała się – co podkreślał Jan Paweł II – *zwiastunem nadziei dla życia Kościoła i jego odnowy*.¹² Papież stwierdził, że w Konstytucji o liturgii świętej, pierwszym dokumencie Soboru Watykańskiego II, (...),

⁸ Zob. S. Koperek, *Teologia roku liturgicznego według Prospera Guéranger OSB*, Kraków 1984, s. 57-77.

⁹ Pius XII, Encyklika o liturgii *Mediator Dei*, tłum. i oprac. J. Wierusz Kowalski, Kielce 1948, s. 39; por. D. Brzeziński, *Liturgia skarbem Kościoła. Historiozbawczy wymiar liturgii chrześcijańskiej*, w: *O bogactwach Kościoła*, red. M. Chojnacki – J. Morawa – A.A. Napiórkowski, Kraków 2014, s. 14-15.

¹⁰ Jan Paweł II, List apostolski *Vicesimus quintus annus* w 25. rocznicę ogłoszenia Konstytucji soborowej „*Sacrosanctum Concilium*” o liturgii świętej, w: *Listy Pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 421-443.

¹¹ Jan Paweł II, List apostolski „*Spiritus et Sponsa*” z okazji 40. rocznicy ogłoszenia Konstytucji o Liturgii Świętej „*Sacrosanctum Concilium*”, „*Anamnesis*” 38(2004) n. 3, s. 5-11.

¹² Jan Paweł II, List apostolski *Vicesimus quintus annus*, dz. cyt., nr 1.

przemówił do Kościoła Duch Święty, prowadząc nieustannie uczniów Pana ku «całej prawdzie» (J 16,13)¹³.

Jan Paweł II postrzegał odnowę liturgii Kościoła jako owoc długiego okresu refleksji przedstawicieli ruchu liturgicznego i wielorakiej, pasterskiej troski o liturgię świątłych papieży. Wśród nich byli m.in.: św. Pius X, sługa Boży Pius XII, św. Jan XXIII, bł. Paweł VI i św. Jan Paweł II¹⁴. W tym procesie doniosłą rolę odegrał także Benedykt XVI ze swoją *hermeneutyką ciągłości*.

2. Koncepcja liturgii w ujęciu Piusa XII

W encyklice *Mediator Dei*, pierwszym dokumencie Kościoła w całości poświęconym świętej liturgii, Pius XII jasno i jednoznacznie określił, że liturgia jest ontycznie i historycznie zakorzeniona w tajemnicy wcielenia Syna Bożego. To misterium stało się początkiem zbawczej misji Chrystusa, Jedynego i Najwyższego Kapłana, i zarazem początkiem zbawczej misji Jego Kościoła¹⁵. Papież uczył, że Chrystus, jedyny Pośrednik pomiędzy Bogiem i ludźmi, pragnąc naprawić *stosunek między stworzeniem a Stwórcą zakłócony przez grzech i przyprowadzić nieszczęśliwe potomstwo Adama, skażone złą pierworodną, z powrotem do Ojca Niebieskiego (...) podczas swego pobytu na ziemi nie tylko głosił początek odkupienia i zwiastował przyjście Królestwa Bożego, lecz przez nieustanną modlitwę i poświęcenie swojej osoby zabiegał o zbawienie dusz, a w końcu wisząc na krzyżu, ofiarował Bogu samego siebie niepokalanego*¹⁶. Wcielony Logos, aby życie kapłańskie, które rozpoczął ze swego śmiertelnego bytu przez modlitwy i ofiarę, przetrwało również na wieki w Ciele jego Mistycznym, czyli w Kościele, ustanowił widzialne kapłaństwo, by na wszelkim miejscu była składana ofiara czysta i by wszyscy ludzie (...) pełnili dobrowolnie i chętnie służbę Bogu. Przeto Kościół, wierny i posłuszny poleceniom swego Założyciela, sprawuje urząd kapłański przede wszystkim poprzez liturgię¹⁷.

¹³ Jan Paweł II, List apostolski *Spiritus et Sponsa*, dz. cyt., nr 1.

¹⁴ Zob. D. Brzeziński, *Odnowa liturgii rzymskiej po II Soborze Watykańskim w świetle listów apostolskich «Vicesimus quintus annus» oraz «Spiritus et Sponsa» Jana Pawła II*, w: *Studia Soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń 2014, s. 747-748.

¹⁵ Zob. S. Czerwik, *Medytacja nad encykliką „Mediator Dei” w 50 lat po jej ogłoszeniu (20 XI 1947)*, w: *Liturgia Domus Carissima. Studium liturgiczne dedykowane ks. Bogusławowi Nadolskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin*, red. A. Durak, Warszawa 1998, s. 330-338; S. Koperek, *Aktualne postulaty encykliki „Mediator Dei”*, w: *Liturgia Domus Carissima*, dz. cyt., s. 360-365.

¹⁶ MD, s. 28.

¹⁷ MD, s. 28-29. Chociaż w ówczesnych komentarzach, różnie interpretowano ocenę teologii misterium ze strony encykliki „Mediator Dei”, jednak sam Casel uważał,

Pius XII wymienia na pierwszym miejscu, wśród działań liturgicznych, Eucharystię. Podczas jej celebracji *na ołtarzu (...) ofiara krzyża nieustannie się przedstawia i odnawia, z różnicą jedynie w sposobie ofiarowania – crucis sacrificium perpetuo repraesentatur et, sola offerendi ratione diversa, renovatur*. Liturgia to także pozostałe sakramenty i liturgia godzin¹⁸. Papież upatrywał istotę kapłaństwa Jezusa w kulcie składanym przez Niego Ojcu niebieskiemu. Syn Boży przychodząc na świat wypełnił wolę Ojca. Cześć wcielonego Syna Bożego wobec Boga Ojca przejawiała się zarówno w Jego słowach, jak też czynach, również w modlitwie i w nauczaniu. Jej punktem kulminacyjnym była zbawcza ofiara z siebie na krzyżu. Została ona złożona na chwałę Ojca i dla uświęcenia człowieka. Przedłużeniem kultu Chrystusa wobec Ojca niebieskiego jest kult sprawowany przez Jego Mistyczne Ciało, czyli Kościół i Jego członki wielbią Ojca wraz z Chrystusem, który jest Głową Kościoła.

Pius XII podkreślał realną, ontyczną obecność Chrystusa w każdej czynności liturgicznej. Chrystus *obecny jest w Najświętszym Sakramencie Ołtarza tak w osobie ofiarującego kapłana, jak i przede wszystkim pod postaciami Eucharystycznymi. Obecny jest w sakramentach (...). Obecny jest wreszcie w uwielbieniach i błaganiach do Boga zwróconych*¹⁹.

W tak zarysowanym kontekście Pius XII zdefiniował liturgię. Ona stanowi *cześć publiczną, którą Zbawiciel nasz, Głowa Kościoła, żywi dla Ojca Niebieskiego, [i] którą społeczność wiernych oddaje Założycielowi swojemu, a przezeń Ojcu Przedwiecznemu. Krótko mówiąc, liturgia obejmuje całkowity kult publiczny Mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa, a więc jego Głowy i członków*²⁰.

Mimo że w tym ujęciu brakuje wymiaru zstępującego liturgii, to podkreślenie wyłącznie aspektu wstępującego, nie neguje jej aspektu zstępującego. Tym bardziej, że w dalszej części dokumentu papież wskazuje na uświęcającą rolę liturgii. Stwierdza, że ona w Kościele sprawia różne skutki, bo: *wzbogaca życiem nadprzyrodzonym, rodząc niejako ponownie dzieci Kościoła i umacniając [je] siłą Ducha Świętego, żywiąc anielskim pokarmem oraz oczyszczając i pocieszając zranionych i skalanych przez grzechy, czy też poświęcając tych, których natchnienie nadprzyrodzone powołało do urzędu kapłańskiego i łaską niebieską umacniając czysty związek tych,*

że papieski dokument zawiera bezpośrednie uznanie nauki o misteriach. Nie została ona odrzucona, przeciwnie, została uznana, „choć może w takiej formie – jak wyraził się Casel – która jest trudno zrozumiała”. Wiele myśli i sformułowań encykliki jest wspólnych z caseliańską teorią misterii; zob. W.J. Pałęcki, *Encyklika papieża Piusa XII „Mediator Dei” a teologia misterium*, „Roczniki Teologiczne” 55 (2008) z. 8, s. 188-189.

¹⁸ Por. *Mediator Dei*, dz. cyt., s. 29.

¹⁹ Tamże, s. 33-35.

²⁰ Tamże, s. 36.

którzy są wezwani do założenia i utwierdzenia rodziny chrześcijańskiej²¹. Stwierdza, że kult oddawany Bogu przez Kościół w zjednoczeniu z Jego Boską Głową jest w najwyższym stopniu skuteczny dla osiągnięcia świętości²².

Konstytucja *Sacrosanctum Concilium* spożytkowała te treści. Poucza, że Chrystus jest obecny w ofierze Mszy świętej tak w osobie celebrującego, gdyż «Ten sam, który kiedyś ofiarował siebie na krzyżu, obecnie ofiaruje się przez posługę kapłanów», jak zwłaszcza pod postaciami eucharystycznymi. Jest obecny swoją mocą w sakramentach, tak że gdy ktoś chrzci, sam Chrystus chrzci. Jest obecny w swoim słowie, bo gdy w Kościele czyta się Pismo święte, On sam przemawia. Jest obecny, gdy Kościół modli się i śpiewa psalmy, gdyż On sam obiecał: «Gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich» (Mt 18,20)²³.

3. Odo Casel – genialny teolog misteriów

Na soborowe rozumienie liturgii, które stoi u podstaw współczesnej teologii liturgicznej, wpłynął cały dorobek pionierów ruchu liturgicznego. Wśród nich, na pierwsze miejsce wysuwa się dom. Odo Casel z opactwa Maria Laach. O genialnym założycielu teologii misteriów, jak go określił wielki H. Urs von Balthasar, i jego koncepcji *Mysteriengegenwart* napisano bardzo wiele, także w Polsce²⁴.

Doktryna Casela, mimo kontrowersji i sporów wśród teologów, wywarła fundamentalny wpływ na teologię liturgii i teologię liturgiczną. Jego poglądy znalazły żywy oddźwięk zarówno w cytowanej encyklice Piusa XII *Mediator Dei*²⁵, jak i w enuncjacjach II Soboru Watykańskiego, poczynawszy od pierwszego soborowego dokumentu, jakim była konstytucja *Sacrosanctum Concilium*²⁶.

²¹ Tamże, s. 37.

²² Tamże, s. 40; por. D. Brzeziński, *Chrystus wczoraj i dziś, i na wieki*, dz. cyt., s. 208-211.

