

LITURGIA

SACRA

Liturgia - Musica - Ars

ROK 24/2018

NR 2 (52)

PÓŁROCZNIK
INSTYTUTU LITURGII, MUZYKI I SZTUKI SAKRALNEJ

WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO UNIWERSYTETU OPOLSKIEGO

Pierwotną wersją czasopisma jest wersja papierowa.

Czasopismo jest dostępne w wersji elektronicznej – <http://www.liturgiasacra.uni.opole.pl/>

Czasopismo jest też dostępne w międzynarodowych bazach danych:

The Central and Eastern European Online Library – <http://www.ceeol.org/>;

The Central European Journal of Social Sciences and Humanities – <http://cejsh.icm.edu.pl/>;

Index Copernicus – <http://indexcopernicus.com/>

BazHum Muzeum Historii Polski – <http://bazhum.muzhp.pl/>

ERIH PLUS – <https://dbh.nsd.uib.no/publiseringskanaler/erihplus/index>

POL-index – <https://pbn.nauka.gov.pl/polindex-webapp/>;

Na liście czasopism punktowanych MNiSW półrocznikowi przyznano 10 punktów.

Informacja o procedurze recenzowania znajduje się na stronie internetowej czasopisma.

Cena prenumeraty wynosi 40 zł. Zamówione egzemplarze wysyłamy pocztą. W cenę wliczony jest koszt przesyłki. Zamówienia z podaniem liczby egzemplarzy prosimy kierować na adres:

Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO

ul. kard. B. Kominka 1a

PL 45-032 Opole

lub pocztą elektroniczną: rwwt@uni.opole.pl

lub telefonicznie: 77-44-11-502

Należność prosimy wpłacać przelewem na konto:

Diecezjalny Ośrodek Formacyjny

ul. kard. B. Kominka 1a

PL 45-032 Opole

nr konta: **67 8898 0003 2001 0000 1094 0001**

(Bank Spółdzielczy w Opolu, ul. Książąt Opolskich 36a, Opole)

z adnotacją: prenumerata „Liturgia sacra” na rok 2018.

lub przekazem pocztowym na adres Diecezjalnego Ośrodka Formacyjnego.

Od redakcji

Mistagogia, czyli wprowadzenie w tajemnicę, jest jednym z podstawowych wymiarów życia liturgicznego Kościoła, a zarazem stanowi duże wyzwanie dla duszpasterzy i liturgistów. W pierwszym artykule niniejszego zeszytu temat ten podejmuje ks. Andrzej Anderwald, który w wyniku dogłębnej analizy odpowiada na pytanie, co należy zrobić, aby właściwe przygotowanie do przyjęcia sakramentów wprowadziło jednocześnie w ich mistagogię. W kolejnym tekście ks. Marcin Worbs pochyla się nad wizją liturgii w ujęciu Josefa Andreasa Jungmanna, prezentując nie tylko poglądy tego wybitnego historyka liturgii, ale również polemikę, jaka wyrosła wokół jego nauki. Następnie Michał Białkowski, opierając się na źródłowym tekście ks. Mariana Rechowicza, prezentuje wizję diakonatu stałego w kontekście dyskusji i rozwiązań Soboru Watykańskiego II. Z kolei Wojciech Kosmowski, podsumowując polskie doświadczenia związane z przeżywaniem Świątowych Dni Młodzieży, wskazuje na szereg praktycznych wniosków, które można wykorzystać przy formacji ceremoniarzy liturgicznych.

Kolejne dwa teksty dedykowane są liturgiom wschodnim. Mirosław Rucki prezentuje analizę porównawczą tekstów dotyczących jedności i miłosierdzia Bożego w żydowskiej liturgii paschalnej oraz w liturgii Kościołów syryjskich. Ks. Kamil Mielniczuk wskazuje natomiast na bogatą teologię zawartą w obrzędach Wielkiego Wejścia w liturgii bizantyjskiej. Dział liturgiczny zamyka artykuł Tomasza Grzebyka poświęcony katolickim tradycjom liturgicznym w Anglii w okresie przedreformacyjnym i wpływowi, jaki wywarły one na *The Order of the Communion* z 1548 r.

Dział muzyczny rozpoczyna artykuł ks. Piotra Wiśniewskiego, który dokonuje wszechstronnej analizy zapisu muzycznego psalmodii w średniowiecznym, pochodzącym prawdopodobnie z XII stulecia, *Pontificale Plocense*, który jest jednym z najstarszych kompletnie zachowanych pontyfikałów powstałych w Polsce. Tekst Magdaleny Wolskiej poświęcony jest kompozycji Henry'ego Purcella

(1659–1695) *Welcome to all the pleasures*, powstałej ku czci patronki muzyki – św. Cecylii, zamówionej w 1683 r. przez nowo powstałe londyńskie *Musical Society*. Autorka przedstawia nie tylko muzyczną analizę tego interesującego dzieła, ale omawia go również w kontekście rozwoju gatunku ody. W ostatnim artykule tej części Magdalena Walter-Mazur opisuje rękopiśmienny rytuał (zwyczajnik) klasztorny zachowany w Archiwum Benedyktynek Lwowskich w Krzeszowie, spisany w 1780 r. przez s. Aldegundę Ludwikę Szklińską (ok. 1715–1801), szczególnie interesujący w odniesieniu do zwyczajów zakonnych pielęgnowanych w roku liturgicznym.

Dział sztuki sakralnej zawiera dwa artykuły. Pierwszy, autorstwa ks. Henryka Nadrowskiego, stanowi refleksję nad triadą, jaką stanowią przestrzenie, horyzonty i centra sakralne, które nawzajem się przenikają, tworząc wszechświat. W drugim tekście Izabela Spielvogel i Kamila Dziewior analizują „Ołtarz Zmarłych” w bazyliki w Nysie.

W dziale „Artykuły recenzyjne” znalazły się trzy opracowania. W pierwszym ks. Zygfryd Glaeser recenzuje publikację Elżbiety Wrzały dotyczącą nowych wspólnot życia ewangelicznego, w drugim ks. Marcin Worbs omawia wydanie towarzyszące wystawie o książce *Vom Geist der Liturgie* Romana Guardiniego, wreszcie ks. Piotr Wiśniewski przedstawia opracowanie s. Dolores Moniki Nowak PDDM dotyczące *officium defunctorum* w języku polskim po Soborze Watykańskim II.

W końcowej części prezentowanego numeru zamieszczono tradycyjnie sprawozdania z konferencji i sympozjów, a także omówienia nadesłanych nowości wydawniczych oraz dwóch czasopism muzycznych.



ANDRZEJ ANDERWALD
Wydział Teologiczny UO

Zur mystagogischen Sakramentenpastoral¹

Im dritten Teil des *Katechismus der Katholischen Kirche* (1992) ist ein Fresko aus den Katakomben der heiligen Märtyrer Petrus und Marcellinus vom Anfang des 4. Jahrhunderts abgebildet. Die Darstellung zeigt die Begegnung Jesu mit der Frau, die an Blutfluss leidet. Diese Frau, die viele Jahre krank war, wurde durch „die Kraft, die von ihm ausging“ geheilt (Vgl. Mk 5,25-34), weil sie den Mantel Jesu berührt hatte. Das Bild und sein biblischer Hintergrund bilden einen Schlüssel zum Verständnis der Sakramententheologie, die aktive und fruchtbare Teilnahme in der Feier der Sakramente hervorhebt.

Im folgenden geht es um eine Antwort auf die Fragen: Was ist zu tun, damit die Vorbereitung zum Empfang der Sakramente auch in die Mystagogie der Sakramente einführt? Wie kann man in der Theologie der Sakramente ihre vertikale Perspektive vor dem Verfall bewahren? Entscheidend dafür ist die Lehre über die Sakramente im Katechismus, die größtenteils eine Synthese der entsprechenden Lehre des Konzils von Trient und des II. Vaticanums über die Sakramente darstellt.

¹ Dieser Aufsatz ist eine erweiterte und ergänzte Version der Veröffentlichung: *Überlegungen zur Sakramentenpastoral*, „Theologisches“ 40 (2010), H. 3/4, S. 59–68.

Das Verfahren bewegt sich in drei Schritten: zuerst werden die Sakramente als Manifestation der Gegenwart Jesu präsentiert (1); dann wird auf einige Missverständnisse in der Sakramentenpastoral hingewiesen (2); zum Schluss werden einige pastoralen Postulate, die sich aus dem Verständnis der Sakramente als „Meisterwerke Gottes“ ergeben und zur Begegnung mit Christus führen, formuliert (3).

1. Sakramente als Vergegenwärtigung der *facta Jesu*

Im 2. Artikel des *Katechismus der Katholischen Kirche* heißt es unter dem Titel: Das Pascha- Mysterium in den Sakramenten der Kirche: „Die Worte und Taten Jesu während seines verborgenen Lebens und seines öffentlichen Wirkens waren bereits heilbringend. Sie nahmen die Wirkkraft seines Paschamysteriums vorweg. Sie kündigten und bahnten an, was er der Kirche geben will, wenn alles vollbracht sein wird. Die Mysterien des Lebens Jesu sind die Grundlagen für das, was Christus nun durch die Amtsträger seiner Kirche in den Sakramenten spendet, denn »was an unserem Erlöser sichtbar war, ist in seine Mysterien übergegangen« (Nr. 1115)².

Die Sakramente der Kirche sind eine Vergegenwärtigung der *facta Jesu* während seines irdischen Lebens. Von Anfang an verweist die Lehre des *Katechismus* klar auf ihre christologische Dimension. Zwar verwirklichen sie sich im Rahmen der Kirche, sind aber nicht das Eigentum der Kirche. Sie sind Gaben Christi an seine Kirche. Gewiß hat die Kirche die Sakramente auch zu verwalten, man kann das nicht einfach leugnen. Aber dieser Ausdruck meint nicht, dass die Kirche nur die Rolle eines statischen „Depotverwalter“ spielt. Die Sakramente Christi werden von der Kirche nur weitergegeben. Diesen Gedanken entwickelt und erklärt der Text aus dem *Kompendium zum Katechismus* (2005) weiter: „Christus hat die Sakramente seiner Kirche anvertraut. Diese sind Sakramente «der Kirche» in einem doppelten Sinn: Sie sind «durch sie» da, weil sie Handlungen der Kirche sind, die ihrerseits Sakrament des Wirkens Christi ist. Sie sind «für sie» da, insofern sie die Kirche aufbauen“ (Nr. 226)³. So kann man sagen, dass die Kirche in der Spur Jesu teil an seiner Sendung und dort ihren Ort hat, wo es um die beispielhafte Vergegenwärtigung dessen geht, was Gott in Jesus durch die Kraft seines Gestes auch heute allen verheißt.

² *Katechismus der Katholischen Kirche* (1992): Deutscher Text: http://www.vatican.va/archive/ccc/index_ge.htm (10.05.2018).

³ *Katechismus der Katholischen Kirche. Kompendium* (2005): Deutscher Text: http://www.vatican.va/archive/compendium_ccc/documents/archive_2005_compendium-ccc_ge.html (10.05.2018).

Die Sakramente sind nicht kirchliche, sondern göttliche Wirklichkeit. Das ganze „Christusereignis“ weist auf Gott hin. Deshalb gilt: Christus ist das Ursakrament, das zu Gott führt und Gott offenbart. Christus ist Ursakrament in folgendem Sinn: (1) Er offenbart in seinem göttlich-menschlichen Sein, das eine sakramentale Struktur hat, Gott; Gott offenbart sich in ihm als Person: Christus ist ein einzigartiges Zeichen Gottes, das nicht mit anderen Zeichen Gottes in der Welt zu vergleichen ist. (2) Durch sein Menschsein empfängt die Menschheit das Heil. Seine ganze irdische Existenz war ein wirksames Zeichen der Gnade; die Ereignisse aus seinem Leben (*facta Jesu*) waren wirksame Zeichen des Heils und Gnade. Deswegen mussten die Apostel in den Zeiten Jesu keine Sakramente empfangen; Jesus selbst war für sie ein Sakrament. (3) Seine verherrlichte Menschheit bleibt für die Welt heute und immer eine Quelle aller Gnaden. Auch nach der Himmelfahrt Christi bleibt Gott im Dialog mit den Menschen und wirkt weiter auf sakramentale Weise⁴.

Die Sakramente sind – wie es der Katechismus lehrt – „Kräfte“, die vom stets lebendigen und Leben spendenden Leibe Christi ausgehen. Als Taten des Heiligen Geistes, der im Leib Christi, der Kirche, wirkt, sind die Sakramente „Meisterwerke Gottes“ im neuen und ewigen Bund (Nr. 1116). Die Sakramente sind wie „eine Kraft“, die aus dem Leibe Christi „ausgeht“, um die Menschen von den Wunden der Sünde zu heilen und das neue Leben in Christus zu schenken. Dieses Bild zeigt die göttliche und heilbringende Macht des Gottessohnes, der den ganzen Menschen – Seele und Leib – durch das sakramentale Leben rettet. Die heilende Kraft kommt von Gott selbst. Hier ist besonders der Christozentrismus der Sakramente zu sehen. Dies bedeutet keine Infragestellung der Rolle der Kirche als Heilssakrament. Die Kirche ist jedoch ein Sakrament, die ihre Kraft von Christus schöpft.

Erst in Dokumenten des II. Vaticanums finden sich einige ganz eindeutige Stellungnahmen über die Kirche als Sakrament. So heißt es in der Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*: „Christus hat, von der Erde erhöht, alle an sich gezogen (Vgl. Joh 12,32). Auferstanden von den Toten (Vgl. Röm 6,6), hat er seinen lebendig machenden Geist den Jüngern mitgeteilt und durch ihn seinen Leib, die Kirche, zum allumfassenden Heilssakrament gemacht: *universale salutis sacramentum*“ (Nr. 48)⁵.

In diesem amtlichen Dokument werden auch andere Bezeichnungen für „Kirche“ verwendet. (1) Die Kirche ist ja in Christus gleichsam (*veluti*) das Sakrament, das heißt,

⁴ Vgl. F.-J. NOCKE, *Allgemeine Sakramentenlehre*, in: TH. SCHNEIDER (Hg.), *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 2, Düsseldorf 2002², S. 219–222; G.L. MÜLLER, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg im Br. 2003⁵, S. 635–636.

⁵ 2. VATICANISCHE KONZIL, Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium*: Deutscher Text: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html (12.06.2108).

Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott, wie auch für die Einheit der ganzen Menschheit (Vgl. LG, Nr. 1). Darin besteht – wie bemerkt der Pastoraltheologe Ottmar Fuchs – „die Sakramentalität der Kirche, dass die in Christus offenbarte und realisierte Liebe Gottes zu seiner Schöpfung zeichenhaft gefeiert (in Wort und Sakrament) und in der Praxis wirksam gelebt und vermittelt wird“⁶. (2) Gott hat die Versammlung derer, die zu Christus als dem Urheber des Heils und des Ursprungs der Einheit und des Friedens glaubend aufschauen, als seine Kirche zusammengerufen und gestiftet, damit sie allen und jedem das sichtbare Sakrament dieser heilbringenden Einheit sei (Vgl. LG, Nr. 9). Wenn die Konzilsväter die Kirche als „ein wunderbares Sakrament“ (*mirabile sacramentum*) oder als Quasi-Sakrament (*veluti sacramentum*) bezeichnen, so möchten sie auf die Eigenart der ekklesialen Sakramentalität hinweisen. Ihre Besonderheit drücken sie in den Bezeichnungen der Kirche als Heilssakrament oder Sakrament der Einheit aus. Aber gerade hier besteht auch die Gefahr, das Besondere nicht richtig zu verstehen und dann die Kirche vor Christus zu stellen.

2. Missbräuche in der Sakramententheologie

Die Sakramente können vielfach missverstanden und missbraucht werden. Diese Gefahr ist vor allem dort gegeben, wo Kirche nicht mehr als eine Glaubensgemeinschaft, sondern als eine religiöse Institution der Gesellschaft gesehen wird. Gefahren drohen auch dort, wo es zur Privatisierung bzw. Familialisierung vieler sakramentaler Handlungen als Folge der Mängel an Glaubensgemeinschaft in den Pfarreien kommt oder wo durchgehend eine mehr statische Sakramentenkatechese in allen Vorbereitungskontexten, besonders der drei Initiationssakramente, statt eine lebenslang begleitende Katechese praktiziert wird⁷.

Die folgende Analyse soll mithilfe einiger Aussagen der letzten Päpste auf einige Missbräuche hinweisen, die durch übertriebene Betonung der anthropologischen oder ekklesiologischen Dimension der Sakramente entstehen. Um den liturgischen Missbräuchen zu begegnen, kündigte Johannes Paul II. (1920–2005) in seiner Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* (2003) die Veröffentlichung einer Instruktion an, die rechtlicher Natur ist und auch Maßnahmen zur Behebung der Missbräuche und gegebenenfalls die Anwendung disziplinarer und strafrechtlicher Sanktionen vorsehen sollte. In dieser Enzyklika weist er direkt auf eine missbräuchliche Entwicklung

⁶ O. FUCHS, „Ihr aber seid ein priesterliches Volk“. Ein pastoraltheologischer Zwischenruf zu *Firmung und Ordination*, Ostfildern 2017, S. 51. Siehe auch S. 52–53.

⁷ Vgl. M. BLAZA, D. KOWALCZYK, *Traktat o sakramentach*, w: „Dogmatyka“, t. V., Biblioteka Więzi”, Warszawa 2007, S. 245–246.

in Bezug auf das Sakrament der Eucharistie hin: „Leider ist zu beklagen, dass es – vor allem seit den Jahren der nachkonziliaren Liturgiereform – infolge einer falsch verstandenen Auffassung von Kreativität und Anpassung *nicht an Missbräuchen gefehlt hat*, die Leiden für viele verursacht haben. Insbesondere in einigen Gebieten hat eine gewisse Gegenbewegung zum »Formalismus« manche dazu verleitet, die von der großen liturgischen Tradition der Kirche und von ihrem Lehramt gewählten »Formen« für nicht verbindlich zu erachten und nicht autorisierte und oft völlig unpassende Neuerungen einzuführen. [...] Ich verspüre deshalb die Pflicht, einen innigen Appell auszusprechen, dass die liturgischen Normen in der Eucharistiefeier mit großer Treue befolgt werden. Sie sind ein konkreter Ausdruck der authentischen Kirchlichkeit der Eucharistie; das ist ihr tiefster Sinn. Die Liturgie ist niemals Privatbesitz von irgend jemandem, weder vom Zelebranten noch von der Gemeinde, in der die Mysterien gefeiert werden [...] Niemand darf das Mysterium unterbewerten, das unseren Händen anvertraut wurde: Es ist zu groß, als dass sich irgend jemand erlauben könnte, nach persönlichem Gutdünken damit umzugehen, ohne seinen sakralen Charakter und seine universale Dimension zu achten“ (Nr. 52)⁸.

Ähnlich hat Papst Benedikt XVI. (geb. 1927) im Zusammenhang mit der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils von der aktiven, vollen und fruchtbaren Teilnahme des ganzen Gottesvolkes an der Eucharistiefeier kritisch über die Missverständnisse um die wirksame Teilnahme (*actuosa participatio*) an der Eucharistie im nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Sacramentum Caritatis* (2007) geschrieben: „Sicherlich hat die in diesen Jahren verwirklichte Erneuerung beachtliche Fortschritte in der von den Konzilsvätern gewünschten Richtung begünstigt. Dennoch darf nicht über die Tatsache hinweggesehen werden, dass sich dabei gelegentlich eine mangelnde Einsicht gerade in den eigentlichen Sinn dieser Teilnahme gezeigt hat. Darum muss geklärt werden, dass mit diesem Begriff nicht eine einfache äußere Aktivität während der Feier gemeint ist. In Wirklichkeit ist die vom Konzil erwünschte aktive Teilnahme in viel wesentlicherem Sinn zu verstehen, angefangen von einer tieferen Bewusstheit des Mysteriums, das gefeiert wird, und seiner Beziehung zum täglichen Leben“ (Nr. 52)⁹.

Die Gläubigen als Teilnehmer in der eucharistischen Liturgie schaffen nicht die Eucharistie durch ihre Aktivität (oder: die Wirksamkeit der Eucharistie steigt nicht-

⁸ JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* (2003); Deutscher Text: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_eccl-de-euch-ge.html (10.06.2108).

⁹ BENEDIKT XVI., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Sacramentum Caritatis* (2007); Deutscher Text: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html (20.06.2018).

proportional zur Aktivität). Sie kommt vielmehr von Gott. Die eucharistische Liturgie ist wesentlich *actio Dei*, die die Gläubigen durch den Geist in Jesus hineinzieht. Ihr Fundament ist der Willkür entzogen und darf nicht durch Modeströmungen des jeweiligen Augenblicks beeinflusst werden (Vgl. Ebd. Nr. 37)¹⁰.

Ähnlich warnt auch Papst Franziskus (geb. 1936) in seinen Katechesen über die Sakramente, die er bei den Generalaudienzen vom 8 Januar bis zum 6 April 2014 gehalten hat¹¹, davor, die Sakramente als menschliche Werke zu verstehen. Beispielsweise in Bezug auf die Eucharistie stellt er klar, dass sie nicht auf ein Festmahl oder ein gemeinschaftliches Treffen unter den Menschen zu beschränken ist: „Die Eucharistiefeyer ist also viel mehr als ein einfaches Gastmahl: Sie ist das Gedächtnis des Pascha Jesu, das zentrale Heilsmysterium. »Gedächtnis« bedeutet nicht nur Erinnerung, einfache Erinnerung, sondern es bedeutet, dass wir jedes Mal, wenn wir dieses Sakrament feiern, am Geheimnis des Leidens, des Todes und der Auferstehung Christi teilhaben. Die Eucharistie ist der Höhepunkt des Heilswirkens Gottes: Indem Jesus, der Herr, für uns zum gebrochenen Brot wird, gießt er nämlich über uns all seine Barmherzigkeit und seine Liebe aus, um so unser Herz, unser Leben zu erneuern und auch unsere Weise, zu ihm und zu den Brüdern in Beziehung zu treten. Daher sagt man gewöhnlich, wenn man dieses Sakrament empfängt, dass man »die Kommunion empfängt«, »an der Kommunion teilnimmt«: Das bedeutet, dass die Teilhabe am eucharistischen Mahl uns in der Kraft des Heiligen Geistes auf einzigartige und tiefe Weise mit Christus gleich gestaltet und uns bereits jetzt einen Vorgeschmack gibt auf die volle Gemeinschaft mit dem Vater, die das himmlische Gastmahl kennzeichnen wird, wo wir mit allen Heiligen die Freude haben werden, Gott von Angesicht zu Angesicht zu schauen“¹². Auch in den anderen Katechesen von Papst Franziskus befinden sich eindeutige Hinweise auf die mystagogischen Dimensionen der Sakramente, wie z.B. in seiner ersten Katechese über die Taufe: „Ein getaufter Mensch ist nicht derselbe wie ein ungetaufter Mensch. Durch die Taufe werden wir eingetaucht in jene unerschöpfliche Quelle des Lebens, die der Tod Jesu ist, der größte Akt der Liebe der ganzen Geschichte; und dank dieser Liebe können wir ein neues Leben führen, nicht mehr in der Gewalt des Bösen, der Sünde

¹⁰ Sehe auch: J. RATZINGER, *Gesammelte Schriften: Theologie der Liturgie*, Bd. 11, Freiburg im Br 2008, S. 673–675.

¹¹ Volltext der alle Sakramenten Katechesen sehe: <https://odnmedia.s3.amazonaws.com/files/Sakramenty%20-%20Katecheza%20Papieza%20Franciszka20180303-175125.pdf> (20.06.2018).

¹² FRANZISKUS, *Die Katechese über die Eucharistie* (Generalaudienz, 5.02.2014). http://w2.vatican.va/content/francesco/de/audiences/2014/documents/papa-francesco_20140205_udienza-generale.html (27.06.2018).

und des Todes, sondern in der Gemeinschaft mit Gott und mit den Brüdern¹³. In Bezug auf das *Schlussdokument von Aparecida* lehrt Franziskus in zweiter Taufkatechese: „Es besteht ein unauflösliches Band zwischen der mystischen und der missionarischen Dimension der christlichen Berufung, die beide in der Taufe verwurzelt sind. »Mit dem Glauben und der Taufe empfangen wir Christen auch den Heiligen Geist, der uns befähigt, Jesus als Sohn Gottes zu bekennen und Gott ›Abba‹, Vater, zu nennen. Als getaufte Männer und Frauen (...) sind wir alle (...) dazu berufen, die Gemeinschaft mit der Dreifaltigkeit zu leben und weiterzugeben, denn die Evangelisierung ist ein Aufruf zur Teilhabe an der dreifaltigen Gemeinschaft«¹⁴. Die Sakramente werden dann als die Zeichen der Kirche im Prozess der Evangelisierung angesehen. Währenddessen betont der Papst in der Firmkatechese: „Wie jedes Sakrament ist die Firmung nicht das Werk der Menschen, sondern das Werk Gottes, der Sorge trägt für unser Leben und uns nach dem Bild seines Sohnes formt, um uns fähig zu machen, wie er zu lieben. Er tut dies, indem er in uns den Heiligen Geist eingießt, dessen Wirken den ganzen Menschen und das ganze Leben durchdringt, wie es aus den sieben Gaben ersichtlich ist, die die Überlieferung, im Licht der Heiligen Schrift, stets hervorgehoben hat“¹⁵.

Man kann allerdings sagen, dass die nachkonziliare theologische Reflexion über die Sakramententheologie, u.a. die Lehre der letzten Päpste nicht nur vor den Gefährdungen der Bildung einer a-theologischen Sakramententheologie warnt, die besonders in der sakramentalen Praxis den ekklesiologischen oder anthropologischen Aspekt überbetont, sondern zuerst für ein tieferes theologisches Verständnis der Kirche und der Sakramente sorgt. Aus einer solchen Theologie der Sakramente lassen sich einige Leitideen für eine mystagogisch orientierte Sakramentenpastoral ableiten.

¹³ FRANZISKUS, *Die Katechese über die Taufe* (Generalaudienz, 8.01.2014) http://w2.vatican.va/content/francesco/de/audiences/2014/documents/papa-francesco_20140108_udienza-generale.html (27.06.2018).

¹⁴ FRANZISKUS, *Die Katechese über die Taufe* (Generalaudienz, 15.01.2014) http://w2.vatican.va/content/francesco/de/audiences/2014/documents/papa-francesco_20140205_udienza-generale.html (27.06.2018).

¹⁵ FRANZISKUS, *Die Katechese über die Firmung* (Generalaudienz, 29.01.2014) http://w2.vatican.va/content/francesco/de/audiences/2014/documents/papa-francesco_20140129_udienza-generale.html (27.06.2018).

3. Sakramente als Begegnung mit Christus

Wie kann man in der pastoralen Praxis die Reduktion der Sakramente auf die bloße kirchliche Aktivität verhindern? Wie kann man besonders den jungen Menschen bei der Entdeckung der Werte der Sakramente helfen zu erkennen, dass sie von Gott kommen? Wo liegen die Ursachen, dass der junge Mensch den Wert der Sakramente (z.B. der Firmung) nicht erkennen kann? Gegenwärtig gibt es z.B. das Phänomen, dass die Firmung als „Sakrament des Abschiednehmens von der Kirche“ bezeichnet wird.

Für eine Systematisierung der pastoralen Postulate, die sich aus dem Verständnis der Sakramente als „Meisterwerke Gottes“ ergeben und zur Begegnung mit Christus führen sollen, sei noch einmal das Evangelium von Markus über die Heilung der kranken Frau (Mk 5,25-34) in den Blick genommen.

Die theologische Deutung dieser Perikope lässt das Sakrament als Begegnung mit Jesus verstehen. Die Begegnung mit Jesus ereignet sich im Rahmen der Kirche. Die Sakramente sind im engen Sinne des Wortes Mysterien, von Jesus eingesetzte Zeichen, die das Heil wirken, das sie anzeigen. Durch die Sakramente baut Christus die Kirche auf. Durch die Sakramente wirkt Christus selbst in der Kraft des Heiligen Geistes das Heil in den Menschen¹⁶. Sie sind – nach der Konstitution *Lumen gentium* – hingeordnet auf die Heiligung der Menschen, den Aufbau des Leibes Christi und schließlich auf die Gott geschuldete Verehrung; als Zeichen haben sie auch die Aufgabe der Unterweisung (Nr. 59). Ähnlich wie die ganze Heilsökonomie besitzen die Sakramente Ereignis- und Dialogcharakter. Es sind also keine abstrakten Begriffe und Ideen, sondern Ereignisse, die den Charakter von personalen Begegnungen haben. Dank der Sakramente und durch die sakramentalen Zeichen begegnet das Volk Gottes im Rahmen der Kirche Gott und wird von ihm beschenkt. Er ruft gleichzeitig auf zu einer entsprechenden Antwort des Glaubens. Daher bewegen die Sakramente den gläubigen Menschen, seine ganze menschliche Existenz auf die Transzendenz hin zu öffnen und sich auf sie hin zu orientieren.

Was ergibt sich nun aus den bisherigen Überlegungen für die Praxis aller Sakramente? Konkrete Anregungen sind erst im Blick auf die einzelnen Sakramente zu geben. Dies kann hier nicht ausführlich an allen Sakramenten der Kirche erläutert werden, soll aber besonders am Beispiel der Firmvorbereitung angeschaut werden.

¹⁶ Vgl. M. BLAZA, D. KOWALCZYK, *Traktat o sakramentach*, S. 242; G.L. MÜLLER, *Katholische Dogmatik*, S. 648; F.-J. NOCKE, *Allgemeine Sakramentenlehre*, S. 211.

(1) In der pastoralen Praxis der Sakramente generell geht es um die Öffnung des Menschen für Jesus Christus. Er ist den Menschen in den Sakramenten zugeneigt, ähnlich wie er dies während seines irdischen Lebens getan hat (z.B. bei den Heilungen). Deswegen sollte in der sakramentalen Katechese noch mehr betont werden, dass die Kirche nur die Ausspenderin der Gnade Gottes ist¹⁷. Bei der Spendung der Sakramente wendet sich Gott selbst dem Menschen zu und beschenkt ihn mit seiner Gnade und zwar in den verschiedenen Perioden seines Lebens. Die Sakramente des Neuen Bundes sind von Christus eingesetzt; sie betreffen alle Stufen und wichtigen Zeitpunkte des Lebens: sie wecken im Leben des Christen den Glauben, geben ihm Wachstum, vermitteln Heilung und führen zur Sendung. Es besteht also eine gewisse Ähnlichkeit zwischen den Stufen des natürlichen Lebens und den Stufen des geistlichen Lebens (Vgl. KKK, 1210).

(2) Das Sakrament soll zur Begegnung mit Christus führen, d.h. den Menschen auf Jesus hin öffnen, ihn ermutigen, zu Jesus zu gehen. Die Kirche will durch die Spendung der Sakramente bei den Menschen auch das Bewusstsein wecken, dass Jesus zu ihnen kommt. Etwas provokativ gesagt: der junge Mensch muss z.B. bei der Firmvorbereitung nicht viele Einzelheiten über Materie und Form des Sakramentes wissen. Ein Katechet sollte aber mit dem Vorzubereitenden viel über den persönlichen Glauben an Jesus sprechen, damit er bereit wird, jeweils die besonderen sakramentalen Gnaden zu empfangen¹⁸. Religiöses Wissen ist für den Glauben wichtig, aber nicht das Wichtigste. Grundlegend ist es, dem jungen Menschen bewusst zu machen, was er im Sakrament der Firmung erhält, was ihm Jesus selbst im Sakrament schenkt. Der junge Mensch muss besonders lernen, den Wert des Sakraments zu entdecken, nämlich dass Jesus sich ihm im Sakrament selbst gibt.

(3) In den jungen Menschen, der sich auf die Firmung vorbereiten, ist das geistliche Feuer zu entzünden, damit sie bereit sind, Jesus zu folgen und sich ihm im Leben hinzugeben, ihm begeistert zu folgen. Es geht dabei um die persönliche Teilnahme, die in der katholischen Sakramentenlehre mit der Formel *ex opere operantis* verbunden ist. Diese Formel bedeutet die notwendige Mitwirkung des Empfängers beim Empfang des Sakramentes; sie ist zwar nicht die Ursache der Wirkung des Sakramentes, jedoch eine Voraussetzung für die volle Wirksamkeit der Gnade. Zwar ist die Wirksamkeit der Sakramente mit der Formel *ex opere operato* gekennzeichnet, die aber durch die andere Formel *ex opere operantis* ergänzt werden

¹⁷ Vgl. O. FUCHS, *Sakramente – immer gratis, nie umsonst*, Würzburg 2015, S. 5; DRES., „Ihr aber seid ein priesterliches Volk“, S. 73–75.

¹⁸ Vgl. H. WAHL, *Lebens Zeichen von Gott – für uns. Analysen und Impulse für eine zeitgemäße Sakramentenpastoral*, Berlin 2008.

muss¹⁹. Das persönliche Engagement sollte man deshalb betonen, weil es von der persönlichen Mitwirkung der Empfänger abhängt, ob das gespendete Sakrament zu einer wirklichen Begegnung mit Christus führt²⁰. Berücksichtigt man nur die erste fundamentale dogmatische Formel, ohne die andere zu beachten, so besteht die Gefahr, die Wirkung der Sakramente magisch zu verstehen.

(4) Natürlich geht es bei der Betonung des persönlichen Engagements nicht um eine Abwertung der Formel *ex opere operato*, auch nicht um eine subjektivistische Interpretation der Formel *ex opere operantis*. Heutzutage ist es aber wohl mehr als in der Vergangenheit nötig, wenn über die Wirksamkeit der Sakramente gesprochen wird, neben der Wirkung *ex opere operato* stärker auf das *ex opere operantis* zu verweisen, das den personalen Charakter beim Empfang des Sakramentes hervorhebt. Es geht im Akt des Glaubens auch um die persönliche Antwort des Menschen auf das göttliche „Sakramentsangebot“. Im Katechismus heißt es: „Dies ist der Sinn der Aussage der Kirche, dass die Sakramente *ex opere operato* [wörtlich: ‚aufgrund der vollzogenen Handlung‘] wirken. Das heißt, sie wirken kraft des ein für allemal vollbrachten Heilswerkes Christi. Daraus folgt: ‚Das Sakrament wird nicht durch die Gerechtigkeit des Menschen, der [das Sakrament] spendet oder empfängt, sondern durch die Kraft Gottes vollzogen‘. Sobald ein Sakrament der Absicht der Kirche gemäß gefeiert wird, wirkt in ihm und durch es die Macht Christi und seines Geistes, unabhängig von der persönlichen Heiligkeit des Spenders. Die Früchte der Sakramente sind auch von der inneren Verfassung ihres Empfängers abhängig (Nr. 1128). In Bezug auf das Firmament kann man die Interaktion zwischen den beiden Formeln mit einer gewissen Spannung zwischen „Firmung als Gabe“ und „Firmung als Ausdruck der Glaubensmündigkeit“ betrachten. Der letzte Satz aus Nr. 1128 des Katechismus zeigt, dass man in der katholischen Sakramententheologie die Formel *ex opere operantis* nicht gering schätzen kann. Sie ist eng mit dem Spender des Sakramentes und dem Empfänger verbunden. Die beiden Formeln ergänzen sich. Das heißt konkret: Wenn die Firmung durch den Bischof in der Kathedrale dem Kandidaten gewährt wird, dieser aber keine Glaubensmündigkeit zeigt und nicht den Willen zur Besserung zeigt, ist die Gültigkeit fraglich und es kann jedenfalls keine Rede von der vollen Wirksamkeit des Sakramentes sein, weil die Voraussetzung beim Empfänger fehlt. Nur derjenige, der im Firmament den persönlichen Glauben und den Willen zum Wachsen in der Glaubensmündigkeit hat, kann die fruchtbare Gnade des Sakramentes erhalten. Die Akte des Kandidaten sind nicht nur Disposition, bzw. für das *opus operantis* wich-

¹⁹ Vgl. G.L. MÜLLER, *Katholische Dogmatik*, S. 638.

²⁰ Vgl. H. WAHL, *LebensZeichen von Gott – für uns*, S. 84; A. JASTRZEBSKI, *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego jako egzystencjalny przełom w życiu człowieka*, RT 62 (2015), H. 2, S. 80.

tig, sondern sie gehören nach kirchlicher Lehre mit der sakramentalen Formel zur Wesensstruktur des Sakramentes selbst²¹. Die Feier der Firmung gehört in dieser Perspektive als Ereignis der „erlebten“ Glaubensbeheimatung und damit faktischen Annäherung und Integration in die Lebensvollzüge von Kirche auf der ortsgemeindlichen Ebene. Eine interessante Aktualisierung dieses Postulates bittet das Projekt „Firmung vernetzt“, das einen mystagogischen Ansatz wählt, der konsequent bei den durch das Internet geprägten Erfahrungen und Lebenswelten junger Menschen ansetzt²².

(5) Wenn die genannten Bedingungen erfüllt sind, ist das Sakrament wirksam. Aber das ist nicht alles. Jesus fragt: Wer hat mein Gewand berührt? (Mk 5,30) Er will, dass derjenige „Farbe bekennt“ – *ex opere operantis* – Jesus spricht die entsprechende Disposition an. Er will, dass derjenige bereit ist, vor ihm in der ganzen Wahrheit zu stehen. Deswegen scheint es wichtig, den jungen Menschen zu zeigen, dass sie nicht auf halbem Weg stehen bleiben dürfen. Die volle Wirksamkeit des Sakramentes verlangt, in der Wahrheit zu stehen. Vor Christus stehen „von Angesicht zu Angesicht“. Sakramente sind nicht als Objekte anzusehen, sondern auch als Ereignisse, als Anfang eines Prozesses. Es handelt sich beim Sakrament um den Anfang eines Wachstums in Christus und die Erweckung eines Sendungsbewusstseins, sowie auch um ein Heranwachsen in der Kirche und Ortsgemeinde. Menschen müssen im Glauben darauf hingewiesen werden, dass Sakramente nie etwas Fertiges sind. Die Firmung hat ihren Ort und ihre Zeit, wo Menschen in einer Gemeinde bzw. in einer Gemeinschaft der Gemeinde einen Ort gefunden haben, an dem sie mitglauben können und wollen.

Es lässt sich sagen, dass die obigen Postulate nicht nur spezifisch für die Firmvorbereitung gelten, sondern dass sie auch für die pastorale Praxis anderer Sakramente, unter der Berücksichtigung ihrer eigenen Identität, behilflich sein können. Sie betonen den interaktiven-personalen Charakter der Sakramente. Das sakramentale Geschehen ereignet sich zwischen dem Menschen und Christus im Rahmen der Kirche. Die Sakramente dienen gleichzeitig als Zeichen und Werkzeug der Kommunikation und der Gemeinschaft, die durch die Vermittlung der Kirche die Gemeinschaft von Gott und den Menschen aufbauen²³. Deswegen sollte man bei den Vorbereitungen auch mehr Wert darauf legen zu zeigen, dass die Gnade Gottes nicht rein dinglich zu verstehen ist, sondern vor allem als ein Ereignis, das die Relation zwischen Gott und dem Menschen betrifft. Gott kommuniziert nicht nur durch das Sakrament mit dem

²¹ Vgl. F.-J. NOCKE, *Allgemeine Sakramentenlehre*, S. 319–321.

²² Vgl. K. VELLGUTH (Hg.), *Firmung vernetzt: Die Welt ist nicht genug – Jugendbuch*, München 2015; DERS., *Firmung vernetzt: Die Welt ist nicht genug – Handreichung*, München 2015.

²³ Vgl. F.-J. NOCKE, *Allgemeine Sakramentenlehre*, S. 319–321.

Menschen, sondern führt ihn zur Begegnung, die seitens des Menschen eine Antwort verlangt²⁴. So wie etwa ein tiefes Gespräch zweier Personen nicht bei den Begriffen stehen bleibt, sondern auch nach Handeln verlangt. Ein solches Gespräch, geöffnet auf etwas Neues, bewirkt etwas Neues und eröffnet den Menschen Tiefendimensionen der Wirklichkeit. Wer ein solches Gespräch aufnimmt, kann die Begegnung als eine wahre *communio* zwischen Personen, die sich gegenseitig öffnen, erfahren.

Zusammenfassend: Beim Sprechen über die Sakramente geht es vor allem um das Heil, um das von Christus vollzogene Heilswerk für den sündigen Menschen. In Christus ist uns das Heil der Menschheit und der Welt gegeben. Christus ist der Erlöser der Menschen. Er ist das Sakrament des Heils. Die Kirche sagt deswegen, Christus ist selbst das Sakrament. In der sakramentalen Praxis bedeutet das, dass Jesus in den einzelnen Sakramenten selbst wirkt. Er selbst spendet die Sakramente. Er ist mit seiner Kraft in den Sakramenten gegenwärtig, d.h., wenn jemand tauft, ist es Christus selbst, der tauft. Eine solche Sichtweise über die Wertigkeit der Sakramente zeigt, dass sie Meisterwerke der göttlichen Heilsökonomie sind. Die göttliche Wertigkeit der Sakramente bedeutet für den Spender wie auch für den Empfänger eine große Verantwortung. Die Konsequenz dieser Verantwortung ist die Sorge um eine Entwicklung nach dem Vorbild Christi. Die Spendung der Sakramente zieht in der Praxis das Verlangen nach Verähnlichung mit Christus nach sich. Die Nachfolge Christi soll mit der Angleichung an ihn verbunden sein, so dass der sich Anpassende auch gleichsam zum Sakrament Christi für den anderen wird. Eine mystagogisch orientierte Sakramentenpastoral kann nicht ohne Bildung sowohl des Vorbereitenden zur Aufnahme des Sakraments als auch des Spenders auskommen. Dabei ist vor allem auf eine eigentlich theologische Ekklesiologie und theozentrische Sakramententheologie zu achten.

Towards the mystagogy of the pastoral praxis of the sacraments

Abstract

In the dialogue with people God is constantly taking into account his plan of creation and its realization. So God turns to people by revealing His will in His Word and transmitting the grace

²⁴ Vgl. K. VELLGUTH (Hg.), *Firmung vernetzt: Die Welt ist nicht genug – Jugendbuch*, München 2015; DERS., *Firmung vernetzt: Die Welt ist nicht genug – Handreichung*, München 2015.

“enclosed” in various signs. Under these signs the sacraments play a special role. Christ has entrusted the sacraments to his Church. They are a manifestation of the *facta* of Jesus during his earthly life. Sacraments – as the Catechism of the Catholic Church teaches – are „powers that come forth” from the Body of Christ. They are the actions of the Holy Spirit at work in his Body, the Church. They are “the masterworks of God” in the new and everlasting covenant (no. 1116). The aim of this essay is to answer the question: What should be done so that the preparation for the reception of the sacraments would also introduce the mystagogy of the sacraments? The whole discussion involves firstly presentation of sacraments as manifestation of the *facta* of Jesus (1); then it points to some misunderstandings in the sacramental pastoral (2); finally, some pastoral postulates will be formulated, which are the result of understanding the sacraments as “masterpieces of God” that lead to a meeting with Christ (3).

Keywords: sacraments, the Catholic theology of sacraments, sacramental pastoral.

Ku mistagogii duszpasterskiej praktyki sakramentów

Streszczenie

W dialogu z ludźmi Bóg stale bierze pod uwagę swój plan stworzenia i jego realizację. Zwracając się do ludzi objawia swoją wolę w swoim Słowie i przekazuje łaskę „zamkniętą” pod różnymi znakami. Wśród Bożych znaków szczególną rolę odgrywają sakramenty, które Chrystus powierzył swojemu Kościołowi. Sakramenty są manifestacją czynów Jezusa zdziałanych podczas Jego ziemskiego życia. Sakramenty – jak naucza Katechizm Kościoła Katolickiego – są „mocami, które wychodzą” z Ciała Chrystusa. Są działaniami Ducha Świętego urzeczywistnianymi w Jego Ciele, którym jest Kościół, są „arcydziełami Bożymi” w nowym i wiecznym Przymierzu (nr 1116). Celem niniejszego artykułu jest odpowiedź na pytanie: Co należy zrobić, aby przygotowanie do przyjęcia sakramentów wprowadziło równocześnie w mistagogię sakramentów? W toku prowadzonych rozważań zostaną najpierw przedstawione sakramenty jako urzeczywistnianie się czynów Jezusa (1); następnie wskaże się na pewne nieporozumienia w duszpasterskiej praktyce sakramentów (2); wreszcie sformułowane zostaną postulaty pastoralne, będące wynikiem zrozumienia sakramentów jako „arcydzieł Boga”, które prowadzą do spotkania z Chrystusem (3).

Słowa kluczowe: sakramenty, katolicka teologia sakramentów, duszpasterska praktyka sakramentów.

Literaturverzeichnis

- BENEDIKT XVI., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Sacramentum Caritatis* (2007).
- BLAZA M., KOWALCZYK D., *Traktat o sakramentach*, in: E. ADAMIAK, A. CZAJA, J. MAJEWSKI (Ed.), *Dogmatyka*, Bd. 5., Warszawa 2007, S. 215–553.
- FRANZISKUS, *Die Katechese über die Eucharistie* (Generalaudienz, 5.02.2014) http://w2.vatican.va/content/francesco/de/audiences/2014/documents/papa-francesco_20140205_udienza-generale.html ((27.06.2018).
- FRANZISKUS, *Die Katechese über die Taufe* (Generalaudienz, 8.01.2014) http://w2.vatican.va/content/francesco/de/audiences/2014/documents/papa-francesco_20140108_udienza-generale.html (27.06.2018).
- FRANZISKUS, *Die Katechese über die Taufe* (Generalaudienz, 15.01.2014) http://w2.vatican.va/content/francesco/de/audiences/2014/documents/papa-francesco_20140205_udienza-generale.html (27.06.2018).
- FRANZISKUS, *Die Katechese über die Firmung* (Generalaudienz, 29.01.2014) http://w2.vatican.va/content/francesco/de/audiences/2014/documents/papa-francesco_20140129_udienza-generale.html (27.06.2018).
- FRANCISZEK, *Sakramenty. Katecheza Ojca św.* <https://odnmedia.s3.amazonaws.com/files/Sakramenty%20-%20Katecheza%20Papieża%20Franciszka2018-0303-175125.pdf> (20.06.2018).
- FUCHS O., *Sakramente – immer gratis, nie umsonst*, Würzburg 2015.
- FUCHS O., „*Ihr aber seid ein priesterliches Volk*“. *Ein pastoraltheologischer Zwischenruf zu Firmung und Ordination*, Ostfildern 2017.
- JAGODZIŃSKI M., *Das Sakrament der Taufe als Communio-Sakrament*, RT 63 (2016), H. 7, S. 203–219.
- JASTRZĘBSKI A., *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego jako egzystencjalny przełom w życiu człowieka*, RT 62 (2015), H. 2, S. 69–82.
- JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* (2003).
Katechismus der Katholischen Kirche (1992).
- MÜLLER G.L., *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg im Br. 2003⁵.
- NOCKE F.-J., *Allgemeine Sakramentenlehre*, in: TH. SCHNEIDER (Hg.), *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 2., Düsseldorf 2002², S. 188–225.
- RATZINGER J., *Gesammelte Schriften: Theologie der Liturgie*, Bd. 11, Freiburg im Br 2008.
- VATIKANISCHE KONZIL 2., Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* (1965).

VELLGUTH K. (Hg.), *Firmung vernetzt: Die Welt ist nicht genug – Jugendbuch*, München 2015.

VELLGUTH K. (Hg.), *Firmung vernetzt: Die Welt ist nicht genug – Handreichung*, München 2015.

WAHL H., *LebensZeichen von Gott – für uns. Analysen und Impulse für eine zeitgemäße Sakramentenpastoral*, Berlin 2008.

ANDRZEJ ANDERWALD – prezbiter diecezji opolskiej, dr hab. prof. UO, kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej i Religiologii Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego. E-mail: anderw@uni.opole.pl.

MARCIN WORBS

Wydział Teologiczny UO

„Służba Boża Kościoła”

Josefa Andreeasa Jungmanna

szerokie pojmowanie liturgii i jego krytyka

Teologiczna spuścizna czołowych przedstawicieli ruchu liturgicznego jest tak interesująca i cenna, że niewątpliwie wciąż warto po nią sięgać. Wprawdzie zasadnicze postulaty wysuwane przez ten ruch już dawno doczekały się realizacji w przyjęciu liturgicznej reformy soborowej¹, niemniej głębia, wnikliwość i klarowność teologicznego myślenia jego wybitnych twórców sprawia, że wolno ich traktować jako mistrzów, mających wiele do powiedzenia także współczesnemu czytelnikowi. Ich inspirujące refleksje pokazują, jak można prowadzić mądrą, rzeczową, konstruktywną i frapującą polemikę, która w godny podkreślenia sposób przyczyniła się do rozwoju myśli teologicznej.

Niniejszy artykuł traktuje o kontrowersyjnych poglądach Josefa Andreeasa Jungmanna SJ (1889–1975) – austriackiego teologa, katechetyka i liturgisty, dotyczących określenia liturgii. Najpierw zostanie omówiona definicja liturgii faworyzowana przez Jungmanna, a następnie będzie przeanalizowana krytyka jego stanowiska, jak również jego reakcja na tę krytykę.

1. Poglądy Jungmanna

Zdaniem Jungmanna, definiowanie liturgii winno być przedmiotem nie tyle urzędowych wypowiedzi Kościoła, ile raczej naukowych dyskusji². Definicja litur-

¹ Zob. M. WORBS, *Prekursorzy soborowej reformy liturgicznej*, LitS 9 (2003) nr 2, s. 297–320.

² J.A. JUNGSMANN, *Einleitung und Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie*, w: H. VORGRIMLER (red.), *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen lateinisch und deutsch, Kommentare*, t. I–III, Freiburg im Br. 1966–1968², s. 22.

gii to dla niego w pewnym sensie kwestia otwarta – teren nie do końca zamknięty, ciągle dopuszczający, a może nawet domagający się dalszego zgłębiania i doprecyzowywania. Stąd Jungmann poszukiwał adekwatnej odpowiedzi na pytanie o istotę liturgii właściwie przez całe swoje życie. Po raz pierwszy to ważne zagadnienie podjął szerzej w artykule *Was ist Liturgie? (Czym jest liturgia?)* opublikowanym w 1931 r.³ W 1967 r. wrócił raz jeszcze do tej kwestii na sympozjum wykładowców liturgiki obszaru języka niemieckiego w Monachium, wyrażając opinię, iż do najpilniejszych zadań liturgistów należy przebadanie pojęcia liturgii w sensie jego rozszerzenia⁴. Żywił też przekonanie, że z chwilą, gdy zaczął się rozwijać ruch liturgiczny, pytanie o istotę liturgii przekroczyło ramy czysto teoretycznej, „akademickiej” dyskusji, ponieważ odpowiedź na nie obejmowała niektóre treści programowe tegoż ruchu⁵.

Rozumienie liturgii przez Josefa Andreego Jungmanna dobrze oddaje tytuł jego książki *Der Gottesdienst der Kirche (Służba Boża Kościoła)*, który można by określić wręcz jako programowy dla jego refleksji na temat natury liturgii⁶. Sformułowana przez niego po raz pierwszy w 1931 r. główna teza dotycząca istoty liturgii głosi: „Liturgia to służba Boża Kościoła; to znaczy: nie tylko ta służba Boża, którą Kościół porządkuje, ani tylko ta służba Boża, którą Kościół nakazuje sprawować, lecz przede wszystkim ta służba Boża, którą Kościół sprawuje”⁷. Liturgia to publiczna służba Boża, spełniana dla wspólnoty i przez wspólnotę, i jako taka jest przeciwieństwem prywatnej modlitwy, będącej dziełem pojedynczej osoby⁸.

Ta stosunkowo szeroko sformułowana definicja liturgii – według Jungmanna – obejmuje szereg działań, określanych zazwyczaj jako liturgiczne: składanie ofiary i zanoszenie przez Kościół modlitwy do Boga, czynności sakramentalne, a także

³ J.A. JUNGSMANN, *Was ist Liturgie?*, ZKTh 55 (1931), s. 83–102. W artykule będzie przytaczana uzupełniona wersja tegoż tekstu opublikowana w: TENZE, *Gewordene Liturgie. Studien und Durchblicke*, Innsbruck – Leipzig 1941, s. 1–27.

⁴ R. PACIK, *Josef Andreas Jungmann. Liturgiegeschichtliche Forschung als Mittel religiöser Reform*, LJ 43 (1993), s. 68n; TENZE, „*Last des Tages“ oder „geistliche Nahrung“? Das Stundengebet im Werk Josef Andreas Jungmanns und in den offiziellen Reformen von Pius XII. bis zum II. Vaticanum*, Regensburg 1997, s. 42.

⁵ J.A. JUNGSMANN, *Was ist Liturgie?*, s. 1.

⁶ H.B. MEYER, *Ein Leben für die Kirche. Zum Tod von P. Josef Andreas Jungmann SJ*, LJ 25 (1975), s. 70n.

⁷ *Liturgie ist der Gottesdienst der Kirche; das heißt: nicht nur der Gottesdienst, den die Kirche ordnet, auch nicht nur der Gottesdienst, den die Kirche halten läßt, sondern vor allem der Gottesdienst, den die Kirche hält* – J.A. JUNGSMANN, *Was ist Liturgie?*, s. 19.

⁸ TENZE, *Der Gottesdienst der Kirche auf dem Hintergrund seiner Geschichte kurz erläutert*, Innsbruck – Wien – München 1957², s. 1.

bardziej peryferyjne akty kultu, jak błogosławieństwa i oddawanie czci świętym⁹. Dla Jungmanna pojęcie liturgii nie ogranicza się więc jedynie do Eucharystii i celebracji pozostałych sakramentów, lecz zawiera w sobie wszelką modlitwę Kościoła. Przypomina on o tym, że od najdawniejszych czasów istnienia Kościoła była w nim znana i praktykowana modlitwa łączona z czytaniem bądź zwiastowaniem Bożego słowa, jak również modlitwa zanoszona do Boga w różnych potrzebach. Najważniejszym przykładem pozaeucharystycznej i pozasakramentalnej modlitwy Kościoła jest modlitwa godzin uświęcająca określone pory dnia¹⁰.

Trzeba podkreślić, że w opinii wiernego tradycji i jednocześnie pragnącego odnowienia życia religijnego w służbie ludowi Bożemu Jungmanna liturgią jest nie tylko to, o czym mówią oficjalne księgi rzymskie, i co jest centralistycznie regulowane przepisami wydawanymi przez Stolicę Apostolską, lecz wszelka modlitwa ludu Bożego – modlitwa Kościoła, który staje przed Bogiem¹¹.

Dokonując w drugiej części artykułu *Was ist Liturgie?* historycznego przeglądu, rozciągającego się od epoki pierwotnego Kościoła poprzez dobę Soboru Trydenckiego do czasów obowiązywania Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. (zwłaszcza kan. 1256n), Jungmann dochodzi do wniosku, że przekonanie o tym, iż za liturgię należy uważać jedynie te celebracje, które spełniane są przez upoważnione do tego osoby i według ksiąg zaaprobowanych przez Stolicę Apostolską, jest stonkowo młodą opinią. Twierdzi, że już z samej różnorodności rytów, występującej w starszych wiekach, wynika, iż definicja liturgii, mówiąca o potrzebie upoważnienia i uregulowania z ramienia autorytetu całego Kościoła, nie jest słuszną¹².

W pojęciu liturgii – obok uniwersalnej liturgii rzymskiej – mieszczą się zatem, zdaniem Jungmanna, także liturgie lokalne, na które składają się liturgie diecezjalne i liturgie zakonne z ich liturgicznymi zwyczajami, których księgi rzymskie ani nie przewidują, ani nie wykluczają. Są one określone bądź poprzez długoletnią tradycję, bądź na mocy rozporządzenia biskupa diecezjalnego, dlatego w pełnym znaczeniu tego określenia stanowią „służbę Bożą Kościoła”¹³.

Przyjmując tak szeroko pojęte określenie liturgii, jakie reprezentuje Josef Andreas Jungmann, trzeba by zapytać o to, które dokładnie czynności i zwyczaje

⁹ TENZE, *Was ist Liturgie?*, s. 2.

¹⁰ TENZE, *Liturgie(n)*, w: K. RAHNER i in. (red.), *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, t. III, Freiburg – Basel – Wien 1969, k. 259.

¹¹ *Liturgie ist überall dort, wo die Kirche als Volk Gottes betend vor Gott hintritt* („Liturgia jest wszędzie tam, gdzie Kościół jako lud Boży w modlitwie przystępuje do Boga”) – TENZE, *Der Gottesdienst der Kirche*, s. 2.

¹² TENZE, *Was ist Liturgie?*, s. 6–13.

¹³ *Tamże*, s. 14n.

kościelnej służby Bożej uznać należy za liturgiczne, albowiem nie brak na tym polu licznych kontrowersji, dotyczących zwłaszcza rytów stosowanych lokalnie. Dla przykładu można by w tym kontekście za Jungmannem wskazać na zwyczaj tzw. „Bożego Grobu”. Jedni traktują go jako zwyczaj liturgiczny, ponieważ ta związana z liturgią Wielkiego Tygodnia tradycja utrzymuje się od wieków, a w niektórych krajach jest nawet udokumentowana w rytuałach starych katedr; inni zaś nie podzielają tej opinii, gdyż zwyczaju takiego nie przewidują księgi liturgii rzymskiej¹⁴.

Jungmann w swym stanowczym i konsekwentnym podkreśleniu znaczenia liturgii lokalnych posuwa się nawet tak daleko, że np. za dokument o liturgicznym charakterze uznaje ustalony porządek procesji w uroczystość Bożego Ciała, zapisany w księdze ogłoszeń przez proboszcza, przyznając mu z punktu widzenia liturgii lokalnej taką samą rangę, jak diecezjalnemu kalendarzowi liturgicznemu oraz kalendarium zawartemu w Mszale rzymskim i w brewiarzu¹⁵.

Szerokie ujęcie liturgii lansowane przez Jungmanna każe za nią uznawać także nabożeństwa wywodzące się z pobożności ludowej, prowadzone przez osobę piastującą kościelny urząd, chociaż ich postać nie jest doskonała ani pod względem estetycznym, ani teologicznym¹⁶. Liturgią – i to w nie mniejszym stopniu niż chóralna modlitwa nieszporna mnichów – jest więc dla niego przykładowo modlitwa różańcowa, którą wspólnota parafialna odmawia pod przewodnictwem proboszcza. Natomiast nie można za liturgię uznać nawet najwierniejszego rubrykom śpiewu psalmów w jakimś kręgu powstałym z prywatnej inicjatywy – w tym wypadku jest to nabożeństwo prywatne¹⁷. W szerszym znaczeniu liturgią (diecezjalną) są więc, według Jungmanna, nabożeństwa sprawowane przez duszpasterza ze wspólnotą parafialną, o ile przestrzegane są w nich reguły podane przez biskupa diecezjalnego, np. zawarte w diecezjalnym modlitewniku. Nie da się zaś nazwać liturgią komplety odmawianej przez rodzinę pod przewodnictwem ojca w domu, gdyż taka wspólnota modlitewna nie jest ludem Bożym prowadzonym przez urzędowego przedstawiciela Kościoła¹⁸.

W swoich rozważaniach związanych z naturą liturgii Jungmann w ogóle poświęca stosunkowo wiele uwagi nabożeństwom wyrosłym z pobożności ludowej. Dla niego potrzeba pielęgnowania takich starych, wypróbowanych nabożeństw,

¹⁴ J.A. JUNGSMANN, *Was ist Liturgie?*, s. 4.

¹⁵ *Tamże*, s. 17.

¹⁶ R. PACIK, „*Last des Tages*“, s. 60.

¹⁷ J.A. JUNGSMANN, *Was ist Liturgie?*, s. 18n.

¹⁸ TENZE, *Der Gottesdienst der Kirche*, s. 3.

jak np. Różaniec czy Droga krzyżowa, była czymś oczywistym. Nie oznaczało to jednak wcale, aby nie poszukiwać nowych form wspólnotowej pobożności, które z czasem ulegałyby weryfikacji¹⁹. Za pielęgnowaniem i praktykowaniem nabożeństw pobożności ludowej w celu duchowego pożytku wiernych Jungmann konsekwentnie opowiadał się również po Soborze Watykańskim II, a właściwie do końca życia. Z jednej strony dostrzegając i w pełni doceniając na nowo odkryte przez ruch liturgiczny niepodważalnie centralne miejsce liturgii Mszy św. w życiu chrześcijanina, przestrzegał z drugiej, aby, mnożąc eucharystyczne celebracje, nie doprowadzić do jakiejś mszalnej „inflacji”. Według niego, bogactwo treści wiary oraz różnorodność misji i potrzeb Kościoła mogą i powinny znaleźć swój wyraz również w chętnie przez chrześcijan od stuleci sprawowanych nabożeństwach pobożności ludowej oraz w nowszych celebracjach zalecanych przez *Vaticanum II*, jak chociażby w nabożeństwach słowa Bożego (KL 35,4) które Jungmann – wbrew opiniom innych – również uważał za liturgię²⁰. Uznając je za liturgię na prawie biskupim i w nawiązaniu do nauki soboru (KL 13,2) zaliczając je do tzw. *sacra Ecclesiarum particularium exercitia*, podkreślał, że w nich także żyje i modli się Kościół – przede wszystkim jako prowadzony przez biskupa Kościół lokalny, a w nim sławiący Boga wielonarodowy Kościół powszechny²¹.

W dyskusji nad pojęciem liturgii, toczonej w ramach prac komisji przygotowującej soborową reformę liturgiczną, Jungmann próbował przekonać to gremium do słuszności rozróżnienia *officia ecclesiastica iuris pontificii et iuris episcopalis*, co jednak spotkało się ze zdecydowanym sprzeciwem niektórych członków. Przeciwnicy takiej opinii uważali, że istnieje tylko jedna liturgia, a mianowicie papieska, zaś uznanie liturgii na prawie biskupim mogłoby doprowadzić do pewnego chaosu, którym nierzadko odznaczają się nabożeństwa pobożności ludowej²².

¹⁹ TENZE, *Neues Werden und altes Gesetz in unserem Gottesdienst*, w: TENZE, *Gewordene Liturgie*, s. 30.

²⁰ TENZE, *Untergang der Abendandacht?*, ThPQ 121 (1973), s. 39–43. Wcześniej pisał o tym także w: TENZE, *Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft*, Innsbruck – Wien – München 1963, s. 148n; TENZE, *Die Erneuerung des Wortgottesdienstes*, LS 16 (1965), s. 156n.

²¹ TENZE, *Wortgottesdienst im Lichte von Theologie und Geschichte*, Regensburg 1965, s. 122–124. Jak rozumieć owe *sacra exercitia*, Jungmann tłumaczy dokładniej w artykule: *Bischof und Sacra „Exercitia”*, ConcD 1 (1965), s. 95–98. W jednym z przypisów do tegoż artykułu (nr 7) zauważa, że w polskich parafiach od dawna odprawia się nieszpory niedzielne w języku ojczystym. Przy tym odwołuje się do wspomnień ks. J. Güldena – znanego przedstawiciela ruchu liturgicznego i współzałożyciela wielce zasłużonego wydawnictwa „St. Benno-Verlag” w Lipsku – z jego pobytu w Polsce opublikowanych w: LJ 4 (1954), s. 149–186, pt. *Polnische Volksliturgie. Tagebuchaufzeichnungen aus dem Jahre 1938*. Wspomnienia te zostały omówione w: M. WORBS, *Polska pobożność liturgiczna lat trzydziestych XX wieku widziana przez ks. Józefa Güldena*, LitS 10 (2004), nr 2, s. 343–348.

²² J. WAGNER, *Liturgie auf dem Vaticanum II*, w: B. FISCHER, H.B. MEYER (red.), *J.A. Jungmann. Ein Leben für Liturgie und Kerygma*, Innsbruck – Wien – München 1975, s. 151; J.A. JUNGSMANN, *Einleitung und Kommentar*, s. 27.

Postulowane przez Jungmanna rozróżnienie znalazło jednak swoje odbicie w nauce Soboru Watykańskiego II o nabożeństwach pozaliturgicznych. W nauczaniu soborowym o stosunku liturgii do pobożności pozaliturgicznej – oprócz stawianych na pierwszym miejscu „nabożeństw chrześcijańskiego ludu” zalecanych przez Stolicę Apostolską (przede wszystkim Drogi krzyżowej i Różańca) – wyodrębniono bowiem „nabożeństwa partykularnych Kościołów” (KL 13), celebrowane z polecenia biskupów. Według Jungmanna ma to związek z soborową nauką o roli biskupa jako organizatora liturgicznego życia w diecezji²³. Dopiero Sobór Watykański II, dowartościowując urząd biskupi i Kościoły lokalne (zob. KK 18–29), określił prawa biskupów w odniesieniu do porządkowania liturgii; dotąd była to wyłączna kompetencja Stolicy Apostolskiej²⁴. W artykule 22 Konstytucji o liturgii świętej jest wszak wyraźnie powiedziane, że „Prawo kierowania sprawami liturgii należy wyłącznie do władzy Kościoła. Przysługuje ono Stolicy Apostolskiej oraz, zgodnie z prawem, biskupowi. Na mocy władzy udzielonej przez prawo kierowanie sprawami liturgii w ustalonych granicach należy także do prawnie ustanowionych konferencji biskupów, właściwych danemu terytorium” (§ 1–2).

Mimo pewnych kontrowersji związanych z jego stanowiskiem, Jungmann, także po promulgowaniu konstytucji *Sacrosanctum Concilium*, zalecał, aby dalej sięgać po – jego zdaniem – wypróbowane (aczkolwiek szerokie) określenie liturgii jako „służby Bożej Kościoła”, które – według niego – wystarcza „na nasz praktyczny użytek” (*für unseren praktischen Gebrauch*)²⁵.

2. Polemika związana ze stanowiskiem Jungmanna

Jak się tego należało spodziewać, owo szerokie rozumienie liturgii, które Josef Andreas Jungmann zaprezentował i wyjaśnił bliżej w artykule *Was ist Liturgie?*, zaliczając do niej także nabożeństwa pobożności ludowej, musiało spotkać się z krytyką i stać się przedmiotem polemiki. Krytyczne reakcje na kontrowersyjny artykuł Jungmanna, jak również jego odpowiedź na głosy krytyki, dokładniej przeanalizował R. Pacik, uwzględniając przy tym nie tylko

²³ J.A. JUNGSMANN, *Einleitung und Kommentar*, s. 26–28; TENZE, *Bischof und Sacra „Exercitia”*, s. 96–98. Tak właśnie, powołując się na Jungmanna, interpretuje to: S. CZERWIK, *Wprowadzenie do Konstytucji o Liturgii Świętej*, w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1968, s. 35n.

²⁴ J.A. JUNGSMANN, *Einleitung und Kommentar*, s. 27; TENZE, *Liturgie(n)*, k. 257.

²⁵ TENZE, *Wortgottesdienst im Lichte von Theologie und Geschichte*, Regensburg 1965⁴, s. 13.

odnowioną wersję publikacji Jungmanna, lecz także manuskrypty z jego wykładów²⁶. Na szczególną uwagę zasługują krytyczne oceny Odo Casela i Johanna Pinska, do których Jungmann odniósł się w nowym wydaniu swego artykułu i o których wspomina w książce *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*²⁷.

Stojąc na stanowisku, że liturgia jest kultycznym misterium Chrystusa i Kościoła (*das Kult-Mysterium Christi und der Kirche*), Casel i Pinski zarzucali Jungmannowi, że w jego pojęciu „liturgii” nie została uchwycona jej istota, ani istota Kościoła. Zdaniem głównego twórcy teologii misteryjnej oraz bliskiego jej teom Pinska, liturgia dokonuje się bowiem jedynie tam, gdzie Chrystus i Jego mistyczne Ciało, czyli Kościół, współdziałają w kultycznym realizowaniu zbawczego dzieła Chrystusa; Pinski używa w tym kontekście ponadto pojęcia „wymiana życia” (*Lebensaustausch*)²⁸.

Odo Casel uważa, że nabożeństwa pobożności ludowej w istocie swej są indywidualną modlitwą poszczególnego człowieka – jeśli nawet zwielokrotnioną, to jednak nie są one kultem, modlitwą mistycznego Chrystusa. Poza tym poddaje krytyce Jungmannowe pojmowanie Kościoła, które jest niepełne, bo zawężone do jurydycznego ujęcia, zaniedbującego boski i bosko-ludzki moment. Jeśli za kościelną akcję liturgiczną uważa się modlitwę wiernych pod przewodnictwem duchownego, jak tego chciał Jungmann, to wówczas – według Casela – pojęcie Kościoła z jednej strony zostaje demokratyzowane (decydująca jest ilość wiernych), a z drugiej zbyt mocno uzależnione od zewnętrznej obecności osób hierarchicznych. Przewodnictwo hierarchiczne wynika z wewnętrznej konieczności, tzn. Chrystus, Głowa Kościoła, ma być w pewien sposób reprezentowany (*dargestellt*), co wcale nie wymaga w sposób konieczny zewnętrznej obecności (*äußere Gegenwart*), czyli obecności osoby duchownej (np. w wypadku modlitwy liturgicznej wspólnoty zakonnej). Dla Casela liturgia jest tylko to, co wywodzi się z misterium Chrystusa i odpowiada jego duchowi. Gwoli rzetelnego przedstawienia oceny Odo Casela należałoby jeszcze wspomnieć, iż zgadza się on z opinią Jungmanna, że z liturgii nie można wyłączyć wszystkiego, co nie jest rzymskie, oraz że podziela jego uwagi dotyczące braków w liturgicznej praktyce – przede wszystkim brak możliwości czynnego uczestnictwa ludu w liturgii. Owo bardzo przez lud lubiane aktywne uczestnictwo realizuje się właśnie w nabożeństwach

²⁶ R. PACIK, „*Last des Tages*“, s. 31–45.

²⁷ J.A. JUNGSMANN, *Was ist Liturgie?*, s. 2N, 18 i 24n; TENZE, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg 1936, s. 172.

²⁸ R. PACIK, „*Last des Tages*“, s. 31n.

ludowych, dlatego póki nie umożliwi mu go liturgia, powinno się nabożeństwa te zachować²⁹.

Natomiast Johannes Pinsk, zgadzając się z jasno – jego zdaniem – przez Jungmanna wyrażonymi poglądami na temat Kościoła, świadomości eklezjalnej, uczestnictwa wiernych w liturgii oraz powszechnego kapłaństwa, nie aprobuje jednak wniosków, jakie ten teolog wyciąga z tych poglądów odnośnie do pojęcia liturgii. Pinsk uważa, że pojęcie liturgii Jungmanna jest błędne już w swej warstwie fundamentalnej, albowiem nie wychodzi od treści, tylko określa liturgię wyłącznie formalnie. Nieadekwatność definicji liturgii jako „służby Bożej Kościoła” widać zwłaszcza w sposobie potraktowania sakramentów przez Jungmanna, który za mało akcentuje ich liturgiczny charakter. Dla Pinska liturgia jest dającym życie dziełem Chrystusa – naszego liturga (por. Hbr 8,6), dlatego właściwymi liturgicznymi aktami są: ofiara, sakramenty i po części sakramentalia, ponieważ w aktach tych uobecnia się działanie Chrystusa w formie, w której możemy je skutecznie przyjmować. W świetle takiej koncepcji liturgii nie można więc bez zastrzeżeń uznać za nią każdą modlitwę, nawet jeśli jest ona oficjalnie nakazana do spełnienia dla całego Kościoła i jeśli jest dokonywana przez jakąś wspólnotę. Oprócz momentu nakazania konieczne są jeszcze dwa inne, a mianowicie: wewnętrzne, rzeczowe odniesienie modlitwy do rzeczywiście mistycznego aktu Chrystusa, oraz wymóg, by sama modlitwa w swych zmysłowych znakach i w słowie w wyraźny sposób wyrażała przekazanie życia ze strony Chrystusa i jego przyjęcie ze strony Kościoła, ponieważ wymiana życia pomiędzy Chrystusem (*Sponsus*) i Kościołem (*Sponsa*), jak również opierająca się na niej jedność Mistycznego Ciała Chrystusa stanowi istotną treść liturgii³⁰. Pinsk zgadzał się jednak ze stanowiskiem Jungmanna, dopuszczającym możliwość istnienia liturgii diecezjalnej (lokalnej) obok liturgii uniwersalnej³¹.

Jak dalej w swoich analizach zauważa Pacik, sam Jungmann nie był zaskoczony krytyką dokonanego przez niego „rozszerzenia” pojęcia liturgii o nabożeństwa pobożności ludowej³². Nie był też skłonny do zakwestionowania bądź jakiegoś bardziej istotnego korygowania proponowanej przez niego definicji. Raczej cierpliwie dalej walczył o lansowane przez niego szerokie pojmowanie liturgii, albowiem tego domagało się jego pastoralne zatroskanie³³.

²⁹ R. PACIK, „*Last des Tages*“, s. 32n.

³⁰ *Tamże*, s. 33nn.

³¹ *Tamże*, s. 35.

³² *Tamże*, s. 39.

³³ N.W. HÖSLINGER, *Wegbereiter der neuen Liturgie. Zum Gedenken an Josef Andreas Jungmann*, BuL 48 (1975), s. 32.

Odpierając najpierw postawiony mu zarzut zbyt jurydycznego ujęcia problematyki, Jungmann w swoich wykładach z liturgiki na temat pojęcia liturgii w zimowym semestrze 1932/1933 podkreślił, że liturgia istniała już przed wszelkimi przepisami i księgami liturgicznymi. Następnie stwierdził, iż zarówno Casel, jak Pinski, zgadzają się co do tego, że liturgią jest ta służba Boża, którą celebruje konkretny Kościół, tj. tu i teraz obecna wspólnota, niemniej dodają do zbyt szerokiego – ich zdaniem – pojęcia liturgii, prezentowanego przez Jungmanna, wyraźne wyakcentowanie jej sakramentalności, podając tym samym jego ściślejsze ujęcie, co zresztą dla Jungmanna jest jak najbardziej do zaakceptowania³⁴.

Odnosząc się do krytyki Casela i Pinska w dziele *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung* (1936), Jungmann nie sądzi, aby koniecznym było sugerowane uzupełnienie jego rzekomo zbyt jurystycznej definicji o jakiś element wyrażający moment „misterium”, albowiem przyjęcie takiej sugestii oznaczałoby albo zbyt silne zawężenie pojęcia liturgii (tylko jako sakramentalny akt), albo wyrażenie czegoś, co i tak już jest zawarte w sformułowaniu „służba Boża Kościoła”. Nawet jeśli pod pojęciem „misterium” rozumie się uobecnianie zbawczego dzieła Chrystusa, modyfikowanie podanej przez Jungmanna definicji liturgii – według jego opinii – wydaje się zbyteczne, gdyż tam, gdzie Kościół celebruje liturgię, zawsze obecne jest odkupienie³⁵.

Z kolei w odnowionej wersji swego głośnego artykułu z 1931 r., która ukazała się w zbiorze *Gewordene Liturgie*, a więc dokładnie dziesięć lat później, Jungmann w kontekście postawionych mu zarzutów dokładniej ustosunkowuje się krytycznie do definicji Casela („kultyczne misterium Chrystusa i Kościoła”³⁶). Stwierdza, iż Casel tak bardzo akcentuje misterium, a tym samym prymarne działanie Chrystusa w stosunku do przede wszystkim empirycznie pojmowanego działania Kościoła w liturgii, że w jego koncepcji występuje jakby podwójny podmiot liturgii: Chrystus i Kościół, co zresztą wyraźnie wyraża sformułowana przez niego definicja. Casel niewątpliwie usiłuje wykazywać ścisły związek obydwu podmiotów, lecz to może się udać jedynie w odniesieniu do dziedziny sakramentalnej³⁷.

Jeśli uobecnianie zbawczego dzieła Chrystusa – jak tego chce Casel – należy do istoty liturgii i jeśli w niej działa podwójny podmiot (wywyższony Chrystus i Kościół), to wówczas, ściśle rzecz biorąc, za liturgię należałoby uznać jedynie sakramenty i nie zaliczać do niej – jak to robi Casel – np. modlitwy brewiarzo-

³⁴ R. PACIK, „*Last des Tages*“, s. 39.

³⁵ J.A. JUNGSMANN, *Die Frohbotschaft*, s. 172.

³⁶ *Liturgie ist das Kultmysterium Christi und der Kirche* – cyt. za: TENZE, *Was ist Liturgie?*, s. 2.

³⁷ *Tamże*, s. 3.

wej ani obchodu roku liturgicznego. Jeżeli jednak misterium nie pokrywa się tylko z sakramentami, czyli Chrystusowe dzieło zbawienia obecne jest właściwie w każdym liturgicznym akcie, to wtedy oznacza to, że w Kościele, w jego działaniu, a zwłaszcza w jego modlitwie, żyje Chrystus. Dla Jungmanna w sposób oczywisty w określeniu „służba Boża Kościoła” słowo „Kościół” jest pojmowane w pełnym sensie sakramentalnym jako Mistyczne Ciało Chrystusa, dlatego nie widzi potrzeby specjalnego wyrażania tego w definicji liturgii. Trudno mu zrozumieć, dlaczego misterium kultyczne miałyby być obecne w niesporach śpiewanych przez wspólnotę, a w odmawianej przez tę samą wspólnotę litanii nieobecne. Jungmann uważa, że różnica polega jedynie na stylu. Dla niego to, co rozumie się przez pojęcie kultycznego misterium, już jest zawarte w pojęciu Kościoła. Twierdzi, że jeśli Kościół, czyli wspólnota należących do Chrystusa wraz z Nim jako swoją Głową, modli się, to nie ma potrzeby uobecniania zbawczych czynów, gdyż Kościół sam jest wielkim czynem zbawienia. Josef Andreas Jungmann jest przekonany o tym, że w modlitwie kierowanej do Boga przez Chrystusa już urzeczywistnia się wspólnota świętych; jej modlitwa zawsze jest czymś wielkim, nawet wtedy, gdy ma mniejsze walory estetyczne. Stąd nadal obstaje przy swoim określeniu liturgii jako „służby Bożej Kościoła”. Z drugiej strony pod wpływem krytycznych głosów Casela i Pinska w wersji artykułu z 1941 r. wyraźniej formułuje myśl o uwzględnianiu w pojęciu liturgii sakramentów³⁸.

Do poglądów Odo Casela odnoszących się do określenia liturgii Jungmann wrócił raz jeszcze w książce *Liturgia pierwotnego Kościoła* (1959). Cytując w niej definicję liturgii Casela („Liturgia jest kultycznym misterium Chrystusa i Kościoła”) i interpretując ją słowami: „Liturgia jest tym misterium, którego przedmiotem jest zbawczy akt spełniony przez Chrystusa, a teraz uobecniony w kulcie Kościoła”, Jungmann ponownie krytycznie zauważa, iż nie można definicji tej odnosić do całej liturgii³⁹. Jego zdaniem, wolno ją stosować co najwyżej do rytów sakramentalnych, ale nie do celebracji roku liturgicznego, albowiem nie można np. w czasie obchodu Uroczystości Narodzenia Pańskiego, kiedy śpiewane są słowa *Hodie Christus natus est*, powiedzieć, że w tym czasie staje się obecne narodzenie Chrystusa. Przy tym powołuje się na stanowisko Piusa XII wyrażone w encyklice *Mediator Dei* (III,2)⁴⁰.

Podsumowując toczoną debatę wokół pojęcia liturgii, Jungmann na pewnym etapie jej rozwoju twierdził, że wszyscy zgodni są przynajmniej co do ogólnego

³⁸ J.A. JUNGMANN, *Liturgie ist das Kultmysterium Christi*, s. 2n.,22n.; R. PACIK, „*Last des Tages*“, s. 39–42; J.A. JUNGMANN, *Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft*, s. 101.

³⁹ TENZE, *Liturgia pierwotnego Kościoła do czasów Grzegorza Wielkiego*, Kraków 2013, s. 255n.

⁴⁰ *Tamże*, s. 256n.

sformułowania, iż – w odróżnieniu od nabożeństw i modlitw indywidualnych – liturgia jest służbą Bożą Kościoła⁴¹. Jak już o tym wspomniano, sam pozostawał wierny swojej koncepcji liturgii z 1931 r. w zasadzie przez całe życie, do czego też zresztą się przyznawał⁴².

W artykułach opublikowanych podczas obrad Soboru Watykańskiego II, a także po jego zakończeniu Josef Andreas Jungmann zwracał uwagę na to, że zwłaszcza od czasów powstania ruchu liturgicznego usiłowano przewyciężyć dotychczasowe estetyzująco bądź jurydycznie zacieśnione ujęcia liturgii, podkreślające wyłącznie jej zewnętrzne formy albo akcentujące regulujące ją przepisy⁴³. Przypominał, że lapidarne określenie liturgii jako „służby Bożej Kościoła”, które zawdzięcza się Lambertowi Beauduinowi⁴⁴, znalazło swe odbicie w encyklice *Mediator Dei*, utożsamiającej liturgię z „całym publicznym kultem Mistycznego Ciała Chrystusa, Głowy i członków”⁴⁵. W zależności od tego, który moment tego kultu – owej służby Bożej Kościoła – zostaje wyakcentowany, spotkać można różne koncepcje liturgii: R. Stappera (kapłaństwo Chrystusa leżące u podstaw działania Kościoła), H. Schmidta (trynitarna struktura kościelnej służby Bożej), O. Casela (uobecnianie dzieła zbawczego w liturgii) oraz C. Vagagginiego i E. Lengelinga (uświęcające działanie Boże obok kultycznego działania Kościoła). Jungmann uważa jednak, że akcentowanie któregoś z tych momentów w formułowaniu samej definicji liturgii nie jest konieczne, pod warunkiem, że pojęcia użyte w jej ogólnie ujętym określeniu jako służby Bożej Kościoła będą rozumiane w ich całkowitym sensie⁴⁶.

Ponadto Jungmann twierdził, iż wprawdzie – zgodnie z zasadą utrzymującą, że teologiczne kontrowersje nie powinny być rozstrzygane dekretami – konstytucja *Sacrosanctum Concilium* unika podania ściśle określonej definicji liturgii, niemniej zasadnicze uwagi zawarte w jej 130 artykułach nie pozostawiają cienia wątpliwości co do tego, jaka jest soborowa koncepcja liturgii⁴⁷. Zauważył, że soborowa

⁴¹ TENZE, *Die liturgische Feier. Grundsätzliches und Geschichtliches über Formgesetze der Liturgie*, Regensburg 1939, s. 11.

⁴² Pacik cytuje wypowiedź Jungmanna z 1958 r. na ten temat – R. PACIK, „*Last des Tages*“, s. 25.

⁴³ J.A. JUNGMANN, *Liturgie(n)*, k. 256.

⁴⁴ TENZE, *Wesen und Würde christlichen Gottesdienstes*, w: A. HÄNGGI (red.), *Gottesdienst nach dem Konzil*, Mainz 1964, s. 53.

⁴⁵ (...) mit dem „*gesamten öffentlichen Kult des mystischen Leibes Christi, des Hauptes und der Glieder*“ – J.A. JUNGMANN, *Liturgie(n)*, k. 256.

⁴⁶ *Tamże*.

⁴⁷ TENZE, *Der Liturgiebegriff der Constitutio de sacra Liturgia und seine Auswirkungen*, LS 15 (1964), s. 113. W przytoczonym artykule Jungmann omawia różne aspekty tej koncepcji, obficie cytując fragmenty liturgicznej konstytucji.

Konstytucja o liturgii świętej niejako opisuje zakres liturgii, podkreślając, iż nie należy jej pojmować tylko jako ogółu występujących w służbie Bożej Kościoła form zewnętrznych, lecz pamiętać o tym, że zawiera ona ożywiające kapłańskie działanie Chrystusa, którego jest widzialnym znakiem. W liturgii dokonuje się urzeczywistnianie podwójnego ruchu – z jednej strony zstępującego, polegającego na uświęcaniu człowieka, a z drugiej – wstępującego, czyli sprawowanego przez Kościół kultu (KL 7)⁴⁸.

Warto jeszcze dodać, że w przerobionym, czwartym wydaniu książki *Die liturgische Feier*, opublikowanym w czasie Soboru Watykańskiego II pod tytułem *Wortgottesdienst im Lichte von Theologie und Geschichte*, Jungmann konstatuje, iż kwestia formalnej, oficjalnej definicji liturgii nie ma już takiego znaczenia, jakie miała kilkadziesiąt lat wcześniej, kiedy istniała potrzeba przewycięzania ściśle rubrycystycznego i czysto hierarchicznego pojmowania liturgii. Jednocześnie przytacza soborowe określenie liturgii jako „szczytu, do którego zmierza wszelka działalność Kościoła, i zarazem źródła, z którego wypływa cała jego moc” (KL 10). Powołując się na Cipriano Vagagginiego oraz Emila Lengelinga, akcentuje jedność obu istotnych nurtów występujących w liturgii: soterycznego zstępowania od Boga i latreutycznego wstępowania ku Bogu (moment kultyczny)⁴⁹. Cytując Vagagginiego, Jungmann podkreśla, że w liturgii Bóg przez Chrystusa w Duchu Świętym uświęca Kościół i że Kościół w Duchu Świętym zjednoczony z Chrystusem jako swoją Głową przez Niego oddaje kult Bogu⁵⁰.

Na zakończenie powyższej prezentacji poglądów Josefa Andreasa Jungmanna na temat określenia liturgii oraz ich recepcji można by skonstatować, iż twórcza postawa tego autora i jego krytyka pokazuje zasadność i owocność prowadzenia dyskusji, dotyczących doprecyzowywania kluczowych terminów teologicznych. W niniejszym ujęciu zostało wyeksponowane najbardziej kontrowersyjne określenie liturgii lansowane przez Jungmanna. W bogatej spuściznie tego teologa znaleźć można jeszcze wiele ciekawych spostrzeżeń w intrygującej kwestii definicji liturgii, akcentujących inne aspekty. Z pewnością warto powracać do jego twórczości i kontynuować refleksję, odnoszącą się do tak fundamentalnego zadania i zagadnienia, jakim jest wnikanie w istotę liturgii

⁴⁸ J.A. JUNGSMANN, *Einleitung und Kommentar*, s. 22.

⁴⁹ TENZE, *Wortgottesdienst im Lichte*, s. 11–15.

⁵⁰ *Tamże*, s. 13.

tudzież sposób jej objaśniania, gdyż w tej dziedzinie wydaje się być jeszcze wiele do zrobienia.

Bibliografia

- CZERWIK S., *Wprowadzenie do Konstytucji o Liturgii Świętej*, w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1968, s. 27–39.
- GÜLDEN J., *Polnische Volksliturgie. Tagebuchaufzeichnungen aus dem Jahre 1938*, LJ 4 (1954), s. 149–186.
- HÖSLINGER N.W., *Wegbereiter der neuen Liturgie. Zum Gedenken an Josef Andreas Jungmann*, BuLit 48 (1975), s. 32–36.
- JUNGMANN J.A., *Bischof und Sacra „Exercitia“*, ConcD 1 (1965), s. 95–98.
- JUNGMANN J.A., *Der Gottesdienst der Kirche auf dem Hintergrund seiner Geschichte kurz erläutert*, Innsbruck – Wien – München 1957²
- JUNGMANN J.A., *Der Liturgiebegriff der Constitutio de sacra Liturgia und seine Auswirkungen*, LS 15 (1964), s. 113–117.
- JUNGMANN J.A., *Die Erneuerung des Wortgottesdienstes*, LS 16 (1965), s. 155–158.
- JUNGMANN J.A., *Die liturgische Feier. Grundsätzliches und Geschichtliches über Formgesetze der Liturgie*, Regensburg 1939.
- JUNGMANN J.A., *Einleitung und Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie*, w: H. VORGRIMLER (red.), *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen lateinisch und deutsch, Kommentare*, t. I–III, Freiburg im Br. 1966–1968², s. 10–109.
- JUNGMANN J.A., *Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft*, Innsbruck – Wien – München 1963.
- JUNGMANN J.A., *Liturgia pierwotnego Kościoła do czasów Grzegorza Wielkiego*, tłum. T. Lubowiecka, Kraków 2013.
- JUNGMANN J.A., *Liturgie(n)*, w: K. RAHNER I IN. (red.), *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, t. III, Freiburg – Basel – Wien 1969, k. 255–278.
- JUNGMANN J.A., *Neues Werden und altes Gesetz in unserem Gottesdienst*, w: TENŽE, *Gewordene Liturgie. Studien und Durchblicke*, Innsbruck – Leipzig 1941, s. 28–33.
- JUNGMANN J.A., *Untergang der Abendandacht?*, ThPQ 121 (1973), s. 39–43.
- JUNGMANN J.A., *Was ist Liturgie?*, ZKTh 55 (1931), s. 83–102; oraz w: TENŽE, *Gewordene Liturgie*, s. 1–27.

- JUNGMANN J.A., *Wesen und Würde christlichen Gottesdienstes*, w: A. HÄNGGI (red.), *Gottesdienst nach dem Konzil*, Mainz 1964, s. 52–66.
- JUNGMANN J.A., *Wortgottesdienst im Lichte von Theologie und Geschichte*, Regensburg 1965⁴
- MEYER H.B., *Ein Leben für die Kirche. Zum Tod von P. Josef Andreas Jungmann SJ*, LJ 25 (1975), s. 68–71.
- PACIK R., *Josef Andreas Jungmann. Liturgiegeschichtliche Forschung als Mittel religiöser Reform*, LJ 43 (1993), s. 62–84.
- PACIK R., „*Last des Tages*“ oder „*geistliche Nahrung*“? *Das Stundengebet im Werk Josef Andreas Jungmanns und in den offiziellen Reformen von Pius XII. bis zum II. Vaticanum*, Regensburg 1997.
- PIUS XII, *Encyklika Mediator Dei*, 1947.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, 1963.
- WAGNER J., *Liturgie auf dem Vaticanum II*, w: B. FISCHER, H.B. MEYER (red.), *J.A. Jungmann. Ein Leben für Liturgie und Kerygma*, Innsbruck – Wien – München 1975, s. 150–155.
- WORBS M., *Prekursorzy soborowej reformy liturgicznej*, LitS 9 (2003) nr 2, s. 297–320.
- WORBS M., *Polska pobożność liturgiczna lat trzydziestych XX wieku widziana przez ks. Józefa Güldena*, LitS 10 (2004), nr 2, s. 343–348.

**“Church’s service to God”
Broad understanding of liturgy by Josef Andreas Jungmann and its criticism**

Abstract

In the first part of the article, J.A. Jungmann’s controversial beliefs were discussed, according to which a liturgy is a broadly understood “Church’s service to God”. However, the subject of the second part of the development is a polemic related to Jungmann’s reflection with regard to the liturgy definition. Jungmann remained faithful to a quite generally formulated definition of the liturgy that he promoted, emphasising the need for proper understanding of the terms used in it. The polemic raised by his view is an example of a substantive discussion contributing to the theological thought development which is worth reminding.

Keywords: J.A. Jungmann, liturgy definition, Church, mystery theology, liturgical movement.

Streszczenie

W pierwszej części artykułu omówiono kontrowersyjne poglądy J.A. Jungmanna, uznające za liturgię szeroko rozumianą „służbę Bożą Kościoła”. Natomiast przedmiotem drugiej części opracowania jest polemika związana z refleksją Jungmanna odnośnie do definicji liturgii. Jungmann pozostawał wierny promowanemu przez siebie dość ogólnie sformułowanemu określeniu liturgii, podkreślając potrzebę właściwego pojmowania użytych w nim terminów. Wywołana jego stanowiskiem polemika jest przykładem merytorycznej dyskusji, wnoszącej godny przypomnienia wkład w rozwój myśli teologicznej.

Słowa kluczowe: J.A. Jungmann, definicja liturgii, Kościół, teologia misteryjna, ruch liturgiczny.

MARCIN WORBS, prezbiter diecezji opolskiej, doktor nauk humanistycznych w zakresie filologii germańskiej, doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie liturgiki, prof. UO; pracownik naukowo-dydaktyczny Wydziału Teologicznego i Instytutu Filologii Germańskiej UO. E-mail: mworbs@uni.opole.pl.

MICHAŁ BIAŁKOWSKI

Wydział Politologii i Studiów Międzynarodowych UMK w Toruniu

Głos w przedsoborowej dyskusji o diakonacie stałym Ks. rektor prof. Marian Rechowicz i jego opracowanie z 1961 r.¹

Wprowadzenie

Jednym z owoców Soboru Watykańskiego II jest przywrócenie w Kościele katolickim diakonatu stałego². W Europie Zachodniej pierwsi kandydaci do diakonatu stałego otrzymali święcenia w katedrze w Kolonii 28 kwietnia 1968 r., a więc niecałe dwa i pół roku po zakończeniu obrad Soboru Watykańskiego II³. W Polsce wprowadzenie diakonatu stałego nastąpiło relatywnie bardzo późno⁴. Dopiero w latach 2001–2004 uregulowano kwestie prawne, a pierwsze święcenia diako-

¹ Dokument został udostępniony dzięki oficjalnej zgodzie udzielonej autorowi przez ks. kard. Kazimierza Nycza, arcybiskupa metropolitę warszawskiego.

² M. MARCZEWSKI, *Diakonat stały w starożytności chrześcijańskiej i po Soborze Watykańskim II*, „Diakon” 7–8 (2010–2011), s. 31–44.

³ TENŻE, *Diakonat stały we współczesnym Kościele rzymskokatolickim*, „Collectanea Theologica” 67 (1997), z. 4, s. 62; TENŻE, *Dopiero Sobór Watykański II uczynił zadość prośbom i życzeniom, by przywrócić diakonat stały*, w: M. BIAŁKOWSKI (red.), *Studia soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, t. II, cz. 2, Toruń 2015, s. 689–713.

⁴ Zob. uwagi i spostrzeżenia na temat kierunków oraz tempa wprowadzania uchwał Soboru Watykańskiego II w Polsce: M. BIAŁKOWSKI, *Od Vaticanum II do bulli „Episcoporum Poloniae coetus”. Pierwsza faza recepcji Soboru Watykańskiego II w Polsce (1966–1972) – wybrane zagadnienia*, w: M. SIEDZIAKO, Z. STANUCH, G. WEJMAN (red.), *Dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim*, t. II: 1956–1972, Szczecin – Warszawa 2017, s. 67–100; TENŻE, *Początki odnowy posoborowej w Kościele katolickim w Polsce (do 1972r.). Zarys wybranych problemów*, w: W. POLAK, A. CZWOLEK, S. GALI-SKARBIŃSKA (red.), *Czas próby. Kościół katolicki w okresie PRL*, Toruń 2017, s. 215–245; TENŻE, *Początki odnowy posoborowej w Kościele katolickim w Polsce (do 1972 roku). Zarys wybranych problemów*, „Nasza Przeszość” 128 (2017), s. 229–272; TENŻE, *Od bulli „Episcoporum Poloniae coetus” do wyboru Kardynała Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową. Druga faza recepcji Soboru Watykańskiego II w Polsce (1972–1978) – wybrane zagadnienia*, w: M. SIEDZIAKO, Z. STANUCH, G. WEJMAN (red.), *Dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim*, t. III: 1972–1978, Szczecin – Warszawa 2018 [w druku]; TENŻE, *Recepcja Soboru Watykańskiego II w Polsce w 1972–1978. Pomiędzy bullą „Episcoporum Poloniae coetus” a wyborem Kardynała Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową*, „Studia Pelplińskie” 52 (2018), s. 29–80; TENŻE, *Odnowa posoborowa w Kościele katolickim w Polsce w latach 1972–1978. Zarys wybranych problemów*, „Nasza Przeszość”, 129 (2018), s. 387–446.

natu stałego udzielone żonatemu mężczyźnie miały miejsce w diecezji toruńskiej 6 czerwca 2008 r. Liturgia święceń sprawowana była w kościele pw. św. Józefa w Toruniu – Sanktuarium Matki Bożej Nieustającej Pomocy⁵. Aktualnie decyzje co do przygotowania do posługi i dopuszczenia do święceń pozostają w kompetencji poszczególnych biskupów diecezjalnych.

Sięgnięcie do źródeł pozwala na odtworzenie genezy instytucji diakonatu stałego w Polsce oraz poglądów na to zagadnienie formułowanych przez hierarchów i przedstawicieli nauki katolickiej⁶. Prezentowany poniżej dokument – mimo upływu czasu – pozostaje wciąż aktualną diagnozą. Jego istotne treści są szczególnie cenne, ponieważ nie dysponujemy zbyt obfitymi materiałami archiwalnymi. Edycja źródłowa zawiera nieopublikowaną w Polsce opinię autorstwa ks. prof. Mariana Rechowicza (1910–1983), zatytułowaną: *Zagadnienie instytucji diakonatu z punktu widzenia sytuacji i potrzeb Kościoła w Polsce*. Dokument najprawdopodobniej powstał w 1961 r. Maszynopis znajduje się w materiałach archiwalnych Archiwum Archidiecezjalnego Warszawskiego (AAW), zespół Sekretariat Prymasa Polski (SPP), zawierających m.in. protokoły zebrań plenarnych Konferencji Episkopatu Polski (KEP). W dokumentacji dotyczącej 69. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski z 15–16 listopada 1961 r. znajdujemy wspomniane opracowanie⁷. Jest to dokument papierowy obejmujący szesnaście stron tekstu sporządzonego pismem maszynowym, czarną czcionką humanistyczną. Elementem charakterystycznym jest zamieszczenie na stronie szóstej tabeli zawierającej dane statystyczne. Rysunek tabeli wykonany został przy użyciu długopisu z wkładem w barwie granatowej. Stan zachowania dokumentu – bardzo dobry.

Opracowanie – jak już wspomniano nie było dotąd publikowane w Polsce – choć zostało wydane w 1962 r. w języku niemieckim w formie artykułu naukowego zamieszczonego w prestiżowym opracowaniu zbiorowym *Diakonia in Christo...* redagowanym przez o. Karla Rahnera SJ (1904–1984) i ks. Herberta Vorgrimlera (1929–2014)⁸. Praca ta dedykowana została kard. Stefanowi Wyszyńskiemu, Prymasowi Polski, arcybiskupowi gnieźnieńskiemu i warszawskiemu oraz kard. Fran-

⁵ W. ROZYNKOWSKI, *Uzdołnieni do diakonii*, „Civitas Christiana” 54 (2017), nr 11, s. 17–19; TENŻE, *Diakonat stały w diecezji toruńskiej – o początkach diakonatu stałego w Polsce*, w: W. ROZYNKOWSKI, P. BOROWSKI (red.), *Jubileusz Diecezji Toruńskiej. Spojrzenie w przeszłość i w przyszłość*, Toruń 2017, s. 117–128.

