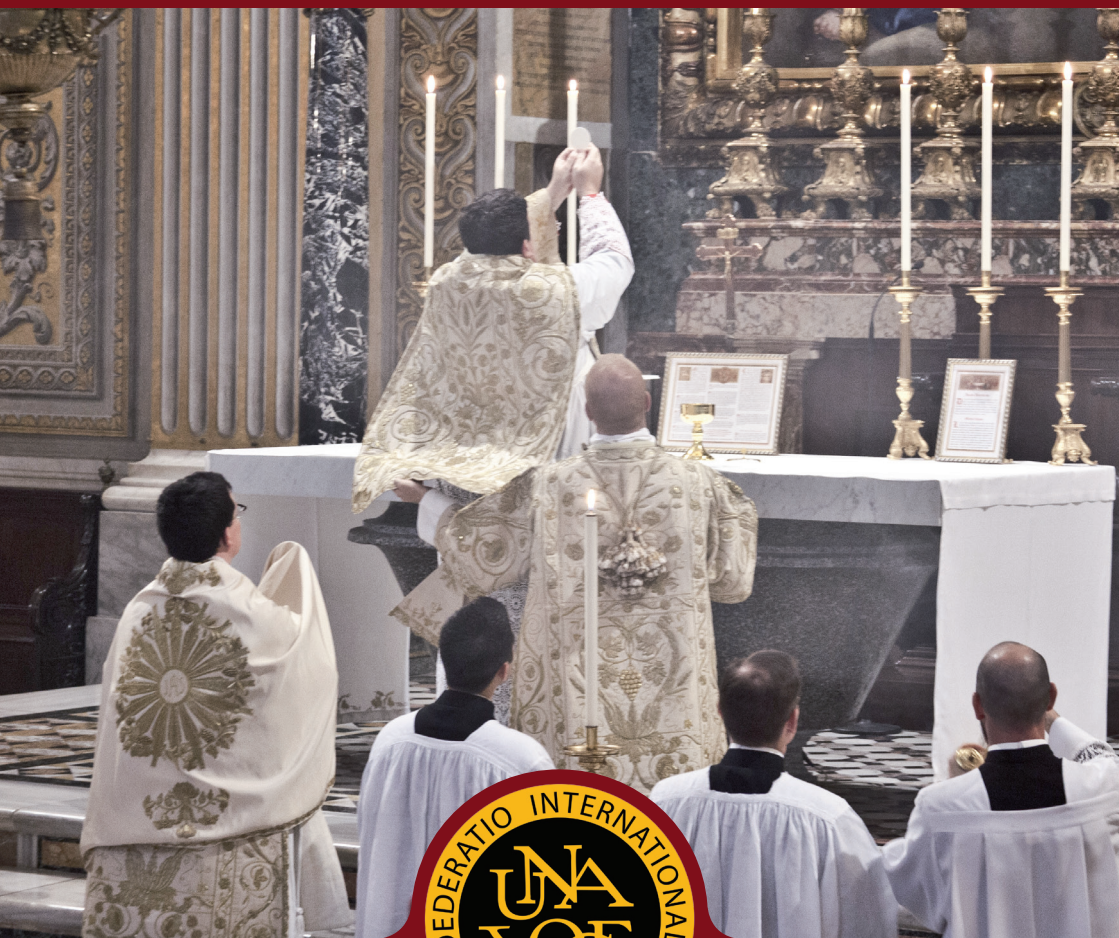


# TRADYCYJNY MSZAŁ RZYMSKI

Opracowania Międzynarodowej Federacji Una Voce

Tom 1



# TRADYCYJNY MSZAŁ RZYMSKI

Opracowania  
Międzynarodowej Federacji  
Una Voce

Tom 1

**Tradycyjny Mszał Rzymski.**  
Opracowania Międzynarodowej Federacji Una Voce. Tom 1.

**Tytuł oryginału angielskiego:**  
*The FIUV Position Papers on the 1962 Missal*

Pierwsze wydanie angielskie zawiera Positio nr 1–13.

**Redaktor wersji angielskiej:**  
dr Joseph Shaw

**Komentarze do wersji angielskiej można wysłać na adres e-mail:**  
positio@fiuv.org

**Tłumaczenia z języka angielskiego:**  
Krzysztof Postek (Positio 1, 2, 3, 4, 6, 9, 10), Andrzej Skurdo (Positio 5, 7, 8)  
Redakcja językowa i korekta: dr Dominika Krupińska, Andrzej Skurdo

**Adiustacja:**  
Robert Włodarczyk, Marcin Gola  
**Komentarze do polskiego tłumaczenia można wysłać na adres e-mail:**  
uvp@unavocepolonia.pl

**Pierwotną wersją jest publikacja elektroniczna dostępna pod adresem:**  
<http://www.unacum.pl/p/positio.html>

**Seria:**  
Opracowania Stowarzyszenia UVP nr 1.  
Wersja 1.0

© FIUV Fœderatio Internationalis Una Voce

**© Tłumaczenie na język polski:**  
Stowarzyszenie Una Voce Polonia. Warszawa 2014.

Zezwala się na kopiowanie, dystrybucję, wyświetlanie i użytkowanie dzieła i wszelkich jego pochodnych pod warunkiem umieszczenia informacji o twórcy.

Zezwala się na kopiowanie, dystrybucję, wyświetlanie i użytkowanie dzieła i wszelkich jego pochodnych tylko w celach niekomercyjnych.

## SPIS TREŚCI

|                                                                     |           |
|---------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>Wprowadzenie</b>                                                 | <b>5</b>  |
| <b>Positio 1: Służba mężczyzn i chłopców przy ołtarzu</b>           | <b>9</b>  |
| <b>Positio 2: Pobożność liturgiczna i uczestnictwo</b>              | <b>15</b> |
| <b>Positio 3: Sposób przyjmowania Komunii Świętej</b>               | <b>23</b> |
| <b>Positio 4: Orientacja liturgiczna</b>                            | <b>31</b> |
| <b>Positio 5: Stosowanie Wulgaty i dawnych Psalterzy łacińskich</b> | <b>39</b> |
| <b>Positio 6: Pluralizm liturgiczny i forma nadzwyczajna</b>        | <b>53</b> |
| <b>Positio 7: Łacina jako język liturgiczny</b>                     | <b>63</b> |
| <b>Positio 8: Prefacje</b>                                          | <b>73</b> |
| <b>Positio 9: Cisza i niesłyszalność w formie nadzwyczajnej</b>     | <b>89</b> |
| <b>Positio 10: Post Eucharystyczny</b>                              | <b>99</b> |



## WPROWADZENIE

Artykuły te zostały napisane z myślą o pobudzeniu i wzbogaceniu debaty na temat Mszału z 1962 roku wśród katolików „przywiązanych do wcześniejszych tradycji liturgicznych” oraz innych osób zainteresowanych liturgiczną odnową Kościoła. Nie mają one na celu osobistej ani moralnej krytyki tych ludzi, którzy obecnie przyjmują lub wspierają krytykowane reformy, bądź czynili to w przeszłości. Przy opracowywaniu niniejszych artykułów przyjęliśmy robocze założenie, że chociaż nasi współbracia-katolicy działają w dobrej wierze, to ożywiona i wsparta solidnymi argumentami debata jest konieczna, jeśli inni ludzie działający w dobrej wierze mają także działać w świetle właściwego rozumienia rzeczy.

Nie jest celem tych opracowań bezpośrednie komentowanie *Novus Ordo Missae* promulgowanego w 1970 roku. Mówiąc o tym, czym są „wcześniejsze tradycje liturgiczne” i co je czyni „skarbem dla Kościoła” (wyrażenie papieża Benedykta XVI), nie uważamy, że w jakikolwiek sposób postępujemy niełojalnie w stosunku do Ojca Świętego lub autorytetu Stolicy Apostolskiej. Innym pozostawiamy tworzenie rozważań popierających Mszał z 1970 roku, który w przewidywalnej przyszłości będzie istniał obok starszego Mszału i tworzył wspólnie z nim dwie formy rytu rzymskiego.

Autorzy niniejszych opracowań pozostają anonimowi, jako że są one dziełem więcej niż jednej osoby; poza tym chcielibyśmy, aby oceniano je na podstawie ich zawartości, a nie nazwisk ich autorów.

Nie jest naszym zamiarem wklanie się w polemikę wokół kwestii omawianych w tych opracowaniach; natomiast przemyślany wkład w debatę jest mile widziany. Będzie on systematycznie uwzględniany przy dalszym analizowaniu tych kwestii. Za punkt wyjścia chcielibyśmy przyjąć kanon 212 § 3 Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku, który mówi o wiernych świeckich:

*Stosownie do posiadanej wiedzy, kompetencji i zdolności, jakie posiadają, przysługuje im prawo, a niekiedy nawet obowiązek wyjawiania swojego zdania świętym pasterzom w sprawach dotyczących dobra Kościoła, oraz — zachowując nienaruszalność wiary i obyczajów, szacunek wobec pasterzy, biorąc pod uwagę wspólny pożytek i godność osoby — podawania go do wiadomości innym wiernym.*

Ażeby uniknąć możliwych nieporozumień w związku z tym cyklem opracowań, określamy następujące trzy zasady:

1. Opracowania należy uważać za dotyczące rytu rzymskiego oraz historii i kultury kościelnej, wyrosłych wokół niego. Nie należy ich odbierać jako pobieżnej oceny — ani pośredniej, ani bezpośredniej — różnych tradycji rytów wschodnich. To, co zostanie powiedziane, będzie się często odnosiło także do nierzymskich rytów Kościoła łacińskiego, lecz nie są one przedmiotem naszego zainteresowania.
2. W wypadku używania terminów takich jak forma „nadzwyczajna” lub „zwyczajna” nie jest naszą intencją formułowanie pozytywnej ani negatywnej oceny zaistniałych dyskusji co do stosowności czy adekwatności tych czy innych terminów określających liturgię prezentowaną w Mszałach z 1962 i 1970 roku.
3. Odnosimy się w tych opracowaniach do dokumentów Soboru Watykańskiego II, Katechizmu Kościoła Katolickiego i głównych dokumentów składających się na nauczanie papieży od Pawła VI do Benedykta XVI, ponieważ w oczach Stolicy Apostolskiej oraz Episkopatu katolickiego przedstawiają one najnowszy, aktualny standard przekazywania wiary Kościoła katolickiego. Czyniąc to, będziemy jednocześnie pamiętać o rezerwie, z jaką niektórzy katolicy przywiązani do nadzwyczajnej

formy rytu rzymskiego traktują zgodność tych dokumentów z tradycją doktrynalną reprezentowaną przez Magisterium przedsoborowe. Jesteśmy jednak dalecy od jakichkolwiek ostatecznych sądów na temat relacji między Magisterium przed- i posoborowym, zwłaszcza że kwestia ta jest omawiana w pracach teologów takich jak Brunero Gherardini czy Romano Amerio i rozmowach doktrynalnych między Bractwem Kapłańskim św. Piusa X a Stolicą Apostolską. W pełni wierzymy, że poza pewnymi różnicami dotyczącymi stylu i terminologii nie ma żadnej sprzeczności między zapisami cytowanego przez nas, nowszego Magisterium a zapisami Magisterium wcześniejszego.

Międzynarodowa Federacja *Una Voce* pokornie przedstawia osądowi Kościoła opinie zawarte w tych opracowaniach.

*Leo Darroch*, prezes, *Fœderatio Internationalis Una Voce*  
*Dr Joseph Shaw*, moderator podkomitetu ds. liturgii i duchowości





# 1: SŁUŻBA MĘŻCZYŹN I CHŁOPCÓW PRZY OŁTARZU

## Streszczenie:

Tradycja mówiąca, że to mężczyźni i chłopcy, a nie kobiety, służą podczas Mszy, jest konkretnym przykładem „wcześniejszej tradycji liturgicznej”, o której wartości jako „skarbu Kościoła” mówił papież Benedykt XVI. Jej wartość polega zasadniczo na związku z jasno wyrażonym przez papieża św. Jana Pawła II nauczaniem Kościoła na temat komplementarności płci w ekonomii zbawienia; wiąże się ono ściśle z nauczaniem, że wyświęcanie kobiet na kapłanów jest niemożliwe. Kobiety doskonale niż mężczyźni reprezentują Kościół jako Oblubienicę; mężczyźni doskonale niż kobiety reprezentują Chrystusa jako Oblubieńca, szczególnie w roli kapłana. Nauczanie to wyraża się nie tylko w wyświęcaniu mężczyzn, a nie kobiet na kapłanów, lecz także w tym, co najbliższe kapłaństwu – w służbie liturgicznej, będącej również wyłączną domeną mężczyzn. Rozróżnienie to zostaje wprowadzone przez utożsamienie prezbiterium kościoła z niebem, a odprawianej tam liturgii z przedsmakiem liturgii niebiańskiej, i nawy kościoła z ziemią jako miejscem pobytu Kościoła Walczącego. Z tych powodów praktyka męskiej służby przy ołtarzu ma za zadanie wprowadzać, nauczać i wcielać w życie fundamentalną prawdę teologiczną zgodnie z zasadą *lex orandi, lex credendi*.

## Wprowadzenie do serii

Instrukcja *Universae Ecclesiae* (2011) jasno wyraziła zasadę wynikającą już z motu proprio *Summorum Pontificum* (2007): Msze celebrowane zgodnie z Mszą św. papieża Jana XXIII muszą być odprawiane zgodnie z prawem liturgicznym stosującym się do tegoż Mszału. Jest to logiczną konsekwencją wyrażonego przez Ojca Świętego w motu proprio zamiaru stworzenia w Kościele przestrzeni dla „wcześniejszej tradycji liturgicznej”: zarówno ze względu na katolików do niej

przywiązanych, jak i dlatego, że ma ona wartość sama w sobie. „Wcześniejsza tradycja liturgiczna” posiada wiele cech, które na różne sposoby przyczyniają się do jej specjalnego charakteru i budują jej wartość dla Kościoła. Celem tych opracowań jest wyeksponowanie tych cech, ich znaczenia, wzajemnych relacji i wkładu, jaki wnoszą one do wartości tradycji liturgicznej jako pewnej całości. Mamy nadzieję, że opisując je, zapoczątkujemy dyskusję, która stworzy bazę dla przyszłego rozwoju „Nadzwyczajnej j Formy Rytu Rzymskiego”.

## Służba mężczyzn i chłopców przy ołtarzu

1. Kwestia mężczyzn i chłopców, jako jedynych osób służących przy ołtarzu w Nadzwyczajnej Formie Rytu Rzymskiego (NF), jest dobrym punktem wyjścia dla tej serii opracowań, gdyż w tej kwestii autorytatywnie wypowiedziała się już – na korzyść ścisłego obowiązywania reguł z 1962 roku – Papieska Komisja Ecclesia Dei. Jest również jasne, że pozwolenie na służenie kobiet do Mszy w formie zwyczajnej (FZ) ma formę nie tyle zalecanej polityki, ile przyzwolenia ze „specyficznych powodów miejscowych” (jak się wyrażono w rozstrzygnięciu Kongregacji Kultu Bożego z 1994 roku)<sup>1</sup>. Kongregacja ta otwarcie mówi o „szlachetnej tradycji chłopców służących przy ołtarzu”, której naśladowanie jest „zawsze bardzo stosowne” (List, 27 lipca 2001 roku)<sup>2</sup>. Jest to wyraźny przykład tradycji charakterystycznej dla Mszału z 1962 roku (a także Mszału z 1970 roku w jego oryginalnym zamyśle), którą motu proprio chce zachować i pielęgnować.
2. Silne wsparcie dla „szlachetnej tradycji” wyłącznej służby mężczyzn i chłopców do Mszy świętej daje Kanon 44 zbioru z Laodycei, datujące się na późny IV wiek, jak również niezliczone późniejsze dokumenty. Wartość tradycji nie wywodzi się wyłącznie z jej prądawności. Troska papieży i biskupów o zachowanie tej tradycji na przestrzeni wieków wywodzi się z rozważań teologicznych i duszpasterskich.

---

<sup>1</sup> *Notitiae* 30 (1994), s. 333–335.

<sup>2</sup> *Notitiae* 37 (2001), s. 397–399.

3. Względy duszpasterskie wspomniane przez Kongregację Kultu Bożego w obydwu zacytowanych dokumentach mówią, że ścisła współpraca służącego do Mszy z kapłanem w służbie Bożej często wspiera powołania kapłańskie. Kongregacja uważa, że to źródło powołań mogłoby zostać naruszone wskutek przyjmowania kobiet do służby liturgicznej. Ten problem duszpasterski wywodzi się z zasady teologicznej, zgodnie z którą właściwie rozumiana świecka służba ołtarza zastępuje tradycyjne niższe święcenia akolitów; jest ona symbolicznie, a często także przyczynowo, ściśle powiązana ze stanem duchownym.
4. Powody teologiczne wiążą się z niezmienną doktryną Kościoła głoszącą, że do kapłaństwa mogą być wyświęceni jedynie mężczyźni. Nauczanie to zostało podkreślone przez św. papieża Jana Pawła II (*Mulieris dignitatem*, 1988; *Ordinatio sacerdotalis*, 1994); opiera się ono na różnych i dopełniających się rolach płci w ekonomii zbawienia.
5. Już w liście apostolskim *Mulieris dignitatem* św. Jan Paweł II przypomina nam o zasadzie: „łaska nie przeocza nigdy natury, ani jej nie unicestwia, ale przeciwnie: udoskonala ją i uszlachetnia”<sup>3</sup>. Rola płci w Kościele zgodnie z zamysłem Bożym nie zostaje obalona, lecz to na niej buduje się i udoskonala komplementarność, której można dopatrzeć się w relacjach ludzkich, oraz specjalne charyzmaty każdej z płci<sup>4</sup>, bez względu na szkody poczynione przez grzech pierworodny<sup>5</sup>. Św. papież Jan Paweł II mówi o „naturalnie oblubieńczych predyspozycjach osobowości kobiecej”, które uosabiają się nie tylko w małżeństwie, lecz również w dziewictwie, jako formie samoofiarowania<sup>6</sup>. Bóg odnosi się do Kościoła jak Oblubieniec do Oblubienicy; analogię tę można odnaleźć zwłaszcza w rozdziale 5 Listu do Efezjan oraz licznych fragmentach Starego Testamentu<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> *Mulieris dignitatem*, nr 5: „Sed gratia, seu Dei actio supernaturalis, numquam naturam excludit, quin immo eam perficit at nobilitat”.

<sup>4</sup> Katechizm Kościoła Katolickiego nr 2333.

<sup>5</sup> O grzechu pierworodnym zob. *Mulieris dignitatem*, nr 10.

<sup>6</sup> *Mulieris dignitatem*, nr 20: „Natura proin ac sponsalis inclinatio ipsius personae feminae”.

<sup>7</sup> *Mulieris dignitatem*, nr 23 wymienia księgi Ozeasza, Jeremiasza, Ezechiela i Izajasza.

6. Dalej św. Jan Paweł II wyjaśnia, że w Kościele każda istota ludzka — mężczyzna czy kobieta — jest „Oblubienicą” w tym sensie, że akceptuje miłość Chrystusa Odkupiciela i poszukuje odpowiedzi na tę miłość w darze z samego lub samej siebie<sup>8</sup>.
7. Dlatego też w zwrocie św. Ambrożego<sup>9</sup> cytowanym w konstytucji *Lumen gentium*<sup>10</sup> i powtarzanym w *Mulieris dignitatem*<sup>11</sup> błogosławiona Maryja Dziewica może być opisana jako „postać Kościoła”. Św. Jan Paweł II podsumowuje, że kobiety mają funkcję „prorocką” w Kościele tak długo, jak długo „manifestują tę prawdę” na temat relacji między Bogiem a Kościołem<sup>12</sup>. Ma to konsekwencje dla wiernych płci żeńskiej, mogących doskonale reprezentować Dziewiczą Oblubienicę, Kościół. Jak pisał św. Jan Paweł II:

*W tym wymiarze oblubińczym, właściwym dla całego życia konsekrowanego, zwłaszcza kobieta odnajduje swą tożsamość, odkrywając tu jak gdyby szczególny walor swej relacji z Chrystusem*<sup>13</sup>.

Dalej możemy w związku z tym zauważyć, że konsekrowane dziewictwo jest powołaniem wyłącznie kobiecym.

8. Konsekwencją analogii Oblubienca i Oblubienicy jest związek między duchownymi i *christifideles* oraz między prezbiterium i nawą kościoła. Odnośnie do pierwszego św. Jan Paweł II cytuje list apostolski *Mulieris dignitatem* w rozstrzygnięciu o niemożności wyświęcania kobiet na kapłanów<sup>14</sup>. Jeśli kobiety są zdolne bardziej reprezentować Kościół jako

---

<sup>8</sup> *Mulieris dignitatem*, nr 25.

<sup>9</sup> Św. Ambroży, *Expos. Lc. II*, 7; PL 15, kol. 1555.

<sup>10</sup> *Lumen gentium*, nr 63.

<sup>11</sup> *Mulieris dignitatem*, nr 27 „*Mariam Nazarethanam Ecclesiae esse figuram*”.

<sup>12</sup> *Mulieris dignitatem*, nr 29.

<sup>13</sup> *Vita consecrata*, nr 34: „*Hac in sponsali ratione quae praecipua est omnis consecratae vitae, mulier, propriam quasi indolem detegens suae cum Domino coniunctionis, se reperit ipsa*”. Można to wyrazić dosłownie: „W tym oblubińczym sposobie myślenia, który jest pierwszoplanową kwestią wszelkiego życia konsekrowanego, kobieta, odkrywając szczególny charakter swej więzi z Panem, odnajduje siebie”.

<sup>14</sup> *Ordatio sacerdotalis* nr 5.

Oblubienicę, to mężczyźni są powołani do reprezentowania Chrystusa, w szczególności w jego funkcji kapłańskiej<sup>15</sup>. W związku z uznaniem funkcji kapłana *in persona Christi* należy rozumieć, że jego współpracownicy i asystenci, jego żywe narzędzia, jeśli można się tak wyrazić, znajdują się po tej samej stronie analogii *vis-a-vis* chrześcijańskich wiernych. Interpretację tę wspiera długa tradycja postrzegania prezbiterium jako królestwa boskiego, a nawy jako ziemskiego. Jak pisze uczony, ks. Michel Sinoir:

[Wschodni] ikonostas symbolicznie jest Niebem, a jego liturgia, która naśladuje Niebo, jest celebrowana tylko przez członków duchowieństwa. Nawa jest symbolicznie ziemią, miejscem pobytu kobiet i mężczyzn przygotowujących się do przystąpienia do Chwały. Jest to przez analogię to samo, co misterium Chrystusa-Oblubieńca, odnawiającego w prezbiterium Jego świętą ofiarę, wdzięcznie przyjmowaną przez Kościół-Oblubienicę, który nadal pielgrzymuje, poniżej<sup>16</sup>.

9. To z kolei nadaje znaczenie długotrwałemu zakazowi nie tylko żeńskiej służby przy ołtarzu, lecz także jakiegokolwiek obecności kobiet w prezbiterium podczas liturgii. Stąd zauważamy, że chóry obejmujące kobiety nie mogą zajmować miejsca w prezbiterium (*Musica sacra*, 1958)<sup>17</sup>, a lektorzy płci żeńskiej są wykluczeni z prezbiterium w Ogólnym Wprowadzeniu do Mszału Rzymskiego z 1975 roku<sup>18</sup>.
10. Stawką jest liturgiczna prezentacja zasad teologicznych, jak można by oczekiwać, zgodnie z zasadą *legem credendi lex statuat supplicandi*<sup>19</sup>. Zasady te nie są po prostu odzwierciedlane w liturgii; są one w niej ilustrowa-

<sup>15</sup> Papież Benedykt XVI ponownie utożsamiał kapłana z Chrystusem jako Oblubieńcem Kościoła, wyjaśniając znaczenie i wartości celibatu w kapłaństwie: „Taki wybór [celibatu] jest przede wszystkim oblubieniczy; jest utożsamieniem się z sercem Chrystusa Oblubieńca, który daje życie za swą Oblubienicę-Kościół”: posynodalna ekshortacja *Sacramentum caritatis* (2007), nr 24.

<sup>16</sup> Ks. Michel Sinoir, „La Question de L'Admission des Femmes Au Service de L'Autel, Paris, Pierre Tequi, 1993, str. 26, tłum. O. Brian Harrison OS.

<sup>17</sup> *Musica sacra*, nr 100.

<sup>18</sup> Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego (1975), nr 70.

<sup>19</sup> Pius XII, encyklika *Mediator Dei* (1946) nr 47.

ne, są nauczane, a z czasem stają się drugą naturą uczestniczących w niej wiernych: liturgia w pewnym sensie staje się ich „wcieleniem”<sup>20</sup>. Z tego właśnie powodu zachowanie Nadzwyczajnej Formy Rytu Rzymskiego w jego całości ma specjalną wartość; forma ta wyraża bowiem w liturgiczny sposób zbiór zasad teologicznych, stanowiących własność Kościoła. „Szlachetna tradycja” męskiej służby przy ołtarzu daje Kościołowi czytelne przedstawienie nauczania Kościoła na temat roli płci w ekonomii zbawienia i relacji Chrystusa do Kościoła jako Oblubieńca do Oblubienicy, która sama w sobie odzwierciedla relację Boga do Stworzenia.

---

<sup>20</sup> Patrz Christoph kard. Schoenborn, „Loving the Church: Spiritual exercises preached in the presences of Pope John Paul II” (San Francisco: Ignatius Press, 1996), str. 205: „Jakże istotne są takie znaki dla »wcielenia« wiernych” (fragment ten dotyczy orientacji liturgicznej).

## 2: POBOŻNOŚĆ LITURGICZNA I UCZESTNICTWO

### Streszczenie:

Ruch liturgiczny działający od połowy do końca wieku XIX i od początku do połowy wieku XX promował pobożność uznającą za swą główną inspirację liturgię. Prowadziło to naturalnie do nalegań, aby liturgia była możliwie zrozumiała; podobnie jak w przypadku katechezy liturgicznej, spowodowało to, że niektórzy z członków tego ruchu zalecali wyeksponowanie aspektów liturgii pozostających w ten czy inny sposób w ukryciu (wskutek używania łaciny, ciszy, celebracji *ad orientem* itd.) oraz uproszczenie obrzędów jako takich. Jednakże, jak zauważył św. papież Jan Paweł II, właściwe rozumienie uczestnictwa liturgicznego nie ogranicza go do intelektualnego pojmowania obrzędów, lecz winno zawierać wpływ obrzędu na całość osoby ludzkiej. Wskazywanie przez papieża Benedykta XVI na „sakralność” wcześniejszych tradycji liturgicznych zwraca uwagę na fakt, że elementy obrzędów, które mogą się wydawać niejasne dla wiernych (złożony ceremoniał, łacina, cisza itd.), faktycznie ułatwiają uczestniczenie w obrzędzie osoby jako całości przez przekazywanie jego świętej rzeczywistości w sposób wykraczający poza użycie samych słów.

1. Termin „pobożność liturgiczna” odnosi się do pobożności budowanej przez częste uczestnictwo w liturgii oraz czerpiącej inspirację z odkrywania świętych tajemnic w ciągu roku liturgicznego, dla której teksty ksiąg liturgicznych i ceremonie obrzędów są raczej centralnymi niż pobocznymi źródłami formacji. Różni się ona od pobożności uformowanej raczej przez czynności pozaliturgiczne, czy to publiczne, czy to prywatne. Wspieranie pobożności liturgicznej i sprzyjającego jej sposobu uczestniczenia w liturgii można uznać za ostateczny cel ruchu liturgicznego od jego XIX-wiecznych początków aż po okres wpływu tego ruchu na reformę liturgiczną po Soborze Watykańskim II włącznie. Zadaniem kolejnych papieży było wspieranie tego ruchu, a jednocześnie bronienie



go przed przesadzonymi i błędnymi wnioskami, które czasem oddalały się od swego ideału. Koncepcja pobożności liturgicznej jest szczególnie ciekawa w kontekście nadzwyczajnej formy rytu rzymskiego, gdyż jej ideały nadal mają wpływ na dyskusję o uczestnictwie wiernych w liturgii oraz o tym, jak należy celebrować formę nadzwyczajną i jak powinno się w przyszłości rozwijać jej księgi liturgiczne. Niniejsze opracowanie ma szczególnie na celu zbadanie kwestii, czy „wcześniejsza tradycja liturgiczna” jest sama w sobie przeszkodą dla właściwego uczestnictwa wiernych i czy argumenty ruchu liturgicznego oraz współczesne nauczanie Magisterium — takie jak encyklika *Mediator Dei* papieża Piusa XII — powinny być odczytywane w taki sposób, iż wskazywałyby one na to, że jest ona przeszkodą.

2. Pragnienie nadania pobożności szerszego wymiaru liturgicznego wyrosło w naturalny sposób z dwóch obserwacji. Po pierwsze, katolicka liturgia jest niezwykle bogatym źródłem pobożnego życia. Jak powiedział angielski kardynał Wiseman już w 1842 roku:

*Czemu nie ma takiego miejsca ani takiej rzeczy używanej podczas kultu [katolickiego], które byłoby obficie obsypane, jeśli można się tak wyrazić, bogatszą poezją i uroczystszyimi modlitwami, niż mieszczą wszystkie nasze nowoczesne książki?*<sup>1</sup>

3. Po drugie, liturgia — a szczególnie Eucharystia — jest dla chrześcijanina w samej swej istocie specjalną okazją do komunikacji z Bogiem. Liturgia jest publiczną modlitwą Kościoła, a Msza — ponownym uobecnieniem Ofiary Chrystusowej na krzyżu. Łącząc się z modlitwą, wierni mogą brać udział w doskonałej modlitwie ofiarowanej Bogu przez jego nieskazitelną Oblubienicę; łącząc się z uobecnieniem Ofiary, mogą łączyć własne ofiary z doskonałą Ofiarą składaną Ojcu przez nieskazitelnego Ofiarowanego.
4. Żeby liturgia zajmowała należne jej miejsce w życiu religijnym zwykłego katolika, jego uczestnictwo w liturgii musi być możliwie jak najgłębsze. Jednym ze sposobów jego rozwijania jest promocja

---

<sup>1</sup> *On Prayers and Prayer Books*, „Dublin Review” z listopada 1842 roku. Kwestia ta pobrzmiewa w Konstytucji o liturgii *Sacrosanctum Concilium* Soboru Watykańskiego II.

formacji liturgicznej, tak kleru, jak i wiernych<sup>2</sup>, zwłaszcza za pomocą ksiązek, zarówno *służących* do sprawowania liturgii — mszałów dla świeckich, jak i *omawiających* liturgię, takich jak monumentalne dzieło ks. Prospera Guérangera *L'Année liturgique*, publikowane w latach 1841–1844. W ogólnym wstępie Guéranger zwrócił uwagę na specjalną wartość modlitw zjednoczonych z Modlitwą Kościoła, a następnie napisał:

*Modlitwa liturgiczna szybko straciłaby moc, gdyby wierni nie brali w niej prawdziwego udziału lub przynajmniej nie łączyliby się z nią w swych sercach. Może ona uleczyć świat, lecz jedynie pod warunkiem, że będzie zrozumiana*<sup>3</sup>.

5. W początkach ruchu liturgicznego jego cele i inspiracje cechowało pewne napięcie. Z jednej strony bogactwo, czyli teologiczna głębia, gęstość, a także złożoność katolickiej liturgii są powodami, dla których należy rozszerzać jej świadomość, zwłaszcza jako oparcia dla pobożnych kontemplacji. Z drugiej zaś strony, jeżeli uczestniczenie w liturgii, zalecane również przez ówczesne Magisterium<sup>4</sup>, wymaga jej rozumienia, to może się wydawać, że uczestnictwo można ulepszyć przez wyeksponowanie w ten czy inny sposób tradycyjnie ukrytych części liturgii (mówienie modlitw cichych na głos, używanie języków narodowych, sprawowanie *versus populum*), a także przez uproszczenie obrzędów.
6. Napięcie to wyjaśnia źródła debaty na temat reformy liturgicznej, która wewnątrz samego ruchu liturgicznego trwała ponad wiek. Wielu autorów należących do ruchu przywiązanych było do liturgii takiej, jaka

<sup>2</sup> Uderza siła, z jaką konstitucja *Sacrosanctum Concilium* promuje formację liturgiczną: zob. nr 14–20.

<sup>3</sup> Ks. Prosper Guéranger, *The liturgical Year: Advent*, s. 6–7.

<sup>4</sup> Zwłaszcza motu proprio św. Piusa X *Tra le sollicitudine* (1903): „Przepełnieni gorliwym pragnieniem rozkwitu prawdziwie chrześcijańskiego ducha we wszystkich aspektach i do jego zachowania przez wiernych, uważamy za nadrzędnie konieczne zbudowanie świętości i godności świątyni, w której zbierają się wierni w celu właśnie pozyskania tego ducha z tego głównego i niezastąpionego źródła, jakim jest aktywne uczestnictwo w najświętszych misteriach oraz w publicznych i uroczystych modlitwach Kościoła”.

została im przekazana; dlatego sprzeciwiali się oni np. używaniu języka narodowego. Przykładem takiej postawy był sam Guéranger. Inni z kolei zajmowali przeciwne stanowisko<sup>5</sup>.