²³ KL 7; zob. S. Marsili, *La liturgia – momento storico della salvezza*, w: *Anàmnesis. Introduzione storico-teologica alla liturgia*, t. 1, *La liturgia – momento nella storia della salvezza*, red. Marsili, Casale Monferrato 1988 (ristampa), s. 92-96.

²⁴ Zob. D. Brzeziński, dz. cyt., s. 160-188; O. Casel, *Chrześcijańskie misterium kultu*, tłum. M. Wolicki, *Vetera et nova*, red. S. Koperek, t. 5, Kraków 2000; tenże, *Misterium świąt chrześcijańskich*, tłum. A. Ziernicki, *Modlitwa Kościoła*, red. K. Małys, t. 9, Kraków 2007.

²⁵ Wpływ ten dotyczy przede wszystkim obecności misteryjnej w sakramentach świętych, zwłaszcza w Eucharystii, zob. MD, s. 55-57. 88-91; W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 2, Lublin 1974, s. 169; W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1987, s. 231-283; B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 209-210.

²⁶ Zob. KL 5-7.

W procesie przełamywania stereotypowego, sięgającego jeszcze wieków średnich, postrzegania i pojmowania istoty liturgii Kościoła, oprócz Casela mieli swój udział, m.in.: P. Guéranger, L. Beaduin, J. Pinsk, R. Gardini, P. Parsch czy J.A. Jungmann²⁷.

W katolickiej teologii, począwszy od starożytności chrześcijańskiej niemalże aż po czasy nam współczesne, podkreślano, że w liturgii obecna jest i działa moc, *virtus*, zasług i skutków zbawczego dzieła Chrystusa. Niemal zupełnie ignorowano obiektywną obecność Jego misterium paschalnego, czyli wydarzeń zbawczych. Pisano i mówiono raczej o obecności skutków tajemnicy paschalnej Chrystusa w postaci łaski, a nie o obecności samego Jego misterium paschalnego. Casel przeciwstawił się podkreślaniu jedynie obecności skutków, *effectus*, zbawczego dzieła Chrystusa w postaci udzielenia łaski i aplikacji zbawienia²⁸. Tym samym niejako przywrócił w dyskusji teologicznej przeświadczenie o obecności aktu zbawczego w liturgii, a nie tylko jego duchowych skutków. To przeświadczenie zanikało w *świadomości* teologii zachodniej właściwie już od schyłku starożytności.

Teolog z Maria Laach rozszerzył klasyczną definicję sakramentów. Uczył, że jak Jezus Chrystus jest widzialnym obrazem niewidzialnego Boga, tak sakramenty Chrystusa są widzialnymi symbolami niewidzialnego czynu zbawczego, a nie tylko niewidzialnej łaski²⁹. Nawiązując do doktryny patrystycznej, Casel zwrócił uwagę na całościowe i realistyczne rozumienie symbolu, należące do chrześcijańskiego pojęcia sakramentu. Tymczasem, od epoki scholastyki średniowiecznej myślenie w kategoriach tak rozumianego symbolu, przejęte przez Ojców Kościoła głównie z filozofii platońskiej, było praktycznie nieobecne w teologii Zachodu. Jego miejsce zajęło myślenie w kategoriach następstwa i przyczynowości sprawczej. Te kategorie wywodziły się z filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. Casel zapoczątkował nową tendencję w teologii, zwłaszcza w zachodniej teologii sakramentalnej, usiłując na nowo odkryć symboliczną rzeczywistość i symboliczne działanie sakramentów. Zrewaloryzował w ten sposób pojęcie symbolu realnego w obrębie sakramentologii³⁰.

Z tych powodów niektórzy uczeni – między innymi znakomity włoski liturgista C. Vagaggini, współautor współczesnej odnowy liturgicznej – wystąpili przeciwko poglądom Casela³¹. Choć Vagaggini przedstawiał,

²⁷ Zob. A.M. Calapaj Burlini, *Comprendere la liturgia attraverso la storia? A proposito di alcune prospettive di storia della liturgia fra otto e novecento*, w: *La liturgia nel XX secolo: un bilancio*, red. F.G.B. Trolese, Padova 2006, s. 85-129.

²⁸ Por. W. Hryniewicz, dz. cyt., s. 235.

²⁹ Por. O. Casel, *Glaube, Gnosis und Mysticism*, „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft” 15(1941) s. 257; W. Hryniewicz, dz. cyt., s. 238.

³⁰ Tamże, s. 248.

³¹ Por. C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale*, Roma 1965, zwłaszcza s. 17-185. To dzieło, którego pierwsze wydanie ukazało się

jeszcze w roku 1965, przy okazji czwartego wydania cytowanej książki, teorię Casela jako *wciąż trwającą, od 1922 roku, kontrowersję* i odnosił się do niej dość krytycznie³², to w gruncie rzeczy podobnie jak Casel rozumiał Boży dynamizm historii zbawienia. Objawienie w Piśmie Świętym, podkreślał Vagaggini, jest przedstawione przede wszystkim jako historia: historia święta, która się wciąż toczy i dokonuje poprzez interwencję Boga w świecie i w ludzkim życiu, historia posiadająca *długą przeszłość i mogąca się wypełnić jedynie w przyszłości*³³. Cała historia jako misterium jest skoncentrowana na osobie Jezusa Chrystusa, a liturgia Kościoła, poczynsz od Pięćdziesiątnicy aż do paruzji, jest niczym innym, jak pewnym sposobem aktualnej obecności Chrystusa i Jego misterium³⁴.

Vagaggini, odwołując się do nauki św. Tomasza z Akwinu, określał sakramenty, i całą liturgię, jako skuteczne znaki uświęcenia i kultu. To zostało dokładnie powtórzone w soborowej konstytucji o liturgii. Natomiast analizując definicję Casela, według którego liturgia to akcja rytualna Chrystusowego dzieła zbawienia w Kościele i poprzez Kościół, Vagaggini pytał, co dokładnie oznaczają caseliańskie wyrażenia: *misterium kultu, akcja rytualna, obecność dzieła zbawienia*³⁵. Mimo wszystko, trudno mu było przyjąć pogląd o obiektywnej obecności w liturgii historycznych wydarzeń zbawczych, a nie tylko ich skutków i łaski sakramentalnej. Podobnie odnosił się Vagaggini do *misteryjnego sposobu* tej obecności w przestrzeni i w czasie, oraz do zastosowanej przez Casela analogii liturgii chrześcijańskiej do kultów misteryjnych.

Vagaggini uważał, że teoria Casela o *liczebnej, numerycznej, obecności* misterium paschalnego Chrystusa, chodzi o obecność poszczególnych wydarzeń zbawczych, jest nie do pogodzenia z ideą misterium w pismach Pawłowych. One odnoszą ją do historii zbawienia jako takiej, a nie do jej realizacji w kulcie i poprzez kult Kościoła.

Drugim zarzutem ze strony Vagagginiego było przecenianie przez Casela *symbolicznego* wymiaru kultów pogańskich; trzecim zaś zbyt szeroka interpretacja przez Casela myśli Ojców Kościoła oraz brak podstaw do jego rozumienia liturgii w samych źródłach liturgicznych³⁶. Jak się po-

w roku 1957, zasadniczo wpłynęło – jak powszechnie wiadomo – na kształt i treść soborowej konstytucji o liturgii, w tym jej pierwszych artykułów dotyczących natury świętej liturgii.

³² Tamże, s. 115-122.

³³ Tamże, s. 17-23.

³⁴ Tamże, s. 27-32.

³⁵ Tamże, s. 42.

³⁶ Tamże, s. 115-117; L. Maldonado – P. Fernandez, *La celebración litúrgica: fenomenología y teología de la celebración*, w: *La celebración en la Iglesia*, t. 1: *Liturgia y sacramentología fundamental*, red. D. Borobio, Salamanca 1991, s. 315-317.

tem okazało, bardziej wnikliwa próba odczytania i zrozumienia poglądów Casela, oraz bardziej precyzyjne ustalenie pojęć, m.in. pojęcia *misterium paschalnego*, z podkreśleniem wewnętrznej jedności tajemnicy odkupienia dokonanej przez mękę, śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Chrystusa, co uczynili ojcowie II Soboru Watykańskiego, pozwoliła na stopniowe przezwyciężenie owych *stereotypowych* poniekąd trudności³⁷.

Teologicznemu rozumieniu istoty liturgii głoszonemu przez Casela była bardzo bliska nauka o *wiecznotrwałości* misterium odkupienia w sakramentach, zaproponowana przez E. Schillebeeckxa³⁸. On, w odróżnieniu od Casela, w obawie przed jakąś nową formą doketyzmu twierdził, że *to, co raz miało miejsce w historii jest nieodwołalnie faktem przeszłym i zakończonym. Wydarzenie przeszłe, historyczne nie może więc zostać na nowo zaktualizowane w sposób mistyczny czy sakramentalny. (...) Jeśli [natomiast] w sakramentach ma miejsce pewna obecność misterium, to jest to możliwe tylko dlatego, że już w zbawczym historycznym działaniu Chrystusa zawiera się element wiecznotrwały, ponadhistoryczny, który oto staje się, jako fakt ziemski, we właściwym sobie czasie, w widzialnym akcie kościoła, elementem sakramentalnym. Ów element jest niezaprzeczalnie obecny w czynach, które Jezus spełniał podczas swego życia ziemskiego. I jako że w Jezusie-Człowieku obecny jest osobowo Syn Boży, zbawcza działalność Chrystusa, która jako fakt historyczny należy nieodwołalnie do przeszłości, jest osobowym działaniem Syna Bożego, dokonany w sposób ludzki. (...) Ponieważ ofiara krzyżowa i wszystkie tajemnice życia Chrystusowego są osobowym działaniem Boga, dlatego są wiecznie aktualne i trwałe. Sam Syn Boży jest więc obecny w tych ludzkich czynach w sposób ponadczasowy.*

Schillebeeckxs jednak przestrzegał, aby tej obecności *nie utożsamiać z obecnością samych czynów*. Mamy tutaj bowiem *obecność Osoby działającej, obecność osobową, która aktualizuje się i ujawnia w konkretnych czynach: Boski sposób istnienia i obecności*. Z drugiej jednak strony – przywołując naukę św. Tomasza z Akwinu – przyznaje, że *jądrem zbawczej skuteczności sakramentów jest wiecznie aktualny, zbawczy czyn – tajemnica Chrystusa. Jądro to jest (...) identyczne z posiadającą charakter historyczny ofiarą krzyżową, o ile zawiera ona tę tajemnicę, a więc identyczne również z aktualnym, zbawczym działaniem zmartwychwstałego Pana,*

³⁷ Zob. W. Hryniewicz, *Liturgia a Misterium Paschalne Chrystusa*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, red. F. Blachnicki – W. Schenk – R. Zielasko, Poznań-Warszawa-Lublin 1967, s. 80-88.