⁶ M. MARCZEWSKI, *Zanim wprowadzono stały diakonat w Polsce*, „Diakon” 11 (2014), s. 7–33; W. ROZYNKOWSKI, *O doświadczeniach i wyzwaniach w posłudze diakona stałego w Polsce*, „Diakon” 12–13 (2015–2016), s. 51–54.

⁷ AAW, SPP, *Protokoły KEP*, II 4/198, k. 53–68; M. RECHOWICZ, *Zagadnienie instytucji diakonatu z punktu widzenia sytuacji i potrzeb Kościoła w Polsce*.

⁸ TENŻE, *Das Problem des Diakonats im Hinblick auf die Situation und den Bedarf der Kirche in Polen*, w: K. RAHNER, H. VORGRIMLER (red.), *Diakonia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonats*, Freiburg im Br. 1962, s. 435–447.

zowi Königowi, arcybiskupowi wiedeńskiemu. Celem publikacji było przybliżenie diakonatu stałego ojcom soborowym z wyraźną zachętą, by przywrócić go do posoborowej rzeczywistości Kościoła⁹.

Z uwagi na bardzo ograniczony dostęp do tego tekstu (wszak wydany został ponad pół wieku temu), barierę naukowego języka niemieckiego oraz znaczący wzrost zainteresowania w ostatnich latach instytucją diakonatu wydaje się zasadne udostępnienie go możliwie najszerszemu kręgu odbiorców. Ponadto edycja źródłowa maszynopisu była wielokrotnie podnoszonym postulatem badawczym. Na użytek edycji cały tekst źródłowy poprawiono i ujednolicono. Jednocześnie współcześnie zamieszczone zapisy bibliograficzne i poprawiono oczywiste pomyłki pisarskie.

1. Soborowy kontekst powstania opracowania oraz idei odnowy diakonatu stałego

Warto podkreślić, że opracowanie ks. prof. Mariana Rechowicza oraz umieszczenie go w publikacji zbiorowej ku czci dwóch wybitnych hierarchów z Europy Środkowo-Wschodniej silnie wpisuje się w prace przygotowawcze do zapowiedzianego w styczniu 1959 r. przez papieża Jana XXIII Soboru Powszechnego. Już w trakcie prac Komisji Przedprzygotowawczej napłynęło 2150 odpowiedzi biskupów z całego świata zawierających propozycje najważniejszych problemów, którymi miał zająć się przyszły Sobór. Spośród nich aż 600 dostojników kościelnych zwracało uwagę na konieczność przywrócenia diakonatu stałego w Kościele Powszechnym¹⁰.

Przygotowania do Soboru weszły w fazę zaawansowanych prac studyjnych w momencie utworzenia Centralnej Komisji Przygotowawczej (Komisji Głównej), jedenastu specjalistycznych Komisji Przygotowawczych oraz trzech Sekretariatów (do spraw Jedności Chrześcijan, Środków Społecznego Przekazu i Administracyjnego), co miało miejsce 5 czerwca 1960 r.¹¹ Szczególną rolę w procesie opracowywania głównych tematów przyszłych obrad odgrywała Cen-

⁹ M. MARCZEWSKI, *Karl Rahner o diakonacie stałym*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 46 (1999), z. 6, s. 358–359.

¹⁰ TENŻE, *Diakonat stały we współczesnym Kościele rzymskokatolickim*, s. 51.

¹¹ G. ALBERIGO (red.), *Storia del concilio Vaticano II*, t. I: *Il cattolicesimo verso una nuova stagione. L'annuncio e la preparazione gennaio 1959 – settembre 1962*, Bologna 1995, s. 177nn; V. CARBONE, II, „Diario” *conciliare di Monsignor Pericle Felici*, A. Marchetto (red.), Città del Vaticano 2015, s. 151–152.

tralna Komisja Przygotowawcza grupująca, oprócz przewodniczących poszczególnych Komisji Przygotowawczych, również przewodniczących krajowych episkopatów. Z tego tytułu członkiem Centralnej Komisji Przygotowawczej Soboru Watykańskiego II został kardynał Stefan Wyszyński¹². Gremium to zebrało się pomiędzy czerwcem 1961 r. a czerwcem 1962 r. na siedmiu intensywnych – nawet tygodniowych – sesjach¹³. Dla przywrócenia diakonatu istotne znaczenie miała III sesja Centralnej Komisji Przygotowawczej. Podczas jej obrad, toczących się w dniach 15–23 stycznia 1962 r., omawiano zagadnienie diakonatu, przy czym nie sformułowano jednoznacznych końcowych wniosków, które mogłyby świadczyć o pełnej aprobacie dla odnowy tej posługi w Kościele¹⁴. Podkreślić należy jednak, że zagadnienie to zreferowane było przez prefekta Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów kard. Benedetto Aloisi Masella jako fragment *Schema decreti de Sacramento ordinis*¹⁵. Relacjonując posiedzenie, o. Bernard Przybylski OP zanotował:

Chociaż diakoni nie wykorzystują obecnie swych uprawnień, to jednak święcenie to musi poprzedzać udzielenie sakramentu kapłaństwa i zakłada zasadniczo posiadanie przez kandydata tych samych danych duchowych, moralnych i kulturalnych, jakie są wymagane dla kapłaństwa. W Kościele łacińskim diakon jest obowiązany do celibatu i brewiarza. Trudno przewidzieć, jakie decyzje powéźmie Sobór odnośnie przywrócenia diakonatowi jego pierwotnej formy, zwłaszcza w krajach misyjnych. W 1957 r. Pius XII oświadczył w przemówieniu na II Kongresie Katolików Świeckich, że sprawa ta nie dojrzała jeszcze do decyzji¹⁶.

Natomiast już podczas obrad Soboru Watykańskiego II wystąpienia na temat diakonatu, teologii tego urzędu, samego wprowadzenia posługi oraz współczesnych uwarunkowań duszpasterskich toczyły się w trakcie II sesji – jesienią 1963 r. Problematyka odnowy diakonatu włączona została do zagadnienia sakramentu święceń. Stąd, gdy w październiku 1963 r. przez cztery kolejne tygodnie debatowano na temat prymatu i kolegialności biskupów oraz sakramentalności święceń biskupich,

¹² S. WILK, A. WÓCIK (oprac.), *Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski, ojciec Soboru Watykańskiego II 1962–1965. Wybór dokumentów*, Lublin 2013, s. 22.

¹³ M. BIAŁKOWSKI, *Wokół Soboru Watykańskiego II. Studia i szkice*, Toruń 2016, s. 37.

¹⁴ TENŻE, *Protokoły konferencji polskich ojców soborowych. Zbiór dokumentów 1962–1965*, Lublin 2018 [w druku].

¹⁵ M. MARCZEWSKI, *Karl Rahner o diakonacie stałym*, s. 356.

¹⁶ AAW, SPP, teczka: *Sobór Powszechny Watykański II (17 VI 1959 – 30 VI 1962), Trzecia sesja plenarna Centralnej Komisji Przygotowawczej II Soboru Watykańskiego, sprawozdanie o. Bernarda Przybylskiego OP*.

podjęto również dyskusję o diakonacie stałym¹⁷. Konkluzja debat miała miejsce 29 i 30 października 1963 r. Wtedy bowiem rozdano ojcom soborowym tekst z pytaniami dotyczącymi spornego rozdziału II schematu Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Cztery pierwsze pytania zadane ojcom soborowych dotyczyły episkopatu (Czy konsekracja biskupa jest najwyższym stopniem święceń sakramentalnych? Czy każdy we właściwy sposób konsekrowany biskup w komunii z innymi biskupami i Biskupem Rzymu jest członkiem Kolegium Biskupów? Czy Kolegium Biskupów jest następcą pierwotnego Kolegium Apostołów oraz że zawsze w komunii z Biskupem Rzymu sprawuje pełną i najwyższą władzę w Kościele powszechnym? Czy władza Kolegium Biskupów, zjednoczonego z ich przywódcą, przysługuje jej z Bożej łaski?), piąte – diakonatu (Czy przywrócenie diakonatu jako stałego stopnia świętej posługi, stosownie do potrzeb Kościoła w różnych jego częściach jest właściwe?)¹⁸.

W pięciu głosowaniach – przy różnej ilości głosów *placet* (podoba się) – biskupi przyjęli wszystkie poprawki. W ten sposób ojcowie Soboru Watykańskiego II potwierdzili, iż konsekracja biskupia jest najwyższym stopniem święceń sakramentalnych; każdy biskup jest członkiem Kolegium Biskupów, które jest następcą Kolegium Apostołów i wraz z Biskupem Rzymu sprawuje najwyższą władzę w Kościele; owa władza pochodzi z prawa Bożego, oraz że należy przywrócić diakonat¹⁹.

Zauważyć należy, że na pytanie dotyczące diakonatu na 2120 obecnych ojców soborowych oddano tylko 1588 głosów pozytywnych, aż 525 głosów negatywnych i 7 głosów nieważnych²⁰. I choć ostatecznie wynik głosowania przechylił szalę zwycięstwa na stronę zwolenników odnowy diakonatu, nie zamknął definitywnie debaty na temat obowiązku celibatu. Kwestie sporne powróciły m.in. podczas obrad poświęconych prezbiteratowi. Komentując dyskusję nad schematem Dekretu o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis* uczestnik dysputy, abp Tuluzy Gabriel-Marie Garrone zwracał uwagę, że sprawa dopuszczenia do diakonatu stałego żonatych mężczyzn wśród ojców soborowych wywoływała duże spory:

¹⁷ Dyskusja, w tym głosy poszczególnych hierarchów, omówione zostały w: R.M. WILTGEN, *Ren wpada do Tybru. Historia Soboru Watykańskiego II*, tłum. A. Słowik, Poznań 2001, s. 119–126.

¹⁸ J.W. O'MALLEY, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2012, s. 246–247.

¹⁹ J. BUJAK, *Sobór Watykański II i jego reformy w świetle hermeneutyki ciągłości Benedykta XVI*, (Studia i Rozprawy – Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego, t. XXXIII), Szczecin 2013, s. 61, 66.

²⁰ M. MARCZEWSKI, *Karl Rahner o diakonacie stałym*, s. 357.

Nie ulega wątpliwości, że dyskusja nad możliwością dopuszczenia do diakonatu ludzi żonatych toczyła się z myślą o podkreśleniu idei kapłańskiego celibatu. Wynik debaty okazał się zgodny z przewidywaniami: większość Ojców zgadzała się na udzielenie diakonatu ludziom żonатыm, znanym z nienagannego życia i gorliwości chrześcijańskiej, ale odrzuciła możliwość wychowywania na diakonów młodych ludzi, którzy by po święceniach mieli prawo do zawierania małżeństwa. Ta odpowiedź wskazuje najlepiej na głębokie przekonania Ojców: właśnie obawa uczynienia wyłomu w prawie kapłańskiego celibatu skłoniła Ojców do zgody na stan małżeński diakonów w wyjątkowych okolicznościach²¹.

Nauka Soboru Watykańskiego II o diakonacie znalazła swoje miejsce na kartach III rozdziału Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, wymagała jednak uszczegółowienia w kolejnych dokumentach papieskich. Pierwszym z nich było *Motu proprio* Pawła VI *Sacrum diaconatus ordinem*, w którym 18 czerwca 1967 r. ogłosił normy ogólne przywrócenia diakonatu stałego. W rok później ten sam papież w Konstytucji apostolskiej *Pontificalis romani recognito* zaaprobował ryt, w jakim należy udzielać święceń prezbiterów i diakonów oraz określił ich formę i treść. Ostatecznie 15 sierpnia 1972 r. w Liście apostolskim *Ad pascendum* Paweł VI ustalił dokładne warunki dopuszczenia i wyświęcania kandydatów na diakonów²².

2. Sylwetka autora

Autor opracowania *Zagadnienie instytucji diakonatu z punktu widzenia sytuacji i potrzeb Kościoła w Polsce* – wówczas rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – urodził się 4 września 1910 r. w Husiatynie nad Zbruczem²³. Ukończył X Gimnazjum im. Henryka Sienkiewicza we Lwowie²⁴. W latach 1928–1933 odbył studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym oraz na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. Święcenia kapłańskie otrzymał w katedrze łacińskiej we Lwowie 22 czerwca 1933 r.²⁵ Pierwsze pięć lat kapłaństwa wypełniły obowiązki wikarego oraz prefekta szkół średnich w Strusowie, Tarnopolu i we Lwo-

²¹ G.-M. GARRONE, *Orientacje Soboru*, tłum. J. Sadzik, W. Tokarek, Paris 1969, s. 110.

²² M. MARCZEWSKI, *Diakonat stały we współczesnym Kościele rzymskokatolickim*, s. 61–62.

²³ J. MANDZIUK, *Rechowicz Marian Józef (1910–1983)*, w: TENŻE (red.), *Słownik polskich teologów katolickich 1981–1993*, t. VIII: a–z, Warszawa 1995, s. 482.

²⁴ M.T. ZAHAJKIEWICZ, *Biskup Profesor Marian Rechowicz (1910–1983). Życie i działalność*, „Nasza Przeszłość” 62 (1984), s. 211–212.

²⁵ *Tamże*, s. 212.

wie. We Lwowie miejscem posługi duszpasterskiej był kościół św. Elżbiety – jedna z największych neogotyckich świątyń w przedwojennej Polsce. W 1938 r. otrzymał nominację na prefekta w Wyższym Seminarium Duchownym oraz asystenta w Katedrze Historii Kościoła w Polsce i na Rusi na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jana Kazimierza²⁶. W 1941 r. na konspiracyjnym Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jana Kazimierza uzyskał stopień doktora. Podstawą była złożona jeszcze wiosną 1939 r. rozprawa doktorska *Działalność reformistyczna i misyjna metropolity Welamina Rutskiego 1573–1637*, której promotorem był ks. prof. Józef Umiński (1888–1954)²⁷. Podczas okupacji sowieckiej i niemieckiej ks. Marian Rechowicz uczestniczył w tajnym nauczaniu oraz duszpasterstwie. Od 1945 r. wykładał w Wyższym Seminarium Duchownym archidiecezji lwowskiej, które – w związku ze zmianą granic i utratą Lwowa – zostało przeniesione do budynków klasztornych ojców bernardynów w Kalwarii Zebrzydowskiej. Uczelnia działała do 1950 r., kiedy została pod naciskiem władz komunistycznych zlikwidowana²⁸.

Obok obowiązków w wyższym seminarium duchownym pełnił funkcję starszego asystenta na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kolejnym etapem kariery naukowej przyszłego rektora KUL-u była habilitacja przeprowadzona w latach 1947–1948. Rozprawa *Pojózefińskie Seminarium Generalne obrządku łacińskiego w dawnej Galicji 1790–1819* zrywała z dotychczasową negatywną oceną reform józefińskich, podkreślając m.in. ich wpływ na podniesienie poziomu wykształcenia duchowieństwa. Ze względów politycznych habilitacja została ona zatwierdzona przez Ministerstwo Szkolnictwa Wyższego dopiero w 1956 r.²⁹

Od 1950 r. ks. Rechowicz pracował na Wydziale Teologii KUL, pełniąc – w latach 1952–1956 – funkcję prodziekana Wydziału Teologii KUL oraz kierując Katedrą Historii Starożytnej Kościoła. W 1956 r., tuż po zatwierdzeniu habilitacji, został profesorem nadzwyczajnym, a w 1957 r. profesorem zwyczajnym. Po przełomie październikowym 1956 r. pełnił szereg odpowiedzialnych funkcji uczelnianych – dziekana Wydziału Teologii KUL (1956) oraz rektora KUL w okresie trzech kadencji (1956–1965). Równolegle – w latach 1957–1965 – pełnił funkcję prezesa Towarzystwa Naukowego KUL oraz prezesa Towarzystwa Przyjaciół KUL³⁰.

²⁶ A. WEISS, *Rechowicz Marian bp*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. XVI, Lublin 2012, kol. 1268.

²⁷ J. MANDZIUK, *Rechowicz Marian Józef (1910–1983)*, s. 482.

²⁸ TENŻE, *Z dziejów archidiecezji lwowskiej*, „Saeculum Christianum” 2 (1995), nr 2, s. 48.

²⁹ M.T. ZAHAJKIEWICZ, *Biskup Profesor Marian Rechowicz (1910–1983)*, s. 213.

³⁰ A. WEISS, *Rechowicz Marian bp*, kol. 1268.

W okresie rektorowania doprowadził do utworzenia: w 1956 r. na Wydziale Teologicznym Instytutu Muzykologii Kościelnej, w 1957 r. Studium Teologii dla Zakonnicy i Świeckich (kurs zwyczajny B), w 1959 r. Instytutu Bibliistyki, a w 1964 r. Instytutu Historii Kościoła. W tym okresie powstały również interdyscyplinarne zakłady międzywydziałowe: Instytut Geografii Historycznej Kościoła w Polsce w 1957 r., Ośrodek Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych w 1958 r. oraz Międzywydziałowy Zakład Historii Kultury w Średniowieczu w 1965 r. Ponadto dzięki staraniom ks. rektora Rechowicza w 1958 r. ukazał się pierwszy numer „Zeszytów Naukowych KUL”, a od 1959 r. wydawane są „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”³¹.

W 1964 r. ks. prof. Marian Rechowicz objął Katedrę Historii Kościoła w Średniowieczu, a rok później po zakończeniu rektorowania, stanął na czele Instytutu Historii Kościoła KUL. Funkcję dyrektora Instytutu Historii Kościoła KUL sprawował również latach 1967–1973. W 1967 r. otrzymał tytuł profesora zwyczajnego³². Wśród najważniejszych obszarów badawczych wymienić należy: 1) dzieje Kościoła unickiego w Polsce; 2) historię wychowania duchowieństwa; 3) dzieje teologii w Polsce; 4) historię uniwersytetów, ich roli i zadań w cywilizacji zachodniej³³.

Równoległe do obowiązków profesorskich i rektorskich nie tylko utrzymywał związki z rodzinną metropolią lwowską, ale je pogłębiał, coraz silniej angażując się w życie Kościoła partykularnego. Jeszcze w 1962 r. otrzymał godność kanonika lwowskiej kapituły metropolitalnej z siedzibą w Lubaczowie, a w sierpniu 1973 r. – po śmierci bpa Jana Nowickiego – został wikariuszem kapitulnym archidiecezji³⁴.

Decyzją Stolicy Apostolskiej z 28 grudnia 1973 r. ks. prof. Marian Rechowicz został prekonizowany biskupem tytularnym Pupiany oraz administratorem apostolskim archidiecezji lwowskiej z siedzibą w Lubaczowie³⁵. Sakrę biskupią otrzymał 3 marca 1974 r.³⁶ Głównym konsekratorem był kard. Stefana Wyszyńskiego, zaś współkonsekratorami bp Ignacy Tokarczuk oraz bp Wincenty Urban³⁷.

Jako następca arcybiskupów lwowskich dokonał rozbudowy sieci parafialnej i dekanalnej, wspierał budowę nowych kościołów i kaplic, wznosił rezydencję bi-

³¹ M.T. ZAHAJKIEWICZ, *Biskup Profesor Marian Rechowicz (1910–1983)*, s. 214–216.

³² J. MANDZIUK, *Rechowicz Marian Józef (1910–1983)*, s. 483.

³³ M.T. ZAHAJKIEWICZ, *Biskup Profesor Marian Rechowicz (1910–1983)*, s. 219.

³⁴ *Tamże*, s. 218.

³⁵ J. MANDZIUK, *Rechowicz Marian Józef (1910–1983)*, s. 483.

³⁶ P. NITECKI, *Biskupi Kościoła w Polsce. Słownik biograficzny*, Warszawa 1992, s. 177.

³⁷ M.T. ZAHAJKIEWICZ, *Biskup Profesor Marian Rechowicz (1910–1983)*, s. 218.

skupów oraz siedzibę Kurii w Lubaczowie, dbał o archiwum archidiecezji oraz bibliotekę, gromadził dokumenty i pamiątki pochodzące z dawnego terenu metropolii lwowskiej. Był organizatorem Dni Kultury Chrześcijańskiej. Od 1979 r. przewodniczył Radzie Naukowej Episkopatu Polski, był ponadto wiceprzewodniczącym Komisji do spraw Nauki Katolickiej. Zmarł w Lublinie 28 września 1983 r., pogrzeb odbył się w Lubaczowie 1 października 1983 r.³⁸

3. Struktura, główne założenia i treści

Opracowanie *Zagadnienie instytucji diakonatu z punktu widzenia sytuacji i potrzeb Kościoła w Polsce* składa się z dwóch zasadniczych części:

- 1) wstępu
- 2) treści

Na część drugą składają się następujące rozdziały:

I. *Uwagi ogólne (Tradycje historyczne; Problem ilości duchowieństwa; Uwarunkowania finansowo-gospodarcze; Reakcje psychologiczne; Niebezpieczeństwo i ryzyko apostazji);*

II. *Uwagi szczegółowe (Analiza problemu z punktu widzenia celowości i funkcjonalności instytucji);*

III. *Wnioski i sugestie (problem diakonów-nauczycieli; zagadnienie zakonnicko-diaconis; uwagi na temat święceń lektoratu).*

Rektor KUL we *Wstępie* zwraca uwagę, że opracowanie dotyczy diakona żyjącego w małżeństwie i pozostającego na utrzymaniu Kościoła, a więc diakonatu stałego. Dokument powstał w oparciu o: a) specjalną ankietę rozpisaną do wydziałów duszpasterskich przy kuriach diecezjalnych (m.in. gnieźnieńska, krakowska, poznańska); b) wypracowania indywidualne teologów i osób świeckich; c) literaturę naukową³⁹.

W *Uwagach ogólnych* autor podkreśla, że od czasów średniowiecza posługa diakonatu była w Kościele polskim czymś rzadkim. Znano różnorodne posługi, ale związane były one z niższymi święczeniami, a najczęściej pełniły jej osoby bez święceń. Również aktualny stan powołań kapłańskich (autor dokonał zestawienia statystycznego w formie tabeli, obejmując wszystkie polskie diecezje w przedziale lat 1950–1960) pozwala optymistycznie widzieć przyszłość stanu duchownego w Polsce. Ks. prof. Marian Rechowicz stwierdził, że przy utrzymaniu tendencji

³⁸ J. MANDZIUK, *Rechowicz Marian Józef (1910–1983)*, s. 483.

³⁹ AAW, SPP, *Protokoły KEP, II 4/198*, k. 53; M. RECHOWICZ, *Zagadnienie instytucji diakonatu*.

około 500 święceń neoprezbiterów rocznie z czasem zbliżymy się do wskaźnika idealnego: 1 kapłan na 1000 wiernych⁴⁰.

W dalszej części rozważań przeprowadzono analizę finansowo-gospodarczą. Jej ostateczny wynik ekonomiczny był niekorzystny dla wskrzeszenia idei diakonatu. Zakładając bowiem, że rodzina składać się będzie z sześciu osób (małżonkowie oraz czworo dzieci) środki konieczne dla zaspokojenia potrzeb egzystencjalno-materialnych były niewspółmierne do możliwości finansowych parafii. Tylko nieliczne największe liczebnie parafie miejskie mogłyby sprostać tak znaczącemu wyzwaniu finansowemu⁴¹.

Innym problemem są reakcje psychologiczne. W dłuższych rozważaniach historycznych autor dostrzega w polskim modelu katolicyzmu silne przywiązanie do tradycji, w tym również do utrzymania dyscypliny celibatu. W kontekście polskiego katolicyzmu – jak podkreśla ks. prof. Marian Rechowicz – celibat był jednym ze znaków pozwalających na odróżnienie duchowieństwa katolickiego od prawosławnego i protestanckiego. Pozostał więc symbolem tożsamości katolicyzmu⁴².

Udzielenie święceń diakonatu niecelibatariuszom rodzi według autora niebezpieczeństwo i ryzyko apostazji. Jest ono tym większe, że po 1945 r. wzrosła aktywność przedstawicieli Kościoła polskokatolickiego⁴³. Przejście diakona rzymskokatolickiego do Kościoła polskokatolickiego nie stanowiło problemu, gdyż duchowni tego Kościoła nie są zobligowani do zachowania celibatu, zaś uzyskane – w Kościele katolickim solidne przygotowanie teologiczne dawałoby możliwość uzyskania święceń prezbiteratu⁴⁴.

Uwagi szczegółowe obejmują kolejno: a) zarząd majątkiem kościelnym; b) opiekuństwo społeczne; c) funkcje liturgiczne; d) nauczanie prawd wiary. Autor zwraca uwagę, że wobec zmian społecznych majątek Kościoła uległ bardzo znacznemu uszczupleniu i nie ma faktycznie potrzeby zarządzania nim poprzez administratorów dóbr kościelnych. Opiekuństwo społeczne w Polsce praktycznie nie istnieje. Kościół podejmuje dzieła miłosierdzia w nielicznych parafiach (tylko w około 15%), głównie poprzez posługę siostr zakonnych (60%) oraz pracę kobiet świeckich (40%)⁴⁵. Niewielkie możliwości finansowe i ograniczone możliwości

⁴⁰ AAW, SPP, *Protokoły KEP*, II 4/198, k. 54–59.

⁴¹ *Tamże*, k. 59–60.

⁴² *Tamże*, k. 60–62.

⁴³ Zob. K. BIAŁECKI, *Kościół narodowy w Polsce w latach 1944–1965*, Poznań 2003.

⁴⁴ AAW, SPP, *Protokoły KEP*, II 4/198, k. 63; M. RECHOWICZ, *Zagadnienie instytucji diakonatu*.

⁴⁵ Problem ten nie był w tym czasie jeszcze do końca rozpoznany przez Kościół hierarchiczny. Dopiero w połowie lat sześćdziesiątych XX w. podjęto na szerszą skalę kościelną opiekę charytatywną, socjalną i pielęgniarską (pielęgniarstwo parafialne). Zob. K. KUBIK, *Hanna Chrzanowska. Bło-*

działania nie dają podstaw, by tę działalność podejmowali diakoni. Podobnie autor sugeruje, że wobec trudności natury psychologicznej nie będzie możliwe powierzenie im funkcji liturgicznych, w szczególności problem ten dotyczy środowisk wiejskich, małych i średnich miast. Możliwa byłaby praca diakonów jako nauczycieli religii, choć na przeszkodzie – według autora opracowania – stoi fakt dominacji w tej grupie zawodowej katechetów świeckich oraz siostr zakonnych⁴⁶.

We *Wnioskach i sugestiach* – zamykających opracowanie ks. prof. Mariana Rechowicza – podkreśla się, że w Polsce nie ma tradycji, które sprzyjałyby odnowie diakonatu. Jeśli jednak Kościół przywróciłby tę posługę, wówczas kandydaci winni odznaczać się: przymiotami charakteru i formacją religijną; wyższym wykształceniem teologicznym; przekroczonym 30. rokiem życia; zabezpieczoną podstawę utrzymania przez instytucję kościelną⁴⁷.

Konkluzja końcowa ks. prof. Mariana Rechowicza jest dość zaskakująca dla współczesnego czytelnika, natomiast oczywista dla epoki, w której opracowanie powstało. Autor sugeruje, że wobec wielu argumentów, które przemawiają przeciwko odnowie diakonatu jedyną formą bliską tej posłudze mogłaby być działalność diakonis. Siostry zakonne – diakonise pełniłyby takie zadania, jak: a) nauczanie religii; b) prace charytatywne; c) roznoszenie Komunii św. chorym; d) przewodniczenie w nabożeństwach nieliturgicznych. Rektor KUL widział więc odnowę diakonatu, nie jako przywrócenie trwałego stopnia hierarchicznego, ale wyłącznie jako przywrócenie do rzeczywistości Kościoła tradycji posługi diakonis – znanej już w Kościele czasów apostołskich⁴⁸. Tym samym propozycja ta odbiega znacząco od rozwiązań doktrynalnych przyjętych przez Sobór Watykański II. Dlaczego więc ks. prof. Marian Rechowicz oddalał możliwość odnowienia diakonatu jako stopnia sakramentu święceń i posługi stałej przeznaczonej w Kościele dla mężczyzn niecelibatariuszy? Wydaje się, że przede wszystkim dostrzegał niebezpieczeństwo – poprzez poszerzenie stanu duchowego w Polsce – zwiększenia inwigilacji struktur Kościoła (diakon posiadający na utrzymaniu rodzinę mógł być znakomitym celem werbunku przez funkcjonariuszy aparatu bezpieczeństwa). Argument ten nie został ze względów oczywistych podniesiony w opracowaniu, jednak bezsprzecznie musiał mieć wpływ na proponowane kierunki rozwiązań teoretycznych. Innym uzasadnieniem były zapewne przeszkody

gosławiona pielęgniarka, Kraków 2018; P. ZUCHNIEWICZ, *Siostra naszego Boga. Niezwykła historia Hanny Chrzanowskiej*, Kraków 2017.

⁴⁶ AAW, SPP, *Protokoły KEP*, II 4/198, k. 64–65; M. RECHOWICZ, *Zagadnienie instytucji diakonatu*.

⁴⁷ *Tamże*, k. 65–66.

⁴⁸ *Tamże*, k. 66–67.

natury finansowej oraz tradycyjny, mocno zakorzeniony w polskiej religijności, obraz duchownego celibatariusza.

Z drugiej strony podkreślić należy, że w ostatnich myślach odniósł się do konieczności otwarcia Kościoła na świeckich (głównie przedstawiciele wolnych zawodów) poprzez zaproponowanie im święceń niższych (lektorat). Przyjęcia takiego rozwiązania miało – wedle autora – być uznaniem dla aktywności i zaangażowania wielu przedstawicieli środowisk intelektualnych skupionych wokół Kościoła⁴⁹.

Tekst źródłowy

MARIAN RECHOWICZ

Zagadnienie instytucji diakonatu z punktu widzenia sytuacji i potrzeb Kościoła w Polsce

Wstęp

Problem restytucji diakonatu z punktu widzenia sytuacji historycznej i aktualnej w Polsce jest tak złożony, że aby się nie zgubić w szeregu zagadnień dziś dyskutowanych, należy ściśle ustalić przedmiot, o którym będziemy traktować. Podane poniżej uwagi ogólne i szczegółowe odnoszą się wyłącznie do diakonatu pojętego jako instytucji włączonej w funkcje kościelnej organizacji duszpasterskiej. Nie będziemy się więc zajmowali problemami diakonatu będącego stopniem pośrednim do prezbiteratu. W artykule niniejszym interesuje nas wyłącznie problem diakona żyjącego w małżeństwie i pozostającego na utrzymaniu Kościoła, który przez swą pracę administracyjną, służbę w *caritas christiana*, działalność nauczycielską czy wreszcie przez pełnienie niektórych posług liturgicznych mógłby się stać użytecznym pomocnikiem duszpasterza i odciążyć go na określonych odcinkach pracy związanej z *cura animarum*.

Poza wyznaczony problem wyjdziemy dopiero we wnioskach i sugestiach.

Artykuł niniejszy napisano w oparciu o specjalną ankietę rozpisaną do wydziałów duszpasterskich przy Kuriach Biskupich w poszczególnych diecezjach w Pol-

⁴⁹ AAW, SPP, *Protokoły KEP, II 4/198*, k. 67–68.

sce, wypracowania indywidualne teologów i osób świeckich oraz odpowiednią literaturę naukową, którą częściowo cytujemy.

Wydziałom Duszpasterskim Kurii Biskupich, a w szczególności gnieźnieńskiemu, krakowskiemu i poznańskiemu, które nadesłały nie tylko odpowiedź na ankietę, ale również szereg opracowań szczegółowych zredagowanych przez specjalistów, składam wyrazy szczególnej podziękności.

Treść

- I. Uwagi ogólne: Tradycje historyczne; Problem ilości duchowieństwa; Uwarunkowania finansowo-gospodarcze; Reakcje psychologiczne; Niebezpieczeństwa i ryzyko apostazji.
- II. Uwagi szczegółowe: Analiza problemu z punktu widzenia celowości i funkcjonalności instytucji.
- III. Wnioski i sugestie: Problem diakonów-nauczycieli; Zagadnienie zakonnicko-diaconis; Uwagi na temat święceń lektoratu.

I. Uwagi ogólne

1. Tradycje historyczne⁵⁰

Polska przyjęła chrześcijaństwo w roku 966, a więc blisko całe tysiąclecie później niż kraje środkowego Wschodu i większość krajów w basenie Morza

⁵⁰ W literaturze naukowej nie ma opracowania dla interesującego nas przedmiotu. Niektóre szczegóły przytoczone przez nas zawdzięczamy uwagom przesłanym przez ks. prof. dr. J. Nowackiego z Poznania, któremu składam serdeczne podziękowanie. Inne wiadomości bardziej szczegółowe są rozproszone w wydawnictwach akt i w opracowaniach monograficznych. Ponieważ wątpliwości dotyczą przede wszystkim wieków średnich, przytaczamy w tym zakresie wybór opracowań podstawowych: W. ABRAHAM, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy XII w.*, Lwów 1893²; TENZE, *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*, t. I, Lwów 1904; P. DAWID, *Les benedictins et l'Ordre de Cluny dans la Pologne medievale*, Paris 1939; J. FIAŁEK, *Sredniowieczne ustawodawstwo synodalne biskupów polskich*, t. I: *Życie i obyczaje kleru w Polsce sredniowiecznej na tle ustawodawstwa synodalnego*, Rozprawy Wydziału historyczno-Filozoficznego Akademii Umiejętności XXX, 1894, s. 181nn; M. FRIEDBERG, *Kultura polska a niemiecka*, t. I, Poznań 1946; T. GROMNICKI, *Synody prowincjalne oraz czynności niektórych funkcjonariuszów apostołskich w Polsce do roku 1357*, Kraków 1885; A. HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. I–V, Berlin – Leipzig 1954; S. KOZIEROWSKI, *Szematyzm historyczny ustrojów parafialnych dzisiejszej archidiecezji gnieźnieńskiej*, Poznań 1934; TENZE, *Szematyzm historyczny ustrojów parafialnych dzisiejszej archidiecezji poznańskiej*, Poznań 1935; S. KUJOT, *Kto założył parafie w dzisiejszej diecezji chełmińskiej?*, t. I, Toruń 1903; L. KULCZYCKI, *L'organisation de l'Eglise de Pologne avant le XIII-me siècle*, Grenoble 1938; LA TOUR IMB., *Les paroisses rurales du IV au XI siècle*², Paris 1900;

Śródziemnego. Chrześcijaństwo to, niesione głównie przez misjonarzy czeskich i frankońskich posiadało formy takie, jakie wykształciły się na Zachodzie w połowie X w. Była to na Zachodzie końcowa faza procesu kształtującego parafie wiejskie.

W tym czasie placówki duszpasterskie na wsi były już obsadzone prezbiterami. Wydaje się, że to znalazło pełne zastosowanie w początkach rozwoju Kościoła Polskiego. Najstarsze polskie źródła historyczne nie dają żadnych podstaw, by – pominiawszy kapituły katedralne i kolegiackie oraz pewne nadużycia – uważać, że diakoni w początkach Kościoła polskiego otrzymywali jakieś stanowiska w duszpasterstwie wiejskim, przez które rozumiemy placówki terytorialne nie znajdujące się w stolicach biskupich. Do XIII w. włącznie nie istniała potrzeba zatrudniania diakonów żyjących w małżeństwie, gdyż małżeństwo nie stanowiło przeszkody w obejmowaniu placówek duszpasterskich przez prezbiterów.

Reformy gregoriańskie łącznie z celibatem duchowieństwa świeckiego zostały wprowadzone dopiero w ciągu XIII w. W dyplomach i aktach kościelnych począwszy od XIV – XVI w. nie spotykamy śladów diakonów żyjących w małżeństwie i zajętych aktywnie w duszpasterstwie.

Wspomniani w tym okresie *ministri ecclesiae* albo *clerici ecclesiae* byli duchownymi niższych święceń, zajmowali stanowiska zakrystianów, dzwonników, śpiewaków, organistów, nauczycieli szkół parafialnych. Istniejące altarie, kapelanie, mansjonarie itp. nie mogły być obsadzone przez diakonów, ponieważ posiadający je beneficjanci byli zobowiązani do odprawiania Mszy św. fundacyjnych. Spotykani w zapiskach źródłowych tego okresu *clerici coniugati* byli prawdopodobnie minorzystami, którzy wskutek zawarcia małżeństwa zostali wyłączeni ze stanu duchownego. W niektórych wypadkach nazywano tak nie-

S. LIBROWSKI, *Kapituła katedralna wrocławska. Zarys dziejów i organizacji*, Warszawa 1948; E. MICHAEL, *Die schlesische Kirche und ihr Patronat im Mittelalter unter polonischen Recht*, Görlitz 1926; B. PANZRAM, *Geschichtliche Grundlagen der ältesten Pfarrorganisation*, Breslau 1940; F. PAULY, *Siedlungs- und Pfarrorganisation im alten Erzbistum Trier*, Bonn 1957; R. SAMULSKI, *Untersuchungen über die persönliche Zusammensetzung des Breslauer Domkapitels im Mittelalter*, Weimar 1940; K.H. SCHAFER, *Pfarrkirche und Stift im Mittelalter*, Stuttgart 1903; H.F. SCHMID, *Die rechtlichen Grundlagen der Pfarrorganisation westslavischem Boden und ihre Entwicklung während des Mittelalters*, Weimar 1938; S. SOŁTYSZEWSKI, *Powołanie witykusów w polskim ustawodawstwie synodalnym*, „Prawo Kanoniczne”, Kwartalnik, rok II, nr 3–4, Warszawa 1959; J. UMIŃSKI, *Henryk arcybiskup gnieźnieński zwany Kietliczem*, Lublin 1926; A. VETULANI, *Z badań nad znajomością powszechnego prawa kanonicznego w Polsce w XIII w.*, w: H. BARYCZ, J. HULEWICZ (red.), *Studia z dziejów kultury polskiej*, Warszawa 1949, s. 50nn; S. ZACHROWSKI, *Początki parafii polskich*, w: *Studia ku czci Prof. Wincentego Zakrzewskiego*, Kraków 1908, s. 275–297; TENŻE, *Studia z dziejów wieku XIII-go w pierwszej jego połowie*, J. FIJAŁEK (wyd.), Rozprawy PAU, Wydział Historyczno-Filozoficzny 62, s. 72–201 i odb; TENŻE, *Rozwój i ustroj kapitul polskich w wiekach średnich*, Kraków 1912.

ściśle ludzi świeckich sprawujących przy kościele funkcje służebne. Bywały również wypadki, gdy większe beneficja kościelne przyznawano ludziom najczęściej pochodzenia szlacheckiego, którzy, ażeby wejść w jego posiadanie, przyjmowali subdiakonat lub diakonat. Osoby te nierzadko na podstawie beneficjum odbywały studia, ażeby przyjąć później święcenia kapłańskie. Tego rodzaju obsada stanowisk była jednak uzależniona od posiadania odpowiedniego indultu. W razie upływu terminu indultu osoby takie traciły swe stanowiska łącznie z beneficjum. Wspomniana praktyka była pewnym nadużyciem, dlatego nie można jej przytaczać w formie przykładu afirmującego potrzebę ewentualnie użyteczność dyskutowanej instytucji.

Odrębne zagadnienie stanowi od XIV do XVIII w. problem zbierających ofiary na rzecz fabryki Kościoła, których nazywano *questores seu petitores, provisores*, najczęściej *vitrici ecclesiae* (w Prusiech *Kirchenfetr*). Byli to z reguły ludzie świeccy, starsi, posiadający zaufanie proboszcza i parafii. W Europie Zachodniej instytucja ta istniała pod nazwą *magistri fabricae, patres ecclesiae, iurati, fabricerii, matricularii*. Nigdzie jednak w źródłach nie spotykamy, by vitrici byli wyróżniani jakimikolwiek święceniami.

Na koniec wspomnieć należy o urzędzie „śpiewaka” w Kościele unickim (grecko-katolickim), którego nazywano „diak”. Bogactwo obrzędów liturgicznych w Kościele wschodnim, gdzie Msza św. z zasady jest śpiewana przy braku organów i organistów, domagało się zatrudnienia stałego śpiewaka, który często także pełnił funkcje zakrystiana. Byli to ludzie żonaci, prości, poza znajomością śpiewu liturgicznego nieposiadający żadnego wyższego wykształcenia. Jakkolwiek nazywano ich diak (*diakonus*), nie należeli do kleru, nie posiadali żadnych święceń. Ich pozycja społeczna i funkcja odpowiadały całkowicie na Zachodzie pozycji i funkcji organisty. W wielu parafiach polskich, zwłaszcza we wsiach oddalonych od kościołów, spotykamy ludzi świeckich, którzy przewodniczą modlitwom nieliturgicznym w kaplicach i figurach przydrożnych, prowadzą pielgrzymki do Częstochowy, Kalwarii Zebrzydowskiej względnie innych sanktuariów, czasem nawet wygłaszają przemówienia. Są to jednak ludzie prości, zelanci, bardzo pomocni w życiu duszpasterskim. Ich współpracę z duszpasterzem można traktować jedynie w kategoriach aktywnego i niezorganizowanego laikatu.

2. Problem ilości duchowieństwa⁵¹

Jednym z zasadniczych argumentów przemawiających za słusnością tezy o potrzebie restytucji diakonatu jest twierdzenie o szczupłości liczby duchowieństwa. Jeśli przyjmiemy wskaźnik proporcji, że na każdy tysiąc wiernych powinien przypaść przynajmniej jeden kapłan zakonny względnie świecki (Włochy: 1 prezbiter na 767 wiernych; Francja 1:759; Stany Zjednoczone 1:694; Hiszpania 1:883)⁵², to w Polsce w roku 1936 na jednego kapłana wypadało: 1894⁵³, w roku 1956 – 1851⁵⁴, zaś w roku 1960 – 1635 wiernych⁵⁵. Stwierdzić zatem można, że w krajach zachodnich przeciętna ilość wiernych w stosunku do ilości kapłanów jest niższa niż w Polsce. Niemniej, mimo strat wojennych dochodzących do 26,4% ogółu duchowieństwa świeckiego przed wojną⁵⁶, zauważamy w Polsce tendencję korzystną, zmierzającą do wskaźnika przyjętego (1000:1). Tę linię rozwojową wykazuje niżej podana statystyka święceń duchowieństwa świeckiego dwudziestu czterech diecezji polskich w ciągu ostatniego 10-lecia (zob. tabela na sąsiedniej stronie).

Statystyka zamieszczona powyżej wykazuje wyraźnie zwyżkującą liczbę święceń w 24 diecezjach polskich od roku 1957 (1950 – 235, 1957 – 623). Po roku 1957 daje się zauważyć pewną obniżkę liczby święceń, którą by można traktować jako tendencję stabilizacyjną. Święceni bowiem kapłani w latach 1956–1957 byli przyjmowani do seminarium w latach 1951–1953. Był to okres olbrzymiego napływu młodzieży na studia wyższe na skutek przerwy powojennej. Ponieważ przyrost naturalny maleje (1950 – 19,1%⁵⁷; 1960 –

⁵¹ Zagadnienie socjologii powołań w Polsce nie posiada jak dotąd odpowiedniego opracowania. Badania takie wszczęto na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Ich program został naszkicowany w artykule: W. ZDANIEWICZ, *Ku socjologicznym badaniom powołań kapłańskich i zakonnych w Polsce*, „Homo Dei” 1960, nr 1/97, s. 51–55. Wypracowanie w tym przedmiocie nadesłał R. Kukołowicz.

⁵² Liczby wzięte ze statystyki: *Sacerdotum Catholicorum numerus eorumque distributio per diversas regiones, Commentarium pro religiosiis et missionariis*, An. XLII, 1961, vol. XL, fasc. III–IV, s. 223–225; *Bilan du monde. Encyclopédie catholique du monde chrétien Publie par le Centre de Recherches socio-religieuses (Bruxelles) et le Centre «Eglise Vivante»(Louvain)*, t. II, Casterman, Malines 1960.

⁵³ M. PIROŻYŃSKI, S. SZCZĘCH, *Rocznik Statystyczny Kościoła Katolickiego w Polsce, Rok I – 1937*, Lublin – Uniwersytet, Towarzystwa Wiedzy Chrześcijańskiej, t. 39, Lublin 1938.

⁵⁴ *Bilan du monde...*

⁵⁵ *Annuario Pontificio per l'anno 1961*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1961. W 1960 r. było w Polsce duchowieństwa diecezjalnego – 2321, kapłanów zakonnych – 3185, razem – 5506 kapłanów (*tamże*).

⁵⁶ Por. statystykę pt. *Danina krwi...*, opracowaną przez S. Biskupskiego, „Ateneum Kapłańskie” 1946, t. 45, s. 92–94.

⁵⁷ *Rocznik Statystyczny 1957, Rok XVII*, Główny Urząd Statystyczny Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, nakładem Głównego Urzędu Statystycznego, Warszawa 1957.

Nazwa diecezji/rok	Białystok	Częstochowa	Drohiczyn	Gdańsk	Gniezno	Gorzów	Katowice	Kielce	Kraków	Lubaczów	Lublin	Łomża	Łódź	Olsztyn	Opole	Pielpin	Płock	Poznań	Przemysł	Sandomierz	Siedlce	Tarnów	Warszawa	Włocławek	Wrocław	Razem
1950	6	15	-	4	13		14	14	14	4	5	12	7	6	7	5	12	12	15	10	4	25	20	8	3	235
1951	12	17	-	4	5		14	2	20	7	13	-	11	4	4	5	13	9	23	8	4	26	13	8	19	241
1952	3	20	-	8	13		17	13	21	3	25	11	13	6	20	34	15	21	20	22	10	28	19	13	1	356
1953	5	18	3	-	17		28	10	20	7	29	10	11	15	9	-	22	24	21	12	7	33	20	17	21	359
1954	9	26	2	3	37		29	12	18	10	12	12	11	12	37	20	1	18	35	18	14	41	17	22	18	434
1955	6	23	4	2	21		44	20	19	3	26	9	18	19	40	28	10	27	-	30	8	42	19	22	29	469
1956	6	33	6	3	29		50	16	24	3	54	19	27	32	68	27	13	21	34	31	8	36	25	20	46	631
1957	17	19	3	5	33		30	27	23	5	-	15	27	17	48	77	26	37	45	24	19	31	26	17	52	623
1958	18	23	2	2	24		24	27	24	2	27	10	17	19	29	2	28	26	38	17	14	31	39	17	53	513
1959	12	23	5	1	26		29	23	17	4	24	20	18	14	29	61	22	29	39	27	9	38	25	22	70	586
1960	14	29	7	2	37		19	22	18	1	22	3	13	15	30	24	12	39	38	1	20	34	26	20	15	462
Razem	108	246	32	34	255		298	186	218	49	237	121	173	159	321	283	174	263	308	200	117	365	249	186	327	4909

16,3%⁵⁸), spodziewać się należy, że przy utrzymaniu się tego poziomu liczby powołań (przeciętnie rocznie ok. 500 święceń neoprezbiterów wśród duchowieństwa świeckiego) stosunek ten będzie jeszcze korzystniejszy⁵⁹. Powyższe dane znalazły pełny wyraz w ankiecie rozpisanej do diecezjalnych wydziałów duszpasterskich przy Kuriach Biskupich. Wszystkie odpowiedzi ankiety są jednoznaczne z twierdzeniem, że diecezje nie cierpią na brak powołań ani bardziej dotkliwy brak duchowieństwa.

3. Uwarunkowania finansowo-gospodarcze

W zasadzie chodzi o określenie przeciętnych kosztów bytu materialnego rodziny⁶⁰. Rocznik Statystyczny z 1960 r. podaje, że przeciętne roczne rozchody pracowników zatrudnionych w przemyśle na jedną osobę w gospodarstwach domowych wynoszą 10 860 zł⁶¹. Jeśli się przyjmie, że diakon będzie musiał utrzymać rodzinę składającą się z sześciu osób (żona i czworo dzieci), koszt roczny utrzymania takiej rodziny wyniesie 65 160 zł, czyli miesięcznie 5430 zł. Wskaźnik dla pracowników zatrudnionych w przemyśle jest o tyle adekwatny, że dotyczy grup ludności zamieszkujące ośrodki miejskie, gdzie w pierwszym rzędzie można by postulować pomoc diakona. Środowisko wiejskie posiada wystarczającą opiekę duszpasterską i wobec migracji ludności wiejskiej do miast (w r. 1946 – 68,2% ogółu ludności kraju zamieszkiwało na wsi⁶², w 1956 r. stosunek ten wynosił 55,1%⁶³, zaś w 1960 – 52,7%⁶⁴) opieka ta będzie nadal zadowalająca (przeciętna wiejska parafia posiada od 1.000 do 3.000 wiernych). Problem pomocy duszpasterskiej istnieje zatem jedynie w mieście, które stale wzrasta. Niewątpliwie w dużych parafiach liczących od 10 000 wzwyż pomoc diakona byłaby wskazana. Wobec jednak zbyt wysokich kosztów utrzymania rodziny liczącej 6 osób w stosunku do możliwości finansowych parafii i ich szczególnie trudnej sytuacji finansowej – ponoszenie cięż-

⁵⁸ *Rocznik Statystyczny 1960*, Rok XX, Warszawa 1960.

⁵⁹ Nie cytujemy wskaźnika przedłużenia wieku życia (1950 – 61,5; 1960 – 64,9) ze względu na te same proporcje przeciętnego trwania życia ludzkiego zarówno u duchowieństwa, jak i u wiernych (*Rocznik Statystyczny 1957* oraz *1960*).

⁶⁰ Problemem tym zajmował się K. TUROWSKI, *Aktualna problematyka bytu materialnego rodziny*, „Ateneum Kapłańskie”, 1958, t. 56, s. 391–398.

⁶¹ *Rocznik Statystyczny 1960*, Rok XX, Warszawa 1960.

⁶² *Rocznik Statystyczny 1957*, Rok XVII, Warszawa 1957.

⁶³ *Rocznik Statystyczny 1960*, Rok XX, Warszawa 1960.

⁶⁴ *Tamże*; por. również J. Majka, *Problem parafii wiejskiej*, „Homo Dei”, Rok XXIX, 1960, nr 5–6 (101–102), s. 684–692.

zaru utrzymania takiej rodziny byłoby niezmiernie uciążliwe. Tylko parafie bardzo liczne i ofiarne mogłyby takie zobowiązanie podjąć. Wobec narastających trudności powstaje dodatkowe ryzyko stałości wypłat.

4. Reakcje psychologiczne⁶⁵

Reakcje w stosunku do duchownego żyjącego w małżeństwie są uwarunkowane specyfiką religijności polsko-słowiańskiej, którą można analizować zarówno z punktu widzenia psychologii, jak i historii. W pierwszym wypadku należałoby mówić o pewnym typie religijności, w którym system etyczny wysunie się na pierwszy plan przed konstrukcją dogmatu, kerygmatyka otrzyma prymat przed spekulacją, typ myślenia intuicyjnego przed myśleniem dyskursywnym. Wydaje się, że kierunek taki cechuje polską teologię już u jej początków po założeniu wydziału teologicznego w Krakowie w r. 1400. Podobne rysy charakterystyczne występują w literaturze katolickiej, jak i reformacyjnej również w XVI i XVII w. Literatury ariańskiej nie bierzemy tu pod uwagę, ponieważ jej twórcy w większości rekrutowali się z elementu napływowego. Podobny obraz stwarza literatura kaznodziejska i dewocyjna. Jeśli w Polsce wieku XVI kalwinizm rozprzestrzenił się z dużą szybkością, działo się to nie tyle na skutek atrakcyjności jego doktryny, ile raczej ustroju demokratycznego, który sprzyjał polskiemu indywidualizmowi i ambicjom politycznym rządzącej wówczas średniej warstwy szlacheckiej. Te właściwości polskiego usposobienia zadecydowały, że kraj cieszył się opinią dużej wolności i brak w nim było zupełnie wojen religijnych.

Katolicyzm polski nadto, począwszy od średniowiecza, był zaabsorbowany na Wschodzie i na Północy działalnością misyjną (misja pruska i wśród Jadrzyńców, nawrócenie Litwy i Żmudzi, Unia florencka, Unia brzeska, oddziaływanie na prawosławie moskiewskie i wołoskie – Valachia). Moment pewnej młodości i ekspansji misyjnej, absorbujący zarówno duchowieństwo świeckie i przede wszystkim zakony żebracze, nie pozwolił na pogłębienie życia intelektualnego, stworzył raczej typ kapłana duszpasterza i misjonarza. Walka z protestantyzmem w XVI i XVII w. nie rozegrała się w Polsce na polu naukowym, jakkolwiek istnieje w języku polskim bogata literatura polemiczna, ale przede wszystkim na płaszczyźnie politycznej i społecznej. Reformatorzy atakowali nie tyle doktrynę

⁶⁵ Topografią religijności polskiej zajmowali się m.in. A. Świętochowski, S. Brzozowski, J. Woroniecki. W ostatnich latach uwagi na ten temat ogłosili: K. GÓRSKI, *Genealogia religijności polskiej w XX w.*, „Znak”, 1957, nr 39, s. 266–283; W. DUDEK, *Współczesna próba religijności polskiej*, „Ateneum Kapłańskie”, 1957, t. LIV, s. 382–399; J. PASTUSZKA, *Psychologia życia religijnego ludności wiejskiej*, „Ateneum Kapłańskie”, 1957, t. LV, s. 354–365.

katolicką, ile raczej przywileje duchowieństwa i jego poziom moralny. W tych warunkach na synodach polskich w XVI w. dąży się na pierwszym miejscu do reformy wychowania i życia moralnego kapłanów. Celibat w tej mierze odegrał rolę pierwszorzędną. Kapłan katolicki tym się odróżniał od pastorów i duchownych prawosławnych, że żył w celibacie. Wprawdzie na wschodnich ziemiach polskich zaistniała od r. 1596 Unia brzeska z duchowieństwem żonatym, przykład ten jednak nigdy nie miał większego znaczenia w odniesieniu do duchowieństwa łańciskiego. Przeciwnie, pod wpływem Kościoła łańciskiego episkopat unicki dążył od początku Unii do wprowadzenia w życie cerkiewne celibatu również niższego duchowieństwa świeckiego. W tych warunkach celibat duchownych wobec braku głębszego wykształcenia religijnego ogółu społeczeństwa był często znakiem rozpoznawczym odróżniającym duchowieństwo katolickie od duchowieństwa innych wyznań.

Celibat jako *signum distinctivum* uzyskał jeszcze większe znaczenie w epoce rozbiorów Państwa Polskiego (1772–1918). Wobec presji caratu i prawosławia z jednej strony i pruskiego luteranizmu z drugiej celibat dawał kapłanom katolickim swobodę ruchów i niezależność w walce o prawa Kościoła. Z czasem celibat stał się w spojrzeniu wiernych integralnym atrybutem kapłaństwa katolickiego. Kapłan żyjący w celibacie dawał w oczach wiernych gwarancję poprawności doktrynalnej i przynależności do Kościoła Powszechnego. Duchowny żonaty, wyjąwszy unitów, reprezentował wyznanie niekatolickie. Spojrzenie takie przy cechach pewnego tradycjonalizmu przetrwało do dziś i jest nadal aktualne wobec penetracji sekciarstwa i Kościoła narodowego. Problem celibatu narastający przez ostatnie cztery wieki nic więc nie stracił na swej aktualności. Zlekceważenie go mogłoby doprowadzić do reakcji zupełnie nieoczekiwanych i dla Kościoła groźnych. Powolne przełamanie oporów psychicznych w tym zakresie jest możliwe w perspektywie wielu lat. Zanim nastąpi przełamanie wielowiekowej tradycji w postaci szafarza sakramentów przez diakona niecelibatarusza, należałoby wpierw przygotować na tę zmianę społeczeństwo przez udzielenie ludziom żonatym pracującym dla Kościoła święceń niższych, zwłaszcza lektoratu. Do tego zagadnienia powrócimy jeszcze we wnioskach i sugestjach.

5. Niebezpieczeństwo i ryzyko apostazji

Dotychczasowe rozważania uwzględniające niektóre aspekty problemu byłyby niepełne, gdybyśmy nie uwzględnili ryzyka uszczuplenia powołań kapłańskich, nieporozumień z rządcą parafii, wreszcie niebezpieczeństwa apostazji. Jeżeli dwie pierwsze trudności są sprawą dyskusji i w ankietach poglądy na nie są rozbieżne, nie ulega żadnej wątpliwości ryzyko apostazji. Niepokojącym przykładem pod tym

względem są o wiele liczniejsze niż przed 1945 r. apostazje kapłanów zarówno świeckich, jak i zakonnych. Łatwość zdobycia stanowiska w administracji, niedwuznaczne oferty ze strony przedstawicieli Kościoła Narodowego – pomijając mniej atrakcyjne sekty – są dla sprawy elementem decydującym. Małżeństwo diakona przy przejściu np. do Kościoła Narodowego nie stanowiłoby trudności, gdyż kapłani tego Kościoła żyją w małżeństwie, wykształcenie zaś teologiczne otwierałoby przed nimi natychmiastowe możliwości uzyskania święceń prezbiteratu. Uwzględniając ludzką słabość, ambicję, trudną sytuację Kościoła, diakonat stworzyłby niewątpliwie niebezpieczeństwo potencjalne, którego żadną miarą lekceważyć nie można.

II. Uwagi szczegółowe

Przytoczone uwagi ogólne znajdują dalsze uzasadnienie w analizie funkcji, które mieliby pełnić diakoni. Strona funkcjonalna postuluje:

- a) zarząd majątkiem kościelnym,
- b) opiekunstwo społeczne,
- c) funkcje liturgiczne,
- d) nauczanie prawd wiary.

Ad a). Wobec faktu, że Kościół polski nie posiada dziś żadnego majątku, wyjąwszy miejsc sakralnych i zabudowań przeznaczonych dla kleru, odpada całkowicie zagadnienie administratorów dóbr kościelnych.

Ad b). Bardziej aktualną byłaby sprawa diakonów pracowników miłosierdzia względnie opiekunów społecznych. W Polsce jednak nie istnieje zorganizowana opieka społeczna Kościoła. Tzw. opiekunowie społeczni są powoływani w poszczególnych jednostkach administracji państwowej i podlegają gestii Ministerstwa Opieki Społecznej. Działalność duszpasterska ogranicza się do indywidualnej akcji charytatywnej. W parafiach większych są dla tych zadań powołane zakonnice względnie przygotowane do tych obowiązków niewiasty świeckie. Posiada je 15% parafii w kraju. Noszą one nazwę „opiekunek parafialnych”. Otrzymują wynagrodzenie niskie. Ich pomocnice, tzw. opiekunki rejonowe, blokowe czy przysiółkowe, pracują bezinteresownie w ramach apostołstwa świeckich. Pomocnice takie rekrutują się w 60% spośród zakonnic, w 40% zaś spośród laikatu⁶⁶. Wobec ograniczonych możliwości działania, szczupłych wynagrodzeń i zaangażowania w te sprawy niewiast, kreowanie diakonów – opiekunów spo-

⁶⁶ Informacje liczbowe zacytowane powyżej zawdzięczam opracowaniu ks. dr. Karola Dłopolskiego, który prowadzi w tym zakresie referat w zasięgu krajowym.

lęcznych wydaje się nieaktualne, tym bardziej że trzeba jakiś margines działalności pozostawić laikom.

Ad c). Powierzenie diakonom funkcji liturgicznych wobec wskazanych powyżej trudności natury psychologicznej uważać należy w warunkach polskich za wręcz niemożliwe. Trzeba by stworzyć powolną, lecz długoletnią tradycję, która by w tym zakresie mogła przełamać opory psychologiczne. Wydaje się, że zrozumienie intencji Kościoła byłoby łatwiejsze w mieście, wśród ludzi wykształconych, jakkolwiek i tu mogłyby zaistnieć poważne opory. Jest jednak rzeczą pewną, że wieś nie przyjęłaby żadnych posług liturgicznych od człowieka żonatego. W tej mierze wszystkie ankiety wydziałów duszpasterskich, wyjąwszy dwie, były jednoznaczne.

Ad d). Bardzo poważnym problemem jest sprawa nauczania religii. Jest ona obecnie prowadzona wyłącznie w kościołach lub odpowiednich pomieszczeniach przy budynkach sakralnych. Jest to jednak problem miast. W parafiach wiejskich dla tych celów wystarczają siły duchowieństwa. Kreowanie diakonów-nauczycieli byłoby bardzo celowe, gdyby nie praktyka wskazująca na fakt, że w nauczanie to w olbrzymiej większości są zaangażowane oprócz duchowieństwa zakonnice i niewiasty świeckie. Procent mężczyzn świeckich zaangażowanych w nauczaniu jest mały. Niemniej w tym zakresie w miastach większych przy uwzględnieniu wszystkich trudności istnieje możliwość jakiegoś odznaczenia niektórych nauczycieli oddanych całkowicie Kościołowi. Muszą to jednak być osoby wykształcone, odznaczające się charakterem niezłomnym, o skromnych wymaganiach i całkowicie oddane sprawom Bożym. Wobec tylu zastrzeżeń kreowanie diakonów – nauczycieli może być traktowane jedynie sporadycznie.

III. Wnioski i sugestie

1. Jak stwierdziliśmy powyżej, nie istnieje w Polsce tradycja, która by mogła ułatwić kreowanie instytucji diakonatu. Nie uzasadnia tej potrzeby ilość duchowieństwa, ponieważ kraj nie cierpi na brak powołań kapłańskich. Względy ekonomiczne i psychologiczne wręcz przemawiają przeciw projektowanej instytucji. Tę samą wymowę posiadają uwagi dotyczące ryzyka apostazji i uwagi szczegółowe wyjąwszy sprawy nauczania religii. Kreowanie diakonów-nauczycieli nie natrafi na opory natury psychologicznej, ich sytuacja finansowa mogłaby w pewnym stopniu być podparta przez pomoc rodziców nauczanych dzieci. Kandydaci na diakonów-nauczycieli w świetle przeprowadzonej ankiety winni:

- a) odznaczać się odpowiednimi przymiotami charakteru i formacją religijną,
- b) mieć wyższe wykształcenie teologiczne (studia takie dla zakonnic i laików są prowadzone na Uniwersytecie Katolickim [chodzi o Katolicki Uniwersytet Lubelski – M. B.],
- c) mieć przekroczony 30. rok życia,
- d) mieć zabezpieczoną podstawę utrzymania w oparciu o jednostkę organizacji kościelnej. Na utrzymanie się z pracy w zawodzie świeckim ze względu na specyficzną sytuację liczyć nie można. Możliwości utrzymania zwiększyłyby znacznie szanse zatrudnienia diakona jako organisty, ewentualnie pomocniczej siły biurowej w kancelarii parafialnej. W tej sytuacji diakon poza wyższym wykształceniem teologicznym musiałby mieć również wykształcenie muzykologiczne. Podkreślamy jednak, że główny nacisk musiałby być położony na zawód nauczycielski i formację intelektualno-teologiczną.
- e) określenia formalno-prawne wyłączone w tezach przy kreowaniu diakonów uważamy za poprawne i realne.

2. Ze względu na wybitną rolę, jaką w obecnej sytuacji w duszpasterstwie parafialnym pełnią zakonnice (nauczanie religii, opieka charytatywna, pełnienie funkcji organistowskich itp.) pozostaje do rozważenia problem, czy z grona żeńskich zgromadzeń i instytutów świeckich nie należałoby restytuować i ożywić instytucji diakonis. Ich głównym zadaniem byłoby: a) nauczanie religii, b) funkcje w zakresie kościelnej *caritas*, c) zanoszenie Komunii św. chorym, zwłaszcza tam, gdzie dostęp dla kapłana jest znacznie utrudniony, d) przewodnictwo w nabożeństwach Nieliturgicznych. Przy kreowaniu diakonis odpada szereg problemów utrudniających powoływanie diakonów. Kreowaniu zakonnic-diakonis nie staną na przeszkodzie opory psychologiczne wiernych związane z małżeństwem, ich skromne wymagania nie stworzą trudności finansowych, ze względu zaś na niemożność przyjęcia święceń prezbiteratu nie wejdzie w grę ani ryzyko apostazji, ani niebezpieczeństwo zmniejszenia ilości powołań kapłańskich. Warunki otrzymania odpowiednich uprawnień byłyby takie same jak przy propozycji kreowania diakonów-nauczycieli, z tym że granice wieku należałoby przesunąć poza 40. rok życia⁶⁷.

Nie ulega wątpliwości, że zakonnice-diakonise przy minimalnym ryzyku mogłyby się stać poważnym czynnikiem w duszpasterstwie i na pewno na wielu odcinkach odciążąłyby kapłanów w ich dziele apostołskim.

⁶⁷ Por. J. FORGET, *Diaconesses*, III – *Qualités requises*, IV – *Ranget situation canoniques*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, t. III, Paris 1924, kol. 691–695.

3. W dyskusji nad restytucją instytucji diakonatu w kołach katolików świeckich zostały wysunięte sugestie odnoszące się do restytucji automatycznie pojętych święceń niższych⁶⁸. Ich powolne wprowadzanie w zespół laików pracujących dla Kościoła byłoby połączone z rozbrojeniem psychologicznym oporów kierowanych przeciw diakonom niecelibatariuszom. Uniknęłyby się w ten sposób dużego wstrząsu psychicznego u wiernych, których niejednokrotnie szokują zmiany w Kościele, nawet czysto liturgiczne. Udzielanie niższych święceń powolne, ostrożne, przy równoczesnym stawianiu kandydatom wymagań moralnych i intelektualnych, przy stałym kierownictwie duchowym opartym na zasadach ascetyki dostosowanej do potrzeb i możliwości tych kandydatów, wytworzyłoby w ciągu dziesiątków lat podłoże dla diakonatu niezwiązanego z celibatem.

Sugestie te dotyczą przede wszystkim grup osób nie wciągniętych zawodowo w służbę kościelną (prawnicy, których Kościół dziś bardzo potrzebuje, publicyści, lekarze, nauczyciele, robotnicy, rolnicy), szczerze Kościołowi oddanych, gotowych i chętnych pomagać Kościołowi w sposób dorywczy, stojących na odpowiednim poziomie wiedzy religijnej, tworzących opinię katolicką w swoim środowisku, będących wzorem życia chrześcijańskiego. Święcenia niższe udzielane ludziom tej grupy niepozostającej na utrzymaniu Kościoła, byłyby wyrazem uznania, związaniem ich z hierarchią, żywszym włączeniem w odpowiedzialność za losy Kościoła, dawałoby im nadto możność uczestniczenia we władzy duchowej. W tej dziedzinie wysuwa się na pierwszy plan święcenie lektoratu, którym można by odznaczać przede wszystkim ludzi wykształconych, służących Kościołowi bezinteresownie i wydatnie, a więc prawników, będących radcami prawnymi instytucji kościelnych, publicystów katolickich broniących interesów Kościoła, lekarzy prowadzących katolickie poradnie małżeńskie, ludzi angażujących się z własnej gorliwości w nauczaniu religii, przewodniczących nabożeństw nieliturgicznych itp.

Warunki dla święceń lektoratu:

- a) zalety charakteru i formacją religijną,
- b) wykształcenie religijne na poziomie instytucji wyższej kultury religijnej,
- c) przekroczony 30. rok życia,
- d) warunki formalno-prawne jak w tezach dla diakonatu.

⁶⁸ Referat w tej sprawie po przeprowadzeniu szczegółowych dyskusji został opracowany przez Janinę Bogdanowiczową z Krakowa.

**A voice in the pre-council discussion on the permanent diaconate.
Priest Professor Marian Rechowicz and his study from 1961**

Abstract

Restoring of the permanent diaconate in the Catholic Church was one of the issues extensively discussed during preparations for the Second Vatican Council. In 1961, Rev. Prof. Marian Rechowicz (1910-1983), at that time the rector of the Catholic University of Lublin, prepared a study on this subject. The document *Zagadnienie instytucji diakonatu z punktu widzenia sytuacji i potrzeb Kościoła w Polsce* (*The Institution of Diaconate in Terms of the Situation and Needs of the Church in Poland*) was published in German one year later. To this date, it is not known to a wider audience; therefore, its most important theses are worth recalling. The author notices many problems that would appear, if this kind of ministry was established in the Church in Poland. He indicated a lack of tradition of the permanent diaconate in Poland, a high rate of priestly vocations, and problems of costs of support (of a deacon and his family), taking into account limited financial capabilities of a parish. However, he recommends implementation of a ministry of deaconesses – nuns, whose tasks would include: teaching of religion, charity activities, distribution of Holy Communion to ill parishioners, and leading of non-liturgical services. Thus, the recommendation of Rev. Prof. Marian Rechowicz significantly deviates from the doctrinal solutions approved by the Second Vatican Council.

Keywords: Second Vatican Council, Catholic Church in Poland, Priest Professor Marian Rechowicz (1910–1983), study on the renewal of the permanent diaconate in Poland, deaconisa.

Streszczenie

Przywrócenie diakonatu stałego w Kościele katolickim było jednym z kilku tematów żywo dyskutowanych w okresie przygotowań do Soboru Watykańskiego II. W 1961 r. opracowanie na ten temat przygotował ks. prof. Marian Rechowicz (1910-1983), ówczesny rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Dokument „Zagadnienie instytucji diakonatu z punktu widzenia sytuacji i potrzeb Kościoła w Polsce” został rok później opublikowany w języku niemieckim. Do chwili obecnej nie jest znany szerokiemu gronu odbiorców, stąd warto przywołać jego najważniejsze tezy. Autor dostrzega wiele problemów, jakie pojawiłyby się w przypadku ustanowienia tej posługi w Kościele w Polsce. Wskazuje na brak tradycji diakonatu stałego w Polsce, wysoki wskaźnik powołań kapłańskich oraz problem kosztów utrzymania (diakona i jego rodziny), przy ograniczonych możliwościach finansowych parafii. Zaleca natomiast by wprowadzić posługę diakonis – siostr zakonnych, których zadaniem byłoby: nauczanie religii; prowadzenie działalności charytatywnej; roznoszenie Komunii św. chorym; przewodniczenie w nabożeństwach nieliturgicznych. Tym samym propozycja ks. prof. Mariana Rechowicza odbiega znacząco od rozwiązań doktrynalnych przyjętych przez Sobór Watykański II.

Słowa kluczowe: Sobór Watykański II, Kościół katolicki w Polsce, ks. prof. Marian Rechowicz (1910–1983), opracowanie dotyczące odnowy diakonatu stałego w Polsce, diakonisy.

Bibliografia:

I. Źródła archiwalne:

- AAW, SPP, Protokoły KEP, II 4/198, k. 53–68, M. Rechowicz, *Zagadnienie instytucji diakonatu z punktu widzenia sytuacji i potrzeb Kościoła w Polsce*.
- AAW, SPP,teczka: Sobór Powszechny Watykański II (17 VI 1959 – 30 VI 1962), Trzecia sesja plenarna Centralnej Komisji Przygotowawczej II Soboru Watykańskiego, sprawozdanie o. Bernarda Przybylskiego OP.

II. Opracowania:

- BIAŁECKI K., *Kościół narodowy w Polsce w latach 1944–1965*, Poznań 2003.
- BIAŁKOWSKI M., *Od bulli „Episcoporum Poloniae coetus” do wyboru Kardynała Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową. Druga faza recepcji Soboru Watykańskiego II w Polsce (1972–1978) – wybrane zagadnienia*, w: M. SIEDZIAKO, Z. STANUCH, G. WEJMAN (red.), *Dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim*, t. III: 1972–1978, Szczecin – Warszawa 2018 [w druku].
- BIAŁKOWSKI M., *Odnowa posoborowa w Kościele katolickim w Polsce w latach 1972–1978. Zarys wybranych problemów*, „Nasza Przeszłość. Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce”, t. CXXIX (2018), s. 387–446.
- BIAŁKOWSKI M., *Od Vaticanum II do bulli Episcoporum Poloniae coetus. Pierwsza faza recepcji Soboru Watykańskiego II w Polsce (1966–1972) – wybrane zagadnienia*, w: M. SIEDZIAKO, Z. STANUCH, G. WEJMAN (red.), *Dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim*, t. II: 1956–1972, Szczecin – Warszawa 2017, s. 67–100.
- BIAŁKOWSKI M., *Początki odnowy posoborowej w Kościele katolickim w Polsce (do 1972 roku). Zarys wybranych problemów*, „Nasza Przeszłość. Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce”, t. CXXVIII (2017), s. 229–272.
- BIAŁKOWSKI M., *Początki odnowy posoborowej w Kościele katolickim w Polsce (do 1972r.). Zarys wybranych problemów*, w: W. POLAK, A. CZWOLEK, S. GA-

- LIJ-SKARBIŃSKA (red.), *Czas próby. Kościół katolicki w okresie PRL*, Toruń 2017, s.215–245.
- BIAŁKOWSKI M., *Protokoły konferencji polskich ojców soborowych. Zbiór dokumentów 1962–1965*, Lublin 2018 [w druku].
- BIAŁKOWSKI M., *Recepcja Soboru Watykańskiego II w Polsce w 1972–1978. Po między bullą „Episcoporum Poloniae coetus” a wyborem Kardynała Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową*, „Studia Pelplińskie”, 2018, r. 52, s. 29–80.
- BIAŁKOWSKI M., *Wokół Soboru Watykańskiego II. Studia i szkice*, Toruń 2016.
- BUJAK J., *Sobór Watykański II i jego reformy w świetle hermeneutyki ciągłości Benedykta XVI* (Studia i Rozprawy – Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego, t. XXXIII), Szczecin 2013.
- CARBONE V., *Il „Diario” conciliare di Monsignor Pericle Felici*, A. MARCHETTO (red.), Città del Vaticano 2015.
- GARRONE G.-M., *Orientacje Soboru*, tłum. J. Sadzik, W. Tokarek, Paris 1969.
- KUBIK K., *Hanna Chrzanowska. Błogosławiona pielęgniarka*, Kraków 2018.
- MANDZIUK J., *Rechowicz Marian Józef (1910–1983)*, w: TENŻE (red.), *Słownik polskich teologów katolickich 1981–1993*, t. VIII: a–z, Warszawa 1995, s. 482–488.
- MANDZIUK J., *Z dziejów archidiecezji lwowskiej*, „Saeculum Christianum”, 2 (1995), nr 2, s. 35–59.
- MARCEWSKI M., *Diakonat stały w starożytności chrześcijańskiej i po Soborze Watykańskim II*, „Diakon”, 7–8/2010–2011, s. 31–44.
- MARCEWSKI M., *Diakonat stały we współczesnym Kościele rzymskokatolickim*, „Collectanea Theologica”, 67 (1997), z. 4, s. 51–77.
- MARCEWSKI M., *Dopiero Sobór Watykański II uczynił zadość prośbom i życzeniom, by przywrócić diakonat stały*, w: M. Białkowski (red.), *Studia soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, t. II, cz. 2, Toruń 2015, s. 689–713.
- MARCEWSKI M., *Karl Rahner o diakonacie stałym*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 46(1999), z. 6, s. 351–365.
- MARCEWSKI M., *Zanim wprowadzono stały diakonat w Polsce*, „Diakon”, 11/2014, s. 7–33.
- NITECKI P., *Biskupi Kościoła w Polsce. Słownik biograficzny*, Warszawa 1992.
- O'MALLEY J.W., *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, przekł. A. Wojtasik, Kraków 2012.
- RECHOWICZ M., *Das Problem des Diakonats im Hinblick auf die Situation und den Bedarf der Kirche in Polen*, w: K. RAHNER, H. VORGLIMMER (red.), *Diakonia in Christo. Über die Erneuerung des Dikonats*, Freiburg im B. 1962, s. 435–447.

- ROZYNKOWSKI W., *Diakonat stały w diecezji toruńskiej – o początkach diakonatu stałego w Polsce*, w: W. ROZYNKOWSKI, P. BOROWSKI (red.), *Jubileusz Diecezji Toruńskiej. Spojrzenie w przeszłość i w przyszłość*, Toruń 2017, s. 117–128.
- ROZYNKOWSKI W., *O doświadczeniach i wyzwaniach w posłudze diakona stałego w Polsce*, „Diakon”, 12–13/2015–2016, s. 51–54.
- ROZYNKOWSKI W., *Uzdolnieni do diakonii*, „Civitas Christiana”, nr 11 (54), listopad 2017, s. 17–19.
- WILK S., WÓJCIK A., (oprac.), *Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski, ojciec Soboru Watykańskiego II 1962–1965. Wybór dokumentów*, Lublin 2013.
- G. ALBERIGO (red.), *Storia del concilio Vaticano II*, t. I: *Il cattolicesimo verso una nuova stagione. L’annuncio e la preparazione gennaio 1959 – settembre 1962*, Bologna 1995.
- WEISS A., *Rechowicz Marian bp*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. XVI, Lublin 2012, kol. 1268–1269.
- WILTGEN R.M., *Ren wpada do Tybru. Historia Soboru Watykańskiego II*, przekł. A. Słowik, Poznań 2001.
- ZAHAJKIEWICZ M.T., *Biskup Profesor Marian Rechowicz (1910–1983). Życie i działalność*, „Nasza Przeszość. Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce”, t. LXII (1984), s. 211–235.
- ZUCHNIEWICZ P., *Siostra naszego Boga. Niezwykła historia Hanny Chrzanowskiej*, Kraków 2017.

MICHAŁ BIAŁKOWSKI – historyk, politolog, regionalista; adiunkt w Katedrze Historii Dyplomacji na Wydziale Politologii i Studiów Międzynarodowych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; prezes Klubu Inteligencji Katolickiej w Toruniu; sekretarz Porozumienia Klubów Inteligencji Katolickiej w Polsce; współpracownik Tygodnika Katolickiego „Niedziela”; członek redakcji półrocznika naukowego „Fides, Ratio et Patria. Studia Toruńskie”, wydawanego przez Wyższą Szkołę Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu. Inicjator i redaktor naukowy publikacji wielotomowej *Studia soborowe. Historia i nauczanie Vaticanum II*, t. I, Toruń – Gdańsk 2013; *Studia soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, t. II, cz. 1–2, Toruń 2014–2015. Adres mailowy: bialkowski@umk.pl.

WOJCIECH KOSMOWSKI

Centralna Diakonia Liturgiczna Ruchu Światło-Życie

**Formacja i posługa ceremoniarzy
posługujących w innych niż główne celebracjach
Światowych Dni Młodzieży
Polskie doświadczenia**

1. Wstęp

To opracowanie stanowi kolejny element dyskusji rozpoczętej podczas zebrania duszpasterzy służby liturgicznej w Licheniu w 2013 r. Dyskusja ta była kontynuowana w czasie dorocznych spotkań duszpasterzy, podczas rekolekcji – w różnych gremiach, także związanych z Ruchem Światło-Życie. Na pewnym etapie tych dyskusji pojawił się pomysł, by Episkopat przyjął dokument w formie instrukcji czy wskazań na temat przygotowania liturgii w czasie ŚDM¹. Przeważała jednak koncepcja, by wszelkie uwagi kierować przede wszystkim do ceremoniarzy. Materiały na ten temat zostały opublikowane także w Internecie – na stronie „Ceremoniarze katechez”².

Sprawowanie liturgii dla młodzieży z całego świata, która przybędzie do Polski, było prawdopodobnie największym wyzwaniem liturgicznym w całych dziejach naszego kraju. W każdej diecezji, łącznie w ponad 1000 parafii, w świątyniach i w innych miejscach były sprawowane różne celebracje. Osobom odpowiedzialnym za przygotowanie liturgii we wszystkich tych miejscach nie chodziło o to, by zrobić to „jakoś”, ale by uczynić to w sposób jak najbardziej efektywny ze strony duszpasterskiej. Zaangażowano w tym celu tysiące osób, by koordynować ich zaangażowanie w przygotowanie liturgii na podstawie wskazania Kościoła po-

¹ Projekt instrukcji: http://www.oaza.pl/cdl/download/DLA_POSLUGUJACYCH/SDM/projekt_Instrukcji_EP-liturgia_SDM2016.pdf (27.04.2018).

² <http://www.oaza.pl/cdl/download/MULTIMEDIA/Prezentacje/ZDSL-68-prezentacjaWK.pdf> (27.04.2018).

wszechnego i wypracowane w polskim Kościele praktyki. Szczególnie dotyczyło to osób podejmujących rozmaite funkcje podczas głównych celebracji.

W wielu diecezjach w Polsce funkcja ceremoniarza jest otoczona troską duszpasterską, są organizowane kursy i rekolekcje, dni skupienia. Publikowane strony z listą absolwentów kursów ceremoniarzy wskazują, że tysiące osób odbyło taką formację³. Zwraca uwagę także inicjatywa zorganizowania I Ogólnopolskiego Forum Ceremoniarzy Wyższych Diecezjalnych Seminariów Duchownych⁴, które odbyło się 2–4 marca 2018 r. w Poznaniu⁵.

Zadaniem ceremoniarzy jest zapewnienie piękna, prostoty i porządku celebracji liturgicznej. Zadanie to wykonują, mając na względzie przede wszystkim aspekt duszpasterski. Powinni zatem być znawcami nie tylko liturgii, jej historii, znaczenia (CLPB⁶ 34), praw i przepisów, ale także kwestii duszpasterskich – tak by prowadzić wiernych do owocnego uczestnictwa w liturgii, a także dbać o to, by obrzędy odznaczały się pięknem. Troska o sprawowanie liturgii powinna uwzględniać jednakowo konieczność zachowania zasad celebracji w zakresie ich ducha oraz poszanowania tradycji Kościoła, które są pożądane z duszpasterskiego punktu widzenia (CLBP 34).

Do zadań mistrza ceremonii należy uzgodnienie z odpowiedzialnymi za śpiew, pozostałymi posługującymi i celebransami tego, co mają czynić i mówić. W czasie samej celebracji powinni pełnić swoją funkcję z największą dyskrecją. W szczególności nie powinni wypowiadać słów zbyt licznych, zajmować miejsc lub pełnić zadań diakonów. Powinni wszystko czynić pobożnie, cierpliwie i starannie (CLPB 35). Ceremoniarze są zatem pierwszą grupą odpowiedzialnych za celebracje i na nich spoczywa szczególna odpowiedzialność. W związku z tym grono ceremoniarzy jest pierwszym adresatem tego opracowania. Ponadto jego adresatem są celebransi, bo ceremoniarze powinni wykonywać swoją posługę w ścisłym kontakcie z kapłanami. Muszą oni mówić jednym głosem, stosować te same wymagania i nie podważać swoich kompetencji wobec innych osób zaangażowanych w przygoto-

³ Białystok – kurs lektora i ceremoniarza: <http://archibial.pl/ogloszenia/1696-kurs-lektora-i-ceremoniarza/> (27.04.2018); Kraków – kurs ceremoniarza parafialnego: <http://krakow.oaza.pl/o-ruchu/diakonia-formacji-animatorów/1232-2/> (27.04.2018); Przemysł: <http://przemyska.pl/lso-ceremoniarze/> (27.04.2018); Toruń: <http://knc-torun.pl/ceremoniarz/> (27.04.2018); Tarnów 2003–2017 (lista): http://www.lso.tarnow.pl/index.php?option=com_content&view=category&id=29&Itemid=161 (27.04.2018).

⁴ <http://www.ministranci.archpoznan.pl/ogolnopolskie-forum-ceremoniarzy/> (27.04.2018).

⁵ <https://teologia.amu.edu.pl/dla-studenta/content-wt-student/348815-i-ogolnopolskie-forum-ceremoniarzy-wyzszych-diecezjalnych-seminariow-duchownych> (27.04.2018).

⁶ *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.

wanie liturgii. Nie powinny zdarzać się sytuacje, że ceremoniarz mówi jedno, a celebrans – coś wręcz przeciwnego.

2. Wizja celu i wizja drogi

Sakramenty wywoływać mogą w życiu wiernych liczne skutki. Poprzez umiejętne działania duszpasterskie można je pomnożyć. Przez te działania należy rozumieć także i te, które prowadzą do lepszego przygotowania liturgii. Sakramenty bowiem wywierają następujące skutki duchowe:

- przekształcają życie doczesne i świeckie na święte i zbawcze,
- dają wzrost wiary,
- budują Mistyczne Ciało Chrystusa,
- budują kult publiczny,
- usposabiają do owocnego przyjmowania wszelkiej łaski,
- są szczególnym wzywaniem Ducha Świętego nad całym życiem,
- jako obrzędy, symbole i słowa mają wartości nauczające i wychowawcze⁷.

Skutki sakramentów są nie tylko nadprzyrodzone i zbawcze, ale także naturalne i doczesne. Dokonują się one tak w życiu indywidualnym, jak i zbiorowym:

- stanowią widzialny kerygmat chrześcijaństwa,
- oznaczają i określają w sposób widzialny konkretnych ludzi w ich roli eklezjalnej,
- wskazują na miejsca poszukiwania zbawienia, budzą religijną uwagę i świadomość,
- nawiązują świadomościowy kontakt anamnetyczny, kommemoratywny i wspomnieniowy z Chrystusem i Jego czynami,
- unaoczniają odkupienie,
- dają pewność i argumentację co do miejsca i czasu chrześcijanina na jego drodze,
- zaświadczały coś z charakteru kontaktu z Chrystusem,
- pobudzają do naśladowania Chrystusa (czynów i życia, wzywają też do ofiarowania),
- ustanawiają Chrystusa jako normę myślenia i działania (*norma vitae et historiae*),
- tworzą widzialny znak wcielenia (*signum institutionale*),
- ukazują eschatyczny charakter zbawienia (*signum eschaticum*),

⁷ C. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. II, Lublin 2012, s. 636–638.

- mają funkcje językowe, moralne, psychologiczne i codzienne (np. ulga psychiczna po spowiedzi, błogość po przyjęciu Najświętszego Sakramentu, poczucie mocy przysięgi małżeńskiej, ulga chorego po przyjęciu sakramentu, znaki pokoju, miłości, pociechy, poczucia sensu życia).

Na początku należy wskazać, jaki jest cel przygotowań. Najogólniej chodzi o to, by w każdym miejscu, w którym będzie sprawowana liturgia, była ona przygotowana i celebrowana w sposób zgodny z przepisami Kościoła, z wykorzystaniem możliwości, które dają przepisy liturgiczne, a jednocześnie by skuteczność duszpasterska była możliwie największa i wierni uczestniczyli w niej świadomie, czynnie i owocnie (KL 11)⁸.

Główne ogólne zasady, które znajdują zastosowanie w liturgicznych przygotowaniach to:

- formacja do tego, by wierni z radością służyli ludowi Bożemu, ilekroć się ich zaprasza do pełnienia jakichś posługi lub funkcji liturgicznej (OWMR⁹ 97),
- rozdzielanie funkcji liturgicznych pomiędzy posługujących, staranie się, by jedna osoba nie pełniła, kilku funkcji, gdy inne osoby mogą je wypełniać (OWMR 109),
- dbanie o piękno celebracji (CLPB 34),
- takie przygotowywanie obrzędów, by odznaczały się szlachetną prostotą, bez niepotrzebnych powtórzeń (KL 34),
- zgodne współdziałanie w przygotowaniu liturgii (OWMR 111),
- staranna koordynacja, by nie zdarzały się rzeczy nieprzewidziane (OWMR 352).

Jakie ogólne zasady przygotowania liturgii powinny być przyjęte? Zależy to od celów duszpasterskich szczegółowych i ogólnych, jakie postawi zarówno Komitet Organizacyjny, jak i kraju, w którym odbywają się ŚDM. Od tych priorytetów zależą skutki tego wydarzenia, a także w znacznej mierze – kierunek przygotowań.

Wskazany jest maksymalizm, by to dzieło zostawiło trwały ślad w sercach wszystkich uczestników ŚDM, zwłaszcza tych, którzy będą pełnili funkcje liturgiczne. Warto pamiętać, że sama liturgia ma potencjał ewangelizacyjny, moc przyciągającą. Wybiórcze traktowanie postulatów dotyczących zasad przygotowania liturgii przekreśla szansę na osiągnięcie większych celów, takich jak np. aktywizacja młodych do różnych posług na rzecz Kościoła i bliźnich, wzrost odpowiedzialności, zwiększenie

⁸ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, 1963.

⁹ *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego z trzeciego wydania Mszału Rzymskiego*. Rzym 2002, Poznań 2004.

świadomości ważności liturgii, jej roli w życiu, pogłębienie duchowości liturgicznej, bardziej świadome, pełne, owocne, czynne uczestnictwo w niej.

Przygotowanie do Świątowych Dni Młodzieży to nie tylko działania podejmowane bezpośrednio z myślą o tym wydarzeniu. Warto przyjrzeć się temu, jak jest przygotowywana liturgia w diecezjach i parafiach. Ponadto – jak jest przygotowywana służba liturgiczna, jakie są rekolekcje, np. coroczne dla nadzwyczajnych szafarzy Komunii Świętej. Podczas formacji różnych grup posługujących w liturgii można włączać elementy przygotowania do posługiwania w dużych zgromadzeniach.

Współpraca z innymi osobami w dziedzinie liturgii powinna dokonywać się z szacunkiem i miłością, dla wspólnego dobra. Dotykamy tu bowiem najświętszych tajemnic naszej wiary. Szkoda byłoby, gdyby się to dokonywało wśród waśni i sporów. Nie należy innych krytykować czy atakować – raczej nastawiać się na współpracę we wspólnym dziele. Samo mówienie o liturgii także powinno odznaczać się należnym szacunkiem, bez uproszczeń i kolokwializmów¹⁰.

W poniższej tabeli wskazano model współpracy poszczególnych posługujących przy przygotowywaniu liturgii. Stanowi ona bowiem *leitōs ergon* – dzieło wspólne.

Tab. 1. Współpraca posługujących w liturgii Mszy św.: kto, z kim i w jakim dziele powinien współpracować

Posługujący	Z kim i w jakim dziele powinien współpracować	
turyferariusz i nawikulariusz	ceremoniarz	porządek i droga procesji (wejścia, na Ewangelię), zajmowanie miejsc w prezbiterium
	zakrystian	jakiej kadzielnicy, łódki i kadzidła oraz węgielków użyć, gdzie można je rozpaścić, jak zgasić?
	diakon (albo kapłan) proklamujący Ewangelię	przećwiczenie sposobu procesji na Ewangelię
	diakon posługujący przy ołtarzu	czy będzie okadzał Najświętsze Postacie w czasie Podniesienia?

¹⁰ Ciekawym przyczynkiem do tych rozważań może być analiza blogów, forów liturgicznych, list dyskusyjnych. Przykładowo: na *Facebooku* utworzono m.in. takie listy, jak: „Przeciw nadużyciom liturgicznym”, „Pasjonaci liturgii Kościoła Świętego”, „Jak będzie przy ołtarzu? – sekcja służby liturgicznej”.

turyferariusz i nawikulariusz	diakoni (albo prezbiterzy koncelebransi)	uzgodnienie sposobu przekazywania ka- dzielnicy głównemu celebransowi i sposobu okadzenia ołtarza
	ministranci świa- tła	przećwiczenie i omówienie sposobu proce- sji wejścia i na Ewangelię
ministrant krzyża	ceremoniarz	porządek i droga procesji wejścia oraz spo- sób wyjścia do zakrystii
	zakrystian	jakiego krzyża użyć, gdzie go postawić po procesji?
	ministranci świa- tła	ustawienie w procesjach, droga procesji, ustalenie kto daje znak do zatrzymania, ruszenia, zwrotów, itd.
ministrant światła	ceremoniarz	porządek i droga procesji wejścia oraz spo- sób wyjścia do zakrystii
	zakrystian	jakich świeczników użyć?
	turyferariusz i na- wikulariusz	przećwiczenie i omówienie sposobu proce- sji wejścia i na Ewangelię
	diakon	przećwiczenie i omówienie sposobu proce- sji na Ewangelię
	ministrant krzyża	ustawienie w procesjach, droga procesji, ustalenie, kto daje znak do zatrzymania, ruszenia, zwrotów, itd.
ministranci ołtarza	ceremoniarz	sposób posługiwania, ewentualne dodatko- we przedmioty do przyniesienia, np. dodat- kowy lawaterz, <i>vascula</i>
	diakon	sposób posługiwania w czasie przygotowa- nia darów
	zakrystian	niezbędne przedmioty do sprawowania liturgii (jaki kielich, patenę zanieść?)
	służba darów	pomoc w przygotowaniu stolika na dary i w zanieśieniu tam niezbędnych przedmio- tów (chleb, wino, woda), także obrusa
komentator	ceremoniarz	w jakich momentach liturgii jest prze- widziany komentarz, co należy w nim uwzględnić?
	zakrystian	przygotowanie mikrofonu
	schola	sposób korzystania z mikrofonu (jeśli jest używany wspólnie)

służba darów	ceremoniarz	jakie dary mają być niesione w procesji i w jakim porządku?
	ministranci ołtarza	sposób przygotowania darów
	zakrystian	przekazuje dary ołtarza

Wszyscy pełniący funkcje parami, a zatem turyferariusz i nawikulariusz, ministranci światła i ołtarza, powinni współpracować ze sobą, ustalając, jak podchodzą do pełnienia funkcji, jak odchodzą – by zachować zasadę szlachetnego piękna, np. poprzez symetryczne ustawienie, oraz porządku i prostoty. Jeden z nich powinien być prowadzącym, a drugi powinien się stosować do jego gestów czy szerzej – do jego sposobu wypełniania funkcji. Warto wcześniej ustalić kto jest np. turyferariuszem, kto nawikulariuszem, kto podaje wino, kto wodę, kto służy do *lavabo*, mając wodę i tackę, kto ma ręczniczek do *lavabo*.

3. Wizja drogi

Refleksja nad przygotowaniem liturgii w czasie ŚDM to długi proces. Planując go, warto pomyśleć o stworzeniu założeń programowych, następnie o opracowaniu szczegółowego harmonogramu wraz z monitorowaniem różnych etapów jego realizacji. Warto w nim uwzględnić zadania kluczowe, takie jak: przygotowanie odpowiedzialnych – kapłanów, animatorów, przewodników scholi, ceremoniarzy – i wprowadzenie chętnych wiernych do pełnienia funkcji liturgicznych (Eucharystia i inne celebracje). Odpowiednio przygotowanych zespołów liturgicznych powinno być przynajmniej tyle, ile miejsc celebracji. Na każdym etapie realizacji należy szybko reagować na pojawiające się trudności i szukać optymalnych rozwiązań.

W realizacji tego projektu, a właściwie już na etapie planowania, warto nawiązywać do wcześniejszych doświadczeń. Jak już wcześniej wspomniano, przy organizacji ostatnich ŚDM w Krakowie pierwsze rozważania dotyczące przygotowania liturgii miały miejsce w listopadzie 2013 r. podczas 65. Zebrania Duszpasterzy Służby Liturgicznej w Licheniu.

Tab. 2. Etapy przygotowań ceremoniarzy do posługi podczas ŚDM w Krakowie w 2016 r.

Data	Opis
XI 2013	65. Zebranie duszpasterzy służby liturgicznej, liceń, dom pielgrzyma „Arka” – pierwszy głos w dyskusji
II 2014	Kongregacja Odpowiedzialnych Ruchu Światło-Życie, Częstochowa – dyskusja, opracowanie wstępnych materiałów
XI 2014	66. ZDSL, Liceń, Dom Pielgrzyma „Arka” – liturgia w czasie Świątowych Dni Młodzieży w 2016 r. w Krakowie: ks. dr Stanisław Mieszczak SCJ <i>Celebracje liturgiczne w czasie Świątowych Dni Młodzieży – zasady ogólne</i> ; dr Wojciech Kosmowski: <i>Sprawozdanie z rekolekcji diakonii liturgicznej przygotowującej do ŚDM</i> . Dyskusja.
I 2015	Publikacja sprawozdania z rekolekcji w „Anamnesis” 1 (2015) ¹¹
XI 2015	67. ZDSL, Liceń, Dom Pielgrzyma „Arka” – liturgia w czasie Świątowych Dni Młodzieży w 2016 roku w Krakowie: Ks. dr S. Mieszczak SCJ <i>Główne myśli centralnych celebracji ŚDM</i> ; dr W. Kosmowski <i>Posługa ceremoniarzy w innych celebracjach ŚDM</i> . Dyskusja.
IV 2016	Wydanie książeczki: <i>Posługa ceremoniarzy w celebracjach ŚDM</i> ¹²
IV 2016	Rekolekcje dla ceremoniarzy, Kraków – formacja, budowanie wspólnoty, przekazanie materiałów ¹³ , dyskusja, obejrzenie miejsc katechez; utworzenie grupy na Facebooku „Ceremoniarze katechez”
XI 2016	68. ZDSL, Liceń, Dom Pielgrzyma „Arka” – dr W. Kosmowski <i>Doświadczenia przygotowania i celebrowania liturgii w czasie ŚDM w Krakowie pomocą w formacji ceremoniarzy</i> . Podsumowanie ¹⁴ .

Jak widać, w powyższym zestawieniu, najwięcej uwagi poświęcono funkcji ceremoniarza zgromadzenia liturgicznego. Harmonogram działań duszpasterskich przedstawiał się następująco:

¹¹ W. KOSMOWSKI, *Oaza Jedności Diakonii Liturgicznej Ruchu Światło-Życie: przygotowania do Świątowych Dni Młodych w Krakowie 2016*, „Anamnesis” 80 (2015), nr 1, s. 64–75; wersja on-line: <https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAL/kkbids/anamnesis080.pdf> (27.04.2018).

¹² ZESPÓŁ DO SPRAW LITURGII w KOMITECIE ŚDM, *Posługa ceremoniarzy w celebracjach ŚDM*, [Kraków 2016].

¹³ <https://www.dropbox.com/sh/17gxoeqi84o03uz/AACTfdhEf4NCLDjLtuEkZBSAa?dl=0> (27.04.2018).

¹⁴ Sprawozdanie z tego spotkania: „Anamnesis” 88 (2017), nr 1, s. 97–99; <https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAL/kkbids/anamnesis088.pdf> (27.04.2018).

