

Collectanea Theologica 45:1975, f. I, s. 61-81.

BIULETYN ODNOWY LITURGII *

Zawartość: I. LITERA I DUCH 1. Nowe *Ordo Paenitentiae* – 2. Obrzędy sakramentu małżeństwa II. URZĘDY I SŁUŻBY Studium Formacji Pastoralno-liturgicznej III. DIAKONIA SZTUKI 1. Wielogłosowe kompozycje mszalne w języku polskim – 2. Problem pieśni mszalnych IV. LITURGICZNA WSPÓLNOTA Desakralizacja liturgii?

I. LITERA I DUCH

1. Nowe „*Ordo Paenitentiae*”

„Obrzęd i formułę sakramentu pokuty należy tak przejrzeć i ująć, aby jaśniej wyrażały naturę i skutek tego sakramentu” (KL 72). W dziesięć lat po wydaniu *Konstytucji o świętej liturgii* ukazuje się *Ordo Paenitentiae*¹, kończące reformę liturgii sakramentów świętych zapowiedzianą przez uchwały Vaticanum II.

Prace nad reformą liturgii sakramentu pokuty rozpoczęła w roku 1966 Rada do Wykonania Konstytucji o Świętej Liturgii. Z członków rady powołano „grupę studiów”, która miała przygotować schemat nowej liturgii pokuty². W kwietniu 1968 r. schemat był już gotowy i poddano go dyskusji na X sesji rady. Schemat zawierał propozycję sprawowania sakramentu pokuty w trzech formach: spowiedź indywidualna; wspólne celebrowanie sakramentu pokuty ze spowiedzią i absolucją indywidualną; celebrowanie wspólnotowe z absolucją generalną, bez uprzedniej spowiedzi indywidualnej³. Zaproponowano także nową formułę absolucji, która, zgodnie z życzeniem soboru, lepiej wyrażałaby skutek i łaskę sakramentu pokuty. W listopadzie 1968 r. na XI sesji przedyskutowano i aprobowano *Praenotanda*, a pod koniec 1969 r. był już gotowy dokument *De paenitentia*, przekazano go Kongregacji Nauki Wiary. Sprawa reformy sakramentu liturgii pokuty na pewien czas jakby utknęła. Dopiero 16.VI.1972 Kongregacja Nauki Wiary wydała *Normae pastorales* o absolucji generalnej w pewnych warunkach określonych przez biskupa w porozumieniu z konferencją biskupów. Normy te należało uwzględnić w *Praenotanda*. Przy ostatecznej redakcji nowego *Ordo* należało również uwzględnić inne księgi liturgiczne wydane w międzyczasie. W tym celu w lipcu 1972 r. powołano nową grupę roboczą, aby do-

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Franciszek Błachnicki, Lublin.

1 *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo Paenitentiae. Editio typica.* Typis Polyglottis Vaticanis 1974.

2 Przewodniczący – P. J. Lécuyer, sekretarz – F. Heggen (od 1967 F. Nikolausch) Członkowie: Z. Alszeghy (Rzym), P. Anciau (Malmes, Belgia), C. Florestan (Madryt), A. Kirchgässner (Frankfurt, RFN), A. Ligier (Rzym), K. Rahner (Münster), C. Vogel (Strasbourg).

3 Por. Notitiae 4(1968) 183.

konała ostatecznych poprawek w *Ordo Paenitentiae*¹. W listopadzie tegoż roku przedstawiono rezultaty prac członkom Kongregacji Kultu Bożego². W czasie dyskusji zgłoszono około 300 *modi* do uwzględnienia w następnej redakcji. Nad poprawionym tekstem dyskutowano znów w marcu 1973 r. i po aprobachie przez Pawła VI ogłoszono 2.XII.1973 r. nową liturgię sakramentu pokuty jako *Ordo Paenitentiae*.

Jak widać z krótkiej genezy tego dokumentu, pracowały nad nim sukcesywnie dwie grupy robocze przez siedem lat. Należało bowiem z jednej strony uwzględnić osiągnięcia współczesnej sakramentologii, z drugiej zaś warunki w jakich Kościół prowadzi swą misję we współczesnym świecie.

Zasady odnowy liturgii sakramentu pokuty

Przygotowując nowe *Ordo*, poza dosyć ogólnym wskazaniem KL 72, należało uwzględnić także inne dokumenty soborowe (por. KK 11; DK 5; KL 109). Według soboru, grzech jest jednocześnie obrazą Boga i raną zadaną Kościołowi, a w sakramencie pokuty grzesznik jedna się z Bogiem i Kościołem. Dlatego cały Kościół bierze udział w nawróceniu i pojednaniu jednego ze swoich członków. Stosowano się także do ogólnych zasad odnowy liturgii, które odnoszą się również do sakramentu pokuty, jak: znaczenie liturgii słowa Bożego w sprawowaniu sakramentów (por. KL 24; 33; 35); wspólnotowy aspekt liturgii, zwłaszcza liturgii sakramentów (por. KL 26-27); dążenie do opracowania obrzędów prostych i jasnych (por. KL 34). Koniecznie należało wziąć pod uwagę dorobek współczesnej teologii odnośnie centralnej roli paschalnego misterium Chrystusa w tajemnicy zbawienia, roli i działania Ducha Świętego w Kościele, miłości i miłosierdzia Ojca Niebieskiego, jako źródle tajemnicy zbawienia świata⁶.

Tytuł księgi i nazwa sakramentu

Dosyć powszechnie na oznaczenie sakramentu pokuty używa się terminu „spowiedź”, względnie terminów „pokuta” i „spowiedź” używa się zamiennie. Stało się tak między innymi dlatego, że sakrament pokuty sprawowany był „prywatnie”, z położeniem głównego akcentu na wyznanie grzechów (*confessio*), na co również zwracano wielką uwagę w katechetycznym przygotowaniu do tego sakramentu.

„Pokuta” w pierwotnym znaczeniu to przede wszystkim wewnętrzne nawrócenie (*conversio – metanoia*) podczas gdy obecnie słowem „pokuta” określa się raczej to wszystko, co jest uciążliwe i przykre dla człowieka („pokuta za grzechy”).

Mając na uwadze te względy w nowym *Ordo* zmieniono nazwę tego sakramentu, celem ukazania jego właściwego znaczenia. Wprawdzie w tytule księgi (*Ordo Paenitentiae*) zachowano nazwę „pokuta”, ponieważ księga ta zawiera nie tylko obrzędy sakramentalne, ale także nabożeństwa pokutne, które nie kończą się absolucją sakramentalną. Natomiast wszędzie tam, gdzie jest mowa o udzielaniu sakramentu używa się terminu „pojednanie” (*reconciliatio*).

Słowo „pojednanie” jest pojęciem biblijnym (por. Mt 5, 23-24). Pojednanie jest dziełem Boga, który łączy ludzi między sobą (por. Ef 2, 14-16) i z Nim samym (por. Kol 1, 20; Rz 5, 10) przez pośrednictwo Jezusa Chrystusa: „Wszystko zaś to pochodzi od Boga, który pojednał nas z sobą przez Chrystusa i zlecił nam posługę pojednania. Albowiem w Chrystusie Bóg jednał ze sobą świat, nie poczytując ludziom ich grzechów, nam zaś przekazując słowo jednania. Tak więc w imieniu Chrystusa spełniamy posłannictwo jakby Boga samego, któ-

1 Przewodniczący – P. J o u n e l (Paryż), sekretarz – F. S o t t o c o r n o l a (Parma, Italia), Członkowie: A. G r a c i a (Saragossa), P. V i s e n t i n (Padwa), H. M e y e r (Innsbruck, Austria), K. D o n o v a n (Londyn), G. P a s q u a l e t t i (z Kongregacji Kultu Bożego).

2 *Ordo ad reconciliandos singulos paenitententes; Ordo ad reconciliandos plures paenitentes cum confessione et absolutione singulari; Ordo ad reconciliandos plures paenitentes cum confessione et absolutione generali.*

6 F. S o t t o c o r n o l a, *Il nuovo „Ordo Paenitentiae”*, *Notitiae* 10(1974) 65-66.

ry przez nas udziela napomnień. W imię Chrystusa prosimy: pojednajte się z Bogiem” (2 Kor 5, 18-20). Nazwa „pojednanie” wyraża także lepiej to, co się dokonuje w tym sakramencie. Człowiek spotyka się z Bogiem i Jego darem zbawienia dzięki Chrystusowi, który działa w Kościele. Pojednanie jest przede wszystkim dziełem Boga, od człowieka wymaga się jedynie odpowiednich dyspozycji wewnętrznych, tymczasem nazwa „pokuta” bardziej wskazywała na działanie człowieka w tym sakramencie⁷. Nie bez znaczenia jest również argument historyczny; termin „pojednanie” był powszechnie używany w Kościele pierwszych wieków.

Teologiczna treść „Wstępu”

Sakrament pojednania ukazany jest we *Wstępie* na tle historii zbawienia. Pojednanie człowieka z Bogiem dokonuje się przez Chrystusa, posłanego przez Ojca Jego Jednorodzonego Syna. Chrystus wzywa do pokuty i odpuszcza grzechy, cierpiał za nasze grzechy i ustanowił Ofiarę Nowego Przymierza we krwi swojej na odpuszczenie grzechów (por. Mt 26, 28). Po swoim Zmartwychwstaniu dał Apostołom Ducha Świętego dla odpuszczenia grzechów (J 20, 19-23), oraz polecenie, aby w Jego imieniu głosili wszystkim ludom pokutę i odpuszczenie grzechów (por. Łk 24, 47).

Pojednanie człowieka z Bogiem dokonuje się więc dzięki Chrystusowi, w Jego Kościele, najpierw przez sakrament chrztu, który jest pierwszym zwycięstwem nad grzechem i powstaniem do nowego życia dla Boga (por. Rz 6, 4-10). W ofierze mszalnej Chrystus nieustannie ofiaruje siebie za grzechy całego świata, jako „ofiara naszego pojednania” (III Modlitwa Eucharystyczna), aby przez Ducha Świętego „złączyć nas w jedno” (II Modlitwa Eucharystyczna). Ponadto Chrystus ustanowił sakrament pojednania, aby chrześcijanin, który zgrzeszy po chrzcie, dzięki przywróconej łasce na nowo pojednał się z Bogiem (nr 2).

Sakrament pokuty został więc ukazany jako odnowienie łaski chrztu i w ścisłym odniesieniu do Eucharystii, jako najdoskonalszego udziału w życiu Kościoła i życiu samego Boga.

Kościół jest święty, ale jednocześnie ma w swoim łonie grzeszników, dlatego musi nieustannie się oczyszczać (por. KK 12). Czyni to w różny sposób: przez cierpliwość, miłość i miłosierdzie, oraz ciągle nawracanie się zgodnie z wymaganiami Ewangelii. W czasie liturgii cały Kościół uznaje, że jest grzeszny i prosi Boga o przebaczenie, czy to podczas nabożeństw pokutnych, czy w czasie celebracji słowa Bożego, w modlitwie, jak i w pokutnych momentach liturgii mszalnej. Natomiast w sakramencie pokuty grzesznik w szczególny sposób doznaje miłosierdzia Bożego jednając się z Nim oraz z Kościołem (nr 4; por. KK 11). Grzesznik wracający do życia Bożego i pełnej jedności z Kościołem, zostaje włączony w oczyszczający nurt Kościoła, aby doskonale realizował łaskę chrzcielną.

Bardzo wyraźnie został ukazany eklezjalny aspekt sakramentu pokuty (por. nr 5; 8; 11). W dziele pojednania grzeszników na różny sposób bierze udział cały Kościół jako lud kapłański: przez głoszenie słowa Bożego, skierowanego do nawrócenia; przez modlitwę za grzeszników i zachętę, aby wyznali swe grzechy miłosiernemu Bogu. Wreszcie przez posługę szafarzy sakramentu z polecenia Chrystusa „Kościół jest narzędziem nawrócenia i absolucji penitenta” (nr 8).

Jako konstytutywne elementy sakramentu pokuty wylicza się tradycyjnie: żal (*contritio*), wyznanie grzechów (*confessio*), zadośćuczynienie (*satisfactio*) i rozgrzeszenie (*absolutio*). Należy jednak zaznaczyć, że kolejność tych aktów nie jest raz na zawsze ustalona. W zasadzie absolucją poprzedza zadośćuczynienie, pierwotnie było odwrotnie, ale przy absolucji generalnej, ma ona miejsce zarówno przed zadośćuczynieniem, jak i przed wyznaniem grzechów. W tym kontekście kapitalne znaczenie ma żal za grzechy, jako w zasadzie najważniejszy akt penitenta, wynikający z prawdziwego wewnętrznego nawrócenia i decydujący o prawdziwości i skuteczności sakramentu. Dalszym znakiem prawdziwego nawrócenia jest zadośćuczynienie, które powinno ściśle łączyć się z grzesznymi czynami penitenta. Ma ono spełniać podwójną rolę: lekarstwa chroniącego przed nowymi grzechami i środka prowadzącego do lepszego życia. Absolucja zaś jest widzialnym znakiem pojednania i przebaczenia udzielanego przez Boga grzesznikowi.