³⁸ Zob. E. Schillebeeckxs, *Chrystus – Sakrament spotkania z Bogiem*, tłum. A. Zuberbier, Kraków 1966, s. 80-90; S.C. Napiórkowski, *Z Chrystusem w znakach. Zarys sakramentologii ogólnej*, Niepokalanów 1995, s. 62-65; D. Brzeziński, *Chrystus wczoraj i dziś, i na wieki*, dz. cyt., s. 182-183.

a sakramenty są sprawowaniem w misteriach przeszłych, historycznych aktów życia Chrystusowego. Rozwiązanie, które spotykamy u Schillebeeckxsa, bez wątpienia było udaną próbą znalezienia pośredniego ogniwa na drodze przełamywania teologicznych stereotypów w zakresie rozumienia istoty i sensu liturgii chrześcijańskiej.

Wśród oponentów doktryny Casela znalazł się także wybitny polski dogmatyk I. Różycki³⁹. On zanegował tezę Casela, iż *we wszystkich sakramentach czyni zbawcze Chrystusa nie tylko aktualnie działają, ale są w nich obecne tak, że sprawczość sakramentów jest sprawczością czynów zbawczych*⁴⁰. Różycki próbował dowieść, jak i inni przeciwnicy Casela, w tym Vagaggini, że nauka teologa z Maria Laach nie ma żadnych podstaw w Piśmie Świętym⁴¹. Trudno było I. Różyckiemu wyjść poza poprawne, ale w tym zakresie niepełne, scholastyczne kategorie ujmowania rzeczywistości sakramentalnych.

Nowy Testament – interpretował dane biblijne I. Różycki – *nie tylko nie wymaga teraźniejszej obecności śmierci i zmartwychwstania do ich aktualnego działania w sakramentach, ale przeciwnie: aktualne działanie w każdym uświęceniu przypisuje przeszłości, więc nieobecnej śmierci, oraz przeszłemu, zatem nieobecnemu zmartwychwstaniu Chrystusowemu. Pojęcie wiecznotrwałości aktu ofiary krzyżowej jest mu nie tylko obce, ale jest sprzeczne z przedstawieniem wiekuistego i nieprzemijającego działania ofiary arcykapłańskiej Chrystusa. (...) Ilekroć Hbr mówi o śmierci Chrystusowej jako o akcie ofiarnym – kontynuował I. Różycki – posługuje się zawsze czasem przeszłym, czyli zalicza ją do minionej przeszłości. (...) Również w czasie przeszłym pisze Hbr o wejściu zmartwychwstałego Chrystusa – we własnej krwi – do niebieskiej świątyni oraz o zajęciu przez niego miejsca po prawicy Ojca. (...) Natomiast czasu teraźniejszego używa Hbr tylko, gdy pisze o niebieskim wstawiennictwie Chrystusa za nami oraz o urzeczywistnieniu skutków minionej śmierci Chrystusa; czyli tylko te dwie czynności kapłańskie Chrystusa zalicza Hbr do teraźniejszości*⁴².

Wyjątek stanowi tu jedynie ofiara eucharystyczna, albowiem z nauki Nowego Testamentu o liczebnej jedności ofiary kapłańskiej Chrystusa z koniecznością wynika, że w ofierze Mszy św. jest obecna rzeczywistość, choć w nadprzyrodzony sposób, śmierć Chrystusa⁴³. Jedynie w Eucharystii Ofiara Krzyża nie tylko działa, lecz jest w niej rzeczywistość obecna⁴⁴.

³⁹ Por. I. Różycki, *Podstawy sakramentologii*, Kraków 1970, s. 167-194.

⁴⁰ Tamże, s. 180.

⁴¹ Por. W. Hryniewicz, *Nasza Pascha*, dz. cyt., s. 241-244.

⁴² I. Różycki, dz. cyt., s. 183-184.

⁴³ Tamże, s. 184-185.

⁴⁴ Tamże, s. 185.

Tak więc, w sakramentach działa *zasługa i zadośćuczynienie Chrystusowej śmierci i innych czynów zbawczych* oraz ich *rzeczywista moc sprawcza*, mimo że historyczne czyny zbawcze są *nie tylko nieobecne, ale ponadto dawno minione*⁴⁵.

W odniesieniu do sakramentu chrztu, I. Różycki uważał za całkowicie błędną interpretację Casela Listu do Rzymian. Pisał: *Wprawdzie Rz 6,3-11 rzeczywiście uczy, że ochrzczony mistycznie zjednoczony z Chrystusem, umiera śmiercią Chrystusa na krzyżu i zmartwychwstaje w Jego zmartwychwstaniu; mimo to jednak nie uzasadnia misteryjnej definicji sakramentu chrztu. (...) Zadaniem sakramentu chrztu – jako podobizny śmierci i zmartwychwstania – jest spowodowanie takiego zrośnięcia się nas z Chrystusem w jedno (Rz 6,5), że umieramy i zmartwychwstajemy Jego śmiercią i Jego zmartwychwstaniem. Wobec tego przeżywanie – i naśladowanie – śmierci i zmartwychwstania Chrystusa przez ochrzczonych jest w świetle Rz 6,3-11 wewnętrznie, mistyczno-moralnie dokonujące się w duszy, a nie sakramentalno-misteryjnie, jak chce Casel*⁴⁶.

Tymczasem Casel dostrzegał znacznie głębszy realizm ontyczny tego *naśladowania*, które dotyczy całego człowieka, a nie tylko jego duszy; tak, jak nie jest naśladowaniem tylko zewnętrznym. Pomimo krytyki, wydaje się, że egzegeza współczesna – z jej chrystocentryczną interpretacją zarówno samego chrztu, jak i opartej na nim egzystencji chrześcijanina – jest bliska zasadniczej intencji Casela, gdy podkreśla osobową wspólnotę losu chrześcijanina z Chrystusem przez uczestnictwo w Jego zbawczym czynie⁴⁷.

Zakończenie

Dorobek naukowy Casela i kontynuatorów jego myśli sprawił, że coraz bardziej zaczęto uświadamiać sobie fakt, iż anamneza – jako *dynamiczna Pamiątka Pana* – dotyczy całej liturgii: zarówno celebracji Eucharystii jak i wszystkich sakramentów, ale także sprawowania liturgii godzin i obchodów roku liturgicznego, a *obecność misteryjna Chrystusa* związana jest ściśle i nierozzerwalnie również ze sprawowaniem sakramentaliów i nabożeństw oraz z każdą modlitwą i każdą czynnością zgromadzenia liturgicznego, które z kolei – *per analogiam* – słusznie można nazwać *sakramentalnym znakiem Kościoła*⁴⁸.

⁴⁵ Tamże, s. 191; D. Brzeziński, *Chrystus wczoraj i dziś, i na wieki*, dz. cyt., s. 161-164.

⁴⁶ I. Różycki, dz. cyt., s. 167-168.

⁴⁷ Por. W. Hryniewicz, dz. cyt., s. 241-244; D. Brzeziński, dz. cyt., s. 174-177.

⁴⁸ Zob. B. Neunheuser, *Problem obecności misterium w liturgii w dziełach O. Casela*, tłum. J. Sroka-M. Wolicki, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 41(1988) n. 2, s. 133; por. D. Brzeziński, dz. cyt., s. 552-553.

A. Läßle, podsumowuje caseliańską naukę o misterium, stwierdził, że *dokładna lektura szesnastu dokumentów Soboru Watykańskiego II potwierdza, że dziedzictwo Casela pozostało żywe. Postanowienia soborowe przepojone są sugestiami wywodzącymi się z teologii misterium Odo Casela. Czytając w Konstytucji o liturgii świętej (...) takie słowa: «misterium Chrystusa jest obecne i dokonuje się po wszystkie czasy, przede wszystkim w czasie uroczystości liturgicznych», odnosi się wrażenie, że słowa te wypowiedział sam Odo Casel*⁴⁹.

Streszczenie

Przywołany wkład pionierów ruchu liturgicznego, w tym Piusa XII i Odo Casela, wniesiony we właściwe rozumienie liturgii chrześcijańskiej oraz w przezwyciężenie trudności w przyjęciu nowej teologicznej perspektywy liturgii, to jeden z przykładów, choć nie jedyny, ewolucyjnego przełamywania stereotypowego pojmowania istoty świętej liturgii Kościoła. Ta odnowiona świadomość liturgiczna winna na stałe zadomowić się zarówno u duchownych, jak i wiernych świeckich Chrystusowego Kościoła. Wychodzi ona poza pojmowanie i umieszczanie liturgii wyłącznie w ramach duchowo-psychologicznych, ceremonialno-estetycznych, czy kultyczno-laudatywnych. Dotyka najgłębszego sensu liturgii, którym od kilku dziesięcioleci z niemałym powodzeniem, także w ośrodkach teologicznych w Polsce, zajmują się teologia liturgii i teologia liturgiczna.

Wskazana w opracowaniu, choć tylko fragmentarycznie, teologia misteryjna Casela spowodowała zdecydowany przełom w pojmowaniu sakramentów, ale i w pojmowaniu całej liturgii chrześcijańskiej. Casel na trwałe przełamał pewien liturgiczno-teologiczny stereotyp, zrozumiał w kontekście historycznym, na pewnym etapie rozwoju myśli teologicznej Kościoła, prowokując ożywioną dyskusję, która wycisnęła trwałe znamię na teologii katolickiej już przed Soborem Watykańskim II. Znalazła swoje implikacje w soborowym i posoborowym nauczaniu Kościoła.

Teoria zaproponowana przez Casela stała się centralnym problemem teologii liturgii⁵⁰. *Zwrot ku misteriom* był udanym poszukiwaniem odpowiedzi na fundamentalne pytania dotyczące nie tylko istoty liturgii z całym jej dynamizmem zbawczym, lecz także pytania dotyczące chrześcijaństwa w kontekście historiozbawczym. Teologia Casela to poszukiwanie

⁴⁹ A. Läßle, *Eucharystia. Ustanowienie, historia, uczestnictwo*, tłum. M. Ruta, Kraków 1997, s. 102.

⁵⁰ Por. W. Świerżawski, *Dynamiczna «Pamiętka» Pana. Eucharystyczna anamneza Misterium Paschalnego i jego egzystencjalna dynamika*, Kraków 1980, s. 9.

*istoty chrześcijaństwa; to próba odnalezienia samego centrum egzystencji chrześcijańskiej. Osoba Chrystusa jako Boga-Człowieka oraz Jego zbawcze dzieło zajmują w tych poszukiwaniach czołowe miejsce*⁵¹. Dlatego już w roku 1966 przyszedł papież Benedykt XVI określił *Mysterientheologie* jako najbardziej owocną w myśli teologicznej całego ubiegłego stulecia, a może nawet i od czasów patrystycznych⁵².