7. Napięcie to można usunąć dzięki dwóm spostrzeżeniom. Po pierwsze, patrząc na sprawę najprościej, od strony logicznej, próba zwiększenia rozumienia obrzędu przez jego uproszczenie jest przyznaniem się do porażki, gdyż proces upraszczania ma to do siebie, że pozostawia mniej do rozumienia. Usuwanie modlitw i obrzędów w oczywisty sposób usuwa elementy, które mogłyby być przedmiotem owocnej medytacji.
8. Po drugie, owo „rozumienie” w uczestnictwie liturgicznym jest kwestią nie tyle pojmowania pewnego zbioru twierdzeń, ile raczej duchowego wpływu liturgii na jej uczestnika. O. Aidan Nichols OP, omawiając poglądy kilku socjologów na temat obrzędów liturgicznych, zauważył:

*Dla socjologa w żaden sposób nie jest oczywiste, że rytzy krótkie i jasne mają większą zdolność przemieniania niż rytzy złożone i obfite, pełne przepychu, bogate, długie i z rozbudowanym ceremoniałem<sup>6</sup>.*

Dalej:

*Pogląd głoszący, że im bardziej znak jest zrozumiały, tym skuteczniej wkracza w życie wiernych, nie przemawia do socjologicznej wyobraźni. [...] z punktu widzenia socjologów pewna nieprzejrystość jest dla działania symbolicznego czymś niezbędnym<sup>7</sup>.*

9. Nie chodzi jedynie o kwestię wpływu estetyki; jest to bowiem zasadnicze zagadnienie komunikacji niewerbalnej. Rozwinięty ceremoniał wskazuje w uniwersalnym języku na wagę tego, co znajduje się w centrum całego obrzędu. Jak zaznaczył św. papież Jan XXIII, użycie łaciny

---

<sup>5</sup> Artykuł Josepha Gottlera z 1916 roku „Pia Desideria Liturgica” wzywał do ustanowienia „przedmszy” w języku ojczystym, a następnie usunięcia części obrzędów. Romano Guardini faktycznie wprowadził do praktyki Mszę *versus populum* w latach międzywojennych.

<sup>6</sup> Aidan Nichols OP, *Patrząc na liturgię. Krytyczna ocena jej współczesnej formy*, Klub Książki Katolickiej 2005, s. 54.

<sup>7</sup> Tamże, s. 56.

służy podkreśleniu starożytności i powszechności liturgii<sup>8</sup>. Użycie ciszy jest bardzo skutecznym środkiem podkreślenia uświęconego charakteru tego, co się dzieje<sup>9</sup>. Podobnie można się wyrazić o wielu innych aspektach wcześniejszych tradycji liturgicznych, które — patrząc na rzecz powierzchownie — mogłyby przyczyniać się do zmniejszenia rozumienia obrzędu u wiernych. Św. papież Jan Paweł II odnosi się do tych kwestii, mówiąc o liturgii Kościołów Wschodnich:

*Przedłużona celebrazione nabożeństwa, powtarzające się wezwania, to wszystko wyraża stopniowe utożsamianie się całej osoby ze sprawowanym misterium*<sup>10</sup>.

Dalej, jak podkreśla instrukcja *Liturgiam authenticam*:

*Święta liturgia wywiera wpływ nie tylko na intelekt człowieka, ale również na całą osobę, która jest „podmiotem” pełnego i świadomego uczestnictwa w celebracji liturgicznej*<sup>11</sup>.

10. Argument ten jest przywoływany w encyklice papieża Piusa XII *Mediator Dei*. Akceptując pewne inicjatywy członków ruchu liturgicznego i odrzucając inne, papież czyni istotne rozróżnienie:

*Wielu bowiem wiernych nie potrafi używać Mszału Rzymskiego, choćby wydawanego w języku narodowym. Nie wszyscy też są zdolni właściwie, jak należy, zrozumieć obrzędy i formuły liturgiczne.*

<sup>8</sup> Św. Jan XXIII, konstytucja apostolska *Veterum sapientia* (1963), nr 8; zob. także list apostolski bł. Pawła VI *Sacrificium laudis* (1968): „Gdyż język ten [łacina] jest w Kościele Łacińskim obfitym źródłem cywilizacji chrześcijańskiej i bardzo bogatym skarbem pobożności”.

<sup>9</sup> Papież Benedykt XVI pisze w książce *Duch liturgii* (Klub Książki Katolickiej, Poznań 2002) na s. 185: „Coraz wyraźniej uświadamiamy sobie, że do liturgii należy także milczenie. Bogu, który mówi, odpowiadamy śpiewem i modlitwą, ale największa tajemnica, która przekracza wszelkie słowa, skłania nas także do milczenia”.

<sup>10</sup> Św. Jan Paweł II, encyklika *Orientale lumen* (1995), nr 11: „Extractum longinus celebrationum tempus, iteratae invocationes, omnia denique comprobant aliquem paulatim in celebra tum misterium ingredi tota sua cum persona”.

<sup>11</sup> Instrukcja *Liturgiam authenticam* (2001), nr 28: „Sacra Liturgia non solum hominis intellectum devincit, sed totam etiam personam, quae est « subiectum » plenae et consciae participationis in celebratione liturgica”.

*Charakter, uzdolnienie, umysłowość ludzi są tak rozmaite i między sobą niepodobne, że modlitwy, śpiewy i obrzędy wspólnie odprawiane nie mogą wszystkich w ten sam sposób wzruszyć i nimi pokierować. Ponadto potrzeby i skłonności nie są u wszystkich jednakowe, a i u każdego nie trwają zawsze bez zmiany. Któżby więc śmiał powiedzieć, trzymając się wspomnianych uprzedzeń, że tylu chrześcijan nie może brać udziału w Ofierze Eucharystycznej i korzystać z jej dobrodziejstw? Otóż oni mogą to osiągnąć, choć oczywiście w inny sposób, dla niektórych łatwiejszy, jak np. rozważając pobożnie tajemnice Jezusa Chrystusa, lub też spełniając inne ćwiczenia pobożne i inne odmawiając modlitwy, które istotą swoją odpowiadają świętym obrzędom, chociaż formą się od nich różnią<sup>12</sup>.*

11. Z pomocą tego pełniejszego rozumienia uczestnictwa, które jest z całą pewnością zarówno aktywne, jak i liturgiczne, dotyczącego całości osoby, a nie tylko umysłu, możemy ponownie spojrzeć na podnoszoną przez ruch liturgiczny kwestię formy, jaką powinna przybrać właściwa pobożność liturgiczna. Przepojenie duchem liturgii, stawianie liturgii na właściwie godnym miejscu w życiu duchowym, wymaga pewnej katechezy liturgicznej, lecz polega przede wszystkim na przyjęciu wpływu,

---

<sup>12</sup> Św. Pius XII, encyklika *Mediator Dei* (1947), nr 108. „Haud pauci enim e christifidelibus »Missali Romano«, etiamsi vulgata lingua exarato, uti nequeunt; neque omnes idonei sunt ad recte, ut addecet, intellegendos ritus ac formulas liturgicas. Ingenium, indoles ac mens hominum tam varia sunt atque absimilia, ut non omnes queant precibus, canticis sacrisque actionibus, communiter habitis, eodem modo moveri ac duci. Ac praeterea animorum necessitates et propensa eorum studia non eadem in omnibus sunt, neque in singulis semper eadem permanent. Quis igitur dixerit, praeiudicata eiusmodi opinione compulsus, tot christianos non posse Eucharisticum participare Sacrificium, eiusque perfrui beneficiis? At ii alia ratione utique possunt, quae facilius nonnullis evadit; ut, verbi gratia, Iesu Christi mysteria pie meditando, vel alia peragendo pietatis exercitia aliasque fundendo preces, quae, etsi forma a sacris ritibus differunt, natura tamen sua cum iisdem congruunt”. O różnorodności sposobów uczestniczenia mówi też konstytucja *Sacrosanctum Concilium* w nr 26: „[czynności liturgiczne] należą do całego Ciała Kościoła, uwidoczniają je i na nie oddziałują. Poszczególnych natomiast jego członków dosięgają w różny sposób, zależnie od stopnia święceń, urzędów i czynnego udziału” („Quare ad universum Corpus Ecclesiae pertinent illudque manifestant et afficiunt; singula vero membra ipsius diverso modo, pro diversitate ordinum, munerum et actualis participationis, attingunt”).

jaki Kościół — w swojej liturgii — chce na nas wyrzucić. Na tym polega prawdziwy sens głębokiego poczucia szacunku: szacunku, który jest racjonalną reakcją na bojaźń wobec Świętego. Właśnie to poczucie skłania nas do tak intensywnego uczestniczenia duchowego w Ofierze, jakie tylko jest możliwe. Papież Benedykt XVI zauważył, że szczególnym charakterem Formy Nadzwyczajnej w jej „sakralności” jest wywoływanie respektu<sup>13</sup>. Tajemniczość obrzędów, fakt wymawiania modlitw w uświęconym języku, nawet po cichu, ukrycie niektórych części obrzędu przed ludzkim spojrzeniem w naturalny sposób przyczyniają się do powstawania tego respektu i dzięki temu raczej ułatwiają uczestniczenie wiernych niż w nim przeszkadzają.

---

<sup>13</sup> Papież Benedykt mówi o „sakralności, która przyciąga wielu do wcześniejszych form” (List do biskupów towarzyszący motu proprio *Summorum Pontificum*, 2007).



### 3. SPOSÓB PRZYJMOWANIA KOMUNII ŚWIĘTEJ

#### Streszczenie:

Instrukcja *Universae Ecclesiae* stwierdza jasno, iż podczas celebracji w formie nadzwyczajnej Komunii św. należy przyjmować w postawie klęczącej i na język. Przyjmowanie na język jest w istocie powszechnym prawem Kościoła, od którego poszczególne Konferencje Episkopatów otrzymały częściowe zwolnienie. Wartość klęczenia jako przejawu pokory wobec *sacrum* potwierdzają niezliczone fragmenty Pisma Św. i podkreśla papież Benedykt XVI w swej książce *Duch liturgii*. Moment przyjęcia Komunii św. jest najbardziej odpowiednim z możliwych dla pokazania tej właśnie postawy. Przyjmowanie na język, jakkolwiek nie było powszechne w Kościele pierwotnym, stało się takim szybko, co odzwierciedlało wielką troskę wykazywaną przez Ojców Kościoła o to, by nie utracić żadnej części Hostii — o trosce tej przypomniał papież Paweł VI w instrukcji *Memoriale Domini*. Podsumowując, tradycyjny sposób przyjmowania Komunii św. który wyraża zarówno pokorę, jak i dziecięcą otwartość, a także przygotowuje komunikującego na owocne przyjmowanie. Ponadto współgra on doskonale z ogólną postawą czci dla Świętych Postaci obecną w formie nadzwyczajnej.

1. Podobnie jak w przypadku służby liturgicznej mężczyzn i chłopców<sup>1</sup>, kwestia sposobu przyjmowania Komunii św. w trakcie celebracji w formie nadzwyczajnej jest ustalona przez instrukcję *Universae Ecclesiae* (2011), która podtrzymuje wiążący charakter przepisów liturgicznych z roku 1962<sup>2</sup> podczas celebracji w tej formie. Oznacza to, że Komunia winna być przyjmowana przez wiernych na klęcząco i na język.

---

<sup>1</sup> FIUV, Positio nr 1: „Służba liturgiczna mężczyzn i chłopców”.

<sup>2</sup> Instrukcja *Universae Ecclesiae* (2011), nr 28.



2. Podczas gdy służba liturgiczna kobiet została dozwolona w formie zwyczajnej za zgodą miejscowego ordynariusza, zakaz przyjmowania Komunii św. przez wiernych na rękę został wyraźnie powtórzony przez papieża Pawła VI<sup>3</sup>, który tylko wspomniał, że Konferencje Episkopatów będą musiały składać do Stolicy Apostolskiej prośby o zwolnienie z tego prawa. Wyjaśnić wartość tej praktyki [tradycyjnej — przyp. tłum.], co jest celem tego opracowania, oznacza wyjaśnić też wartość prawodawstwa Kościoła.

## Kłęczenie

3. Jak zauważył papież Benedykt XVI, „zwyczaj klękania nie pochodzi z jakiegś bliżej nieokreślonej kultury — pochodzi z Biblii i biblijnego poznania Boga”<sup>4</sup>. Kontynuując dalej rozważania, przypomina, że klęczenie można odnaleźć w licznych fragmentach Pisma Św. jako właściwą postawę tak modlitwy błagalnej, jak i adoracji w obecności Boga. W klęczeniu naśladujemy przykład naszego Pana Jezusa Chrystusa<sup>5</sup>, wykonujemy polecenie z Hymnu o Chrystusie z Listu do Filipian<sup>6</sup> oraz podporządkowujemy się niebiańskiej liturgii ukazanej w Apokalipsie św. Jana<sup>7</sup>. Ojciec Święty podsumowuje:

*Być może zatem postawa klęcząca jest rzeczywiście czymś obcym dla kultury nowoczesnej, skoro jest ona kulturą, która oddaliła się od wiary i wiary już nie zna, podczas gdy upadnięcie na kolana w wierze jest prawidłowym i płynącym z wnętrza, koniecznym gestem. Kto uczy się wierzyć, ten uczy się także klękać, a wiara lub liturgia, które zarzuci-*

<sup>3</sup> Instrukcja *Memoriale Domini* (1969): „Ojciec Święty nie uznał za rzecz słuszną, aby zmieniać odwieczny sposób udzielania Komunii św.”.

<sup>4</sup> Papież Benedykt XVI (Józef kard. Ratzinger), *Duch liturgii* (Klub Książki Katolickiej, Poznań 2002), s. 165.

<sup>5</sup> Łk 22, 41 (podczas modlitwy w Ogrójcu): „A sam oddalił się od nich jakoby na rzut kamienia i upadłszy na kolana, modlił się” („*Et ipse avulsus est ab eis quantum iactus est lapidis: et positus genibus orabat*”).

<sup>6</sup> Flp 2, 10: „Aby na imię Jezusa zgięło się wszelkie kolano” („*ut in nomine Iesu omne genu flectatur*”).

<sup>7</sup> Ap 5, 8: „A gdy otworzył księgę, cztery żywe istoty i dwudziestu czterech starszych upadło przed Barankiem” („*et cum aperuisset librum quatuor animalia et viginti quatuor seniores ceciderunt coram Agno*”).

*byłyby modlitewne klęczenie, byłyby wewnętrznie skażone. Tam, gdzie owa postawa zanikła, tam ponownie trzeba nauczyć się klękać, abyśmy modląc się, pozostawali we wspólnocie Apostołów i męczenników, we wspólnocie całego kosmosu, w jedności z samym Jezusem Chrystusem*<sup>8</sup>.

4. Pozostaje zauważyć, że moment przyjęcia Ciała naszego Pana w Najświętszym Sakramencie jest właściwym momentem do ukłęknięcia, a na Zachodzie zwyczaj ten jest praadawną tradycją<sup>9</sup>, która zastąpiła inne oznaki szacunku<sup>10</sup>. Święty papież Jan Paweł II przypomina nam, że właściwą postawą przy przyjmowaniu Komunii św. jest „pokora setnika z Ewangelii”<sup>11</sup>: postawa ta jest wyrażana i kształtowana przez widoczną oznakę ukorzenia, przyklęknięcie. Wymóg obecnego prawa kościelnego, aby przed przyjęciem Komunii św. wykonać „gest czci”<sup>12</sup>, wypełnia się w sposób najbardziej naturalny i niewymuszony przez ukłęknięcie.

## Na język

5. W przeciwieństwie do komunikowania na rękę, przyjmowanie Komunii św. na język, chociaż nie było wyłączną praktyką Kościoła pierwotnego, wywodzi się z najdawniejszych czasów. Poświadczą to św. Efrem Syryjczyk<sup>13</sup> i starożytna liturgia św. Jakuba<sup>14</sup>, św. Grzegorz Wielki, papież,

<sup>8</sup> Benedykt XVI, dz. cyt., s. 172–173.

<sup>9</sup> Na Zachodzie rozwój przyjmowania Komunii św. na klęcząco można prześledzić co najmniej do VI wieku: zob. Athanasius Schneider, *Dominus est. Refleksje Biskupa z Azji Środkowej o Komunii świętej*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2008), s. 31. Klęczenie stało się popularne, a potem powszechne między XI a XVI wiekiem — Joseph Jungmann, *The Mass of the Roman Rite: Its origins and development* (wydanie angielskie: Benzinger, New York 1955), t. 2, s. 376.

<sup>10</sup> Jungmann podaje przykłady podchodzenia do Komunii boso, przyklęknięcia, trzykrotnego pokłonu i całowania ziemi albo stopy kapłana (dz. cyt., s. 377–378).

<sup>11</sup> Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* (2003), nr 48: „cum demissione centurionis in Evangelio”.

<sup>12</sup> *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* (2002), nr 160.

<sup>13</sup> Św. Efrem Syryjczyk, *Kazania na Wielki Tydzień (Sermones in Hebdomadam sanctam)*, 4, 5: „Jak mnie [tj. Chrystusa] ujrzał Izajasz, tak i wy mnie teraz widzicie, gdy wyciągam swą prawicę i zbliżam do waszych ust Chleb żywy”. Jest to odniesienie do wizji Izajasza o rozżarzonym węglu, którym anioł dotknął jego ust (Iz 6, 6-7).

<sup>14</sup> *Bożestvennaâ liturgiâ svâtogo apostola Iakova, brata Bożiâ i pervago ierarha Ierusalimskago*

wspomina, że przynajmniej istniała taka możliwość<sup>15</sup>, a synod w Rouen nakazuje ją ok. 878 r.<sup>16</sup> Wydaje się, że nasz Pan włożył chleb bezpośrednio do ust Judasza podczas Ostatniej Wieczerzy<sup>17</sup> i mógł postąpić w ten sam sposób z konsekrowanym pokarmem. Rozpowszechnienie się tej metody w Kościele (z różnymi wariantami na Wschodzie i na Zachodzie) wywodziło się naturalnie z wielkiej troski Ojców o to, aby nie zgubić ani jednego kawałka konsekrowanej Hostii. Św. Cyryl Jerozolimski (nieustannie cytowany z powodu jego opisu Komunii na rękę)<sup>18</sup> zastrzega, że części Hostii winny być uważane za cenniejsze od złotego pyłu<sup>19</sup>; podobną troskę wyraża Tertulian<sup>20</sup>, św. Hieronim ze Strydonu<sup>21</sup>, Orygenes<sup>22</sup>, św. Efre<sup>23</sup> i inni<sup>24</sup>. Troska ta zakorzeniona jest w Piśmie Św., w przyka-

---

(Roma-Grottaferrata, 1970) str. 151: „Niech Pan nas pobłogosławi i pozwoli nam nieskalanymi palcami wziąć rozżarzony węgiel i włożyć w usta wiernych [...]”.

<sup>15</sup> Św. Grzegorz Wielki, papież, *Dialogi*, ks. 3, rozdz. 3: „Gdy Ciało Pańskie do ust mu włożył, jego język, tak długo niemy, został rozwiązany”. Kontekstem jest uleczenie chorego, który sam nie mógł włożyć Hostii do ust; oprócz tego to właśnie język owego człowieka był jedną z części ciała, które wymagały uzdrowienia. Mimo to tekst nie wskazuje na żadne zaskoczenie związane z podaniem Hostii bezpośrednio do ust.

<sup>16</sup> Synod w Rouen, rozdz. 2: „Niech [kapłan] nie podaje żadnemu świeckiemu mężczyźnie albo niewieście Eucharystii na rękę, lecz tylko do ich ust, wypowiadając następujące słowa: »Ciało Pańskie i Krew niech się tobie przyczyni się do odpuszczenia grzechów i życia wiecznego«” („nulli autem laico aut feminae Eucharistiam in manibus ponat, sed tantum in os eius cum his verbis ponat: Corpus Domini et Sanguis prosit tibi ad remissionem peccatorum et ad vitam aeternam”), Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 10: kol. 1199–1200. Por. Jungmann, dz. cyt., t. 2, s. 381–382.

<sup>17</sup> J 13, 26-27: „Odpowiedział Jezus: »To ten, któremu podam chleb umoczony«. I umoczywszy chleb, podał go Judaszowi, synowi Szymona z Kariotu. A po spożyciu chleba wszedł w niego szatan”.

<sup>18</sup> Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy mistagogiczne* (*Catecheses mystagogicae*), 5, 21–22.

<sup>19</sup> Tamże, 5, 21.

<sup>20</sup> Tertulian, *O wieńcu żołnierskim* (*De corona militis*), 3: „Z trwogą przestrzegamy, by nic z Kielicha ani nawet Chleba naszego nie strząsnąć na ziemię”.

<sup>21</sup> Św. Hieronim, *Homilie o Księdze Psalmów* (*Tractatus in psalmos*), ps. 147, 14: „[...] jeśli upuścimy choćby okruszynkę, zaciągamy winę”.

<sup>22</sup> Orygenes, *Homilie o Księdze Wyjścia* (*In Exodum homiliae*), 13, 3: „[...] przyjmując Ciało Pańskie, przechowujecie je z całą troską i czcią, aby nawet cząstka nie upadła”.

<sup>23</sup> Św. Efre Syryjczyk, *Kazania na Wielki Tydzień* (*Sermones in Hebdomadam sanctam*), 4, 5: „[...] nie depczcie jego okruszyn. Najmniejsza jego okruszyna może uświęcić milion ludzi [...]”.

<sup>24</sup> Zwłaszcza w kanonach Kościoła koptyjskiego: „Niech Bóg broni, żeby jakkolwiek perła, czyli konsekrowana cząstka miała pozostać na palcach lub upaść na ziemię!”, *Collationes canonum*

zaniu naszego Pana danym uczniom po nakarmieniu tłumów, rodzaju Eucharystii: „Zbierzcie pozostałe ułamki, aby się nie zmarnowały”<sup>25</sup>.

6. Troska ta zostaje powtórzona, i powiązana z sensem komunikowania na język, w instrukcji *Memoriale Domini* (1969), która podsumowuje liczne rozważania na korzyść tradycyjnego sposobu rozdawania Komunii św.:

*Biorąc pod uwagę obecny stan Kościoła, należy zachować ten sposób udzielania Komunii św., nie tylko dlatego, że opiera się on na przekazanym przez wieki zwyczaju, lecz przede wszystkim dlatego, że jest oznaką czci wiernych wobec Eucharystii. Praktyka ta w żaden sposób nie odbiera godności osobistej tym, którzy przystępują do tak wielkiego Sakramentu, a także stanowi część przygotowania, które jest wymagane, aby przyjmować Ciało Pańskie w najbardziej owocny sposób*<sup>26</sup>.

*Ta cześć nie jest znakiem uczestnictwa w „zwykłym chlebie i winie”<sup>27</sup>, lecz w Ciele i Krwi Pańskiej [ ... ].*

*Ponadto, dzięki takiemu postępowaniu, które należy już uważać za tradycyjne, ma się większą pewność, że Komunia św. będzie udzielana z należną czcią, przyzwoitością i godnością, że uniknie się jakiegokolwiek niebezpieczeństwa profanacji Postaci Eucharystycznych, w których „w sposób szczególny jest obecny cały i zupełny Chrystus, Bóg i człowiek, substancjalnie i ustawicznie”<sup>28</sup>; a wreszcie, że zalecana zawsze przez Kościół dbałość o każdą cząstkę konsekrowanego Chleba zostanie pilnie zachowana: „To bowiem, co by spadło na ziemię, byłoby utratą jakby części twych członków”<sup>29</sup>.*

---

*copticæ* (Denzinger, *Ritus Orientalium*, I, str. 95).

<sup>25</sup> J 6, 12, por.: Mt 14, 20 i 15, 37; Mk 6, 43 i 8, 9 oraz Łk 9, 17.

<sup>26</sup> [Przypis 6 w *Memoriale Domini* (MD)] por. św. Augustyn, *Objaśnienia psalmów* (*Enarrationes In Psalmos*), 98, 9: PL 37, kol. 1264–1265.

<sup>27</sup> [Przypis 7 w MD] por. św. Justyn, *Apologia*, I, 66: PG 6, 427; por. św. Ireneusz, *Przeciw herezjom* (*Adversus Haereses*), ks. 4, rozdz. 18, nr 5: PG 7, kol. 1028–1029.

<sup>28</sup> [Przypis 9 w MD] Św. Kongregacja Obrzędów, *Instrukcja Eucharisticum Mysterium*, nr 9, AAS 59 (1967), s. 547.

<sup>29</sup> [Przypis 10 w MD] św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy mistagogiczne* (*Catecheses mystagogicae*),

7. Istnienie możliwości, że Komunia św. na rękę może doprowadzić do „rażących wypadków nieposzanowania Najświętszych Postaci”, potwierdził św. papież Jan Paweł II<sup>30</sup>. Niebezpieczeństwo umyślnej profanacji Najświętszego Sakramentu, stwierdzone także w instrukcji *Memoriale Domini*, stało się również faktem w czasach, gdy akty świętokradztwa mogą być upublicznione w Internecie ku zgorszeniu katolików na całym świecie. Kwestia ta została ponownie poruszona w instrukcji *Redemptionis Sacramentum* (2004); dokument ten kolejny raz wskazuje na rozdawanie Najświętszego Sakramentu wyłącznie na język jako skuteczne remedium:

*Jeśli mogłoby zachodzić niebezpieczeństwo profanacji, nie należy udzielać wiernym Komunii św. na rękę*<sup>31</sup>.

8. Św. papież Jan Paweł II poruszył podobną kwestię, kiedy pisał: „dotykanie Świętych Postaci, podejmowanie ich własnymi rękami jest przywilejem tych, którzy mają święcenia”<sup>32</sup>. Nawiązuje on tu do konsekracji rąk kapłana<sup>33</sup>. Przypomina to słynny ustęp ze św. Tomasza z Akwinu, cytowany w tej sprawie jako oficjalne stanowisko Urzędu Papieskich Celebracji Liturgicznych<sup>34</sup>:

[ ... ] uszanowanie dla sakramentu Eucharystii wymaga, by dotyczyły się go tylko przedmioty konsekrowane. Toteż konsekruje się korporał i kielich, a także ręce kapłana, ujmując ten sakrament. Dlatego bez koniecznej potrzeby nie godzi się dotykać tego sakramentu innym

---

5, 21: PG 33, kol. 1126.

<sup>30</sup> Św. Jan Paweł II, list *Dominicae Cenaе* (1980), nr 11.

<sup>31</sup> Instrukcja *Redemptionis Sacramentum* (2004), nr 92, powtarzając odpowiedź Kongregacji ds. Kultu Bożego na wątpliwość zgłoszoną w 1999 r., opublikowaną w „*Notitiae*” 35 (1999), ss. 160–161).

<sup>32</sup> *Dominicae Cenaе*, nr 11.

<sup>33</sup> Tamże, poprzedni akapit: „Nie należy jednak zapominać o podstawowym urządzeniu kapłanów, którzy w czasie święceń zostali konsekrowani, aby reprezentowali Chrystusa Kapłana: dlatego też ich ręce, tak jak ich słowa i ich wola, stały się bezpośrednim narzędziem Chrystusa”.

<sup>34</sup> Urząd Papieskich Celebracji Liturgicznych: *Komunia przyjmowana na język i na klęcząco* (2009).

*osobom, chyba że domaga się tego podniesienie upuszczonej hostii lub jakaś inna konieczność*<sup>35</sup>.

9. Gdy widzimy, jak ów tradycyjny sposób rozwijał się na przestrzeni wieków, dostrzegamy, że proces ten nie jest argumentem przeciwko niemu, lecz świadectwem służącym ważnym rozważaniom, które w logiczny sposób prowadzą do jego przyjęcia. Zgodnie ze znaną wypowiedzią papieża Piusa XII, zawartą w encyklice *Mediator Dei* (1948), starsze praktyki nie mogą być preferowane *ipso facto* od praktyk, które rozwijały się pod kierunkiem Ducha Świętego przez wiele wieków<sup>36</sup>.

## Podsumowanie

10. Znaczenie wewnętrznej postawy ukorzenia, podkreślane tak przez św. papieża Jana Pawła II, jak i przez wymóg „gestu czci”<sup>37</sup>, nie jest jedynie kwestią przyzwoitości — która również jest istotna — w obliczu rzeczywistej obecności naszego Pana. Łaska otrzymana przez komunikowanego zależy raczej od jego/jej wewnętrznej gotowości i od utrzymywania właściwej gotowości, tej pełnej pokory i dziecięcej ufności, w czym po-

<sup>35</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, III q. 82 a. 3 corpus: „[...] in reverentiam huius sacramenti, a nulla re contingitur nisi consecrata, unde et corporale et calix consecrantur, similiter et manus sacerdotis, ad tangendum hoc sacramentum; unde nulli alii tangere licet, nisi in necessitatem, puta si caderet in terram, vel in aliquo alio necessitatis casu”.

<sup>36</sup> Pius XII, Encyklika *Mediator Dei* (1947), nr 24: „Owszem, liturgia dawnych wieków jest niewątpliwie godna szacunku. Nie należy jednak mniemać, iż dawny zwyczaj, dlatego tylko że tchnie starożytnością, jest lepszy i stosowniejszy, czy to sam przez się, czy to w odniesieniu do późniejszych czasów i nowych warunków. Także nowe obrzędy liturgiczne są godne szacunku i zachowania, gdyż powstały pod natchnieniem Ducha Świętego, który w każdym czasie aż do końca świata jest obecny w Kościele (por. Mt 28, 20); są one w równym stopniu środkami, którymi przeczysta Oblubienica Jezusa Chrystusa posługuje się dla ożywienia i zapewnienia świętości ludzi” („Haec eadem iudicandi ratio tenenda est, cum de conatibus agitur, qui bus nonnulli entuntur quoslibet antiquos ritus ac caerimonias in usum revocare. Utique vetustae aetatis Liturgia veneratione procul dubio digna est; verumtamen vetus usus, non idcirco dumtaxat quod antiquitatem sapit ac redolet, aptior ac melior existimandus est vel in semet ipso, vel ad consequentia tempora novasque rerum condiciones quod attinet. Recentiores etiam liturgici ritus reverentia observantiaque digni sunt, quoniam Spiritus Sancti afflatu, qui quovis tempore Ecclesiae adest ad consummationem usque saeculorum (cfr. Matth. 28, 20), orti sunt; suntque iidem pariter opes, quibus inclita Iesu Christi; Sponsa utitur ad hominum sanctitatem excitandam procurandamque”).

<sup>37</sup> Zob. akapit 4.

maga przyjmowanie Komunii św. w postawie klęczącej i na język. Jak podkreślił Paweł VI, stanowi to „część przygotowania, które jest wymagane, aby przyjmować Ciało Pańskie w najbardziej owocny sposób”<sup>38</sup>.

11. Wartość tradycyjnego sposobu została ponownie podkreślona przez decyzję papieża Benedykta XVI o rozdawaniu Komunii św. na języki klęczących komunikujących. Oficjalny komentarz uzasadnia tę decyzję troską o zagubione części konsekrowanej Hostii oraz o:

*zwiększenie wśród wiernych czci wobec Rzeczywistej Obecności Chrystusa w Sakramencie Eucharystii*<sup>39</sup>.

W dodatku sposób ten nazywa się „zewnątrznym znakiem”, „pobudzającym rozumienie wielkiej tajemnicy sakramentalnej”<sup>40</sup>.

12. W specyficznym kontekście nadzwyczajnej formy rytu rzymskiego praktyka przyjmowania Komunii św. wyłącznie na klęcząco i na język współgra z wielką czcią okazywaną przez kapłana Najświętszemu Sakramentowi podczas celebracji w tej formie. Przykładem na to może być podwójne przyklęknienie kapłana podczas Konsekracji oraz trzymanie razem kciuka i palca wskazującego od konsekracji do puryfikacji kieliicha. Przyjęcie Komunii św. na rękę powodowałoby szkodliwy dysonans między różnymi częściami liturgii. Kwestia ta jest dobrze wyrażona w skierowanej do Kościołów Wschodnich, instrukcji *Il Padre, incomprendibile* (1996) o ważności utrzymywania sposobu przyjmowania Komunii św. tradycyjnego dla tych Kościołów:

*Nawet jeśli wyklucza to docenienie innych kryteriów, choćby uprawnionych, oraz oznacza wyrzeczenie się pewnych udogodnień, zmiana tradycyjnego sposobu grozi wprowadzeniem nienaturalnego wtrętu w duchową strukturę, do której się odwołuje*<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> *Memoriale Domini*.

<sup>39</sup> Urząd Papieskich Celebracji Liturgicznych: *Komunia przyjmowana na język i na klęcząco* (2009).

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> Instrukcja *Il Padre, incomprendibile* (1996), nr 58.

## 4: ORIENTACJA LITURGICZNA

### Streszczenie:

Odprawianie Mszy *ad orientem* (w kierunku wschodnim, tyłem do ludu) jest bardzo widoczną różnicą między nadzwyczajną formą rytu rzymskiego a większością celebracji w jego zwyczajnej formie. Celebrowanie *versus populum* było znane we wczesnych wiekach, a później w pewnych kościołach (zwłaszcza w bazylice św. Piotra w Rzymie), lecz celebracja *ad orientem* była częściej spotykana, a w każdym razie o wartości danej praktyki nie można decydować jedynie na podstawie dawnego zwyczaju. Raczej, jak udowodnił papież Benedykt, celebrowanie *ad orientem* uwypatnia zarówno eschatologiczną naturę liturgii, jak i wspólną orientację kapłana oraz ludu w kierunku Pana, w przeciwieństwie do nadmiernego skupienia się ludu na celebriansie (i *vice versa*). Podkreśla ono także ofiarną naturę Mszy. We wszystkich tych aspektach jest to kluczowa kwestia dla charakteru i wartości nadzwyczajnej formy rytu rzymskiego rozpatrywanej jako całość.