7 F. Sottocornola, *art. cyt.*, 67.

O skutkach sakramentu pokuty mówi *Wstęp* odwołując się do znanych obrazów biblijnych: Bóg przyjmuje wracającego syna; Chrystus bierze na swe ramiona zagubioną owcę i wprowadza ją do owczarni; Duch Święty na nowo poświęca swoją świątynię lub pełniej ją zamieszkuje (nr 6 d).

Sakrament pokuty jest konieczny dla tych, którzy oddalili się od Boga przez grzech ciężki, wszystkim innym jest zalecany, gdyż daje siłę w słabościach i pomaga w pełni żyć wolnością dzieci Bożych, jest odnowieniem łaski chrzcielnej, pozwala coraz bardziej rozwijać w sobie życie dla Boga i braci na wzór Chrystusa (nr 7).

W nowym *Ordo* została zmodyfikowana także formuła sakramentalna⁸. Za istotne zostały uznane słowa: *Et ego te absolvo a peccatis tuis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*⁹. Nowa formuła absolucji zawiera bogatą treść teologiczną i wskazuje na właściwy sens sakramentu pokuty. Pojednanie penitenta jest dziełem miłosierdzia Bożego; ma ścisły związek z misterium paschalnym Chrystusa; odpuszczenie grzechów związane jest także z działaniem Ducha Świętego; pojednanie grzesznika z Bogiem dokonuje się w Kościele i dzięki posłudze Kościoła (*per ministerium Ecclesiae*).

Liturgia sakramentu pokuty

Nowe *Ordo Paenitentiae* nawiązując do dawnej praktyki Kościoła przewiduje trzy formy celebracji sakramentu pokuty, które razem lepiej ukazują różne aspekty tego sakramentu i uwzględniają różne warunki pastoralne oraz potrzeby wiernych. Pierwsza forma to pojednanie pojedynczego penitenta, druga pojednanie wielu penitentów z wyznaniem i absolucją indywidualną, trzecia – pojednanie penitentów z wyznaniem i absolucją generalną.

Ogólna struktura każdego obrzędu przedstawia się następująco: przyjęcie penitenta (penitentów); liturgia słowa; wyznanie grzechów i przyjęcie zadośćuczynienia; modlitwa penitenta i absolucja kapłańska; uwielbienie Boga i dziękczynienie za odpuszczenie grzechów; rozesłanie.

1. Pojednanie pojedynczego penitenta

Kapłan i penitent modlitwą przygotowują się do sprawowania sakramentu pokuty. Kapłan prosi Ducha Świętego o światło i miłość, penitent robi rachunek sumienia, porównując swoje życie do przykładu i przykazań Chrystusa oraz prosi Boga o odpuszczenie grzechów. Następnie kapłan przyjmuje penitenta z braterską miłością, może także w odpowiedni sposób przywitać go. Penitent czyni znak krzyża mówiąc *W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego*, to samo może uczynić też kapłan, który z kolei zachęca penitenta do ufności w miłosierdzie Boże i do pokuty. W *Ordo* podane są odpowiednie formuły wzorowe (nr 67-71), np. *Łaska Ducha Świętego niech oświeci twoje serce, abyś z ufnością wyznał swoje grzechy i doznał miłosierdzia Bożego* (nr 69), lub *Pan niech będzie w twoim sercu, abyś z duchem skruszonym wyznał swoje grzechy* (nr 70). Penitent odpowiada *Amen*.

Odpowiedni tekst Pisma św. może przeczytać kapłan albo sam penitent. Krótkie czytanie słowa Bożego może mieć również miejsce podczas przygotowania się do sakramentu. Słowo Boże wzywa do nawrócenia, ukazuje miłość Boga, pozwala lepiej ocenić, co jest dobre a co złe, oraz pobudza do ufności w dobroć Boga, której doświadcza grzesznik w sakramencie pokuty.

Po wyznaniu grzechów przez penitenta, odpowiednim pouczeniu go, wyznaczeniu właściwego do popełnionych grzechów zadośćuczynienia, penitent przez modlitwę, która wyprasza mu przebaczenie, okazuje żal i postanowienie poprawy. *Ordo* zaleca, aby możliwie była to modlitwa słowami Pisma św. (nr 19). Po tej modlitwie penitenta, kapłan z wyciągniętymi nad jego głowę rękami (lub przynajmniej prawą ręką) wypowiada formułę absolucji.

⁸ *Deus, Pater misericordiarum, qui per mortem et resurrectionem Filii sui mundum sibi reconciliavit et Spiritum Sanctum effudit in remissionem peccatorum, per ministerium Ecclesiae indulgentiam tibi tribuat et pacem. Et ego te absolvo a peccatis tuis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* (nr 46).

⁹ OP nr 19.

Gest włożenia rąk (ręki) nawiązuje do dawnej liturgii sakramentu pokuty. Biskup wkładał ręce na grzeszników, którzy już zadośćuczynili Bogu i Kościołowi za swoje grzechy przez modlitwę i czyny pokutne i prosił Ducha Świętego, aby na nowo złączył ich z Bogiem i Kościołem¹⁰. Włożenie rąk wyraża dar Ducha Świętego na odpuszczenie grzechów i razem z formułą absolucji jest znakiem sakramentalnym, wskazującym na istotny skutek sakramentu pokuty – pojednanie z Bogiem i Kościołem.

Pozostałością wkładania rąk na penitenta przy absolucji w obrzędzie dotychczasowym jest wskazanie rubryki rytuału, że kapłan mówi formułę absolucji *dextera versus poenitentem elevata*¹¹. Kratka konfesjonału uniemożliwia jednak właściwe wykonanie tego gestu, tak ważnego w liturgii pokuty. Aby przywrócić temu gestowi jego właściwe znaczenie, kapłan powinien rzeczywiście wkładać ręce (rękę) na klęczącego lub pochylonego penitenta. Obecne nasze konfesjonały nie pozwalają na takie sprawowanie liturgii pokuty i dlatego będzie zachodziła potrzeba dostosowania miejsca sprawowania sakramentu pokuty do odnowionej liturgii. Szczegóły mają określić krajowe konferencje biskupów.

Po absolucji penitent dziękuje Bogu za odpuszczenie grzechów słowami Pisma św. np. *Wychwalajcie Pana bo jest dobry, bo na wieki miłosierdzie jego*. Następnie kapłan odsyła penitenta słowami *Pan odpuścił ci grzechy. Idź w pokoju* (nr 47). Bezpośrednio po absolucji, zamiast dziękczynienia i rozesłania kapłan może odmówić modlitwę *Passio Domini nostri Jesu Christi* (nr 93).

W pewnych warunkach kapłan może niektóre części liturgii pokuty skrócić albo całkiem opuścić. Zawsze jednak należy zachować następujące elementy: wyznanie grzechów i przyjęcie zadośćuczynienia, wezwanie do żalu, formułę rozgrzeszenia i rozesłania. Natomiast *in periculo mortis* wystarczą istotne słowa formuły rozgrzeszenia (nr 21).

2. Pojednanie wielu penitentów z wyznaniem i absolucją indywidualną

Jeżeli większa liczba penitentów pragnie przyjąć sakrament pokuty, *Ordo* zaleca przygotowanie ich do celebracji sakramentalnej przez liturgię słowa Bożego. W nabożeństwie tym mogą brać udział również ci, którzy w innym czasie przyjmują sakrament pokuty (nr 22). Ten sposób sprawowania sakramentu pokuty ukazuje lepiej jego aspekt eklesjalny, wspólnotowy wymiar całej liturgii Kościoła. Wskazana jest wtedy większa liczba kapłanów, którzy w odpowiednim czasie słuchaliby wyznania grzechów i udzielali absolucji sakramentalnej.

Obrzęd ten zawiera trzy główne części: liturgię słowa Bożego i modlitwy wspólne; wyznanie grzechów i absolucję indywidualną; dziękczynienie za pojednanie z Bogiem i Kościołem oraz rozesłanie (nr 48-59).

3. Pojednanie penitentów z wyznaniem i absolucją generalną

Jedynym zwyczajnym sposobem pojednania penitenta z Bogiem i Kościołem jest indywidualne i integralne wyznanie grzechów, chyba że uwalnia od tego niemożliwość fizyczna lub moralna (nr 31). Jednak na podstawie zasad wydanych przez Kongregację Nauki Wiary z czerwca 1972 r. i zamieszczonych w *Ordo* (nr 31-34), w pewnych określonych przez biskupa ordynariusza wypadkach (*si accedit gravis necessitas*), można wiernym udzielić absolucji generalnej.

Obrzęd pojednania z absolucją generalną posiada strukturę wyżej opisaną z następującymi uzupełnieniami:

- a) po homilii, względnie w czasie samej homilii, kapłan upomina wiernych, aby żalowali za grzechy, postanowili poprawę i wyrównanie ewentualnych szkód oraz indywidualne wyznanie grzechów przy najbliższej okazji;
- b) następnie diakon lub sam kapłan zwraca się do tych, którzy chcą otrzymać absolucję, aby przez odpowiedni znak, ustalony przez konferencję biskupów, wyrazili swą prośbę o przebaczenie grzechów, np. przez ukłonienie i wspólne odmówienie Confiteor. Następnie zawsze należy odmówić Modlitwę Pańską;
- c) kapłan z wyciągniętymi nad penitentami rękami mówi słowa absolucji. Składa się ona

10 Por. W. S c h e n k, *Liturgia sakramentów świętych*, część II, Lublin 1964, 24.

11 *Collectio Rituum*, Katowice 1963, 62.

z trzech części. Po każdej z nich penitenci mówią *Amen*. Formuła absolucji generalnej ma charakter trynitarny. Jest wezwaniem skierowanym do Ojca, który nie chce śmierci grzesznika i posłał swego Syna, aby zbawił świat, by okazał penitentom swoje miłosierdzie i obdarzył pokojem; do Jezusa Chrystusa, wydanego za nasze grzechy, zmartwychwstałego dla naszego usprawiedliwienia, dającego Apostołom Ducha Świętego i moc odpuszczania grzechów, aby przez posługę Kościoła, wybawił ich od złego i napełnił Duchem Świętym; do Ducha Świętego, danego nam na odpuszczenie grzechów, w którym mamy przystęp do Ojca, aby oczyścił ich serca i opromienił swoim blaskiem, aby głosili jego moc, bo wezwał ich z ciemności do swojego przedziwnego światła. Teraz dopiero następują istotne słowa absolucji *Ego vos absolvo a peccatis vestris in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* (nr 62). Wspólne dziękczynienie i rozesłanie kończy obrzęd.

Przy absolucji generalnej można również posłużyć się formułą krótszą, jak przy pojednaniu jednego penitenta, zmieniając odpowiednio istotne słowa na liczbę mnogą.

N a b o ż e ń s t w a p o k u t n e

Apendyks w *Ordo Paenitentiae* zawiera sześć schematów nabożeństw pokutnych, które mają służyć jako wzór do komponowania nowych formularzy dostosowanych bardziej do miejscowych warunków, względnie odpowiedniej kategorii osób czy okresu liturgicznego. We *Wstępie* podane są cztery główne cele nabożeństw pokutnych:

- a) służyć do obudzenia ducha pokuty we wspólnotach chrześcijańskich,
- b) przygotować wiernych do indywidualnego wyznania grzechów,
- c) stopniowo formować sumienia dzieci, przez ukazanie prawdy o grzechu w życiu ludzkim i wyzwoleniu od grzechu przez Chrystusa,
- d) katechumenom pomagać w procesie nawrócenia (nr 37).

Nabożeństwa pokutne mają strukturę nabożeństwa słowa Bożego złączonego z odpowiednimi modlitwami. Po czytaniach i homilii całe zgromadzenie wspólnie modli się na sposób litanii, odmawia *Confiteor* (lub inny akt pokutny) i *Modlitwę Pańską*. Modlitwa końcowa i rozesłanie wiernych kończy całe nabożeństwo.