Summary

On the theological sense of liturgy: Breaking stereotypes

A reduced or even wrong perception and understanding of the sacred liturgy of the Mystical Body of Christ belongs to the most frequent stereotypes referring to the reality of the Church.

A stereotypical perception of liturgy – almost exclusively in spiritual and psychological, ceremonial and aesthetic or at most cultural and laudative categories has numerous reasons. One of them, in case of the lay faithful, is undoubtedly a lack of deeper teaching and appropriate homiletic and catechetical presentation by theologians and priests.

Unfortunately, some theologians who are not liturgists yield to the reduced understanding of liturgy. It appears that they do not see the fact that the aim and essence of Christian liturgy, apart from its cult dimension, is the real presence *hic et nunc* of the Mystery of Christ and the whole history of salvation *in mysterio*.

The article demonstrates the contribution of the pioneers of the liturgical movement, such as Pius XII and Odo Casel, to the proper understanding of Christian liturgy and the process of evolutionary overcoming this stereotypical understanding of the essence of the Church's liturgy.

⁵¹ W. Hryniewicz, dz. cyt., s. 233.

⁵² Zob. J. Ratzinger, *Die sakramentale Begründung der christlichen Existenz*, Freiburg 1966, s. 5; por. A. Bozzolo, *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel. L'effettività sacramentale della fede*, w: *Monumenta Studia Instrumenta Liturgica*, red. M. Sodi-A.M. Triacca-D. Medeiros, t. 30, Città del Vaticano 2003 s. 3-5; L.F. Conti, *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel*, „Rivista Liturgica” 91(2004) n. 4, s. 626-627; D. Brzeziński, dz. cyt., s. 185-187.

Ks. Stanisław ARASZCZUK*

MIEJSCE LITURGII W OBSZARACH NOWEJ EWANGELIZACJI NA PODSTAWIE ADHORTACJI *EVANGELII GAUDIUM*

Treść: Wstęp; 1. Adhortacja *Evangelii gaudium* jako wyraz eklezjalnej troski synodu biskupów oraz biskupów Ameryki Łacińskiej i Karaibów o ewangelizację; 2. Miejsce liturgii w obszarze duszpasterstwa zwykłego; 3. Miejsce liturgii w środowisku osób ochrzczonych, które jednakże nie żyją zgodnie z wymogami chrztu świętego; 4. Miejsce liturgii w środowisku osób, które nie znają Jezusa Chrystusa lub zawsze Go odrzucali; Zakończenie; Streszczenie; Summary: The place of liturgy in the areas of new evangelization on the basis of the exhortation *Evangelii gaudium*.

Słowa kluczowe: nowa ewangelizacja, adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, liturgia.

Key words: new evangelization, apostolic exhortation *Evangelii gaudium*, liturgy.

Wstęp

Zagadnienie nowej ewangelizacji, czyli troski o przekaz wiary z nowym dynamizmem i za pomocą nowych środków, spotykamy po raz pierwszy w adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi* papieża Pawła VI a papież

* Autor, prof. dr hab., ur. 08.05.1958 r. w Strzegomiu, jest liturgistą, kierownikiem Katedry Liturgiki, Homiletyki i Kultury Muzycznej Kościoła PWT Wrocław i wykładowcą w Wyższym Seminarium Duchownym diecezji legnickiej. Jego autorstwa są książki,

Jan Paweł II pogłębił je w trakcie swego pontyfikatu¹. Pojęcie nowej ewangelizacji było też jednym z ważnych tematów pontyfikatu Benedykta XVI. O tym jak wielką troskę papież ten przywiązywał do nowej ewangelizacji, świadczy m.in. fakt powołania przez papieża Benedykta XVI nowej dykasterii watykańskiej, jaką jest utworzona jesienią 2010 r. Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji oraz zwołanie specjalnego zgromadzenia Synodu Biskupów w październiku 2012 r., poświęconego temu tematowi².

Nowa ewangelizacja – w świetle definicji sformułowanej przez Benedykta XVI – jest procesem przekazywania wiary osobom, środowiskom bądź regionom czy nawet krajom, które ongiś przyjęły chrzest, wyrastają z wiary chrześcijańskiej, ale tę wiarę na skutek różnych przyczyn utraciły³. W liście apostolskim *Ubicumque et semper* papież Benedykt XVI pisał: *Podzielam troskę moich czcigodnych poprzedników i uważam, że należy udzielić właściwych odpowiedzi, aby cały Kościół, odradzając się w mocy Ducha Świętego, zwrócił się do współczesnego świata z nowym zapalem misyjnym, by krzewić nową ewangelizację. Dotyczy ona przede wszystkim dawno założonych Kościołów – żyjących w dosyć różnorodnych sytuacjach, z którymi wiążą się różne potrzeby – oczekujących różnych impulsów ewangelizacyjnych: bowiem chociaż na niektórych terytoriach szerzy się zjawisko sekularyzacji, praktyki życia chrześcijańskiego są dość żywotne i głęboko zakorzenione w duszy całych narodów; w innych natomiast regionach zauważa się, że społeczeństwo jako całość nabrało bardziej wyraźnego dystansu do wiary, tkanka kościelna jest słabsza, choć niepozbawiona elementów żywotności, które wzbudza Duch Święty; niestety, znane są także obszary, które zdają się niemal całkowicie zdechrystianizowane, a światło wiary powierzone jest tam świadectwu małych wspólnot: ziemie te, którym potrzebna by była odnowa pierwszego głoszenia Ewangelii, jawią się jako szczególnie niewrażliwe na wiele aspektów chrześcijańskiego orędzia⁴.*

m.in.: *Kult świętej Jadwigi na Śląsku w świetle przedtrydenckich wrocławskich ksiąg liturgicznych. Studium liturgiczno-historyczne*, Opole 1995, *Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza w odnowionej liturgii Soboru Watykańskiego II*, Opole 2007, *Mistagogia liturgiczna i jej korelacja z dokumentem «Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce»*, Wrocław 2012. Opublikował wiele artykułów o tematyce liturgicznej, e-mail: saraszczyk@legnica.opoka.org.pl.

¹ Por. A. Lewek, *Nowa Ewangelizacja*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, Lublin 2006, s. 575-579.

² B. Drożdż, *Metodologia nowej ewangelizacji*, w: *Być solą ziemi. Kościół domem i szkołą komunii. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2012/2013*, red. Sz. Stułkowski, Poznań 2012, s. 212.

³ Benedykt XVI, List apostolski *Ubicumque et semper*, „L'Osservatore Romano”, 32(2011), nr 1, s. 13. Jest *motu proprio* papieża, z 21 września 2010 r., powołującego do życia Papieską Radę ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji.

⁴ Tamże.

Papież przypomniał, że już w pierwszej encyklice *Deus caritas est* zauważył: *U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie*⁵. Mówiąc zaś o zaistniałych już zmianach kulturowych, papież stwierdza: *Cechami kryzysu, którego doświadczamy, jest wykluczenie Boga z życia osób, rozpowszechniona obojętność na samą wiarę chrześcijańską, a wręcz usiłowanie usunięcia jej na margines życia publicznego. W minionych dziesięcioleciach można było jeszcze znaleźć ogólny zmysł chrześcijański, jednoczący we wspólnocie całe pokolenia, wzrastające w cieniu wiary, która kształtuje kulturę. Dziś, niestety, mamy do czynienia z dramatem fragmentaryczności, co czyni niemożliwym istnienie jednoczącego punktu odniesienia; ponadto często obserwuje się zjawisko, że ludzie, pragnący należeć do Kościoła, są mocno naznaczeni przez wizję życia sprzeczną z wiarą*⁶. Analogicznie, mówi papież, nie jest podstawą wszelkiej ewangelizacji ludzki projekt ekspansji, lecz rodzi ją pragnienie podzielenia się nieocenionym darem, jaki Bóg zechciał nam uczynić, dopuszczając nas do udziału w swoim życiu. Wiele podobnych myśli papieża Benedykta XVI można też zauważyć w adhortacji *Evangelii gaudium*.

1. Adhortacja *Evangelii gaudium* jako wyraz eklezjalnej troski synodu biskupów oraz biskupów Ameryki Łacińskiej i Karaibów o ewangelizację

Papież Franciszek nazywa adhortację *Evangelii gaudium* swoim tekstem programowym, stąd wydaje się, że jest to dokument, który pozwala w dużej mierze zrozumieć aktualny pontyfikat. Jest to dzieło, które powstało po synodzie biskupów, który odbył się w Rzymie w roku 2012 i był poświęcony nowej ewangelizacji, jednakże adhortacja nie została opatrzona tytułem *posynodalna*⁷. W samym tekście zdarzają się odwołania do synodu, ale najważniejszym źródłowym tekstem jest *Dokument z Aparecidy*, czyli owoc V Konferencji Ogólnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów z 2007 r., którego autorem w znacznej mierze był kardynał Jorge Bergoglio⁸.

⁵ Benedykt, Encyklika *Deus caritas est* (25.12.2005), Libreria Editrice Vaticana, Watykan 2006, nr 1.

⁶ Benedykt XVI, *Przemówienie do uczestników I Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji* (30.05.2011), „L'Osservatore Romano”, 32(2011), nr 7, s. 40.

⁷ Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych, do wiernych świeckich o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie, Wrocław 2014.

⁸ Aparecida, *V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów*.

Później on, jako biskup Rzymu, uczynił ten dokument podstawą dla swojej adhortacji *Evangelii gaudium*. Warto podkreślić, iż metoda, którą dzisiaj stosuje papież Franciszek ma swoje źródła w jego doświadczeniach pracy w Ameryce Południowej i jest widoczna w *Dokumencie z Aparecidy*, który został oparty na następującej metodologii: widzieć-oceniać-działać. Owo widzieć odnosi się wpięrow do kontemplacji Boga oczyma wiary, poprzez Jego Wcielone Słowo objawione i poprzez kontakt ożywczy z sakramentami, tak by można zobaczyć rzeczywistość w świetle Opatrzności, oceniać według Jezusa Chrystusa oraz działać w Kościele. Ta metoda pozwala na wyrażenie w sposób systematyczny perspektywy wiary w konfrontacji z rzeczywistością, pozwala przyjąć kryteria, które pochodzą z wiary i z rozumienia oraz zaprojektować akcje⁹.