Tab. 3. Harmonogram działań duszpasterskich przed ŚDM 2016 r. w Krakowie¹⁵

XI–XII 2014	<ul style="list-style-type: none"> • przedstawienie problemu przygotowania liturgii w kontekście ŚDM – 66. Zebranie Duszpasterzy Służby Liturgicznej, Licheń 2014, • budzenie gorliwości: wolontariuszy – także w aspekcie służby liturgicznej – oraz osób już włączonych do grona służby liturgicznej do posługi także w czasie ŚDM, • konsultacje w diecezjach (w razie konieczności także na wyższym albo niższym szczeblu), • określenie potrzeb formacji na danym terenie, • wskazanie terminów i rodzajów rekolekcji i kursów w 2015 r. • włączenie tych planów w cykl przygotowań służby liturgicznej w diecezjach
2015	<ul style="list-style-type: none"> • rekolekcje i kursy formacyjne uwzględniające formowanie zespołów liturgicznych dla potrzeb ŚDM, • przygotowanie praktycznych materiałów dla ceremoniarzy i innych posługujących, • odpowiedzi na pytania, np. w jaki sposób pogłębić rozumienie i przeżywanie tajemnicy Bożego miłosierdzia w liturgii, • wypróbowywanie materiałów i nauka stosowania określonych w nich zasad
2015/2016	<ul style="list-style-type: none"> • rekolekcje dla odpowiedzialnych (ceremoniarzy, animatorów liturgicznych) w Krakowie – po jednym przedstawicielu z każdego zespołu, • ustalenie zasad współpracy z innymi grupami osób zaangażowanych w przygotowania (wolontariusze, służba liturgiczna z innych krajów), • błogosławieństwo odpowiedzialnych i zespołów liturgicznych przez biskupów
2016	<p>Zima i wiosna:</p> <ul style="list-style-type: none"> • rekolekcje dla różnych grup posługujących, np. nadzwyczajnych szafarzy Komunii św., ustanowionych lektorów, akolitów, rekolekcje dla kleryków, rekolekcje dla kapłanów odpowiedzialnych za miejsca celebracji <p>7–14 dni przed przyjazdem młodzieży na ŚDM:</p> <ul style="list-style-type: none"> • forum liturgiczne dla chętnych (z Polski i z innych krajów) <p>Na 1 dzień przed rozpoczęciem:</p> <ul style="list-style-type: none"> • spotkanie posługujących, modlitwa, ostatnie ustalenia.

Przygotowanie do liturgii można podzielić na: dalsze, bliższe i bezpośrednie. Pierwsze z nich trwa na długo przed ŚDM. Wszystkie bowiem te działania, które są już podejmowane na rzecz liturgii, przygotowują tych, którzy będą posługiwać w czasie ŚDM. Są to zarówno kursy do pełnienia różnych funkcji, rekolekcje, jak i codzienna praca formacyjna w parafiach. Warto zatem w czasie tych spotkań mieć na względzie warunki ŚDM i w razie potrzeby dodać jakieś tematy związane

¹⁵ W. KOSMOWSKI, *Oaza Jedności...*, „Anamnesis” 80 (2015), nr 1, s. 68.

z całościową wizją przygotowania liturgii i z posługiwaniem w czasie większych zgromadzeń. Już na tym etapie należy dbać o poprawność i piękno znaków liturgicznych.

Również na tym etapie przygotowań, a właściwie w codziennej praktyce duszpasterskiej, postulowany byłby system otwarty, który polega na zachęcaniu wszystkich do przygotowywania liturgii i zapewnienie im formacji. Jego przeciwieństwem jest system zamknięty, czyli powierzenie wypełniania funkcji wąskiemu gronu „fachowców”. Jest to rozwiązanie wygodne i bezpieczne dla duszpasterzy: wiadomo, na kogo można liczyć, nikogo do niczego nie trzeba przygotowywać, bo służą ci, którzy potrafią to robić. Ma ono jednak negatywną stronę: nie zachęca innych do brania odpowiedzialności za liturgię, nie budzi gorliwości. Ponadto utrwala przekonanie, że liturgia (a ściślej: jej współtworzenie i wspólne przygotowywanie) jest dla wybranych.

Przygotowanie bliższe obejmuje to, co wiąże się z planowaniem celebrowania liturgii w konkretnych miejscach, z uwzględnieniem uczestników liturgii i warunków lokalnych. A zatem trzeba zestawić potrzeby duszpasterskie wynikające z tego, jaka grupa wiernych będzie w liturgii uczestniczyła i tym, co należy w związku z tym zapewnić w miejscu celebracji, a czym już dysponujemy. Trzeba zobaczyć, ile osób, z jakiej grupy językowej będzie w liturgii uczestniczyć, ilu jest w tej grupie kapłanów, diakonów, nadzwyczajnych szafarzy Komunii św., ilu jest posługujących i jakie funkcje mogą pełnić. Następnie należy przyjrzeć się temu, gdzie liturgia ma być sprawowana – jaka jest świątynia, jak należy ją do tych celebracji przygotować. Swoje uwagi powinni poczynić: proboszcz, zakrystian, ceremoniarz (jeśli takiej osoby nie było dotąd – należy ją ustanowić), osoby odpowiedzialne za śpiewy. Jeśli Msza św. ma odbyć się poza miejscem świętym – trzeba to miejsce przygotować, zapewniając wszystko, co potrzebne zarówno pod względem miejsca (OWMR 288–318), jak i niezbędnych przedmiotów w dostatecznej liczbie (OWMR 319–351).

Należy zwrócić szczególną uwagę na przygotowanie samego miejsca celebracji. Jeśli będzie to po prostu jakaś duża sala – trzeba będzie włożyć sporo wysiłku, aby nadać jej charakter sakralny. Należy zadbać nie tylko o odpowiednie ozdoby, ale przede wszystkim pamiętać o wyodrębnieniu i wyeksponowaniu trzech miejsc: ołtarza, ambony i miejsca przewodniczenia.

Przygotowanie bezpośrednie dotyczy już konkretnych celebracji. Wszyscy odpowiedzialni powinni się spotkać, by albo w jednej grupie, albo w poszczególnych grupach, skupiających osoby pełniące podobne funkcje, rozważyć teksty liturgiczne w formie kręgu liturgicznego oraz odbyć próbę w miejscu celebracji.

Pomocą do osiągnięcia celu przygotowań są dobre praktyki i narzędzia. Nie należą one do istoty liturgii, ale pomogą osiągnąć wszystko to, co opisano wyżej.

Mogą być one wdrażane dużo wcześniej przed ŚDM. Do dobrych praktyk należy duchowe i techniczne przygotowanie wszystkich posługujących przed każdą celebracją, a w grupie – przed bardziej uroczystą czy złożoną. Ponadto dobrą praktyką jest modlitwa – nie tylko ta wspólna, w zakrystii przed i po liturgii, ale także wzbudzenie intencji i modlitwa indywidualna. Ponadto wskazana jest formacja drogą mistagogiczną, czyli prowadzenie do pełnienia funkcji przez osoby bardziej doświadczone¹⁶. Kolejna dobra praktyka to rozstrzygnięcie wszystkich wątpliwości na podstawie dokumentów Kościoła (OWMR, CLPB), a nie tylko wspomnienie czyjeś nauczania, jakiejś lokalnej tradycji czy praktyki.

Narzędzia, które można wykorzystywać, w celu lepszego przygotowania liturgii, są liczne. Należą do nich m.in.: plany liturgii, schematy podziału funkcji liturgicznych, wzory graficzne opracowanych komentarzy liturgicznych, modlitwy wiernych, plan spotkania formacyjnego (krąg liturgiczny), plan próby służby liturgicznej¹⁷. Dzięki nim będzie możliwe porządkowanie i rozjaśnienie sposobu przygotowania liturgii, a także podkreślenie znaczenia piękna i prostoty celebracji.

Plan liturgii może być przygotowany przed każdą celebracją, zwłaszcza bardziej rozbudowaną. Trzeba w nim uwzględniać wszystkie te elementy, które zostały specjalnie wybrane czy dostosowane. Dokument ten powinien otrzymać główny celebrans, a także osoby, które pełnią kluczowe funkcje (np. związane ze śpiewem). Także w czasie próby należy omówić przebieg liturgii, by posługujący wiedzieli, kiedy i jak mają wykonywać swoje czynności.

Schematy podziału funkcji liturgicznych powinny być przygotowane przed każdą z celebracji i uwzględniać wszystkie osoby pełniące podczas niej posługi. Muszą być zatem rozbudowane. Najlepiej, gdy są imienne, ale w początkowym etapie przygotowań można tylko ogólnie wskazać, z jakiej grupy wiernych powinni pochodzić posługujący (np. ruch, duszpasterstwo, kraj).

W dziele przygotowania liturgii w czasie ŚDM pomocne były strony internetowe: <http://www.krakow2016.com>, która zawierała zakładkę „liturgia”¹⁸, a także oaza.pl/cdl, na której została opublikowana broszura dla ceremoniarzy w wersji elektronicznej¹⁹, pomoce i sugestie dotyczące ukształtowania liturgii. Ponadto

¹⁶ Jest to realizowane w formacji liturgicznej w ruchach odnowy Kościoła, np. Ruch Światło-Życie, Drodze Neokatechumenalnej.

¹⁷ Są one zamieszczone na stronie: <http://www.oaza.pl/cdl> w zakładce „Dla posługujących”.

¹⁸ Wersja archiwalna jest dostępna <http://archive.krakow2016.com/liturgia.html> (27.04.2018).

¹⁹ ZESPÓŁ DO SPRAW LITURGII W KOMITECIE ŚDM, *Posługa ceremoniarzy...* – wersja polska: http://www.oaza.pl/cdl/download/DLA%20POSLUGUJACYCH/WYD/SDM-Posluga_ceremoniarzy.pdf; wersja angielska: http://www.oaza.pl/cdl/download/DLA%20POSLUGUJACYCH/WYD/WYD-the_Ministry_of_the_Master_of_Ceremonies.pdf (27.04.2018).



Rys. 1. Nagłówek forum ceremoniarzy katechez

ceremoniarze mieli do dyspozycji zamknięte, moderowane forum na Facebooku „ŚDM 2016 Ceremoniarze Katechez”. Uczestniczyło w nim 50 osób: ceremoniarzy i kapłanów.

W Krakowie działał sekretariat liturgiczny, w którym można było zgłaszać gotowe zespoły do posługi w kościołach, w których były głoszone katechez.

Warto zauważyć, że kandydaci do zespołów liturgicznych są normalnymi zarejestrowanymi uczestnikami ŚDM – dobrze więc pytać o to, czy przyjadą osoby przygotowane i chętne do służby liturgicznej, np. uwzględnić to pytanie w formularzu rejestracji. Najlepiej, gdyby zespoły liturgiczne były zorganizowane już w swoich parafiach i diecezjach – tam mogą odbyć przygotowanie, a na miejscu włączyć się do pracy już jako zespół. Wskazane byłoby też zorganizowanie spotkań – zarówno w diecezjach (dla wszystkich ceremoniarzy odpowiedzialnych za przygotowanie liturgii w poszczególnych miejscach diecezji), jak i centralnego spotkania (dla odpowiedzialnych za przygotowanie liturgii w diecezjach).

Wykaz przydatnych opracowań w różnych językach:

Opracowania dotyczące formacji posługujących w liturgii:

M. KWATERA, *The ministry of communion*, Collegeville, Minnesota 1983.

M. KWATERA, *The ministry of servers*, Collegeville, Minnesota 1982.

M.R. PRENDERGAST, S.E MYERS, T.M. MILINOVICH, *Pronunciation guide for the lectionary. A comprehensive resource for proclaimers of the Word*, Chicago 2010.

- A.J. NEVINS, *Called to Serve. A Guidebook for Altar Servers*, Huntington 2011.
- G. RZEŹWICKI, *Od kandydata przez stopnie ministranta, funkcję lektora i ceremoniarza do animatora. Wokół problemów formacji służby liturgicznej*, Tarnów 2018⁶.
- SECRETARIADO DE LA COMISIÓN EPISCOPAL DE LITURGIA. *El ministerio del lector. Directorio litúrgico-pastoral*, Madrid 2014.
- SECRETARIADO DE LA COMISIÓN EPISCOPAL DE LITURGIA. *El presidente de la celebración eucarística. Directorio litúrgico-pastoral*, Madrid 2004.

Opracowania na temat kształtowania celebracji

- P.J. ELLIOTT, *Ceremonies of the modern Roman rite. The Eucharist and The Liturgy of the Hours. A Manual for Clergy and All Involved in Liturgical Ministries*, San Francisco 2005.
- F. FERRARIS, *Animowanie celebracji liturgicznych*, tłum. P. Cembrowicz, Kraków 2002.
- K.J. MARTIN, *The Forgotten Instruction. The Roman Liturgy, Inculturation, and Legitimate Adaptations*, Chicago 2007.
- L.O. LUMMA, *Liturgie im Rhythmus des Tages. Eine kurze Einführung in Geschichte und Praxis des Stundengebets*, Regensburg 2011.

Media a liturgia

- F. JABŁOŃSKI, *Kamerzysta i fotograf w czasie liturgii*, Gniezno 2010².
- W. PRZYCZYNA (red.), *Msza św. w telewizji?*, Kraków 2006.

Przykładowe komentarze liturgiczne i modlitwa wiernych w różnych językach

- S.L. CARAM, J.A. MARTÍNEZ PUCHE. *Nueva oración de los Fields*, t. I: *Domingos, santoral, circunstancias e intenciones diversas*, Madrid [1999].
- H. STEFFENS, *Fürbitten und Texte zur Messfeier. Anregungen und Hilfen*, t. I: *Sonntage und Herrenfeste im Lesejahr A*, Paderborn 2002.
- Viviendo el Amor: Eucaristía. Pascua y tiempo ordinario (Ciclo B / del 8 de abril al 17 de junio de 2018)*, Avda de Pamplona 2018.

Prócz tego można korzystać z praktycznych broszur i prezentacji – do pobrania przez Internet²⁰.

²⁰ <http://www.oaza.pl/cdl/index.php/pl/dla-poslugujacych> (27.04.2018).

4. Wyniki ankiet ceremoniarzy

W celu monitorowania efektów posługi ceremoniarzy i szukania rozwiązań na przyszłość została stworzona ankieta przy pomocy narzędzia SurveyMonkey²¹. Zawierała ona zarówno pytania otwarte, jak i zamknięte. Wyniki tej ankiety są prezentowane niżej. Odpowiedziało na nią 26 ceremoniarzy oraz 11 innych posługujących, co stanowi niewielki odsetek osób, które posługiwały w czasie celebracji ŚDM. W przyszłości warto bardziej rozpropagować tę metodę badań i motywować uczestników do przesyłania odpowiedzi. W ten sposób bowiem można zdynamizować sposób przygotowań i bardziej dostosować je do potrzeb.

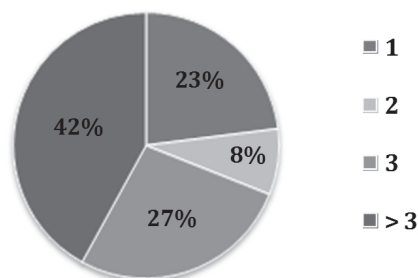
Nie wszyscy ankietowani odpowiedzieli na pytania dotyczące danych demograficznych. Charakterystyka demograficzna grona 16 ceremoniarzy (tytuł podało te informacje) jest następująca. Wszyscy byli mężczyznami. Połowa z nich była w wieku do 20 lat, 44% w wieku 21–30 lat i 6% 31–40 lat. Czas służenia na liturgii do 3 lat wykazało 2 z nich (12%), od 4 do 6 lat – 3 (19%), 7–10 – 44% i 11–20 – 25%. Większość (81%) respondentów należy do jakiegoś ruchu, stowarzyszenia – przede wszystkim jest to Ruch Światło-Życie, pozostałe dwie wspólnoty to Liturgiczna Służba Ołtarza i Młodzież Franciszkańska Tau (po 1 osobie).

Ceremoniarze byli na ogół aktywni, w większości pełnili funkcje w więcej niż 3 celebracjach. Najczęściej pełnili funkcje głównego ceremoniarza – 81% oraz pomocy zakrystianowi (logistyka) – 61%. Wśród innych odpowiedzi są następujące: ceremoniarze strony słowa Bożego, darów, prezbiterium (wskazywanie miejsc kapłanom), modlitwy wiernych, komentarza liturgicznego, procesji z darami, służby ładu. Ponadto: organizacja zakrystii w miejscu katechezy, konsultacje, instrukcje przed liturgią, pomoc w zdobyciu potrzebnych przedmiotów i szat liturgicznych, posługa przy mszale (w obcym języku). Liczba osób, które brały udział w przygotowaniu całej liturgii, najczęściej wahała się od 6 do 10. Zgromadzenia liturgiczne najczęściej liczyły od 1001 do 10 000 osób.

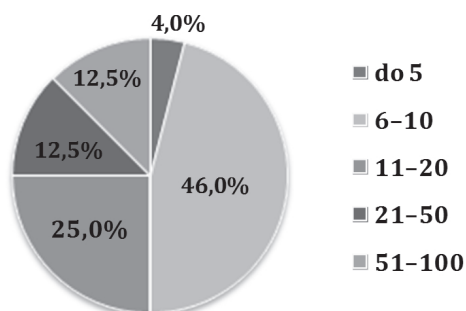
Opracowania, z których najczęściej korzystali ceremoniarze przygotowujący liturgię to: *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego* (bardzo przydatne albo średnio przydatne w 75%), *Wprowadzenie do lekcjonarza mszalnego* (26%), *Ceremoniał liturgicznej posługi biskupów* (44%) oraz opracowania *Posługa ceremoniarzy w celebracjach ŚDM* (29%). Wskazano także na przydatność rozdziału o przy-

²¹ Narzędzie do tworzenia ankiet: <https://www.surveymonkey.com> (27.04.2018); ankieta dotycząca ŚDM 2016: https://www.surveymonkey.com/r/Preview/?sm=sDJ3Wr1Ca4n7fOuOXiy3QMZ-d4B_2Bj_2BBq6jnZliBkbKEQCe3H1KaQgmSTB4qT_2FjJcC (27.04.2018).

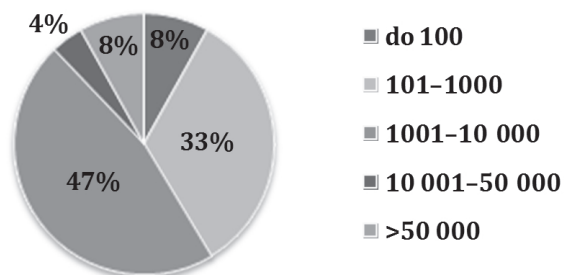
**Pełnienie funkcji ceremoniarza -
liczba celebracji**



**Przygotowanie całej liturgii -
liczba osób**



**Zgromadzenie liturgiczne -
liczba wiernych**



gotowaniu liturgii w podręczniku *Triduum Paschalne*²² oraz na znaczenie własnego doświadczenia, notatek proaktywnych – w przypadku przygotowywania liturgii w parku. Szczególną trudność stanowiło przygotowanie Mszy św. dla uczestników katechez w języku wietnamskim.

Przygotowanie liturgii obejmowało próbę w miejscu celebracji (76%), modlitwę przed liturgią (66%), próby w innym miejscu (29%), uzgodnienia z przedstawicielami mediów (29%), spotkanie w grupach w formie kręgu liturgicznego (24%). W przypadku, gdy nie było czasu na próbę przed liturgią („Msza 2 minuty po zakończeniu konferencji”) – wymagało to uzgodnienia posługujących przed celebracją. Podkreślano też rolę spotkań w gronie osób odpowiedzialnych, swoistej „wizji lokalnej”, a także przygotowania ksiąg liturgicznych w innych językach, np. francuskim i łacińskim.

Wśród trudności wymieniano przede wszystkim za mało osób chętnych do pełnienia funkcji liturgicznych (47%), trudności w porozumieniu z innymi odpowiedzialnymi (42%). Zdarzało się też za dużo osób chętnych do pełnienia funkcji (16%) oraz kłopoty z zakwaterowaniem lub dojazdem na miejsce celebracji (11%). Bolączką były też braki logistyczne, np. za mało naczyń liturgicznych. W tym punkcie ankiety pojawiły się szczególnie liczne komentarze. Można z nich wyodrębnić 3 zasadnicze problemy. W przypadku, gdy grupa uczestników była dobrze zorganizowana, nie widziano potrzeby pełnienia funkcji przez ceremoniarzy – starano się załatwić wszystko we własnym zakresie. Wówczas posługa polegała na „wychwytywaniu” potrzeb grupy w zakresie przygotowania liturgii, by im zaradzić. Stwarzało to szczególną okazję, by uczyć się z jednej strony nowych form przygotowania i celebrowania liturgii (zorganizowana grupa), a z drugiej – cierpliwego asystowania i dostosowania możliwości przygotowania Eucharystii do duchowych potrzeb uczestników (ceremoniarze). W niektórych sytuacjach pomoc ceremoniarzy była trudna, bo dominowało podejście, by „nie komplikować” i „byle szybciej”. Zdarzało się także, że organizatorzy katechezy nie wiedzieli, że jest wyznaczony ceremoniarz (choć były wcześniej przygotowane listy polecające), ewentualnie nie wykorzystano dobrze czasu przed ŚDM i pewne ustalenia trzeba było czynić w ostatniej chwili. Wymagało to pracochłonnego zdobywania kontaktów i szukania porozumienia.

Wśród tych rzeczy, które były budujące, ceremoniarze wskazywali zdobywanie nowych doświadczeń i umiejętności, np. wzrost zaradności, komunikatywności – 95%, budowanie relacji z innymi posługującymi i pielęgnowanie dobrych nawyków – po 78%, podziękowania duszpasterzy – 74%, różne duchowe przeżycia,

²² I. KUCHARSKA, W. KOSMOWSKI, P. KULBACKI (red.), *Triduum Paschalne. Podręcznik dla duszpasterzy i dla służby liturgicznej*, Kraków 2015³, s. 136–143.

np. pogłębienie osobistej modlitwy, relacji z Bogiem – 47% oraz podziękowania wiernych – 42%.

Wśród sugestii dla organizatorów kolejnych ŚDM dotyczących przygotowania liturgii uwagi były następujące. Większość respondentów nie miała uwag odnośnie do przygotowań przed ŚDM (76%). Jeśli chodzi o przygotowanie bliższe (np. próba przed celebracją, przeprowadzenie kręgu liturgicznego), potrzebę zmiany wskazało 41% ceremoniarzy. Natomiast zmianę sposobu przygotowania bezpośrednio przed konkretną liturgią postulowało 50% respondentów (25% nie miało zdania, a kolejne 25% „nic by nie zmieniło”). Uwagi szczegółowe podkreślały wagę dobrej komunikacji przed celebracjami oraz potrzebę dostarczenia ceremoniarzom większej ilości danych dotyczących miejsc katechez. Lepsza komunikacja powinna być między organizatorami ŚDM, gospodarzami miejsc celebracji a posługującymi. Ważne jest to, by docierać do poszczególnych grup odpowiednio wcześniej, by ukazywać minimalne standardy przygotowania liturgii, model tego przygotowania i konkretne odpowiedzialności.

5. Zakończenie i podsumowanie

Opisane wyżej doświadczenia mogą być wykorzystane w praktyce duszpasterskiej nie tylko przy każdym kolejnych Świątowych Dniach Młodzieży, ale i w innych rozbudowanych celebracjach, zwłaszcza o zasięgu diecezjalnym lub szerszym.

Mogą być także inspiracją do pogłębionego prowadzenia przygotowania do pełnienia funkcji ceremoniarza zgromadzenia liturgicznego. Jej wyniki mogą też pomóc w kształtowaniu formacji permanentnej czy też spotkań ceremoniarzy o zasięgu ogólnopolskim. Przeprowadzenie przed ŚDM rekolekcji w formie dnia skupienia dla ceremoniarzy posługujących w kościołach ułatwiło formację tych, którzy pomogli w kształtowaniu liturgii i inspirowaniu wiernych do czynnego, owocnego i pełnego w niej uczestnictwa. Wydaje się, że takie ogólnopolskie spotkania ceremoniarzy powinny wejść na stałe do praktyki duszpasterskiej.

Bibliografia

- BAĆ T., KOSMOWSKI W. (red.), *Katechizm służby liturgicznej*, Katowice 2012.
BARTNIK C., *Dogmatyka katolicka*, t. II, Lublin 2012, s. 636–638.
CARAM S.L., MARTÍNEZ PUCHE J.A., *Nueva oración de los Fields*, t. I: *Domingos, santoral, circunstancias e intenciones diversas*, Madrid [1999].

Ceremoniał liturgicznej posługi biskupów. Odnowiony zgodnie z postanowieniem świętego Soboru Watykańskiego II, wydany z upoważnienia papieża Jana Pawła II, dostosowany do zwyczajów diecezji polskich, wydanie wzorcowe, Katowice 2013.

KOSMOWSKI W., *Oaza Jedności Diakonii Liturgicznej Ruchu Światło-Życie: przygotowania do Światowych Dni Młodych w Krakowie 2016*, „Anamnesis” 80 (2015), nr 1, s. 64–75; <https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAL/kkbids/anamnesis080.pdf> (27.04.2018).

Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego z trzeciego wydania Mszału Rzymskiego. Rzym 2002, Poznań 2004.

SECRETARIADO DE LA COMISIÓN EPISCOPAL DE LITURGIA. *El ministerio del lector. Directorio litúrgico-pastoral*, Madrid 2014.

SECRETARIADO DE LA COMISIÓN EPISCOPAL DE LITURGIA. *El presidente de la celebración eucarística. Directorio litúrgico-pastoral*, Madrid 2004.

SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja o liturgii świętej*, „Sacrosanctum Concilium”, 1963.

ZESPÓŁ DO SPRAW LITURGII W KOMITECIE ŚDM, *Posługa ceremoniarzy w celebracjach ŚDM*, [Kraków 2016]; wersja polska: http://www.oaza.pl/cdl/download/DLA%20POSLUGUJACYCH/WYD/SDM-Posluga_ceremoniarzy.pdf; wersja angielska: http://www.oaza.pl/cdl/download/DLA%20POSLUGUJACYCH/WYD/WYD-the_Ministry_of_the_Master_of_Ceremonies.pdf (27.04.2018).

**Formation and ministry of masters of ceremonies
serving in other than the main celebrations
of World Youth Day. Polish experience**

Abstract

World Youth Day is an important spiritual event. Pastoral care should be given to the participation in the liturgy, especially the Holy Mass, not only the main celebrations. One should not be limited in the pursuit of correctness, i.e. compliance with liturgical norms. The point is to show that the Eucharist is the source and summit of Christian life, to achieve active, conscious, fruitful and full participation.

Particular care should be given to the formation of masters of ceremonies, who care for the beauty and order of celebrations to gain the greatest possible spiritual benefit of the faithful. Such tasks require the coordination and cooperation of those responsible for various aspects of celebrating the Eucharist.

In Poland, the regular formation of masters of ceremonies and liturgical animators is conducted by the Light-Life Movement and in dioceses. Polish preparations for WYD included intellectual reflection, retreats for masters of ceremonies and developing various materials. The summary of these experiences may help in the liturgical preparations for subsequent meetings of this type and other celebrations with a large participation of the faithful.

Keywords: masters of ceremonies; World Youth Day; preparation of the liturgy.

Streszczenie

Światowe Dni Młodzieży stanowią ważne wydarzenie duchowe w życiu uczestników. Szczególną troskę duszpasterską powinien budzić udział w liturgii, zwłaszcza Mszy św., nie tylko głównych celebracji. Nie należy ograniczać się w dążeniu do poprawności, tj. zgodności z przepisami liturgicznymi. Chodzi o to, by pokazać, że Eucharystia jest źródłem i szczytem życia chrześcijańskiego, by osiągnąć czynny, świadomy, owocny i pełny w niej udział.

Szczególną troską należy otoczyć formację ceremoniarzy, którzy będą dbali o piękno i porządek celebracji w celu osiągnięcia możliwie największego pożytku duchowego wiernych. Takie zadania wymagają koordynacji i współpracy osób odpowiedzialnych za różne aspekty celebrowania Eucharystii.

W Polsce regularna formacja ceremoniarzy, a także animatorów liturgicznych jest prowadzona w Ruchu Światło-Życie oraz w poszczególnych diecezjach. Polskie przygotowania do ŚDM obejmowały intelektualną refleksję, rekolekcje dla ceremoniarzy i opracowanie różnych materiałów. Podsumowanie tych doświadczeń może pomóc w liturgicznych przygotowaniach do kolejnych tego typu spotkań, a także innych celebracji z licznym udziałem wiernych.

Słowa kluczowe: ceremoniarze; Światowe Dni Młodzieży; przygotowanie liturgii.

WOJCIECH KOSMOWSKI – dr n. teologicznych w zakresie teologii pastoralnej, dr n. medycznych w zakresie medycyny. Członek Ruchu Światło-Życie od 1984 r., Członek Centralnej Diakonii Liturgicznej Ruchu Światło-Życie od 1992 r. Autor około 100 artykułów popularyzujących liturgię m.in. w czasopismach: „Oaza”, „Wieczernik” i wielu opracowań z zakresu liturgiki. Na co dzień lekarz psychiatra; E-mail: kosmowskiwojciech@gmail.com.

MIROSLAW RUCKI

Uniwersytet Technologiczno-Humanistyczny w Radomiu

Zagadnienia jedności i miłosierdzia Bożego w tekstach żydowskiej liturgii paschalnej w porównaniu do liturgii syriackiej

Wstęp

Hagada Pesachowa to „tekst odczytywany w domu podczas uczyty sederowej rozpoczynającej święto Pesach”¹. Tekst ten zawiera fragmenty z Biblii (przeważnie z Księgi Wyjścia i Psalmów), przypowieści, fragmenty z literatury rabinicznej (m.in. *Miszna* i *Midrasz*), modlitwy i błogosławieństwa, a także pieśni religijne i ludowe.

Żydowska liturgia paschalna ma charakter rodzinnej celebracji: „Dziesiątego dnia tego miesiąca niech się każdy postara o baranka dla rodziny, o baranka dla domu” (Wj 12,3). Oznacza to nieuniknioną różnorodność i liczne rozbieżności w przebiegu tej uroczystości, choć podejmowano próby jej ujednoczenia. Niektóre elementy *Sederu* zostały uznane za obowiązujące wszystkich Żydów już w okresie Drugiej Świątyni. Pojawiają się one np. w dyskusjach między rabinami Hillelem i Szammajem prowadzonych pod koniec I w. przed Chr., odnotowanych w Talmudach spisanych wiele lat później. Oprócz tego wiele elementów Wieczery Paschalnej można odnaleźć w ewangelicznym opisie Ostatniej Wieczery Chrystusa, m.in. niekwaszony chleb (*maca*), gorzkie zioła, paschalny baranek, wino, obmycie rąk, specjalne błogosławieństwa przed spożyciem określonych pokarmów, uroczysta kolacja oraz śpiewanie Psalmów. Pod tym względem relacja Ewangelistów jest swoistym świadectwem formowania się liturgii paschalnej². Krótco po zburzeniu

¹ A. CAŁA, H. WĘGRZYNEK, G. ZALEWSKA, *Historia i kultura Żydów polskich. Słownik*, Warszawa 2000, s. 109.

² Wprawdzie niektórzy badacze dopatrując się niezgodności w relacjach Ewangelii kwestionują tradycyjny pogląd, że Ostatnia Wieczera odbyła się w Wielki Czwartek jako wieczerza paschalna,

świątyni w 70 r. po Chr. zostały sformułowane niektóre fragmenty tekstów, przypisywanych rabinom Gamalielowi i Akibie, które weszły do liturgii paschalnej i są odczytywane również dziś (*Pesachim*, 114nn).

Literatura chrześcijańska, szczególnie syryjska, zachowała wiele odwołań do żydowskiej liturgii paschalnej m.in. dlatego, że aż do IV w. chrześcijanie licznie brali udział w żydowskich obchodach Paschy³. Jednak najwcześniejsze znane skanonizowane teksty modlitw i rytuały pochodzą z okresu *gaonów* (VII–IX w. po Chr.). Najstarszy z tekstów, jaki przetrwał do dzisiaj, to *Siddur Rawa Amrama*, ułożony ok. 860 r. w mieście Sura w Mezopotamii. Drugi z najstarszych to *Hagada* ułożona przez rabina Saadię Gaona ok. 940 r. w ramach większego zbioru modlitw.

Pierwsze znane wydanie *Hagady* w postaci osobnej książki ukazało się w XIII w., a z początku XIV w. pochodzą najstarsze iluminowane rękopisy *Hagady* w wersji aszkenazyjskiej (tradycji zachodniej) i sefardyjskiej (wschodniej). W latach 1350–1370 prawdopodobnie w Barcelonie została wydana słynna *Hagada* z Sarajewa, przechowywana obecnie w Sarajewie. Również w Hiszpanii ok. 1482 r. ukazała się najstarsza znana drukowana wersja *Hagady*, której tekst opracował Szlomo ben Mosze Alkabez. W 1486 r. włoska rodzina Soncino wydała drukiem dwutomowe dzieło, którego pierwszy tom stanowił *Hagadę*. Wydania te zawierały tylko tekst, zaś najstarsza drukowana *Hagada* z ilustracjami to wydanie wiedeńskie⁴ z lat 1477–1487. Najstarsza znana *Hagada* z komentarzem została wydrukowana w Konstantynopolu w 1505 r. pod tytułem *Zewach Pesach* (hebr. „Ofiara Paschalna”). Najstarsza drukowana *Hagada*, jaka zachowała się w całości, ukazała się w latach 1526–1527 w Pradze. Współcześnie do niektórych wydań *Hagady* dodaje się nowe fragmenty dotyczące np. Holokaustu; specjalne wersje *Hagady* drukowano dla żołnierzy żydowskich walczących w czasie II wojny światowej oraz w szeregach Armii Obrony Izraela (*CaHaL*)⁵. Swoje wersje *Hagady* uzupełnione o odniesienia do Nowego Testamentu wyda-

inni wykazują możliwość zharmonizowania tych relacji. Zob. np.: J. JEREMIAS, *The Eucharistic Words of Jesus*, New York 1955; S.I. BUBBERS, *A Scriptural Theology of Eucharistic Blessings*, London 2013.

³ Pisali o tym w IV w. m.in. Efrek Syryjski i Epifaniusz (MOR SEVERIUS MOSES, M. RUCKI, M. ABDALLA, *Eucharystyczna obecność Chrystusa w rozumieniu liturgicznym Kościoła Antiocheńskiego*, „Liturgia Sacra” 22 [2016] nr 1, s. 43–67).

⁴ S. SCHAEFER, *S'ridei Schocken – „Einbandfragmente” of Hebrew Incunabula and Postincunabula at the Schocken Institute of Jewish Research*, w: J.T. BORRÁS, A. SÁENZ-BADILLOS, *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century*, t. I, Leiden – Boston – Köln 1999, s. 627–635.

⁵ Więcej szczegółów dotyczących tych wydań można znaleźć w: Y. ZIRLIN, *Haggadah of Passover*, w: R. PATAI, H. BAR-ITZHAK (red.), *Encyclopedia of Jewish Folklore and Traditions*, London – New York 2015, s. 218–222.

ją mesjaniczne wspólnoty żydowskie⁶. Wobec mnogości wersji, Leonard i Linda Chesterowie sugerują, by każda rodzina wybrała takie wydanie *Hagady*, jakie jej najbardziej pasuje⁷. Idąc jeszcze dalej, Alan i Jo Kay'owie opracowali przewodnik, jak przygotować *Seder* według własnych upodobań i przekonań, by wyrażał on upodobania i wartości danej rodziny niezależnie od przynależności do któregoś stronnictwa judaizmu⁸.

W niniejszym studium wykorzystano standardowy tekst *Hagady* z równoległym tłumaczeniem na polski, będący w użyciu przed II wojną światową⁹. Występujące w tekście *Hagady* wyrazy zostały zestawione z podobnymi wyrażeniami, znajdującymi się w syriackiej anaforze św. Jakuba (również tekst współczesny)¹⁰.

1. Jedność w tekście *Hagady*

Retrospekcja biblijna sugeruje, że „wierność Bogu zapewnia jedność narodowi [żydowskiemu] w sferze religijnej, politycznej i społecznej, a odstępstwa od Boga i Jego Prawa powodują rozdzarcia”¹¹. Jednakże pełne zjednoczenie Izraela prorocy zapowiadają dopiero w eschatologicznej przyszłości, tak samo, jak zjednoczenie się wszystkich ludzi.

W *Hagadzie* zauważono kilka elementów nawiązujących do jedności: mowa o „zwołaniu świętym” (s. 7), o odbudowaniu świątyni (s. 69–70) oraz o jednym Bogu, który jest na niebie i na ziemi (s. 70–74).

1.1. Zwołanie święte

Wyrażenie שְׁבִיחַ קוֹרְאֵי קֳדְשׁ tłumaczone jako „zwołanie święte” pojawia się w Księdze Kapłańskiej w odniesieniu do świętowania szabatu (23,3), pierwszego i siódmego dnia Paschy (23,7-8), Pięćdziesiątnicy (23,21), Nowego roku (23,24), Dnia

⁶ *Messianic Passover Hagada*, Jerusalem 2006.

⁷ L. CHESLER, *Family Guide to Celebration of the Jewish Holidays*, Bloomington 2012, s. 12.

⁸ A.A. KAY, J. KAY, *Make Your Own Passover Seder: A New Approach to Creating a Personal Family Celebration*, San Francisco 2004.

⁹ *Hagada. Opowiadania o wyjściu Izraelitów z Egiptu na dwa pierwsze wieczory święta Pesach*, Wiedeń 1927.

¹⁰ *Lahmo dhaye – The Bread of Life: The Book of Divine Liturgy According to the Rite of the Syrian Orthodox Church of Antioch*, Góra Libanu 2002.

¹¹ P. JASKÓŁA, *Ku jedności w Chrystusie. Wybrane zagadnienia z problematyki ekumenicznej i dogmatycznej*, Opole 2016, s. 127.

Pojednania (23,27) oraz pierwszego i ostatniego dnia Świąta Namiotów (23,35-36), dlatego wprowadzono je do liturgii tych świąt¹². Targumy Onkelosa i Pseudo-Jonatana tłumaczą je na aramejski jako $\Psi\text{ײ}דְּקָ לַעֲרֵבֵי$, *Peszitta* natomiast oddaje jako ܡܝܢ ܘܥܘܒܝܗ .

W greckiej Septuagincie „zwołanie święte” oddano jako κλητή ἁγία – od słowa καλέω „wołam” oraz κλητός „powołany”. W Nowym Testamencie pojawia się raczej forma ἐκκλησία „wywołani”, tłumaczona na polski jako „kościół” i odpowiednio na syriacki jako ܕܢܗܘܘܬܐ . Niemniej jednak prawie na pewno pisząc o „kościelach pierworodnych” w niebie (ἐκκλησία πρωτότοκος), autor Listu do Hebrajczyków odwołał się do pojęcia „zwołania świętego” gromadzonego w wyjątkowych okazjach przed obliczem Boga¹³. Z pewnością tekst Hbr 12,23 leży u podstaw prośby o zjednoczenie z „wielką liczbą pierworodnych” w anaforze św. Jakuba (s. 158), choć w tym miejscu zamiast ܕܢܗܘܘܬܐ występuje wyraz ܕܢܗܘܘܬܐ również oznaczający zgromadzenie, obecny w *Peszicie* w wersecie poprzedzającym (Hbr 12,22), gdzie odnosi się do aniołów.

Można więc przyjąć, że zarówno Żydzi, jak i chrześcijanie, odwołują się do tej samej objawionej rzeczywistości wspólnego zgromadzenia się ludzi przed obliczem Boga, pomimo różnego rozumienia tej rzeczywistości.

1.2. Niepojęta jedność Boga

W *Hagadzie* pojawia się odwołanie do jedności Boga w kontekście prośby o odbudowanie świątyni jerozolimskiej: „Odbuduj, Boże mój, święty Przybytek swój” (s. 69), po której następuje wymienienie wielu przymiotów Boga wraz z powtarzającym się zapewnieniem, że On odbuduje wkrótce swój Przybytek. Wśród przymiotów tych jest: świętość, łaskawość, miłosierdzie i jedyność Boga, który nazywany jest $\text{ײ}דְּקָ$.

Judaizm rabiniczny usiłując negować objawioną przez Jezusa Chrystusa prawdę o trójjedności Boga podkreśla ważny punkt swojej wiary wyartykułowany w Pwt 6,4: „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem”. Wyrażenie „Pan jest jeden ($\text{ײ}דְּקָ$)” zostało wykorzystane przez Majmonidesa, który sformułował 13 zasad wiary judaistycznej: „Bóg jest jeden i nie ma jedności podobnej do Jego jedności”. Jednak właśnie takie podejście świadczy o tym, że $\text{ײ}דְּקָ$ nie oznacza prostej poje-

¹² L.J. LIEBREICH, *The Term miqra'qodesh in the Synagogue Liturgy*, „The Jewish Quarterly Review” 57 (1967), s. 381–397.

¹³ Katechizm Kościoła Katolickiego zauważa to powiązanie w nr. 761: „Zwołanie ludu Bożego zaczyna się w chwili, w której grzech niszczy jedność ludzi z Bogiem oraz komunie ludzi między sobą. Zgromadzenie Kościoła jest w pewnym sensie reakcją Boga na chaos spowodowany przez grzech”.

dynczości. Gdyby bowiem chodziło o „pojedynczość” czy „zwykłą” jednoosobowość, to Majmonides nie musiałby definiować jedności Boga jako czegoś niepojętego i wyjątkowego¹⁴.

Zatem wewnętrzna jedność Boga jest rozumiana jako wyjątkowa i „nie ma jedności podobnej do Jego jedności”.

Mimo zabiegów judaizmu rabinicznego, w mentalności użytkowników języka aramejskiego (syriackiego) jedność Boga i Jego trójjedność nie stoją ze sobą w sprzeczności. Znak krzyża jest czyniony przez Asyryjczyków ze słowami:

„W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, Boga jednego (ܐܠܗܐ ܘܢܗܘܐ) prawdziwego. Amen”¹⁵. W ten sposób chrześcijańskie wyznanie „Pan jest jeden” zostało połączone z wyznaniem wiary w Trójcę Świętą. I choć takie połączenie jest trudne do zaakceptowania przez judaizm rabiniczny, nawiązuje do tej samej, wyjątkowej, niepojętej jedności tego samego Boga, którego *Hagada* nazywa ܐܠܗܐ ܘܢܗܘܐ.

1.3. Jedność Boga i Jego miłosierdzie

Na końcu *Sederu* recytowana jest wyliczanka: „Co jest jedno? Czego jest dwa? Czego jest trzy?” – i tak do trzynastu (s. 70-74). Odpowiedzi dotyczą historii, wiary i nadziei Izraela: jeden jest Bóg, dwie są tablice przykazań, trzech są patriarchowie (Abraham, Izaak i Jakub) itd. Za każdym razem powtarzane są odpowiedzi poprzednie i w ten sposób odpowiedź: „Jeden jest Bóg na niebie i na ziemi” powtarza się 13 razy.

Trzynaście powtórzeń wyznania, że Bóg jest jeden, to nie jest przypadek. Na pytanie, czego jest trzynaście, pada odpowiedź: „Trzynaście jest przymiotów Boskich”, co oznacza raczej „13 przymiotów miłosierdzia Bożego”. Po hebrajsku ten zestaw cech miłosiernego Boga zaczerpnięty z Wj 34,6-7 nazywa się 𐤀𐤏𐤁𐤁, ale w *Hagadzie* jest nazwa aramejska: ܐܠܗܐ ܘܢܗܘܐ. Rabini wskazują, że liczba 13 jest sumą liczbowych znaczeń wszystkich liter słowa 𐤀𐤏𐤁𐤁 „jeden”¹⁶, co po raz kolejny jest deklaracją wiary w jednego Boga. Miłosierdzie i jedność Boga są nierozzerwalnie połączone w Jego osobowości.

Podobne myślenie, choć oderwane od typowo żydowskiej symboliki liczb nazywanej gematrią, można zauważyć w modlitwach Kościoła antiocheńskiego-

¹⁴ M. RUCKI, K. SZYMAŃSKI, *Monotrynitarnie powitanie w Apokalipsie*, „Scriptura Sacra” 19 (2015), s. 183–197.

¹⁵ *Lahmo dhaye*, s. 42, dwukrotnie.

¹⁶ Н. Миндель, *Молитва моя*, Кфар-Хабад, 1976, <http://www.judaisminrussian.com/library/tefilla/tahanun.php> (20.12.2016).

go. Dwa razy przed rozpoczęciem Mszy św. powtarzany jest hymn opiewający jedność i świętość osób Trójjedynego Boga: „Jeden Ojciec Święty, Jeden Syn Święty, Jeden Duch Święty”¹⁷. Oprócz tego recytowane hymny zawierają ciekawy fragment wysławiający poszczególne osoby Trójcy, przy czym każda z tych osób jest opatrzona słowem „jeden” i każdej jest przypisana jakaś cecha związana z miłosierdziem:

- chwała jednemu [Bogu] Ojcu miłosiernemu (مَدِيَّعًا),
- jednemu [Bogu] Synowi łaskawemu (لَيُّنًا),
- jednemu [Bogu] Duchowi Świętemu, który przebacza grzesznikom (وَمَدِيَّعًا حَسْبًا)¹⁸.

W ten sposób używając typowej dla retoryki semickiej bogatej synonimiki¹⁹, Kościół antiocheński łączy jedność i miłosierdzie jako przymioty Boga Trójjedynego. Do takiego połączenia z pewnością nawiązują zawołania modlitwne: „Trójco (...) zlituj się nad nami” (s. 67), czy też błogosławieństwa wypowiedane przez kapłana: „Pozostańcie w pokoju, moi bracia umiłowani, (...) i w łasce, i miłosierdziu Trójcy Świętej” (s. 72).

Zatem jedność Boga, rozumiana jako coś wyjątkowego i przekraczającego zdolności rozumowe człowieka, zarówno w modlitwie żydowskiej, jak i Kościoła syriackojęzycznego, łączona jest z Jego nieskończonym miłosierdziem wobec rodzaju ludzkiego.

2. Nazwanie Boga miłosiernym lub łaskawym

Liczby wystąpień wyrazów nazywających Boga miłosiernym w *Hagadzie* zostały zestawione w tabeli 1.

Tabela 1. Wystąpienia wyrazów nazywających Boga miłosiernym

Hebrajskie słowo	Znaczenie	Liczba wystąpień
מְרַחֵם	miłosierny	1
הַרְחֵם	miłosierny	10

¹⁷ *Lahmo dhaye*, s. 68.

¹⁸ *Lahmo dhaye*, s. 49.

¹⁹ „Paralelizm składniowy wymaga zastosowania (...) znacznej liczby synonimów, wyrazów bliskoznacznych, odnoszących się do jednego desygnatu” (P.W. TUREK, *Od Gilgamesza do kasydy. Poezja semicka woryginale i w przekładzie*, Kraków 2010, s. 118).

רַחוּם	miłosierny	3
חַנוּן	łaskawy	2
חֲסִיד	łaskawy	1

Słowo מְרַחֵם, występujące w *Hagadzie* tylko raz, znajduje się w recytowanym Psalmie 116,5. Targum przekłada je na aramejski jako מְרַחֵם, podobnie *Peszitta* jako مَرْحُومٌ.

Najczęściej, 10 razy, pojawia się słowo: מְרַחֵמֵנוּ, które w Biblii Hebrajskiej raczej nie jest używane²⁰. W *Hagadzie* tym słowem nazywany jest Bóg przed wezwaniami modlitewnymi proszącymi o błogosławieństwo, zaopatrzenie, wyzwolenie z opresji, a także o zesłanie Mesjasza i o wieczne życie (s. 44–45). Choć w języku aramejskim występuje takie samo słowo: מְרַחֵמֵנוּ z wariantem מְרַחֵמֵנָא, to jednak odpowiednikiem syriackim jest słowo مَرْحُومٌ²¹, które w anaforze św. Jakuba pojawia się 7 razy (w anaforze Dionizego Bar Salibi 4 razy). W tekście *Hagady* słowo to pełni inną niż w anaforach funkcję, gdyż ewidentnie zastępuje niewymawiane w judaizmie imię Boga. Natomiast w anaforze św. Jakuba aż 3 wystąpienia dotyczą wezwania „Pochylmy głowy przed Miłosiernym Panem” (s. 143, 168, 176), natomiast w anaforze Bar Salibiego są 2 takie sformułowania.

Jednakże można zauważyć też pewne podobieństwa między porządkiem *Sederu* i anaforą. Np. w anaforze pojawiają się prośby o przyjście Chrystusa w połączeniu z odniesieniem do miłosierdzia: „oczekujemy Twego przyjścia w chwale. Niech Twoje miłosierdzie będzie nad nami wszystkimi” (s. 149). Ponadto słowa חֲסִיד i רַחוּם w *Hagadzie* występują w kontekście próśb o odbudowanie świątyni. Wprawdzie Kościół antiocheński nie modli się o odbudowanie żydowskiej świątyni, to jednak wspomina zarówno św. Jakuba, pierwszego biskupa Jerozolimy (s. 160), jak i „tych, którzy zanieśli Święte Imię Boga do synów Izraela” (s. 161), mając na myśli apostołów, ewangelizujących własne środowiska żydowskie.

Oprócz tego prośba o odbudowanie świątyni odpowiada wołaniom o szybkie nadejście eschatologicznych czasów mesjańskich. W tym kontekście oczekiwania Kościoła zbiegają się z oczekiwaniem Żydów, bo przecież codziennie powtarzana Modlitwa Pańska zawiera wołanie: „przyjdź królestwo Twoje”.

²⁰ W Księdze Trenów w odniesieniu do współczującej kobiety użyto słowa מְרַחֵמֵנוּ.

²¹ J. LEVY, *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil der rabbinischen Schriftums*, Leipzig 1866, s. 417.

3. Prośba o zmiłowanie

Nabożeństwo paschalne odprawiane według ustalonego porządku (*Seder*) nie ma charakteru pokutnego. Wołanie do Boga o zmiłowanie i dokonanie sądu na podstawie miłosierdzia zamiast sprawiedliwości jest charakterystyczne dla świąt Nowego Roku (*Rosz Haszana*) i Dnia Pojednania (*Jom Kippur*)²². Mimo to wołanie takie można znaleźć również w *Hagadzie*. Liczbę wystąpień wyrazów wołających o zmiłowanie zestawiono w tabeli 2.

Tabela 2. Wystąpienia wyrazów wołających o zmiłowanie

Hebrajskie słowo	Znaczenie	Liczba wystąpień
רָחֵם	zmiłuj się	3
חַוֵּס	zmiłuj się	1
חַנּוּנוֹ	zmiłuj się	1+1

Modląc się „obyśmy znaleźli łaskę u Boga i ludzi” (וְנִמְצָא חֵן בְּעֵינֵי אֱלֹהִים), s. 45), Żydzi wyrażają życzenie o tym samym znaczeniu, co „zmiłuj się” (חַנּוּנוֹ), dlatego to wezwanie zostało również wliczone do statystyki. Innym ciekawym spostrzeżeniem jest to, że wszystkie trzy wyrazy zostały użyte jedno po drugim na s. 42 w wołaniu: „zlituj się i zmiłuj, i miej miłosierdzie nad nami”. Takie zestawienie wprowadziło w zakłopotanie tłumacza, który miał problem z doбором odpowiednich polskich synonimów. Prawdopodobnie właśnie dlatego słowo חַוֵּס zostało przetłumaczone jako „osłoń”, co również jest uzasadnione jako jedno z możliwych znaczeń²³, ale raczej jest rozumiane jako okazywanie litości.

W anaforze św. Jakuba pojawia się podobne zestawienie: „zlituj się i miej miłosierdzie” w formie حَوِّسْهُ وَاَرْحَمْهُ (s. 174) lub حَوِّسْهُ مُنْجِلًا وَاَرْحَمْهُ (s. 170), albo też حَوِّسْهُ حُكْمًا وَاَرْحَمْهُ (s. 151). W innych modlitwach poprzedzających Mszę św. pojawia się też wezwanie حَوِّسْهُ (... حَوِّسْهُ (s. 67).

Pozostałe dwa wystąpienia słowa רָחֵם to modlitwa o miłosierdzie nad Izraelem, Jerozolimą, Syjonem, królestwem Dawida oraz świątynią, powtórzona na s. 40 i 67 w nieco innej formie. Jak wspomniano wyżej, Izrael w pewnym stopniu również jest objęty modlitwą wiernych w anaforze św. Jakuba, jednakże bezpośrednio sło-

²² Modlitwy recytowane w czasie świąt *Rosz Haszana* i *Jom Kippur* są zawarte w specjalnym modlitewniku na te święta, zob. np. *Machzor Ierosz haszana wejom hakippurim*, Tel-Awiv 1962.

²³ M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Mid-rashic Literature*, London 1903, s. 436–437.

wo ܘܡܪ ; pojawia się tylko w odniesieniu do zgromadzonych na Mszy św.: ܘܡܫܚܝܢ (9 razy) albo ܘܡܫܚܝܢܝܢ (6 razy) „zmiłuj się nad nami”. W modlitwach przygotowanych do mszy św. występują też wezwania: „Panie nasz, zmiłuj się nad nami i pozostałymi”, „zmiłuj się nad nami wszystkimi” czy „zmiłuj się nade mną”. Wyraz ܘܡܫܚܝܢ (ܘܡܫܚܝܢ) natomiast występuje w takich prośbach, jak np.: „zmiłuj się nad nami, Panie nasz, i zmiłuj się nad tymi, którzy odeszli”, „zmiłuj się nad Twoim Kościołem” czy „zlituj się nad swoim sługą”.

Jako ciekawostkę można odnotować, że w rozważaniach talmudycznych (*Pesachim* 39a) jest omawiana symbolika spożywanej na Paschę sałaty (חזרת), która po aramejsku nazywa się ܘܡܫܚܝܢܝܢ (ܘܡܫܚܝܢ)²⁴ i według opinii rabina nazywanego Raba nawiązuje do faktu zlitowania się Boga nad Izraelem w Egipcie (דחם רחמנא עילוין). W ten sposób język aramejski stał się łącznikiem hebrajskiej tradycji spożywania sałaty z symboliką miłosierdzia Bożego w obchodach Paschy.

4. Odwołanie się do miłosierdzia i łaski Boga

Chyba najbardziej charakterystycznym dla żydowskiego myślenia o Bogu i Jego ingerencji w trwanie świata jest zdanie błogosławieństwa: „żywisz świat cały dobrem Swoim, miłością, łaską i miłosierdziem” (s. 39). Występują tutaj jednocześnie wszystkie trzy wyrazy hebrajskie związane z miłosierdziem i łaskawością Boga: ܘܡܫܚܝܢ , ܘܡܫܚܝܢ oraz ܘܡܫܚܝܢܝܢ . Liczba wystąpień tych słów w *Hagadzie* została zestawiona w tabeli 3.

Tabela 3. Wystąpienia wyrazów ܘܡܫܚܝܢ , ܘܡܫܚܝܢ oraz ܘܡܫܚܝܢܝܢ

Hebrajskie słowo	Znaczenie	Liczba wystąpień
ܘܡܫܚܝܢܝܢ	miłosierdzie	7
ܘܡܫܚܝܢ	łaska	41
ܘܡܫܚܝܢ	łaska	4

Wszystkie trzy synonimy pojawiają się również w dwóch innych zdaniach: „pamięć (o ludzie Twoim) ku łasce, miłości i miłosierdziu” (s. 42) oraz: „odpłacasz za dobre uczynki, byśmy ciągle używali łaski, miłości i miłosierdzia” (s. 43).

²⁴ Tamże, s. 485; J. PAYNE-SMITH (red.), *A Compendious Syriac Dictionary*, Winona Lake 1998, s. 150.

Zdecydowana liczebna przewaga wystąpień słowa רַחֲמִים (41 razy) wiąże się z tym, że w czasie Wieczery Paschalnej recytuje się Psalm i właśnie w nich 35 razy powtarzane są słowa: „na wieki trwa Jego łaska” (nr 115, 117, 118 i 136). Oprócz tego werset Ps 136,25 jest włączony do jednej z modlitw na s. 39. Jak już wspomniano wyżej, wyraz ten w Psalmach został przetłumaczony raczej jako „dobroć” (הַיְחֻסֶּה). Niewykluczone, że właśnie dlatego ten wyraz pojawia się w anaforze św. Jakuba w sformułowaniu: „w łasce i miłosierdziu” jako $\text{חַיְחֻסֶּה לְאֹדְסֻעָא}$ (s. 158) oraz w błogosławieństwie końcowym: „powierzamy was łasce i miłosierdziu świętej Trójcy” (s. 178). W anaforze natomiast kilka razy pojawiają się w parze wyrazy odpowiadające hebrajskim רַחֲמִים i חַיְחֻסֶּה , np.: „zlitowanie i miłosierdzie dla tych, którzy odeszli” ($\text{חַיְחֻסֶּה וְרַחֲמִים}$, s. 174) oraz: „miej łaskawość i miłosierdzie nad nami” ($\text{חַיְחֻסֶּה וְרַחֲמִים}$, s. 177).

Na s. 43 *Hagady* pojawia się modlitwa: „obyś nam użyczył miłosierdzia, życia i pokoju”. Pewne podobieństwo schematu myślowego można zauważyć w słowach anafory Bar Salibiego na s. 285 *Lahmo dhaye*: „miłosierdzie, pokój i ofiara dziękczynienia” ($\text{חַיְחֻסֶּה וְרַחֲמִים וְשָׁלוֹם}$), nieobecnych w anaforze św. Jakuba²⁵. Z tego przykładu widać, że niektóre podobieństwa nie muszą pochodzić z czasów apostołskich, a jednak wyraźnie wskazują na zbliżony sposób myślenia chrześcijan i Żydów, kojarzących miłosierdzie Boże z pokojem.

W *Hagadzie* znajdujemy też inne ciekawe sformułowanie: „w łasce (רַחֲמִים) kierujesz Swym światem” (s. 55). W modlitewniku do użytku codziennego zawarte są m.in. słowa: „Pan cudów w dobroci swojej (רַחֲמִים) ciągle, codziennie odnawia stworzenie świata”, a komentarz stwierdza: „Dla żydowskiego widzenia świata nie do przyjęcia jest koncepcja «pierwotnego impulsu» (...), że Stwórca po stworzeniu świata i ustaleniu praw natury już nie wtrąca się do jego funkcjonowania. Odwrotnie, uważamy, że Bóg nieprzerwanie podtrzymuje istnienie wszechświata, i gdyby przestał to czynić, świat natychmiast obróciłby się wniwecz”²⁶. Słowa *Hagady* podkreślają, że to „kierowanie”, a raczej „wprawianie w ruch” zgodnie ze znaczeniem użytego tutaj słowa לְהַדְרִיחַ , odbywa się w łasce (רַחֲמִים).

W tym kontekście warto odnotować, że autor Listu do Hebrajczyków, będący Żydem i piszący do Żydów, przypisuje tę Boską moc podtrzymywania całego wszechświata Jezusowi Chrystusowi, który „podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi” (Hbr 1,3). Wyrażenie „podtrzymuje wszystko” przetłumaczono w *Peszicie* jako חַיְחֻסֶּה .

²⁵ W anaforze św. Jakuba natomiast występuje wyrażenie „miłosierdzie i pokój”: *Lahmo dhaye*, s. 145.

²⁶ P. POLONSKI (red.), *Sidur sza 'arej tfila (nusach aszkenaz)*, Jeruzalem 5767 (2008), s. 66.

Liturgia syriacka raczej nie odnosi się do zagadnienia „pierwotnego impulsu” czy stale ponawianego „wprawiania świata w ruch” przez Pana Boga. Jednak w obu analizowanych anaforach artykułowane jest przekonanie, że Bóg Ojciec ukształtował świat swoim miłosierdziem (lub w miłosierdziu – ܟܫܬܝܘܬܐ, s. 170 i 306). Jak widać, siłą sprawczą pobudzającą Boga do ukształtowania/podtrzymywania świata jest w obu przypadkach miłosierdzie lub łaskawość Boga.

I jeszcze jednym ciekawym zwrotem w tej grupie jest stwierdzenie: „dotychczas wspomagało nas miłosierdzie Twoje” (s. 57). Hebrajskie słowo יְיָרַחֵנוּ jest odpowiednikiem syriackiego ܕܚܝܘܬܐ. W połączeniu ܕܚܝܘܬܐ ܘܡܫܝܚܐ błaganie o pomoc i miłosierdzie pojawia się dwukrotnie w anaforze św. Jakuba (s. 170 i 171) i 9 razy w modlitwach przygotowujących do Mszy św., umieszczonych w księdze *Lahmo dhaye*. Taka liczba wystąpień pokazuje, jak ważne miejsce w modlitwie syriacko-kościoła zajmuje aktywne wsparcie Boga dla wiernych, powiązane z Jego miłosierdziem. Ewidentnie źródło tego schematu myślowego widocznego w *Hagadzie* i w liturgii chrześcijańskiej jest wspólne.

5. Podsumowanie

Przeprowadzona analiza pozwala wyciągnąć kilka wniosków ogólnych. Przede wszystkim, modlitwy żydowskie zebrane w *Hagadzie* stanowią tło dla lepszego zrozumienia wydarzeń Ostatniej Wieczerzy, ale w większości nie znajdują odzwierciedlenia w tekście anafor. Może to wynikać z faktu ustanowienia kanonu modlitw żydowskich długo po odcięciu się judaizmu od chrześcijaństwa, które powstało w jego łonie.

Niemniej jednak większość sformułowań dotyczących miłosierdzia Bożego, obecnych w *Hagadzie*, ma swoje odpowiedniki w różnych modlitwach recytowanych w Kościele Syriacko-Prawosławnym Patriarchatu Antiocheńskiego, a przede wszystkim w anaforze św. Jakuba, Brata Pańskiego. Odpowiedniki te często dotyczą słownictwa, połączeń wyrazów i całych wyrażań, a także obrazów, do których odwołuje się modlitwa.

Zarówno w *Hagadzie*, jak i w liturgii syriackiej, pragnienie jedności jest artykułowane z reguły w kontekście niepojętej jedności Boga i ma zazwyczaj charakter eschatologiczny. Modlitwy nawiązujące do jedności w judaizmie i chrześcijaństwie są powiązane z odwołaniem się do miłosierdzia Bożego i stanowią znaczący element życia modlitewnego. Ten wspólny element może stanowić solidną podstawę dla pojednania Kościołów chrześcijańskich, a także dla pojednania chrześcijańsko-żydowskiego.

Unity and God's mercy in the texts of Jewish *Haggadah* and Syriac liturgy

Abstract

In the paper, a short history of the *Haggadah* is presented, and the analysis of the expressions related to the unity and God's mercy in its text was performed. Hebrew words were compared to the similar ones, present in the Syriac Anaphora of St. James, Lord's Brother. Both *Haggadah* and Anaphora texts used in the analysis were published recently, familiar to the today's Jews and Syriac Christians who belong to the Church of Antioch. The analysis proved that despite of many centuries of separation, many words and expressions are still similar in both liturgies.

Keywords: Judaism, Christianity, prayer, liturgy, Hebrew, Syriac.

Streszczenie

W artykule krótko omówiono historię powstania tekstu *Hagady* i przeanalizowano słownictwo dotyczące jedności oraz miłosierdzia Bożego występujące w jej tekście. Sformułowania hebrajskie porównano do analogicznych lub podobnych wyrażen i słów, pojawiających się w syriackiej anaforze św. Jakuba, Brata Pańskiego. Do analizy wykorzystano współczesne teksty *Hagady* i anafory, będące w użyciu, w postaci znanej dzisiejszym wyznawcom judaizmu i syriackojęzycznym chrześcijanom należącym do Kościoła antiocheńskiego. Z analizy wynika, że pomimo kilkunastu wieków izolacji, wiele pojęć i wyrażen pozostaje wspólnych w obu liturgiach.

Słowa kluczowe: judaizm, chrześcijaństwo, modlitwa, liturgia, język hebrajski, język syriacki.

Bibliografia

- BUBBERS S.I., *A Scriptural Theology of Eucharistic Blessings*, LONDON 2013.
- CAŁA A., WĘGRZYNEK H., ZALEWSKA G., *Historia i kultura Żydów polskich. Słownik*, Warszawa 2000.
- CHESLER L., CHESLER L., *Family Guide to Celebration of the Jewish Holidays*, Bloomington 2012.
- Hagada. Opowiadania o wyjściu Izraelitów z Egiptu na dwa pierwsze wieczory święta Pesach*, Wiedeń 1927.
- JASKÓŁA P., *Ku jedności w Chrystusie. Wybrane zagadnienia z problematyki ekumenicznej i dogmatycznej*, Opole 2016.

- JASTROW M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, London 1903.
- JEREMIAS J., *The Eucharistic Words of Jesus*, New York 1955;
- KAY A.A., KAY J., *Make Your Own Passover Seder: A New Approach to Creating a Personal Family Celebration*, San Francisco 2004.
- Lahmo dhaye – The Bread of Life: The Book of Divine Liturgy According to the Rite of the Syrian Orthodox Church of Antioch*, Góra Libanu 2002.
- LEVY J., *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil der rabbinischen Schrifttums*, Leipzig 1866.
- LIEBREICH L.J., *The Term miqra'qodesh in the Synagogue Liturgy*, „The Jewish Quarterly Review” 57 (1967), s. 381–397.
- Machzor lerosz haszana wejom hakippurim*, Tel-Awiw 1962.
- Messianic Passover Hagada*, Jerusalem 2006.
- MOR SEVERIUS MOSES, RUCKI M., ABDALLA M., *Eucharystyczna obecność Chrystusa w rozumieniu liturgicznym Kościoła Antiocheńskiego*, „Liturgia Sacra” 22 (2016) nr 1, s. 43–67.
- PAYNE-SMITH J. (red.), *A Compendious Syriac Dictionary*, Winona Lake 1998.
- POLONSKI P. (red.), *Sidur sza'arej tfila (nusach aszkenaz)*, Jeruzalem 5767 (2008).
- RUCKI M., SZYMAŃSKI K., *Monotrynitarnie powitanie w Apokalipsie*, „Scriptura Sacra” 19 (2015), s. 183–197.
- SCHAEPER S., *S'ridei Schocken – „Einbandfragmente” of Hebrew Incunabula and Postincunabula at the Schocken Institute of Jewish Research*, w: J.T. BORRÁS, A. SÁENZ-BADILLOS (red.), *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century*, t. I, Leiden – Boston – Köln 1999, s. 627–635.
- TUREK P.W., *Od Gilgamesza do kasydy. Poezja semicka w oryginale i w przekładzie*, Kraków 2010.
- ZIRLIN Y., *Haggadah of Passover*, w: R. PATAI, H. BAR-ITZHAK (red.), *Encyclopedia of Jewish Folklore and Traditions*, London – New York 2015, s. 218–222.
- МИНДЕЛЬ Н., *Молитва моя*, Кфар-Хабат 1976.

Mirosław Rucki, dr hab. inż., prof. nadzw. Uniwersytetu Technologiczno-Humanistycznego w Radomiu, wykładowca w WSD Towarzystwa Chrystusowego w Poznaniu. Wcześniejsza kariera naukowa jest związana z Instytutem Technologii Mechanicznej (Politechnika Poznańska). Ukończył studia podyplomowe: pedagogiczne kształcenia zawodowego (Politechnika Poznańska), nauk o rodzinie (Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu) oraz biblijne (PWT we Wrocławiu). Autor

lub współautor dwóch książek recenzowanych i ponad 160 artykułów naukowych i referatów wygłoszonych na konferencjach z dziedziny budowy i eksploatacji maszyn, a także trzech książek i 25 artykułów naukowych z dziedziny bibliistyki. Od roku 2015 członek Stowarzyszenia Biblistów Polskich, a od 2017 Society of Biblical Literature; e-mail: miroslaw.rucki@gmail.com.

KAMIL MIELNICZUK

Instytut Liturgiki i Homiletyki KUL

Teologia wniesienia darów w liturgii bizantyjskiej na przykładzie obrzędów Wielkiego Wejścia

Obrzęd przyniesienia, przygotowania i oddania darów Bogu był obecny w liturgii Mszy św. od samego początku. Jego ślady można dostrzec już we wczesnochrześcijańskich agapach, kiedy to wierni przynosili pokarmy, które były rozdzielane wśród wszystkich uczestników liturgii, a część chleba i wina była przeznaczana na materię eucharystyczną¹. Przez wieki różne ryty liturgiczne wypracowały własne, bogate pod względem ceremonialnym i teologicznym, obrzędy przygotowania i złożenia darów. W liturgii bizantyjskiej – inaczej niż w liturgii rzymskiej – przygotowanie i wniesienie darów jest rozdzielone na dwa, mocno rozbudowane, obrzędy: *proskomidię* i Wielkie Wejście. Przejawia się w nich charakterystyczny rys liturgicznej duchowości Wschodu, pełnej symboliki z bogatą zewnętrzną obrzędowością. Przedmiotem niniejszego studium jest teologiczny wymiar wniesienia darów w obrzędzie Wielkiego Wejścia.

1. Rys historyczny

W obrzędzie Wielkiego Wejścia kluczową rolę będzie odgrywało wniesienie darów ofiarnych, które dotąd znajdowały się na ołtarzyku zwanym *prothesis*. Jednakże w ramach Wielkiego Wejścia mają miejsce również inne obrzędy: śpiew hymnu Cherubinów, modlitwa kapłana, obrzęd kadzenia oraz – po wspomnianym wniesieniu darów – dialog celebransa z diakonem.

Spisane świadectwa dotyczące tego obrzędu sięgają VI w.; wtedy towarzyszył mu śpiew Ps 23,7-10, przeplatany aklamacją „Alleluja”. Do VIII w. był on łączony z *pro-*

¹ Por. P. PARSCH, *Wtajemniczenie w Ofiarę Mszy Świętej*, Kraków 1947, s. 133.

skomidia i przynoszeniem darów przez wiernych, dlatego Wielkie Wejście było jeszcze wtedy procesją polegającą na przynoszeniu i składaniu darów na ołtarzu. Ówczesnie te dwa obrzędy występowały po liturgii katechumenów, natomiast zmiany, jakie pojawiły się od VIII w., musiały również mieć wpływ na naturę obrzędów Wielkiego Wejścia, które stały się rytmem przenoszenia darów już uprzednio przygotowanych².

2. Analiza obrzędów

Wielkie Wejście rozpoczyna się od otwarcia wielkich wrót ikonostasu. W tym czasie chór rozpoczyna śpiew hymnu Cherubinów, który jest obecny w liturgii od ok. 574 r., a od VIII w. posiadający już bardzo uroczysty charakter. Sens, jaki na Zachodzie spełnia antyfony na ofiarowanie, na Wschodzie wyrażał właśnie ów *Cherubikon*³. Jego treść jest następująca: „Którzy Cherubinów tajemnie przedstawiamy i życiodajnej Trójcy trój święty hymn śpiewamy, odrzucmy teraz wszelką życia troskę. Abyśmy podjęli Króla wszystkich, którego niewidzialnie niosą zastępy Anielskie. Alleluja. Alleluja. Alleluja”. W swojej myśli przewodniej ma przypominać, że nasza liturgia ziemską jest odbiciem liturgii niebieskiej. W takiej wizji wierni stają się ikonami Cherubinów, którzy bez przerwy wychwalają Boga. Uczestnictwo w Boskiej liturgii wymaga od uczestników, aby porzucili „teraz wszelką życia troskę”, a całkowicie zaangażowali się w sprawę ducha. W hymnie wybrzmiewa również konieczność właściwego „podjęcia” Stwórcy, niesionego przez zastępy anielskie. Dokładniejsze tłumaczenie podaje: „którego niewidzialne na tarczach niosą zastępy aniołów”⁴. Do obrazu niesienia na tarczach odwołuje się J. Czernski, który widzi w nim nawiązanie do tradycji rzymskiego wojska, które po zwycięstwie nosiło cesarza na tarczach. W ten sposób kapłan i diakon, gdy przynoszą chleb i wino, wyobrażają jakby żołnierzy, którzy na tarczach niosą cesarza⁵.

Diakon⁶ dokonuje okadzenia ołtarza, sanktuarium, obrazów świętych i wiernych odmawiając Ps 50. W tym czasie kapłan odmawia po cichu modlitwę Wielkiego

² Por. J. CZERSKI, *Boska liturgia św. Jana Chryzostoma. Wprowadzenie liturgiczno-biblijne do Liturgii Eucharystycznej Kościoła Wschodniego*, Opole 1998, s. 103–104.

³ Por. H. PAPROCKI, *Misterium Eucharystii. Interpretacja genetyczna liturgii bizantyjskiej*, Kraków 2010, s. 214.

⁴ Tłum. za: J. CZERSKI (red.), *Liturgikon Bizantyjski. Liturgia Eucharystyczna św. Jana Chryzostoma*, Opole 2002.

⁵ Por. J. CZERSKI, *Boska liturgia*, s. 104–105.

⁶ W Kościołach o tradycji słowiańskiej okadzenia dokonuje diakon, natomiast u Greków – kapłan.

Wejścia (modlitwa hymnu Cherubinów). Inaczej niż przy innych modlitwach, ma ona charakter bardziej osobisty. J. Czernski wyróżnia w niej pięć idei teologicznych. Pierwszą jest przekazanie prawdy o Chrystusowym kapłaństwie oraz o Jego jedynej i wiecznej ofierze. Ta ofiara aktualizuje się dzięki sakramentowi kapłaństwa. Następnie modlitwa hymnu Cherubinów wskazuje na niegodność wszystkich ludzi do służby kapłańskiej, która polega na służeniu i zbliżaniu się do Boga Wszchemogącego. Ci, którzy mają przyjąć dar kapłaństwa, są wybierani przez Stwórcę z powodu Jego miłości. Modlitwa wyraża również prawdę, iż kapłaństwo nie uwalnia od wad i przewinień, dlatego w pełni świadomy swojej słabości kapłan prosi Zbawiciela o oczyszczenie duszy i serca z tego, co jest w nich złe. Ostatnią ideą obecną w tej modlitwie jest pewna forma epiklezy, w której kapłan prosi Ducha Świętego o uzdolnienie do służby przed ołtarzem i konsekracji ofiarowanych darów⁷. H. Paprocki wskazuje również na mocno klerykałną teologię kapłaństwa, która przebija z tej modlitwy, oraz rozumienie komunii nie tyle jako zjednoczenie z Ciałem Chrystusa, tj. Kościołem, co bardziej jako przyjęcie boskości⁸.

Po zakończeniu kadzenia i odmówieniu modlitwy kapłan wraz z diakonem stają przed ołtarzem i odmawiają hymn Cherubinów, po czym idą do *proskomidijnika*. Kapłan mówi: „Boże, oczyść mnie grzesznego”. Na co diakon odpowiada: „Wznieś, władko”. Kapłan zdejmuje z darów okrywający je *aer* i wkłada go na ramiona diakona, mówiąc: „Wznieście ręce wasze ku świętemu i błogosławcie Pana”. Następnie uważnie kładzie na głowie diakona dysk z chlebem, zakryty małym welonem. Diakon na palcu prawej ręki trzyma również kadzielnicę. W tym czasie celebrans bierze kielich z winem, który także jest zasłonięty welonem⁹. Procesja z darami, która ma się rozpocząć, jest o wiele bardziej uroczysta i wymowna w tradycji greckiej, niż słowiańskiej. U Greków procesja odbywa się przez całą cerkiew, a prowadzi ją ministrant z krzyżem. Poprzez fakt procesji przez całą cerkiew jest wyrażany, na sposób symboliczny, udział wszystkich wiernych w ofierze eucharystycznej¹⁰. W czasie procesji diakon, a następnie kapłan śpiewają: „Wszystkich was niech wspomni Pan Bóg w swoim Królestwie, w każdym czasie, teraz i zawsze, i na wieki wieków”¹¹. Gdy procesja dojdzie do ikonostasu, rozpoczynają się modlitwy błagalne. Odpowiedzią jest śpiew „Amen”, po czym

⁷ Por. J. CZERNSKI, *Boska liturgia*, s. 106–107.

⁸ Por. H. PAPROCKI, *Misterium Eucharystii*, s. 217.

⁹ Por. A.J. NOWOWIEJSKI, *Wykład Liturgii Kościoła Katolickiego*, t. V: *Msza Święta*, Płock 1993, s. 1475.

¹⁰ Por. J. CZERNSKI, *Boska liturgia*, s. 107–108.

¹¹ Za: J. Czernski (red.), *Liturgikon Bizantyjski. Liturgia Eucharystyczna św. Jana Chryzostoma*, Opole 2002.

następuje dalsza część hymnu Cherubinów¹². P. Evdokimov widzi w tej procesji ikonę uroczystego wjazdu Chrystusa do Jerozolimy, w której to procesji wierni stają się symbolem orszaku Króla¹³. Jednakże H. Paprocki polemizuje z tą opinią, wskazując, że autor nie bierze pod uwagę zmian, jakie przez wieki zaszły w symbolice tego obrzędu. Wskazuje on, że pierwotnie wielkie wejście symbolizowało pogrzeb Chrystusa. Następnie rozwój ceremonialności i splendoru liturgicznego zatarł tę symbolikę¹⁴.

Następnie diakon wchodzi przez środkowe wrota i mówi do wchodzącego kapłana: „Niech Pan Bóg wspomni twoje kapłaństwo w królestwie swoim”, na co kapłan odpowiada: „Niech Pan Bóg wspomni twój diakonat w królestwie swoim, w każdym czasie, teraz i zawsze i na wieki wieków”. Następnie kapłan stawia na ołtarzu kielich, odbiera od diakona dysk, który również umieszcza na ołtarzu, odmawiając *troparion*: „Dostojny Józef, zdjąwszy z drzewa przeczyste Ciało Twoje, całunem czystym owinał i wonnościami namaściwszy, złożył w grobie. W grobie Ciałem, w otchłani duszą jako Bóg, w raju zaś z łotrem, na tronie z Ojcem i Duchem byłeś, Chryste, wszystko napelniający, Ty, którego żadne słowo opisać nie może. Zaprawdę piękniejszy od raju i jaśniejszy od weselnej komnaty królewskiej okazał się dla nas, Chryste, grób Twój życiodajny, źródło naszego zmartwychwstania”¹⁵. Ponieważ ów *troparion* jest zaczerpnięty z liturgii Wielkiego Piątku, możemy domyślać się, że pierwotną symboliką Wielkiego Wejścia był właśnie pogrzeb Chrystusa¹⁶.

Następnie kapłan zdejmuje małe welony z dysku i kielicha, jak również *aer* z ramion diakona, a po okadzeniu go, przykrywa nim złożone dary, wypowiadając pierwszą część *troparion* „Dostojny Józef...”. Kapłan trzykrotnie okadza dary, odmawiając Ps 50,20-21¹⁷: „Okaz, Panie, łaskawość Twoją Syjonowi, i niech zostaną odbudowane mury Jerozolimy, wtedy zechcesz przyjąć ofiarę sprawiedliwości, dary i całopalenia, wtedy położą na ołtarzu Twym cielce”¹⁸.

Wielkie Wejście kończy się dialogiem celebransa z diakonem. Ów dialog rozpoczyna się od prośby celebransa: „Wspomnij mnie, bracie i współcelebransie”, na co diakon odpowiada słowami: „Niech Pan Bóg wspomni twoje kapłaństwo w królestwie swoim”. Następnie ze schyloną głową prosi kapłana: „Pomódl się

¹² Por. J. CZERSKI, *Boska liturgia*, s. 108.

¹³ Por. P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, Warszawa 2003, s. 275.

¹⁴ Por. H. PAPROCKI, *Misterium Eucharystii*, s. 224–225.

¹⁵ Por. A.J. NOWOWIEJSKI, *Wykład Liturgii Kościoła*, s. 1475–1476.

¹⁶ Por. H. PAPROCKI, *Misterium Eucharystii*, s. 227.

¹⁷ *Liturgikon Bizantyjski* przewiduje jedynie w. 21b.

¹⁸ Por. A.J. NOWOWIEJSKI, *Wykład Liturgii*, s. 1476.

za mnie, władcyko święty”. Celebrans udziela błogosławieństwa diakonowi, wypowiadając słowa: „Duch Święty zstąpi na ciebie i moc Najwyższego ogarnie cię swoim cieniem”. Z kolei diakon w odpowiedzi mówi: „Tenże Duch współdziałać będzie z nami przez wszystkie dni życia naszego. Wspomnij mnie, władcyko święty”. Celebrans odpowiada: „Niech Pan Bóg wspomni ciebie w królestwie swoim, w każdym czasie, teraz i zawsze, i na wieki wieków”. Diakon kończy dialog poprzez potwierdzające go „Amen”. W dialogu tym są obecne dwie zasadnicze idee. Pierwszą jest wzajemna modlitwa celebransa i diakona, a drugą jest epikleza wzywająca Ducha Świętego. Cytowany w pracy tekst z prawosławnego modlitewnika mówi o „współdziałaniu” Ducha Świętego. Jednakże tłumaczenie cytowane przez J. Czernskiego¹⁹ jest bardziej wyraziste: „Niech tenże Duch sprawuje z nami liturgię po wszystkie dni naszego życia”²⁰. W ten sposób widać, że rola Ducha Świętego w Boskiej Liturgii jest bardzo duża, nie jest On jedynie asystentem, lecz tym, który sprawuje liturgię wraz z kapłanem i diakonem. W takim rozumieniu On jest tym, który faktycznie przewodniczy obrzędowi Boskiej Liturgii, który przemienia złożone dary w Najświętsze Postacie i uobecnia mękę, śmierć i zmartwychwstanie Boskiego Syna. W tym kontekście rozumienie liturgii nie ogranicza się tylko do sprawowanej Boskiej Liturgii, ale rozszerza się na liturgię całego życia ludzkiego, w której Duch Święty będzie obecny²¹. H. Paprocki widzi w tym dialogu paralelizm z *Orate fratres* rytu rzymskiego²².

3. Interpretacje mistagogiczne

J. Czernski przywołuje różne interpretacje mistagogiczne obrzędów Wielkiego Wejścia. Ich różnorodność wskazuje z jednej strony na to, że interpretacja tej części Boskiej Liturgii nigdy nie była jednoznaczna, a z drugiej – podkreśla bogactwo tego rytu. Już pierwsza interpretacja, autorstwa Teodora z Mopsuestii widziała w liturgii eucharystycznej ikonę całego zbawczego dzieła Chrystusa. Takie postrzeganie liturgii będzie się przewijać przez kolejne wieki. W takim rozumieniu procesja z darami ofiarnymi staje się początkiem tej zbawczej drogi, a diakoni symbolizują aniołów, będących towarzyszami Chrystusa. Inaczej postrzega tę procesję Maksym

¹⁹ Sam dialog w liturgii sprawowanej przez grekokatolików różni się odrobinę od obecnego w liturgii prawosławnej, jednakże pominę te różnice, gdyż są niewielkie i nic niewnoszące do treści pracy.

²⁰ J. CZERNSKI, *Boska liturgia*, s. 109.

²¹ Por. J. CZERNSKI, *Boska liturgia*, s. 10, 109.

²² Por. H. PAPROCKI, *Misterium Eucharystii*, s. 228.

Wyznawca, utrzymując, iż jest ona symbolem rozpoczynającego się nowego życia niebiańskiego i momentem objawienia się Bożego zbawienia²³.

Obszernie interpretacji procesji Wielkiego Wejścia dokonał patriarcha Germanos w VIII w. Jego zdaniem procesja ta odtwarza treść *Cherubikonu*, w której diakoni idący na czele procesji są ikonami świętych, którzy poprzedzają w procesji Cherubinów i aniołów. Procesja ma na celu przygotować drogę Jezusowi Chrystusowi, który ma złożyć na ołtarzu bezkrwawą ofiarę. Woń kadzidła niesionego w procesji jest symbolem obecności Ducha Świętego, a ogień – ikoną Jego Bóstwa. Śpiewana w trakcie procesji druga część hymnu Cherubinów, silnie podkreśla końcową akklamację „Alleluja”. W ten sposób liturgia wskazuje na prawdę, iż wydarzenia męki, śmierci i stąpienia do piekieł są tylko kolejnymi stopniami na drodze do zwycięskiego zmartwychwstania Chrystusa. W tej mistagogicznej interpretacji procesja z darami, złożenie ich na ołtarzu oraz przykrycie welonami stają się ikoną wydarzeń zdjęcia Chrystusa z krzyża, owinięcia Go w płótna przez św. Józefa i złożenia w grobie. Interpretację, w której liturgia jest odtwarzaniem poszczególnych etapów z życia Zbawiciela, prezentował również biskup Andydy – Teodor. On w procesji z darami widział symbolikę uroczystego wjazdu Chrystusa do Świętego Miasta, co podzielało kilku innych interpretatorów (np. Mikołaj Kabasilas)²⁴. E. Przybył twierdzi, że Wielkie Wejście oznacza „drogę Chrystusa na Krzyż, Jego Śmierć i Złożenie do Grobu”²⁵.

Trochę inaczej interpretuje ten obrzęd metropolita Tesalonik – Symeon. Widział on w nim ikonę przyjścia Królestwa Bożego, obecnego w dziele zbawczym Chrystusa. Jak pisze J. Czernski: „Przez swoje rany i śmierć Chrystus zaofiarował nam nieśmiertelność i przebóstwienie naszej ludzkiej natury. Stąd Wielki Wchód symbolizuje jednocześnie złożenie Chrystusa do grobu oraz Jego paruzję”²⁶. Warto jeszcze przypomnieć opinię H. Paprockiego, którą wspominałem wcześniej, iż pierwotną symboliką tego obrzędu jest pogrzeb Chrystusa²⁷.

4. Wnioski

Przygotowane dary zostaną uroczystie przeniesione na ołtarz dopiero podczas obrzędu Wielkiego Wejścia. Różni interpretatorzy widzieli w niej różne momenty

²³ Por. J. CZERSKI, *Boska liturgia*, s. 110–111.

²⁴ Por. *tamże*, s. 111.

²⁵ E. PRZYBYŁ, *Prawosławie*, Kraków 2006, s. 156.

²⁶ J. CZERSKI, *Boska liturgia*, s. 111.

²⁷ Por. H. PAPROCKI, *Misterium Eucharystii*, s. 224–225.

z życia Zbawiciela, a samej procesji z darami nadawano z jednej strony charakter pogrzebu Chrystusa, a z drugiej uroczystego i chwalebego wkroczenia do Jerozolimy Boga-Króla wszechświata. Poprzez to bogactwo interpretacyjne obrzęd ten jawi się jako swoista katecheza na temat całego zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa. Śpiew hymnu Cherubinów, towarzyszący temu rytowi, mocniej uwydatnia jedną z interpretacji, która widzi w procesji Wielkiego Wejścia odbicie procesji niebieskiej, w której Cherubini i aniołowie prowadzą Baranka Bożego do ołtarza w celu złożenia bezkrwawej ofiary. To uwidacznia, że liturgia ziemską jest ikoną liturgii niebieskiej. Również tutaj na sposób symboliczny wierni są włączani w składanie darów. Różnorodność mistagogicznych interpretacji z jednej strony wskazuje na zmieniające się rozumienie analizowanego obrzędu, z drugiej – na jego częściową niejednoznaczność lecz w konsekwencji jest to dowodem na teologiczną obfitość Wielkiego Wejścia, gdyż obrzęd ten potrafi przekazywać tak różnorodne prawdy.

Theology of bringing gifts in the Byzantine liturgy on the example of the rites of the Great Entrance

Abstract

Eastern liturgy, full of symbolic and allegorical interpretations, is a mystery that wants to go beyond time and enter into eternity. Therefore, looking at the apparently simple rite of the Great Entrance, it is far from being merely a technical offering of material gifts that will later be consecrated, but a deep theological and symbolic rite. The discovery of this beauty requires reading the language of symbols, so this article is intended to bring closer the symbolic and mystical meaning of the Great Entrance, showing the theology of bringing the gifts in the Byzantine liturgy.

Keywords: Byzantine liturgy, great entrance, sacrifice, preparation of gifts, offerings.

Streszczenie

Liturgia wschodnia, pełna bogactwa symboli i alegorycznych interpretacji, jest misterium, które chce wychodzić poza ramy czasu i wchodzić w wieczność. Dlatego wyglądający na pozornie prosty obrzęd Wielkiego Wejścia jest daleki od bycia tylko technicznym wniesieniem materialnych darów, które zostaną później konsekrowane, lecz jest obrzędem głęboko teologicznym i symbolicznym. Odkrycie tego piękna wymaga odczytania języka symboli, dlatego artykuł ten ma za zadanie przybliżyć symboliczno-mistagogiczne znaczenie Wielkiego Wejścia, wskazując na teologię wniesienia darów w liturgii bizantyjskiej.

Słowa kluczowe: liturgia bizantyjska, Wielkie Wejście, ofiarowanie, przygotowanie darów, dary ofiarne.

Bibliografia

CZERSKI J., *Boska liturgia św. Jana Chryzostoma. Wprowadzenie liturgiczno-biblijne do Liturgii Eucharystycznej Kościoła Wschodniego*, Opole 1998.

EVDOKIMOV P., *Prawosławie*, Warszawa 2003.

CZERSKI J. (red.), *Liturgikon Bizantyjski. Liturgia Eucharystyczna św. Jana Chryzostoma*, Opole 2002.

NOWOWIEJSKI A.J., *Wykład Liturgii Kościoła Katolickiego*, t. V: *Msza Święta*, Płock 1993.

PAPROCKI H., *Misterium Eucharystii. Interpretacja genetyczna liturgii bizantyjskiej*, Kraków 2010.

PARSH P., *Wtajemniczenie w Ofiarę Mszy Świętej*, Kraków 1947.

PRZYBYŁ E., *Prawosławie*, Kraków 2006.

KAMIL MIELNICZUK – (ur. 1987) kapłan Archidiecezji Lubelskiej, w 2013 r. uzyskał tytuł magistra teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, od 2017 r. doktorant w Instytucie Liturgiki i Homiletyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: mielniczuk.kamil@gmail.com.

TOMASZ GRZEBYK
Uniwersytet Rzeszowski

Katolickie tradycje liturgiczne w Anglii w okresie przedreformacyjnym i ich wpływ na *The Order of the Communion* z 1548 r.

1. Wprowadzenie

Pierwsze formy liturgiczne pojawiły się w Anglii wraz z dotarciem tam chrześcijaństwa w II i III w. po Chr. Pierwotna liturgia miała charakter improwizowany, jej teksty zaś były w sposób ustny przekazywane kolejnym pokoleniom chrześcijan. Ze względu jednak na brak wiarygodnych źródeł historycznych niewiele wiadomo o tym, jak ona wówczas wyglądała. Jedynym pewnikiem jest, że do podstawowych form rytualnych należał chrzest, modlitwa wspólnotowa i indywidualna, a przede wszystkim Eucharystia, która będzie w dalszej części analiz podlegała szczególnemu zainteresowaniu autora. Można natomiast założyć, że ogólny zarys liturgii był taki sam, jak w całej północno-zachodniej części Cesarstwa Rzymskiego, różniła się zaś jedynie pewnymi modyfikacjami, wynikającymi ze zwyczaju lokalnego¹.

Wraz z kodyfikacją liturgii, która rozpoczęła się w VI w., do Anglii, razem z misją św. Augustyna z Canterbury, dotarł ryt rzymski, który zaczął silnie oddziaływać na obecny tam dotąd ryt iroszkocki, który do końca VIII w. został zupełnie wyparty poprzez uchwały synodu w Clovesho² (747), kiedy to przyjęto wszystkie księgi liturgiczne właściwe rytowi rzymskiemu. Należy tutaj dodać, że przez cały ten czas ryt rzymski znajdował się pod silnym oddziaływaniem rytu gallikańskiego, należącego

¹ M. ZACHARA, *Krótką historia Mszału rzymskiego*, Warszawa 2014, s. 14, 16–17.

² Synod ten znany jest pod łacińską nazwą *Concilium Cloveonense* a w wersji angielskiej *Council of Cliff's-Hoe*. Nie jest znane dokładne miejsce jego obrad, choć zwykle wskazuje się na okolice Londynu; zob.: J.S. BREWER (red.), *The Church History of Britain from the Birth of Jesus until the Year MDCXLVIII endeavoured by Thomas Fuller*, t. I, s. 260–261; [http://www.biblicalcyclopedia.com/C/clovesho-\(or-cliffs-hoe\)-councils-of.html](http://www.biblicalcyclopedia.com/C/clovesho-(or-cliffs-hoe)-councils-of.html) (12.05.2017).

do obrządku łacińskiego, którego ekspansja związana była z zasięgiem kultury frankijskiej, promieniującej do krajów sąsiadujących z królestwem Franków³.

Księgi liturgiczne sprzed najazdu normandzkiego świadczą o tym, że Kościół katolicki w Anglii nie wytworzył żadnego rytu liturgicznego w całym znaczeniu tego słowa, który charakteryzowałby się odmiennością od rytu rzymskiego lub jakiegokolwiek innego. Stale korzystano bowiem z tych samych sakramentarzy, pontyfikałów lub antyfonarzy, które zostały przywiezione pod koniec VI w.⁴ Jedyne różnice, o których wiadomo, pochodzą z mszału Leofrica oraz mszału Roberta z Jumieges, a dotyczą drobnych odmienności w rubrykach mszalnych, mszy wotywnych bądź też formuł błogosławieństwa udzielanego przez biskupa⁵.

2. „Narodziny” i specyfika zwyczajów liturgicznych średniowiecznej Anglii

Sytuacja uległa zmianie po najeździe normandzkim. Wówczas w 1078 r. Wilhelm I mianował Osmunda⁶, jednego ze swoich podwładnych, biskupem Salisbury. Korzystając z istniejących lokalnych oraz normandzkich tradycji liturgicznych, zrehabilitował nowe księgi liturgiczne. Przypuszcza się, że w dużym stopniu opierał się on na praktyce, jaka ówczesnie była stosowana w Rouen⁷. Na reorganizację liturgii wpływ miała również budowa nowej katedry, której podjął się nowy biskup. Niewiele wiadomo jednak na temat form tej liturgii. Kolejne zmiany w zakresie obrzędów miały wtedy miejsce, gdy biskupem Salisbury został Ryszard Poor⁸. Pozostawił on po sobie dwie księgi: *Consuetudinarium* oraz *Ordinale*, które regulowały zasady zachowania osób pełniących posługi liturgiczne i kantorów oraz obrzędy, jakie sprawowano w ciągu roku liturgicznego. Na przełomie XII i XIII w. można zaobserwować silny wpływ, jaki zwyczaj salisburski zaczął wywierać na księgi liturgiczne pozostałej części Anglii. Wzorować się na nim zaczęły m.in. katedry w takich miastach, jak: Hereford, Lincoln, Bangor oraz York, które posiadały dotąd swoje własne zwyczaje liturgiczne. Procesowi temu nie uległy jednak klasztory,

³ F.E. BRIGHTMAN, *The English Rite*, t. I, London 1921, s. VII.

⁴ *Tamże*, s. XIV–XV.

⁵ H.B. SWETE, *Church Services and Service-books Before the Reformation*, London 1896, s. 12.

⁶ Osmund (?–1099) – pierwszy normandzki biskup Salisbury; święty.

⁷ A.H. PEARSON, *The Sarum Missal done into English*, London 1884, s. XVII; *The Preface*, w: W. MASKELL (red.), *The Ancient Liturgy of the Church of England According to the Uses of Sarum, Bangor, Your & Hereford and the Modern Roman Liturgy*, London 1846, s. LVIII.

⁸ Richard Poor (?–1237) – biskup Salisbury, który rozpoczął budowę nowej, istniejącej do dzisiaj katedry w Salisbury.

które zwykle posiadały swoje własne rytury monastyczne, różne od rytu rzymskiego, oraz zakony żebracze, takie jak dominikanie⁹.

Zdominowane w ten sposób lokalne zwyczaje zaczęły powoli zanikać. Przełom XV i XVI w. był okresem rozkwitu zwyczaju salisburskiego, który pod względem formy zdominował lub wyparł lokalne zwyczaje liturgiczne w angielskich diecezjach z wyjątkiem diecezji York. Na szczególną uwagę zasługuje fakt niezwykle bogatego ceremoniału, według którego celebrowano liturgię w Salisbury. Przykładem potwierdzającym tę tezę są obchody związane z Niedzielą Palmową. Msza celebrowana według ceremoniału salisburskiego rozpoczynała się obrzędem poświęcenia wody, któremu towarzyszyła procesja na czele z trzema krucyferariuszami, co już samo w sobie było specyficzną cechą liturgii salisburskiej. Następnie poświęconą wodą skrapiano kwiaty i „palmy”, które w rzeczywistości były zastępowane gałęziami wierzby lub cisu i rozdawane przez kapłanów obecnym na liturgii wiernym. Po zakończonym obrzędzie procesja kierowała się na plac obok kościoła, na którym wzniesiony był drewniany krzyż, przy którym chór śpiewał hymny opowiadające o uroczystym wjeździe Jezusa do Jerozolimy. W tym samym czasie w kościele pozostali duchowni formowali inną procesję, w której niesiono m.in. relikwie świętych i monstrancję osłoniętą baldachimem. Monstrancję niesiono w kierunku zgromadzonych na placu wiernych, słuchających opisu wjazdu Jezusa do Jerozolimy, natomiast po dotarciu na miejsce chór i duchowni oddawali cześć Najświętszemu Sakramentowi. Następnie po odśpiewaniu kolejnych hymnów połączone procesje kierowały się do drzwi katedry, w które celebrans uderzał krzyżem procesyjnym, domagając się „wpuszczenia” Jezusa do środka, po czym wszyscy wierni wchodzili do świątyni i gromadzili się przed lektorium¹⁰. Tutaj na chwilę podnoszono welon, którym przez cały Wielki Post zasłonięty był krzyż. Wszyscy obecni adorowali go kolanach, przy śpiewie hymnu *Ave Rex Noster*¹¹, zaś duchowni, klękając, całowali ziemię. Dalej Msza

⁹ Wśród rytów monastycznych należy tutaj wymienić przede wszystkim ryt kartuski oraz cystercki, natomiast wśród rytów zakonów żebraczych – ryt dominikański. Również franciszkanie posiadali swój ryt, lecz pozostawał on pod wpływem rytu rzymskiego; Ph. BAXTER, *Sarum Use. The Ancient Customs of Salisbury*, Reading 2008, s. 42–43; J.R. WRIGHT, *the sarum use*, <http://anglicanhistory.org/essays/wright/sarum.pdf>, s. 2 (14.02.2017).

¹⁰ Lektorium – ściana w kościołach katedralnych oddzielająca nawę główną od prezbiterium.

¹¹ Witaj, Królu nasz. *Ave, Rex noster,*
Fili David, Redemptor mundi,
quem prophetae praedixerunt Salvatorem
domui Israel esse venturum;
te enim ad salutarem victimam Pater misit in mundum,
quem exspectabant omnes sancti ab origine mundi,
et nunc:
Hosanna Filio David,

św. przebiegała tak jak w zwykłą niedzielę, z jednym wyjątkiem, że w tym dniu trzech kantorzy, stojąc zazwyczaj pod krzyżem umieszczonym w lektorium, śpiewali Pasję według św. Mateusza¹².