Odnosnie nabożeństw pokutnych, *Ordo* wyraźnie przestrzega, aby troszczyć się o to, by w opinii wiernych nie miały one takiego samego znaczenia jak sakrament pokuty. Mają one jedynie pomóc do oczyszczenia serca i prawdziwego nawrócenia (nr 37).

S a k r a m e n t p o k u t y w d u s z p a s t e r s t w i e

Nowe *Ordo Paenitentiae* określając różne formy sprawowania sakramentu pokuty powinno przyczynić się do ukazania pokuty jako zasadniczego wymiaru życia chrześcijańskiego. Odnowa liturgii pokuty ma prowadzić do odnowy ducha pokuty i właściwego ukształtowania sumienia chrześcijan poprzez nabożeństwa pokutne i katechezę. Nabożeństwo pokutne dla całej wspólnoty parafialnej lub poszczególnych jej grup, winny ciągle przypominać, że jesteśmy grzeszni, potrzebujemy przebaczenia i miłosierdzia Bożego oraz nieustannego nawracania się do Boga. Do ożywienia ducha pokuty szczególnie odpowiedni jest okres przygotowania do Wielkanocy. W duszpasterstwie należy korzystać z różnych form sprawowania pokuty przewidzianych w nowym *Ordo* dla ukazania różnych aspektów tego samego sakramentu.

Wprowadzenie nowej liturgii sakramentu pokuty będzie doskonałą okazją do pogłębienia wśród wiernych świadomości, czym jest w swej istocie sakrament pokuty.

W katechezie należy zwrócić uwagę na następujące tematy: pierwszorzędne znaczenie dyspozycji wewnętrznych penitenta, wymiar eklezjalny sakramentu pokuty, znaczenie słowa Bożego w nawróceniu i przy rachunku sumienia, właściwy sens wyznania grzechów, pojednanie jako tajemnica miłosierdzia i miłości Boga Ojca przez Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego, znaczenie zadośćuczynienia, postawa dziękczynienia Bogu za doznane miłosierdzie¹².

ks. Czesław Krakowiak, Lublin

¹² F. Sottocornolo, *art. cyt.*, 78-79.

2. Obrzędy sakramentu małżeństwa

W roku 1969 Stolica Święta opublikowała *Ordo Celebrandi Matrimonium*¹. W roku 1974 ukazała się polska adaptacja tej odnowionej liturgii. Rytuał ten przypomina kształtem i wyglądem zewnętrznym *Obrzędy chrztu dzieci*². Można dopatrzeć się w tym fakcie zapowiedzi, że wszystkie tomiki odnowionego rytuału polskiego będą podobne. Jest to rozwiązanie szczęśliwe. Dotychczasowe *Collectio Rituum* niezbyt przypominało księgę liturgiczną³. Obecny kształt rytuału jest tym więcej właściwy, że książka ta, przynajmniej do czasu, będzie służyła również jako mszał i lekcjonarz. W wypadku błogosławienia związku małżeńskiego poza Mszą świętą znajdziemy w tej jednej książce wszystkie potrzebne czytania i modlitwy; błogosławiąc związek małżeński w łączności z Mszą świętą potrzebujemy dodatkowo tylko *Ordo Missae*. Fakt, który duszpasterze małych parafii, wobec braku usługujących w liturgii, przyjmą z zadowoleniem.

Na stronach 9-14 (nr 1-18) znajdujemy wstęp teologiczno-pastoralny, który w wydawnictwach posoborowych poprzedza zawsze konkrety odnowionego kształtu danej liturgii. Jest on wiernym tłumaczeniem oryginału watykańskiego, graficznie lepiej rozwiązany od swojego wzoru: większe litery i (np. w n. 6) lepsze rozłożenie poszczególnych myśli tego artykułu. Na stronach 15-96 znajdujemy konkretne kształty odnowionej liturgii sakramentu małżeństwa. Podobnie jak w oryginale watykańskim i w polskim wydaniu umieszczono: *Obrzędy sakramentu małżeństwa w czasie Mszy św.* (s. 15-22), *Obrzędy sakramentu małżeństwa poza Mszą św.* (s. 23-30), *Obrzędy zawarcia małżeństwa między osobą należącą do Kościoła katolickiego a osobą nieochrzczonej* (s. 31-38), *Teksty do wyboru* (s. 39-96). Ponadto w dodatku umieszczono *Obrzędy jubileuszu małżeństwa* (s. 97-109), których nie spotykamy w wydaniu watykańskim.

a) Sakrament małżeństwa w czasie Mszy św.

Oceniając polską adaptację odnowionej liturgii małżeństwa, można uznać za słuszne przesunięcie komentarza wstępnego (n. 21) na początek liturgii mszalne, po dojściu narzeczonych oraz kapłana do ołtarza. W wydaniu watykańskim komentarz ten znajdujemy dopiero po liturgii słowa bezpośrednio przed liturgią sakramentu (n. 23). Wypada również zauważyć różnicę między liturgią chrztu a liturgią małżeństwa: w pierwszej procesja wejścia zastępuje akt pokuty i po dojściu do ołtarza Msza św. rozpoczyna się modlitwą wejścia względnie śpiewem *Chwała na wysokości Bogu*. W drugiej po procesji wejścia, jak w każdej innej Mszy św. rozpoczyna się ona znakiem krzyża świętego, aklamacją powitalną oraz aktem pokutnym.

Liturgia słowa odbywa się zgodnie ze zwykłymi przepisami. Jednak n. 22 wydania polskiego błędnie informuje, że pierwsze czytanie powinno być zawsze ze Starego Testamentu; w okresie paschalnym bowiem należy odczytać perykopę z Apokalipsy podaną na s. 53. Podobne nieścisłości znajdujemy odpowiednio w n. 45 oraz 64.

Zgodnie z oryginałem watykańskim kapłan pyta wspólnie oboje narzeczonych o zgodę na zawarcie przez nich małżeństwa, a oni równocześnie odpowiadają na to samo pytanie. Forma pytań została szczęśliwie zmieniona: wykorzystano tutaj myśli podane w oryginale watykańskim w formule przyrzeczeń następującej po wyrażeniu zgody na małżeństwo przez narzeczonych.

W n. 26 (odpowiednio 49 oraz 68) spotykamy adaptację bardzo szczęśliwą. *Veni Creator*, które dotychczas rozpoczynało liturgię sakramentu małżeństwa, poprzedzając w obrzędzie poza Mszą św. nawet czytanie Pisma świętego, obecnie poprzedza bezpośrednio rotę przysięgi małżeńskiej. Przypomina to, że małżeństwo chrześcijańskie jest nie tylko zwykłą umową dwojga ludzi, nie tylko czysto ziemskim kontraktem. Małżeństwo chrześcijańskie jest darem

1 *Obrzędy sakramentu małżeństwa*, Katowice 1974.

2 *Obrzędy chrztu dzieci*, Katowice 1972.

3 *Collectio Rituum continens excerpta e Rituali Romana Ecclesiis Poloniae adaptato*, Katowice 1963.

Bożym, szczególną łaską, o którą należy Boga pokornie błagać. W porównaniu z układem dotychczasowym tej liturgii, który w tym momencie był zbyt urzędowy, formalny, wprowadza się obecnie tutaj akcent i nastrój modlitwy. Logicznie również opuszczono werset i modlitwę, które dotychczas kończyły śpiew *Veni Creator*.

Rota przysięgi (podana w n. 27, 50 oraz 69) pozostała zasadniczo niezmienną: jak dotychczas nowożeńcy powtarzają ją za kapłanem. Szczęśliwe jest przedstawienie formuły ogłaszającej zawarcie małżeństwa z błogosławieniem i nałożeniem obrączek. Ten ostatni znak jest czymś nieistotnym i dlatego jest rzeczą właściwą, że już przed nałożeniem obrączek kapłan stwierdza urzędowo fakt zawarcia sakramentu. Z uznaniem duszpasterzy spotka się również fakt umieszczenia w jednym miejscu wszystkich trzech formuł błogosławienia obrączek, gdyż umieszczone w dodatku najczęściej nie są w ogóle używane (n. 29).

N. 32 (podobnie m.in. 36 oraz 39) jest przykrym niedopatrzeniem. Poleca szukać modlitwy powszechnej względnie modlitwy nad nowożeńcami, błogosławieństwa oraz wszystkich innych części zmiennych w liturgii sakramentu w rozdziale IV. Rozdział ten znajduje się na str. 39-96, czyli obejmuje 58 stron! Przy takiej objętości konieczne jest dokładne podanie stron, na których się one znajdują.

Na s. 22 znajdujemy wyjaśnienia odnośnie sposobu odprawiania liturgii eucharystycznej w łączności z błogosławieniem związku małżeńskiego. Budzi wątpliwość n. 37 mówiący o znaku pokoju i miłości, który wszyscy mogą przekazać sobie „w ustalony sposób”. Wydaje się, że zalecany zwykły ukłon oraz słowa *Pokój z tobą* w odniesieniu do nowożeńców w tym momencie są czymś niewystarczającym. Ale to można zmienić, uzupełnić. Poważniejszy problem stanowią niejasności ukazujące się już w n. 36 i 39: w jednym wypadku i w drugim użyto tego samego określenia błogosławieństwo dla dwóch części liturgii małżeństwa zupełnie od siebie różnych. Wydaje się, że pierwsze z nich o którym mówi n. 36, należałoby zgodnie z oryginałem łacińskim (s. 34) określać: *modlitwa nad nowożeńcami*. Nazwę błogosławieństwo należałoby zachować tylko do tego, o którym mówi n. 39. Trudności stąd wynikające i możliwe nieporozumienia ukazują się szczególnie przy zawieraniu związku małżeńskiego poza Mszą św., zwłaszcza że i tam odnośniki kierują ogólnie do 58 stron rozdz. IV, w którym umieszczono oba „błogosławieństwa”. Dla zorientowania się w powstałych niepotrzebnych trudnościach wystarczy przeczytać nn. 55-58 oraz odpowiednio 74-76. Piszący te słowa zrozumiał tekst tych numerów tylko dlatego, że zna watykańskie *Ordo Celebranii Matrimonium*; spotkał się zaś już z wieloma pytaniami konfratrów nierozumiejących wyjaśnień zawartych w tych numerach.

Numer 35 przypomina, że modlitwę *Prosimy Cię, Boże, przyjmij* odmawia się tylko w łączności z kanonem rzymskim. W pozostałych modlitwach eucharystycznych można również wprowadzić specjalne wspomnienie nowożeńców, ale tylko za zgodą ordynariusza względnie konferencji episkopatu.

Od strony 39 do 95, w wspomnianym już rozdziale IV, znajdujemy teksty do wyboru w następującym układzie:

1. Czytania biblijne oraz psalmy ułożone według trzeciego tomu Lectionarium. Psalm responsoryjny jest więc połączony z odpowiednim czytaniem Starego Testamentu. Nasuwa się uwaga, że – chociaż tego nie ma w oryginale watykańskim – przydałoby się powiązanie z odpowiednim psalmem także tzw. drugiego czytania. Bardzo często będziemy stosowali nie trzy, lecz tylko dwa czytania, wybierając jako pierwsze perykopę z Nowego Testamentu wydrukowaną tutaj jako czytanie drugie, bez odpowiedniego psalmu. Poszczególne czytania w wydaniu polskim poprzedzone są krótkim komentarzem.

2. Sześć formularzy Modlitwy Powszechnej. Umieszczenie ich w tej księdze jest faktem pozytywnym (oryginał watykański nie podaje ani jednego).

3. Trzy formularze *Mszy za nowożeńców*, z których każdy obejmuje: modlitwy prezydenckie łącznie z prefacjami, antyfony śpiewów procesyjnych, błogosławieństwo nowożeńców oraz błogosławieństwo na końcu Mszy św. Wydawca polski skorzystał tutaj z *Missale Romanum*, wydanego w r. 1970 (s. 741-753). W watykańskim *Ordo celebrandi matrimonium* podano te same teksty w luźnym układzie, pozostawiając celebransowi kompozycję całości (s. 30-39) z tych elementów. Jako brak tej części nowego rytuału można wymienić pominięcie nut przy prefacjach: dobrze byłoby umieścić je chociażby przy jednym tekście. Nie każdy kapłan zaśpiewa prefację bez nut. Problemem nie rozwiązany ani w *Ordo* watykań-

skim, ani w wydaniu polskim jest stosowanie formuły *Humiliate capita vestra Deo*. W mszale poprzedza ona zawsze uroczyste błogosławieństwa oraz modlitwę nad ludem. W *Ordo Baptismi Parvulorum* podobnie jak w *Ordo Celebrandi Matrimonium* formuły te pominięto. Podobnie postąpił redaktor polski (n. 86, 91, 96). Czy rzeczywiście poza Mszą świętą nie należy zachęcać uczestników liturgii do pochylenia głowy na błogosławieństwo? Może jest to niedopatrzenie redakcji watykańskiej – trzeba to wyjaśnić i ujednolicić.

b) Sakrament małżeństwa poza Mszą św.