Mimo że adhortacja *Evangelii gaudium* odzwierciedla myślenie papieża Franciszka, to jednak w odniesieniu do nowej ewangelizacji nawiązuje do spostrzeżeń poprzednich papieży, zwłaszcza papieża Benedykta XVI, który w homilii podczas Mszy św. na zakończenie XIII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów (28 października 2012 r.), przypominał, że nowa ewangelizacja dotyczy całego życia Kościoła. Odnosi się ona w pierwszym rzędzie do duszpasterstwa zwyczajnego, które powinno być w większym stopniu ożywiane ogniem Ducha, aby rozpałiło serca wierzących, którzy regularnie uczestniczą w życiu wspólnoty i gromadzą się w dniu Pańskim, by karmić się słowem Bożym i Chlebem życia wiecznego. Chciałbym tu zwrócić uwagę na trzy wskazania duszpasterskie wypływające z Synodu.

Pierwsze dotyczy sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego. Potwierdzono potrzebę, by odpowiednia katecheza towarzyszyła przygotowaniu do chrztu, bierzmowania i Eucharystii. Podkreślono także znaczenie sakramentu pokuty, sakramentu Bożego miłosierdzia. Przez tę drogę sakramentalną przechodzi Boże wezwanie do świętości, skierowane do wszystkich chrześcijan. Rzeczywiście, wiele razy powtarzano, że prawdziwymi protagonistami nowej ewangelizacji są święci: mówią oni językiem zrozumiałym dla wszystkich poprzez przykład swego życia i pełnione dzieła miłosierdzia. Po drugie, nowa ewangelizacja jest zasadniczo związana z misją «ad gentes». Kościół ma obowiązek ewangelizować, głosić orędzie zbawienia ludziom, którzy dotychczas nie znają Jezusa Chrystusa. Także podczas

Dokument końcowy. Gubin 2014. Dokument na j. polski tł. K. Zabawa i K. Łukoszczyk SVD, a wydano go z inicjatywy Zespołu Konferencji Episkopatu Polski ds. Nowej Ewangelizacji.

⁹ Bp G. Ryś w wprowadzeniu do Dokumentu z Aparecidy wspomina wizytę polskich biskupów *ad limina Apostolorum* i wypowiedź papieża Franciszka na jego temat. Papież mówił o treści dokumentu i kontekście jego powstania, tamże, s. 7-9.

refleksji synodalnych podkreślano, że istnieje wiele środowisk w Afryce, Azji i Oceanii, których mieszkańcy niecierpliwie oczekują, czasami nie będąc tego w pełni świadomi, pierwszego przepowiadania Ewangelii. Trzeba więc modlić się do Ducha Świętego, aby pobudził odnowiony dynamizm misyjny Kościoła, i by w szczególnie sposób angażowali się w działalność misyjną współpracownicy duszpasterstwa i wierni świeccy. Globalizacja spowodowała znaczne przemieszczenia ludności; dlatego pierwsze głoszenie konieczne jest także w krajach zewangelizowanych już dawno temu.

Wszyscy ludzie mają prawo do poznania Jezusa Chrystusa i Jego Ewangelii; temu właśnie odpowiada obowiązek chrześcijan, wszystkich chrześcijan – kapłanów, zakonników i świeckich – by głosić Dobrą Nowinę. Trzecia uwaga dotyczy osób ochrzczonych, które jednakże nie żyją zgodnie z wymogami chrztu św. W trakcie prac synodalnych podkreślono, że osoby te znajdują się na wszystkich kontynentach, zwłaszcza w krajach najbardziej zlaicyzowanych. Kościół troszczy się o nie w sposób szczególnie i pragnie, aby na nowo spotkały Jezusa Chrystusa, na nowo odkryły radość wiary i powróciły do praktyki religijnej we wspólnocie wiernych. Oprócz tradycyjnych metod duszpasterskich, wciąż zachowujących wartość, Kościół stara się stosować także nowe metody i próbuje również mówić nowym językiem, dostosowanym do różnych kultur świata, i przekazywać prawdę Chrystusa w dialogu i przyjaźni, która ma swe oparcie w Bogu, który jest Miłością. W różnych częściach świata Kościół podjął już taką drogę twórczego duszpasterstwa, aby dotrzeć do osób, które się oddaliły lub poszukują sensu życia, szczęścia, a ostatecznie Boga. Przypomnijmy «misje miejskie», «dziedzinec pogan», «misję kontynentalną» i tak dalej. Nie ulega wątpliwości, że Pan, Dobry Pasterz, obficie pobłogosławi te wysiłki, wynikające z żarliwego umiłowania Jego Osoby i Jego Ewangelii¹⁰.

Także papież Franciszek w adhortacji *Evangelii gaudium* przypomina, że nowa ewangelizacja urzeczywistnia się zasadniczo w trzech obszarach. W pierwszym rzędzie wymienia obszar duszpasterstwa zwyczajnego, które powinno być w większym stopniu ożywiane ogniem Ducha, aby rozpało serca wierzących, którzy regularnie uczestniczą w życiu wspólnoty i gromadzą się w dniu Pańskim, by karmić się Słowem Bożym i Chlebem życia wiecznego. Do tego obszaru należy także zaliczyć wiernych, którzy zachowują żywą i szczerą wiarę katolicką, dając jej wyraz na różny sposób, chociaż nie uczestniczą często w kulcie. Duszpasterstwo to ukierunkowane jest na rozwój wierzących, tak by coraz lepiej całym swoim życiem odpowiadali na miłość Bożą.

¹⁰ Por. Benedykt XVI, *Homilia podczas Mszy św. na zakończenie XIII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów* (28.10.2012), AAS 104(2012), s. 890, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol. 12(2012), s. 36.

Na drugim miejscu wspomina o środowisku osób ochrzczonych, które jednakże nie żyją zgodnie z wymogami chrztu św., nie przynależą całym sercem do Kościoła, nie doświadczają już pociechy płynącej z wiary. Kościół jako zawsze troskliwa matka stara się, aby przeżyli oni nawrócenie, które przywróciłoby im radość wiary oraz pragnienie zaangażowania się w Ewangelię.

W końcu zauważa, że ewangelizacja jest istotnie związana z głoszeniem Ewangelii tym, którzy nie znają Jezusa Chrystusa lub dotychczas zawsze Go odrzucali. Wielu z nich, ogarniętych tęsknotą za obliczem Boga, szuka Go w skrytości, również w krajach o starej tradycji chrześcijańskiej. Wszyscy mają prawo poznać Ewangelię. Chrześcijanie mają obowiązek głoszenia jej, nie wykluczając nikogo, nie jak ktoś, kto narzuca nowy obowiązek, ale jak ktoś, kto dzieli się radością, ukazuje piękną perspektywę, wydaje upragnioną ucztę. Kościół nie rośnie przez prozelityzm, ale *przez przyciąganie* (EG 14).

2. Miejsce liturgii w obszarze duszpasterstwa zwyczajnego

W adhortacji apostoelskiej o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie *Evangelii gaudium* papież Franciszek wskazuje, że w dzisiejszych czasach *parafia nie jest strukturą przestarzałą, ale jest formą obecności Kościoła na danym terytorium, środowiskiem słuchania Słowa, wzrostu życia chrześcijańskiego, dialogu, przepowiadania, ofiarnej miłości, adoracji i celebracji* (EG 28). Jeszcze wyraźniej rola parafii w kontekście liturgii została ukazana w dokumencie końcowym Ogólnej Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Stwierdza się tam, że parafia odgrywa nadrzędną rolę wśród różnego rodzaju wspólnot eklesjalnych, ponieważ jest *żywą komórką Kościoła i uprzywilejowanym miejscem, w którym większość wiernych konkretnie doświadcza Chrystusa i komunii eklesjalnej celebrując Jego misterium paschalne*¹¹.

Duszpasterstwo jest to zorganizowana działalność zbawcza Kościoła urzeczywistniająca w służbie człowieka zbawcze dzieło Chrystusa przez głoszenie słowa Bożego, liturgię, posługę pasterską i świadectwo życia chrześcijańskiego¹². Natomiast duszpasterstwo zwyczajne, zwane także ogólnym, stanowi główny trzon duszpasterstwa i zaadresowane jest do wszystkich wiernych. Miejszem realizacji tego duszpasterstwa jest parafia. Do podstawowych posług duszpasterstwa zwyczajnego należy przepowiadanie słowa Bożego, sprawowanie liturgii i działalność pasterska¹³.

¹¹ Aparecida, dz. cyt., s. 250.

¹² R. Kamiński, W. Przygoda, *Duszpasterstwo*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, dz. cyt., s. 201.

¹³ Por. R. Kamiński, *Działalność zbawcza Kościoła w teorii i praktyce pastoralnej*.

W obszarze duszpasterstwa zwyczajnego liturgia celebrowana we wspólnotach staje się miejscem urzeczywistniania Kościoła i konsekwentnie objawiania go światu poprzez posługę miłości. Posługa ta jest owocem wiary wspólnoty parafialnej i zarazem wynika z uzdolnienia wypływającego z miłości Chrystusa do Kościoła, dopełnionej na krzyżu i uobecnionej w zbawczych znakach liturgii¹⁴. Owa posługa zakorzeniona w liturgii rozszerza się na różne dziedziny egzystencji człowieka. Nigdy jednak nie wolno stracić z oczu perspektywy teologicznej tej posługi – inaczej parafia stałaby się domem kultury lub poradnią terapeutyczną zarządzającą potrzebom okolicznych mieszkańców. Liturgia spełnia w ten sposób podwójną funkcję: tworzenia Kościoła i jego wyrażania. Pierwszą – poprzez sprawowanie sakramentów, drugą – w nieustającym oddawaniu czci Bogu. Podwójne działanie wielbienia Boga i uświęcania ludzi, będące punktem wyjścia dla misji, odbywa się właśnie dzięki tym dwóm zadaniom¹⁵.

Już w pierwszym punkcie Konstytucji o liturgii świętej znajdujemy odpowiedź na pytanie, dlaczego Sobór postanowił zatroszczyć się o odnowienie i rozwój liturgii. Oto motywacja tej troski: *Święty Sobór stawia sobie za cel nieustanne pogłębianie chrześcijańskiego życia wiernych; lepsze dostosowanie do potrzeb naszych czasów tych instytucji, które są skłonne poddawać się zmianom; popieranie tego wszystkiego, co może przyczynić się do zjednoczenia wszystkich wierzących w Chrystusa; umacnianie tego, co prowadzi do wezwania wszystkich ludzi na łono Kościoła. Dlatego Sobór uznaje, że do jego zadań należy szczególna troska o odnowienie i rozwój liturgii* (KL 1).