1. Dla postronnego obserwatora jedną z najbardziej uderzających różnic między formami nadzwyczajną i zwyczajną jest sposób celebrowania tej drugiej, gdzie w prawie wszystkich przypadkach kapłan zwrócony jest twarzą do ludu (*versus populum*), podczas gdy w pierwszej kapłan celebrował, patrząc w tym samym kierunku co wierni (*ad orientem*, *versus apsidem*). Wiele osób z zaskoczeniem dowiaduje się, że w formie zwyczajnej można zgodnie z prawem celebrować *ad orientem*, i co więcej, że o tej zmianie, która wywarła tak wielki wpływ na architekturę kościołów katolickich, nie wspomina się w Konstytucji liturgicznej II Soboru Watykańskiego, *Sacrosanctum Concilium*. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie wartości tradycyjnej praktyki w tym względzie.
2. Warto krótko przedstawić obecne stanowisko prawa kościelnego w tej materii, jeśli chodzi o formę zwyczajną. Kolejne edycje zreformowanego



Mszału Rzymskiego zakładają z góry celebrację *ad orientem*, instruując kapłana, żeby zwrócił się do ludu, gdy jest to konieczne, a także mówią, że istnienie ołtarza zbudowanego w oddaleniu od ściany „jest pożądane wszędzie, gdzie to możliwe”<sup>1</sup>. Tam, gdzie nie jest to możliwe z powodu konieczności zachowania ołtarzy o wartości historycznej lub artystycznej albo ograniczenia przestrzeni, celebracja *ad orientem* jest nieunikniona; tam, gdzie jest to możliwe, możliwa byłaby również celebracja w obu kierunkach. Nie ma zatem żadnego usprawiedliwienia dla niszczenia historycznych ołtarzy, tworzenia dodatkowych<sup>2</sup> [tuż przed historycznym — przyp. tłum.] lub uniemożliwiania celebracji *ad orientem*<sup>3</sup>.

## Aspekt historyczny

3. Kwestia orientacji liturgicznej winna być rozpatrywana zarówno z historycznego, jak i teologicznego punktu widzenia.

<sup>1</sup> *Missale Romanum* (2002), *Institutio generalis*, nr 299: „Altare extruatur a pariete seiunctum, ut facile circumiri et in eo celebratio versus populum peragi possit, quod expedit ubicumque possibile sit” („Ołtarz winien być zbudowany w oddaleniu od ściany, aby łatwo można było obchodzić go dookoła i celebrować przy nim w stronę ludu, co jest pożądane wszędzie, gdzie to możliwe”. „Quod” („co jest”) w sposób naturalny odnosi się do pierwszej części zdania, a nie drugiej, która jest podrzędna w stosunku do pierwszej. Zob. C.M. Cullem i J.W. Koterski, *The New IGMR and Mass versus populum*, „Homiletic and Pastoral Review”, czerwiec 2001, s. 51–54. Por. instrukcja *Inter oecumenici* (1964): „Lepiej, gdy główny ołtarz jest zbudowany w oddaleniu od ściany, aby łatwo można było obchodzić go dookoła i celebrować przy nim w stronę ludu” („Praestat ut altare maius extruatur a pariete seiunctum, ut facile circumiri et in eo celebratio versus populum peragi possit”), AAS 56 (1967), s. 375. Dla kontrastu zob. Dekret Świętej Kongregacji Obrzędów *Sanctissimam Eucharistiam* (1957), nr 4: „W kościołach, gdzie jest tylko jeden ołtarz, nie można go budować w taki sposób, że kapłan musiałby celebrować twarzą do ludu” („In ecclesiis, ubi unicum exstat altare, hoc nequit ita aedificari, ut sacerdos celebret populum versus”). Dekret dotyczy umiejscowienia tabernakulum w stosunku do ołtarza.

<sup>2</sup> „Należy rozpatrzyć przypadki, gdy prezbiterium nie pozwala na umieszczenie ołtarza zwróconego do ludu lub nie byłoby możliwe utrzymanie istniejącego ołtarza z jego ornamentami w stanie nienaruszonym i jednocześnie ustawienie drugiego ołtarza jako głównego. W takich przypadkach rzeczą bardziej wierną naturze liturgii byłoby celebrowanie przy istniejącym ołtarzu, tyłem do ludzi, niż utrzymywanie dwu ołtarzy w jednym prezbiterium. Zasada, że powinien być tam tylko jeden ołtarz, jest teologicznie ważniejsza niż praktyka celebrowania twarzą do ludu”; „Notitiae” 29 (1993), s. 249 (Od redakcji).

<sup>3</sup> Nierzadko celebracje w nadzwyczajnej formie rytu rzymskiego wymagają specjalnych platform umożliwiających celebrację *ad orientem*.

4. Wpływowe studium Ottona Nussbauma, które rzekomo miało wykazać, iż celebracje *versus populum* były normą podczas pierwszych czterech wieków chrześcijaństwa, w rzeczywistości ciężar dowodu na rzecz celebracji *versus populum* (tam, gdzie nie wykluczały tego badania archeologiczne) oparło na tym, że celebrazione *ad orientem* podkreśla ofiarny charakter Eucharystii, a takie podkreślenie dokonało się w późniejszym okresie<sup>4</sup>. Wbrew temu można zauważyć, że nie tylko pewne bardzo wczesne świadectwa podkreślają ofiarny aspekt Eucharystii<sup>5</sup>, lecz ponadto, że myślenie o Eucharystii jako o wspólnym posiłku nie sugerowałoby chrześcijanom we wczesnych wiekach obrazu ludzi siedzących po obu stronach stołu, lecz raczej spoczywających po tej samej stronie<sup>6</sup>, jak to widać w sztuce wczesnochrześcijańskiej<sup>7</sup>.
5. Z pewnością w pierwszych czterech wiekach chrześcijaństwa niektóre kościoły budowano w taki sposób, że celebrans musiał patrzeć w stronę nawy zza ołtarza, a inne posiadały główne wejście od wschodu i apsydę od zachodu. Mniej wiemy natomiast o rzeczywistej praktyce. Jeśli pamiętać o silnej tradycji modlitwy w kierunku wschodnim, to jedną z możliwości jest, że wierni zwracali się ku wschodowi, odwracając się od ołtarza podczas anafory<sup>8</sup>. Inna możliwość jest taka, że wierni nie zajmowali miejsc w nawie głównej, lecz zasadniczo przebywali w nawach bocznych, gdzie łatwiej im było się odwrócić od ołtarza w kierunku wschodnim<sup>9</sup>. Trzecia hipoteza mówi, że w kościołach z wejściem od wschodu kapłan w wielu przypadkach mógł celebrować *ad apsidem*, w kierunku „liturgicznego wschodu”, wskazywanego przez piękne mozaiki w apsydzie<sup>10</sup>. Archeologia jest tutaj bardzo słabą wskazówką.

---

<sup>4</sup> Otto Nussbaum, *Der Standort des Liturgen* (Hanstein, Bonn 1965), omawiane przez ks. Uwe Langa w *Turning Towards the Lord: Orientation in Liturgical Prayer* (Ignatius Press, San Francisco 2004), s. 56–64.

<sup>5</sup> Zwłaszcza w *Didache* i w Pierwszym liście Klemensa.

<sup>6</sup> Benedykt XVI (Józef kard. Ratzinger), *Duch liturgii* (Klub Książki Katolickiej, Poznań 2002), s. 72.

<sup>7</sup> U. Lang, dz. cyt., s. 61.

<sup>8</sup> Hipotezę taką stawia Louis Bouyer: *Liturgy and Architecture* (University of Notre Dame Press, Notre Dame 1967), s. 55–56.

<sup>9</sup> Hipoteza Klausa Gambera: *Liturgie und Kirchenbau* (Pustet, Regensburg 1976), s. 23–25.

<sup>10</sup> Hipoteza ks. Uwe Langa, dz. cyt., s. 84–85.

6. Bazylika św. Piotra w Rzymie w oczywisty sposób służy za wzór do projektowania wielu innych kościołów<sup>11</sup>, lecz jej układ był zdeterminowany na każdym etapie budowy przez związek między ołtarzem a konfesją, grobem św. Piotra. Ten bardzo swoisty problem architektoniczny rozwiązano przez zorientowanie bazyliki wejściem ku wschodowi i celebrację w kierunku nawy. Podobna sytuacja istniała w przypadku wielu innych kościołów związanych z grobowcami, zwłaszcza bazyliki Grobu Pańskiego w Jerozolimie<sup>12</sup>. Dlatego nie należy oczekiwać, że te szacowne przykłady architektury sakralnej powiedzą nam cokolwiek na temat wczesnochrześcijańskich zwyczajów lub ówczesnych postaw wobec uczestnictwa liturgicznego.
7. W końcu należy wspomnieć, że celebrowanie *versus populum* w wielkich bazylikach rzymskich we wczesnych wiekach nie ma ani duszpasterskich, ani liturgicznych implikacji, jakich pragną czasami zwolennicy *versus populum*. Odległość między ołtarzem a większością uczestniczących wiernych oraz starożytny zwyczaj modlenia się z oczyma skierowanymi do góry wykluczają uczucie domowej bliskości, kontaktu wzrokowego czy dobrej widoczności odbywających się ceremonii. W rzeczy samej, we wczesnych wiekach nie było żadnych ceremonii przy ołtarzu podczas anafory<sup>13</sup>.
8. Celebrowanie *versus populum* we wczesnych wiekach co prawda istniało, lecz było praktyką mniejszościową i nie ma żadnych podstaw do uważania jej za wzorzec<sup>14</sup>. Pius XII (cytowany w *Positio* nr 3) przestrzega nas przed uprzywilejowaniem dawnych praktyk w stosunku do późniejsze-

<sup>11</sup> Zwłaszcza dotyczy to kościołów stacyjnych w Rzymie: Benedykt XVI, dz. cyt., s. 71.

<sup>12</sup> Zob. Aidan Nichols OP, *Patrząc na liturgię. Krytyczna ocena jej współczesnej formy* (Klub Książki Katolickiej, Poznań 1996), s. 87–88.

<sup>13</sup> L. Bouyer, dz. cyt., s. 60–70.

<sup>14</sup> Dla przeglądu dowodów na ten temat zob.: M.J. Moreton, *Eis anatholas blepsete: Orientation as a Liturgical Principle*, w: „Studia Patristica” 18, red. E.A. Livingstone (Oxford 1982), s. 575–590.

go rozwoju<sup>15</sup> — teologiczne uzasadnienie późniejszego rozwoju tradycji zwyczajów liturgicznych jest kluczowe w tej kwestii.

## Aspekt teologiczny

9. Sprawowanie liturgii w kierunku wschodnim jest celebrowaniem w stronę Pana, gdyż według starożytnej tradycji Pan Jezus odszedł ku wschodowi i ze wschodu powróci<sup>16</sup>. Wschód słońca jest z tego powodu znaczącym symbolem. Zwrócenie się na wschód wnosi więc do liturgii istotny element eschatologiczny — oczekiwanie na powrót Pana Jezusa — wyznaczając także kierunek podróży, w którą wyrusza sam lud, wychodząc naprzeciw Panu<sup>17</sup>. Jak określił kard. Christoph Schönborn, w celebracji *ad orientem* wyraża się postawa oddawania czci „*obviam Sponso*” (naprzeciw Oblubieńcowi), a zatem spotkanie z Oblubieńcem oraz „antycypacja ostatecznego przyścia Chrystusa<sup>18</sup>”.

<sup>15</sup> Encyklika *Mediator Dei* (1947), nr 24: „Owszem, liturgia dawnych wieków jest niewątpliwie godna szacunku. Nie należy jednak mniemać, iż dawny zwyczaj, dlatego tylko że tchnie starożytnością, jest lepszy i stosowniejszy, czy to sam przez się, czy to w odniesieniu do późniejszych czasów i nowych warunków. Także nowe obrzędy liturgiczne są godne szacunku i zachowania, gdyż powstały pod natchnieniem Ducha Świętego, który w każdym czasie aż do końca świata jest obecny w Kościele (por. Mt 28, 20); są one w równym stopniu środkami, którymi przeczysta Oblubienica Jezusa Chrystusa posługuje się dla ożywienia i zapewnienia świętości ludzi” („*Haec eadem iudicandi ratio tenenda est, cum de conatibus agitur, quibus nonnulli enituntur quoslibet antiquos ritus ac caerimonias in usum revocare. Utique vetustae aetatis Liturgia veneratione procul dubio digna est; verumtamen vetus usus, non idcirco dumtaxat quod antiquitatem sapit ac redolet, aptior ac melior existimandus est vel in semet ipso, vel ad consequentia tempora novasque rerum condiciones quod attinet. Recentiores etiam liturgici ritus reverentiaque digni sunt, quoniam Spiritus Sancti afflatu, qui quovis tempore Ecclesiae adest ad consummationem usque saeculorum (cfr. Matth. 28, 20), orti sunt; suntque iidem pariter opes, quibus inclita Iesu Christi; Sponsa utitur ad hominum sanctitatem excitandam procurandamque*”).

<sup>16</sup> Mt 24, 27: „Albowiem jak błyskawica zabłyśnie od wschodu, a widna jest aż na zachodzie, tak będzie i przyjście Syna Człowieczego”. Zob. German z Konstantynopola [autorstwo wątpliwe — przyp. tłum.], *Historia ecclesiastica, et mystica contemplatio*, PG 98, kol. 384–453, kol. 392 B. Por. U. Lang, dz. cyt., s. 37.

<sup>17</sup> U. Lang, dz. cyt., s. 97.

<sup>18</sup> Christoph Schönborn, *Milować Kościół. Wielkopostne rekolekcje watykańskie* (Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2000), s. 132.

10. Poza symboliką wschodu istnieje również kwestia modlenia się kapłana i wiernych w tym samym kierunku — ich jedności w modlitwie. Zestawiając ze sobą te dwie sprawy, Ojciec Święty pisze:

*Istotną kwestią jest jednak wspólne zwrócenie się na Wschód w czasie Modlitwy Eucharystycznej. Nie chodzi tu o coś przypadkowego, lecz o rzecz zasadniczą. To nie spojrzenie na kapłana jest ważne, lecz wspólne spojrzenie na Chrystusa. Nie chodzi tutaj o dialog, lecz o wspólną adorację, o wyjście naprzeciw Temu, który nadchodzi. To nie zamknięty krąg odpowiada istocie wydarzenia, lecz wspólne wyruszenie w drogę, wyrażające się we wspólnym kierunku<sup>19</sup>.*

11. Innym czynnikiem jest symbolika ofiary: zgromadzenie, które nie jest zamkniętym kręgiem, otwiera się w celu złożenia Bogu ofiary<sup>20</sup>. Uwydatnia się to szczególnie w formie nadzwyczajnej, gdy kapłan składa Ofiarę Mszy Bogu, a wierni jednoczą się z tą Ofiarą. Jak zaobserwował Klaus Gamber:

*Osoba dokonująca ofiarowania zwraca się do tego, który to ofiarowanie przyjmuje; stoi zatem przed ołtarzem, skierowana ad Dominum, w stronę Pana<sup>21</sup>.*

Odrzucenie celebracji *ad orientem* przez protestanckich reformatorów związanych w większości z „Niskim Kościołem” (Low Church) i jej przywrócenie przez ruchy „katolizujące” wewnątrz anglikanizmu stanowi przykład podkreślający jej symboliczne znaczenie<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> Benedykt XVI, dz. cyt., s. 75. Ojciec Święty cytuje J.A. Jungmanna, „jednego z ojców soborowej Konstytucji o liturgii”, na temat ważności wspólnego kierunku modlitwy, dz. cyt., s. 74.

<sup>20</sup> Por. A. Nichols, dz. cyt., s. 97.

<sup>21</sup> Klaus Gamber, *The Reform of the Roman Liturgy* (Una Voce Press, San Juan Capistrano 1993), s. 178.

<sup>22</sup> U. Lang, dz. cyt., s. 110; por. J.A. Jungmann, recenzja książki Ottona Nussbauma, *Der Standort des Liturgen...*, „Zeitschrift für Katholische Theologie” 88 (1966), s. 445–450, na s. 448.

12. W związku z tym konieczne jest odróżnienie kapłana składającego Ofiarę Bogu od kapłana ukazującego konsekrowaną Hostię wiernym (gdy wypowiada słowa: *Ecce Agnus Dei*), a także modlitw kapłańskich kierowanych do Boga ku wschodowi od okresowego zwracania się do wiernych (*Dominus vobiscum*). W tym drugim przypadku kapłan w widoczny sposób odwraca się do wiernych, co jest możliwe tylko wówczas, gdy poza tym jest skierowany *ad apsidem*. Kontrast ten podkreśla Max Thurian w artykule opublikowanym w „Notitiae”:

*Niezależnie od architektonicznego układu kościoła należy zawsze brać pod uwagę te dwa uzupełniające się w liturgii aspekty. [...] Często cała celebra rozgrywa się jako przemówienie i dialog, w czym nie ma już miejsca na adorację, kontemplację i ciszę. Stałe „oko w oko” celebransów z wiernymi ukierunkowuje wspólnotę na samą siebie<sup>23</sup>.*

13. Papież Benedykt zwraca również uwagę na niebezpieczeństwa płynące z celebrowania *versus populum* jako „rozmowy”, z przesadnego zaangażowania oraz kontaktu wzrokowego między celebransem a wiernymi<sup>24</sup>. W celebracji *ad orientem* unika się nadmiernego podkreślania osobowości kapłana; stanowi ona zasadniczą cechę formy nadzwyczajnej.

## Wnioski

14. Praktyka formy nadzwyczajnej polegająca na celebrowaniu *ad orientem* jest cennym zachowaniem czcigodnego zwyczaju o wielkim znaczeniu symbolicznym. Jak podkreśla instrukcja *Il Padre, incomprendibile* w odniesieniu do tradycji wschodniej:

<sup>23</sup> Max Thurian, *La Liturgie, contemplation du mystère*, „Notitiae” 32 (1996), s. 692 [po polsku: Max Thurian, *Liturgia jako kontemplacja. Rozważania o podstawach reformy liturgii mszalnej*, „Anamnesis” 3 (1996/1997), nr 2 (9), s. 18–23, na s. 19).

<sup>24</sup> „Tak naprawdę doszło tutaj do klerykalizacji, nigdy wcześniej w tym miejscu nieobecnej. Kapłan — jako przewodniczący liturgii (jak się go teraz chętnie nazywa) — staje się teraz właściwym punktem odniesienia dla całości. Wszystko zależy od niego. To jego trzeba widzieć, to w jego działaniu brać udział, jemu odpowiadać — to jego kreatywność podtrzymuje całość. [...] Coraz mniej widać tu Boga, coraz ważniejsze staje się to, co czynią ludzie, którzy spotykają się tutaj i którzy wcale nie chcą się już poddać »danemu z góry schematowi«”: Benedykt XVI, dz. cyt., s. 74.

*Nie jest to — jak się często twierdzi — przewodniczenie celebracji tyłem do ludu, lecz raczej prowadzenie ludu w pielgrzymce do Królestwa, przyzywanego w modlitwie aż do powrotu Pana.*

*Zwyczaj ten [...] ma zatem głęboką wartość i winien być zachowany [...]*<sup>25</sup>.

15. Ostatnie słowo możemy pozostawić kard. Christophowi Schönbornowi:

*Jak ważne są te znaki, aby „wcielić” wiarę! Wspólna modlitwa versus orientem, kapłana i wiernych, łączyła tę kosmiczną „orientację” z wiarą w zmartwychwstanie Chrystusa, Sol oriens, i w Jego powtórne przyjście w chwale*<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Instrukcja *Il Padre, incomprensibile* (1996), nr 107.

<sup>26</sup> Kard. Ch. Schönborn, dz. cyt., s. 131.

## 5: STOSOWANIE WULGATY I DAWNYCH PSALTERZY ŁACIŃSKICH

### Streszczenie:

Mszal z 1962 roku w przeważającej mierze korzysta ze starożytnego łacińskiego tłumaczenia, znanego jako „Wulgata”; psalmy zaś czerpie z dawnych Psalterzy: „gallikańskiego” i (częściowo) „rzymskiego”. Przekłady te posługiwały się odrębnym stylem „chrześcijańskiej łaciny”, a w Starym Testamencie szły za greckim tłumaczeniem Septuaginty. Obie cechy stały się przyczyną ich krytyki. W 1945 roku opublikowano „Psalterz Piusowy”, posługujący się stylem pogańskich autorów łacińskich i oparty na hebrajskim tekście masoreckim. („Neowulgatę” — zupełnie nowy łaciński przekład całej Biblii — opublikowano ostatecznie w 1979 roku). Mimo to dokumenty soborowe i posoborowe potwierdzają wartość powyższych cech. Zwłaszcza oparcie się na Septuagincie sprawia, że dawne łacińskie przekłady mieszczą się w nurcie tradycji interpretacyjnej, którą stosowali zarówno autorzy Nowego Testamentu, jak i greccy oraz łacińscy Doktorzy Kościoła, i która przeniknęła do kluczowych fragmentów używanych w liturgii. Posługiwanie się dawnymi tekstami łacińskimi istotnie wpływa na naturalną jedność Mszału z 1962 roku. Elementy Psalterza Piusowego, obecne w nim ze względów historycznych, najlepiej byłoby usunąć.

1. Jedną z różnic między dwiema formami obrządku rzymskiego, mocno utrwaloną, a zarazem skomplikowaną, jest stosowanie w formie nadzwyczajnej: w lekcjonarzu — związanego ze św. Hieronimem dawnego przekładu Biblii, zwanego Wulgatą (z pewnymi zmianami), a w propriach mszalnych — Psalterza „rzymskiego” i „gallikańskiego”. Podczas gdy *Graduale Romanum* z 1974 roku stosuje dawne teksty śpiewów, forma zwyczajna poza tym przypadkiem opiera się na całkowicie nowym łaciń-



skim tłumaczeniu, jakim jest *Nova Vulgata Editio*, czyli „Neowulgata”<sup>1</sup>. Celem niniejszego artykułu jest objaśnienie wartości tekstów znajdujących się w Mszałe z 1962 roku oraz omówienie granic właściwej reformy.

## Styl łaciny chrześcijańskiej i klasycznej

2. Chociaż niniejszy artykuł nie zajmuje się w pierwszym rzędzie Oficjum, warto wspomnieć o rewizji hymnów brewiarzowych, dokonanej za papieża Urbana VIII. Teksty opublikowane w 1629 roku<sup>2</sup> zostały dostosowane do stylu łaciny z epoki augustyńskiej. Poprawione hymny powszechnie uważa się za mniej odpowiednie do śpiewu i po części z tego właśnie powodu dominikanie, benedyktyni, cystersi, karmelici trzewicki i kartuzi nigdy ich nie przyjęli.
3. Psalterz Piusowy (wraz z poprawionymi w tym samym czasie kantykami brewiarzowymi), zredagowany przez o. (późniejszego kard.) Augustyna Beę SI i zatwierdzony w 1945 roku<sup>3</sup>, również wzorował się na stylu augustyńskim<sup>4</sup>. Psalterz ten zatwierdzono jako opcjonalny dla Oficjum; począwszy od 1945 roku stosowano go przy układaniu tekstów własnych do nowych lub zmienionych świąt (zob. Dodatek A).
4. A jednak wbrew tej klasycyzującej tendencji chrześcijańska łacina ma własne walory. Wybitna holenderska filolog klasyczna Christine Mohrmann<sup>5</sup> zauważyła, że w dawnych łacińskich przekładach Pisma

<sup>1</sup> Psalterz Neowulgaty opublikowano po raz pierwszy w 1969 roku, Nowy Testament w 1971 roku, a całą Biblię w 1979 roku. Instrukcja *Liturgiam authenticam* (nr 37) mówi, że „wszystko, co dotyczy ustalenia tekstu kanonicznego Ksiąg Świętych, należy odnieść do normy wydania Nowej Vulgaty” („omnia ad normam Novae Vulgatae editionis esse referenda quoad textum canonicum Sacrarum Scripturarum definiendum”). Por. nr 24.

<sup>2</sup> Brewiarz Rzymski zawierający nowe hymny wydano w 1631 r.

<sup>3</sup> AAS 37 (1945), s. 65 i n.

<sup>4</sup> Bea nazywa epokę augustyńską „lepszym okresem łaciny” („di quel migliore periodo della latinita”); „Biblica” 26 (1945), s. 203 i n. Bea mówi o dawnych łacińskich tekstach, że posługują się „ludową i późną łaciną” („latino volgare e posteriore”), a swoją własną, augustyńską w stylu łacinę nazywa „bardziej wyszukaną, bardziej klasyczną” („un latino piu scelto, piu classico”).

<sup>5</sup> Ch. Mohrmann, *Vigiliae Christianae I* (1947), s. 114–128 i 168–182; zob. również też: *Liturgical Latin*.

Świętego słownictwo z pogańskimi konotacjami zastępowano wyrazami archaicznymi lub obcymi albo neologizmami; nadmiernie dosłowne przekłady doprowadziły do przyjęcia greckich i semickich idiomów, składni, a nawet elementów gramatyki. W efekcie powstał zasób łacińskich słów o silnie widocznej tożsamości, rozpoznawalny od razu jako chrześcijański, ściśle związany z Pismem Świętym i odpowiedni do użytku liturgicznego; postępowano w sposób uderzająco podobny do realizacji rady udzielonej w instrukcji *Liturgiam authenticam*<sup>6</sup>. Szczególnie godny uwagi jest fakt, że łacińskie Psalterze, które wyłoniły się z tej tradycji, naśladują rytmiczną budowę poezji hebrajskiej i są przystosowane do śpiewu.

5. Konstytucja o liturgii świętej II Soboru Watykańskiego *Sacrosanctum Concilium* zdecydowanie potwierdziła wartość łaciny chrześcijańskiej. O hymnach mówi ona po prostu:

*Hymnom, o ile uzna się to za właściwe, należy przywrócić formę pierwotną*<sup>7</sup>.

O Psalterzu konstytucja mówi, że jego przeгляд:

*Winien wziąć pod uwagę łacinę chrześcijańską, zastosowanie liturgiczne, także w śpiewie, oraz całą tradycję Kościoła łacińskiego*<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> *Liturgiam authenticam*, nr 27: archaizmy, „wyrazy lub powiedzenia pozornie niestosowne” („vocabula aut locutiones specie inelegantes continentur”) wywodzące się z dosłownego przekładu oraz inne czynniki mogą przyczynić się do wytworzenia „sakralnego stylu, który powinno się też uznać za język ściśle liturgiczny” („stylum sacrum, qui et tamquam sermo proprie liturgicus agnoscatur”). Por. nr 40 o unikaniu „sposobu mówienia” używanego w niekatolickim i niechrześcijańskim języku religijnym („loquendi consuetudine communitatum ecclesialium non catholicarum, aut aliarum religionum”). Por. instrukcję *Varietates legitimæ* (1994), nr 53: „pewne słowa ze zwykłej łaciny (memoria, sacramentum) nabrały innego znaczenia w wierze chrześcijańskiej”.

<sup>7</sup> *Sacrosanctum Concilium*, nr 93: „Hymni, quantum expedire videtur, ad pristinam formam restituantur”.

<sup>8</sup> *Sacrosanctum Concilium*, nr 91: „respectu habito latinitatis christianae, usus liturgici etiam in cantu, necnon totius traditionis latinae Ecclesiae”.

## Septuaginta i tradycja interpretacyjna

6. Podczas gdy Stary Testament Neowulgaty opiera się na hebrajskim tekście masoreckim, Wulgata i dawne Psalterze łacińskie są zależne od Septuaginty (greckiego tłumaczenia Starego Testamentu). Instrukcja *Varietates legitimae* (1994) opisuje tworzenie Septuaginty jako „wzbogacenie Pisma Świętego” dokonane „pod Boskim natchnieniem”<sup>9</sup>; pogląd taki odzwierciedla zgodną opinię Ojców Kościoła<sup>10</sup>. Papież Benedykt XVI dowodził niedawno, że jest ona wyrazem dawniejszej hebrajskiej tradycji rękopiśmiennej<sup>11</sup> i bardziej rozwiniętego rozumienia teologicznego niż bezpośrednio dostępne dla nas wersje hebrajskie<sup>12</sup>. Warto zauważyć, że używa się jej niekiedy w Nowym Testamencie właśnie z powodu jej niezgodności z tekstem hebrajskim<sup>13</sup>. To Septuaginta stanowiła dla greckich

<sup>9</sup> Instrukcja *Varietates legitimae* (1994), nr 9: „Przekład Ksiąg świętych na język grecki wprowadził słowo Boże do świata, który dotąd był na nie zamknięty, i pod Boskim natchnieniem przyczynił się do wzbogacenia Pisma Świętego” („Versio librorum sacrorum in graecam linguam verbum Dei immisit in mundum, qui ei clausus erat, atque, Deo inspirante, ad Scripturas ipsas locupletandas induxit”).

<sup>10</sup> Św. Augustyn napisał: „Wszystko, co znajduje się w Septuagincie, a czego nie ma w tekstach hebrajskich, Duch [Boży] wołał podać do wiadomości nie przez tamtych, ale przez siedemdziesięciu, wskazując w ten sposób, że jedni i drudzy byli Prorokami” (*O państwie Bożym*, 18, 43). Zob. Richard Smith SI, *Inspiration and Inerrancy*, [w:] Brown i in., *Jerome Biblical Commentary* (Geoffrey Chapman, London 1969), s. 499–514, na s. 511–12.

<sup>11</sup> Zob. niżej przypis 20.

<sup>12</sup> Papież Benedykt XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet — wspomnienia i refleksje*, wykład na spotkaniu z przedstawicielami świata nauki w Aula Magna Uniwersytetu Ratyżbońskiego (12 IX 2006): „Dzisiaj wiemy, że grecki przekład Starego Testamentu dokonany w Aleksandrii — Septuaginta — jest czymś więcej niż zwykłym tłumaczeniem (być może zasługującym nawet na niezbyt pochlebną ocenę) tekstu hebrajskiego: jest w istocie samoistnym świadectwem pisemnym i konkretnym, ważnym krokiem w dziejach Objawienia, w którym owo spotkanie dokonało się w sposób mający decydujące znaczenie dla narodzin chrześcijaństwa i jego rozpowszechnienia”.

<sup>13</sup> Najbardziej znanym przykładem, pochodzącym z proroctwa Izajasza (Iz 7, 14), są słowa: „Dziewica pocnie”, w których tłumacze Septuaginty oczekują narodzin z Dziewicy; słowa te wypowiedziane są z jasnością, której brakuje tekstowi hebrajskiemu. Występujące w Wulgacie słowo „virgo” idzie za „hē parthenos” Septuaginty; hebrajskie „almāh” można równie dobrze przełożyć jako „młoda niewiasta”. Zob. R. Smith, dz. cyt., s. 511: „W Nowym Testamencie bardzo często cytuje się raczej Septuagintę niż grecki przekład oparty bezpośrednio na tekście masoreckim. Ponadto, aby uzasadnić podstawowe dogmaty chrześcijaństwa, czasami dlatego właśnie cytuje się Septuagintę, że tekst hebrajski nie stanowi wsparcia dla konkretnej doktryny”.

Ojców Kościoła podstawę do komentowania i egzegezy Pisma Świętego, a dzięki opartym na niej łacińskim przekładom Ojcowie i Doktorzy Kościoła Zachodniego mogli tworzyć w łączności z nimi.

7. Krótko mówiąc: własny sposób odczytania Starego Testamentu przez tłumaczy Septuaginty tworzy kluczowe ogniwo w tradycji interpretacyjnej, przyswojonej i rozwijanej przez autorów Nowego Testamentu oraz Ojców, Doktorów i uczonych Kościoła aż do współczesności. To właśnie ta tradycja interpretacyjna odbija się w liturgicznym zastosowaniu Starego Testamentu, zwłaszcza psalmów, w dawnej łacińskiej tradycji liturgicznej.
8. Znaczenie „całej tradycji Kościoła łacińskiego” jest wspomniane w przytoczonym wyżej fragmencie konstytucji *Sacrosanctum Concilium* i zdecydowanie potwierdzone w instrukcji *Liturgiam authenticam*:

*Należy dołożyć starań, aby przekłady były dostosowane do takiego zrozumienia miejsc biblijnych, które przekazała praktyka liturgiczna i tradycja Ojców Kościoła, zwłaszcza gdy chodzi o teksty o wielkim znaczeniu, jak psalmy i czytania stosowane w szczególnie uroczystych celebracjach roku liturgicznego; w tych wypadkach usilnie należy dbać o to, aby przekład wyrażał przekazany sens chrystologiczny, typologiczny lub duchowy oraz ukazywał jedność i związek między obydwoma Testamentami<sup>14</sup>.*

Zachowanie tej interpretacyjnej tradycji w tekstach Mszału z 1962 roku, w przeciwieństwie do Neowulgaty, ilustruje Dodatek C<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> *Liturgiam authenticam*, nr 41: „Opera detur, ut translationes ad intellectum locorum biblicorum ab usu liturgico ac traditione Patrum Ecclesiae transmissum conformentur, praesertim cum de textibus magni momenti agitur, sicut psalmi et lectiones in praecipuis celebrationibus anni liturgici adhibitae; his in casibus diligentissime curetur oportet, ut translatio traditum sensum christologicum, typologicum aut spiritualem exprimat atque unitatem et nexum inter utrumque Testamentum manifestet”. Ponownie: „Tłumaczom trzeba nieustannie usilnie przypominać, aby z uwagą śledzili historię interpretacji”. Po raz kolejny: „Pewne wyrazy, które należą do skarbcza całego Kościoła pierwotnego albo wielkiej jego części, oraz inne, włączone do dziedzictwa ludzkiego umysłu, należy w przekładzie zachowywać” [tamże, nr 56].