Veni Creator przestaje być śpiewem rozpoczynającym liturgię. Hymn ten został zastąpiony w tym miejscu pieśnią na wejście. Może to być jedna z pieśni okresowych, może być utwór mówiący o małżeństwie, podobnie jak w wypadku zawierania małżeństwa w ramach Mszy św. Podobnie jak we Mszy św. także w tym wypadku może mieć miejsce wprowadzenie narzeczonych od bramy świątyni. Po dojściu do prezbiterium kapłan zajmuje miejsce przewodniczącego liturgii słowa (*ad sedem*); stamtąd pozdrawia zgromadzonych jedną z normalnych aklamacji (pomija znak krzyża świętego) i zwraca się do wszystkich uczestników słowami komentarza. Po chwili świętego milczenia modli się, rozkładając ręce, słowami jednej z kolekt (nie ma aktu pokuty). Miejscem liturgii słowa, jak we Mszy św., jest ambona. „Lokalizacji” tej nie podaje ani *Ordo Celebrandi Matrimonium*, ani ich polski odpowiednik. Może lepiej byłoby ją umieścić w polskim wydaniu dla uniknięcia rozbieżności w praktyce. Odwieczny zwyczaj każe stać kapłanowi błogosławiącemu związek małżeński zawsze przy ołtarzu, przed nowożeńcami. Szczęśliwie zaznaczono wyraźnie postawę narzeczonych oraz uczestników zgromadzenia liturgicznego podczas liturgii całego sakramentu: jest to postawa stojąca (n. 24, 47, 66). Po liturgii słowa liturgia sakramentu przebiega tak samo jak we Mszy św. aż do nałożenia obrączek. Pozytywną stroną nowego dokumentu jest uwaga, że nie ochrzczony może opuścić rotę przysięgi *Tak mi dopomóż...* (n. 69).

W nn. 55-58 oraz 74-76 spotykamy wspomniane wyżej niejasności. Rozwiązanie polskie zgodne jest z *Ordo Celebrandi Matrimonium*, zamieszczenie wprowadza dwuznaczność określenia „błogosławieństwo”. Rubryki stałyby się również jaśniejsze i więcej zrozumiałe, tak w wydaniu watykańskim jak polskim, gdyby zamiast tytułu *Modlitwa powszechna i błogosławieństwo nowożeńców* użyto określenia *Modlitwa nad nowożeńcami*, oraz *intencje modlitwy powszechnej*.

Po tych wyjaśnieniach można, wprowadzając proponowane określenia, podać następujący schemat dalszej części liturgii sakramentu małżeństwa poza Mszą św. (bez tej pomocy polski użytkownik rytuału niełatwo się zorientuje, jak ma ona przebiegać od momentu nałożenia obrączek):

1) modlitwa nad nowożeńcami

- komentarz wstępny (wzory podane na str. 83, 89, 94, oraz 75, 80),
- święte milczenie lub kilka intencji modlitwy powszechnej (z formularzy podanych na stronach 75-80),
- sama modlitwa, „Błogosławieństwo” (s. 84-85, 89-90, 94-95),

2a) jeśli nie udziela się Komunii św.:

- *Ojcze nasz* (*ad libitum*),
- błogosławieństwo w formie zwyczajnej lub w formie uroczystej (str. 86, 91, 96),

2b) jeśli rozdaje się Komunię św. (takie rozwiązanie należy uważać za właściwsze niż „prywatne” przystąpienie do Komunii św. narzeczonych w godzinach poprzedzających liturgię sakramentu):

- *Ojcze nasz* (obowiązkowe),
- podanie postaci eucharystycznych poprzedzone ukazaniem ich obecnym oraz odpowiednim komentarzem,
- święte milczenie albo kantyk uwielbienia,
- modlitwa po Komunii św.,
- błogosławieństwo w formie zwyczajnej lub w formie uroczystej (s. 86, 91, 96).

c) Srebrny i złoty jubileusz małżeński

Wprowadzenie tej pozycji w ramy rytuału bardzo cieszy. Zharmonizowanie układu dotychczasowego podanego w *Collectio Rituum* (s. 198-204) z odnowionym kształtem liturgii mszalnej było dotychczas dowolne i nie zawsze szczęśliwe. Cieszą szczególnie formularze mszalne na tę okazję, wzięte z *Missale Romanum* 1970, (s. 754-756), których dotychczas byliśmy zupełnie pozbawieni.

Zaznacza, się większe upodobnienie jubileuszu do liturgii zawierania małżeństwa m.in. przez pominięcie wersetów odmawianych dotychczas w łączności z błogosławieństwem kapłana. Nowością jest kształt krzyżów, które należy przekazać jubilatowi obchodzącemu pięćdziesięciolecie małżeństwa: mają być odpowiednie do powieszenia na ścianie lub szyi jubilata (s. 88 n. 8).

Czy tytuł „obrzędy” jest rzeczywiście właściwy? W okresie wprowadzenia „obrzędowości świeckiej” wydzźwięk tego określenia, jest na pewno jednostronny. W duchu odnowy liturgii św. czytelnik polski wolałby zobaczyć tytuł *Liturgia sakramentu małżeństwa* i odpowiednio „liturgia innych sakramentów”.

ks. Stanisław Hartlieb, Konarzewo

II. URZĘDY I SŁUŻBY

Studium Formacji Pastoralno-liturgicznej

Problematyka związana z wielkim, posoborowym dziełem odnowy liturgii, nie mającym precedensu co do swego zasięgu w dziejach Kościoła, jest olbrzymia. To nie tylko sprawa nowych przepisów prawnoliturgicznych tzw. rubryk, ale przede wszystkim problem nowej teologii liturgii opartej na pogłębionej, soborowej wizji Kościoła oraz na teologii przenikniętej w duchu soboru kategoriami personalistycznymi, zwłaszcza w teologii słowa Bożego i w sakramentologii.

Jest to problematyka o olbrzymiej doniosłości pastoralnej, skoro w liturgii dostrzegł sobór szczyt, „do którego zmierza działalność Kościoła”, a jednocześnie źródło „z którego wypływa cała jego moc” (KL 10), skoro liturgia została ukazana jako główne miejsce i sposób urzeczywistniania się Kościoła, co pozwoliło sformułować tezę o duszpasterstwie skoncentrowanym wokół liturgii.

Ta problematyka odnowy liturgii będąca głównie problematyką pastoralną, domaga się duszpasterzy–specjalistów gruntownie przygotowanych do jej podjęcia w duszpasterstwie terenowym. To przygotowanie może dać tylko specjalne studium pastoralno-liturgiczne. Sekcja liturgiczno-homiletyczna w ramach Instytutu Teologii Pastoralnej KUL reprezentuje głównie orientację liturgiczno-historyczną i przygotowuje pracowników naukowych i wykładowców z dziedziny liturgiki. Brakowało więc studium, które nastawiałoby się na przygotowanie specjalistów w zakresie duszpasterstwa liturgicznego w ośrodkach diecezjalnych i terenowych.

Lukę tę pragnie wypełnić utworzone w ubiegłym roku akademickim w ramach Instytutu Teologii Pastoralnej KUL Studium Formacji Pastoralno-liturgicznej. Nie tworzy ono samodzielnej jednostki w strukturze studiów uniwersyteckich w sensie katedry, instytutu czy sekcji, ale jest programem zajęć fakultatywnych w ramach wewnętrznej organizacji studiów Instytutu Teologii Pastoralnej.

Program ten jest ułożony jako studium specjalizacyjne I stopnia, dające możliwość uzyskania magisterium dla tych studentów, którzy tego stopnia naukowego jeszcze nie posiadają (w przyszłości licząc się z tym, że absolwenci studiów seminaryjnych będą na ogół przychodzili ze stopniem magistra, studium specjalistyczne I stopnia będzie uwieńczone dyplomem specjalnym lub ewentualnie licencjatem).

Jest to studium dwuletnie, półstacjonarne, o wymiarze wykładów i ćwiczeń obejmującym dwa dni w tygodniu. Studium to jest ujęte nie tyle jako studium informacyjne co

formacyjne, dlatego główny akcent spoczywa nie na wykładach, ale na ćwiczeniach. Stosunek wykładów do ćwiczeń kształtuje się w proporcji 2/4, tj. na dwie godziny wykładów przypadają cztery godziny ćwiczeń.

W wyniku studium absolwenci mają uzyskać:

- a) osobistą formację ascetyczną i pastoralną, która zgodnie z postulatami II Soboru Watykańskiego koncentrowałaby życie i posługę kapłańską wokół liturgii, zwłaszcza eucharystycznej;
- b) umiejętność kształtowania liturgii zgromadzenia eucharystycznego, pełnego w nim uczestnictwa różnych grup wiernych, przez odpowiednie przygotowanie homilii, komentarzy, modlitwy powszechnej, śpiewów scholi i ogółu wiernych itp. z zespołem pomocniczych animatorów zgromadzenia liturgicznego;
- c) umiejętność podobnego przygotowywania i kształtowania innych zgromadzeń liturgicznych różnych wspólnot lokalnych, zwłaszcza związanych z udzieleniem chrztu i innych sakramentów, z pogrzebem chrześcijańskim i odnowioną modlitwą liturgiczną (liturgia horarum);
- d) zdolność do zorganizowania i przeprowadzenia metodycznej i długofalowej formacji służby liturgicznej różnych stopni jak: śpiewacy liturgiczni, ministranci, lektorzy psalterzyści i animatorzy.

Absolwenci studium byliby przygotowani do wykonywania następujących zadań w diecezji:

- a) diecezjalnych lub dekanalnych instruktorów liturgicznych,
- b) diecezjalnych lub dekanalnych duszpasterzy służby liturgicznej,
- c) kierowników wzorowych ośrodków duszpasterstwa liturgicznego istniejących w ramach parafii, przy kościołach rektoralnych itp., mających być ośrodkami promieniowania odnowy liturgicznej na diecezję lub jej rejon oraz wypracowywania modeli duszpastersko-liturgicznych rozwiązań aktualnych i możliwych w danym środowisku.

Zadanie „c” może być połączone z zadaniem „a” lub „b”, co byłoby rozwiązaniem idealnym.

Na powyższe studium mogą zgłaszać się kapłani mający zarówno zamiłowanie do liturgii, jak i do pracy wychowawczej wśród dzieci i młodzieży. Wpisy przyjmuje dziekanat Wydziału Teologicznego KUL w Lublinie do końca września. Bliższych informacji na miejscu udziela sekretariat Instytutu Teologii Pastoralnej. Przy wpisach oprócz świadectwa maturalnego, świadectwa ukończenia podstawowych studiów teologicznych oraz zwykłych druków wpisowych należy przedłożyć zgodę biskupa ordynariusza lub odpowiedniego przełożonego na podjęcie studiów.

Warunkiem przyjęcia jest możliwość faktycznego pobytu w Lublinie przez pierwsze dwa dni w każdym tygodniu zajęć. Ze względu na formacyjny charakter studiów niemożliwe jest studium zaoczne. O ile możliwości powinien student mieć jeszcze trzeci dzień wolny na własną pracę (opracowywanie ćwiczeń, pisanie pracy dyplomowej). Resztę dni tygodnia student może pomagać w diecezji w pracy duszpasterskiej, o ile możliwości w zakresie swojej specjalizacji.

F.B.

III. DIAKONIA SZTUKI

I. Wielogłosowe kompozycje mszalne w języku polskim

Termin „msza” oznaczał dotąd i nadal jeszcze oznacza kompozycję cykliczną obejmującą części tzw. Ordynarium Missae, a więc Kyrie, Gloria, Sanctus i Agnus oraz ewentualnie Credo. Zapotrzebowanie na tego rodzaju kompozycje w języku polskim jest niewątpliwe. Zachodzi jednak pytanie, czy współczesne kompozycje mszalne mają nadal zachować tradycyjny układ i czy rzeczywiście jest on wskazany?