Podano także konkretne wskazania odnośnie do metod i celów planowanej odnowy: *Święta Matka Kościół pragnie z wielkim staraniem dokończyć ogólne odnowienie liturgii, aby lud chrześcijański z większą pewnością dochodził w świętej liturgii do obfitego udziału w łaskach. Liturgia bowiem składa się z części nieziennej, pochodzącej z Bożego ustanowienia, i z części podlegającej zmianom. Części te z biegiem czasu mogą a nawet powinny być zmieniane, jeżeli wkradły się do nich elementy niezupewniające wewnętrznej naturze samej liturgii albo jeżeli te części stały się mniej odpowiednie. Odnowienie to ma polegać na takim układzie tekstów i obrzędów, aby one jaśniej wyrażały misteria, których są znakiem, tak by lud chrześcijański możliwie łatwo mógł je zrozumieć i uczestniczyć w celebracji w sposób pełny, czynny i wspólnotowy* (KL 21).

Sobór przypomina jednocześnie jak powinna dokonywać się reforma liturgiczna: *Aby zachować zdrową tradycję, a jednocześnie otworzyć drogę*

Lublin 2007, s.218-219.

¹⁴ Por. B. Nadolski, *Urzeczywistnianie się Kościoła w liturgii w świetle dokumentów Vaticanum II*, Poznań 1981, s. 137-138.

¹⁵ D. Rey, *Parafia obudź się! Wezwania nowej ewangelizacji*, Gubin 2014, s. 95.

do uprawnionego postępu, reformę poszczególnych części liturgii powinny zawsze poprzedzać dokładne studia teologiczne, historyczne i pastoralne (...). Nowości należy wprowadzać tylko wtedy, gdy tego wymaga prawdziwe i niewątpliwe dobro Kościoła, z zastrzeżeniem jednak, że nowe formy będą niejako organicznie wyrastać z form już istniejących (KL 23). Powszechnie stwierdza się, że reforma liturgiczna została w Kościele przyjęta pozytywnie. Istnieje jednak cały szereg spraw i problemów, które wciąż domagają się pogłębienia, a nawet rozwiązania¹⁶. Konieczność zachowania zdrowej tradycji i otwarcia drogi do uzasadnionego postępu stanowi fundament soborowej odnowy liturgicznej.

Wspomniana zasada soborowej odnowy liturgicznej, zdaniem papieża Franciszka, jest bardzo ważna w homilii głoszonej podczas celebracji liturgii. W adhortacji *Evangelii gaudium* papież przypomina, że pod pojęciem homilii należy rozumieć *wszelkie przepowiadanie słowa w obrębie liturgii* (EG 135). Rozwijając tę myśl, papież zwraca uwagę na potrzebę odróżnienia homilii od medytacji i katechezy. Franciszek powołuje się na List Apostolski Jana Pawła II *Dies Domini* z 1998 roku, w którym papież uczył, że *liturgiczne głoszenie słowa Bożego, zwłaszcza w kontekście zgromadzenia eucharystycznego, jest nie tyle okazją do medytacji i katechezy, co raczej dialogiem między Bogiem a Jego ludem: dialog ten ogłasza wspaniałe prawdy o zbawieniu i wciąż na nowo przypomina o zobowiązaniach, jakie wynikają z Przymierza* (DD 41).

Franciszek zachęca też do dokonania poważnej oceny homilii przez wszystkich pasterzy i uwzględniania w niej wielu uwag krytycznych, które pojawiają się w odniesieniu do tej ważnej posługi (por. EG 135). Nie może być ona *spektaklem rozrywkowym, nie kieruje się też logiką przekazów medialnych, ale powinna wzbudzić zapal i nadać sens celebracji* (EG 138). Umieszczenie homilii w ramach celebracji liturgicznej sprawia, że *powinna być krótka i powinna unikać sprawiania wrażenia, że jest jakąś konferencją lub lekcją* (EG 138). Przedłużania homilii nie usprawiedliwiają nawet niezwykle zdolności głoszącego słowo Boże. *Kaznodzieja może być zdolny do utrzymania żywego zainteresowania ludzi przez godzinę, ale wtedy jego słowo staje się ważniejsze od celebracji wiary. Jeśli homilia zbyt długo się przedłuża, niszczy dwie charakterystyczne cechy celebracji liturgicznej: harmonię między jej częściami oraz jej rytm (...). Ten sam kontekst domaga się, aby przepowiadanie ukierunkowało zgromadzenie, a także kaznodzieję, ku komunii z Chrystusem w Eucharystii przemieniającej życie. Wymaga to, aby słowo kaznodziei nie zajmowało nadmiernego czasu, aby Pan*

¹⁶ H. J. Sobeczko, *Główne założenia reformy liturgicznej według Konstytucji o liturgii świętej «Sacrosanctum Concilium»*, w: *Blaski i cienie reformy liturgicznej*, red. S. Araszczyk, Wrocław 2014, s. 33.

błyszczal bardziej niż szafarz (EG 138). Niewątpliwie homilia integruje słowa z czynnościami liturgicznymi. Homilia liturgiczna, czerpiąc z bogactwa tekstów świętych – czytań mszalnych i modlitw liturgicznych, ma doprowadzić uczestników liturgii do umocnienia wiary lub jej wzbudzenia przez doprowadzenie ich do źródła wiary, jakim jest wcielony Syn Boży¹⁷.

Znacząca rola, jaką odgrywa homilia w przepowiadaniu wynika z docenienia jej eucharystycznego kontekstu, który sprawia, że *przewyższa ona jakąkolwiek katechezę, stanowiąc najwznioślejszy moment dialogu Boga ze swoim ludem, poprzedzający sakramentalną komunię. Homilia jest podjęciem już podjętego dialogu Pana ze swoim ludem. Ten, który głosi, powinien rozpoznać serce swojej wspólnoty, by szukać, gdzie jest żywe i żarliwe pragnienie Boga, a także, gdzie ten dialog, który naznaczony był miłością, został przytłumiony lub nie mógł wydać owoców* (EG 137).

W duszpasterstwie zwyczajnym należy także dostrzec rolę pobożności ludowej, która ukierunkowana jest na celebrowanie liturgiczne. Papież Franciszek odwołuje się w tej kwestii do bogatych doświadczeń Kościoła w Ameryce Łacińskiej, opisanych szeroko we wspomnianym już dokumencie z Aparecidy z 2007 roku. *Na tym umiłowanym kontynencie – pisze Franciszek – gdzie tak wielu chrześcijan wyraża swą wiarę poprzez pobożność ludową, biskupi nazywają ją również «duchowością ludową» albo «mystyką ludową». Chodzi o prawdziwą «duchowość ucieleśnioną w kulturze ludzi prostych». Nie jest ona pozbawiona treści, lecz je odkrywa i wyraża bardziej za pośrednictwem symboli niż rozumu praktycznego, a w akcie wiary podkreśla bardziej «credere in Deum niż credere Deum»* (EG 124).

Pobożność ludowa jest *uprawnionym sposobem przeżywania wiary, sposobem pocucia się częścią Kościoła i bycia misjonarzami. Niesie ze sobą łaskę misyjności, wyjścia poza siebie i bycia pielgrzymami: «Zmierzanie razem do sanktuariów i uczestnictwo w innych przejawach pobożności ludowej, zabieranie także ze sobą dzieci lub zapraszanie innych osób, jest samo w sobie aktem ewangelizowania». Nie ograniczajmy ani nie żądamy kontroli tej siły misyjnej!* – apeluje papież. *Aby zrozumieć tę rzeczywistość, trzeba do niej podchodzić ze spojrzeniem Dobrego Pasterza, który nie usiłuje sądzić, lecz kochać* (EG 125).

Niezwyczajnie ważne wydają się też słowa zamykające ten fragment adhortacji: *W pobożności ludowej, będącej owocem kultury głęboko przemienionej przez Ewangelię, znajduje się siła czynnie ewangelizująca, której nie możemy nie doceniać: byłoby to nieuznawaniem dzieła Ducha Świętego.*

¹⁷ Por. W. Turowski, *Funkcja homilii i katechezy mistagogicznej w doprowadzeniu do źródła wiary*, w: *Duszpasterstwo wobec kryzysu wiary*, red. W. Przygoda, K. Świąt, Lublin 2013, s. 251.

Jesteśmy raczej wezwani, by do niej zachęcać i umacniać ją przez pogłębianie procesu inkulturacji, stanowiącego rzeczywistość nigdy nie ukończoną. Przejawy pobożności ludowej mogą nas wiele nauczyć, a dla tego, kto potrafi je odczytywać, są miejscem, w którym można znaleźć Boga, na które powinniśmy zwracać uwagę, szczególnie w chwili, gdy myślimy o nowej ewangelizacji (EG 126).

Dla papieża Franciszka liturgia jest najskuteczniejszym narzędziem budowania życia chrześcijańskiego i rozpowszechniania misji. Jest najbardziej kompletnym zbiorem prawd wiary, ponieważ łączy w sobie: zgromadzenie wspólnoty wokół misterium paschalnego Chrystusa, modlitwę całego Kościoła, głoszenie słowa Bożego, łaskę sakramentalną, którą oferuje wiernym, przekazywanie prawd wiary, piękno śpiewów i symboli. Jest punktem wyjścia dla misji, ale i jej szczytem¹⁸.

W obszarze duszpasterstwa zwyczajnego, zgromadzenie chrześcijańskie, które celebruje wiarę, dochodzi do szczytu swego życia poprzez sprawowanie liturgii, będącej znakiem tego, że tajemnica paschalna, zapoczątkowana aktem Wcielenia, wypełni się podczas chwalebnego przyjścia Chrystusa. Każda celebrowana liturgia jest w konsekwencji doksologiczna, historyczna i eschatologiczna, ale *liturgia nie wyczerpuje całej działalności Kościoła. Powinna ją poprzedzać ewangelizacja, wiara i nawrócenie, a wtedy może ona przynosić swoje owoce w życiu wiernych: nowe życie według Ducha, zaangażowanie w posłanie Kościoła i służbę na rzecz jego jedności* (KKK 1072).

3. Miejsce liturgii w środowisku osób ochrzczonych, które jednakże nie żyją zgodnie z wymogami chrztu świętego

Zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II liturgia jest *szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i zarazem jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc. Albowiem apostolskie prace zmierzają do tego, aby wszyscy, którzy przez wiarę i chrzest stali się dziećmi Boga, razem się gromadzili, pośród Kościoła chwalili Boga, uczestniczyli w ofierze i spożywali Wieczerzę Pańską* (KL 10). Obserwując jednak życie współczesnego Kościoła można odnieść wrażenie, że owe źródło jest w pewnym sensie skażone i zaczyna wysychać¹⁹. W swoim pontyfikacie papież Franciszek zwraca uwagę na sytuację krajów i społeczeństw, które jakby w sposób programowy *pustynnieją*, przestają być zaangażowane religijnie pomimo wielowiekowej tradycji chrześcijańskiej (por. EG 86-89), wyznają *duchość dobrobytu i teologię pomyślności* (por. EG 90).

¹⁸ D. Rey, dz. cyt., s.94.