Księgi liturgiczne regulowały nie tylko obrzęd, ale również kolor szat, jaki podczas nich używano. W liturgii, jaka obowiązywała w katedrze w Yorku i miała pewien wpływ na północną część Anglii, nie były znane ogólne zasady dotyczące koloru szat liturgicznych. Najczęściej był to kolor biały, choć do czwartej niedzieli Adwentu przypisany był kolor czarny, natomiast w dniu wspomnienia męczeństwa św. Piotra – kolor szkarłatny. Przepisy liturgiczne regulowały za to, że szaty powinny być wykonane z jedwabiu¹³. O wiele bardziej szczegółowy i rozbudowany był pod tym względem zwyczaj salisburski. Przewidywał on użycie koloru czerwonego m.in. we wszystkie niedziele i święta poza okresem paschalnym, a także w dni komemoracji apostołów, ewangelistów i męczenników. Kolor biały zarezerwowany był dla okresu Bożego Narodzenia i na Wielkanoc oraz zwykłych dni mających miejsce w tych okresach. W okresie po Objawieniu Pańskim i po święcie Trójcy Świętej w dni zwykle podczas celebracji liturgicznych stosowano kolor zielony. Cechą specyficzną dla zwyczaju salisburskiego było użycie kolorów: żółtego, brązowego, niebieskiego oraz szarego. Kolor żółty obowiązywał w dni wspomnień wyznawców, niebieski stosowano często jako zamiennik dla koloru zielonego. Kolory brązowy i szary były przeznaczone do użycia podczas Mszy w wigilie świąt. Szarą barwę szat stosowano także jako zamiennik dla koloru fioletowego w okresie od niedzieli siedemdziesiątnicy do Wielkanocy. W użyciu był również kolor czarny, właściwy dla Mszy św. za zmarłych. Przepisy liturgiczne katedry Salisbury regulowały także kwestię doboru rodzaju szat liturgicznych. Zgodnie z nimi celebrans sprawujący Mszę św. powinien nosić ornat, stułę i manipularz, diakon – dalmatykę, stułę i manipularz, subdiakon – tunikę i manipularz, natomiast kierownik chóru – kapę¹⁴.

*benedictus qui venit in nomine Domini,
hosanna in excelsis.*

¹² C. WORDSWORTH, *Ceremonies and processions of the cathedral church of Salisbury*, Cambridge 1901, s. 67–68; E. DUFFY, *the stripping of the altars*, kindle locations: 1160–1210.

¹³ *Preface*, w: *Missale and Usus Insignis Ecclesiae Eboracensis*, t. I, Edinborough 1874, s. XX–XXI.

¹⁴ CH. WALKER, *The Liturgy of the Church of Sarum Together with The Kalendar of the Same Church*, London 1886, s. 8–10.

3. Porządek liturgii Mszy św. sprawowanej w diecezji Salisbury i York na tle porządku Mszy św. sprawowanej w okresie średniowiecza

Najistotniejszą jednak kwestią w kontekście dalszych rozważań, związanych z powstaniem *The Book of Common Prayer*¹⁵ i zmianami, jakie zaszły w obrębie liturgii Kościoła państwowego w Anglii, jest prześledzenie porządku liturgii Mszy św. jaki obowiązywał w Anglii przed reformacją w niedziele okresu zwykłego. W tym celu rozsądne wydaje się zaprezentowanie tego na przykładzie zwyczaju z Yorku i zwyczaju z Salisbury, jako najbardziej wówczas rozpowszechnionych. Zanim jednak zostaną omówione te obydwie tradycje liturgii mszalnej, należy poświęcić nieco uwagi temu, jak wyglądała w średniowieczu.

Od połowy XI w. jej struktura stała się stabilna w porównaniu do wcześniejszego okresu, zmieniała się zaś jedynie treść części zmiennych Mszy św. Akcja liturgiczna i towarzyszący jej ceremoniał skupione były na osobie kapłana (celebransa) i była słyszalna jedynie w obrębie prezbiterium i chóru, który znajdował się w jego bezpośrednim sąsiedztwie. Ograniczono również obecne we wcześniejszych wiekach wspólnotowe elementy Mszy, takie jak: pocałunek pokoju, *Introitum*, *Offertorium* czy *Communio*¹⁶. Poniższa tabela prezentuje poszczególne części Mszy św. w rycie rzymskim, sprawowanej u schyłku średniowiecza wraz z ich krótkim opisem oraz podziałem na: obrzędy wstępne, liturgię słowa, *Credo*, ofiarowanie, modlitwę eucharystyczną, obrzędy Komunii św. i rozesłanie.

¹⁵ Modlitewnik powszechny.

¹⁶ J. HARPER, *formy i układ liturgii zachodniej od X do XVIII wieku*, Kraków 2002, s. 131–132.

Tabela 1. Porządek liturgii Mszy św. w XIV i XV w.

Elementy Mszy św. średniowiecznej (XIV/XV w.)			Opis
	Części stałe	Części zmienne	
Obrzędy wstępne		<i>Introit</i>	Psalm antyfonalny; psalm ten pierwotnie towarzyszył procesjom w rzymskich bazylikach.
		<i>Kyrie</i>	Prośba o miłosierdzie; w okresie średniowiecza często zawierało dodatkowe teksty wzbogacające jego treść (tzw. tropy).
		<i>Gloria</i>	Hymn pomijany zazwyczaj w okresach postu i pokuty.
		Kolekta	Modlitwa odmawiana przez kapłana, dotycząca wspomnienia obchodzonego w danym dniu.
Liturgia słowa		Lekcja	Czytanie zaczerpnięte zazwyczaj z Listów apostoelskich (Apostoł), rzadziej z innych ksiąg Pisma Świętego; zazwyczaj śpiewana.
		Graduał	Śpiew będący skróconą formą psalmu .
		<i>Alleluja</i>	Jednowyrazowy śpiew następujący po graduale, w okresach pokutnych zastępowany był przez <i>tractus</i> .
		Sekwencja	Rozszerzenie śpiewu Alleluja, tematycznie nawiązujące do tematyki obchodzonego święta.
		Ewangelia	Czytanie zaczerpnięte z jednej z czterech Ewangelii Nowego Testamentu; podobnie jak Lekcja – było śpiewane.
	<i>Credo</i>		Nicejskie wyznanie wiary, jako stały element Mszy św., pojawiło się w XI w.
Ofiarowanie		<i>Offertorium</i>	Podobnie jak introit był skróconym psalmem antyfonalnym; towarzyszył ofiarowaniu chleba i wina przez kapłana.
		<i>Sekreta</i>	Modlitwa ofiarna odmawiana po cichu przez kapłana.

Modlitwa eucharystyczna	Prefacja	Dialog pomiędzy kapłanem i wszystkimi obecnymi na liturgii, rozpoczynający modlitwę eucharystyczną.	
	<i>Sanctus</i> i <i>Benedictus</i>	Śpiewana wspólnie kulminacja prefacji, kończona słowami: „Błogosławiony, który idzie”.	
	Kanon Mszy	Część modlitwy eucharystycznej, w której czasie błogosławione są chleb i wino oraz następuje przeistoczenie, zakończona doksolgią.	
Obrzędy Komunii św.	<i>Pater noster</i>	Kontynuacja doksolgii śpiewana przez kapłana chór odpowiadał ostatnim wersem: <i>Sed libera nos a malo</i> .	
	<i>Pax Domini</i>	Krótki dialog pomiędzy celebransem i chórem.	
	<i>Agnus Dei</i>	Śpiew wykonywany przed Komunią kapłana, będący pozostałością rozbudowanej litanii.	
		<i>Communio</i>	Krótką antyfoną towarzyszącą Komunii kapłana.
		<i>Postcommunio</i>	Modlitwa kapłana po przyjęciu Komunii, intonowana w podobny sposób co kolekta.
Obrzędy zakończenia (rozesłanie)		Pozdrowienie wykonywane na zakończenie Mszy przez diakona, śpiewającego <i>Ite missa est</i> lub <i>Benedicamus Domino</i> .	

Źródło: opracowanie własne na podstawie: J. HARPER, *Formy i układ liturgii zachodniej od X do XVIII wieku*, Kraków 2002, s 133–138.

Zarówno zwyczaj salisburski, jak i zwyczaj Yorku, ze względu na to, że funkcjonowały w obrębie rytu rzymskiego, składały się z wymienionych powyżej elementów. Średniowieczna Msza sprawowana była w dwóch wariantach: Mszy solennej i Mszy cichej. W Mszy solennej celebransowi asystował diakon, subdiakon, dwóch akolitów, dwóch ceroferariuszy oraz turyferariusz, a także chór. Podczas Mszy cichej natomiast, kapłanowi celebrującemu liturgię towarzyszył zazwyczaj jeden akolita.

Trudność ukazania Mszy średniowiecznej polega przede wszystkim na tym, że jej przebieg miał miejsce przynajmniej na dwóch płaszczyznach. W tym samym czasie chór i celebrans w prezbiterium często odmawiali różne modlitwy, lub wykonywali inne czynności liturgiczne, przez co nieraz niemożliwe jest dokonanie opisu czynności wykonywanych podczas Mszy św. w chronologicznym

porządku, tak jak ma to miejsce obecnie. W średniowiecznej Anglii bardziej rozbudowany i szczegółowy był zwyczaj salisburski. Rubryki stosowanego w nim mszału szczegółowo definiowały rolę, jaką w poszczególnych częściach liturgii pełnili posługujący do niej. W zwyczaju Yorku zazwyczaj brakowało podobnych uwag. Nie wiadomo np., kiedy przyniesione do ołtarza zostają kielich i patena oraz jak szczegółowo wyglądało rozmieszczenie w prezbiterium diakona, subdiakona i innych posługujących w liturgii w trakcie odmawiania Kanonu Mszy. Można założyć, że odbywało się to w sposób podobny jak w Salisbury, jednak pozostaje to jedynie założeniem, dla którego brak potwierdzenia w źródłach. Choć obydwie zwyczaje zasadniczo były do siebie podobne, można zauważyć pewne różnice dotyczące rubryk mszalnych. Do najbardziej widocznych należał: sposób przygotowania kapłana do Mszy, inna formuła przekazania pocałunku pokoju oraz, w przypadku zwyczaju Yorku, brak recytowania prologu Ewangelii św. Jana w trakcie opuszczania prezbiterium po skończonej Mszy. Szczegółowy przebieg liturgii oraz różnice, jakie istniały pomiędzy obydwoma tradycjami, prezentuje poniższa tabela. Próbuje ona również zestawić elementy Mszy św. wykonywane przez chór z czynnościami, które odbywają się w prezbiterium.

Tabela 2. Porównanie akcji liturgicznej w zwyczaju z Salisbury i Yorku

Elementy Mszy św. z perspektywy chóru	Opis akcji liturgicznej celebransa	
	Zwyczaj Salisbury	Zwyczaj Yorku
OBRZĘDY WSTĘPNE		
	Przed Mszą kapłan, wkładając szaty, odmawia hymn <i>Veni Creator</i> , następnie odmawia antyfonę oraz psalm <i>Judica me</i> i <i>Introibo ad altare</i> . Przygotowanie kapłana kończy odmówienie <i>Kyrie</i> , <i>Pater noster</i> i <i>Ave Maria</i> .	Kapłan obmywa ręce i odmawia antyfonę oraz psalm <i>Judica me</i> . Przygotowanie do mszy kończy odmówienie <i>Kyrie</i> i <i>Pater noster</i> .

<i>Introit</i>	Wyrusza procesja wejścia, na której czele idzie dwóch ceroferrariuszy, za nimi turyferariusze. Kapłan odmawia <i>Confiteor</i> , mając diakona po prawej, a subdiakona po lewej stronie. Po zakończeniu, przed dojściem do stopni ołtarza, celebrans przekazuje pocałunek pokoju diakonowi. Potem kapłan podchodzi do ołtarza, przy którym cicho odmawia kolektę, a następnie całuje go i czyni znak krzyża. Następuje okadzenie, a następnie przynoszone są chleb i wino, a także miseczka i ampułka z wodą oraz ręczniczek, potrzebne do obrzędu obmycia rąk. Jeżeli chór nadal śpiewa, asysta w procesji udaje się na boczne miejsce, gdzie są przygotowane siedzenia.	Wyrusza procesja wejścia, na której czele idzie dwóch ceroferrariuszy, za nimi turyferariusze, następnie diakon, subdiakon i kapłan. Po dojściu do stopni ołtarza odmawia spowiedź powszechną, mając diakona po prawej, a subdiakona po lewej stronie. Potem celebrans czyni znak krzyża, podchodzi do ołtarza, który całuje, a następnie odmawia kolektę i okadza ołtarz.
<i>Kyrie</i>		
<i>Gloria</i>	Po skończonym śpiewie <i>Kyrie</i> , kapłan podchodzi do ołtarza i intonuje śpiew <i>Gloria</i> , po czym wraca na bok. Ponownie podchodzi do ołtarza po skończonym śpiewie, by odczytać kolektę z dnia, a następnie wraca na bok.	Po skończonym śpiewie <i>Kyrie</i> , kapłan intonuje ze wzniesionymi rękami śpiew <i>Gloria</i> . Celebrans podczas śpiewu pozostaje wraz z diakonem i subdiakonem przy ołtarzu. Po odczytaniu kolekty z dnia schodzi na bok.
Kolekta		

LITURGIA SŁOWA		
Lekcja	Lekcja śpiewana jest przez subdiakona z pulpitu umieszczonego pośrodku chóru. Po niej następuje graduał wykonywany przez dwóch kantorów. <i>Alleluja</i> i <i>sekwencja</i> są śpiewana również przez dwóch kantorów ubranych w kapy. Gdy kończy się śpiew, diakon bierze księgę Ewangelii i podchodzi do celebransa, aby uzyskać błogosławieństwo. Towarzyszą mu ceroferariusze i turyferariusze. Następnie w uroczystej procesji udaje się w stronę pulpitu, gdzie odśpiewuje <i>Ewangelię</i> . Po zakończeniu całuje księgę i przekazuje ją subdiakonowi, który zanoszą ją celebransowi i posługującym do ucałowania.	Lekcja śpiewana jest przez subdiakona. Po niej następuje kolejno śpiew graduału, <i>Alleluja</i> i sekwencji. W czasie śpiewu tej ostatniej diakon podchodzi do celebransa, aby uzyskać błogosławieństwo. Diakon czyta ewangelię zwrócony twarzą w kierunku północnym.
Graduał		
<i>Alleluja</i>		
Sekwencja		
Ewangelia		

OFIAROWANIE		
<i>Credo</i>	Celebrans podchodzi do środka ołtarza i intonuje <i>Credo</i> .	Celebrans podchodzi do środka ołtarza i rozpoczyna śpiew <i>Credo</i> . W czasie jego trwania subdiakon bierze księgę Ewangelii i podaje do ucałowania każdemu obecnemu w prezbiterium, zaczynając od celebransa. Towarzyszy mu turyferariusz.
<i>Offertorium</i>	Diakon podaje celebransowi patenę z chlebem i kielich z winem, za każdym razem całując jego rękę. Kapłan kładzie je na środku ołtarza na korporale i odmawia modlitwy <i>Offertorium</i> . Następnie następuje okadzenie ołtarza i kapłana, po czym przechodzi on na prawą stronę i dokonuje obmycia rąk. Potem powraca na środek ołtarza, całuje go i odwraca do ludu się z wezwaniem o wspólną modlitwę, po czym odwraca się w kierunku ołtarza i odmawia <i>sekretę</i> . W tym czasie okadzone są wszystkie osoby obecne w prezbiterium, poczynając od diakona i subdiakona według hierarchii.	Diakon podaje celebransowi patenę z chlebem i kielich z winem. Kapłan kładzie kielich na korporale i zsuwa hostię z pateny na korporal, po czym odmawia modlitwy <i>Offertorium</i> . Następnie dokonuje obmycia rąk. Potem celebrans powraca na środek ołtarza, całuje go, błogosławi trzykrotnie hostię oraz kielich z winem i odwraca się do ludu z wezwaniem o wspólną modlitwę, po czym odwraca się w kierunku ołtarza i odmawia <i>sekretę</i> .
Sekreta		

LITURGIA EUCHARYSTYCZNA		
Prefacja	Po odśpiewaniu <i>Prefacji</i> Celebrans rozpoczyna <i>Kanon</i> jeszcze w trakcie trwania śpiewu <i>Sanctus</i> . Po jego bokach klęczą diakon i subdiakon, poniżej zaś turyferariusze. Kapłan odmawia modlitwy i podnosi hostię, a potem kielich ponad swoją głowę, tak by mogły być zobaczone przez osoby będące w chórze i poza nim. Momenty te sygnalizowane są dźwiękiem dzwonków i okadzeniem.	Celebrans śpiewa <i>Prefację</i> , a następnie rozpoczyna odmawianie Kanonu Mszy, unosząc wysoko hostię i kielich.
<i>Sanctus</i> i <i>Benedictus</i>		
Kanon Mszy		
OBRZĘDY KOMUNII		
<i>Pater noster</i>	Po zakończeniu kanonu celebrans śpiewa modlitwę <i>Pater Noster</i> , po której łamie hostię na trzy części. Następnie następuje przekazanie pocałunku pokoju diakonowi, ten z kolei subdiakonowi i kantorom, ci zaś wszystkim zgromadzonym w chórze. Potem celebrans spożywa konsekrowane chleb i wino i przechodzi na prawa stronę ołtarza, gdzie w asyście subdiakona oczyszcza kielich i patenę oraz swoje palce. Diakon przykrywa kielich i patenę, po czym jeden z akolitów zabiera je z prezbiterium. Kapłan odmawia w tym czasie modlitwy po Komunii.	Po zakończeniu Kanonu celebrans śpiewa modlitwę <i>Pater noster</i> , na odpowiedź chóru: <i>Sed libera nos a malo</i> , głośno śpiewając: <i>Amen</i> . W trakcie śpiewu <i>Agnus Dei</i> kapłan łamie hostię na trzy części. (W tym miejscu następuje szereg modlitw, poprzedzających Komunię kapłana, włączając w to różną od zwyczaju Salisbury formułę znaku pokoju: „Przyjmijcie znak miłości i pokoju, abyście mogli godnie uczestniczyć w świętych misteriach”). Następuje Komunia kapłana i oczyszczenie kielicha.
<i>Pax Domini</i>		
<i>Agnus Dei</i>		
<i>Communio</i>		
<i>Postcommunio</i>		
Rozesłanie	Celebrans zwraca się w stronę chóru. Po pozdrowieniu całuje ołtarz i opuszcza wraz z asystą prezbiterium, recytując w tym czasie prolog Ewangelii wg. św. Jana.	Po odmówieniu modlitw po Komunii diakon zwraca się do celebransa z prośbą o błogosławieństwo dla ludu. Celebrans błogosławi zgromadzonych, po czym całuje ołtarz i opuszcza prezbiterium.

Źródło: opracowanie własne na podstawie: *Ordo Missae*, w: W. MASKELL (red.), *The Ancient Liturgy of the Church of England According to the Uses of Sarum, Bangor, Your & Hereford and the Modern Roman Liturgy*, s. 2–76; *Canon Missae*, w: W. MASKELL (red.), *The Ancient Liturgy of the Church of England According to the Uses of Sarum, Bangor, Your & Hereford and the Modern Roman Liturgy*, s. 78–140.

4. Ustawodawstwo liturgiczne angielskiego parlamentu w latach 30. i 40. XVI w. i powstanie *The Order of the Communion*

Jakkolwiek w okresie rządów Henryka VIII reformatorzy angielscy próbowali kontaktować się z protestantami działającymi na kontynencie, to niezależnie od tego w Anglii próbowano przeprowadzać własne reformy. Pierwsze z nich były jednak bardzo proste i nie ingerowały w porządek liturgii. Zmiany te, bo określenie to będzie bardziej adekwatne niż słowo „reforma”, polegały na wykreślaniu z mszałów tych fragmentów, które odnosiły się do osoby papieża. W ten sposób z Kanonu odmawianego podczas Mszy św. zniknęła wzmianka o głowie Kościoła katolickiego, jego zaś miejsce zajął król. W księgach liturgicznych zamazano także te fragmenty, które dotyczyły prymatu Piotra i Kościoła rzymskiego¹⁷.

Bardziej sformalizowane pod względem prawnym były ustawy wydawane przez angielski parlament. Najpierw *The Ten Articles*, a później projekt *The Thirteen Articles*, próbowały naśladować zmiany liturgiczne, jakie zaszły w Niemczech, gdzie rozprzestrzenił się luteranizm, zarówno pod względem doktrynalnym, jak i w odniesieniu do kwestii obrzędów. Jednak do formalnego zbliżenia angielskiego Kościoła państwowego i luteranizmu ostatecznie nie doszło. W 1537 r. biskupi angielscy wydali *The Bishop's Book*¹⁸, która powtarzała zasadniczo artykuły zawarte w *The Ten Articles*, mówiące o tym, że konsekrowane chleb i wino w sposób rzeczywisty stają się ciałem i krwią Chrystusa, zaś Komunię należy udzielać pod dwoma postaciami. Warto tutaj nadmienić, że episkopat angielski w tej kwestii był o wiele bardziej postępowy od samego Henryka VIII, który otwarcie sprzeciwił się tezom zawartym w *The Bishop's Book*, wydając w marcu 1539 r. *The Six Articles*, które ugruntowywały konserwatywną politykę królewską, opartą na przestrzeganiu doktryny katolickiej w kwestii nauki o Mszy św. Akt ten spotkał się z oporem ze strony środowisk protestanckich, reprezentowanych przede wszystkim przez Tomasza Cranmera, Tomasza Cromwella i Hugo Latimera, głównie ze względu na stanowisko, jakie zajmował wobec doktryny o transsubstancjacji i kwestii Komunii pod dwoma postaciami¹⁹.

Dokument ten przede wszystkim rozwiewał pewne wątpliwości, które wynikały z poprzednich aktów. W pierwszym punkcie *The Six Articles* stwierdzał, że „(...) w Sakramencie Ołtarza, mocą słów Jezusa Chrystusa wypowiedanych przez

¹⁷ A. MEZERAC-ZANETTI, *Liturgical Developments in England Under Henry VIII (1534–1547)*, t. II, Durham 2011, s. 7–8: (<http://etheses.dur.ac.uk/3551/>; 24.05.2017).

¹⁸ Księga biskupia.

¹⁹ E.C. MESSENGER, *The Reformation, The Mass and The Priesthood*, t. I, London 1936, s. 274–275; G. BRAY, *Documents of the English Reformation 1526–1701*, Cambridge 1994, s. 222.

kapłana, pod postaciami chleba i wina są realnie obecne Ciało i Krew naszego Pana Jezusa, zrodzonego z Maryi Dziewicy, a po konsekracji nie ma już substancji chleba i wina, ani żadnej innej, poza substancją Boga i Człowieka²⁰. Zapis o tym, co dzieje się z chlebem i winem po konsekracji, różnił się od podobnych, obecnych w *The Bishop's Book* i *The Ten Articles*, gdyż tam pomijały one tę kwestię, co pozwalało zachować *status quo* pomiędzy doktryną katolicką a luterańską. Podobnie rzecz miała się w kwestii Komunii pod dwoma postaciami, która na dobrą sprawę nie była rozstrzygnięta, co z kolei powodowało różne praktyki ze strony kapłanów. *The Six Articles* natomiast mówiły jasno, że Komunia pod dwiema postaciami nie jest niezbędna dla wszystkich ludzi, ponieważ pod postacią chleba, oprócz Ciała jest również obecna Krew Pańska²¹.

Doniosłość *The Six Articles* wynikała również z tego, że zapisy dotyczące doktryny utrwały istniejący dotychczas porządek liturgiczny i towarzyszącą mu doktrynę, pozostając nadal katolickimi. Ponadto w 1540 r. powstał *Rationale of Ceremonies*, który nawiązywał do katolickich ksiąg liturgicznych, a trzy lata później *The King's Book*²², będąca rewizją też zawartych w *The Bishop's Book*, utrzymaną w duchu *The Six Articles*. Również w 1540 r. król powołał specjalną komisję, która miała zająć się kwestiami związanymi z kultem religijnym. Efektem jej pracy był projekt ceremoniału, wzorowanego na procesjonale salilbsurskim²³, zaś podczas synodu w Canterbury w 1541 r. zdecydowano o tym, aby zaadaptować zwyczaj Salisbury jako sposób celebrowania Mszy św. oraz innych obrzędów we wszystkich kościołach w Anglii. W tym celu przetłumaczono tamtejszy mszał na język angielski oraz wydano go drukiem w 1542 r. Decyzja ta była niezwykle istotna, biorąc pod uwagę przyszłe prace nad *Book of Common Prayer*. Wyłączono bowiem z nich inne zwyczaje liturgiczne istniejące wówczas w Anglii, takie jak chociażby zwyczaj Yorku, które wydawałoby się, ze względu na swoją prostotę bardziej odpowiadałyby potrzebom liturgii protestanckiej²⁴.

W 1544 r. wobec początku wojny angielsko-francuskiej, w całym królestwie zarządzane zostały publiczne modlitwy o powodzenie w wyprawie wojennej. Powstał wówczas nowy i jedyny usankcjonowany rodzaj liturgii podczas rządów Henryka VIII – litania połączona z procesją. Autorem litanii był Tomasz Cranmer, który

²⁰ *The Six Articles*, w: G. BRAY, *Documents*, s. 224.

²¹ *Tamże*, s. 224.

²² Księga króla.

²³ E.C. MESSENGER, *The Reformation*, s. 301.

²⁴ A.A. MURCH, *The Story of the Prayer Book its Origins, Sources and Growth*, Philadelphia 1899, s. 47.

opierając się częściowo na wzorcach salisburskich, częściowo na luterzańskich, stworzył obrzęd będący hybrydą katolicko-protestancką. Litania miała charakter prośb wznoszonych do Boga o zwycięstwo w wojnie. Pozbawiona była wezwań do świętych oraz do Matki Bożej. Mogła być śpiewana lub mówiona, w zależności zaś od tego, czy odbywała się procesja, czy nie, ludzie mogli stać albo klęczeć. Nie była jednak samodzielnym obrzędem, ponieważ mogła być odmawiana na zakończenie jutrzni lub nieszporów, ze względu zaś na jej pokutny ton zalecana była do odmawiania szczególnie w okresie Wielkiego Postu. Natomiast jeśli poprzedzała Mszę św., pełniła funkcję *Introitu*, który łączył się ze śpiewem *Kyrie*, po którym następowała Kolekta. Litania była zatem pośrednią ingerencją w porządek sprawowania Mszy św., mieszczący się w granicach wcześniejszych ustaw dotyczących liturgii oraz wstępem do zmian, które miały nastąpić w kolejnych latach, już po śmierci Henryka VIII w 1547 r.²⁵

Wraz ze wstąpieniem na tron małoletniego Edwarda VI realną władzę w kraju zaczęła sprawować Rada Regencyjna, która w znacznej większości składała się ze zwolenników protestantyzmu, a co za tym idzie, nastąpiła zmiana charakteru, jaki dotychczas miała liturgia Mszy św. Wprowadzone w marcu 1548 r. *The Order of the Communion*²⁶, było efektem wcześniejszych prac nad całością reformy i jednocześnie pierwszym etapem bezpośrednich zmian w nowej liturgii angielskiego Kościoła państwowego. Towarzyszyły mu wyjątkowe okoliczności, gdyż nigdy wcześniej w całej Europie nie zdarzyło się, aby to parlament decydował o sprawach dotyczących kultu religijnego. Akt parlamentu z grudnia 1547 r. był również jak na ówczesne czasy, dokumentem wyjątkowym. Starał się bowiem połączyć kwestie terminologii, które dzieliły katolików i protestantów, dlatego też znalazły się w nim sformułowania mówiące o tym, że nazywanie Mszy św. „Sakramentem Ołtarza” lub „Stołem Pańskim” nie wyklucza się wzajemnie²⁷. *The Order of the Communion* był również kompromisem pomiędzy frakcjami biskupów, jakie istniały ówczesnie w episkopacie angielskim: anglo-katolicką, opowiadającą się za katolicką doktryną o Mszy i za zachowaniem dawnych praktyk, oraz protestancką, dążącą do radykalnych zmian w zakresie obrzędów i nauki o Mszy św. Całość przetłumaczono także na język niemiecki i łacinę²⁸.

²⁵ http://archive.episcopalchurch.org/109399_14453_ENG_HTML.htm (11.02.2018).

²⁶ Porządek Komunii.

²⁷ *Introduction*, w: H.A. WILSON (red.), *The Order of the Communion 1548* (reprint), London 1908, s. VII–VIII.

²⁸ E.C. MESSENGER, *The Reformation*, s. 331–332.

Poniższa tabela jest zestawieniem porządku Mszy średniowiecznej i *The Order of the Communion* z 1548 r.

Tabela 3. Zestawienie porządku Mszy św. średniowiecznej i *The Order of the Communion* z 1548 r.

Porządek Mszy św. średniowiecznej	<i>The Order of the Communion 1548</i>
<i>Introit</i>	<i>Introit</i>
<i>Kyrie</i>	<i>Kyrie</i>
<i>Gloria</i>	<i>Gloria</i>
Kolekta	Kolekta
Lekcja	Lekcja
Graduał	–
<i>Alleluja</i>	<i>Alleluja</i>
Sekwencja	Sekwencja
<i>Credo</i>	<i>Credo</i>
–	Kazanie
Prefacja	Prefacja
<i>Sanctus i Benedictus</i>	<i>Sanctus i Benedictus</i>
Kanon Mszy	Kanon Mszy
<i>Pater noster</i>	<i>Pater noster</i>
<i>Pax Domini</i>	<i>Pax Domini</i>
<i>Agnus Dei</i>	Komunia wszystkich wiernych (<i>Agnus Dei, Postcommunio</i>)
<i>Comunnio</i> (tylko kapłan)	
<i>Postcommunio</i>	
Rozesłanie	Rozesłanie

Źródło: opracowanie własne na podstawie: C.W.J. BOWLES, *The Prayer Book of 1549*, "Churchman", 63 (1949), nr 2, s. 81; H.A. WILSON (red.), *The Order of the Communion 1548* (reprint), London 1908.

5. Konkluzja – wpływ średniowiecznych tradycji liturgicznych na *The Order of the Communion*

Choć zamierzeniem nowego porządku liturgii opracowanego przez Tomasza Cranmera było zerwanie ze starymi ceremoniałami, to w zasadzie zachowywał on większość elementów Mszy średniowiecznej: *Introit*, *Kyrie*, *Gloria*, Lekcję, Ewangelię, *Credo*, *Offertorium*, Prefację i *Sanctus*. Dodano kazanie, które odbywało się zazwyczaj po odmówieniu *Credo*. W kwestii katolickiej doktryny o transsubstancjacji praktyka wskazana w *The Order of the Communion* pozostawała niezmienna, jednak wzorem liturgii luterańskich usunięto z modlitw przypisanych do *Offertorium* wszystkie te elementy, które wskazywałyby na ofiarny charakter Mszy św. Wprowadzono także uroczyste przyniesienie chleba i wina do ołtarza, który jednak nadal był nazywany „ołtarzem”, a nie „stołem”, jak w luteranizmie czy w innych Kościołach protestanckich. W Kanonie pojawiał się dodatkowy element, którym była modlitwa za wszystkie Kościoły chrześcijańskie, jednak poza tym modlitwy pozostawały nadal takie same jak w mszałach średniowiecznych. Zmieniła się natomiast forma Komunii św. udzielana odtąd pod dwoma postaciami, towarzyszyć zaś jej miał śpiew *Agnus Dei*, a następnie *Postcommunio*.

Zestawienie to oraz wspomniane nawiązania do angielskich obrządków liturgicznych pokazuje unikalny charakter, jakim była pierwsza próba stworzenia nowej liturgii Mszy św. dla angielskiego Kościoła państwowego. Jednak złożone z niektórych elementów protestanckiej doktryny i katolickiej formy sprawowania Mszy *The Order of the Communion* przetrwało zaledwie rok, już bowiem w 1549 r. komisja kierowana przez Tomasza Cranmera wydała *The Book of Common Prayer*, będącą odtąd jedyną księgą liturgiczną obowiązującą w angielskim Kościele państwowym²⁹.

Catholic liturgical traditions in England in the pre-Reformation period and their influence on *The Order of the Communion* of 1548

Abstract

Polish scholars dealing with the history and history of the liturgy have so far ignored or downplayed topics related to the rituals of the Holy Mass and the English liturgical traditions of the day before the Reformation. It seems unfair, especially in the context of the study of the early Reformation

²⁹ C.W.J. BOWLES, *The Prayer Book of 1549*, “Churchman”, 63 (1949), nr 2, s. 80–82; (http://justus.anglican.org/resources/bcp/Communion_1548.htm; 12.02.2018).

in England and the sources on which new liturgical forms were founded, created at the end of the first half of the sixteenth century. The article aims to approximate the customs of the diocese of Salisbury and York and compare them with the new form of Mass prepared by Thomas Cranmer.

The analysis of the changes that took place at the time in the liturgy of the English state church indicates their ambiguous character. For many inhabitants of the kingdom, after 1534 (The act of supremacy) the only change was the fact that at the head of the Church, instead of the Pope, the king stood and his name was mentioned in the Canon. Almost unchanged, up to 1548, remained issues related to the liturgy of the Holy Mass (form, ordinances), while medieval Catholic liturgical customs became the ground on which the Order of Communion was created (The Order of the Communion).

Keywords: Use of Salisbury, Use of York, medieval liturgy, Church of England liturgy, reformation.

Streszczenie

Polscy badacze zajmujący się historią oraz historią liturgii dotychczas pomijali, bądź też bagatelizowali tematykę związaną z obrządkami Mszy św. i angielskimi tradycjami liturgicznymi doby przedreformacyjnej. Wydaje się to niesprawiedliwe, szczególnie w kontekście badania początków reformacji w Anglii oraz źródeł, na których oparto nowe formy liturgiczne, stworzone u schyłku pierwszej połowy XVI w. Celem artykułu jest przybliżenie zwyczajów diecezji Salisbury i York oraz zestawienie ich z nową formą Mszy, przygotowaną przez Tomasza Cranmera.

Analiza zmian, jakie zaszły w tym czasie na gruncie liturgii angielskiego Kościoła państwowego, wskazuje na ich niejednoznaczny charakter. Dla wielu mieszkańców królestwa, po 1534 r. (*Akt supremacji*) jedyną zmianą był fakt, że na czele Kościoła zamiast papieża stanął król i to jego wymieniano w Kanonie. Niemal niezmienione natomiast aż do 1548 r. pozostały kwestie związane z liturgią Mszy św. (forma, obrzędy), natomiast średniowieczne katolickie zwyczaje liturgiczne, stały się gruntem, na którym powstał *Porządek Komunii* (*The Order of the Communion*).

Słowa kluczowe: zwyczaj diecezji Salisbury, zwyczaj diecezji York, liturgia średniowieczna, liturgia angielskiego Kościoła państwowego, reformacja.

Bibliografia

- BAXTER PH., *Sarum Use. The Ancient Customs of Salisbury*, Reading 2008.
BOWLES C.W.J., *The Prayer Book of 1549*, "Churchman", 63 (1949), nr. 2, s. 80–82.
BRAY G., *Documents of the English Reformation 1526–1701*, Cambridge 1994, s. 222.

- BREWER J.S. (red), *The Church History of Britain from the Birth of Jesus until the Year MDCXLVIII endeavoured by Thomas Fuller*, t. I, s. 260–261.
- BRIGHTMAN F.E., *The English Rite*, t. I, London 1921.
- DUFFY E., *The Stripping of the Altars*, New Haven 2005.
- HARPER J., *Formy i układ liturgii zachodniej od X do XVIII wieku*, Kraków 2002.
- MASKELL W. (red), *The Ancient Liturgy of the Church of England According to the Uses of Sarum, Bangor, Your & Hereford and the Modern Roman Liturgy*, London 1846.
- MESSENGER E.C., *The Reformation, The Mass and The Priesthood*, t. I, London 1936.
- MEZERAC-ZANETTI A., *Liturgical Developments in England Under Henry VIII (1534–1547)*, t. II, Durham 2011, (<http://etheses.dur.ac.uk/3551/>; 24.05.2017).
- MURCH, A.A. *The Story of the Prayer Book its Origins, Sources and Growth*, Philadelphia 1899.
- PEARSON A.H., *The Sarum Missal done into English*, London 1884.
- Preface*, w: *Missale and Usus Insignis Ecclesiae Eboracensis*, t. I, Edinburgh 1874.
- SWETE H.B., *Church Services and Service-books Before the Reformation*, London 1896.
- WALKER CH., *The Liturgy of the Church of Sarum Together with The Kalendar of the Same Church*, London 1886.
- WILSON H.A. (red), *The Order of the Communion 1548* (reprint), London 1908.
- WORDSWORTH C., *Ceremonies and Processions of the Cathedral Church of Salisbury*, Cambridge 1901.
- WRIGHT J.R., *The Sarum Use*, <http://anglicanhistory.org/essays/wright/sarum.pdf>, (14.02.2017).
- ZACHARA M., *Krótko historia Mszału rzymskiego*, Warszawa 2014.
- http://archive.episcopalchurch.org/109399_14453_ENG_HTML.htm (11.02.2018).
- http://justus.anglican.org/resources/bcp/Communion_1548.htm (12.02.2018).
- [http://www.biblicalcyclopedia.com/C/clovesho-\(or-cliffs-hoe\)-councils-of.html](http://www.biblicalcyclopedia.com/C/clovesho-(or-cliffs-hoe)-councils-of.html) (12.05.2017).

TOMASZ GRZEBYK – (1990), mgr, historyk, uczestnik studiów doktoranckich z zakresu historii na Uniwersytecie Rzeszowskim, swoje badania i dociekania naukowe koncentruje na historii Kościoła katolickiego w Anglii u schyłku średniowiecza i początku ery nowożytnej, średniowiecznych angielskich zwyczajach liturgicznych oraz na kwestiach związanych z relacjami polsko-angielskimi w XVI i XVII w.; e-mail: grzebykt@gmail.com.



Liturgia Sacra 24 (2018), nr 2, s. 463–481

DOI: 10.25167/LitS/24(2018)2/463-481

PIOTR WIŚNIEWSKI

Wydział Teologii KUL JPII

Psalmodia w *Pontificale Plocense* z XII w. jako istotne kryterium identyfikacji proveniencji źródeł liturgiczno-muzycznych

Psalmodia należy do najstarszego śpiewu kultu chrześcijańskiego i oznacza recytację tekstów psalmowych według ustalonych wzorców¹. Tworzą ją zatem różne formy i sposoby wykonywania psalmów połączone z melodią. Przedmiotem badań w interesującym nas aspekcie jest unikatowy średniowieczny kodeks *Pontificale Plocense*². Według ustaleń plockiego liturgisty A. Podlesia reprezentuje on najstarszy typ pontyfikału rzymsko-germańskiego³. Wśród miejsc jego powstania wymienia się m.in. Płock, gdzie w połowie XII w. istniało skryptorium⁴,

¹ W. APEL, *Gregorian Chant*, Bloomington – London 1958, s. 179–196.

² Do 2015 r. kodeks znajdował się w Niemczech (Monachium, *Bayerische Staatsbibliothek*, sygn. Clm 28938); obecnie przechowywany jest w Bibliotece Seminarium Duchownego w Płocku. W okresie, kiedy kodeks ten znajdował się w Monachium, określano go z uwagi na treść mianem *Pontificale mit Rituale*. Zawiera bowiem nie tylko obrzędy zarezerwowane dla biskupa, ale także sprawowane przez kapłana; L. MISIARCZYK, *Pontyfikał Płocki z XII wieku. Ogólna charakterystyka i treść kodeksu*, w: D. MAJEWSKI (red.), *Pontyfikał. Odzyskana perła plockiego średniowiecza*, Płock 2016, s. 54.

³ A. PODLEŚ, *Pontyfikał Płocki z XII wieku*, Płock 1986, s. 32.

⁴ *Tamże*, s. 38.

kraj Mozy, północną Francję⁵, czy Leodium, na co wskazuje oficjum o św. Katarzynie Aleksandryjskiej. Rozbieżne opinie dotyczą także czasu powstania kodeksu. Katalog *Bayerische Staatsbibliothek* (Monachium) i W. Liphardt⁶ datują go na początek XIV w., W. Abraham na początek XIII w.⁷, a J. Michalak klasyfikuje go na przełom XII/XIII stulecia⁸. Wątpliwości nie budzi jednak fakt, iż *Pontificale Plocense* jest jednym z najstarszych kompletnie zachowanych pontyfikałów polskich, zawierającym ogółem 85 różnego rodzaju obrzędów liturgicznych, w tym *Depositio Crucis*, *Visitatio Sepulchri* i procesję rezurekcyjną – uznanych za najstarsze ich opisy na ziemiach polskich. Wartość tej księgi jest więc niekwestionowana, a tym samym warta podejmowania wieloaspektowych badań naukowych. Jednym z nich, ważnym z muzykologicznego punktu widzenia, jest zagadnienie psalmodii.

Zapis muzyczny psalmodii w *Pontificale Plocense* występuje w podwójnej postaci: jako intonacje psalmowe następujące po antyfonach, bądź jako formuły dyferencyjne notowane bezpośrednio po psalmie lub na marginesie kart rękopisu. Celem podjętego studium jest ustalenie przynależności dyferencji psalmowych do jednego z ośmiu tonów psalmowych, co pozwoli w dużym stopniu ustalić modalny obraz tego rękopisu. Sklasyfikowanie zasobu tych formuł może stanowić ważny instrument naukowy do podjęcia refleksji nad zagadnieniami bardziej szczegółowymi, np. z nierozstrzygniętym dotychczas problemem proveniencji tej księgi. Odwołanie się do wyników badań innych mediewistów zajmujących się psalmodią stanie się pomocne, na ile to możliwe, rzecz jasna, by umiejscowić zabytek płocki w kręgu twórczości europejskiej.

1. Intonacje psalmowe

W *Pontificale Plocense* (PP) odnajdujemy cztery intonacje psalmowe oznaczone neumami. Pierwsza z nich dotyczy psalmu *Benedictus dominus* (Ps 143) i znajduje się po antyfonie *O quam metuendus* (k. 18v), która w XX-wiecznym *Pontificale Romanum* (PR) zanotowana jest w tonie VI⁹. Zestawienie intonacji psalmu

⁵ *Tamże*, s. 38–39.

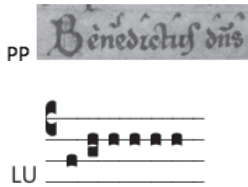
⁶ W. LIPHARDT, *Lateinische Osterfeiern und Osterspiele*, t. III, Berlin 1975–1976, s. 934.

⁷ W. ABRAHAM, *Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim*, Lwów 1925, s. 406.

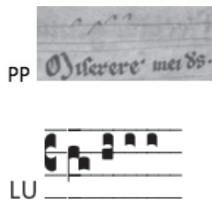
⁸ J. MICHALAK, *Zarys liturgiki*, Płock 1939, s. 217.

⁹ *Pontificale Romanum*, cz. 2, Romae 1961, s. 135.

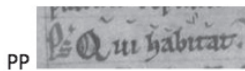
w *Pontyfikale Płockim* z intonacją psalmodyczną w tonie VI (LU)¹⁰ całkowicie potwierdza ich zgodność melodyczną:



Druga intonacja związana jest z psalmem *Miserere mei Deus* (Ps 50) i łączy się w PP z antyfoną *Asperges me* (k. 21r). Antyfona ta w PR zapisana jest w tonie VII¹¹. Komparacja intonacji *Miserere mei Deus* z VII tonem psalmodii¹² ukazuje w tym przypadku pewne różnice. W przeciwieństwie do LU zapis melodii w księdze płockiej ma charakter czysto sylabiczny. Incipit melodii zanotowany jest wyłącznie za pomocą czterech *virg*¹³, podczas gdy wersja współczesna ma w tym miejscu neumy dwunutowe (*clivis* i *pes*):



Kolejna z odnotowanych intonacji dotyczy psalmu *Qui habitat* (Ps 90) i następuje po antyfonie *Hec est domus* (k. 21v). W PR antyfona ta zanotowana jest w tonie I i łączy się z psalmem *Laetatus sum*¹⁴. Porównując intonację *Qui habitat* w zabytku płockim ze schematem I tonu psalmodii¹⁵, zauważamy, iż wersja PP w miejsce *pes* nad drugą sylabą tekstu ma *punctum*.



¹⁰ *Liber Usualis*, Solesmes 1961, s. 116.

¹¹ PR, s. 143.

¹² LU, s. 116.

¹³ Zdaniem T. Miazgi taki sposób zapisu *virgi* (pochylona laska z grubszą główką prawostronną) przypomina skryptorium w St. Gallen; T. MIAZGA, *Pontyfikaly polskie w aspekcie muzykologicznym*, Graz 1981, s. 74.

¹⁴ PR, s. 144.

¹⁵ LU, s. 113.

bowiem zainicjowana już w traktacie *Commemoratio brevis*²⁰. Obszerne studium na ten temat w Polsce przeprowadził dotychczas C. Grajewski, analizując formuły dyferencyjne psalmodii brewiarzowej w rękopiśmiennych źródłach polskich²¹, oraz E. Bielińska-Galas, omawiając analogiczne klauzule psalmodii mszalnej²². Z kolei wydobyć tego rodzaju terminacji z rękopisu płockiego pozwoli zobaczyć, jak ta kwestia wygląda w pontyfikale.

Pontyfikał Płocki zaznacza ogółem 20 dyferencji psalmowych i notuje je najczęściej w tekście głównym księgi lub, rzadziej, na marginesach zewnętrznych kodeksu. Skryptor rękopisu płockiego posługuje się w tym względzie podwójną praktyką zapisu: podając samogłoski *euouae* lub podpisując pod końcowymi klauzulami pierwsze słowa odpowiedniego psalmu. Zanotowane w ten sposób melodie psalmów posiadają w swej strukturze tylko jeden (ostatni) spośród wszystkich konstytutywnych składników muzycznych tej formy.

W przypadku dyferencji obecnych w głównym korpusie księgi zauważono następujące sposoby zapisu formuły *euouae*:

- I. Przy antyfonach, po których następują intonacje psalmów oznaczonych neumami:
 - *O quam metuendus* (k. 18v)
 - *Asperges me* (k. 21r)
 - *Benedicta gloria* (k. 28v).
- II. Na początkowych słowach psalmu, po antyfonach:
 - *Exultabunt sancti* (k. 28v)
 - *Corpora sanctorum* (k. 29v).
- III. Bezpośrednio po antyfonach:
 - *Similabo* (k. 21r)
 - *Tu Domine universorum* (k. 21v)
 - *Edificavit Moyses* (k. 23v)
 - *Unxit te Dominus* (k. 23v)
 - *Ecce odor filii* (k. 24r)
 - *Ingredimini benedicti Dei* (k. 28v)
 - *Exultabunt sancti* (k. 29r)
 - *Circumdate Syon* (k. 29v)
 - *In velamento clamabunt* (k. 29v).

²⁰ J. CLAIRE, *Les répertoires liturgiques latins avant l'octoéchos*, „Études grégoriennes” 15 (1975), s. 21–49.

²¹ C. GRAJEWSKI, *Formuły dyferencyjne*, s. 51–264.

²² E. BIELIŃSKA-GALAS, *Introity o świętych w polskiej tradycji średniowiecznej*, Lublin 2017, s. 415–475.

W znacznie mniejszym stopniu skrót *euouae* występuje na marginaliach. Praktyka ta odnosi się do czterech antyfon:

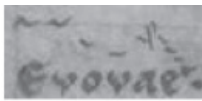
- *Tollite portas principes* (k. 16r)
- *Introibo ad altare Dei* (k. 23r)
- *Erexit Iacob lapidem* (k. 23r)
- *Mane surgens Iacob* (k. 23v).

Na marginesie odnotowano także jednorazowo formułę dyferencyjną *euouae* na początkowych słowach psalmu *Exurgat*, odnoszącą się do antyfony *Confirma hoc Deus* (k. 25v). Z kolei w przypadku antyfony *Domus mea* (k. 21v) znajduje się kompletny zapis melodii psalmu *Narrabo nomen tuum*, łącznie z dyferencją. W świetle zaobserwowanej praktyki notowania dyferencji w zabytku płockim zasadniczo w tekście głównym można postawić hipotezę, iż klauzule muzyczne na marginesach zostały dołączone w późniejszym czasie. Są one także pośrednim dowodem faktycznego wykonywania tych śpiewów.

Komparatystyka zapisu cheironomicznego dyferencji psalmowych w PP z melodiami diastematycznymi (*Liber Usualis*²³) pozwala odczytać, choć niekiedy z trudem, ich wersję melodyczną i ustalić przynależność do odpowiedniego tonu psalmowego. Podajemy kolejno: faksimile formuły dyferencyjnej, jego transkrypcję i wzorzec z LU.

Ton I

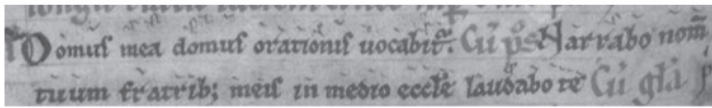
– zakończenie ID:



²³ LU, s. 113–115.

Jakub z Liège w traktacie *Speculum musicae. Liber sextus* podaje informację, iż dyferencja ta jest jednym z dwóch najbardziej powszechnych zakończeń tego tonu²⁴.

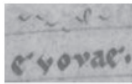
W przypadku psalmu *Narrabo nomen tuum* (k. 21r) mamy podany pełny wzór wiersza psalmowego: inicjum, tenor, medianta, powtórzony tenor i terminację.



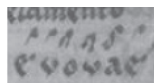
Nar-ra-bo no-men tu-um fra-tri-bus me-is, in me-di-o ec-cle-si-e lau-da-bo te.



– zakończenie Ig:



– zakończenie Ia:



²⁴ Cyt. za: C. GRAJEWSKI, *Formuły dyferencyjne*, s. 55.



Liber Usualis nie notuje tej formuły dyferencji²⁵. Podaje ją natomiast, z różnicą w zapisie ostatniego dźwięku, P. Wagner²⁶ i C. Grajewski²⁷. U obydwu badaczy terminacja ta zakończona jest dźwiękiem SOL, natomiast kodeks płocki wyraźnie zaznacza ostatnią nutę na tej samej wysokości, co górna nuta *pes* (LA). Zapis oryginalny nie wskazuje na błąd kopisty. Mamy tu najwyraźniej do czynienia z bliżej nieznaną dotąd, lokalną mutacją tej dyferencji. Stanowi ona przykład ornamentacji zakończenia Ig (*simplex*) dźwiękami opóźniającymi. Poprzez dodanie do wersji podstawowej dwóch nut od góry (*la, sol*) powstała jakościowo nowa dyferencja. Tego rodzaju zabieg wytworzył nową terminację o charakterze uroczystym (*sollemnis*). P. Wagner wskazaną kadencję, z dźwiękiem finalnym SOL, odnalazł w rękopisie z Monachium (sygn. 14965a)²⁸. Występuje ona także w innych tradycjach, m.in. znana jest kodeksom czeskim i włoskim²⁹. W księgach polskich zakończenie to należy do bardzo rzadko spotykanych. W świetle ustaleń Grajewskiego wiadomo, że notuje je antyfonarz krakowski z ok. 1320 r. oraz dwa antyfonarze norbertańskie, pochodzące z początku XIII w. z Płocka³⁰. Odnosząc powyższe wyniki badań do wariantu dyferencji w *Pontyfikale Płockim* (*finalis* LA), nie można wykluczyć zatem wpływów obcych, niemieckich, czeskich, czy włoskich w jej ukształtowaniu się. Niespotykana nigdzie dotąd obecność tej postaci terminacji świadczy zatem o oryginalności księgi, a tym samym inspiruje do dalszej kwerendy źródłowej. Odnalezienie tej formuły zakończenia mogłoby bowiem rzucić nowe światło na niewyjaśnioną dotychczas w przekonujący sposób proveniencję kodeksu. Niewątpliwie zróżnicowane strukturalnie zakończenia tonu I dawały większą swobodę łączenia z antyfonami, natomiast z badawczego punktu widzenia większe prawdopodobieństwo przyswojenia konkretnej dyferencji jako własnej przez określoną tradycję liturgiczno-muzyczną – zakonną lub diecezjalną³¹.

²⁵ LU, s. 113.

²⁶ P. WAGNER, *Einführung*, s. 132.

²⁷ C. GRAJEWSKI, *Formuły dyferencyjne*, s. 79.

²⁸ P. WAGNER, *Einführung*, s. 131.

²⁹ C. GRAJEWSKI, *Formuły dyferencyjne*, s. 85.

³⁰ *Tamże*.

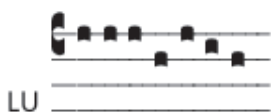
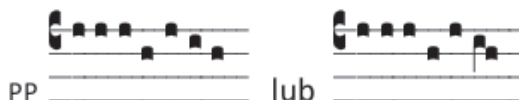
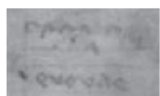
³¹ TENŹE, *Dyferencje psalmowe I tonu jako cecha rozpoznawcza proveniencji antyfonarzy polskich*, „Saeculum Christianum” 9 (2002) nr 2, s. 42.

Ogółem *Pontyfikał Płocki* posiada sześć dyferencji I tonu: trzy zakończenia z dźwiękiem RE, dwa z dźwiękiem SOL i jedno z dźwiękiem LA.

Ton III

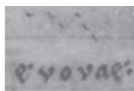
W tonie III, z zakończeniem LA, zapisano łącznie trzy dyferencje. Za każdym razem mają one jednak nieco inną postać graficzną:

a)



Przyglądając się bardzo uważnie cheironomicznej wersji tej dyferencji, można by określić połączenie dwóch ostatnich neum jako *clivis* (SI-LA). Przedostatnia neuma zakończenia (*virga*) wyraźnie łączy się bowiem z następującą po niej neumą. W tej wersji jest ono najbardziej rozpowszechnionym zakończeniem w III tonie psalmowym, obecnym powszechnie w kodeksach na terenie całej Europy, również w źródłach polskich³². Ostateczne rozstrzygnięcie zapisu tej dyferencji i jej interpretacja wymaga pogłębionej analizy semiologicznej.

b)

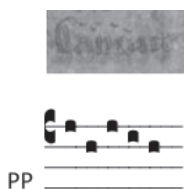


³² TENŻE, *Formuły dyferencyjne*, s. 100–103.



Dyferencja ta nie znajduje wprost wzorca w LU. Zbliżona jest do zakończenia IIIa³³, jednak bez użycia ligatury ostatnich dwóch neum. Wzorec tej terminacji zakończony jest neumą *clivis*, natomiast PP wyraźnie notuje w jego miejsce dwukrotnie *punctum*. Tego typu formułę dyferencji podaje także Monachus Carthusiensis (*Tractatus de musica plana*, s. 454) i Sebastian z Felsztyna (*Opusculum musice*, f. Civ)³⁴.

c)

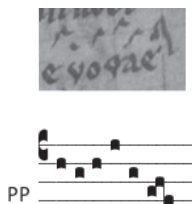


Zakończenie to znane jest księgom zachodnim i polskim, z tą jedynie różnicą, iż notator PP zapisał pięć neum. W źródłach obcych i rodzimych liczy ona sześć zgłoszek³⁵. W kodeksach polskich dyferencja ta należy do akcydentalnych, stanowiąc niecałe 0,5% wszystkich zakończeń III tonu³⁶.

Ton IV

W tonie IV *Pontyfikał Płocki* notuje cztery różne formuły graficzne.

– zakończenie IVD:



Jest to jedyna spośród wszystkich terminacji w zabytku zakończona figurą *torculus*. Formuła ta nie posiada swego odpowiednika w *Liber Usualis*. Reje-

³³ LU, s. 114.

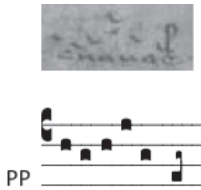
³⁴ C. GRAJEWSKI, *Formuły dyferencyjne*, s. 103.

³⁵ P. WAGNER, *Einführung*, s. 134; C. GRAJEWSKI, *Formuły dyferencyjne*, s. 110.

³⁶ C. GRAJEWSKI, *Formuły dyferencyjne*, s. 110.

strują ją manuskrypty czeskie i księgi z terenów obecnych Węgier, natomiast brak jej w źródłach angielskich, galijskich, germańskich oraz pochodzących z Italii³⁷. Dyferencja ta występuje także w antyfonarzu kieleckim³⁸ oraz jednorazowo w antyfonarzach plockich z XIV³⁹ i XV w.⁴⁰ Zdaniem C. Grajewskiego zakończenie to jest o wiele częściej stosowane w tradycji diecezjalnej, niż zakonnej⁴¹. Niewykluczone zatem, iż *Pontyfikał Plocki* mógłby reprezentować tradycję diecezjalną. Potwierdzałoby to wówczas, przynajmniej w jakiś sposób, jedną z hipotez A. Podlesia o jego napisaniu na zamówienie biskupa plockiego Aleksandra (1129–1156) specjalnie dla katedry w Płocku⁴². Ciekawa rzecz – tej dyferencji oraz zakończenia IVF nie odnalazł P. Wagner. Jest to w pewnym sensie kolejny, dodatkowy argument za lokalnym powstaniem i użytkowaniem księgi.

– zakończenie IVF:



Dyferencja ta zakończona jest neumą *pes liquescens*, z pętlą kończącą górną część łaski. Rękopis plocki stosuje neумы likwescyjne sporadycznie. Obok *pes liquescens* okazjonalnie występuje także *cephalicus*. Ich zadaniem było płynne powiązanie dźwięków neумы z sylabami słowa⁴³.

³⁷ Z. KOŁODZIEJCZAK, *Antyfonarz De Sanctis z Biblioteki Kolegiaty w Łasku*, „Saeculum Christianum” 9 (2002), nr 2, s. 81.

³⁸ T. MIAZGA, *Antyfonarz Kielecki z 1372 roku pod względem muzykologicznym*, Graz 1977, s. 192.

³⁹ P. WIŚNIEWSKI, *Terminacje psalmowe w rękopiśmiennym antyfonarzu plockim z XIV wieku*, „Additamenta” 3 (2007), nr 1, s. 29.

⁴⁰ TENZE, *Oficjum rymowane o św. Zygmuncie*, s. 143.

⁴¹ C. GRAJEWSKI, *Formuły dyferencyjne*, s. 139.

⁴² W połowie XII w. istniało przy katedrze plockiej skryptorium, w którym działało przynajmniej dwóch wykwalifikowanych pisarzy; A. PODLEŚ, *Pontyfikał Plocki z XII wieku*, Płock 1986, s. 38, 40–41.

⁴³ Według Gwido z Arezzo: *Liquescunt ut inceptus modus unius ad alteram limpide transiens nec finiri videatur*, cyt. za: T. MIAZGA, *Antyfonarz kielecki*, s. 154.

– zakończenie IV A*:

Manuscript image showing the ending of IV A* with handwritten notation on a four-line staff.

PP

LU

Dyferencja ta odpowiada tonowi IVA* w LU⁴⁴.

– zakończenie IVA:

Manuscript image showing the ending of IVA with handwritten notation on a four-line staff.

PP

Ton VI

W tonie VIF zapisano w identyczny sposób dwie formuły dyferencyjne:

– zakończenie VIF:

Manuscript image showing the ending of VIF with handwritten notation on a four-line staff.

PP

LU

Zdaniem C. Grajewskiego klauzula ta należy do najczęściej stosowanych zakończeń VI tonu, zarówno w źródłach diecezjalnych (98,8%), jak i zakonnych (95,6%)⁴⁵. W praktyce oznacza to, iż VI ton operuje tylko jednym zakończeniem,

⁴⁴ LU, s. 115.

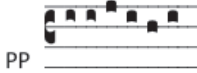
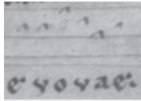
⁴⁵ C. GRAJEWSKI, *Formuły dyferencyjne*, s. 164.

co potwierdza kodeks plocki. Według badań T. Miazgi ton VI należy do rzadko stosowanych w pontyfikałach, zarówno polskich, jak i obcych. Od tonu I różni się zastosowaniem interwału tercji ($a-F$) zamiast sekundy ($a-G$)⁴⁶.

Ton VII

W tonie VII znajdują się dwie dyferencje:

– zakończenie VIIId:



W PP jest to klauzula czysto sylabiczna, bez *pes* lub *clivis*, która nie odwzorowuje dokładnie żadnego z wzorców tej dyferencji w LU. Najbardziej odpowiada jej zakończenie VIIb. Nutą finalną jest kwinta modalna (RE), osiągnięta ruchem sekundowym. Identyczną postać tego zakończenia podaje P. Wagner⁴⁷. W źródłach polskich odnalazł ją C. Grajewski. Stwierdził, iż klauzula ta zdecydowanie częściej występuje w przekazach diecezjalnych (6,9%), niż zakonnych (1,4%). Można ją odnotować niemal w każdym rękopisie proveniencji diecezjalnej⁴⁸. Zupełnie obca jest przekazom dominikańskim, benedyktyńskim, kartuskim i cysterskim. Oszczędnie posługują się nią również źródła krzyżackie, norbertańskie, kanoników regularnych z Kazimierza czy franciszkańskie. Jednorazowo istnieje w rękopisie bożogrobców⁴⁹. Wyniki badań także w przypadku tej klauzuli skłaniają do opowiedzenia się za diecezjalnym rodowodem *Pontyfikału Plockiego*.

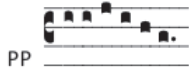
⁴⁶ T. MIAZGA, *Antyfonarz kielecki*, s. 179.

⁴⁷ P. WAGNER, *Einführung*, s. 136.

⁴⁸ C. GRAJEWSKI, *Formuły dyferencyjne*, s. 180.

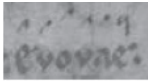
⁴⁹ *Tamże*, s. 181.

– zakończenie VIIb:



Terminację tę przekazują traktaty i tonariusze już w okresie IX–XI w.⁵⁰

– zakończenie VIIc:

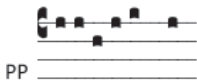
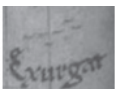


Identyczną postać dyferencji odnotował C. Grajewski w antyfonarzu ms. 1 z kolegiaty łowickiej⁵¹.

Ton VIII

W tonie VIII kodeks płocki notuje dwie formuły dyferencyjne:

– zakończenie VIIIC:

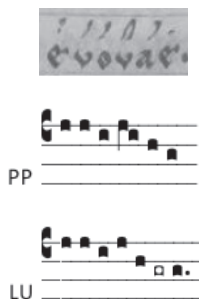


⁵⁰ C. GRAJEWSKI, *Formuły dyferencyjne*, s. 185.

⁵¹ *Tamże*, s. 180.

Cechą charakterystyczną tej terminacji jest unikanie dźwięku SI. Dyferencja ta, z wyjątkiem kodeksów czeskich, obecna jest we wszystkich rękopisach z obszaru Europy⁵².

– zakończenie VIII, będące ozdobną wersją dyferencji głównej VIIIIG:



Zakończenie to znane jest księgom zachodnim i polskim⁵³. W postaci bez neumy *clivis* była ona obecna w praktyce starorzymskiej, francuskiej i niemieckiej⁵⁴.

3. Wnioski

Komparacja zapisu cheironomicznego śpiewów gregoriańskich obecnych w *Pontificale Plocense* z melodiami zanotowanymi diastematycznie w późniejszych i współczesnych źródłach pozwoliła nie tylko odczytać ich wersję melodyczną, ale także przyporządkować je do odpowiedniego tonu psalmowego. Ustalenie tonu antyfon, których wersja melodyczna jest zgodna z zapisem współczesnym, prowadzi do wniosku, iż psalmodia związana z określoną antyfoną posiada ton psalmowy odpowiadający modus antyfony, z którą jest związana. Kodeks płocki potwierdza zatem zgodność tonu psalmowego z tonem antyfony, co jest regułą współczesnych ksiąg liturgiczno-muzycznych. W świetle przeprowadzonych badań okazuje się, iż w tworzeniu psalmodii *Pontyfikału Płockiego* wzięło udział sześć tonów psalmowych: I, III, IV, VI, VII i VIII. Największy udział zakończeń posiada ton I (6), następnie ton IV (4), ton III (3), pozostałe tony po 2 formuły. Ani razu nie zauważono tonu II i V. Nieobecność tonu II być może wynika z trudności, jakie on nastęrczał wykonawcom. Z uwagi bowiem na identyczność intonacji z tonem VIII

⁵² Z. KOŁODZIEJCAK, *Antyfonarz De Sanctis*, s. 83.

⁵³ P. WAGNER, *Einführung*, s. 137; C. GRAJEWSKI, *Formuły dyferencyjne*, s. 192.

⁵⁴ K. SZYMONIK, *Oficjum rymowane o św. Stanisławie „Dies adest celebris” i hymn „Gaude Mater Polonia” w polskich antyfonarzach przedtrydenckich. Studium muzykologiczne*, Niepokalanów 1996, s. 135.

sprawał on problemy z realizacją kadencji końcowej⁵⁵. Z badań T. Miazgi wynika, iż jedynie pontyfikały drukowane podają II ton psalmowy, który łączy się z antyfoną *Lapides pretiosi*. Natomiast kodeksy rękopiśmienne, zarówno rodzime, jak i obce, wiążą tę antyfonę z I tonem psalmowym⁵⁶. Z kolei ton V należy w ogóle do rzadkości w pontyfikałach. Znajduje się jedynie w polskich przekazach. T. Miazga odnotował jednorazowo jego obecność w pontyfikałach kard. Z. Oleśnickiego (ms. 12) z ok. 1430 r.⁵⁷ Wprawdzie mediewista ten podaje wyłącznie katalog dyferencji pontyfikałów drukowanych, niemniej jednak brak w kodeksie plockim II i V tonu zdaje się potwierdzać jego wnioski.

Przedstawione wyniki, nie wykluczając marginesu błędu właściwego sklasyfikowania poszczególnych formuł zapisu muzycznego psalmodii, stanowią wyłącznie przyczynek do dalszych badań muzykologicznych średniowiecznej monodii liturgicznej. Incipity psalmowe w kodeksie plockim są prostsze od edycji watykańskiej, co uwidacznia się w tendencji stosowania nut pojedynczych. W oparciu o zaprezentowane incipity psalmowe i formuły dyferencyjne trudno wydać miarodajną opinię odnośnie do proveniencji *Pontyfikału Plockiego*. Mógł on zostać napisany na Zachodzie, ale równie dobrze, na co wskazuje obecność niektórych charakterystycznych terminacji (ton Ia), księga mogła powstać np. w skryptorium plockim. Natomiast o wiele więcej argumentów nasuwa przypuszczenie, iż interesujący nas manuskrypt reprezentuje raczej tradycję diecezjalną. Naświetlone problemy zatem tylko w niewielkim stopniu przybliżają nas do prawdy. Zasygnalizowane jednak pewne tropy badawcze potwierdzają sens prowadzenia dalszych studiów analitycznych, dzięki którym być może uda się w przyszłości rozwikłać szereg wątpliwości związanych z pochodzeniem i datacją tego *źródła*, a nierzadko podważyć obiegowe opinie z tym związane.

⁵⁵ Zdaniem B. Bartkowskiego ton VIII używany jest w psalmodii polskiej szczególnie często, wykazując jednocześnie dużą zgodność z wzorcem gregoriańskim. Najczęściej funkcjonuje z tekstem kantyku *Magnificat*. Te dwa tony zadziwiająco przewagą cieszą się także w różnych pieśniach wykorzystujących w swej melodyce formuły psalmodyczne; B. BARTKOWSKI, *Polskie śpiewy religijne w żywej tradycji. Style i formy*, Kraków 1987, s. 122–125.

⁵⁶ T. MIAZGA, *Antyfonarz kielecki*, s. 175.

⁵⁷ *Tamże*, s. 178.

Psalmody in the 12-th century *Pontificale Plocense* as an important criterion for identifying the provenance of liturgical and musical sources

Abstract

Determining the provenance of the liturgical and musical sources is one of the most difficult issues faced by the medievalists. Among the most important criteria, helpful in the recognition of musical tradition, one can indicate the identification of psalmodic formulas, which are present both in the form of psalm intonations and – in particular – in the form of psalm differentiations. These issues, present in *Pontificale Plocense* from the 12th century, are addressed in the presented article. Comparison of the cheironomic notation of intonations and psalm differentiations with the Vatican edition allows us to read their melodic version and assign them to one of the eight psalm tones. Moreover, it confirms the compatibility of particular psalm tones with the tones of antiphons. The research indicates that the Płock manuscript probably represents a diocesan tradition.

Keywords: *Pontificale Plocense*, pontifical, psalmody, psalm differentiations.

Streszczenie

Ustalenie proveniencji źródeł liturgiczno-muzycznych należy do jednych z najtrudniejszych zagadnień, z jakimi mierzą się mediewiści. Jednym z istotnych kryteriów, pomocnych w rozpoznaniu tradycji muzycznej, jest identyfikacja formuł psalmodycznych, obecnych zarówno w postaci intonacji psalmowych, a jeszcze bardziej w formie dyferencji psalmowych. Artykuł podejmuje te zagadnienia obecne w *Pontificale Plocense* z XII w. Komparacja cheironomicznego zapisu intonacji i dyferencji psalmowych z edycją watykańską pozwoliła odczytać ich wersję melodyczną, przyporządkować je do jednego z ośmiu tonów psalmowych oraz potwierdziła zgodność poszczególnych tonów psalmowych z tonami antyfon. Rękopis płocki reprezentuje najprawdopodobniej tradycję diecezjalną.

Słowa kluczowe: *Pontificale Plocense*, pontyfikał, psalmodia, dyferencje psalmowe.

Bibliografia

- ABRAHAM W., *Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim*, Lwów 1925.
APEL W., *Gregorian Chant*, Bloomington – London 1958.

- BARTKOWSKI B., *Polskie śpiewy religijne w żywej tradycji. Style i formy*, Kraków 1987.
- BIELIŃSKA-GALAS E., *Introity o świętych w polskiej tradycji średniowiecznej*, Lublin 2017.
- CLAIRE J., *Les répertoires liturgiques latins avant l'octoéchos*, „Études grégoriennes” 15 (1975), s. 21–49.
- GRAJEWSKI C., *Dyferencje psalmowe I tonu jako cecha rozpoznawcza proveniencji antyfonarzy polskich*, „Saeculum Christianum” 9 (2002) nr 2, s. 41–67.
- GRAJEWSKI C., *Formuły dyferencyjne psalmodii brewiarzowej w źródłach polskich*, Toruń 2004.
- KOŁODZIEJCZAK Z., *Antyfonarz De Sanctis z Biblioteki Kolegiaty w Łasku*, „Saeculum Christianum” 9 (2002), nr 2, s. 69–85.
- Liber Usualis*, Solesmes 1961.
- LIPHARDT W., *Lateinische Osterfeiern und Osterspiele*, t. III, Berlin 1975–1976.
- MIAZGA T., *Antyfonarz Kielecki z 1372 roku pod względem muzykologicznym*, Graz 1977.
- MIAZGA T., *Pontyfikaty polskie w aspekcie muzykologicznym*, Graz 1981.
- MICHALAK J., *Zarys liturgiki*, Płock 1939.
- MISIARCZYK L., *Pontyfikał Płocki z XII wieku. Ogólna charakterystyka i treść kodeksu*, w: D. MAJEWSKI (red.), *Pontyfikał. Odzyskana perła płockiego średniowiecza*, Płock 2016, s. 47–72.
- PODLEŚ A., *Pontyfikał Płocki z XII wieku*, Płock 1986.
- Pontificale Romanum*, cz. 2, Romae 1961.
- SZYMONIK K., *Oficjum rymowane o św. Stanisławie „Dies adest celebris” i hymn „Gaude Mater Polonia” w polskich antyfonarzach przedtrydenckich. Studium muzykologiczne*, Niepokalanów 1996.
- WAGNER P., *Einführung in die gregorianischen Melodien*, t. III: *Gregorianische Formenlehre*, Leipzig 1921.
- WIŚNIEWSKI P., *Oficjum rymowane o św. Zygmuncie w antyfonarzach płockich z przelomu XV/XVI wieku. Studium historyczno-muzykologiczne*, Lublin 2006.
- WIŚNIEWSKI P., *Terminacje psalmowe w rękopiśmiennym antyfonarzu płockim z XIV wieku*, „Additamenta” 3 (2007), nr 1, s. 25–38.

go KUL, Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych, Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego, *Associazione Internazionale Studi di Canto Gregoriano* (sekcja niemiecka), Związku Kompozytorów Polskich (sekcja muzykologów). W badaniach naukowych podejmuje m.in. zagadnienia związane z postgregoriańską monodią liturgiczną w Polsce w źródłowych zabytkach średniowiecznych oraz wybrane problemy współczesnej polskiej muzyki kościelnej.

MAGDALENA WOLSKA
Instytut Muzykologii UW

Kult św. Cecylii w muzyce angielskiej XVII wieku na przykładzie *Welcome to all the pleasures* Henry’ego Purcella

Kult św. Cecylii w Anglii doby Restauracji był szczególny, przybrał on bowiem instytucjonalną formę. W 1683 r. założono *Musical Society*, do którego zadań należało organizowanie uroczystych obchodów i celebracji w dniu święta patronki muzyki. Już w pierwszym roku działalności zwrócono się do młodego Henry’ego Purcella (1659–1695), służącego na dworze Karola II, by napisał utwór okolicznościowy z tej okazji. Taki był przyczynek do powstania ody *Welcome to all the pleasures*. Kolejny raz Towarzystwo Muzyczne zwróciło się do kompozytora dziewięć lat później, w 1692 r., a więc w chwili, gdy był on już u szczytu kariery. W wyniku zamówienia powstała wówczas najslawniejsza oda na dzień św. Cecylii, czyli *Hail, bright Cecilia*. Utwór ten, przeznaczony dla solistów, 6-głosowego chóru i orkiestry bogato wyposażonej w instrumenty dęte, stał się szczytowym osiągnięciem kompozytora na gruncie formy ody, jednym z najbardziej znamienitych i kunsztownych dzieł tego typu¹. Po dwóch latach, z tej samej okazji, Purcell napisał dwa inne utwory sakralne: *Te Deum* i *Jubilate*, a trzy lata później zmarł przedwcześnie, dokładnie w noc poprzedzającą święto patronki muzyki i muzyków – z 21 na 22 listopada 1695 r.²

Koleje życia i twórczości tego jednego z najwybitniejszych brytyjskich kompozytorów zostały więc w pewien niezwykle sposób splecione z osobą św. Cecylii, co w kontekście jego muzycznych zdolności nie pozostaje bez znaczenia. Ogromny talent młodego Purcella nie mógłby objawić się w pełni, gdyby nie następujące po sobie określone szczęśliwe zdarzenia, napotkani ludzie, składane zamówienia czy propo-

¹ M. CAMPBELL, *Henry Purcell. Glory of His Age*, London 1993, s. 80.

² Por. J. HAWRYLUK, *Patronkę muzyki najlepiej uczcili Brytyjczycy* <http://www.polskieradio.pl/8/1015/Artykul/1296494,Patronke-muzyki-najlepiej-uczcili-Brytyjczycy> (12.10.2015).

nowane posady. Jedną z takich właśnie szans na dalszy rozwój i postęp w kształtowaniu osobowości twórczej było rozpoczęcie współpracy z *Musical Society*, a co za tym idzie, napisanie siódmej z kolei w jego dorobku ody: *Welcome to all the pleasures*. Spróbujmy bliżej przyjrzeć się tej wyjątkowej kompozycji, rozpoczynając analizę etymologiczną samej formy od genezy jej powstania.

1. Oda w tradycji angielskiej

Źródłosłów słowa „oda” pochodzi od gr. *ode*, które z kolei wywodzi się z *aeido*, co znaczy dokładnie: „ja śpiewam”. W klasycznym rozumieniu termin ten oznaczał więc *poem* przeznaczony do śpiewania podczas specjalnych okazji lub jako część większego przedstawienia (sztuki). W starożytnej Grecji „oda” była słowem o bardzo pojemnym znaczeniu, używanym jako ogólny termin określający pieśń solową bądź chóralną, poemat pochwalny, śpiewany na cześć bohatera lub wydarzenia³. Ody chóralne były jednym z najważniejszych elementów wczesnoantycznych sztuk. Obejmowały szeroki zakres podgatunków, takich jak: pean, epinikion, tren, dytyramb, hyporchemę, encomium i parateneję, różniących się między sobą według pełnionej funkcji, rzadziej pod względem ich odmienności strukturalnej. Liryka chóralna, której zwykle towarzyszył taniec, była wykorzystywana dla uczczenia festiwali na cześć Apolla (hyporchemy i peany), w poszczególnych miastach dla podkreślenia obecności znamienitych osób podczas przyjęć i uczt (*enkomiastium*), jako hymny procesyjne (*parteneja*) oraz dla uczczenia zwycięstw w bitwach, a także podczas igrzysk (epinikia). Do czasów obecnych przetrwało stosunkowo niewiele starożytnych ód, m.in. Symonidesa z Keos, Bacchylidesa oraz Pindara (jego epinikia). Na nich wzorował się Horacy, pisząc swoje utwory składające się z czterech wierszowanych strof, zbudowanych zgodnie z zasadami metryki poezji tamtych czasów⁴. W późniejszym okresie styl ten przejęli i naśladowali poeci angielscy wieku augustiańskiego: Abraham Cowley (1618–1667), John Dryden (1631–1700) oraz Thomas Gray (1716–1771).

Forma zwana odą angielską stanowiła rodzaj rozszerzonej kantaty, oryginalnie nieco krótszej niż ta, która była popularna po okresie Restauracji w Anglii. Pozostała ona w stałym użyciu na Wyspach przez kolejnych 160 lat. Utwory te tworzone głównie jako przejaw lojalności wobec panującego monarchy, a także jako forma dziękczynienia lub hołdu składanego corocznie św. Cecylii. Generalnie

³ M. TILMOUTH I IN., *Ode*, w: *NGrove*, t. XIII, s. 497.

⁴ J.G. LANDELS, *Muzyka starożytnej Grecji i Rzymu*, Kraków 2005, s. 17–40.

ich związek z formą klasycznych ód jest niewielki, poza faktem, że ody angielskie były przeznaczone na różne okazje i w sposób sentencjonalny zwracały się do adresata swoich próśb, modlitw, uwielbienia, adoracji. Były także, na podobieństwo ód antycznych, utworami o okazałych strukturach, lirycznej ekspresji i poważnym tonie narracji.

Na przestrzeni lat 1660–1715 rozwijał się na Wyspach gatunek ody dworskiej. Tradycja świętowania osobistych uroczystości oraz zdarzeń z życia królewskiej rodziny jest w Anglii znana i kultywowana od wieków. Prawdopodobnie wywodzi się z czasów składania muzycznych hołdów królowej Elżbiecie I w okresie jej panowania (1558–1603). Zapoczątkować ją mogła pieśń powitalna *Do not repine, fair sun* z 1617 r., skomponowana przez Orlando Gibbonsa (1583–1625) z okazji powrotu króla Jamesa I do Edynburga. Utwór ten zawierał partie solowe, charakterystyczne dla ody okresu Restauracji, ale jego podobieństwo do współczesnych mu wersów *anthem* jest zapowiedzią stylu późniejszych form tego typu. Najwcześniejszym znanym tekstem angielskiej ody jest *A New-yeares-gift sungto King Charles* autorstwa Bena Jonsona (1572–1637) z 1635 r.⁵, zaadaptowana z *masque* napisanej w 1620 r. z okazji urodzin króla Jamesa I. Jeszcze długo po okresie Restauracji poezja Jonsona stanowiła częste źródło tekstów do tworzonych ód⁶.

Tytuł *masque* Thomasa Nabbesa (1605–1641): *A Presentation intended for the Prince his Highness on his Birthday, the 29 of May, 1638, annually celebrated*, powstałej z okazji ósmych urodzin księcia Charlesa II, sugeruje, że tego typu wydarzenia dworskie były swego rodzaju stałą tradycją na dworze angielskim. Niemniej żaden egzemplarz tego przedstawienia nie zachował się do czasów nam współczesnych.

W przeciwieństwie do często formułowanych hipotez, pisanie ód nie było zwyczajem w linii prostej zapożyczonym z francuskiego dworu. W istocie tradycja ta ustabilizowała się wcześniej w kulturze i sztuce Anglii niż we Francji. Świadczą o tym choćby pełne uwielbienia dla aktualnie panującego władcy prologi przedstawień operowych, a także to, że niezależna forma ody nigdy nie była we Francji znana. Ożywienie formy ody po okresie Restauracji w Anglii zostało spowodowane poprzez istniejącą, czynną tradycję literacką, sprzyjający klimat psychologiczno-społeczny po Okresie Wspólnoty (*Commonwealth*), a także przez przypadkowy zbieg okoliczności dotyczący pokrycia się daty urodzin króla Charlesa II z dniem jego powrotu na tron.

⁵ Całość oryginalnego tekstu zachowana w: *The works of Ben Jonson. Underwoods*, t. VII, London 1756, s. 12.

⁶ A. FOWLER, *Triumphal forms. Structural patterns in Elizabethan poetry*, Cambridge 1970, s. 146.

Brak zachowanych współcześnie źródeł utrudnia prześledzenie historii ody w latach 60. XVII w. co praktycznie uniemożliwia dokładne określenie okoliczności, w których zaczęto je tworzyć. Najwcześniej zachowanymi w tym okresie zdają się dzieła Henry'ego Cooke'a (ok. 1616–1672) *Good morrow to the year* i Matthew Locke'a (ok. 1621–1677) *All things their certain periods have*, napisane prawdopodobnie na dzień 1 stycznia 1666 r.. Nie jest też do końca jasne, czy wykonywanie ód na królewskie urodziny było wydarzeniem cyklicznym. „Urodzinowe” ody zachowały się po dziś dzień w wielu znanych powszechnie egzemplarzach, ale istnieją także: tzw. *welcome songs* (pieśni powitalne) – pisane dla uczczenia powrotu monarchy z podróży do Londynu (popularne szczególnie za panowania Jamesa II), *feast songs* (pieśni biesiadne) – przeznaczone na bankiety i uczyty, ody pogrzebowe, koronacyjne, pieśni tworzone z okazji zwycięstw militarnych i zawierania traktatów. Trudno powiedzieć, w czyich rękach spoczywała odpowiedzialność za tworzenie powyższych utworów. Aż do 1715 r. nie było na dworze angielskim specjalnego stanowiska dla osoby, w której zakresie obowiązków leżałoby pisanie tekstów i muzyki do ód. Większość tekstów do utworów komponowanych przed 1715 r. pozostaje anonimowa. Część ich autorstwa przypisuje się takim poetom, jak: Thomas Flatman (1635–1688), Thomas Shadwell (1642–1692), Thomas D'Ufrey (1653–1723), sir Charles Sedley (1639–1701), Nahum Tate (1652–1715), Peter A. Motteux (1663–1718) i Matthew Prior (1664–1721). Autorstwo muzyki do ód przypisuje się kompozytorom działającym ówczesnie przy dworze angielskim. Byli nimi w tamtym okresie: Henry Cooke, Matthew Locke, Pelham Humfrey (1647–1674), William Turner (1651/2–1740), John Blow (1649–1708), Henry i Daniel Purcell (1664–1717), Nicholas Staggins (1650?–1700), Thomas Tudway (ok. 1650–1726), Jeremiah Clarke (1674–1707), William Croft (1678–1727) oraz Georg F. Händel (1685–1759). Podczas koncertów ody były wykonywane zasadniczo przez chór chłopięco-męski Kaplicy Królewskiej (*The Royal Chapel*) oraz kapelę królewską (*The King's Band*), złożoną z 24 skrzypiec, uzupełnianych w razie potrzeby innymi instrumentami⁷.

Z lat 1660–1680 przetrwało jedynie dziesięć w całości zachowanych ód, których autorstwo przypisywane jest następującym kompozytorom: M. Locke, H. Cooke i J. Blow. Składały się one z ustępów przeznaczonych dla solistów lub duetów (z towarzyszeniem *basso continuo*), części chóralnych oraz instrumentalnych ritorcelli. W utworach tych wiele motywów było powtarzanych na zasadzie echa pomiędzy następującymi po sobie fragmentami, czasami cały ustęp był powtarzany, zgodnie z wymogami formy poetyckiej, a uwertura lub jej część mogła być użyta

⁷ M. TILMOUTH I IN., *Ode*, s. 498–499.

także w materiale muzycznym ritornelli. P. Humfrey oraz J. Blow rozpoczynali swoje kompozycje uwerturą w stylu francuskim, rzadziej stosując formę włoskiej sinfonii, którą preferował H. Cooke.

Począwszy od 1680 r., forma ody dworskiej zaczęła odbiegać od ugruntowanego modelu i ewoluować w kierunku większej indywidualizacji. Nastąpiło to wraz z nastaniem H. Purcella i jego twórczości, który dzielił wraz z J. Blowem odpowiedzialność za powstawanie nowych dworskich ód. Za panowania króla Jamesa II H. Purcell wprowadził na dwór formę *welcome songs* (pieśni powitalnych), a J. Blow – ody „urodzinowe” oraz „na Nowy Rok”. W XVII i XVIII w. formy kantatowe, nazywane *anthem* bądź odą, były kultywowane jako szczególne formy dla uczczenia angielskich monarchów, a także ewentualnie jako standardowa część zwyczajowych celebracji dnia św. Cecylii⁸.

2. Charakterystyka twórczości H. Purcella

Henry Purcell uprawiał prawie wszystkie rodzaje twórczości rozpowszechnione w Anglii doby Restauracji. Swoje aspiracje artystyczne realizował na gruncie gatunków i form, które zastał w rodzimym kraju, w swoim najbliższym otoczeniu lub przyjął od współczesnych mu twórców zagranicznych. Aktywność muzyczna i kompozytorska Purcella trwała około 20 lat. W tak krótkim czasie dokonała się stopniowa, a zarazem daleko idąca ewolucja jego warsztatu kompozytorskiego, która objęła wszystkie rodzaje twórczości. Wyrosły z tradycji muzyki angielskiej kompozytor stał się u schyłku krótkiego życia twórcą nowoczesnym, odznaczającym się warsztatem, który w pełni odpowiadał późnobarokowym standardom muzyki europejskiej. Niekiedy nawet Purcell wyprzedzał techniki i warsztat kompozytorski twórców pierwszej połowy XVIII stulecia⁹.

Ewolucja warsztatu kompozytorskiego Purcella najsilniej zaznaczyła się w dorobku wokально-instrumentalnym, którego doskonałym przykładem są ody, pisane ku czci angielskich monarchów, przeznaczone na określone okazje. W 1660 r., wraz z powrotem na tron dynastii Stuartów, zrodził się w Anglii zwyczaj czczenia aktualnie panujących władców poprzez komponowanie ód hołdowniczych, przeznaczonych na różne wydarzenia dworskie. Królewskich kompozytorów obowiązywał ścisły podział kompetencji, w myśl którego, za panowania Karola II (1660–1685)

⁸ *Tamże*.

⁹ J.A. WESTRUP, *Henry Purcell*, w: NGrove, t. XV, s. 457. Zob. także: TENZE, *Purcell* (The Master Musicians Series 7), Oxford 1995, s. 239–257.

i Jakuba II (1685–1688), powierzono H. Purcellowi tworzenie muzyki do ód powitalnych, uświetniających głównie powrót króla po dłuższej nieobecności w pałacu Whitehall, jak również dla uczczenia innych okazji dworskich, takich jak np.: urodziny królowej, elekcja nowego władcy, narodziny dziecka w królewskiej rodzinie i innych. Po przejściu tronu przez Wilhelma III (1650–1702) i Marię II (1689–1694), Purcell kilkakrotnie wykroczył poza zakres swoich stałych powinności wobec dworu, komponując m.in. odę weselną dla księżniczki Anny (*From hardy climes and dangerous toils of war*) oraz urodzinową, przeznaczoną dla młodziutkiego wówczas księcia Gloucester (*Who can from joy refrain?*), a także cztery inne ody zamówione w związku z pomniejszymi dworskimi okolicznościami, takimi jak uroczystości na uniwersytecie w Oxfordzie (*Raise, raise the voice*), święto *Maidwell's School* w Londynie (*Celestial music did the gods inspire*), święto hrabstwa York (*Of old when heroes thought it base*), święto *Trinity College* w Dublinie (*Great parent, hail!*)¹⁰. Utwory z tego okresu zawierają już wiele efektów dramaturgicznych oraz barwną instrumentację, a także pierwiastek wirtuozowski w partiach solowych.

Ody Purcella składają się ze wstępu instrumentalnego (jest to zwykle uwertura lub *sinfonia*) oraz z 7–14 fragmentów opracowanych muzycznie z określonym tekstem. Wyjątek pod tym względem stanowi oda *Why, why are all the Muses mute?*, w której to uwerturę poprzedza solowo-chóralne „motto”. Rzadko zdarza się też, że w toku utworu pojawiają się niezależne partie czysto instrumentalne, niemniej dzieje się tak np. we wspomnianej już odzie, będącej głównym tematem niniejszych rozważań: *Welcome to all the pleasures*, gdzie po czterogłosowym, chóralnym segmencie: *Hail, hail, great assembly of Apollo's race!* pojawia się czysto instrumentalny, smyczkowy ritornell, nawiązujący ukształtowaniem melodii i fakturą do poprzedzającego go ustępu chóralnego. Jego taneczny charakter sprawia, że jest on swoistym interludium w przebiegu prozodycznym całej ody. Zabieg ten pojawia się aż trzykrotnie w czasie trwania utworu; instrumentalne ritornelle odzielają poszczególne ansamble wokalne – partie tekstowe utworu.

Ody doskonale prezentują przemiany warsztatu kompozytorskiego Purcella. Jednakże ich styl wyrósł z wcześniejszych doświadczeń artystycznych twórcy na gruncie *anthem*. Na przykładzie analizy ewolucji formy ody w twórczości Purcella można wskazać wiele cech różniących jego kompozycje świeckie od dzieł sakralnych, stworzonych na potrzeby uroczystości kościelnych. W utworach pisanych na potrzeby królewskiego dworu zmiany uwidaczniają się przede wszystkim w: preferowaniu partii solowych i duetów wokalnych na niekorzyść kilkunastuosobowych

¹⁰ J.A. WESTRUP, *Henry Purcell*, s. 461–463. Por. także: P. ROSTWO-SUSKI, *Purcell*, w: EM, t. VIII, s. 244–245.

ansambli, stosunkowo skromnym linearyzmie fragmentów chóralnych, częstym stosowaniu rytmów tanecznych we fragmentach śpiewanych, w tym niekiedy także chóralnych, w przewadze powtarzalności nad ewolucyjnym budowaniem frazy w organizacji dźwiękowej (który charakteryzuje twórczość sakralną kompozytora), dość szerokim planie tonalnym z respektowaną konsekwentnie zasadą powrotu w finale do tonacji wyjściowej, jak również w regularnym wykorzystywaniu głosów najwyższych w obsadzie partii solowych¹¹.

Jeśli chodzi o strukturę formalną ód, Purcell konsekwentnie wprowadzał podział numerowy, co stanowiło *novum* w ówczesnych kompozycjach. Natomiast jego starsze dzieła (z lat 1680–1689) charakteryzuje duża zwartość przebiegu, wynikająca z płynnego następstwa po sobie krótkich fragmentów. Wzorowane na kompozycjach Błowa, najwcześniejsze ody H. Purcella są wręcz swoistą mozaiką krótkich, następujących cyklicznie po sobie odcinków, w odróżnieniu od utworów napisanych w sześciu ostatnich latach jego życia, w których zarysowała się wyraźna tendencja kompozytora do silnego rozczłonkowania wielonumerowej struktury oraz dążenie do wyraźniejszego uwypuklenia uroczystego klimatu utworów. O ile w odach wcześniejszych dominują u Purcella zwarte, niekiedy lapidarne numery deklamacyjne lub pieśniowe o budowie stroficznej lub przekomponowanej, o tyle w późniejszych jego dziełach przeważają fragmenty aryjne, bardzo często o złożonej budowie, z udziałem czynnika wirtuozowskiego, niekiedy powtarzane *da capo*, jak np. w odach: *Hail, bright Cecilia!* czy *Celebrate this festival*. Znalazła w nich swe odbicie asymilacja późnobarokowych, włoskich zdobyczy stylistycznych¹². Charakterystyczną cechą ód Purcella jest ponadto stosowanie techniki *ground-bass* w co najmniej jednym fragmencie solowym lub duecie.

Stopniowym, wyrazistym przemianom ulegał także z czasem styl pisania ustępów chóralnych w odach. We wczesnych utworach tego rodzaju, w których przeważają fragmenty solowo-chóralne, kompozytor stosował zwykle fakturę homorytmiczną, a przynajmniej synchroniczne prowadzenie głosów. W kulminacyjnych partiach chóralnych późniejszych ód dominującą rolę pełnił czynnik kontrapunktyczny. Purcell wyraźnie dążył do konstruowania struktur złożonych z następstwa segmentów znacząco kontrastujących fakturalnie. W wielu późnych odach, których przykładem jest *Who can from joy refrain?*, silnie rozczłonkowane numery kulminacyjne opierają się na schemacie *chaconne*. Natomiast w późnej odzie *Araise my muse!* fragmenty kulminacyjne mają budowę łańcuchową z elementami formy ronda¹³.

¹¹ J.A. WESTRUP, *Henry Purcell*, s. 461–463.

¹² P. ROSTWO-SUSKI, *Purcell*, s. 252.

¹³ J.A. WESTRUP, *Purcell*, s. 239–257.

W odach skomponowanych na przełomie lat 80. i 90. XVIII w. nastąpiła również zmiana koncepcji kształtowania czynnika instrumentalnego. W utworach wcześniejszych zespół instrumentalny ograniczał się jedynie do instrumentów smyczkowych i *basso continuo*, w wyjątkowych momentach uzupełnianych przez partię dwóch fletów i obojów. Jego zadanie sprowadzało się do realizacji ritornelli poprzedzających lub zamykających partie wokalne. W kompozycjach przypadających na lata 1689–1695 obsada instrumentalna uległa znacznemu powiększeniu poprzez dodanie jednej lub dwóch trąbek, jednego lub dwóch obojów oraz dwóch lub trzech fletów, a wyjątkowo także kotłów. Za przykład ody napisanej na taką właśnie obsadę instrumentalną może posłużyć nam ponownie utwór *Hail, bright Cecilia!* Niektórym instrumentom, takim jak skrzypce, flety, oboje czy trąbki, Purcell często powierzał partie obligato, dialogujące z partiami wokalnymi. Niekiedy też soliście towarzyszy zespół złożony z czterech głosów smyczkowych. W późnych odach bardziej różnorodnie traktowana jest także rola akompaniamentu instrumentalnego dla chóru. Oprócz prowadzenia partii *colla parte* kompozytor skłaniał się ku konfrontacji wielogłosowych ustępów chóralnych z partią instrumentalną, budowaną na zasadzie struktury *concerto*. We wstępach orkiestrowych ód napisanych u schyłku twórczości kompozytor skłaniał się ku modelowi sonaty włoskiej, co przejawiało się w powierzaniu partii koncertujących trąbkom lub obojom, w przeciwieństwie do utworów powstałych w początkowych etapach jego twórczości, w których wzorował się na uwerturach typu francuskiego¹⁴.

Istotną cechą ód Purcella (szczególnie tych wcześniejszych) są rozwiązania dźwiękowe służące muzycznej projekcji znaczeń słownych, często nieskomplikowane w swojej formie i wyrazie, jak np. podkreślanie pojedynczych słów poprzez rozbudowany melizmat. Zdarzają się jednak zabiegi retoryczne nieco mniej dosłowne i mniej szablonowe, których przykłady znaleźć można w odach: *Ye tuneful muses* oraz *Sound the trumpet*. Kompozytor wprowadza tu sugestywne imitacje głosem dźwięku trąbek lub kotłów w partiach wokalnych, przy czym żadnego z tych instrumentów nie ma wtedy w obsadzie¹⁵.

Na tle całej twórczości hołdowniczo-okazjonalnej Purcella szczególne miejsce zajmuje wspomniane już znakomite dzieło *Hail, bright Cecilia!*. Swymi rozmiarami przewyższa ono co najmniej dwukrotnie każdą z innych ód. Za sprawą monumentalnych i kunsztownych chórow ode ta jest uważana za załączek późnobaroko-

¹⁴ A. LEWIS, *Language of Purcell: National idiom or Local Dialect?*, Hull 1968, s. 3–22.

¹⁵ B. WOOD, *Only Purcell e're shall equal Blow*, w: C. PRICE (red.), *Purcell Studies*, Cambridge 1995, s. 133–134.

kowej angielskiej sakralnej tradycji chóralnej, która osiągnęła swoją kulminację w twórczości oratoryjnej G.F. Händla.

3. Analiza ody *Welcome to all the pleasures* H. Purcella

Jak zostało już zauważone, H. Purcell komponował także dzieła niezwiązane bezpośrednio z potrzebami dworu. Chodzi tu zwłaszcza o ody cecylińskie, mające na celu uświetnienie organizowanych przez londyńskie towarzystwo *Musical Society* obchodów święta patronki muzyki. W listopadzie 1683 r. H. Purcell napisał pierwszą ze swych ód na dzień św. Cecylii do słów Christophera Fishburna, rozpoczynającą się wersem: *Welcome to all the pleasures*, co w sposób poetycki można przetłumaczyć jako:

„Witajcie wszelkie rozkosze zachwycające,
Wdzięczny apetyt każdego zmysłu pobudzające”¹⁶.

Powyższa oda uchodzi za jeden z najstarszych angielskich utworów tego rodzaju. Z noty na stronie tytułowej dzieła wynika, iż dzień św. Cecylii był uroczystością publiczną, obchodzoną każdego roku. Organizatorem uroczystości z okazji święta patronki muzyki było wspomniane już *Musical Society* i jemu to właśnie kompozytor zadedykował powyższą ode, wydaną drukiem w 1684 r. Istnieją przypuszczenia, że H. Purcell jako pierwszy skomponował utwór na ten dzień, ponieważ oda J. Błowa napisana z tej okazji w roku następnym nosi miano „drugiego widowiska muzycznego”¹⁷. Ody na dzień św. Cecylii komponowali także w latach późniejszych: Giovanni Battista Draghi (1640–1708) – do słów Johna Drydena (1631–1700), Daniel Purcell, Jeremiah Clarke, John Eccles (1668–1735) oraz Georg Friedrich Händel. Kompozytorzy wykorzystywali w tym celu utwory poetów angielskich (John Oldham, Nahum Tate, Thomas Shadwell, Thomas D’Ufrey, Nicholas Brady, William Congreve oraz John Hughes). Recenzent „Gentelman’s Journal” w 1692 r. opisał to święto w następujący sposób:

Tego dnia [22 listopada] lub w dniu następnym, jeśli przypadał w niedzielę, wielu prawdziwych miłośników muzyki, z czego w większości osoby najwyższej rangi,

¹⁶ *Welcome to all the pleasures and delight, of ev’ry Sense the grateful Appetite* – tłum. M. Karczyńska-Bielas w: J.A. WESTRUP, *Purcell*, Kraków 1986, s. 52.