1. C y k l m s z a l n y

W początkach istnienia wielogłosowości komponowano poszczególne części niezależnie od siebie. Czternastowieczna msza jest jeszcze zbiorem utworów z sobą motywicznie i tonalnie niepowiązanych. Z biegiem czasu przyjęto zasadę, aby poszczególne części mszy kom-

ponować w jednej tonacji, opierać na jednym temacie, stosować jednakową fakturę muzyczną i środki wykonawcze. Tak w większości przedstawiają się msze okresu tzw. polifonii klasycznej. Okres baroku i klasycyzmu, a także romantyzmu przyniósł dalszą rozbudowę części cyklu mszalnego, tak że z powodu zbyt długiego trwania, ogromnego aparatu wykonawczego, Nieliturgicznego traktowania tekstu kompozycje musiały wyjść poza ramy liturgii. Przeciwno tym przerostom wystąpił w drugiej połowie XIX w. ruch cecyliński. Jednakże cecylianiści nie zakwestionowali samej istoty mszy cyklicznej i nadal komponowali msze według dotychczasowej praktyki. Tak pozostało do naszych czasów tzn. do chwili zainicjowania przez Sobór Watykański II powszechnej odnowy liturgicznej¹. Od z górą lat 10 zmieniła się koncepcja rozumienia poszczególnych części *Ordinarium*. Wprawdzie zarówno *Konstytucja o świętej Liturgii*, jak i instrukcja *Musica Sacram* używają jeszcze tradycyjnej nomenklatury „stałe części mszalne”, jednakże z tenoru tych, a zwłaszcza późniejszych dokumentów wynika, iż nie traktuje się ich na równi z innymi śpiewami, a także między sobą. Na pierwsze miejsce pod względem ważności wysuwa się historycznie najstarsze *Sanctus*. Stanowi ono radosną aklamację, którą wierni razem z celebransem kończą śpiew prefacji². Aklamacji nie może w niczym imieniu wykonać ktoś trzeci np. chór. Jej charakter wymaga, by wypowiedział ją względnie zaśpiewał każdy uczestnik. Aklamacja jest równoznaczna z wyrażeniem zgody, jest akceptacją wezwania i odniesienia go do siebie. Milczenie w tym przypadku wyraża lekceważenie lub brak zaangażowania i jest faktycznym wyłączeniem ze wspólnoty³.

Śpiew *Święty* jest aktem liturgicznym, który musi wykonać całe zgromadzenie i każdy biorący w nim udział. Wezwanie, zachęta płynąca z prefacji rodzi odpowiedź *una voce*. Stąd *Święty* ma być niejako spontanicznym okrzykiem całej wspólnoty. Dlatego nie może być ono przede wszystkim utworem muzycznym, gdyż jako aklamacja jest w pierwszym rzędzie słowem wypowiedzianym szczególnie uroczystie. Jednakże odpowiednia szata muzyczna nie tylko nie neguje funkcji tej aklamacji, a wręcz przeciwnie – może ją dobrze podkreślić⁴.

Drugie miejsce zajmuje *Gloria* jako *antiquissimus et venerabilis hymnus*. Śpiew ten stanowi uroczysty obrzęd. Od początku był śpiewem wiernych i jako taki przetrwał do XI w. kiedy to funkcję ludu przejęła schola⁵. Obecnie hymn może wykonywać całe zgromadzenie, albo lud na przemian ze scholą czy chórem wielogłosowym, albo też sama schola (lub chór). Wydaje się, iż właśnie tę część mszalną można powierzyć chórowi, o ile możliwości wzmocnionemu przez zespół instrumentalny, aby muzyka mogła w pełniejszy sposób podkreślić podniosłą treść⁶.

Kyrie i *Agnus Dei* mają charakter śpiewów litanijnych. Stanowią one rodzaj dialogu między scholą lub kantorem, a wszystkimi wiernymi. Może jednak wykonać je sama schola czy chór. Mimo, iż *Kyrie* posiada w zasadzie tylko jedną repetycję wezwania, to jednak w kompozycjach już istniejących, które posiadają tekst powtarzany trzykrotnie, nie należy wprowadzać skrótów bez autoryzowania ich przez kompozytora. *Wprowadzenie ogólne do Mszału Rzymskiego* (n. 30) wyraźnie w takim przypadku pozostawia swobodę powołując się właśnie na względy muzyczne. Podobnie ma się sprawa z *Agnus Dei*⁷.

Nie wszyscy kompozytorzy pisali w swoich cyklach *Credo*. W dzisiejszym rozumieniu *Credo* jest aktem wyznania wiary, stąd zupełnie niestosowne jest zastępowanie śpiewu wspólnoty śpiewem chóru. Lepszy już jest śpiew naprzemienny. W każdym jednak razie kompozycje dotyczące *Credo* muszą uwzględnić wymogi liturgiczne tej partii tzn. śpiew całego zgromadzenia⁸.

1 Z. Bernat, *Czy cykliczna forma kompozycji mszalnych?*, *Collectanea Theologica* 41(1971) fasc. IV, 93-94.

2 I. Pawlak, *Śpiewy Ordinarium Missae w świetle odnowy liturgicznej*. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 20(1967)161.

3 Z. Bernat i I. Pawlak, *Śpiew i muzyka kościelna w: Liturgika ogólna*, pod red. R. Zielaśko, Lublin 1973, 158.

4 *Tamże*.

5 I. Pawlak, *art.cyt.*, 162.

6 Z. Bernat i I. Pawlak, *dz.cyt.*, 162.

7 *Tamże*, 161 nn.

8 *Tamże*, 157.

2. J ę z y k

Sprawa języka liturgicznego po II Soborze Watykańskim stała się „kością niezgody” i problemem szeroko dyskutowanym. Przypisywano jej istotne znaczenie i poniekąd w pewnym okresie była miarą odnowy liturgii. Prędko się jednak okazało, iż w rzeczywistości język jest tylko środkiem, a nie celem całej reformy.

Jeśli chodzi o omawiane śpiewy, to najdłużej swoją oryginalną formę zachowało *Kyrie*. Z chwilą jednak oficjalnego przekładu na *Panie, zmiłuj się nad nami* gwałtownie zaczęto wszystkie kompozycje przerabiać dostosowując je do znacznie dłuższego tekstu polskiego, a także do formy trzykrotnego dialogu. W efekcie wiele dobrych utworów okaleczono lub wyeliminowano z użycia. Całe nieporozumienie polega na tym, że język polski (jak wszystkie języki współczesne) jest dozwolony w liturgii, a nie nakazany. Tego zdają się niektórzy nie dostrzegać. Dziwny jest także fakt, że dotąd nie próbuje się usunąć *Kyrie* z litanii na rzecz tłumaczenia polskiego, a czyni się to tylko w stosunku do *Kyrie* mszalnego. Skoro jednak da się w mniej lub więcej poprawny sposób zaadaptować melodie jednogłosowe, dlaczego nie zrobić tego samego z utworami wielogłosowymi? Taka pokusa pojawiła się przed muzykami pragnącymi dać chórom kościelnym muzykę wielogłosową do tekstów rodzimych. Intencja w swoim założeniu z pewnością słuszna, wykonanie i metoda mniej godna pochwały. Siłą rzeczy bowiem w adaptowanych kompozycjach trzeba dokonać pewnych zmian muzycznych, np. koniecznych skrótów, czasami wzdłużeń, inaczej ustawić akcenty, zmienić frazowanie. Tym samym oryginalna kompozycja traci nie tylko autentyczny język, ale zostaje przemocą wtłoczona w inny świat. Dla języka poświęca się piękno melodii. Jest to chyba droga niewłaściwa. Fakt to tym bardziej smutny, iż wszystkie dotychczasowe dokumenty dotyczące muzyki w liturgii wyraźnie zaznaczają, że łacińskie kompozycje wielogłosowe nie straciły swojej aktualności w liturgii, o ile uwzględniają funkcję poszczególnych obrzędów oraz właściwie posługują się tekstem.

3. M u z y k a

Powyżej dotknięto już spraw muzyki, która przecież w liturgii ściśle łączy się z tekstem. Obok adaptacji wynikających z tłumaczenia tekstów łacińskich na polskie pokuszono się także o przeróbkę utworów niemszalnych na części *Ordinarium*. Przykładem tego może być zastosowanie *Hymni ecclesiastici* J. R ó ż y c k i e g o jako śpiewów mszalnych. Np. z hymnu *Aeterna Christi munera* zrobiono *Panie, zmiłuj się nad nami, Salvatoris Mater pia* stało się *Święty*, itp. Sięgnięto więc do dawnej manieri tzw. kontrafaktury. Nie jest to wprawdzie praktyka niedopuszczalna, ale z pewnością niezbyt szczęśliwa, gdyż najpierw melodie są dość ośpiewane i kojarzą się z innym tekstem, a po wtóre świadczy to o zbyt praktycznym nastawieniu albo nawet o ubóstwie inwencji kompozytorów naszej epoki oraz o kompletnym braku mecenatu sztuki muzycznej ze strony odpowiednich władz.

Uwagi, które wyżej wypowiedziano dotyczą wydanych przez Wydział Duszpasterstwa Kurii Metropolitalnej w Warszawie (1973) Mszy wielogłosowych w języku polskim opracowanych przez T. J a r z ę c k i e g o. Na sześć opublikowanych mszy tylko dwie (W. L e w k o w i c z a i T. J a r z ę c k i e g o) są kompozycjami oryginalnymi. Pozostałe zaś to albo adaptacja mszy już istniejących (C a n n i c i a r e g o, R a v a n e l l o, K r o m o l i c k i e g o) do tekstów w języku polskim, albo też w jednym przypadku wspomniana już kontrafaktura hymnów J. R ó ż y c k i e g o. Poza tym należy podkreślić, że wszystkie są kompozycjami cyklicznymi (bez *Credo*) w stylu tradycyjnym. Nie uwzględniają więc współczesnych wymogów liturgii. Z tego też względu nie mogą być w pełni przydatne chórom kościelnym.

Na zakończenie wypada wysunąć postulaty pod adresem kompozytorów tworzących muzykę do tekstów mszalnych:

1. Msza w tradycyjnym cyklicznym rozumieniu należy już do przeszłości.
2. Tworzyć należy poszczególne partie zgodnie z ich naturą i funkcją liturgiczną np. *Gloria* jako hymn, *Święty* jako śpiew całego zgromadzenia (a więc na chór i lud).

3. Obok stałych części mszalnych warto zająć się także innymi np. śpiewami dziękczynnymi po Komunii św., śpiewami towarzyszącymi np. przygotowanie darów, Komunia św.

4. Komponować można tak do tekstów polskich, jak i łacińskich.

ks. Ireneusz Pawlak, Lublin

2. Problem pieśni mszalnych

Śpiewniki kościelne wydane w ostatnich dziesiątkach lat w Polsce posiadają prawie zawsze rozdział zawierający tzw. pieśni mszalne. Znajdujemy je również w najnowszych wydaniach śpiewnika ks. Siedleckiego¹ oraz ks. Lewkowicza². Znajdują się również w *Śpiewajmy Panu* ks. Jankowskiego³. Pierwszy śpiewnik przedrukowuje z poprzedniego wydania bez najmniejszych zmian wszystkie te pieśni, umieszczając je jak dotychczas prawie na końcu książki (str. 372-402). Oprócz tego, w łączności z pieśniami okresowymi, na ich czele, znajdujemy również pieśni mszalne na Adwent, Boże Narodzenie itd. W śpiewniku ks. Lewkowicza znajdujemy te teksty przed tekstami związanymi z poszczególnymi okresami roku kościelnego, zaraz po śpiewach i modlitwach zaczerpniętych z oficjalnych ksiąg liturgicznych (str. 187-195). Redakcja dokonała przy tym wyboru: zamieszczono tylko 3 układy pieśni mszalnych i to z pominięciem niektórych zwrotek. Z pieśni *Boże lud Twój wciąż przejęty* oraz z *Nieogarniony całym światem* Boże zamieszczono jedynie po 4 zwrotki: *Na wejście*, *Offertorium*, *Komunię św.*, oraz po *Ite missa est*. Trzecim wybranym zbiorem to pieśń *Na stopniach Twego...*, którą przedrukowano prawie w całości, choć nie podano tytułów poszczególnych zwrotek. Znajdujemy tutaj części określone w śpiewniku ks. Siedleckiego jako zwrotki na *Introit*, *Gloria*, *Credo*, *Sanctus*, po Podniesieniu. Opuszczono jedynie zwrotkę na *Agnus Dei*. W zwrotce przeznaczonej przez ks. Siedleckiego „Na Ewangelię” dano tytuł *Przed kazaniem* (str. 188-194). Ks. M. Jankowski podaje interesujące nas teksty jako „pieśni zastępujące antyfony” (str. 109-116). Znajdujemy u niego tylko *Boże lud Twój wciąż przejęty*, *Nieogarniony całym światem* oraz *Z pokorą upadamy* – zawsze po 9 zwrotek, bez żadnych tytułów.