<sup>15</sup> Por. P. Jeffery, *Translating Tradition. A chant historian reads „Liturgiam authenticam”* (Liturgical

9. Odnowienie dawnych tekstów liturgicznych przez papieży św. Piusa V<sup>16</sup>, Klemensa VIII<sup>17</sup> i św. Piusa X<sup>18</sup> jest dowodem wielkiego szacunku dla autentycznych tekstów (zob. Dodatek B) i podnosi kwestię ciągłości kultu, wiążącą się z zagadnieniem tradycji interpretacyjnej. Posługując się *ipsissima verba* niezliczonych pokoleń naszych katolickich poprzedników, przez rozważanie tych samych tekstów przeżywamy te same czynności liturgiczne<sup>19</sup>. Jak to wyraził papież Benedykt XVI:

*Do rytuału przynależy także element diachroniczny, modlitwa z Ojcami Kościoła i Apostołami. [...] Obrządki są [...] formami tradycji apostoelskiej i jej rozwoju w wielkich przestrzeniach tradycji. [...] „Boska liturgia” [...] ukształtowana jest zgodnie z dziejowością Bożego działania, podobnie jak słowo Pisma kształtowane jest przez ludzi oraz ich otwartość na to słowo. [...] Znaczenie obrządków można śmiało przyrównać do znaczenia wielkich wyznań wiary Kościoła starożytnego<sup>20</sup>.*

---

Press, Collegeville 2005), s. 33–39.

<sup>16</sup> Wstęp do *Missale Romanum* z 1570 r.

<sup>17</sup> Wstęp do *Missale Romanum* z 1608 roku. O klementyńskiej odnowie autentycznych tekstów liturgicznych (w przeciwieństwie do Wulgaty) zob. P. Jeffery, dz. cyt., s. 50–52.

<sup>18</sup> Wstęp do *Graduale Romanum* z 1908 roku.

<sup>19</sup> To instynktowne przekonanie dobrze wyrazili anglikańscy uczeni, którzy w 1865 roku wydali łacińską wersję *Book of Common Prayer*, pragnąc zastosować „te same słowa, które wzięły początek od najwybitniejszych Doktorów Kościoła... Leona... Grzegorza..., które w ciągu tylu stuleci były drogą dla naszych poprzedników: Bedy... króla Alfreda Wielkiego... Osmunda i Anzelma, i innych w ich pobożnym obcowaniu z niebem (»in pio cum coelis commercio cordi fuere«)”, w: W. Bright, P.G. Medd, *Libri Precum Publicarum Ecclesiae Anglicanae Versio Latina*, Rivington, Londini-Oxonii-Cantabrigiae 1865.

<sup>20</sup> Kard. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 147–150. Zob. też papież Benedykt XVI, List do biskupów towarzyszący motu proprio *Summorum Pontificum*: „W historii jest rozwój i postęp, ale bez żadnego rozłamu. To, co dla poprzednich pokoleń było święte, również dla nas pozostaje święte i wielkie”.

10. Choć Psalterz Piusowy<sup>21</sup> i Neowulgata<sup>22</sup> przygotowywano, troszcząc się o dokładność, nieuchronnie wyrażają one powszechną opinię naukową epoki, w której powstawały. Ujmując rzecz ogólnie: od czasu opracowania tych tłumaczeń w biblistyce zaszły głębokie zmiany. W coraz większym stopniu dostrzega się problem z definitywnym ustaleniem oryginalnego tekstu<sup>23</sup>, a wiele prostych, praktycznych reguł, którymi kierowali się naukowcy, podano w wątpliwość<sup>24</sup>. W rzeczywistości wszystkie przekłady opierają się na poglądach uczonych, które mogą zostać zrewidowane w świetle zgromadzonych dowodów, oraz na chwiejnych tendencjach w świecie nauki. Ponieważ liturgia potrzebuje niezmiennych podstawy Pisma Świętego, musimy pogodzić się z faktem, że nasze

<sup>21</sup> Np. Psalterz Piusowy opublikowano w przeddzień odkrycia zwojów znad Morza Martwego, które niekiedy przyznały rację Septuagincie wbrew masoreckim tekstom hebrajskim, będącym podstawą tłumaczenia Piusowego. Zob. Raymond Brown, D.W. Johnson, Kevin O'Connell, *Texts and Versions*, [w:] R. Brown i in., *The New Jerome Biblical Commentary* (Geoffrey Chapman, London 1986, s. 1083–1112, na s. 1086: w rękopisach z Qumran „znajduje się wiele alternatywnych lekcji i rozwinięć, które w średniowiecznych hebrajskich rękopisach tradycji masoreckiej nie mają swych odpowiedników, a które często były już znane źródłom greckim i samarytańskim”.

<sup>22</sup> Analogicznie: Nowy Testament Neowulgaty opierał się na dwóch pierwszych wydaniach *United Bible Societies' Greek New Testament* (z 1966 i 1968 roku). Występował w nich mocno krytykowany system oznaczania odmiennych lekcji (A, B, C, D) wskazujący (według wydawców) na ich „względny stopień pewności”, który porzucono w późniejszych wydaniach. W recenzji 4. wydania prof. J.K. Elliott odniósł się do „dziwaczności i często krytykowanego systemu oznaczeń literowych”, nazywając go „arbitralnym i zmiennym”, i konkludując, że „nawet tutaj wydawcy przyznają, że ów »tekst standardowy« nie jest ustalony na zawsze i może się zmienić”. J.K. Elliott, *New Testament Textual Criticism. The Application of thoroughgoing principles* (Brill, Leiden 2010), s. 557–558.

<sup>23</sup> E.J. Epp, B.R. Gaventa, *Junia. The First Woman Apostle* (Augsburg Fortress Publishers, Minneapolis 2005), s. 5, o problemie z ustaleniem niezmiennego i precyzyjnego „oryginalnego tekstu autorskiego”. Jednym z czynników, który na to wpłynął, było zrozumienie przez znawców kultury klasycznej (np. Rosalind Thomas) i badaczy Nowego Testamentu (np. Lovedaya Alexandra), że przy zajmowaniu się epoką, w której druk jeszcze nie umożliwiał definitywnych „edycji”, badanie „piśmienności” i jego związku z „oralnością” może nas wiele nauczyć o celu, genezie i rozwoju różnych rodzajów tekstu.

<sup>24</sup> Aby dać tylko jeden przykład: założenie, że prawdopodobniejsze jest powstanie dłuższych wersji tekstu wskutek interpolacji niż krótszych przez okrojenie, straciło uznanie. E.J. Epp, tamże: „zarówno ta prostota, jak i towarzysząca jej naiwność krytyki tekstu Nowego Testamentu zaczęły się kruszyć”.

teksty liturgiczne nie zawsze będą zgodne z najnowszą wspólną opinią uczonych.

11. Papież Pius XII w encyklice *Divino afflante Spiritu* wprowadził ważne rozróżnienie dotyczące tej sprawy:

*Ten wyjątkowy autorytet Wulgaty, jej tzw. autentyczność, nie został więc ogłoszony przez Sobór [Trydencki] przede wszystkim dla względów krytycznych, lecz raczej dla słusznego, tyle stuleci trwającego posługiwania się nią przez Kościoły. Ono dowodzi, jak Kościół rozumiał i jeszcze rozumie Wulgatę: że w sprawach wiary i obyczajów jest ona zupełnie wolna od wszelkiego błędu, tak że, jak to Kościół stwierdza i zaświadcza, w rozprawach, wykładach, kazaniach może być używana bez obawy błędu. Autentyczność ta zatem nie jest w pierwszym rzędzie krytyczna, ale raczej prawna<sup>25</sup>.*

Używanie przez Kościół Wulgaty nie zobowiązuje go do twierdzenia, że jest ona najdokładniejszym z możliwych przekładów natchnionego tekstu hebrajskiego. Jest ona raczej wyrazem własnej interpretacji tekstu przez Kościół i daje pewność, że nie wprowadzono do niego żadnych błędów w dziedzinie wiary i moralności.

## Wnioski

12. Dawne teksty stosowane w tradycji liturgicznej Kościoła są prawdziwym skarbem. Stanowią wielkie osiągnięcie chrześcijańskiej nauki i kulturalny moment rozwoju chrześcijańskiego stylu, mający ogromne znaczenie dla chrześcijańskiej kultury<sup>26</sup>. Ponadto, posługując się nimi obecnie, możemy używać tych samych słów co wielu naszych przodków w wierze i, co istotniejsze, jesteśmy zdolni docenić sposób, w jaki zostały

---

<sup>25</sup> Papież Pius XII, encyklika *Divino afflante Spiritu* (1943), cz. II § 1 c.

<sup>26</sup> Por. papież Paweł VI, list apostolski *Sacrificium laudis* (1966): „Ponieważ język ten [czyli łacina] jest w Kościele łacińskim najobfitszym źródłem kultury chrześcijańskiej i najbogatszym skarbem pobożności” („cum sit in Ecclesia Latina christiani cultus humani fons uberrimus et locupletissimus pietatis thesaurus”).

one przez nich zastosowane w homiletyce, egzegezie i liturgii. Wartość diachronicznej ciągłości, jaką sobą przedstawiają, została podkreślona w dokumentach *Sacrosanctum Concilium* i *Liturgiam authenticam*, a także przez papieża Benedykta XVI. Wynika stąd, że w formie nadzwyczajnej należy zachować stosowanie Wulgaty oraz dawnych Psalterzy i opierać się na nich przy tworzeniu wszelkich nowych *propriów*.

13. „Stalość” Psalterza, „podstawowej księgi modlitw dla ludu chrześcijańskiego”, którą zaleca *Liturgiam authenticam*<sup>27</sup>, zaburza niewątpliwie obecność elementów Psalterza Piusowego w Mszału z 1962 roku. Instrukcja *Il Padre, incomprensibile* (1996), skierowana do Kościołów wschodnich, wyraża sprawę jasno:

*Pierwszym obowiązkiem każdej odnowy liturgicznej na Wschodzie (jak się to również dzieje w przypadku reformy liturgicznej na Zachodzie) jest ponowne odkrycie pełnej wierności własnym tradycjom liturgicznym przez korzystanie z ich bogactw oraz usunięcie tego, co naruszyło ich autentyczność*<sup>28</sup>.

W świetle orzeczenia konstytucji *Sacrosanctum Concilium* nie ma, jak się zdaje, wątpliwości, że Psalterz Piusowy (wraz z kantykami) oraz poprawione hymny brewiarzowe Urbana VIII stanowią — by posłużyć się tutaj innym wyrażeniem z *Il Padre* — „nienaturalny wtór”<sup>29</sup> w obrębie liturgicznej tradycji reprezentowanej przez Mszał z 1962 roku i związane z nim księgi liturgiczne. A zatem, uwzględnwszy to wszystko, najlepiej byłoby je zastąpić odpowiednimi ustępami Psalterza gallańskiego, kantykami Wulgaty i oryginalnymi średniowiecznymi hymnami brewiarzowymi.

---

<sup>27</sup> *Liturgiam authenticam*, nr 36.

<sup>28</sup> *Il Padre incomprensibile*, nr 18.

<sup>29</sup> Tamże, nr 58.



## **Dodatki**

### **DODATEK A: PSALTERZ PIUSOWY (WRAZ Z KANTYKAMI) ZNAJDUJĄCY SIĘ W KSIĘGACH Z 1962 ROKU**

W *Praeparatio ad Missam*: psalmy 83, 84, 85, 115 i 129

W *Gratiarum Actio post Missam: Benedicite* i Ps 150

W zreformowanych obrzędach Wielkiego Tygodnia (1955): Wielki Czwartek: Ps 21 (towarzyszący obnażaniu ołtarzy)

Wigilia wielkanocna, w następujących po niej laudesach: *Benedictus*

1 V, św. Józefa Rzemieślnika: werset psalmowy introitu; respons i werset gradualu; traktus; ofertorium

31 V, NMP Królowej: werset psalmowy introitu; werset gradualu

15 VIII, Wniebowzięcie NMP: respons i werset gradualu

3 IX, św. Piusa X: antyfona i psalm introitu; respons i werset gradualu; werset do Alleluja; traktus; podwójne Alleluja na okres wielkanocy

*Pro aliquibus locis*, 6 V, św. Dominika Savio: psalm introitu; gradual, Alleluja, traktus, ofertorium

*Pro aliquibus locis*, 6 VII, św. Marii Goretti: antyfona i psalm introitu; respons i werset gradualu; Alleluja; traktus

(Warto też wspomnieć, że *Breviarium Romanum* z 1962 roku z Psalterzem Wulgaty zachowuje Psalterz Piusowy dla — mających własne psalmy na święto i oktawę — oficjów Bożego Narodzenia i Wielkanocy, jak i antyfony, kapitula i responsoria przeznaczone do ułożonych po 1945 roku oficjów o świętych: św. Józefie Rzemieślniku, św. Piusie X itp.).

## **DODATEK B: HISTORYCZNE PRZYKŁADY ODNOWIENIA AUTENTYCZNYCH TEKSTÓW LITURGICZNYCH**

### ***Missale Romanum z 1570 roku***

#### 3. niedziela Adwentu, introit

Antyfona (Flp 4, 4-6): „Gaudete in Domino semper: iterum dico, gaudete. Modestia vestra nota sit omnibus hominibus: Dominus enim prope est. Nihil solliciti sitis, sed in omni oratione petitiones vestrae innotescant apud Deum”.

Psalm: (Ps 84, 2) „Benedixisti, Domine, terram tuam: avertisti captivitatem Jacob”.

### ***Missale Romanum z 1474 roku***

Zamiast wersetu psalmu było „Et pax Dei quae exsuperat omnem sensum custodiat corda vestra et intelligentias vestras in Christo Iesu” (Flp 4, 7 — dalszy ciąg tekstu epistoły użytego w antyfonie).

#### 4. niedziela Adwentu (oraz środa Suchych Dni Adwentu), introit

Antyfona (Iz 45, 8): „Rorate caeli, desuper, et nubes pluant justum: aperiatur terra, et germinet Salvatorem”.

Psalm (Ps 18, 2): „Caeli enarrant gloriam Dei: et opera manuum eius annuntiat firmamentum”.

### ***Missale Romanum z 1474 roku***

Zamiast psalmu było: „Et iustitia oriatur simul ego Dominus creavi eum...” (dalszy ciąg tekstu Izajasza z antyfony).

### ***Graduale Romanum z 1908 roku***

26 XII, św. Szczepana: introit: Ps 118, 23

„Et enim sederunt principes, et adversum me loquebantur” (wczesne rękopisy chorałowe).

*Graduale Romanum* z 1871 roku

Było: „Sederunt principes, et adversum me loquebantur” (tekst zmieniony przypuszczalnie ze względów stylistycznych).

10. niedziela po Zesłaniu Ducha Św., introit: Ps 54, 17

„Dum clamarem ad Dominum...” (wczesne rękopisy chorałowe).

*Graduale Romanum* z 1871 roku

Było: „Cum clamarem ad Dominum...” (tekst zmieniony przypuszczalnie ze względów stylistycznych).

Nie odnowionych tekstów używano nadal w późniejszych wydaniach *Missale Romanum*.

## **DODATEK C: DAWNE TEKSTY ŁACIŃSKIE I NEOWULGATA**

**Niedziela wielkanocna:** introit: Ps 138 [139], 18, Psalterz rzymski:

„Resurrexi et adhuc tecum sum” („Powstałem i nadal jestem z Tobą”).

(Psalterz gallikański: „exsurrexi et adhuc sum tecum”: „Wstałem...” Z taką wersją miał do czynienia św. Augustyn, który również interpretował ten tekst jako odnoszący się do zmartwychwstania).

Neowulgata: „Si ad finem pervenerim, adhuc sum tecum” („Gdybym doszedł do końca, nadal jestem z Tobą”).

Neowulgata wyklucza tradycję interpretacyjną odnoszącą się do zmartwychwstania, której przejawem jest liturgiczne zastosowanie tego tekstu.

**Święto św. Andrzeja:** [introit i ofertorium] Ps 138, 17:

„Mihi autem nimis honorati sunt amici tui, Deus: nimis confortatus est principatus eorum” („A u mnie w wielkiej czci są przyjaciele Twoi, Boże, bardzo się wzmocniło ich panowanie”).

Neowulgata: „Mihi autem nimis pretiosae cogitationes tuae, Deus; nimis gravis summa earum” („Jak bezcenne są dla mnie Twoje myśli, Boże, jak niezmierzona jest ich liczba!”).

Neowulgata wyklucza tradycję interpretacyjną odnoszącą się do apostołów.

**Liturgia Horarum: poniedziałek 4. tygodnia Wielkiego Postu**, godzina czytań

Kpł 16, 13–14 oraz urywek z Orygenesu stanowiący objaśnienie.

Werset z Kpł 16, 13–14 w Wulgacie, idącej za Septuagintą, brzmi tak: „Weźmie też nieco krwi cielca i pokropi palcem siedemkroć w stronę ubłagalni na wschód słońca”. Orygenes wyjaśnia znaczenie wschodu. Jednak Neowulgata, idąc za hebrajskim tekstem masoreckim, ma „...i siedem razy pokropi palcem przed przeblagalnią”.

**Ps 19 (18), 6–7**, odczytywany przez greckich i łacińskich Ojców Kościoła w mniej lub bardziej identycznych tekstach Septuaginty i dawnych Psalterzy łacińskich, dał początek tradycyjnemu opisowi, zgodnie z którym Przedwieczny Syn postawił swój przybytek w słońcu komnaty ślubnej łona Dziewicy i jednocząc dwie natury, ludzką i Boską, wychodzi jak olbrzym, aby przebiec drogę swego wcielonego życia. Neowulgata zaburza ten obraz, który stał się podstawą dla trzech hymnów Oficjum: *Conditor alme siderum*, *Veni redemptor gentium* i *Fit porta Christi pervia*.



## 6: PLURALIZM LITURGICZNY I FORMA NADZWYCZAJNA

### Streszczenie:

Zaistnienie „formy nadzwyczajnej” rytu rzymskiego stało się faktem w wyniku nieprzewidzianych zdarzeń historycznych i można by sądzić, że po krótszym lub dłuższym czasie formy „zwyczajna” i „nadzwyczajna” winny ulec jakiemuś zespoleniu. Jednakże występowanie pluralizmu liturgicznego w Kościele, tak na Wschodzie, jak i na Zachodzie, nigdy nie budziło zakłopotania, lecz raczej uznawano je za oznakę żywotności. Z naciskiem potwierdzają to niektóre dokumenty II Soboru Watykańskiego oraz następujące po nim Magisterium. „Ideal” różnorodności liturgicznej raczej wyraża jedność wiary, niż ją osłabia, jako że odmienne formy liturgiczne są wcieleniem wiary w różnych warunkach, zwracają uwagę na odmienne przymiślenia teologiczne i mają swą rolę w przyczynianiu się do jedności Kościoła. Kościół aż do dzisiejszego dnia nieustannie wspierał istniejące formy, a nawet wprowadzał nowe, jak również angażował się w chronienie ich przed niewłaściwym wpływem (zwyczajnego) rytu rzymskiego, co mogłoby umniejszyć ich charakterystyczny wkład w życie Kościoła.

### Pluralizm w liturgii i zgodność w wierze

1. Niniejsze opracowanie (nie zajmując się przyszłym rozwojem formy zwyczajnej) stawia sobie za cel omówienie kwestii, czy istnienie jakiegoś dodatku, jakiejś „nadzwyczajnej” „formy” rytu rzymskiego jest problematyczne, a co za tym idzie, czy powinno być zastąpione w dłuższym lub krótszym horyzoncie czasowym jedną, zespoloną formą rytu rzymskiego.
2. Chociaż zaistnienie obok siebie dwóch form rytu rzymskiego można określić jako przypadek<sup>1</sup>, to wielość form liturgicznych w Kościele nie

---

<sup>1</sup> Benedykt XVI, List do biskupów towarzyszący motu proprio *Summorum Pontificum* (2007): „W momencie wprowadzenia nowego Mszału nie wydawało się koniecznym

jest sama w sobie ani czymś nienormalnym, ani godnym pożałowania. Warto zauważyć, że w konstytucji apostolskiej *Quo primum* (1570) św. Pius V dał mocny argument na rzecz zachowania czcigodnych rytów<sup>2</sup>, a Sobór Watykański II w konstytucji *Sacrosanctum Concilium* potwierdza:

*trzymając się wiernie tradycji, Sobór święty oświadcza, iż święta Matka Kościół uważa za równe w prawach i godności wszystkie prawnie uznane obrządki i że chce je na przyszłość zachować i zapewnić im wszelki rozwój*<sup>3</sup>.

I dalej:

*W sprawach, które nie dotyczą wiary lub dobra powszechnego, Kościół nie chce narzucać sztywnych, jednolitych form nawet w liturgii*<sup>4</sup>.

---

ustanawianie osobnych norm odnośnie do możliwości posługiwania się poprzednim Mszałem. Prawdopodobnie zakładano, że będzie to dotyczyło nielicznych, pojedynczych przypadków, które będą rozwiązywane indywidualnie i na miejscu. Potem jednak szybko się okazało, że niemało wiernych jest mocno przywiązanych do tej formy obrządku rzymskiego [...]”.

<sup>2</sup> Przyjęcie Mszału Rzymskiego na niekorzyść innego obrządku jest dozwolone tylko wobec jednomyślnej decyzji kapituły katedralnej lub zakonnej, a ponadto za zgodą biskupa lub przełożonego. Św. Pius V, konstytucja apostolska *Quo primum* (1570): Mszał Rzymski, w zrewidowanym wydaniu z 1570 roku, należy stosować we wszystkich kościołach, „chyba że od samego ich ustanowienia (przy aprobie Stolicy Apostolskiej) albo zgodnie ze zwyczajem Msze odprawia się tam inaczej; ustanowienie takie albo zwyczaj ma trwać w nieprzerwany sposób co najmniej przez 200 lat; w tych przypadkach w żaden sposób nie odbieramy ustanowionych albo zwyczajowych praw do celebrowania takiej Mszy. Gdyby zaś Mszał ten, który obecnie postanowiliśmy wydać, odpowiadał im bardziej, zezwalamy na sprawowanie Mszy według niego za wspólną zgodą biskupa (lub przełożonego) oraz całej kapituły, przy braku jakiegokolwiek sprzeciwu” („nisi ab ipsa prima institutione a Sede Apostolica adprobata, vel consuetudine, quae, vel ipsa institutio super ducentos annos Missarum celebrandarum in eisdem Ecclesiis assidue observata sit: a quibus, ut praefatam celebrandi constitutionem vel consuetudinem nequaquam auferimus; sic si Missale hoc, quod nunc in lucem edi curavimus, iisdem magis placeret, de Episcopi, vel Praelati, Capitulique universi consensu, ut quibusvis non obstantibus, iuxta illud Missas celebrare possint, permittimus”).

<sup>3</sup> Konstytucja o liturgii *Sacrosanctum Concilium* Soboru Watykańskiego II, nr 4: „Traditioni denique fideliter obsequens, Sacrosanctum Concilium declarat Sanctam Matrem Ecclesiam omnes Ritus legitime agnitos aequo iure atque honore habere, eosque in posterum servari et omnimode foveri velle”.

<sup>4</sup> *Sacrosanctum Concilium*, nr 37: „Ecclesia, in iis quae fidem aut bonum totius communitatis non tangunt, rigidam unius tenoris formam ne in Liturgia quidem imponere cupit”.

Mówiąc o wielości rytów, soborowy dekret *Orientalium Ecclesiarum* podkreśla, że „różnorodność ta w Kościele nie tylko nie przynosi szkody jego jedności, ale ją raczej uwydatnia”<sup>5</sup>.

3. W Kościele łacińskim historycznym przejawem tej zasady była wielka różnorodność rytów i obrzędów, zarówno ograniczonych terytorialnie (zwłaszcza chodzi tu o ryt ambrozjański i mozarabski), jak i specyficznych dla zakonów. W średniowieczu franciszkanie w regionach z lokalnymi zwyczajami używali *Missale seraphicum* (blisko związanego z obrzędkiem rzymskim), a w czasach współczesnych (przed Soborem) parafie dominikańskie i norbertańskie zachowały swoje własne tradycje liturgiczne na terenach z dominującym rytym rzymskim. W dzisiejszych czasach Kościoły Wschodnie można napotkać na ziemiach „o przeważającej tradycji łacińskiej”<sup>6</sup> i nie rodzi to żadnych problemów. Św. Jan Paweł II widział w tym sposobność do poznania rytów wschodnich przez katolików „łacińskich”<sup>7</sup>. Niedawno papież Benedykt XVI dał impuls do stworzenia nowego rytu dla członków wspólnoty anglikańskiej, przyjętych do pełnej jedności ze Stolicą Apostolską, aby

*zachować w łonie Kościoła katolickiego żywe tradycje duchowe, liturgiczne i duszpasterskie Wspólnoty anglikańskiej jako cenny dar umacniający wiarę swoich członków i bogactwo, którym można się dzielić z innymi*<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Dekret *Orientalium Ecclesiarum* Soboru Watykańskiego II, nr 2: „ita ut varietas in Ecclesia nedum eiusdem noceat unitati, eam potius declarat”.

<sup>6</sup> Instrukcja *Il Padre, incomprendibile* (1996), nr 10.

<sup>7</sup> List apostolski św. Jana Pawła II *Oriente lumen* (1995), nr 24: „Jestem przekonany, że ważną drogą wzrastania we wzajemnym zrozumieniu i w jedności jest pogłębianie wiedzy o sobie nawzajem. Synowie Kościoła katolickiego znają już drogi, jakie Stolica Apostolska im wskazała, aby mogli osiągnąć ten cel: poznawanie liturgii Kościołów Wschodu” („Putamus sane magnum pondus ad crescendum in mutua comprehensione atque unitate tribuendum esse meliori mutuae intellegentiae. Catholicae Ecclesiae filii iam noverunt vias quas Sancta Sedes significavit ut ii eiusmodi propositum consequi valeant: liturgiis Ecclesiarum Orientalium noscere [poprawione z „nascere”]). Cytowany fragment kończy się odniesieniem do instrukcji *In ecclesiasticam futurum* (1979), nr 48.

<sup>8</sup> Benedykt XVI, Konstytucja apostolska *Anglicanorum coetibus* (2009), nr III.



Jak napisał św. Jan Paweł II, odnosząc się do Dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* Soboru Watykańskiego II<sup>9</sup>:

*odnajdujemy siłę i entuzjazm, by ożywić poszukiwanie harmonii w duchu autentyczności i różnorodności, który jest ideałem Kościoła*<sup>10</sup>.

4. Benedykt XVI, nawiązując do dwóch form rytu rzymskiego, podkreśla zgodność wiary, która jest podstawą pluralizmu form liturgicznych<sup>11</sup>. Zaraz też potwierdza wartość i ortodoksję formy nadzwyczajnej:

*To, co dla poprzednich pokoleń było święte, również dla nas pozostaje święte i wielkie, i nie może być nagle całkowicie zabronione albo uznane za szkodliwe. Nam wszystkim przynosi korzyść zachowywanie wartości, jakie wyrosły z wiary i z modlitwy Kościoła, oraz przyznanie im słusznego miejsca*<sup>12</sup>.

## Wartość pluralizmu

5. Pluralizm jest „ideałem” z dwóch zasadniczych powodów. Po pierwsze, jak to wyraża instrukcja *Il Padre, incomprendibile*, powtarzając za *Orien-*

---

<sup>9</sup> Dekret *Unitatis redintegratio* Soboru Watykańskiego II, nr 4: „Strzegąc jedności w rzeczach koniecznych, niech wszyscy zachowają w Kościele należną wolność, stosownie do zleconych sobie zadań, zarówno w różnych formach życia duchowego i karności, jak też w różnorodności obrzędów liturgicznych, owszem nawet w teologicznym opracowaniu objawionej prawdy: we wszystkim zaś niech pielęgnują miłość. W ten sposób działając sami, będą z każdym dniem coraz pełniej objawiać w całym tego słowa znaczeniu katolicyzm, a zarazem i apostołstwo Kościoła” („In necessariis unitatem custodientes, omnes in Ecclesia, secundum munus unicuique datum, cum in variis formis vitae spiritualis et disciplinae, tum in diversitate liturgicorum rituum, immo et in theologiae veritatis revelatae elaboratione, debitam libertatem servant; in omnibus vero caritatem colant. Hac enim agendi ratione ipsi veri nominis catholicitatem simul et apostolicitatem Ecclesiae in dies plenius manifestabunt”).

<sup>10</sup> *Oriente lumen*, nr 2: „satis iterum virium reperimus ac studii ut ea in veritate ac multiplicitate concordiae augeamus conquisitionem quae Ecclesiae remanet propositum optimum”.

<sup>11</sup> List do biskupów towarzyszący motu proprio *Summorum Pontificum*: „Nie ma żadnej sprzeczności pomiędzy tymi dwoma wydaniem Rytu Rzymskiego”.

<sup>12</sup> List do biskupów.

*talium Ecclesiarum*<sup>13</sup> i instrukcją *Varietates legitimae* (1994)<sup>14</sup>, odmienne rytę są wcieleniem wiary w różnych warunkach:

*Wielość liturgii wschodnich w żaden sposób nie narusza jedności Kościoła, a raczej ją wzmacnia, pozwalając Kościołowi zapuścić korzenie w konkretnych okolicznościach miejsca i czasu*<sup>15</sup>.

6. Po drugie, *Unitatis redintegratio* przypomina nam, że różne tradycje teologiczne, mające własne formy liturgicznej ekspresji, są podstawą do uzupełniających się spojrzeń teologicznych.

*Na Wschodzie i na Zachodzie do badań nad prawdą objawioną stosowano odmienne metody i podejścia w celu poznania i wyznawania prawd Bożych. Stąd nic dziwnego, że niektóre aspekty objawionych tajemnic czasem znajdują stosowniejsze ujęcie i lepsze naświetlenie u jednych niż u drugich, tak że trzeba powiedzieć, iż te odmienne sformułowania teologiczne nierzadko raczej się wzajem uzupełniają, niż przeciwstawiają*<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Dekret *Orientalium Ecclesiarum* Soboru Watykańskiego II, nr 2: „różnorodność ta w Kościele nie tylko nie przynosi szkody jego jedności, ale ją raczej uwydatnia. W zamierzeniu bowiem Kościoła katolickiego leży, aby nienaruszone pozostały tradycje każdego partykularnego Kościoła czy obrządku. A także pragnie on dostosowywać swój sposób życia do zmiennych warunków czasu i miejsca” („*varietas in Ecclesia nedum eiusdem noceat unitati, eam potius declarat; Ecclesiae enim catholicae hoc propositum est, ut salvae et integrae maneant uniuscuiusque particularis Ecclesiae seu ritus traditiones, eademque pariter vult suam vitae rationem aptare variis temporum locorumque necessitatibus*”).

<sup>14</sup> Instrukcja *Varietates legitimae* (1994), nr 4: „Konstytucja *Sacrosanctum Concilium* mówiła o dostosowaniu liturgii, wskazując jego niektóre formy. Następnie Urząd Nauczycielski Kościoła użył terminu »inkulturacja« dla bardzo konkretnego określenia »wcielenia Ewangelii w kulturę miejscowe, a jednocześnie wprowadzenia tychże kultur do życia Kościoła« [Przypis: św. Jan Paweł II, encyklika *Slavorum apostoli* (1985), nr 21]. »Inkulturacja oznacza wewnętrzną transformację autentycznych wartości kulturowych poprzez ich integrację z chrześcijaństwem i zakorzenienie chrześcijaństwa w różnorodnych ludzkich kulturach«. [Przypis: św. Jan Paweł II, encyklika *Redemptoris missio* (1990), nr 52]”.

<sup>15</sup> *Il Padre, incomprendibile*, nr 15.

<sup>16</sup> *Unitatis redintegratio*, nr 17: „Etenim in veritatis revelatae exploratione methodi gressusque

7. Papież Benedykt XVI napisał o Mszału z 1962 roku jako o cennym potwierdzeniu konkretnych prawd:

*Możliwość [celebrowania według Mszału z 1962 roku] jest najmocniejszym, a stąd najtrudniejszym do zniesienia sprzeciwem wobec opinii tego, kto sądzi, że wiara w Eucharystię sformułowana przez Trydent utraciła swoją ważność<sup>17</sup>.*

8. Pewne wartościowe cechy formy nadzwyczajnej są wspólne z liturgią używaną przez ordynariat dla byłych anglikanów (*Anglican Use*)<sup>18</sup>, a inne — z rytami wschodnimi. Odwoływanie się przez obrządki wschodnie do „całej osoby ludzkiej” w jej kompletności<sup>19</sup> zostało już omówione w *Positio* nr 2<sup>20</sup>. Kolejną cechą jest wierność tradycji:

---

diversi ad divina cognoscenda et confitenda in Oriente et in Occidente adhibiti sunt. Unde mirum non est quosdam aspectus mysterii revelati quandoque magis congrue percipi et in meliorem lucem poni ab uno quam ab altero, ita ut tunc variae illae theologiae formulae non raro potius inter se compleri dicendae sint quam opponi”. Por. list apostolski *Orientale lumen*, nr 5: „Chrześcijańska tradycja wschodnia wiąże się z pewnym sposobem przyjmowania, rozumienia i przeżywania wiary w Pana Jezusa. W tym sensie jest ona bardzo bliska chrześcijańskiej tradycji Zachodu, która rodzi się z tej samej wiary i nią się karmi. Różni się jednak od niej w zadziwiający i uprawniony sposób, gdyż chrześcijanin Wschodu ma własny styl odczuwania i rozumienia, a zatem również oryginalny sposób przeżywania swej więzi ze Zbawicielem”. Por. także dekret *Orientalium Ecclesiarum*, nr 5: „[Święty Sobór] uroczyście oświadcza, że Kościoły Wschodu jak i Zachodu mają prawo i obowiązek rządzenia się wedle własnych osobnych przepisów, jako że zaleca je czcigodna starodawność oraz że bardziej odpowiadają obyczajom miejscowych wiernych i wydają się być przydatniejsze do zadbania o dobro dusz” („Quamobrem sollemniter declarat, Ecclesias Orientis sicut et Occidentis iure pollere et officio teneri se secundum proprias disciplinas peculiare regendi, utpote quae veneranda antiquitate commenduntur, moribus suorum fidelium magis sint congruae atque ad bonum animarum consulendum aptiores videantur”).