¹⁷ M. TILMOUTH I IN., *Ode*, s. 500.

spotykało się w *Stationers' Hall* w Londynie nie w imię przesądów, czy zabobonów, lecz by hołdować muzyce i propagować szeroko tę boską dziedzinę sztuki. To pełne splendoru wydarzenie jest i zawsze było muzycznym koncertem najwyższej klasy, wykonywanym przez najlepsze głosy i zespoły, do słów wychwalających Patronkę Muzyki, napisanych przez jednych z największych mistrzów w mieście¹⁸.

W innym miejscu przedstawiane są także jako

jedno z najelegantszych w świecie, nie odczuwa się sztywności etykiety, nie ma też wielkich zgromadzeń, jak przy innych okazjach i wszystko sprawia świetne wrażenie. Podczas gdy całe towarzystwo siedzi przy stole, biesiadnikom przygrywiają kolejno oboje i trąbki¹⁹.

Początek omawianej ody Purcella stanowi wstęp instrumentalny: uwertura w tonacji e-moll, która choć krótka, jest zbudowana wewnętrznie z dwóch części: spokojnej *Largo* i dwukrotnie szybszej *Allegro*. Wprawdzie Johann Mattheson określa tonację e-moll, jako tę, w której „z trudem można wykonać coś wesołego”²⁰, to jednak Purcell stworzył uverturę wzniosłą, pełną blasku, pogodną, choć zarazem pełną jakiejś niewypowiedzianej tęsknoty i melancholii. Wybór tej akurat tonacji nie był zapewne przypadkowy, biorąc pod uwagę porę roku, w której przypada święto patronki muzyki i miesiąc listopad. Charakter tej ody swoją melodyką, harmoniką i doborem ośrodków tonalnych doskonale wpisuje się w jesienny nastrój. Uverturę rozpoczynają smyczki, snując łukową melodię o wznoszącym charakterze. Po dwóch taktach dołącza altówka, basowe instrumenty oraz klawesyn, wypełniając brzmieniem niskich alikwotów fakturę, rytmicznie podkreślając grupowania szesnastkowe oraz trocheiczne rytmy punktowane (♩♩♩♩). Melodia dwóch równolegle prowadzonych motywów wznosi się i opada, przenika do różnych głosów, pojawiając się początkowo w partii skrzypiec, kolejno w basie, potem w rejestrze altowym, by znów powró-

¹⁸ Tłumaczenie autorki (za: tamże): *On that day [22 November] or the next, when it falls on a Sunday, most of the lovers of music, whereof many are persons of the first rank, meet at Stationers' Hall in London, not thro' a principle of superstition, but to propagate the advancement of that divine science. A splendid entertainment is provided, and before it is always a performance of music by the best voices and bands in town. The wordsm which are always in the patroness' praise, are set by some of the greatest masters in town.*

¹⁹ Tłumaczenie M. Karczyńskiej-Bielas, w: J.A. WESTRUP, *Purcell*, s. 53.

²⁰ Charakterystyka tonacji wg J. Matthesona za: P. ZAWISTOWSKI, *Rozważania na temat retoryki w muzyce baroku* (Zeszyt Naukowy Filii AMFC 2), Białystok 2003, s. 22. Por. także: J. MIANOWSKI, *Semantyka tonacji w niemieckich dziełach operowych XVIII–XIX wieku*, Toruń 2000, s. 36.

cić na skrzypcowe wyżyny. Głosy prowadzone są linearnie, niezależnie frazując i uwypuklając ciężenia harmoniczne. Wraz z przebiegiem utworu faktura zagęszcza się pod względem intensywności głosów, jak też przebiegu dynamicznego. *Rallentando* w kadencji wolnej części przygotowuje zmianę tempa i charakteru części drugiej uwertury. Układ przypomina tu do złudzenia zestawienie ze sobą dwóch tańców renesansowych: pawany i galiardy, i taki też charakter dominuje w obydwu częściach uwertury. W *Allegro* bogatsza jest chromatyka, co wzbogaca także walor harmoniczny tego fragmentu utworu. Linearne prowadzenie partii poszczególnych głosów prowadzi tu niekiedy do powstania osobliwych współbrzmień, które pojawiają się tylko na chwilę, intrygując słuchacza, pozostawiając jednak spójny obraz idei polifonicznego ruchu głosów. Kompozytor często używa odmiany harmonicznej e-moll, gdzie dźwięk prowadzący *dis* ma szczególne znaczenie w budowaniu przebiegu emocjonalnego dzieła i dążeniach do kulminacji. Czasem wchodzi on w skład akordu zwiększonego (G<), co bywa zaskakującym zwrotem i przełamaniem schematu harmoniki oraz myśli kompozytorskiej tamtych czasów. Purcell stosuje technikę imitacji, przeprowadza temat, nieznacznie go modyfikując we wszystkich głosach po kolei, poczynając od najwyższego. Motoryczny charakter wzmacniają przebiegi ósemkowe w szybkim tempie oraz skoczne rytmy punktowane. Hemiole podkreślają naturalne ciężenia kadencyjne wewnątrz i na końcu części *Allegro*.

W kolejnym fragmencie Purcell wprowadza głosy solowe: bas, tenor i alt, rozpoczynające warstwę tekstową ody od tytułowego *Welcome!*. Każdy śpiewak wykonuje to zawołanie solowo, począwszy od basu. Powstaje w ten sposób rozłożony akord e-moll z prymą w basowym *Welcome*, kwintą w zawołaniu tenora oraz tercją w alcie. Trzy głosy *tutti* spotykają się za czwartym powtórzeniem *Welcome!* na dominancie H-dur, co podkreśla retoryczne znaczenie tego słowa²¹. Kompozytor stosuje tu figurę określaną według klasyfikacji Matthesona jako *Accentus (accento)*²², w sposób szczególnie podkreślając słowo *delight* („rozkosz”) poprzez kierunek opadający kilku położonych obok siebie w odległości sekundy dźwięków oraz rozdrobnienie ornamentalne rytmu z szesnastką spełniającą rolę

²¹ *Taverner Consort and Players* pod dyr. Andrew Parrotta wykonuje ten fragment w męskiej obsadzie solowej (z kontratenorem w alcie, zgodnie z zasadami historycznego wykonawstwa muzyki dawnej), choć w partyturze widnieje zapis: *solo voices or semi-chorus*, pozostawiający wykonawcy pewną dowolność interpretacyjną. Być może w czasach współczesnych kompozytorowi nie zawsze na podorędziu byli dostępni doskonałej jakości śpiewacy, w związku z tym powyższy fragment wykonywano, obsadzając go kilka osób w głosie, co łagodziło możliwe niedociągnięcia techniczne wykonawców i wzbogacało ogólne brzmienie całości tego wzniesłego fragmentu.

²² „*Accentus (superjectio)* – akcent, nacisk. Rozdrobnienie wartości nutowych w descendentnym pochodzie melodycznym”. Cyt. za: T. JASIŃSKI, *Polska barokowa retoryka muzyczna*, Lublin 2009, s. 281.

Przykład nr 1 – takty 57–62.

The image displays a musical score for three voices and piano accompaniment. The top system is labeled 'VERSE' and 'COUNTER-TENOR'. The vocal lines are for Counter-Tenor, Tenor, and Bass. The lyrics are: 'Wel-come, wel-come to all the plea-sures that de -'. The piano accompaniment is in the bass clef. The second system starts at measure 60 and continues the lyrics: 'light — Of ev' - ry sense the grate - ful ap - pe-tite.' The vocal lines are for Counter-Tenor, Tenor, and Bass. The piano accompaniment is in the bass clef.

appoggiatury (przykł. nr 1)²³. Cały ten zabieg czyni słowo *delight* rozmarzonym w charakterze, łagodnym, przyjemnym i omdlewającym, szczególnie że po nim w każdym z głosów pojawia się krótka pauza, jeszcze bardziej wzmacniająca ten efekt. Całość ósmiotaktowego fragmentu z udziałem trzech solistów jest, można by rzec, jedną dużą *apostrofą* (*metabazą*) – figurą retoryczną używaną w celu wywołania silniejszego wrażenia u słuchacza, polegającą na bezpośrednim zwróceniu się do przedmiotu, osoby (zmarłej lub nieobecnej), a w tym wypadku do abstrakcyjnego pojęcia, z którym nie można w rzeczywistości wejść w dyskurs²⁴.

²³ Przykłady nutowe podajemy za wydaniem: HENRY PURCELL, *Welcome to All the Pleasures*. Score (Special Order Edition), Novello Publishing, London 1990.

²⁴ P. ZAWISTOWSKI, *Rozważania na temat retoryki*, s. 16.

Przykład nr 2 – takty 69–74.

70

Hail to this hap - - py, — hap - py place, this

Hail to this hap - - py, — hap - py place, to this

py place, this mu - si - cal As - sem - bly,

py — place, hail to this

mu - si - cal As - sem - bly, hail to this hap - - py —

hap - - py place, to this hap - - py —

hail to this hap - - py place, —

hap - - py, — hap - py — place, this mu - si - cal As -

Grupie trzech głosów towarzyszy jedynie *Continuo*: klawesyn i wiolonczela, podkreślając recytacyjny charakter tej części utworu. Instrumenty wzmacniają znaczenie słowa *Welcome!* rozłożonymi, granymi *arpeggio* akordami przy każdym jego powtórzeniu.

Alt, tenor i bas wprowadzają następnie czterogłosowy fragment chóralny rozpoczynający się słowami: *Hail, great assembly of Apollo's race!* („Bądź pozdrowione, wielkie zgromadzenie Apollina!”)²⁵, będący rodzajem pomostu do następnej części o żywym, radosnym charakterze. W tym miejscu zmienia się tryb z pełnego melancholii e-moll na radosne w brzmieniu, triumfalne C-dur.

²⁵ Tekst polski analizowanej ody podajemy według tłumaczenia Anny Kineckiej, zamieszczonego w: E. KOFIN (red.), 43. *Międzynarodowy Festiwal Wroclaw Cantans Wrocław 4–14.09.2008*, Wrocław 2008, s. 109.

Wszystkie głosy chóralne oraz partie instrumentalne prowadzone są w tym samym rytmie, budując efekt szeroko brzmiącej fanfary, powtarzając tekst za głosami solowymi. Wrażenie potęguje zastosowanie tu przez kompozytora marszowych rytmów punktowanych i rozległy układ poszczególnych partii w czterogłosie. *Doppio movimento*, czyli dwukrotne przyspieszenie tempa, następuje w momencie, gdy tenory i basy rozpoczynają w tercjach realizację fragmentu: *Hail to this happy place!* („Bądź pozdrowione w tym radosnym miejscu”). Następuje wówczas wyraźna zmiana charakteru utworu, pojawia się także figura retoryczna *circulatio* (*kyklosis*), podkreślająca za pomocą szerokiego melizmatu słowo *happy* (radosny/szczęśliwy), często stosowana przez kompozytorów okresu baroku²⁶. Athanasius Kircher (1602–1680) w swoim dziele *Musurgia Universalis* definiuje ją jako „okres harmoniczny, w którym głosy wydają się chodzić jakby w kółko, podkreślając tym treść podawaną przez słowa”²⁷. W tym wypadku głosy poruszają się w obrębie tercji, wykonując ozdobny melizmat przypominający rozbudowany obiegnik, mający na celu podkreślenie uczucie szczęścia, radości towarzyszącej celebracji dnia św. Cecylii (przykł. nr 2).

Poszczególne głosy przeprowadzają temat *Hail to this happy place!* na zasadzie imitacji prowadzonej w parach głosów. Rozpoczyna tenor z basem, budując podłoże dla przeprowadzenia tematu symultanicznie w sopranie i alcie. Następnie w parę łączy się bas z altem, po raz kolejny imitując temat, który raz jeszcze zostaje powtórzony w układzie tercjowym przez sopran i alt. Później tematy nakładają się na siebie w różnych głosach tworząc *stretto*, które swój punkt kulminacyjny osiąga na słowach: *that seems to be The Ark of universal harmony!* („które zdaje się Sztuką powszechną harmonii”). Warto podkreślić, że melodia sopranu wspina się w tym miejscu chromatycznie w górę krokiem sekundowym, osiągając swój szczyt – dźwięk najwyższy – na słowach *universal harmony*, co w sposób wyjątkowy kształtuje przebieg energetyczny tego fragmentu utworu, a zarazem jest także przykładem kolejnej figury retorycznej – *anabasis* (*ascensio*), która ma wyrażać „wywyższenie, ruch w górę lub rzeczy wzniosłe i wspaniałe”²⁸. Jednocześnie, według klasyfikacji i opisu retoryki muzyki baroku Joachima Burmeistersa, powyższy przebieg partii sopranu może być przykładem innej figury – *pathopoi*, która „zachodzi wtedy, kiedy tekst poprzez zastosowanie

²⁶ T. JASIŃSKI, *Polska barokowa retoryka*, s. 282. Por. M. ZGÓLKA, *Aspekty retoryki w muzyce skrzypcowej*, Poznań 2016, s. 39–41.

²⁷ Cytat z A. Kirchera za: D. BARTEL, *Musica Poetica: Musical-Rhetorical Figures in German Baroque Music*, Lincoln 1997, s. 217.

²⁸ W. LISECKI, *Vademecum muzycznej „Ars Oratoria”*, „Canor” 3 (1993), nr 3 (6), s. 13. Por. także: M. ZGÓLKA, *Aspekty retoryki*, s. 77.

Przykład nr 3 – takty 75–80.

place, hail, hail to this hap - py place, that seems to
 place, this mu - si - cal As - sem - bly, that seems to
 hail to this hap - py place, that seems to
 sem - bly, hail to this hap - py place, that seems to

be The Ark of u - ni - ver - sal har - mo - ny, that
 be The Ark of u - ni - ver - sal har - mo - ny, that
 be The Ark of u - ni - ver - sal har - mo - ny, that
 be The Ark of u - ni - ver - sal har - mo - ny, that

półtonów tak dobrze wyrażonym zostanie, iż każdy ze słuchaczy będzie owym afektem poruszony”²⁹ (przykł. nr 3).

Analizując warstwę harmoniczną powyższego fragmentu (*that seems to be The Ark of universal harmony!*), watro zwrócić uwagę na rozwiązanie chromatycznego przebiegu (widocznego szczególnie w partii sopranów i tenorów) akordem H-dur, pojawiającym się w kadencji na słowie *harmony!* Zjawisko to – durowe zakończenie – występuje tylko przy pierwszej prezentacji powyższego tekstu, by tym szcze-

²⁹ Klasyfikacja J. Burmeistera została zaczerpnięta i jest cytowana za: W. LISECKI, *Vademecum*, s. 18–23.

gólniej wyodrębnić i podkreślić słowo „harmonia”, oznaczające tu w szerokim kontekście „harmonię sfer” – muzykę wszechświata. Pozostałe powtórzenia rozwiązują się już w e-moll – tonacji głównej całej ody. Chór w tym fragmencie wypowiada tekst homorytmicznie, pomimo równoległe prowadzonych w tym samym czasie odmiennych linii melodycznych, co potęguje znaczenie harmonii również w kontekście muzycznym. Jest żywą reprezentacją śpiewanego słowa *harmony!* Orkiestra gra *colla parte* całość analizowanego powyżej przebiegu, wzbogacając barwowo partię chóralną i wypełniając dodatkowymi alikwotami nakreśloną przez śpiewaków muzyczną przestrzeń.

Kolejny fragment analizowanej ody to czysto instrumentalny ritornell o tanecznym charakterze, bazujący ukształtowaniem melodii i fakturą na poprzedzającym go ustępie chóralnym. Został on napisany z przeznaczeniem jedynie dla instrumentów smyczkowych, co urozmaica przebieg całej ody. *Consort* smyczków nadaje tu nowych barw i jest zarazem płynnym przejściem pomiędzy dwoma częściami angażującymi głosy wokalne. Pozwala słuchaczowi na chwilę kontemplacji tekstu usłyszanego w poprzedniej części utworu, nie wyprowadzając go zarazem ze zbudowanego przed chwilą klimatu. Zaskakujące jest jedynie pojawienie się w jedenastym taktie ritornellu dźwięku obcego dla skali e-moll – „f” zamiast „fis” w partii najwyższego głosu skrzypcowego. Powstaje tym samym akord F-dur na drugim, obniżonym stopniu skali, co wyraźnie przykuwa uwagę słuchacza, szczególnie że zabieg ten Purcell stosuje w tym fragmencie tylko raz. Stanowi to odzwierciedlenie faktu, iż harmonia we wczesnych utworach kompozytora opiera się jeszcze na odziedziczonym z tradycji systemie modalnym³⁰ i dopiero z czasem, w dziełach późniejszych, przyjmuje zasady nowego systemu, we współczesnym pojęciu określanego jako „dur-moll”³¹.

Następnym ogniwem ody jest piękna w szczególny sposób aria altowa (kontratenorowa), oparta na kroczącym *ground-bass* – *Here the deities approve* („Tu bóstwa udzielają pochwały”). Kompozytor doskonale konstruuje melodię w sposób naturalny dla ambitusu altu lub kontratenora. Linia melodyczna w wygodnym dla śpiewaka rejestrze przebiega niezwykle płynnie, jej konstrukcja tworzy pełne wdzięku frazy o naturalnym falowaniu. Samoczynnie powstają retoryczne podkreślenia ważnych słów w tekście poprzez dobranie odpowiedniej wysokości dźwięku, rozmieszczenie pauz oraz poprzez długość trwania poszczególnych wartości rytmicznych. Za przykład może tu posłużyć podkreślenie w wersji *The god*

³⁰ Więcej na temat czerpania z systemu skal modalnych w twórczości kompozytorów XVII w. zob. w: S. PACZKOWSKI, *Nauka o afektach w myśli muzycznej I połowy XVII wieku*, Lublin 1998, s. 165–185, 207–233.

³¹ J.A. WESTRUP, *Purcell*, s. 231.

of music and of love („Bóg muzyki i miłości”) za pomocą półnut poprzedzonych szesnastką (formą *appoggiatury*) dwóch słów szczególnie ważnych w powyższej frazie: *music* i *love*. Pozostałe słowa tekstu opisane są ósemkami, szesnastkami i gdzieniedziami ćwierćnutami, w związku z powyższym zastosowanie półnut tylko na tych dwóch słowach w całej arii nadaje im szczególnego, retorycznego znaczenia. Wytrawny śpiewak znajdzie tu także mnóstwo okazji dla stosowania swobodnych zdobień oraz ornamentów, które jednak należy dawkować z umiarem, ponieważ sam kształt melodii, jej pewna prostota, łukowa budowa oraz przemyślane przez kompozytora rozdrobnienia wartości i ich łączenie w *legato* same w sobie tworzą przepiękny, kunsztowny kształt. Aria zawiera bogactwo przeróżnych figur retorycznych i emocjonalnych afektów. Ich szczegółowa analiza przekracza możliwości niniejszego artykułu, warto jednak zwrócić uwagę na figurę jeszcze nieopisywaną w powyższych przykładach. Na słowach *live and thrive so well below* („Żyją i rozkwitają tak dobrze na dole”) melodia zstępuje krokiem sekundowym w dół wzbogaconą chromatycznie, w niskie rejestry nawet dla głosu altowego, co odzwierciedla retoryczne znaczenie słowa *below*. Jest to figura określana jako *catabasis* (*descensus*)³², oznaczająca schodzenie, odcho-dzenie, zstępowanie, zniżanie się, a według Kirchera wyraża także „służalczość, pokorę, a niekiedy również depresję”³³ (przykł. nr 4).

Przykład nr 4 – takty: 116–119.

³² *Catabasis* (*descensus*) – schodzenie, zstępowanie. Opadanie linii melodycznej przy słowach mówiących o zstępowaniu, umieraniu, płaczu, cierpieniu, marności”. Cyt. za: T. JASIŃSKI, *Polska barokowa retoryka*, s. 293, zob. także s. 60–72. Por. M. ZGÓŁKA, *Aspekty retoryki*, s. 42–44, 61–63.

³³ A. KIRCHER, *Musurgia Universalis*, t. II, Roma 1650, s. 145. Cyt. za: F. WESOŁOWSKI, *Wprowadzenie do retoryki muzycznej*, w: F. WESOŁOWSKI, E. SAŚIADEK, *Rozważania o muzyce dawnej i jej wykonawstwie*, Wrocław 2003, s. 38. Por. D. BARTEL, *Musica Poetica*, s. 214–215.

Arię kończy długi fragment instrumentalny, w którym pierwsze skrzypce powtarzają o oktawę wyżej materiał wykonany wcześniej przez głos solowy z towarzyszeniem dopisanego do niego drugiego głosu skrzypcowego, tworzącego niezależną partię. Ich przebieg jest minimalnie wzbogacony przez nieznaczące zmiany w tekście oraz zapisane przez kompozytora ozdobniki. Fragment ten tworzy rodzaj ritornellu, który jest płynnym przejściem do kolejnej części chóralnej: *While joys celestial* („Gdy radości niebiańskie”). Zakończenie arii *Here the Deities approve* spełnia bowiem funkcję podobną do opisywanej wcześniej w przypadku instrumentalnego ritornellu po chórze *Hail, great assembly of Apollpo's race!*. Warto zwrócić uwagę także na basowy akompaniament towarzyszący arii, będący bazą, na której została zbudowana cała jej struktura. Purcell bardzo lubił wykorzystywać figury ostinatowe *ground-bassu*, utrzymując je jednak pod ścisłą kontrolą. Analiza *basso continuo* tej arii ukazuje niesłyszana pomysłowość i wyrafinowanie kompozytora, przejawiające się szczególnie w umieszczeniu początków wokalnych fraz w miejscach, gdzie nie zbiegają się one z wejściem schematu podstawowego *b.c.*, co sprawia, że odcinki wyglądające regularnie w partyturze nie są w odbiorze regularne dla ucha słuchacza³⁴.

Ujęcie większości części wokalnych ody charakteryzuje naturalny wdzięk. Takim też jest kolejny wokalnie-instrumentalny fragment – *While joys celestial* („Gdy radości niebiańskie”) – przeznaczony na dwa sopran i tenor. Głosy solowe wprowadza *arpeggio* grupy *continuo* na akordzie C-dur i w tej też tonacji utrzymana jest cała część. Oczywiście, nie jest to zabieg przypadkowy. C-dur, według retorycznej symboliki, to tonacja środka, początku i końca (durowe koło kwintowe rozpoczyna i kończy C-dur), jest to tonacja nieposiadająca żadnych znaków przykluczowych – swoiste centrum muzycznego wszechświata. Nieprzypadkowo właśnie w tej tonacji została napisana środkowa, centralna część ody do św. Cecylii. Według J. Matthesona „C-dur stosowana jest tam, gdzie pozostawia się radość swojemu biegowi”³⁵ – i taki właśnie charakter przenika niemalże każdą nutę omawianego fragmentu. Wznoszący kierunek melodii napisanej w wysokim rejestrze brzmieniowym, punktowane rytmy trocheiczne zastosowane w melizmacie na słowie *joys* (radości), stopniowe wspinanie się o sekundę w górę każdej kolejnej frazy są przykładem omawianej powyżej figury retorycznej – *anabasis* (*ascensio*). Nastrój i prowadzenie głosów zmienia się wraz z tekstem *their bright souls invade to find what great improvement you have made* („ich jasne dusze ogarniają, gdy widzą,

³⁴ J.A. WESTRUP, *Purcell*, s. 180, 231. Opisywane altowe solo, oparte na basie cyfrowanym, zostało później wydane w drugiej części *Musick's Hand-Maid* w 1689 r. jako utwór na klawesyn solo.

³⁵ P. ZAWISTOWSKI, *Rozważania na temat retoryki*, s. 22. Por. J. MIANOWSKI, *Semantyka tonacji*, s. 36.

jak wielkie poczyniliście postępy”), gdzie na słowie *invade* pojawia się chromatyka uwypuklająca znaczenie słowa. Głosy są tu prowadzone homofonicznie, tworząc między sobą współbrzmienia pustych kwint lub akordów tercjowych, co można uważać za celową archaizację tego fragmentu. Bas pełni rolę oszczędnego akompaniamentu, towarzyszącego jedynie solistom, powielając ich partie. Ciekawy jest charakter centralnej części ody, wychwalającej osobę św. Cecylii, będącą chlubą nieba i przysparzającą mieszkańcom ziemi niebiańskich radości. Gdy powraca fragment: *While joys celestial*, głosy solowe wchodzą kolejno na zasadzie imitacji, często wykorzystywanej techniki przez Purcella. Wokalne trio z *basso continuo* przechodzi płynnie w ritornell, bazujący, podobnie jak to miało miejsce w wyżej omawianych częściach, na materiale muzycznym poprzedzającego go ustępu. Tu partie głosów wokalnych przejmują pierwsze i drugie skrzypce i altówki. Taneczne rytmy trocheiczne realizowane są w każdym z głosów, również w partii basowej, która porzuca swą akompaniującą śpiewakom rolę na rzecz prowadzenia własnej, równoległej innym głosom linii melodycznej. Rytmy punktowane w trzech wyższych głosach przeplatają się naprzemiennie z „radosnymi podskokami” w basie, powodując, iż dobiegają one do uszu słuchacza z różnych stron, potęgując charakter taneczny i opisując niebiańską radość.

Then lift up your voices those organs of Nature („Zatem wznieście głosy, te organy natury”) to kolejny fragment ody, który rozpoczyna bas solo przechodząc płynnie z C-dur do rozłożonego akordu a-moll, wspinając się nim na szerokość oktawy do niebiańskich wyżyn. Jest to inna forma omawianej już figury retorycznej *anabasis* (*ascensus*), ilustrującej wznoszenie, wzrost, wstępowanie³⁶ (przykł. nr 5).

Przykład nr 5 – takty 210–213

BASS SOLO
210

Then lift up your voi - ces, those.. or - gans.. of.. Na - ture, Those

W tym fragmencie następuje odniesienie tekstu do instrumentu – organów, których twórczynią, według legendy, miała być w pierwszych wiekach naszej

³⁶ T. JASIŃSKI, *Polska barokowa retoryka*, s. 60–72, 282. Por. M. ZGÓŁKA, *Aspekty retoryki*, s. 77.

ery św. Cecylia. Jak wiadomo, wynikało to z błędnego zrozumienia antyfony oficjum godzin kanonicznych *Cantatibus Caecilia Domino decantabat dicens* z VIII w. W okresie średniowiecza organy przechodziły swój intensywny rozwój, a uznanie św. Cecylii za patronkę muzyki kościelnej w kontekście wspomnianej antyfony musiało spowodować jednoznaczne skojarzenie jej z organami czy pozytywem. W sztuce sakralnej była często przedstawiana jako postać grająca na organach lub pozytywie, co jest jednak historycznym anachronizmem. Innym powodem uznania św. Cecylii za patronkę muzyki było odwoływanie się do legendy, według której święta, słysząc muzykę podczas swojego wesela, wznosiła swoją duszę do Boga w modlitewnym śpiewie z prośbą o zachowanie nieskałanego dziewictwa³⁷.

Ciekawym retorycznym zabiegiem w partii basu solo jest zastosowanie skoku o tryton – kwartę zwiększoną bądź kwintę zmniejszoną (przykł. nr 6 ilustruje skok o 5> w takcie 223) – na słowie *troubled* („strapionego”). Interwał ten ma szczególne znaczenie retoryczne w historii muzyki ze względu na wyjątkowo dysonujące brzmienie. Określany był jako *diabolus in musica* i przez długi czas zakazany w klasycznej sztuce kontrapunktu. Sposób użycia go przez Purcella obrazuje figurę retoryczną zwaną *parrhesia*, polegającą na swobodnym potraktowaniu współbrzmień dysonansowych, wprowadzaniu ich nieoczekiwanie pomiędzy konsonanse, tzw. zjawiska *relatïofalsa*³⁸. Dzięki temu zabiegowi kompozytor w sposób szczególny uwypuklił znaczenie słowa *troubled* (występującego dwukrotnie w tym fragmencie), opisując je muzycznie dysonansem w szeregu otaczających go konsonansów. Zupełnie inaczej natomiast zilustrowane zostało słowo *amorous* („kochliwego”). Za każdym razem, gdy się pojawia, jest ono opisane rytmami punktowanymi (ósemką z kropką z szesnastką, szesnastką i ósemką z kropką lub różnymi wariantami tych „skocznych” grup rytmicznych), co tworzy swoisty ozdobnik, podkreślający nastrój i charakter słowa. Zabieg ten wprowadza wyraźny element ożywienia w kroczącej ćwierćnutami partii basu (przykł. nr 6).

Głos solowy zapoczątkowuje i wprowadza czterogłosowy ustęp chóralny, który na zasadzie imitacji przetwarza temat *Then lift up your voices those organs of Nature* w tonacji a-moll. Głosy spotykają się homofonicznie na słowie *Nature* (akord E-dur), po czym przechodzą ruchem ćwierćnutowym w kolejny wers: *Those charms to the troubled and amorous creature* („Te czary dla strapionego

³⁷ G. JOACHIMIĄK, *Św. Cecylia – patronka muzyki*, w: E. KOFIN (red.), *43. Międzynarodowy Festiwal*, s. 92–95.

³⁸ T. JASIŃSKI, *Polska barokowa retoryka*, s. 319–320.

Przykład nr 6 – takty 220–224.

220
or - gans - of - Na - ture, Those charms to the trou - bled and - am - o - rous -

i kochliwego stworzenia”), na słowie *charms* („czary”) tworząc czterodźwięk zmniejszony (dis-fis-a-c), co jest szczególnym harmonicznym walorem w tym fragmencie utworu, a zarazem przepięknym odzwierciedleniem znaczenia opisywanego słowa.

Partia czterogłosowa płynnie zmienia się w altowo-tenorowo-basowe trio w kolejnym wersie ody: *The Pow’r shall divert us a pleasanter way* („Ta potęga zajmie nas w najmilszy sposób”). Tu na szczególną uwagę zasługuje podkreślenie słowa *pleasanter* („najmilszy”) – na podobnej zasadzie jak wcześniej *amorous* – za pomocą ozdobników (o charakterze obiegników) w rytmie punktowanym, jak również uwydatnienie charakteru smutku i żalu akordami dysonansowymi na tekście: *For sorrow and grief* („Jako że smutek i żal”). Głosy prowadzone są początkowo homofonicznie w pionach akordowych, po czym rozdzielają się polifonicznie na trzy niezależne linie melodyczne, śpiewnie rozwijając temat: *And love is soft charms must obey* („Miłość musi być posłuszna jej cichym czarom”), modulując z F-dur do E-dur, by powrócić na koniec do a-moll – tonacji scharakteryzowanej przez J. Matthesona jako: „żałosna (...) zaprasza do snu”³⁹. Wzoru-jąc się jednak na retorycznej wymowie a-moll w twórczości J.S. Bacha, tonacja ta ma charakter odzwierciedlający tajemniczość kobiecej duszy, co w kontekście użycia jej przez Purcella wydaje się trafniejszą interpretacją. Opisany tercet jest niejako środkową częścią całego ustępu chóralnego *Then lift up your voices those organs of Nature*, kończy się bowiem przejściem *attaca* na powtórnie opracowany w czterogłosie powyższy temat, tym razem jednak z niewielką zmianą polegającą na powtórzeniu go w modulacji do C-dur (na przestrzeni czterech taktów), po której następuje ostateczny powrót do spinającej cały fragment ody tonacji a-moll.

³⁹ P. ZAWISTOWSKI, *Rozważania na temat retoryki*, s. 22. Por. J. MIANOWSKI, *Semantyka tonacji*, s. 36.

Przykład nr 7 – takty 281–284.



Niezwykle ciekawym zabiegiem jest czterotaktowy, krótki łącznik, stanowiący jak gdyby samoistną część ody, poprzedzający solowy fragment *Beauty, thou scene of love*. Realizują go jedynie dwa instrumenty z grupy *continuo*⁴⁰. Jest to część, która posiada adnotację *ad libitum*, co sugeruje, że odcinek ten może stanowić swobodną improwizację grupy instrumentów realizujących zazwyczaj partię *basso continuo*⁴¹(przykł. nr 7).

Kolejny fragment to kantylenowa tenorowa aria w metrum trójdzielnym, utrzymana w wolnym tempie i spokojnym charakterze, składająca się z dwóch części: pierwszej, z tekstem: *Beauty, thou scene of love And Virtue, tjou innocent fire, Made by the Powers above To temper the heat of desire* („Piękno, ty Sceno Miłości, i Cnota – niewinny Ogniu, Stworzone przez Moce w górze, by łagodzić żar Pragnienia”) i drugiej: *Music, taht Fancy employs in raptures of innocent flame, we offer with lute and with voice To Cecilia's bright Name* („Muzykę, której służy Wyobraźnia w Zachwytach niewinnego Płomienia, Darujemy lutnią i głosem Cecylii jasnemu imieniu”). W pierwszej części arii słowo *love* podkreślone zostało przez Purcella akordem H-dur (dominanta e-moll), który pomimo majorowego trybu jest interpretowany przez J. Matthesona jako „niewesoły i melancholijny”⁴² w swoim wyrazie, co

⁴⁰ W wykonaniu ody przez *Taverner Consort and Players* pod dyr. A. Parrotta jest to wiolonczela i teorba.

⁴¹ Opracowania tej ody przez poszczególne wydawnictwa różnią się od siebie pod tym względem dość znacznie. Niekiedy powyższy fragment zawiera jedynie linię basu do swobodnego wypełnienia przez improwizujących muzyków, innym razem jest to już szczegółowo rozpisana improwizacja, o wiele dłuższa i kunsztowniejsza. Według wydawnictwa *Novello Publishing* partię wiolonczeli stanowi ósemkowy pochod przywodzący na myśl stapanie. Towarzysząca jej teorba harmonicznie wypełnia poszczególne akordy w basie. Na tym krótkim odcinku następuje modulacja harmoniczna z a-moll do e-moll, tonacji wyjściowej całej ody, przygotowując materiał harmoniczny dla kolejnego segmentu.

⁴² P. ZAWISTOWSKI, *Rozważania na temat retoryki*, s. 22. Por. J. MIANOWSKI, *Semantyka tonacji*, s. 36.

przydaje rozmarzonego, rzewnego charakteru całemu fragmentowi. W drugiej części arii znajduje się wyjątkowo piękny przykład figury retorycznej zwanej *exclamatio* (*ekphónesis*), o której J. Walter pisze, że „jest figurą retoryczną, kiedy wołamy na coś ze wzruszeniem; w muzyce najlepiej wyrazić ją można skokiem o małą sekstę w górę”⁴³. Ten właśnie zabieg zastosował Purcell, podkreślając znaczenie słowa *Inrap-tures* („w Zachwytach”). Ów retoryczny okrzyk opierał się najczęściej na interwale wznoszącej seksty, ale mógł posługiwać się także innymi interwałami. Mattheson podaje trzy różne sytuacje, w których można zastosować *exclamatio*: 1) gdy chcemy wyrazić euforyczną radość (jak w przypadku powyżej opisanej tenorowej arii), 2) błaganie lub prośbę, 3) wybuch gniewu, rozpacz lub trwogi⁴⁴.

U Purcella zabieg ten jest szczególnie także pod względem harmonicznym. Druga część arii zaczyna się bowiem w G-dur, kolejno następują akordy: C-dur i a-moll, by na słowie *Inrap-tures* mógł pojawić się niespodziewany f-moll, przechodzący w D-dur. Podobny zabieg zastosowany został celem podkreślenia słów *lute and with voice*. Pojawia się czterodźwięk c-e-g-dis, być może w celu uwydatnienia tym dysonansem akordowego zazwyczaj charakteru gry na lutni, rozwiązujący się dominantą H-dur na słowie *voice* (przykł. nr 8).

Przykład nr 8 – takty 297–309.

The image shows a musical score for Example 8, covering measures 297 to 309. It consists of two systems of staves. The first system shows measures 297 to 300, and the second system shows measures 301 to 309. The music is in G major and 3/4 time. The vocal line is in the treble clef, and the lute line is in the bass clef. The lyrics are: "sire, Mu - sic, that Fan - cy em - ploys In rap - tures of in - no-cent flame, We of - fer with lute and with voice To Ce - ci - lia, Ce - ci - lia's bright Name." The score includes measure numbers 297, 300, and 306.

⁴³ J.G. WALTHER, *Musicalisches Lexicon oder Musicalische Bibliothec*, Leipzig 1732, s. 233. Cyt. za: F. WESOŁOWSKI, *Wprowadzenie do retoryki*, s. 42.

⁴⁴ P. ZAWISTOWSKI, *Rozważania na temat retoryki*, s. 22. T. Jasiński opisuje *exclamatio* jako „szczególnie uwydatniony zwrot muzyczny, np. interwał, przebieg rytmiczny, czy akcent fakturalny (np. pauza), wyraźnie odróżniający się od najbliższego kontekstu” – zob. T. JASIŃSKI, *Polska barokowa retoryka*, s. 301–302.

Arię kończy podwójne zawołanie do imienia św. Cecylii, po czym przechodzi ona płynnie w kolejny ritornell. Ten instrumentalny fragment, wykonywany przez *consort* smyczków, dokładnie powtarza melodię tenoru, dodając zdobienia i nieznacznie modulując warstwę harmoniczną, tworząc zarazem swoisty łącznik pomiędzy solowymi segmentami. Bazuje jednak na materiale dźwiękowym wykorzystanym w arii, utwierdzając wyjściową tonację ody: e-moll.

Finałowa partia chóralna: *In consort of voices, while instruments play* („W zespole głosów, gdy grają instrumenty”) utrzymana jest w rzadkiej wtedy tonacji E-dur. Posługując się po raz kolejny ówczesną symboliką, fakt ten pozostaje nie bez znaczenia. W epoce baroku tonacja E-dur symbolizowała szaleńczą radość, posuniętą niekiedy do wyrażenia pełnej zwątpienia skrajnej desperacji, pełnego rozpaczliwego śmiechu przez łzy⁴⁵. U Purcella jednak dobór tej tonacji podkreślać miał raczej ekstatyczną radość, wyrażającą cześć dla św. Cecylii, wdzięczność Stwórcy za dar Patronki muzyki i szczęście płynące z obchodów jej święta. Radosne znaczenie tonacji E-dur podkreśla także żwawe tempo ostatniej części ody – *Allegro*; melodia prowadzona w każdym z głosów szerokimi interwałami oraz wysoki rejestr poszczególnych partii wokalnych, zwłaszcza w ostatnim wejściu *tutti*. Czterogłosowy chór wprowadza tenor solo, który podaje cały temat z towarzyszeniem instrumentalnego akompaniamentu. Jest to swoisty incipit dla dalszej partii chóralnej oraz, być może, nawiązanie kompozytora do średniowiecznej praktyki wykonawczej, w której to właśnie solista rozpoczynał poszczególne części mszy lub motetu, wprowadzając śpiewaków *tutti*. W tym momencie następuje również zmiana tonacji z e-moll na jednoimienną E-dur oraz wyraźne przyspieszenie tempa. Poszczególne głosy wchodzić po sobie na zasadzie imitacji opartej na trójdźwięku E-dur, oddalone od siebie o interwał kwinty, stopniowo zagęszczając brzmienie. Jest to typowe fanfarowe wejście, potęgujące efekt wzniosłości. Głosy spotykają się homofonicznie na słowach *With music we celebrate this holy day!* („Z muzyką świętujemy ten święty dzień!”), co też pozostaje nie bez znaczenia po polifonicznym, wcześniejszym wejściu. W dalszej części partii chóru pojawiają się zawołania *Io Cecilia!*, wykorzystujące radosny w swej wymowie interwał tercji wielkiej, będący przewrotem interwału seksty małej. Można przypuszczać, że po raz kolejny kompozytor stosuje poprzez ten układ dźwięków figurę retoryczną *exclamatio*, podkreślając uczucie euforycznej radości. W finale ody przeważa dynamika *forte*, jednak kompozytor stosuje *diminuenda*, aby przygotować każde kolejne wejście tematu *In consort of voices*. Pełna orkiestra gra z chórem *colla parte*, jednakże jej partia urozmaicona jest zdobieniami, rozdrobnieniem wartości, wzmacnia po-

⁴⁵ J. MIANOWSKI, *Semantyka tonacji*, s. 37.

cechy techniczno-warsztatowe i przyjrzenie się tym najbardziej charakterystycznym, na przykładach zawartych w odzie *Welcome to all the pleasures*.

Już przy pierwszej analizie widoczne jest stosowanie rytmów synkopowanych w metrum $\frac{3}{4}$ (jak np. w drugiej części uwertury *Allegro*, takty: 8, 21, 22, 24, 25, itd.) oraz tanecznych rytmów trocheicznych (♩♩♩), wyrażających triumf i zwycięstwo. Biorąc pod uwagę cechy wyrazowe muzyki, kompozytor wykorzystuje szeroką gamę figur retorycznych, z których, poza omawianymi powyżej, warto wymienić także:

- *climax (gradatio, auxesis)*, która jest grupą dźwiękową powtarzaną wiele razy coraz wyżej lub coraz niżej, często w progresji, dla podkreślenia napięcia lub spadku ekspresji muzycznej (np.: *While joys celestial*, takty: 159–164, 171–174; *Ritornell*, takty: 184–190)⁴⁶;
- *emphasis* – jest silnym podkreśleniem sensu wypowiedzi, które nie jest związane z żadnym z góry narzuconym temu środkiem (figura ta nie posiada konkretnego kształtu brzmieniowego czy melodycznego); bywa często utożsamiana z *Accento* – nacisk realizowany akcentem (przykład: *Then lift up your voices*, takty: 214, 222, 133, 235, 265, 267);
- *epizeuxis (subiectio, adiectio, subjunctio)* – polega na powtórzeniu pewnego odcinka melodycznego o określony interwał wyżej lub niżej (np.: *Sinfonia*, takty: 1–12; *Ritornell*, takty: 185, 187; *Then lift up your voices*, takty: 232–236);
- *mutatio (antitheton)* – figura, która opiera się na kontraście. Kontrast taki uzyskiwano za pomocą różnorodnych środków: przeciwstawiając diatonikę chromatyce – *mutatio per genus* (np.: *Then lift up your voices*, takty: 225–238), poprzez opozycję niskiego i wysokiego rejestru – *mutatio per systema* (np.: *Here the deities approve*, takty: 114–119, 124–128), przez kontrast trybów dur i moll – *mutatio per modum ad tonum* lub poprzez kontrast melodyczny osiągnięty za pomocą stosowania różnych (szerokich lub wąskich) interwałów – *mutatio per melopoeiam* (np.: *Here the deities approve*, takty: 114–132);
- *palillogia* – dotyczy imitacji w unisonie lub oktawie pojawiającej się w jednym i tym samym głosie. Figurą spokrewnioną z *palillogią* jest polyptoton, czyli powtarzanie w imitacji w oktawie lub unisonie tematu lub motywu, przy czym imitacja taka ma miejsce w różnych głosach (np.: *Then lift up your voices*, takty: 257–264);

⁴⁶ Por. M. ZGÓŁKA, *Aspekty retoryki*, s. 52–53. Por. D. BARTEL, *Musica Poetica*, s. 220–225.

- *paranomasia* – polega na powtórzeniu frazy, jednak z innym rozwinięciem lub zakończeniem (np.: *While joys celestial*, takty: 159–165 i 170–174). *Polysyndeton* natomiast polega na powtórzeniu tego samego motywu w celu wzmożenia ekspresyjności melodii⁴⁷;
- *saltus duriusculus* – stosowanie skoków unikanych w klasycznym kontra-punkcie, np. kwinta zmniejszona, zwiększona, septyma w każdej postaci itp. (np.: *Then lift up your voices*, takty: 215, 223)⁴⁸.

Omawiając poszczególne figury retoryczne i podając ich przykłady, należy z całą mocą podkreślić, że ich znaczenie zawsze zależy od kontekstu muzycznego, a także w dużym stopniu od indywidualnej interpretacji, czy też intencji autora. Najczęściej to właśnie podłoże tekstowe decyduje o tym, jaki afekt niesie ze sobą dana figura. Podane wyżej przykłady są tylko jedną z możliwości rozumienia barokowej retoryki w muzyce Purcella i z pewnością nie wyczerpują wszystkich wielorakich znaczeń, jakie można w niej odnaleźć. Manfred F. Bukofzer zauważa, iż „(...) figury muzyczne nie były jednoznaczne; określonego znaczenia nabierały dopiero w kontekście muzycznym, a także w połączeniu z tekstem lub tytułem. Identyczne muzycznie figury, ze względu na to, że nie «wrażały», lecz tylko «przedstawiały» lub oznaczały afekty, mogły przybierać nawet dość rozbieżne znaczenia”⁴⁹. Poza tym Purcell intensywnie wykorzystuje walory kolorystyczne poszczególnych tonacji oraz ich wartość jako nośnika określonych afektów. Z pewnością ich dobór do poszczególnych części ody nie był przypadkowy. Wyjątkowy jest także jego stosunek do słowa, które opracowuje muzycznie. Doskonale znany był mu warsztat wokalny, stąd partie pisane przez niego dla śpiewaków są wygodne tessituralnie i komfortowe wykonawczo. Doskonale opisuje to Michael Tippett: „(...) Słowo, które poprowadziło wyobraźnię Purcella w tym kierunku, to *celestial* [„niebiański” – M. W.]. Początkowo zostało ono jedynie delikatnie muśnięte, lecz później wznosił on głos wysoko, aż do niebiańskich przestrzeni. Być może Purcell wyobrażał sobie wówczas obraz wznoszącego się znad ołtarza dymu z kadzidła, dla którego tłem dźwiękowym byłyby wysokie dźwięki piszczałek organów oraz wysokie głosy chłopców. Jednakże miał on prawdopodobnie na myśli, byśmy śpiewali te frazy nie zgłaśniając ich wraz z wznoszącym kierunkiem melodii, ale by pozostały miękkie, choć instynktownie chęć dążenia do *crescendo* może być tu bardzo silna. Myślę, że musimy często powściągać siebie i przeczyć samym sobie, jeśli chcemy

⁴⁷ M. ZGÓLKA, *Aspekty retoryki*, s. 51–52.

⁴⁸ Por. P. ZAWISTOWSKI, *Rozważania na temat retoryki*, s. 15–20; M. ZGÓLKA, *Aspekty retoryki*, s. 42. Więcej na temat figur retorycznych i ich znaczenia w epoce baroku zob. w: T. JASIŃSKI, *Polska barokowa retoryka*, s. 281–335.

⁴⁹ M. BUKOFZER, *Muzyka w epoce baroku*, Kraków 1970, s. 525–526.

[uzyskać – M. W.] «prawdziwego» Purcella. Byłoby interesującym dowiedzieć się, czy w doborze słów na długie wokalizy Purcell był świadomy samogłosek, których używał. Na przykład w *Odzie do św. Cecylii* z 1692 r. zdecydowanie największy odsetek wokaliz jest na samogłosce *U*, w słowach takich, jak np.: *flew* (poleciał), *true* (prawdziwy), *move* (ruch) i *music* (muzyka), a jest tam tylko jedna wokaliza na otwartym *A* – w słowie *harms* (szkodzi/krzywdzi/niszczy). (...) Kiedy jednak muzyka Purcella dociera do naszych uszu, zdajemy sobie sprawę, że jest ona ucieleśnieniem wielkiej tradycji wrażliwości na dźwięk naszego języka”⁵⁰ (tłum. M. W.).

Według Paula McCreesha umiejętność Purcella w umuzycznianiu języka angielskiego była doceniana przez jemu współczesnych. Przedmowa do pierwszego wydania jego pieśni rozpoczynała się jednoznacznie: „Nadwyzwyczajny talent autora we wszystkich rodzajach *Musick* jest wystarczająco znany, ale był on szczególnie podziwiany za swój *vocal*, posiadał szczególny geniusz do wyrażania energii angielskich słów, za pomocą których oddziaływał na emocje wszystkich swoich słuchaczy”⁵¹.

Współcześnie możemy znaleźć wiele wykonań ody *Welcome to all the pleasures* H. Purcella uwiecznionych na płytach CD lub dostępnych w Internecie. Do jednych z najlepszych, ciekawych pod względem wyrazowym oraz muzycznym, należą nagrania wykonawców angielskich, m.in. *The English Concert* oraz zespół śpiewaków *The English Concert Choir* pod dyrekcją Trevora Pinnocka, *Monteverdi Choir* i *English Baroque Soloists*, pod dyrekcją sir Johna Eliota Gardinera, a także *Gabrieli Consort & Players* pod dyrekcją Paula McCreesha. Zupełnie inną kolorystykę i odmienny charakter *Welcome to all the pleasures* znajdziemy, słuchając płyty zrealizowanej pod dyrekcją Philippe’a Herreweghe – wybitnego interpretatora muzyki dawnej epoki baroku oraz jego zespołu *Collegium Vocale Gent* z towarzyszeniem *Collegium Vocale Orchestra*. Natomiast inspiracją dla wnikliwej

⁵⁰ M. TIPPET, *Purcell and the English Language, Eight Concerts of Henry Purcell's Music*, Arts Council of Great Britain, 1951, s. 46–49: *The word which took Purcell's imagination in this way is „celestial”. At first it is only lightly treated, but later he carried the voice high up into the celestial air. Perhaps the visual image Purcell had in his mind was of the altar incense thinning out as it rises, while the aural image would be of the thin sound of the high organ pipes and of the high boys' voices. Therefore, he probably meant us to sing these phrases not louder as they rise, but softer, even though the instinct to make a crescendo may be strong one. I think we must often deny ourselves that if we want the real Purcell. It would be interesting to know whether in choosing words for long vocalisations, Purcell was conscious of the vowels he used. For example, in the 1692 Ode to St. Cecilia, by far the greatest proportion of vocalisations are of the vowel oo, like „flew”, „true”, „move” and „music”; and there is only one vocalisation to the open „ah”, – that to the word „harms”. (His final sentence sums it up perfectly). Yet as Purcell's music reaches our ears, it embodies a great tradition of sensitivity to the sound of our language.*

⁵¹ N. KIMBERLEY, *Angielskie holdy dla św. Cecylii*, w: E. KOFIN (red.), 43. *Międzynarodowy Festiwal*, s. 97.

analizy ody oraz powstania niniejszego artykułu stało się nagranie dokonane przez *Taverner Consort and Players* pod dyrekcją Andrew Parrotta.

**Cult of Saint Cecilia in 17th century English music
on the example of Henry Purcell's *Welcome to all the pleasures***

Abstract

An article describes traditional celebration on 22nd of November as a solemnity of St. Cecilia, patroness of choristers, luthiers, organists, musical ensembles and sacred music.

In 17th century – Restoration period in England – this cult took on a particularly elaborate and solemn form due to the Musical Society of London and collaboration of great composer Henry Purcell. He was twenty-four years old at the time, and already established as a composer at the court of Charles II. *Welcome to all the pleasures* ode for strings, voices and ground bass, with words by Christopher Fishburn, was commissioned by The Musical Society of London. After an expressive opening, an ode becomes a heartfelt celebration of the ‘universal harmony’ which blessed Cecilia bestows. This piece of music reveals variety of rhetorical figures and numerous of affects, which analysis attempt is undertaken in third part of current publication. It is an example of ode strongly sets in English musical tradition, heralding Henry Purcell’s evolution of the composers workshop, which is significantly visible in his vocal and instrumental achievements. An article discusses also a genre of an ode as a musical-literary form, which is derived from antiquity period and its process of adaptation on the base of English court music. Especially in light of Henry Purcell’s transformation of composing language context.

Keywords: ode, Saint Cecilia, Henry Purcell, rhetorical figures, analysis.

Streszczenie

Artykuł omawia zagadnienia dotyczące tradycji świętowania 22 listopada jako dnia ku czci św. Cecylii – patronki chórzystów, lutników, organistów, zespołów muzycznych oraz muzyki kościelnej. W siedemnastowiecznej Anglii doby Restauracji kult ten przybrał szczególnie rozbudowaną i uroczystą formę za sprawą Londyńskiego Towarzystwa Muzycznego (*Musical Society of London*) oraz współpracującego z nim wybitnego kompozytora Henry’ego Purcella. Dwudziestoczoletni

wówczas Purcell był już uznanym kompozytorem na dworze Karola II. Na zlecenie Towarzystwa Muzycznego napisał on odę na smyczki i głosy z towarzyszeniem *basso continuo* – *Welcome to all the pleasure* do słów Christophera Fishburna. Po ekspresyjnym początku utwór staje się płynącym z głębi serca zawołaniem ku czci „powszechnej harmonii”, jaką obdarza św. Cecylia. Dzieło to przejawia bogactwo figur retorycznych oraz licznych afektów, których próba analizy zostaje podjęta w trzeciej części niniejszej publikacji. Jest to przykład ody silnie osadzonej w angielskiej tradycji muzycznej, zwiastujący ewolucję warsztatu kompozytorskiego H. Purcella, która najsilniej zaznaczyła się w jego dorobku wokalnie-instrumentalnym. Poruszone zostaje także zagadnienie ody jako formy muzyczno-literackiej, wywodzącej się ze starożytności, oraz proces jej adaptacji na gruncie angielskiej muzyki dworskiej, szczególnie w kontekście przemian i charakterystyki stylu kompozytorskiego H. Purcella.

Słowa kluczowe: oda, św. Cecylia, Henry Purcell, figury retoryczne, analiza.

Bibliografia

Źródła:

PURCELL HENRY, *Welcome to All the Pleasures, Score*, Special Order Edition, London: Novello Publishing 1990.

PURCELL HENRY, *Welcome to All the Pleasures Z339, an ode for St. Cecilia's day (1683)*, Andrew Parrott conducting the Taverner Consort and Players, Emily van Evera – soprano, John Mark Ainsley, Charles Daniels – tenor, David Thomas – bass, CD Veritas B00000J2Q8.

Literatura:

BARTEL D., *Musica Poetica: Musical-Rhetorical Figures in German Baroque Music*, Lincoln: University of Nebraska Press 1997.

BUKOFZER M., *Muzyka w epoce baroku*, tłum. E. Dziębowska, Kraków 1970.

CAMPBELL M., *Henry Purcell. Glory of His Age*, London 1993.

FOWLER A., *Triumphal forms. Structural patterns in Elisabethan poetry*, Cambridge 1970.

HAWRYLUK J., *Patronkę muzyki najlepiej uczcili Brytyjczycy* <http://www.polskieradio.pl/8/1015/Artykul/1296494,Patronke-muzyki-najlepiej-uccili-Brytyjczycy> (12.10.2015).

- JASIŃSKI T., *Polska barokowa retoryka muzyczna*, Lublin 2009.
- JOACHIMIĄK G., Św. Cecylia – Patronka muzyki, w: E. KOFIN (red.), 43. Międzynarodowy Festiwal Wratisławia Cantans Wrocław 4-14.09, Wrocław 2008, s. 92–95.
- KIMBERLEY N., *Angielskie hołdy dla św. Cecylii*, w: E. KOFIN (red.), 43. Międzynarodowy Festiwal Wratisławia Cantans Wrocław 4-14.09, Wrocław 2008, s. 95–100.
- KIRCHER A., *Musurgia Universalis*, t. I–II, Roma 1650.
- LANDELS J.G., *Muzyka starożytnej Grecji i Rzymu*, Kraków 2005.
- LEWIS A., *Language of Purcell: National idiom or Local Dialect?*, Hull: University of Hull 1968.
- LISECKI W., *Vademecum muzycznej „Ars Oratoria”*, „Canor” 3 (1993), nr 3 (6), s. 13–26.
- MIANOWSKI J., *Semantyka tonacji w niemieckich dziełach operowych XVIII–XIX wieku*, Toruń 2000.
- PACZKOWSKI S., *Nauka o afektach w myśli muzycznej I połowy XVII wieku*, Lublin: Polihymnia 1998.
- ROSTWO-SUSKI P., *Purcell*, w: EM, t. VIII: *pe-r*, Kraków 2004, s. 243–256.
- TILMOUTH M., HAAR J., MCGUINNESS R., BOYD M., *Ode*, w: NGrove, t. XIII, London 2001, s. 497–501.
- TIPPET M., *Purcell and the English Language, Eight Concerts of Henry Purcell's Music*, Arts Council of Great Britain 1951.
- WALTHER J.G., *Musicalisches Lexicon Oder Musicalisches Bibliothek*, Leipzig 1732.
- WESOŁOWSKI F., *Wprowadzenie do retoryki muzycznej*, w: F. WESOŁOWSKI, E. SĄSIĄDEK, *Rozważania o muzyce dawnej i jej wykonawstwie*, Wrocław 2003, s. 21–68.
- WESTRUP J.A., *Henry Purcell*, w: NGrove, t. XV, London 2001, s. 457–474.
- WESTRUP J.A., *Purcell*, tłum. M. Karczyńska-Bielas, Kraków 1986.
- WESTRUP J.A., *Purcell* (The Master Musicians Series 7), Oxford: Oxford University Press 1995.
- WOOD B., *Only Purcell e're shall equal Blow*, w: C. PRICE (red.), *Purcell Studies*, Cambridge: Cambridge University Press 1995.
- ZAWISTOWSKI P., *Rozważania na temat retoryki w muzyce baroku* (Zeszyt Naukowy Filii AMFC 2), Białystok 2003.
- ZGÓLKA M., *Aspekty retoryki w muzyce skrzypcowej*, Poznań 2016.

MAGDALENA WOLSKA – muzykoterapeuta, artysta-śpiewak, skrzypaczka barokowa, dydaktyk. Absolwentka Akademii Muzycznej im. K. Lipińskiego we Wrocławiu, dyplomantka Studium Pedagogicznego (przy A. Muz. Wr.) w zakresie nauczania Teorii Muzyki i Instrumentalistyki, a także Podyplomowych Studiów w Zakładzie Instrumentów Historycznych Akademii Muzycznej im. I.J. Paderewskiego w Poznaniu. Ukończyła ponadto szkolenie z zakresu: Podstawy Psychoterapii Psychoanalitycznej z ramienia Krakowskiej Szkoły Psychoterapii Psychoanalitycznej. Od 2006 r. związana zawodowo z Chórem Narodowego Forum Muzyki we Wrocławiu (artysta – śpiewak). Obecnie doktorantka w Instytucie Muzykologii UW. Współpracuje także z Papieskim Wydziałem Teologicznym jako wykładowca przedmiotu Muzykoterapia na Podyplomowych Studiach Psychoterapii.

MAGDALENA WALTER-MAZUR
Instytut Muzykologii UAM

Opis tradycji muzyczno-liturgicznych klasztoru jako próba ocalenia własnego świata w obliczu nieuchronnych przemian

W Archiwum Benedyktynek Lwowskich w Krzeszowie przechowywany jest rękopis D4 zawierający tzw. zwyczajniki klasztorne spisane przez jedną z mniszek w 1780 r. Ten obszerny i interesujący tekst zawiera wskazania dotyczące organizacji czasu w klasztorze oraz, w szczególności, sposobu sprawowania nabożeństw w poszczególnych dniach roku liturgicznego. Oczywiście kwestia organizacji czasu była zawsze wyznaczona przez regułę danego zgromadzenia, jednak zwyczajnik był z jednej strony doprecyzowaniem zaleceń reguły, z drugiej dostosowaniem jej do danego czasu i miejsca; dawał także sposobność utrwalenia szczególnych zwyczajów wykształconych przez daną wspólnotę. Są one interesujące dla muzykologa, ponieważ zawierają zalecenia dotyczące rodzaju oprawy muzycznej poszczególnych nabożeństw danego dnia, w zależności od jego rangi liturgicznej oraz jego wagi dla konkretnej wspólnoty. Zwyczajnik był zapisem tradycji, jego treść opierała się na pamięci starszych zakonnic, miał więc charakter tekstu memoratywnego, a jednocześnie był tekstem o charakterze normatywnym, ponieważ spisywano go na polecenie ksieni lub przeorowsy w tym celu, by zanotowane zwyczaje nadal były w takiej postaci kultywowane przez kolejne pokolenia zakonnic.

Omawiany rękopis jest dziełem Ludwiki Szklińskiej o imieniu zakonnym Aldegunda¹ (ur. ok. 1715, lata życia w klasztorze: 1731–1801). Nieznanego, prawdopodobnie nieszlacheckiego, pochodzenia przejawiała talenty muzyczne, w nekrologu zawarto informację, iż „umiała grać na skrzypcach i śpiewać chora-

¹ M. BORKOWSKA, *Leksykon zakonnic polskich epoki przedrozbiorowej*, t. III, Warszawa 2008, s. 240.

łem”². W swoim długim życiu w zakonie, w którym spędziła 70 lat³, była dwukrotnie mistrzynią nowicjatu oraz przez kilka lat przeoryszą, możemy się domyślać, że była także aktywna muzycznie, ponadto przepisała wiele ksiąg⁴, o czym również informował nekrolog, jej nota posesyjna znajduje się także na dwóch śpiewnikach bez nut przechowywanych w BJ (sygn. BJ 7479-I i 7481-II).

Rękopis liczy w sumie 127 kart. Otwiera go dwustronicowa „Litania [do P. Jezusa] na czasy niebezpieczne. Od powietrza”, po niej zaś następuje tekst pierwszego zwyczajnika zatytułowany „Porządek godzin y zabaw zakonnych przez cały dzień w regule opisanych”, w którym do omówienia porządku dnia dodano opis sprawowania nabożeństw w Boże Narodzenie, Wielki Post, Wielkanoc, Wniebowstąpienie i Zielone Świątki. Następną część rękopisu rozciągająca się od s. 25 do 47 nosi tytuł „Porządki chorowe na niektóre dni przez rok z starych przepisane R.P. 1780 słowo w słowo” i posiada układ według kolejnych miesięcy roku liturgicznego od grudnia do listopada. Kolejna, najobszerniejsza część (s. 41–127) zatytułowana jest „Porządki chorowe na wszystkie dni w roku, spisane w Roku Pańskim 1748” (układ według miesięcy roku kalendarzowego od stycznia do grudnia, na końcu dodane dodatkowe informacje, ostatni zapis pochodzi z roku 1784 lub 1787⁵). Po tytule następuje obszernie wyjaśnienie, dlaczego Porządki zostały przez Szklińską ponownie przepisane, kiedy i na czyje polecenie:

Porządki chorowe na wszystkie dni w roku spisane w roku Pańskim 1748, za przełożenia św. Pamięci Anny Eleonory Kossakowskiej na ten czas ksieni, za jej rozkazem i błogosławieństwem, za życia Panny Ciotki Marianny Kolumby Janikówny, najdawniejszej na ten czas zakonnicy w klasztorze świętym, która mnie do napisania tych porządków zachęcała i ustawicznie naganiała i we wszystkim informowała, co, kiedy i jak być powinno. Tez same Porządki są napisane jeszcze przed zaczęciem czterdziestogodzinnego nabożeństwa w naszym świętym kościele, które się zaczęło za ksieni Kossakowskiej przełożenia w roku pańskim 1747 i 1748.

Te same porządki na nowe przepisane szczególnie dlatego, iż tamte były do samych brzegów papieru dopisywane, za czym nie mogły być oprawne, tylko na kartach

² A. SZYLAR, *‘Pióro żadne nie jest w stanie opisać jej zalet’*. Listy informujące o śmierci mniszek adresowane do opactwa benedyktynek w Sandomierzu w zbiorach Biblioteki Diecezjalnej w Sandomierzu (1781–1897), Wrocław 2015, s. 93.

³ W nekrologu podano, iż żyła w zakonie 72 lata (por. *tamże*).

⁴ Oprócz zwyczajnika na pewno zachowały się dwie pisane jej ręką: „O dobrach duchowych stanu zakonnego...” (Biblioteka Stefanyka MB62) oraz „Łaski, przywileje zakonowi świętemu...” przepisana w 1793 r. (Archiwum Benedyktynek Lwowskich w Krzeszowie).

⁵ Sposób zapisania ostatniej cyfry utrudnia lekcję.

były dotychczas, a to dla niedostatku papieru i może jeszcze niedoskonałej rekognicji i przezorności. Teraz na obligację i usilną prośbę Panny Anny Elżbiety Dahlken przeoryszy w tym czasie, to jest w roku Pańskim 1780, miesiąca grudnia, dnia 10 zaczynam przepisywać na nowe⁶.

Sytuacja w rękopisie rzeczywiście wymaga wyjaśnienia: jaka jest relacja między owymi dwoma „Porządkami”? Są to dwa różne teksty w różnym, jak już zaznaczyłam, układzie. Jednak zalecenia w nich zawarte w ogromnej większości są zgodne, choć inaczej sformułowane. „Porządki” opracione jako pierwsze są mniej uporządkowane oraz zawierają adnotacje o mniejszej liczbie świąt. Porządki drugie obejmują więcej dni świątecznych, zostały uzupełnione ponadto o komentarze Szklińskiej czynione w czasie przepisywania, czyli w 1780 r. i później. Z tych dwóch różnic wynika znacznie większy rozmiar Porządków drugich.

Dwa zapisane w tym samym 1780 r. przez Szklińską różne zwyczajniki, nazwijmy je mniejszym i większym, są więc kopiami dwóch różnych starych zwyczajników. Mniejszy został przepisany „słowo w słowo”, czyli (prawie) bez komentarzy skryptorki, nie znamy ani daty jego powstania, ani autorki, czy też kompilatorki oryginału. Pierwowzór większego spisany był przez samą Szklińską w 1747/48 r., pod dyktando Marianny Kolumby Janikówny, najstarszej w owym czasie zakonnicy, profesowanej w 1680 r., zmarłej w 1751, a więc w czasie ustalania treści zwyczajnika mającej ok. 63 lata⁷. Wszystko wskazuje na to, że zwyczajniki zostały przepisane w takiej chronologicznej kolejności, w jakiej zostały potem opracione – noszą tę samą datę roczną, a wiemy, że ten większy zaczęto kopiować dopiero 10 grudnia, ponadto na końcu znajdują się dopiski z 1782 i 1784(7) r. oraz odwołania do zwyczajnika mniejszego. We wstępie do owego większego i później przepisywanego, Szklińska wyraziła powód przepisywania, podjętego zresztą na wyraźne polecenie przeoryszy. Chodziło o opracowanie rękopisu. Pierwowzór nie nadawał się do introligacji, gdyż strony były zapisane do samych brzegów, pozostawał więc na luźnych kartkach, co groziło jego zdekompletowaniem lub zniszczeniem. Nie przepisano go wcześniej z powodu braku papieru oraz „niedoskonałej rekognicji i przezorności”, co można rozumieć jako brak dostatecznego zrozumienia ważności kwestii zabezpieczenia zwyczajnika – czyli utrwalenia zwyczajów – dla następnych pokoleń. Może też pod pojęciem „niedoskonałej rekognicji” należałoby rozumieć nie dość dokładny opis zwyczajów. Dlaczego więc Szklińska przepisała także,

⁶ We wszystkich cytatach z rękopisu D4 pisownia została uwspółcześniona.

⁷ M. BORKOWSKA, *Leksykon*, s. 233.

i to w pierwszej kolejności, ów mniejszy i prawdopodobnie starszy zwyczajnik? Zapewne dlatego, że zawierał on w swojej początkowej części ogólny rozkład dnia i podstawowe kwestie związane z organizacją życia w klasztorze, a także opis celebracji Świąt Wielkanocnych i Triduum Paschalnego, których brakowało w zwyczajniku większym.

Należałoby teraz krótko wyjaśnić, jakiego rodzaju zwyczaje liturgiczne dla poszczególnych miesięcy roku liturgicznego wymagały utrwalenia w „Porządkach chórowych”. Przede wszystkim należało zapisać jakie dni były obchodzone jako święta: oprócz świąt temporalnych wskazanych przez kalendarz rzymski dla całego kościoła, obchodzono jeszcze pamiątki świętych doznających kultu lokalnego w kraju, a także licznych świętych zakonu benedyktyńskiego. Doprowadzało to do sytuacji, w której w każdym miesiącu obchodzono od kilku do kilkunastu świąt, które różniły się od dni powszednich przede wszystkim większym udziałem śpiewu w liturgii godzin, niekiedy grą na instrumentach lub biciem w dzwony, ewentualnie jakimiś specjalnymi elementami. Na ogół można powiedzieć, że im większe święto, tym większy był udział muzyki w liturgii. Niektóre działania w ramach liturgii czy pozaliturgicznych nabożeństw, a nawet samo obchodzenie pewnych uroczystości, były właściwe tylko dla tego konkretnego miejsca, gdyż wynikało np. z decyzji ksieni lub uświęconego tradycją i przekazywanego z pokolenia na pokolenie zwyczaju, na przykład:

Miesiąc styczeń, [dzień] 20: Dnia SS Męczenników Fabiana i Sebastjana na jutrzni Te Deum laudamus śpiewane; msza św. śpiewana o nich bywa przed ołtarzem św. Anny: a to dlatego, iż kartę na tym miejscu znaleziono z tym napisem, że św. Sebastian jest osobliwszym patronem od morowego powietrza miejscu temu; tośmy słyszeli od Matek naszych starych, które z Bogiem już dawno królują w niebie⁸.

Sierpień 15: Dnia wniebowzięcia Najświętszej Panny uroczystość (...). Litania fraktowana⁹ bywa na pierwszej mszy świętej za królewicza JMci polskiego imieniem Jakoba; tę wiadomość mam od Matek i Ciotek naszych ss.pamięci zmarłych (...)¹⁰.

Kolejną kwestią omawianą w zwyczajniku były rozstrzygnięcia, jak odprawić liturgię w razie konfliktu dwóch uroczystości, oraz jakie zastosować zwyczaje do-

⁸ D4, s. 56.

⁹ Tj. wykonywana przez zespół wokально-instrumentalny. Zob. M. WALTER-MAZUR, *Figurą i fraktem, Kultura muzyczna polskich benedyktynek w XVII i XVIII wieku*, Poznań 2014, s. 14–15.

¹⁰ D4, s.78. Praktyka wprowadzona najprawdopodobniej przez ksienię Dorotę Daniłowiczównę (ok. 1607–1687), ciotkę Jana III Sobieskiego. Ów „królewicz polski” to Jakub Sobieski (1667–1737), pierworodny syn Jana III.

mowe, gdy np. wspomnienie św. Benedykta przypadnie w którąś niedzielę w okresie wielkiego postu lub w piątek:

Jeśliby przypadła uroczystość Św. Ojca w niedzielę którą postu wielkiego, byle nie w niedzielę *passionis* albo *palmarum*, to się solemnym festem obchodzi święto jego i pacierze o nim, zaczym powinna być pryma, tercja, seksta śpiewana, nona czytana (...) ¹¹. Jeżeli przypadnie św. Ojca w dzień piątkowy, kolacja bywa, dwa razy na nią dzwonić, respektem uroczystości wielkiej, prawie wielkanocnej. Dyscyplina w Jego Święto w piątek nie bywa i być nie powinna, tylko w wigilią Święta Jego ¹².

Najczęściej w dzień powszedni wszystkie godziny kanoniczne i msze były czytane. Święta rytu zdwojonego o mniejszym znaczeniu dla lwowskich benedyktynek wyróżniano jedynie przez śpiewanie *Te Deum laudamus* na jutrzni. Święta obchodzone uroczystość obejmowały śpiewanie niesporów i komplety oraz udział w ich celebracji księży, śpiewanie pozostałych godzin kanonicznych (wszystkich lub niektórych), często śpiewanie litanii, niekiedy udział wynajętej kapeli. Oczywiście ów uroczysty sposób odprawiania nabożeństw zajmował więcej czasu w ciągu dnia.

Według lwowskich zwyczajników benedyktyнки uroczystość obchodziły bardzo wiele świąt. Jedną ze szczególnie ważnych celebracji był tzw. pogrzebek NMP oraz dzień jej wniebowzięcia poprzedzony wigilią (13–15 sierpnia). Porównanie opisu tych uroczystości z Porządków lwowskich z analogicznym, choć o wiele skromniejszym zapisem zwyczajów z Sandomierza ¹³, ukazuje istotne różnice ¹⁴. Świadczy to o niezależnym kształtowaniu się liturgicznych i muzycznych tradycji w obu ośrodkach oraz tym bardziej potwierdza zasadność ich utrwalania w opisie (por. tabela).

Borkowska twierdzi, że powstanie omawianego tu rękopisu dowodzi, iż „w klasztorze musiała panować postawa obrony zagrożonego szańca, przejawiająca się w drobiazgowej wierności tradycjom” ¹⁵. Trzeba jednak uczciwie przyznać, że siostry miały się czego obawiać, i że czasy w latach bezpośrednio poprzedzających akcję utrwalania zwyczajów liturgicznych i domowych stały się dla zakonnice bardzo niepewne.

¹¹ D4, s. 65.

¹² D4, s. 31. W piątki, z racji pokutnego charakteru dnia, kolacji nie jadano i brano dyscyplinę, czyli samobiczowanie.

¹³ Na podstawie rękopisu L1651 Biblioteki Diecezjalnej w Sandomierzu.

¹⁴ Na temat celebracji niektórych uroczystości we Lwowie i Sandomierzu zob: M. WALTER-MAZUR, *Figurą i fraktem*, s. 171–182.

¹⁵ M. BORKOWSKA, *Słownik polskich ksiień benedyktyńskich*, Niepokalanów 1996, s. 124.

Tabela „Pogrzebek” NMP – porównanie opisu uroczystości lwowskich z sandomierskimi

	Lwów	Sandomierz
13.08	W poprzedzający wieczór figura Maryi w trumnie na katafalku ustawiona w kaplicy, śpiew <i>O gloriosa virginum</i> . Rano śpiew <i>Zawitaj ranna jutrzhenko</i> . Wieczorem po komplecie <i>Salve Regina</i> i procesja z trumienką do „grobu” przygotowanego w ołtarzu na chórze, śpiew <i>Ty któraś pięknie dni swoje skończyła, Monstra te esse Matrem, Sub Tuum praesidium</i> na głosy.	Po komplecie schodzą się kapłani, zakonnice przy śpiewie psalmu <i>In exitu Israel</i> sprowadzają w procesji trumnę z chóru do kraty, gdzie odbierają ją kapłani i, śpiewając dalej psalm, układają w kościele na katafalku. Kazanie w kościele i „oracje” Wdów i Anioła (udział uczennic ze szkoły?). Celebrans w kapie z ministrantem śpiewa trzy antyfony i trzy kolekty, następnie wkłada trumienkę do „grobu” przy dźwięku dzwoń. Kapela śpiewa <i>Salve Regina</i> , potem litanię.
14.08	Wigilia Wniebowzięcia: rano <i>Zawitaj ranna jutrzhenko</i> przy „grobie”, dyscyplina w chórze. Jutrznia śpiewana przy pozytywie. W mszy nie ma Alleluja, nie gra się na pozytywie, nie ma kolacji. Na drugie nieszpory dzwonią wszystkie dzwony, uroczysta celebracja nieszpory i komplety z kapłanami, wystawienie Najśw. Sakramentu.	Brak opisu
15.08	Wszystkie godziny oficjum śpiewane, na jutrzni <i>Te Deum</i> śpiewane, nieszpory i kompleta grane, z kapłanami. Po sekście <i>Salve Regina</i> , przed procesją i sumą święcenie ziół ¹⁶ .	O piątej rano schodzą się kapłani, kapela śpiewa <i>Ave Maria</i> i <i>Ave Regina coelorum</i> . Celebrans w kapie okadza grób, wyjmuje figurę i śpiewa idąc trzykrotnie <i>Assumpta est Maria</i> a chór „przetrubując” odpowiada <i>Gaudet Angeli</i> . Potem wystawienie Najśw. Sakramentu i msza czytana z udziałem kapeli ¹⁷ .

Epoka oświecenia nie miała zrozumienia dla zakorzenionej głęboko w starożytności chrześcijańskiej mniszej idei „odejścia” ze świata i całkowitego poświęcenia się Bogu poprzez nieustanną modlitwę. Ta niezbyt uduchowiona epoka nie dawała wiary w sens modlitwy wstawienniczej za świat i jego problemy, którą mnisi i mniszki wznosili za murami swoich klasztorów. W związku z tym próżniaczy – w rozumieniu wielu ludzi świeckich, a także duchownych diece-

¹⁶ Streszczenie na podstawie D4, s. 75–78.

¹⁷ Streszczenie na podstawie L 1651, s. 183–185.

zjalnych – tryb życia zakonników i zakonnice budził sprzeciw. Za warcie utrzymania zaczęto uważać wyłącznie klasztory prowadzące działalność za rzecz społeczeństwa, czyli przede wszystkim te obsługujące szkoły i szpitale. Istotny był także inny aspekt – zakony posiadały bardzo wiele dóbr, przede wszystkim ziemskich, które, zdaniem rządzących, można było lepiej wykorzystać. II połowa XVIII wieku to czas panowania w większości państw europejskich etatyzmu, czyli zasady wyższości i zwierzchnictwa państwa nad kościołami i wyznaniem. Etatyzm umożliwił w wielu krajach, w tym w Rzeczypospolitej oraz państwach zaborczych, przeprowadzenie akcji kasacyjnej klasztorów. Sztandarowym przykładem etatystycznej polityki wobec kościoła katolickiego był józefinizm w Monarchii Austriackiej zapoczątkowany przez Marię Teresę i rozwinięty za panowania jej syna, Józefa II. Przypomnijmy w tym miejscu, że Lwów, a więc i nasze benedyktynki, znalazły się w 1772 r., czyli po pierwszym rozbiorze, właśnie pod władzą Cesarstwa.

Dla sprawiedliwości trzeba dodać, że podobne nastawienie do zakonów miał Stanisław August Poniatowski oraz wielu „oświeceniowych” biskupów polskich, w tym Michał Jerzy Poniatowski, rodzony brat króla, który jako administrator diecezji krakowskiej od 1782 r. przeprowadził tam likwidację wielu klasztorów¹⁸. Zresztą już w 1775 r. powołano w Polsce do życia Komisję Likwidacyjną długów państwowych, która nakładała na duchowieństwo, szczególnie zakonne, znaczące podatki. Świadectwem opinii, jaką mieli zakonnicy wśród luminarzy tej epoki, była opublikowana w 1778 r. przez biskupa Ignacego Krasickiego „Monachomachia”, poemat heroikomiczny przedstawiający dominikanów i karmelitów jako, próżniaków, pijaków i nieuków.

Wracając do lwowskich benedyktynek, zaznaczyć trzeba, że benedyktynki, jak zdecydowana większość zakonów żeńskich w owych czasach, były zakonem mniszym, czyli klauzurowym, którego charyzmat stanowiła „nieustanna modlitwa” realizowana poprzez liturgię godzin, uczestnictwo w mszach oraz innego rodzaju nabożeństwach i praktyki ascetyczne, a także poprzez codzienne prace i obowiązki podejmowane na rzecz własnego klasztoru. W większości domów benedyktynek na ziemiach polskich prowadzono wprawdzie szkoły dla dziewcząt, ale była to dotąd działalność pozostająca na marginesie życia całej wspólnoty. Od 1772 r. prowadzenie szkoły musiało stać się bardzo ważnym zadaniem klasztoru, ponieważ to od szkoły i poziomu jej prowadzenia, poddawanego kontroli przez austriackie władze, zależało jego przetrwanie.

¹⁸ P.P. GACH, *Kasaty zakonów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska 1773–1914*, Lublin 1984, s.18n.

Jakkolwiek ze społecznego punktu widzenia przeorientowanie klasztorów stanowiło niewątpliwie zysk, jako muzykolodzy musimy egoistycznie przyznać, że dla kultury muzycznej znacznie lepszym środowiskiem był zakon mniszy, czyli skoncentrowany na codziennej liturgii, w niej bowiem niepoślednie miejsce zajmowała muzyka. Pochłonięte prowadzeniem szkoły (z wykładowym językiem niemieckim), pertraktacjami z władzami i próbami ratowania finansów klasztoru zakonnice z pewnością miały mniej czasu na muzykowanie¹⁹.

Owe narastające trudności przewidziała Aldegunda Szklińska, pisząc w „Dalszych informacjach” dodanych w 1782 r. (lub później):

W każdy piątek przez cały rok śpiewać zawsze po komplecie (...) *Qui passus est pro nobis* trzy razy powtarzając; w wielkim poście w żaden piątek nie śpiewają *Qui passus est pro nobis* dlatego, że przy passyjej granej śpiewaczki śpiewają *Qui passus est*, ale gdy nie stanie śpiewaczek, frakt ustanie, passyi nie będzie, powinni śpiewać wszyscy po komplecie, tak, jak zawsze (...)²⁰.

W monotony spokój klauzurowego zakonu wkraść się także pośpiech, skoro Szklińska pisze taką uwagę dotyczącą obchodzenia dnia św. Jana Chrzciciela (27 grudnia):

Na świętego Jana po sumie [kapłan] wino święci. Nigdy nie kazali nam starsi zaczynać nony przed tym, aż kapłani od ołtarza odchodzili; a teraz w nas skwapliwość jest wielka: ledwie przez Ewangelią świętą wytrwać możemy; a czasem się trafi, że kapłan jeszcze ewangelią niedzielna po mszy świętej czyta, już ci chór zaczyna *Deus in adiutorium meum intende*, co może być i kapłanom podziwienie i dystrakcja; świeckim osobom niezbudowanie, starszym zakonnym osobom poturbowanie, bośmy tego mocno przestrzegali, aby nony nie zaczynać, aż kapłani od ołtarza odchodzili²¹.

¹⁹ Szczegółowy opis perturbacji, jakim podlegał klasztor lwowskich benedyktynek, można znaleźć w pracy W. CHOTKOWSKIEGO, *Historia polityczna dawnych klasztorów panińskich w Galicyi, 1773–1848, na podstawie akt Cesarskiej Kancelaryi Nadwornej*, Kraków 1905, s. 164–201. Dostępna on-line pod adresem <https://www.sbc.org.pl/dlibra/publication/14057/edition/14021/content?ref=desc> (20.10.2018). W 1781 r. cesarz wydał dekret, według którego dla każdego klasztoru miało ustalić tzw. *numerus fixus*, czyli maksymalną liczbę zakonnice, jaka może się w nim znajdować. W 1783 r. kolejny, nakazujący dopuszczanie do profesji po ukończeniu 24 roku życia pod groźbą kary finansowej dla klasztoru. W 1785 r. Józef II wydał dekret, zgodnie z którym nowicjuszeki przyjęte do nauczania w szkole nie będą dopuszczane do profesji bez bardzo dobrej znajomości niemieckiego, który był językiem wykładowym w szkołach. W 1807 r. ustanowiono takse od wyboru nowej przełożonej, który należało zgłaszać do urzędu. Wysokość tego podatku niejednokrotnie przewyższała możliwości klasztorów żeńskich (W. CHOTKOWSKI, *Historia polityczna*, s. 153–164).

²⁰ D4, s. 120.

²¹ D4, s. 117.

Na innym miejscu widać też problem z zachowaniem zwyczajów liturgicznych związanych ze stanem liczebnym klasztoru, który nie miał szans na poprawę ze względu na zakaz przyjmowania nowicjuszek, bądź ograniczenie przyjęć przez tzw. *numerus fixus* narzucany przez władze:

[13 listopada] uroczystość wszystkich świętych S[ancti]. O[rdinis]. N[ostri]. D[uple] x 1mi classis sine octava (...) modlitwa godzinami dla odpustu bywa, którą siostry po parze odprawują od wystawienia Najświętszego Sakramentu; ale teraz, gdy o tym piszę, w roku teraźniejszym 1781, miesiąca listopada, dnia 13, dokładam, iż już jest zniesiona od lat dwudziestu kilku, bo sobie bardzo Panny kantorki uciążliwili że nie mieli kogo pisać; było wiele starych i słabych, mieli wzgląd na nich, inne w godzinach stały i śpiewały; a nade wszystko, że na te uroczystości kapelle nie bywa, tylko same zakonnice sumę śpiewają i grają i od rejestru modlitwy były excypowane. Tak wiele osób ubyłoby, ile do fraktu należy²².

Zapis zasadniczej części zwyczajnika kończy Szklińska słowami:

Ad Majorem Dei Gloriam et BMV Honorem; dokończyłam na większą cześć i chwałę Boga mego tej pracy i roboty duchownej miesiąca marca dnia 26, z tą żądzą i pragnieniem, aby to wszystko i we wszystkim zachowane i wypełnione ku jak największej czci i chwale Boskiej (...) było²³.

Jak widać z powyższych opisów ceremonii z lwowskiego zwyczajnika benedyktynek, bogactwo barokowej liturgii wykraczało dalece poza zwyczajne odprawianie przepisanych w brewiarzu rzymskim tekstów. Utrzymanie tej bogatej tradycji wobec zmieniającej się nieodwracalnie sytuacji było zapewne bardzo trudne, o ile nie niemożliwe. W tym kontekście przepisanie i opracowanie detalicznego opisu zwyczajów z okresu świetności klasztoru, obejmujących także praktykę muzyczną, może być przez nas widziany jako próba zachowania przez zakonnice swojej mniszej tożsamości w zupełnie nierozumiejącym i nieakceptującym jej świecie.

²² D4, s. 98.

²³ D4, s. 123.

Description of the monastery's musical and liturgical tradition as an attempt to save nun's own world in the face of inevitable changes

Abstract

The subject of the article is the customary of the Benedictine nuns of Lviv, i.e. a text of a memorative and normative character concerning the organization of time in the monastery and, in particular, the manner of celebrating the liturgy and paraliturgical rites on all days of the liturgical year. It contains recommendations on the type of musical setting of particular services on a given day, depending on its liturgical rank, and often shows the original details of the tradition of celebrating a given feast in the Benedictine monastery in Lviv.

The D4 manuscript of the Lviv Benedictine Archives in Krzeszów was rewritten by the nun Aldegunda Szklińska, and sometimes completed by her comments, in 1780, but it is in main part a copy of "old" customary from 1747 to 1748. The rewriting of "Choir arrangements for all days ..." dating from the times of splendour of the monastery in the period when Josephine dissolutions were spreading, the monastery was poor and accepted fewer and fewer novices, and the nuns had to concentrate on running school, it seems to be an attempt to preserve their identity and culture in extremely unfavourable circumstances.

Keywords: Benedictine nuns convent in Lvov, directorium, liturgy, musical culture, suppressions.

Streszczenie

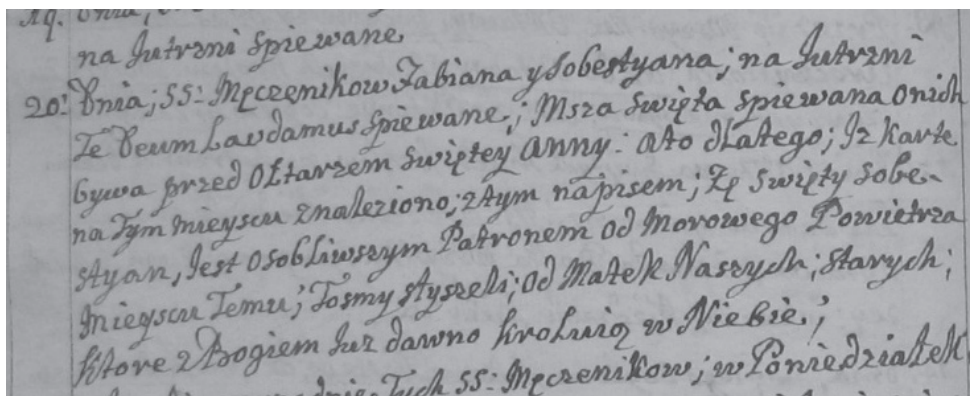
Przedmiotem artykułu jest zwyczajnik benedyktynek lwowskich, czyli tekst o charakterze memoratywno-normatywnym dotyczący organizacji czasu w klasztorze oraz, w szczególności, sposobu sprawowania liturgii i obrzędów pozaliturgicznych we wszystkich dniach roku liturgicznego. Zawiera on zalecenia dotyczące rodzaju oprawy muzycznej poszczególnych nabożeństw danego dnia, w zależności od jego rangi liturgicznej, oraz częstokroć ukazuje oryginalne szczegóły tradycji obchodzenia danego święta w klasztorze lwowskich benedyktynek. Rękopis D4 Archiwum benedyktynek lwowskich w Krzeszowie został przepisany przez zakonnicę Aldegundę Szklińską, i niekiedy okraszony jej komentarzami, w roku 1780, lecz jest w głównej swojej części kopią „starych” zwyczajników z lat 1747 i 1748. Przepisanie „Porządków chórowych na wszystkie dni...” z czasów świetności klasztoru w okresie, kiedy szerzyły się kasaty józefińskie, klasztor ubożał i przyjmował coraz mniej nowicjuszek, a zakonnice musiały się koncentrować na prowadzeniu szkoły, wydaje się być próbą zachowania przez lwowskie mniszki własnej tożsamości i kultury w skrajnie niesprzyjających okolicznościach.

Słowa kluczowe: klasztor benedyktynek we Lwowie, zwyczajnik, liturgia, kultura muzyczna, kasaty.

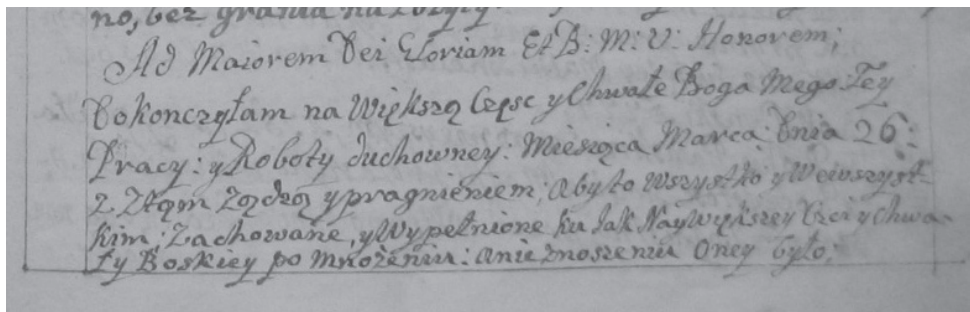
Bibliografia:

- BORKOWSKA MAŁGORZATA, *Leksykon zakonnic polskich epoki przedrozbiorowej*, tom III, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2008.
- BORKOWSKA MAŁGORZATA, *Słownik polskich ksiieŃ benedyktyńskich*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1996.
- CHOTKOWSKI WŁADYSŁAW, *Historia polityczna dawnych klasztorów panieńskich w Galicyi, 1773–1848, na podstawie akt Cesarskiej Kancelaryi Nadwornej*, Gebethner i S-ka, Kraków 1905.
- GACH PIOTR PAWEŁ, *Kasaty zakonów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska 1773–1914*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1984.
- MOSZYŃSKA SCHOLASTYKA, *Porządki chorowe*, rękopis L 1651 Biblioteki Diecezjalnej w Sandomierzu.
- SZKLIŃSKA ALDEGUNDA, *Porządek godzin y zabaw zakonnych przez cały dzień w regule opisanych*, rękopis D4 Archiwum benedyktynek lwowskich w Krzeszowie.
- SZKLIŃSKA ALDEGUNDA, *Porządki chorowe na wszystkie dni w roku*, rękopis D4 Archiwum benedyktynek lwowskich w Krzeszowie.
- SZYLAR ANNA, *‘Pióro żadne nie jest w stanie opisać jej zalet’. Listy informujące o śmierci mniszek adresowane do opactwa benedyktynek w Sandomierzu w zbiorach Biblioteki Diecezjalnej w Sandomierzu (1781–1897)*, Wrocławskie Towarzystwo Miłośników Historii, Wrocław 2015.
- WALTER-MAZUR MAGDALENA, *Figurą i fraktem, Kultura muzyczna polskich benedyktynek w XVII i XVIII wieku*, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 2014. MAGDALENA WALTER-MAZUR, doktor habilitowana, profesor nadzwyczajny w Instytucie Muzykologii UAM. Autorka dwóch monografii: *Motet madrygalowy w protestanckich Niemczech I połowy XVII wieku* (Poznań 2004) oraz *Figurą i fraktem. Kultura muzyczna polskich benedyktynek w XVII i XVIII wieku* (Poznań 2014). Opublikowała także przekład traktatu Christoph'a Bernharda, *Tractatus compositionis augmentatus* (Kraków 2004) oraz edycję *Sanctimonialis autem femina. Magnificat, motety i pieśni na dwa chóry żeńskie z rękopisu L 1643 Biblioteki Diecezjalnej w Sandomierzu* (Sandomierz 2012). Ponadto ma w swoim dorobku liczne artykuły w najważniejszych polskich czasopismach muzykologicznych, rozdziały monografii wieloautorskich w języ-

kach polskim, niemieckim i angielskim oraz redakcje książek. Jej zainteresowania naukowe obejmują zagadnienia związane z postrzeganiem kultury muzycznej w jej rozlicznych kontekstach związanych z religią, duchowością, obyczajowością i życiem społecznym, prowadzi także badania źródłowe i repertuarowe na gruncie muzyki polskiej XVII i XVIII w.



Il. 1. Rękopis D4 Archiwum benedyktynek lwowskich w Krzeszowie, s. 56



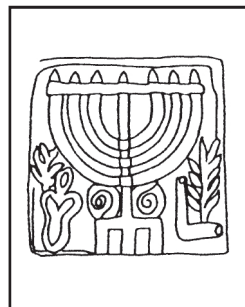
Il. 2. Rękopis D4 Archiwum benedyktynek lwowskich w Krzeszowie, s. 123

In Nomine Domini Nostri Jesu Christi Amen; 49.

Porządki Chorowe, na Wszystkie Dni,
w Roku; Spisane w Roku Pańskim; 1748:
za Przetopstwa Świętej Pamieci; Anny, & Leonory, ^{Księżki}
Kosałkowskiej na Ten Czas Xieni; Za Tey Koskaem, 11.
y Błogosławieństwem; za Życia Panny Ciotki Mary-
anny, Kolumby, Janikowny; Najdawniejszy na Ten
Czas Zakonnicy w klasztorze Świętym; ktora mie do na-
pisania Tych Porządkow, zachęcała y Wstawicznie naga-
niała; y Wewszystkim In Formowała; Co, kiedy, y Jak,
być powinny; Ter Same Porządki so Napisanie Bes-
czere przed Zaerpiem Ceterdziesto Godinnego Nabore-
stwa w Naszym Świętym Kościele; ktore się zaczęto za-
częto za Xieni Kosałkowskiej Przetopstwa; w Roku
Pańskim; - 1747: y 1748:

Ter Same Porządki na Nowe przepisane szeregownie
dla Tego: Iz tamte były do samych brzegow Papieru do-
pisywane za czym nie mogły być poprawne; Tylko na
kartach były do Tych Czas: ato dla Niedostatku Papieru;
ymoiety Leszere na Ten Czas nie do Skonałey Rekognicyey,
yprzezwornosci; Teraz na Obligacyo y Miłno Probie
Panny Anny Elzbiety Sakken Przeoryszy w Tym
Czasie: To Jest w Roku Pańskim 1750: Mesięca Gru-
dnia: Dnia: 10: Zaczynam przepisywać: na Nowe;

Il. 3. Rękopis D4 Archiwum benedyktynek lwowskich w Krzeszowie, s. 41



HENRYK NADROWSKI MIC
Poznań

Przestrzenna triada *saeculum*

Czas i przestrzeń organizują życie całego świata, w tym także człowieka. Dotykamy siedliska przyrodniczego wpisanego w konkretny czas. Integralne dostrzeganie wszystkich stworzeń to po prostu *saeculum*. Ów wszechświat, cała doczesność obejmuje zarówno *profanum*, jak i *sacrum*. Podkreślmy, że rzeczywistość ziemska obejmuje triadę: przestrzeń, horyzonty i centra sakralne, które właściwie nawzajem się przenikają. Trudno też wytyczyć wyrazistą linię demarkacyjną pomiędzy nimi. Zarazem stawiamy też pytania o cele bliższe i dalsze, lecz przede wszystkim o sens, ale i granice ingerencji człowieka. Dotykamy odpowiedzialności za „tu i teraz” ludzkiej egzystencji wpisanej w makro- i mikrokosmos. Niezbędne zdaje się myślenie, któremu swego czasu impuls i kierunek nadał Roman Ingarden¹.

1. Przestrzenie

Warto najpierw zauważyć dość powszechną tendencję, która jest nawiązaniem do tezy amerykańskiego uczonego Edwarda W. Sojy o przestrzenności i przestrze-

¹ R. INGARDEN, *Przeżycie – dzieło – wartość*, Kraków 1966.

ni ludzkiego życia. Owo szersze ujęcie akcentuje wątek nauk socjologicznych, humanistycznych, w tym filozofów, epistemologów, literatów². Bezspornie jednak przeważa opcja fenomenologiczna, która z kolei niweluje podział między przestrzenią architektury i przestrzenią rzeźby, ale także między treścią i formą. W pewnym sensie efektem owych spójnych korelacji jest – według mnie – preferowanie zarówno architektureoplastyki, jak i treścioforny.

Na ogół jednak pojęcie „przestrzeń” poniekąd rezerwujemy architektom. Wszak w niej działają, a nawet ją przekształcają, uzupełniają poprzez własną inwencję czy kreatywność. Ocena wielkości, skali, jak i dostosowania do kontekstu lub go ignorowanie, właściwie skażone jest subiektywizmem, i to zarówno twórcy, jak i krytyka czy przeciętnego odbiorcy. Przestrzeń publiczna oceniana jest nie tylko pod kątem jej użytkowania, ale również jej ideowego, a niekiedy nawet ideologicznego i politycznego wymiaru. Zarówno miasta historyczne, jak i współczesne mają wpisane pewne elementy okazjonalne, okolicznościowe, jak i archetypiczne. Przestrzeń tzw. samoistna „posiada wystarczająco atrakcyjny program funkcjonalny i formę”³, by docelowo służyć przybywającym i przemieszczającym się tam mieszkańcom i turystom. Natomiast przestrzeń tzw. „obsługująca” nie ma zasadniczo programu, a istnieje jedynie „jako czysta komunikacja” do przestrzeni i obiektów doń przylegających. Obydwa rodzaje przestrzeni sytuacyjnie czy okazjonalnie pełnią rolę scenarii rozmaitych pochodów, szlaków pątnicznych, wieców, manifestacji, inscenizacji, happeningów czy targowisk. Na czasie jest myślenie ekologiczne, które jednak należy rozpatrywać integralnie. Powinnością człowieka jest ochrona całego otaczającego świata, a nawet szacunek wobec środowiska naturalnego. Dotyczy to także życia różnych istot. Dotyczy to także jego rozwoju oraz prymatu niezbywalnych wartości istoty ludzkiej. Ważne jest poszukiwanie rozwiązań wynikających z wiedzy i wiary; z nauki i techniki, co w konsekwencji powinno służyć rozwojowi oraz przyszłości świata i ludzkości. Nie można marginalizować potrzeb i aspiracji człowieka, szczególnie duchowych i religijnych.