W świetle tych faktów trzeba przemyśleć problem pieśni mszalnych, ich miejsca w odnowionej liturgii Mszy św. Nie można dzisiaj naśladować redaktorów ostatniego wydania śpiewnika ks. Siedleckiego i przedrukowywać tych pieśni bez żadnych zmian. Także linia postępowania redaktorów ostatniego wydania śpiewnika ks. Lewkowicza – choć trzeba im wyrazić uznanie za zauważenie problemu i niektóre rozwiązania – nie jest doskonała.

Piszący nie jest muzykiem. Uwagi poniższe dotyczą jedynie odpowiedniości treści pieśni mszalnych.

1. Według ogólnego wprowadzenia do Mszału Rzymskiego modlitwy prezydenckiej kapłana należy wypowiedzieć w ten sposób, aby wszyscy mogli je słyszeć. Odpowiednia postawa uczestników Mszy św. w tych momentach, to wsłuchanie się w te teksty i wewnętrzne duchowe zjednoczenie się z modlitwą kapłana, wypowiedzaną w ich imieniu. Stąd wniosek: nie ma racji drukowanie w dotychczasowym układzie zwrotek Na Święty oraz Po podniesieniu, bo w tym czasie wszyscy zwracają się do Boga słowami Modlitwy Eucharystycznej.

2. Podobnie, nie można zastępować pieśnią ludu czytań Pisma św. Niewłaściwe jest zatem umieszczanie zwrotek z tytułem Na Ewangelię.

3. Sanctus, Gloria, Credo oraz Agnus Dei należy wypowiadać, a lepiej śpiewać według tekstów oficjalnych Mszy św. – nie znajduje więc uzasadnienia drukowanie tych zwrotek pieśni mszalnych.

4. Śpiewy procesyjne czyli śpiewy na wejście (Introit), przygotowanie darów (offertorium) oraz podczas uczty paschalnej (na Komunię św.) czasem mogą się przydać w tym właśnie momencie, choć nie zawsze można je tutaj zalecać. Są bowiem parafrazą dawnych tzw. prywatnych modlitw kapłana. Tymczasem według zasad odnowy śpiewy te powinny treścią

1 Jan Siedlecki, *Śpiewnik kościelny*, wyd. 34, Opole 1973.

2 Wojciech Lewkowicz, *Śpiewnik parafialny*, wyd. 8, Olsztyn 1972.

3 Mieczysław Jankowski, *Śpiewajmy Panu*, wyd. I, Warszawa 1971.

swoją nawiązywać do antyfon oraz psalmów podanych na te procesje w *Missale Romanum* 1970 i *Ordo Cantus*. Mają wiązać się z liturgią słowa danego dnia.

O śpiewie wejścia powiedziane jest wyraźnie, że powinien wprowadzić zgromadzonych w myśl dnia, w jego nastrój. Dlatego byłoby niewłaściwe zaczęcie pieśnią *Boże lud Twój wciąż przejęty* Mszy św. w dzień Bożego Narodzenia, w Wielką Noc lub Zesłanie Ducha Świętego oraz w podobnych wypadkach. Choć pieśń ta będzie bardzo odpowiednia w Wielkim Poście i w niejedną niedzielę oraz dzień powszedni *per annum*. Zwrotkę tę (również zwrotkę na *Agnus Dei*) mogłaby Konferencja Episkopatu wprowadzić w miejsce *Confiteor* do aktu pokuty jako jeden z jego wariantów. Podobnie można warianty te wzbogacić pieśniami *Święty Boże, Przepuść Panie, przepuść*, niektóre części *Przed oczy Twoje Panie* itp.

Dobierając pieśni na czas przygotowania darów, trzeba pamiętać, że skończyła się już wtedy modlitwa powszechna, a zaczęła się liturgia eucharystyczna. Należy więc tutaj preferować pieśni dziękczynne przed błagalnymi, pieśni związane z liturgią słowa danego dnia a nie z modlitwami odmawianymi w tym czasie po cichu przez kapłana. Treść odpowiednich zwrotek pieśni mszalnych na ogół nie spełnia tych warunków, czasem może ona wywołać zwłaszcza u ludzi prostych, wrażenie, że składamy Bogu na ofiarę chleb i wino, a nie Chrystusa. Niewłaściwość takiej treści w tym momencie, ukazuje się szczególnie wobec faktu że momentowi przeistoczenia oraz znaku *Per ipsum* nie towarzyszy śpiew ludu. *Amen* kończące Modlitwę Eucharystyczną jest jeszcze mało zrozumiane. W tej sytuacji, stosując zwrotki „na offertorium”, można wytwarzać i podtrzymywać u ludu fałszywe przekonanie, potępione przez Kościół wyraźnie, jakoby sakramentalna ofiara dokonywała się w momencie przygotowywania darów.

Pieśni podczas uczty paschalnej. Antyfony *ad Communionem* w *Missale Romanum* są prawie zawsze wzięte z Ewangelii dnia, a przynajmniej związane z liturgią słowa. Dlatego nie należy zamieniać tego momentu każdej Mszy św. na Boże Ciało. Pieśnią odpowiednią w tym momencie w Boże Narodzenie jest kolęda, w Wielki Piątek – tekst mówiący o Męce i Śmierci Pana, w okresie Pięćdziesiątnicy Radości Paschalnej – odpowiednia pieśń wielkanocna. Antyfony *ad Communionem* w święta maryjne chwalą Matkę Bożą (np. *Błogosławione łono, które Cię nosiło*), dlatego odpowiednio dobrana pieśń maryjna, wprowadzona krótkim komentarzem, a przynajmniej pieśń eucharystyczna lub psalm przeplatane antyfoną maryjną, są jak najbardziej właściwe w tym momencie.

Pieśni mszalne są jednostronne, gdyż powstały z adoracyjnego podejścia do Najśw. Sakramentu, tak powszechnego w ostatnim tysiącleciu. Chodzi tu nie tylko o pieśń *Padajcie ludy*⁴. Odnowiona liturgia widzi w Eucharystii przede wszystkim misterium Paschy Chrystusa, znak umożliwiający nam w sposób szczególny uczestnictwo w tym misterium. Komunia św. w Mszy św. to przede wszystkim wiatyk na drogę do Ojca. Instrukcja Eucharystyczna zaleca, aby nawet poza Mszą św., z okazji wystawienia, Najśw. Sakramentu, usunąć wszystko co zasłania prawdę, że Chrystus został wśród nas jako *cibus et levamen*. Trzeba o tym pamiętać dobierając niektóre zwrotki pieśni mszalnych na czas uczty paschalnej czyli Komunii św.

Co więc uczynić z „pieśniami mszalnymi”? Niektóre zwrotki trzeba zdecydowanie opuścić⁵, choć inne bardzo się przydadzą. Trzeba jednak zmienić ich przeznaczenie, a więc ich układ i tytuły. Dla przykładu:

- Zwrotka *Najwyższemu Panu chwała* z pieśni *Boże lud Twój* wyznaczona dotychczas na *Gloria* jest właściwą podczas przygotowywania darów lub jako kantyk uwielbienia po Komunii św. Podobnie niektóre inne zwrotki na *Gloria*, choć równie dobrze, w niektórych sytuacjach, mogą stanowić pieśń wejścia.
- Zwrotki na *Credo* – w obecnej sytuacji – są prawie niezastąpione w liturgii chrztu oraz bierzmowania jako wyznanie wiary przez wszystkich uczestników tych zgromadzeń liturgicznych. Przewodniczący, biskup lub kapłan, może stwierdzić wiarę wszystkich wy-

4 Np. zwrotka w pieśni *Boże, Stwórczo nasz, Panie, Nieogarniony całym światem Boże, U stopni Twoich Ołtarzy* oraz inne. Zwrotki na „po podniesieniu” są adoracją, a misterium Paschy jest w nich nieobecne.

5 Np. *W czasie smutnym adwentowym*. Według *Calendarium Romanum* nr 39 *Adventus se praebeat ut tempus devotae ac iucundae expectationis*.

powiedzeniem jednego zdania według wzoru podanego w księgach liturgicznych, jednak o wiele wymowniejsza będzie odpowiednia pieśń.

- Zwrotki na wejście, jak już zaznaczono, można stosować w tym momencie szczególnie w Wielkim Poście oraz w okresie zwykłym, choć w tym ostatnim nie zawsze, bo wiele niedziel i dni powszednich ma charakter radosny i byłoby wprowadzeniem w błąd zgromadzonych rozpoczęcie Mszy św. w takim wypadku zwrotką mającą na ogół charakter pokutny.
- O zwrotek na offertorium oraz podczas Komunii św. wspomniano wyżej.

Nowe możliwości wykorzystania niektórych zwrotek pieśni mszalnych otwiera dokument Stolicy Świętej *Directorium de missis cum pueris*. W numerze 31 czytamy, że dla ułatwienia dzieciom uczestnictwa we Mszy św. można, w miejsce autentycznych tekstów *Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei*, w wypadku gdy są one śpiewane, wprowadzić tłumaczenia zatwierdzone przez odpowiednią władzę, chociażby te teksty nie zgadzały się całkowicie z oryginałem łacińskim. Powstają więc możliwości dość szerokie. Oczywiście do specjalistów (teologów, muzyków i liturgistów) należy ocena, które z danych zwrotek warto w ten sposób wprowadzić w odnowioną liturgię.

W śpiewniku ks. L e w k o w i c z a trudno zgodzić się na zmieniony tytuł zwrotki na str. 190: *Przed kazaniem* (u ks. S i e d l e c k i e g o *Na Ewangelię* str. 379). Przed kazaniem – czyli po odczytaniu perykop Pisma św. Czyżby Ewangelia nie była Słowem Bożym, lecz dopiero kazanie? Czyżby podczas kazania należało stać? I tutaj właściwe rozwiązanie daje *Directorium de missis cum pueris*. Można zaśpiewać tę zwrotkę przed odczytaniem Ewangelii, szczególnie w tym wypadku, gdybyśmy zastosowali jedno tylko czytanie i przenieśli psalm responsoryjny na czas po homilii. Dziwi również tytuł *Po Ite missa est* na str. 198 i 195. Przecież błogosławieństwo już było. Rozwiązania zawarte w śpiewniku ks. S i e d l e c k i e g o oraz ks. J a n k o w s k i e g o w obliczu odnowy liturgii mszalnej są niewystarczające.

Omówione wyżej fakty domagają się poważnego przemyślenia problemu i odpowiedniej obowiązującej decyzji w tej materii wydanej przez Komisję Liturgiczną Konferencji Episkopatu.

ks. Stanisław Hartlieb, Konarzewo

IV. LITURGICZNA WSPÓLNOTA

Desakralizacja liturgii?

Historia religii potwierdza, że istnieje w człowieku swoista tendencja, aby wszystko, co raz zostało ustanowione czy przeznaczone dla kultu religijnego, pozostawić bez zmian jako nietykalne. Taka postawa wynika z przekonania, że rzeczywistość poświęcona Bogu, a więc w pewien sposób uświęcona i sakralizowana, nie może już być wyłączona z tego sakralnego zakresu ani nawet w minimalnym stopniu zmieniana. Tymczasem tak modna dziś idea desakralizacji postuluje coś zupełnie przeciwnego: jej zwolennicy uważają, że form i elementów kultycznych nie można sakralizować i z tej racji podlegają one zmienności i wymienności, można je modyfikować a nawet usuwać, wprowadzając na ich miejsce elementy nowe, bardziej odpowiadające wymogom człowieka i jego czasów.

Kongregacja Kultu Bożego w trzeciej instrukcji wykonawczej *Liturgicae instaurationes* (5.IX.1970)¹ stwierdza, że w oparciu o zasady art. 34 *Konstytucji o świętej liturgii* uproszczono już formuły, gesty i czynności liturgiczne, i w tym zakresie „określone granice nie mogą być przekroczone”, gdyż byłoby to „odarciem liturgii ze świętych znaków i właściwego jej piękna”. Następnie kongregacja dodaje: „Odnowienie świętych obrzędów w żaden sposób nie może zmierzać do desakralizacji, jak to się często nazywa, ani nie może być dowodem na tzw. sekularyzację świata. Należy więc zachować godność i powagę obrzędów oraz ich święty charakter” (art. 1).

Powyższe stwierdzenie niestety niczego nie rozwiązuje, ponieważ nie wiadomo, co rozumiano tu pod pojęciem „desakralizacja”, a postulowane przymioty obrzędów jak „godność”, „powaga” i „święty charakter” można rozmaicie interpretować.