<sup>17</sup> Papież Benedykt XVI (kard. Józef Ratzinger), *Teologia liturgii*, „Christianitas” (2001) nr 9, s. 21–34, na s. 23.

<sup>18</sup> Zwłaszcza w niedawno opublikowanym kalendarzu: Przedpoście, Suche Dni, Dni Krzyżowe oraz Oktawa Pięćdziesiątnicy.

<sup>19</sup> *Orientale lumen*, nr 11: „tota sua cum persona”.

<sup>20</sup> FIUV, *Positio* nr 2: „Pobożność liturgiczna i uczestniczenie w liturgii”, nr 9.

Często czujemy się dzisiaj zamknięci w granicach teraźniejszości: człowiek jakby zagubił świadomość, że przynależy do historii, która go poprzedza i po nim następuje. W tym wysiłku określenia swojego miejsca między przeszłością a przyszłością, z sercem wdzięcznym za dobrodziejstwa już otrzymane i za te, których oczekujemy, w szczególności Kościoły Wschodu dają świadectwo wyjątkowego poczucia ciągłości, którego przejawem jest Tradycja i oczekiwanie eschatologiczne<sup>21</sup>.

## Pluralizm i jedność Kościoła

9. Inny rodzaj wartości — tym razem mający znaczenie ekumeniczne — reprezentują tradycje liturgiczne zarówno Kościołów Wschodnich, jak i „rytu anglikańskiego”. Pamiętając o tym, św. Jan Paweł II żądał

*pełnego poszanowania godności drugiego oraz odrzucenia tezy, jakoby całość zwyczajów i praktyk Kościoła łacińskiego była bardziej kompletna lub lepiej ukazywała pełnię poprawnej doktryny*<sup>22</sup>.

Instrukcja *Il Padre* brzmi podobnie do *Orientalium Ecclesiarum*<sup>23</sup> i czyni z ekumenizmu istotny czynnik rozwoju rytów wschodnich.

*W każdym wysiłku odnowy liturgicznej należy brać pod uwagę praktykę naszych prawosławnych braci, znając ją, szanując ją i oddalając*

<sup>21</sup> *Orientale lumen*, nr 8: „Captivos hodie saepius nos temporis praesentis esse sentimus: quasi si notionem homo amiserit sese esse particulam alicuius historiae praecedentis et subsequenter. Huic magno labori, quo contendit quis ut se inter praeteritum colloquet futurumque tempus cum grato sane animo tam de acceptis quam de donis postmodum accipiendis, clarum praestant Orientales Ecclesiae sensum continuationis, quae sibi Traditionis atque eschatologicae expectationis nomina sumit”.

<sup>22</sup> *Orientale lumen*, nr 20: „Certe, hodiernae menti videtur vera coniunctio fieri posse aliorum plene observata dignitate, dempta simul illa opinione universos mores et consuetudines Ecclesiae Latinae pleniores esse et aptiores ad rectam doctrinam demonstrandam”.

<sup>23</sup> *Orientalium Ecclesiarum*, nr 24: „Katolicy wschodni winni promować jedność z innymi chrześcijanami wschodnimi m.in. przez „skrupulatną wierność wobec starożytnych tradycji wschodnich” („religiosa erga antiqua traditiones orientales fidelitate”).

*się od niej tak mało jak to tylko możliwe, ażeby nie zwiększyć istniejącego rozdzielania [...]»<sup>24</sup>.*

10. Po raz kolejny istnieje tutaj analogia z formą nadzwyczajną. Papież Benedykt XVI mówi o pilnej konieczności respektowania „dawnej łacińskiej tradycji liturgicznej” Kościoła, ażeby, o ile to możliwe, przeżywać podziały w Kościele<sup>25</sup>. Podziały te odnoszą się nie tylko do grup, lecz także niezliczonych pojedynczych wiernych, czujących się wyobcowanymi z Kościoła po wprowadzeniu reformy liturgicznej. Jak napisał Benedykt XVI:

*Widziałem, jak samowolne deformacje liturgii bardzo głęboko zraniły osoby, które były w pełni zakorzenione w wierze Kościoła<sup>26</sup>.*

11. Trzeba tu również wspomnieć o znaczeniu formy nadzwyczajnej rytu rzymskiego dla ekumenizmu, jeśli chodzi o prawosławie. Śp. patriarcha moskiewski Aleksey II, odnosząc się do *Summorum Pontificum*, zauważył, że „przywrócenie i dowartościowanie dawnej tradycji liturgicznej jest faktem, który odbieramy pozytywnie”<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> *Il Padre, incomprensibile*, nr 21.

<sup>25</sup> List do biskupów towarzyszący motu proprio *Summorum Pontificum*: „Takie spojrzenie na przeszłość nakłada dziś na nas obowiązek, aby uczynić wszystko, co możliwe, żeby wszystkim tym, którzy rzeczywiście pragną jedności, była dana możliwość pozostania w niej lub odnalezienia jej na nowo”.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Agencja prasowa Zenit donosiła z Rzymu 29 sierpnia 2007 roku: „Ruch Benedykta XVI pozwalający na szerszą celebrację według Mszału Rzymskiego z 1962 roku spotkał się z pozytywną reakcją prawosławnego patriarchy moskiewskiego Aleksego II. »Przywrócenie i dowartościowanie dawnej tradycji liturgicznej jest faktem, który odbieramy pozytywnie« — powiedział Aleksey II w wywiadzie dla włoskiego dziennika *Il Giornale*. List apostolski Benedykta XVI *Summorum Pontificum*, opublikowany w lipcu, wyjaśnia nowe normy dopuszczające stosowanie Mszału z 1962 roku jako nadzwyczajnej formy celebracji liturgicznej. »My bardzo mocno trzymamy się tradycji« — kontynuuje Aleksey II. »Bez wiernego stania na straży tradycji liturgicznej rosyjski Kościół prawosławny nie byłby w stanie oprzeć się w epoce prześladowań«”.

## Podsumowanie

12. Pluralizm liturgiczny sam w sobie nie jest i nigdy nie był powodem do zakłopotania dla Kościoła, lecz przeciwnie — jest źródłem jego żywotności. Ukazuje on odpowiedź wiary na różne warunki i przedstawia skarb dopełniających się wzajemnie ujęć teologicznych i duchowych. Aż do dnia dzisiejszego Stolica Apostolska potwierdzała i rozwijała różnorodność rytów i zwyczajów.
13. Analogicznie jak w przypadku obrządków wschodnich, Kościół zawsze wspierał ryt i zwyczaj o godnym szacunku pochodzeniu w obrębie Kościoła łacińskiego i dokładał szczególnych starań, aby je zachować, gdy zdawało się, że już niemal zanikały lub ulegały nadmiernemu wpływowi obrządku rzymskiego. Podobnie jak wspomniane już ryt zakonny, również ryt mozarabski stanowi przykład obrządku o tak wielkiej wartości historycznej i teologicznej, że jakkolwiek ograniczone stałoby się używanie jego ksiąg, fakt sprawowania go nadal w pewnych miejscach jest czymś, co należy docenić i zachować. Bez względu na to, jak bardzo może się ograniczyć lub rozpowszechnić stosowanie formy nadzwyczajnej w przyszłości, będzie ona mieć także wartość dla całego Kościoła, ukazując — jako żywa tradycja — bogate źródło duchowych i teologicznych przemyśleń, a także głęboką łączność z liturgicznym dziedzictwem Kościoła łacińskiego.
14. Wartość formy nadzwyczajnej potwierdził papież Benedykt XVI. Podobnie jak obrządki wschodnie, zachowa ona i rozwinie tę wartość dla całego Kościoła tylko wtedy, gdy pozostanie wierna sobie samej, własnemu duchowi i własnym tradycjom. Ta integralność jest również konieczna z powodu jej znaczenia dla jedności Kościoła. Można wyciągnąć pewną naukę z losu rytów wschodnich w poprzednich wiekach, gdy Stolica Apostolska akceptowała zmiany, które dziś można uważać za godne pożałowania<sup>28</sup>.

---

28 *Il Padre, incomprendibile*, nr 24: „Te ingerencje wynikały z mentalności i przekonań danej epoki, zgodnie z którymi uznawano pewną podrzędność liturgii niełacińskich wobec liturgii obrządku łacińskiego, uważanego za »*ritus praestantior*«. Mogło to prowadzić do ingerowania we

15. Trafne słowa instrukcji *Il Padre*, odnoszące się do rytów wschodnich, mogą równie dobrze dotyczyć nadzwyczajnej formy rytu rzymskiego:

*Z powodów historycznych i kulturowych zachowały one bardziej bezpośrednią ciągłość z duchową atmosferą początków chrześcijaństwa. W przywileju tym coraz częściej — również na Zachodzie — widzi się nie znak stagnacji i wsteczności, lecz cennej wierności źródłom zbawienia*<sup>29</sup>.

---

wschodnie teksty liturgiczne, które dzisiaj, w świetle badań i rozwoju teologii, wymagają rewizji polegającej na powrocie do tradycji odziedziczonej po przodkach”. Zob. dekret *Orientalium Ecclesiarum*, nr 6: O obrzędach liturgicznych odpowiednich dla Kościołów Wschodnich: „Wszystko to więc mają z największą wiernością zachowywać właśnie sami chrześcijanie wschodni, którzy też powinni zdobywać ciągle coraz większą znajomość tych rzeczy i coraz doskonale je stosować, a gdyby ze względu na okoliczności czasu lub osób wbrew słuszności od nich odstąpili, niechaj starają się powrócić do tradycji odziedziczonej po przodkach” („Haec omnia, igitur, maxima fidelitate ab ipsis Orientalibus observanda sunt; qui quidem harum rerum cognitionem in dies maiorem usumque perfectiorem acquirere debent, et, si ab iis ob temporum vel personarum adiuncta indebite defecerint, ad avitas traditiones redire satagant”). Instrukcja *Varietates legitimae* czyni podobne stwierdzenie na temat historii liturgii Zachodu (nr 17): „Wielokrotnie w historii obrządek pokazał swoją zdolność przyjęcia tekstów, śpiewów, gestów i obrzędów różnego pochodzenia oraz dostosowania się do kultur lokalnych w krajach misyjnych, nawet jeśli w pewnych okresach przeważała troska o jednorodność liturgiczną”. Przypisy do tego fragmentu dają przykłady cech rytu rzymskiego przyswojonych z biegiem czasu w reakcji na miejscowe warunki i odpowiedzi Magisterium na taki bieg wypadków.

<sup>29</sup> *Il Padre, incomprendibile*, nr 9.

## 7: ŁACINA JAKO JĘZYK LITURGICZNY

### Streszczenie:

Łacina już od bardzo wczesnego okresu jest normatywnym językiem liturgii w Kościele łacińskim oraz znacznej większości dokumentów nauczania Kościoła i jego administracji. Św. papież Jan XXIII w konstytucji apostolskiej *Veterum Sapientia* podkreśla wartość łaciny jako języka uniwersalnego, niezmiennego i pełnego godności. Wzrost migracji w ostatnich dziesięcioleciach nadał szczególną wartość uniwersalizmowi łaciny. Pozostaje ona podstawowym językiem kultury i duchowości Kościoła łacińskiego. Posługiwanie się nią w liturgii, nawet tam, gdzie wierni mogą mieć małą znajomość tego języka, daje możliwość wzbudzenia — jak to wyraził św. papież Jan Paweł II — „głębokiego odczucia eucharystycznej Tajemnicy”, gdyż może wspomagać łączenie się z majestatem i doniosłością akcji liturgicznej. Łacina zatem, zwłaszcza w powiązaniu z odpowiednią formacją liturgiczną, nie jest bynajmniej przeszkodą dla uczestnictwa, a może stać się pomocą. Papież Benedykt XVI prosił, aby alumni uczyli się sprawowania liturgii po łacinie, zaznaczając, że wiernych można nauczyć wielu tekstów i śpiewów.

### Wstęp

1. Związek między tradycją liturgiczną Zachodu a językiem łacińskim jest niezwykle ścisły. Tłumaczenie wzorcowego łacińskiego tekstu liturgii rzymskiej na różne języki narodowe do opcjonalnego stosowania, jak dzieje się to w formie zwyczajnej, jest czymś zupełnie innym od ustanowienia na przykład języka koptyjskiego lub staro-cerkiewno-słowiańskiego jako własnych języków liturgicznych dla Kościołów lokalnych, jak się to stało w Kościołach wschodnich<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. instrukcję *Varietates legitimae* (1994), nr 36: „Poszukiwanie inkulturacji nie dąży do utworzenia nowych rodzin obrządków; myśląc natomiast o wymaganiach danej kultury, wprowadza



Ściśle mówiąc, łacina pozostaje językiem liturgii obrządku rzymskiego, nawet w formie zwyczajnej<sup>2</sup>.

2. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie wartości łaciny nie tylko w normatywnych tekstach liturgii, lecz także podczas jej faktycznego celebrowania. Wielu katolików ma dzisiaj niewielkie pojęcie o liturgii łacińskiej, a argumenty na jej korzyść trzeba szczegółowo wyliczać. Sprawa zastąpienia czytań po łacinie przekładami na języki narodowe, dopuszczonego we Mszy czytanej (*Missa lecta*) przez Instrukcję *Universae Ecclesiae*<sup>3</sup>, wymaga oddzielnego potraktowania. Tutaj zwracamy uwagę na bardziej podstawową kwestię: na prawdziwe znaczenie nienarodowego języka liturgicznego — łaciny.
3. Wydaje się, że liturgia Zachodu została raczej ułożona od razu po łacinie, a nie przetłumaczona z innego języka we wczesnym, chociaż nieznanym dokładnie okresie<sup>4</sup>. Dla św. Hilarego<sup>5</sup>, św. Tomasza z Akwinu<sup>6</sup>

---

adaptacje, które zawsze pozostają częścią obrządku rzymskiego”. Cytowany fragment kończy się odnośnikiem do przemówienia św. papieża Jana Pawła II do uczestników zgromadzenia plenarnego Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów (26 I 1991), nr 3, AAS 83 (1991), s. 940 (fragment): „I nie należy rozumieć inkulturacji jako tworzenia alternatywnych rytów”.

<sup>2</sup> Por. Kodeks prawa kanonicznego, kan. 928: „Eucharystię należy sprawować w języku łacińskim lub innym języku, byleby teksty liturgiczne zostały zgodnie z prawem zatwierdzone” („Eucharistica celebratio peragatur lingua latina aut alia lingua, dummodo textus liturgici legitime approbati fuerint”).

<sup>3</sup> *Universae Ecclesiae* nr 26.

<sup>4</sup> Z pewnością przed końcem pontyfikatu papieża Damazego (366–384); por. św. Ambroży, *O sakramentach* (*De Sacramentis*) IV, 5, 21 i następne.

<sup>5</sup> Św. Hilary z Poitiers (+ 366): Hil. Pict., *Tractatus super Psalmos*, prol. 15 (CSEL 22, s. 13): „Tajemnicę Bożej woli i oczekiwanie błogosławionego Królestwa głosi się zwłaszcza w tych trzech językach. Taka jest przyczyna postępowania Pilata, który w tych trzech językach dał napis, że Jezus Chrystus jest Królem żydowskim”. Por. J 19, 19–20: „A Pilat zrobił też i napis i umieścił nad krzyżem. A było napisane: »Jezus Nazareński, król żydowski«. Napis ten czytało wielu Żydów, bo miejsce, gdzie został ukrzyżowany, było blisko miasta. A było napisane po hebrajsku, po grecku i po łacinie”.

<sup>6</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Super Sent.*, Lib. IV, d. 8 q. 2, a. 4, qc. 3 expos.: „Trzeba wiedzieć, że podczas sprawowania Mszy, kiedy uobecniana jest Męka Pańska, używa się pewnych słów greckich..., pewnych hebrajskich... i pewnych łacińskich..., bo w tych trzech językach sporządzono napis na Krzyżu Chrystusowym”.

i wielu innych autorów stosowanie łaciny (oraz greki i hebrajszczyzny) jako języka sakralnego wiązało się z jej użyciem w napisie na Krzyżu<sup>7</sup>. Jak wspomniano w *Positio* nr 5<sup>8</sup>, liturgia rzymska posługiwała się odrębną, chrześcijańską łaciną. Jej styl odbiegał od bardzo wyszukanego języka wybitnych pisarzy pogańskich, lecz w żadnej mierze nie była ona także potoczną mową ulicy, która zresztą musiała mieć odmienne cechy w poszczególnych częściach cesarstwa rzymskiego. Poza tym nie wszyscy mieszkańcy cesarstwa zachodniego, zwłaszcza poza miastami, biegle posługiwali się językiem łacińskim<sup>9</sup>. Łacina kościelna była językiem uniwersalnym, a nie lokalnym, równocześnie zaś daleka była od łatwej do zrozumienia mowy ludu. To właśnie za pomocą liturgii w tym języku św. Patryk ewangelizował nie mówiących po łacinie Irlandczyków, św. Augustyn z Canterbury — Anglików, a św. Bonifacy — Niemców.

## Praktyczne zalety łaciny

4. Rozważając tradycję stosowania łaciny, św. papież Jan XXIII, aby streścić jej praktyczne zalety, przytoczył słowa Piusa XI:

*Kościół ze swej własnej natury wymaga języka uniwersalnego, niezmiennego i ponadnarodowego, ażeby objął wszystkie narody i mógł trwać aż do końca wieków*<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> P. o. Uwe Michael Lang, *The Voice of the Church at Prayer. Reflections on Liturgy and Language* (Ignatius Press, San Francisco 2012), s. 48–50, 143–144.

<sup>8</sup> FIUV, *Positio* nr 5: „Stosowanie Wulgaty i dawnych Psalterzy łacińskich”.

<sup>9</sup> Św. Augustyn: „Jest rzeczą bardzo słuszną, że puniccy chrześcijanie dla określenia Chrztu używają wyłącznie słowa »Zbawienie«, a dla nazwania Sakramentu Ciała Chrystusowego stosują tylko słowo »Życie«” (*De peccatorum meritis et remissione et de Baptismo parvulorum*, I, 24, 34); por. św. Augustyn, *List* 84 i 209,3, o potrzebie duchownych władających językiem punickim.

<sup>10</sup> Św. Papież Jan XXIII, konstytucja apostolska *Veterum Sapientia* nr 4: „Etenim Ecclesia, ut quae et nationes omnes complexu suo contineat, et usque ad consummationem saeculorum sit permansura..., sermonem suapte natura requirit universalem, immutabilem, non vulgarem”; jest to cytat z listu apostolskiego Piusa XI *Officiorum omnium* (1 VIII 1922), AAS 14 (1922), s. 452. Por. papież Pius XII, encyklika *Mediator Dei* (1947), nr 23: „Język łaciński, którego używa wielka część Kościoła, jest widocznym i pięknym znakiem jedności, jest też lekarstwem skutecznym przeciw jakimkolwiek skażeniom autentycznej nauki” („Latinae linguae usus, ut apud magnam Ecclesiae partem viget, perspicuum est venustumque unitatis signum, ac remedium efficax

Gdyby Kościół używał po prostu aktualnych języków miejscowych, rozległość okresów dziejowych i obszarów geograficznych, które Kościół — jako jedyna spośród ludzkich instytucji — musiał objąć, mogłaby doprowadzić do zamętu. Chociaż łacina administracji i teologii rozwijała się przez stulecia, jest wciąż faktem, że łacyniści są dzisiaj zdolni zrozumieć pisma ludzi Kościoła z każdego okresu jego istnienia i z każdej części świata, jeśli tylko tworzyli oni po łacinie. Ta uniwersalność jest nie mniej cenna w liturgii, gdyż umożliwia nam uczestniczenie w tej samej liturgii (albo blisko ze sobą spokrewnionych rytach i zwyczajach łacińskich), jaka występowała we wszystkich wiekach i krajach. Forma nadzwyczajna jest zatem wolna od konieczności okresowego dokonywania nowych przekładów i pozwala podkreślać jedność modlącego się Kościoła w czasie i przestrzeni.

5. Szczególnie w kontekście masowej migracji, utrudniającej indywidualnym osobom i całym społecznościom posługiwanie się oficjalnym językiem ich przybranej ojczyzny, a także w związku ze stałym problemem języków mniejszościowych forma nadzwyczajna cieszy się zaletą opisaną przez św. Jana XXIII:

*Język łaciński ze swej własnej istoty jest najbardziej odpowiedni dla pobudzania u różnych ludów wszelkich przejawów kultury, ponieważ nie wzbudza zazdrości, okazuje się bezstronny wobec wszystkich narodów, nie sprzyja nikomu, a wreszcie jest dla każdego miły i przyjazny<sup>11</sup>.*

W ten sposób jest naturalną ochroną przed wspomnianym w instrukcji *Varietates legitimae* zagrożeniem, że różnorodność języków w liturgii może doprowadzić do tego, iż:

---

adversus quaslibet germanae doctrinae corruptelas”).

<sup>11</sup> Konstytucja apostolska *Veterum Sapientia* nr 3: „Suae enim sponte naturae lingua Latina ad provehendum apud populos quoslibet omnem humanitatis cultum est peraccommodata: cum invidiam non commoveat, singulis gentibus se aequabilem praestet, nullius partibus faveat, omnibus postremo sit grata et amica”.

*wspólnoty chrześcijańskie pozostawałyby oddzielone od siebie, a inkulturacja liturgiczna zostałaaby użyta do celów politycznych*<sup>12</sup>.

## **Łacińska i chrześcijańska kultura i pobożność**

6. Papież Paweł VI wyszedł poza wspomniane względy praktyczne, kiedy tak pisał o łacinie:

*Język ten jest w Kościele łacińskim najobfitszym źródłem kultury chrześcijańskiej i najbogatszym skarbem pobożności*<sup>13</sup>.

7. Łacina stanowi „źródło kultury chrześcijańskiej”, ponieważ jest językiem (niemal wszystkich) liturgicznych tekstów Kościoła łacińskiego — od Kanonu Rzymskiego po teksty śpiewów gregoriańskich oraz modlitwy ułożone w ciągu wieków — jak również prac teologicznych i wielu innych dzieł kultury (takich jak kompozycje muzyczne), które na siebie wzajemnie wpływały. Tak więc w obrębie kultury chrześcijańskiej liturgia łacińska ma niezrównaną wartość i nie zastąpi jej żaden, nawet poprawny przekład<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Instrukcja *Varietates legitimae* (1994), nr 49. Co do kontekstu tego cytatu por. *Varietates legitimae* nr 7: „Natomiast w niektórych krajach, gdzie występuje jednocześnie wiele kultur, zwłaszcza jako wynik imigracji, należy uwzględnić szczególne trudności spowodowane bezpośrednio przez taki stan rzeczy (por. niżej nr 49)”. Ponownie odnosząc się do tego problemu, instrukcja mówi dalej (nr 49): „W różnych krajach współistnieją wiele kultur, które czasem tak się wzajemnie przenikają, że stopniowo tworzą nową kulturę, kiedy indziej zaś dążą do odróżnienia się od siebie albo wręcz jedna przeciwstawia się drugiej, aby dzięki temu lepiej podtrzymać swą tożsamość. Może się również zdarzyć, że pewne zwyczaje mają już tylko znaczenie folklorystyczne. Ponieważ Konferencje Episkopatów zajmują się oceną konkretnej sytuacji z osobna, wezmą pod uwagę bogactwa każdej kultury oraz ich obrońców, nie będą też ignorować lub zaniedbywać kultury mniejszościowej albo takiej, która nie jest im dobrze znana. Muszą ponadto dokładnie rozważyć zagrożenia, tak aby wspólnoty chrześcijańskie nie pozostawały oddzielone od siebie, a inkulturacja liturgiczna nie została użyta do celów politycznych”.

<sup>13</sup> Papież Paweł VI, list apostolski *Sacrificium laudis* (1966): „in Ecclesia Latina christiani cultus humani fons uberrimus et locupletissimus pietatis thesaurus”.

<sup>14</sup> Tę sprawę podkreślono w petycji z 1971 roku, skierowanej do papieża Pawła VI przez intelektualistów i twórców kultury z Anglii i Walii, która doprowadziła do „indultu angielskiego” z 1971 roku. W jej fragmencie czytamy: „Ryt, o który tu chodzi, wypowiedziany we wspólnym tekście łacińskim, inspirował również ogromną liczbę cennych dokonań w sztuce, dzieła nie tylko

8. Jest ona „najbogatszym skarbem pobożności” z podobnej przyczyny: że Kościół łaciński w ciągu wieków czynił postępy w swym życiu duchowym w znacznej mierze dzięki medytowaniu nad łacińskimi tekstami Pisma Św. i liturgii oraz łacińskimi komentarzami do tych tekstów<sup>15</sup>. Ponadto przekład nie jest w stanie zastąpić wielu słów z łacińskiego Psalterza czy Pieśni nad Pieśniami, które dały początek komentarzom św. Augustyna z Hippony i św. Bernarda z Clairvaux, jak również tylu innych autorów, i które mają wielkie znaczenie dla teologii i duchowości Kościoła łacińskiego.

### Stosowanie łaciny w liturgii

9. Pozostaje kwestia wartości płynących ze słuchania liturgii sprawowanej po łacinie dla wiernych, którzy mogą w ogóle nie znać języka łacińskiego. Że one istnieją, daje się logicznie wywnioskować z nauczania i praktyki Kościoła. Idąc za potwierdzoną przez św. papieża Jana XXIII obecnością łaciny w liturgii<sup>16</sup>, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* Soboru Watykańskiego II stwierdza wyraźnie:

*W obrzędach łacińskich zachowuje się używanie języka łacińskiego, poza wyjątkami określonymi przez prawo szczegółowe*<sup>17</sup>.

---

mistyków, ale i poetów, filozofów, muzyków, architektów, malarzy i rzeźbiarzy, we wszystkich krajach i epokach. Z tego względu należy on tak samo do uniwersalnej kultury, jak i do ludzi Kościoła i praktykujących chrześcijan”.

<sup>15</sup> Chodzi tu o tradycyjną łacinę liturgii rzymskiej, m.in. Wulgatę i dawne Psalterze łacińskie: zob. *Positio* nr 5, „Stosowanie Wulgaty i dawnych Psalterzy łacińskich”.

<sup>16</sup> Św. papież Jan XXIII, konstytucja apostolska *Veterum Sapientia* nr 11 § 2: „[Biskupi i najwyżsi przełożeni zakonów] z ojcowską troskliwością niechaj pilnują, aby żaden z ich podwładnych w pogoni za nowościami nie wystąpił pisemnie przeciwko stosowaniu języka łacińskiego czy to na wyższych studiach kościelnych, czy to w liturgii, ani z uprzedzeniem nie pomniejszyła lub fałszywie interpretowała dotyczących tej sprawy rozporządzeń Stolicy Apostolskiej” („Paterna iidem sollicitudine caveant, ne qui e sua ditione, novarum rerum studiosi, contra linguam Latinam sive in altioribus sacris disciplinis tradendis sive in sacris habendis ritibus usurpandam scribant, neve praeiudicata opinione Apostolicae Sedis voluntatem hac in re extenuent vel perperam interpretentur”).

<sup>17</sup> Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* nr 36 § 1: „Linguae latinae usus, salvo particulari iure, in Ritibus latinis servetur”. Por. nr 101 § 1: „Zgodnie z wiekową tradycją

To, że stosowanie języka narodowego uważano za ustępstwo wobec szczególnych okoliczności, widać z instrukcji *In edicendis*<sup>18</sup>, wydanej przez Świętą Kongregację Obrzędów wkrótce po uchwaleniu *Sacrosanctum Concilium*<sup>19</sup>. Papież Benedykt XVI pragnie nie tylko, aby alumni poznali łacinę podczas studiów, lecz także, by po święceniach mogli się nią posługiwać podczas liturgii; wspomina przy tym, że także wiernych można nauczyć łacińskich modlitw i śpiewów<sup>20</sup>.

---

obrzędki łacińskiego duchowni mają zachować w Oficjum język łaciński. Tym jednak duchownym, dla których język łaciński stanowi poważną przeszkodę do należytego odmawiania Breviarza, Ordynariusz może w poszczególnych wypadkach pozwolić na używanie przekładu na język ojczysty” („Iuxta saecularem traditionem ritus latini, in Officio divino lingua latina clericis servanda est, facta tamen Ordinario potestate usum versionis vernaculae... concedendi, singulis pro casibus, iis clericis, quibus usus linguae latinae grave impedimentum est quominus Officium debite persolvant”).

<sup>18</sup> Instrukcja *In edicendis*, wstęp: „Przy wydawaniu przepisów odnoszących się do języka, który ma być używany w Oficjum Bożym odprawianym w chórze, wspólnie albo samotnie, Święty II Powszechny Sobór Watykański miał na względzie zarówno zachowanie odwiecznej tradycji Kościoła łacińskiego, jak i przyczynienie się do duchowego dobra tych wszystkich, którzy zostali wyznaczeni do tej modlitwy albo biorą w niej udział. Z tego powodu uznał za stosowne udzielić zezwolenia na stosowanie języka narodowego w pewnych warunkach i dla ściśle określonych grup osób” („In edicendis normis quae linguam respiciunt adhibendam in celebratio divini Officii in choro, in communi aut a solo, sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum secundum prae oculis habuit et saecularem Ecclesiae latinae traditionem tutandam et bonum spirituale promovendum eorum omnium qui ad hanc precationem sunt deputati vel ipsam participant. Hac de causa opportunum duxit, quibusdam in adiunctis et personarum bene determinatis ordinibus, usum linguae vernaculae concedere”). Dokument mówi dalej, w sekcji 1, powołując się na konstytucję *Sacrosanctum Concilium*, nr 101, że „Zakony kłeryckie »zobowiązane do chóru« winny sprawować Oficjum Boże »w chórze« po łacinie” („Religiones clericales »choro adstrictae« Officium divinum »in choro« lingua latina celebrare tenentur”), i ustanawia wiele szczegółowych zezwoleń na stosowanie języka narodowego, np. dla krajów misyjnych, za pozwoleniem odpowiedniej władzy.

<sup>19</sup> *Sacrosanctum Concilium* promulgowano 4 XII 1963 roku; *In edicendis* — 23 XI 1965 roku.

<sup>20</sup> Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis* (2007), nr 62: „Proszę zatem, aby przyszłych kapłanów już w seminarium przygotowywano do rozumienia i celebrowania Mszy św. po łacinie, a także do posługiwania się tekstami łacińskimi i do wykonywania chóralu gregoriańskiego. Nie należy też zaniedbać możliwości, by sami wierni zostali wychowani tak, aby znali najbardziej powszechne modlitwy po łacinie i śpiewali niektóre części liturgii na sposób gregoriański” („In universum petimus ut futuri sacerdotes, inde a Seminarii tempore, ad Sanctam Missam Latine intellegendam et celebrandam nec non ad Latinos textus usurpandos et cantum Gregorianum adhibendum instituantur; neque neglegatur copia ipsis fidelibus

10. Trzeba najpierw zauważyć, że — jak wskazuje papież Benedykt XVI — częsta obecność na łacińskiej liturgii umożliwi wiernym zapoznanie się z wieloma tekstami, a dzięki temu ich zrozumienie, nawet bez uciekania się od razu do przekładu. Już krótka katecheza liturgiczna zapewnia wiernym zapoznanie się z przekładami znanych tekstów, takich jak *Gloria*, i ich rozważenie. Zaznajomienie się z różnorodnymi tekstami liturgicznymi pozwoli wiernym wychwycenie łacińskich słów i zdań, dzięki czemu będą mogli rozpoznać, o czym mówi tekst pojawiający się w liturgii, i przypomnieć sobie, czego się o nim dowiedzieli.
11. *Sacrosanctum Concilium* kładzie wielki nacisk na znaczenie formacji liturgicznej<sup>21</sup>. W formie nadzwyczajnej korzysta się z bogatej tradycji mszalików oraz innych pomocy do śledzenia liturgii i zdobywania wiedzy o niej. Komentarze do liturgii roku kościelnego autorstwa Prospera Guérangera, bł. Ildefonsa Schustera i Piusa Parscha są pomnikami tradycji, które same w sobie zasługują na przestudiowanie<sup>22</sup>.

---

facienda ut notiores in lingua Latina preces ac pariter quarundam liturgiae partium in cantu Gregoriano cantus cognoscant”). Por. kan. 249 KPK: „W programie kształcenia kapłańskiego należy przewidzieć, by alumni nie tylko nauczyli się dokładnie języka ojczystego, lecz także by dobrze znali język łaciński” („Institutionis sacerdotalis Ratione provideatur ut alumni non tantum accurate linguam patriam edoceantur, sed etiam linguam latinam bene calleant”). Por. także dekret Soboru Watykańskiego II o formacji kapłańskiej *Optatam totius* nr 13, odnoszący się do alumnów: „Ponadto niech zdobędą taką znajomość języka łacińskiego, aby mogli źródła tylu różnych nauk i dokumenty Kościoła zrozumieć i z nich korzystać. Studium języka liturgicznego własnego obrządku należy uważać za konieczne, a bardzo też popierać odpowiednią znajomość języków Pisma świętego i Tradycji”.

<sup>21</sup> *Sacrosanctum Concilium*, nr 41–46.