Błędem jest fragmentaryczna wiedza oraz izolacyjna postawa w dziedzinie czasu i przestrzeni. Oczwistym zagrożeniem jest nie tylko ignorancja, ale również świadome wprowadzanie swoistego synkretyzmu oraz izolacjonizmu. Szczególnie w dobie humanizmu oraz artystycznego renesansu mocno akcentowano całość i współzależność całego świata ożywionego. Należy z naciskiem podkreślić, że cała przyroda, a mówiąc szerzej „środowisko naturalne” nie jest czymś niezależ-

² G. ŚWITEK, *Gry sztuki z architekturą. Nowoczesne powinowactwa i współczesne integracje*, Toruń 2013, s. 78, 86–90.

³ K. NAWRATEK, *Ideologie w przestrzeni. Próby demistyfikacji*, Kraków 2005, s. 157.

nym ani wrogim wobec człowieka. W niedawno opublikowanej encyklice *Laudato si* papież Franciszek podkreśla tę myśl w słowach „Jesteśmy w nią włączeni, jesteśmy jej częścią i wzajemnie się przenikamy” (nr 139). Zarówno mówienie o ekosystemie, jak i o kryzysie środowiskowym przybiera także wydźwięk społeczny. Akcent należy położyć na potrzebę integralnego myślenia i działania. Dodajmy, że zarówno w warunkach miejskich, osiedlowych, jak i wiejskich, należy uwzględnić dziedzictwo historyczne, artystyczne i kulturowe konkretnego miejsca, poprzez odkrywanie własnej oryginalnej tożsamości; tego, co architekci zowią *genius loci*. Interdyscyplinarny dialog powinien umożliwić odkrywanie właściwych relacji oraz pogłębiać świadomość, że jest to „kultura odwołująca się nie tylko do zabytków przeszłości, ale przede wszystkim kultura żywotna, dynamiczna, zachęcająca do uczestnictwa i nie można jej pomijać w chwili, kiedy zastanawiamy się nad relacją człowieka ze środowiskiem”⁴.

Wspomniany kontekst otoczenia przyrodniczo-krajobrazowego, jak i urbanistyczno-architektonicznego, przecinające się wzajemnie arterie komunikacyjne, wielorakie środki masowego przekazu, atakujące nas zewsząd obrazy i rzeźby tworzą nie tyle „ikonografię otoczenia”, ile „ikonosferę”. Nazwał to oraz szeroko i wielowątkowo opisał Mieczysław Porębski⁵.

Natura i kultura spotykają się tutaj i stanowią ścisłą więź, wręcz symbiozę. Zasoby naturalne, krajobraz, przestrzenie publiczne, obszary zurbanizowane – wszystko to stanowi istotną rzeczywistość, w którą wpisują się treści i formy religijne czy sakralne. Tym samym dokonuje się to, co tak wyraziście zaakcentował Sobór Watykański II, czyli *consecratio mundi* (por. LDK 36; KKK 576, 586, 1090, 1186, 1198, 2580). John Newling w swoim pojmowaniu sakralności idzie jeszcze dalej, wykraczając poza ikoniczny charakter rzeczywistości. Rozwija i szeroko interpretuje wysuniętą tezę: „W centrum pojmowania sakralności znajduje się przyroda jako czynnik przyczynowości”⁶.

Gdy mówimy o przestrzeni sakralnej, to właściwie dotykamy przestrzeni, która *per excellence* wyraża wiarę. Związana jest ona z doktryną, dekretami i postanowieniami soborów i synodów oraz z przemyśleniami różnych teologów. Wkraczamy tutaj z jednej strony w sferę pogłębienia wiary, a z drugiej – akcentujemy

⁴ FRANCISZEK, *Encyklika Laudato si. W trosce o wspólny dom*, Kraków 2015, s. 94.

⁵ M. PORĘBSKI, *Ikonosfera*, Warszawa 1972, s. 5; s. 18: „Otaczająca nas zewsząd i k o n o s f e r a – sfera, w której rodzą się wciąż nowe obrazy wzrokowe i dźwiękowe – stanowi obszar bezustannych oddziaływań informacyjnych systematycznie zauważanych, klasyfikowanych, weryfikowanych i wykorzystywanych przez człowieka, obszar jego ustawicznej obserwacji i eksploracji”.

⁶ J. NEWLING, *An Essential disorientation. An investigation into sacredness and its relation to contemporary art [Istotny stan dezorientacji. Wnikanie w sakralność i związek sakralności ze sztuką współczesną]*, Kielce 2007, s. 115.

ranę prostej wiary na co dzień. Socjologowie mówią o intuicyjnym pojmowaniu i przyjmowaniu aspektów wiary. Jest to więc zarówno impuls wiary, jak i jej entuzjazm, a nawet fascynacja. Odpowiedzialność i autentyczne świadectwo wiary. W konsekwencji wierzący mówi wręcz o potrzebie wiary a nawet o jej konieczności (*necessitas fidei*); dotykamy tu więc problemu osobistej odpowiedzialności i tożsamości, także religijnej.

Zarówno krajobraz, jak i architektura weń wpisana mają także wydźwięk znaczeniowy, zazwyczaj również symboliczny. Jednakże zjawiskiem niepokojącym jest istny bezład wprowadzany często z racji interesownie pojętego utylitaryzmu. Zarówno w planowaniu przestrzennym, jak i urbanistycznym brak harmonii oraz wizji całości. Wyrazem „niestabilności miasta jako przestrzeni kulturowej”⁷ jest ulotność i bezład pseudodekoracji i reklam. „Centra miast porażają kakofonią kształtów, form i kolorów. [...] A cały ten radosny chaos przykryty jest jeszcze potężnym kozuchem przydrożnych reklam, billboardów, informacyjnych tablic. Niestety, owa dziwaczna mieszanina okazuje się wyjątkowo konsekwentnie infekować cały kraj”. Ktoś słusznie nazwał to „wrzaskiem nowego w otwartej przestrzeni”⁸.

Głoszona jest teza nowego otwarcia poprzez wprowadzenie nowych treści i przesłań. W przestrzeni publicznej (na placu, rynku czy na ulicy) przedstawiane bywają dzieła o charakterze „uduchowiającym”⁹. Francuzi mówią wprawdzie o wartościach duchowych nawet samego *profanum* – *valeur spirituelle du profane*, ale oczywiście nie jest to *sacrum*. Nie tylko pod pretekstem dialogu i postępu próbuje się zakwestionować tradycyjne pojmowanie i postrzeganie takich przestrzeni jak sala teatralna czy klub jazzowy, które przecież nie mogą być uznane jako obszar *sacrum*, chociaż jest tam „synteza dokonań ludzkiego ducha”¹⁰. Można by tutaj przywołać biblijne zdarzenie na Areopagu ateńskim (Dz 17,22-23). To, co św. Paweł powiedział „do pogan w mieście pełnym czcicieli idoli [...], równie dobrze mógłby powiedzieć do wielu współczesnych nam religijnych ludzi”, którzy sprawiają wrażenie aktywności religijnej, ale ograniczają ją jedynie do zewnętrzności, rytualizmu¹¹. Jakże często – niestety – brak rozumienia wiary i autentycznego zaangażowania. Owo „nieznane-

⁷ M. KRAJEWSKI, *Zamiast sztuki – zamiast reklamy*, w: M.A. POTOCKA (red.), *Publiczna przestrzeń dla sztuki? Öffentlicher Raum für Kunst?*, Kraków, Wien 2002, s. 156.

⁸ P. SARZYŃSKI, *Wrzask w przestrzeni. Dlaczego w Polsce jest tak brzydko?*, Warszawa 2012, s. 56.

⁹ J. STÜCKELBERGER, *Religion im öffentlichen Raum als Thema der Gegenwartskunst*, „Kunst und Kirche“, 4 (2008), s. 8; I. CZERNY, *Kirchliche Kunstausstellungen im öffentlichen Raum*, „Kunst und Kirche“, 4 (2008), s. 49.

¹⁰ S. OBIREK, *Odnajdowanie jedności – religie w dialogu z miastem w tle*, w: M. STANISZEWSKI (red.), *Miasto postępu*, Poznań 2007, s. 48.

¹¹ J. MOORE, *Brudny Bóg. Z Jezusem zmieniać świat*, Poznań 2014, s. 105.

mu Bogu” pozostaje wciąż aktualne. Zarówno w teorii, jak i w praktyce człowiek zaświadcza, czy jest z Bogiem czy bez Boga, czy wręcz przeciw Bogu¹². Ta ostatnia postawa określana jest mianem „milczącej apostazji”.

Pojawia się tendencja, by w dobie globalizacji i mentalności konsumpcyjnej obiekty kulturowe były redukowane jedynie „do poziomu towaru rekreacyjnego?” Zaś wszystkie elementy związane z tradycją, wrażliwością religijną, głębią symboliczną czy różnymi obrzędami i rytuałami powinny zniknąć z przestrzeni otwartej, a przynajmniej ograniczyć swoją autentyczną wierność oraz zaangażowaną żywotność¹³.

A przecież człowiek związany jest z kulturą w sposób integralny. Wyraża się poprzez swego ducha, ale jednocześnie wyraża się w aktywności doczesnej, łączy nadprzyrodzoność z personalizmem¹⁴. Aktywność człowieka wyrażana poprzez kulturę, sztukę, naukę, technikę cywilizację wynika „z poczucia wartości świata” oraz jest przejawem jego względnej samodzielności¹⁵.

Uwzględniając wręcz niewyczerpane możliwości ludzkiej kreatywności, właśnie w odniesieniu do *sacrum* kościelnego, należy wyraziście zaakcentować tak cele, jak i skutki owej postawy. Dotyczy to zarówno aspektów strukturalnych, technicznych, technologicznych, konstrukcyjnych, jak również estetycznych i artystycznych. Wszystkie one powinny być rozpatrywane również od strony etycznej. Ważne jest więc zachowanie pewnej hierarchii ważności i wartości. Specjaliści zwracają uwagę, że istotna jest ocena tych zjawisk od strony teologicznej i filozoficznej¹⁶. Świadomość ta powinna mieć pierwszorzędne znaczenie zarówno dla wiernych jak i dla artystów¹⁷.

Zauważyć warto, że przestrzeń odgrywa bardzo ważną rolę jako środek oddziaływania wykorzystywany przez film i teatr. Jakże ważne jest plastyczne wypełnianie tzw. pustej przestrzeni. Aranżacja dramaturgii, potęgowanie emocji, pobudzenie do refleksji dokonuje się właśnie w zmieniającej się scenerii. Dla przykładu w teatrze Szajny „opustoszały plener” miał się zapełniać ludźmi dzięki celowemu

¹² Y. ANDIA, *Ecclesia in Europa*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio” 25 (2005) 4, s. 104.

¹³ V.J. MILLER, *Religia w świecie konsumpcji. Chrześcijańska wiara i praktyka w kulturze konsumpcyjnej*, Warszawa 2007, s. 294, 300–303.

¹⁴ D. ADAMCZYK, *Wychowanie do budowania kultury chrześcijańskiej*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio” 25 (2005) 4, s. 129–131.

¹⁵ P. BOLBERITZ, *Europa a chrześcijaństwo*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio” 25 (2005) 4, s. 21.

¹⁶ A. OLĘDZKA-FRYBESOWA, *Sztuka – sacrum – Kościół*, „Znak” 38 (1986) 6, s. 63.

¹⁷ H. SZCZYPIŃSKA, *Sztuka a liturgia*, w: B. BEJZE (red.), *W nucie zagadnień posoborowych*, Warszawa 1967, s. 290.

i świadomemu przenikaniu się działań plastycznych i teatralnych. Wszystkie atrybuty i przedmioty mają dopomóc odczytać i wydobyć nie tylko emocje, tony, faktury, kolory i formy, ale przede wszystkim sensy i znaczenia. Właśnie organizacja i kompozycja „przestrzeni architektonicznej spektaklu” oraz całych spektakli zmierzają do pewnego „uogólnienia człowieczeństwa”, jego złożoności i kryzysów¹⁸. Kolejnym zjawiskiem, już czasów nam bliższych, jest pobudzanie wyobraźni, wizualizacja ruchomego obrazu oraz projektowanie wirtualnych przestrzeni za pomocą technik oraz rozmaitych programów komputerowych. W konsekwencji chodzi o swoiste zjednanie widza i twórcy „dając za każdym razem nowe i nieprzewidywalne możliwości w tworzeniu wirtualnych czasoprzestrzeni”¹⁹.

2. Horyzonty

Pojęcie „horyzont” utożsamiane jest niekiedy z panoramą, pejzażem, krajobrazem, kresem czy bezkresem otaczającej nas rzeczywistości. Dodajmy, że owa potoczna interpretacja nie w pełni odpowiada adekwatności tychże pojęć. Zwróćmy najpierw uwagę na istotne znaczenie dwóch aspektów: panoramy oraz skali architektury w krajobrazie. Podkreśla się np. specyfikę i odrębność krajobrazu i kościoła, ale zarazem akcentuje się potrzebę stworzenia wyraźnej całości i jedności treścioforny, która będzie tworzyć harmonię²⁰, nie tylko wizualną, ale także ideową. Należy wykorzystać zarówno naturalne elementy krajobrazu, jak i kulturalne, czyli dodane przez człowieka. Ewidentnym zagrożeniem jest szerzenie antykultury i pseudosztuki. Swego rodzaju odporem wobec dehumanizacji i desakralizacji²¹ jest kształtowanie subiektywnej wrażliwości oglądu i ocen poprzez selektywne odkrywanie wartości i piękna. Jest to zarazem autentyczny akt wiary²².

To, co jest wokół dostrzegalne, cały wszechświat oglądany w perspektywie poziomej czy linearnej, otrzymuje znamię układu horyzontalnego. Można by powiedzieć,

¹⁸ L. DORAK-WOJAKOWSKA, *Człowiek i przedmiot w teatrze Józefa Szajny*, „Ethos” 29 (2016) 4, s. 246, 253, 262.

¹⁹ A. ŻUK, *Możliwości wirtualnych przestrzeni. Czytając Greenawaya*, w: A. KAWALEC (red.), *O pojęciu sztuki w kulturze współczesnej*, Lublin 2010, s. 146.

²⁰ J. BOGDANOWSKI, *Kościół w krajobrazie*, w: W. ŚWIERZAWSKI (red.), *Sztuka w liturgii*, Kraków 1996 s. 166.

²¹ D. ADAMCZYK, *Wychowanie do budowania kultury chrześcijańskiej*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio” 25 (2005) 4, s. 135.

²² J. KRUPIŃSKI, *Sztuka a pytania egzystencjalne. Incepcja (bez)sensu*, „Wiadomości ASP” 76 (2017), s. 29, 37.

że niejako obejmuje właśnie to, co określane jest jako *saeculum*. Natomiast układ wertykalny ukierunkowuje ku górze, ku transcendencji. Dodajmy, że właśnie Kościół w swoim nauczaniu i działaniu „powinien być jakby sumieniem świata”²³.

W piśmiennictwie dość powszechne jest dychotomiczne zestawianie dwóch opcji: *sacrum* oraz *profanum*²⁴. Jak wspomniano powyżej, sensowne jest przypomnienie, że owe dwie rzeczywistości współtworzą wszystko, co jest stworzeniem, cały wszechświat, czyli po prostu *saeculum*. One też właściwie się dopełniają, choć stoją na przeciwnych biegunach²⁵. Zauważmy, że zarówno pozdrowienie *Laudetur Jesus Christus*, jak i modlitwy liturgiczne Kościoła kończą się zazwyczaj charakterystycznym *in saecula saeculorum*, czyli dotyczą całej doczesności. Trwają jednak zarówno w każdej chwili (*pro semper*), jak i na wieczność (*ad perpetuum*).

Takie integralne postrzeganie świata jest nieodzowne. Negowanie zaś religijnych korzeni naszego kontynentu i faworyzowanie „laickości” jest przejawem faktycznej negacji własnej historii i rodowodu, a tym samym przejawem ignorancji oraz wyrzeczeniem się własnej tożsamości²⁶. Wyróżnia się dwie formy sekularyzacji: instytucji oraz świadomości społecznej. Skrajna negacja zdaje się zapominać „że ludzka egzystencja naznaczona jest piętnem boskości”. Jest jednak też bardziej umiarkowana forma laickości, która „nie mówi o wyrzuceniu religii z miejsc publicznych [...]”²⁷.

Ład przestrzenny oraz tworzenie „obiektów dojrzałych kompozycyjnie, prowadzących do harmonijnego współistnienia walorów przyrodniczych z walorami kulturowymi”, niezbędny jest także dla „dobrego samopoczucia człowieka”²⁸, relaksu i dostrzeżenia np. „kombinacji lazuru nieba ponad nasyconą zielenią wierzchołków drzew”²⁹. Dotykamy tu kwestii świadomego i celowego dopełnienia i uzupełnienia pejzażu lasami, drzewami, krzewami, trawami, „rozłogiem pól”,

²³ P. GÓRALCZYK, *Chrystus wyzwala i jednoczy*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio” 25 (2005) 4, s. 125.

²⁴ M. ELIADE, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Warszawa 1999; J.-J. ALLMEN, *Sacrum i profanum*, „Znak” 29 (1977) 11–12, s. 1428–1431.

²⁵ H. NADROWSKI, *Saeculum u podstaw poszukiwań tożsamości sacrum kościelnego*, w: C. KOZŁEK, R. MISIAK (red.), *Nadzieje i zagrożenia sekularyzacji*, Szczecin 2010, s. 123–138.

²⁶ R. BRAGUE, *Europa pomiędzy swoim rodowodem a przyszłością*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio” 25 (2005) 4, s. 32n, 43.

²⁷ V. POSSENTI, *Konstytucja, prawo (naturalne) i religia a problem Europy*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio” 25 (2005) 4, s. 54, 57.

²⁸ A. MITKOWSKA, *Europejskie sacrum ogrodowe – ewolucja historyczna i typologiczna*, w: *Ogród sakralny – idea i rzeczywistość. VII Międzynarodowa Konferencja o Architekturze i Sztuce Sakralnej z cyklu: „Kościół naszych czasów” SacroExpo*, Kielce 2008, s. 34.

²⁹ P. WOHLLEBEN, *Sekretne życie drzew*, Kraków 2016, s. 230.

domami i wieżami kościołów. Osobliwym zjawiskiem jest drzewostan w miastach. Chodzi tu zarówno o pojedyncze drzewa, w tym tzw. pomniki przyrody, jak również o służące rekreacji i wypoczynkowi tzw. ogrody jordanowskie czy szkolne. Oddzielnym problemem są modelowe założenia ogrodów działkowych³⁰. Następuje tu swego rodzaju symbioza środowiska naturalnego z wpisanymi weń dziełami aktywności i wiary człowieka³¹. Już sam krajobraz wraz z wpisanym weń pięknem historii i terażniejszości, nie tylko skłania do zadumy, ale również dostarcza przeżyć estetycznych.

Cały ekosystem wraz z roślinami i zwierzętami współtworzy biocenozę otaczającego świata. Zanim przekroczymy próg obiektu świeckiego czy kościelnego, najpierw oglądamy go z dalszej i bliższej perspektywy. Ów kontekst i stopniowe „przekraczanie poszczególnych stref i wnikanie do wnętrza zewnętrznego i wewnętrznego przestrzeni, krajobrazu i miejsca” kieruje nas oraz usposabia do skupienia i modlitwy³².

Autentyczna wiara przyjmuje także nakaz Boga Stwórcy, który skierowany jest do stworzenia i przypomina o powinnościach względem Niego. I tu dotykamy wszystkiego, co zostało powołane do istnienia (fazy stwarzania bytów ożywionych i kosmicznych). Dodajmy, że u szczytu stworzeń jest człowiek, a Bóg dopiero po stworzeniu człowieka rzekł, że wszystko jest nie tylko dobre, ale bardzo dobre. To właśnie człowiek, i tylko on, może wyrażać, może wyznawać świadomie swoją wiarę na wiele sposobów. Swego rodzaju apogeum owej więzi jest właśnie modlitwa, medytacja, kontemplacja, a nawet mistyka. Jednakże ważnym przejawem zaangażowania w wiarę jest również wieloraka kreatywność na płaszczyźnie kultury czy architekto-plastyki.

3. Centra sakralne

Należy zwrócić szczególną uwagę na to, co właściwie jest najistotniejsze w kontekście „przestrzeni kościelnej” określanej przez innych „przestrzenią sakralną”, przeze mnie zaś zazwyczaj dookreślone jako „*sacrum* kościelne”. Uwagę można tu koncentrować zarówno na pojedynczych obiektach, jak i na całych kompleksach, jakie stanowią centra parafialne, klasztorne czy sanktuaryjne. Jakże ważne jest ca-

³⁰ P. CETNARSKI, *Proste historie. Ogrody i miasta*, „Magazyn Miasta” 16 (2017) 1, s. 89–92.

³¹ J. BOGDANOWSKI, *Kościół w krajobrazie*, s. 175.

³² H. NADROWSKI, *Bliższe i dalsze otoczenie kościoła*, w: *Ogród sakralny – idea i rzeczywistość. VII Międzynarodowa Konferencja o Architekturze i Sztuce Sakralnej z cyklu: „Kościół naszych czasów” SacroExpo*, Kielce 2008, s. 51.

łościowe potraktowanie dawnego czy współczesnego dzieła wraz z uwzględnieniem uzasadnień merytorycznych, historycznych i przestrzennych³³. Zauważmy, że problemem nie tylko wizualnym, ale także teologicznym i socjologicznym jest istnienie obok siebie znaków i symboli, nie tylko chrześcijańskich, ale także różnych religii. Dotyczy to także wyglądu obiektów kultu oraz przesyłanych sygnałów i bodźców wizualnych i akustycznych (dzwony)³⁴.

Kultura i sztuka, która zmierza „raczej do świata”, jest częścią składową „całej ludzkiej rzeczywistości”, ale wprost nie odnosi się do kultu. Według J. Maritaina, ta właśnie twórczość świecka i tzw. „rzeczy wspólne” w sztuce należy uznać w pewnym sensie jako mniej ważne. Natomiast dzieła chrześcijańskie powinny zawsze wypływać nie tylko z serca i duszy artysty, ale nawet z jego świętości³⁵. Tym bardziej, jeśli bezpośrednio dotyczą sprawowanej liturgii i podjęte są „z motywów religijnych”, powinny być zarówno wyrazem autentycznego wyznania wiary, jak i jej świadectwem³⁶.

Nawiązując do ducha *Vaticanum II*, należy uwzględniać odpowiednie wartości i kryteria rzeczywistości tego świata. Kościół nie jest wprawdzie z tego świata, ale realizuje się na tym świecie (KK 13). Pierwszą fazą jest więc teraźniejszość oraz kreatywna akceptacja doczesności. Drugą – przyszłość oraz odniesienie do wieczności. Obie opcje się wzajemnie przenikają i uzupełniają. Tu na ziemi w kategoriach przestrzennych dokonuje się przekraczanie, rozszerzanie, wzrastanie, rozwijanie, przekazywanie³⁷. Ostateczny jednak sens przesłania i eklezjalnej aktywności ma wymiar eschatologiczny, czyli zmierza „ku przekraczaniu bariery tymczasowości”³⁸. Kościół ciągle urzeczywistnia sakramentalną obecność, a zarazem musi przypominać własną tożsamość, w tym również i to, że nie jest światem, na co tak mocno zwraca uwagę Yves Congar³⁹.

³³ TENZE, *Sacrum czasoprzestrzeni – reinterpretacja – kontrowersje – świat wartości*, Toruń 2012, s. 21–30; s. 118: „Budowla kościelna, poprzez swoją formę architektoniczną, pełni funkcję znaku w otaczającej rzeczywistości materialnej. Jest zarazem epifanią żywego Kościoła oraz znakiem obecności Boga w świecie. Następuje przedziwne spotkanie otaczającego świata, krajobrazu, miejscowej społeczności oraz historii”.

³⁴ D. PLÜSS, *Sichtbarkeit von Religion. Ein vernachlässigter Aspekt von Öffentlichkeit in Theologie und Sozialphilosophie*, „Kunst und Kirche”, 4 (2008), s. 15, 20; S. MITTL, *Kirchenglocken – Vom Prestigeobjekt zum Juristenfutter*, „Kunst und Kirche”, 4 (2008), s. 43–45.

³⁵ J. MARITAIN, *Sztuka i mądrość*, Warszawa 2001, s. 75.

³⁶ J. GROOT, *Świat i sakrament*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio”, (1968) 1–10, s. 25n.

³⁷ R. PIĄK, *Królestwo – realizacja zbawczego planu Boga. Od „Lumen gentium” do „Novo millennio ineunte”*, Kraków 2006, s. 61–64, 144.

³⁸ J. MOSKALYK, *Ikoniczna rzeczywistość osoby i Kościoła*, Poznań 2007, s. 183.

³⁹ J.-J. ALLMEN, *Sacrum i profanum*, s. 1429, 1432.

Zarazem jednak swego rodzaju powołaniem Kościoła jest misja zaangażowania w świat oraz dynamika, które skłaniają do dokonywania właściwych wyborów (Kol 1,13). Rodzaj nawiedzenia świata, doczesności i jego materialności ciągle trwa. Podkreślmy, że sam Chrystus „uczynił z tych rzeczywistości środki łaski”. Chociaż niekiedy łaska bywa odrzucana. „O gdybyś poznało czas nawiedzenia. . . nie zostanie kamień na kamieniu” (Łk 19,42n). Mimo dramatycznych czy nawet tragicznych doświadczeń, Kościół to sakrament zbawienia świata, co tak mocno akcentuje Sobór Watykański II.

W panoramie całego widnokregu, mówimy zarówno o dominancie, jak i akcentach, tak pojedynczych kościołów, jak i dużych centrów parafialnych czy zespołów klasztornych. W ich kontekście dotykamy tu także kreatywności i funkcjonalności sztuki ogrodowej⁴⁰

Szczególne znaczenie ma nie tylko usytuowanie kościoła, ale także całe otoczenie i kompozycja przestrzeni sakralnej. Istotne jest stworzenie i odczytanie pewnej głębi, która „dotyka charakteru symboliki architektury sakralnej oraz jej związku z tradycją miejsca i regionu [...]. Szczególnie w zetknięciu z pięknem przyrody i tradycji kulturowej odczuwa się wyraźnie, że szacunek, wręcz pokora w stosunku do wartości zastanych są jedyną właściwą postawą twórcy”⁴¹. Jakże ważne tu jest integralne myślenie oraz koordynacja decyzji i działań. Przykładem współlistnienia przyrody i sztuki jest cały kompleks sanktuarium w Świętej Lipce. Zarówno historia związana z cudownym objawieniem, jak i walory krajobrazowe tworzą wspólny zespół klasztorny i pielgrzymkowy⁴².

We wnętrzu krajobrazu zamkniętego wnikamy w ulice, place, skwery. W kontekście *sacrum* kościelnego zwracamy uwagę przede wszystkim na fasadę. Natomiast w krajobrazie otwartym, w kontekście równin, falistości terenu, pagórków i gór, szczególne znaczenie ma sylweta kościoła, jego bryła z charakterystyczną kopułą, wieżą czy dzwonnica. Zarówno w pejzażu wiejskim, jak i miejskim, a nawet wielkiej metropolii, ważne jest wyraziste ukazanie światu i ludziom wpisanej w otoczenie ikony kościoła. Inaczej zaistnieje ona w krajobrazie przyrodniczym, a inaczej pośród budowli miejskich⁴³. Za każdym jednak razem ma to być bezdźwięczna mowa zwiastująca *sacrum* kościelne. Powinna to być swego rodzaju ewangelizacja poprzez ikonę

⁴⁰ J. BOGDANOWSKI, *Kościół w krajobrazie*, s. 168n.

⁴¹ S. BAUM, *Ogrodowa przestrzeń sakralna w krajobrazie naturalnym na przykładzie realizacji wielofunkcyjnego zespołu parafialnego*, w: *Ogród sakralny – idea i rzeczywistość. VII Międzynarodowa Konferencja o Architekturze i Sztuce Sakralnej z cyklu: „Kościoły naszych czasów” SacroExpo*, Kielce 2008, s. 145.

⁴² A. MRAMISZEWSKA, *Drzewo w centrum przestrzeni sakralnej – status, wymowa ideowa, oprawa artystyczna*, w: *Ogród sakralny – idea i rzeczywistość. VII Międzynarodowa Konferencja o Architekturze i Sztuce Sakralnej z cyklu: „Kościoły naszych czasów” SacroExpo*, Kielce 2008, s. 46–48.

⁴³ S.E. RASMUSSEN, *Odczuwanie architektury*, Warszawa 1999, s. 43–55.

obiekty kultu we współczesnym świecie. Stąd konieczne jest wołanie o takie rozwiązania, które będą jednoznacznie kierowały odbiorcą, także wędrowca czy turystę, ku treściom sakralnym. Źle jednak, gdy nowy kościół „przez niekonsekwencję stanie się nieokreślony, trudny do identyfikacji budowlą”⁴⁴. Niekiedy kościół zdaje się przypominać jeden ze świeckich obiektów handlowych, przemysłowych, sportowych czy kulturalnych. Choć jest obiektem kultu, to właśnie brak owej zewnętrznej wyrazistości sakralnej sprawia, że często nie jest akceptowany przez wiernych⁴⁵.

Kościół jako instytucja o znamionach nadprzyrodzonych, czyli Mistyczne Ciało Chrystusa, ciągle żyje Wcieleniem oraz je urzeczywistnia. Włącza to, co materialne, naturalne do kultu, do architektury i plastyki. Właśnie poprzez Wcielenie „materia została uszlachetniona”. Poprzez nią i w niej wybrzmiewa i kształtuje się wieloraka i wielobarwna twórczość sakralna. Do liturgii i wyposażenia kościołów wykorzystywane są elementy natury i materii: chleb, wino, woda, światło, kadzidło. Poprzez błogosławieństwo i poświęcenie, wiele elementów otaczającego świata zostaje wprzęgniętych do aktów pobożności, modlitwy czy adoracji. Doczesność oraz natura i autonomia świata zastają włączone do liturgii oraz przestrzeni jej sprawowania⁴⁶. Właśnie wówczas świat odkrywa swój wymiar duchowy; pomaga współtętnić, współdziewńczyć, współgrać i współtworzyć wspaniały hymn uwielbienia skierowany do samego Boga⁴⁷.

Wpisane i zakodowane są ślady naszej świadomości i pamięci: „tkwią w nas w postaci nostalgii i transcendentnych pragnień Jedni ze Światem, Absolutem czy z Kosmosem; jak również w postaci potrzeby ładu w sobie, w społeczeństwie i w całej przyrodzie. Te właśnie nostalgii, pragnienia i potrzeby stanowią naczelną cechę człowieka”⁴⁸. Gdy mówimy o transcendencji, to musimy pamiętać, że pełnia doskonałości i *sacrum* Boga przewyższa wszystkie formuły. One zaś pełnią ważną funkcję pośredniczenia⁴⁹. Znamienne jest przypominanie słów Chrystusa o tym, iż żadne miejsce, ani żadna góra nie potrafi ogarnąć i wyrazić doskonałego kultu „w duchu i prawdzie”. Przekroczeniem granic *sacrum* było właśnie Wcielenie, kiedy odwieczne Słowo stało się Ciałem⁵⁰.

⁴⁴ J. BOGDANOWSKI, *Kościół w krajobrazie*, s. 173–175.

⁴⁵ P. STĘPIEŃ, *Znaczenie krajobrazu kościoła*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 35 (1982) 4, s. 252.

⁴⁶ B. SNELA, *Sacrum i profanum w przestrzeni kościelnej*, „Collectanea Theologica” 41 (1971) 3, s. 66.

⁴⁷ J.A. JUNGSMANN, *Sprawowanie liturgii. Podstawy i historia form liturgii*, Kraków 1992, s. 97.

⁴⁸ M.D. GOSTYŃSKA, *Terapia wielkiego ładu*, Kraków 1984, s. 86.

⁴⁹ H. BORTNOWSKA, *Pokusa religijnej zarożumiałości*, „Znak” 36 (1984) 1, s. 120.

⁵⁰ J.-J. ALLMEN, *Sacrum i profanum*, s. 1426n.

Prawdą jest, że świat jest otwarty na nowy wymiar przez Ewangelię. Świat jest więc wezwany, by swoją obecnością wypełniło go Królestwo Boże. Można mówić o świecie wybrania. Chodzi o odwrócenie się od bożków, by służyć Bogu jednemu i prawdziwemu (1Tes 1, 9). Warto tu przypomnieć znamienne stwierdzenie T. Mertona, iż wszelka nasza kreatywność artystyczna, odnosząca się do Boga i spraw nadprzyrodzonych, pozostaje zawsze działaniem *per analogiam*. Działający tu artysta powinien „przekazywać ukryte rzeczywistości raczej przez ich sugerowanie, niż przez ich zmysłowe przedstawienie [...]”⁵¹.

W tym kontekście nieodzowne jest podkreślenie wpisane do chrześcijaństwa symbolicznego myślenia i symbolicznej wyobraźni⁵². Dostrzega się także szerszy zasięg takiej postawy⁵³. Bywa jednak – niestety – również twórczość nieautentyczna, która fałszuje przesłanie wiary czy symboli ikonograficznych, które wówczas „stają się wręcz ich parodią”⁵⁴. Zaskakujące, że obronę godności i świętości wizerunków i symboli chrześcijańskich, niektórzy nazywają „zawłaszczaniem”⁵⁵ przez Kościół katolicki.

Pośród twórców słyszy się choćby tak skrajne pytania, jak: czy sztuka sakralna „będzie kosztniejszą, anachroniczną formą biernej tradycji” czy też będzie wyrażać ducha czasu, „co na tle monotonności budownictwa świeckiego miałyby specjalną rolę, ratującą naszą kulturę”⁵⁶. Dotykamy tu jakości, wartości, poziomu tejże twórczości. Jezuita Waław Oszejca niepokoi się, że zbyt często Kościół nie jest już mecenasem sztuki. Boleje zarazem, „że wielka sztuka omija, a raczej uciekła z naszych kościołów i pomieszczeń przykościelnych”⁵⁷. Choć stwierdzenie to jest tylko po części prawdziwe, nie należy go lekceważyć.

Potrzeba nadania własnego wyrazu kulturowego, najpierw we wnętrzu krajobrazowym wraz z wydzielonym otoczeniem. Bryła kościoła powinna być harmonijnie wpisana w pejzaż ponieważ i ona, nie tylko freski, mozaiki, rzeźby i cała aranżacja wnętrza, pełni funkcję ewangelizacyjną, obwieszcza specyfikę i ducha chrześcijań-

⁵¹ T. MERTON, *Szukanie Boga*, Kraków 1983, s. 350: „Wypełniając to zadanie artysta musi uważać, żeby nie zrobić ze swego dzieła czegoś hermetycznego, czegoś, co nie przepuści duchowego światła. Musi uważać, by nie zajmować się zbytnio materią i pozorami zmysłowymi”.

⁵² F. BOESPFLUG, *Karykatury Boga. Potęga i niebezpieczeństwo obrazu*, Poznań 2008, s. 123.

⁵³ O. CASEL, *Chrześcijańskie misterium kultu*, Kraków 2000, s. 120: „Nawet w dechrystianizowanym świecie poza Kościołem [...] ludzkość zdążyła do nowego symbolicznego myślenia, do mistyki [...], tęskni znów za symbolami Boskości [...]”.

⁵⁴ K. JARKIEWICZ, *Ten przesłodka obrazek*, „Życie Duchowe” (2017) 89, s. 46.

⁵⁵ P. PIOTROWSKI, *Agorafobia po komunizmie*, w: M.A. POTOCKA (red.), *Publiczna przestrzeń dla sztuki? Öffentlicher Raum für Kunst?*, Kraków – Wien 2003, s. 197.

⁵⁶ J. SKĄPSKI, *Sztuka – sacrum – Kościół*, „Znak” 38 (1986) 6, s. 65.

⁵⁷ W. OSZEJCA, *Podrabianie prawdy, dobra i piękna*, „Życie Duchowe” (2017) 89, s. 13.

stwa. Można także to uznać za powtarzające się wydarzenie cywilizacyjne wpisane do poszczególnych epok⁵⁸. I dlatego jakże ważne jest stwierdzenie *Vaticanum II*, że Kościół ze swej natury otwarty jest na zmieniające się style czy kierunki artystyczne. W duchu inkulturacji akceptuje różne prądy i tendencje poszczególnych epok, krajów i narodów. Zarazem żadnego stylu nie uważa za swój, jedyny i ostateczny.

Już w Starym Testamencie podkreślana jest świętość miejsca poprzez Boże objawienia, nawiedzenia, obecność. Nie dotyczy to wyłącznie świątyni (Rdz 28,10-19; Wj 3,1-5; 19,16-24). W nauczaniu biblijnym mocno akcentuje się *sacrum* jako wyłączone ze świeckiego użytkowania⁵⁹. Podkreślić należy, że *profanum* zostaje przekształcone w *sacrum* m.in. poprzez gesty, modlitwy, poświęcenie czy uświęcenie. Duch średniowiecznych katedr wraz z zawartą w nich treścią formą, jest zwiastunem nie tylko filozofii i sztuki, ale nade wszystko teologii i mistyki oraz „kosmicznej liturgii”⁶⁰.

Dramatycznie źle się dzieje, gdy sama przestrzeń kościelna staje się także strefą handlu różnymi dewocjonaliami, pamiątkami i książkami religijnymi (a nawet świeckimi!). A to jest przecież „dom modlitwy”, co dobitnie i radykalnie uświadomił Jezus kupcom handlującym w świątyni jerozolimskiej. Kto wie, czy i dzisiaj nie powyracałby straganów w niejednej katedrze czy bazylice. Należy podkreślić, że zachowanie tak ostro potępione przez Jezusa jest przejawem utraty wrażliwości religijnej i naruszania sakralnej godności miejsca. Należy przywrócić dawny zwyczaj wymagający, by nie tylko odpustowe kramy, ale wszelka komercja znajdowały swe miejsce poza przestrzenią liturgiczną, np. na zapleczu kościoła lub w jego pobliżu.

Zagrożeniem jest zamienianie całego otoczenia kościoła w obszar służący celom, które nie mają nic wspólnego z jego sakralnym charakterem. Same zaś kościoły bywają zamieniane na galerie czy muzea. Organizatorzy czy administratorzy chcą poprzez takie działania ściągnąć wiele ludzi, także tych, którzy nie przyszliby tam na liturgię czy modlitwę. Buduje się w tych przestrzeniach również rozmaite instalacje artystyczne. W założeniu ich autorów ma to służyć podejmowaniu dialogu zarówno z samą przestrzenią, jak i instytucją kościelną. Zauważmy jednak, że wspomniane poszukiwania czy decyzje – niestety – nie szanują zasadniczego, podstawowego przeznaczenia każdego kościoła. Podobnie należy przeanalizować kwestię koncertów muzyki w kościołach, szczególnie muzyki świeckiej⁶¹.

⁵⁸ F. BOESPFLUG, *Karykatury Boga*, s. 83n.

⁵⁹ T. JELONEK, *Biblijne pojęcie sacrum*, Kraków 2008, s. 60.

⁶⁰ P. MROCZKOWSKI, *Mędrcy zrzeszeni i mędrcy niesformi*, „Znak” 14 (1962) 1, s. 27, 39.

⁶¹ A. KARPOWICZ-ZBIŃSKOWSKA, *Czy koncert w kościele to świętokradztwo?* „Christianitas” 65 (2016), s. 171–181.

Zarówno topografia terenu, jak i panorama pełnią rolę ważnego medium w przestrzeni publicznej. Akcent wiary i religii był dominującym faktorem przestrzeni miast tradycyjnych. Tę swoistą symbiozę zmieniają, a jak niektórzy mówią – zakłócają, olbrzymie wieżowce, monumentalne domy handlowe czy sportowe, a także gigantyczne centra finansowe i biznesowe. W tej nowej sytuacji musi także kościół czy klasztor odnaleźć swoje miejsce⁶². Należy jednak zmierzyć się również ze zjawiskiem celowej dezinformacji i manipulacji. Jako przykład niechaj posłuży wydana w języku angielskim (1996 r., tłumaczenie polskie 1999 r.) publikacja podsumowująca stan i poziom współczesnej architektury⁶³. Całkowicie pomija ona *sacrum* kościelne. Czyżby to był brak rzetelności ze strony autora czy też hołd oddany politycznej poprawności, która zawłaszcza coraz szersze obszary życia publicznego i dyskursu o nim?

Spatial Triad of *Saeculum*

Abstract

Saeculum includes both *profanum* and *sacrum* – independent realities which simultaneously depend on and in some ways complement each other. This temporality also includes spaces, horizons and sacred centres which permeate one another. In each of them, we discover the surrounding reality, nature, ecosystem as well as various manifestations of human creativity and artistry. Awareness, responsibility and setting boundaries to this exploration are crucial not to disturb the harmony, order, aesthetics and the integral sense of the universe.

Keywords: *Saeculum*, *Sacrum*, *Profanum*, Spaces, Horizons, Sacral Centers, Ecosystem, Iconological Meaning.

Streszczenie

Saeculum obejmuje zarówno *profanum*, jak i *sacrum*, czyli rzeczywistości, które są niezależne, ale zarazem w pewnym sensie zależą od siebie i się niejako uzupełniają. Owa doczesność obejmuje też przenikające się nawzajem: przestrzenie, horyzonty i centra sakralne. W każdej z nich odkrywa-

⁶² J. MOHN, *Die Auflösung religiöser Topographien der Stadt? Anmerkungen zur Diversifikation des Religiösen im Raum des Öffentlichen*, „Kunst und Kirche“, 4 (2008), s. 28: „Das Religiöse hat sich in diesen Topographien auch räumlich diversifiziert und die klassischen christlichen Topographien abgelöst. Das religiöse Feld der Stadt muss, auf diese Weise komplex geworden, neu gelesen werden“.

⁶³ D. GHIRARDO, *Architektura po modernizmie*, Toruń 1999, s. 240.

my zarówno otaczającą naturę, przyrodę, ekosystem, jak i rozmaite przejawy ludzkiej kreatywności i arcyzmu. Niezbędna jest świadomość i postawa odpowiedzialności oraz wytyczenie granic owej eksploracji, by nie zakłócić harmonii, ładu, estetyki i integralnego sensu wszechświata.

Słowa kluczowe: *saeculum, sacrum, profanum*, przestrzenie, horyzonty, centra sakralne, ekosystem, sens ikonologiczny.

Bibliografia

- ADAMCZYK D., *Wychowanie do budowania kultury chrześcijańskiej*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio” 25 (2005) 4, s. 129–135.
- ALLMEN J.J., *Sacrum i profanum*, „Znak” 29 (1977) 11–12, s. 1426–1432.
- ANDIA Y., *Ecclesia in Europa*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio” 25 (2005) 4, s. 104–107.
- BAUM S., *Ogrodowa przestrzeń sakralna w krajobrazie naturalnym na przykładzie realizacji wielofunkcyjnego zespołu parafialnego*, w: *Ogród sakralny – idea i rzeczywistość. VII Międzynarodowa Konferencja o Architekturze i Sztuce Sakralnej z cyklu: „Kościoły naszych czasów” SacroExpo*, Kielce 2008, s. 141–150.
- BOESPFLUG F., *Karykatury Boga. Potęga i niebezpieczeństwo obrazu*, Poznań 2008.
- BOGDANOWSKI J., *Kościół w krajobrazie*, w: W. ŚWIERZAWSKI (red.), *Sztuka w liturgii*, Kraków 1996, s. 166–175.
- BOLBERITZ P., *Europa a chrześcijaństwo*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio” 25 (2005) 4, s. 19–31.
- BORTNOWSKA H., *Pokusa religijnej zarozumiałości*, „Znak” 36 (1984), s. 120.
- BRAGUE R., *Europa pomiędzy swoim rodowodem a przyszłością*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio” 25 (2005) 4, s. 32–43.
- CASEL O., *Chrześcijańskie misterium kultu*, Kraków 2000.
- CETNARSKI P., *Proste historie. Ogrody i miasta*, „Magazyn Miasta” 1 (2017) 16, s. 89–92.
- CZERNY I., *Kirchliche Kunstausstellungen im öffentlichen Raum*, „Kunst und Kirche“ 4 (2008), s. 49–50.
- DORAK-WOJAKOWSKA L., *Człowiek i przedmiot w teatrze Józefa Szajny*, „Ethos” 2 (2016) 4, s. 246–262.
- ELIADE M., *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Warszawa 1999.
- FRANCISZEK, *Encyklika Laudato si. W trosce o wspólny dom*, Kraków 2015.

- GHIRARDO D., *Architektura po modernizmie*, Toruń 1999.
- GOSTYŃSKA M.D., *Terapia wielkiego ładu*, Kraków 1984.
- GÓRALCZYK P., *Chrystus wyzwala i jednoczy*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio” 25 (2005) 4, s. 115–126.
- GROOT J., *Świat i sakrament*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio”, (1968) 1–10, s. 17–26.
- INGARDEN R., *Przeżycie – dzieło – wartość*, Kraków 1966.
- JARKIEWICZ K., *Ten przesłodka obrazek*, „Życie Duchowe” 89 (2017) 4, s. 29–47.
- JELONEK T., *Biblijne pojęcie sacrum*, Kraków 2008.
- JUNGMANN J.A., *Sprawowanie liturgii. Podstawy i historia form liturgii*, Kraków 1992.
- KARPOWICZ-ZBIŃKOWSKA A., *Czy koncert w kościele to świętokradztwo?* „Christianitas” 65 (2016), s. 171–181.
- KRAJEWSKI M., *Zamiast sztuki – zamiast reklamy*, w: M.A. Potocka (red.), *Publiczna przestrzeń dla sztuki? Öffentlicher Raum für Kunst?*, Kraków – Wien 2003, s. 155–165.
- KRAMISZEWSKA A., *Drzewo w centrum przestrzeni sakralnej – status, wymowa ideowa, oprawa artystyczna*, w: *Ogród sakralny – idea i rzeczywistość. VII Międzynarodowa Konferencja o Architekturze i Sztuce Sakralnej z cyklu: „Kościoły naszych czasów” SacroExpo*, Kielce 2008, s. 46–48.
- KRUPIŃSKI J., *Sztuka a pytania egzystencjalne. Incepcja (bez)sensu*, „Wiadomości ASP” 76 (2017), s. 26–37.
- MARITAIN J., *Sztuka i mądrość*, Warszawa 2001.
- MERTON T., *Szukanie Boga*, Kraków 1983.
- MILLER V.J., *Religia w świecie konsumpcji. Chrześcijańska wiara i praktyka w kulturze konsumpcyjnej*, Warszawa 2007.
- MITKOWSKA A., *Europejskie sacrum ogrodowe – ewolucja historyczna i typologiczna*, w: *Ogród sakralny – idea i rzeczywistość. VII Międzynarodowa Konferencja o Architekturze i Sztuce Sakralnej z cyklu: „Kościoły naszych czasów” SacroExpo*, Kielce 2008, s. 27–36.
- MITTL S., *Kirchenglocken – Vom Prestigeobjekt zum Juristenfutter*, „Kunst und Kirche”, 4 (2008), s. 43–45.
- MOHN J., *Die Auflösung religiöser Topographien der Stadt? Anmerkungen zur Diversifikation des Religiösen im Raum des Öffentlichen*, „Kunst und Kirche”, 4 (2008), s. 24–28.
- MOORE J., *Brudny Bóg. Z Jezusem zmieniać świat*, Poznań 2014.
- MOSKAŁYK J., *Ikoniczna rzeczywistość osoby i Kościoła*, Poznań 2007.

- MROCZKOWSKI P., *Mędrcy zrzeszeni i mędrcy niesforni*, „Znak” 14 (1962) 1, s. 20–45.
- NADROWSKI H., *Blższe i dalsze otoczenie kościoła*, w: *Ogród sakralny – idea i rzeczywistość. VII Międzynarodowa Konferencja o Architekturze i Sztuce Sakralnej z cyklu: „Kościoły naszych czasów” SacroExpo*, Kielce 2008, s. 50–70.
- NADROWSKI H., *Sacrum czasoprzestrzeni – reinterpretacja – kontrowersje – świat wartości*, Toruń 2012.
- NADROWSKI H., *Saeculum u podstaw poszukiwań tożsamości sacrum kościelnego*, w: C. KORZEC, R. MISIAK (red.), *Nadzieje i zagrożenia sekularyzacji*, Szczecin 2010, s. 123–138.
- NAWRATEK K., *Ideologie w przestrzeni. Próby demistyfikacji*, Kraków 2005.
- NEWLING J., *An Essential disorientation. An investigation into sacredness and its relation to contemporary art [Istotny stan dezorientacji. Wnikanie w sakralność i związek sakralności ze sztuką współczesną]*, Kielce 2007.
- OBIREK S., *Odnajdowanie jedności – religie w dialogu z miastem w tle*, w: M. STANISZEWSKI (red.), *Miasto postępu*, Poznań 2007, s. 27–55.
- OLĘDZKA-FRYBESOWA A., *Sztuka – sacrum – Kościół*, „Znak” 38 (1986) 6, s. 63–64.
- OSZAJCA W., *Podrabianie prawdy, dobra i piękna*, „Życie Duchowe” 89 (2017) 4, s. 9–20.
- PIOTROWSKI P., *Agorafobia po komunizmie*, w: M.A. POTOCKA (red.), *Publiczna przestrzeń dla sztuki? Öffentlicher Raum für Kunst?*, Kraków – Wien 2003, s. 179–237.
- PLÜSS D., *Sichtbarkeit von Religion. Ein vernachlässigter Aspekt von Öffentlichkeit in Theologie und Sozialphilosophie*, „Kunst und Kirche“, 4 (2008), s. 15–20.
- PORĘBSKI M., *Ikonosfera*, Warszawa 1972.
- POSSENTI V., *Konstytucja, prawo (naturalne) i religia a problem Europy*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio” 25 (2005) 4, s. 54, 57.
- PTAK R., *Królestwo – realizacja zbawczego planu Boga. Od „Lumen gentium” do „Novo millennio ineunte”*, Kraków 2006.
- RASMUSSEN S.E., *Odczuwanie architektury*, Warszawa 1999.
- SARZYŃSKI P., *Wrzask w przestrzeni, Dlaczego w Polsce jest tak brzydko?*, Warszawa 2012.
- SKĄPSKI J., *Sztuka – sacrum – Kościół*, „Znak” 38 (1986) 6, s. 65–68.
- SNELA B., *Sacrum i profanum w przestrzeni kościelnej*, „Collectanea Theologica” 41 (1971) 3, s. 61–80.
- STĘPIEŃ P., *Znaczenie krajobrazu kościoła*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” (1982) 4, s. 251–253.

- STÜCKELBERGER J., *Religion im öffentlichen Raum als Thema der Gegenwartskunst*, „Kunst und Kirche“, 4 (2008), s. 5–11.
- SZCZYPIŃSKA H., *Sztuka a liturgia*, w: B. BEJZE (red.), *W nucie zagadnień posoborowych*, Warszawa 1967, s. 283–295.
- ŚWITEK G., *Gry sztuki z architekturą. Nowoczesne powinowactwa i współczesne integracje*, Toruń 2013.
- WOHLLEBEN P., *Sekretne życie drzew*, Kraków 2016.
- ŻUK A., *Możliwości wirtualnych przestrzeni. Czytając Greenawaya*, w: A. KAWALEC (red.), *O pojęciu sztuki w kulturze współczesnej*, Lublin 2010, s. 145–148.

HENRYK NADROWSKI MIC – dr hab., prezbiter Zgromadzenia Marianów, absolwent ATK i autor pierwszej polskiej monografii Kościoła posoborowego, którą nagrodzili architekci warszawscy. Doktorat dotyczył dialogu współczesnych teologów i twórców. Współpracował z Wydziałem Teologicznym UAM w Poznaniu. Współtworzył obydwie edycje pisma specjalistycznego „Sztuka Sakralna”. Podstawą habilitacji była praca „*Sacrum czasoprzestrzeni – reinterpretacja – kontrowersje – świat wartości*”. Autor licznych publikacji dot. relacji sztuki, teologii i liturgii. Konsultant aranżacji obiektów i przestrzeni sakralnych; e-mail: henad@amu.edu.pl.

IZABELA SPIELVOGEL

Katedra Podstaw Fizjoterapii Instytutu Fizjoterapii Politechniki Opolskiej

KAMILA DZIEWIOR

Wydział Architektury UWr

Ołtarz Zmarłych w baptysterium bazyliki mniejszej pw. św. Jakuba St. Apostoła i św. Agnieszki w Nysie jako interesujący zabytek śląskiej sztuki sakralnej

Celem artykułu jest przybliżenie czytelnikom dzieła sztuki, jakim jest ołtarz znajdujący się w kaplicy Zmarłych bazyliki mniejszej pw. św. Jakuba St. Apostoła i św. Agnieszki w Nysie, który jest rzadkim przykładem śląskiego zabytku z przedstawieniem zbawienia dusz czyścówych. Ołtarz ten powstał przed 1651 r. dzięki fundacji nyskiej mieszczańki – Anny Gritzner, jako wotum upamiętniające zmarłych i poległych podczas wojny 30-letniej. Nysa podczas tej wojny była wielokrotnie najeżdżana przez wojska, także ze względu na to, że była to stolica biskupa wrocławskiego. Na przykład: w 1642 r. miasto zaatakowały wojska szwedzkie. Po kilkutygodniowym oblężeniu Szwedzi nałożyli na Nysę wysokie kontrybucje¹, których gwarantem miało być wydanie zakładników, wśród których byli duchowni katolicy. Plan podpalenia miasta na odchodnym udaremniła Szwedom pogoda. Ze względu na datę powstania interesującego nas ołtarza, należy cofnąć się w czasie do okresu reformacji, którą rozpoczął w 1517 r. Marcin Luter.

1. Ramy kulturowe i historyczne powstania ołtarza

Protestantyzm na Śląsku rozwijał się bardzo dobrze z kilku przyczyn: katolicyzm był osłabiony po walkach z husytami, dodatkowo XVI w. był okresem, kiedy modnym stał się model człowieka uczonego, znajdującego się na wielu sprawach,

¹ J. MANDZIUK, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, Warszawa 1998, s. 114.

choć niekoniecznie pobożnego. Istotne były także względy finansowe; wierni byli zmęczeni płaceniem za kolejne walki z innowiercami, czy za odpusty i sakramenty, oraz względy polityczne, takie jak przechodzenie na protestantyzm śląskich możnych panów, którzy przyjmując nową religię, wymagali tego od swoich poddanych². Kościół katolicki reagował na to w różny sposób, np. bp Jakob von Salza zaproponował w 1524 r. utworzenie centrum naukowego w Lipsku, w którym mogliby się kształcić duchowni katolicy³. Reakcja katolików była jednak mocno spóźniona. Zareagowano zwołaniem Soboru Trydenckiego (1545–1563), na którym ustalono min. dogmat o istnieniu czyśćca oraz dogmat o prawdziwej ofierze Chrystusa na ołtarzu podczas przemienienia. Na Śląsku postanowienia Soboru Trydenckiego zostały przyjęte dopiero w 1580 r., kiedy to biskup wrocławski Martin Gerstman zwołał synod we Wrocławiu⁴. W 1555 r. ustanowiono pokój augsburski, czyli pokój religijny, który dawał protestantom swobodę religijną. Uznany został na terenach niemieckich, lecz początkowo król Czech Ferdynand I Habsburg, który miał we władaniu Śląsk, nie pozwolił na uznanie postanowień pokoju na jego ziemiach. Tutaj większe znaczenie miała polityka niż religia, ponieważ Habsburg bał się utraty Śląska, jednak gdy sam został cesarzem niemieckim, wydał pozwolenie na wprowadzenie w życie wspomnianych postanowień⁵. Z powodów religijnym odbywały się w tym czasie krwawe bitwy i oficjalnie, i nieoficjalnie, często związane z obrazami oraz z odbieraniem kościołów katolikom przez protestantów i protestantom przez katolików. Przykładem może być tutaj zbrojna walka w Oławie z 1607 r., kiedy to starano się usuwać protestanckich kaznodziejów i zmuszać mieszkańców do chodzenia do katolickiego kościoła pod groźbą wysiedlenia lub utraty stanowisk⁶. Walki toczyły się nie tylko na polu religijnym, ale również na politycznym, na które sama religia miała ogromny wpływ. Habsburgowie jako władcy katolicy chcieli wyplenić ze swoich ziem protestantów, w których widzieli zagrożenie, ponieważ grupa ta tworzyła pewną autonomię. Liczne zwady i kłótnie między Habsburgami a protestantami doprowadziły do zagęszczenia atmosfery na polu politycznym, co z kolei doprowadziło do wybuchu wojny. Jej początek można upatrywać w defenestracji praskiej, która miała miejsce 23 maja 1618 r., a jej celem było demonstracyjne wypowiedzenie posłuszeństwa cesarzowi przez stany czeskie, zaś jej głównym powodem miało być niedotrzymanie

² J. MANDZIUK, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, s. 12–14.

³ M. CZAPLIŃSKI, E. KASZUBA, G. WAŚ, R. ŻERELIK (red.), *Historia Śląska*, Wrocław 2012, s. 151.

⁴ J. MANDZIUK, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, s. 67–69

⁵ M. CZAPLIŃSKI I IN., *Historia Śląska*, s. 154.

⁶ *Tamże*, s. 159.

obietnic z listu majestatycznego, który m.in. dawał wolność religijną protestantom na ziemiach Habsburgów oraz zakazywał ustanawiania duchownych na miejsce generalnego starosty Śląska. W 1620 r. odbyła się decydująca bitwa pod Białą Górą, w której zorganizowane wojska Habsburgów pokonały wojska protestantów złożone z różnych narodowości i mało sprawnych politycznie grup, w których panowała głęboka nieufność⁷. Pomimo zwycięstwa Habsburgów, wynik bitwy nie zakończył wojny. Po jej zakończeniu ruszyła ostra rekatolicyzacja, która miała miejsce głównie na ziemiach należących do duchownych, jak np. w Nysie. Polegała ona na odbieraniu majątków protestantom, chyba że zdecydowali się przejść na wiarę katolicką⁸.

W 1632 r. na Śląsk wkroczyły wojska szwedzkie, brandenburskie i saksońskie, których państwa były potęgami protestanckimi. W tym czasie Śląsk był miejscem starcia się czterech wielkich armii (trzech protestanckich i jednej katolickiej), które korzystały z zasobów mieszkańców, doprowadzając do ich ubożenia oraz realizując swoją misję, która polegała na przymusowym nawracaniu to na wiarę katolicką, to na protestancką. W latach 1633–1635 Śląsk czynnie brał udział w wojnie, lecz ponosił na tym ogromne straty, do których zaliczyć należy: zdziesiątkowanie ludności, utratę autonomii środowisk protestanckich oraz ograniczenia wolności religijnej⁹. Pokój westfalski podpisany w 1648 r. w wielu punktach dotyczył Śląska, którego Habsburgowie mimo wojennej zawieruchy nie wypuścili z rąk. Protestantom zagwarantowano wolność religijną, lecz ograniczono ich prawa. Protestanci musieli oddać większość zabranych katolikom kościołów, w zamian za co mogli wybudować trzy kościoły pokoju: w Głogowie, Jaworze i Świdnicy¹⁰. Wojna pozostawiła ogromne zniszczenia. Zaliczyć do nich można zarówno zniszczenia materialne, jak i straty w ludności, która została w wielu miejscowościach zdziesiątkowana nie tylko przez działania wojenne, ale również przez liczne zarazy. Bardzo dużą cenę poniósł Śląsk na polu ekonomicznym. Dawniej bardzo bogaty region, wyzyskiwany przez liczne wojska przez ok. 30 lat, nie potrafił już odzyskać dawnego bogactwa¹¹. Nysa podczas wojny była najeżdżana przez liczne wojska, na co wpływ na pewno miał fakt, iż była to stolica biskupa wrocławskiego. Jedną z takich wizyt miasto zawdzięczało przywódcy protestantów, Fryderykowi II, który po klęsce pod Białą Górą, chcąc nadal

⁷ *Tamże*, s. 160–166.

⁸ *Tamże*, s. 167–168.

⁹ *Tamże*, s. 171

¹⁰ *Tamże*, s. 172–173

¹¹ *Tamże*, s. 174.

walczyć z cesarzem, przeprowadził swoje wojsko m.in. przez księstwo nyskie, pozostawiając za sobą ogromne zniszczenia¹².

2. Opis ołtarza z nyskiej kaplicy Zmarłych

Ołtarz posiada jedną oś wyznaczoną przez trzy obrazy, po jednym w zwieńczeniu i w częściach retabulum. Na każdej kondygnacji główny element ujęty jest jedną lub dwoma parami pełnoplastycznych rzeźb przedstawiających świętych. Opisany schemat można przyrównać do edikuli, gdzie figury pełnią funkcję kolumn. Ołtarz schodkowo zwęża się ku górze. Poszczególne uskoki złagodzone są poprzez rzeźby świętych oraz uszaki. W całości przeważają elementy wertykalne, do których należy zaliczyć głównie wydłużone postaci rzeźb, natomiast mocnymi elementami horyzontalnymi są elementy belkowania z gierowanymi gzymsami, oddzielające od siebie poszczególne części ołtarza¹³. Mensa ołtarzowa przyjmuje formę prostopadłościanu, do którego w tylnej części dodano dwie prostopadłościennne bryły stanowiące cokoły pod rzeźby. Mensa nakryta jest antepedium o rokokowym ornamentem, który układa się wokół owalnych otworów. Wspomniane bryły ujmujące mensę posiadają konsolki z wolutami na bokach, ornament liściasty z przodu oraz elementy astragalu u dołu. Sześcioboczne tabernakulum jest najbardziej skomplikowaną bryłą całego ołtarza. Znajduje się ono nad mensą i jest równie szerokie, jak ona. Bryła przyjmuje kształt trapezoidalny i dzieli się na 5 wyraźnych ścianek, które należy podzielić na trzy grupy. Skrajne ścianki, będące drzwiczkami, mają kształt trapezu prostokątnego, środkowe natomiast są o połowę węższe i zakończone łukiem wklęsło-wypukłym. Wszystkie cztery ściany są przeszklone i otoczone dekoracyjną ramą. Centralna część tabernakulum wyróżnia się od pozostałych. Połączono w niej szerokość skrajnych drzwiczek oraz wklęsło-wypukły łuk. Tak jak pozostałe, otoczono ją ramą, jednak nie wypełniono szkłem. W środkowej części został powtórzony jej kształt w innym kolorze, z monogramem IHS z krzyżem w centrum. Wszystko zdobione jest rokokowym ornamentem oraz uskrzydłonymi główkami aniołków na tle kotary. Całość wieńczy rodzaj wysokiego, wydętego baldachimu o dynamicznej formie¹⁴. Tabernakulum ujęte jest postaciami dwóch świętych stojących na wyżej wspomnianych prostopadłościennych bryłach. Z le-

¹² J. MANDZIUK, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, s. 114.

¹³ J. PALIWODA, *Ołtarz baptysterium przy kościele św. Jakuba w Nysie*, Wrocław 1981 (mps pracy magisterskiej), s. 45.

¹⁴ A.M. BARSKI, *Dokumentacja prac konserwatorskich i restauratorskich ołtarza z kaplicy baptysterium z kościoła p.w. św. Jakuba i Agnieszki w Nysie*, Nysa 2008, s. 27.

wej strony stoi św. Jakub Starszy z laską pielgrzyma w prawej ręce i księgą w lewej oraz kapeluszem z muszlą na głowie. Z prawej strony jest św. Stanisław w biskupim stroju z pastorałem oraz Piotrowinem u stóp. Dwukondygnacyjne retabulum ołtarza oddzielone zostało od tabernakulum wspomnianym już belkowaniem z gzymsem, który pełni również rolę cokołu dla rzeźb. Dolna kondygnacja retabulum jest główną częścią ołtarza i jednocześnie największą. Składa się ona z obrazu przedstawiającego Ukrzyżowanie oraz dwóch figur świętych, które stoją po jego obu stronach. Obraz umieszczony został w ramę w kształcie pionowego prostokąta zakończonego łukiem dwuramiennym. Przedstawienie podzielone jest na dwie części przez Chrystusa na krzyżu, który zajmuje całą wysokość obrazu. Na krzyżu przybity jest *titulus* z napisem: IESVS NAZARENVS REX IVDEORVM (Jezus Nazareńczyk Król Żydowski). Lewa strona w dolnej części przedstawia Mszę św. odprawianą przy ołtarzu, który jest podobny do ołtarza, na którym przedstawienie się znajduje. Po prawej stronie u dołu pokazano czyściec oraz anioły rozmawiające z grzesznikami, natomiast u góry widać anioła lecącego ku niebu, niosącego na rękach jednego z grzeszników. Nad obrazem w przyłuczach pojawiają się uskrzydłone główki aniołków. Postacie stojące po obu stronach obrazu to św. Barbara z lewej i św. Anna z prawej strony. Św. Barbara trzyma w prawej ręce wieżę, w której drzwiach znajduje się kielich z hostią. Jej odsłoniętą głowę zdobi korona. Św. Anna przedstawiona jest w typie samotrzeć z Maryją na prawym i Jezusem na lewym ręku. Jej włosy przykrywa chusta. Obie święte mają statyczne pozy, ledwo poruszone, a fałdy ich szat ostro zakończone. Identyczna stylistyka będzie powtarzać się przy kolejnych sylwetkach świętych. Rzeźby stoją na wysuniętym gzymsem oraz małym cokole. Pod belkowaniem na osi figur znajduje się odwrócona do góry nogami piramidalna kompozycja stylizowanych liści. Za postaciami świętych umieszczono niewielkie, płytkie nisze zamknięte stylizowaną muszlą oraz baldachim, wychodzący z belkowania powyżej. Nisze dodatkowo okalają ornamenty małżowinowo-chrząstkowe, pojawiające się w całym ołtarzu¹⁵.

Górna kondygnacja retabulum jest znacznie mniejsza od poprzedniej, lecz ma bardzo podobny układ kompozycyjny. Architektoniczna część jest szerokości obrazu z dolnej kondygnacji i składa się ona z obrazu ujętego parą figur. Różnica w szerokości obu kondygnacji została złagodzona ornamentalnymi uszakami, na których końcach stoją kolejne rzeźby świętych. Kształt obrazu niemal dosłownie powtarza formę obrazu Ukrzyżowania; wyjątkiem jest zakończenie go łukiem nadwieszonym. Obraz przedstawia w dolnej części grupę aniołów, z których dwa unoszą kobiecą postać do Boga Ojca, znajdującego się w górnej części kompozycji.

¹⁵ A.M. BARSKI, *Dokumentacja prac konserwatorskich*, s. 31.

Bóg siedzi na tronie z chmur niesionym przez małe aniołki i patrzy w dół na postać niesioną ku Niemu. Główki grupy aniołów u dołu tworzą łuk odwrotny do łuku obrazu, dzięki czemu przestrzeń przy postaci Boga Ojca jest prawie pusta. Postać Boga wyróżniona została również kolorem. Tematem obrazu prawdopodobnie jest symboliczne ukazanie duszy, która zasłużyła na niebo. Cały obraz ujęty został w profilowaną ramę o opisanym wyżej kształcie, która z kolei wpisana została w kolejną ramę – prostokątną o ornamentcie z woliczek oczek. Pierwsza para figur znajdująca się bliżej obrazu stoi na konsolach ozdobionych ornamentem, natomiast za rzeźbami, podobnie jak w niższej kondygnacji, znajdują się płytkie nisze zakończone stylizowaną muszlą¹⁶. Po lewej stronie umieszczona została św. Katarzyna Aleksandryjska z palmą męczeństwa w lewej ręce oraz drewnianym kołem przy lewej nodze i – podobnie jak św. Barbara – jest ukoronowana. Prawa figura przedstawia św. Jadwigę Śląską, o bosych stopach, z modelem kościoła na lewej ręce oraz w chuście i koronie na głowie. Nad obiema postaciami zauważyć można baldachim. Druga para świętych to Jan Ewangelista z lewej strony i Jan Chrzciciel z prawej. Pierwszy z nich ma przy swojej prawej nodze orła, w lewej ręce trzyma kielich, prawą wykonuje gest błogosławieństwa, a wokół jego głowy widnieje promienista aureola. Drugi ze św. Janów przedstawiony został z barankiem przy nogach, na którego wskazuje prawą dłoń, oraz z krzyżem z szarfą trzymany w lewej ręce. Zwieńczenie ołtarza również zostało oddzielone od pozostałych części belkowaniem, z tą tylko różnicą, że w centrum fryzu, który jest na całej długości, pojawia się główka uskrzydłonego aniołka. Samo zwieńczenie przyjmuje formę medalionu w ramie zdobionej ornamentem małżowinowo-chrząstkowym oraz główką uskrzydłonego aniołka. W medalionie znajduje się owalny obraz przedstawiający Gołębicę Ducha Świętego. Cały ołtarz utrzymany jest w czerni i złocie. Oprawa architektoniczna oraz atrybuty przy figurach świętych są koloru czarnego, natomiast dekoracje oraz szaty świętych są złoczone. Rzeźby części retabulum posiadają polichromie części ciała i włosów o naturalnych kolorach, natomiast postacie świętych Jakuba i Stanisława są całe złoczone. Obrazy utrzymane są w różnych tonacjach barwnych. Główny obraz jest w tonacji zimnej, ciemnej z wyraźną dominantą kolorystyczną w postaci Chrystusa o jasnym kolorzycie skóry. Pozostałe obrazy utrzymane są w ciepłych tonacjach.

¹⁶ J. PALIWODA, *Ołtarz baptysterium przy kościele św. Jakuba w Nysie*, s. 53.

3. Treści ideowe ołtarza – analiza ikonograficzna

Główny obraz ołtarza przedstawiający Ukrzyżowanie z duszami czyśccowymi oraz z Mszą św. posiada liczne pierwowzory, a jeszcze więcej naśladowców. Można wyróżnić tutaj kilka podstawowych typów ikonograficznych z celowym pominięciem typów Ukrzyżowania, ze względu na ich mnogość. W kręgu zainteresowań pojawiają się dzieła podejmujące temat Mszy św., czyścica i dusz czyśccowych, oraz takie, które będą łączyć w sobie wymienione wyżej elementy. Poszukiwania wzorca najlepiej zacząć od obrazów podejmujących temat czyścica. W czyścicie wierzono od pierwszych wieków chrześcijaństwa, jednak Kościół oficjalnie uznał dogmat o czyścicu dopiero na Soborze Trydenckim¹⁷. Wszystko to odbiło się na sztuce, i o ile przed soborem również przedstawiano czyścicie, o tyle po soborze obserwujemy wzrost zainteresowania tą tematyką. Sam czyścicie często jest elementem w obrazach o tematyce sądu ostatecznego, więc aby wykluczyć te przedstawienia, zostanie dodane kolejne kryterium pomocne w poszukiwaniach wzorców do nyskiego ołtarza, którym tym razem będzie Msza św. Aby jeszcze bardziej zawęzić poszukiwania, spośród wizerunków mszy świętych zostaną wybrane takie, w których ukazano moment podniesienia. Początków połączenia Mszy św. z czyścicem niektórzy badacze dopatrują się w przedstawieniach Mszy św. Grzegorza Wielkiego. Św. Grzegorz I podczas sprawowanej przez siebie Mszy św. miał zwątpić w prawdziwość przeistoczenia chleba i wina w ciało i krew Chrystusa. Wówczas pokazał mu się Pan Jezus, z którego ran spływała krew prosto do kielicha. Przykładem może być nieistniejący już obraz z kościoła Mariackiego w Lubecie z XV w.¹⁸ Zdarzają się też dzieła, na których dodatkowo pojawiają się dusze czyścicowe. Jednym z takich dzieł jest obraz z kościoła św. Kuniberta w Koloni pochodzący z ok. 1470 r. Na pierwszym planie tego obrazu widać klęczącą postać świętego przed ołtarzem, na którym jest Chrystus pokazujący swoje rany. Natomiast z prawej strony ołtarza widać niewielką scenę, w której anioł wyciąga z ognia czyścicowego jedną z dusz. Kolejnym bardzo podobnym przykładem może być obraz z kościoła św. Mikołaja w Lippstadt z 1520 r., gdzie również w prawym dolnym rogu zobaczyć można niewielkie postacie skąpane w czyścicowym ogniu. Obraz z 1600 r. znajdujący się dziś w kościele św. Piotra w Imioli, a wykonany przez malarza Calvaertiego, jest inną propozycją przedstawienia mszy św. Grzegorza. Zmienia się cała kompozycja; jest już całkowicie barokowa. Obraz z lewej strony przedstawia św. Grzegorza podczas odprawiania Mszy św., który patrząc w górę, prawą ręką

¹⁷ K. MOISAN-JABŁOŃSKA, *Obraz czyścica w sztuce polskiego baroku: studium ikonograficzno-ideologiczne*, Warszawa 1995, s. 23.

¹⁸ *Tamże*, s. 31.

wskazuje w dół, w stronę czyścica. Lewa strona obrazu zajęta została przez postać św. Augustyna, wstawiającego się za zmarłymi. Na górze obrazu przedstawiona została Maryja z Dzieciątkiem; to do niej zwracają się święci z prośbą o pomoc dla dusz w czyścicu. U dołu obrazu jest czyściec, oddzielony od świętych schodkową posadzką. Wszystkie dusze z czyścica patrzą ku górze, oczekując ratunku, którego uosobieniem jest centralna postać anioła, wyciągająca z czyścica duszę kobiety. Obraz ten skupia się na wstawiennictwie świętych i roli Maryi w dziele zbawienia, lecz został tu przytoczony, ponieważ przedstawia też Mszę św. Jest również dobrym przykładem na to, jak szeroki jest temat czyścica w sztuce oraz że często łączono wiele wątków ikonograficznych razem. Do najczęstszych należy przedstawienie ukrzyżowanego Chrystusa, którego krew spływa na dusze cierpiące w czyścicu. Przykładem może być drzeworyt z 1791 r. znajdujący się w Częstochowie, przedstawiający ukrzyżowanie i dusze czyścicowe, na które spływa krew Pana Jezusa. Bardzo podobne przedstawienie z ukrzyżowanym Chrystusem i czyścicem prezentuje grafika Johanna Pfeffela z połowy XVIII w., znajdująca się obecnie w Muzeum Etnograficznym w Krakowie. Różnicą jest anioł klęczący pod krzyżem, zbierający do kielicha spływającą krew z ran Chrystusa.

Do wymieniowych wyżej typów ikonograficznych dodać należy grupę Ukrzyżowania z Matką Bożą, Marią Magdaleną i św. Janem, u których stóp przedstawiono adorujące dusze czyścicowe. Adoracja Chrystusa na krzyżu lub Najświętszego Sakramentu przez dusze czyścicowe również pojawiała się w sztuce. Przykładami mogą być tutaj obrazy z kościoła parafialnego z miasta Zamarski z przełomu XVII i XVIII w. Oba przedstawiają adorację zarówno Najświętszego Sakramentu, jak i Trójcy Świętej.

4. Zbawienie dusz czyścicowych w nyskim ołtarzu

Ołtarz z kaplicy Zmarłych w Nysie jest dziełem o wielu elementach, które razem tworzą pewną ideową całość. Zanim jednak wszystkie elementy zostaną szerzej omówione, należałoby się zastanowić nad wymową całości dzieła. W interpretacji pomaga nazwa kaplicy oraz czas powstania całego dzieła. Jak zostało to już wcześniej wspomniane, Nysa poprzez wojnę 30-letnią bardzo ucierpiała nie tylko przez przemarsze wojsk oraz działania wojenne, ale również przez liczne zarazy, a ludność miasta w tym okresie znacznie się pomniejszyła. Ołtarz powstał po 1650 r., czyli kilka lat po zakończeniu wojny. Można by więc na tej podstawie wysnuć wniosek, iż dzieło powstało dla uczczenia ofiar wojny. Spośród licznych elementów ołtarza wyróżnia się centralny obraz, który jest jego zwornikiem kompozycyjnym oraz ideowym. Obraz zawiera w sobie trzy elementy istotne dla wiary katolickiej: Ukrzyżowanie, Mszę

św. oraz czyściec¹⁹. Jest to czas, kiedy katolicy cieszyli się swoim zwycięstwem nad protestantami i manifestowali swoją wiarę m.in. w sztuce. Temat czyśćca po Soborze Trydenckim stał się popularny, ponieważ jego istnienie zostało na soborze uznane za jeden z dogmatów Kościoła katolickiego²⁰, podczas gdy protestanci zanegowali jego istnienie. W omawianym ołtarzu czyściec pełni kluczową funkcję, ponieważ całość poświęcona jest duszom zmarłych podczas wojny, a co za tym idzie, również ratowaniu tych dusz z czyśćca poprzez modlitwę i Mszę św. Msza św. również znajduje się na obrazie, co dowodzi, iż łączono ją z dziełem uwolnienia dusz czyścicowych. Eucharystia pokazana jest w momencie podniesienia, który od Soboru Laterańskiego IV uważany jest za najważniejszy moment podczas Mszy św. Od XII w. podniesienie hostii zyskało teologiczne uzasadnienie w postaci nauki o prawdziwej obecności całego Chrystusa z ciałem i krwią w sakramentalnej postaci. Dodatkowo fakt, iż wierni przyjmowali Komunię pod jedną postacią, wzmógł kult Ciała Pana Jezusa nad kultem Jego Krwi. Wszystko to spowodowało, iż moment podniesienia Hostii stał się pewnego rodzaju symbolem Eucharystii.

Powstaje pytanie: Dlaczego umieszczono na obrazie Mszę św.? Sobór Trydencki potwierdził obecność Chrystusa oraz Jego ofiarę, która dokonuje się na każdej mszy świętej, tak więc jest ona zarówno pamiątką, jak i bezkrwawą ofiarą Pana Jezusa. Dlatego właśnie została ona na obrazie zestawiona z przedstawieniem ukrzyżowania, które jest krwawą ofiarą Chrystusa za grzechy ludzi²¹. Ukrzyżowanie pokazuje ofiarę, jaką Chrystus poniósł z miłości do ludzi. Umierając na krzyżu, Jezus uwolnił ludzi od grzechu i pokonał śmierć, dając nadzieję na życie wieczne²².

W głównym obrazie nyskiego ołtarza chodzi właśnie o podkreślenie istotnej roli ofiary Chrystusa na krzyżu, która uobecnia się w każdej Mszy św. Dusze zmarłych, które trafiają do czyśćca, są zdane już tylko na pomoc osób żyjących, przejawiającej się w modlitwie, a najbardziej w mszy świętej sprawowanej w intencji zmarłych. Cały proces zbawienia dusz został przedstawiony na obrazie. Na pierwszym planie jest ukrzyżowany Chrystus, któremu zawdzięczamy nadzieję życia wiecznego. Na drugim planie jest Msza św., która, jak już zostało to powiedziane, jest pamiątką oraz uobecnieniem ofiary Chrystusa. U dołu obrazu oraz na dalszym planie widać skutki ofiary Jezusa – i tej krwawej na krzyżu – i tej bezkrwawej na ołtarzu, jakimi są aniołowie wyciągający dusze z czyśćca i niosące je ku niebu.

¹⁹ J. KĘBOWSKI, *Nysa. Śląsk w zabytkach sztuki*, Wrocław 1972, s. 15.

²⁰ Szerzej na temat formowania się katolickiej nauki o czyśćcu zob.: Z.J. KUJAS, *Niebo w domu Ojca, czyściec dla kogo, piekło w oddaleniu*, Kraków 2010, s. 344–358.

²¹ M. JANOCHA, *Missa in arte polona. Ikonografia Mszy św. w średniowiecznej i nowożytnej sztuce polskiej*, Warszawa 1998, s. 40.

²² M. MRÓZ, *Opowieść o naszym kościele*, Nysa 1999, s. 18.

Środkowy obraz jest centrum kompozycji, choć zawiera w sobie najważniejsze elementy, to jednak jego treść zostaje dopełniona poprzez pozostałe obrazy i figury. Obrazy tworzą pewną centralną oś, która wykazuje pewne elementy ciągłości wydarzeń przedstawionych na obrazach. Wyżej został zinterpretowany centralny obraz, który miałby przedstawiać najważniejsze rzeczy w zbawieniu duszy. Kolejny obraz ukazuje Boga Ojcaw otoczeniu aniołów, który pochyla się w stronę niesionej ku niemu postaci. Na pierwszy rzut oka można by interpretować tę scenę jako wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny, jednak taka scena nie pasowałaby do wymowy poprzedniego obrazu. Wobec tego należałoby się zastanowić, czy obraz ten nie pokazuje duszy, która dopiero co została wyciągnięta przez anioła z czyśćca. Pomijając oczywisty fakt, iż temat wniebowzięcia NMP nie pasuje do kontekstu ołtarza, można dodać bardziej widzialne argumenty przemawiające za inną interpretacją. Po pierwsze, przedstawienie to nie pasuje do znanych typów ikonograficznych wniebowzięcia; po drugie, niesiona przez anioły postać nie posiada żadnych oznak świętości, a szata, jaką ma na sobie, sprawia wrażenie jakby narzuconej pośpiesznie na wcześniej nagą osobę. Argumentów można by wymienić więcej, lecz w tym miejscu nie na tym należy się skupić. Teza, jakoby obraz ten przedstawia zbawioną duszę, pasowałaby do kontekstu całego ołtarza. Dodatkowo jest niejako kontynuacją wydarzeń z obrazu poprzedniego, na którym widać anioły wyciągające dusze z czyśćca oraz niosące je ku górze. Obraz ten jest więc przedstawieniem końca drogi duszy człowieka, która dzięki modlitwom oraz Mszom odprawianym w jej intencji dotarła do końca swej wędrówki, czyli do domu Boga Ojca.

Obraz wieńczący ołtarz przedstawia Ducha Świętego pod postacią gołębic. Choć pozornie nie ma on już znaczenia w opowiadanej historii zbawienia dusz czyścicowych, to jednak znajduje się na osi obrazów, a przy tym wieńczy cały ołtarz, więc nie może być tak całkiem bez znaczenia. Obecność Ducha Świętego jest rzeczą wręcz oczywistą, jeżeli weźmie się pod uwagę, kogo przedstawiono po poprzednich obrazach. Na pierwszym obrazie ukazano ukrzyżowanego Chrystusa, na drugim Boga Ojca, a więc logicznie rzecz ujmując, brakuje przedstawienia trzeciej osoby z Trójcy Świętej – Ducha Świętego. Został On więc pokazany pod dobrze znaną wszystkim chrześcijanom postacią białej gołębic. Obraz ten wieńczy ołtarz, tak jak Duch Święty dopełnia dzieło zbawienia ciągłą obecnością w życiu człowieka poprzez sakramenty. Całość dopełniają stojące po bokach ołtarza figury świętych. Wśród nich są: św. Barbara, Jadwiga, Katarzyna i św. Anna oraz św. Jan Chrzciciel razem ze św. Janem Ewangelistą. Dodać należałoby jeszcze św. Jakuba oraz św. Stanisława, jednak co do tych dwóch figur brak pewności, czy pierwotnie były wpisane w ideologię ołtarza. Przedstawieni święci nie są dobrani przypadkowo. Św. Jan Chrzciciel razem ze św. Janem Ewangelistą są patronami diecezji wrocławskiej, do której należała wów-

czas Nysa, a Jan Chrzciciel jest równocześnie patronem Nysy²³. Obaj święci są często przedstawiani w scenach sądu ostatecznego jako ci, którzy wstawiają się u Chrystusa za ludźmi. Św. Barbara pierwotnie była patronką kaplicy, co usprawiedliwia jej obecność na ołtarzu. Razem ze św. Katarzyną są patronkami dobrej śmierci oraz należą do grona czternastu świętych wspomoczyeli, których kult był bardzo popularny na Śląsku. Lokalną świętą i patronką Śląska jest również św. Jadwiga, natomiast św. Anna została umieszczona na ołtarzu prawdopodobnie jako patronka fundatorki. Wszyscy wymienieni wyżej święci zostali celowo dobrani w taki sposób, aby dopełnili ideologii ołtarza. Pomimo tego, iż każdy z nich osobno jest patronem innej sprawy, to łączy ich wstawiennictwo u Boga, o jakie proszą ich wierni. Kościół katolicki znał wstawiennictwo świętych za ludźmi i bardzo często w sztuce to pokazywano. Święci przedstawieni na ołtarzu są dodatkowo jednymi z bardziej popularnych świętych nie tylko wówczas, ale także dzisiaj.

5. Podsumowanie

Analiza ikonograficzna ołtarza Zmarłych oraz analiza kontekstu jego powstania przez wzgląd na swoją rozległość wymagała poruszenia wielu wątków zarówno z dziedziny historii sztuki, jak i historii Kościoła na Śląsku. Poruszono zatem taką tematykę, jak: reformacja, kontrreformacja, wojna trzydziestoletnia, historia Nysy oraz zagadnienia związane z dogmatem o czyścicy i nauką o Mszy św. w Kościele katolickim.

Zaprezentowane dzieło jest cennym zabytkiem, prezentującym wielowątkową i bogatą historię Śląska, pełniącym zarazem istotną funkcję dydaktyczną i moralizatorską. Ołtarz poddawany był przebudowom i renowacjom. Obok dodanych w XVIII w. tabernakulum i antepedium, na początku XX w. zostały usunięte dwie rzeźby ołtarzowe oraz uszaki z retabulum. Obiekt przeszedł też co najmniej dwie renowacje. W 1985 r. wzmocniono konstrukcję, uzupełniono braki w warstwie rzeźbiarskiej oraz zmieniono kolory, kładąc różową marmoryzację. Niestety brakuje dokumentów opisujących dokładniej przeprowadzone wówczas prace, w tym również stan przed renowacją. Rok 1985 znamy dzięki informacji na ścianie za ołtarzem. Kolejna renowacja została przeprowadzona w 2008 r. i spośród wielu zabiegów, jakim wówczas został poddany ołtarz, wymienić należy przywrócenie pierwotnych kolorów oraz oczyszczenie całości²⁴.

²³ T. CHRZANOWSKI, *Rzeźba z lat 1560–1650 na Śląsku Opolskim*, Warszawa 1974, s. 34.

²⁴ Szerzej na ten temat zob.: A.M. BARSKI, *Dokumentacja prac konserwatorskich*.

The Altar of Departed Ones in the Baptistry of the Basilica Minor of St. James the Apostle and St. Agnes in Nysa as an Interesting Monument of the Silesian Sacred Art

Abstract

The Altar of the Dead in the baptistry of St. Jacob church in Nysa is a rare art monument with the presentation of Purgatory Souls. The article is an attempt to bring the object closer through a description, finding iconographic sources and ideological analysis of the work. The theme of Purgatory has found its place in the sacred art after the Council of Trent, and many iconographic themes have often been combined in his performances. The Altar of the Dead in Nysa is thus a work with many elements that together form a coherent, ideological whole. From these numerous elements of the altar, the central picture stands out, which is its compositional and ideological keystone. The painting contains three important issues for the Catholic faith: crucifixion, holy mass, and purgatory. In the Nysa altar, the depiction of purgatory plays a key role, because the work is dedicated to the souls of the dead that died during the war, and what goes with it is also to save these souls from purgatory through prayer. The altar from the baptistry of the church of St. Jacob is a valuable example of a seventeenth-century work of art in Silesia, presenting the artistic, cultural and moral values of the era and surroundings of Silesian burghers at that time.

Keywords: purgatory, Altar of the Dead, St. Jacob basilica, Nysa, Silesia.

Streszczenie

Ołtarz Zmarłych w baptysterium kościoła bazyliki mniejszej pw. św. Jakuba St. Apostoła i św. Agnieszki w Nysie jest rzadkim zabytkiem sztuki z przedstawieniem dusz czyścicowych. Artykuł jest próbą przybliżenia obiektu poprzez opis, odnalezienie źródeł ikonograficznych oraz analizę ideową dzieła. Temat czyścica po Soborze Trydenckim znalazł swe miejsce w sztuce sakralnej, a w jego przedstawieniach często łączono wiele wątków ikonograficznych. Ołtarz Zmarłych w Nysie jest więc dziełem o wielu elementach, które razem tworzą spójną ideowo całość. Z tych licznych elementów ołtarza wyróżnia się centralny obraz, który jest jego zwornikiem kompozycyjnym oraz ideowym. Obraz zawiera w sobie trzy istotne dla wiary katolickiej kwestie: ukrzyżowanie, Mszę św. oraz czyściec. W nyskim ołtarzu przedstawienie czyścica odgrywa kluczową rolę, ponieważ dzieło to poświęcone jest duszom zmarłych podczas wojny, a co za tym idzie również ratowaniu tych dusz z czyścica poprzez modlitwę. Ołtarz z baptysterium kościoła św. Jakuba jest cennym przykładem siedemnastowiecznego dzieła sztuki na Śląsku, prezentującym artystyczne, kulturowe i obyczajowe wartości epoki i środowiska mieszczańskich w tamtym czasie.

Słowa kluczowe: czyściec, ołtarz Zmarłych, bazylika mniejsza pw. św. Jakuba St. Apostoła i św. Agnieszki w Nysie, Nysa, Śląsk.

Bibliografia

- BARSKI A.M., *Dokumentacja prac konserwatorskich i restauratorskich ołtarza z kaplicy baptysterium z kościoła p.w. śś. Jakuba i Agnieszki w Nysie*, Nysa 2008.
- CHRZANOWSKI T., *Rzeźba z lat 1560–1650 na Śląsku Opolskim*, Warszawa 1974.
- CZAPLIŃSKI M., KASZUBA E., WAŚ G., ŻERELIK R. (red.), *Historia Śląska*, Wrocław 2002.
- JANOCHA M., *Missa in arte polona. Ikonografia Mszy św. w średniowiecznej i nowożytnej sztuce polskiej*, Warszawa 1998.
- KĘBOWSKI J., *Nysa. Śląsk w zabytkach sztuki*, Wrocław 1972.
- KLIAS Z.J., *Niebo w domu Ojca, czyściec dla kogo, piekło w oddaleniu*, Kraków 2010.
- MANDZIUK J., *Historia kościoła katolickiego na Śląsku*. t. II: *Czasy reformacji protestanckiej, reformy katolickiej i kontrreformacji 1520–1742*, t. II. Warszawa 1995.
- MOISAN-JABŁOŃSKA K., *Obraz czyścica w sztuce polskiego baroku: studium ikonograficzno-ideologiczne*, Warszawa 1995.
- MRÓZ M., *Opowieść o naszym kościele*, Nysa 1999.
- PALIWODA J., *Ołtarz baptysterium przy kościele św. Jakuba w Nysie* (mps pracy magisterskiej), Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 1981.

IZABELA SPIELVOGEL – dr, adiunkt w Katedrze Podstaw Fizjoterapii Instytutu Fizjoterapii Politechniki Opolskiej, historyk sztuki. Jest autorką publikacji naukowych i popularnonaukowych z zakresu medycyny uzdrowiskowej, balneologii, historii medycyny i sztuki oraz monografii dotyczących architektury sakralnej, oraz historii uzdrowisk. E-mail: i.spielvogel@po.opole.pl.

KAMILA DZIEWIOR – historyk sztuki specjalizująca się w rzemiośle artystycznym, absolwentka Uniwersytetu Śląskiego.



Fot. 1. Ołtarz zmarłych z chrzcielnicą



Fot. 2. Obraz główny ołtarza

Artykuły recenzyjne

Liturgia Sacra 24 (2018), nr 2, s. 563–569

DOI: 10.25167/LitS/24(2018)2/563-569

ZYGFRYD GLAESER

Wydział Teologiczny UO

Liturgia paradygmatem ekumenicznej duchowości. Wokół opracowania Elżbiety Wrzały nt. wybranych nowych wspólnot życia ewangelicznego¹

W Liście Kongregacji Nauki Wiary *Iuvenescit Ecclesia*² na temat relacji między darami hierarchicznymi a charyzmatycznymi dla życia i misji Kościoła czytamy: „Kościół odmładza się na mocy Ewangelii, a Duch Święty stale go odnawia, budując i prowadząc go «poprzez rozmaite dary hierarchiczne i charyzmatyczne»³. Sobór Watykański II wielokrotnie podkreślał cudowne dzieło Ducha Świętego, który uświęca Lud Boży, kieruje nim, uposaża go w cnoty i ubogaca szczególnie-

¹ Niniejszy artykuł recenzyjny powstał na podstawie recenzji rozprawy doktorskiej Elżbiety Wrzały. Dotyczy publikacji: *Liturgiczne drogi jedności. Liturgiczno-ekumeniczna duchowość wybranych nowych wspólnot życia ewangelicznego*, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2017, ss. 375.

² KONGREGACJA NAUKI WIARY, *List „Iuvenescit Ecclesia” do Biskupów Kościoła katolickiego na temat relacji między darami hierarchicznymi a charyzmatycznymi dla życia i misji Kościoła*, <http://episkopat.pl/relacja-miedzy-darami-hierarchicznymi-a-charyzmatycznymi-list-kongregacji-nauki-wiary/> (12.05.2018), (dalej: IE).

³ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 14, w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 116–117 (dalej: KK).

mi łaskami, w ten sposób go budując. Wielorakie jest działanie boskiego Parakleta w Kościele” (IE 1). Powstanie wspólnot życia ewangelicznego uznano za przejaw działania Ducha Świętego w Kościele, gdyż wspólnoty te „stanowią cenne bogactwo dla odnowy Kościoła i dla pilnego «duszpasterskiego i misyjnego nawrócenia»⁴ całego życia kościelnego” (IE 2). Nowych wspólnot życia ewangelicznego nie należy „pojmować jedynie jako dobrowolnej formy zrzeszania się ludzi dążących do jakiegoś konkretnego celu o charakterze religijnym lub społecznym. Charakter «ruchów» odróżnia je w panoramie kościelnej jako coś bardzo dynamicznego, zdolnego do wzbudzenia szczególnej atrakcyjności dla Ewangelii i podsunęcia propozycji życia chrześcijańskiego, zasadniczo globalnego, obejmującego wszystkie aspekty ludzkiego istnienia. Zrzeszanie się wiernych, połączone z intensywnym współdzieleniem życia, po to, by wzmacniać życie wiarą, nadzieją i miłością, dobrze wyraża dynamikę kościelną, jako tajemnicę komunii służącej misji i jawi się, jako znak jedności Kościoła w Chrystusie” (IE 2). Wspólnoty życia ewangelicznego proponują „odnowione formy pójścia za Chrystusem, w których należy pogłębiać *communio cum Deo* oraz *communio fidelium*, wnosząc w nowe konteksty społeczne, fascynującą spotkaniem z Panem Jezusem i piękno egzystencji chrześcijańskiej przeżywanej w swej integralności. Wyraża się w nich również szczególna forma misji i świadectwa, nakierowana na sprzyjanie i rozwijanie zarówno świadomości swojego powołania chrześcijańskiego, jak i trwałych dróg formacji chrześcijańskiej oraz doskonałości ewangelicznej” (IE 2). Św. Jan Paweł II „uznał w nich «opatrznościową odpowiedź»⁵, wzbudzaną przez Ducha Świętego w obliczu konieczności niesienia Ewangelii w sposób przekonujący na cały świat, biorąc pod uwagę rozległe procesy zmian dokonujące się na poziomie całej planety, naznaczone często kulturą silnie zlaicyzowaną (...). Te nowe dzieła (...), których serce Kościoła pełne jest radości i wdzięczności, wezwane są do nawiązania pozytywnych relacji ze wszystkimi innymi darami obecnymi w życiu kościelnym” (IE 2).

Zgodnie z zaprezentowanym wyżej stanowiskiem Kościoła zrzeszenia wiernych, ruchy kościelne i nowe wspólnoty życia ewangelicznego plasują się w kategorii „nowego powiewu” Ducha Świętego, Jego szczególnego daru dla Kościoła i dla świata. Należy więc na różne sposoby zgłębiać istotę tegoż daru dla realizacji zbawczego posłannictwa Kościoła. Jako wręcz „potrzebę chwili” należy traktować podejmowanie badań naukowych nad tym fenomenem życia chrześcijańskiego, jakim są zrzeszenia wiernych, ruchy kościelne i nowe wspólnoty życia ewange-

⁴ FRANCISZEK, *Adhortacja Evangelii gaudium*, nr 25, AAS 105(2013), s. 1030 (dalej: EG).

⁵ JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do członków ruchów kościelnych i nowych wspólnot* (30.05.1998), nr 7, *OsRomPol* (1998) 8–9, s. 39

licznego. Dobrze się więc stało, że Wydział Teologiczny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie aktywnie włączył się w ten, jakże ważny, nurt badań życia kościelnego. Jednym z istotnych owoców prowadzonych tam badań jest publikacja autorstwa Elżbiety Wrzały pt.: *Liturgiczne drogi jedności. Liturgiczno-ekumeniczna duchowość wybranych nowych wspólnot życia ewangelicznego*, zrealizowana w ramach projektu doktorskiego pod naukowym kierownictwem s. dr hab. Adelajdy Sielepin CHR, prof. UPJPII, i wydana przez Wydawnictwo Naukowe UPJPII (Kraków 2017, ss. 375). Zamysł ten uznaję za bardzo ważny, ze wszechmiar potrzebny i aktualny.

1. Problematyka, metoda oraz struktura opracowania

Głównym zadaniem badawczym, jakiego w swoim opracowaniu podjęła się Elżbieta Wrzała, jest naukowe zgłębienie liturgiczno-ekumenicznej duchowości sześciu wybranych przez siebie nowych wspólnot życia ewangelicznego powstałych w drugiej połowie XX w., a więc ściśle związanych z reformą życia kościelnego zaproponowaną przez Sobór Watykański II. We *Wstępie* autorka książki postawiła kilka istotnych pytań badawczych, które określają właściwy problem rozprawy: Jakie jest miejsce liturgii w odkrywaniu dróg do urzeczywistnienia pełnej widzialnej jedności w Chrystusowym Kościele? Jak dalece liturgia może być przestrzenią, w której scala się i ukierunkowuje ekumeniczny nurt Kościoła?⁶

Elżbieta Wrzała starała się ustalić aktualny stan badań dotyczący realizowanego przez siebie projektu. Na podstawie przeprowadzonej kwerendy źródłowej stwierdziła, że „w języku polskim ukazało się jedynie kilka specjalistycznych oraz popularnych opracowań na temat niektórych z tych wspólnot. W Europie Zachodniej literatura również nie jest obszerna”⁷. Stąd płynie jej słuszny wniosek co do naukowej potrzeby zgłębienia teologicznego i pastoralnego bogactwa, będącego źródłem chrześcijańskiego dynamizmu nowych wspólnot życia ewangelicznego, które dla wielu stają się inspiracją dla ich chrześcijańskiego życia i ekumenicznego zaangażowania. Zasadniczym paradygmatem, jaki autorka opracowania wybrała dla swoich naukowych dociekań, jest liturgia rozumiana jako wręcz egzemplaryczny „nośnik” ekumenii. Łączy bowiem w sobie wszystkie rodzaje ekumenizmu: duchowy z doktrynalnym i z praktycznym. Dlatego też, zdaniem autorki prezentowanej

⁶ Zob. E. WRZAŁA, *Liturgiczne drogi jedności*, s. 9.