¹ AAS 62(1970)692-704; tł.pol. *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, t. III/2, 177-208.

a) Współczesne postulaty desakralizacji liturgii

We współczesnych wołaniach o desakralizację liturgii, jej obrzędów, języka, przestrzeni dla kultu, przedmiotów i osób, rozpiętość postulatów jest bardzo wielka². Wydaje się, że uzasadnione będzie wprowadzenie podziału na desakralizację umiarkowaną, radykalną i totalną.

W żądaniu desakralizacji liturgii, którą określiliśmy jako umiarkowaną, chodzi o usunięcie z liturgii wszystkich obrzędów drugorzędnych, które się przeżyły i wszystkich niezrozumiałych znaków i symboli, które pochodzą z obcej nam śródziemnomorskiej kultury, a przyjęte do liturgii nabrały charakteru sakralnego. To samo dotyczy tych wszystkich elementów liturgii, które dotarły do nas jako spuścizna minionych okresów historii (starożytność, średniowiecze, barok, romantyzm); wyrosły one z ducha epoki i dziś są już nieaktualne i nieodpowiednie, gdyż nie przemawiają do człowieka współczesnego swoją pierwotną świeżością i mocą. Tego rodzaju desakralizacji dokonała już dotychczasowa reforma liturgii, ale – wydaje się – w stopniu niewystarczającym.

Kierunek bardziej radykalny żąda włączenia do liturgii obrzędów i znaków bliższych życiu, związanych z codziennością. Według tej koncepcji teksty i obrzędy należałoby pozbawić sakralnego piętna, obrzędy powinny wyrzec się form sakralnych (np. we mszy konieczna jest forma uczyty braterskiej, pierwszeństwo należy dać mszy domowej przed sztucznie usiłującymi tworzyć wspólnotę dzisiejszymi „kolosami – zgromadzeniami liturgicznymi”), należy usunąć paramenty, niepotrzebne są specjalne miejsca kultu, a nawet kapłaństwo jako stan, bo wystarczy tylko kapłaństwo ad hoc tzn. pochodzące z nominacji lokalnej wspólnoty upoważnienie czy delegacja do danej funkcji liturgicznej (*Priester auf Zeit*)³.

W desakralizacji totalnej, całkowitej, nie chodzi już o sprzeciw wobec niektórych form kultycznych; stawia ona postulat zupełnej eliminacji obrzędów liturgicznych, sakralnych osób, czasu i przestrzeni. Opierając się na Chrystusowych słowach o kulcie Ojca „w Duchu i prawdzie” (J 4, 21-24) żąda się dziś „wiary bez religii” tzn. bez strony instytucjonalnej, a więc i bez rytu, bo uważa się, że ryt wprowadza w życie ludzkie przepaść między *sacrum* i *profanum* i nie pozwala człowiekowi w pełni uczestniczyć w życiu świeckim⁴. Powiedzenie „religia bez Boga”, uznawane przez filozofów XIX wieku F. K. Forberga, L. Feuerbacha, E. Blocha, a nawet A. Comte'a, który propagował „religię ludzkości”, zostało dziś wyparte przez powiedzenie „Bóg bez religii”, „chrześcijaństwo bez religii”, „wiara bez religii”. Jest faktem, że zanika dziś „religia” pojęta jako zamknięty świat, jako superstruktura rytualnych formuł bezbłędnie gwarantujących przyszłe życie wieczne, ale nie mających związku ze

2 Por. H. Manders, *Désacralisation de la liturgie*, *Paroisse et Liturgie* 48(1966)702-717; H. Bars, *Désacralisation de la Liturgie?*, *Nova et Vetera* 42(1967)30-49; E. J. Lengeling, *Diskussion über Sakralität und Profan*, *Liturgisches Jahrbuch* 18(1968)164-188; J. Pascher, *Das Sakrale in der „Neuen Schöpfung”*, *Liturgisches Jahrbuch* 18(1968)148-163; H. Reifenberg, *Entsakralisierung – oder Liturgie im Wandel? Erwägungen zur Situation des Gottesdienstes nach dem II. Vatikanischen Konzil*, *Theologie und Glaube* 59(1969)255-272; S. de Smet, *Die Gegenwart Christi in der Liturgie und die heutige Säkularisation*, *Liturgisches Jahrbuch* 29(1970)189-191; E. Bethge, *Le culte dans un monde séculier*, *Verbum Caro* 14(1970)42-59; L. Maldonado, *Secularización de la liturgia*, Madrid 1970 – główne tezy tej książki streszcza P. Vangeren, *Vers une liturgie sécularisée*, *Paroisse et Liturgie* 54(1972)309-314; H. Schmid, *Liturgia w nowoczesnym społeczeństwie*, *Concilium* 7(1971)82-93; *Liturgia w zsekularyzowanym świecie* – to temat międzynarodowego sympozjum, które odbyło się w Dulliken/Olten w Szwajcarii w dniach 20-24.IX.1971 (uczestniczyli w nim przedstawiciele RFN, Austrii, Szwecji, Polski, Jugosławii, Węgier i Czechosłowacji). Referaty z tego sympozjum – zob. *Liturgisches Jahrbuch* nr 2 z 1972 r. Zagadnieniu *Liturgia – sekularyzacja – desakralizacja* poświęcono także zeszyt *Rivista di Pastorale Liturgica* 7(1969) nr 34.

3 Por. E. J. Lengeling, *Wort und Bild als Elemente der Liturgie*, w: *Bild – Wort – Symbol in der Theologie*, Würzburg 1969, 187.

4 Zob. F. de la Cuesta, *Cristianismo sin rito?*, *Liturgia* 23(1968)125-157; G. Thils, *Christentum ohne Religion?* Salzburg 1969.

światem, w którym żyjemy⁵. Jeśli w tych tendencjach jest dużo słuszności, to zakwestionować trzeba postawę tych chrześcijan, którzy swoją reakcję wobec „religii” posuwają aż do odrzucenia wszelkich form i struktur prawdziwie religijnych łącznie z rytmem. Ich zdaniem liturgia w duchu i prawdzie jest praca w świetle i w służbie dla człowieka, a wszystko inne jest przestarzałe i zbędne. Uważają oni, że liturgia jest zasłoną dymną wobec istotnych problemów współczesnego świata, przeszkadza w prawdziwym zaangażowaniu się, że po to uroczyście udziela się sakramentów, by odwrócić uwagę od społecznych problemów związanych z narodzinami, winą, śmiercią itp.⁶

Ostatni nurt desakralizacji liturgii odrzucający w spotkaniu z Bogiem wszelkie znaki rytualne jest nie do przyjęcia z przyczyn zasadniczych: nie ma nic wspólnego z chrześcijaństwem i jest antyhumanistyczny. Jest sprzeczny z chrześcijaństwem, bo nie odpowiada ani planom Chrystusa, ani ich pierwotnej realizacji i całej tradycji Kościoła. Jest antyhumanistyczny, ponieważ sprzeczny jest z naturą ludzką: człowiek także w życiu społecznym potrzebuje znaków i symboli. Jak wykazują badania psychologów i socjologów człowiek jest rytualistą⁷, nie może się obejść bez znaków, symboli i obrzędów, a niektórzy nawet poprawiają tradycyjną definicję człowieka jako *animal rationale* i mówią, że *homo est animal symbolicum* (E. Cassirer).⁸ Próba stworzenia chrześcijaństwa w duchu racjonalistycznym bez znaków, bez obrzędów jest nie tylko zniszczeniem liturgii, ale jest wymierzona przeciwko samemu chrześcijaństwu, w którym znaki widzialne mają przecież ostateczne uzasadnienie w Chrystusie, który jako Bóg wcielony jest znakiem i obrazem Ojca, oraz w Kościele – znaku Chrystusa, kontynuującym jakby Jego Wcielenie⁹. Kościół nie może więc zrezygnować z obrzędów liturgicznych, ze swej sakramentalnej symboliki¹⁰.

b) Teologiczne uzasadnienie desakralizacji¹¹

Współcześnie zauważa się dwa stanowiska w ocenie zjawiska desakralizacji. Według kierunku reprezentowanego m.in. przez D. Bonhoeffera, K. Rahnera, H. Coxa, M.D. Chenu, Y. Congara w desakralizacji należy widzieć pozytywny fakt polegający na zniesieniu różnicy pomiędzy *sacrum* i *profanum*; fakt ten został zrealizowany przez Chrystusa

5 Zob. rozdział *Rozwój i liturgia* w pracy R. Laurentin, *Rozwój a zbawienie* (tł. z franc.), Warszawa 1972, 226-239.

6 Por. G. Lukken, *Czy liturgia ma przyszłość?* RBL 23(1970)122-123.

7 Zob. L. Bouyer, *Le rite et l'homme. Sacralité naturelle et liturgie*, Paris 1962 (tł. niem. *Mensch und Ritus*, Mainz 1964); A. Kirchgässner, *Die mächtigen Zeichen. Ursprünge, Formen und Gesetze des Kultes*, Freiburg 1959.

8 E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, (tłum. z ang.), Warszawa 1971, 66-70.

9 Por. K. Rahner, *Zur Theologie des Symbols*, w: *Schriften zur Theologie*, t. IV, 275-311; A. Wucherer-Huldenfeld, *Theologie des Symbols*, w: *Liturgie der Gemeinde* (red. E. Hesse, H. Erhardt), Wien 1966, 93-105; M. Nicolau, *Teologia del segno sacramentale*, Roma 1971, 433-451.

10 Por. P. Vanbergen, *La crise de la liturgie*, *Paroisse et Liturgie* 49(1967)749-751.

11 Zob. C. Gélffré, *Désacralisation et signification*, *Concilium* 2(1966) nr 19, 93-108; tenże, *Entsakralisierung und Heiligung*, *Theologisches Jahrbuch* 11(1968)259-275; K. Rahner, *Theologische Reflexionen zu Säkularisation*, w: *Schriften zur Theologie*, t. VIII, Einsiedeln 1967, 637-666; J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968 (zwł. 11-45); O. Semmelroth, *Säkularisierung als Frage an die Theologie*, *Stimmen der Zeit* 93(1968) 388-398; *Das Sakrale im Widerspruch* (wyd. Th. Bögler), Maria-Laach 1967; J. Pieper, *Sakralität und „Entsakralisierung”*, *Hochland* 61(1969)1-16; *Probleme der Entsakralisierung* (wyd. H. Bartsch), München 1970; H. Mühlen, *Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirche*, Paderborn 1970; J. Splett, *Sakralne – świeckie – świętość*, *Concilium* 7(1971)124-130; A. Dubach, *Von der Sakralität zur Säkularisierung*, *Diakonia* 3(1972)219-229; K. Lehmann, *Prolegomena zur theologischen Bewältigung der Säkularisierungsproblematik*, *Liturgisches Jahrbuch* 22(1972)70-84. Obszerna bibliografia dotycząca tej problematyki – zob. M. Ruiz Jurado, *Saecularismus, saecularisatio, desacralisatio*, *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 60(1971)157-196.

i stawiany jest jako postulat Jego wyznawcom. Przeciwnie stanowisko mniejszości reprezentowanej zwłaszcza przez J. D a n i e l o u ocenia desakralizację jako znak niewiary naszych czasów ¹².

Rozróżnienie pomiędzy tym, co „święte” (*sacrum*) i tym co „świeckie” (*profanum*) jest pochodzenia pogańskiego, kiedy to sakralność umiejscawiano w świątyni jako domu Boga (*fanum*), a wszystko poza świątynią (*pro fano*) miało charakter świecki. W religiach przedchrześcijańskich rzeczywistość sakralna zastrzeżona wyłącznie dla obecności bóstwa była oddzielona od tego, co tej obecności nie posiadało, od *pro-fanum*. W ten sposób wszystko, co sakralne, a więc to co zostało „dotknięte” przez bóstwo (czas, przestrzeń, przedmioty, język) było wyłączone z całego kosmosu, który jako niesakralny był „poza *sacrum*”, nie-święty. Właściwie bóstwo w jakimś sensie mogłoby być dostępne wszędzie, ponieważ *profanum*, choć pozostaje na zewnątrz *sacrum*, to jednak przez *sacrum* jest „numinizowane” (zaczarowane). Każdy element kosmosu może w każdej chwili stać się miejscem hi erofanii. Jednak kontakt z bóstwem może dokonać się tylko w rzeczywistości sakralnej ¹³. Taki podział całego świata jest charakterystyczny dla człowieka archaiczno-mitycznego, który przez kontakt z sakralnymi miejscami i przedmiotami stwarzał sobie dostęp do bóstwa uprawiając w ten sposób magię ¹⁴.