<sup>22</sup> Dom Prosper Guéranger, opat Solesmes, *L'Année Liturgique* (po francusku), wydane w 15 tomach między 1841 a 1901 rokiem (opublikowane po angielsku jako *The Liturgical Year* w 1949 roku; w języku polskim w latach 1927–35 ukazało się 6 tomów pt. *Rok liturgiczny*). Bł. Ildefons Schuster, abp mediolański, *Liber Sacramentorum*, po włosku, wydane w 5 tomach w 1919 r. (opublikowane po angielsku jako *The Sacramentary* w 1924 roku). O. Pius Parsch, *Das Jahr des Heiles*, wydane w 3 tomach w 1923 roku (opublikowane po angielsku jako *The Church's Year of Grace* w 1953 roku; w języku polskim ukazało się dwukrotnie w latach 1956 i 1958 pt. *Rok liturgiczny*). Dzieła te, zwłaszcza Guérangera i Parscha, były i są szeroko rozpowszechnione. Tekst *L'Année Liturgique* jest przynajmniej częściowo dostępny w internecie po francusku (<http://www.abbaye-saint-benoit.ch/gueranger/anneliturgique/index.htm>) i angielsku (<http://www.liturgialatina.org/lityear/>).

12. Warto też wziąć pod uwagę, że stosunkowo ograniczona liczba tekstów liturgicznych mszału z 1962 r. stanowi wielką zaletę dla wiernych wysłuchujących ich po łacinie. Ograniczony rozmiar lekcjonarza, częste stosowanie ograniczonej liczby tekstów wspólnych o świętych i Mszy wotywnych, powtarzanie formularza Mszy niedzielnej w dni powszednie, ograniczona liczba prefacji itp. dają zwykłym katolikom realną możliwość dokładnego zapoznania się z mszałem.
13. Co więcej: stosowanie łaciny może stanowić bezpośrednią pomoc dla uczestniczenia w liturgii. Św. papież Jan Paweł II w liście apostolskim *Dominicae cenae* (1980) w związku z doświadczeniem wiernych, którzy uczestniczyli w dawnej tradycji liturgicznej, postawił następującą tezę:

*Nie brak jednakże i takich, którzy — wychowani jeszcze na dawnej liturgii w języku łacińskim — odczuwają brak tego „jednego języka”, który na całym świecie był także zewnętrznym wyrazem jedności Kościoła, a przez swój dostojny charakter budził głębokie odczucie eucharystycznej Tajemnicy*<sup>23</sup>.

Ta godność i powszechność łaciny, wspomniane przez św. papieża Jana XXIII<sup>24</sup>, są rzeczywiście podstawowymi elementami „sakralności”, jaką dostrzegł w formie nadzwyczajnej papież Benedykt XVI<sup>25</sup>. W ostatnich dziesięcioleciach podkreślano wielokrotnie, że w litur-

---

<sup>23</sup> Św. papież Jan Paweł II, list apostolski *Dominicae cenae* (1980), nr 10: „Non tamen desunt qui, secundum veteris liturgiae Latinae rationem acriter instituti, defectum huius «unius sermonis» percipiunt, qui in universo orbe terrarum unitatem Ecclesiae significat et indole sua dignitatis plena altum sensum Mysteriorum eucharistici excitavit”.

<sup>24</sup> Św. papież Jan XXIII, ponownie cytując Piusa XI, mówi o jej „zwięzłym, bogatym i rytmicznym sposobie mówienia, pełnym majestatu i godności” („Neque hoc neglegatur oportet, in sermone Latino nobilem inesse conformationem et proprietatem; siquidem loquendi genus pressum, locuples, numerosum, maiestatis plenum et dignitatis (4) habet, quod unice et perspicuitati conducit et gravitati”), konstytucja apostolska *Veterum Sapientia* nr 3; cytat pochodzi z listu apostolskiego Piusa XI *Officiorum omnium*, s. 452–453.

<sup>25</sup> Papież Benedykt XVI, List do Biskupów towarzyszący motu proprio *Summorum Pontificum* (2007).



gii konieczne jest stosowanie języka odróżniającego się przynajmniej w pewnym stopniu od zwykłej, potocznej mowy<sup>26</sup>.

14. Poniższą sprawę poruszono w *Positio* nr 2<sup>27</sup>. Forma nadzwyczajna ma wiele cech, które wydają się przeszkodami dla zrozumiałości, takich jak: skomplikowane obrzędy; niewidoczność pewnych ceremonii; fakt, że niektóre teksty odczytuje się po cichu; a przede wszystkim stosowanie łaciny<sup>28</sup>. W rzeczywistości nie stanowią one przeszkody dla uczestniczenia w liturgii, jeśli tylko myślimy o uczestnictwie w kategoriach wpływu liturgii na wiernego, w stwarzaniu „głęбоkiego odczucia eucharystycznej Tajemnicy”. Są one częścią całości, skutecznej w niewerbalnym i werbalnym przekazywaniu transcendentnego znaczenia akcji liturgicznej. Ze wszystkich przejawów dawnej łacińskiej tradycji liturgicznej, które się na nią złożyły, stosowanie łaciny wydaje się najbardziej oczywiste i najważniejsze.

---

<sup>26</sup> Instrukcja *Varietates legitimae* (1994), nr 39: Język liturgii „zawsze musi wyrażać nie tylko prawdę wiary, lecz również majestat i świętość tajemnic, które się sprawuje”. Instrukcja *Liturgiam authenticam* (2001), nr 27, zaleca rozwój „sakralnego stylu, który powinno się też uznać za język ściśle liturgiczny”.

<sup>27</sup> FIUV, *Positio* nr 2: „Pobożność liturgiczna i uczestniczenie w liturgii”, zwłaszcza nr 8–10.

<sup>28</sup> Twierdzenie synodu w Pistoii, że te cechy stanowią przeszkodę dla uczestniczenia w liturgii, zostało potępione przez papieża Piusa VI w konstytucji apostolskiej *Auctorem fidei* (1794), nr 33: „Zdanie Synodu, w którym wychodzi na jaw pragnienie usunięcia przyczyn, jakie w pewnej mierze doprowadziły do zapomnienia zasad odnoszących się do porządku liturgii, »aby ponownie nadać jej większą prostotę obrzędów, stosować język narodowy i głośno wypowiadać słowa«”. [Komentarz:] Tak jakby obecny porządek liturgii, przyjęty i zatwierdzony przez Kościół, zrodził się w pewnej mierze z zapomnienia zasad, które powinny nim kierować. [Kwalifikacja teologiczna zdania:] Nierozważne, obraźliwe dla pobożnych uszu, ubliżające Kościołowi i sprzyjające znieważaniu go przez heretyków”.

## 8. PREFACJE

### Streszczenie:

Chociaż zachowało się wiele łacińskich prefacji pochodzących ze wczesnego średniowiecza, to jednak cechą charakterystyczną obrządku rzymskiego jest ich bardzo ograniczona liczba: *Hadrianum* zawierało 14 prefacji; od końca XI w. aż do 1919 roku było ich 12; między 1919 a 1928 roku dodano cztery. Ponadto istnieje kilka dodatkowych prefacji zatwierdzonych dla zakonów albo niektórych miejsc. Mała liczba prefacji, brak dowolności przy wyborze prefacji do konkretnej Mszy oraz ich powściągliwy łaciński styl — wszystko to stanowi o charakterze dawnej łacińskiej tradycji liturgicznej, której przejawem jest Mszał z 1962 roku. Nie ma też wielu precedensów w powiększaniu ich liczby, nawet gdy chodzi o nowe, ważne święta. Prefacje Mszału z 1970 roku, w liczbie 82, mają zarówno odmienną funkcję, jak i styl — zostały one bowiem stworzone jako uzupełnienie nowych Modlitw Eucharystycznych; ułożono je też, mając na myśli odmienną kolejność modlitw, gdzie (w przeciwieństwie do odwiecznej rzymskiej tradycji) prefacja nie ma funkcji wstawienniczej. Możliwość dodania nowych prefacji do Mszału z 1962 roku według nas nie spełnia kryterium konstytucji *Sacrosanctum Concilium*, że „prawdziwe i niewątpliwe dobro Kościoła wymaga” zmiany w liturgii, zwłaszcza gdy forma nadzwyczajna jest wciąż we wczesnym stadium włączania się do głównego nurtu liturgicznego życia Kościoła.

1. W Liście do biskupów towarzyszącym motu proprio *Summorum Pontificum* (2007) Ojciec Święty, papież Benedykt XVI wspomina o zbadaniu „praktycznych możliwości” dodania nowych prefacji do formy nadzwyczajnej i o konsultacjach w tej sprawie z „instytucjami stosującymi *usus antiquior*”<sup>1</sup>. Niniejszy dokument stanowi odpowiedź na

---

<sup>1</sup> List do biskupów towarzyszący motu proprio *Summorum Pontificum* (2007): „W tej materii

to wezwanie o badania i konsultacje. Aby uporządkować nasz wywód, podamy najpierw historię zagadnienia, a następnie sposób pojmowania kryteriów naturalnego rozwoju.

## Zagadnienia historyczne

2. Nasza wiedza o mszałach używanych w Rzymie (albo gdzie indziej) przed IX w. nie stanowi jednolitej całości, a istniejących dokumentów nie można uznać za wyczerpujące. Jednakże klasycznym i najbardziej wpływowym przykładem rytu rzymskiego z tego wczesnego okresu jest pochodzące z VIII w. *Hadrianum*<sup>2</sup>, które miało 14 prefacji (zob. Dodatek, pkt 1).
3. Tymczasem wiele innych mszałów i zbiorów tekstów liturgicznych od VII do XI w. zawiera dużo więcej prefacji<sup>3</sup>. Ich funkcja polega bez wątpienia na nadawaniu Mszy bardzo szczególnej intencji; można by je uważać za modlitwy „własne”. Definitywny współczesny zbiór łacińskich prefacji, *Corpus Praefationum*, ma ich w sumie 1674<sup>4</sup>.

---

obie Formy Rytu Rzymskiego mogą się przecież wzajemnie ubogacać: nowi święci i niektóre z nowych prefacji powinny zostać uwzględnione w starym Mszałe. Komisja *Ecclesia Dei*, w łączności z organami poświęconymi *usus antiquior* będzie badać praktyczne możliwości w tym zakresie”.

<sup>2</sup> Sakramentarz wysłany przez papieża Hadriana I (772–795) w odpowiedzi na prośbę Karola Wielkiego. Stał się on podstawą do reformy liturgii frankijskiej przeprowadzonej przez Alkuina z Jorku.

<sup>3</sup> Sakramentarz leoniański (*Sacramentarium Veronense*, wyd. L.C. Mohlberg, Herder, Roma 1966), mniej więcej z początku VII w., zawiera ponad 240 prefacji (dokładna ich liczba zależy od tego, jak liczyć podobnie brzmiące wersje; może być ich aż 268; ponadto sporządzono go w układzie kalendarzowym, lecz okres od stycznia do połowy kwietnia zaginął). Jakkolwiek zawiera materiał pochodzenia rzymskiego, stanowi kompilację wielu włoskich źródeł i jest to raczej zbiór tekstów niż księga do użytku konkretnego kościoła albo diecezji. „Stary” sakramentarz gelażański, zawierający teksty rzymskie, frankijskie i inne, spisany pod Paryżem ok. 750 r. (*Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli*, wyd. L.C. Mohlberg, L. Eizenhöfer, Peter Siffrin; Herder, Roma 1960), ma 53 prefacje. Sakramentarz z Angoulême zawiera ok. 219 prefacji (w tej liczbie mieści się kilka zbliżonych do siebie wersji, ale jest tam również kilka luk). Sakramentarz 348 z St. Gallen w swej oryginalnej wersji miał 48 różnych prefacji, do których doszło 175 kolejnych, zawartych w jego przerobionej wersji.

<sup>4</sup> Zbiór zawiera nowe prefacje opublikowane do 1969 roku.

4. Mimo to w XI wieku niewielka liczba prefacji zaczęła się stawać standardem, bardzo możliwe, że w odpowiedzi na „falszywy dekretal Pelagiusza II” zatwierdzający tylko 9 prefacji, przypuszczalnie nie licząc prefacji zwykłej. Dokument ten, jakkolwiek twierdzi o sobie, że jest dekretalem pochodzącym z końca VI wieku, powstał prawdopodobnie w XI wieku<sup>5</sup>. Bez względu na pochodzenie został włączony do późniejszych zbiorów prawa kanonicznego<sup>6</sup>. Sugeruje on (całkiem możliwe, że zgodnie z prawdą), że odwieczną rzymską praktyką była bardzo ograniczona liczba prefacji.
5. Do listy podanej przez „falszywy dekretal” dołączono pod koniec XI wieku prefację o Najświętszej Maryi Pannie (choć sam jej tekst opierał się na prefacji pochodzącej z VIII w.). Wspomniane prefacje wraz z prefacją zwykłą i prefacją w *Missa sicca* na poświęcenie palm w niedzielę palmową, są jedynymi, jakie znajdują się w Mszałach Rzymskich z 1474 i 1570 roku. Siedem spośród nich znajdowało się w *Hadrianum*, a trzy pochodzą z dawnych źródeł frankijskich (zob. Dodatek, pkt 3).
6. W tym późniejszym okresie inne rytury i zwyczaje Kościoła łacińskiego miały czasem kilka dodatkowych prefacji. Mszał paryski z 1738 roku, stanowiący próbę zachowania odrębnego rytu gallikańskiego w obrębie Kościoła łacińskiego, zawierał wyjątkowo osiem prefacji nieobecnych w Mszale Rzymskim (zob. Dodatek, pkt 4). Prawdopodobnie są wśród nich nowe kompozycje.
7. Między 1919 a 1928 rokiem do Mszału Rzymskiego dodano cztery prefacje. Jedna, za zmarłych (1919), pochodzi z Mszału Paryskiego z 1738 roku; pozostałe: o św. Józefie (1919), o Chrystusie Królu (1925) i o Najświętszym Sercu Pana Jezusa (1928) są kompozycjami nowymi. Każda z nich została wprowadzona w związku z szerszym rozwo-

---

5 To, że wspomniany tekst jest dziełem samego Burcharda [z Wormacji], słusznie podejrzewał B. Capelle, *Les origines de la Préface romaine de la Vierge*, „Rev. d’histoire Eccl.” 38 (1942), s. 46–58, na s. 47.

6 *Corpus Iuris Canonici (Decretum Gratiani III*, 1, 71 (Friedberg, I 1313); por. Durandus, IV, 33, 35).

jem liturgicznym: zmianami w liturgii Dnia Zadusznego<sup>7</sup> i święta Najświętszego Serca Pana Jezusa<sup>8</sup>, ustanowieniem święta Chrystusa Króla<sup>9</sup> i rozwojem czci oddawanej św. Józefowi<sup>10</sup>. W trakcie reformy Wielkiego Tygodnia w 1955 roku wykorzystano dawną prefację do nowej Mszy Krzyżma (jednocześnie usunięto prefację z *Missa sicca* na poświęcenie palm). Partykularne wydania Mszału z 1962 roku zawierają prefacje zatwierdzone dla poszczególnych miejsc lub zakonów; najbardziej znane są cztery „prefacje gallikańskie”, zatwierdzone dla krajów o dziedzictwie gallikańskim (zob. Dodatek, pkt 7).

8. Dekret Świętej Kongregacji Obrzędów z 1968 roku wprowadził osiem dalszych prefacji<sup>11</sup>. Jedna (prawie nie zmieniona) ma dawne pochodzenie; pozostałe albo zostały znacznie przerobione, albo są nowymi kompozycjami. Ten sam dekret wprowadził również nowe Modlitwy Eucharystyczne. Mszał z 1970 roku zawiera 82 prefacje; większość z nich to nowe kompozycje, inspirowane różnorodnymi tekstami. Niektóre prefacje znajdujące się w Mszale z 1962 roku i dekrete z 1968 roku zostały pominięte lub też przerobione.

<sup>7</sup> Wprowadzono ją po reformie liturgii Dnia Zadusznego, gdy papież św. Pius X po raz pierwszy ustanowił kompletne Oficjum przeznaczone na ten dzień, podniósł jego rangę, [a Benedykt XV — przyp. tłum.] pozwolił kapłanom na odprawianie trzech Mszy.

<sup>8</sup> Formularz święta Najświętszego Serca Pana Jezusa został w 1928 roku dogłębnie przerobiony z dołączeniem specjalnie napisanych śpiewów.

<sup>9</sup> Święto Chrystusa Króla ustanowił Pius XI encykliką *Quas primas* w 1925 roku.

<sup>10</sup> Liturgiczna cześć oddawana św. Józefowi jest przykładem stałego rozwoju historii. Jego święta nie ma w Mszale rzymskim przed XV w.; święto św. Józefa, Oblubieńca NMP (*Iustus ut palma*, 19 III), znajdujące się w Mszale rzymskim z 1570 roku, zostało ustanowione jako święto nakazane przez papieża Klemensa XI w 1714 roku [w rzeczywistości uczynił to już Grzegorz XV w 1621 roku — przyp. tłum.]. Święto św. Józefa, Patrona Kościoła (*Adiutor et protector*) ustanowił papież Pius IX w 1847 roku; Pius X przeniósł je z 3. niedzieli na 3. środę po Wielkanocy i opatrzył oktawą. To drugie święto zniknęło z kalendarza, podczas gdy jego formularz mszalny został zachowany we Mszy wotywniej odprawianej we środy; w 1955 roku zastąpiło je nowe święto św. Józefa Rzemieślnika (*Sapientia reddidit*), wyznaczone przez papieża Piusa XII na dzień 1 maja. Św. papież Jan XXIII dołączył imię św. Józefa do Kanonu Mszy w 1962 roku. Promulgowanie w 1919 roku prefacji stosowanej w jego święta i w Mszach wotywnych o nim jest częścią tego szerszego rozwoju.

<sup>11</sup> *Preces Eucharisticae*, „Notitiae” 4 (1968), maj-czerwiec, s. 156.

## Kwestia organicznego rozwoju

9. Konstytucja o liturgii *Sacrosanctum Concilium* Soboru Watykańskiego II podaje kryteria autentycznego rozwoju liturgii. Po stwierdzeniu ważności badań historycznych i względów duszpasterskich mówi tak:

*Nowości należy wprowadzać tylko wtedy, gdy tego wymaga prawdziwe i niewątpliwe dobro Kościoła, z zastrzeżeniem jednak, aby formy nowe wyrastały niejako organicznie z form już istniejących*<sup>12</sup>.

Są to niezbędne warunki dla wszelkiego rozwoju liturgicznego, a nie tylko uwagi pośród wielu innych. Pamiętając o tym, możemy poczynić pewne obserwacje.

10. Stosunkowo mała liczba prefacji może być określona jako charakterystyczna cecha odwiecznej tradycji liturgicznej obrządku rzymskiego. Jak wspomniano wyżej, *Hadrianum* miało ich 14; od XI w. do 1919 roku było ich 12; cztery kolejne dodano na początku XX wieku. Zgadza się to z ogólnym charakterem powściągliwości i surowości, cechującym obrządek rzymski, przejawiającym się także w jego ograniczonym objętościowo lekcjonarzu, jednej Modlitwie Eucharystycznej itd. Także co do stylu prefacji obrządku rzymskiego są powściągliwe i surowe, zwłaszcza gdy porównamy je z tymi, które znajdują się w źródłach gallikańskich oraz innych. Jak stwierdził liturgista Adrian Fortescue:

*Główną cechą rytu rzymskiego była zawsze jego surowa prostota. W porównaniu do kwiecistych w stylu obrządków wschodnich jest to nadal jego podstawowe znamię. Bez wątpienia warto zachować tę cechę również w sposób zewnętrzny, aby powstrzymać wszelkie bizantyńskie tendencje w naszych obrzędach*<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> *Sacrosanctum Concilium*, nr 23.

<sup>13</sup> Adrian Fortescue, *Ceremonies of the Roman Rite Described* (Burns Oates, London 1936), s. XIX.

W przeciwieństwie do, być może, krytycznego tonu Fortescue, trzeba podkreślić, że to, co ma wartość w jednej tradycji liturgicznej, w innej niekoniecznie musi być czymś ułomnym. Te same ostateczne cele — służba Bogu i zbawienie dusz — mogą być zachowane za pomocą różnych środków. Trzeba tu tylko podkreślić, że prostota i surowość rzymskiej tradycji liturgicznej, jako środki wiodące do wspomnianych celów, są godne zachowania, jak wszystko, co rozwinęło się pod przewodem Bożej Opatrzności w liturgicznych tradycjach Kościoła<sup>14</sup>. Prostota ma praktyczne zalety, zwłaszcza w przygotowywaniu ewentualnych wydań mszałów, które są wprawdzie obszerne co do treści, lecz dają się łatwo przenosić<sup>15</sup>, i w ułatwianiu głębszego zapoznawania się świeckich z tekstami Mszału, co ma istotne konsekwencje dla ich uczestnictwa w liturgii<sup>16</sup>.

11. Nie ma wielu precedensów w dodawaniu prefacji do Mszału Rzymskiego. Między XI a XX wiekiem nie dodano żadnej, chociaż w ciągu tych wieków powstało wiele nowych i ważnych świąt, a także następował rozwój form pobożności. Trzeba też podkreślić znaczenie stałości w liturgii: daje ona wiernym możliwość stosowania wciąż tych samych ksiąg i pogłębiania znajomości tekstów mszału w ciągu życia — w połączeniu ich własnych doświadczeń liturgicznych z doświadczeniami poprzedników i następców.
12. W rozwoju rytu rzymskiego często zdarzało się, że długo istniejące zwyczaje miejscowe się upowszechniały, i zasadę tę można by zastosować do gallikańskich i innych lokalnych prefacji albo też do prefacji zatwierdzonych dla zakonów. Pozostaje jednak kwestia, czy taki rozwój jest pilnie

---

<sup>14</sup> Przywołajmy słowa papieża Benedykta XVI: „Nam wszystkim przynosi korzyść zachowywanie wartości, jakie wyrosły z wiary i z modlitwy Kościoła, oraz przyznanie im słusznego miejsca” (List do biskupów towarzyszący motu proprio *Summorum Pontificum*, 2007); por. papież Pius XII, encyklika *Mediator Dei*, nr 24, o liturgicznym rozwoju w ciągu dziejów: „Nowe obrzędy liturgiczne [...] powstały pod natchnieniem Ducha Świętego, który w każdym czasie aż do końca świata jest obecny w Kościele; są one w równym stopniu środkami, którymi przeczysta Oblubienica Jezusa Chrystusa posługuje się dla ożywienia i zapewnienia świętości ludzi”.

<sup>15</sup> Zarówno mszałów ołtarzowych (np. używanych przez kapelanów wojskowych), jak i kieszonkowych mszalików dla świeckich.

<sup>16</sup> Patrz: *Positio* nr 7, „Łacina jako język liturgiczny”.

konieczny — w związku z potrzebą zachowania stałości w liturgicznych księgach formy nadzwyczajnej; ze względu na fakt, że dopiero zaczynały one wchodzić do szerszego użytku w Kościele; a także w kontekście istnienia duchowej różnicy między stylami gallikańskim i rzymskim. Wydaje się jednak całkowicie uzasadnione, aby prefacje gallikańskie były nadal stosowane w krajach o dziedzictwie gallikańskim, i analogicznie, żeby inne prefacje zatwierdzone ze specjalnych przyczyn dla poszczególnych miejsc albo zakonów stosowano dalej w tych miejscach i zakonach.

13. Wydaje się jednak, że przy wprowadzaniu tych prefacji jako opcjonalnych do powszechnego użytku należy zachować wielką ostrożność. Trzeba tu wspomnieć, że charakterystyczną cechą formy nadzwyczajnej jest zazwyczaj ograniczenie możliwości wyboru<sup>17</sup>; i rzeczywiście: we współczesnych czasach nie ma precedensu dla prefacji *ad libitum*<sup>18</sup>. Szerszy zakres dowolności sprawia, że wiernym trudniej jest śledzić liturgię, a także prowadzi do podporządkowania samej liturgii osobowości kapłana. Ojciec Święty tak pisze o niebezpieczeństwie liturgicznej „kreatywności”:

*Coraz mniej widać tu Boga, coraz ważniejsze staje się to, co czynią ludzie, którzy spotykają się tutaj i którzy wcale nie chcą się już poddać »danemu z góry schematowi«<sup>19</sup>.*

<sup>17</sup> Przed 1956 rokiem można było częściej stosować dodatkowe oracje wotywnne, a celebrians miał więcej okazji do odprawiania swego według uznania Mszy wotywnych niż w przypadku rubryk z 1962 roku. Zmniejszenie liczby sytuacji pozostawionych do wyboru z pewnością ma tę zaletę, że ułatwia wiernym posługiwanie się mszalikiem podczas Mszy.

<sup>18</sup> Przed dekretem z 1759 roku, który przepisywał prefację o Trójcy Św. na niedziele w ciągu roku, wydaje się, że w praktyce istniały pewne odmienności co do stosowania w te niedziele prefacji z niedzieli Trójcy Św. albo prefacji zwykłej. Nie musi to jednak oznaczać wolnego wyboru dla kapłana, lecz raczej różne zwyczaje miejscowe. Wyznaczenie w księgach liturgicznych z wcześniejszego okresu (wzmiankowanych w punkcie 3) wielu prefacji dla konkretnej Mszy w pewnych przypadkach sugeruje możliwość wyboru, chociaż kiedy indziej może po prostu odzwierciedlać odmienne zwyczaje lokalne.

<sup>19</sup> Papież Benedykt XVI (kard. Józef Ratzinger), *Duch liturgii* (Klub Książki Katolickiej, Poznań 2002), s. 74: „Kapłan [...] staje się teraz właściwym punktem odniesienia dla całości [liturgii]. Wszystko zależy od niego. To jego trzeba widzieć, to w jego działaniu brać udział, jemu



14. Możliwość przeniesienia prefacji ułożonych dla Mszału z 1970 roku do formy nadzwyczajnej oprócz wspomnianych już trudności rodzi także inną, szczególną trudność, wiążącą się z odmienną funkcją prefacji w obu tych Mszałach.
15. Jedną z przyczyn tego stanu rzeczy jest fakt, że dawna łacińska tradycja liturgiczna ma wiele wspólnego ze starożytnym rytym aleksandryjskim — zwłaszcza gdy się pamięta, że prefacja i Kanon Rzymski poprzedzały dodanie *Sanctus*<sup>20</sup>. W tych tradycjach prefacja ma rolę wstawienniczą, a nie tylko eucharystyczną (dziękczynną). Tymczasem w Mszałe z 1970 roku stosuje się głównie Modlitwy Eucharystyczne pochodzące z innych obrządków wschodnich (albo utworzone na ich podstawie); i prośby wstawiennicze są w nich częścią Modlitwy Eucharystycznej, a nie prefacji<sup>21</sup>. Na przykład w Mszałe z 1962 roku prefacja o Apostołach, podobnie jak wiele dawnych łacińskich prefacji, jest „wstawiennicza”: błaga się w niej Pana, aby „nie opuszczał swojej owczarni”<sup>22</sup>. W Mszałe z 1970 roku prefację tę przerobiono w celu usunięcia jej wstawienniczego charakteru<sup>23</sup>.

---

odpowiadać — to jego kreatywność podtrzymuje całość. W sposób uzasadniony podejmowana jest próba zredukowania tej dopiero co powołanej do życia roli poprzez rozdzielenie różnorodnych czynności i powierzenie »twórczego« opracowania liturgii grupom wiernych. [...] Coraz mniej widać tu Boga, coraz ważniejsze staje się to, co czynią ludzie, którzy spotykają się tutaj i którzy wcale nie chcą się już poddać »danemu z góry schematowi«”.

<sup>20</sup> *Sanctus* pojawił się w obrządku rzymskim prawdopodobnie w latach 30. V wieku.

<sup>21</sup> Potwierdza to omówienie modlitw wstawienniczych przez *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* (2002), nr 79.

<sup>22</sup> Prefacja o Apostołach: „Zaprawdę godne to i sprawiedliwe, słuszne i zbawienne, błagać Cię pokornie, Panie, Pasterzu wiekuisty, abyś nie opuszczał swojej owczarni, lecz przez świętych Apostołów swoich otaczał ją ciągłą opieką. Niech ci zwierzchnicy nią kierują, którym jako namiestnikom swojego dzieła zleciłeś władzę pasterską. Przeto z Aniołami i Archaniołami, z Tronami i Państwami oraz ze wszystkimi hufcami wojska niebieskiego śpiewamy hymn ku Twej chwale, wołając bez końca” („Vere dignum et iustum est, aequum et salutare, Te, Domine, suppliciter exorare, ut gregem tuum, Pastor aeternae, non deseras: sed per beatos Apostolos tuos continua protectione custodias”).

<sup>23</sup> Prefacja o Apostołach, Mszał z 1970 roku, *Mszał Rzymski dla diecezji polskich* (2009): „Zaprawdę godne to i sprawiedliwe a dla nas zbawienne, abyśmy Tobie składali dziękczynienie i Ciebie wychwalali, Panie, Ojciec niebieski, wszechmogący i miłosierny Boże. Ty bowiem, wiekuisty Pasterzu, nie opuszczasz swojej owczarni, lecz przez świętych Apostołów otaczasz ją nieustanną opieką, aby kierowali nią ci zwierzchnicy, którym jako namiestnikom swojego Syna

16. Ponadto prefacje w Mszałe z 1970 roku były przeznaczone do stosowania z II i III Modlitwą Eucharystyczną, znacznie krótszymi od Kanonu Rzymskiego<sup>24</sup>, i miały je uzupełniać. Jak bowiem zanotował podówczas kard. Lercaro — celem reformy było uczynienie z Modlitwy Eucharystycznej bardziej wyodrębnionej całości, zawierającej prefację, *Sanctus* i anamnezę<sup>25</sup>.
17. Okoliczności te sprawiły, że (mimo wielkiej liczby) olbrzymia większość dawnych łacińskich prefacji nie nadawała się do Mszału z 1970 roku<sup>26</sup>. Logiczny wydawałby się wniosek, że prawdziwa jest również sytuacja odwrotna: prefacje z Mszału z 1970 roku nie pasują do Mszału z 1962 roku.

## Wnioski

18. Istotą zagadnienia jest zachowanie autentycznego ducha odwiecznej łacińskiej tradycji liturgicznej<sup>27</sup>, zarówno przez przywołanie ogólnych zasad naturalnego rozwoju, jak i przypomnienie pragnienia Ojca Świętego, aby „byśmy zachowali i chronili bogactwa będące owocem wiary i modlitwy Kościoła i byśmy dali im odpowiednie dla nich miejsce”<sup>28</sup>. W tym kontekście warto wspomnieć decyzję Ojca Świętego, który pragnąc zmienić modlitwę za Żydów w liturgii Wielkiego Piątku, postanowił, aby nie przenosić analogicznej modlitwy z Mszału z 1970 roku, ale stworzyć jeszcze jedną, zgodną z liturgicznym kontekstem. Jeśli chodzi o prefacje, to tradycję tę charakteryzuje z pewnością szczególny łaciński styl, bardzo ograniczona liczba prefacji i bardzo ograniczona liczba dowolności.

---

zleciłeś władzę pasterską. Dlatego z Aniołami i wszystkimi Świętymi wysławiamy Ciebie, razem z nimi wołając”.

<sup>24</sup> IV Modlitwa Eucharystyczna ma w Mszałe z 1970 roku stałą prefację. Zob. (abp) Annibale Bugnini, *The Reform of the Roman Liturgy (1948–1975)*, The Liturgical Press, Collegeville 1990, s. 458.

<sup>25</sup> A. Bugnini, dz. cyt., s. 450, cytując memorandum kard. Lercaro z 1966 roku.

<sup>26</sup> Zob. wyżej przypis 3.

<sup>27</sup> Zob. też: *Positio* nr 6, „Pluralizm liturgiczny”.

<sup>28</sup> List do biskupów towarzyszący motu proprio *Summorum Pontificum*.

19. Nasz wniosek końcowy przemawia na korzyść zwłoki we wprowadzaniu nowych prefacji. Nie wydaje się nam, aby istniała jakaś pilna potrzeba dodawania nowych prefacji albo żeby zachodziło w tym przypadku kryterium podane w konstytucji *Sacrosanctum Concilium*, że „prawdziwe i niewątpliwe dobro Kościoła wymaga” zmiany. Trzeba uznać, że po okresie niespotykanych dotąd zmian w liturgii, po krótkim czasie, który spowodował tyle zamętu, długotrwałych szkód i cierpień<sup>29</sup>, okres spokoju wyda się czymś istotnym i naprawdę podstawowym: zwłaszcza w stosunku do tego, co mogłyby zostać odebrane jako nowość. Możemy zakończyć słowami Ojca Świętego:

*Ważniejsze jest tu zastrzeżenie praktyczne. Czy mamy teraz wszystko na nowo przedstawiać? Nic nie jest przecież tak szkodliwe dla liturgii, jak właśnie ciągle jej »robienie«, nawet jeśli wydaje się, że chodzi tu o rzeczywistą odnowę<sup>30</sup>.*

## DODATEK

### 1. PREFACJE W SAKRAMENTARZU PAPIEŻA HADRIANA I (HADRIANUM) — W SUMIE 14:

- zwykła
- Bożym Narodzeniu
- Objawieniu Pańskim
- wielkanocna
- Wniebowstąpieniu Pańskim

<sup>29</sup> Papież Benedykt XVI, List do biskupów towarzyszący motu proprio *Summorum Pontificum* (2007): „Widziałem, jak całkowicie dowolne zniekształcenia powodowały głęboki ból jednostek głęboko zakorzenionych w wierze świętego Kościoła”.

<sup>30</sup> Kard. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 77.