¹⁹ Por. R. Biel, *Wewnątrzkościelne przyczyny kryzysu wiary*, w: *Duszpasterstwo wobec kryzysu wiary*, dz. cyt., s. 89.

Istnieje olbrzymia pokusa, by uciec od ludzi, którzy żyją i tworzą taką pustynię duchową, aby zamknąć się na tych, którzy stoją *po drugiej stronie barykady*. I to jest błędne myślenie, napomina nas papież, ponieważ każdy z nas jest posłany do drugiego człowieka i to tym bardziej, im dalej ten człowiek od Boga się oddalił (por. EG 88). Co więcej, to właśnie doświadczenie pustyni powoduje, że człowiek współczesny zaczyna szukać tego, co tak naprawdę jest mu niezbędne do życia. Jeśli my, chrześcijanie, zamkniemy się w złudnym cieple naszych własnych wspólnot, to człowiek blakający się na pustyni będzie miał małe szanse, żeby nas znaleźć, a przez nas – Jezusa. Papież kładzie olbrzymi nacisk na to, że *rozwiązanie nie polega nigdy na ucieczce od osobistej i angażującej relacji z Bogiem, która jednocześnie angażuje nas z innymi. [...] jedyna droga polega na spotkaniu się z innymi* (EG 91).

M. White i T. Corcoran książce *Odbudowana* ukazują historię katolickiej parafii i sposób jak przebudzić wiernych, dotrzeć do zagubionych i nadać Kościołowi znaczenie. To wyjątkowo praktyczny przewodnik, napisany przez dwóch zwyczajnych liderów, którzy wykonali nadzwyczajną pracę²⁰. Niestety dość często w modelu duszpasterstwa spotykamy się jeszcze z taką wizją, w której odpowiedzialnym za głoszenie Ewangelii jest ksiądz, a ludzie ochrzczeni zobowiązani są do uczęszczania na katechezę, przychodzenia raz w tygodniu do kościoła i rzuceniu *na tacę* paru złotych. W takim modelu duszpasterskim szczególnie młodzi ludzie nie potrafią się już odnaleźć, nie znajdują odpowiedzi na swoje pytania, nie potrafią doświadczyć Boga żywego. Dlatego też nasze parafie pustoszeją coraz bardziej.

W tym kontekście umacnia się próżna chwała tych, którzy zadowalają się posiadaniem jakiejś władzy i wolą być raczej generałami pokonanych wojsk, niż zwykłymi żołnierzami nadal walczącego oddziału (EG 96). Rozwiązaniem tej sytuacji jest skierowanie Kościoła *na drogę wyjścia poza siebie, misji skoncentrowanej na Jezusie Chrystusie i zaangażowania na rzecz ubogich. Niech Bóg nas wybawi od Kościoła światowego pod duchowymi i duszpasterskimi przykrywkami!* (EG 97). Charakterystyczne dla tego pontyfikatu stały się słowa powtórzone wielokrotnie przez Franciszka, który wpisał je również w niniejszą adhortację: *wolę raczej Kościół poturbowany, poraniony i brudny, bo wyszedł na ulice, niż Kościół chory z powodu zamknięcia się i wygody z przywiązania do własnego bezpieczeństwa* (EG 46).

Nowy model duszpasterstwa to już nie tylko oczekiwanie na ludzi w kościele, zakrystii czy kancelarii, ale mądre i rozważne wyjście i szukanie

²⁰ M. White, T. Corcoran, *Historia katolickiej parafii. Odbudowana. Czyli jak przebudzić wiernych, dotrzeć do zagubionych i nadać Kościołowi znaczenie*, Gubin 2013.

tych, którzy *poginęli z domu Izraela* (Mt 10,6). W takim podejściu do głoszenia Ewangelii *chodzi o niesienie Ewangelii osobom, z którymi każdy ma do czynienia, zarówno tym najbliższym, jak i nieznanym* (EG 127). W tym przekazie nie ma mowy o stałych formach, precyzyjnych słowach, jednej recepcie gotowej dla wszystkich. Nie ma takiej możliwości, żebyśmy głosili śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, nie spotykając się z Nim na co dzień i nie uznając w nim Boga żywego, Pana naszego życia (EG 264).

Nowa koncepcja pastoralna rozumie działalność zbawczą Boga nie jako wyłącznie przestrzenno-czasową interwencję dla zbawienia człowieka, lecz jako podstawowe, wspólne, aprioryczne, ale skuteczne powołanie wszystkich ludzi do życia wiecznego²¹. W takiej koncepcji duszpasterskiej, w środowisku osób ochrzczonych, które jednakże nie żyją zgodnie z wymogami chrztu świętego, wielkie znaczenie ma odpowiednia celebracja liturgii.

Przeżywanie liturgii w tym duchu stanowi objawienie życzliwości Boga i Jego posłannictwa wobec ludzkości. Jest także prawdziwą służbą wobec Boga, w której Chrystus wraz ze swym Kościołem dopełnia posługę miłości. Stąd istotną cechą uczestnictwa tych osób w celebracji liturgicznej jest uświadomienie związku ich obecności na liturgii z uobecnionym misterium Chrystusa w liturgii. Taki model formacji, ukazany w ujęciu historiozbawczym, mocno osadzony w duchu soborowej odnowy liturgii i podkreślający jej eklezjalny wymiar, powinien należeć do istotnego ker-rygmatu współczesnego Kościoła. Dlatego, jak uzasadnia w swych badaniach O. Kopeć, konieczny jest wielki wysiłek formacyjny tych osób. Formacja mająca na celu ułatwienie zrozumienia prawdziwego sensu liturgii Kościoła, a także odpowiednie pouczenie o obrzędach, wymaga autentycznej duchowości i wychowania do tego, by przeżywać ją w pełni.²²

W liturgii Kościoła ma miejsce celebracja misterium chrześcijańskiego, które aktualizuje się mocą Ducha Świętego. Misterium to jest niczym innym jak od wieków istniejącym planem Boga Ojca mającym na celu doprowadzenie wszystkich ludzi do poznania prawdy i do zbawienia oraz zjednoczenia ich w Chrystusie jako Głowie całego stworzenia (por. Ef 1,9-14). W objawieniu i wypełnieniu tego Bożego planu zbawienia ludzi centralne miejsce zajmuje Jezus Chrystus posłany przez Ojca aby dokonał zbawienia przez swoje Paschalne Misterium męki, śmierci i zmartwychwstania (por. KL 5-7). Dlatego liturgia Kościoła jest urzeczywistnieniem

²¹ Por. M. Polak, *Zarys koncepcji duszpasterstwa mistagogicznego*, w: *Duszpasterstwo wobec kryzysu wiary*, dz. cyt., s. 227.

²² J.J. Kopeć, *Formacja liturgiczna czyli mistagogia w liturgii i przez liturgię*, „Liturgia Sacra” 3-4(1996), s. 23-38.

odwiecznego planu zbawienia głównie przez głoszenie słowa Bożego i celebrację sakramentów świętych, które są przedłużeniem czynów spełnianych przez Jezusa w czasie Jego ziemskiego życia (por. KKK nr 1115). Dzięki liturgii możemy więc spotkać się z Chrystusem obecnym w Kościele i uczestniczyć w Jego Misterium Paschalnym, które jest źródłem zbawczej mocy sakramentów świętych (por. KL 59-61).

Udział w liturgii ma nauczyć jej uczestników czerpania z obfitości Bożej łaski dla własnego uświęcenia, ale też dla właściwego posługiwania wobec konkretnego zgromadzenia liturgicznego. Ten osobisty charakter mistagogii liturgicznej powoduje, że zdecydowanie dominuje ona nad innymi działaniami formacyjnymi opartymi tylko na przekazie werbalnym. Słusznie więc można postulować, aby podejmowane działania duszpasterskie w środowisku osób ochrzczonych, które jednakże nie żyją zgodnie z wymogami chrztu świętego, *zmierzały do uświadomienia tym osobom najgłębszych wymiarów uobecnienia Misterium Paschalnego w sakramentach, a także uczyły czynnego uczestnictwa w liturgii z udziałem wspólnoty*²³.

4. Miejsce liturgii w środowisku osób, które nie znają Jezusa Chrystusa lub zawsze Go odrzucali

Parafia jest to konkretna społeczność wiernych „*communitas christifidelium*”, ustanowiona na stałe w obrębie Kościoła partykularnego i powierzona pasterskiej pieczy proboszcza, jako jej pasterza podporządkowanego władzy biskupa diecezjalnego. Całe życie parafii, jak i znaczenie jej apostoelskich zadań w stosunku do społeczeństwa, winny być pojmowane i przeżywane w duchu organicznej komunii między kapłaństwem wspólnym i kapłaństwem posługi, w atmosferze braterskiej i dynamicznej współpracy pasterzy i wiernych, z absolutnym poszanowaniem praw, obowiązków i funkcji drugich, we wspólnocie, w której każdy ma swoje kompetencje i ponosi własną odpowiedzialność²⁴.

Wiara chrześcijańska to nie tylko doktryna, wiedza, zbiór reguł moralnych i tradycja. Wiara chrześcijańska to rzeczywiste spotkanie, relacja z Jezusem Chrystusem. Przekazywać wiarę oznacza tworzyć w każdym miejscu i czasie warunki umożliwiające takie spotkanie między ludźmi i Jezusem Chrystusem. Celem wszelkiej ewangelizacji jest urzeczywistnienie tego spotkania, zarazem wewnętrznego i osobistego, publicznego i wspólnotowego.

²³ M. Polak, dz. cyt., s. 229.

²⁴ Kongregacja do spraw duchowieństwa, Instrukcja *Kapłan pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, Wrocław 2002, s. 48.

Najlepszym miejscem przekazu wiary jest wspólnota, która karmi się i została przemieniona życiem liturgicznym i modlitwą. Istnieje istotny związek między wiarą i liturgią: *lex orandi lex credendi*. Bez liturgii i sakramentów, wyznawanie wiary nie byłoby skuteczne, ponieważ brakowałoby łaski, która wspiera świadectwo chrześcijan. W środowisku osób, które nie znają Jezusa Chrystusa lub zawsze Go odrzucali zasada ta ma szczególne znaczenie. Stąd też w procesie ewangelizacji tych osób należy zwracać uwagę na piękno celebracji liturgicznych. Papież Franciszek mówi wprost: *Radosna ewangelizacja staje się pięknem w liturgii pośród codziennej potrzeby pomnażania dobra. Kościół ewangelizuje i daje się ewangelizować przez piękno liturgii, która jest także celebrowaniem ewangelizacyjnej działalności oraz źródłem dawania siebie ciągle na nowo* (EG 24).