Podział na *sacrum* i *profanum* został radykalnie zniesiony przez chrześcijaństwo. Chrześcijański dogmat o stworzeniu świata mówi, że wszystko co zostało stworzone przez Boga, jest dobre. Świat ma więc wartość pozytywną. Przede wszystkim jednak Chrystus dokonał desakralizacji ¹⁵. Poprzez Wcielenie egzystencja człowieka stała się konkretną przestrzenią historycznego objawienia się Boga, a równocześnie cała historia ludzka objęta została miłością Boga i włączona w obecność Bożego misterium. Ta obecność uświęca równocześnie *profanum*, całą doczesność ¹⁶. Odtąd obecność *sacrum* przekroczyła „ograniczoną strefę uświęconą” i objęła całą rzeczywistość. W ten sposób został usunięty pogański dualizm, a dialog człowieka z Bogiem sprowadzony został na płaszczyznę osobową i zlokalizowany w przestrzeni świata ¹⁷. Z chrześcijańskiego punktu widzenia wszystko w świecie jest więc święte ¹⁸; nie jest *sacrum* ale jest uświęcone, nie jest sakralizowane lecz święte. M.D. C h e n u mówi: „To, co świeckie, przechodząc w sakralne, przestaje być świeckim. Ale gdy staje się święte, pozostaje świeckim” ¹⁹. Y. C o n g a r stwierdza, że dla chrześcijanina nic nie jest *profanum* ²⁰.

Oczywiście fakt, że cała rzeczywistość jest święta, nie wyklucza możliwości, że pewne osoby, czynności czy rzeczy mogą znaleźć się w bardziej ścisłym związku z *sacrum*. Dopiero przecież w eschatologicznej pełni, „w niebieskim Jeruzalem”, gdzie Bóg wszystko pojedna ze sobą i wszystko sobą nappełni, nie będzie rozróżnienia na *sacrum* i *profanum* ²¹.

Dzięki Chrystusowi został usunięty radykalny pogański dualizm *sacrum* – *profanum*. Ponieważ nie ma już dualizmu, można także – patrząc z drugiej strony – powiedzieć, że wszystko w świecie jest świeckie (*profanum*) tzn. „odbóstwione” – uwolnione od fałszywych bożków, odmitologizowane, zsekularyzowane ²². Wcielenie bowiem nie odebrało świa-

12 Por. B. S n e l a, *Sacrum i profanum w przestrzeni kościelnej*, Collectanea Theologica 41(1971) z. 3, 68-69.

13 Por. N. G r e i n a c h e r, *Zur grossen Liturgiereform*, Seelsorger 36(1966)364.

14 Zob. M. E l i a d e, *Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1967; K. L a d e r g e r b e r, *Kunst und Religion in der Verwandlung*, Köln 1961.

15 Por. L. M a l d o n a d o, *dz.cyt.*, 106-109.

16 Por. K. R a h n e r, *Natur und Gnade*. Orientierung 14(1950)141-145.

17 Por. B. S n e l a, *art.cyt.*, 67.

18 Por. A. Z u b e r b i e r, *Chrześcijanin wobec świata*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. III, Warszawa 1969, 297-299.

19 M.D. C h e n u, *Lud Boży w świecie*, Kraków 1968, 68.

20 Y. C o n g a r, *Jalons pour une théologie du laicat*, Paris 1964, 666-668.

21 Por. E.J. L e n g e l i n g, *Wort und Bild*, *art. cyt.*, 192.

22 Por. E.J. L e n g e l i n g, *Liturgie im Wandel der Gesellschaft und der Kirche*, Lebendiges Zeugnis 25(1970) z. 1, 20-21; J.B. M e t z, *Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt*, Hochland 56(1964)377.

tu autonomii, nie sakralizowało go, nie przekreśliło praw natury (por. KDK 36). Desakralizacja świata jest więc zjawiskiem normalnym, jest skutkiem cywilizacji naukowo-technicznej, która pozwoliła rozpoznać prawa nadane światu przez Stwórcę²³.

Właśnie z desakralizacją świata wiąże się ściśle desakralizacja liturgii. Polega ona bowiem w pewnej mierze na oczyszczaniu kultu z tych elementów, które były wyrazem przesadnie sakralnego rozumienia świata.

c) Liturgia pierwszych wieków

Chrześcijaństwo od początku było przeciwne podziałowi na sacrum i profanum, oddzielaniu kultu od życia codziennego. Chrystus Pan sam dokonał w pewnym stopniu desakralizacji rytu, osób i przestrzeni na rzecz kultu osobowego. (J 4, 21-24). Nowy Testament potwierdza desakralizację pewnych elementów kultycznych: miejsca, czasu, obrzędów i osób²⁴. Bóg nie ustalił żadnego miejsca kultu (Rz 9, 6-13; 9, 26-29; 11, 16-24); nie ma również wyłączonych świętych czasów, ponieważ czasem naprawdę świętym jest „dzień dzisiejszy”, „godzina”, czas po Chrystusie (Hbr 3, 7-4, 11), mimo że niedziela posiada specjalne znaczenie. Podobnie według Nowego Testamentu nie tylko czynności sakramentalne są kultem chrześcijańskim, bo jest nim także czynna miłość bliźniego i apostołskie głoszenie Słowa Bożego (1 P 2, 4-10; Rz 1, 9-10; 15, 16-17; 3, 3; 4, 18; Hbr 9, 4; 10, 22-24; 12, 1). Także gdy chodzi o osoby, Nowy Testament uważa za „świętych” wszystkich ochrzczonych, a nie tylko sprawujących kult (zwłaszcza listy św. Pawła).

Desakralizacja liturgii była prawem życia pierwotnego Kościoła. Nie przeznaczano dla liturgii specjalnych miejsc, Eucharystię sprawowano w domach prywatnych, nie było sakralnych szat, językiem liturgicznym był język codzienny. W liturgii stosowano rzeczy, przedmioty i gesty z codziennego użytku np. kielich, chleb, wino, olej, pocałunek pokoju itp. Dopiero później doszło do rytualizacji i sakralizacji kultu chrześcijańskiego. Szata codzienna stała się strojem sakralnym, powstał sakralny język, stworzono przestrzeń sakralną, ryt obrzędów został ustalony w najdrobniejszych szczegółach. W ten sposób doszło do rozdziału pomiędzy elementami kultu i życiem codziennym, z którego zostały one wyłączone i sakralizowane.

d) Granice desakralizacji liturgii

Teologiczne uzasadnienie zjawiska desakralizacji i praktyka Kościoła pierwotnego z jednej strony oraz sytuacja współczesnego świata i człowieka (sekularyzacja) z drugiej – wskazują na konieczność desakralizacji liturgii.

W procesie desakralizacji liturgii można wyróżnić podwójny kierunek. Od strony negatywnej polegać on będzie na usuwaniu z liturgii tych elementów, które nie odpowiadają już dzisiejszemu człowiekowi i jego rozumieniu rzeczywistości. Desakralizacji podlegają więc formy, symbole drugorzędne, zewnętrzna oprawa, a nie jej wewnętrzna istota. Liturgia, która przechodzi dziś tyle przeobrażeń i nadal będzie im poddana, mimo całej swej zmienności zawsze pozostanie miejscem, w którym dochodzić będzie do zbawczo-kultycznego spotkania i dialogu Boga z człowiekiem. Wszystkie formy liturgiczne nie są święte same z siebie; ich świętość płynie stąd, że są „wypełnione” świętą rzeczywistością. Nie przysługuje im więc określenie „święte”, lecz tylko „sakralne”. W liturgii niezienne jest to, co jest „święte” czyli co jest istotne w realizowaniu spotkania Boga z człowiekiem. Natomiast wszystko, co jest „sakralne”, a więc to, co człowiek uczynił „świętym” jest zmienne²⁵.

Przez desakralizację liturgii rozumieć również należy – i to stanowi drugi jej kierunek – wprowadzanie do obrzędów liturgicznych rzeczywistości doczesnej (*profanum*) ze wszy-

23 Zob. G. S ö h n g e n, *Entgötterung der Welt*, Münchener Theologische Zeitschrift 6(1955)16-20; J.B. M e t z, *Weltverständnis im Glauben*, Geist und Leben 35(1962)165-184; K. R a h n e r, J.B. M e t z, *Grundstrukturen im heutigen Verhältnis der Kirche zur Welt*, w: *Handbuch der Pastoraltheologie*, t. II/2, Freiburg 1966, 203-267; S. A q u a v i v a, *Der Untergang des Heiligen in der industriellen Gesellschaft*, Essen 1967.

24 Por. H. R e i f e n b e r g, art.cyt., 255-260.

25 Tamże, 265-270.

stkimi jej charakterystycznymi, współczesnymi znakami czasu. Zamiast dawnych „skostniałych”, nieżywczych obrzędów, gestów i elementów sakralnych należałoby przyjąć współczesne, znaki i sposoby ekspresji ²⁶.

Przy realizowaniu desakralizacji liturgii trzeba jednak pamiętać o pewnych bardzo istotnych zastrzeżeniach. Mimo zbliżenia form liturgii do życia codziennego, liturgia musi zachować swą specyfikę właściwą kultowi chrześcijańskiemu, winna odróżniać się w pewnym stopniu od elementów przejętych z codzienności. Przede wszystkim należy zaakcentować, że liturgia nie może zatracić charakteru „świętowania”, który należy do jej istoty ²⁷. Liturgia musi pozostać „świętem” i stąd mimo wszystkich wysiłków zbliżenia jej do życia, musi odróżniać się od innych czynności, nawet gdyby nie była celebrowana w miejscu poświęconym, lecz w prywatnym. Ostatnia Wieczerza, podobnie jak żydowska uczta paschalna czy uczta szabatu, mimo swej rodzinnej atmosfery intymności, nie odbywała się w ramach zwyczajnej, czysto świeckiej uczty rodzinnej, ale jej religijna obrzędowość była rytualnie ustalona co do słów i znaków ²⁸. Nawet w życiu codziennym spotykamy się ze zjawiskiem analogicznym, gdyż człowiek stara się wyróżnić dzień świąteczny od dnia pracy poprzez znaki zewnętrzne jak np. świąteczny strój, posiłek itp.

Y. Congar przyznaje, że choć dla chrześcijanina nie może istnieć podział na kategorie *sacrum* i *profanum*, to jednak zwyczajna, codzienna egzystencja świecka nie może w całości „taka jaka jest” być włączona do liturgii. Cześć składana Bogu z pewnością nie wymaga, by mówić językiem, którym nikt dziś nie mówi. Y. Congar jednak postulując potrzebę tzw. „sacrum pedagogicznego” uważa, że w kulcie publicznym stosunek do transcendencji powinien być wyrażany w znakach odmiennych od życia codziennego ²⁹.

Wszystkie religie cechuje skłonność do zastrzegania sobie w kulcie pewnych form, a przynajmniej do nadawania im specyficznego kształtu, dzięki czemu różnią się one mniej lub więcej od form pozakultycznych. Formy kultu zawsze wykazywały większą trwałość i stabilność aniżeli wszelkie inne dziedziny ludzkiej aktywności.

H. Schürmann podsumowując wyniki swych badań nad problemem desakralizacji z punktu widzenia Nowego Testamentu stwierdza, że choć pierwotny Kościół unikał wszelkich form sakralnych, to jednak posiadał także własne „znaki słowne”, głoszące pneumatyczną obecność Kyrios, które go odróżniały od świata. Teolog ten, mając na myśli zwolenników zbyt radykalnej desakralizacji liturgii, nawołuje, by nie „wylewać dziecka razem z kąpielą”, by nie wlewać młodego wina do starych bukłaków (Mk 2, 22; Łk 5, 32). Do tych, którzy chcieliby wszystko desakralizować woła: nie tylko słowo Pana musi pozostać niezmiennie, ale także sakramenty i zgromadzenie z jego posługami muszą w Kościele pozostać, bo inaczej Kościół przestanie być Kościołem naszego Pana ³⁰.

Z powyższych analiz wynika, że jeśli desakralizacja w liturgii jest dopuszczalna, a niekiedy nawet niezbędna, to zawsze z koniecznym wyczuciem właściwych jej możliwości i granic.

ks. Jerzy Grześkowiak, Lublin

26 Por. N. Greinacher, *art.cyt.*, 365.

27 Por. E.J. Lengeling, *Liturgie im Wandel, art.cyt.*, 21.

28 Por. H. Schürmann, *Neutestamentliche Marginalien zum Problem der Entsakralisierung*, Seelsorger 38(1968)91.

29 Y. Congar, *Autorité, initiative, coresponsabilité*, La Maison Dieu (1969) nr 97, 56.

30 H. Schürmann, *art.cyt.*, 104.