- Zesłaniu Ducha Św.
- Apostołach
- *in Natali Papae* (na wybór Papieża i jego rocznicę)
- na święcenia kapłańskie
- na konsekrację ołtarza
- we Mszy ślubnej
- św. Andrzeju
- dwie o św. Anastazji (jedna z nich jest w rzeczywistości dodatkową prefacją na Boże Narodzenie)

## **2. PREFACJE ZATWIERDZONE PRZEZ „FAŁSZYWY DEKRETAŁ PAPIEŻA PELAGIUSZA II” — W SUMIE 10:**

### ***Z Hadrianum:***

- wielkanocna
- Wniebowstąpieniu Pańskim
- Zesłaniu Ducha Św.
- Bożym Narodzeniu
- Objawieniu Pańskim
- Apostołach

### ***Ze źródeł frankijskich:***

- Trójcy Św.
- Krzyżu Św.
- wielkopostna

(wydaje się, że prefację zwykłą przyjmowano za oczywistość)

### **3. PREFACJE ZNAJDUJĄCE SIĘ W MSZAŁACH RZYMSKICH Z 1474 I 1570 ROKU — W SUMIE 12:**

*Zawarte w fałszywym dekretale:*

- Bożym Narodzeniu
- Objawieniu Pańskim
- wielkanocna
- Wniebowstąpieniu Pańskim
- Zesłaniu Ducha Św.
- Apostołach
- wielkopostna
- Krzyżu Św.
- Trójcy Św.

Dodatkowo: prefacja zwykła

Dodana w XI w.: o Najświętszej Maryi Pannie

Ponadto: prefacja przeznaczona na *Missa sicca*, na poświęcenie palm w Niedzielę Palmową

### **4. PREFACJE Z MSZAŁU PARYSKIEGO („DE VINTIMILLE”) Z 1738 ROKU — W SUMIE 19:**

- adwentowa
- Bożym Narodzeniu
- Objawieniu Pańskim
- wielkopostna
- Krzyżu Św.

- wielkopostna
- na Wielki Czwartek (oraz na Msze wotywnie o Najświętszym Sakramencie)
- Wniebowstąpieniu Pańskim
- Zesłaniu Ducha Św.
- Trójcy Św.
- Najświętszym Sakramencie i na Boże Ciało
- poświęceniu kościoła
- Najświętszej Maryi Pannie
- Apostołach
- świętych Dionizym, Rustyku i Eleuteriuszu
- świętych, którzy są patronami albo tytułem kościoła
- we Mszy ślubnej
- prefacja zwykła
- za zmarłych

## **5. PREFACJE DODANE DO MSZAŁU RZYMSKIEGO OD 1919 DO 1928 ROKU — W SUMIE CZTERY:**

- za zmarłych
- św. Józefie
- Chrystusie Królu
- Najświętszym Sercu Pana Jezusa

(Prefacja za zmarłych znajdowała się w Mszału Paryskim z 1738 roku, ale prawdopodobnie pochodzi ze dawniejszych źródeł<sup>31</sup>).

---

<sup>31</sup> Zwrot „vita mutatur non tollitur” występuje w SG 908 (wizygocki rękopis z VI–VII w. [*Missale defunctorum* z biblioteki opactwa w St. Gallen — przyp. tłum.]), a tekst z 1738 roku może pochodzić z jakiegoś podobnego źródła.

## 6. SKUTKI REFORMY WIELKIEGO TYGODNIA Z 1955 ROKU

— JEDNĄ PREFACJĘ DODANO, JEDNĄ USUNIĘTO:

- prefacja z *Missa Sicca* niedzieli palmowej — usunięta
- dawna prefacja przeznaczona dla Mszy Krzyżma — dodana

## 7. PREFACJE *PRO ALIQUIBUS LOCIS* I DLA ZAKONÓW W 1962 ROKU

Zakony dążą do posiadania prefacji na święta swych założycieli. Chodzi tu o następujących świętych (lista nie jest pełna):

- św. Benedykt
- św. Augustyn
- św. Franciszek Salezy
- św. Norbert\*
- św. Dominik\*
- św. Jan od Krzyża\*
- św. Teresa z Avili\*
- św. Eliasz\*
- Najświętsza Maryja Panna z Góry Karmel\*

\* zatwierdzone w 1919 roku albo później

Franciszkańskie *Missale romano-seraphicum* ma dodatkowe prefacje własne na święta św. Franciszka, św. Dominika i św. Klary.

Wiele francuskich diecezji posiada własne prefacje, pochodzące z tradycji neogallikańskiej (zob. Dodatek, pkt 4); szczególnie Lyon, który ma nie tylko prefacje o kilku świętych, lecz także prefacje przeznaczone na:

- Adwent
- Boże Ciało

- Wielki Czwartek
- Poświęcenie kościoła

Diecezje hiszpańskie mają własną prefację na święto św. Teresy z Avili.

We wszystkich diecezjach Francji i Belgii są zatwierdzone cztery prefacje z neogallikańskiego Mszału z 1738 roku:

- adwentowa
- Najśw. Sakramencie
- Wszystkich Świętych / o świętych Piotrze i Pawle
- poświęceniu kościoła





## 9. CISZA I NIESŁYSZALNOŚĆ W FORMIE NADZWYCZAJNEJ

### Streszczenie:

Teksty liturgiczne czytane w ciszy lub szeptem są uderzającą cechą formy nadzwyczajnej. Dla ludzi przywiązanych do dydaktycznego modelu liturgii — jak w przypadku zwolenników synodu w Pistoii — wydawała się ona skandaliczna. Wyjaśnienie, dlaczego wierni nie mogą słyszeć niektórych tekstów, zawiera trzy części. Po pierwsze, niektóre teksty zostają zagłuszone przez śpiew podczas Mszy śpiewanych; chodzi o teksty aktualnie śpiewane. Ścisły związek między śpiewem a naturalną przestrzenią w liturgii, w której ten śpiew może zaistnieć, dostrzegł św. papież Pius X. Po drugie, „modlitwy kapłańskie” kierowane osobiście przez celebrującego kapłana do Boga, np. *Munda cor meum* i *Lavabo*, wyrażają intymną więź między kapłanem a Bogiem, którą — jak podkreślił papież Benedykt XVI — wszyscy winni należycie docenić i naśladować. Po trzecie, cisza Kanonu, z jego atmosferą przypominającą ciszę Kalwarii, podkreśla jego znaczenie jako modlitwy o szczególnej świętości. Papież Benedykt XVI opisał głęboko modlitewne uczestnictwo wiernych w tej „wypełnionej ciszy” tworzonej przez cichy Kanon.

1. Istotną cechą formy nadzwyczajnej jest wykorzystanie ciszy, zwłaszcza cichego Kanonu, co kontrastuje z praktyką formy zwyczajnej. Jest ona naturalną paralełą do celebracji *ad orientem*<sup>1</sup>, która — podobnie jak cisza — rozwijała się i rozpowszechniała we wczesnych wiekach Kościoła<sup>2</sup>. Użycie ciszy w formie nadzwyczajnej jest jednak materia

---

<sup>1</sup> Zob.: *Positio* nr 6: „Orientacja liturgiczna”.

<sup>2</sup> Papież Benedykt XVI (kard. Józef Ratzinger), *Duch liturgii*, s. 190 „Nieprzypadkowo przecież w Jerozolimie już bardzo wcześnie części Kanonu odmawiano w ciszy, a i na Zachodzie cisza obecna w Kanonie, częściowo „przesłonięta” śpiewem medytacyjnym, stała się normą”. Brakuje świadectw wskazujących, że Kanon był wymawiany cicho przed VIII wiekiem; o istnieniu tendencji do wypowiadania go ściszym głosem świadczy podjęcie przez cesarza Ju-

złożoną, i w rzeczy samej, cisza nie jest całkiem wykluczona z formy zwyczajnej. Niniejsze opracowanie nie stanowi wyczerpującego studium tematu i ogranicza się do niektórych ogólnych stwierdzeń dotyczących miejsca ciszy w formie nadzwyczajnej.

2. Cicha modlitwa była jednym z trzech aspektów starożytnej łacińskiej formy liturgicznej, które skrytykował jansenistyczny synod w Pistoii w 1786 roku. Krytycyzm ten jako taki potępił papież Pius VI<sup>3</sup>. Cisza została zestawiona ze złożonością obrzędów i używaniem języka nie-narodowego, lecz wydaje się najtrudniejszym wyzwaniem dla zasad oświeceniowych, stojących u podstaw synodu w Pistoii. Jest tak, gdyż przetłumaczenie na języki narodowe i uproszczenie liturgii nie mogłoby od razu uczynić jej bardziej zrozumiałą dla wiernych, gdyby modlitwy ciągle były wypowiedane szeptem<sup>4</sup>. Mimo że wierni, nawet ci o ograni-

---

styniana próby zakazania tej praktyki w roku 565 (*Novella* 137 w zbiorze wydanym przez Schoella i Krolla w *Corpus Juris Civilis* Mommsena, t. 3, s. 699). Wydaje się prawdopodobne, że *Oratio super oblata*, „sekretna modlitwa”, była wypowiediana cicho od momentu jej wprowadzenia do Mszy w V wieku, chociaż nie można tego jednoznacznie ustalić. Jungmann, cytując Amalariusza z Metz (zm. ok. 850), zauważa, że kontrast między słowami „Nobis quoque peccatoribus”, wypowiedzianymi na głos, a resztą Kanonu odmawianą po cichu został dostrzeżony i przedyskutowany w IX wieku (J. Jungmann, *The Mass of the Roman Rite: Its origins and development* (wydanie angielskie: New York: Benzinger, 1955), t. II, s. 257, przyp. 47).

<sup>3</sup> Papież Pius VI, bulla *Auctorem fidei* (1794), nr 33: „Propozycja synodu, w której ukazuje się chęć usunięcia przyczyny, z powodu której, częściowo, spowodowano zapoznanie zasad odnoszących się do porządku liturgicznego, „przez przywrócenie jej (liturgii) większej prostoty obrzędów, przez wyrażanie jej w języku narodowym, przez wypowiedanie jej na głos”; tak jakby obecny porządek liturgiczny, otrzymany i zatwierdzony przez Kościół, wynikał w pewnej części z zapoznania zasad, które powinny nią kierować — jest nieprzemyślana, obelżywa dla pobożnych uszu i obraźliwa dla Kościoła oraz sprzyja atakom heretyków na niego”.

<sup>4</sup> Przez wiele lat Święta Kongregacja ds. Obrzędów zakazywała korzystania z tłumaczeń stałych części Mszy; ostatni raz zakaz ten był ponowiony w 1858 roku. Niemniej jednak znaczenie Kanonu, a nawet jego sformułowania były uwzględniane w pomocach liturgicznych do Mszy, które zaczęły się pojawiać wraz z wynalezieniem druku i rozwinęły się szczególnie, poczynawszy od XVII wieku. Zob. A. Reid, *The Organic Development of the Liturgy* (San Francisco: Ignatius Press, 2005), s. 63, przyp. 191. Zob. także: *The Lay Folks Mass Book lub Manner of Hearing Mass: with Rubrics and Devotions for the People, in Four Texts, and Office in English according to the Use of York, from Manuscripts of the Xth to the XVth Century*, Thomas Frederick Simmons (Early English Text Society, 1879), <http://archive.org/details/layfolksmassbook00simmuoft>

czonej formacji liturgicznej, będą znali treść modlitw wypowiadanych w ciszy, to dla zrozumienia roli ciszy konieczne wydaje się wyjście poza model funkcjonalistyczny i dydaktyczny, i rozważenie jej znaczenia symbolicznego.

## Niesłyszalność

3. Warto tutaj podkreślić istnienie modlitw wypowiadanych nie w ciszy, lecz wciąż tak, iż wierni ich nie słyszą. Dzieje się tak podczas Mszy śpiewanych, kiedy to śpiew *Introit* i *Kyrie* zagłusza modlitwy przygotowawcze i następujące po nich, mimo że w innym przypadku byłyby one słyszalne<sup>5</sup>. Podobnie śpiew *proprio* i *ordinariów* zagłusza odczytywanie przez kapłana tych samych tekstów.
4. Tradycyjna praktyka tworzy bardzo intymną relację między muzyką liturgiczną a liturgią. Św. papież Pius X w *motu proprio* o muzyce sakralnej *Tra le sollicitudini* wyjaśnił, iż śpiew nie powinien niepotrzebnie przekraczać ram wyznaczonych dla niego przez liturgię<sup>6</sup>. Przestrzeń ta zostałaby znacznie ograniczona, gdyby celebrans nie czytał tekstów w czasie śpiewu chóru, a nawet zniesiona całkowicie, gdyby śpiew nie mógł zagłuszać innych modlitw. Pius X ostrzegł, że gdy śpiew przekracza te ramy,

*liturgia w jej funkcjach kościelnych zaczyna sprawiać wrażenie pobocznej i służebnej w stosunku do muzyki*<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Modlitwy przygotowawcze (Modlitwy u stóp ołtarza), chociaż niekoniecznie niesłyszalne, historycznie także należą do kategorii osobistych modlitw kapłana (zob. pkt. 6–7) lub przynajmniej kapłana i innych sprawujących obrzędy. Początkowo wypowiadano je w zakrystii lub w drodze do ołtarza (zob. J. Jungmann, dz. cyt., t. I, s. 291–295). Przemawia to tylko na rzecz ich niesłyszalności podczas Mszy śpiewanej.

<sup>6</sup> Św. papież Pius X, *motu proprio Tra le sollicitudini* (1903), nr 22–23: „Nie jest uprawnionym trzymanie kapłana przy ołtarzu, żeby czekał z powodu śpiewu lub muzyki dłużej, niż pozwala na to liturgia. Zgodnie z kościelnymi przykazaniami *Sanctus* powinno zakończyć się przed Podniesieniem i z tego powodu kapłan musi zwracać uwagę na śpiewających. *Gloria* i *Credo* zgodnie z tradycją gregoriańską winny być stosunkowo krótkie. Ogólnie rzecz biorąc, należy uważać za poważne nadużycie, gdy powstaje wrażenie, iż liturgia w swych czynnościach jest mniej istotna od muzyki i jest dostosowana do muzyki, jako że muzyka jest jedynie częścią liturgii i jej skromną służebnicą”.

<sup>7</sup> Zob. pełniejszy cytat w przypisie 6 powyżej. Ufamy, że rola muzyki sakralnej w formie

5. Zasadę wypowiadania przez celebransu niesłyszalnych modlitw podczas trwania śpiewu zachowano w Mszałe z 1970 roku, łącznie z ofertorium, które może być ciche nawet wtedy, gdy nie ma śpiewu.

### Ciche modlitwy kapłana

6. Do innej kategorii należą te modlitwy, które są w pewnym sensie osobiste dla wypowiadającego je kapłana, zwłaszcza gdy prosi on o oczyszczenie i łaski potrzebne do godnego dokonania obrzędu. Są to na przykład modlitwy *Munda cor meum* przed Ewangelią i *Lavabo* przed Kanonem, a także modlitwy wypowiadane podczas komunii kapłana. Papież Benedykt XVI komentuje:

*Cicha modlitwa zaprasza kapłana do traktowania tego zadania na tyle osobiście, aby całą swoją osobą mógł oddać się Panu. Jest ona zarówno podkreśleniem tego, że wszyscy — każdy osobiście, a zarazem wspólnie z innymi — wychodzą naprzeciw Panu. Liczba tych modlitw została przez reformę liturgiczną mocno zredukowana, ale Boga dzięki, część z nich jeszcze jest...<sup>8</sup>*

7. Cisza tych modlitw jest radykalnym wskazaniem na intymność kapłańskiego zadania: są one skierowane wyłącznie do Boga. Jak wskazuje Benedykt XVI, podkreślenie tego jest istotne zarówno dla samego kapłana, jak i wiernych, którzy mają się z nim łączyć i naśladować jego przykład pokory przed Bogiem.

---

nadzwyczajnej stanie się w przyszłości przedmiotem osobnego opracowania.

8 Papież Benedykt XVI, dz. cyt., s. 188. Papież Benedykt przechodzi do listy miejsc w Mszałe z 1970 roku, w których można odnaleźć te ciche modlitwy: podczas przygotowania do proklamacji Ewangelii, przygotowania darów oraz przed i po przyjęciu przez kapłana komunii św.

## Cichy Kanon

8. Oddzielną kategorią jest Kanon Mszy. Podczas gdy na Mszy śpiewanej w trakcie Kanonu śpiewa się *Sanctus*<sup>9</sup>, same słowa konsekracji są wypowiedziane w uprzywilejowanym okresie ciszy, podczas którego nie wolno nic śpiewać, a organy nie mogą grać. Ta cisza jest dodatkowo spotęgowana dzięki dzwonkom sygnalizującym najpierw zbliżanie się konsekracji, a następnie obydwie konsekracje. Później, jeśli nie ma śpiewu, można usłyszeć, jak celebrans wypowiada nieco głośniejsze słowa *Nobis quoque peccatoribus*, otwierające modlitwy za żywych<sup>10</sup> i służące do podkreślenia niegodności kapłana; następuje to po momencie jego najściślejszego utożsamienia się z Chrystusem. Zupełna poza tym cisza Kanonu nadaje mu szczególnie świętą atmosferę i wynosi jego znaczenie ponad wszystko, co go poprzedza i co następuje po nim. Przypomina ona użyte w hymnie liturgii św. Jakuba słowa proroka Habakuka z ich dobrze znanym angielskim tłumaczeniem („The Lord is in his holy temple. Let all the earth keep silent before him”): „Lecz Pan mieszka w świętym domu swoim, niechaj zamilknie przed Nim cała ziemia”<sup>11</sup>. I znowu Księga Mądrości:

<sup>9</sup> Śpiewane na sposób chorałowy *Sanctus* i *Benedictus* trwają na ogół krótko. Utwory polifoniczne powodują wydłużenie i dlatego *Benedictus* przełożone jest na moment po konsekracji (uprzednio chórom zalecano rozdzielenie *Sanctus* i *Benedictus* także w śpiewie chorałowym; nie sformułowano tego jasno w *Graduale Romanum* z 1908 roku, lecz powtórzyła to Święta Kongregacja ds. Obrzędów w odpowiedzi na *dubium* (14 stycznia 1921 roku); zasada ta została zniesiona w instrukcji *Musica sacra* w 1958 roku.

<sup>10</sup> Często uważane za przeznaczone tylko dla duchowieństwa. Zob. J. Jungmann, dz. cyt., s. 249–250. Omawia on także możliwe praktyczne pochodzenie zasady wypowiadania tych słów na głos, i cytuje interpretacje alegoryczne oraz ich znaczenie w rozszerzeniu tej praktyki z Mszy uroczystej na zwykłą, odnotowane w pismach Amalariusza, Bernolda z Konstancji i Duranda (dz. cyt., s. 258–259, przyp. 54).

<sup>11</sup> Ha 2,20: „Lecz Pan mieszka w świętym domu swoim, niechaj zamilknie przed Nim cała ziemia” („Dominus autem in templo sancto suo: sileat a facie eius omnis terra”). Cherubikon liturgii św. Jakuba z IV wieku został przetłumaczony na język angielski przez Gerarda Moultrie jako „Let all mortal flesh keep silence”. Por. So 1,7: „Milczcie przed obliczem Pana Boga, gdyż bliski jest dzień Pański, bo już przygotował Pan ofiarę, poświęcił swoich zaproszonych” („Silete a facie Domini Dei: quia iuxta est dies Domini, quia praeparavit Dominus hostiam sanctificavit vocatos suos”). Dalej, Iz 32,17: „Dziełem sprawiedliwości będzie pokój”, bardziej uderzająco po łacinie: „cultus iustitiae silentium”.

*Gdy głęboka cisza zalegała wszystko, a noc w swoim biegu dosięgała połowy, wszechmocne Twe słowo z nieba, z królewskiej stolicy, jak miecz ostry niosąc Twój nieodwołalny rozkaz, jak srogi wojownik runęło pośrodku zatraconej ziemi<sup>12</sup>.*

9. Ta część Mszy naturalnie przypomina nam arcykapłana wchodzącego do miejsca świętego świętych w świątyni, pośrednictwo Mojżesza ukrytego w chmurze na górze Synaj, a także ciszę Kalwarii, naruszoną jedynie przez Ostatnie Słowa. Znaczenie kapłana wychodzącego ze zwyczajnego świata do innego królestwa, żeby spotkać w nim Boga, mocno podkreśla ikonografia. Takie analogie dostrzegli Ojcowie i Doktorzy Kościoła. Tradycję tę streścił św. Robert Bellarmin<sup>13</sup>.
10. Jak wspomniano wyżej, gdy była mowa o modlitwach kapłańskich, cisza wskazuje, że modlitwa jest skierowana do Ojca, a nie do zgromadzenia. Jednak tym razem jest tak nie z powodu osobistej natury prośb, lecz ze względu na ich wyjątkową świętość. Znaczenie modlitw Kanonu wypływa z tego, co dzieje się za ich sprawą na ołtarzu: mają one przecież moc sprawczą, a nie informacyjną czy dydaktyczną. Jak to ujął bł. kard. John Henry Newman:

*Słowa są konieczne, ale jako środek, a nie cel; nie są one zwyczajnym zwroceniem się do tronu łaski, lecz narzędziem czegoś dużo wyższego: konsekracji, ofiary<sup>14</sup>.*

---

<sup>12</sup> Mdr 18,14: „Cum enim quietum silentium contineret omnia et nox in suo cursu medium iter haberet, omnipotens sermo tuus de caelo a regalibus sedibus durus debellator in mediam exterminii terram prosilivit”.

<sup>13</sup> Św. Robert Bellarmin, *Kontrowersje*, ks. VI, rozdz. 12. „Mamy także przykład ofiary Starego Prawa. Ponieważ dla uroczystego ofiarowania kadzidla nakazano, aby tylko kapłan przeszedł przez zasłonę do ofiary, modląc się za siebie i za lud. Stali oni sami, czekając, i nie tylko nie słyszeli oni kapłana, ale nawet go nie widzieli. ... Znowu, kiedy Chrystus zawisł na krzyżu, jako przykład dla wszelkich innych ofiar, uczynił on to w ciszy”. Cytowane w: Th. Crean OP, *The Mass and the Saints* (Oxford: Family Publications, 2008), s. 104; zob. także przypis 9.

<sup>14</sup> Bł. Jan Henryk kard. Newman (1848), *Loss and Gain: The Story of a Convert*, część II, rozdz. 20.

11. Przed swoim wyborem papież Benedykt XVI nieraz sugerował, aby Kanon był wypowiadany w ciszy w formie zwyczajnej<sup>15</sup>. Wypowiada się on następująco:

*Kto kiedykolwiek znalazł się w kościele zjednoczonym w cichej modlitwie Kanonu, ten doświadczył, czym rzeczywiście jest wypełniona cisza, która stanowi zarówno głośnie i natarczywe wołanie do Boga, jak i przepelnioną Duchem modlitwę. Tutaj rzeczywiście wszyscy wspólnie odmawiają Kanon, jakkolwiek związane jest to ze szczególną misją posługi kapłańskiej. Wszyscy są tutaj zjednoczeni, dotknięci przez Chrystusa, przez Ducha Świętego wprowadzeni do wspólnej modlitwy przed Ojcem, do modlitwy będącej prawdziwą ofiarą — miłością jedną oraz jednoczącą Boga i świat<sup>16</sup>.*

### **Wartość ciszy**

12. Święty papież Jan Paweł II napisał w liście apostolskim *Spiritus et sponsa* (2003) o znaczeniu ciszy w kontekście reewangelizacji Zachodu.

*Doświadczeniem, do którego w naszych wspólnotach należy przywiązywać wielką wagę, jest milczenie. Potrzebujemy go, »aby dać możliwość wsłuchania się w głos Ducha Świętego przemawiającego do serca, a także by osobistą modlitwę ściślej złączyć ze słowem Bożym i z oficjalną modlitwą Kościoła«. W społeczeństwie, które żyje w coraz większym pośpiechu, niejednokrotnie ogłuszone przez hałas i rozpraszone przez sprawy ulotne, odkrycie wartości milczenia jest kwestią o znaczeniu życiowym. Nieprzypadkowo, także poza chrześcijaństwem, rozpowszechniają się praktyki medytacji, które kładą nacisk na skupienie. Dlatego więc nie zacząć, z pedagogicz-*

<sup>15</sup> Papież Benedykt XVI, dz. cyt., s. 189–191, nawiązując do sugestii poczynionej w 1978 roku i powtarzając ją.

<sup>16</sup> Papież Benedykt XVI, dz. cyt., s. 190–191.



*ną odwagą, uczyć milczenia wykorzystując specyfikę doświadczenia chrześcijańskiego? Patrzymy na przykład Jezusa, który »wyszedł z domu i udał się na miejsce pustynne, i tam się modlił« (Mk 1,35). Pośród różnych momentów i znaków w liturgii nie może zabraknąć milczenia<sup>17</sup>.*

Jak omówiono w *Positio* nr 2<sup>18</sup>, i wbrew oświeceniowym założeniom synodu w Pistoï, liturgia oddziałuje nie tylko na poziomie słów, lecz także niewerbalnie. Papież Benedykt XVI niedawno podkreślił znaczenie ciszy jako „szczególnie skutecznego środka wyrazu”<sup>19</sup>:

*Jeśli Bóg mówi do nas nawet w ciszy, to wówczas odkrywamy w ciszy możliwość rozmowy z Bogiem i o Bogu. „Potrzebujemy tej ciszy, która staje się kontemplacją, która wprowadza nas do ciszy Bożej i doprowadza nas do miejsca, gdzie rodzi się Słowo, odkupieńcze Słowo”<sup>20</sup>.*

W liturgii cisza oznajmia z wielką siłą świętość i znaczenie kluczowych momentów nawet ludziom współczesnym<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> Św. Jan Paweł II, list apostolski *Spiritus et Sponsa* (2003). Pierwszy cytat wewnętrzny pochodzi z *Institutio Generalis Liturgiae Horarum*, nr 202.

<sup>18</sup> *Positio* nr 2: „Pobożność liturgiczna i uczestniczenie w liturgii”.

<sup>19</sup> Papież Benedykt XVI, Orędzie na 46. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu „Milczenie i słowo drogą ewangelizacji” (2012): „W milczeniu na przykład rozumie się najbardziej autentyczne elementy komunikacji między tymi, którzy się kochają: gest, wyraz twarzy, ciało, jako znaki, które objawiają osobę. W milczeniu przemawiają radość, zmartwienia, cierpienie, które właśnie w nim znajdują szczególnie intensywną formę wyrazu. Tak więc z milczenia wynika komunikacja jeszcze bardziej wymagająca, przywołująca wrażliwość i tę zdolność słuchania, która często ukazuje miarę i charakter więzi. Tam, gdzie jest dużo wiadomości i informacji, milczenie staje się niezbędne do rozróżnienia tego, co jest ważne od tego, co jest zbędne lub drugorzędne”.

<sup>20</sup> Tamże. Cytat wewnętrzny pochodzi z homilii papieża Benedykta podczas celebracji eucharystycznej z członkami Międzynarodowej Komisji Teologicznej 6 października 2006 roku. Omówienie przez papieża Benedykta ciszy Bożej jako środka komunikacji z nami przywodzi na myśl św. Faustynę Kowalską, która napisała w swym Dzienniczku: „Milczenie jest mową tak potężną, że sięga tronu Boga żywego, milczenie jest mową Jego, choć tajemną, lecz potężną i żywą”.

<sup>21</sup> Zob. adhortację apostolską Pawła VI *Evangelii nuntiandi* (1975), nr 42: „Wiemy, że dzisiaj ludzie są już przesyleni mowami, bardzo często znudzeni słuchaniem, a co gorsza, nieczuli na słowa” („Qui sunt hodie homines, eos novimus, orationibus iam saturatos, saepe saepius audiendi

13. Papież Benedykt XVI uzasadniał, że „by milczenie było owocne, nie może ono... być jedynie przerwą w działaniu liturgicznym”<sup>22</sup>. Tym, czego potrzeba, jak mówi on we fragmencie cytowanym w pkt. 11, jest „wypełniona cisza”: cisza, podczas której dzieje się coś specjalnego i odpowiedniego do medytowania. Istnieje tutaj pewne podobieństwo ze śpiewem, który zgodnie z nauczaniem św. Piusa X odbywa się nie w przerwie liturgii, lecz w trakcie jej trwania. Cisza modlitw kapłańskich i Kanonu w formie nadzwyczajnej dostarcza tej „wypełnionej ciszy” w sposób zarówno naturalny, jak i pełen symboliki.

---

fastidientes atque — quod peius est — contra verba obdurescentes videri”).

<sup>22</sup> Papież Benedykt XVI, dz. cyt., s. 185.



## 10. POST EUCHARYSTYCZNY

### Streszczenie:

Od najdawniejszych czasów przyjmowano Komunię św., poszcząc, a post trwający od północy lub nawet dłużej był przez wiele wieków obowiązującą normą. Papież Pius XII ograniczył długość postu do trzech godzin, aby umożliwić celebrowanie Mszy św. wieczorem. W 1964 roku papież Paweł VI, podkreślając znaczenie przygotowania duchowego dla owocnego przyjęcia Komunii, ograniczył ten post do jednej godziny. Zarówno św. papież Jan Paweł II, jak i papież Benedykt XVI zauważyli rozszerzanie się niedbalej postawy w stosunku do przyjmowania Komunii św. Wartą rozważenia propozycją, w celu przeciwdziałania temu zjawisku, mogłoby być ponowne wprowadzenie trzygodzinnego postu Piusa XII. Drobną niewygodą doświadczaną przez wiernych, a także czasowa konieczność nieprzyjmowania Komunii św. podkreślałyby znaczenie i wartość Najświętszego Sakramentu; przeciwdziałałyby tendencji do przyjmowania Komunii dlatego, że czynią tak inni; przywróciłyby „głód i pragnienie” Komunii św., jakich pragnął św. papież Jan Paweł II; i zachęcałyby do praktykowania Komunii duchowej, chwalonej zarówno przez św. papieża Jana Pawła II, jak i przez papieża Benedykta XVI.

1. Oprócz kwestii dotyczących nadzwyczajnej formy rytu rzymskiego w jej aspektach różniących się od formy zwyczajnej, tematyka niniejszych opracowań obejmuje także zagadnienia odnoszące się, przynajmniej co do zasady, do formy zwyczajnej (np. orientacja liturgiczna<sup>1</sup>, sposób przyjmowania Komunii<sup>2</sup>) lub dotyczące jej w pewnym stopniu

---

<sup>1</sup> *Positio* nr 5: „Orientacja liturgiczna”

<sup>2</sup> *Positio* nr 3: „Sposób przyjmowania Komunii świętej”

(jak cisza<sup>3</sup> czy chorał gregoriański<sup>4</sup>). Niniejsze opracowanie poświęcamy zagadnieniu, które ma wprawdzie związek ze specjalnym charakterem formy nadzwyczajnej, lecz dotyczy wszystkich katolików obrządku łacińskiego mocą prawa kanonicznego: mianowicie postowi eucharystycznemu.

## Omówienie historyczne postu

2. Tertulian mówi nam, że Najświętszy Sakrament przyjmowany jest „przed wszelkim innym pokarmem”<sup>5</sup>. Post zaczynający się o północy był integralnym elementem celebracji Mszy św. odprawianej przed brzaskiem (praktyka ta wyłoniła się w II wieku<sup>6</sup>). Post ten szybko się upowszechnił<sup>7</sup>, chociaż w średniowieczu narzucano niekiedy o wiele dłuższe

---

<sup>3</sup> *Positio* nr 9: „Cisza i niesłyszalność w formie nadzwyczajnej”

<sup>4</sup> W przygotowaniu.

<sup>5</sup> Zwrot „ante omnium cibum”, użyty przez Tertuliana (*Ad uxorem* II, 5: PL 1, 1296) może być również tłumaczony jako „przed każdym posiłkiem”; dlatego sugerowano, że Eucharystia była przyjmowana przed posiłkami jako antidotum na trucizny, zob. dyskusje w: o. Alphonse Sammut *The Eucharistic Fast in the Light of the Last Papal Documents* (Rzym, Miscellanea Francescana, 1959), s. 14–15, a także o. Joseph Jungmann SJ *Mass of the Roman Rite: Its Origins and Development* (New York: Benzinger, 1955 — wydanie angielskie), t. II, s. 366, przyp. 34. Interpretacja taka wciąż oznaczałaby, że Komunia św. była przyjmowana przed, a nie po posiłku.

<sup>6</sup> W niektórych wiekach wyjątkiem od zasady Mszy porannych był Wielki Czwartek, co oznaczało, że w ten dzień Komunia św. była przyjmowana bez postzczenia. Zob. np. trzeci synod w Kartaginie, kanon 29: „Nie wolno przyjmować Sakramentu Ołtarza bez postu, z wyjątkiem jednego dnia, kiedy świętuje się Ostatnią Wieczerzę” („Ut sacramenta altaris non nisi a ieiunio hominibus celebrentur, excepto uno die in quo coena Domini celebrantur”). Synod w Bradzie w 572 r. potępił ten wyjątek; zob. A. Sammut, dz. cyt., s. 28–29.

<sup>7</sup> Zob. św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica*, III pars, q. 80 a. 8 ad 5: „Nakaz, ażeby sakrament ten był przyjmowany do ust chrześcijanina przed wszelkim innym pokarmem, nie może być rozumiany w sposób bezwzględny i zawsze. W przeciwnym wypadku osoba, która raz spożyła pokarm lub napiała się, nie mogłaby już nigdy potem przyjmować tego sakramentu: należy rozumieć ten nakaz jako dotyczący danego dnia; i chociaż początek dnia oznacza co innego w zależności od różnych systemów postrzegania (gdyż niektórzy zaczynają swój dzień w południe, niektórzy o zachodzie słońca, niektórzy o północy, a jeszcze inni o wschodzie słońca), Kościół Rzymski zaczyna go o północy. W związku z tym, jeżeli ktoś przyjmuje cokolwiek w formie pokarmu lub napoju po północy, nie może on przyjmować tego sakramentu danego dnia; lecz może tak uczynić, jeżeli pokarm był przyjęty przed północą” („cum dicitur, hoc sacramentum prius quam alii cibi debet mitti in os Christiani, non est intelligendum absolute respectu totius

posty<sup>8</sup>, nie tylko od jedzenia i wody, lecz także od życia małżeńskiego<sup>9</sup>. Postu tego nie wymagano od osób chorych<sup>10</sup>.