⁷ *Tamże*.

książki, „każda refleksja na ten temat może okazać się użyteczna i owocna”⁸. Autorka opracowania właściwie odczytała również postulat Soboru Watykańskiego II oraz posoborowego *Magisterium Ecclesiae* (na czele z encykliką Jana Pawła II na temat ekumenizmu *Ut unum sint*⁹, zob. zwłaszcza nr 55), by odważnie sięgać „do źródeł Kościoła niepodzielonego (...), które najpełniej można dostrzec w modłacej się wspólnocie, szczególnie w liturgii”¹⁰, która stanowi zarówno fundament, jak i świadectwo jedności w Chrystusowym Kościele. Jedność ta daleka jest od jakichkolwiek form uniformizmu. Urzeczywistnia się raczej w pluralizmie form, stanowiącym o duchowym bogactwie Chrystusowego Kościoła. Ze skarbcza tego obficie korzystają nowe wspólnoty życia ewangelicznego. Ich charakterystyczną cechą przeżywania wiary jest różnorodność i pluriformizm¹¹. Nie oznacza to wcale jakiegoś nowego zagrożenia dla eklezjalnej jedności. Wręcz przeciwnie, w nowych wspólnotach życia ewangelicznego otwiera się nowa przestrzeń dynamizująca życie wiary i formująca wiernych w duchu ekumenicznego poszanowania inności. Te wszystkie czynniki razem wzięte wskazują na aktualność problematyki podjętej przez autorkę opracowania. Wskazują także na jego eklezjologiczną, a zwłaszcza ekumeniczną przydatność.

W realizacji postawionych przez siebie zamierzeń Elżbieta Wrzała posłużyła się kilkoma metodami badawczymi¹². Po zakończeniu kwerendy źródłowej przeprowadziła analizę tekstów liturgicznych i wybranych przez siebie dokumentów, następnie dokonała ich rzeczowej systematyzacji i na tej podstawie, także na podstawie dostępnych opracowań podjętej problematyki, dokonała teologicznego i pastoralno-liturgicznego pogłębienia istotnych treści związanych z opracowywanym przez siebie problemem badawczym, pokazując przede wszystkim ich ekumeniczną wartość i charakter. Zastosowaną metodę określiła jako „złożoną, kompleksową”¹³. Pomocne okazały się tu również: metoda historyczna oraz metoda hermeneutyki liturgicznej¹⁴. Posługując się metodą porównawczą, autorka książki dokonała zestawienia różnych elementów dotyczących poruszanej przez siebie problematyki

⁸ *Tamże*, s. 8.

⁹ Zob. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Ut unum sint*, AAS 87 (1995), 921–982. Tekst pol. zob. OsRom-Pol 16 (1995) 6, 4–31.

¹⁰ E. WRZAŁA, *Liturgiczne drogi jedności*, s. 8.

¹¹ Zob. *tamże*, s. 10–11.

¹² Zob. *tamże*.

¹³ *Tamże*, s. 10.

¹⁴ Zob. *tamże*.

oraz oceniła rezultaty swoich poszukiwań pod kątem ekumenicznym¹⁵. Całościowa i systematyczna prezentacja wyników prowadzonych badań stała się możliwa dzięki wykorzystaniu metody syntezy¹⁶. Ta pozwoliła na szerokie, nacechowane naukowym obiektywizmem, potraktowanie konfesyjnie zróżnicowanych źródeł, a tym samym na formułowanie ekumenicznie przydatnych wniosków.

Elżbieta Wrzała podzieliła przygotowaną przez siebie publikację na siedem zasadniczych rozdziałów (s. 15–327). Poprzedzają je: strony edytorskie (s. 1–4), Wykaz skrótów (s. 5) oraz *Wstęp* (s. 7–14), a kończą: *Zakończenie* (s. 329–337), *Sumary* (s. 339–340), *Bibliografia* (s. 341–358), *Aneks* (s. 359–372), w którym autorka zamieściła zdjęcia istotnych dla różnych wspólnot elementów przestrzeni liturgicznej oraz *Spis treści* (s. 373–375).

Pierwszy rozdział (s. 15–50), zatytułowany *Fenomen posoborowych wspólnot życia ewangelicznego i ich liturgia*, ma charakter wprowadzający w problematykę pracy. Autorka niejako przygotowała grunt pod studium liturgiczno-ekumenicznej duchowości wybranych przez siebie wspólnot. Zaprezentowała ich założycieli oraz ogólnie je scharakteryzowała, zwracając szczególną uwagę na powiązania pomiędzy liturgią i ekumenicznym zaangażowaniem opisywanych wspólnot. Określiła ekumeniczne przesłanki kształtujące duchowość wspólnot, ich liturgię oraz praktyki kulturowo-pastoralne.

W kolejnych rozdziałach autorka opracowania szczegółowo zaprezentowała wybrane przez siebie wspólnoty życia ewangelicznego: Wspólnotę z Taizé (rozd. II, s. 51–111), Monastyczną Wspólnotę z Bose (rozd. III, s. 113–146), Monastyczne Wspólnoty Jerozolimskie (rozd. IV, s. 147–186), Wspólnotę Błogosławieństw (rozd. V, s. 187–228), Wspólnotę *Chemin Neuf* (rozd. VI, s. 229–283) oraz Międzykulturowe Centrum *Ezio Aletti* (rozd. VII, s. 285–327). Przebadana przede wszystkim liturgię tychże wspólnot, pytając o to, w jakim stopniu stanowi ona dla nich swego rodzaju *locus oecumenicus*. W wyniku prowadzonych przez siebie analiz Elżbieta Wrzała doszła do przekonania, że ze względu na odmienne duchowości i apostolaty przebadane przez nią wspólnoty wykazują własne odniesienie zarówno do liturgii, jak i do ekumenizmu. Ze względu na to, że każda wspólnota ma swoją własną specyfikę formacyjną, priorytety ewangelizacyjne i wykształconą tradycję życia ewangelicznego, autorka opracowania podjęła słuszną decyzję, prezentując je w formie osobnych części rozprawy, wskazując wszakże na liturgię i ekumeniczne zaangażowanie jako swego rodzaju „oś spajającą” ich teologię i pastoralne działania.

¹⁵ Zob. *tamże*.

¹⁶ Zob. *tamże*.

W *Zakończeniu* (s. 329–337) autorka prezentowanej książki podjęła próbę całościowej odpowiedzi na pytania postawione we *Wstępie* do pracy, a określające właściwy jej problem. *Zakończenie* stanowi także próbę syntetycznego podsumowania przedstawionych w rozprawie wątków treściowych, związanych bezpośrednio z poruszaną problematyką.

2. Wartość formalna

Analiza książki autorstwa Elżbiety Wrzały upoważnia do stwierdzenia, że mamy tu do czynienia z solidnie opracowanym studium, obejmującym szeroką gamę zagadnień związanych z prezentacją nowych wspólnot życia ewangelicznego, a zwłaszcza ich liturgii, z jednoczesnym zwróceniem szczególnej uwagi na wewnętrzne powiązanie liturgicznej duchowości wspólnot z ich ekumeniczną otwartością i zaangażowaniem. Temat jest jasno sformułowany. Dotyczy to także podziału pracy na siedem rozdziałów. Pierwszy z rozdziałów ma charakter wprowadzający i stanowi ogólny opis fenomenu, jakim są w Kościele nowe wspólnoty życia ewangelicznego. Autorka dokonała w nim także ogólnego wprowadzenia w liturgiczno-ekumeniczną duchowość tychże wspólnot. W kolejnych rozdziałach zaprezentowała zarówno krótką historię poszczególnych wspólnot, jak i istotne elementy ich liturgiczno-ekumenicznej duchowości. Dzięki zastosowaniu takiego klucza hermeneutycznego autorce udało się w sposób przejrzysty i jasny uchwycić i wyeksplikować właściwy problem rozprawy oraz zrealizować zamierzony cel badawczy bez formalnych uszczerbków, które mogłyby rzutować na obiektywną wartość rozprawy.

Na uwagę zasługuje sumienne wykorzystanie źródeł. Przyznać należy, że autorka książki nie miała łatwego zadania. Musiała bowiem pokonać niełatwą drogę docierania do źródeł specyficznych dla poszczególnych wspólnot, które często przechowywane są w mało uporządkowanej formie, a nierzadko istnieją poważne utrudnienia w ich udostępnianiu. Do tego doszła konieczność dobrej znajomości języków obcych, by rzetelnie przeanalizować dostępne źródła i tematyczne opracowania. Zastosowany podział bibliografii uznaję za poprawnie sporządzony. Również aparat krytyczny został sporządzony bardzo starannie.

3. Wartość merytoryczna

Uważna lektura omawianej tu książki przekonuje o jej wewnętrznej i obiektywnej wartości merytorycznej. Stanowi ona ważne naukowe opracowanie, ukazujące liturgiczno-ekumeniczną duchowość wybranych przez autorkę nowych wspólnot życia ewangelicznego. Nie tylko wypełnia ona istniejącą w tym obszarze lukę w polskiej przestrzeni publikatorsko-teologicznej i pastoralnej, lecz także rozwija nową perspektywę badań nad bardzo ważną teologicznie oraz pastoralnie i ekumenicznie przydatną problematyką. Mamy tu do czynienia z dojrzałym i oryginalnym studium, które świadczy o teologicznej dojrzałości i dobrym warsztacie naukowym jej autorki. Stanowi bardzo wartościowy krok w zgłębianiu historii, teologii i duchowości zaprezentowanych wspólnot życia ewangelicznego. Szczególnie ważny klucz hermeneutyczny, który określa podstawowe kryterium doboru opisanych przez nią wspólnot, to ich ekumeniczna otwartość i szeroko pojęte zaangażowanie na rzecz urzeczywistniania pełnej widzialnej jedności w Chrystusowym Kościele. Kryterium to uznaję za bardzo trafne i społecznie przydatne, szczególnie dziś, w czasach tak częstej dezintegracji i skrajnej nieraz polaryzacji społeczeństw. Wspólnoty życia ewangelicznego, zaprezentowane przez autorkę opracowania, stanowią dla nas szczególnie „znak czasu” wskazujący z jednej strony na chrześcijańską zasadę szacunku dla każdego człowieka i dla różnorodności jego przekonań, z drugiej strony radykalnie wzywający do realizacji Testamentu Chrystusa: „aby byli jedno” (J 17,21). Z wielkim szacunkiem i wdzięcznością przyjmuję więc prezentowaną książkę i polecam ją czytelnikom.

MARCIN WORBS

Wydział Teologiczny UO

Omówienie publikacji towarzyszącej wystawie o książce *Vom Geist der Liturgie* Romana Guardiniego

Niewątpliwie warto wciąż wracać myślą do postaci i dzieła Romana Guardiniego (1885–1968) – wybitnego filozofa, teologa i pedagoga. Wydaje się, że o wysokiej randze tego znakomitego myśliciela najlepiej zaświadczył jeden z największych współczesnych intelektualistów i moralnych autorytetów – papież Benedykt XVI, który w swoim ostatnim oficjalnym przemówieniu wygłoszonym jako urzędujący Biskup Rzymu, a więc w pewnym sensie w swoim duchowym testamencie, tj. w skierowanym do kolegium kardynalskiego słowie pożegnania, aż dwukrotnie zacytował tylko jednego teologa – właśnie Romana Guardiniego¹. Również obecny Ojciec Święty Franciszek w dotychczas przez siebie promulgowanych dokumentach kościelnego nauczania niejednokrotnie odwołuje się do pism Guardiniego². Niedawno postać Guardiniego została wyraźniej przypomniana poprzez rozpoczęcie jego procesu beatyfikacyjnego 16 grudnia 2017 r. w Monachium, a także w związku z przypadającą w bieżącym roku setną rocznicą ukazania się jego słynnej książki *Vom Geist der Liturgie* („O duchu liturgii”).

Ostatnia wspomniana okoliczność stała się okazją do przygotowania wystawy poświęconej kontekstom powstawania i recepcji tego bodaj najbardziej oryginalnego liturgicznego dzieła Guardiniego, które ukazało się na Wielkanoc w 1918 r. i było pierwszą pozycją w serii wydawniczej *Ecclesia orans*, redagowanej przez opata Ildefonsa Herwegena OSB z Maria Laach. Książka *Vom Geist der Liturgie* jest bardzo udanym przykładem publikacji o charakterze popularnonaukowym, która potrafi wzbudzić zainteresowanie zarówno fachowców w dziedzinie liturgii,

¹ BENEDYKT XVI, *Ansprache bei der Verabschiedung vom Kardinalskollegium*, w: TENZE, *Ich habe mich nie allein gefühlt*, Illertissen 2014², s. 101n.

² Dla przykładu: FRANCISZEK, *Laudato si'*, nr 105, 108, 115, 203 i 219; TENZE, *Evangelii gaudium*, nr 224.

jak i czytelników mniej zaznajomionych z liturgiczną teorią. W tym w dalszym ciągu wysoko notowanym i poczytnym dziele Guardini zajmuje się ważnymi zagadnieniami i fenomenami liturgicznymi, opisując je językiem nie tylko precyzyjnym i pięknym, ale i przystępnym.

Wystawa o książce *Vom Geist der Liturgie* jest pokazywana w znanych centrach związanych ongiś z ruchem liturgicznym oraz w ośrodkach naukowych w Niemczech i w Austrii od 16 września 2017 r. do 28 października 2018 r. Warto zauważyć, że istotny wpływ na urządzenie wystawy miało niespodziewane odkrycie, jakiego na początku 2013 r. dokonał prof. Martin Klöckener podczas przeprowadzki o. Angelusa Häußlinga OSB z Monachium do macierzystego opactwa w Maria Laach. Znalazł on wówczas listy Guardiniego pisane do historyka liturgii Cuniberta Mohlberga OSB w latach 1911–1961. W pismach tych zawarty jest wiele interesujących informacji, dotyczących powstawania owej „kultowej” książki ruchu liturgicznego, jaką była *Vom Geist der Liturgie*. Ponadto do przygotowania wystawy wykorzystano zachowaną w archiwum opactwa Maria Laach korespondencję opata Herwegena, kierowaną do wydawnictwa Herdera we Fryburgu Bryzgowijskim, odsłaniającą kulisy wydania dzieła Guardiniego, a także materiały znalezione w innych archiwach.

Urządzeniu wystawy towarzyszy opublikowanie książki-katalogu pt. *Vom Geist der Liturgie. 100 Jahre Romano Guardinis „Kultbuch“ der Liturgischen Bewegung* („O duchu liturgii. 100 lat Romana Guardiniego «kultowej książki» ruchu liturgicznego”), wydanej w ramach serii *Libelli Rhenani* Archidiecezjalnej i Katedralnej Biblioteki w Kolonii³. Książka składa się z dwóch części. W pierwszej z nich zamieszczono na ogół nieduże przyczynki, traktujące bądź o osobie i dziele Guardiniego, bądź o liturgii w ogóle. Autorami tychże nie tyle naukowo opracowanych, ile raczej spontanicznie sformułowanych osobistych refleksji są reprezentanci różnych generacji i wyznań. Do ich grona należą m.in.: autorka biografii Guardiniego Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, wspomniany już liturgista ze szwajcarskiego Fryburga i redaktor naczelny renomowanego periodyku „*Archiv für Liturgiewissenschaft*” Martin Klöckener, dyrektor Niemieckiego Instytutu Liturgicznego w Trewirze Marius Linnenborn, postulator w procesie beatyfikacyjnym Guardiniego Johannes Modesto, rosyjski kapłan Alexander Sukharev oraz salezjanin Helmut Zenz.

Drugą część publikacji stanowi ściśle pojmowany katalog wystawy, w którym przedstawiono początkowe „wędrowki Guardiniego poprzez krainę liturgii”, jak również ukazano ciekawe dzieje książki *Vom Geist der Liturgie*, uwzględniając

³ S.K. LANGENBAHN (red.), *Vom Geist der Liturgie. 100 Jahre Romano Guardinis „Kultbuch“ der Liturgischen Bewegung. Begleitpublikation zur Ausstellung in Maria Laach, Heiligenkreuz Hochschule Benedikt XVI., Burg Rothenfels, Trier, Köln und München*, Köln 2017.

przy tym rolę i wpływ takich znaczących postaci, jak: Cunibert Mohlberg OSB, Ildefons Herwegen OSB, Beda Kleinschmidt OFM i Carl Sonnenschein. W części tej wydrukowano m.in. znalezione niedawno listy Guardiniego do Mohlberga oraz do opata Herwegena (również w postaci odbitek rękopisów), a także zdjęcia pierwszych wydań książki. Ten interesujący materiał jest opatrzony objaśniającym komentarzem redaktora publikacji. Na podstawie zachowanych tekstów źródłowych udało się dokładnie odtworzyć chronologię powstania poszczególnych rozdziałów książki *Vom Geist der Liturgie* z ustaleniem dokonywanych w niej korekt i uzupełnień, jak również zrekonstruować szczegółowy harmonogram działań podjętych celem opublikowania dzieła przez wydawnictwo Herdera⁴. Dobrze się stało, że twórcy wystawy i redaktor publikacji w osobnym rozdziale zajęli się też genezą kojarzonego z Guardinim pojęcia *Liturgiefähigkeit* („zdolność do liturgii”), które zainspirowało niezwykle ważną i owocną dyskusję, toczoną po dziś dzień⁵. Ponadto na treść książki składa się wykaz niepublikowanych źródeł oraz bibliograficzny spis cytowanych publikacji.

Zarówno wystawa, jak i towarzysząca jej publikacja udostępnia do wglądu cenne, niejednokrotnie dotąd nieznanne, dokumenty. Można zatem polecić ten godny uwagi materiał wszystkim zainteresowanym bogatą, wszechstronną i wciąż aktualną spuścizną literacką Romana Guardiniego. Dokumentująca wystawę publikacja pomaga bowiem w znajdowaniu odpowiedzi na frapujące pytanie o to, co słynną książkę Guardiniego sprzed 100 lat uczyniło dziełem niezwykle popularnym, od pokoleń nadal czytany z pożytkiem i z podziwem.

⁴ S.K. LANGENBAHN (red.), *Vom Geist der Liturgie*, s. 165n.

⁵ Więcej na ten temat w: M. WORBS, *Wird der Mensch der Zukunft noch liturgiefähig sein?* w: J. WERBICK, M. WORBS (red.), *Der Christ der Zukunft. The Christian of the future* (Colloquia Theologica 15), Opole 2011, s. 139–151 ; TENZE, *Wyzwania soborowej reformy liturgicznej w ocenie Romana Guardiniego (1964)*, „Liturgia Sacra” 19 (2013) nr 2, (42), s. 289–300.

PIOTR WIŚNIEWSKI

Instytut Muzykologii, KUL JPII

***Officium Defunctorum* w języku polskim
po Soborze Watykańskim II
w świetle opracowania Dolores Moniki Nowak PDDM¹**

Sobór Watykański II był przełomowym wydarzeniem w życiu Kościoła katolickiego w XX w. Spośród wielu dokumentów wypracowanych przez ojców soborowych jednym z najbardziej doniosłych okazała się Konstytucja o Liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, która dając możliwość posługiwania się w liturgii językami narodowymi, dokonała swego rodzaju rewolucji w dotychczasowym sposobie sprawowania kultu (nr 113). Fakt wejścia w życie tego dokumentu stał się warunkiem *sine qua non* rozpoczęcia długodystansowego procesu przeobrażania dotychczasowej mentalności duchowieństwa i wiernych świeckich w dziedzinie liturgii. Zaistniała w związku z tym naturalna konieczność przygotowania ksiąg liturgicznych w językach narodowych i skomponowania do nich nowych melodii. Problem ten dotyczył, obok liturgii mszalnej, również liturgii godzin, w tym oficjum za zmarłych. Pomimo, iż powstało już wiele prac naukowych na ten temat, to jednak niewiele uwagi poświęcono dotychczas oficjum żałobnemu². Natomiast zagadnieniem zupełnie niepodjętym na gruncie polskim okazała się jego strona muzyczna, pomimo iż powstał już dość pokaźny zasób kompozycji powstałych do polskich tłumaczeń tego oficjum³. Lukę tę wypełnia ogłoszona

¹ D.M. NOWAK, *Officium defunctorum w języku polskim po Soborze Watykańskim II* (Opoliensis Musica Ecclesiastica 1), Opole 2017, ss. 474, ISBN 978-83-61419-86-0.

² Głównym obszarem zainteresowań rodzimych liturgistów stała się historia, struktura i zastosowanie *officium defunctorum* w praktyce liturgicznej, zob. J. JANICKI, *Teologia modlitw za zmarłych w Mszałe rzymskim Pawła VI i w Liturgii godzin*, RBL 33 (1980), nr 3, s. 113–126; M. PISARZAK, *Teologia modlitwy za zmarłych według rytuału „Obrzędy pogrzebu”*, RBL 33 (1980), nr 3, s. 127–144; J. DECZYK, *Ludzki i Boży wymiar śmierci w świetle kultu zmarłych*, Warszawa 2000.

³ Spośród opracowań melodii należy wymienić m.in. hymny zawarte w zbiorach: K. GAŁUSZKA, *Uwielbiamy Pana. Śpiewy Liturgii Godzin. Hymny*, t. I–V, Kraków 1990; J.M. BUJAŁSKA, M.D. NO-

monografia s. Dolores Moniki Nowak PDDM, która dokonała kwerendy wszystkich powstałych do tej pory w Polsce melodii do polskich przekładów *officium defunctorum*. Stworzyła w ten sposób cenny katalog posoborowych kompozycji żałobnych oraz możliwie szeroko, przy pomocy odpowiedniego aparatu krytycznego, je zinterpretowała.

Sformułowany precyzyjnie temat publikacji, niewątpliwie niepodjęty dotąd na gruncie polskiej muzykologii, jednoznacznie wskazuje na główny przedmiot badań. Układ książki jest logiczny i przejrzysty. Poszczególne rozdziały wzajemnie się dopełniają, co pozwoliło autorce w sposób komplementarny przedstawić problematykę nakreśloną w tytule monografii. *Wstęp* publikacji (s. 15–25) napisany został poprawnie, z zachowaniem wymaganych elementów wprowadzenia. D. Nowak uzasadnia w szerokim kontekście wybór tematu, wskazuje na dotychczasowy stan badań oraz wytycza cztery cele badawcze: „przedstawienie zmian, jakich dokonano w strukturze *officium divinum* podczas reformy liturgicznej Soboru Watykańskiego II”; „ustalenie genezy oraz przeprowadzenie analizy teologicznej odwołanych tekstów posoborowego oficjum za zmarłych”; „odnalezienie wszystkich przekładów na język polski posoborowego oficjum żałobnego” i „przeprowadzenie kwerendy wszystkich powstałych w Polsce melodii oficjum za zmarłych, próba ich klasyfikacji oraz dokonanie ich analizy muzycznej” (s. 20). Tak szczytne cele wymagają przyjęcia określonej metodologii badawczej oraz interdyscyplinarnych kompetencji autorki. Recenzowana książka stanowi pierwszą tego rodzaju, długo oczekiwaną w polskiej literaturze naukowej, syntezę podjętej problematyki. Dlatego też wartość merytoryczna tej monografii jest niekwestionowana.

Rozdział pierwszy (s. 27–216) przedstawia genezę i rozwój *officium defunctorum*. Autorka w szerokim ujęciu historycznym wskazuje na transformację kultu zmarłych w ciągu wieków. Przywołuje wyniki badań i hipotezy uczonych dotyczące czasu i miejsca powstania oficjum za zmarłych; przybliża zwyczaje związane z zastosowaniem tego oficjum w praktyce liturgicznej i pobożności ludowej, zarówno w Kościele zachodnim, jak i w Polsce; prezentuje strukturę przedsoborowego *officium defunctorum* w Polsce i omawia przebieg soborowej reformy Liturgii godzin z jej zastosowaniem w Kościele w Polsce. Nowak udało się w ten sposób przed-

WAK, *Wybrane hymny na Jutrznę i Nieszpory*, Warszawa – Lublin 2012; B. BARTKOWSKI (red.), *Śpiewnik liturgiczny*, Lublin 1991; J. WALOSZEK, *Psallite Domino Sapienter*, t. II, *Typiczne melodie do Liturgii Godzin*, Opole 2012; opracowanie melodii żałobnych Laudesów autorstwa I. Pawłaka, w: *Obrzędy pogrzebu dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1977; melodie śpiewów poszczególnych godzin kanonicznych (hymny, antyfony, psalmy i kantyki, responsoria, wersety, prośby) autorstwa I. Pawłaka, K. Gałuszki, S. Ziemiańskiego, J. Łasia, J. Ścibora i innych. Największym zainteresowaniem kompozytorów cieszą się hymny. Jako jedyne doczekały się własnych, oryginalnych melodii we wszystkich godzinach polskiej edycji *officium defunctorum*. Niektóre z nich otrzymały nawet kilka wersji melodycznych, np. hymn *O potężny Królu*, *Chryste* posiada cztery warianty.

stawić kolejne fazy reformy liturgicznej i wykazać wprowadzone istotne zmiany w oficjum żałobnym. Badaczka ma jednak świadomość, iż nadal istnieje wiele pytań związanych z czasem, miejscem powstania oraz pierwotną funkcją liturgiczną *officium defunctorum*. Stwierdza, iż to oficjum zawarte w księgach polskich nie odbiega od wzorców zachodnich. Polskie tradycje związane z jego celebracją były niemalże tożsame z przyjętymi w Kościele powszechnym (s. 126).

Rozdział II (s. 127–237) dotyczy tekstów oficjum za zmarłych. Autorka synoptycznie zestawia poszczególne elementy oficjum żałobnego przed i po reformie soborowej, wskazując na poczynione w nim istotne zmiany, oraz charakteryzuje wydania źródłowe polskich przekładów tego oficjum. Następnie wnikliwie bada wszystkie odnalezione teksty posoborowego *officium defunctorum* w języku polskim (hymny, psalmy i kantyki, antyfony, czytania, responsoria, wersety, prośby i modlitwy), będące przekładem oryginału łacińskiego⁴, co z kolei pozwoliło s. Nowak ustalić ich wpływ na powstałe do nich melodie. W konkluzji autorka podkreśla wprowadzone w tekstach posoborowych ważne zmiany w ich strukturze i treści. Wśród wielu szczegółowych wniosków stwierdza, iż twórcom reformy udało się przede wszystkim zachować ciągłość wielowiekowej tradycji oficjum za zmarłych (s. 229).

Rozdział III (s. 239–346), najważniejszy z punktu widzenia muzykologicznego, ma charakter *stricte* analityczny. S. Nowak dokonuje rewizji i oceny różnych sposobów adaptacji melodii typicznych (gregoriańskich) do tekstów w języku polskim. Interpretując z należytą uwagą cheironomiczny zapis poszczególnych utworów, stara się, na ile to tylko możliwe (niekiedy dość subiektywnie) odczytać ich średniowieczną retorykę muzyczną. Podkreślić należy jednak znaczny wkład i dociekliwość autorki w ukazaniu kunsztu współczesnych kompozycji liturgicznych, co zdecydowanie podnosi walor całego opracowania. W konsekwencji odsłania bowiem warsztat kompozytorski twórców nowych melodii i ukazuje specyfikę ich języka muzycznego.

Podsumowujące pracę *Zakończenie* (s. 341–346) w pełni potwierdza zasadność podjętego tematu i przeprowadzonych wieloaspektowych badań. Ma ono formę ogólnego *résumé* z podaniem wniosków bardziej generalnych oraz postawieniu kilku pytań dotyczących m.in. procesu tworzenia nowych kompozycji liturgicznych.

Całość publikacji dopełnia pięć aneksów (s. 367–471), zawierających kolejno: strukturę oficjum żałobnego, przed i po Soborze Watykańskim II (I); teksty oficjum żałobnego w przekładzie na język polski (II); kompletny tekst *Kościelnego nabo-*

⁴ *Liturgia Horarum iuxta ritum romanum. Officium divinum ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate P.P. VI promulgatum*, t. I, III, IV, Città del Vaticano 1977.

żeństwa za zmarłych (III); zestawienie poszczególnych części oficjum za zmarłych przed i po Soborze Watykańskim II (IV); melodie do posoborowego *officium defunctorum* w języku łacińskim (V). Książkę zamyka streszczenie w języku angielskim (s. 473–474).

Pod względem metodologicznym jest to zatem poprawna pozycja naukowa, wskazująca na solidny warsztat badawczy autorki. S. Nowak nie unika także formułowania własnych przemyśleń, stawiania hipotez, czy wskazywania szerszych kontekstów. Należy podkreślić jej sumiennosc i dokladnosc w niezwykle docieklwym prezentowaniu poszczególnych elementów składowych *officium defunctorum*, zwłaszcza w ich aspekcie historycznym. Szczególnie interesującym zagadnieniem jest przybliżenie kwestii związanej z przygotowaniem i przebiegiem posoborowej reformy Liturgii godzin oraz jej zastosowanie w Kościele w Polsce. S. Nowak omawia tę problematykę bardzo wnikliwie, niejako odtwarzając cały ten proces krok po kroku. Jest to zatem bardzo przydatne kompendium na temat przeobrażeń związanych z finalnym ukształtowaniem się Liturgii godzin i wynikających z tego faktu różnych trudności. Niewątpliwie ukazane kolejne stadia reformy znacząco podnoszą walor dokumentacyjny opracowania. Całość publikacji wzbogacona jest przez liczne, czytelne przykłady nutowe, także z uwzględnieniem w wielu z nich zapisu cheironomicznego.

Chociaż recenzowana książka ze wszech miar zasługuje na pozytywną ocenę, to jednak rzetelnosc naukowa każe sformułować odnośnie do niektórych przedstawionych kwestii pewne uwagi. Podstawowym celem badań s. Nowak były studia nad melodiami powstałymi do nowych tekstów oficjum za zmarłych. W trakcie ich analizowania autorka często odwołuje się do aspektu estetycznego. Pojawia się tu pewien niedosyt. Wydaje się, iż zabrakło najpierw bardziej ogólnego wprowadzenia w samą problematykę estetyki muzycznej. Istnieje na ten temat dość obszerna literatura w języku polskim, do której należą dzieła m.in. Romana Ingardena⁵, Władysława Tatarkiewicza⁶, Władysława Stróżewskiego⁷, Enrico Fubiniego⁸. Natomiast wprost o estetyce gregoriańskiej traktuje literatura obca – rozprawy naukowe Paolo Ferrettiego⁹ i Dominicus Johnera¹⁰. Spośród wymienionych D. Nowak jedynie okazjonalnie korzysta z pozycji P. Ferrettiego. Wprawdzie omawia archi-

⁵ R. INGARDEN, *Studia z estetyki*, t. I–III, Warszawa 1957–1970.

⁶ W. TATARKIEWICZ, *Historia estetyki*, t. I–III, Warszawa 1988–1991.

⁷ W. STRÓZEWSKI, *Wokół piękna*, Kraków 2002.

⁸ E. FUBINI, *Historia estetyki muzycznej*, tłum. Z. Skowron, Kraków. 2002.

⁹ P. FERRETTI, *Estetica gregoriana*, t. I, Roma 1934.

¹⁰ D. JOHNER, *Wort und Ton im Choral*, Leipzig 1953².

tektonikę melizm, stosunek melodii do tekstu i inne zagadnienia z tym związane, jednak pożądane byłoby najpierw wprowadzenie czytelnika, przynajmniej krótkie, w ogóle w tę problematykę. W wielu przebadanych przykładach muzycznych zabrakło wyraźnej ich oceny estetycznej. S. Nowak analizuje np. melodie hymnów, ich strukturę, rytmikę, tonalność, styl, jednak nie decyduje się na bardziej ogólną ocenę estetyczną. Szczegółowe, ciekawe wnioski wyprowadza dopiero w podsumowaniu całego rozdziału. Wydaje się, iż korzystniejsze byłoby wyodrębnienie oddzielnego punktu na zakończenie rozdział III, zatytułowanego np. *Próba oceny estetycznej*, i zamieszczenie tam istotnych konkluzji wywiedzionych z analizy wytypowanych kompozycji.

Błędnie określony został również modus ostatniej aklamacji *Amen* (s. 246). Nie jest to *modus D*, jak podano, ale *modus G*. Dla porządku należało podać *modus* także drugiej i trzeciej aklamacji (*E*, *F*). Autorka na s. 246 stwierdza, iż „zapożyczenie dawnych melodii do nowo powstałych łacińskich tekstów hymnicznych w posoborowym oficjum za zmarłych było o tyle łatwiejsze, że wszystkie posiadają klasyczną budowę i rytmikę tzw. hymnów ambrożyjskich”. Zabrakło, zdaniem recenzenta, krótkiego wyjaśnienia w przypisie, na czym polega „klasyczna budowa i rytmika tzw. hymnów ambrożyjskich”¹¹. Dałoby to czytelnikowi pewne wyobrażenie o możliwości i kryteriach adaptacji dawnych melodii do nowych tekstów.

Przy omawianiu psalmów i kantyków (s. 264) s. Nowak przywołuje najnowsze badania choralistów dotyczące tonów archaicznych (DO, RE, MI) oraz tonów *praeoctoechos*: *protus kwartowy* i *deuterus tercjowy*. Wskazane byłoby wyjaśnienie, czym się one charakteryzują, jaka jest ich struktura, dźwięki finalne oraz wskazanie charakterystycznych przykładów śpiewów w tych tonach¹². Na s. 271 autorka publikacji stwierdza, iż „Brak *initium* okazuje się charakterystyczną cechą współczesnych polskich kompozycji psalmowych”. Nie wyjaśnia jednak, dlaczego nie ma tej formuły melodycznej, z czego to może wynikać. Dobrze byłoby wymienić uzasadnione powody, dla których twórcy melodii pomijają obecne w oryginale *initium*. Czy przypadkiem jego brak w psalmodii nie wynika z polskich niesporów ludowych (np. Karpińskiego), kiedy *initium* nie istniało? Lud nie był przyzwycza-

¹¹ Hymny Ambrożego charakteryzują się tym, iż każdy z nich liczy 8 czterowersowych strof. Jako pierwszy nadał im taką strukturę. Stylem nawiązują do stosowanego przez Horacego dymetru jambicznego. Czasem jamb zostaje zastąpiony przez spondej lub anapest. Budowa tych hymnów spełnia wymogi metryki starożytnej. Ich twórca rzadko stosuje ówczesne rymy. Prostota i jasność zapewne przyczyniły się do ich upowszechnienia w liturgii, por. K. FILIPOWICZ, *Hymny dawniej i dziś, czyli o możliwościach ekspresji poetyckiego słowa w starożytnym kulcie i chrześcijańskiej liturgii*, STV (2013), nr 51 (1), s. 303–320; A. SZELEST, *Metryka łacińska*, Warszawa 1978.

¹² *Psalterium Monasticum*, Solesmes 1981.

jony do śpiewania melodii z *initium*. Być może nieobecność tej formuły we współczesnych polskich kompozycjach psalmowych świadczy o wpływie tej tradycji. Niewykluczone, że właśnie to zaważyło na postawie kompozytorów. Warto by tego rodzaju sugestie przynajmniej zaproponować.

Kiedy jest mowa o antyfonach, autorka książki stwierdza, iż kompozytorzy „stosowali praktykę, która polegała na tworzeniu w ramach jednej godziny kanonicznej następujących po sobie antyfon w kolejnych modusach” (s. 286). Czy wiadomo, z czego ta praktyka wynikała? Należało wyjaśnić, iż jest to cecha charakterystyczna dla tzw. kompozycji postgregoriańskich¹³, np. oficjów rymowanych¹⁴.

Ogólnie należy stwierdzić, iż s. D. Nowak z wielkim znanstwem dokonała interpretacji muzycznej badanych melodii. Niekiedy można odnieść jednak wrażenie, iż jej ocena adaptacji melodii jest dość śmiała, krytyczna, a nawet surowa, jak chociażby w przypadku antyfony *Będę chwalił Pana* w zestawieniu z jej gregoriańskim wzorcem, *Omnis spiritus* (s. 297), ale nie tylko (np. s. 298, 319 i in.). Autorka najprawdopodobniej nie wzięła pod uwagę faktu, iż nie ma podanych wyraźnych zasad adaptacji, przynajmniej w języku polskim. Recenzentowi nie są znane pozycje naukowe na ten temat. Nie było ich też w czasie, kiedy te kompozycje powstawały (40 lat temu). Poza tym trzeba pamiętać, iż kompozytor nie musi ograniczać się do wzorca, ma swobodę tworzenia, nawet jeśli stara się odwzorować oryginalną melodię. Na tej kanwie rodzi się pytanie, czy można wskazać dziś konkretne zasady adaptacji. W pracy wyraźnie ich nie wypunktowano, chociaż s. Nowak stwierdza, że przedstawiła „kryteria poprawności adaptacyjnej” (s. 344). Ciekawość budzi odpowiedź na pytanie, w jakim stopniu adaptacje gregoriańskich melodii antyfon do ich polskich tekstów, i czy faktycznie, jak wyraża się autorka, „zniekształcają pierwotne przesłanie teologiczne zawarte w oryginalnych kompozycjach gregoriańskich”? (s. 344). Wydaje

¹³ Syntetyczne wiadomości na temat stylu muzycznego śpiewów postgregoriańskich wyartykułował angielski muzykolog D. Hiley. Są to: numeryczny porządek antyfon i responsoriów według kolejnych mod; tonalność kwintowa odcinków, słów, monosylab, subtonalność kadencji; formuły końcowego *alleluia* antyfon; nowość materiału muzycznego wersetów responsoriów oraz umieszczanie rozbudowanych melizmatów w responsoriach na akcentowanej sylabie słowa, por. D. HILEY, *Chorał gregoriański i neogregoriański. Zmiany stylistyczne w śpiewach oficjów ku czci średniowiecznych świętych*, „Muzyka” 48 (2003), nr 2 s. 3–15.

¹⁴ Na polskim gruncie cechy kompozycji postgregoriańskich potwierdzili w swoich badaniach m.in.: J. PIKULIK, *Polskie oficja rymowane o św. Wojciechu*, w: TENŻE (red.), *Stan badań nad muzyką religijną w kulturze polskiej*, Warszawa 1973; K. SZYMONIK, *Oficjum rymowane o św. Stanisławie „Dies adest celebris” i hymn „Gaude Mater Polonia” w polskich antyfonarzach przedtrydenckich. Studium muzykologiczne*, Niepokalanów 1996; B. BODZIOCH, *Antyfonarze Andrzeja Piotrkowczyka z lat 1600–1645 jako przekaz polskich tradycji liturgiczno-muzycznych na przykładzie oficjów rymowanych (Studium źródłoznawczo-muzykologiczne)*, Lublin 2005 (mps pracy dokt. w Arch. KUL); P. WIŚNIEWSKI, *Oficjum rymowane o św. Zygmuncie w antyfonarzach płockich z przełomu XV/XVI wieku. Studium historyczno-muzykologiczne*, Lublin 2006.

się, iż jest to zdecydowanie subiektywna nadinterpretacja, a na pewno nie było to celem adaptatorów melodii.

W książce można odnotować także pewne niewłaściwe sformułowania, np. „modalizująca skala” (s. 247); tonacja d-moll „modalizująca” (s. 250); „dialogiczna struktura” (s. 339). Należy zauważyć, iż wprawdzie termin „modalizacja” jest znany w literaturze muzykologicznej¹⁵, jednak nie w kontekście, o którym pisze autorka.

Warto podkreślić, iż publikacja s. Nowak posiada szeroką bazę źródłową, co potwierdza obszerna bibliografia (s. 347–365), licząca ogółem 290 pozycji, z których znaczną część stanowią opracowania obcojęzyczne. Całość bibliografii autorka podzieliła na: *Teksty Pisma Świętego* (2); *Źródła*, w tym *A. Księgi liturgiczne: Rękopisy* (2) i *Editio Typica* (5), *Polskie edycje ksiąg rzymskich* (10), *Inne edycje* (6), *B. Dokumenty Stolicy Apostolskiej* (13), *C. Varia* (13), *D. Księgi użytkowe*, w tym *Śpiewniki i kancjonały* (27), *Modlitewniki* (14), *E. Źródła literackie* (10); *Opracowania* (175) oraz *Encyklopedie, leksykony, słowniki* (13). Wprawdzie bibliografia i przypisy zostały wykonane solidnie, to jednak w zapisie kilku pozycji, z których autorka korzystała w wersji dostępnej *online*, skopiowano automatycznie wiele niepotrzebnych znaków, które należało usunąć (np. s. 354, 355, 357). Poza tym w przypadku korzystania z *Encyklopedii Katolickiej* nie podano redaktorów cytowanych tomów – ani w *Wykazie skrótów* (s. 10), ani w *Bibliografii* (s. 354–365). Autorka czerpie wiadomości łącznie z dwudziestu tomów, których redaktorami są różne osoby.

Mocną stroną publikacji są wartościowe aneksy, obrazujące różnice w strukturze *officium defunctorum* przed i po Soborze Watykańskim II. Za szczególnie korzystne i bardzo przydatne należy uznać sporządzenie ostatniego z nich (V), zawierającego melodie do posoborowego *officium defunctorum* w języku łacińskim. Dotychczas bowiem nie powstała odrębna księga z melodiami do tekstów odnowionego oficjum.

Atutem pracy są również wartościowe podsumowania poszczególnych rozdziałów. Szkoda tylko, iż Autorka książki z wielką swobodą potraktowała krótkie wstępy do nich, wprowadzające czytelnika w ich problematykę: w rozdział I jest on zaledwie jednozdaniowy, w rozdział II nie ma go w ogóle, a w rozdział III liczy aż pięć stron (s. 239–243). Od strony metodologii pracy dobrze byłoby je ujednoczyć.

Wyliczone niedoskonałości nie zmieniają, rzecz jasna, w istotnym stopniu pozytywnego obrazu stylu narracji przedstawionej rozprawy. Ogłoszona monogra-

¹⁵ A. ZOŁA, *Melodyka ludowych śpiewów religijnych*, Lublin 2003; S. GARNCZARSKI, *Polska pieśń adwentowa w drukach od XVII do XX wieku*, cz. I: *Opracowanie zebranych źródeł*, Tarnów 2014, s. 427–438.

fia s. D. Nowak jest owocem gruntownych i żmudnych badań naukowych. Jest to publikacja wartościowa pod względem bogactwa treści i wniosków, świadcząca o dojrzałym warsztacie naukowym autorki. Stawia ją tym samym w rzędzie osób kompetentnych i stanowi istotny wkład w rozwój dyscypliny naukowej, którą reprezentuje. Recenzowana książka jest pionierskim osiągnięciem w badaniach nad adaptacjami gregoriańskich wzorców do ich polskich tekstów. Jest to dotychczas pierwsza próba na ten temat i to ze wszech miar próba udana. Publikacja s. Dolores Nowak stanowi bez wątpienia bardzo konkretną pomoc dla wszystkich osób sprawujących *officium defunctorum* w praktyce duszpasterskiej.

Sprawozdania i recenzje

Liturgia Sacra 24 (2018), nr 2, s. 583–623

DOI: 10.25167/LitS/24(2018)2/583-623

Ex oriente lux?

Liturgie Kościołów wschodnich i zachodnia kultura

(Symposium AKL, Wiedeń, 3–7 wrzesień 2018 r.)

Kolejne, organizowane co dwa lata, sympozjum katolickich wykładowców liturgiki krajów języka niemieckiego (AKL) miało miejsce tym razem w murach *Kardinal König Haus* w Wiedniu – ośrodka formacyjnego prowadzonego przez jezuitów oraz *Caritas*. Tradycyjnie już na spotkanie liturgistów niemieckojęzycznych zostali zaproszeni także goście z krajów ościennych. Tym razem pojedyncze osoby przyjechały z Francji, Holandii, Czech, Ukrainy, Kanady i Polski. W sumie powstała grupa licząca 84 naukowców. Nasz kraj reprezentował ks. Andrzej Megger, ks. Mateusz Potoczny i piszący te słowa.

Na początku głos zabrał ks. prof. Hans-Jürgen Feulner – organizator spotkania, który przypomniał, że w 2004 r. podobne miało miejsce też w Austrii. Przedstawił on sytuację Kościoła katolickiego w regionie, w którym mieszka 54% katolików, ale praktykuje jedynie 11%. Wiedeń to miasto wielokulturowe, w którym znajdują się kościoły gromadzące chrześcijan należących do różnych Kościołów. Taki stan rzeczy dał impuls, by tematyka tegorocznego sympozjum oscylowała wokół zjawiska obecności liturgii Kościołów wschodnich sprawowanych w krajach europejskich.

Jeszcze pierwszego dnia wieczorem uczestnicy sympozjum mogli wysłuchać referatu wprowadzającego, zatytułowanego *Ex oriente Lux? Uwagi o znaczeniu liturgii wschodnich*. Wygłosił go prof. Basilius Jacobus Groen – emerytowany liturgista holenderski, który w latach 2002–2018 był kierownikiem Instytutu Liturgii,

Sztuki Sakralnej i Hymnologii na Uniwersytecie w Grazu. Na początku wskazał, że obecność liturgii wschodnich w Europie Zachodniej jest efektem procesów migracyjnych. Następnie przypomniał wybitnych badaczy liturgii wschodnich i ich dokonania. Kolejne jego stwierdzenia mogły być dla słuchaczy dość zaskakujące. Poruszył bowiem sprawę łączenia w badanych liturgiach pietyzmu z folklorem i nacjonalizmem, coraz większą rolę kobiet w życiu Kościołów wschodnich, traktowanie obecności na liturgii w warunkach diaspory jako oazy przypominającej o ojczyźnie, wzajemny przepływ impulsów teologicznych między liturgiami wschodnimi i tradycją łacińską oraz wpływ dialogu ekumenicznego na rozwój poszczególnych tradycji liturgicznych. Najbardziej jednak szokujące było zakończenie, w którym referent podkreślił znaczenie obecności różnych liturgii w Internecie. Jego zdaniem zmierza to wszystko do zacierania różnic między poszczególnymi celebracjami.

Po tym wystąpieniu miała miejsce burzliwa dyskusja. Zapytano m.in. prelegenta o rozumienie czynnego uczestnictwa w liturgiach wschodnich. Odpowiedź akcentowała znaczenie śpiewów w tradycjach wschodnich. Poza tym odejście od niezrozumiałych języków i wprowadzanie do liturgii języków współczesnych daje pozytywne efekty. Kolejne pytania koncentrowały się na problemie prób poprawiania liturgii Kościołów wschodnich. Okazuje się, że pewne wysiłki dają pozytywne efekty, np. wprowadzanie nabożeństwa Drogi Krzyżowej. Prelegent przypomniał też fenomen prawosławnych mnichów z góry Atos, którzy są przeciwni jakimkolwiek zmianom.

Teoretycznym wysiłkom uczestników spotkania towarzyszyło też uczestnictwo w celebracjach liturgii sprawowanej przez różne, obecne w Wiedniu, Kościoły. Dlatego poranek drugiego dnia zgromadził chętnych w pobliskim kościele zbudowanym na pamiątkę II Soboru Watykańskiego na jutrzni, która była sprawowana w języku niemieckim według zasad stosowanych w rycie bizantyjskim.

Drugi dzień zaczął się od referatu *Liturgie Kościołów wschodnich a ekumenizm: liturgie orientalne odbiciem zachodniej liturgii i teologii*. Wygłosił go prof. Gerard Rouwhorst pracujący na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Tilburgu (Holandia). Jest tam wykładowcą liturgiki i historii Kościoła. Na samym początku postawił pytanie: Czy liturgie wschodnie mogą coś zrobić dla ekumenicznego pojednania? Próbując na nie odpowiedzieć, pokazał, że wszystkim chrześcijanom stoi przed oczyma pierwotna jedność wyznawców Chrystusa. Pewnym nawiązaniem do niej jest dokument z Limy i zaproponowany tam model liturgii. Jako historyk przypomniał proces rodzenia się różnorodności sprawowanych liturgii, będących wyrazem lokalnej kultury i tradycji. W referacie pojawiło się też pytanie: Czy idące swoimi drogami liturgie wschodnie mają jakieś znaczenie dla liturgii łacińskiej?

Sam prelegent odpowiedział na to pytanie, pokazując, jak wyglądało to przenikanie się tradycji w starożytności i średniowieczu.

W czasie dyskusji wystąpiła kwestia twórczości poetyckiej i jej wpływu na kształt liturgii. Pojawiła się też teza, że wątpliwe jest twierdzenie, iż w liturgiach wschodnich ten wpływ był silniejszy. Inny dyskutant zwrócił uwagę na to, że różne tradycje nie oznaczały w starożytności braku jedności. Z kolei przewodniczący AKL – prof. B. Kranemann postawił dwa pytania: Czy na Wschodzie bada się liturgie z pomocą konkretnej metody? Czy zachodnie celebracje, które idą w stronę działań performatywnych, mogą pomóc albo zaszkodzić w pracach ekumenicznych? Niestety pytania te nie spotkały się z satysfakcjonującą odpowiedzią prelegenta.

Kolejny wykład był próbą spojrzenia z perspektywy historyczno-teologicznej na problem podjęty na sympozjum. Wygłosił go prof. Heinz Gerd Brakmann – znawca liturgii wschodnich, pracujący na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Bonn. Swoje wystąpienie zatytułował: *Historia i stan badań liturgii wschodnich w europejskich ośrodkach naukowych*. Jak na historyka zajmującego się liturgiami wschodnimi przystało, skoncentrował się na przypomnieniu bogatego procesu badań tekstów liturgicznych różnych tradycji – od średniowiecza do naszych czasów, na pokazaniu współczesnych badaczy kończąc. W dyskusji pojawiły się zamiast pytań wnioski o potrzebę stworzenia czasopisma, w którym publikowane będą informacje o stanie badań liturgii wschodnich, prowadzonych w różnych ośrodkach uniwersyteckich i instytutach liturgicznych.

W odległy świat działalności misyjnej pierwotnego Kościoła przeniósł nas dr Predrag Bukovec. Ten młody adiunkt pracujący w Instytucie Historii Teologii, Liturgiki i Sakramentologii Katolickiego Wydziału Teologicznego Uniwersytetu w Wiedniu koncentruje się w swoich badaniach na językach używanych w liturgiach wschodnich. Dlatego swoje wystąpienie zatytułował: *Liturgiczne języki chrześcijańskiego Wschodu*. Wyszedł od przypomnienia, jak w starożytności akceptowano lokalne języki i używano ich w sprawowanej liturgii. Ta sama metoda stosowana była w kolejnych wiekach przez misjonarzy. Dopiero ustalenia Soboru Trydenckiego nakazały stosowanie łaciny w liturgii rzymskiej za wszelką cenę. Ostatnia część wystąpienia poświęcona była aktualnym problemom związanym z używaniem języka w dzisiejszej liturgii. Prelegent pokazał, jak wielkie znaczenie ma w temacie języka liturgii migracja, która sprawia, że młode pokolenie nie zna języka przodków. Przykład Austrii pokazuje, że 10% jej mieszkańców to chrześcijanie obrządków wschodnich, ale połowa z nich modli się podczas liturgii w języku niemieckim.

W dyskusji pojawiły się m.in. następujące problemy: Czy można mówić o politycznych naciskach za wprowadzaniem do liturgii nowego języka? Czy lokalny

język wystarczająco oddaje tożsamość teologiczną danego Kościoła? Co mają zrobić Ormianie w USA, którym patriarcha Armenii zabronił wyświetlania na ekranie tekstów liturgicznych w języku angielskim?

Uczestnicy sympozjum mieli także okazję poznania historii Fundacji *Pro Oriente*, której dokonał historyk Kościoła – Rudolf Prokschi. Przeniósł on słuchaczy w czasy, kiedy kard. König zebrał przedstawicieli różnych środowisk, by z ich pomocą zrobić coś dobrego dla chrześcijan z krajów Europy Wschodniej. Fundacją kierują ludzie świeccy. Organizują oni sympozja i wyjazdy do chrześcijan różnych Kościołów. Początki ograniczały się do kontaktów z tymi, którzy zamieszkiwali kraje Bliskiego Wschodu. Istotnym efektem działania Fundacji są publikacje, wystawy i inne formy informowania się o sobie nawzajem.

Ostatnim akcentem obrad tego dnia była informacja o dwóch realizowanych aktualnie projektach. Najpierw dr Tinatin Chronz z Kolonii przedstawił stan badań projektu zatytułowanego *Starojerozolimskie „Orationale” (Euchologion) w wydaniu gruzińskim. Tłumaczenie i komentarz*. Z kolei prof. Benedikt Kranemann apelował o włączenie się w projekt, który roboczo nazwał *Nowe pluralistyczno-rytualno-liturgiczne towarzyszenie związkom niesakramentalnym jako temat liturgicznej refleksji*. Sam też przedstawił propozycje celebracji błogosławienia nie tyle takich związków, ile samych osób, które są w takich związkach.

Wieczorem tego dnia miała miejsce Eucharystia sprawowana w pobliskim kościele. Natomiast dzień zamknęło spotkanie z kard. Christophem Schönbornem, który opowiadał o swoich doświadczeniach w kontaktach z przedstawicielami Kościołów prawosławnych. Wyraził też przekonanie, że dla katolików światło ze Wschodu ma nadal swoją ożywczą siłę. Opowiadał także o sytuacji miejscowego Kościoła i samego Wiednia – miasta, w którym można spotkać niemal przedstawicieli wszystkich Kościołów wschodnich, którzy mają tu swoje parafie. Odpowiadał też na liczne pytania.

Kolejny dzień rozpoczęła poranna modlitwa sprawowana w obrządku ortodoksyjnego Kościoła koptyjskiego. Popołudniowe zajęcia odbywały się równocześnie w czterech grupach. Uczestnicy sympozjum wybierali sobie wystąpienia tych doktorantów, których badania ich interesowały. W pierwszej grupie wygłoszono następujące referaty: *Kulturowy wymiar liturgii w archidiecezji wiedeńskiej* (Edina Kiss), *O genezie formularza Triodion i Pentekostarion* (Sven Boenneke), *Modernizacja poprzez krytykę kultury. Historyczny kontekst i teologiczna heterogeniczność ruchu liturgicznego* (Lea Lerch). W drugiej grupie wygłoszono też trzy referaty: *Badania liturgicznych rękopisów katedry w Paderborn* (Jonas Miserre), *Rozwój modlitewników „Book of Common Prayer” i „Ordinals” od 1549 do 1662 roku* (Philipp Weiss), *Szanse i ograniczenia związane z obecnością liturgii w mediach*

(Benjamin Krysmann). W trzeciej grupie można było wysłuchać następujących referatów: *Reforma liturgiczna w diecezji berlińskiej* (Christopher Tschorn), *Posoborowe formy pomocy w kształtowaniu mszy z udziałem dzieci* (Benedikt Winkel), *Podmiot, przedmiot i szafarz. Niejasności w liturgicznej refleksji nad egzorcyzmem* (Martin Lüstraeten). W czwartej grupie wygłoszono następujące referaty: *Język liturgii a metody stosowane w badaniach języka* (Andy Theuer), *Scenografia w służbie przedstawiania obecności Boga w nabożeństwach liturgii słowa* (Tobias Weyler), *Relacja pomiędzy akcją liturgiczną a obszarami dewocji w przestrzeni liturgicznej* (Marco Weis).

Popołudnie tego dnia było wypełnione praktycznym poznawaniem życia wiekańskich chrześcijan Kościołów wschodnich. Uczestnicy sympozjum podzielili się na trzy grupy. Pierwsza grupa odwiedziła wspólnotę greckiego Kościoła ortodoksyjnego, druga – parafię koptyjskiego Kościoła ortodoksyjnego, a trzecia wspólnoty Kościoła syro-ortodoksyjnego oraz serbskiego Kościoła ortodoksyjnego. Zakończenie tej części spotkania miało miejsce w kościele Apostolskiego Kościoła Ormian, gdzie odbyła się celebracja niesporów według ich rytu.

Po tym interesującym doświadczeniu wszyscy przejechali do pobliskiego Klosterneuburg – klasztoru augustianów, w którym działał o. Pius Parsch. Uczestnicy sympozjum mieli okazję poznać historię tego niezwykłego miejsca i wysłuchali krótkiego koncertu organowego.

Przedostatni dzień rozpoczął się udziałem w Boskiej Liturgii św. Jana Chryzostoma. Natomiast pierwszy wykład wygłosił Reinhard Messner – profesor liturgiki w Uniwersytecie w Innsbrucku. Zatytułował go: *Modlitwa eucharystyczna we wschodnich tradycjach*. Wskazał na początku na nowe odkrycia tekstów ważnych dla badania liturgii aleksandryjskiej. Stało się to początkiem nowych badań, które zostały omówione. W dyskusji pojawiły się pytania o, czy nasze czasy i mentalność współczesnych chrześcijan jest gotowa przyjąć ten wschodni, plastyczny obraz nieba, czy egzegetyczne podejście odkrywanych anafor może mieć wpływ na kształt nowych modlitw.

Drugi wykład wygłosił dr Vasyl Rudeyko ze Lwowa, członek Kościoła grecko-katolickiego. Przedstawił on konkretne przejawy latynizacji i delatynizacji wschodnich liturgii. Latynizacja następowała głównie poprzez dokumenty papieskie czy władców łacińskich, którzy wprowadzali obrzędy Kościoła rzymskiego albo z urzędu (*per order* – księgi liturgiczne zawierały wprowadzenia teologiczne i pastoralne z rzymskich ksiąg), albo w sposób nieświadomy (np. fundując Kościoły, w których ikonostasy są wzorowane na barokowych formach w kościołach na Zachodzie). Postępującą latynizację prelegent ocenił negatywnie, ponieważ ignorowała ona zwyczaje lokalne i wschodnie dziedzictwo.

Z tych względów zaczęto podejmować działania zmierzające do delatynizacji liturgii, podkreślając ich genetyczną niezależność, ale także integralną jedność. Po referacie wywiązała się dyskusja, w której postawiono problem celu takich działań. Czy jest nim dobro ludzi, albo poprawność polityczna? Zauważono też, że równie ważne są procesy bizantynizacji i rusyfikacji innych obrządków. Pojawiła się też uwaga, że są to procesy nie do zatrzymania i dlatego należy je oceniać jako swoiste ubogacenie.

Kolejnym prelegentem był dr Daniel Galadza z Uniwersytetu św. Michała z Toronto w Kanadzie, który przedstawił prezentację nt. wschodnich liturgii na Zachodzie w kontekście wolności i wyzwań współczesnego świata. Zajął się on przede wszystkim obszarem Ameryki Płn. i podsumował, że misją Kościołów wschodnich jest pozostanie pełnymi wiary w spełnianiu nakazu Chrystusa, aby nauczać wszystkie narody i udzielać im chrztu (Mt 28,19).

Ostatni referat wygłosił podchodzący z Belgii specjalista w zakresie filologii słowiańskiej, prof. Christian Hannick, pracujący na Uniwersytecie w Würzburgu. W swoim wystąpieniu przedstawił w ogólnym zarysie specyfikę sakralnej muzyki Kościołów wschodnich, wskazując na dużą różnorodność form tam istniejących (zarówno monofonicznych, jak i polifonicznych). Piękno śpiewów wskazuje na akcentowanie estetycznego wymiaru w np. muzyce bizantyjskiej. Każdy muzyk, jak zauważył prelegent, jest nośnikiem konkretnej tradycji, dlatego często zdarza się, że każda diecezja ma swojego kompozytora. Charakterystycznym elementem tej muzyki jest także powiązanie jej z literaturą teologiczną (zwłaszcza Ojców Kościoła), dlatego można powiedzieć, że bez takiego tekstu nie istnieje „święta muzyka”.

W ostatnim dniu sympozjum wybrano również nowe władze zespołu liturgistów krajów niemieckojęzycznych. W wyniku głosowania przewodniczącym został prof. Alexander Zerfaß z Salzburga, a jego zastępcą – prof. Harald Buchinger z Ratzbony. Sympozjum zakończyło się w piątkowe przedpołudnie wspólną modlitwą oraz błogosławieństwem.

ks. dr hab. Erwin Mateja, prof. UO
WT UO

Sprawozdanie z 54. Sympozjum Wykładowców Liturgiki na Wydziałach Teologicznych i w Wyższych Seminariach Duchownych

(Częstochowa, 11–13 września 2018 r.)

54. Sympozjum Wykładowców Liturgiki na Wydziałach Teologicznych i w Wyższych Seminariach Duchownych miało miejsce w Częstochowie w dniach 11–13 września 2018 r. Uczestniczyły w nim 72 osoby, a jego tematem było: *Miejsce liturgii w teologii*.

W słowie powitalnym przewodniczący Stowarzyszenia Liturgistów Polskich ks. prof. KUL dr hab. Waldemar Pałęcki podziękował za obecność księży biskupów: Adama Bałabucha – przewodniczącego Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski, Piotra Gregera –przewodniczącego Podkomisji ds. Muzyki Liturgicznej i Rudolfa Pierskały. Została również zauważona obecność wykładowców, doktorantów, studentów świeckich i zakonnych, jak również bardzo cenna obecność księży profesorów emerytów. Ksiądz prof. Pałęcki przywołał także tych, którzy w ostatnim roku odeszli już do wieczności: bp Wacław Świerżawski i ks. prof. Bronisław Mokrzycki. Zaprosił również obecnych do modlitwy za chorego ks. prof. Bogusława Nadolskiego.

W słowie wstępnym przewodniczący stowarzyszenia zauważył również, że dla Romano Guardiniego liturgia była przemodlonym dogmatem; jest ona święteczną formą przepowiadania i wyrażania wiary Kościoła. Okazją do naszej dyskusji jest nowe *ratio fundamentalis* i przygotowywane *ratio studiorum*. Według pierwszego z wymienionych dokumentów teologia liturgiczna występuje przed teologią dogmatyczną. Liturgia jako refleksja naukowa jest traktowana jako teologia prima. Dlatego też w poszukiwaniu odpowiedzi na temat tego, co o liturgii mówią inni, zaproszeni zostali przedstawiciele innych dyscyplin teologicznych, aby nam ten temat przybliżyli.

Podczas pierwszej sesji pierwszego dnia uczestnicy sympozjum wysłuchali trzech referatów. S. dr hab. Adelajda Sielepin CHR, prof. UPJPII, przypomniała zgromadzonym, czym jest liturgia, liturgika, teologia liturgiczna i jaka jest specyfika naukowej refleksji o liturgii. W swoim wystąpieniu zauważyła, że w średniowieczu liturgia została wyparta z poszukiwania teologicznego. Sakramentologia do tego stopnia wyparła znaczenie liturgii, że teologia nie uznawała jej za źródła argumentacji teologicznej. Współcześnie istnieją dwa ośrodki naukowe,

które przybliżają nam teologię liturgii: rzymska i amerykańska. Według Cipriano Vagagginiego liturgia kieruje się tymi samymi prawami, co historia zbawienia, ona dokonuje się przez liturgię. Żadna teologia zatem nie może nie odwoływać się do liturgii jako źródła. Teologia liturgii czy też teologia liturgiczna zajmuje się czynnościami liturgicznymi; czerpie ona z liturgii. Liturgia natomiast jest przejawem wiary Kościoła, rytualną aktualizacją prawd wiary i ponowną refleksją nad nimi. Powinna z niej czerpać katecheza i działania duszpasterskie, gdyż jest ona ich źródłem i natchnieniem. Liturgia jest *locus theologicus*, a jej trójplaszczynowość wyraża się przez: *mysterium*, *actio*, *vita*. Dlatego też celem teologii liturgicznej jest służba objawieniu, odkrywanie wnętrza liturgii innym dziedzinom teologii.

W kolejnym referacie ks. dr hab. Paweł Wygralak, prof. UAM, przedstawił miejsce liturgii w refleksji Ojców Kościoła. Prelegent zauważył, że Ojcowie byli przede wszystkim duszpasterzami i tak się do liturgii odnosili. W ich refleksji obecne są przede wszystkim sakramenty: chrzest, Eucharystia, pokuta. Kolejnym tematem jest liturgia świąt chrześcijańskich. Głoszenie Ewangelii uważali oni za integralną część sprawowania liturgii. W komentarzach do liturgii Ojcowie wyjaśniają obrzędy i symbole stosowane w liturgii. W katechezach mistagogicznych znajdziemy wprowadzenie do Eucharystii i bierzmowania. Studiowanie komentarzy Ojców o liturgii pomaga uświadamiać sobie, jak w różny sposób można to czynić. Wiązało się to ze środowiskiem, w którym Ojcowie działali, i problemami, z którymi borykali się ich słuchacze. Jeśli chodzi o przygotowanie wiernych do liturgii świąt Pańskich, to najślynniejsze kazania wygłaszali św. Leon Wielki i św. Augustyn. Pragnęli oni wprowadzić wiernych w treść wiary przeżywanej w poszczególnych tajemnicach (świętach). Ojcowie troszczyli się zarówno o teksty liturgiczne, które sami je tworzyli, jak też o udział świeckich w liturgii. Zwracali uwagę na to, by duchowni przygotowywali się do głoszenia kazań, znając swoich słuchaczy, i wiedzieli, co należy im powiedzieć. Ojcowie dbali o piękno wystroju kościoła, ale często stawiali dobroczynność ponad tą troską. Troszczyli się o to, by ich słuchacze nie uciekali z kościoła, lecz uczestniczyli w liturgii do końca. Ojcowie do Eucharystii i słowa Bożego podchodzili w ten sam sposób. Miały one dla nich tę samą wagę.

Ostatni referat pierwszego dnia sympozjum wygłosił ks. dr hab. Tomasz Moskal, prof. KUL. Ukazał on źródła liturgii oraz związek liturgiki z historią Kościoła. Na początku swego wystąpienia wskazał, że historia Kościoła obejmuje dzieje Kościoła, zewnętrzne i wewnętrzne życie Kościoła w przeciągu wieków. Zagadnienia liturgiczne natomiast stanowią wyodrębnioną grupę i postrzegane są jako efekty działalności osób, które się nimi zajmowały. W niektórych podręcznikach do hi-

storii Kościoła są rozdziały poświęcone zagadnieniom liturgicznym. Ujęte w nich zostały m.in.: kult, dyscyplina, kult obrazów itp. W późniejszych latach, z powodu wielości zagadnień, kwestie liturgiczne były poruszane przy okazji omawiania wielkich wydarzeń w życiu Kościoła: Sobór Laterański, Sobór Trydencki, Sobór Watykański II itp. Źródłem historycznym jest przekaz o życiu człowieka, jego działalności i środowisku, w którym działał. I w taki sposób też jest postrzegana liturgia w warsztacie pracy historyka Kościoła. Zajmując się np. rozwojem chrześcijaństwa na danym terenie, badać się będzie powstawanie kościołów i ich likwidacje; źródłem mogą być np. protokoły powizytacyjne, spis przedmiotów znajdujących się w różnych kościołach, źródła ikonograficzne. Często są one jednak niedoceniane. Uważne ich czytanie dostarcza wielu informacji. Świadectwem ustnym są pieśni śpiewane z pokolenia na pokolenie. Historyk powinien znać również kody, które pomogą mu odczytać źródła: psychologiczny (pozwala zrozumieć wydarzenia, zachowania), lingwistyczny (pozwala zrozumieć źródła), terminologiczny (nawet znajomość języka nie gwarantuje zrozumienia użytych w nich terminów; czasem trudno o odpowiedź jednoznaczną), paleograficzny (kod graficzny; umiejętność rozróżniania znaków, sposobu ich zapisu).

Wieczorem pierwszego dnia zostały wybrane nowe władze stowarzyszenia, a właściwie zatwierdzone na kolejną kadencję osoby, które pełniły tę funkcję dotychczas: przewodniczący – ks. dr hab. Waldemar Pałęcki, prof. KUL; zastępca – ks. dr hab. Dariusz Kwiatkowski (prof. UAM, WSD Kalisz); sekretarz – ks. dr Andrzej Megger (KUL).

W kolejnym dniu symposium uczestnicy kontynuowali refleksję nad związkiem liturgiki z innymi dziedzinami teologicznymi. Ks. dr Bogusław Kulik MSF (UAM – Uniwersytet Gregoriański) przedstawił wzajemną zależność liturgii i teologii dogmatycznej odpowiadając na pytanie: Jak dogmatycy odnoszą się do liturgii? Przez teologów dogmatyki liturgia jest postrzegana jako *locus theologicus*. Jest ona również istotna ze względu na paradygmat: *lex orandi – lex credendi*. Liturgia jest niezmiennie nazywana *locus theologicus*, ale często też przyjmuje się, że teologia jest *locus liturgicus*. Aksjomat *lex orandi – lex credendi* jest różnie pojmowany. Jedno podporządkowuje dogmat liturgii albo też liturgię dogmatowi. Między wiarą a liturgią Kościoła istnieją istotne więzi. Zagadnienia liturgiczne są podejmowane w podręcznikach liturgicznych. Prawdy trynitologii tłumaczy się w odniesieniu do sakramentów. Podobnie w traktatach chrystologicznych przypomina się, że liturgia jest miejscem wiary, jest wyznaniem i doświadczeniem obecności Chrystusa. W pneumatologii przypomina się, że Duch Święty jest obecny w liturgii. W mariologii wskazuje się rolę liturgii, w kulcie NMP. Uwydatnia się także eklezjotwórczy charakter liturgii. To uprzywilejowane miejsce objawiania się Kościoła. On

realizuje się w liturgii i przez liturgię. Odniesienia do liturgii pojawiają się także w sakramentologii. Dogmatycy odnoszą się bezpośrednio do liturgii, omawiając sakramenty i ich teologię podczas ich sprawowania.

Zagadnienie liturgii jako przestrzeni przemiany człowieka podjął dr hab. Michał Wyrostkiewicz (KUL), ukazując zależność liturgii i teologii moralnej. W swoim wystąpieniu skupił się on na ukazaniu postępowania człowieka, które wpływa również z uczestnictwa w liturgii.

W kolejnym referacie ks. dr hab. Tomasz Wielebski, prof. UKSW, ukazał związek liturgiki i teologii pastoralnej w służbie duszpasterstwa. W swoim wystąpieniu prelegent podkreślił, że każde działanie duszpasterskie musi być poprzedzone refleksją teologiczną, gdyż inaczej nie będzie miało nic wspólnego z prawdziwym duszpasterstwem. Liturgika pastoralna zajmuje się przestrzenią relacji między liturgią i duszpasterstwem; uczestnictwem wiernych w liturgii. Teologia praktyczna w sensie szerokim zajmuje się badaniem rozwoju Kościoła. Należą do niej: katechetyka, liturgika, teologia pastoralna. Stąd też duszpasterstwo to zorganizowana działalność zbawcza Kościoła, która urzeczywistnia zbawienie człowieka przez posługę duszpasterską, liturgiczną, nauczanie. Działalność parafii nie wyczerpuje się w liturgii, ale różne działania duszpasterskie parafii należy wiązać z liturgią. Odkrycie liturgii jako ewangelizacyjnej metody pastoralnej może stać się szansą dla Kościoła w Polsce w przewyciężeniu dominującego w nim duszpasterstwa usługowo-rytualnego.

W dyskusji podjętej po wygłoszeniu referatów zauważono, że:

- 1) potrzebna jest nam interdyscyplinarność. Teologia moralna nie ma narzędzi do zajmowania się tym, jak udział w liturgii przemienia człowieka. Ona zajmuje się badaniem działalności człowieka;
- 2) w interdyscyplinarności nie chodzi tylko o to, byśmy się wzajemnie cytowali, lecz o wspólne wypracowanie pewnej treści, idei, do której odkrycia nigdy nie doszlibyśmy sami. Istotne jest wspólne zestawienie różnych doświadczeń i punktów widzenia, gdyż brakuje nam przekonania, że liturgia jest czymś zupełnie podstawowym. Ona leży u podstaw każdej z dyscyplin teologicznych.

Wśród uczestnicy symposium mieli również możliwość pielgrzymowania do sanktuarium Matki Bożej Gidelskiej oraz celebrowania Mszy św. w kaplicy Matki Bożej na Jasnej Górze. Została ona poprzedzona wizytą w bibliotece jasnogórskiej, następnie zgromadzeni wzięli udział w Apelu Jasnogórskim.

W trzecim dniu symposium zostały wygłoszone następujące komunikaty:

Komunikat I: *Motu proprio Magnum Principium* papieża Franciszka – nowe perspektywy dla tłumaczeń ksiąg liturgicznych? Ks. dr hab. Dominik Ostrowski

(PWT Wrocław) przedstawił nowe brzmienie kan. 838 KPK, który został zmieniony w związku z wydaniem omawianego *Motu proprio*. Pojawiają się w nim dwa nowe terminy: *aprobatio* i *recognitio*. Nowe brzmienie wspomnianego kanonu zdejmuje z Kongregacji ciężar dokładnego sprawdzania różnych tłumaczeń. Od-tąd zadaniem Kongregacji będzie sprawdzanie różnic obrzędowych, tzw. adaptacji. W związku z tym pojawiają się też nowe perspektywy: ważniejsza rola konferencji biskupów w dialogu z Kongregacją; większa odpowiedzialność konferencji biskupów w wiernym przekładzie i adaptacji; sprawniejsza praca Kongregacji przy potwierdzaniu zatwierdzonych przekładów; konieczność precyzji terminologicznej w procesie przygotowania ksiąg; potrzeba współpracy liturgistów z kanonistami w zakresie terminologii KPK.

Komunikat II: *Diecezjalne Komisje Liturgiczne – pomiędzy teorią a praktyką* (ks. dr Bartłomiej Matczak, Olsztyn). Pierwszym dokumentem, który uprawniał biskupów do powoływania komisji liturgicznych była encyklika „Mediator Dei”; potwierdził to sobór Watykański II i Paweł VI. W 1996 r. Konferencja Episkopatu Polski zatwierdziła nowy statut komisji liturgicznych, podkreślając ich potrzebę i konieczność istnienia. Ich zadania ogólne określa Konstytucja o liturgii: mają znać stan duszpastersko-liturgiczny diecezji; jej członkowie powinni znać na bieżąco dokumenty Stolicy Apostolskiej; powinny proponować kursy dla wiernych i duchownych w celu ich formacji. Praktyka pokazuje, że w niewielu diecezjach do komisji należą reprezentanci wszystkich grup wymienionych w statucie komisji. Ponadto, mimo że Statut bardzo szczegółowo ustala zadania komisji, to ich działalność w poszczególnych diecezjach jest bardzo niska lub istnieją one jedynie teoretycznie.

Komunikat III: *Cele i metody nauczania liturgiki w seminariach duchownych w świetle nowego Ratio fundamentalis* (ks. dr Maciej Zachara MIC, Lublin). Formacja jest jedna, ma tylko różne wymiary: ludzki, duchowy, intelektualny. Jej celem jest pomoc seminarzystom w uporządkowaniu wiedzy, zapewnienie zrozumiałego i solidnego nauczania oraz promowanie dialogu i wymiany myśli. Na temat studium liturgii mówi się zaraz po studium biblijnym, a przed studium dogmatyki. Istnieje ścisły związek między liturgią celebrowaną w seminarium, a jej studium.

Komunikat IV: *Metodyka prowadzenia seminarium naukowego* (o. dr Dominik Jurczak OP, Kraków – *San Anselmo*). Seminarium nie ma być wykładem, zakłada ono praktyczne rozwiązanie. Seminarium naukowe to jest wspólne poszukiwanie prawdy. Historia, ryty, sakramenty – to są trzy elementy, na które należy zwracać uwagę na seminarium naukowym na *San Anselmo*. Liturgista musi mieć odwagę zadawania pytań i znajdowania odpowiedzi.

W ostatnim wystąpieniu zostały przedstawione aktualne kwestie liturgiczne.

Jak widać po bogactwie przedstawionych treści, tegoroczne sympozjum wykładowców liturgiki w seminariach duchowych i na wydziałach teologicznych było bardzo owocne. Następne zostało zaplanowane w dniach 10–12 września 2019 r. w Siedlcach.

s. dr M. Iwona Kopacz
Częstochowa

Sprawozdanie z XXXII Sympozjum Liturgicznego **Sakrament małżeństwa drogą uświęcenia**

(Łąd nad Wartą, 19 października 2018 r.)

19 października 2018 r., w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą, odbyło się XXXII Łądzkie Sympozjum Liturgiczne pod naukowym patronatem Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego. Tegoroczne spotkanie naukowe przebiegało pod hasłem: *Sakrament małżeństwa drogą uświęcenia*. Sympozjum zgromadziło duchownych i świeckich reprezentujących różne ośrodki naukowe oraz kleryków z czterech seminariów duchownych (jednego diecezjalnego i trzech zakonnych). Wzięło w nim udział około 40 osób. Gościem honorowym tegorocznego sympozjum był ks. bp dr Adam Bałabuch – Przewodniczący Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów przy KEP. Otwarcia konferencji dokonał autor niniejszego sprawozdania, Rektor Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą, po którym ks. dr Radosław Błaszczyk SDB, organizator spotkania, przywitał wszystkich przybyłych gości, odczytał okolicznościowy list nadesłany od papieża Franciszka oraz przedstawił sylwetki naukowe prelegentów, oraz wprowadził uczestników w tematykę sympozjum.

W dalszej kolejności ks. bp Adam Bałabuch zapoznał uczestników z aktualnymi pracami Komisji Liturgicznej przy Episkopacie Polski. Obecnie jej priorytetowym zadaniem jest trwające już kilka lat tłumaczenie z języka łacińskiego zatwierdzonego przez Kongregację Dyscypliny i Sakramentów Świętych nowego wydania Mszału Rzymskiego. Prace są już bardzo zaawansowane; tłumaczone są aktualnie formularze Mszy św. w różnych potrzebach. Następnie zostanie przeprowadzony przegląd całości, polegający na ujednoczeniu zwrotów i sformułowań. Za kilka lat

Kościół w Polsce doczeka się nowego wydania. Ponadto prelegent poinformował, że zostały poprawione kolejne tomy lekcjonarzy od VI–IX tomu, aktualnie oczekują na zatwierdzenie w Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny i Sakramentów Świętych. Komisja Liturgiczna przy Konferencji Episkopatu Polski zwracała się do wyżej wspomnianej kongregacji w sprawie zatwierdzenia możliwości liturgicznego obchodzenia w Polsce w 2019 r. uroczystości Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w niedzielę 8 grudnia oraz w sprawie uzyskania zgody na celebrowanie nabożeństwa majowego przed Najświętszym Sakramentem.

W pierwszej sesji głos zabrali: ks. prof. UO dr hab. Erwin Mateja na temat: *Liturgia domowa sprawowana przez małżonków w codzienności*, ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek SDB (UKSW) na temat: *Sakrament małżeństwa w perspektywie katechetycznej* oraz mgr Katarzyna Nowicka i mgr inż. Michał Nowicki.

Pierwszy prelegent w swoim wykładzie omówił szczegółowo celebrowanie liturgii domowej w codzienności przez małżeństwa katolickie. Rozpoczął swoje wystąpienie zacytowaniem dekretu Soboru Watykańskiego II o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* na temat rodziny i jej związku z liturgią: „Rodzina jako taka otrzymała od Boga posłannictwo, aby stać się pierwszą i żywotną komórką społeczeństwa. Wypełnia ona to posłannictwo, jeśli przez wzajemną miłość swych członków i przez modlitwę wspólnie zanoszoną do Boga okaże się niejako domowym sanktuarium Kościoła, jeżeli cała rodzina włączy się w kult liturgiczny; jeżeli wreszcie rodzina świadczyć będzie czynne miłosierdzie i popierać sprawiedliwość oraz inne dobre uczynki, służąc wszystkim braciom znajdującym się w potrzebie”. Nas powinno zainteresować – jak zauważył prelegent – powiązanie rodziny z liturgią Kościoła. To ona, przeżywając misterium paschalne Jezusa Chrystusa uobecnianie w czasie sprawowania liturgii, przenosi je do życia małżeńskiego, aby je uświęcać. Dokonuje się to na wiele sposobów; przykładowo: rodzina w październiku klęka do modlitwy różańcowej, w okresie Adwentu troszczy się o zakupienie wieńca, z okazji świąt Bożego Narodzenia kupuje choinkę, na Święta Wielkanocne zaopatruje się w miniaturowy paschalik, na uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Pańskiej dekoruje okna symbolami eucharystycznymi i wiele innych. Prelegent wspominał o istniejącym na polskim rynku *Rytuale rodzinnym* znanego liturgisty, ks. bpa Józefa Wysockiego. Może być on doskonałą inspiracją dla małżeństw do celebrowania liturgii domowej w różnych okresach roku liturgicznego. Pozycja zawiera m.in. opisy zwyczajów i tradycji religijnych przeżywanych w katolickim domu w ciągu całego roku liturgicznego. Znajdziemy w nim pogłębiony opis wielu sakramentaliów i modlitw na kościelne i domowe uroczystości, w oparciu o zakorzenione w naszej tradycji zwyczaje. Książka będzie bardzo przydatna chrześcijańskim rodzinom, które pragną celebrować liturgię nie tylko od święta, ale w codziennym życiu.

Drugi prelegent tej sesji w swoim wystąpieniu zaprezentował sakrament małżeństwa w perspektywie katechetycznej. Na początku swojego wystąpienia przedstawił śladową obecność zagadnień związanych z tematyką sakramentu małżeństwa, ograniczając się tylko do kilku godzin w ostatniej klasie szkoły podstawowej i w ostatniej klasie szkoły średniej. Mało jednostek dydaktycznych i brak w Polsce katechezy parafialnej suponuje niewystarczającą formację przygotowującą młodzież do zawarcia sakramentu małżeństwa. W dalszej konsekwencji – jak zaznaczył prelegent – prowadzi to do rozwodów. Zarówno katecheza szkolna w Polsce, jak i katecheza parafialna wymaga pewnego uzdrowienia. Następnie ks. prof. Misiaszek omówił *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin*. Dokument mówi o potrzebie organizowania i przeprowadzania przez duszpasterzy rocznego cyklu spotkań formacyjnych dla studentów, w ramach których mają być omawiane takie tematy, jak: liturgia sakramentu małżeństwa, teologia małżeństwa, itp. Według prelegenta podstawowymi zagadnieniami, których nie może zabraknąć w przygotowaniu do małżeństwa i życia rodzinnego, są: wychowanie do pełnienia nowych ról – żony i matki, męża i ojca; charakterystyka różnorodności płci (w aspekcie emocjonalnym, poznawczym i psychicznym); troska o permanentne budowanie więzi małżeńskiej. W końcowej części prelegent zauważył, że aby katecheza dorosłych była skuteczna, to przede wszystkim musi ona istnieć i być stała. Następnie, finalizując swoje wystąpienie, zachęcił obecnych na sali duszpasterzy i przyszłych kapłanów, aby się im zawsze chciało ją oferować wiernym, szczególnie młodym ludziom.

Ostatni wykład sesji przedpołudniowej został zaprezentowany przez Katarzynę i Michała Nowickich, którzy na co dzień posługują w Stowarzyszeniu Komunia Małżeństw w Rumi. We wprowadzeniu do swojego wystąpienia wskazali na trzy poziomy świadomości sakramentalności małżeństw: pierwsze to małżeństwa o świadomości naturalnej, drugie to małżeństwa o początkowej świadomości sakramentalnej, a trzecie to małżeństwa o dojrzałej świadomości sakramentalnej. Pierwsze z nich – jak wskazali prelegenci – oparte jest na naturze, to ona ich fascynuje. Oni postrzegają swoją seksualność jako sposób na zaspokajanie swoich potrzeb. Drugie z kolei są wspólnotą dwóch chrześcijan, którzy wprowadzają w swoją codzienność naukę Kościoła i Chrystusa. Zaczynają dostrzegać w swojej seksualności nie tylko sam popęd, ale możliwość spotkania z drugą ukochaną osobą. Następnie w tej bliskości zaczynają dostrzegać obecność Pana Boga. Trzecie z kolei mają najwyższą świadomość swojej przynależności do małej wspólnoty Kościoła, w której ciągle jest obecny żywy Bóg w ich codzienności. Posiadają oni świadomość, że otwierając się na życie, współpracują razem z Bogiem w dziele stwórczym. Ich seksualność jest możliwością doświadczenia nawet mi-

stycyzmu. Państwo Nowiccy w swoim wystąpieniu dzielili się doświadczeniem przeżywania sakramentalności swojego małżeństwa. Opowiadali o swoim zaangażowaniu w dzieło pomocy innym małżeństwom. Zachęcali obecnych na sympozjum kapłanów i kleryków, aby w pracy duszpasterskiej potrafili dostrzegać obecność małżonków, nieść im potrzebną pomoc, towarzyszyć im i wzajemnie się ubogacać.

Na zakończenie pierwszej sesji miało miejsce wręczenie nagrody im. ks. prof. Adama Duraka SDB. W tym roku przyznano tylko jedną nagrodę w wysokości 2000 zł. Jej laureatem został ks. Tomasz Kawczyk SAC za dysertację doktorską *Teologia liturgiczna w ujęciu księdza Adama Duraka SDB (1949–2005)*. Nagroda została wręczona przez Prezesa Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego ks. prof. dra hab. Kazimierza Misiaszka SDB.

Centralnym momentem sympozjum liturgicznego była uroczysta Eucharystia koncelebrowana pod przewodnictwem i z homilią ks. biskupa. Wszyscy uczestnicy mieli okazję swoimi modlitwami ogarnąć wszystkie małżeństwa, aby na wzór bł. Marii i Alojzego Quatrocchich, uświęcając się wzajemnie, mogli dążyć do świętości.

W drugiej sesji głos zabrali: ks. prof. UO dr hab. Konrad Glombik na temat: *Zagrożenia współczesnej rodziny chrześcijańskiej i perspektywy futurystyczne w nauczaniu papieża Franciszka*, ks. dr Mateusz Rafał Potoczny (UO) na temat: *Małżeństwo w wybranych liturgiach orientu* i piszący te słowa na temat: *Sprawowanie sakramentu małżeństwa na przestrzeni wieków*.

Pierwszy prelegent sesji popołudniowej zaprezentował temat zagrożeń współczesnej rodziny w kontekście nauczania papieża Franciszka. Na początku swojego wystąpienia wyjaśnił wszystkim obecnym, że w tematach nauczania obecnego Ojca św. oprócz spraw związanych z wiarą i życiem społecznym ważne miejsce zajmuje rodzina i małżeństwo. Wiele wypowiedzi papieskich oscyluje wokół tych zagadnień. W pierwszej kolejności ks. prof. Glombik omówił zagrożenia i trudności współczesnej rodziny. Należą do nich przede wszystkim: kryzys kulturowy, osłabienie więzi małżeńskich, tzw. wybujały indywidualizm, życie pozbawione zasad, kultura tymczasowości (nie ma nic trwałego), presja do niezawierania małżeństw, czynniki ekonomiczne, terroryzm, niepewność przyszłości, przemoc domowa i samotność. W dalszej części wystąpienia zostały wymienione i omówione zaniedbania i błędy Kościoła względem małżeństwa i rodziny. Należą do nich przede wszystkim: w pierwszej kolejności zastępowanie sumienia małżonków, brak lub zbyt mała propozycja ze strony duszpasterzy formacji małżeństw oraz brak przesłania pozytywnej, dobrej nowiny dla rodzin. Następnie prelegent zaprezentował istotę i misję małżeństwa i rodziny we współczesnym świecie.

W końcowej fazie swojego wystąpienia ks. Glombik zaprezentował wskazania i propozycje Kościoła względem małżeństwa i rodziny widoczne w nauczaniu papieża Franciszka.

Kolejny prelegent sesji popołudniowej przedstawił zagadnienie obrzędów małżeństwa w Asyryjskim Kościele Wschodu. Na samym początku zaznaczył, że liturgia asyryjska nie miała możliwości wchodzenia w dialog z Imperium Rzymskim, dzięki czemu zachowała swoją autonomię w procesie ewolucji obrzędowości sprawowania małżeństwa. W Kościele Wschodu, który w pierwszym tysiącleciu odegrał znaczącą rolę w procesie chrystianizacji Azji, w teologii wokół rozumienia małżeństwa – jak podkreślił ks. dr Mateusz Potoczny – pojawiały się na przestrzeni wieków dwa zasadnicze pytania: Czy ono jest sakramentem? Czy jest ono nierozzerwalne? Kościół Wschodu dopiero w 2001 r. wypowiedział się odnośnie do określenia ilości razy (odpowiednik sakramentu w Kościele zachodnim). W dalszej części wystąpienia prelegent omówił historyczny proces i znaczące zmiany w kształtowaniu się rozumienia małżeństwa oraz liturgii sprawowania małżeństwa w omawianym kościele wschodnim na przestrzeni wieków. W VII w. pojawił się kanon dotyczący wymaganej zgody małżonki na zawarcie małżeństwa. Jej brak powodował nieważność jego zawarcia. Od VIII w. małżeństwo w Asyryjskim Kościele Wschodnim mogło być zerwane z sześciu przyczyn: cudzołóstwo, apostazja, wejście za obopólną zgodą na drogę życia zakonnego, odmowa przyjęcia małżeństwa, nieobecność małżonka przez okres 3 lat, ukryta choroba lub utrata dziewictwa przez kobietę przed ślubem, odkryte przed skonsumowaniem małżeństwa. Na ogół przez wszystkie wieki małżeństwo było określane mianem budującej więzi miłości wzorowanej na miłości Chrystusa do Kościoła. Elementem wspólnym wszystkich Kościołów Orientu jest dwuetapowość obrzędowa. Składa się na nią obrzęd zaręczyn i ślubu. Następnie prelegent wymienił elementy wymagane od XIV wieku AKW do sprawowania małżeństwa. Należą do nich: kapłan, kielich z wodą i winem z dodatkiem *hnānā*, czyli ziemi z grobów męczenników wspólnie wypity przez nowożeńców, krzyż i obrączki. Znaczną pomocą dla uczestników sympozjum była prezentacja filmu obrazującego przebieg zaręczyn w Kościele wschodnim.

Ostatni prelegent drugiej sesji, piszący te słowa, omówił historię udzielania sakramentu małżeństwa od czasów apostoelskich, przez okres karoliński i Sobór Trydencki, aż do reformy Soboru Watykańskiego II. Na początku swojego wystąpienia przywołał moment ustanowienia przez Boga małżeństwa w raju. Następnie uczestnicy sympozjum zastali zapoznani ze szczegółowym opisem sposobów udzielania sakramentu małżeństwa w poszczególnych okresach historycznych. Przy omawianiu każdej epoki prelegent wskazał na źródła, dzięki którym posia-

damy omawiane i interpretowane informacje. Autor, posiłkując się dostępną literaturą, w swoim wystąpieniu wskazał pewne uwarunkowania kulturowe, pragmatyczne, które na przestrzeni wieków zdecydowały o zmianie struktury obrzędów sakramentu małżeństwa. Patrząc na te zmiany po dwudziestu wiekach – jak wskazał prelegent – możemy określić je mianem ewolucji obrzędowej. Liturgia ewoluowała na przestrzeni wieków i będzie się zmieniać w dalszym ciągu, gdyż tego procesu się nie da zatrzymać, gdyż *Liturgia semper reformanda est*. Dzieje się to też, dlatego że *Ecclesia*, której liturgia jest źródłem, szczytem i sercem nadającym jemu tętno życia i dynamizm, *semper reformanda est*. Prelegent ukazał słuchaczom, że mimo zmiany form i rytów, ustanowiony przez Boga, a podniesiony do rangi sakramentu przez Chrystusa sakrament małżeństwa do dzisiaj udzielany w tym samym celu, aby dzięki działaniu tej samej łaski Bożej – jak podkreślił prelegent – małżonkowie mogli każdego dnia wzrastać w wierze, nadziei i miłości oraz dążyć do świętości.

Na zakończenie drugiej sesji wykładowej, której przewodniczył ks. prof. Helmut Sobeczko z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, był przewidziany czas na dyskusję. Podsumowania obrad dokonał organizator Łądzkiego Sympozjum Liturgicznego. W swoim finalnym wystąpieniu podziękował wszystkim prelegentom za przybliżenie słuchaczom zaproponowanego na tegoroczne sympozjum tematu. Słowa uznania wyraził wszystkim przybyłym oraz gospodarzom, którzy włożyli wiele wysiłku w przygotowanie tego przedsięwzięcia. Zapowiedział również przyszłoroczne spotkanie naukowe, które rozpocznie nowy cykl tematyczny – poświęcony zagadnieniom związanym z rokiem liturgicznym. Na koniec ks. bp dr Adam Bałabuch wszystkim obecnym udzielił Bożego błogosławieństwa.

ks. dr Radosław Błaszczuk SDB
WSD TS, Łąd nad Wartą

Sprawozdanie z konferencji naukowej „Ojczyzna w liturgii”

(WT UKSW, 14 XI 2018 r.)

W środę 14 listopada 2018 r. na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie odbyła się konferencja naukowa „Ojczyzna w liturgii”, zorganizowana przez Katedrę Teologii Liturgii. Ks. prof. dr hab. Piotr Tomasiak – Dziekan WT UKSW otwierając konferencję, zauważył, iż jej celem jest zgłębienie wątków liturgicznych ukazujących problematykę patriotyzmu. W dzisiejszych czasach konieczne jest wychowywanie do patriotyzmu. Ks. Dziekan zwrócił uwagę uczestników sympozjum na brak w korpusie programu duszpasterskiego odniesienia do 100. rocznicy odzyskania przez Polskę niepodległości. Nawiązania występują jedynie w zeszycie maryjnym, co jest zasługą ks. prof. dr. hab. Zbigniewa Jańca.

Następnie ks. prof. dr hab. Jacek Nowak, kierownik Katedry Teologii Liturgii i organizator konferencji, dokonał wprowadzenia w jej tematykę. Jako pierwszy referat wygłosił ks. prof. dr hab. Andrzej Żądło z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Prelegent przedstawił uczestnikom koncepcję i teologię ojczyzny w tekstach modlitewnych Mszału Pawła VI. Ks. prof. Żądło wyszedł od ukazania repertuaru tekstów, gdzie występuje termin „ojczyzna” (*patria*). W Mszale Pawła VI znajduje się siedem kolekt zawierających ten termin. W sumie wzmiankuje się tam ojczyznę 16 razy, a traktuje o niej 15 różnych tekstów. Analiza treści omawianych tekstów – zdaniem ks. prof. Żądły – pozwala wysunąć tezę, iż jest w nich obecna zarówno idea ojczyzny niebieskiej, jak i idea ojczyzny ziemskiej. Według prelegenta „obie te ojczyzny nie wykluczają się nawzajem, nie wymuszają na uczestnikach liturgii antagonistycznego spoglądania na jedną bądź na drugą, lecz zarysowują przed nimi pewną sekwencję urzeczywistniania się obydwóch tych ojczyzn w ludzkim życiu”. Ojczyzna niebieska przedstawiana jest jako ostateczny punkt odniesienia ludzi wierzących. Wzięte pod uwagę teksty zawierają w sobie biblijną koncepcję ojczyzny, na którą w sposób skondensowany zwrócił uwagę św. Paweł, gdy wierzącym w Chrystusa przypominał o tym, że nasza ojczyzna jest w niebie (Flp 3,20). Ks. prof. Żądło spuentował swoje wystąpienie wnioskiem, iż „do prawdziwej i wiecznej ojczyzny niebieskiej prowadzi oparte na wierze i miłości życie w ojczyźnie ziemskiej”.

Drugi referat na temat: „Tematyka patriotyczna w homiliach” miał wygłosić ks. prof. dr hab. Wiesław Przychyna z UPJPII, który jednakże z przyczyn zdrowotnych nie mógł przybyć na konferencję.

Ks. dr Mateusz Rafał Potoczny z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego przedstawił referat na temat: „Ojczyzna i patriotyzm w liturgiach Kościołów wschodnich”, czyli podjął refleksję – jak sam zauważył w swoim wystąpieniu – dotyczącą dwóch bliskoznacznych części składających się na biotop naszej ludzkiej egzystencji, tzn. ojczyzny i patriotyzmu w relacji do liturgii. Prelegent na wstępie podkreślił, że liturgia Kościoła stanowi centralny element prawidłowo ukształtowanego życia każdego chrześcijanina. Wychodząc od kwestii doprecyzowania pojęć, prelegent zauważył, iż w ujęciu Kościołów należących do kręgu wspólnot chrześcijańskiego Orientu pojęcie liturgii rozumie się w węższym niż na Zachodzie znaczeniu, gdyż tutaj termin dotyczy wyłącznie sprawowania liturgii eucharystycznej. Natomiast przedstawiając encyklopedyczne definicje ojczyzny i patriotyzmu, liturgista z Opola stwierdził, iż „ojczyzna jako desygnat miłości zawiera się w słowie «patriotyzm»”. W praktyce podjęta kwestia może rodzić szereg problemów, a nawet kontrowersji, które wynikają z dwóch czynników: z jednej strony z dewaluacji terminologicznej redukującej ojczyznę i patriotyzm tylko do rzeczywistości politycznej, a z drugiej strony z kontekstu historycznego, dotyczącego zwłaszcza kulturowego kręgu Zachodu, u którego podstaw leżą wielkie totalitaryzmy ubiegłego stulecia. W przypadku Kościołów Wschodu bardzo często hierarchia, a czasem nawet sama liturgia tychże Kościołów bywają oskarżane o przesadne związanie z władzą. Kontekst geopolityczny wpłynął bowiem bardzo mocno na chrześcijańskim Wschodzie na ukształtowanie się pewnych form modlitewnych. W tym kontekście prelegent odniósł się do dwóch obszarów: Kościoła bizantyjskiego oraz Kościołów Mezopotamii (Kościoły syroorientalne rozwijające się poza rubieżami Imperium Rzymskiego, w przestrzeni dominacji Persów). Kończąc swoje wystąpienie ks. dr Mateusz Potoczny, zauważył, iż liturgia zawiera w sobie wszystkie pozytywne elementy życia prywatnego i społecznego. W tej mozaice fenomen ojczyzny i patriotyzmu również powinien znaleźć swoje miejsce i rzeczywiście je znajduje. W liturgii Kościoły wschodnie na pierwszym miejscu stawiają globalne ujęcia patriotyzmu. Opierając się na nauczaniu Apostołów, Kościoły Orientu od samego początku dostrzegały konieczność modlitwy za władzę, nigdy jednak nie włączały do liturgii elementów, które mogłyby ją zawęzić do ram jakiegoś konkretnego narodu.