Jak zaznacza P. Marini, aby zrozumieć piękno liturgii, należy wyjść od koncepcji Kościoła, który *jest w Chrystusie jakby sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jednością całego rodzaju ludzkiego* (KK 1). Kościół więc, za pomocą swojego bycia znakiem umożliwia w pewien sposób dostrzeżenie Chrystusa – sakrament zbawienia. Właśnie na podstawie tej sakramentalności wyróżniają się sakramenty w dosłownym tego słowa znaczeniu. Należy pamiętać, że liturgia jest aktem Chrystusa i Kościoła. W celebracji liturgicznej i konkretnych gestach, jakich ona wymaga, Kościół nie robi nic innego, jak tylko przedłuża i aktualizuje gesty Pana Jezusa. Gesty w liturgii mają więc same w sobie piękno i estetykę jako gesty Chrystusa, zanim jeszcze nadamy im ze swej strony dodatkowe i drugorzędne piękno. Piękno celebracji liturgicznej zależy przede wszystkim od tego, na ile jest ona zdolna pozwolić, by przyświecał przez nią gest miłości wykonany przez Jezusa²⁵.

Benedykt XVI, w posynodalnej adhortacji o Eucharystii *Sacramentum caritatis*, pisał: *Liturgia, bowiem, jak i zresztą Objawienie chrześcijańskie, ma wewnętrzny związek z pięknem: jest veritatis splendor. (...) Odnoszenie się do atrybutu piękna nie jest jedynie estetyzmem, ale jest sposobem docierania do nas prawdy o miłości Boga w Chrystusie poprzez piękno. Fascynuje nas i porywa, odrywając nas od nas samych i pociągając nas ku naszemu prawdziwemu powołaniu: ku miłości. (...) Prawdziwym pięknem jest miłość Boga, która definitywnie objawiła się nam w tajemnicy paschalnej. Piękno liturgii jest częścią tej tajemnicy; ona jest najwyższym wyrazem chwały Bożej i stanowi, w pewnym sensie, otwarcie się Nieba ku ziemi. (...) Piękno nie jest więc jedynie czynnikiem dekoracyjnym liturgii; ono jest jej elementem konstytutywnym, gdyż jest atrybutem samego Boga i Jego Objawienia. Wszystko to winno sprawić, byśmy byli świadomi, jaką*

²⁵ Por. P. Marini, *Liturgia i piękno. Nobilis pulchritudo*, Pelplin 2007, s. 77-80.

należy zachować uwagę, by liturgia jaśniała zgodnie z jej właściwą naturą (SC 35). Z powyższego wynika, że niedopuszczalna jest żadna forma ograniczonej lub błędnie rozumianego ubóstwa celebracji liturgicznej. Wykorzystanie piękna w różnorodnych formach dawnych i nowych, w których znajduje ono swój wyraz, jest sposobem by nasza liturgia jaśniała, choć jeszcze nieśmiało, tajemnicą piękna miłości Boga.

Należy też zaznaczyć, że wartość i piękno liturgii polega między innymi na posłuszeństwie obowiązującym w Kościele zasadom celebracji. Posłuszeństwo to jest uwarunkowane faktem, iż liturgia jest dziełem Chrystusa i Kościoła, a nie prywatnych osób. Niestety duchowni traktują liturgię jako własność. Z tym wiąże się największe nieporozumienie. Święty Paweł napisał w liście do Koryntian, że przekazuje to, co sam otrzymał: *Ja bowiem otrzymałem od Pana to, co wam przekazałem, że Pan Jezus tej nocy, kiedy został wydany, wziął chleb i dzięki uczyniwszy połamał i rzekł: To jest Ciało moje za was wydane. Czyńcie to na moją pamiątkę!. Podobnie, skończywszy wieczerzę, wziął kielich, mówiąc: Ten kielich jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej* (1Kor 11,23-26). Znamienne, że dla świętego Pawła ważny był nie tylko opis Eucharystii, ale też wzmianka o ciągłości tradycji. Apostołowi Narodów nie chodziło o jakiś obrzęd, ale o ten jedyny, który został dany. Nam także Eucharystia została dana. Jezus ją ustanowił, więc nie można zmieniać istoty jej liturgii. Nie jesteśmy jej właścicielami, ale szafarzami.

Nowa ewangelizacja będzie zatem musiała umieć uczynić z liturgii swoją przestrzeń życiową, aby wypełniająca się głoszona Dobra Nowina osiągnęła swoje pełne znaczenie. W środowisku osób, które nie znają Jezusa Chrystusa lub zawsze Go odrzucali ważne są nie tylko możliwości duszpasterskie, ale również wartości znaczeniowe, którą niosą niektóre obrzędy. Począwszy od chrztu a skończywszy na pogrzebie, wszyscy zdają sobie sprawę jak wielki tkwi w nich potencjał do przekazu orędzia, które w przeciwnym razie nie zostałyby usłyszane. Jak wielu *obojętnych* religijnie uczestniczy w tych obrzędach i jak wiele osób, często poszukujących autentycznej duchowości, na nie przychodzi. Słowo kapłana wygłaszane w tych okolicznościach powinno być zdolne do sprowokowania pytania o sens życia, zaczynając od samego sprawowania sakramentu i znaków, które są jego wyrazem. Ryt, który sprawujemy, nie jest bowiem czymś obcym codziennemu życiu, ale jest zwrócony właśnie w stronę pytania o sens, które każdy sobie zadaje. W sprawowaniu Eucharystii, przepowiadanie i znaki są pełne treści, które wykraczają poza kapłana i jego osobę. Tutaj, w istocie, więź z działaniem Ducha Świętego pozwala doświadczyć tego, że serca doznają przemiany i pod wpływem jego łaski są tak kształtowane, aby stały się otwarte na przyjęcie momentu zbawienia. Ta więź pomiędzy

nową ewangelizacją a liturgią, oraz pomiędzy liturgią a działaniem Ducha Świętego, pozwala sprowokować każdego, nawet niewierzącego do zastanowienia się nad spoczywającą na nas odpowiedzialnością i nad świadectwem, które mamy dawać naszym stylem życia²⁶.

Zakończenie

W adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* papież Franciszek przypomniał, że *istnieją struktury kościelne, które mogą warunkować ewangelizacyjny dynamizm; podobnie, dobre struktury służą, kiedy jest życie, które je ożywia, podtrzymuje i osądza. Bez nowego życia i autentycznego ewangelicznego ducha, bez «wierności Kościoła swojemu powołaniu», każda nowa struktura w krótkim czasie ulega degradacji* (EG 26). Papież powiedział także, że *Parafia nie jest strukturą przestarzałą. Właśnie dlatego, że ma wielką elastyczność, może przyjąć bardzo różne formy, wymagające otwarcia i misyjnej kreatywności ze strony duszpasterza i wspólnoty. Chociaż z pewnością nie jest jedyną instytucją ewangelizacyjną, to jeśli zachowuje zdolność do nieustannego reformowania się i przystosowania, nadal będzie «samym Kościołem zamieszkującym wśród swych synów i córek». Zakłada to, że będzie rzeczywiście utrzymywała kontakt z rodzinami i z życiem ludu, a nie stanie się strukturą ociążalą, odseparowaną od ludzi albo grupą wybranych zapatrzonych w samych siebie* (EG 28).

Wielkie tajemnice zbawienia dokonują się w liturgii dzięki obecności Chrystusa i mocą działającego w niej Ducha Świętego. Samo jednak doświadczenie spotkania z Panem zmartwychwstałym realizuje się poprzez wiarę jej uczestników. Ta zaś jest odpowiedzią człowieka na Boskie działanie, wyrażone zwłaszcza w słowie Bożym i łaskach sakramentów. Dlatego *odnowione przepowiadanie ofiaruje wierzącym, także oziębłym lub niepraktykującym, nową radość oraz nową ewangelizacyjną żywotność. W rzeczy samej jego centrum i jego istota jest zawsze ta sama: Bóg, który objawił swoją ogromną miłość w Chrystusie umarłym i zmartwychwstałym* (EG 11). Ewangelizacja w Kościele potrzebuje liturgii, która nie jest tylko ludzkim działaniem, ale spotkaniem z Bogiem prowadzącym do kontemplacji i pogłębienia przyjaźni z Nim. Bez liturgii wyznawanie wiary byłoby nieskuteczne. Pogłębiona relacja między wiarą i liturgią prowadzi do owocnej ewangelizacji.

²⁶ Por. R. Fisichella, Konferencja *Czym jest nowa ewangelizacja i co oznacza ona dla Kościoła*, I Kongres Nowej Ewangelizacji w Polsce, Kostrzyn n/Odrą (29.07.2012).

Streszczenie

Nowa ewangelizacja dotyczy całego Kościoła. Urzeczywistnia się ona zasadniczo w trzech obszarach. Pierwszym jest obszar duszpasterstwa zwykłego. Do niego należą wierni, którzy zachowują żywą i szczerą wiarę katolicką, dając jej wyraz na różny sposób, chociaż brak jest im systematyczności w uczestnictwie w celebracjach liturgicznych. Duszpasterstwo ma na celu pobudzenie tych wierzących do duchowego rozwoju w oparciu o słowo Boże i życie sakramentalne.

Drugi obszar obejmuje osoby ochrzczone, które jednakże nie żyją zgodnie z wymogami chrztu św., nie przynależą całym sercem do Kościoła, nie doświadczają już pociechy płynącej z wiary. Trzeci obszar to ewangelizacja związana z głoszeniem orędzia zbawienia tym, którzy nie znają Jezusa Chrystusa lub dotychczas Go odrzucali. Wielu z nich, ogarniętych tęsknotą za obliczem Boga, szuka Go w skrytości, również w krajach o starej tradycji chrześcijańskiej. We wszystkich tych obszarach ważne miejsce stanowi liturgia. Ewangelizacja w Kościele potrzebuje liturgii, która jest sposobem i miejscem doświadczenia w wierze zbawczej obecności Chrystusa.

Summary

The place of liturgy in the areas of new evangelization on the basis of the exhortation *Evangelii gaudium*

New evangelization concerns the whole life of the Church. It is carried out in three principal areas. The first of them is the area of ordinary pastoral ministry. It involves the faithful who preserve a deep and sincere faith, expressing it in different ways, but seldom taking part in worship. The main objective of this kind of pastoral ministry is the spiritual growth of the believers, which enables them to increasingly better respond to God's love with their whole lives. The second area includes people who have been baptized but nevertheless do not live in accordance with the requirements of baptism, are not whole-hearted members of the Church, and no longer experience the consolation offered by faith. The third area revolves around the evangelization of these who do not know Jesus Christ or have always rejected him. Many of such people, yearning to see God's face, secretly seek Him, even in countries with ancient Christian traditions. In all of the abovementioned areas liturgy is of significant importance. Evangelization in the Church needs liturgy, which is not only a human activity, but also a meeting with God leading to contemplation and deepening of our friendship with Him. Without liturgy, the profession of faith would be ineffective.