Mimo przeciwnego przykładu Ostatniej Wieczerzy<sup>11</sup>, udzielanie Komunii św. wiernym poszczącym sugeruje silnie eucharystyczna typologia nakarmienia pięciu tysięcy<sup>12</sup>.

3. Częstość przyjmowania Sakramentu przez wiernych zdaje się spadać drastycznie od IV wieku, mimo pojawiających się co jakiś czas wezwania do innego postępowania<sup>13</sup>. Decydująca zmiana nastąpiła za pontyfikatu św. papieża Piusa X, kiedy to Święta Kongregacja Soboru wydała dekret potępiający jansenistyczne błędy dotyczące tej kwestii i wyjaśniający warunki owocnego przyjęcia Sakramentu<sup>14</sup>. Papież Pius X zachęcił również do przyjmowania pierwszej Komunii św. w znacznie wcześniejszym wieku oraz wprowadził szerokie ułatwienia w pewnych trudnych przypadkach. Papież Pius XII wprowadził post trzygodzinny, którego nie łamała „woda naturalna” (tj. woda bez dodatków), po raz pierwszy pod pewnymi warunkami w 1953 roku, a później — jako powszechną zasadę — w motu proprio *Sacram Communionem* (1957)<sup>15</sup>.

---

temporis, alioquin qui semel comedisset et bibisset, nunquam postea posset hoc sacramentum accipere. Sed est intelligendum quantum ad eundem diem. Et licet principium diei secundum diversos diversimode sumatur, nam quidam a meridie, quidam ab occasu, quidam a media nocte, quidam ab ortu solis diem incipiunt; Ecclesia tamen, secundum Romanos, diem a media nocte incipit. Et ideo, si post mediam noctem aliquis sumpserit aliquid per modum cibi vel potus, non potest eadem die hoc sumere sacramentum, potest vero si ante mediam noctem”).

<sup>8</sup> Zob. J. Jungmann, dz. cyt., t. II, s. 363–364.

<sup>9</sup> Zob. J. Jungmann, dz. cyt., t. II, s. 363, przyp. 23.

<sup>10</sup> Zob. A. Sammut, dz. cyt., s. 29, zob. też poniżej.

<sup>11</sup> Mt 26,26: „A gdy oni jedli, Jezus wziął chleb i odmówiwszy błogosławieństwo, połamał i dał uczniom, mówiąc: »Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje«”. Mk 14,22: „A gdy jedli, wziął chleb, odmówił błogosławieństwo, połamał i dał im mówiąc: »Bierzcie, to jest Ciało moje«”. Zob. 1 Kor 11,18–30 na temat związku Eucharystii i agapy w pierwotnym Kościele.

<sup>12</sup> Mk 6,34–44, Łk 9,11–17, J 6,4–13.

<sup>13</sup> J. Jungmann, dz. cyt., t. II, s. 360–362.

<sup>14</sup> Święta Kongregacja Soboru, dekret *Sacra Tridentina Synodus* (1905). Zob. Dodatek A.

<sup>15</sup> Zob. Dodatek B.

Przewidziano również wielkoduszne postanowienia dotyczące „chorych”<sup>16</sup>.

4. W 1964 roku papież Paweł VI ograniczył post do jednej godziny, licząc od momentu przyjęcia, zarówno dla kapłanów, jak i dla wiernych<sup>17</sup>. Zasadę tę powtórzył Kodeks prawa kanonicznego z 1983 roku<sup>18</sup>.

## Post i szacunek dla Sakramentu

5. Instrukcja papieża Pawła VI o Komunii św. *Immensae caritatis* (1973) podkreśla „najwyższy szacunek należny tak wielkiemu Sakramentowi” i w przypisie do tego zwrotu podaje długi cytat z Soboru Trydenckiego, nalegający na sakramentalną spowiedź w przypadku, gdyby przyjmujący — świecki czy duchowny — był świadomy popełnienia grzechu śmiertelnego. Cytat ten zaczyna się od słów:

*Jest niestosowne branie udziału w jakichkolwiek funkcjach uświęconych bez świętości. Dlatego też, im bardziej chrześcijanie zauważają świętość i boskość tego Sakramentu, tym bardziej muszą oni dłożyć wszelkich starań, ażeby nie przychodzić i nie przyjmować go bez szacunku i świętości, zwłaszcza że znamy zatrważające słowa św. Paw-*

---

<sup>16</sup> Zob. Dodatek C.

<sup>17</sup> 21 listopada 1964 r., *Tempus Eucharistici ieiunii servandi reducitur* (AAS 57 (1965), s. 186): „W świetle trudności odczuwanych w wielu krajach, a dotyczących Postu eucharystycznego, Ojciec Święty, łaskawie przychylając się do prośb biskupów, zezwala, aby post od pokarmów stałych został ograniczony do jednej godziny przed Komunią, dla kapłanów i wiernych. W zezwoleniu tym zawiera się także spożywanie napojów alkoholowych, z zachowaniem jednak stosownego umiaru” („Attentis multarum regionum difficultatibus quoad ieiunium eucharisticum, Summus Pontifex, petitionibus Episcoporum benigne annuens, concedit ut ieiunium quoad cibos solidos reducatur ad unam horam ante Sanctam Communionem, et quidem tum pro sacerdotibus tum pro fidelibus. In hac autem concessione includitur quoque potuum alchoolicorum usus, servata tamen debita moderatione”): „l'Osservatore Romano”, 4 grudnia 1964 roku, s. 2.

<sup>18</sup> Kodeks prawa kanonicznego z 1983 roku, kan. 919 § 1: „Przystępujący do Najświętszej Eucharystii powinien przynajmniej na godzinę przed przyjęciem Komunii świętej powstrzymać się od jakiegokolwiek pokarmu i napoju, z wyjątkiem tylko wody i lekarstwa” („Sanctissimam Eucharistiam recepturus per spatium saltem unius horae ante sacram communionem absteineat a quocumque cibo et potu, excepta tantummodo aqua atque medicina”).

ła: „Kto bowiem spożywa i pije, nie zważając na Ciało [Pańskie], wyrok sobie spożywa i pije”. Chcącym przyjmować Komunię należy przypominać o przykazaniu św. Pawła: „Niech przeto człowiek baczy na siebie samego” (1 Kor 11,28)<sup>19</sup>.

6. Św. papież Jan Paweł II w liście apostołskim *Dominicae cenae* (1980) zauważył z wielką troską rozszerzanie się wśród wiernych braku szacunku dla Najświętszego Sakramentu. Opisał on tam dwa sprzeczne zjawiska. Po pierwsze, podczas gdy w dużej mierze zanikło skrupulanctwo, które w dawniejszych czasach zniechęcało wiernych do częstego przyjmowania Komunii, wciąż można spotkać wiernych lekceważących okazje do przyjmowania Komunii świętej z powodu

braku „pragnienia i głodu eucharystycznego”, za którym kryje się także brak odpowiedniego zrozumienia i odczucia samej istoty wielkiego Sakramentu miłości<sup>20</sup>.

7. Po drugie,

w niektórych, a nawet dość licznych wypadkach wszyscy uczestnicy zgromadzenia eucharystycznego przystępują do Komunii świętej, a tej częstotliwości — jak stwierdzają doświadczeni duszpasterze — nie odpowiada częstotliwość Spowiedzi, aby oczyścić własne sumienie<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Sobór Trydencki, sesja 13, rozdz. 7: „Si non decet ad sacras ullas functiones quempiam accedere nisi sancte, certe, quo magis sanctitas et divinitas coelestis hujus sacramenti viro Christiano comperta est, eo diligentius cavere ille debet, ne absque magna reverentia et sanctitate ad id percipiendum accedat, praesertim cum illa plena formidinis verba apud apostolum legamus: Qui manducat et bibit indigne, judicium sibi manducat et bibit, non dijudicans corpus Domini. Quare communicare volenti revocandum est in memoriam ejus praecceptum: Probet autem seipsum homo”.

<sup>20</sup> Św. papież Jan Paweł II, list *Dominicae cenae* (1980), nr 11: „deficiente »fame« et »siti« eucharistica, sub qua latet similiter parum sufficiens aestimatio atque intelligentia ipsius naturae huius excellentis Sacramenti amoris”.

<sup>21</sup> Tamże: „Interdum scilicet, immo compluribus in casibus, cuncti eucharisticae celebrationis participes ad communionem accedunt, tametsi nonnumquam — ut comprobant periti rerum pastores — habita non est debita cura, ut prius Paenitentiae Sacramentum reciperent propriam ad conscientiam mundandam”.



Jest to skutek braku „dobrej wrażliwości chrześcijańskiego sumienia”<sup>22</sup>. Również papież Benedykt XVI ubolewał nad tą drugą postawą<sup>23</sup>.

8. Zarówno św. Jan Paweł II, jak i Benedykt XVI w przytoczonych fragmentach kontynuują dyskusję nad przyjmowaniem Komunii św. na rękę i łączą je z problemem braku szacunku dla Najświętszego Sakramentu. Kwestia ta została omówiona w osobnym opracowaniu<sup>24</sup>. Przedmiotem naszych rozważań jest możliwość odniesienia się do wskazanego przez nich problemu w inny sposób: przez ponowne rozważenie dyscypliny postu eucharystycznego.

### **Przywrócenie dyscypliny papieża Piusa XII**

9. Wymaganie wydłużonego okresu postu przed przyjęciem Komunii św. jest naturalnym i tradycyjnym sposobem podkreślania wielkiego znaczenia tego Sakramentu. Papież Benedykt XVI opatruje je „wykrzyknikiem” przez swoją własną praktykę udzielania Komunii św. jedynie na język kłęczącym osobom komunikującym<sup>25</sup>. Wydłużony okres postu zobowiązywałby wszystkich wiernych do głębszego przemyślenia kwestii przyjęcia Komunii św. dzięki wymogowi rozważenia tej kwestii przed faktem, a czasami do pewnego ograniczonego, lecz symbolicznie wymownego poświecenia. Ponadto, chociaż od czasu do czasu post taki będzie wymagał pewnych praktycznych modyfikacji (na przykład czasu Mszy lub posiłków), nie będzie stanowił takiego problemu psycholo-

---

<sup>22</sup> Tamże: „bonum quod subtilitas est christianae conscientiae impulsae”.

<sup>23</sup> Peter Seewald i papież Benedykt XVI, *The Light of the World: the Pope, the Church and the Signs of the Times* (London: Catholic Truth Society, 2010; wyd. polskie: *Światłość świata*), s. 156: „Istnieje wielkie niebezpieczeństwo sztuczności [w przyjmowaniu Komunii św.] w trakcie masowych wydarzeń, które organizujemy na placu św. Piotra... W tym kontekście, gdy ludzie sądzą, że każdy automatycznie powinien przyjąć Komunię — wszyscy idą, a więc i ja — chciałem wysłać czytelny sygnał... To nie jest jakiś zwyczajny rytuał społeczny, w którym możemy wziąć udział, jeśli chcemy”. Zob. cytat z adhortacji posynodalnej Benedykta XVI *Sacramentum Caritatis* (2007) w przyp. 31 poniżej.

<sup>24</sup> *Positio* nr 4: „Sposób przyjmowania Komunii świętej”, zwłaszcza pkt. 5–8.

<sup>25</sup> P. Seewald i papież Benedykt XVI, dz. cyt., s. 156.

gicznego podczas przyjmowania Komunii św., jakim byłoby cofnięcie zezwolenia na przyjmowanie jej na rękę.

10. Post od północy jest praktyką, która za sprawą stuleci jej obowiązywania zasługuje na jak największą cześć; jednakże jej ponowne wprowadzenie w dzisiejszych czasach z oczywistych powodów pociągnęłoby za sobą trudności praktyczne. Dotykałyby one szczególnie wiernych przywiązanych do formy nadzwyczajnej, która często jest odprawiana w niedogodnych porach, kiedy akurat księży lub kościoły są wolne. W zamian chcielibyśmy zasugerować przywrócenie ustanowionej przez papieża Piusa XII dyscypliny postu trzygodzinnego.
11. Spadek częstości przyjmowania Komunii św. wspomniany w pkt. 3 wynikał z głębszego zrozumienia nadprzyrodzonej rzeczywistości Najświętszego Sakramentu, połączonego z rozwinięciem dyscypliny pokutnej. Również na post eucharystyczny kładziono większy nacisk, lecz ponieważ postów tych często wymagano przed uczestnictwem we Mszy św., przynajmniej w niedziele i święta, nawet jeśli nie przyjmowano Komunii św.<sup>26</sup>, nie stanowiły one dodatkowej przeszkody do komunikowania. Częstsza spowiedź pozwalała rozwiązać problem godnego usposobienia osób komunikujących, lecz wymagała rozwoju infrastruktury i katechezy, na co potrzeba było czasu<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> J. Jungmann, dz. cyt., t. II, s. 366: „Przez całe Średniowiecze nakaz postu nie dotyczył jedynie Komunii Świętej, lecz był nawet często zalecany przed uczestnictwem w Mszy (jak podczas synodu w Brixen w 1453), lub co najmniej doradzany przed Mszą”. Staje się to mniej zaskakujące, gdy przeanalizuje się wielką wartość przypisywaną wpatrywaniu się w Hostię i Komunii duchowej, omawianą przez Jungmanna na wcześniejszych stronach, w kontekście rzadkiego przystępowania do Komunii sakramentalnej. Zob. Eamon Duffy, „The Stripping of the Altars: Traditional religion in England c. 1400 — c. 1580” (New Haven: Yale, 1992): post przed Mszą: s. 42; oglądanie Hostii: s. 95–102.

<sup>27</sup> E. Duffy zauważa wielki wysiłek organizacyjny i katechetyczny, konieczny do wprowadzenia postanowień Soboru Laterańskiego IV (1215), aby wszyscy katolicy przystępowali do spowiedzi i Komunii św. przynajmniej raz do roku. Istnienie zakonów żebraczych było nieocenioną pomocą w umożliwieniu tego, a kluczowe okazało się rozwinięcie systemu parafialnego w kolejnych stuleciach: E. Duffy, dz. cyt., s. 53–56; 93–94. Zob. J. Jungmann, dz. cyt., t. II, s. 363: „Lecz w Średniowieczu, w związku z istniejącymi ograniczeniami parafialnymi, a także często niedostateczną opieką duszpasterską, nie tylko nie było woli, lecz także w wielkim stopniu nie było możliwości częstego spowiadania się i przystępowania do Komunii”.

12. Św. papież Pius X jako największą przeszkodę do częstego przyjmowania Komunii św. na początku XX w. postrzegał nie post obowiązujący od północy, lecz niedokładne pojmowanie warunków duchowych, potrzebnych do godnego przyjęcia. Celem wprowadzonych przez niego zmian zasad było nie tyle złagodzenie postu, ile umożliwienie uczestnictwa we Mszy św. w różnych porach dnia, tak aby ułatwić je w dniach pracy czy nauki szkolnej<sup>28</sup>.
13. Choć wymagań dyscypliny Piusa XII nie należy wyolbrzymiać, oznaczałyby one, że od czasu do czasu z powodów praktycznych przyjęcie Komunii św. byłoby dla niektórych osób trudne lub niemożliwe. Mogłoby to ułatwić przeciwstawianie się, dostrzeżonej przez św. papieża Jana Pawła II i papieża Benedykta XVI, tendencji do uczestniczenia w Komunii św. tylko dlatego, że robią tak inni. Istotnie, niewystąpienie naprzód w celu otrzymania Komunii św. stwarza ryzyko zwrócenia na siebie uwagi lub nawet wywołania zgorszenia<sup>29</sup>. Osoby nie mogące przyjąć Komunii św. przyjmowałyby w zamian „Komunię duchową”. Praktykę tę wspierali św. papież Jan Paweł II — który cytował jej pochwałę wygłoszoną przez św. Teresę<sup>30</sup>, a

<sup>28</sup> A. Sammut, dz. cyt., s. 101: „Msze wieczorne były bez wątpienia największą korzyścią i najdalej idącym ustępstwem wynikającym z dokumentów [*Christus Dominus* (1953) i *Sacram Communionem* (1957)]”. Post trzygodzinny umożliwiał przyjmowanie Komunii podczas Mszy odprawianych po śniadaniu, na przykład w szkołach dziennych, lub podczas głównych Mszy w parafiach, a także podczas Mszy wieczornych.

<sup>29</sup> Dr Edward Peters, „The Communion Fast: a Reconsideration” (2007), s. 234–244, s. 243: obecny krótki post „pozbawia ludzi z niespokojnym sumieniem dyskretnego sposobu uniknięcia zbliżenia się do Ciała i Krwi Chrystusa w stanie grożącym profanacją (1 Kor 11,27)”.

<sup>30</sup> Św. papież Jan Paweł II, encyklika *Ecclesia de Eucharistia* (2003), nr 34: „Właśnie dlatego warto pielęgnować w duszy stałe pragnienie Sakramentu Eucharystii. Tak narodziła się praktyka »komunii duchowej«, szczęśliwie zakorzeniona od wieków w Kościele i zalecana przez świętych mistrzów życia duchowego. Św. Teresa od Jezusa pisała: »Kiedy nie przystępujecie do Komunii i nie uczestniczycie we Mszy św., najbardziej korzystną rzeczą jest praktyka komunii duchowej... Dzięki niej obficie jesteście naznaczeni miłością naszego Pana«” („opportunitum est continuatum Sacramenti eucharistici desiderium alere. Inde »communio spiritualis« orta est consuetudo, quae feliciter complura iam saecula in Ecclesia viget quaeque a vitae spiritalis Sanctis magistris commendatur. Sancta Teresia a Iesu scripsit: »Cum communionem non sumitis neque Missae estis participes potestis spiritaliter communicare, id quod est valde frugiferum... Sic Domini nostri amor multum in vobis imprimatur«”). (Cytat wewnętrzny pochodzi z „Drogi doskonałości” św. Teresy, rozdz. 35).

także papież Benedykt XVI<sup>31</sup>, który poprosił uczestników Mszy papieskiej podczas Światowych Dni Młodzieży w Madrycie o przyjęcie Komunii duchowej, gdy powszechne rozdanie Komunii było niemożliwe<sup>32</sup>. Praktyka ta pielęgnuje „głód i pragnienie” Eucharystii, tak pożądane przez św. papieża Jana Pawła II.

## Podsumowanie

14. Chociaż propozycja ta może wydać się radykalna, przywrócenie poprzedniej dyscypliny byłoby stosunkowo prostym środkiem podkre-

<sup>31</sup> Papież Benedykt XVI, adhortacja posynodalna *Sacramentum caritatis* (2007), nr 55: „Bez wątplenia pełne uczestnictwo w Eucharystii występuje wtedy, kiedy osobiście przystępuje się do ołtarza, aby przyjąć Komunię św. Niemniej jednak należy zwrócić uwagę, by to słuszne stwierdzenie nie wprowadziło pewnego automatyzmu wśród wiernych, tak jakby przez sam fakt znalezienia się w kościele podczas liturgii miało się prawo albo nawet i obowiązek przystąpienia do stołu eucharystycznego. Nawet wtedy, kiedy nie jest możliwe przystąpienie do sakramentalnej Komunii, uczestnictwo we Mszy św. pozostaje konieczne, ważne, znaczące i owocne. W tej sytuacji dobrze jest żywić pragnienie pełnego zjednoczenia z Chrystusem, za pomocą, na przykład, praktyki komunii duchowej, przypomnianej przez Jana Pawła II i polecanej przez świętych mistrzów życia duchowego” („Sine dubio plena participatio Eucharistiae habetur cum quis accedit etiam personaliter ad altare Communionis recipiendae gratia. Attamen cavendum est ne haec iusta affirmatio forsitan introducat inter fideles quendam automatismum, quasi quispiam ob solam praesentiam in ecclesia, liturgiae tempore, ius habeat, vel forsitan etiam officium, ad Mensam eucharisticam accedendi. Etiam cum non datur facultas ad sacramentalem communionem accedendi, participatio Sanctae Missae manet necessaria, valida, significans et fructuosa. Bonum est his in rerum adiunctis desiderium plenae cum Christo coniunctionis colere per consuetudinem exempli gratia communionis spiritualis, memoratae a Ioanne Paulo II et commendatae a Sanctis vitae spiritualis moderatoribus”). Fragment ten odnosi się do encykliki *Ecclesia de Eucharistia* św. Jana Pawła II, cytowanej powyżej.

<sup>32</sup> Po tym jak burza uszkodziła wiele namiotów, w których przechowywano konsekrowane hostie do rozdania w trakcie Mszy papieskiej 21 sierpnia 2011 roku, tylko część zgromadzenia liczącego ponad milion osób mogła przyjąć Komunię św. Pozostali uczestnicy zostali zachęcani do przyjęcia Komunii duchowej. Rzecznik Watykanu, ks. Frederico Lombardi, skomentował później: „Pomogło nam to przypomnieć sobie cenne słowa z wcześniejszego dokumentu papieża, ostrzegające, że »choć należy starać się, by wierni nie uważali, że sam fakt bycia obecnym w kościele podczas liturgii daje im prawo lub nawet obowiązek przyjęcia Komunii sakramentalnej, uczestnictwo w Mszy pozostaje konieczne, ważne, wartościowe i owocne«. W tych okolicznościach winniśmy »kultywować pragnienie pełnej jedności z Chrystusem« przez praktykowanie »duchowej Komunii«, jak proponuje to stara i piękna tradycja... intensywne pragnienie bycia zjednoczonym z Nim jest także efektywnym źródłem jedności”: Zenit, 4 września 2011 roku.

ślenia wartości Najświętszego Sakramentu, a także znaczenia przygotowania się do niego. Obecny problem niedbałej postawy w stosunku do Komunii św. wymaga rozwiniętej katechezy; trzygodzinny post byłby może nawet skuteczniejszą niż tylko argumenty słowne formą takiej właśnie katechezy, podkreślającej nadprzyrodzoną naturę Najświętszego Sakramentu.

15. Nie należy zakładać, że zwiększenie uciążliwości dyscypliny Kościoła doprowadzi do jej odrzucenia lub nawet odstępstwa. Poważna forma dyscypliny wskazuje na powagę jej przedmiotu i niejednokrotnie bardziej wymagające religie przyciągały więcej ludzi niż te mniej wymagające<sup>33</sup>. Dobrowolne przyjęcie przez wiernych bardziej rygorystycznego postu nie miałoby takiej siły katechetycznej ani nie miałoby wartości jako ćwiczenie w posłuszeństwie. Publiczna kampania zachęcająca do takiej dobrowolnej praktyki mogłaby zaś nawet spowodować oskarżenia o faryzeizm.
16. Na końcu należy powiedzieć, że obecna dyscyplina godzinnego postu przed przyjęciem Komunii prawie wcale nie wpływa na wiernych<sup>34</sup>. Dlatego mniej prawdopodobne jest, że będzie ona zapamiętana czy potraktowana poważnie, a kładzenie nacisku na spełnianie tak drobnego obowiązku wydaje się niezbyt rozsądne<sup>35</sup>. Aby przywrócić należyne Eucharystii szacunek, obowiązek poszczenia domagającego się szacunku jest z pewnością konieczny.

---

<sup>33</sup> Mark van Vugt, Anjana Ahuja, „Selected: Why some people lead, why others follow, and why it matters” (London: High Profile Books, 2010), s. 85: „Paradoksalnie, im bardziej wymagające obrzędy związane z systemem wierzeń, tym trwalszy ów system. Badanie wspólnot religijnych w Ameryce XIX wieku pokazało, że wspólnoty stawiające przed swoimi członkami największe wymagania — porzucenie dóbr doczesnych, celibat, odrzucanie kontaktów z innymi, rezygnacja z pewnych pokarmów i alkoholu — były najtrwalsze”. Autorzy cytują liczne badania wspierające tę tezę.

<sup>34</sup> Dr Edward Peters, dz. cyt., s. 241: „Jeżeli, jak sugeruje półtora tysiąclecia, pewien znaczący poziom postu cielesnego sprzyja godnemu przyjmowaniu Eucharystii, to należy uczciwie przyznać, że stan ten nie może być osiągnięty w ciągu godziny”. Autor sugeruje (s. 243) przywrócenie postu trzygodzinnego, licząc od początku Mszy, tak aby było jasne, kiedy powinien się on zacząć.

<sup>35</sup> E. Peters, dz. cyt., s. 236: „Przepisy nie powinny narzucać obowiązków bez znaczenia; w przeciwnym wypadku może się narodzić lekceważenie dla prawa”.

## **DODATEK A. SACRA TRIDENTINA SYNODUS**

### **DEKRET ŚWIĘTEJ KONGREGACJI SOBORU, ZA PAPIEŻA PIUSA X, 1905 ROKU (WYCIĄG)<sup>36</sup>**

1. Często, a nawet i codzienna Komunia święta, jako odpowiadająca gorącym życzeniom Chrystusa Pana i Kościoła katolickiego, ma być dozwolona wszystkim wiernym każdego stanu i zawodu tak dalece, żeby uczestnictwo Stołu Pańskiego nie było wzbronione nikomu, który jest w stanie łaski i do Komunii św. przystępuje z sercem prostym i pobożnym, czyli w dobrej intencji.
2. Dobrą intencję, jako warunek do Komunii świętej wymaganą, tak pojmować należy, żeby chęć przystąpienia do Stołu Pańskiego nie wypływała z nabytego zwyczaju, z próżności, albo z innych względów ludzkich, lecz ze szczerzego pragnienia podobania się Bogu, ściślejszego zjednoczenia się z Bogiem więzami miłości, zaczerpnięcia w Najświętszym Sakramencie lekarstwa na uleczenie swych niemocy i błędów.
3. Wypada wprawdzie i jest ze wszechmiar pożądanym, by dusza często lub codziennie pożywająca Ciało Pańskie wolną była od grzechów powszednich, przynajmniej całkiem dobrowolnych, i wolną z przywiązania do tych swoich drobnych upadków; jednakowoż, jeśli chodzi o pytanie, jakie usposobienie do Komunii świętej wystarcza, odpowiedzieć należy, iż wystarcza być wolnym od grzechów śmiertelnych i mieć silne przedsięwzięcie nigdy ich nie popełniać. Jeśli będzie w sercu to szczere postanowienie, wówczas dusza przez codzienną Komunię św. z wszelką pewnością pozbędzie się z wolna i grzechów powszednich, oraz przywiązania do nich.
4. Ponieważ Sakramenty święte nowego zakonu, które skutek swój wywierają własną swą działalnością i siłą przez Chrystusa Pana sobie udzieloną, tym większą dają łaskę, im lepiej osoba przyjmująca Sakrament jest doń przysposobiona, zatem starać się trzeba, by Komunię świętą wyprzedza-

---

<sup>36</sup> Tekst polski za: „Eucharystia w wypowiedziach Papieży i innych dokumentach Stolicy Apostolskiej XX w.”, zebrał ks. R. Rak, KOW „VERITAS”, London 1987, s. 31–36.

ło pilne przygotowanie, a po niej nastąpiło stosowne do godności tego Sakramentu dziękczynienie, w miarę sił, stanu i warunków przyjmującej osoby.

5. Ażeby do częstej i codziennej Komunii świętej przystępować z większą roztropnością i obfitszą zasługą, powinno się w tej mierze iść za radą własnego spowiednika. Spowiednicy jednak ze swej strony niech się strzegą, by częstej, czy codziennej nawet Komunii św. nie zabraniali, jeśli osoba prosząca jest w stanie łaski i ma dobrą intencję.
6. Ponieważ przez częstą i codzienną Komunię św. najoczywiściej wzrasta zjednoczenie duszy z Chrystusem, wzmacnia się życie wewnętrzne, dusza wzbogaca się w skarby cnót i pewniejszą otrzymuje rękojmię wiecznego zbawienia, obowiązkiem jest proboszczów, spowiedników, kaznodziei, w myśl nauki zawartej w katechizmie rzymskim, często i usilnie zachęcać lud wierny do tego pobożnego i zbawiennego zwyczaju.

## **DODATEK B: SACRAM COMMUNIONEM**

### **MOTU PROPRIO PAPIEŻA PIUSA XII, 1957 ROKU (WYCIĄG)<sup>37</sup>**

1. Ordynariusze miejsca, wyłączając wikariuszy generalnych, którzy nie posiadają specjalnego uprawnienia, mogą pozwolić na celebrowanie Mszy św. każdego dnia po południu, jeżeli ma to służyć dobru duchowemu znaczącej liczby wiernych.
2. Czas postu eucharystycznego zachowywanego przez kapłanów przed Mszą św., a przez wiernych przed Komunią tak w godzinach przedpołudniowych, jak i popołudniowych, zostaje ograniczony do trzech godzin co do pokarmów stałych i napojów alkoholowych, a do jednej godziny co do napojów niealkoholowych. Woda (naturalna) nie łamie postu.
3. Post eucharystyczny przez czas wyżej podany powinni zachować także ci, którzy odprawiają Mszę św. lub przyjmują Komunię św. o północy lub w pierwszych godzinach dnia.

---

<sup>37</sup> Tekst polski (częściowo) za: T. Szwagrzyk, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 10 (1957), s. 60 n.

4. Chorzy, chociażby nie przebywali w łóżku, mogą przyjmować bez ograniczenia czasu napoje niealkoholowe oraz prawdziwe i właściwe lekarstwa, tak płynne jak i stałe, przed odprawianiem Mszy św. lub przyjęciem Komunii św.
5. Jednak usilnie zachęcamy kapłanów i wiernych, którzy to mogą uczynić, aby zachowywali starą i czcigodną formę postu eucharystycznego przed Mszą lub Komunią św.

## **DODATEK C: „CHORZY” W DYSCYPLINIE SACRAM COMMUNIONEM**

*Sacram Communionem*, rozdz. 4, w kwestii „chorych” wymaga pewnej interpretacji w świetle prawa kanonicznego. Chociaż może się to wydawać skomplikowane, obrazuje to wielką troskę papieża Piusa XII, żeby nie nakładać nadmiernych ciężarów na wiernych<sup>38</sup>.

1. „Chorymi” są ci, dla których post stanowi „umiarkowanie poważną” niedogodność. Może tak być z powodu choroby, wieku, długiej podróży, stanu tymczasowego lub chronicznego, lub też innych powodów. Pojęcie to obejmuje także osoby, które są w niebezpieczeństwie zachorowania, mają przed sobą operację itd., a także osoby chore przed przyjęciem Komunii, jako że w obydwu przypadkach post nakłada ciężar na daną osobę. Ci, dla których post nie stanowi poważnej niedogodności (np. osoba ze złamaną ręką), nie są „chorymi” w świetle tego prawa.
2. „Napoje niealkoholowe” obejmują napoje o wartości odżywczej, na przykład zupy. W przeciwieństwie do tego, osobom nie chorym z pkt. 2 wolno jedynie pić „napoje” (*per modum potus*) w ciągu dwóch pierwszych godzin postu. Pokarm stały łamie post nawet w przypadku osób chorych.
3. Lekarstwa, nawet jeżeli ich składnikiem byłby alkohol (np. rozpuszczone w alkoholu) nie łamią postu. Napoje alkoholowe, nawet przyjmowane w celach leczniczych lub z zalecenia lekarza, łamią post.

---

<sup>38</sup> Pełne omówienie tematu można znaleźć w: A. Sammut, dz. cyt., s. 116–117 i s. 83–88.





Książka zawiera zestaw publikacji przedstawiających stanowisko Międzynarodowej Federacji Una Voce. Artykuły ukazały się pierwotnie w 2012 roku w Internecie na blogu „Rorate Caeli”. Przedstawiony w tej książce zbiór tzw. stanowisk (łac. *Positio*, ang. *Position Paper*) dotyczy różnic między nadzwyczajną formą rytu rzymskiego a jego formą zwyczajną. Celem publikacji jest zwięzłe wyartykułowanie powodów, dla których warto te odrębne aspekty starożytnej łacińskiej liturgii zachować.

---

*To, co poprzednie pokolenia uważały za święte, świętym pozostaje i wielkim także dla nas, przez co nie może być nagle zabronione czy wręcz uważane za szkodliwe. Skłania nas to do tego, byśmy zachowali i chronili bogactwa będące owocem wiary i modlitwy Kościoła i byśmy dali im odpowiednie dla nich miejsce.*

**Papież Benedykt XVI**

**List do biskupów dołączony do motu proprio *Summorum Pontificum*, 2007**

---

*Nie chcąc umniejszać ich wartości, powiem po prostu, że lektura opracowań FIUV nt. liturgii oraz refleksja nad nimi mogą każdemu — osobom duchownym i świeckim — służyć za doskonały przewodnik uczący, jak odnosić się do kwestii nierzadko kontrowersyjnych i jak to czynić w oryginalny i pełen szacunku sposób.*

**Arcybiskup Thomas Gullickson**

**nuncjusz apostolski na Ukrainie, z recenzji wydania angielskiego**

---

Zdjęcie na okładce zostało wykonane podczas celebracji w Bazylice Św. Piotra w Rzymie w 2013 roku. Msza według tradycyjnego mszału została odprawiona dla delegatów Generalnego Zgromadzenia Międzynarodowej Federacji Una Voce.

Fot. Joseph Shaw.