Ostatni z referatów w sesji dopołudniowej, zatytułowany: „Znaczenie liturgii w wojsku i policji w świetle rytuałów” wygłosił ks. dr Bartłomiej Matczak z Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Według opinii liturgisty z Olsztyna w ceremoniale wojskowym i policyjnym kładzie się przede wszystkim nacisk na zachowanie się żołnierza czy policjanta podczas liturgii. Nie wiele jest tam odniesień o charakterze teologicznym. Natomiast bardziej uwypukla

się elementy formacyjne. Ks. Matczak znaczną część swojego wystąpienia poświęcił omówieniu zawartości *Vademecum liturgicznego kapelana*, które jest podręcznikiem do sprawowania liturgii tam, gdzie nie są dostępne księgi liturgiczne, czyli na poligonach, misjach pokojowych, obozach i biwakach harcerskich. Po referacie ks. Matczaka rozpoczęła się dyskusja.

Po przerwie organizator konferencji zainaugurował sesję popołudniową, na którą złożyły się dwa referaty i dyskusja zamykająca symposium. Jako pierwszy głos zabrał ks. prof. dr hab. Zdzisław Janiec z Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, który w swoim wystąpieniu zatytułowanym „Maryja w narodzie polskim” przedstawił uczestnikom symposium rozwój kultu maryjnego w Polsce. Ks. prof. Janiec wyodrębnił w „symfonii maryjnej” trzy istotne dominanty: okres średniowiecza, czas nowożytny i okres współczesny. Prelegent wysunął konkluzję, iż „chrystianizacja w Polsce dokonywała się przez mariażację”, a kult maryjny rozwijał się w analogiczny sposób, jak w całym Kościele powszechnym z wyjątkiem specyficznych cech, które znamionują nasz naród. W czasach średniowiecza benedyktyni i cystersi promowali kult Maryi w niebie. U schyłku tej epoki tworzy się rok liturgiczny poświęcony Matce Bożej. Czasy nowożytne to dynamiczny rozwój kultu Matki Bożej Częstochowskiej, który ściśle wiąże się z losami naszego narodu. W tym kontekście liturgista z KUL-u podjął kwestię obrazu jasnogórskiego i obecności Matki Bożej w ikonie, dochodząc do ważnego stwierdzenia, iż nie wolno Maryi oddzielać od Dzieciątka, gdybyż byłoby to deformacją dogmatu, ponieważ Maryja jest obecna tylko dzięki Jezusowi. Ks. prof. dr hab. Zdzisław Janiec w swoim referacie przedstawił również wkład kard. Augusta Hlonda i Sługi Bożego kard. Stefana Wyszyńskiego w rozwój kultu maryjnego w czasach totalitaryzmów XX w., kiedy okupant niemiecki i sowiecki, a później władza komunistyczna w czasach PRL-u starali się uczynić wszystko, aby zniszczyć kult Matki Bożej w narodzie polskim.

Ostatni z referatów wygłosił ks. prof. dr hab. Jacek Nowak – organizator symposium, który omówił genezę i rozwój kultu Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski. Ukazując początki tego kultu, prelegent zauważył, iż za czasów Jagiełły czczono obraz Matki Bożej Pocieszenia, sprowadzony z Bolonii do kościoła Ojców Augustianów na krakowskim Kazimierzu. Obraz ten nosił specjalną nazwę: Najświętszej Maryi Panny Polaków. Wydarzeniem bez precedensu było złożenie ślubów króla Jana Kazimierza. Ks. prof. dr hab. Jacek Nowak szczegółowo wyjaśnił tytuł obrazu Matki Bożej Łaskawej Domagalidzkiej, przed którym król składał ślubowanie w katedrze lwowskiej oraz przybliżył uczestnikom konferencji przebieg samego ślubowania i jego tekst. Z inicjatywy nuncjusza wprowadzono wtedy do litanii wezwanie: „Królowo Korony Polskiej, módl się za nami”. Liturgista

warszawski w swoim przedłożeniu zastanawiał się również nad odbiorem prawdy o Królowej Polski przez siedemnastowiecznego chłopca. Zdaniem prelegenta „oderwanie króla i warstw wyższych od rzeczywistości chłopskiej wpłynęło na stosunkowo małą motywację rozumienia Maryi jako Królowej w kulcie ludowym mimo powszechnego nabożeństwa do Matki Bożej”. Zupełnie inaczej wyglądała sytuacja, jeżeli chodzi o szlachtę. Dla niej król był postacią konkretną i te wyobrażenia zaciążyły na religijności szlacheckiej. Według opinii prelegenta szlachta nie miała problemu obrać Maryję za Królową. Ks. prof. Nowak zwrócił uwagę zgromadzonych na fakt, iż Konstytucja sejmu koronacyjnego z 1764 r. oświadcza o uznaniu Maryi jako Królowej Polski. Następnie Prelegent przedstawił najważniejsze fakty historyczne, które doprowadziły do ustanowienia Jej święta o zasięgu ogólnopolskim. Po przedstawieniu szeregu aktów papieskich i biskupich, istotnych z punktu widzenia ustanowienia kolejnego święta maryjnego, ks. prof. Nowak przedstawił, w jaki sposób i jak długo były wypełniane trzy śluby Jana Kazimierza z 1656 r. oraz zwrócił uwagę na pewne przejawy kultu NMP Królowej Polski, np. na Apel Jasnogórski. W końcowej części swojego referatu ks. prof. Nowak skoncentrował się na przybliżeniu uczestnikom konferencji historii peregrynacji kopii jasnogórskiego obrazu oraz wyjaśnił teologiczny sens peregrynacji. Zdaniem ks. prof. Nowaka „peregrynacje wizerunków Matki Bożej wskazują na otwartość wiernych w duchu permanentnego pogłębiania czci ku Bogurodzicy. Na te wydarzenia składają się różne formy, takie jak: liturgia, nabożeństwa, rekolekcje, konferencje naukowe. Dzięki tej różnorodności form pobożności maryjnej nie sprowadza się tylko do emocjonalnych przeżyć, ale nabiera ona wciąż nowej treści teologicznej, co w rezultacie prowadzi do umocnienia w wierze i prawdziwego kultu”.

Po referacie ks. prof. Nowaka rozpoczęła się dyskusja, podczas której jako pierwszy głos zabrał ks. dr Hołodok z WSD w Białymstoku, odnosząc się do referatu ks. prof. Jańca, a konkretnie do kwestii wielkiego kultu Matki Boskiej Częstochowskiej. Wykładowca WSD w Białymstoku dodał, iż w pierwszej połowie XVII w. biskup krakowski, Marcin Szyszkowski, wydał swoje *Reformaciones*, w którym postanawia, że jeżeli będą wykonywane obrazy Matki Bożej, to tylko na wzór Matki Bożej Częstochowskiej. Konkretnym dowodem na wprowadzenie tego postanowienia w życie jest obraz z Sanktuarium Matki Bożej Różanieckiej. Ten obraz jest obrazem częstochowskim oczywiście w swoim wydaniu. Ks. prof. Nowak podczas dyskusji zwrócił uwagę na fakt, iż od kilkudziesięciu lat zaczyna się rozwój kultu Matki Boskiej Fatimskiej. W wielu kościołach znajduje się akt oddania Niepokalanemu Sercu Matki Bożej, który złożyli biskupi polscy w Zakopanem w 2017 r. W tym kontekście ks. prof. Nowak postawił pytanie, czy Fatima nie jest dziś konkurencją dla Jasnej Góry. Ks. prof. Janiec udzie-

lając odpowiedzi na to pytanie, podkreślił, iż jest jedna jedyna rzeczywistość, czyli w tym wypadku Maryja, która może być przedstawiana w różny sposób, przez różne obrazy i wizerunki. Nie ulega wątpliwości – zdaniem ks. Jańca – że ten problem pojawił się za czasów Prymasa Tysiąclecia, który otrzymał figurę Matki Bożej z Fatimy i w swoim czasie przekazał ją ojcom pallotynom. Według opinii ks. Jańca ks. Prymas Stefan Wyszyński na początku ten kult do Matki Boskiej Fatimskiej blokował, ponieważ był całkowicie oddany Jasnogórskiej Pani. Z chwilą, gdy ten kult coraz bardziej się dynamizował, ks. Prymas ustąpił. W tym kontekście najważniejsze – zdaniem ks. prof. Jańca – wydaje się to, aby kult do Matki Bożej był poprawny, czyli realizowany w duchu adhortacji Pawła VI *Mariialis cultus*. Ks. Janiec dodał, iż kiedy dziś mówimy o odnowie kultu maryjnego, powinniśmy częściej sięgać do tego ważnego dokumentu, czyli do zawartej tam zdrowej mariologii. W tej perspektywie potrzebna jest dziś w Polsce odnowa kultu do Matki Bożej. Odnowa ta powinna iść według zasad, które podaje we wspomnianej adhortacji Paweł VI. Ważne jest to, aby w centrum tej pobożności maryjnej był przede wszystkim Chrystus, a Ona prowadzi do Chrystusa, a Chrystus prowadzi do Maryi. Ks. prof. dr hab. Andrzej Żądło, włączając się w dyskusję, wysunął tezę o mocnym osadzeniu kultu Matki Bożej w historii i tradycji naszego narodu. Wyrazem tego jest fakt, iż wszystkie centralne uroczystości odbywają się na Jasnej Górze. Z drugiej strony w środowiskach parafialnych obserwuje się dynamiczny rozwój kultu Matki Boskiej Fatimskiej, czego wyrazem jest rozpowszechniające się nabożeństwo fatimskie. Ks. prof. Żądło zwrócił uwagę uczestników sympozjum na połączenie, niezbyt fortunne według jego opinii, nabożeństwa fatimskiego z Mszą św. Tymczasem w Fatimie wierni wieczorem nie gromadzą się na Eucharystii, ale przychodzą na procesję, podczas której rozważają tajemnice różańcowe. Ta procesja ze świecami – zdaniem ks. Żądły – ma kapitalne znaczenie, gdyż tworzy odpowiedni klimat dla medytacji, tak że uczestnictwo w niej staje się głębokim przeżyciem wewnętrznym. W dalszej części dyskusji poruszono także kwestię apeli jasnogórskich, które czasami są niepoprawne teologicznie bądź też zdominowane przez treści patriotyczne. Należałoby zatem zadbać o ich wysoki poziom, gdyż – jak zauważono – apel jasnogórski to taka „międzynarodowa katedra mariologii”. Na zakończenie ks. prof. dr hab. Jacek Nowak dokonał podsumowania dyskusji.

ks. dr Waldemar Bartocha
UKSW

Sprawozdanie z konferencji „Współczesne Chrystologie IX. Chrystus w liturgii”

(Kalisz, 16–17.11.2018 r.)

Od 16 do 17 listopada w Wyższym Seminarium Duchownym w Kaliszu odbyła się IX. Międzynarodowa konferencja naukowa „Współczesne Chrystologie”. Głównymi organizatorami konferencji były: Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz Wyższe Seminarium Duchowne w Kaliszu. Twórcami projektu zatytułowanego „Współczesne Chrystologie”, który jest realizowany od 9 lat, są: ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek z Wrocławia i ks. prof. dr hab. Bogusław Kochaniewicz z Poznania. Gospodarzem i organizatorem dziewiątej już konferencji był ks. prof. UAM dr hab. Dariusz Kwiatkowski. Tematem głównym w tegorocznej konferencji był Chrystus w liturgii. W ciągu dwóch dni ogłoszono 18 referatów ukazujących różne aspekty obecności działania Chrystusa w liturgii. W pierwszym bloku wykładowym ks. prof. UMK dr hab. Daniel Brzeziński ukazał liturgię jako anamnezę Misterium Chrystusa. Opierając się na nauczaniu ojców Ruchu Liturgicznego oraz konstytucji liturgicznej wskazał, że każda celebracja liturgiczna jest aktualizacją i uobecnieniem Misterium Chrystusa. W liturgii Chrystus kontynuuje wykonywanie swojego kapłańskiego urzędu. Dzięki temu wierni uczestniczący w liturgii są zanurzeni w misterium Chrystusa i doświadczają zbawienia. Drugi referat wygłosił o. prof. dr hab. Bogusław Kochaniewicz z Wydziału Teologicznego UAM w Poznaniu. Temat jego wystąpienia był następujący: „Liturgia jako objawienie Misterium Chrystusa w ujęciu Salvatore Marsiliego OSB”. Profesor Kochaniewicz podkreślał, że dla Marsiliego liturgia jest przede wszystkim rzeczywistością teologiczną i przekracza zdecydowanie starą wizję liturgii jako zespołu rytów i ceremonii czy nawet jako *locus theologicus* wewnątrz teologii. Marsili twierdził, że liturgia, będąc wyrazem wiary, w sposób prawie nieunikniony wchłania funkcję teologii, ponieważ jest refleksją nad rzeczywistością wiary widzianej na płaszczyźnie rytualnej aktualizacji. W ten sposób Marsili uczynił z liturgii jednocześnie teologię i naukę w całym znaczeniu tego słowa: Liturgia jest niezależną wiedzą ni mniej, ni więcej niż Pismo Święte, zakłada historyczną znajomość korzeni tak jak formalna wiedza na temat tekstów i obrzędów, z ich ewolucją jako ich umiejscowieniem historyczno-kulturalnym włącznie. Ostatni referat w pierwszym bloku wykładowym wygłosił ks. prof. UAM dr hab. Dariusz Kwiatkowski. W swoim wystąpieniu ukazał zbawczą obecność Chrystusa w liturgii na podstawie konstytucji liturgicznej *Sacrosanctum Concilium* i *Katechizmu*

Kościola katolickiego. Przypomniął, że konstytucja o liturgii ukazuje liturgię jako wydarzenie historiozbawcze. W czasie Kościoła, który jest trzecim etapem historii zbawienia, Chrystus kontynuuje swoją misję zbawczą w liturgii i przez liturgię. Jest obecny w liturgii w osobie kapłana, znakach liturgicznych, słowie Bożym i w zgromadzonej wspólnoty. Jego obecność ma wymiar zbawczy i obłubieńczy, co mocno podkreśla *Katechizm Kościoła katolickiego*.

Drugi blok konferencyjny rozpoczął ks. dr Michał Popowski z KUL-u. W swoim referacie mówił na temat sakramentalnej obecności Chrystusa i Jego zbawczego dzieła w liturgii sakramentu chrztu świętego w świetle przepowiadania papieża Benedykta XVI. Prelegent na początku zauważył, że istnieje bardzo mała świadomość wiernych o obecności Chrystusa w sakramencie chrztu. Następnie ukazał biblijne wydarzenia ukazujące związek Jezusa z chrztem i Jego zbawcze działanie w tym sakramencie. Ukazał też obecność Chrystusa w chrzcielnych znakach: wodzie, oleju krzyżma, białej szacie i zapalanej świecy. W ostatniej części wskazał na stałą obecność Chrystusa w życiu osoby ochrzczonej. Siostra prof. dr hab. Adalajda Sielepin z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie ukazała chrystologię w chrześcijańskiej inicjacji. Podkreśliła, że wątek chrystologiczny jest centralny i dominujący w inicjacji chrześcijańskiej. Odnajdujemy go zarówno w eucharystii, jak i w rytach sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Wszystkie te elementy pokazują, że sakramenty inicjacji zanurzają człowieka na całe życie w Jezusie Chrystusie. Ochrzczony na zawsze przynależy do Chrystusa i jego życie winno być ukierunkowane do Niego. Ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski z UPJ-PII z Tarnowa wygłosił referat zatytułowany: „Chrystologia liturgii: Wniebowstąpienie Chrystusa w teologii i doświadczeniu liturgicznym”. Zaraz na początku swojego wystąpienia zaznaczył, że nieznaną tajemnicę Wniebowstąpienia pomniejsza znajomość liturgii. To właśnie liturgia uczy nas właściwego przeżywania tajemnicy wstąpienia Jezusa do nieba. Całe misterium paschalne posiada wymiar eklezjotwórczy. Prelegent zaznaczył, że Chrystus, wstępując do nieba, zabiera ze sobą całe swoje mistyczne Ciało. Wydarzenie wniebowstąpienia dokonuje się w celebracji każdego sakramentu, poczynając od chrztu. Wniebowstąpienie jest trwałym aktem eklezjotwórczym. Każda celebacja liturgiczna jest wstępowaniem z Chrystusem do chwały nieba. Podkreślają to bardzo mocno teksty liturgiczne przeznaczone na tę uroczystość.

W kolejnym bloku wykładowym ks. dr Mateusz Rafał Potoczny z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego mówił o chrystologii eucharystycznych anafor orientalnych na przykładzie modlitwy Addaja i Marięgo. Najpierw przedstawił historię i strukturę anafory, podkreślając, że nie ma w niej słów ustanowienia Eucharystii. Podkreślił, że jest to najstarsza modlitwa używana w Kościele wschod-

nim do dzisiejszych czasów. Chrystologia anafory nie ogranicza się do przywołania Wieczernika, ale wyraża się w przyprowadzeniu przez Chrystusa do Ojca. Anafora uobecnia całą historię zbawienia. Wątki chrystologiczne pojawiają się w przywołaniu zbawczego dzieła Chrystusa. Są obecne także w anamnezie i embolizmie oraz w epiklezie i doksologii epikletycznej. Prelegent na zakończenie podkreślił, że twarz Chrystusa malowana anaforami ma różne oblicza. Do liturgii Kościoła wschodniego nawiązał również ks. dr Przemysław Sawa z Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. W swoim referacie przedstawił chrystologię w tekstach i obrzędach Liturgii św. Jana Chryzostoma. Jest ona najczęściej sprawowana w liturgii bizantyjskiej. Chrystologia jest ściśle związana z Kościołem. Prelegent omówił i wyjaśnił znaczenie wyposażenia prezbiterium w Kościele prawosławnym i wskazał w nich wątki chrystologiczne. Najbardziej chrystologiczną częścią prezbiterium jest ikonostas. Na obecność i działanie Chrystusa w liturgii wskazują także ikony, szaty i insygnia biskupa.

Kolejną sesję konferencyjną rozpoczął ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek z Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. W swoim wystąpieniu ukazał Chrystusa jako Sługę świątyni. Nawiązał tym samym do Listu do Hebrajczyków, gdzie Chrystus jest nazwany Sługą świątyni (por. 8,2). Jezus jest Liturgiemi, który sprawuje liturgię niebiańską, której zadatek mamy w liturgii ziemskiej. Teologię Chrystusa jako Świątyni można odnaleźć w teologicznym nauczaniu J. Ratzingera. Śmierć Chrystusa jest znakiem zniszczenia starej świątyni, a Jego zmartwychwstanie początkiem nowej Świątyni. Pascha Chrystusa zrodziła nową Świątynię i nowy kult, w którym Chrystus stał się ofiarą i ołtarzem. W paschalnym misterium Chrystusa został zapoczątkowany nowy kult. Według prelegenta, liturgia ziemska istnieje tylko dlatego, że włącza się w liturgię niebiańską. Liturgia ziemska jest darem, dzięki któremu wierni wchodzą w liturgię niebiańską. Liturgia jest rdzeniem chrystologii. Liturgiczna chrystologia jest doświadczeniem osobowego spotkania z Chrystusem. Ona stanowi epifanię wiary Kościoła. Chrystologia chroni liturgię przed destrukcją. Chrystus jest dla nas Świątynią, w której sprawuje się prawdziwy kult. Ks. mgr Nastalek z PWT we Wrocławiu wygłosił referat zatytułowany: „Chrystus – Baranek Boży w liturgii. Implikacje dogmatyczne”. Prelegent przedstawił najpierw biblijne źródła tytułu Baranka, odnosząc się do Starego i Nowego Testamentu. Podkreślił, że w Chrystusie wypełniła się biblijna symbolika Baranka. On stał się Barankiem Wielkanocnym, który złożył samego siebie za zbawienie świata. Wskazał także na liturgiczne teksty, w których Chrystus pojawia się jako Baranek. Soteriologiczna treść tytułu Baranka Bożego wypełnia się w misterium paschalnym uobecnianym w liturgii. Tytuł ten ma także aspekt eschatologiczny. Wszyscy są zaproszeni na ucztę Baranka w niebie. Ks. dr Łukasz Pon-

del mówił na temat chrystologii liturgicznej według modelu chrystologii integralnej antropologicznie ukierunkowanej, czyli chrystologii proegzystencji. Liturgia umożliwia chrystologii „przekłucie” się do rzeczywistości *sacrum*, ukazując przy tym, że ortodoksja (chrystologia) ma rację bytu tylko wtedy, gdy posiada drugą stronę – praktyczną, ortopraksję (liturgia). Dlatego konieczne jest ciągle pochylanie się nad chrystologią w jej modelowych ujęciach (oddolnie i odgórnie) oraz nad liturgią, która nie jest zbiorem gestów, ale przestrzenią, która umożliwia spotkanie z Żywym i Prawdziwym Bogiem. Prelegent wskazywał, w jakim stopniu proegzystencja jest i może być obecna w liturgii oraz czy Eucharystia jako droga do odkrywania Boga może stanowić proegzystencjalny łącznik pomiędzy chrystologią a liturgią. W ostatnim referacie w tej części symposium ks. dr Sławomir Jeziorski z Rzeszowa ukazał akcenty chrystologiczne w modlitwach mszalnych okresu wielkanocnego. Dokonana analiza modlitw prezydencjalnych i prefacji wielkanocnych w centrum uwagi stawia Chrystusa zmartwychwstałego i uwielbionego. Podkreśla Jego zwycięstwo nad śmiercią i grzechem. W zwycięstwie Chrystusa uczestniczą wszyscy wierzący. Jego zmartwychwstanie pojednało nas z Ojcem i dało życie wieczne. Modlitwy akcentują obraz Chrystusa paschalnego przechodzącego ze śmierci do życia.

W ostatniej części wykładowej zostały zaprezentowane dwa referaty. Pierwszy wygłosił ks. mgr Krzysztof Wolnica (WST Jana Łaskiego w Warszawie) z Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego. Mówił na temat Chrystusa w liturgii swojego Kościoła. Jezus Chrystus jest ostatecznym słowem Boga do człowieka. W liturgii Chrystus przemawia przez słowo i sakrament. W przestrzeni sakralnej kościołów Ewangelicko-Methodystycznych w centrum znajduje się ambona i krzyż. Krzyż umieszczony jest zwykle na ołtarzu, przy którym sprawowana jest „Wieczerza Pańska”. Ważnym elementem nabożeństwa liturgicznego jest śpiew, będący intensywną modlitwą. W sposób szczególny wyznawcy tego Kościoła podkreślają obecność Chrystusa w słowie Bożym. W drugim referacie ks. dr Piotr Rossa mówił o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa w wybranych tekstach liturgicznych. W swoim wystąpieniu prelegent, opierając się na myśli teologów nurtu testimonialnego, odniósł się do Liturgii jako objawienia zbawczego Misterium Jezusa Chrystusa. Zwrócił najpierw uwagę na pełnię objawienia Bożego w niepowtarzalnym i oryginalnym w dziejach fakcie wcielenia odwiecznego Syna Bożego. Dokonane przez Niego zbawcze dzieło posiada zasięg uniwersalny, obejmując wszystkich ludzi. Następnie odwołując się do wybranych tekstów liturgicznych, wskazał na związek całej tajemnicy Wcielenia i Paschy Jezusa Chrystusa z liturgią, a także na rolę zbawczą rolę Jego poszczególnych tajemnic egzystencji. Uczestnicząc w celebracji, człowiek jest wprowadzony w to Wydarzenie i wezwany, by

wejść całym sobą w wolność przyniesioną przez Chrystusa. Prelegent podkreślił, że egzystencja uczestnika liturgii, staje się coraz bardziej kultem będącym zasadniczą cechą życia chrześcijańskiego.

W sobotę pierwszy wykład wygłosił ks. dr Andrzej Dudek z Tarnowa (UP JP II). Mówił o koncepcji kapłaństwa (chrystusowego, powszechnego i ministerialnego) w tekstach liturgicznych przed i po Soborze Watykańskim II. Prelegent przypomniał o strukturze hierarchicznej Kościoła przed Soborem II i po nim. Mówił o różnych stopniach święceń, które wprowadzają w różne stopnie i sposoby uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa.

Natomiast dr Paweł Beyga z PWT we Wrocławiu ukazał chrystologię liturgii w nauczaniu Romano Guardiniego. Objawienie i wiara odgrywają według Guardiniego decydującą rolę w antropologii, ponieważ jeśli nawet człowiek potrafi – postrzegając symboliczną naturę bytu – wznieść swe poznanie aż do postrzegania rzeczywistości Boga, owo poznanie i dostęp do Boga, który ono umożliwia, okazują się mroczne i niepełne. Objawienie i wiara, spotkanie Boga z człowiekiem w historii otwierają natomiast drzwi do prawdziwej jedności. To Boże objawienie znajduje swą kulminację w Jezusie Chrystusie, epifanii czy wyrażeniu się Boga żywego, najwyższym punkcie, w którym ogniskuje się cała rzeczywistość ze wszystkimi tworzącymi ją opozycjami biegunowymi, znajdując w Nim równowagę. W swoim nauczaniu przeciwstawia się w zdecydowany sposób – w polemice z tradycją egzegetyczną o tendencji racjonalistyczno-liberalnej – wszelkiemu redukcjonizmowi, który chciałby dotrzeć do Jezusa drogą po prostu historiograficzną czy psychologiczną. Prelegent podkreślił, że Guardini pragnął w tym dziele rozwinąć to, co jeden z jego komentatorów nazwał chrystologią kontemplacyjną, czyli medytację o życiu Chrystusa, która uwidoczniłaby, jak bardzo to żyć, pełne sensu, objawia ostateczną wartość egzystencji i to objawia ją w taki sposób, że powoduje nawrócenie i daje siły na dalszą drogę. Ks. mgr Dariusz Kuliński z PWT we Wrocławiu wygłosił referat zatytułowany: „Chrystologia eucharystyczna w ujęciu Brunona Forte’go”. W myśli teologicznej Forte zwraca uwagę na rolę oddania siebie drugiemu. W ten sposób człowiek podąża za przykładem Chrystusa. W akcie miłości ku drugiemu jest zawarta otwartość człowieka na Boga i w pewien sposób Bóg jest obecny w tym akcie miłości. Najpełniej miłość Boga uobecnia się w Eucharystii, w której zbawczo działa Jezus Chrystus. Każda Eucharystia jest uobecnieniem zbawczych wydarzeń Jezusa, wskazujących na miłość Boga. Eucharystia tworzy Kościół. Cała wspólnota celebrująca Eucharystię staje się Ciałem Jezusa Chrystusa. Ostatni referat w dwudniowej konferencji wygłosił ks. mgr Wiktor Trojan z PWT we Wrocławiu. Podjął temat teologicznego znaczenia materii sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego w świetle chrystologii J. Ratzingera/Benedykta

XVI. Prelegent zwrócił uwagę, że wybrane elementy naturalne (woda, oliwa, chleb i woda) Chrystus związał z konkretnym momentem historii zbawienia. Stworzycielem tych elementów jest sam Bóg. Prelegent ukazał pewną ewolucję, jaką przeszły poszczególne elementy naturalne, które dziś stanowią materię sakramentów chrześcijańskiego wtajemniczenia. Wszystkie są zapowiedziane w Starym Testamencie, wypełnione w Chrystusie i realizujące się obecnie w sakramentach.

Na zakończenie konferencji prelegenci i uczestnicy – w sobotę licznie uczestniczyli nadzwyczajni szafarze Komunii Świętej – wzięli udział w uroczystej Mszy Świętej koncelebrowanej w bazylice św. Józefa w Kaliszu. Miało to związek z obchodami Nadzwyczajnego Roku św. Józefa, który ogłosił dla kaliskiej bazyłki papież Franciszek.

ks. dr hab. Dariusz Kwiatkowski, prof. UAM
WT UAM

Per Artem ad Deum podczas SacroExpo 2017

(Kielce, 12–14 czerwca 2017 r.)

W tym roku – dokładnie w przededniu kolejnej edycji SacroExpo – wydarzyło się coś osobliwego. W niedzielny wieczór 11 czerwca 2017 r. na Rynku w Kielcach odbyło się „IV Uwielbienie” pod hasłem „Niech się stanie”. Inicjatorem było działające przy parafii św. Wojciecha Stowarzyszenie „Zarażę Cię Bogiem” wraz z diecezjalnym Wydziałem Duszpasterskim. Wydarzenie rozpoczęło się koncertem uwielbienia ze śpiewem Beaty Bednarz oraz komentarzem ks. Jakuba Bartczaka. Było to świadectwo wiary oraz publiczne wyznanie Jezusa i przyznanie się do Niego. Wśród licznie zgromadzonych można było dostrzec różne stopnie zaangażowania. U początku część młodzieży traktowała to dość „luźno” i raczej towarzysko. Choć na scenie zapowiadano i wykonywano poszczególne utwory słowno-muzyczne, to ci właśnie młodzi zdali się jakby w tym nie uczestniczyć. Słuchać było różne rozmowy, omawianie planów niedzielnych czy wakacyjnych i raczej nikle skupienie.

Swego rodzaju przełomem i zarazem wyciszeniem zgromadzonych uczestników była procesja eucharystyczna. Wreszcie na wysokim piedestale nastąpiło wystawienie Jezusa obecnego w Najświętszym Sakramencie. Zajaśniała wielka monstrancja górująca nad całą przestrzenią Rynku kieleckiego. Wprowadzano modlitwy medytacyjne, dziękczynienia, przeprosin i próśb, które były nawiązaniem

do aktualnej sytuacji w świecie i w naszej ojczyźnie. Wreszcie zapanowała głęboka cisza przeznaczona na osobistą modlitwę i medytację. Wytworzył się osobliwy klimat sakralnej refleksji i uwielbienia. Wielkie wrażenie zrobił też występ najmłodszej grupy dziecięcej. Prowadzący modlitwy zachęcali też skutecznie do czynnego włączenia się poprzez śpiew czy powtarzanie kanonów modlitewnych. To świętowanie trwało ponad dwie godziny. Choć nie była to oficjalna część tegorocznego SacroExpo, to jednak stała się swego rodzaju preludium tegoż.

* * *

W poniedziałek 12 czerwca odbyło się uroczyste oficjalne otwarcie SacroExpo 2017. Jak zawsze witano i dziękowano różnym osobom i instytucjom, które w różny sposób przyczyniły się do realizacji i uświetnienia tego wielowątkowego spotkania w ramach Targów Kielce. W tym roku uczestniczyło ponad 270 wystawców z 13 państw, w tym także z USA. Głos zabierali m.in. przedstawiciele władz miasta, a także parlamentarzyści. Nawiązywano do różnych aspektów budownictwa sakralnego i wyposażenia naszych kościołów. Podkreślano moc sztuki i rangę *sacrum* jako wartości, które są nieodzowne w chrześcijaństwie oraz które jak słońce ożywiają i rozświetlają naszą odświętność i codzienność.

Wreszcie głos zabrał miejscowy ordynariusz – bp Jan Piotrowski. Cenny tekst o relacji sztuki z Kościołem i współczesnością wygłosił metropolita krakowski, abp Marek Jędraszewski. Począwszy od edyktu mediolańskiego, Kościół każdej epoki ciągle wychodzi w świat oraz przekracza granice państw i kontynentów. Zbawia świat i go ewangelizuje także poprzez kształt piękna. Zarazem ciągle otwiera się na nowości. Audytorium zachwycało się też zaangażowaną i profesjonalną aranżacją wokalną młodej, zaledwie 15-letniej, solistki.

Na stoiskach, obok wyposażenia obiektów kultu, umeblowania, sprzętu, pojawiła się również wielka różnorodność szat liturgicznych. Zwróciły uwagę też nowe, symboliczne, poszukujące formy. Niestety, znalazło się też nieco ornatów wręcz szokujących. Dość powszechna reakcja zwiedzających była wręcz negatywna, gdyż kojarzono je – niestety – jako przejaw nieświadomej, a być może celowej, desakralizacji. Powtarzała się opinia, że są to stroje kojarzone z imprezami świeckimi, wręcz rozrywkowymi.

Zarówno specjalna konferencja, jak i gala związane były z przydzieleniem przez Papieską Radę ds. Kultury po raz trzynasty tegorocznego medalu *Per Artem ad Deum*. Już u początku podkreślono rangę oraz fazy związane z tym wyjątkowym wyróżnieniem o charakterze międzynarodowym. W tym roku laureatami tej nagrody zostały trzy osoby. We wprowadzaniu podkreślano, że w ludzką naturę

wpisana jest tęsknota za pięknem i miłością. Człowiek bez piękna zdaje się pozbawiony tożsamości i osobowości. Przywołano myśl Dostojewskiego: „Piękno zbawi świat”. Rozziew zainteresowań i specjalizacji jest bardzo wielki.

Uroczystym dopełnieniem tego wydarzenia, wraz z wszechstronnym uzasadnieniem, stała się wieczorna gala. Wówczas wręczono też nagrody, wyróżnienia i medale w różnych kategoriach: za elegancję i nowoczesność w aranżacji stoisk, za oryginalną i artystyczną prezentację na Targach. Komisja konkursowa po dyskusji przyznała nagrody i wyróżnienia m.in. za rzeźby, obrazy, witraże, a także za udokumentowane usługi konserwatorskie w obiektach zabytkowych. Każdą grupę nagrodzonych skrzętnie uwieczniali fotoreporterzy.

Przed wręczaniem wspomnianego papieskiego wyróżnienia głos zabrał Krzysztof Zanussi. Podkreślił, że twórcy z różnym dorobkiem potrzebują także uznania i akceptacji przez innych. Przyznawane nagrody pozwalają stwierdzić, że to, co czynią poprzez sztukę, ma sens. W imieniu prezydenta watykańskiej dykasterii, kard. Gianfranco Ravasiego, przesłanie uzasadniające przyznanie papieskiego medalu odczytał ks. dr Lech Piechota. U początku wyrażono uznanie dla corocznie organizowanej imprezy SacroExpo, której ranga ciągle rośnie na mapie świata. Staje się ona największym wydarzeniem w tej dziedzinie w Europie.

Wymieniono trzy aspekty przyznania tegorocznego wyróżnienia. Najpierw jest to dowartościowanie działania, które dotyka kategorii estetyki. Chodzi o poznanie świata oraz nawiązanie szczególnych relacji z Bogiem poprzez piękno. Drugi motyw to ogólne podkreślenie rangi wnętrza artysty, który przekracza kryteria wyłącznie estetyczne, ale wyraża wartości ponadczasowe, poprzez które pragnie pociągnąć innych. Trzeci motyw to dowartościowanie konkretnych osób, które poprzez swoje dzieła ukazują sens życia. Prawdziwa sztuka chrześcijańska nie wymaga tłumaczy czy oratorów, gdyż przemawia poprzez swe przesłanie mistagogiczne. We wspomnianym piśmie kard. Ravasi zaznaczył z satysfakcją, że tegorocznych laureatów poznał osobiście.

Wreszcie każdy z laureatów wygłosił mowę, rodzaj ukazania sensu osobistego przesłania.

Dość zaskakujące, a nawet nieco prowokujące okazało się wystąpienie ks. prof. Michała K. Hellera, który jest pracownikiem watykańskiego obserwatorium astronomicznego oraz od niemal 30 lat członkiem Papieskiej Akademii Nauk. Usłyszeliśmy o twórczym napięciu oraz ścisłych relacjach między nauką i wiarą, w odkrywaniu początków życia i piękna, ale też złożoności wszechświata. Wyluszczył on pewne wątki filozoficzne i teologiczne poprzez kontekst kosmologiczny. Swoją wywód osadził na kryteriach matematyki i fizyki. Swego rodzaju kwintesen-

cją była teza, że wspomniane argumenty ukazują nam piękno, prostotę i harmonię, a w konsekwencji prowadzą ku transcendencji, ku *sacrum*.

Zupełnie inny charakter miało wystąpienie ks. prof. Tomáša Halika, teologa, psychologa, socjologa i duszpasterza. Znanego z niezachwianej postawy podczas reżymu komunistycznego, ale także z późniejszych licznych wystąpień i publikacji m.in. w kręgach naukowych, uniwersyteckich. Był też ekspertem i doradcą prezydenta Václava Havla. Przed kilku laty otrzymał Nagrodę Templetona. Zwrócił uwagę na dialog międzykulturowy oraz różne przestrzenie życia obywatelskiego, na poszukiwanie pokoju, sprawiedliwości, dobra i piękna. Mocno osadził swój wywód na aktualnej sytuacji w świecie, dialogu ze światem artystycznym oraz z agnostykami, relacjach między religiami oraz zadaniach ciężących na chrześcijanach wszystkich kontynentów. Po wielokroć przywoływał słowa papieża Franciszka. Choć ukazał oczywiste zasługi Jana Pawła II i Benedykta XVI, to zarazem zaznaczył, że jest to jakby karta zamknięta. Mocno akcentował poczucie odpowiedzialności za dokonujące się zmiany w świecie i Kościele. Słowa: „Otwórzcie drzwi Chrystusowi” Kościół powinien na nowo wprowadzać w życie. Powinien być, jak to określił, „szpitalem polowym dla poranionych ludzi”. Życie chrześcijanina powinno uleczyć świat także poprzez kreatywność, w tym również poprzez sztukę życia.

Kolejną laureatką była Claudia Henzler – znana artystka-fotografik, która urodziła się w Niemczech, a obecnie mieszka w Austrii. Nagrodzona została za wnikliwe ukazanie obecności i witalności chrześcijaństwa w dialogu ze światem oraz innymi religiami. Jej działanie na styku religii, kultury i sztuki jest zarazem pobudzeniem do zadumy i refleksji nad ludzką egzystencją. Wnikliwie obserwuje i utrwala w obrazie fotograficznym zarówno portrety ludzkie, jak i różne radosne czy tragiczne wydarzenia. W swoim wystąpieniu wspomniała o swej pasji fotograficznej, która rozpoczęła się przed laty od mało artystycznych ujęć. Jednak jej fascynacja i upór sprawiły, że zaczęła coraz bardziej doskonalić swój warsztat. Skierowała też swoisty apel do słuchaczy, by się nigdy nie załamywać i mimo porażek i niepowodzeń zmierzać ku wyznaczonemu celowi, podtrzymywać swoje marzenia i pogłębiać swoją wiarę.

Kulminacją muzyczną tego wieczoru było wykonanie utworu *Stabat Mater* estońskiego kompozytora Arvo Pärta. Został on wyróżniony i nagrodzony tym samym medalem w ubiegłym roku: „Za nuty zamknięte w dzieła, przeniknięte na wskroś metafizyką, będące źródłem mistycznych doznań”. Ten werdykt jakże doskonale oddawał cały klimat percepcyjny wspomnianego dzieła. Właśnie tego wieczoru zostało ono wykonane przez Chór *Stabat Mater* Polskiego Radia pod dyrekcją Szymona Wyrzykowskiego. Tektonika muzyczna pełna jest dysonansów

i niskich rejestrów. Utwór zainspirowany śpiewami cerkiewnymi, prawdziwie dostojny, emocjonalny i zarazem pobudzający do refleksji, a nawet do swego rodzaju mistyki.

Warto zauważyć, że doroczne medale Papieskiej Rady ds. Kultury rozszerzają paletę zainteresowań. Nagrody mają charakter interdyscyplinarny i często dotyczą działań i inspiracji, które nie zawsze dotyczą twórczości artystycznej w tradycyjnym ujęciu.

ks. dr hab. Henryk Nadrowski
Poznań

Sprawozdanie z Festiwalu Muzyki Sakralnej

(Warszawa 4–10 czerwca 2018 r.)

W Warszawie zakończył się 28. Festiwal Muzyki Sakralnej. W ramach festiwalu wręczono nagrodę przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski ks. abp. Stanisława Gądeckiego. Otrzymała ją profesor Zofia Konaszekiewicz znana jako Zofia Jasnota, wybitna polska kompozytorka i pedagog muzyczny. Stołeczny festiwal odbywał się w warszawskich świątyniach od 4 do 10 czerwca 2018 r.

28. Festiwal Muzyki Sakralnej w Warszawie to jedno z największych tego typu wydarzeń w Polsce. Biorą w nim udział artyści m.in. z Polski, Włoch, Niemiec i Monako. Koncerty w tym roku odbyły się w 5 najpiękniejszych świątyniach Warszawy: Archikatedrze św. Jana, bazylice Świętego Krzyża, katedrze polowej Wojska Polskiego, Świątyni Opatrzności Bożej i kościele św. Marcina. W festiwalu wzięło udział kilka tysięcy słuchaczy, w tym wiele rodzin z dziećmi.

Uczestnicy usłyszeli m.in. występy chórów oraz muzykę organową z całej Europy. Szczególnym wydarzeniem był koncert na 100-lecie odzyskania niepodległości. 100 chórzystów zaśpiewało *Mszę Polską* i *Mszę Świotokrzyżską* Jana Adama Maklakiewicza. Podczas koncertu przyznano nagrodę Srebrna Piszczalka. Nagrodę tę za wybitne osiągnięcia i wkład w rozwój muzyki sakralnej w Polsce odebrała w tym roku prof. Zofia Konaszekiewicz, autorka ponad 150 pieśni liturgicznych m.in. *Była cicha i piękna jak wiosna*, *Zbawienie przyszło przez Krzyż*, czy też *Przykazanie nowe daje wam*. Wręczył ją abp Stanisław Gądecki, przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski. Zofia Konaszekiewicz jest wielkim autorytetem w świecie muzyki liturgicznej, profesorem na Akademii

Muzycznej, a także na Papieskim Wydziale Teologicznym. Jest również wielkim świadkiem wiary.

Festiwal w tym roku zakończył się wielkim koncertem Chóru i Orkiestry Polskiej Opery Królewskiej. W programie wydarzenia znalazły się: *Msza Koronacyjna C-dur* oraz *Te Deum* Wolfganga Amadeusza Mozarta.

Międzynarodowy Festiwal Muzyki Sakralnej w Warszawie powstał w 1991 r. z inicjatywy polskiego organisty Przemysława Kapituły dla uczczenia IV pielgrzymki Jana Pawła II do ojczyzny. Festiwal wypełnił lukę, jaka powstała w polskim życiu muzycznym w okresie powojennym, kiedy utwory muzyki sakralnej wykonywano częściej w salach koncertowych niż w świątyniach, z myślą o których były tworzone. Wielki sukces artystyczny, jak również olbrzymie zainteresowanie festiwalem spowodowały, że pomyślana jako jednorazowa impreza przekształcił się w coroczny, o imponujących rozmiarach międzynarodowy festiwal, który na trwałe wpisał się w kalendarz życia muzycznego Warszawy i Polski.

Festiwal w tym roku odbywał się pod patronatem kard. Kazimierza Nycza – metropolity warszawskiego. Wydarzenia festiwalowe zostały odnotowane w największych ogólnopolskich mediach m.in. TVP 1, Polskie Radio, Radio Maryja, KAI, Tv Trwam, Tv Republika, Niedziela, Radio Plus, Radio Warszawa, Aleteia.pl, Stacja7.pl, Wiara.pl czy „Gość Niedzielny”.

Michał Guzek

Sprawozdanie z XIX Zjazdu Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych

(Gościkowo-Paradyż, 18–20.09.2018 r.)

Malowniczo położony pocysterski zespół klasztorny z kościołem Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny i św. Marcina w Gościkowie-Paradyżu, w Ziemi Lubuskiej, w dniach 18–20 września 2018 r. stał się miejscem XIX Zjazdu Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych. Część miejscowości, na której wzniesiono opactwo, zachowała starą nazwę „Paradyż”, pochodzącą od łacińskiego *Paradisus Sanctae Mariae*, czyli „Raj Matki Bożej”. Choć jest to powiedzenie historyczne, to jednak dla przybyłych tu członków SPMK stało się ono realnym doświadczeniem, ponieważ urok położenia geograficznego tego miejsca, piękno barkowego kompleksu klasztornego oraz gościnność gospodarzy – przełożonych i kleryków

Zielonogórsko-Gorzowskiego Wyższego Seminarium Duchownego – sprawiły, że wszyscy czuliśmy się w tych dniach „jak w niebie”.

Inspiracją do wyboru hasła tegorocznego zjazdu stały się rocznicowe klamry życia ks. Michała Marcina Mioduszeńskiego (1787–1868): w 2017 r. minęła 230. rocznica urodzin, a w 2018 r. przypada 150. rocznica śmierci tego zasłużonego dla muzyki kościelnej w Polsce kapłana ze Zgromadzenia Księży Misjonarzy św. Wincentego a Paulo. Zatem *Musica sacra – musica auditu digna?* („Muzyka sakralna – muzyka godna słuchania?”). Te słowa, będące jednocześnie intrygującym pytaniem, skłaniającym do naukowej refleksji w celu udzielenia na nie odpowiedzi, stały się mottem sesji naukowej i licznych kularowych dyskusji podczas zjazdu.

W spotkaniu wzięło udział ok. 50 uczestników. Byli z nami obecni i żywo towarzyszyli nam w obradach dwaj księża biskupi: Piotr Greger – Przewodniczący Podkomisji ds. Muzyki Kościelnej Konferencji Episkopatu Polski, oraz Stefan Cichy – były Przewodniczący Podkomisji ds. Muzyki Kościelnej.

Po przyjeździe uczestników ze wszystkich regionów naszego kraju rozpoczęliśmy spotkanie modlitwą i odśpiewaniem hymnu *Veni, Creator Spiritus*. Następnie słowa powitania skierował do wszystkich obecnych ks. dr Lucjan Dyka – Prezes SPMK, po czym sprawy organizacyjne omówił gospodarz, ks. dr Bogusław Grzebień.

W dalszej części ks. Prezes przedstawił sprawy bieżące dotyczące SPMK. Palącym problemem okazała się modernizacja naszej strony internetowej, mająca na celu ulepszenie jej funkcjonowania. Ks. dr Lucjan Dyka przedstawił wszystkim relację ze swoich działań, jakie podjął w tym roku, aby uzyskać od władz kościelnych oficjalne pozwolenie na umieszczenie na stronie SPMK dokumentów Kościoła dotyczących prawodawstwa muzyki kościelnej. Wysunął także propozycję sporządzenia i udostępnienia na stronie SPMK bibliografii wszystkich publikacji i artykułów, jakie ukazały się w Polsce po Soborze Watykańskim II na temat muzyki sakralnej, oraz zamieszczenia spisu instytucji kształcących muzyków kościelnych w Kościele w Polsce. Zachęcił również członków SPMK do informowania o wydarzeniach kulturalnych związanych z promowaniem muzyki sakralnej w naszej ojczyźnie, organizowanych przez różne ośrodki: konferencjach naukowych, publikacjach, koncertach czy festiwalach. Ks. Prezes zapoznał także wszystkich obecnych ze stanem prac nad komentarzem do *Instrukcji Konferencji Episkopatu Polski o muzyce kościelnej* oraz wnioskiem Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych dotyczącym zachowania dotychczasowej liczby godzin w *Ratio studiorum* dla seminariów duchownych w Polsce.

Kolejnym zagadnieniem, jakie podjął ks. dr L. Dyka, były zasady dotyczące RODO obligatoryjne dla SPMK. Ks. Prezes poinformował także uczestników, często odpowiedzialnych za muzykę kościelną w diecezjach, o zmianie termi-

nu pielgrzymek muzyków kościelnych na Jasną Górę. Od tego roku będzie to zawsze II połowa listopada. Jednocześnie zachęcił diecezjalnych duszpasterzy muzyków kościelnych, organistów, dyrygentów chórów, prowadzących szkoły organistowskie do organizowania wspólnych wyjazdów na te pielgrzymki, które są unikatową okazją do poznania i zintegrowania środowiska muzyków kościelnych, a także do ich formacji duchowej. Przypomniano także o kierowaniu do SPMK próśb o objęcie Patronatem Honorowym wydarzeń artystycznych, o zgłaszaniu artykułów do rocznika Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych „Musica Ecclesiastica” oraz zgłaszaniu kandydatur do medalu SPMK *Per musicam ad fidem*.

Następnie ks. bp Piotr Greger poinformował obecnych o inicjatywie organizacji dorocznych rekolekcji dla muzyków kościelnych (kapłanów i osób świeckich) w dniach oktawy Wielkanocy w „Księżówce” w Zakopanem. Propozycja wymaga przedyskutowania i podjęcia decyzji w gronie zainteresowanych.

Kolejnym punktem spotkania inaugurującego tegoroczny zjazd była relacja finansowa za mijający rok, jaką przedstawił zebrany skarbnik SPMK, ks. dr Grzegorz Kopytowski.

Na koniec, jak co roku, uczestnicy zjazdu mieli okazję zaprezentowania publikacji książkowych lub płytowych oraz poinformowania o planowanych przedsięwzięciach na polu muzyki kościelnej. Mogli także przedstawiać wolne wnioski.

Bezpośrednio po zakończeniu posiedzenia, po uzyskaniu pozytywnych opinii Komisji Kwalifikacyjnej, Zarząd SPMK przyjął do Stowarzyszenia dwóch nowych członków, dzięki czemu SPMK liczy obecnie 162 osoby.

Punktem wieńczącym pierwszy dzień XIX Zjazdu SPMK była Eucharystia sprawowana w kościele seminaryjnym pod przewodnictwem ks. bp. Tadeusza Lityńskiego – ordynariusza diecezji zielonogórsko-gorzowskiej, który w homilii naświetlił nam specyfikę powołania i posługi muzyka we wspólnocie Kościoła. Mszę św. koncelebrowali obecni na naszym zjeździe bp Piotr Greger i bp Stefan Cichy. Na zakończenie celebracji miało miejsce uroczyste wręczenie V medalu Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych *Per musicam ad fidem*, którym tym razem został uhonorowany ks. prof. dr hab. Antoni Reginek – kapłan archidiecezji katowickiej, były Prezes SPMK, który w tym roku obchodzi jubileusz 70-lecia urodzin. Rocznica ta stała się więc okazją do zauważenia i podkreślenia przez środowisko muzyków kościelnych nieocenionych zasług ks. prof. A. Reginka w zakresie formacji muzycznej kapłanów i świeckich, pracy dydaktycznej i działalności naukowo-badawczej na Uniwersytecie Śląskim. W wygłoszonej laudacji podkreślano także, oprócz niedoścignionych kompetencji naukowych Laureata, wielkość i szlachetność jego osobowości, której wyróżniającą cechą jest naturalna delikatność,

takt i skromność. W podziękowaniu za otrzymane wyróżnienie, nie ukrywając swojego wzruszenia i zaskoczenia, ks. prof. A. Reginek wyraził ogromną wdzięczność całemu środowisku muzyków kościelnych w Polsce.

Po Mszy św., w przepięknym barokowym wnętrzu kościoła i w jego nadzwyczajnej akustyce, mogliśmy wysłuchać koncertu w wykonaniu chóru studentów i absolwentów Wydziału Artystycznego Uniwersytetu Zielonogórskiego *Vox Humana*. Wykonawcy nasycili nasze uszy i naszego ducha muzyką z różnych epok i w różnym składzie wykonawczym. Przy organach zespołowi towarzyszył dr Michał Kocot. Wtorkowy wieczór zakończył się kolacją i spotkaniem towarzyskim.

Drugi dzień zjazdu został zainicjowany celebracją Eucharystii pod przewodnictwem ks. bp. P. Gregera. W homilii ks. biskup wezwał muzyków kościelnych, aby w swojej posłudze kierowali się nie tylko wiedzą i umiejętnościami, ale prawdziwą Bożą mądrością.

Po Mszy św. i śniadaniu rozpoczęła się sesja naukowa, która miała na celu przeprowadzenie refleksji na temat muzyki kościelnej i jej przemian w XIX i XX w. w Kościele w Polsce. Na kształt kultury muzycznej tego okresu w naszej ojczyźnie z pewnością duży wpływ miał *Śpiewnik kościelny* ks. M.M. Mioduszewskiego. W tematyce przedstawianych referatów pojawiły się zagadnienia związane ze zróżnicowaniem modeli melodycznych funkcjonujących w polskich śpiewnikach, ich wariantowością w aspekcie geograficznym i historycznym od XIX w. do chwili obecnej oraz kwestie inspiracji chorałem gregoriańskim w twórczości kompozytorów melodii kościelnych.

W pierwszej sesji konferencji naukowej, prowadzonej przez ks. dr. Mariusza Białkowskiego, wybrzmiały dwa referaty. Pierwszy z nich został wygłoszony przez ks. dr. Zbigniewa Stępniaaka (UWM Olsztyn) na temat: *Muzyka godna wykonania i słuchania. Twórcze inspiracje chorałem gregoriańskim Oskara Laggera (ur. 1934) w wybranych solowych kompozycjach na niski bas*. Autorem drugiego wystąpienia, na temat: *Ewolucja śpiewów ku czci Najświętszej Maryi Panny w perspektywie przemian repertuarowych XIX-XX w. Studium na podstawie wybranych utworów w śpiewnikach ks. Mioduszewskiego i ks. Siedleckiego*, był ks. dr Łukasz Szczeblewski (Siedlce).

Po ożywionej dyskusji i przerwie na kawę rozpoczęła się druga sesja, którą poprowadził ks. dr Łukasz Kątny. W ramach tej części konferencji uczestnicy wysłuchali następujących przedłożeń: ks. mgr. lic. Jana Bagińskiego (Słońsk), *Praktyka wykonawcza muzyki religijnej wśród osadzonych. Refleksja muzykologa – kapelana* oraz ks. dr. Lucjana Dyki (Rzeszów), *Władysław Cyrbes – zapomniany kompozytor z Zaborowa*. Na koniec konferencji wszyscy uczestnicy mieli możliwość zabrania

głosu na poruszone tematy, co stało się okazją do bardzo merytorycznej dyskusji, dotyczącej nie tylko stanu badań nad historią muzyki kościelnej w Polsce, ale także postulatów dotyczących teraźniejszości czy jej przyszłości.

Środowe popołudnie organizatorzy zjazdu wypełnili nam wyjazdem i zwiedzaniem Międzyrzeckiego Rejonu Umocnionego, co dla każdego było ogromnym przeżyciem. Tak intensywny dzień, który dostarczył nam wielu wrażeń naukowych i historycznych, zakończyliśmy wspólną celebracją Nieszporów. Przewodniczył im ks. dr hab. Stanisław Garnczarski. Następnie posililiśmy nasze ciała podczas kolacji oraz wieczoru towarzyskiego.

Trzeci dzień naszego zjazdu zainicjowano Mszą św. sprawowaną pod przewodnictwem ks. bp. Stefana Cichego. Po Eucharystii i śniadaniu został otwarty panel dyskusyjny, dotyczący muzyki liturgicznej towarzyszącej obrzędom, szczególnie I Komunii Świętej, celebracji sakramentu małżeństwa oraz chrześcijańskiego pogrzebu. Okazał się on bardzo owocny, gdyż uczestnicy zjazdu wymienili się doświadczeniami i wypracowanymi metodami duszpastersko-formacyjnymi, jakimi posługują się w swoich diecezjach. Okazało się, że wiele propozycji muzycznych zostało już przygotowanych i mogą one posłużyć innym ośrodkom w pracy nad podnoszeniem poziomu muzyki liturgicznej w Kościele w Polsce. Spotkanie zamknęły serdeczne podziękowania ks. Prezesa skierowane do księży biskupów, do organizatorów tegorocznego zjazdu, prelegentów i wszystkich przybyłych. Jednocześnie ks. L. Dyka zapowiedział miejsce i datę kolejnego zjazdu Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych. Odbędzie się on w Rzeszowie, w dniach 17–19 września 2019 r. Na szczęśliwy powrót do domu błogosławieństwa udzielił nam ks. bp Stefan Cichy.

XIX Zjazd Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych przejdzie do historii zapewne jako czas zarówno przyjacielskiego spotkania całego środowiska muzyków kościelnych, jak i wypracowania niezwykle owocnych koncepcji współpracy na przyszłość. Wszyscy uczestnicy byli zgodni co do tego, że w ramach działalności Stowarzyszenia musimy zintegrować wszystkie siły, aby polepszyć i wzmocnić współdziałanie różnych ośrodków i instytucji związanych z muzyką kościelną w naszej ojczyźnie oraz zintensyfikować możliwości naszego oddziaływania na tych, którym służymy i do których jesteśmy posłani. Mamy nadzieję, że kolejne lata istnienia i działalności SPMK przyniosą realizację tych postulatów, które wydają się być nieodzowne dla przemiany i ciągłego podnoszenia poziomu muzyki sakralnej w naszym polskim Kościele.

s. dr Dolores Monika Nowak PDDM
Sekretarz SPMK

Recenzje i omówienia nadesłanych książek

LITURGIKA

FAGERBERG DAVID W., *Theologia prima. Czym jest teologia liturgiczna?*, tłum. Laura Bugaj, Kraków: Dominikański Ośrodek Liturgiczny 2018, 410 s., aneks, indeks, ISBN 978-83-943784-4-8.

Od czasów patrystycznych, a właściwie od początku chrześcijaństwa, pierwszym miejscem teologicznym, z którego wypływała refleksja systematyczna, była liturgia Kościoła, nazywana przez wielu *theologia prima*. Prezentowana książka stanowi próbę odpowiedzi na pytanie: Czym jest teologia liturgiczna i czym różni się od teologii liturgii? W swoich rozważaniach autor odwołuje się m.in. do myśli wybitnego teologa prawosławnego Aleksandra Schmemanna, który jako pierwszy wyartykułował definicję teologii liturgicznej. W pewnym momencie Fagerberg konkluduje: „Teologia liturgiczna udziela głosu *lex orandi* liturgii, a gdy tak się dzieje, można równocześnie usłyszeć *lex credendi* Kościoła, które z tego źródła wypływa”. Wydaje się, że tu trzeba szukać odpowiedzi na pytanie postawione w tytule prezentowanej książki, która stanowi godną uwagi pozycję traktującą o istocie liturgicznej refleksji w płaszczyźnie teologicznej.

POROSŁO KRZYSZTOF, *Przyjdź, Panie Jezu! Chrystus w tajemnicach roku liturgicznego*, t. I, Kraków: eSPe 2016, 253 s., bibliogr., słownik, ISBN 978-83-7482-786-7.

Rok liturgiczny jest anamentycznym wspomnianiem wszystkich tajemnic Jezusa Chrystusa, dzięki czemu sam w sobie stanowi celebrację Syna Bożego. W kolejnych okresach liturgicznych, poprzez obrzędy wiążące się z konkretnymi misteriami, chrześcijanie zaproszeni są do przeżywania uobecnionych wydarzeń Pana. Niniejsza książka stanowi wprowadzenie i komentarz do części roku kościelnego poświęconej celebracji tajemnicy Wcielenia Syna Bożego i jest pierwszą z planowanych trzech, w których zawarty zostanie cały cykl rocznego świętowania. W publikacji ks. Krzysztof Porosło przybliży historię, sens i teologie poszczególnych okresów liturgicznych, a także wskazuje na konkretny związek liturgii z życiem chrześcijanina. Dzięki przystępnemu układowi i łatwemu do zrozumienia językowi książka z całą pewnością stanowi cenną pomoc w przeżywaniu poszczególnych okresów liturgicznych i związanych z nimi świąt, i może być swoistym *vademecum* dla wszystkich, którzy chcą głębiej przeżywać tajemnice Chrystusa celebrowanego.

ORKISZ SZYMON, *Servite Domino! Podręcznik dla ministrantów i ceremoniarzy do liturgii w nadzwyczajnej formie rytu rzymskiego*, Tyniec: Wydaw. Benedyktynów 2018, 447 s., bibliogr., spis rysunków, słownik, ISBN 978-83-7354-738-4.

Liturgia Mszy św. sprawowanej w nadzwyczajnej formie rytu rzymskiego cieszy się dużym zainteresowaniem zarówno wiernych świeckich, jak i kleryków oraz osób duchownych. Prezentowana książka stanowi cenne kompendium wiedzy dotyczącej rytu, jego historii oraz prawnego umiejscowienia w przestrzeni liturgicznego życia Kościoła. Autor w przystępny sposób zapoznaje czytelnika z poszczególnymi elementami przestrzeni liturgicznej, muzyki oraz dawnego kalendarza liturgicznego. Ponieważ pierwszorzędnymi adresatami publikacji są ministranci i ceremoniarze, duża część podręcznika ukierunkowana jest właśnie na wyjaśnienie ich posługi. Dla ułatwienia zrozumienia prezentacji książka zawiera szereg ilustracji, które ukazują poprawne usytuowanie osób i sprzętów podczas celebracji Mszy św. oraz innych obrzędów liturgicznych. W ostatnim rozdziale umieszczono *ordo missae* wraz z tłumaczeniem na język polski.

KRZYSZTOF POROSŁO, ROBERT. J. WOŹNIAK (red.), *Znaki Tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, Kraków: WAM 2018, 568 s., indeks, ISBN 978-83-277-1597-5.

Treść: Wykaz skrótów, s. 13–14; Wstęp, s. 15–18; Podstawowa bibliografia, s. 19; Sekcja I: *Sakramentologia fundamentalna*: UNIŹYCKI Mariusz, *Historia sakramentologii*, s. 23–56; WOŹNIAK Robert J., *Znak, osoba, tajemnica: zarys ogólnej teorii sakramentów*, s. 57–94; MIGUT Bogusław, *Nowe kierunki sakramentologii*, s. 95–122; KUPCZAK Jarosław, *Ciało i sakrament*, s. 123–136; ROJEK Paweł, *Filozofia znaku. Wprowadzenie do semiotyki liturgii*, s. 139–166; DEKERT Tomasz, *Filozofia rytuału. Problemy podejścia racjonalistycznego*, s. 167–190; WÓJCIK Andrzej, *Prawo Kościoła a rzeczywistość sakramentalna*, s. 191–204; POROSŁO Krzysztof, *Modele klasyfikacji sakramentów i ich znaczenie teologiczne*, s. 205–242. Sekcja II: *Sakramentologia szczegółowa*: ZACHARA Maciej, *Sakrament chrztu*, s. 245–304; GRABOWSKI Tomasz, *Sakrament bierzmowania*, s. 305–387; BĄC Tomasz, *Sakrament pokuty i pojednania*, s. 389–418; SAMBOR Paweł, *Sakrament namaszczenia chorych*, s. 419–455; SZCZUREK Jan D., *Sakrament święceń*, s. 457–500; SKRZYPCZAK Robert, *Sakrament małżeństwa*, s. 501–535; PAPROCKI Henryk, *Sakramentologia prawosławna*, s. 537–556; *Noty biograficzne o autorach*, s. 557–560.

BENEDYKT XVI, *Mystagogia Benedicti. Wprowadzenie w tajemnice roku liturgicznego*, t. I: *Adwent*, red. Andrzej Demitrów, Biskupów: „Ordo et Pax” 2018, 252 s., ISBN 978-83-950641-2-8.

Magisterium papieża Benedykta XVI jest wciąż bogatym źródłem nie tylko refleksji ściśle dogmatycznej, ale również liturgicznej. Zawarta w katechezach i przemówieniach papieskich teologia liturgii ukazuje bogactwo i głębię celebrowanych prawd wiary. Niniejsza książka stanowi zbiór przemówień i katechez dotyczących liturgicznego okresu Adwentu, które Benedykt XVI wygłosił na przestrzeni lat swego pontyfikatu. Jak zauważa redaktor książki, papież w swoim Magisterium jawi się tu jako prawdziwy mistagog wprowadzający innych w Misterium Chrystusa i Kościoła. Prezentowany zbiór z całą pewnością może przyczynić się do pogłębionego przeżywania pierwszego okresu roku liturgicznego.

ks. Mateusz Rafał Potoczny
WT UO

MUZYKA

KINGA KRZYMOWSKA-SZACOŃ (red.), *Twórczość kompozytorów słowiańskich I połowy XX wieku. Zagadnienia wybrane*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2017, s. 230, ISBN 978-83-8061-516-8.

Monografia jest pokłosiem ogólnopolskiej konferencji muzykologicznej *Twórczość kompozytorów słowiańskich I połowy XX wieku*, zorganizowanej przez Instytut Muzykologii KUL oraz Koło Naukowe Studentów Muzykologii KUL, z udziałem gości zagranicznych. Ukazuje panoramiczny zakres tematyczny muzyki I połowy XX w. Obejmuje m.in. zagadnienia tradycji romantycznej wobec awangardy, folkloru i tradycji narodowej, uprawianych gatunków muzyki i obowiązujących technik kompozytorskich, analizę muzyczną wybranych dzieł, wpływu sytuacji społeczno-politycznej na powstającą twórczość, działalność kompozytorów polskich na emigracji, muzykę religijną, związki muzyki z literaturą, kulturą muzyczną I połowy XX w. W dotychczasowym piśmiennictwie muzykologicznym wprawdzie poświęcono wiele uwagi kompozytorom Młodej Polski, ale postaci takie, jak: Henryk Melcer, Władysław Brankiewicz, Henryk Opieński, Władysław Walentynowicz czy Włodzimierz Sławosz Dębski nadal pozostają mało znane. Ich wydobyć na światło dzienne należy uznać za wielki atut monografii. Poza tym czytelnikowi po raz pierwszy prezentowane są także wyniki analitycznych badań rosyjskiej muzyki mikrotonowej, hermeneutyczne analizy symfonii N. Miaskowskiego, a także nieznanne szerzej fakty dotyczące życia i twórczości kompozytorów

czeskich i słowackich. Publikację wzbogacają dwie płyty CD z nagraniem recitali wokalnych towarzyszących konferencji.

MARIA SZYMANOWICZ, *Polska bibliografia organów*, t. III, Lublin: Wydawnictwo Polihymnia 2018, s. 232, ISBN 978-83-7847-496-8.

Przedstawiany tom jest kontynuacją dwóch wcześniejszych wydań (t. I, 2011; t. II, 2014). Obejmuje pięćset pozycji bibliograficznych. Po alfabetycznym wykazie polskiego piśmiennictwa na temat organów, według autorów, opatrzonym numerami 2001–2500, zamieszczone zostały trzy indeksy: I. rzeczowy, tzn. haseł wiodących, wynikających z tytułu pozycji bibliograficznej; II. osób budujących i naprawiających organy; III. miejscowości. Na końcu autorka podaje spis pozycji, które zostały poddane kwerendzie w tomie III. Objęto nią: czasopisma, encyklopedie, książki autorskie, maszynopisy (w tym dokumentacje, ekspertyzy, opinie, opracowania, programy prac konserwatorskich, projekty organów oraz prace dyplomowe), prace zbiorowe, przewodniki, publikacje okolicznościowe i serie wydawnicze. Niniejsza bibliografia opracowana została głównie dla celów praktycznych. Autorka wyraża nadzieję, iż będzie ona przydatna osobom zajmującym się zawodowo problematyką organologiczną, jak również coraz szerszej rzeszy miłośników organów.

JOHANN LEOPOLD KUNERTH, *Pange lingua. Kompozycje na chór i orkiestrę. Partytura*, TOMASZ JASIŃSKI (wyd.), Lublin: Wydawnictwo Polihymnia 2018, s. 218, ISMN 979-0-69313-124-2.

Jest to zbiór utworów eucharystycznych niemiecko-czeskiego kompozytora Johanna Leopolda Kunertha, żyjącego w czasach klasycyzmu i romantyzmu. Kompozytor ten należy dzisiaj do twórców zapomnianych, a jego dzieła nadal czekają na swoje miejsce w edytorstwie muzycznym. W przedstawionej edycji zamieszczone zostały partytury 22 utworów na chór i orkiestrę, które mogą być wykorzystane zarówno w liturgii, jak i podczas koncertów muzyki religijnej.

ks. Piotr Wiśniewski
Wydział Teologii KUL JP II

Przegląd czasopism

Liturgia Sacra 24 (2018), nr 2, s. 625–629

DOI: 10.25167/LitS/24(2018)2/625-629

ANNALES LUBLINENSES PRO MUSICA SACRA 8–9 (2017–2018)

Ukazujący się od 2010 r. *Rocznik Instytutu Muzykologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II* tym razem stanowi numer podwójny. Pismo poświęcone monodii liturgicznej jest owocem troski o odpowiedni kształt muzyki w liturgii, która zachowując wysoki poziom artystyczny, powinna przede wszystkim wyrażać ducha sprawowanych obrzędów oraz unosić serca i myśli wiernych ku Najwyższemu. Bieżące wydanie *Annales Lublinenses pro Musica Sacra* podkreśla, jak ważnym elementem życiowym dla Kościoła są czynności liturgiczne, ściśle powiązane z muzyką, uwypuklającą ich znaczenie i doniosłość.

W niniejszej publikacji, prócz wstępu *Od Redakcji*, wyróżniono pięć zasadniczych części. W dziale *Dokumenty Kościoła w Polsce* znalazł się przedruk najnowszej *Instrukcji Konferencji Episkopatu Polski o muzyce kościelnej* z 2017 r. Drugi dział stanowią przekrojowe artykuły, naświetlające współczesne, jak również historyczne problemy muzyki Kościoła. Ks. Jerzy Bisztyga przybliży postać sandomierskiego kapłana – ks. Stefana Świetlickiego, który w swoim życiu wiele miejsca poświęcił rozważaniom na temat muzyki kościelnej, jej uwarunkowań, problemów oraz wyzwań przed nią stojących. Pieśni ku czci świętych zawarte w kancjona-le Stanisława Serafina Jagodyńskiego (wyd. z 1638 i 1695 r.) analizuje natomiast ks. Stanisław Garnczarski. Naświetla on wpiery sylwetki patronów, którym zostały poświęcone poszczególne kompozycje, przechodząc następnie do kontekstu źródłowego, poetyckiego i melodycznego badanych śpiewów. W alarmująco zatytułowanym artykule *Tragedii „Kyrie” ciąg dalszy* ks. Ireneusz Pawlak przybliży wielowiekową, bogatą tradycję śpiewu *Kyrie eleison*, jego kształt i przemiany, które

doprowadziły go – jak zaznacza autor – do statusu „liturgicznego tułacza”. Myślą przewodnią kolejnego tekstu, również ks. Pawlaka, jest refleksja nad *Instrukcją Episkopatu Polski o muzyce kościelnej*. W kilku punktach autor przedstawia wizje i możliwości rozwoju muzyki kościelnej w Polsce.

Dalszą część omawianego numeru czasopisma stanowią *Recenzje*. Na dwie początkowe składają się omówienia ks. I. Pawlaka. Najpierw przygląda się on wydawnemu dla Kościoła katolickiego w Chinach śpiewnikowi, podając również przykłady tamtejszego zapisu pieśni. Następnie zwraca uwagę na opublikowaną w 2017 r. kopię *Kancyonału pieśni nabożnych z 1721 r.*, która ukazała się w Krakowie za sprawą muzykologa – ks. Stanisława Garnczarskiego oraz polonisty i językoznawcy – Jana Godynia. Beata Bodzioch przypatruje się natomiast rozprawie naukowej ks. Dariusza Sobczaka, dotyczącej ks. prof. Ireneusza Pawlaka i jego koncepcji odnowy muzyki kościelnej. Ostatnią z recenzji stanowi tekst ks. D. Sobczaka, który bierze pod lupę pracę ks. Jerzego Bisztygi, skupiającą się na tradycji muzycznej diecezji sandomierskiej w 200-lecie jej istnienia.

Całość numeru uzupełniają *Wspomnienia* ks. Michała Olejarczyka, kreślącego postać ks. Zbigniewa Rogali – oddanego animatora muzyki kościelnej w diecezji kieleckiej, a także ks. Piotra Wiśniewskiego, przybliżającego sylwetkę o. prof. dr. hab. Józefa Ścibora CSsR, który wiele uwagi poświęcił tłumaczeniom zawłości tonalnych śpiewów gregoriańskich. Zwieńczenie wydania stanowi natomiast homilia ks. Ireneusza Pawlaka, wygłoszona w kościele akademickim KUL z okazji uroczystości św. Cecylii w listopadzie 2017 r.

Ogólnie 144-stronicowy egzemplarz najnowszego rocznika *Annales Lublinenses pro Musica Sacra* porusza niezwykle aktualne zagadnienia i problemy muzyki kościelnej w Polsce, która wymaga nieustannej troski i pielęgnowania. Zawarte rozważania naświetlają aktualny jej stan i potrzeby na tle kontekstów historycznych. Warto więc zatrzymać się nad tym jakże ważnym elementem, gdyż „muzyczna tradycja całego Kościoła stanowi skarbiec nieocenionej wartości, wyróżniający się wśród innych form wyrazu artystycznego szczególnie tym, że śpiew kościelny, jako związany ze słowami, jest nieodzowną oraz integralną częścią uroczystej liturgii” (KL 112).

Ewelina Szendzielorz
Instytut Muzykologii UW

STUDIA HILDEGARDIANA SARIENSIA 4 (2017)

Niestrudzony propagator i popularyzator dzieł św. Hildegardy w Polsce, ks. Wiesław Hudek wraz z zespołem redakcyjnym czwartym tomem „Studiów Hildegariańskich” inauguruje drugie dziesięciolecie okrzepłego już żorskiego festiwalu.

Recenzowany tom, na 321 stronach mieści w głównej części siedem tekstów źródłowych i artykułów naukowych. Część II (omówienia, recenzje, *varia*) to 6 recenzji i sprawozdań. Od razu można zapytać Redakcję, dlaczego teksty ks. Ireneusza Pawlaka *Refleksje nad znaczeniem „Instrukcji Episkopatu Polski o muzyce kościelnej” dla rozwoju muzyki liturgicznej w Polsce* oraz Doroty Woszczyny pt. *Leczenie wg pism św. Hildegardy* nie znalazł się w zasadniczej części periodyku, wszak są to autorskie ujęcia problemowe, a dodatkowo, drugi stanowi treść referatu wygłoszonego na konferencji i to poświęconej św. Hildegardzie. Zdaniem recenzenta, z powodzeniem mogłyby znaleźć swe miejsce właśnie w części pierwszej tomu. W III dziale zamieszczono pięć kompozycji nagrodzonych na konkursie kompozytorskim, będącym istotnym filarem żorskiego festiwalu.

Struktura tomu nie odbiega od wypracowanego w ubiegłych latach, zresztą podobny układ przyjmują także inne czasopisma naukowe. Znakomita większość prezentowanych w numerze studiów dotyczy osoby i dzieła św. Hildegardy, zgodnie zresztą z profilem naukowym pisma. Jednak i pozostałe warte są lektury.

Pierwszym zamieszczonym tekstem jest tłumaczenie Drugiej Księgi *Żywotu św. Hildegardy, dziewicy* (ss. 19–29). Trudu przekładu, na podstawie pisma Teoderyka z Echternach w edycji Moniki Klaes z 1993 r. (seria: *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, t. CXXVI), podjęła się Małgorzata Kowalewska, znana autorka opracowań pism świętej. Tak więc polskojęzyczny czytelnik dostaje do rąk czytelny przekład źródła. Jest to kontynuacja pracy M. Kowalewskiej z poprzedniego tomu, a jak wynika z zapowiedzi, kolejnej partii spodziewać się należy w następnym tomie.

Następny artykuł, niezwiązany co prawda z osobą św. Hildegardy, niemniej dotykający istoty muzyki sakralnej, wyszedł spod pióra niedawno zmarłego francuskiego muzyka, Claude’a Thompsona pt. *Esej na stulecie Motu proprio Świętego Piusa X o muzyce sakralnej 1903–2003* (oryginał w jęz. fr. ss. 31–40, tłum pol. Danuty Karwat, ss. 41–50). Na temat wspomnianego motu proprio napisano wiele studiów i analiz, a prezentowany tekst, choć może nie jest odkrywczy, to przekazuje osobistą refleksję na temat muzyków i muzyki liturgicznej na przełomie XX i XXI w.

Trzeci tekst, w wersji angielskiej, ks. Janusza Mocarskiego, kapłana diecezji Rockville Centre (USA) dotyczy pojęcia „nada” według św. Jana od Krzyża jako drogi do prawdziwej wolności i rozkwitu człowieka jak brzmi tytuł opracowania w tłumaczeniu na polski. Tekst (ss. 51–57) wyjątkowo nie jest tłumaczony w całości, a jedynie redakcja zamieściła krótkie streszczenie na s. 58. Autor, zafascynowany psychologią, w artykule akcentuje potrzebę prowadzenia badań interdyscyplinarnych na pograniczu duchowości i psychologii.

Kolejnym, czwartym artykułem w roczniku jest opracowanie Małgorzaty Kowalewskiej (chyba „etatowej” już autorki „Studiów”) pt. *Filozoficzne i teologiczne podstawy antropologii Hildegardy z Bingen* (ss. 59–69). Tekst jest komplementarny z esejem zamieszczonym w poprzednim numerze „Studiów” (*Filozoficzne podstawy teologii Hildegardy z Bingen*, ss. 29–35). W aktualnym artykule autorka przedstawia myśl św. Hildegardy, według której, człowiek, znajdujący się w centrum bytów, pojawił się jako cel stworzenia przez Boga wszechświata. Nie był on jednak celem ostatecznym, lecz pewnego rodzaju etapem dla zrealizowania zamysłu wcielenia Logosu. Święta Hildegarda rozpatruje anatomiczne cechy człowieka w świetle filozofii przyrody, zestawiając uniwersum i człowieka jako makro- i mikrokosmos.

Ks. Jacek Wróbel jest autorem następnego tekstu pt. *Próba reinterpretacji hildegariańskich cnót i wad na przykładzie wybranych fragmentów z „liber Vitae Meritorum” św. Hildegardy z Bingen* (ss. 71–75, streszczenie ang., s.76). Autor skoncentrował się na dwóch parach przeciwstawień: zwycięstwo (*victoria*) – tchórzostwo (*ignavia*) oraz wstrzemięźliwość (*abstinentia*) – obżarstwo (*ingluvies*). Opis owych cnót i wad (w oryginale pierwszeństwo mają wady) naświetlony został w kontekście postaw prozdrowotnych. W koncepcji św. Hildegardy zachowanie równowagi w człowieku wymaga nie tylko prowadzenia odpowiedniego trybu życia, stosowania leków, ale także zachowanie higieny umysłowej, na którą składa się m.in. wybór cnót z jednoczesnym odrzuceniem wad. A tytułowa reinterpretacja cnót i wad to w stosunku do tchórzostwa: unikanie za wszelką cenę poniesienia krzywdy, strat (np. na zdrowiu). W stosunku do obżarstwa: nieuporządkowanie hierarchii wartości w życiu człowieka (paradoksalnie np. poprzez uleganie modzie na niejedzenie), podczas gdy chodzi naprawdę o właściwy stosunek do odżywiania. Można się z autorem zgadzać lub nie, ale z tekstem naprawdę warto się zapoznać.

Michał Sławecki zaprezentował sylwetkę artystyczną i zanalizował pokrótce dwie kompozycje maryjne kard. D. Bartolucciego, niedawno zmarłego dyrektora Kapeli Sykstyńskiej. Opracowanie zawarte na ss.77–86 (streszczenie wł. s. 87) obejmuje zasadniczo analizę dwóch antyfon maryjnych *Sub tuum praesidium* oraz

Salve Regina, kompozycji Domenico Bartluciego. Autor poszukuje w nich pierwiastków gregoriańskich i stara się ukazać warsztat kompozytora przetwarzającego te popularne tematy w dziełach chóralnych a cappella. Artykuł przybliży także postać samego kierownika *Capellae Sixtinae* w roku stulecia jego urodzin.

Zasadniczą część tomu zamyka artykuł Konrada Janowskiego, *Psychologia a religia: psycholog między nauką a wiarą* (ss. 89–96, streszczenie niem. s. 97). Autor najpierw krótko charakteryzuje fenomen religii, następnie ukazuje psychologię jako naukę, by następnie ukazać punkty styeczne między nimi.

Czwarty zeszyt *Studiów Hildegariańskich* jest udaną kontynuacją inicjatywy, która coraz śmielej poczyną sobie w polskiej przestrzeni naukowej. Trzeba zauważyć i pochwalić Redakcję za staranną szatę edytorską, poprawiającą się z roku na rok czytelność druku, zwłaszcza dzieł muzycznych w ostatniej części. Gratulując tego, co zespół redakcyjny pod kierunkiem ks. Wiesława Hudka już osiągnął, życzyć wypada dalszych sukcesów i poszerzania kręgu czytelniczego.

Czesław Grajewski, UKSW

Zasady przyjmowania artykułów do czasopisma „Liturgia Sacra”

Autorzy zgłaszający artykuły do publikacji proszeni są o przygotowanie tekstów na podstawie poniższych wskazań.

1. ZASADY OGÓLNE

Redakcja zastrzega sobie prawo do nanoszenia korekt językowych oraz wyboru artykułów według kryterium jakości i merytorycznej spójności. Procedura recenzowania artykułów zgłaszanych do czasopisma jest zgodna z wytycznymi Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego. W celu zapewnienia właściwej oceny artykuły są recenzowane przez niezależnych ekspertów z danej dziedziny z zachowaniem reguły podwójnej anonimowości (*double-blind review*). Wersja artykułu przekazana recenzentowi oraz recenzja, którą otrzyma autor, nie będzie zawierała nazwisk i afiliacji. Na podstawie uzyskanych ocen redakcja podejmuje decyzję o odrzuceniu, przyjęciu albo odesłaniu publikacji do autora w celu naniesienia poprawek. Termin na naniesienie poprawek przez autorów wynosi 7 dni. Po przyjęciu artykułu do druku autor otrzyma umowę wydawniczą, która określa szczegółowy opis przeniesienia praw majątkowych do artykułu. Ponadto autor proszony jest o dołączenie do tekstu głównego streszczenia (max. 1000 znaków ze spacjami, tj. ok. pół strony) z tytułem i słów kluczowych w języku polskim i angielskim, oraz wykazu użytej przy redakcji tekstu bibliografii, a także noty biograficznej (uzyskany stopień naukowy, specjalizacja naukowa, aktualnie pełnione funkcje i zajmowane stanowiska, miejsce pracy) oraz adres, e-mail lub telefon. Zamiar publikacji artykułu w czasopiśmie „Liturgia Sacra” jest jednoznacznym wyrażeniem zgody na zamieszczenie w notce biograficznej adresu e-mail lub – w przypadku jego braku – adresu poczty tradycyjnej w celu umożliwienia bezpośredniego kontaktu czytelników z autorem.

Do artykułu powinna być dołączona deklaracja autora (lub w przypadku pracy zbiorowej – osoby zgłaszającej tekst): podpisaną deklarację autorską należy przesyłać na adres redakcji lub w postaci skanu dołączyć do pliku (deklarację można

podpisać za pomocą bezpiecznego podpisu elektronicznego). Tekst deklaracji znajduje się w ostatniej części każdego numeru czasopisma oraz na dole niniejszej strony. Autorzy zamierzający publikować na łamach LitS zobowiązani są dołączyć do tekstu swój identyfikator ORCID.

Artykuł należy przesłać w formie pliku elektronicznego (*.odt, *.rtf lub *.doc) za pomocą platformy czasopism UO (<https://czasopisma.uni.opole.pl/index.php/lis>). Ewentualne czcionki, jeśli są różne od Times New Roman (chodzi głównie o znaki greckie, syryjskie, hebrajskie, etc.), należy przesłać dodatkowo na adres e-mail Redakcji: liturgiasacra@uni.opole.pl.

II. REDAGOWANIE TEKSTU GŁÓWNEGO

Formatowanie powinno ograniczać się do najbardziej podstawowych kodów. Poza opisem bibliograficznym należy używać podstawowej odmiany czcionki (bez podkreśleń, pogrubień i innych wyróżnień graficznych). Kursywę można stosować dla wyróżnienia pojedynczych wyrazów.

1. Zalecane parametry formatowania:
 - krój czcionki Times New Roman;
 - wielkość czcionki 12 punktów w zasadniczym tekście, a 10 punktów w przypisach;
 - odstęp między liniami 1,15 punktów w tekście głównym, 1,0 w wyodrębnionym cytacie (powyżej 3 wersów) oraz w przypisach;
 - wyodrębniony cytat powinien cechować się wcięciem zarówno z lewej, jak i z prawej strony.
2. W tekście głównym artykułu rozwinięcie imion własnych stosujemy wówczas, gdy pojawiają się one po raz pierwszy lub na początku akapitu (np. Jan Aleksander Kowalski, gdy przywołany jest po raz pierwszy, przy kolejnym odwołaniu piszemy J.A. Kowalski).
3. Tytuły dzieł lub dokumentów przytaczane w tekście zapisywane są kursywą – wyjątek stanowią tytuły czasopism, które zapisujemy w cudzysłowie.
4. Odnośnik do przypisu zapisany jest cyfrą arabską; jeśli znajduje się on na końcu zdania; umieszczamy go przed kropką.
5. Sygnatury biblijne zapisujemy w tekście głównym.
6. Ryciny przeznaczone do publikacji muszą mieć dobrą jakość i mogą być zapisane w następujących formatach: *.tiff, *.jpg, *.cdr (rozdzielczość nie mniejsza niż 300 dpi).

7. Publikowane obrazy i treści nie mogą naruszać praw autorskich innych podmiotów. Umieszczenie w artykule materiałów chronionych prawem autorskim będzie możliwe pod warunkiem dostarczenia przez Autora do Redakcji pisemnej zgody właściciela tychże praw (dotyczy to także materiałów internetowych).

III. REDAGOWANIE PRZYPISÓW

1. Zapis przecinkowy. Inicjał imienia i nazwisko autora (KAPITALIKAMI), tytuł dzieła lub artykułu (*kursywą*), miejsce wydania i rok (bez nazwy wydawnictwa), cytowane strony – oddzielone są od siebie przecinkiem; jeżeli dany przypis przytacza kilka publikacji, ich opisy bibliograficzne oddzielamy średnikiem. Przypisy numerujemy cyframi arabskimi.
2. Opis bibliograficzny wydawnictwa zwartego oraz publikacji wchodzącej w skład wydawnictwa zbiorowego lub seryjnego powinien zawierać kolejno następujące elementy:
 - inicjał imienia i nazwisko autora lub inicjały imion i nazwiska autorów; jeżeli autor posługuje się dwoma imionami, wtedy inicjałów nie rozdzielamy spacją; jeżeli mamy do czynienia z dziełem zbiorowym, w którego powstaniu brało udział wielu autorów, to należy ograniczyć się do podania trzech pierwszych, zastępując nazwiska pozostałych skrótem: – in.; po inicjale imienia i nazwisku redaktora lub redaktorów albo wydawcy naukowego dopisujemy w nawiasie skrót (red.), (oprac.) lub (wyd.); nazwiska piszemy KAPITALIKAMI i oddzielamy je od siebie przecinkami;
 - tytuł publikacji i podtytuł oddzielony od tytułu kropką; tytuł i podtytuł piszemy *kursywą*;
 - części wydawnicze – np. tomy, podajemy cyframi rzymskimi (t. II, cz. II);
 - miejsce i rok wydania; numer wydania zaznaczamy cyfrą arabską, umieszczoną w indeksie górnym po roku wydania; brak miejsca wydania zaznacza się skrótem bm., brak roku wydania skrótem br., brak miejsca i roku wydania skrótem bmr.;
 - wykaz stron; poprzedzony skrótem, np. s. = strona, strony; k. = kolumna, kolumny; cyfry należy łączyć pauzą (nie myślnikiem!) bez odstępów lub rozdzielić przecinkiem, jeżeli strony nie następują po sobie;
 - jeżeli publikacja jest częścią pracy zbiorowej, w celu umiejscowienia jej w opublikowanym kontekście stosujemy formułę „w:”;

- w przypisach stosujemy skróty polskie (nie łacińskie) w następujących formatach: tamże, TENŻE, TAŻ, TYCHŻE, por., zob.
- nie stosujemy skrótów: „dz. cyt”, „art. cyt.”, ale skracamy jedynie tytuł dzieła do dwóch-trzech wyrazów (bez wielokropka), po czym stawiamy przecinek i numer strony;
- bibliograficzny opis czasopisma składa się z tytułu zapisanego w cudzysłowie (lub jego skrótu – wówczas pomijamy cudzysłów), numeru kolejnego lub zeszytu, roku publikacji zapisanego w nawiasie cyframi arabskimi, numeru stron. Skróty podajemy zgodnie z: J. WARMIŃSKI – in., *Encyklopedia Katolicka. Wykaz skrótów*, Lublin 1993;
- jeśli autorem jest instytucja (np. Kongregacja ds. Duchowieństwa) lub jest to zbiór dokumentów (np. Sobór Watykański II), jej nazwę zapisujemy KAPITALIKAMI, jak w przypadku każdego autora;
- jeśli dzieło cytowane ma wpisanych więcej niż jedno miejsc wydania, wpisujemy tylko pierwsze z nich;
- przy cytowaniu dokumentów soborowych za pierwszym razem podajemy informację, z jakiego zbioru pochodzą, a przy każdym następnym odwołaniu zapisujemy tylko nazwę konkretnego dokumentu i numer, do którego odnosi się przywołana myśl;
- odwołanie się do serwisu internetowego musi być opatrzone datą dostępu.

IV. PRZYKŁADY PRZYPISÓW DOLNYCH:

przypis z monografii:

¹ K. DOLA, *Dzieje Kościoła na Śląsku. Średniowiecze*, cz. I, Opole 1996, s. 29–35.

przypis z rozdziału z pracy zbiorowej:

² A.S. JASIŃSKI, *Chleb i wino w Starym Testamencie*, w: T. DOLA (red.), *Ineffabile Eucharistiae donum. Księga pamiątkowa dedykowana Biskupowi Alfonsowi Nossolowi Wielkiemu Kanclerzowi Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego z okazji 65. rocznicy urodzin oraz 20-lecia święceń biskupich*, Opole 1997, s. 187–202.

przypis z pracy, redagowanej przez wielu autorów:

³ S. BROCK, A.M. BUTTS, G.A. KIRAZ (red.), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway 2011, s. 150–155.

przypis z artykułu w czasopiśmie:

⁴ M. POTOCZNY, *Liturgie katolickich Kościołów Wschodnich wobec reformy liturgicznej Vaticanum II*, „Liturgia Sacra” 19 (2013), nr 2, s. 385–396.

przypis z dzieła przetłumaczonego na j. polski:

⁵ P. EVDOKIMOV, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 2006, s. 16.

kolejne powołanie się na tego samego autora co wyżej:

⁶ TENŻE, *Prawosławie*, Warszawa 2003.

powołanie się na tę samą pozycję, co wyżej:

⁷ *Tamże*, s. 18.

przypis z dzieła wcześniej przywołanego w toku przypisów:

⁸ A.S. JASIŃSKI, *Chleb i wino*, s. 199.

przypis z dzieła wcześniej przywołanego w toku przypisów, będącego jedną z kilku publikacji jednego autora:

⁹ V. POGGI, *Panorama*, s. 33.

przypis odwołujące się do serwisu internetowego:

¹⁰ M. OWCZAREK, *Gesty i postawy liturgiczne*, <http://www.oaza.kapucyni.pl/index.php/liturgia/gesty-i-postawy> (09.11.2014).

.....
Imię i nazwisko
.....

afiliacja

Oświadczenie dla autorów

Ja, niżej podpisany, składając tekst do druku w czasopiśmie „Liturgia Sacra” oświadczam, że:

1. Opracowanie **nie narusza praw autorskich osób trzecich** (w rozumieniu Ustawy z 4 lutego 1994 r. o prawie autorskim i prawach pokrewnych; tekst pierwotny: Dz.U. 1994 r. nr 24 poz. 83, tekst jednolity: Dz.U. z 2006 r. nr 90 poz. 631).
2. Teksty nadesłane do redakcji **nie były wcześniej publikowane ani zgłoszone do publikacji w innych pismach lub wydawnictwach**.
3. Wyrażam zgodę na wszelkie zmiany stylistyczne, wynikające z normy językowej oraz normy „Zasady składania tekstu w języku polskim” i dokonywanie niezbędnych zmian w układzie treści (w celu zwiększenia czytelności tekstu), a także na wykorzystanie go do druku oraz w publikacjach elektronicznych. Jednocześnie wyrażam zgodę na zamieszczenie mojego adresu E-mail w notce biograficznej w celu ułatwienia czytelnikom kontaktu ze mną.
4. Przenoszę **prawa autorskie** na Redakcję „Liturgia Sacra”.
5. Wyrażam także zgodę na opublikowanie informacji o artykule w bazach naukowych, w tym w bazie **CEJSH** (Central European Journal of Social Sciences and Humanities), **CEEOL** (Central and Eastern European Online Library), **ErihPLUS**, **Index Copernicus** oraz **BazHum** (Muzeum Historii Polski).
6. Oświadczam, że nadesłane teksty są opracowane według zasad rzetelności naukowej i nie zachodzi w nich zjawisko autorstwa ukrytego (*ghostwriting*) oraz autorstwa pozornego (*guest authorship*), zgodnie z dokumentem „Wyjaśnienia dotyczące ghostwritingu” zamieszczonym na stronie internetowej MNiSW: https://pbn.nauka.gov.pl/static/doc/wyjasnienie_dotyczace_ghostwriting.pdf.
7. Przyjmuję do wiadomości, że materiały zamieszczone w czasopiśmie „Liturgia Sacra” są **chronione prawem autorskim**. Przedruk tekstu może nastąpić jedynie za zgodą Redakcji.

.....
Miejscowość i data

.....
podpis

Spis treści

Od redakcji	341
-----------------------	-----

Liturgia

Liturgy

ANDRZEJ ANDERWALD, Zur mystagogischen Sakramentenpastoral	343
Towards the mystagogy of the pastoral praxis of the sacraments	354

MARCIN WORBS, „Służba Boża Kościoła” Josefa Andreeasa Jungmanna szerokie pojmowanie liturgii i jego krytyka	359
“Church’s service to God” Broad understanding of liturgy by Josef Andreas Jungmann and its criticism	372

MICHAŁ BIAŁKOWSKI, Głos w przedсобorowej dyskusji o diakonacie stałym. Ks. rektor prof. Marian Rechowicz i jego opracowanie z 1961 r.	375
A voice in the pre-council discussion on the permanent diaconate. Priest Professor Marian Rechowicz and his study from 1961	399

WOJCIECH KOSMOWSKI, Formacja i posługa ceremoniarzy posługujących w innych niż główne celebracjach Światowych Dni Młodzieży	403
Formation and ministry of masters of ceremonies serving in other than the main celebrations of World Youth Day. Polish experience	420

MIROSLAW RUCKI, Zagadnienia jedności i miłosierdzia Bożego	423
Unity and God’s mercy in the texts of Jewish <i>Haggadah</i> and Syriac liturgy	434

KAMIL MIELNICZUK, Teologia wniesienia darów w liturgii bizantyjskiej	437
Theology of bringing gifts in the Byzantine liturgy on the example of the rites of the Great Entrance	443

- TOMASZ GRZEBYK, *Katolickie tradycje liturgiczne w Anglii w okresie przedreformacyjnym i ich wpływ na *The Order of the Communion* z 1548 r.* 445
- Catholic liturgical traditions in England in the pre-Reformation period and their influence on *The Order of the Communion* of 1548 460

Muzyka w liturgii

Music in liturgy

- PIOTR WIŚNIEWSKI, *Psalmodya w *Pontificale Plocense* z XII w. jako istotne kryterium identyfikacji proveniencji źródeł liturgiczno-muzycznych* . 463
- Psalmody in the 12-th century *Pontificale Plocense* as an important criterion for identifying the provenance of liturgical and musical sources 479
- MAGDALENA WOLSKA, *Kult św. Cecylii w muzyce angielskiej XVII wieku* . 483
- Cult of Saint Cecylia in 17th century English music on the example of Henry Purcell's *Welcome to all the pleasures* 511
- MAGDALENA WALTER-MAZUR, *Opis tradycji muzyczno-liturgicznych klasztoru jako próba ocalenia własnego świata w obliczu nieuchronnych przemian* 515
- Description of the monastery's musical and liturgical tradition as an attempt to save nun's own world in the face of inevitable changes 524

Sztuka sakralna

Sacred art

- HENRYK NADROWSKI MIC, *Przestrzenna triada *saeculum** 529
- Spatial Triad of *Saeculum* 542
- IZABELA SPIELVOGEL, KAMILA DZIEWIOR, *Ołtarz Zmarłych w baptysterium bazyliki mniejszej pw. św. Jakuba St. Apostoła i św. Agnieszki w Nysie jako interesujący zabytek śląskiej sztuki sakralnej* 547
- The Altar of Departed Ones in the Baptistry of the Basilica Minor of St. James the Apostle and St. Agnes in Nysa as an Interesting Monument of the Silesian Sacred Art 558

Artykuły recenzyjne

Review articles

- ZYGFRYD GLAESER, Liturgia paradygmatem ekumenicznej duchowości.
Wokół opracowania Elżbiety Wrzały nt. wybranych nowych
wspólnot życia ewangelicznego 563
- MARCIN WORBS, Omówienie publikacji towarzyszącej wystawie o książce
Vom Geist der Liturgie Romana Guardiniego 571
- PIOTR WIŚNIEWSKI, *Officium Defunctorum* w języku polskim po Soborze
Watykańskim II w świetle opracowania Dolores Moniki Nowak
PDDM 575

Sprawozdania i recenzje

Reports and reviews

- Ex oriente lux?* Liturgie Kościołów wschodnich i zachodnia kultura
(Wiedeń, 3–7 wrzesień 2018 r.) 583
- Sprawozdanie z 54. Sympozjum Wykładowców Liturgiki na Wydziałach
Teologicznych i w Wyższych Seminariach Duchownych
(Częstochowa, 11–13 września 2018 r.) 589
- Sprawozdanie z XXXII Sympozjum Liturgicznego. Sakrament małżeństwa
drogą uświęcenia (Łąd nad Wartą, 19 października 2018 r.) 594
- Sprawozdanie z konferencji naukowej „Ojczyzna w liturgii” (WT UKSW,
14 XI 2018 r.) 600
- Sprawozdanie z konferencji „Współczesne Chrystologie IX. Chrystus
w liturgii” (Kalisz, 16–17.11.2018 r.) 605
- Per Artem ad Deum* podczas SacroExpo 2017 (Kielce, 12–14 czerwca
2017 r.) 610
- Sprawozdanie z Festiwalu Muzyki Sakralnej (Warszawa 4–10 czerwca
2018 r.) 614
- Sprawozdanie z XIX Zjazdu Stowarzyszenia Polskich Muzyków
Kościelnych (Gościkowo-Paradyż, 18–20.09.2018 r.) 615
- Recenzje i omówienia nadesłanych książek 620

Przegląd czasopism
Periodical review

Annales Lublinenses pro Musica Sacra 8–9 (2017–2018)	625
Studia Hildegardiana Sariensia 4 (2017)	627
Zasady przyjmowania artykułów do czasopisma „Liturgia Sacra”	631